افکارِ اقبال

(تشریحاتِ جاوید)

ڈاکٹر جاوید اقبال

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ ، میکلوڈ روڈ ○ لاہور

افکارِ اقبال

(تشریحاتِ جاوید)

○

27044
153/153
80/3208

ڈاکٹر جاوید اقبال

◎

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶، میکلوڈ روڈ ○ لاہور

جملہ حقوق محفوظ

نام کتاب	افکار اقبال تشریحات جاوید
ناشر	ڈاکٹر وحید قریشی ناظم اقبال اکادمی پاکستان
سال	۱۹۹۴ء
قیمت	۷۰ روپے
تعداد اشاعت	۵۰۰

مطبع

میسرز سعادت آرٹ پریس،

ایبٹ روڈ، لاہور

انتساب

میں یہ کتاب اپنی پیاری بہن منیرہ کے سب سے چھوٹے بیٹے اقبال صلاح الدین کے نام معنون کرتا ہوں جو منیرہ کی اولاد میں سب سے زیادہ اپنے نانا کے افکار کو سمجھنے کیلئے تگ و دو کرتا ہے اور جس نے اسی جذبہ کے تحت میرے پیچھے پڑ کر اس کتاب کو اشاعت کیلئے تحریر کرایا۔

جاوید اقبال

ترتیب

صفحہ

پیش لفظ

۱۔ خودی ۱

۲۔ خودی کا استحکام ۸

۳۔ اجتماعی خودی ۱۴

۴۔ خودی، عقل، مشاہدہ اور وجدان ۲۱

۵۔ خودی، علوم، ادبیات اور فنون ۲۸

۶۔ خودی اور مشرق و مغرب کے فلاسفہ ۳۵

۷۔ خودی، خدا، کائنات اور انسان ۴۳

۸۔ خودی، نبوت، ولایت اور ارفع شاعری ۵۰

۹۔ خودی اور شیطان ۵۷

۱۰۔ خودی اور جبر و اختیار ۶۵

۱۱۔ خودی اور زمان و مکان ۷۳

۱۲۔ خودی اور حیات بعد موت ۸۳

۱۳۔ خودی اور مسلم ریاست کا تصور ۹۰

۱۴۔ خودی، اتحاد عالم اسلام اور پسماندہ اقوام ۱۰۲

۱۵۔ خودی، ترقی یافتہ اقوام اور انسانیت کا مستقبل ۱۱۱

حواشی ۱۲۱

پیش لفظ

تقریباً دس گیارہ برس ہوئے میں نے پاکستان ٹیلی ویژن پر یونیورسٹی کے طلباء و طالبات کے لئے علامہ اقبال کے تصور خودی کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ان کے بنیادی افکار کی وضاحت کی خاطر پندرہ خطبات دیئے تھے جو آسان زبان میں ہونے کے سبب اس زمانے میں بہت مقبول ہوئے۔

ارادہ تھا کہ کبھی وقت ملا تو انہیں مقالات کی صورت میں تحریر کر کے کتابی شکل میں شائع کر دیا جائے گا۔ یہ کوشش اب آپ کے سامنے ہے۔ بلکہ اس مدت میں جو تبدیلیاں دنیا میں رونما ہوئی ہیں انہیں بھی نگاہوں کے سامنے رکھ کر مقالات کو اپ ٹو ڈیٹ کر دیا گیا ہے۔

ان مقالات کی بنیاد اقبال کی شعری تخلیقات اور نثری کاوشوں پر رکھی گئی ہے مگر میں نے جہاں ضرورت محسوس کی ہے صرف ان کے نثری ارشادات کے حوالے دیئے ہیں کیونکہ عام طور پر اقبال کی نثر کی طرف توجہ نہیں دی جاتی' حالانکہ جو کچھ انہوں نے نثر میں ارشاد فرما رکھا ہے اس کی روشنی میں ان کے کلام کو سمجھنا چاہیے۔

جاوید اقبال

خودی

(۱)

علامہ اقبال گو اپنے آپ کو فلسفی نہیں سمجھتے تھے مگر وہ بعض ایسے مسائل میں دلچسپی ضرور رکھتے تھے جن کا تعلق بنیادی طور پر فلسفے سے ہے۔ آپ کے نزدیک فلسفے کے مطالعے کا مقصد یہ ہے کہ فکر کی سمت کو درست کیا جائے تاکہ انسانی سیرت و کردار کو اس کے تحت صحیح عمل کی ترغیب دی جا سکے۔ فکر و عمل لازم و ملزوم ہیں۔ اگر فکر کو عملی جامہ نہ پہنایا جا سکے تو وہ مجرد خیال بن کر رہ جاتا ہے۔ اس طرح اگر عمل کی پشت پر فکر نہ ہو تو ایسا عمل دیوانگی کہلائے گا۔

اقبال کے نزدیک فلسفے اور مذہب میں فرق یہ ہے کہ فلسفہ، حقیقت کے وجود کی تحقیق کرتا ہے۔ جبکہ مذہب کی اساس غیب پر ایمان ہے۔ اسلامی فلسفے سے مراد فلسفے کے مسلمہ اصولوں کے ذریعے قرآنی حقائق کی تعبیر و توجیہہ ہے۔ اقبال کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کے تمام فلسفیانہ خیالات کا منبع قرآن مجید ہے۔ علامہ اسرار و رموز کے آخر میں اپنی نظم عرض حال مصنف بحضور رحمتہ اللعالمینؐ میں واضح کرتے ہیں کہ میرے تمام افکار کی بنیاد قرآنی تعلیمات پر ہے اگر ان میں کہیں بھی غیر قرآنی فکر پوشیدہ ہے تو علامہ خود اپنی سزا تجویز کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ۔

پردۂ ناموس فکرم چاک کن
ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسہ پا کن مرا

(اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر میری فکر قرآن پاک سے سوا اور مختلف

ہے تو میرے فکر کی عزت کی چادر کو تار تار کر دیجئے اور اس چمن کو مجھ جیسے کانٹے کے وجود سے پاک کر دیجئے۔ قیامت کے روز مجھے ذلیل و خوار کیجئے اور اپنے پاؤں کے بوسے سے مجھے محروم رکھئے)۔

اقبال کے ہاں ان کی فکر کا مرکزی نقطہ "خودی" ہے۔ جس کے ارد گرد ان کے تمام افکار گردش کرتے ہیں۔ اسی بناء پر انہیں پیام بر خودی کہا جاتا ہے۔ کسی انفرادی مفکر کے افکار کا جائزہ لینے سے پیشتر یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کا ماحول یا اس کے گردونواح کے حالات کس قسم کے تھے۔ صرف اسی طریقہ سے دریافت کیا جا سکتا ہے کہ اس کے خیالات کی تدوین کن حالات میں یا کس ماحول کے ردعمل کے طور پر ہوئی۔ پس کسی مفکر کے خصوصی افکار سے شناسائی کے سلسلے میں اس کے ماحول سے پوری طرح واقف ہونے کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

اقبال کی ولادت سے پیشتر دنیائے اسلام کا سیاسی و تمدنی زوال اپنی انتہا تک پہنچ چکا تھا۔ اس صورت میں مسلمانوں کے احیاء کے لئے ایسے فکر کی ضرورت تھی جو انہیں خاک سے اٹھا کر آسمان کی بلندیوں تک پہنچا دے۔ انہیں نفی ذات کے بجائے اثبات ذات کی تعلیم دے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال دراصل احیائے اسلام کے شاعر و مفکر تھے اور ان کے ذہنی ارتقاء کو تحریک احیائے اسلام کی روشنی میں ہی سمجھا سکتا ہے۔

اقبال نے اپنی شاعری کا آغاز مسلمانوں کے زمانہ تنزل کے ایک روایتی غزل گو شاعر کی حیثیت سے کیا۔ تنزل کے زمانے میں قومیں عموماً نفی ذات کو اپنا شعار بنا لیتی ہیں۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں بھی روایت کی پابندی کے سبب بسا اوقات نفی ذات کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ لیکن وہ جلد ہی اس ابتدائی دور سے نکل گئے۔ مثلاً اس زمانے یعنی ۱۸۹۷ء کا ایک شعر ملاحظہ ہو۔

جو وفا پیشہ سمجھتا ہے خودی کو ایماں
جنتی ہو گا فرشتوں میں نمایاں ہو گا

گویا اس ابتدائی دور میں بھی اس اقبال کی جھلکیاں دکھائی دے جاتی تھیں جس کا آفتاب کمال عنقریب افق سے ابھرنے والا تھا۔ یہ اقبال کی شاعری کی صبح کاذب تھی

جس کی روشنی طلوع آفتاب کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔

اپنی حیات کے تشکیلی دور میں یعنی قیام انگلستان کے دوران (۱۹۰۵ء سے لے کر ۱۹۰۸ء تک) وہ ایک اہم قلبی اور ذہنی انقلاب سے گزرے۔ وہ اپنے دل و دماغ کی سرگزشت خود قلم بند کرنا چاہتے تھے۔ لیکن اس کی فرصت انہیں نہ ملی اور یہ موضوع ان کے عزائم کی فہرست میں تشنہ رہ گیا۔

اس انقلاب کی نوعیت کیا تھی؟ یا ان کے دل و دماغ میں کس اہم سوال نے انقلاب برپا کیا؟ وہ اہم سوال یہ تھا کہ مسلمانوں کے تنزل کے اسباب کیا تھے؟

وہ بڑے غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ بحیثیت مجموعی سلطنت کی مطلق العنانیت، ملائیت اور پیری و مریدی ان کے تنزل کا باعث ہیں مگر ان سب سے بڑا سبب اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے ادب و معاشرت یا تمدن میں تصور وحدت وجود کا فروغ تھا۔ جس نے انہیں نفی ذات کی تعلیم دے کر بے عمل بنا دیا۔ اور یوں وہ عملی اعتبار سے بالکل ناکارہ ہو گئے۔ پس نفی ذات یا مسلمانوں کے عملی زندگی سے فرار کے ماحول کے رد عمل کے طور پر اقبال نے اپنا تصور "خودی" پیش کیا۔ چونکہ نفی ذات کے مردے کو اثبات ذات کے صور اسرافیل ہی سے زندہ کیا جا سکتا تھا۔

تصوف وجودیہ یا روایتی تصوف میں نفی ذات پر اصرار اس لئے ہے کہ روایتی فکر میں خودی سے مراد عموماً تکبر یا غرور لی جاتی ہے۔ مگر اقبال کے ہاں یہ صورت نہیں۔ ان کے نزدیک "خودی" سے مراد "انا" یا "میں" ہے۔ آپ اسے ایک ایسی پر اسرار شے قرار دیتے ہیں جو فطرت انسانی کی منتشر یا غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ مشاہدات کی خالق ہے۔ شعور کا ایک ایسا روشن نقطہ ہے جو حقیقت کی رو سے تو پوشیدہ ہے لیکن اپنے اعمال کی رو سے ظاہر ہے۔ خودی کی وسعتوں کا اندازہ کرنا ممکن نہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ انسان کی سرشت کا ایک اہم حصہ ہے۔ فرماتے ہیں ۔

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

اقبال کے نزدیک انسان کے وجود کا انحصار ہی اپنی خودی کو مسلسل ظاہر کرنے پر ہے۔ فرماتے ہیں ۔

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے؟ فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

عام معنوں میں اقبال کے ہاں خودی کی اصطلاح سے مراد احساس ذات، شعور نفس، اپنے آپ کی پہچان، وحدت وجدانی، خود داری یا خود اعتمادی ہے۔ مغربی فلسفے اور نفسیات میں انفرادی افکار و مشاہدات کے تسلسل کو شخصیت کا نام دیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ذہن سے گزرتے ہوئے خیالات و مشاہدات اس ذہن کے مالک کی شخصیت کا تعین کرتے ہیں۔ گویا انفرادی شخصیت خود کوئی چیز نہیں بلکہ ذہن سے گزرتے ہوئے خیالات و مشاہدات کا ہجوم اس کی شناخت کا باعث بنتا ہے۔ اس صورتحال کو اقبال تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے ہاں خودی یا شخصیت کی ایک اپنی حقیقت ہے۔ جس کا انحصار ذہن سے گزرتے ہوئے خیالات و مشاہدات کے ہجوم پر نہیں۔ پس گزرتے ہوئے خیالات و مشاہدات کا ہجوم شخصیت کے وجود کا سبب نہیں بنتا بلکہ "خودی" انہیں وجود میں لاتی ہے۔

اقبال کے نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو خودی یا شخصیت انسان کی عظیم ترین متاع ہے۔ انسان میں زندہ رہنے کا احساس تبھی قائم رہتا ہے کہ اس کے جذبات میں تناؤ کی حالت مسلسل برقرار رکھی جائے۔ تاکہ شدت جذبات کو نہ تو ضعف پہنچے اور نہ ہی اس میں کمی واقع ہونے دی جائے۔ پس اقبال کے ہاں جذبات کے تناؤ یا مسلسل جاگتے رہنے کا نام ہی زندگی ہے۔ یہ عالم حالت سہو یعنی ہوش اور مسلسل بیداری کے ذریعے ہی قائم رکھا جا سکتا ہے اس کے لئے حالت سکر، مدہوشی، کاہلی یا مسلسل نیند موت ہے۔

اقبال کے نزدیک حیات کا تقاضا ہے کہ ہر انسان تلاش ذات کی جستجو کرے کیونکہ حصول ذات ہی میں اس کی ترقی کا راز مضمر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ہر انسان کی ذات میں کئی قابلیتیں اور صلاحیتیں ناپختہ اور خام حالت میں موجود ہیں۔ اور انسان ان سے ناواقف ہے قدرت کا مقصد یہ ہے کہ وہ ان قابلیتوں کو پا لے کیونکہ انسان کی

انفرادی صلاحیتیں ہی اسے دیگر انسانوں سے ممتاز اور یکتا بناتی ہیں۔ ان سب چھپی ہوئی قابلیتوں، صلاحیتوں اور استعدادوں کو پا لینے سے مراد اقبال کے ہاں حصول ذات ہے یعنی اپنی خودی کو پا لینا اور خود نگر بن کر اس کی نشوونما کرنا ہے۔ ظاہر ہے جب اقبال کے ہاں گردش روزگار کا اصل مقصد انسان کی خودی کو اس پر آشکار کرنا ہے تو کشمکش حیات کو بہت اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔

کشمکش حیات کو سمجھنے سے متعلق ایک نظریہ تو سائنسی نوعیت کا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ صرف وہ جاندار ہی زندہ بچ سکتا ہے جو جسمانی طور پر توانا ہو اور کشمکش حیات کی صعوبتیں برداشت کرنے کی ہمت رکھتا ہو۔ اس نظریئے کے مطابق کشمکش حیات میں فطرت ہر جاندار سے مصروف پیکار ہے اور اتنی سنگدل اور بے رحم ہے کہ جو بھی اسے کمزور یا ناتواں نظر آتا ہے اسے موت کے گھاٹ اتار دیتی ہے۔ پس اس خونیں جنگ میں زندہ صرف وہی جاندار رہتے ہیں جو اس کے اہل ہوں۔ بالفاظ دیگر اس نظریئے کے مطابق انسان کی اپنی کوئی حیثیت نہیں بلکہ بقائے حیات یا زندہ رہنے کے لئے وہ صرف قدرت کا آلہ کار ہے یا قدرت کے رحم و کرم پر ہے۔

دوسرا نظریہ جو غور طلب ہے وہ ہندو یا بدھ مت کا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق کشمکش حیات دراصل شر یا بدی ہے اور انسان کا اصل مقصد اس سے دور رہنا یا فرار کی راہ اختیار کر کے نجات حاصل کرنا ہے۔ پس اس نظریے کے تحت انسان کا اصل مقصد مکتی، خلاصی، یا نروان حاصل کرنا ہے اور وہ کشمکش حیات سے کنارہ کش ہونے یا ترک دنیا کرنے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

مگر اقبال ان دونوں نظریوں کو رد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کشمکش حیات شر نہیں بلکہ خیر ہے کیونکہ اس کشمکش میں حصہ لینے ہی سے انسانی خودی بیدار ہوتی ہے اور نشو و نما پاتی ہے۔ پس کشمکش حیات کا مقصد یہی ہے کہ انسان اپنی شخصیت کی تکمیل کے قابل ہو سکے۔ فرماتے ہیں ؎

یہ ہے مقصد گردش روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

انسان کا جو بھی عمل اس کی خودی کی حفاظت کرتا ہے وہ خیر ہے۔ جو اسے ضعف

پہنچاتا ہے وہ شر ہے۔ فن، ادب اور اخلاق کو خودی کی کسوٹی پر ہی پرکھا جا سکتا ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کی نفسیات کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے ظاہر ہے کہ انسان میں جذبات کا تناؤ ہی اسے مصروف عمل رکھتا ہے۔ پس انسان مسلسل عمل، بے چینی، بے قراری اور بیتابی کے عالم میں ہی تخلیقی نوعیت اختیار کرتا ہے۔ یعنی خودی کا ذوق نمو یا ظاہر ہونے کی خواہش ہی انسان کے پیچ و تاب اور بے قراری کا سبب ہے اور اس بے قراری کی بدولت مسلسل تخلیق، اختراع اور ایجاد کے ذریعے زندگی آگے بڑھ رہی ہے اور اس سبب انسان دوسرے انسانوں میں یگانہ و یکتا ہے فرماتے ہیں ۔

خودی میں ڈوب زمانے سے ناامید نہ ہو
کہ اس کا زخم ہے درپردہ اہتمام رفو
رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اتر گیا جو ترے دل میں لا شریک لہ،

اقبال کے ہاں خودی ہی کشمکش حیات کی روح رواں ہے۔ اپنے اس خیال کی تائید میں وہ گوہر یا موتی کی مثال دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اصل میں موتی، بارش یا پانی کا ایک قطرہ ہی تو ہے۔ اس قسم کے بے شمار قطرے یا تو خاک میں جذب ہو کر مٹ جاتے ہیں یا دریاؤں اور سمندروں میں گر. کر ان کی وسعتوں میں فنا ہو جاتے ہیں۔ مگر قطرہ گوہر، گوہر کیونکر بن گیا؟ بقول اقبال وہ پانی کا قطرہ خودی کے راز کا محرم ہو گیا تھا اور اپنی خودی کے استحکام کے ذریعے گوہر بن گیا۔

اقبال فرماتے ہیں کہ اپنے اندر جوہر خودی کو زندہ رکھنے کے لئے تخلیق مقاصد کرتے رہنا اشد ضروری ہے پس جتنی اعلیٰ انسان کی تمنائیں یا آرزوئیں ہوں گی جتنا ارفع اس کا نصب العین ہو گا اس نسبت سے اس کی حیات میں مضبوطی اور قوت آئے گی۔ سو "خودی" کی حیات و بقاء کے لئے بقول اقبال ذوق طلب اور سوز آرزو کا ہونا اشد ضروری ٹھہرا۔ اسی سبب اقبال کے ہاں مقصد اور جستجو کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے اگر انسان صاحب آرزو ہے تو اس کی خودی زندہ و بیدار ہے۔ لیکن اگر وہ ذوق طلب یا سوز آرزو سے محروم ہے تو اس کی حیثیت زندہ لاش سے زیادہ نہیں۔

بقول اقبال دیکھنے کی آرزو کے نتیجے ہی میں آنکھ وجود میں آئی۔ گویا دیدار کی لذت نے دیدۂ بیدار کی شکل اختیار کر لی۔ شوخی رفتار کی بدولت چکور کو پاؤں نصیب ہوئے۔ اور سعی نوا کی بدولت بلبل کو منقار ملی۔ پس زندگی جس شے کی آرزو بے تابی سے کرتی ہے یا انسان جس چیز کی خواہش بے تابی سے کرتا ہے۔ قانون فطرت کے مطابق وہی چیز اسے مل جاتی ہے۔

انسان احساس ذات ہی سے اپنی چھپی ہوئی استعدادیں' صلاحیتیں اور قابلیتیں پا لیتا ہے وہ جذبات کے تناؤ کے سبب بے قراری' بے چینی اور پیچ و تاب کے عالم میں رہتا ہے۔ ذوق طلب ہی اسے صاحب آرزو بناتی ہے اور اس پر تخلیق' اختراع اور ایجاد کے دروازے کھلتے ہیں جن کے ذریعے اس کی زندگی ارتقائی منازل سے گزرتی چلی جاتی ہے۔ وہ جو کچھ بھی بے تابی سے چاہتا ہے فطرت اسے عطا کر دیتی ہے۔ پس انسان وہی کچھ بن سکتا ہے اور حاصل کر سکتا ہے جس کے بننے اور حاصل کرنے کی شدید خواہش اس کے دل میں ہے یہاں تک کہ خدا کی مشیت بھی اس کی رضا کی اثر پذیری قبول کرتی ہے۔ ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

***

خودی کا استحکام

(۲)

پچھلے باب میں خودی کی حقیقت اور اس کی نفسیات پر بحث کی گئی تھی۔ یہ باب خودی کی تربیت سے متعلق ہے۔ یعنی علامہ اقبال کی نگاہ میں کون کون سی اخلاقی اقدار اپنانے سے خودی کو مستحکم کیا جا سکتا ہے۔

بقول اقبال چار ایسی بنیادی اخلاقی اقدار ہیں جن کو اپنانے سے خودی مضبوط ہوتی ہے۔ ان میں سے پہلی قدر "عشق" ہے۔ عشق خواہ خدا سے ہو' خواہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو' خواہ قوم و ملت سے۔ یہ جذبہ انسان کے اندر خودی کی بیداری کا سبب بنتا ہے۔

اس مرحلے پر یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ اقبال عشق کی اصطلاح کو روایتی معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ روایتی معنوں میں عشق سے مراد ہے کہ عاشق معشوق میں اپنے آپ کو مستغرق کر دے اور یوں اپنی ذات کو اس میں فنا کر کے وصال حاصل کر لے۔ گویا روایتی معنوں میں عشق کا منتہائے نظر وصال ہے۔ مگر اقبال کے ہاں وصال کی بجائے فراق کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اقبال کے نزدیک عشق سے مراد ہے اپنے اندر سمو لینے یا جذب کر لینے کی خواہش۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس کی اعلیٰ ترین صورت کسی آئیڈیل کی تخلیق اور اس کی تحصیل کے لئے تگ و دو ہے۔ عشق' عاشق اور معشوق دونوں کو انفرادیت کی خصوصیت بخشتا ہے۔ پس سب سے یکتا شخصیت کو حاصل کرنے کے لئے جستجو نہ صرف عبد کو یکتائیت عطا کرتی ہے۔ بلکہ ساتھ ہی معبود کی یکتائیت کی تصدیق بھی کرتی ہے۔ سو اقبال کی نگاہ میں عشق کے وہ معنی نہیں جو روایت نے وضع کر رکھے ہیں۔ اقبال کے ہاں عشق کی تعریف ان کے

خودی کے تصور کی روشنی میں کی گئی ہے۔ جس کے تحت ایک خودی کو دوسری خودی سے فاصلہ رکھنے یا امتیاز قائم کرنے پر زور دیا جاتا ہے اس کیفیت کا تعلق عاشق اور معشوق میں وصال کی بجائے فراق ملحوظ رکھنے سے ہے۔ گویا جو لذت وصال سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی نوعیت چونکہ سکونی ہے۔ اس لئے اقبال کو قابل قبول نہیں۔ فراق کی لذت اس لئے وصال سے کہیں زیادہ ہے کہ اس میں بے قراری اور بے چینی کا عالم طاری رہتا ہے۔ اقبال کا تصور عشق حرکی ہے اگر اس میں بے قراری یا بے چینی نہ ہو تو وہ عشق نہیں موت ہے۔ انہیں تو سزا کے لئے بھی ایسی آگ قبول نہیں جس کا شعلہ سرکش اور بیباک نہ ہو۔

خودی کے استحکام کے لئے دوسری اہم اخلاقی قدر جس کو اپنانا اقبال کے نزدیک ضروری ہے وہ فقر و استغنا ہے۔ فقر سے مراد مادی آسائشوں اور سہولتوں سے لاتعلقی اور بے نیازی ہے۔ اقبال کا فقیر وہ فقیر نہیں جو سوال کرتا ہے یا بھیک مانگتا ہے۔ اس کا فقیر تو اپنی خودی کی بیداری کے سبب اپنے آپ کو نہایت ہی بیش قیمت شخصیت سمجھتا ہے۔ فقر کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے اقبال شاہین کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس پرندے میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات موجود ہیں۔ خود دار اور غیرت مند ہے۔ کسی اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ بے تعلق ہے آشیانہ نہیں بناتا۔ بلند پرواز ہے۔ خلوت پسند ہے۔ تیز نگاہ ہے۔

فقر کی تعریف کے سلسلے میں اقبال غنی کشمیری کی حکایت بھی بیان کرتے ہیں۔ یہ کشمیر کے ایک معروف شاعر ہو گزرے ہیں ان کے متعلق یہ مشہور تھا کہ جب گھر کے اندر موجود ہوں تو قفل لگا کر رکھتے تھے لیکن جب باہر جاتے تو گھر کو کھلا چھوڑ جاتے تھے۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ آپ گھر کے اندر ہوں تو دروازے کو تالہ لگا لیتے ہیں لیکن گھر سے باہر ہوں تو سب کچھ کھلا کیوں چھوڑ جاتے ہیں؟ جواب دیا کہ گھر میں سب سے قیمتی شے میں خود ہوں۔ اس لئے جب اندر ہوتا ہوں تو اس کی حفاظت کرتا ہوں جب میں ہی نہ ہوں تو گھر میں کیا رکھا ہے کہ اسے تالہ لگایا جائے۔

اگر کسی انسان میں عشق اور فقر اکٹھے ہو جائیں تو وہ اس کی شخصیت کو کس مقام شوکت و سطوت پر پہنچا سکتے ہیں؟ اس بارے میں اقبال حضرت بو علی قلندر کی

زندگی کا ایک واقعہ پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں سلطان علاؤالدین خلجی کے زمانے میں حضرت بو علی قلندر کا ایک مرید شہر کی طرف نکل آیا وہ بازار میں سے گزر رہا تھا کہ حاکم شہر کی سواری آگئی۔ چوبدار لوگوں کو پکار پکار کر کہہ رہا تھا کہ راستہ چھوڑ دو۔ مرید حاکموں کی تعظیم کے آداب سے ناواقف تھا۔ اس لئے وہ راستہ چھوڑنے کی بجائے اپنے آپ میں محو چلتا گیا۔ چوبدار نے غصے میں آکر مرید کے سر پر لاٹھی دے ماری۔ مرید کے سر سے خون کا فوارہ پھوٹ نکلا وہ زخمی حالت میں بارگاہ حضرت بو علی قلندر پہنچا اور اپنی مظلومیت کی فریاد کی۔ حضرت بو علی قلندر نے حاکم کے غرور اور انسانیت کی تذلیل کا واقعہ سنا تو ان کا فقر جلال میں آگیا۔ فوراً کاتب طلب کیا اور سلطان علاؤالدین خلجی کے نام خط لکھا کہ تیرے حاکم کے کارندے نے میرے مرید کا سر پھوڑا ہے۔ اسے قرار واقعی سزا دو ورنہ تمہاری سلطنت کسی اور کو بخش دوں گا۔ سلطان خط پڑھ کر لرز اٹھا۔ حاکم کی سرزنش کی۔ شاعر امیر خسروؔ کو معذرت کے لئے حضرت بو علی قلندر کے پاس پانی پت بھیجا۔ امیر خسروؔ نے قلندر کی بارگاہ میں حاضر ہو کر ایک نہایت ہی پر سوز غزل گائی جب قلندر کا دل پسیجا تو امیر خسروؔ نے سلطان کا معافی نامہ پیش کیا۔ اور یوں بادشاہ کے لئے فقیر سے معافی حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس مثال کی روشنی میں اقبال فرماتے ہیں کہ جب خودی عشق و فقر سے مستحکم ہو جائے تو فرد کا جلال تاج و تخت کو بھی لرزہ براندام کر سکتا ہے۔

خودی کو مضبوط کرنے کے لئے تیسری اہم اخلاقی قدر اقبال کے ہاں جرات ہے کیونکہ جرات مند ہی زندگی میں نئے راستے ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ جرات کے بغیر مراحل خودی کی تکمیل ناممکن ہے۔ جرات کا تعلق محض عسکری شجاعت سے نہیں بلکہ جرات فکر و عمل سے ہے۔ اس جذبے کے تحت انسان تخلیق کے مقاصد پورے کرتا ہے اور ان کی تحصیل کے لئے جستجو کی ابتدا ہوتی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ کمزور اپنے آپ کو خدا میں گم کرتے ہیں جرات مند اسے اپنے اندر سے ڈھونڈ نکالتے ہیں۔(۱)

خودی کے استحکام کے لئے چوتھی اہم اخلاقی قدر اقبال کے نزدیک حریت ہے۔ دراصل جرات اور حریت فقر ہی کے مظاہر ہیں۔ اقبال کے ہاں حریت سے مراد سیاسی

27044
153/153
0013208

یا معاشی آزادی نہیں بلکہ تقلید کی زنجیر سے آزادی حاصل کرنا ہے۔ اقبال کے ہاں عشق، فقر، جرات اور حریت چار ایسے اہم اخلاقی عناصر ہیں جن کو اپنانے سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ سوز آرزو اور لذت طلب سے آشنا ہوتی ہے۔ فرد عظیم اور بلند مقاصد تخلیق کرتا چلا جاتا ہے اور ان کی تحصیل کے لئے جستجو پیہم کا آغاز ہوتا ہے۔ فرد کا عمل تخلیقی نوعیت اختیار کرتا ہے اور مسلسل حرکت و انقلاب اور تغیر و تبدل کے پس منظر میں ایجاد و اختراع کے ذرائع اختیار کرتے ہوئے انسان کے ارتقاء کا باعث بنتا ہے۔

تربیت خودی کے سلسلے میں اقبال نے تین مرحلوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ ان کے نزدیک پہلا مرحلہ اطاعت ہے۔ یعنی کسی آئین کا پابند ہونا کیونکہ اختیار جبر ہی کے بطن سے پیدا ہوتا ہے۔ جبر کے رستے سے گزرتے ہوئے کئی دقتیں پیش آتی ہیں۔ اس بناء پر اختیار کو حاصل کرنے کے لئے محنت، شعار اور سخت کوش ہونا اشد ضروری ہے۔ پس خودی کا استحکام ایک مسلمان کے لئے اسی صورت ممکن ہے کہ اطاعت کے مرحلے میں اپنے آپ کو احکام الٰہی کا پابند بنا لے اور حدود مصطفیٰ سے باہر قدم نہ رکھے۔

دوسرا مرحلہ ضبط نفس کا ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کی تربیت میں یہ وہ مرحلہ ہے جب انسان تعمیل احکام کے ساتھ ساتھ ان کی حکمت سے بھی آگاہی حاصل کرتا ہے۔ یہ بقول اقبال خود شناسی سے خدا شناسی کے راستے پر گامزن ہونا ہے۔

تیسرا مرحلہ نیابت الٰہی ہے جو خودی کی تکمیل کا آخری مرحلہ ہے۔ اس مرحلے پر پہنچ کر اقبال کے نزدیک انسان، انسان کامل بن سکتا ہے۔ چونکہ یہ منزل خیر و قوت کا سرچشمہ ہے۔ انسانی کردار یا سیرت سازی کی تکمیل اس کا محاصل ہے۔ یہ اقبال کا مرد کامل ہے جو نائب حق ہے۔ مرد حق آگاہ ہے۔ خدا کا ہمکار اور معاون ہے وہ اپنی بصیرت، علم اور حکمت کے ذریعے پرانے اور فرسودہ نظاموں کو ختم کر کے نئی دنیا کی تعمیر کرتا ہے۔ یہی انسان کامل اقبال کا منتہائے نظر ہے۔

اقبال نے اسرار خودی میں کئی چھوٹی چھوٹی حکایتوں کے ذریعے جوہر خودی کی تربیت اور استحکام کے مسئلے کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر ان میں ایک حکایت دشمنوں سے خوف زدہ نوجوان کی ہے۔ یہ نوجوان حضرت علی ہجویری یعنی

داتا گنج بخش" کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے اور عرض کرتا ہے کہ مجھے ہر طرف سے دشمنوں نے گھیر رکھا ہے میرے لئے دعا کیجئے کہ مجھے ان دشمنوں سے چھٹکارا حاصل ہو۔ آپ نے جواب دیا کہ دشمن تو انسان کی کھیتی کے لئے ابر رحمت ہے۔ اس کا وجود تیرے لئے فضل الٰہی ہے۔ چونکہ اس کے وجود کے سبب سے ہی تیرے اندر ہمت اور جرات پیدا ہوتی ہے اور تو مدہوش سونے کی بجائے بیدار اور چاک و چوبند رہتا ہے۔

دوسری حکایت پیاسے پرندے کی ہے جس نے زمین پر پڑا ہوا ہیرا دیکھ کر گمان کیا کہ پانی چمک رہا ہے اور وہ اس پر لپکا اور اپنی پیاس بجھانے کے لئے اپنی چونچ ماری لیکن وہ تر نہ ہوئی۔ ہیرے نے اسے کہا میں پانی کی بوند نہیں ہوں کہ میرا کوئی گھونٹ بھر لے۔ میں دوسروں کا لقمہ بننے کے لئے نہیں جیتا۔ میری سختی سے مجھ پر لپکنے والے پرندوں کی چونچ ٹوٹ جاتی ہے۔ اور اگر انسان مجھے نگل لے تو جان سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اسی اثناء میں اس پیاسے پرندے نے پھول کے اوپر چمکتے ہوئے شبنم کے ایک قطرے کو دیکھا جو سورج کے خوف سے لرز رہا تھا وہ اس کی طرف اڑا اور اس قطرے سے اپنی پیاس بجھالی۔ اقبال نصیحت کرتے ہیں کہ شبنم کا قطرہ ہیرے کی طرح سخت نہ تھا اس لئے اپنی ہستی کھو بیٹھا۔ ہیرا مضبوط تھا سو وہ محفوظ رہا کیونکہ خودی کی حفاظت ہی میں بقاء و سلامتی کا راز مضمر ہے۔

تیسری حکایت ہیرے اور کوئلے کی ہے۔ دونوں ایک ہی معدن (کان) سے نکلتے ہیں۔ ہیرا اپنی پختگی کے سبب اپنے اندر ستاروں جیسے چمک پیدا کر لیتا ہے لیکن کوئلہ ناپختگی کے سبب ذلیل و خوار ہوتا ہے اور جل کر راکھ ہو جاتا ہے۔ پختگی کی بناء پر ہیرا تو بادشاہوں کے تاج کو جگمگاتا ہے لیکن کوئلہ اپنی ناپختگی کی بناء پر چولہے میں جل کر راکھ ہو جاتا ہے۔

اس طرح گنگا اور ہمالہ کی حکایت ہے۔ گنگا بہہ کر سمندر میں اپنا نام و نشان مٹا لیتی ہے لیکن ہمالہ اپنی جگہ پر مضبوطی سے کھڑا ہے۔ پس زندگی کا مقصد پانی کی طرح بہہ جانا نہیں بلکہ پہاڑ کی مانند خود کو قائم رکھنا ہے۔ اسرار خودی میں اور بھی اسی قسم کی کئی حکایتیں ہیں جن کے ذریعے اقبال ثابت کرتے ہیں کہ خودی کے استحکام ہی میں

فرد کی عزت و توقیر ہے۔

اقبال نے جہاں خودی کے استحکام کے لئے بعض اہم اخلاقی قدروں کا ذکر کیا ہے وہاں وہ ان منفی قوتوں کی نشاندھی بھی کرتے ہیں جو خودی کی کمزوری یا تباہی کا باعث بنتی ہیں۔ یہ منفی خصائل عموماً ایسے افراد یا اقوام میں پائے جاتے ہیں جو تنزل یا انتشار کے عالم میں سے گزر رہے ہوں۔ ان خصلتوں کی تفصیل اقبال نے اپنے مختلف اشعار میں بیان کر رکھی ہے۔ یہ ہیں نفرت، خوف، بدعنوانی، بزدلی، نقالی، بے ضمیری، خوشامد اور موقع پرستی۔ مگر اقبال ان ساری منفی خصلتوں میں سب سے زیادہ اہمیت نفی ذات کو دیتے ہیں جس کے تحت انسان اپنے آپ کو ہیچ اور بے حیثیت سمجھنے لگتا ہے۔ اور ناسازگار حالات کے سامنے ہتھیار ڈال دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ گدائی کو بھی ان منفی قوتوں میں سے ایک شمار کرتے ہیں۔ گدائی سے ان کی مراد دست سوال دراز کرنا ہے۔ یا دوسروں سے مدد مانگنا ہے۔ اقبال کے ہاں دوسروں سے نظریات مستعار لینا بھی گدائی ہے۔ اقبال کے نزدیک حاجت مندی، عزت نفس اور اعتماد ذات کے لئے تباہ کن ہے اور خودی کی موت کا باعث بنتی ہے۔ کسی قوم کے افراد کے مزاج میں جب یہ منفی قوتیں سرایت کر جاتی ہیں تو بدبودار پانی کی جھیل کی طرح اس پر جمود طاری ہو جاتا ہے۔ بالآخر انسانی شخصیت کا زوال و انحطاط قوم کی غلامی و محکومی کا سبب بنتا ہے۔ اور وہ صفحہ ہستی سے مٹ جاتی ہے۔ فرماتے ہیں ؎

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

***

اجتماعی خودی

(۳)

پچھلے دو ابواب میں انفرادی خودی کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ جس طرح افراد' قوم یا ملت کے بغیر نامکمل رہتے ہیں اسی طرح قوم یا ملت بھی افراد کے بغیر نہیں بن سکتی۔ پس اقبال کا تصور انفرادی خودی ان کے تصور اجتماعی خودی کے بغیر نامکمل ہے اور اسی بنا پر انہیں اسرار خودی کے بعد رموز بے خودی تحریر کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

اقبال نے خودی اور بے خودی ایسی اصطلاحوں کے روایتی معنوں میں ایک انقلابی اصلاح کر کے انہیں نئے معانی دیئے ہیں۔ مثلاً روایتاً خودی سے مراد ہے تکبر یا غرور لیکن اقبال کے ہاں خودی کے معنی ہیں اپنے آپ کو جاننا اور اپنی ذات کی تکمیل کے لئے تگ و دو کرنا۔ اسی طرح بے خودی کے روایتی معنی ہیں کسی نہ کسی نشے یا سکر کی کیفیت میں اپنے آپ کو بھلا دینا جیسے کہ غالب کے شعر سے ظاہر ہے۔

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو
اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیئے

مگر اقبال کے ہاں بے خودی سے مراد ہے اپنی ذات کو قوم کے اجتماعی مفاد پر قربان کر دینا۔

فرد اور جماعت کے آپس میں تعلق یا لاتعلقی کے بارے میں مفکرین نے مختلف نظریات پیش کر رکھے ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ فرد کی انفرادیت اصل شے ہے اور فرد اپنے فکر و عمل میں قطعی طور پر آزاد ہے۔ جماعت کو چونکہ افراد بناتے ہیں اس لئے اس کا اپنا کوئی وجود نہیں بلکہ ایک مصنوعی چیز ہے۔ وہ فرد کی آزادی میں حائل

نہیں ہو سکتی۔ نہ اس پر کوئی حق جتا سکتی ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ فرد کی کوئی ذاتی حیثیت نہیں کیونکہ افراد آتے جاتے، پیدا ہوتے اور مرتے رہتے ہیں۔ جماعت کو دوام حاصل ہے وہ زندہ اور باقی رہنے والی حقیقت ہے۔ اس لئے فرد کا فرض، جماعت کو بہرصورت زندہ رکھنا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق زندگی کی انفرادی حیثیت کوئی نہیں، صرف اجتماعی حیثیت ہے۔

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ فرد اور جماعت ایک دوسرے کے مخالف اور حریف ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے مسلسل ٹکراتے رہتے ہیں اور اس کشمکش میں یا تو جماعت فرد کو مغلوب کر لیتی ہے یا فرد جماعت پر حاوی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بہتری اسی میں ہے کہ کشمکش سے نجات حاصل کرنے کی خاطر فرد اور جماعت دونوں سے کنارہ کشی اختیار کر لی جائے تاکہ جماعت کا بھی خاتمہ ہو سکے اور اپنے اندر اپنی ذات کو بھی مار دیا جائے۔

اقبال ان تینوں نظریات میں سے کسی ایک کو بھی قبول نہیں کرتے۔ ان کے ہاں فرد کی انفرادیت برقرار رکھنا اور اس کی نشوونما کرنا حیات کا اصل مقصد ہے۔ اسی طرح فرد کی ترقی و تکمیل کے لئے جماعت کا وجود بھی اشد ضروری ہے۔ اقبال کی نظر میں فرد اور جماعت مادی اور روحانی اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ افراد کی صلاحیتیں جماعت کو نکھارتی ہیں اور جماعت ان کی بے راہ روی کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر ان کی شخصیت میں نظم و ضبط پیدا کرتی ہے۔ اس طرح جماعت کے مسائل کے حل کے لئے افراد میں اعلیٰ مقاصد اور ان کی تحصیل کی خاطر تگ و دو کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔

فرد اور قوم کے اس گہرے تعلق اور وابستگی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں کہ جب قوم پر کوئی مصیبت آتی ہے تو خوددار اور غیرت مند افراد قوم سے اپنا ناطہ قائم رکھتے ہیں۔ مگر وہ افراد جن کی خودی ناقص ہوتی ہے۔ اس سے اپنا تعلق توڑ لیتے ہیں۔ ان کی کیفیت اس ٹہنی اور شاخ کی طرح ہے جو خزاں کے موسم میں درخت سے علیحدہ ہو جائے۔ خزاں کا دور گزر جانے کے بعد جب بہار آتی ہے تو سارے کا سارا درخت ایک بار پھر سرسبز ہو جاتا ہے۔ مگر کٹی ہوئی ٹہنی کبھی سرسبز

نہیں ہوتی اور بہار سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محروم ہو جاتی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

ڈالی گئی جو فصل خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحاب بہار سے
ہے لازوال عہد خزاں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستاں میں بھی فصل خزاں کا دور
خالی ہے جیب گل زر کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوت اوراق میں طیور
رخصت ہوئے ترے شجر سایہ دار سے
شاخ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو
نا آشنا ہے قاعدہ روزگار سے
ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ

فرد و ملت کے آپس میں تعلق کو اقبال نے ایک اور شعر میں یوں بیان کیا ہے۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اس تصور کو رسولؐ اللہ کی ایک حدیث سے بھی واضح کیا ہے۔

حرز جاں کن گفتہ خیر البشرؐ
ہست شیطاں از جماعت دور تر

(یعنی شیطان فرد تنہا کو تو مغلوب کر سکتا ہے لیکن ملت کے اتحاد کی برکت سے وہ اس سے دور بھاگتا ہے)

اب اس سوال کی طرف توجہ دی جا سکتی ہے کہ اقبال کے نزدیک قوم کیسے بنتی ہے یا جب وہ مسلم قومیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے کیا مراد لیتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے اقبال کا تصور اسلام سمجھنا اشد ضروری ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ مذاہب سے ظاہر ہے کہ پرانے زمانے میں مذہب علاقائی یا نیشنل تھا۔ جیسے

ہندوؤں، یونانیوں یا قدیم مصریوں کے مذہبوں سے ظاہر ہے۔ بعد ازاں یہودیوں کے مذہب میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی کہ مذہب نسلی ہے۔ پھر عیسائیت کی تعلیمات نے واضح کیا کہ مذہب انسان کا ذاتی یا نجی معاملہ ہے بالاخر اسلام نے اس حقیقت سے پردہ اٹھا دیا کہ مذہب نہ علاقائی ہے نہ نسلی، نہ ذاتی بلکہ خالصتاً انسانی ہے یعنی انسان دوستی پر قائم ہے۔ سو اقبال کی نگاہ میں اسلام انسان کی ہیئت اجتماعیہ کے وجود میں لانے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ پس اقبال کے نزدیک نسل، رنگ، زبان، قبیلہ یا علاقہ افراد کے حقیقی اتحاد یا قومی یکجہتی کی اساس نہیں بن سکتے۔ یہ سب تو مختلف قسم کی گروہ بندیاں ہیں۔ اصل اتحاد وہی ہے جس کی بنیاد انسان دوستی پر رکھی جائے۔ اقبال کی نگاہ میں اسلام انسان کی ہیئت اجتماعیہ کی عمارت توحید اور رسالتؐ کی بنیادوں پر استوار کرتا ہے۔ پس مسلمانوں کے لئے کسی بھی قسم کی فرقہ آرائی یا گروہ بندی توحید و رسالتؐ کے بنیادی اصول کے منافی ہے۔ اسی بنا پر اقبال فرماتے ہیں:

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبی، دین بھی، ایمان بھی ایک
حرم پاک بھی، اللہ بھی، قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں'

پس مسلم قوم یا ملت اسلامیہ اقبال کے نزدیک جسم ہے اور توحید اس کی روح رواں ہے۔ جہاں تک رسالت محمدیہؐ کا تعلق ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ کی مکہ سے مدینہ ہجرت میں جو سبق مسلمانوں کو دیا گیا ہے اسے پورے طور پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ رسولؐ اللہ نے اسلام کی خاطر اپنے آبائی وطن مکے کو خیرباد لما اور مدینہ جا کر اشتراک ایمان کی بنیادوں پر مہاجرین اور انصار کو ایک قوم کی لڑی میں پرو دیا۔ یہ نیا معاشرہ اشتراک نسل، زبان یا علاقہ کی بنیادوں پر وجود میں نہ آیا تھا۔ بلکہ جن اصولوں پر قائم کیا گیا وہ توحید پر ایمان کی بدولت ہی مسلمانوں کو نصیب ہوئے۔

اقبال کے نزدیک جہانبانی کے یہ تین اسلامی اصول ہیں۔ انسانی اتحاد، مساوات

اور آزادی۔ آنحضورؐ کے خطبہ حجتہ الوداع سے بھی واضح ہے کہ اللہ کے روبرو عربی' عجمی' سیاہ و سفید' آقا و غلام' امیر و غریب سب کے سب برابر ہیں اور نسلی یا معاشرتی برتری کی کوئی اہمیت نہیں۔ اللہ کے نزدیک وہی انسان دوسروں سے بہتر ہے جو زیادہ نیکیاں کرنے والا ہو۔

اقبال نے اتحاد' مساوات اور آزادی کے اسلامی تصورات کو حکایات کے ذریعے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اتحاد کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے آپ بیان کرتے ہیں کہ جابان نامی ایک ایرانی سپہ سالار جنگ میں کسی معمولی مسلم سپاہی کا قیدی بنا اور اس سے جان کی امان چاہی جو مل گئی۔ بعد ازاں اس کی گذشتہ اسلام دشمنی کی بنا پر فوج نے مطالبہ کیا کہ اسے سزا کے طور پر قتل کر دیا جائے۔ حضرت ابوعبیدہؓ جو امیر سپاہ تھے نے فرمایا کہ جب قوم کے ایک فرد نے اس انسان کی جان بخشی کا عہد دے دیا ہے تو اس عہد کا ایفا ہم سب پر فرض ہے۔ اس کا خون مسلمان کی تلوار پر حرام ہو گیا۔

مساوات کے تصور کی وضاحت کے سلسلے میں اقبال سلطان مراد اور معمار کی حکایت بیان کرتے ہیں۔ سلطان مراد نے غصے میں آ کر ایک معمار کا ہاتھ کاٹ دیا کیونکہ اس سے مسجد کی دیوار ٹیڑھی بن گئی تھی۔ معمار نے قاضی کے سامنے شکایت کر دی۔ قاضی نے سلطان کو اپنی عدالت میں طلب کیا اور کہا کہ قصاص زندگی کا بنیادی اصول ہے۔ تو نے معمار کا ہاتھ کاٹا ہے۔ سلطان کا خون معمار کے خون سے زیادہ سرخ نہیں۔ اس لئے اپنا ہاتھ بڑھا تاکہ معمار تیرے ہاتھ کو کاٹ سکے۔

آزادی کے اسلامی تصور کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے المیہ کربلا میں حضرت امام حسینؓ کی حریت پسندی کی مثال پیش کی ہے اور واضح کیا ہے کہ حریت اسلامیہ کی بنیاد عشق و ایمان پر رکھی گئی ہے۔

اقبال نے اجتماعی خودی کے اصول پر جس نئے مسلم معاشرے کے قیام کا خواب دیکھا' اس کی خصوصیات کیا تھیں؟ اقبال فرماتے ہیں کہ جس طرح توحید لامکانی ہے اس طرح مسلم معاشرہ حدود مکانی کا پابند نہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ اللہ نے اسلام کی حفاظت کا وعدہ کر رکھا ہے جب اسلام تاقیامت زندہ ہے تو جو قوم اس کی حامل ہے وہ

کیونکر مٹ سکتی ہے۔ پس مسلم معاشرہ حدود زمانی کا بھی پابند نہیں۔ پیغام محمد مصطفیٰ ساری نسل انسانی کے لئے ہے۔ اس لئے نئے مسلم معاشرے کا نصب العین روئے زمین پر انسانوں میں یکجہتی، مساوات اور آزادی کا احساس پیدا کر کے اتحاد آدم کو وجود میں لانا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اجتماعی خودی کسی آئین کی پابندی ہی سے اپنے آپ کو منظم رکھ سکتی ہے۔ اگر آئین کی پابندی نہیں تو اجتماعی خودی محض ہجوم مومنین ہے۔ فرماتے ہیں جب آواز آئین موسیقی کی پابند ہو تو نغمہ ہے ورنہ محض شوروغوغا۔

نئے مسلم معاشرے میں اقبال فقہ اسلامی کی تدوین نو پر زور دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ جب قوم کی صفوں میں انتشار کا اندیشہ ہو تو تقلید ہی اس کی مدافعت کرتی ہے۔ مگر جب قوم مستحکم ہو تو اجتہاد کا رستہ اپنانا اشد ضروری ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے زوال کے دور کے حکماء و صوفیا نے شریعت اور طریقت کی تقسیم کر کے بڑا نقصان پہنچایا۔ ان حکماء و صوفیا نے شریعت کی پابندی کو تو عوام کے لئے مخصوص کر دیا اور طریقت کو خواص کے لئے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کے ظاہر و باطن میں کوئی تفریق نہیں کہ اس کی ایک صورت تو عوام کے لئے مخصوص ہو اور دوسری خواص کے لئے۔ اسلام کا ظاہر و باطن ایک ہے۔

اقبال اخلاق محمدیؐ اپنانے پر زور دیتے ہیں کیونکہ یوں قوم کے اجتماعی کردار میں حسن و جمال کی کیفیت پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال اپنی جوانی کا ایک واقعہ بھی نظم کرتے ہیں۔ جب آپ نے غصے سے بے قابو ہو کر کسی اڑیل بھکاری کو سوٹی سے مارا اور ان کے والد نے نہایت ہی موثر انداز میں انہیں اخلاق محمدیؐ اپنانے کی نصیحت کی۔

نئے مسلم معاشرے کی کردار سازی کے لئے اقبال تاریخ کے مطالعے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک کسی قوم کی تاریخ اس کا حافظہ یا یادداشت ہے۔ جس طرح ایک فرد کے حافظے میں اگر خلل پیدا ہو جائے تو وہ اپنا دماغی توازن کھو بیٹھتا ہے۔ ویسے ہی کوئی قوم جو اپنی تاریخ سے ناآشنا ہو دیوانے پن کا شکار ہو سکتی ہے۔ ہر قوم اپنے آپ کو تاریخ کے آئینے میں پہچانتی ہے۔ اگر کوئی قوم اپنی تاریخ سے ناآشنا ہو گی یا ماضی سے رشتہ توڑ لے گی تو مستقبل میں ترقی نہیں کر سکتی۔

اقبال کے نزدیک مسلمان جدید سائنس کے موجد تھے۔ اس لئے آپ نے مسلم معاشرے میں تعلیم کے میدان میں طبعی یا مشاہداتی علوم کے فروغ کو ضروری سمجھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ نئے مسلم معاشرے میں تحقیق و تخلیق اور اختراع و ایجاد کا عمل دوبارہ جاری کیا جائے اور سائنس و ٹیکنالوجی کے فروغ کے ذریعے تسخیر کائنات کا فرض جو مسلمان فراموش کر چکے ہیں اس کی طرف ان کی توجہ دوبارہ مبذول کرائی جائے۔

آخر میں اقبال سورہ اخلاص کی روشنی میں اجتماعی خودی کے اصول کی وضاحت فرماتے ہیں۔ رموز بے خودی کی یہ نظم بڑی دل کش ہے۔ آپ نے خواب میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو دیکھا اور ان سے سوال کیا کہ مسلم اقوام عالم انتشار میں ہیں انہیں کیونکر متحد کیا جائے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ جواب میں سورہ اخلاص کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کا ھو اللہ احد پر ایمان ہے تو پھر گروہ بندیاں کیوں؟ اپنے آپ کو متفرق گروہوں اور قومیتوں میں بانٹنا' اپنے ہی قلعہ پر خود ہی شب خون مارنے کے مترادف ہے۔ پس توحید پر ایمان تمہاری اپنی وحدت کا طالب ہے۔ اللہ الصمد۔ اللہ کی طرح بے نیاز ہو جاؤ۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اپنے آپ پر بھروسہ کرو۔ دوسروں کے نظریات مت اپناؤ۔ غیروں کی مدد کے محتاج مت بنو اور ان کے آگے ہاتھ مت پھیلاؤ۔ لم یلد ولم یولد۔ اللہ نسل و نسب کے تعلق سے پاک ہے۔ مسلمانوں کو بھی نسب و خون' رنگ' ذات پات' زبان اور علاقے ایسے رشتوں کی قیود سے آزاد ہونا چاہئے۔ انہیں ایسے امتیازات سے بالاتر ہونا چاہئے کیونکہ مسلمانوں کے اتحاد کا اصل رشتہ' رشتہ توحید ہے جس پر ان سب کا ایمان ہے۔ اس نقطہ کی وضاحت کے لئے اقبال شہد کی مثال دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مختلف پھولوں سے نکلے ہوئے رس کے قطرے جب چھتے تک پہنچتے ہیں تو اپنی ابتدائی نسبتوں سے پاک ہو کر ایک نئی وحدت' نئی خوشبو اور نئی لذت میں ڈھل جاتے ہیں جسے شہد کہا جاتا ہے۔ مختلف مسلم اقوام بھی اشتراک ایمان کی بدولت شہد کی طرح ایک نئی وحدت میں ڈھل سکتی ہیں۔ ولم یکن لہ کفوا" احد۔ اللہ بے مثل اور یکتا ہے پس مسلمان بھی اگر متحد ہو جائیں تو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اللہ کی طرح بے مثل' یکتا اور منفرد ہو سکتے ہیں۔

خودی، عقل، مشاہدہ اور وجدان

(۴)

ہر مذہب میں علم کو بہت زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ اسلام الہامی مذاہب میں سب سے آخر میں آیا ہے وہ تحصیل علم کی بنیاد توفیق الٰہی پر رکھتا ہے۔ اسلام علم حاصل کرنے کے لئے وجود باری پر یقین کامل کو اہم شرط قرار دیتا ہے۔ قرآن مجید انسان کو عقل استعمال کرنے، سمع و بصر سے کام لینے اور تفکر اور تدبر کرنے پر بار بار زور دیتا ہے اور ساتھ ہی تحصیل علم کے لئے انسان کو جو ذرائع دیئے گئے ہیں یعنی عقل، مشاہدہ اور وجدان ان کی وضاحت بھی کرتا ہے۔ قرآنی تعلیمات میں سمع و بصر یا حواس خمسہ سے حاصل کردہ علم کو مشاہدہ کہا گیا ہے۔ اسی طرح وجدان یا عرفان یعنی قلب فواد یا شدت جذبہ سے حاصل کردہ علم کو بھی مشاہدات روحانی کے زمرے میں شمار کیا گیا ہے۔

اقبال کے تصور انفرادی و اجتماعی خودی کا اصل مقصد چونکہ فضیلت آدم کا اظہار کرنا ہے اس لئے ان کے ہاں علم کی خصوصی اہمیت ہے۔ علم انفرادی خودی کی نشوونما اور اجتماعی خودی کے ارتقاء و بقاء کے لئے بے حد ضروری ہے۔ مگر یہاں یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ تحصیل علم کی خاطر انسان کو جو ذرائع ودیعت کئے گئے ہیں ان کی نوعیت کیا ہے۔

ان ذرائع میں سب سے اہم عقل ہے۔ جس کو فہم یا ادراک بھی کہا جاتا ہے۔ عقل کے ذریعے سے حاصل کردہ علم کا تعلق فکری، قیاسی یا خیالی علوم سے ہے اور ان علوم کے ماہر کو اسلامی تمدن نے "عالم" کا نام دیا ہے۔ مگر عقل بجائے خود پورے طور پہ قابل اعتماد نہیں کیونکہ عقل یا منطق کی بنیادوں پر تعمیر کردہ عمارت علم کو عقل

یا منطق ہی کے اوزاروں سے ڈھایا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کے وجود کو عقلی طور پر ثابت کر سکنا ممکن نہیں۔ اس ضمن میں جو عقلی یا منطقی دلیلیں، آج تک فلسفیوں نے پیش کی ہیں ان کی تردید عقل اور منطق کے اصول ہی کر دیتے ہیں۔

خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے جو تین عقلی دلیلیں ارسطو نے دیں اور جو عیسوی علم الکلام کے بعد اسلامی علم الکلام میں داخل کر دی گئیں۔ اقبال نے ان پر گہری نظر ڈالی ہے۔ ان تین دلیلوں کو کونی، غائی اور وجودی کے نام دیئے گئے ہیں۔

دلیل کونی سے مراد علت و معلول کا نظام ہے۔ یعنی کائنات میں ہر ہونے والے واقعہ یا معلول کے پیچھے ہمیشہ کوئی نہ کوئی سبب یا علت ہوتی ہے۔ یہ علت و معلول کا سلسلہ بالاخر آخری علت یا علت اولیٰ یا علت العلل جو کسی دوسری علت کا معلول نہیں پر ختم ہوتا ہے۔ یہ آخری علت خدا ہے جو کسی علت کا معلول نہیں۔ اس عقلی دلیل پر سب سے اہم عقلی اعتراض یہ ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ آخری علت پر کیونکر ختم کر دیا گیا۔ یا علت العلل کو کیوں کسی دوسری علت کا معلول نہ سمجھا جائے سو یہ دلیل اس اعتبار سے بودی ہے کہ ہم علل متناہیہ کے ایک لامتناہی سلسلے میں مقید ہو کر رہ جاتے ہیں۔

دوسری دلیل، دلیل غائی ہے۔ اس دلیل کے تحت خدا کے وجود کا تصور بطور خالق نہیں بلکہ بطور صانع کیا گیا ہے۔ یعنی خدا نے کائنات اس طرح تشکیل کر دی جیسے کوئی گھڑی ساز گھڑی بنا کر اسے چابی دے دے اور وہ گھڑی خود بخود چلتی جائے۔ اس دلیل میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ خدا نے ایک صانع کے طور پر نظام کائنات کو قائم کر دیا۔ اس کے بعد اس کا اس نظام سے کوئی تعلق نہیں رہا اور یہ نظام اس وقت تک خود بخود چلتا چلا جائے گا جب تک کہ اپنے طور پر اس کا خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ اس عقلی دلیل میں خامی یہ ہے کہ اس کے تحت خدا کا تصور ایک بے بس اور مجبور صانع کا ہے جس کا نظام کائنات سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ وہ اسے بنانے یا چالو کرنے کے بعد گہری نیند سو گیا ہے۔

تیسری دلیل وجودی کہلاتی ہے۔ یہ اس اصول پر وضع کی گئی ہے کہ انسانی ذہن، انسان پر یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ اپنی خامیوں کے سبب وہ ایک نامکمل ذات ہے۔

ساتھ ہی ہمارے ذہن میں ایک ذات کامل کا تصور بھی موجود ہے۔ یہ تصور کہاں سے آیا؟ اس دلیل کے تحت یہ تصور خدا نے انسان کے ذہن میں خود ڈال رکھا ہے۔ اس دلیل پر اعتراض یہ ہے کہ ہمارے ذہن میں خدا کے تصور کا اس کے حقیقی وجود سے کیا تعلق ہو سکتا ہے۔ اگر میں کہوں کہ میرے ذہن میں یہ تصور موجود ہے کہ میری جیب میں سو روپے ہیں تو اس تصور کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ ہو گا۔ چونکہ محض سوچنے سے میری جیب میں سو روپوں کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا۔

ان تین عقلی دلیلوں کے علاوہ چند اور دلیلیں بھی قابل غور ہیں۔ مثلاً فلسفی برکلے کے نزدیک وجود کا انحصار مشاہدہ پر ہے۔ یعنی اگر میں آپ کو اپنے سامنے بیٹھے دیکھ رہا ہوں اور آپ کی باتیں سن رہا ہوں تو آپ کا وجود میرے مشاہدے کے سبب ایک حقیقت ہے۔ لیکن جب آپ اٹھ کر باہر چلے جاتے ہیں تو آپ کا وجود اس لئے قائم رہتا ہے کہ آپ مسلسل خدا کے مشاہدے میں ہیں۔ پس یہ کائنات حاضر و موجود ہے۔ اس لئے کہ خدا اس کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس دلیل میں بھی کئی نقائص ہیں۔ سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ خدا اگر اپنی آنکھیں بند کر لے اور کائنات کا مشاہدہ کرنا چھوڑ دے تو پھر کچھ بھی باقی نہ رہے گا اور سب کچھ غیر موجود یا عدم وجود کی صورت اختیار کر لے گا۔

خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے انسانی عقل نے جو دلائل پیش کر رکھے ہیں ان سے صاف ظاہر ہے کہ عقل بطور ذریعہ تحصیل علم اپنی جگہ پر محدود ہے کیونکہ اس ذریعے سے حاصل کردہ معلومات میں کسی نہ کسی خامی یا غلطی کا امکان ہے۔ ویسے بھی فلسفی کانٹ نے یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ انسان کو صرف "عقل عملی" ہی ودیعت کی گئی ہے جو محدود ہے اور عام روزمرہ کے معاملات کو سلجھانے کے لئے کام میں لائی جا سکتی ہے مگر الہیات' خدا کی ذات' کائنات اور حیات کے بارے میں علم کے لئے "عقل خالص" درکار ہے مگر وہ انسان کی دسترس سے باہر ہے۔

اب ہم دوسرے اہم ذریعے کی طرف آتے ہیں یعنی حواس کی مدد سے حاصل کردہ علم۔ اس کا تعلق تجربے' مشاہدے اور پیمائش وغیرہ سے ہے یعنی مشاہداتی علوم یا سائنس اور حکمت سے۔ ان علوم کے ماہر کو اسلامی تمدن نے "حکیم" یا جدید الفاظ

میں سائنس دان کا نام دے رکھا ہے- یہ ذریعہ بھی بجائے خود قابل اعتماد نہیں کیونکہ مشاہدہ بھی غلط یا خام معلومات بہم پہنچا سکتا ہے اور سمع و بصر بھی دھوکہ دے سکتے ہیں-

انسان حواس کے ذریعے حاصل کردہ معلومات کی صحت کی جانچ پڑتال عقل سے کرتا ہے اور عقلی استدلال میں خامی کا سراغ مشاہداتی تجربے سے لگاتا ہے- فطرت انسانی نے علم کی تحصیل کے لئے ان دونوں ذرائع سے حاصل کردہ معلومات کی صحت کی جانچ پڑتال کرنے کی خاطر' طور طریقے اس لئے وضع کر رکھے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ذریعہ اپنی جگہ پر محدود اور ناقابل اعتماد ہے-

تیسرا ذریعہ تحصیل علم وجدان یا عرفان ہے- اس کی بنیاد حس یا احساس پر رکھی گئی ہے- اسے بصیرت کے معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے- اسلامی تمدن نے دل کو اس ذریعے کا مرکز قرار دے رکھا ہے- پس وجدان یا عرفان کی وساطت سے حاصل کردہ معلومات کو اسلامی تمدن نے معرفت کا نام دیا ہے اور اس کے ماہر کو "عارف" کہا جاتا ہے- مگر یہ ذریعہ بھی بجائے خود بقول اقبال قابل اعتماد نہیں کیونکہ انسان کے خالصتاً روحانی احساس یا وجدانی سرکٹ میں بھی بعض اوقات شیطان دخل انداز ہو کر گمراہی کا باعث بنتا ہے-

اقبال کہتے ہیں کہ وجدان یا عرفان کی وساطت سے حاصل کردہ معلومات یا روحانی مشاہدات کی صحت کو پرکھنے کے لئے دو معیاروں کا سہارا لیا جا سکتا ہے- ایک عقلی معیار ہے اور دوسرا عملی معیار- عقلی معیار سے مراد کسی روحانی مشاہدہ کی وہ ناقدانہ تعبیر ہے جو قطع نظر کسی انسانی تجربے کے پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے تحت یہ ثابت کرتی ہے کہ وجدان سے حاصل کردہ معلومات بعینہ اس حقیقت تک پہنچاتے ہیں- جس کی طرف ناقدانہ تعبیر اس کی رہنمائی کرتی ہے- جہاں تک عملی معیار کا تعلق ہے اس سے مراد روحانی مشاہدے کی صحت کو اس کے نتائج کے حوالے سے جانچنا ہے- بقول اقبال عقلی معیار سے فلسفی کام لیتا ہے اور عملی معیار سے نبیؐ-

علم کی تحصیل کے سلسلے میں انسان کی عاجزی کے باوجود جو ترقی اس نے کی ہے وہ کیونکر ممکن ہوئی؟ اقبال اس کے دو سبب بیان کرتے ہیں- ایک خودی کے استحکام

سے جو انسانی ذرائع تحصیل علم کی منتشر کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے اور دوسرا توفیق الٰہی سے یعنی باری تعالیٰ کے وجود پر ایمان کامل سے۔ اسی بنا پر اسلام نے تحصیل علم کے لئے وجود باری پر یقین کامل کو اولین شرط قرار دے رکھا ہے۔

اقبال نے نئے مسلم معاشرے میں علم کی تحصیل کے لئے اس کے مختلف تمدنی پہلوؤں میں اصلاح کی ضرورت محسوس کی ہے۔ وہ تاریخ اسلام کے گہرے مطالعے پر اصرار کرتے ہیں۔ مشاہداتی یا طبعی علوم کی طرف مسلمانوں کی توجہ مبذول کراتے ہیں۔ اسی طرح ادبیات اور فنون لطیفہ کے متعلق بھی خالص اسلامی نقطہ نگاہ واضح کرتے ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اہمیت وہ دینیات کے میدان میں نئے علم الکلام کی ضرورت اور فقہ کے میدان میں شریعت کی تعبیر نو کو دیتے ہیں۔

دینیات کے میدان میں نئے علم الکلام کی تدوین کے متعلق فرماتے ہیں:

"قرآن حکیم فکر کے مقابلے میں عمل پر زیادہ زور دیتا ہے۔ مسلمانوں نے اپنے تمدن کے ابتدائی دور میں اس زاویہ نگاہ کو ترقی دی اور علماء و صوفیا نے دین و ایمان کی اساس باطنی وجدان پر رکھی۔ لیکن آج کا انسان جدید تعلیم کے زیر اثر، احوال باطنی کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور علماء اور صوفیا چونکہ عصر حاضر کی نفسیات سے ناآشنا ہیں اس لئے روحانیت کے میدان میں اسے موثر ہدایت دینے سے قاصر ہیں۔ ان کی ہدایت ایک ایسے زمانہ کی نفسیات کے مطابق تھی جو گزر گیا۔ آج کے انسان کی نفسیات چونکہ مختلف ہے اس لئے پرانا انداز ذکر و فکر اس کے لئے جاذب توجہ نہیں رہا۔ پس ضرورت پیدا ہو گئی ہے کہ علم دین کو سائنٹیفک یا فلسفیانہ استدلال کے ساتھ پیش کیا جائے مگر ایسے انداز میں کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کو پیش نظر رکھتے ہوئے جدید انسانی افکار کی روشنی میں اس کی افادیت و اہمیت کو ثابت کیا جا سکے۔ قدیم و جدید کے اس امتزاج سے فکر انسانی ایک ایسی نئی صورت اختیار کر سکتا ہے جو آج کے بالخصوص مغرب زدہ مسلمان کے لئے یقین آفرین اور دل نشین ہو۔ سائنسی علوم کی ترقی نے طبعیات کی پرانی بنیادوں کو منہدم کر دیا ہے جس کے نتیجے میں طبعیات

کی اپنی قائم کردہ مادے کی خصوصیات رفتہ رفتہ معدوم ہوتی چلی جا رہی ہیں اور وہ وقت دور نہیں کہ مذہب اور سائنس آپس میں ایسی ہم آہنگی محسوس کرنے لگیں جو گذشتہ زمانے میں روح اور مادے کی خیالی یا قیاسی دوئی کے سبب نگاہوں سے اوجھل تھی۔"(۲)

فقہ یا شریعت اسلامی کی تعبیر نو کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

"مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو اصول مذہب سے جدا ہو سکتا ہو.... حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعوں کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے' ایک نظرثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً" فوقتاً" کئے ہیں' ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لئے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر مکمل طور پر حاوی نہیں ہیں.... اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصول مذہب کے لئے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لئے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ اور متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے' بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے علم ہے' اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا! اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید

ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لئے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔"(۳)

ایک اور مقام پر ارشاد ہوتا ہے:

"قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں.... اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گذشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا احیاء خودساختہ ذرائع سے کریں.... قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع موثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اسی قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں۔ کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد' وہ نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں' اس میں اصلاح اور نظرثانی کی گنجائش ہے.... اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ناگزیر ہے' جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے' تو ہمیں ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا۔ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی راہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے.... عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ اپنی آزادی ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں.... اگر ہمارے افکار مین وسعت اور دقت نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہئے فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرات سے کام لیں۔"(۴)

***

خودی، علوم، ادبیات اور فنون

(۵)

اقبال کا شعر ہے۔

ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اس شعر میں "ادب" بہت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے یعنی "تمدن" کے معنوں میں۔ مطلب یہ ہے کہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں مسلمان چونکہ ایک نیا تمدن وجود میں لائے اس لئے اسلام اور اس کا تمدن لازم و ملزوم ہیں اور ایک دوسرے سے جدا نہیں کئے جا سکتے۔ اپنی ایک تقریر میں فرماتے ہیں:

"مسلمانوں کے ایمان کی دو شقیں ہیں۔ اول اعتقاد فی التوحید و رسالت اور دوسرا ان کی معاشرت، تمدن، سیاست وغیرہ کا علم۔ ان دونوں کی موجودگی میں ایک آدمی مسلمان بن سکتا ہے۔ اگرچہ شق اول اصل اصول اسلام ہے۔ مگر دوسری کی نفی یا عدم موجودگی اگر نقص ایمان نہ بھی مانی جائے تاہم اس میں کلام نہیں کہ اس کے بغیر کامل مسلمان ہونے کا دعویٰ نہیں ہو سکتا۔" (جلسہ بزم اردو ۱۹ فروری ۱۹۱۱ء)(۵)

اب اس کے ساتھ ہی اقبال کے افکار میں سے ایک اور اقتباس ان کے تصور اسلام کے متعلق ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں:

"اسلام اصطلاح کے مفہوم قدیم کے مطابق ایک مذہب نہیں۔ بلکہ یہ تو ایک رویہ ہے۔ ایسی آزادی کا رویہ، جو کائنات کے ساتھ حریفانہ کشاکش کی ترغیب دیتا ہے۔ دراصل یہ دنیائے قدیم کے تمام تصورات کے خلاف

ایک احتجاج ہے- مختصراً اسلام انسان کا حقیقی انکشاف ہے-"(۶)

ان اقتباسات سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ اقبال احیائے اسلام کے ساتھ احیائے تمدن اسلام ازحد ضروری خیال کرتے ہیں- بقول اقبال دنیائے قدیم فکری' قیاسی یا خیالی علوم سے تو آشنا تھی مگر مسلمانوں نے جب قرآنی تعلیمات پر غور کیا تو مشاہدے اور تجربے کی روشنی میں مشاہداتی علوم کی بنیاد رکھی- اس اعتبار سے سائنس کے اصل موجد مسلمان تھے- اقبال کہتے ہیں کہ دنیائے قدیم نے حقیقت کو ماننے کے لئے خالصتاً قیاس کے ذریعے عالم موجودات کو سمجھنے کی کوشش کی- یوں اس نے مفروضے تو قائم کر لئے مگر وہ مفروضے قوت سے محروم رہے- فرماتے ہیں:

"قرآن کریم کے ہر صفحے پر انسان کو مشاہدے اور تجربے کے ذریعے علم حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے اور منتہائے نظریہ بتایا گیا ہے کہ قوائے فطرت کو مسخر کیا جائے- چنانچہ قرآن پاک تو صاف الفاظ میں انسانوں کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ اگر وہ قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کر لیں گے تو ستاروں سے بھی پرے پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے-" (تقریر مذہب و سائنس ۶ مارچ ۱۹۲۷ء اسلامیہ کالج حبیبیہ ہال)(۷)

احیائے تمدن اسلام' علوم' ادبیات اور فنون کے فروغ سے ہی وجود میں لایا جا سکتا ہے- یہ تبھی ممکن ہے کہ معاشرے میں تجسس کا جذبہ مسلسل موجود رہے- یعنی ہر نئی نسل میں تجسس کا جذبہ کچھ ایسا ہو کہ گذشتہ نسل کے حاصل کردہ علم کے ذخیرے کو حرف آخر نہ سمجھے بلکہ اس کی کوتاہیوں کی نشاندہی کرے اور ناقابل حل مسائل کا حل پیش کرتی چلی جائے- یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ بقول اقبال معاشرے میں فکر اور عمل کرنے والے افراد کی خودی مسلسل بیداری کی کیفیت میں رہے- جب تک یہ کیفیت برقرار رہی مسلم معاشرے نے عقلی' قیاسی' مشاہداتی اور روحانی علوم میں دسترس حاصل کی- ادبیات اور فنون میں اظہار تمنا کی نئی راہیں تلاش کیں اور مشاہدے اور تجربے کے ذریعے استقرائی منطق کا طریق ایجاد کیا- اقبال فرماتے ہیں:

"مذہب' فلسفہ' طبیعیات اور دیگر علوم و فنون سب مختلف راستے ہیں جو

ایک ہی منزل مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علوم جدیدہ اور فنون حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق استقرائی کا طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا موجب ہوئی۔"(۸)

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ جدید یورپی تمدن کی بنیاد تین تحریکوں پر رکھی گئی۔ یہ ہیں (۱) تحریک اصلاح دین' (۲) تحریک احیائے علوم اور (۳) صنعتی انقلاب۔ ان تحریکوں سے پیشتر یورپ جہالت اور تاریکی کے گڑھے میں ڈوبا ہوا تھا۔ کیتھولک مذہب کی قدامت پسندی اور بدعنوانیوں کے خلاف مارٹن لوتھر نے احتجاج کی تحریک چلائی۔ اس اصلاح کی تحریک نے کیتھولک عیسائیت کے مقابلے میں احتجاجی عیسائیت کے مذہب کی بنیاد رکھ کر یورپی انسان کو مذہبی قدامت پسندی کی گرفت سے آزاد کیا۔ اس طرح احیائے علوم کی تحریک نے یورپی انسان کے ذہن کو ایک نئے تجسس سے نوازا اور ذہن کی آزادی کے سبب عقلی اور مشاہداتی علوم میں اس نے ترقی کی منازل طے کرنا شروع کر دیں۔ بعد ازاں صنعتی انقلاب نے یورپ میں سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد رکھی۔ اس کے بعد فرانس کے بعض حکماء کی تعلیمات کے زیر اثر بادشاہ کی مطلق العنانیت کے خلاف اور معاشی حالات کی خرابی کے سبب انقلاب فرانس آیا۔ جس نے یورپی انسان کو آزادی' مساوات اور اخوت کے نعرے عطا کر کے ایک نئی بیداری کی روح سارے کے سارے یورپ میں پھیلا دی۔ انسانی تاریخ میں عامی انسان پہلی مرتبہ فرد کی آزادی کے تصور سے روشناس ہوا۔

اقبال فرماتے ہیں کہ اسلام بحیثیت مذہب اپنی روح کے اعتبار سے دنیائے قدیم کے تمام مذاہب میں اصلاح کی ہی ایک تحریک تھی۔ یہاں تک کہ یورپ میں مارٹن لوتھر کے مخالفوں نے اس پر مسلم نظریات سے متاثر ہونے کا الزام بھی لگایا تھا۔ اس لئے بقول اقبال اسلام میں بنیادی طور پر ایک احتجاجی مذہب ہونے کے سبب کبھی اصلاح کی ضرورت نہیں۔ البتہ اسلامی فکر کی اصلاح کی اشد ضرورت ہے۔ اقبال

فرماتے ہیں کہ یورپ کے ارباب فکر نے یونان کے قیاسی فلسفے کے خلاف بغاوت کرنے کا طریقہ مسلم حکماء سے سیکھا۔ اسی طرح الہام کو عقلی استدلال کے ذریعے پیش کرنے کا طریقہ بھی مسلمانوں ہی سے لیا گیا۔ مسلم حکماء نے تجربوں اور پیمائشوں سے جو مشاہداتی علوم کی بنیاد رکھی تھی اسے یورپ کے اہل فکر بہت آگے لے گئے۔ پس اقبال کے نزدیک ادب' فلسفہ اور جدید سائنس کے میدانوں میں یورپی کلچر کو کئی اعتبار سے محض اسلامی تمدن کی توسیع ہی کہا جا سکتا ہے۔ اقبال اپنے نقطۂ نگاہ کی تائید میں کئی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً ذوالنون مصری صرف صوفی ہی نہ تھے بلکہ کیمیا دان بھی تھے۔ انہوں نے دریافت کیا کہ پانی جوہر بسیط نہیں ایک مرکب شے ہے۔ غزالی اور ابن تیمیہ نے قرآن مجید کی آیات کی روشنی میں دعویٰ کیا کہ کائنات کی تکمیل نہیں ہوئی اور ثابت کر کے دکھایا کہ وہ ابھی ارتقاء کی منازل طے کر رہی ہے اور ناتمام ہے۔ راجر بیکن جس نے یورپ میں پہلی مرتبہ قیاسی علوم کی بجائے مشاہداتی علوم کی تحصیل پر زور دیا۔ نیز استقرائی طریق منطق کو اپنانے کی ترغیب دی۔ عربی جانتا تھا۔ عربی لباس پہنتا تھا اور اس نے اندلس کی مسلم یونیورسٹیوں سے تعلیم حاصل کی تھی۔ مسلم منطقیوں کی تصانیف پڑھ کر وہ انہی کے خیالات کا مغرب میں ترجمان بنا۔ یورپی فلسفی رینی ڈیکارٹ کا "اصول" غزالی کی کتاب "احیائے علوم" میں موجود ہے۔ جان اسٹورٹ مل نے ارسطو کی منطق پر وہی اعتراض کر رکھا تھا جو فخر الدین رازی نے کیا تھا۔ نیز مل کے فلسفے کے تمام بنیادی اصول بو علی سینا کی کتاب الشفا میں موجود ہیں۔ آئن سٹائن کے نظریئے سے ملتے جلتے خیالات پر مسلم حکماء کے حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثے ہوتے تھے۔ اس ضمن میں ابن رشد نے ابوالمعالی کا قول بھی نقل کر رکھا ہے۔ لائی بنیز کا تصور "اجزاء" اشعریوں کے تصور "جزو لا یتجزیٰ" کا پرتو ہے۔

صرف یہی نہیں بلکہ یورپی ادبیات' اخلاقیات اور فنون پر بھی اسلامی تمدن کے اثرات گہرے اور نمایاں ہیں۔ اطالوی' ہسپانوی' فرانسیسی اور برطانوی ادب پر الف لیلیٰ یا عربی ادب کا اثر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ دانتے نے اس زمانے میں تحریر کردہ معراج ناموں کے ماڈل پر اور ابن العربی کی تصنیف فتوحات مکیہ سے متاثر ہو کر

ڈیوائن کامیڈی تحریر کی۔

اقبال فرماتے ہیں:

"فلسفہ' سائنس اور ادبیات کے میدان میں یورپی تہذیب کئی اعتبار سے محض اسلامی تمدن کی توسیع پذیری ہے۔ اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کل کے یورپین کو ہے اور نہ مسلمانوں کو' کیونکہ مسلم حکماء کے جو کارنامے محفوظ ہیں وہ ابھی تک یورپ' ایشیا اور افریقہ کے کتب خانوں میں منتشر اور غیر مطبوعہ حالتوں میں ہیں اور آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں۔" (۹)

پس بقول اقبال جب کسی معاشرے میں افراد خودی سے محروم ہوں تو تجسس کی جگہ جمود لے لیتا ہے اور جمود صرف تقلید اور اندھا دھند تقلید کی تلقین کرتا ہے۔ تجسس میں نئی راہ تلاش کرنے کے لئے سوچنے کی تکلیف کرنا پڑتی ہے اور ذمہ داری خود قبول کرنا پڑتی ہے۔ مگر تقلید میں خود سوچنے کی زحمت اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی خود ذمہ داری قبول کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

سو اقبال کی نگاہ میں اگر احیائے مذہب کے ساتھ احیائے علوم کی تحریک نہ چلائی گئی تو مسلمانوں کے مسائل حل نہ ہو سکیں گے اور تہذیب اسلامی کا جدید اسلوب یا سانچہ جس کا خواب اقبال نے دیکھا تھا وجود میں نہ آسکے گا۔

اب ہم اس موضوع کے ایک اور اہم پہلو کی طرف اپنی توجہ مبذول کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اقبال نئے مسلم معاشرے میں کس قسم کی ادبیات اور فنون کا فروغ دیکھنا چاہتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال کا ادبی اور فنی آئیڈیل کیا ہے یا وہ نئے مسلم معاشرے میں کس قسم کے ادب' موسیقی یا مصوری کو پروان چڑھتے دیکھنا پسند کرتے تھے۔

اقبال نے اسلام کے ادبی آئیڈیل کو اپنی ایک تحریر میں واضح کر رکھا ہے۔ اس مضمون کا عنوان ہے "جناب رسالت مآبؐ کا ہم عصر عربی شاعری پر تبصرہ۔" اس مضمون میں اقبال قرآن مجید کی سورۃ الشعراء کی آخری آیات (۲۲۴ تا ۲۲۷) کی

وضاحت آنحضورؐ کی احادیث کی روشنی میں کرتے ہیں کہ شاعری کیسی نہیں ہونی چاہیے اور کیسی ہونی چاہیے۔

سورۃ الشعراء میں اللہ تعالیٰ شاعروں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"شاعروں کے پیچھے تو بے راہ لوگ ہی چلتے ہیں۔ کیا تم نے انہیں ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے نہیں دیکھا اور وہ جو کچھ کہتے ہیں کرتے نہیں۔ ماسوا ان کے جو اللہ پر ایمان لائے، جنہوں نے نیک اعمال کئے اور اللہ کو خوب خوب یاد کیا۔"

قرآن مجید کی انہی آیات کی روشنی میں ایک مرتبہ دور جاہلیہ کے معروف عربی شاعر امرالقیس کے متعلق آنحضورؐ نے رائے ظاہر کی کہ وہ شاعروں کا سرتاج ہے لیکن جہنم کے مرحلے میں ان سب کا سردار ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ آنحضورؐ نے یہ کیوں ارشاد فرمایا؟ امرالقیس کی شاعری میں ہمیں کیا دکھائی دیتا ہے؟ شراب ارغوانی کے دور، عشق و حسن کی ہوش ربا داستانیں، آندھیوں سے اڑی ہوئی لٹی پٹی بستیوں کے کھنڈر اور ریتلے ویرانوں کے دل ہلا دینے والے مناظر۔ امرالقیس اپنے سامعین پر جادو کے ڈورے ڈالتا ہے اور ان میں بیداری کی بجائے نیند کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ یعنی حقیقت سے فرار کی راہ دکھاتا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

"رسولؐ اللہ نے اپنی حکیمانہ تنقید میں فنون لطیفہ کے اس اہم اصول کی توضیح فرمائی ہے کہ آرٹ میں جو کچھ خوب ہے ضروری نہیں کہ وہ زندگی میں بھی خوب سے مشابہت رکھتا ہو۔۔۔۔"

"شاعری دراصل ساحری ہے اور حیف ہے اس شاعر پر جو زندگی کی مشکلات اور آزمائشوں میں دل فریبی کی شان پیدا کرنے کی بجائے فرسودگی اور انحطاط کو صحت اور قوت کی تصویر بنا کر دکھائے اور اس طور پر اپنی قوم کو ہلاکت کی طرف لے جائے۔"

"ایک اور موقع پر آنحضورؐ کے سامنے قبیلہ بنو عبس کے معروف شاعر عنترہ کا ایک شعر پڑھا گیا جس کا مفہوم تھا کہ میں نے بہت سی راتیں محنت و مشقت میں بسر کی ہیں تاکہ میں اکل حلال کے قابل ہو سکوں۔ رسولؐ اللہ

اس شعر سے بڑے متاثر ہوئے اور شاعر سے ملاقات کے شوق کا اظہار کیا۔ اب عنترہ کی یہ عزت افزائی کیوں کی گئی؟ اقبال فرماتے ہیں اس لئے کہ عنترہ کا شعر "صحت بخش حیات کی جیتی جاگتی بولتی چالتی تصویر ہے۔ حلال کی کمائی میں انسان کو جو سختیاں اٹھانا پڑتی ہیں اس کا نقش پردہ خیال پر شاعر نے نہایت خوبصورتی سے کھینچا ہے۔"(۱۰)

ظاہر ہے آرٹ حیات انسانی کے تابع ہے۔ اس کی قدروقیمت کا معیار یہی ہے، کہ اس میں حیات بخشی کی صلاحیت کتنی ہے۔ بقول اقبال ارفع آرٹ وہی ہے جو قوم کی خوابیدہ قوت عزم کو بیدار کرے اور زندگی کی آزمائشوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی ترغیب دے۔ مگر وہ سب کچھ جس کے اثر سے ہم اونگھنے لگیں یا حقیقت سے ہمیں فرار کی راہ ملے، انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔ آج کے مسلم معاشرے، آرٹ یا فنون لطیفہ کے اس تصور سے شاید ابھی بہت دور ہیں۔ اسی بنا پر اقبال کہہ گئے ہیں:

"کسی قوم کی روحانی صحت کا انحصار اس امر پر موقوف ہے کہ اس کے شاعروں اور فنکاروں کو کس قسم کی آمد ہوتی ہے۔ جہاں تک تمدن اسلامی کا تعلق ہے، میری دانست میں، ماسوا فن تعمیر کے، اسلامی آرٹ، موسیقی، مصوری اور شاعری تک نے ابھی وجود میں آنا ہے۔"(۱۱)

***

خودی اور مشرق و مغرب کے فلاسفہ

(۶)

مشرق اور مغرب کے فلسفیوں میں سے بعض کے فکری نظاموں میں خوب تر انسان کا تصور ملتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جہاں تک خودی کا تعلق ہے اس کی اہمیت کا احساس مشرقی اور مغربی فلسفیوں کو کسی نہ کسی شکل میں ہمیشہ رہا ہے۔ یہ خوب تر انسان کا تصور کبھی عظیم انسان، کبھی انسان کامل، کبھی ماورائے انسان اور کبھی فوق الانسان کی صورت اختیار کرتا ہے اور قریب قریب ہر انسانی معاشرے میں ایک آئیڈیل کے طور پر موجود ہے۔ روحانیت کے میدان میں اسے کبھی اوتار یا انسان کی شکل میں دیوتا کہا گیا اور کبھی اسے ولی، نبی، مسیحا یا مہدی کے نام سے پکارا گیا۔ مادی یا عسکری قوت کے بل بوتے پر فراعنہ مصر، شہنشاہان روم یا دیگر فرمارو ا جب خدائی کا دعویٰ کرتے تھے تو وہ اپنے آپ کو فوق الانسان سمجھتے ہوئے ہی ایسے دعوے کرتے تھے۔

مسلم مفکروں، شاعروں اور صوفیہ کی نگارشات میں انسان کامل کا تصور، اس کی تحصیل کے مراحل، اور اسے پالینے کے لیے تگ و دو کا ذکر ملتا ہے۔ خوب تر انسان کی تلاش کے بارے میں مولانا رومیؒ کے مشہور فارسی اشعار جن کا اردو ترجمہ عبدالرشید فاضل نے کر رکھا ہے۔ یہ ہیں۔

کل شہر میں چراغ لئے پھر رہا تھا شیخ
کہتا تھا ناقصوں میں اک انساں کی ہے تلاش
دل بجھ گیا ہے ست رقیبان راہ سے
شیر خدا و رستم دستاں کی ہے تلاش

میں نے کہا کہ ڈھونڈ کے ہم تھک رہے اسے
کہنے لگا کہ ایسے ہی انساں کی ہے تلاش

یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جدید یورپی تہذیب کی ابتدا فلسفیوں اور شاعروں کے افکار میں خودی کے احساس کے پیدا ہونے سے ہوئی' مثلاً ڈیکارٹ جسے جدید مغربی فلسفے کا بانی سمجھا جاتا ہے' نے اپنے فکر کی ابتدا خودشناسی کے اصول سے کی' بعد میں جرمن فکرو شاعری میں خودی نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی- جیسے کہ ہیگل لائی بنیز' کانٹ گوئٹے' ہائنا اور نطشے کی تحریروں سے ظاہر ہے' مشرق میں ان سے کئی صدیاں پیشتر اسلامی فکرو شاعری میں خودی کی اہمیت کے احساس ہی کی بنا پر انسان کامل کا تصور پیش کیا گیا- اس حقیقت کا ثبوت غزالی' ابن عربی' ابن طفیل' عبدالکریم الجیلی' منصور بن حلاج' جلال الدین رومی' ابن مسکویہ اور ابن باجہ کی تحریریں فراہم کرتی ہیں-

اقبال نے جب اپنی تصنیف ''اسرار خودی'' میں خودی کا اپنا تصور پیش کیا تو ان پر صوفی حضرات نے الزام لگایا کہ انہوں نے خودی کا تصور جرمن لٹریچر سے مستعار لیا ہے- اور ان کا انسان کامل دراصل نطشے کے فوق الانسان کی نقل ہے- ہندوستان کے یہ صوفی نہ تو اسلامی تمدن کی تاریخ سے شناسا تھے اور نہ ہی جرمن لٹریچر سے واقفیت رکھتے تھے- اگر ایسا ہوتا تو وہ یقیناً اس نتیجے پر پہنچتے کہ اقبال کا انسان کامل جو خودی کے استحکام سے وجود میں لایا جا سکتا ہے- یورپی نہیں بلکہ اسلامی فکری روایت سے مطابقت رکھتا ہے- اقبال کے لیے جرمن ادب و فلسفہ اس لیے پر کشش نہ تھا کہ انہیں وہاں خودی کا تصور ملا بلکہ اس لیے کہ یورپی ادب و فلسفہ میں انہیں خصوصی طور پر جرمن ادب میں مشرقی روح کی موجودگی کا احساس ہوا- یعنی وہ جرمن ادب میں تحریک مشرق سے متاثر ہوئے- یہ کیفیت انہیں دیگر یورپی اقوام کے ادب میں نظر نہ آئی-

جرمن ادب میں تحریک مشرق ہرڈر سے شروع ہوتی ہے جس نے سعدی کی گلستان کے بعض حصوں کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا- پھر شلر نے اپنا ڈرامہ توران دخت لکھا جس کا پلاٹ نظامی کی تصنیف ہفت پیکر سے لیا گیا تھا- فان ہیمر نے دیوان حافظ کا ترجمہ جرمن زبان میں کیا- پلاٹن نے فارسی سیکھی' جرمن زبان میں قافیہ و

ردیف کی پابندی کے ساتھ غزلیں و رباعیاں لکھیں بلکہ نپولین پر قصیدہ بھی لکھ ڈالا۔ روکرٹ عربی و فارسی جانتا تھا۔ رومی کا مداح تھا اور اس نے رومی کی تقلید میں غزلیں لکھیں۔ بودن شاٹ نے کئی مشرقی قصے جرمن زبان میں نظم کیے۔ وہ اپنی نظمیں مرزا شفیع کے فرضی نام سے شائع کرتا تھا۔

جہاں تک گوئٹے کا تعلق ہے۔ وہ حافظ' سعدی' عطار' فردوسی غرضیکہ تمام اسلامی لٹریچر سے متاثر تھا۔ اس نے جرمن زبان میں اپنی غزلوں کے مجموعے کا نام ''مغربی دیوان'' رکھا۔ جس میں اس کی رباعیاں بھی شامل ہیں۔ بلکہ اس نے دیوان کے بعض حصوں کے نام مغنی نامہ' ساقی نامہ' عشق نامہ' حکمت نامہ وغیرہ رکھے۔ گوئٹے حیات طیبہؐ سے بے حد متاثر تھا۔ اس نے رسول اکرمؐ کی ذات اقدس پر ایک تمثیل لکھنے کا ارادہ بھی کیا' لیکن صرف اس کا ابتدائیہ ہی تحریر کر سکا۔ اس جرمن نظم کا اقبال نے آزاد فارسی ترجمہ نغمہ محمدؐ کے عنوان سے کر رکھا ہے۔ جو پیام مشرق میں موجود ہے۔

تحریک مشرقی میں مزید کئی جرمن شاعر و ادیب بھی شامل ہیں۔ ان میں سے بعض شعراء حافظ کے مقلد تھے اور بعض عمر خیام سے متاثر تھے۔ ان میں سے چند نام یہ ہیں ڈومر' ہرمن' سٹال' لوبکے' شا ئگ' لبرلنٹ' ہولڈا اور فان شاک۔

خودی کی بنیاد پر مشرقی اور مغربی فکر میں انسان کامل کے تصور کا پورے طور پر جائزہ لینا ایک طویل کتاب کا موضوع ہے۔ اختصار سے کام لیتے ہوئے اسلامی فکری روایت میں انسان کامل کے تصور کا جائزہ صرف تین مفکروں یعنی ابوبکر ابن طفیل' عبد الکریم الجیلی اور ابن باجہ کی تحریروں سے لیا جانا مناسب ہے۔

ابوبکر ابن طفیل بارھویں صدی عیسوی میں غرناطہ کے قریب اندلس میں پیدا ہوئے۔ ان کی مشہور تصنیف رسالہ حیّ بن یقظان ہے۔ یہ ایک فلسفیانہ رومان ہے۔ جس میں حق کی دوگانہ حیثیت یعنی شریعت اور حکمت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کہانی مختصر ہے۔ کسی سمندری طوفان کے سبب ایک جہاز ڈوب جاتا ہے مگر ایک انسانی بچہ کسی سنسان اور غیر آباد جزیرے کے ساحل پر کسی نہ کسی طرح پہنچ جاتا ہے۔ اس جزیرے میں اور کوئی انسان آباد نہیں۔ اس بچے کو ایک ہرنی پالتی ہے۔ جوں جوں یہ بچہ جوان ہوتا ہے۔ وہ اس کے شعور کے ساتھ ساتھ عقل اور فہم کے

روشنی میں اپنی ذات کا مطالعہ کرنے لگتا ہے۔ رفتہ رفتہ اسے اپنی شخصیت کا احساس ہونے لگتا ہے اور وہ ہستی مطلق کے بارے میں غور و فکر کے ذریعے اپنے اندر صفات خداوندی پالیتا ہے۔ پس وہ اپنی وجدانی صلاحیت سے انسان کامل بن جاتا ہے۔ ابن طفیل کا نتیجہ فکر یہ ہے کہ شریعت کی پابندی تو عامی انسانوں کے لیے ہے۔ کیونکہ وہ جدوجہد نہیں کرسکتے۔ پس جو خیالی صورتوں کے سہارے زندگی بسر کرتے ہیں ان پر لازم ہے کہ تعمیل احکام کرتے رہیں۔ مگر جہاں تک انسان کامل کا تعلق ہے۔ وہ خلوت میں حکمت کے ذریعے جدوجہد کرے تو خدا تک پہنچ سکتا ہے۔

عبدالکریم الجیلی چودھویں صدی عیسوی میں بغداد میں پیدا ہوئے ان کا معروف رسالہ "انسان کامل" ہے۔ جس کا اردو ترجمہ اقبال نے کر رکھا ہے۔ الجیلی کے نزدیک انسان کے علم کا سرچشمہ عقل و عشق کا امتزاج ہے۔ یعنی انسان کی جستجو ہے کہ وہ پستی سے بلندی کی طرف جائے۔ اور خدا انسان کی خاطر بلندی سے نیچے کی طرف جھکنے کو تیار ہے۔ بلندی اور پستی کے وسط میں جب ان کا اتصال ہوتا ہے تو انسان کامل وجود میں آتا ہے۔ انسان کامل وہ ہے جس میں ظہور ذات کے تمام پہلو جمع کر دیے گئے ہیں۔ الجیلی کہتے ہیں کہ خدا نے اپنی روح انسان میں پھونکی۔ اس لیے انسان اپنی بنیادی نوعیت میں خدا کا مکمل ترین آئینہ ہے۔ وہ اپنی روحانی فطرت کے اعتبار سے بلند تر حقائق سے منسلک ہے اور جسمانی نوعیت یا حیوانی نفس کی بنا پر پست تر گمراہیوں میں خلط ملط ہے۔ بہرحال اگر وہ انسان کامل بن جائے تو اس کا دل عرش الٰہی کی مانند ہو جاتا ہے۔ اللہ سے اس کا تعلق ویسے ہو جاتا ہے جیسے آئینے کا تعلق اس شخص کے ساتھ ہو جو اس میں اپنا عکس دیکھتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے بار امانت زمین' آسمانوں اور پہاڑوں کو پیش کیا' لیکن ان سب نے اسے اٹھانے سے انکار کیا اور لرزنے لگے۔ صرف انسان ہی تھا جس نے اسے اٹھا لیا۔ بے شک انسان ظالم اور جاہل ہے۔ (۳۳۔ الاحزاب: ۷۲)

الجیلی اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انسان اپنی فطرت کے نے ظالم ہے کیونکہ وہ اس کی بلند حیثیت سے اسے نیچے گراتا ہے۔ اور انسان اس

لیے جاہل ہے کہ وہ اپنی اصلیت اور قابلیت کو نظرانداز کرتا ہے۔ اسے اس بات کا احساس نہیں کہ اس کا دل امانت الہیہ کا حقیقی مقام ہے۔ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اقبال کے نزدیک امانت الہیہ سے مراد شخصیت یا خودی کی امانت ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان کو دے رکھی ہے۔

ابن باجہ بارھویں صدی عیسوی میں سرقسطہ (اندلس) میں پیدا ہوئے۔ انہیں مراکو میں ابوالعلی ابن زہر کے ایما پر پھل یا کھانے میں زہر دے کر مار دیا گیا۔ وہ جواں عمری میں ہی فوت ہوئے۔ ان کی مشہور تصنیف تدبیر المتوحد یعنی یکتا انسان کا اپنے آپ پر حکمرانی کرنا ہے۔

فارابی کا قول ہے کہ انسان کا اصل مقصد خوشی حاصل کرنا ہے۔ یونانی فلسفے کے مطابق یہ خوشی صرف اسی دنیا میں مل سکتی ہے۔ عیسائیت کی تعلیم ہے کہ یہ دنیا ناپاک ہے۔ اس لیے انسان خوشی صرف اگلے جہاں ہی میں حاصل کر سکتا ہے۔ مگر بقول فارابی اسلام دوہری خوشی کا تصور پیش کرتا ہے۔ اور ریاست کے لیے یہ واجب قرار دیتا ہے کہ نہ صرف اس دنیا میں اپنے شہریوں کی ضروریات پوری کر کے انہیں خوشی کا سامان مہیا کرے بلکہ آخرت میں بھی خوشی حاصل کرنے کے لیے انہیں تیار کرے۔ فارابی کے نزدیک انسان کامل صرف مثالی ریاست ہی میں وجود میں لایا جا سکتا ہے اور مثالی ریاست وہی ہے جسے پیغمبر اسلامؐ کی قیادت نصیب ہوئی۔ بعدازاں جو ریاستیں بھی وجود میں آئیں وہ ناقص یا غیر کامل ریاستیں تھیں۔ ابن باجہ اس مرحلے پر سوال اٹھاتے ہیں کہ متوحد ناقص یا غیر کامل ریاست میں کیونکر تکمیل ذات کر سکتا ہے۔ ابن باجہ کے نزدیک متوحد ایک ایسا تنہا اور یکتا انسان ہے جو اپنے ہی لوگوں میں اجنبی ہے۔ چونکہ وہ عقلی اور مشاہداتی ارتقا کی بنا پر ان سے قطعی مختلف ہے۔ ابن باجہ اپنے سوال کا جواب خود ہی دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ یا تو متوحد ناقص ریاست سے ہجرت کر کے کسی کامل ریاست میں جا کر آباد ہو جائے اور اگر ایسا ممکن نہیں تو وہ ناقص ریاست میں عامی انسانوں سے اپنے آپ کو بالکل منقطع کر لے یا ان سے صرف اتنا تعلق رکھے جو اس کی اپنی زندگی کے لیے اشد ضروری ہے۔ یعنی وہ خلوت میں اپنی زندگی بسر کرے اور خلوت ہی میں اپنی ذات کی تکمیل کرے۔

پس ابن باجہ کا متوحد یا انسان کامل معاشرے میں رہتے ہوئے ایسا اجنبی ہے جو اپنے آپ کو عامی انسانوں سے الگ کر کے روحانی مدارج طے کرے۔ وہ اپنے نفس کی ریاست کا حاکم ہو۔ مختصراً وہ صرف اپنے آپ میں ڈوب جائے۔ جماعت یا معاشرے سے اپنے آپ کو کاٹ لے۔ خلوت میں غور و فکر کے عمل میں منہمک ہو کر روحانی منازل طے کرے۔ اپنی ذات پر ایک ریاست کی طرح حاکم ہو۔ یہ عمل اس کی ذات کی تکمیل کا باعث بن کر اسے خدا تک پہنچا دے گا۔ متوحد کا کام معاشرے کی خدمت کرنا یا اس سے کوئی واسطہ رکھنا ہرگز نہیں۔ ابن باجہ کے نزدیک متوحد کے لیے تنہا غور و فکر کے ذریعے 'خدا' کا قرب حاصل کرنا ہے۔ وہ شریعت کی پابندی کو صرف اس حد تک قبول کرتا ہے۔ جس سے عامی انسان اخلاقی طور پر اپنے آپ کو بہتر انسان بنا سکیں۔ مگر بقول اس کے ناقص معاشروں میں انسان میں الہیاتی عنصر کا تحفظ اس صورت ممکن ہے کہ وہ خلوت پسندی کو اپنی زندگی کا شعار بنا لے۔ ابن باجہ کے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جو انسان کو مادہ پرستی' بدی اور منافقت ایسی غلاظتوں اور جھوٹ کی بیماریوں سے محفوظ رکھ سکتا ہے۔

پس ابن طفیل کے خوب تر انسان' الجیلی کے انسان کامل اور ابن باجہ کے متوحد میں ایک خصوصی قدر جو مشترک ہے وہ ان تینوں کا خلوت پسندی پر اصرار ہے۔ یعنی انسان کامل اس صورت میں وجود میں آ سکتا ہے کہ وہ عامی انسانوں سے اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھے۔ یہ صورت جیسا کہ ہم ابھی واضح کریں گے۔ نطشے کے فوق الانسان میں بھی موجود ہے۔ لیکن اقبال کا تصور انسان کامل ان سب سے مختلف ہے۔ وہ اپنی خودی یا یکتائیت برقرار رکھنے کے لیے خدا کے نزدیک پھٹکنے سے تو گریز کرتا ہے لیکن جماعت' ملت یا قوم کی بہبود کے لیے اپنا سب کچھ نثار کرنے کو تیار ہے۔ یعنی اقبال کا انسان کامل صرف انفرادی خودی کا ہی مرقع نہیں بلکہ اس کا منتہائے نظر جماعت' ملت یا قوم میں ڈوب کر اجتماعی خودی کو وجود میں لانا ہے۔

اس مرحلے پر مغربی فکر و شاعری میں فوق الانسان کے تصور کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں کارلائل کے عظیم انسان' ایمرسن کے بلند تر انسان اور نطشے کے فوق الانسان کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس خطبے میں اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے

صرف نطشے کے فوق الانسان کے تصور پر بحث کی جائے گی اور ساتھ ہی نطشے کے نتیجہ فکر پر اقبال نے جو تنقید کی ہے اسے بھی پیش نظر رکھا جائے گا۔

نطشے کا فکر یورپی مادہ پستی کی کوکھ سے نکلا۔ اس سے پیشتر ڈارون نے ارتقائے انسانی کی تھیوری پیش کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسان جانوروں اور حیوانوں سے ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے وجود میں آیا۔ ظاہر ہے اگر ارتقا کا یہ سلسلہ جاری تھا تو انسان پر ختم نہ ہو سکتا تھا اور اگر یہ سلسلہ اب بھی جاری و ساری ہے تو بقول نطشے انسان ترقی کی منازل طے کرتا ہوا فوق الانسان بن جائے گا، مگر غور طلب بات یہ ہے کہ اگر انسان کے آبا و اجداد حیوان یا جانور ہیں تو ان کا تعلق تو صرف مادی زندگی ہی سے ہوگا۔ پس نطشے کا تصور فوق الانسان بھی خالصتاً مادی ہے۔ اس کا کوئی تعلق اخلاقیات یا روحانیت سے نہیں۔ نطشے دہریہ تھا۔ اس کی نگاہ میں کائنات کا کوئی روحانی مقصد نہیں۔ عشق، نیکی، انصاف، فرض ایسی اخلاقی قدریں بے معنی اصطلاحیں ہیں۔ اس کے ہاں معاشرے کا کوئی تصور نہیں، بلکہ عامی انسان سب کے سب فوق الانسان کے محکوم ہوں گے۔ کیونکہ حاکمیت فوق الانسان کا حق ہے۔ صرف وہی صاحب امر ہے۔ نطشے کے نزدیک جمہوری نظام بھیڑ بکریوں کے غلے کی حکومت کا نام ہے۔

نطشے کا فوق الانسان خالصتاً یورپین ہے اور وہ فقط طاقت اور قوت کو ہی اہمیت دیتا ہے جس کے بل بوتے پر عامی انسانوں پر حکومت کی جا سکے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے اس نے مسلم فلاسفہ کے انسان کامل کو مادہ پرستی کی آگ میں جھونک کر اس کی تذلیل کی ہے۔ بقول اقبال یہ انسانی خودی کو مادہ پرستی کا لبادہ پہنا کر اسے ایک راکشس میں منتقل کرتا ہے۔ اس کے باوجود اقبال کا خیال تھا کہ نطشے کو انسان میں الہامی عنصر کی موجودگی کا احساس ضرور ہوا۔ مگر یورپی مادہ پرستی اس کی گمراہی کا سبب بنی۔ اس کے دیوانہ پن کا علاج کسی یورپی طبیب کے پاس نہ تھا۔ دراصل اسے کسی روحانی مرشد کی ضرورت تھی۔ اس لیے نطشے نے مرتے وقت کہا:

"مجھ اکیلے کو ایک بہت بڑے مسئلے کا سامنا ہے۔ یوں لگتا ہے جیسے میں کسی پرانے ویرانے میں رستہ بھول گیا ہوں۔ مجھے کسی مرشد کی ضرورت ہے۔

میری خواہش ہے کہ مرید میرے ارد گرد ہوں۔ فرمانبرداری میں کتنی راحت ہے۔ مجھے ایسے لوگ کیوں نہیں ملے جو مجھ سے اوپر دیکھ سکتے ہوں اور جنہیں مجھے دیکھنے کے لیے نیچے جھکنا پڑے؟ کیا اس کا سبب یہ ہے کہ میری تحقیق ناقص تھی حالانکہ میں نے پوری کوشش کی کہ ایسا نہ ہو۔" (۱۳)

اقبال نے نطشے کو مجذوب قرار دیا اور اس کی گمراہی کے پیش نظر فرمایا۔

کاش بودے در زمان احمدے
تا رسیدے بر سرود سرمدے

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

اقبال کے انسان کامل اور نطشے کے فوق الانسان میں کیا فرق ہے؟ اقبال کا انسان کامل عشق، فقر، جرات اور حریت ایسی اخلاقی اقدار کو اپنانے سے تکمیل ذات کرتا ہے۔ نطشے کا فوق الانسان خالصتاً مادی ہے۔ اس کا کوئی تعلق اخلاقیات یا روحانیات سے نہیں۔ اقبال کا انسان کامل معاشرے کے لیے اپنا سب کچھ قربان کر سکتا ہے تاکہ معاشرے میں انسانی اتحاد، مساوات اور حریت کو فروغ حاصل ہو۔ نطشے کے فوق الانسان کا معاشرے سے کوئی تعلق نہیں۔ حاکمیت اس کا حق ہے اور عامی انسان اس کے محکوم ہیں۔ اقبال کا انسان کامل تکمیل ذات کر کے روحانی طور پر خدا کا معاون اور ہمکار بن جاتا ہے تاکہ کائنات کو بہتر سے بہترین اور خوب سے خوب تر بنایا جا سکے اور اس جہان کے موجود کو مطلوب میں تبدیل کیا جا سکے۔ نطشے کا فوق الانسان خدا کی ہستی کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک حیات کی حرکت دائرے کی طرح ہے۔ تاریخ اپنے آپ کا تکرار کرتی ہے۔ جو ہو چکا ہوتا ہے وہ پھر ہوتا ہے اور بار بار ہوتا رہتا ہے۔ کائنات کا کوئی روحانی مقصد نہیں۔ یہ نظام ایک چکر کی صورت میں گھوم رہا ہے۔ اقبال کے نزدیک رسول اکرمؐ انسان کامل تھے اور آنحضرتؐ کے نقش قدم پر چلنے سے ہر مسلمان انسان کامل بن سکتا ہے۔

***

خودی، خدا، کائنات اور انسان

(۷)

اقبال کے ہاں خودی کے دو تصورات یعنی انفرادی خودی اور اجتماعی خودی کا ذکر تو پہلے ابواب میں کیا جا چکا ہے۔ جس کے مطابق انفرادی خودی کا تعلق فرد سے ہے اور اجتماعی خودی کا جماعت یا معاشرے سے، اقبال خدا کو خودی مطلق قرار دیتے ہیں اور ایک اہم نقطہ جسے سمجھنا اشد ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کے ہاں انفرادی خودی یا خودی محدود جماعت، معاشرے، ملت یا قوم (اجتماعی خودی) کے لیے تو اپنا سب کچھ قربان کر کے بے خودی کی صورت اختیار کر سکتی ہے۔ مگر خدا یا خودی مطلق سے وصال کی شکل میں اس کا استغراق یا فنا ممکن نہیں۔ یعنی بقول اقبال فرد کو قوم یا ملت کی بہبود کی خاطر تو اپنا سب کچھ قربان کر دینا چاہیے لیکن خدا سے اپنا فاصلہ برقرار رکھنا چاہیے یہی سبب ہے کہ اقبال وصال کے مقابلہ میں فراق کو کہیں زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ پس صوفیہ کی زبان میں اقبال کا مسلک فنا فی اللہ نہیں بلکہ وہ بقا باللہ کے مسلک کے قائل تھے۔

خدا کے وجود کو عقلی طور پر ثابت کرنے کے لیے جو دلیلیں فلسفیوں نے پیش کر رکھی ہیں ان کی تردید بھی عقل یا منطق کے اصول ہی کر دیتے ہیں۔ جہاں تک ایمان بالغیب کا تعلق ہے اس پر عقلی بحث ممکن نہیں۔ اب اس سوال کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے کہ خودی محدود کے لیے خودی مطلق کا ادراک کیونکر ممکن ہے اس سوال کا اہم پہلو یہ ہے کہ وجود باری کو ثابت کرنے کے لیے اقبال کے پاس کیا دلائل ہیں؟

اس ضمن میں اقبال دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ایک تو نہایت ہی ذاتی دلیل ہے،

جس کی بنیاد انہوں نے عشق (وجدان یا عرفان) پر استوار کر رکھی ہے۔ اقبال کے نزدیک وجدان یا عرفان عقل ہی کی ایک لطیف یا اعلیٰ صورت ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ عشق رسولؐ کی وساطت سے خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ وہ آنحضورؐ کو انسان کامل سمجھتے تھے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اکرمؐ کو ان کے دشمن بھی امین تسلیم کرتے تھے۔ پس اگر آنحضورؐ نے کہہ دیا کہ خدا ہے تو میرے لیے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی خاطر یہی دلیل کافی ہے۔

ان کی دوسری دلیل فلسفیانہ ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر عقل، مشاہدہ اور وجدان کو بیک وقت استعمال میں لایا جائے تو خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے، یعنی تینوں ذرائع علم ایک دوسرے کی تائید یا تصدیق بیک وقت کریں۔ اقبال نے یہ دلیل شاید فکر رومی سے متاثر ہو کر قائم کی ہے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ہر وہ بات جسے صرف میرا دماغ (عقل) یا میرے حواس خمسہ (مشاہدہ) قبول کریں اور میرا دل (وجدان) قبول نہ کرے، جھوٹ ہے۔ حق وہی ہے جسے میرے دماغ اور حواس تو کیا میرا دل بھی قبول کرے۔

ظاہر ہے باری تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کرنے کے لیے اقبال کے نزدیک کسی انسان کامل سے عشق اشد ضروری ہے۔ خودی محدود کا استحکام عشق کا جذبہ اپنانے سے ہوتا ہے اور جب عشق، عشق رسولؐ کی صورت اختیار کر لے تو خودی محدود کے لیے خودی مطلق کا ادراک عین ممکن ہے۔ اگر خودی محدود عشق کے اس بلند یا اعلیٰ معیار تک پہنچ سکنے کے قابل نہیں جو اقبال نے قائم کر رکھا ہے تو اس ضمن میں انسان تینوں ذرائع تحصیل علم کو بیک وقت استعمال میں لانے سے خدا کے وجود کا قائل ہو سکتا ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی مطلق کی ذات، فطرت اور عمل کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی اقبال کے ہاں خدا کی ذات کا تصور کیا ہے؟ اس کی فطرت کا تصور کیا ہے اور اس کے عمل کا تصور کیا ہے؟

جہاں تک خدا کی ذات کا تعلق ہے، اقبال اسے خودی مطلق قرار دیتے ہوئے "شخصیت خالص" سمجھتے ہیں۔ یہ ایک نہایت ہی مشکل مسئلہ ہے، کیونکہ اقبال کے

تصور خدا پر سب سے اہم اعتراض یہ ہے کہ جب کسی ذات کو شخصیت کے حوالے سے تصور کیا جائے تو اسے محدود کرنا پڑتا ہے۔ اس سلسلے میں جواب یہ ہے کہ خدا اپنے نام سے پکارا جانا پسند کرتا ہے ـــــ "اللہ" مطلب یہ کہ وہ خود اپنے آپ کو ایک "اصول" یا "عنصر" سمجھنے کے بجائے "شخصیت" تصور کرتا ہے۔ اس کا کوئی جسم نہیں، نہ خلا میں اس نے مادہ کی شکل میں کوئی جگہ لے رکھی ہے، نہ خلا میں اس کی ذات کا کوئی پھیلاؤ یا وسعت ہے۔ لیکن بلا تجسیم وہ ایسی شخصیت خالص ہے جو اپنی تخلیقی فعلیت کے ممکنات میں جو اس کے وجود کے اندر مضمر ہیں لامتناہی ہے۔ یعنی اس کی ذات کی لامحدودیت خلا میں مادے کی طرح وسیع و عریض نہیں بلکہ روح یا شدت احساس تخلیقی کی ممکنات میں گہرائی کے اعتبار سے لامحدود ہے۔ بقول اقبال "شخصیت" کے حوالے سے محدود کی اصطلاح خدا کی ذات کے بارے میں صرف خاص معنوں میں استعمال ہوئی ہے۔ باطنی اعتبار سے خدا کے وجود کے اندر تخلیقی فضلیت کی ممکنات اگر لامتناہی ہوں تو ایسی وسعت کو گہرائی ہی کہا جا سکتا ہے جو لامحدود ہے۔

اقبال اپنے نقطۂ نگاہ کی وضاحت قرآن مجید کی سورہ نور آیت ۳۵ کی روشنی میں کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے متعلق قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

> "اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ مثال اس نور کی ایک طاق کی سی ہے جس میں ایک چراغ کا شعلہ روشن ہو، ایسا چراغ جو ایک شیشے کی قندیل میں پڑا ہو اور قندیل گویا ایک چمکتا ہوا ستارہ ہو۔"

اقبال اس آیت کی تفسیر یوں بیان کرتے ہیں۔

> "اس آیت کے ابتدائی حصہ سے تو بے شک یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ذات الٰہیہ کو انفرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن جب ہم اس استعارے کا تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس لیے کہ جوں جوں استعارہ آگے بڑھتا ہے اس خیال کی نفی ہو جاتی ہے کہ ذات الٰہیہ کا قیاس کسی لاصورت کونی عنصر پر کیا جائے۔ کیونکہ اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے پر مرتکز کر دیا اور پھر اس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا۔

ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے کی قندیل میں ہے اور قندیل ستارے کی مانند‘ جس سے ظاہر ہے ایک مخصوص اور متعین وجود۔“(۱۳)

پس اقبال کے نزدیک اللہ کو ”شخصیت خالص“ ہونے کی حیثیت سے محدود کہنا درست نہیں۔ البتہ اسے جسم کے بغیر ایک مخصوص اور متعین وجود کہا جا سکتا ہے۔ اس سے گلہ شکوہ کیا جا سکتا ہے۔ اس سے جھگڑا کیا جا سکتا ہے۔ اس سے گڑگڑا کر مانگا جا سکتا ہے۔ وہ سب سنتا ہے‘ دیکھتا ہے اور دیتا ہے۔ اقبال کے ہاں انسان کے راندۂ درگاہ ہونے کا تصور تو موجود ہے مگر منکر خدا کا تصور موجود نہیں۔

اب اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اقبال کے ہاں خدا کی فطرت کا تصور کیا ہے؟ اس سوال کا جواب تو آسان ہے۔ اقبال خدا کو خودی مطلق سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک خودی سے مراد انکشاف ذات یا جوہر خودی کی نمود ہے۔ پس خودی مطلق کی فطرت ہی اپنی تخلیقی فضلیت کے لامتناہی ممکنات کو مسلسل منکشف کرتے چلے جانا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ عمل کیسے ہوتا ہے؟ یعنی خودی مطلق کے ہاں انکشاف ذات کی خاطر تخلیق کا کیا طریقہ کار ہے؟ اقبال فرماتے ہیں کہ یہ عمل دو قسم کی تخلیق پر مبنی ہے۔ ایک تو عالم خلق ہے جس سے مراد پیدا کرنا ہے اور دوسری قسم عالم امر ہے جس کے معنی حکم دینے یا ہدایت کرنا ہیں‘ مثلاً کسی کائنات‘ کہکشاں یا نظام شمسی کو وجود میں لانے کا عمل عالم خلق کے زمرے میں آتا ہے۔ لیکن اس میں اپنے مدار پر گردش کرنے‘ حرکت کرنے‘ تحلیل ہو جانے یا عدم وجود میں چلے جانے کا عمل عالم امر کے زمرے میں آئے گا۔

اقبال کے نزدیک خدا‘ کائنات و حیات کی تخلیق کے لیے جواہر خودی کو عدم سے وجود میں لاتا چلا جا رہا ہے۔ اس اعتبار سے کائنات و حیات بے حس و حرکت یا ناقابل تغیر و تبدل نہیں بلکہ اس میں مزید اضافے کے ذریعے وسعت کی گنجائش ہے۔ پس وہ ناتمام اور نامکمل ہے۔ پرانا عنصر تحلیل ہو کر عدم وجود میں چلا جاتا ہے اور نیا عنصر وجود میں آجاتا ہے۔ اقبال کے خیال میں کائنات و حیات کا ہر جوہر دراصل خودی ہی کی پست و بالا صورت ہے۔ مادے کے ذرات بقول اقبال خودی کی پست یا ادنیٰ صورت

ہے جس میں سے خودی کی بالا یا اعلیٰ صورت ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ ہر لحظہ نئے نئے جواہر (وہ ذرات مادہ جن کا مزید تجزیہ ممکن نہیں) عدم سے وجود میں لائے جاتے ہیں اور کائنات و حیات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس جوہری عمل کی ذہنی تصویر قائم کر سکنا ممکن نہیں۔ اقبال اپنے اس تصور کی تائید کے لیے قرآنی سورہ الحجر ۲۱ پیش کرتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"یہاں ایک ہی چیز نہیں بلکہ ہمارے یہاں خزانے بھرے پڑے ہیں اور ہم ان کو نازل نہیں کرتے مگر ایک مقررہ حد تک۔"

یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائنات و حیات کی تشکیل کے متعلق اقبال کا تصور جوہری یا اٹامک ہے۔ ان سے پیشتر اسلامی فلسفے میں اشاعرہ نے کچھ اسی قسم کا تصور پیش کر رکھا ہے۔ جدید یورپی فلسفے میں اس تصور کا سب سے بڑا حامی لائی بنیز تھا جس کے ہاں "جزو لا تیجزا" (ایسا جزو جس کا آگے تجزیہ ممکن نہیں) کے لیے "موناڈ" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ عجیب بات تو یہ ہے کہ جدید طبیعات بھی مشاہدے کے ذریعے کچھ اسی قسم کے نتائج پر پہنچی ہے۔ گویا عالم طبعی میں ہر مقدار کے اصل جوہر (یا ایٹم) کا تصور بھی بطور کسی قسم کی حرکت یا عمل ہی کیا جا سکتا ہے اور اس عمل کی ذہنی تصویر کھینچ سکنا ممکن نہیں۔ پس اشاعرہ، لائی بنیز اور اقبال کا تخلیق کائنات و حیات کا نظریہ عہد حاضر کے طبعی علوم میں موجود رجحانات سے زیادہ قریب ہے۔

فکر اقبال کا ایک دلچسپ پہلو انسان کی تخلیق اور خدا سے اس کا تعلق ہے۔ اقبال کا انسان مسلسل پیچ و تاب کھاتا ہوا، متجسس، بے تاب، بے چین اور بے قرار ہستی ہے۔ اقبال اسے خدا کی طرح مگر محدود حد تک ایک تخلیقی فضلیت سمجھتے ہیں۔ اس کی خودی محدود کا اصل مقصد بھی انکشاف ذات یا جوہر خودی کی نمود ہے اس لیے لازم ہے کہ وہ مسلسل تحقیق، تخلیق، اختراع اور ایجاد کے عمل میں منہمک رہے۔ اگر ایسا نہیں اور اس کی خودی بے نمود ہے تو اقبال کے نزدیک اس کا وجود نہ ہونے کے برابر یا مشتبہ ہے۔

اقبال انسان یا آدم کی تخلیق کے متعلق قرآنی تفصیل کی اپنی تفسیر پیش کرتے ہیں اور یوں انجیل میں بیان کردہ اس واقعے سے امتیاز بھی واضح ہوتا ہے۔ مسیحی تعلیمات

کے مطابق حوا کو آدم کی پسلی سے تخلیق کیا گیا- بعد ازاں حوا نے شیطان کی ترغیب پر آدم کو ممنوع پھل کھانے پر اکسایا اور یوں خدا کے حکم کی نافرمانی کرنے پر دونوں بہشت سے نکال دیے گئے- پس انسان کی تخلیق کی ابتدا ہی گناہ ازلی کے ساتھ ہوئی- قرآنی تفصیل مختلف ہے- یہاں ایسا کوئی ذکر نہیں کہ حوا کو آدم کی پسلی سے تخلیق کیا گیا- نہ یہ ذکر ہے کہ حوا نے شیطان کی ترغیب پر آدم کو ممنوعہ پھل کھانے پر اکسایا-

قرآنی تفصیل کی اقبالی تفسیر کے مطابق آدم کی تخلیق کے ذریعے ایک ایسی ہستی کو وجود میں لانا مقصود تھا جو نیک و بد میں انتخاب کرنے کا اختیار رکھتی ہو- جب خدا نے اپنا یہ ارادہ فرشتوں پر ظاہر کیا تو انہوں نے عرض کی کہ ایسی ہستی تو فساد کا باعث بن سکتی ہے- جس پر خدا نے جواب دیا کہ جو خدا جانتا ہے اس کا علم فرشتوں کو نہیں، یعنی آدم کو کیا کچھ دیا جانے والا ہے اور اس کے کیا کچھ بن سکنے کے امکانات ہیں- چنانچہ جب آدم اور حوا کی تخلیق ہوئی تو انہیں حکم دیا گیا کہ فلاں درخت کا پھل نہ کھانا- اسلام میں ایسا کوئی پھل نہیں جس کا کھانا حرام ہو- اس لیے یہ محض ایک امتحان تھا جس کے ذریعے یہ معلوم کرنا مقصود تھا کہ آدم اور حوا جنہیں اختیار دیا گیا ہے کہ خدا کا حکم مانتے ہیں یا نافرمانی کرتے ہیں- دونوں نے خدا کے حکم کی نافرمانی کی- اقبال فرماتے ہیں کہ آدم کی نافرمانی اس کا پہلا ایسا فعل تھا جس میں اس نے اپنے اختیار انتخاب کا حق استعمال کیا اور خدا سے معافی مانگی جو قبول ہوئی- چونکہ انسان اختیار انتخاب کے امتحان سے گزر چکا تھا، اس لیے خدا نے اسے بلند مقام سے نچلے مقام پر آباد ہونے کی تلقین کی تاکہ وہ اپنی زندگی خدا کے عطا کردہ علم کے مطابق اور نیکی و بدی کے معاملے میں اختیار و انتخاب کے حق کو استعمال کرنے کی ذمہ داری کے ساتھ گزار سکے- سو انسان اس دنیا میں گناہ ازلی کی سزا کے طور پر نہیں آیا بلکہ روح ارضی اس کا استقبال کرتی ہے اور توقع رکھتی ہے کہ وہ انکشاف ذات کے عمل کو جاری رکھے گا کیونکہ اس کے وجود میں لائے جانے کا مدعا ہی اس کی خودی کی نمود ہے-

اقبال انسان کے تخلیقی عمل کو بہت اہمیت دیتے ہیں- یہاں تک کہ گناہ و ثواب، بدی اور نیکی سب تخلیقی عمل کی کسوٹی پر ہی پرکھے جا سکتے ہیں- اقبال کے نزدیک گناہ

کی ایک اپنی تخلیقی اہمیت ہے۔ گناہ کے تجربے سے گزرنے والے کو نہ صرف ثواب کی قدر و قیمت کا احساس ہوتا ہے بلکہ خدا کی صفات میں غفور الرحیم کی منت کی وسعت کا پتہ بھی چلتا ہے۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ نیک لوگ عموماً سادہ لوح اور بے وقوف ہوتے ہیں۔ آپ کے نزدیک گناہ بھی اگر تخلیقی نوعیت کا ہو تو ثواب کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ اقبال کے ہاں جنت اور دوزخ مقامات نہیں بلکہ احوال یا کیفیات ہیں۔ دوزخ کی کیفیت دراصل اصلاحی ہے۔ گویا اس کیفیت میں کسی کو ڈالنے کا مقصد اس کی اصلاح کرنا ہے۔ اقبال کے خیال میں نہ تو جنت مسلسل عیش و آرام کا کوئی مقام ہے اور نہ دوزخ مستقل عذاب و اذیت کا کوئی گڑھا' حیات ایک تسلسل ہے۔ انسان خدا کی نو بہ نو تجلیات کی تحصیل کے لیے ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ ایسے بلند درجات لامتناہی ہیں۔(۱۴)

یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے ہاں انسان کا خدا کی ذات میں فنا ہونے کا کوئی تصور نہیں۔ ایسا تصور صرف نفی ذات کے ذریعے یا وحدت وجود میں ہی ممکن ہے جس کے تحت قطرے کا منتہائے نظر سمندر میں گر کر فنا ہو جانا ہے۔ وحدت شہود کی صورت میں انسان کی خدا تک رسائی ہی ممکن نہیں۔ یہ تصور بھی اقبال کو قبول نہیں۔ ان کے ہاں خودی مطلق اور خودی محدود میں من و تو کا امتیاز استغراقی کیفیت کے باوجود قائم رہتا ہے' جیسے آفتاب کی کرنوں کی ضیا موم بتی کے شعلہ پر حاوی ضرور ہے مگر اسے فنا نہیں کرتی۔ یا سمندر کی آغوش میں پانی کا قطرہ موتی کی صورت میں اپنا امتیاز قائم رکھتا ہے۔

اقبال کا انسان اپنی صلاحیتوں اور اپنے گرد و نواح کی قوتوں یا وسائل کے ذریعے کائنات کی تقدیر متشکل کر سکتا ہے' نیز اس بتدریج تغیر پذیر سلسلہ عمل میں وہ خدا کا معاون اور ہم کار بن سکنے کی اہلیت رکھتا ہے اور چونکہ وہ ایک بہتر اور خوب تر عالم کا تصور کر سکتا ہے' اس لیے موجود کو مطلوب میں بدلنے کی صلاحیت اور قدرت رکھتا ہے۔

***

خودی، نبوت، ولایت اور ارفع شاعری

(۸)

علامہ اقبال معراج نبویؐ کے بارے میں حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ کا قول نقل کرتے ہیں جنھوں نے فرمایا:

"محمد عربیؐ فردوس کی انتہائی بلندیوں تک پہنچے اور واپس آگئے۔ خدا کی قسم اگر میں اس مقام تک پہنچ سکتا تو کبھی واپس نہ آتا۔" (۱۵)

برصغیر کے اس معروف صوفی بزرگ کے قول کی روشنی میں اقبال "شعور نبوت" اور "شعور ولایت" میں فرق واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صوفی یا ولی وصال کے روحانی تجربے کی لذت سے اس قدر مسحور ہو جاتا ہے کہ وہ واپس آنا نہیں چاہتا۔ اور چونکہ اس کی واپسی لازمی ہے اس لیے جب واپسی ہوتی ہے تو انسانیت کے لیے کسی خاص اہمیت کا سبب نہیں بنتی لیکن اس کے برعکس اس تجربہ کے بعد نبی کی واپسی تخلیقی اعتبار سے نہایت اہم ہوتی ہے۔ وہ واپس آکر تاریخ کی قوتوں پر قابو پاتا ہے اور نظریات و عقائد کی ایک نئی دنیا وجود میں لاتا ہے۔ یعنی وصال کا یہ روحانی تجربہ صوفی کا تو منتہائے نظر یا اس کی آخری منزل ہے مگر نبی کے معاملے میں یہی تجربہ اس کی خودی کے لیے مہمیز ہے۔ اس کے وجود کے اندر ایک نئی بیداری پیدا کرتا ہے اور اسی بیداری کے ذریعے اس کی خودی اس قدر مستحکم ہو جاتی ہے کہ وہ انسانوں میں ایک نیا مذہبی اور تمدنی انقلاب لے آتا ہے۔

یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ علم کی تحصیل کی خاطر جو تین مخصوص ذرائع انسان کے پاس ہیں یعنی عقل، حواس اور عرفان۔ ان میں عرفان ہی وہ ذریعہ ہے جس سے معرفت (یعنی وہ علم جس کا تعلق خدا، کائنات اور حیات سے ہے) حاصل ہوتی ہے

بقول اقبال عرفان کے مختلف روپ ہیں۔ ارفع شاعروں میں وہ "القا" کی شکل اختیار کرتا ہے۔ صوفیہ' اولیا یا عرفا میں "کشف" کی صورت اور انبیا میں "الہام" یا وحی کی صورت اختیار کرتا ہے۔ سو اقبال کے نزدیک نبوت' ولایت اور ارفع شاعری میں جو بات مشترک ہے وہ یہی ہے کہ "آگاہی" حاصل کرنے کا ذریعہ "عرفان" ہے۔ مگر نبی کی خودی چونکہ ولی یا شاعر کے مقابلے میں کہیں زیادہ مستحکم ہوتی ہے' اس لیے شعور نبوت' شعور ولایت اور شعور شعر سے ارفع اور برتر ہے۔ پس بقول اقبال وہی شاعری ارفع ہے جو پیغامبرانہ خصوصیات کی حامل ہو اور وہی تصوف صحیح معنوں میں اسلامی ہے جو شعور نبوت سے متاثر ہو اور جن دونوں کا مقصد انسانی معاشروں میں روحانی اور تمدنی انقلاب برپا کرنا ہو۔

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی خودی کے زوال کی تین وجوہ تھیں۔ اول' سلاطین کی مطلق العنانیت جس کے نتیجہ میں ان کا سیاسی زوال آیا۔ دوم' علما کی تقلید پسندی جس کے سبب علمی' فکری اور تمدنی زوال آیا اور سوم' صوفیہ کی بے عملی جس کے سبب غیر اسلامی نظریات کو فروغ حاصل ہوا اور نتیجے کے طور پر روحانی زوال کے ساتھ مسلمان حرکت و عمل کی صلاحیت سے بھی محروم ہو گئے۔ اس حقیقت کا ہر کوئی معترف ہے کہ اقبال احیا کے شاعر اور مفکر ہیں۔ انہوں نے مسلمانوں کے روحانی' سیاسی' مذہبی' فقہی' علمی' فکری اور تمدنی احیا کے لیے بہت کچھ لکھا ہے۔ مگر اس خطبے میں جو امر زیر بحث لایا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کس قسم کے تصوف کے احیا کے خواہشمند تھے' یعنی نئے مسلم معاشرے میں' جس کا خواب انہوں نے دیکھا تھا' وہ صوفی' ولی' فقیر یا درویش سے کیا توقع رکھتے تھے؟

بحث شروع کرنے سے پیشتر بہتر ہوگا کہ مختصراً "تصوف" اور "صوفی" کی تعریف بیان کر دی جائے۔ بعض اصطلاحیں بھی وضاحت طلب ہیں۔ یہ کہنا بھی درست ہے کہ تصوف ہر مذہب کا روحانی پہلو ہے۔ ابتدائی دور کے مسلم صوفیہ کے نزدیک تصوف کا منبع قرآن مجید' احادیث نبوی اور تعلیمات اسلامی تھا' یا تصوف رسول کریمؐ کے اسوۂ حسنہ کو منعکس کرنا اور اخلاق نبوی کو قلب میں سمونے کا نام تھا۔

تاریخ اسلامی میں تصوف کا ظہور کب ہوا؟ جب ظواہر پر منحصر تعلیمات دین'

صرف روزمرہ کے معاملات کو سلجھانے والی فقہ اور عقل پر مبنی علوم' ظواہر پرستی' مظاہر پرستی اور منافقت کے فروغ پر منتج ہوئے اور انسان عشق کے جذبے سے عاری ہوگیا۔

اس ضمن میں رابعہ بصری کا واقعہ بیان کرنے کے قابل ہے۔ کہتے ہیں رابعہ بصری ہمیشہ ایک ہاتھ میں جلتی ہوئی شمع اور دوسرے میں پانی کا کٹورا اٹھائے پھرا کرتی تھیں۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ آپ ایسا کیوں کرتی ہیں؟ جواب دیا کہ مشعل سے بہشت کو آگ لگانے نکلی ہوں اور پانی سے دوزخ کی آگ کو بجھانا چاہتی ہوں تاکہ لوگ اللہ سے جزا کے لالچ یا سزا کے خوف سے محبت نہ کریں بلکہ جزا و سزا سے بے پروا ہو کر اس کی ذات سے عشق کریں۔ غالب نے یہی پیغام اپنے مخصوص انداز میں یوں پیش کیا ہے۔

طاعت میں تا رہے نہ مئے انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

فلاسفہ کے نزدیک تصوف خدا' کائنات اور حیات کے متعلق کشف سے حاصل کردہ علم (جسے معرفت کہتے ہیں) کے لیے تگ و دو کرنا ہے۔ صوفی سے مراد سالک یعنی راہ گیر ہے۔ سلوک سے مراد تحصیل معرفت کے لیے جستجو کرنا اور مسلک سے مراد مرشد کا وہ خصوصی راستہ یا طریقہ ہے جس کے ذریعہ معرفت حاصل کی جائے۔

تصوف کی تعریفوں میں بڑا تنوع ہے مثلاً معروف کرخی کے نزدیک تصوف سے مراد حقائق کو گرفت میں لانا' دقائق کی بات کرنا اور خلائق کے پاس جو کچھ ہے اس سے ناامید ہونا ہے۔ ذوالنون مصری فرماتے ہیں کہ تصوف کا مطلب ہے ساری کائنات میں صرف اللہ تعالیٰ کو پسند کرنا۔ جنید بغدادی کے نزدیک تصوف سے مراد دنیا سے دل کو متنفر کرنا اور فقط احکام الٰہی کی پابندی کرنا ہے۔ ابوبکر شبلی کا فرمان ہے کہ تصوف کی تعریف ہے خلق سے اپنے آپ کو منقطع کرنا اور حق سے متصل ہونا۔

حادثہ کربلا کے بعد صوفیہ کرام کے سلاسل اور طرائق دنیائے اسلام میں ہر طرف پھیل گئے اور انہوں نے اپنی روحانی تعلیمات کے ذریعے تبلیغ اسلام کی جو خدمت انجام دی اس کے متعلق یہ وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ آج جتنے بھی مسلمان دنیا میں

موجود ہیں ان میں سے بیشتر کے آباو اجداد صوفیہ کرام کے فیض اور توجہ سے ہی دائرہ اسلام میں داخل ہوئے۔ مگر رفتہ رفتہ خالص اسلامی تصوف پر خارجی عناصر اثرانداز ہونا شروع ہوئے اور اس کی پاکیزگی قائم نہ رہ سکی۔

وہ خارجی عناصر جنہوں نے اسلامی تصوف کا حلیہ بگاڑ دیا بقول اقبال مختلف حیات گریز تصورات تھے جو کائنات و حیات کو فریب، ادراک یا عقل کا دھوکہ سمجھتے تھے۔ ان میں مسیحی رہبانیت، نو افلاطونیت، ہندو فلسفہ و ویدانت، بدھ مت، فلسفہ اشراق اور مانویت شامل ہیں۔ ان اثرات کے تحت اسلامی تصوف نے بالآخر وجودی تصوف کی صورت اختیار کی اور توحید کا وجودی تصور پیش کیا گیا۔

توحید کا وجودی تصور کیا ہے؟ "ہمہ اوست" یعنی سب کچھ وہی ہے خالق و مخلوق میں کوئی امتیاز نہیں بلکہ وحدت ہے۔ ذات و صفات الگ نہیں بلکہ ایک ہیں عبد و معبود ایک ہیں۔ انسان کا منتہائے نظر اسی وحدت کی تحصیل ہے جو وصال کے ذریعے اپنے آپ کو فنا کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ توحید وجودی حلول کے تصور پر قائم ہے۔ یعنی توحید میں وہ موجود ہے، دوئی میں بھی، تثلیث میں بھی اور کثرت میں بھی، گویا اس کی ذات ایک، دو، تین اور سب میں ہے۔

وجودی تصوف کی تعلیمات کا نتیجہ کیا نکلا؟ اگر خالق و مخلوق میں کوئی امتیاز نہیں اور عبد و معبود ایک ہیں تو نہ عشق ممکن ہے نہ عبادت اگر مخلوقات جبر کے تابع ہیں تو اختیار کا خاتمہ، خیر و شر کا خاتمہ اور جزا و سزا بے معنی، اگر حلول کے تصور کو قبول کر لیا جائے تو اسلام اور کفر میں تمیز ختم۔ بقول اقبال وجودی تصوف کے زیراثر مسلمانوں نے عمل کے معاملے میں قناعت کوشی اور سکون پرستی اختیار کی۔ اقبال اسے خانقاہی تصوف کا نام بھی دیتے ہیں۔ وجودی تصوف ہی کے زیر اثر برصغیر ہند میں خصوصی طور پر اکبر کے زمانہ میں اسلام اور مسلمانوں کو ایک بہت بڑی آزمائش سے گزرنا پڑا اور عین ممکن تھا کہ مسلمانوں کا نام و نشان مٹ جاتا۔ ملا بدایونی اپنی کتاب منتخب التواریخ میں اسی حالت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے واضح کرتے ہیں کہ اکبر کے زمانے میں صوفیہ میں سے بیشتر نے اتباع سنت قطعی طور پر چھوڑ دیا تھا اور شریعت کی پابندی غیر ضروری قرار دے دی گئی تھی۔

وجودی تصوف کی اسی شکل پر شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) نے سخت تنقید کی اور یوں برصغیر میں ردعمل کے طور پر نقشبندیہ مجددیہ سلسلے کی طرف سے توحید کا شہودی تصور پیش کیا گیا جو "ہمہ ازاوست" یعنی سب کچھ اس کی طرف سے ہے، کے اصول پر قائم ہے۔ یہ اسلامی تصوف کی اصل پاکیزگی کی جانب رجوع کی کوشش تھی۔ اس میں خالق و مخلوقات میں امتیاز برقرار رکھا گیا اور واضح کیا گیا کہ خدا کی ذات تک انسان کی رسائی ممکن ہی نہیں۔ گویا انسان خدا کے بارے میں صرف اتنا ہی جان سکتا ہے جو اس نے الہامی کتب میں بتا رکھا ہے اور جہاں کہیں احکام الٰہی کو سمجھنے میں مشکل پیش آئے تو علما کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

اقبال بحیثیت پیغامبر خودی وجودی تصوف کے مخالف تھے، بلکہ انہیں مسلمانوں کے روحانی زوال کا سبب تصور کرتے تھے۔ ان کے نزدیک منصور حلاج نے "انا الحق" کہہ کر خودی کی ماہیت کو حق قرار دیا۔ اسے اسی لیے شہید کیا گیا کہ وہ "حق" کے ساتھ "انا" (یعنی "میں") بھی کہتا تھا اور حق کے ساتھ "انا" کا احساس ایک ناقابل تعزیز جرم قرار دیا گیا۔ حالانکہ "انا" (خودی) کے راز کو فاش کرنے کی ضرورت تھی۔ اقبال فرماتے ہیں۔

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش

پس اقبال کے نزدیک اگر عشق خلاق نہیں یا فعال نہیں تو تصوف خانقاہی ہے اور خانقاہی تصوف چونکہ شعور نبوت کی خصوصیات سے عاری ہے اس لیے موت کے مترادف ہے، فرماتے ہیں۔

خود گیری و خود داری و گلبانگ انا الحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا "ہمہ اوست"
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگ مفاجات

سو اقبال کس قسم کے تصوف کے مخالف تھے؟

۱۔ جو انسانوں سے قطع تعلق کر کے خلوت نشینی کی تلقین کرے۔ زندگی اور فطرت کو غیر حقیقی سمجھے اور حیات سے فرار کی راہ اختیار کرے۔

۲۔ جو سکر، محویت اور بے خودی کی کیفیات طاری کرے۔

۳۔ جس کا نصب العین وصال یا فنا ہو اور جو حیات افزائی کے بجائے حیات سوزی کی طرف لے جائے۔

۴۔ جو احکام شریعت کو ثانوی حیثیت دے۔

۵۔ جو موجودات اور نفس انسانی کو باطل قرار دے۔

۶۔ جو جبر کا قائل ہو۔ خیر و شر کا امتیاز مٹا کر انسان کو اخلاقی تعطیل دے دے۔

۷۔ جو کفر اور ایمان کا فرق مٹا دے۔

۸۔ جو سکون پرستی اور قناعت کوشی کی تلقین کرے۔

اقبال نئے مسلم معاشرے میں اسی قسم کے تصوف یا ولایت کو فروغ حاصل کرتے دیکھنا چاہتے تھے جو خصوصیات شعور نبوت سے مزین ہو:

۱۔ جو قرآنی تصور توحید پر ایمان رکھے اور اس اصول پر قائم رہے کہ توحید کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے۔

۲۔ جو احکام شریعت کا پابند ہو۔

۳۔ جو وصال کے بجائے فراق اور فنا کے بجائے بقا کی تحصیل کے لیے کوشاں رہے۔

۴۔ جس کا عشق خلاق اور فعال ہو۔

۵۔ جو انسان کو صاحب اختیار سمجھے۔

۶۔ جو موجود کی حقیقت کو تسلیم کرے اور اس کی اصلاح جاری رکھے۔

۷۔ جو سہو اور مسلسل بیداری کی کیفیت طاری کرے۔

۸۔ جو خلوت یا خانقاہ نشینی اور رہبانیت کا مخالف ہو۔

اقبال چاہتے تھے کہ روایتی درویشی کا رنگ بدل جائے۔ وہ آج کے درویش کو سکون پرست ہونے کے بجائے سخت کوش دیکھنا چاہتے تھے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

وہ چاہتے تھے کہ درویش صرف خلوت گزین نہ ہو بلکہ خارجی اور باطنی فطرت کا رمز آشنا اور فکر و نظر میں انقلاب پیدا کرنے والا ہو' یعنی وہ مشاہدہ فطرت بھی کرے اور اصلاح ملت بھی۔ بقول اقبال جس درویش کا ملت اسلامیہ کے زوال یا اس کی تباہ حالی سے کوئی واسطہ نہ ہو اور جو اپنی بصیرت سے ملت اسلامیہ کے مسائل کا حل پیش نہ کر سکے' وہ درویش نہیں بلکہ راہب یا رشی ہے۔ جو درویشی انقلاب آفریں نہیں وہ کسی کام کی نہیں۔ قلب کے اندر جو حق کا نقش پیدا ہو اسے باہر کے جہان پر بھی مرتسم ہونا چاہیے تاکہ مرد خدا کا دیدار حق دیدار عام ہو جائے۔

***

خودی اور شیطان

(۹)

خودی کی مختلف جہتیں اور کئی مظاہر ہیں۔ شیطان بھی خودی کا ایک مظہر ہے۔ اقبال چونکہ اثباتِ خودی اور حرکت کے شاعر ہیں اس لئے وہ شیطان کی متحرک شخصیت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

اقبال کے تصورِ شیطان سے متعلق سب سے دلچسپ مقالہ اطالوی مستشرق باؤسانی نے اطالوی زبان میں تحریر کر رکھا ہے۔ این میری شمل نے بھی اس مقالے کی بڑی تعریف کی ہے۔ اقبال کا شیطان ایک ایسی متحرک شخصیت ہے جیسے کوئی مکڑا اپنا جالا بن رہا ہو۔ بقول باؤسانی اقبال نے شیطان کی شخصیت پانچ مختلف مگر نہایت اہم پہلوؤں کو ذہن میں رکھ کر تخلیق کی ہے۔ گویا یہ شیطان سے متعلق پانچ مختلف مکتب ہائے فکر یا زاویہ ہائے نگاہ کا امتزاج ہے۔

پہلا پہلو یہ ہے کہ شیطان مکروفریب، حسنِ تدبیر اور عملِ پیہم میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ مثلاً اقبال فرماتے ہیں ؎

مشو نخچیر ابلیسان ایں عصر
خساں را غمزہ شاں سازگار است
امیلاں را ہماں ابلیس خوشتر
کہ یزداں دیدہ و کامل عیار است

(اس دور کے شیطانوں کا شکار بننے سے گریز کر، کیونکہ ان سے صرف کمینہ فطرت اور بے ضمیر لوگ ہی اثر قبول کرتے ہیں۔ مگر جو اصل ہیں انہیں تو اسی شیطان کا مقابلہ کرنے میں لطف آتا ہے جس نے خدا کو دیکھ رکھا ہے اور اپنے فن میں ہر لحاظ سے

کامل ہے)۔

حریف ضرب او مرد تمام است
کہ آں آتش نسب والا مقام است
نہ ہر خاکی سزا وار نخ اوست
کہ صید لاغرے بروے حرام است

(وہ شیطان چونکہ آتش نسب اور بلند مقام ہے اس لئے اس کا مقابلہ تو صرف مرد کامل ہی کر سکتا ہے۔ ہر شخص اس کی چوٹ نہیں کھاتا کیونکہ دبلا پتلا اور کمزور شکار اس پر حرام ہے)۔

باؤ سانی کا خیال ہے کہ اقبال نے شیطان کی شخصیت کا یہ پہلو فکر یونان قدیم سے اخذ کیا۔ مگر یہ استدلال درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ شیطان کے مکروفریب' حسب تدبیر اور عمل پیہم کا ذکر تو صوفی شعراء کے کلام میں بھی موجود ہے۔ اس لئے اقبال نے اسلامی ادبیات کی اس روایت ہی سے استفادہ کیا ہے۔

قدیم یونانیوں کے مذہب میں شیطان کی ہستی یا اس کے وجود کا کوئی تصور نہیں۔ ان کا مذہبی تصور یہ تھا کہ انسان بیکار خداؤں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی کی طرح ہے۔ یہ خدا کوہ الفاس پر رہتے ہیں اور اپنے آپ کو محظوظ کرنے کی خاطر کسی نہ کسی انسان سے کوئی فاش غلطی (جسے ہمارطیہ کہتے ہیں) کا ارتکاب کراتے ہیں۔ یہ غلطی عموماً اخلاقی ہوتی ہے جسے گناہ عظیم کہا جا سکتا ہے۔

بعد ازاں یہی انسان غلطیوں (یا گناہوں) کی راہ پر گامزن ہو جاتا ہے جو بالآخر اس کی تباہی کا سبب بنتی ہیں۔ قدیم یونانیوں کے ہاں خیروشر کا یہی تصور تھا۔ البتہ ان کے مذہب کے مطابق ایک مافوق الانسان جو پرومیتھس کہلاتا تھا' نے خداؤں کی آماجگاہ سے انسان کی بہتری کی خاطر آگ چرائی۔ اور اسے خداؤں نے یہ سزا دی کہ وہ کوہ قاف کی کسی چوٹی پر زنجیروں میں جکڑا ہوا پڑا ہے اور دو گدھ اس کے پیٹ سے اس کی انتڑیاں نوچ رہے ہیں۔ یورپی لٹریچر میں جب مکروفریب' حسن تدبیر یا عمل پیہم کا ذکر آتا ہے تو پرومیتھس کی خصوصیات ہی کا حوالہ دیا جاتا ہے لیکن یہ کہنا کہ اقبال کے شیطان کا یہ پہلو پرومیتھیس کی خصوصیات یا فکر یونان قدیم پر مشتمل ہے' درست

نہیں۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ شیطان خداوند تعالیٰ کی ضد ہے۔ یعنی خدا کے مقابلے میں شیطان کی اپنی آزاد شخصیت ہے یا وہ خدا کا حریف ہے۔ اقبال کے بعض اشعار سے واقعی یہ تاثر پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً اقبال کا شیطان خداوند تعالیٰ سے کہتا ہے۔

پیکر انجم ز تو، گردش انجم ز من　　جاں بجہاں اندرم، زندگی مضمرم

(تو ستارے وجود میں لاتا ہے لیکن انہیں گردش میں عطا کرتا ہوں۔ دراصل میں ہی تیرے جامد جہاں کی جان ہوں کیونکہ اس میں زندگی کی روح میں نے پھونک رکھی ہے۔)

تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم　　تو بہ سکوں راہ زنی، من بہ تپش رہبرم

(تو فقط جسم میں جان ڈالتا ہے لیکن زندگی میں عمل کی گرمی مجھ سے پیدا ہوتی ہے۔ تو تو صرف ابدی راحت اور سکون کا رستہ دکھاتا ہے۔ مگر میں جستجو اور تگ و دو کی طرف رہبری کرتا ہوں)

آدم خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد　　زاد در آغوش تو، پیر شود در برم

(خاکی فطرت انسان جو کوتاہ بین، بے شعور اور جاہل ہے، اگرچہ تیری آغوش میں پیدا ہوتا ہے لیکن اسے بلوغت میرے دامن میں نصیب ہوتی ہے)

باؤسانی کی رائے میں شیطان کی شخصیت کے اس پہلو کو ترتیب دیتے وقت اقبال ایران قدیم کے نظریہ ثنویت یا یزدان و اہرمن کے تصور سے متاثر ہوئے۔ ثنویت کا تصور زرتشت میں تو موجود نہیں مگر اس کے بعد آنے والے ایک قدیم ایرانی پیغمبر ماگی میں یقیناً موجود ہے۔ شیطان اور خدا سے متعلق اقبال کے مندرجہ بالا اشعار سے تو باؤسانی کی رائے کی تائید ہوتی ہے۔ مگر اس مرحلے پر اقبال ایک نیا خیال بھی پیش کرتے ہیں۔

قرآن مجید سے ظاہر ہے کہ آدم کی تخلیق کے وقت فرشتوں کو یہ خدشہ تھا کہ یہ ہستی فساد پیدا کرے گی۔ مگر خدا نے یہ کہہ کر انہیں مطمئن کر دیا کہ انہیں اس کا علم نہیں جو وہ جانتا ہے۔ اس اعتبار سے اقبال آدم ہی کو شیطان کی تخلیق کا سبب بیان کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

جہاں تا از عدم بیروں کشیدند
ضمیرش سرد و بے ہنگامہ دیدند
بغیر از جان ما سوزے کجا بود
ترا از آتش ما آفریدند

(جب خدا نے یہ جہان پیدا کیا تو بالکل خاموش' ویران اور بے رونق تھا۔ اس میں کسی قسم کا کوئی ہنگامہ نہ تھا۔ اگر اس میں سوز آیا تو انسان کی وجہ سے آیا۔ گویا وہ انسان ہی کے سوز کی آگ تھی جس سے شیطان پیدا ہوا)۔

شیطان کی شخصیت کا تیسرا پہلو' بقول باؤسانی' یہ ہے کہ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود شیطان عاشق اول یا عاشق توحید ہے۔ اس نے فراق (خدا سے دوری) اور عذاب قبول کیا لیکن توحید کے لئے اس کے عشق کا یہ عالم تھا کہ "انکار" کی کیفیت میں بھی خدا کی باطنی رضا کو پورا کیا۔ آخر خدا ہی نے تو یہ حکم دے رکھا ہے کہ میرے سوا کسی کو سجدہ مت کرو۔ یہ نظریہ بعض صوفیہ اسلام کا ہے۔ باؤسانی کے نزدیک شیطان کی شخصیت کے اس پہلو کی تشکیل کرتے وقت اقبال خصوصی طور پر منصور حلاج کے خیالات سے متاثر ہوئے۔ مثلاً جاوید نامہ میں منصور حلاج اقبال سے شیطان کا تعارف یوں کراتے ہیں ۔

زانکہ او در عشق و خدمت اقدم است ۔ آدم از اسرار او نامحرم است

(چونکہ شیطان عشق اور خدمت میں پیش از آدم تھا' اس لئے آدم اس کے اسرار سے آگاہ نہیں)

چاک کن پیراہن تقلید را تابیا موزی ازو توحید را

(پس تو تقلید کا پیراہن چاک کر دے تاکہ شیطان سے توحید کا سبق سیکھ سکے)

بقول اقبال توحید ایسی حقیقت ہے جسے شیطان تسلیم کرتا ہے۔ لہٰذا شیطان سے بھی توحید کا سبق حاصل کیا جا سکتا ہے۔

چوتھا پہلو یہ ہے کہ شیطان خدا کی تخلیقات میں سے ہے۔ اس نے حسد کی بناء پر اور اپنی نسلی برتری کی متکبرانہ دلیل دے کر آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا۔ خدا کا حکم نہ مانا اور معتوب ہوا۔ اس اعتبار سے وہ خدا کا حریف نہیں بلکہ انسان کا رقیب یا

مدمقابل ہے۔ اور اس کا مقصد اپنے مکروفریب کو عقلی دلائل کی صورت میں پیش کر کے انسان کو راہ راست سے بھٹکانا اور گمراہ کرنا ہے۔

شیطان کا یہ تصور خالصتاً" اسلامی ہے اور اس کی شخصیت کے اس پہلو کی تشکیل کرتے وقت اقبال خصوصی طور پر جلال الدین رومی سے متاثر ہوئے۔ رومی شیطان کے لئے سانپ کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں۔ اس بنا پر کہ سانپ اپنے مدمقابل پر ہمیشہ سر (یعنی عقل) سے حملہ آور ہوتا ہے مگر مرد کامل اس کا وار اپنے قلب (یعنی عشق) کی ڈھال سے روکتا ہے۔ پس بقول رومی' عشق انسان کی طرف سے ہے اور عقل' شیطان کی طرف سے۔ لیکن رومی کی مراد عقل کے منفی استعمال سے ہے۔ وہ ایسی عقل کو "طاغوتی عقل" یا طاغوتی استدلال کا نام دیتے ہیں۔ اقبال بھی رومی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے فرماتے ہیں۔

عقل اندر حکم دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است

(اگر عقل دل کی تابع ہے تو وہ "الہیاتی عقل" ہے۔ لیکن اگر وہ دل سے آزاد ہو جائے تو "شیطانی عقل" کی صورت اختیار کر لیتی ہے)۔

مغربی ادبیات میں شیطان کے کردار سے متعلق چند معروف تصانیف ہیں جن میں گوئٹے کی طویل تمثیلی نظم "فاوسٹ" اور ملٹن کی "فردوس گم گشتہ" شامل ہیں۔ لیکن عالمی ادب میں مثنوی معنوی میں جلال الدین رومی کی نظم "معاویہ و ابلیس" کا اپنا مقام ہے۔ بقول نکلسن اس سے بہتر معذرت شیطانی آج تک کسی نے تحریر نہیں کی۔

اس نظم میں کہانی مختصراً یہ ہے کہ شیطان معاویہ کی خوابگاہ میں داخل ہو کر اسے جگاتا ہے کہ صبح کی نماز ادا کرے۔ معاویہ اس سے پوچھتا ہے کہ تیرا تو کام ہی لوگوں کو غفلت کی نیند سلانا ہے' تو مجھے نماز کی خاطر بیدار کرنے کے لئے کیونکر آ نکلا۔ اس کے بعد ان دونوں میں طویل گفتگو ہوتی ہے جس میں شیطان اپنی عقلی حجتوں اور دلیلوں سے معاویہ کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن بالاخر معاویہ اس پر حاوی ہو جاتا ہے اس کی گردن مروڑتا ہے اور مطالبہ کرتا ہے کہ مجھے سچ سچ بتا کہ تو کس غرض سے میرے پاس آیا ہے۔

شیطان ہار کر اسے اپنے آنے کا اصل مقصد بتاتا ہے کہ میں نے تجھے صبح کی نماز بروقت ادا کرنے کی خاطر اس لئے جگایا کہ اگر تیری یہ نماز قضا ہو جاتی تو تیری پشیمانی اور ندامت کا تجھے سینکڑوں گنا زیادہ ثواب ملتا۔ میں نے تجھ سے چھوٹی نیکی اس لئے سرزد کرانا چاہی تاکہ تو بڑی نیکی سے محروم رہے۔

اقبال کی وہ سب نظمیں جن میں شیطان کا انداز معذرت خواہانہ ہے رومی سے متاثر ہو کر لکھی گئیں۔ یہاں تک کہ شیطان کی گردن مروڑنے کا تصور بھی رومی ہی سے لیا گیا۔ بہرحال جاوید نامہ کی نظم "نالہ ابلیس" کا شیطان کے کردار سے متعلق عالمی ادب میں اپنا مقام ہے۔ شیطان خدا سے گلہ کرتا ہے۔

"اے خداوند صواب و ناصواب۔ مجھے آدم کی صحبت نے ذلیل و خوار کر دیا ہے۔ اس کی تو فطرت ہی انکار سے بیگانہ ہے۔ لہٰذا میرے ہر حکم کی تعمیل کرتا ہے۔ میں تو ایسے فرماں بردار سے پناہ مانگتا ہوں۔ اے خداوند! میں تجھے اپنی سابقہ اطاعت کا واسطہ دے کر کہتا ہوں کہ مجھے اس کی صحبت سے نجات دے۔ اس کی صحبت میں رہ کر تو میری ہمت بھی پست ہو گئی ہے۔ اس کی فطرت اتنی خام اور عزم اس قدر کمزور ہے کہ میری ایک ضرب کی تاب بھی نہیں لا سکتا۔ مجھے کوئی پختہ حریف عطا کر جو میرے مرتبے کے لائق ہو۔ مجھے ایسا انسان دے جو میری طاقت کا مردانہ وار مقابلہ کر سکے۔ جو میری گردن پکڑ کر مروڑے اور جس کی ایک ہی نگاہ مجھے لرزہ براندام کر دے۔ اے خداوند! مجھے کم از کم ایک مرد حق پرست تو عطا فرما تاکہ میں بھی شکست کی لذت سے محظوظ ہو سکوں۔"

پانچواں پہلو یہ ہے کہ شیطان کی شخصیت سیاسی بھی ہے اور وہ اس میدان میں قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنے مقاصد کی تحصیل کے لئے خاکی شیاطین بھی پیدا کرتا ہے۔ باؤ سانی کے نزدیک یہ شیطان سے متعلق عالمی ادب میں اقبال کا اچھوتا تخلیقی اضافہ ہے۔ نظم " ابلیس کی مجلس شوریٰ " میں شیطان واضح کرتا ہے کہ وہ بجائے خود سرمایہ دارانہ نظام کا موجد اور محافظ ہے۔ اس لئے اسے آئندہ کے اشتراکی انقلاب کا ڈر نہیں۔ اگر اسے کوئی خوف ہے تو فقط احیائے اسلام سے ہے۔ لہٰذا وہ اپنے

مشیروں کو ہدایت کرتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح آئین پیغبرؐ چشم عالم سے پوشیدہ رکھیں اور ایسی صورت حالات پیدا کر دیں جس سے مسلمان اپنی اجتماعی زندگی میں تخلیقی عمل سے مستقل طور پر غیر مانوس رہ سکیں۔ عجیب اتفاق ہے کہ اشتراکی نظام سویٹ یونین میں اپنی موت آپ مرگیا۔ اور اب مغربی سرمایہ دارانہ نظام اسلام ہی کو مستقبل کا خطرہ سمجھتا ہے۔ شیطان اپنے مشیروں سے کہتا ہے۔

جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں
بے ید بیضا ہے پیران حرم کی آستیں
عصر حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغبر کہیں
چشم عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب
یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محروم یقیں
ہے یہی بہتر الہیات میں الجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھا رہے
تم اسے بیگانہ رکھو عالم کردار سے
تابساط زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہان بے ثبات
ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات
مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے

ان سب باتوں کے باوجود چونکہ اقبال کے ہاں شیطان بھی انسان کی طرح خودی اور حرکت کا مظہر ہے۔ نیز جس طرح شیطان راندہ درگاہ ہے اسی طرح انسان بھی خطا کار ہے، اس لئے دونوں اپنی اپنی جگہ پیچ و تاب میں مبتلا ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں۔

بگو ابلیس را از من پیامے
تپیدن تاکجا در زیر دامے
مرا ایں خاکدانے خوش نیاید
کہ صبحش نیست جز تمہید شامے

(میری طرف سے شیطان کو پیغام دو کہ کب تک اس دنیا کے جال میں پھنسے تڑپتے رہو گے۔ مجھے تو یہ دنیا بالکل پسند نہیں آئی کیونکہ اس کی ہر صبح کا اختتام شام پر ہوتا ہے)۔

پھر سوچتے ہیں کہ اگر شیطان اور انسان کے اکٹھے ہو سکنے کا کوئی امکان ہو۔ یعنی اگر دونوں مل کر اپنی قوت عزم، حسن تدبیر اور عمل پیہم کو استعمال میں لائیں تو کیا ہو؟ شیطان سے مخاطب ہو کر اس آرزو کا اظہار اقبال یوں کرتے ہیں۔

بیا تا نرد را شاہانہ بازیم
جہان چار سو را در گدازیم
بافسون ہنر از برگ کاہش
بہشتے ایں سوئے گردوں بسازیم

(آ۔۔۔ تاکہ ہم مل کر مردانہ وار زندگی گزاریں۔ اس جہان چار سو میں حسد، بغض اور نفرت کا خاتمہ کر کے ہر طرف محبت کے سوز و گداز کی کیفیت پیدا کر دیں۔ اور ان صلاحیتوں کے ذریعے جو ہم دونوں کو حاصل ہیں، اس دنیا جیسی بیکار شے کو بہشت بریں کا نمونہ بنا دیں)۔

***

خودی اور جبرو اختیار

(۱۰)

"جبر" سے مراد ہے انسان کے عزم اور عمل کا متعین کر دیا جانا اور "اختیار" سے مراد ہے انسان کا اپنے عزم اور عمل کے معاملہ میں آزاد ہونا۔ بحث یہ ہے کہ کیا انسان اپنے عزم اور عمل کے معاملہ میں مجبور محض ہے یا اسے اپنے عزم اور عمل پر کلی اختیار ہے۔

اسلامی فلسفے اور دینیات میں جبرو اختیار کے مسئلہ پر بحث بہت پرانی ہے اور اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ قلیل مدت میں اس بحث کی پوری تفصیل میں جانا تو ممکن نہیں۔ اس لئے علم کلام کے نقطہ نگاہ سے صرف چند معروف مکتبہ ہائے فکر کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔

اس ضمن میں ایک مکتبہ فکر "جبریہ" کہلاتا ہے۔ فلاسفہ کے اس فرقے کا نظریہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے انسان کو کوئی اختیار نہیں دے رکھا۔ وہ مجبور محض ہے۔ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور اس کے حکم یا رضا کے بغیر ایک پتہ بھی نہیں ہل سکتا۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے۔ اور جو کچھ بھی ہو رہا ہے یا مستقبل میں ہونے والا ہے اس کی منشا کے مطابق ہو رہا ہے اور ہو گا۔ جب مسلمان ایک زندہ ملت تھے تو ان کا عقیدہ تھا کہ جو کچھ وہ اپنے عزم و عمل یا زور بازو سے حاصل کرتے ہیں اللہ کی مدد اور حکم سے حاصل کرتے ہیں۔ گویا ایک طرح کی ارفع جبریت پر ان کا ایمان تھا جس کے تحت اللہ کی رضا اور مسلمان کے عزم و عمل میں مکمل ہم آہنگی تھی۔ لیکن جب تنزل اور انحطاط کا دور آیا تو اسی نظریہ نے آہنی جبریت یا "تقدیر پرستی" کی صورت اختیار کر لی اور مسلمان اپنے نصیب، مقدر یا قسمت کا بہانہ بنا کر عمل سے فارغ ہو گئے۔

یہی کیفیت آزاد کے اس شعر سے عیاں ہے۔

جہاز عمر رواں پر سوار بیٹھے ہیں
سوار خاک ہیں بے اختیار بیٹھے ہیں

دوسرا مکتبہ فکر "قدریہ" کہلاتا ہے۔ فلاسفہ کے اس فرقے کا استدلال یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے انسان کو عقل، حواس خمسہ اور وجدان سے نوازا ہے۔ اسے نیک و بد کی تمیز اور ان میں انتخاب کرنے کا اختیار دیا ہے۔ اس لئے انسان اپنی پسند و ناپسند کا خود مالک ہے اور اپنے عزم و عمل کے معاملے میں کلی طور پر بااختیار ہے۔ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور اس اعتبار سے انسان کو اختیار انتخاب دینا اس کی مشیت ہے۔

تیسرا مکتبہ فکر ان فلاسفہ پر مشتمل ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسان کا اختیار محدود ہے۔ یعنی اس کے دائرہ اختیار کی حدود متعین ہیں۔ مگر ان حدود سے باہر وہ مجبور محض ہے۔ اس ضمن میں ہرن کی مثال دی گئی ہے جو ایک درخت سے لپٹی ہوئی لمبی رسی سے بندھا ہے۔ جہاں تک رسی جاتی ہے یا جا سکتی ہے، وہ بااختیار ہے۔ لیکن اس دائرے سے باہر وہ مجبور محض ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت علی سے ایک یہودی نے جبروقدر کے مسئلہ کی وضاحت چاہی۔ حضرت علی نے اسے اپنی ایک ٹانگ اٹھانے کو کہا۔ کھڑے یہودی نے ایک ٹانگ اٹھا دی۔ پھر حضرت علی نے اسے دوسری ٹانگ اٹھانے کو کہا جو وہ نہ اٹھا سکا۔ یعنی اسے جواب مل گیا کہ انسان کا اختیار محدود ہے۔ انسان کو اپنی پیدائش یا ولادت اور اپنی موت پر اختیار نہیں ماسوا خودکشی کے۔

چوتھے مکتبہ فکر کے حامی فلاسفہ کا استدلال یہ ہے کہ ہم نہیں جان سکتے کہ کس طرح خدا قادر مطلق یا عالم کل بھی ہے اور اس نے انسان کو نیکی اور بدی کا رستہ منتخب کرنے کا اختیار بھی دے رکھا ہے اور وہ بعد میں انسان کو اس کے اعمال کی بناء پر جزا و سزا بھی دے گا۔ اس تضاد کو سمجھ سکنے کی اہلیت انسان میں نہیں کیونکہ جبر و قدر کا مسئلہ ماورائے عقل انسانی ہے۔

ان سب نظریات میں کوئی نہ کوئی نقص ہے جسے عقل قبول نہیں کر سکتی۔ مثلاً جبریہ، نقطۂ نظر قبول کیا جائے تو انسان پر اپنے فکر و عمل کی ذمہ داری نہیں رہتی اور

وہ اپنے ہر نیک و بد فعل کا ذمہ دار خدا کو ٹھہرا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر قدریہ نقطۂ نظر قبول کیا جائے کہ انسان کلی طور پر بااختیار ہے اور اپنے اعمال کی ذمہ داری اس کے اپنے کندھوں پر ہے تو اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کو علم نہیں کہ مستقبل میں انسان سے کیا فعل سرزد ہو گا اور خدا کے متعلق یہ تصور کرنا کہ اس کا علم محدود ہے یا اسے مستقبل کا علم نہیں، قطعی غلط مفروضہ ہے۔ اسی طرح یہ قول کہ انسان ایک متعین حد تک بااختیار ہے مگر اس حد سے باہر وہ مجبور محض ہے، بھی خامیوں سے پر ہے کیونکہ اول تو متعین حدود کا تعین کرنا ممکن نہیں اور دوم جس حد تک انسان بااختیار ہے اس حد کے اندر تو خدا کا کوئی عمل دخل نہ ہو گا اور اس اعتبار سے یہ مفروضہ بھی غلط ہے۔ چوتھے نظریہ پر بحث کرنا بیکار ہے کیونکہ وہ تو جبر و قدر کے مسئلہ کو ماورائے عقل انسان سمجھ کر ہاتھ ہی نہیں لگاتا۔

اس بارے میں جدید سائنس کا میکانکی نظریہ یہی ہے کہ انسان بھی حیات و کائنات کے مختلف اجسام کی طرح مجبور محض ہے۔ انسان زندگی کی دیگر ہستیوں کی طرح حادثاتی طور پر پیدا ہوتا ہے اور حادثاتی طور پر مرجاتا ہے اس پر کئی قسم کی پابندیاں ہیں مثلاً فرائڈ نفسیاتی جبریت کا ذکر کرتا ہے جس سے انسان کی خلاصی ممکن نہیں۔ اسی طرح وہ اپنی "جینز" (خاندانی نہاد یا خصلتوں) کا پابند ہے، اپنے گردو نواح کا پابند ہے، مادی اور جسمانی قوتیں اسے متعین کرتی ہیں۔ بلکہ اخلاقی طور پر بھی نیک و بد کے معاملے میں وہ اپنی مخصوص سوسائٹی یا معاشرے کا پابند ہے۔

بہرحال فلسفہ اور اخلاقیات کے عالمگیر اصولوں کے مطابق انسان کا بااختیار ہونا اشد ضروری ہے۔ ورنہ خیر و شر، نیکی و بدی، جزا و سزا کا خاتمہ ہو جائے گا اور اگر انسان پر کوئی ذمہ داری نہ رہے گی تو انسان اور حیوان کا امتیاز مٹا دینا پڑے گا۔

اس مرحلہ پر یہ سوال غور طلب ہے کہ اقبال نے اس مسئلہ پر اظہار رائے کرنے کی ضرورت کیوں محسوس کی؟ اقبال خودی کے پیغامبر ہیں اس لئے اگر وہ تقدیر کا عام مروجہ "جبری" تصور قبول کر لیتے تو اثبات خودی کا خاتمہ اور نفی خودی کی صورت پیدا ہو جاتی۔

اقبال کی رائے میں مسلم معاشرے میں "تقدیر پرستی" بعض منفی فلسفیانہ افکار

کے فروغ اور بعض سیاسی مصلحتوں کے سبب عام ہوئی۔ منفی فلسفیانہ افکار کے فروغ کے ضمن میں ارسطو کی دلیل کونی یا فلسفہ علت و معلول کی مثال دی جا سکتی ہے۔ یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ خدا کی ذات پر زبردستی ختم کر دیا جاتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کراتا ہے یا اس کے حکم سے ہوتا ہے کیونکہ وہ سب علتوں کی آخری علت ہے۔ پس انسان اپنی طرف سے کچھ نہیں کر سکتا' نہ کچھ کر سکنے پر قادر ہے۔ اس سے جو کچھ سرزد ہوتا ہے' خدا ہی کراتا ہے۔

سیاسی مصلحتیں اموی دور میں بالخصوص حادثہ کربلا کے بعد پیدا ہوئیں۔ حادثہ کربلا کے بعد ملت اسلامیہ کے بیشتر بہترین دماغ سیاسی حقائق سے بیزار ہو کر تصوف کی طرف راغب ہو گئے۔ اسی زمانے میں مرجعی فلاسفہ نے اپنا نقطہ نگاہ پیش کیا کہ جو کچھ بھی ہوتا ہے برضائے الٰہی ہوتا ہے۔ اموی ارباب بست و کشاد نے اس تقدیر پرستی کے فروغ کے سلسلہ میں بڑی مدد کی کیونکہ یوں حادثہ کربلا کے بارے میں کہا جا سکتا تھا کہ برضائے الٰہی وقوع پذیر ہوا۔ یا حکومت کی طرف سے جو بھی جبرو ظلم ہو گا وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق ہو گا۔ ویسے بھی رعایا میں ایسی تقدیر پرستی کا پھیلنا مطلق العنان حاکموں کے مفاد میں تھا۔

اقبال کے نزدیک "تقدیر" کے کیا معانی ہیں؟ نیز اگر خداوند تعالیٰ قادر مطلق اور عالم کل ہے اور اس نے انسان کو اختیار انتخاب بھی دے رکھا ہے اور بعد ازاں اسے اپنے اعمال کی بنا پر جزا یا سزا بھی دے گا تو اس تضاد کو کیونکر حل کیا جا سکتا ہے۔

اقبال تقدیر پرستی کے روایتی یا مروجہ اسلامی تصور بطور قسمت یا قضا کے خلاف بغاوت کرتے ہیں کیونکہ ان کی رائے میں ایسے تصورات کے فروغ کے سبب ملت اسلامیہ تن بہ تقدیر ہو کر زوال و انحطاط سے ہمکنار ہوئی۔ فرماتے ہیں ۔

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

تقدیر کے روایتی تصور بطور "قسمت" یا "مقدر" کو جلال الدین رومی طاغوتی یا شیطانی استدلال کہتے ہیں۔ اپنی نظم "معاویہ اور ابلیس" میں فرماتے ہیں کہ جب شیطان سے پوچھا گیا کہ تو نے خدا کا حکم کیوں نہ مانا تو شیطان کا جواب تھا:

"بھلا میں کیا کر سکتا تھا میں تو مجبور محض تھا۔ اس کھیل میں میرے ہاتھ میں وہ چال تھی جو قادر مطلق نے میرے لئے پہلے ہی سے متعین کر رکھی تھی۔ پس میں نے وہی چال چل دی جو میرے مقدر میں تھی۔"

گویا "انکار" اس کے مقدر میں تھا یا اس کی تقدیر میں خدا نے پہلے ہی سے لکھ دیا تھا۔ رومی کے افکار سے اقبال بھی بے حد متاثر ہیں۔ اپنی نظم "تقدیر" جو شیطان اور خدا کے درمیان ایک مکالمہ ہے، میں یہی نکتہ یوں پیش کرتے ہیں۔

ابلیس (خدا سے کہتا ہے)

اے خدائے کن فکاں، مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ! وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و زود
حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

یزدان

کب کھلا تجھ پر یہ راز؟ انکار سے پہلے کہ بعد

ابلیس

بعد! اے تیری تجلی سے کمالات وجود

یزدان

(فرشتوں کی طرف دیکھ کر)

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود"
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام

ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

رومی کا شیطان کہتا ہے:

"میں کسی نیک بندے کو بد کیونکر بنا سکتا ہوں؟ میں رب تھوڑی ہوں۔ نیک کو نیک بنانا اور بد کو بد، یا نیکی کو بدی میں منتقل کرنا اور بدی کو نیکی میں ــــ یہ تو خالق و قادر مطلق کا کام ہے۔ میں تو صرف آئینہ ہوں جس میں نیک اور بد اپنی اپنی صورت دیکھ سکتے ہیں۔ اگر تمہاری صورت کالی ہے تو اس میں آئینہ کا کیا قصور؟ میرا کام تو دراصل مشک کو گوبر سے الگ کرنا ہے۔ لیکن مشک اور گوبر تو پہلے ہی سے بنا دیئے گئے ہیں۔"

سو اقبال اور رومی کے ہاں یہ کہنا کہ انسان مجبور محض ہے، وہی استدلال ہے جسے طاغوتی حجت یا شیطانی دلیل کہا جا سکتا ہے۔ اس دلیل سے انسان اپنے اعمال کی ذمہ داری اسی طرح خدا کے کھاتے میں ڈالتا ہے جس طرح شیطان نے خدا کی حکم عدولی کی ذمہ داری خدا پر ڈالی تھی۔ اقبال نے واضح کیا ہے کہ آدم کا پہلا فعل جس میں اس نے خدا کی حکم عدولی کی دراصل آزادی انتخاب یا جوہر اختیار کا استعمال تھا اور خداوند تعالیٰ نے انسان کو اسی بنیادی خصوصیت کے ساتھ تخلیق کیا تھا۔

اقبال کے نزدیک کائنات ابھی ناتمام ہے اور اس میں خالق و قادر مطلق اضافے کرتا رہتا ہے۔ سو "تقدیر" سے مراد وہ زمانہ ہے جس کا انکشاف مستقبل میں ابھی ہونا ہے۔ خدا عالم کل اس اعتبار سے ہے کہ اس کے علم میں وہ سب امکانات موجود ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ پس زمانے کی حرکت کا تصور جو ہمیں اقبال کے ہاں ملتا ہے ایک پہلے سے کھنچی ہوئی خط کی شکل میں نہیں کیونکہ یہ خط ہر انسان خود اپنے لئے ابھی کھینچ رہا ہے۔ اس اعتبار سے بھی تقدیر کا مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ اقبال کے خیال میں چونکہ پہلے سے کسی حتمی طور پر متعین مستقبل کا وجود ممکن نہیں اس لئے مستقبل کے متعلق خداوند تعالیٰ کا علم امکانات اور تقدیرات کی صورت میں ہے جو لامتناہی ہیں۔ مگر انسان نے اس کائنات میں اپنے امکانات اور قویٰ کو بروئے کار لانا ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ وہ اس دنیا کے میدان عمل میں وارد ہو کر بھی آزادی عمل کا حق نہیں

رکھتا یا مجبور محض یا اپنے مقدر کا پابند ہے ــــ اسے اس مقصد کی تحصیل سے غافل کرنا ہے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا۔ ایسی صورت میں نہ تو اس کا حال سنوارا جا سکتا ہے نہ مستقبل۔

سو اقبال کے نزدیک دیگر مخلوقات یعنی حیوانات' نباتات' سورج' چاند ستارے وغیرہ جنہیں آزادی انتخاب نہیں دی گئی یا جو احکام خیر و شر کی روشنی میں عمل پیرا نہیں۔ ان کے مقدرات تو دائمی اصولوں کے مطابق مقرر و متعین ہیں۔ مگر انسان جسے موجودات کو مسخر کرنے کی خاطر تخلیق کیا گیا' جسے کہا گیا کہ وہ خدا کے اخلاق اپنائے' جسے خدا کی عین منشا کی مطابق جوہر اختیار اور ملکہ انتخاب دیا گیا' کیونکر مجبور محض ہو سکتا ہے۔ ہاں' اگر انسان کو ایسا بنایا جاتا کہ وہ فقط خیر ہی کا انتخاب کر سکتا اور شر انتخاب کرنے کے اختیار کا اہل نہ ہوتا' تو پھر وہ یقیناً مجبور محض ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مشیت ایزدی نے انسان کی آزادی عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ قبول کر لیا کہ انسان شر بھی انتخاب کرے۔ مزید فرماتے ہیں:۔

> "میرے احساسات' نفرتیں اور محبتیں' فیصلے اور ارادے سب کے سب میری اپنی ذات کا حصہ ہیں۔ اور خدا (جس کی رضا کے مطابق یہ سب کچھ مجھے عطا ہوا ہے) بھی ایسا نہیں کرے گا کہ خود میری جگہ محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کر دے یا یہ کہ اگر ایک کے بجائے دو راستے میرے سامنے ہیں تو خود ان میں سے ایک کا انتخاب کرے۔"(۲۶)

پس اقبال کے نزدیک انسان ایک وسیع الممکنات مخلوق ہے۔ وہ اپنے لئے جو چاہے تقدیر اختیار کر سکتا ہے۔ خدا نے اس کے سامنے بے حد و حساب تقدیریں رکھی ہیں۔ انسان کا ہر فیصلہ ایک تقدیر ہے جس کے انتخاب اور اختیار کا نفع اور نقصان اسے خود ہی اٹھانا پڑتا ہے۔ امکانات اور تقدیرات کا کارخانہ خدا نے انسان کے سامنے کھول رکھا ہے۔ اور وہ اپنے لئے جس تقدیر کو چاہے چن سکتا ہے۔

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست
زانکہ تقدیرات او لاانتہاست

جب اس قسم کی سوچ کے افراد معاشرے تشکیل دیتے ہیں تو جس طرح زندہ فرد

آزادی عمل سے اپنی تقدیر خود بناتا ہے' اسی طرح زندہ قوم کی تقدیریں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ ایسی زندہ قوموں کی شان و شوکت ' آب و تاب اور قوت دفاع کو اقبال نے برہنہ شمشیریں کہا ہے فرماتے ہیں۔

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں
قلندرانہ ادائیں' سکندرانہ جلال
یہ امتیں ہیں جہاں میں برہنہ شمشیریں

***

خودی اور زمان و مکان

(۱)

"زمان" سے مراد ہے وقت اور "مکان" سے مراد خلا میں کسی شے کے مقام کا تعین کرنا ہے۔ زمان و مکان کا مسئلہ دراصل ریاضیاتی یا سائنسی مسئلہ ہے لیکن اس کا فلسفیانہ پہلو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال اس مسئلے کو مسلمانوں کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ سمجھتے تھے۔ کیوں؟ اس کا جواب کچھ حد تک زمان و مکان کے متعلق ان کے افکار سے واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

جہاں تک "زمان" کا تعلق ہے ہم سب کو وقت کے گزرنے کا احساس ایک جیسا ہے۔ یعنی واقعات ایک ایسی ترتیب کے ساتھ رونما ہوتے ہیں جنہیں ہم پہلے اور بعد کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور دو واقعات میں درمیانی وقت اگر بغیر کسی واقعہ کے گزرے تو ہم اسے خالی وقفہ کہتے ہیں اس اعتبار سے وقت عرف عام میں ایک خارجی شے ہے جس کے گزرنے کا احساس انسان کے ذہن میں اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی دریا بہتا چلا جاتا ہے۔

"مکان" کے متعلق ہمارا احساس قدرے مختلف ہے۔ خلا میں موجود اشیا کے محل وقوع کا تعین آنکھ سے کیا جاتا ہے۔ اور اس میں سمت کا بڑا دخل ہے کیونکہ اگر ہم اپنی جگہ سے ہٹ جائیں تو سمت بھی بدل جائے گی اور دو اشیا جو پہلے ایک ہی سمت میں نظر آتی تھیں، اب مختلف سمتوں میں نظر آنے لگیں گی اور ان کے درمیان خالی فاصلہ ہو گا۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ خلا میں کسی شے کے مقام کا تعین کرنا خارجی نہیں بلکہ ذاتی یا شخصی ہے۔

یونانی فلسفے کے مطابق وقت یا زمان لامحدود لمحوں اور مکان لامحدود نقطوں سے

مل کر بنا ہے۔ یہ لمحے اور نقطے آپس میں متصل نہیں بلکہ لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہیں۔ لیکن دو لمحوں کے درمیان خالی وقفہ یا دو نقطوں کے درمیان خالی فاصلہ عبور نہیں کیا جا سکتا۔ اس بناء پر حرکت ممکن نہیں بلکہ محض فریب نظر ہے۔ سو یونانی فلاسفہ کائنات کو سکونی یا غیر متحرک سمجھتے تھے۔

یونانی تصور زمان و مکان کے خلاف مسلم حکماء نے بغاوت کی اور اشاعرہ نے قرآنی تعلیمات کی روشنی میں ثابت کیا کہ کائنات ارتقا پذیر اور متحرک ہے۔ رفتہ رفتہ زمان و مکان کا جو اسلامی تخیل وجود میں آیا اسے جلال الدین دوانی اور عین القضاۃ ہمدانی کے نظریات کی روشنی میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

دوانی اور ہمدانی دونوں کے نزدیک مختلف ہستیوں کے لئے زمان کی نوعیت مختلف ہے۔ مادی ہستیوں یا اجسام کے لئے وقت گردش افلاک سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ غیر مادی ہستیوں کے لئے وقت کی ترتیب اور تسلسل تو اسی طرح موجود ہے لیکن بہاؤ تیز ہے۔ مثلاً مادی ہستیوں کے زمان کے سو سال غیر مادی ہستیوں کے ایک لمحہ کے برابر ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح درجہ بدرجہ زمان کے مختلف مرحلوں کو طے کرنے کے بعد "زمان الٰہی" تک پہنچتے ہیں جو گزرنے یا بہاؤ کی خصوصیت سے مبرا ہے۔ اس میں تقسیم ہے نہ ترتیب نہ تغیر نہ آغاز نہ انجام۔ یہ زمان کی ایسی صورت ہے جسے قرآن مجید "ام الکتاب" کہتا ہے۔ اس کی تعریف "فوق الدوام حال" کے طور پر ہی کی جا سکتی ہے۔ یعنی ایسا "اب" جو دوامی ہے اور ازل و ابد کا اطلاق اس پر نہیں کیا جا سکتا۔

"مکان" کے متعلق بعض مسلم فلاسفہ کے نتائج فکر بڑے دلچسپ ہیں۔ مثلاً اشاعرہ کے نزدیک خلا ایسے ذرات پر مشتمل ہے جن کی مزید تقسیم ممکن نہیں اور حرکت انہی ذرات کا نقل مکان ہے۔ حرکت کے دوران یہ ذرات خلا کے تمام درمیانی نقطوں پر سے ہو کر نہیں گزرتے، بلکہ چند نقطوں سے گزرتے ہیں اور باقی نقطوں پر سے چھلانگ لگا جاتے ہیں۔ اس چھلانگ کا عمل "طفرہ" کہلاتا ہے۔

عجیب بات ہے کہ مکان کا یہ تصور پلانک اور بوہر کے جدید فزکس کے "کوانٹم" تخیل سے بہت ملتا جلتا ہے۔ جدید فزکس کے مطابق ایک ذرہ، الیکٹرون اپنے مرکزے

کے گرد صرف چند مخصوص مداروں میں حرکت کرتا ہے اور وہ درمیان میں جو مدار بن سکتے ہیں انہیں پھلانگ جاتا ہے یعنی ذرے کی حرکت میں یکسانیت نہیں۔ اس اعتبار سے کائنات غیر منظم ہے۔

اشاعرہ کے ہاں کائنات صرف متحرک ہی نہیں بلکہ جوہری بھی ہے۔ اور اس اعتبار سے بھی ان کے افکار جدید فزکس کی تحقیقات کے مطابق ہیں۔ مثلاً کسی ذرے کی پوزیشن اور رفتار معلوم کرنے کے لئے اس پر روشنی ڈالنی پڑتی ہے۔ لیکن روشنی بجائے خود ذرات یا لہروں پر مشتمل ہے۔ اس لئے جب ذرے پر روشنی پڑے تو یہ عمل اینا ہوتا ہے جیسے ایک گیند دوسرے سے ٹکرائے اور دوسرا گیند اپنی جگہ سے سرک جائے۔ پس ذرے کی صحیح پوزیشن اور رفتار معلوم کرسکنے میں دشواری ہے۔

دوانی اور ہمدانی مکان کے متعلق بھی طبقہ بندی کرتے ہیں۔ مثلاً وزن دار اشیاء یا اجسام کے مکان کا تصور غیر مرئی اشیا یا ہستیوں کے مکان کے تصور سے مختلف ہے۔ اور بالاخر وہ "مکان الٰہی" کی تعریف "لامکان" کے معنوں میں کرتے ہیں۔ یعنی "مکان الٰہی" وہ ہے جو سمتوں، ابعاد اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور تمام لامتناہیاں اسی پر ختم ہو جاتی ہیں۔

یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مسلم فلاسفہ کے ہاں زمان کا دوہرا تصور موجود تھا۔ یعنی گردش افلاک کے نتیجے میں بہتا یا گزرتا ہوا زمان۔ اور "زمان الٰہی" جو گزرنے یا بہاؤ کی خصوصیت سے مبرا ہے۔ اسی طرح مکان کی تعریف میں ایک ایسا تصور موجود تھا جسے "مکان الٰہی" کہا جاتا تھا اور جس کی تعریف لامکان کے معنوں میں کی جاتی تھی۔ ابن خلدون نے تاریخ انسانی کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کی کہ زمان ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے اور انسانی معاشروں کے لئے کسی متعین مستقبل کا وجود نہیں۔

مغربی حکماء میں نیوٹن کا تصور زمان بھی دوہرا ہے۔ یعنی یکساں طور پر بہنے والا "زمان مطلق" اور روزمرہ کے کاروبار میں استعمال ہونے والا "زمان عام" جسے بظاہر ناپا جا سکتا ہے۔ سو نیوٹن کے نزدیک جس زمان میں ہم رہتے ہیں وہ "زمان عام" ہے لیکن اس کی تہہ میں ایک اور زمان کا تصور ہے جو "زمان مطلق" ہے۔

نطشے نے ”زمان میں دائمی تکرار“ کا تصور پیش کر رکھا ہے۔ اس کے تصور زمان کی بنیاد بقائے توانائی کے مفروضے پر قائم ہے۔ یعنی کائنات چونکہ توانائی کے تغیروں کا نام ہے۔ اس لئے ہر واقعہ اپنے آپ کو کئی ترتیبوں سے بار بار دہراتا ہے جو اب ہو رہا ہے وہ اس سے پیشتر بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے اور آئندہ بھی بے شمار مرتبہ ہو گا۔ سو نطشے کے ہاں زمان ایک ایسا لامتناہی عمل ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے گو اس کی حرکت ایک دائرے کی صورت میں ہو رہی ہے۔

او سپنسکی زمان کو مکان کی ایک سمت سمجھتا ہے یعنی تین ابعاد رکھنے والا جسم جب خلا میں کسی ایسی سمت میں حرکت کرتا ہے جو اس کے اپنے اندر موجود نہیں تو یہ حرکت زمان ہے۔ دوسرے لفظوں میں زمان مکان ہی کی ایک سمت یا جہت ہے۔

زمان و مکان کے بارے میں کوئی بھی بحث آئین سٹائن کا مفروضہ اضافیت کو سمجھے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ اس مفروضے کے تحت نہ زمان مطلق ہے نہ مکان بلکہ دونوں اضافی ہیں اور دونوں کا انحصار ایک دوسرے پر ہے۔ ہر ناظر کا اپنا ذاتی زمان ہے اور اگر دو ناظر حرکت میں مصروف ہوں تو ان کے وقت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔ دو متحرک اشیا کا درمیانی فاصلہ جاننے کے لئے ضروری ہے کہ کس خاص وقت پر فاصلہ ناپا گیا اور ناظر اس وقت خود کہاں تھا۔ کائنات چار ابعادی ہے اور اس میں روشنی کی رفتار بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ روشنی کی رفتار ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ ہے۔ چنانچہ روشنی کی شعاع کسی ایک مقام سے دوسرے مقام تک پلک جھپکنے میں پہنچ جاتی ہے۔ اگر انسان روشنی کی رفتار سے زیادہ تیز سفر کرنے کے قابل ہو جائے تو علت و معلول کا تمام سلسلہ درہم برہم ہو جائے گا اور واقعات الٹی ترتیب میں رونما ہونے لگیں گے۔ مادہ اور توانائی دو مختلف اشیاء نہیں۔ ایک ہی شے کی مختلف شکلیں ہیں جس طرح برف اور بھاپ پانی کی مختلف شکلیں ہیں۔ ان میں کوئی اساسی اختلاف نہیں۔ توانائی کو مادے اور مادے کو توانی میں منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اس مرحلہ پر یہ جاننا ضروری ہے کہ جدید فزکس کے اس انکشاف نے مادہ کے روایتی تصور کا خاتمہ کر دیا ہے۔ مادہ پرستوں میں خدا کے وجود پر ایک اعتراض یہ تھا کہ غیر مادی خدا مادہ کیونکر تخلیق کر سکتا ہے۔ اب صورت یہ ہے کہ مادہ دراصل

مادہ نہیں توانائی ہے۔ بلکہ اسے توانائی بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ جب ذرے کا تجزیہ کیا جائے تو وہ مادے کے طور پر عدم وجود میں چلا جاتا ہے اور اس کے جوہر کے متعلق کچھ کہہ سکنا مشکل ہے سوائے اس کے کہ خلا میں جہاں وہ موجود تھا وہاں بجلی کی طرح لہریں رہ گئی ہیں۔ جنہیں کسی صحیح اصطلاح کے فقدان کے سبب ہم توانائی کا نام دے سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے اقبال کا یہ قول درست ہے کہ مذہب کے جتنی قریب جدید سائنس اب آئی ہے اس سے پیشتر کبھی اتنی قریب نہیں آئی۔

برگسان کے مطابق انسان کی شعوری زندگی ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں منتقل ہوتی رہتی ہے اس لحاظ سے انسانی شعور کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو خارجی ہے جس کا تعلق زمان مسلسل (یا سیریل ٹائم) سے ہے۔ دوسرا پہلو داخلی یا باطنی ہے جس کا تعلق زمان خالص سے ہے۔ زمان خالص کو برگسان "آن" یا "دوران" بھی کہتا ہے۔ اور اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ زمان خالص ایک غیر مسلسل آزاد تخلیقی تغیر ہے جس میں ماضی اور حال تو خلط ملط ہو سکتے ہیں مگر مستقبل کی اس میں شمولیت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اگر مستقبل اس میں سمائے تو زمان خالص کی تخلیقی آزادی پر قدغن لگنے کا اندیشہ ہے سو برگسان کے نظریے کے مطابق انسان دراصل دو زمانوں میں رہتا ہے۔ خارجی طور پر تو وہ زمان مسلسل کا پابند ہے لیکن داخلی یا باطنی طور پر اس کا شعور زمان خالص کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔

اقبال یونانی اور مغربی حکماء کے تصورات زمان پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ وہ آئن سٹائن کے نتیجہ فکر کے سائنسی یا ریاضیاتی پہلو سے تو اتفاق کرتے ہیں کیونکہ اضافیت کے مفروضے کی نوعیت خارجی ہے۔ مگر ان کا اعتراض یہ ہے کہ یوں زمان کی اصل حقیقت فنا ہو جاتی ہے اور وہ صرف مکان کی چوتھی جہت ہو کر رہ جاتا ہے۔ علاوہ اس کے اس نظریے کے تحت مستقبل ایک طے شدہ اور متعین صورت اختیار کر لیتا ہے گویا واقعات رونما نہیں ہوتے بلکہ پہلے ہی سے موجود ہیں اور ہم ان سے دوچار ہوتے ہیں۔ یہ آہنی جبر کا عالم ہے۔ ظاہر ہے آئن سٹائن نے ایک ریاضی دان کی حیثیت سے نظریہ اضافیت پیش کیا ہے اسے زمان کے داخلی یا باطنی پہلو سے کوئی تعلق نہیں۔

مگر اقبال برگسان کے تصور زمان کو بڑی حد تک قبول کرتے ہیں۔ البتہ ان کا

اعتراض یہ ہے کہ اس تصور میں مستقبل زمان خالص کا حصہ نہیں بنتا' حالانکہ مستقبل ایسے امکانات کی صورت میں زمان خالص کا حصہ ہے جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ اقبال کا یہ اعتراض اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک حرکت زمان کسی پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی طرح نہیں بلکہ یہ خط ابھی کھینچ رہا ہے۔ پس مستقبل انہی معنوں میں بامقصد ہے اور قرآن مجید میں اصطلاح "تقدیر" سے یہی مراد ہے۔

اقبال کے ہاں زمان کا تعلق مکان سے ویسا ہے جیسے ذہن کا جسم کے ساتھ۔ گویا زمان ذہن ہے اور مکان جسم۔ اسی بناء پر وہ مکان کو ضروری یا اساسی خیال نہیں کرتے۔ زمان کے حقیقی ہونے کی بنیاد ہی کائنات کی حرکت اور ارتقاء پذیری ہے۔ اگر کائنات سکونی ہوتی تو مسئلہ زمان پیدا ہی نہ ہوتا۔

اقبال علوم جدید کی روشنی میں مسئلہ زمان و مکان پر اسلامی تخیل کا احیاء چاہتے تھے۔ اسی سبب انہوں نے جدید ریاضیات اور فزکس کی روشنی میں آئن سٹائن کے نظریے کو "زمان متسلسل" سے روشناس ہونے کے لئے اور جدید نفسیات کی روشنی میں برگسان کے تصور کو "زمان خالص" کی حقیقت سمجھنے کے لئے کچھ حد تک قبول کیا۔

اقبال کے ہاں انسانی خودی کے دو پہلو ہیں۔ "عملی انا" اور "فکری انا"۔ عملی انا کا تعلق زمان متسلسل سے ہے۔ مگر ہم زندگی میں روزمرہ کے کاموں میں ایسے الجھتے ہیں کہ فکری انا سے یکسر غافل ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ خودی کے اس پہلو کا تعلق زمان حقیقی سے ہے۔ یعنی ایسے زمان سے جو غیر متسلسل' آزاد اور تخلیقی ہے۔ یہ زمان دراصل غیر متسلسل تغیر ہے۔ اسی غیر منقسم لمحہ کو آن واحد بھی کہا جا سکتا ہے یا دوران خالص۔ اس زمان کو ہمارا ذہن اپنی سہولت کی خاطر متواتر آنات میں تقسیم کر لیتا ہے تاکہ اسکی حقیقت کی فعلیت کا تصور کیا جا سکے اور اس کی پیمائش کی جا سکے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ دوران خالص کے متعلق آگاہی عقلی طور پر نہیں بلکہ وجدانی طور پر ہوتی ہے۔ اس کا تجربہ عالم خواب میں بھی ہوتا ہے یا گہرے سوچ بچار کے عالم میں' جب خودی کا عملی پہلو معطل ہو جاتا ہے۔ ایسی کیفیت میں احساس ہوتا

ہے کہ زمان متسلسل کی تہہ میں ایک اور زمان بھی ہے جسے دوران خالص کہا جا سکتا ہے۔ بقول اقبال دوران خالص ہی دراصل "زمان الٰہی" ہے۔

اقبال زمان کے دونوں پہلوؤں یعنی زمان متسلسل اور زمان خالص کو قرآن مجید کی آیات کی روشنی میں واضح کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک خداوند تعالیٰ کا تخلیقی عمل دونوں قسم کے زمان میں ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے کہ ہم نے سب اشیا کو ایک تقدیر کے مطابق تخلیق کیا۔ ہمارا حکم ایک ہے' آنکھ کے جھپکنے (کلمح البصر) کی طرح تیز "کلمح البصر" کی قرآنی اصطلاح کا اشارہ بقول اقبال زمان خالص کی طرف ہے۔ پھر قرآن مجید میں یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ اس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے' سات دنوں (ستہ ایام) میں' اور پھر قائم ہوا عرش پر۔ بقول اقبال اس آیت میں اصطلاح "ستہ ایام" سے مراد زمان متسلسل ہے۔ کیونکہ اب ایک غیر منقسم لمحہ دنوں اور برسوں میں منقسم کر دیا گیا ہے۔

اقبال اپنے تصور زمان کی وضاحت کے سلسلے میں کچھ حدیثیں بھی پیش کرتے ہیں۔ مثلاً "لی معہ اللہ وقت" (میرا اللہ کے ساتھ ایسا وقت بھی ہوتا ہے جب کسی نبی مرسل یا مقرب فرشتہ کو بھی بار حاصل نہیں ہوتا۔) اور لا تسبو الدھر (زمانہ کو برا مت کہو کیونکہ زمانہ اللہ ہے)۔

زمان خالص کی حقیقت بعض صوفیہ کرام کے روحانی تجربات سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً ایسے واقعات کا ذکر ملتا ہے کہ ایک ساعت یا لمحہ سے بھی کم مدت میں سو بار قرآن مجید کی حرف بحرف اور آیت بہ آیت تلاوت ہو گئی۔ یا روحانیات کے زمانوں میں کوئی کسی ایسے زمانے میں پہنچا کہ ایک ساعت میں کار صد سالہ بلکہ ہزار سالہ انجام دے دیا۔ اقبال کی نگاہ میں ایسا عین ممکن ہے مثال کے طور پر فرماتے ہیں کہ روشنی کے ذروں یا لہروں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ایک لمحہ میں روشنی کی مقدار کے ذروں کے گننے کے لئے ہزاروں بلکہ لاکھوں سال لگ سکتے ہیں۔ لیکن ہم اسے چشم زدن میں یا دیکھنے کے ایک واحد فوری عمل کے ذریعے محسوس کر لیتے ہیں اور یوں تواتر، تسلسل یا کثرت کو آن واحد میں وحدت میں بدل دیتے ہیں۔

اقبال نے زمان کو اپنے کئی اشعار میں موضوع بنایا ہے۔ ان کا مقصد یہ واضح کرنا

ہے کہ جس طرح حیوانات یا نباتات کے لئے تقدیر کی پابندی ہے اور انکی زندگی جبر کے اصولوں پر متعین ہے اسی طرح حیوانات اور نباتات کے لئے زمان مسلسل ہے جس کے وہ پابند ہیں۔ لیکن اگر انسان زمان مسلسل میں الجھ کر رہ جائے۔ یعنی ساری زندگی کھانے پینے سونے جاگنے پر گزار دے تو اس میں اور حیوان میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ اس لئے ضروری ہے کہ انسان اپنی خودی میں ڈوب کر کسی اور زمان (یعنی زمان خالص یا زمان الٰہی) کو ڈھونڈ نکالے۔ فرماتے ہیں ۔

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اپنی معروف نظم "مسجد قرطبہ" کی ابتدا زمان مسلسل کی خصوصیات بیان کرنے سے کرتے ہیں کہ کیونکر سلسلہ روز و شب اپنی حرکت سے واقعات کو حادثات کی شکل میں پیش کرتا ہے۔ نظم "زمانہ" میں زمان مسلسل واضح کرتا ہے۔

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا مرکب، کسی کا راکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
نہ تھا اگر تو شریک محفل قصور میرا ہے یا کہ تیرا
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ

"جاوید نامہ" میں زمان مسلسل زروان کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ زروان کا آدھا چہرہ آگ سے بنا ہے اور آدھا دھوئیں سے اور اسکے پر کئی رنگوں کے ہیں۔ زروان بتاتا ہے کہ کس طرح انسان اس کے طلسم کو توڑ کر "زمان خالص" تک پہنچ سکتا ہے۔ نظم کے فارسی اشعار کا اردو ترجمہ از رفیق خاور ملاحظہ ہو ۔

زندگی میں، موت میں، میں ہی ہوں حشر و نشور
میں حساب اور میں ہی دوزخ میں ہی جنت میں ہی حور
کیا بشر اور کیا فرشتے بستہ میرے دام سے
عالم شش روزہ نکلا ہے میرے اندام سے

یہ جہاں میری طلسماتی کمندوں میں اسیر
ہوتا رہتا ہے مرے ہی دم سے ہر لحظہ پیر
لی معہ اللہ جن جواں مردوں کے دل میں بس گیا
ان کے دم سے یہ طلسم آہنی برہم ہوا

صدق دل سے تو اگر چاہے نہ ہوں میں درمیاں
لی معہ اللہ دل سے کہہ دے صورت صاحب دلاں

"اسرار خودی" کے اشعار میں "زمان خالص" یا "زمان الٰہی" کی اہمیت کا احساس مسلمان کو دلاتے ہیں تاکہ وہ زمان متسلسل میں پھنسی ہوئی اپنی حیوانی زندگی سے خودی کی پرورش کے ذریعے نجات حاصل کر لے اور زمان خالص کی حقیقت کو پا لے۔ نظم کے اس حصہ کا اردو ترجمہ از عبدالرشید فاضل و کوکب شادانی ملاحظہ ہو۔

اپنے آب و گل میں تو نے تخم ظلمت بو دیا
آہ ظالم وقت پر تو نے گماں خط کا کیا
لے کے اپنے ہاتھ میں پیمانہ لیل و نہار
فکر تیرا ناپتا رہتا ہے طول روزگار
تو کہ سمجھا ہی نہیں نادان معنی وقت کے
کیسے واقف ہو حیات جاوداں کے راز سے
روز و شب کی قید میں سمجھے گا کیا انداز وقت
لی معہ اللہ سے سمجھ کر ہے سمجھنا راز وقت
وقت اپنا ہے نہ جس کی ابتدا و انتہا
جو ہمارے ہی ضمیروں کے خیاباں سے اگا
زندہ ہو جاتا ہے اس کی معرفت سے زندہ تر
کیسا زندہ؟ جس کی ہستی صبح سے تابندہ تر

زندگی ہے یہ زمانہ اور زمانہ زندگی
اس پہ شاہد لاتسبوالدھر فرمان نبیؐ

اقبال زمان و مکان کے مسئلے کو مسلمانوں کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ اس لئے سمجھتے ہیں کہ مسلمان زمانے کو محض روز و شب کے پیمانے سے ناپتے ہیں۔ یعنی وہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ کھانا پینا اور سونا جاگنا ہی زندگی ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی زندگی حیوانوں کی زندگی ہے جو زمان کی اصل حقیقت سے ناواقف ہیں۔ لیکن اگر ان کی خودی صحیح معنوں میں بیدار ہو اور انہیں زمان خالص کا احساس ہو جائے تو ان کی تخلیقی قوت لحظہ بھر میں ایک نئی دنیا وجود میں لا سکتی ہے۔

***

خودی اور حیات بعد موت

(۱۲)

موت کا مسئلہ آج بھی اتنی ہی اہمیت کا حامل ہے جتنا انسان کے اوائلی ادوار میں تھا۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے موت پر قابو پا لینے کی خواہش سے ظاہر ہے کہ انسان فنا ہونا نہیں چاہتا بلکہ شخصی حیات دوام کا متمنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسئلہ حیات بعد موت مذہبی مسئلہ بھی ہے اور فلسفیانہ بھی۔ بلکہ آج کے دور میں تو اس کے متعلق مزید معلومات حاصل کرنے کی خاطر علوم جدیدہ یعنی پیرا سائیکالوجی اور سائیکک ریسرچ کو بھی استعمال میں لایا جا رہا ہے۔

حیات بعد موت یا بقائے دوام کا تصور کسی نہ کسی صورت میں ہر مذہب میں موجود ہے۔ آریائی مذاہب (بدھ مت یا ہندو مت) میں اسے تناسخ کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ اس عقیدے کے مطابق وجود حقیقی وہ اصول ہے جسے برہمہ کہتے ہیں۔ باقی جو کچھ ہے مایا ہے جس کا ظہور عالم موجودات اور زمان و مکان کے ایک لامتناہی سلسلے یا سنسار چکر میں ہو رہا ہے۔ اس دوری یا دائرے جیسی حرکت میں انسان اپنے نیک یا بد اعمال کے مطابق ایک قسم کے جیون (زندگی) سے دوسرے میں منتقل ہوتا رہتا ہے تا آنکہ وہ اس سے مکتی، نروان (نجات) حاصل نہ کر لے۔

سامی مذاہب میں، خصوصی طور پر یہودی مذہب میں "عہد نامہ عتیق" شخصی حیات بعد موت کے بارے میں خاموش ہے۔ اہل یہود کے عقیدے کے مطابق خدا نے صرف ملت یہود کے بقائے دوام کا عہد کر رکھا ہے۔ اس لئے انفرادی طور پر انسان موت کے بعد تادم قیامت قبر میں پڑا گل سڑ جائے گا۔

عیسائیت نے حیات بعد موت پر زور دیا ہے۔ لیکن ایک عالمگیر طبعی عمل کی

صورت میں نہیں بلکہ اس بنا پر کہ حضرت عیسیٰؑ مصلوب ہونے کے تیسرے روز بجسد عنصری (یعنی جسم سمیت) آسمان پر اٹھا لئے گئے تھے۔

اسلام حیات بعد موت کی تائید کرتا ہے۔ آخرت پر ایمان ہر مسلمان کا فرض ہے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق موت کے بعد انسان کے لئے اس دنیا میں واپسی کا کوئی امکان نہیں۔ انسان مرنے کے بعد برزخ میں داخل ہوتا ہے جس کیفیت میں شعور معطل ہوتا ہے نہ زمانہ۔ یعنی برزخ تیاری ہے دوسری زندگی کی۔ اسلامی عقیدے کے مطابق خدا جس کے ہاتھوں انسان کا خلق اول ہوا یا جس نے انسان کو نشاۃ اولیٰ دی اسی طرح وہ انسان کو خلق جدید بھی عطا کرے گا۔ یعنی انسان کو نشاۃ ثانیہ یا نشاۃ الاخریٰ ملے گی اور جسم کے ساتھ ملے گی۔ پس حیات و موت مخلوق ہیں۔ کامیاب زندگی عمل احسن کی زندگی ہے اور اس کا نتیجہ فلاح یا بہتری ہے۔

مسلم اور غیر مسلم فلسفیوں نے بھی اس مسئلہ پر اپنے اپنے خیالات کا اظہار کر رکھا ہے۔ کئی فلسفی حیات بعد موت کو انسان کی محض اس خواہش سے تعبیر کرتے ہیں کہ موت پر قابو پایا جا سکے جو ممکن نہیں۔ ان کے خیال کے مطابق اگر انسان کی حیات بعد موت ممکن ہو تو پھر حیات کی ہر قسم کو مثلاً مکھیوں اور مچھروں کو بھی موت کے بعد زندگی ملنی چاہیے۔ جو بعید از امکان ہے۔

حیات بعد موت کے موضوع پر اقبال نے اپنا نظریہ پیش کرنے سے پہلے جن فلسفیوں کے نظریات پر تنقید کی ہے وہ ہیں ابن رشد، ولیم جیمز، کانٹ اور نطشے۔

ابن رشد نے "اجتماعی ابدیت" کا تصور پیش کر رکھا ہے۔ اس کے نزدیک انسان روح اور جسم کے امتزاج سے بنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام انسانیت کی روح ایک ہے جسے اجتماعی طور پر "عقل کلی" کہا جا سکتا ہے۔ مگر عقل کی ایک اور قسم بھی ہے جسے وہ "عقل انفرادی" کا نام دیتا ہے اور جو ہمارے حسی وجود یا نفس کی پیداوار ہے۔ بقول ابن رشد موت کے بعد عقل انفرادی تو جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن عقل کلی جسم سے الگ وجود رکھنے کے سبب ایک عالمگیر وجود کی صورت میں ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ ابن رشد کے نظریے پر اقبال کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس تصور کی بنیاد روح اور جسم کی ثنویت پر رکھی گئی ہے۔ حالانکہ اقبال کے نزدیک انسانی ہستی ایک

وحدت ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تصور میں شخصی بقائے دوام کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ ابن رشد کے ہاں روح کا ایک الگ عالمگیر وجود ہے جو شخصی نہیں اجتماعی ہے۔ یہ روح وقتی طور پر انسانوں کے جسموں میں رہنے کے بعد انہیں خیرباد کہہ کر اپنے اصل کی طرف واپس چلی جاتی ہے۔

ولیم جیمز روح کی بجائے "شعور" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شعور اور "دماغ" کا تعلق کچھ ایسے ہے جیسے سفید روشنی کی کرن (شعور) ایک منشور (دماغ) میں سے گزر کر سات رنگوں میں تبدیل ہو جائے۔ پس شعور وقتی طور پر انسانی دماغ کو استعمال میں لاتا ہے اور موت کے بعد دماغ کے فنا ہو جانے پر شعور فنا نہیں ہوتا بلکہ زندہ رہتا ہے۔ اقبال کا اعتراض اس نظریے پر بھی یہی ہے کہ اس میں انفرادی خودی کے بقائے دوام کی کوئی گنجائش نہیں۔ بلکہ یہاں شعور ابن رشد کی عقل کلی کی طرح وقتی طور پر کسی نہ کسی دماغ کو استعمال میں لانے کے بعد اسے چھوڑ دیتا ہے۔

حیات بعد موت کے متعلق کانٹ کا نظریہ بنیادی طور پر اخلاقیات سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کو اس کے نیک یا بد اعمال کی جزا یا سزا ملنے کے لئے ضروری ہے کہ موت کے بعد وہ زندہ رہے تاکہ عقل اور انصاف کے تقاضے پورے ہو سکیں۔ نیز اس دنیا کی مختصر زندگی میں چونکہ تمام انسانی آرزوؤں کی تکمیل ممکن نہیں اس لئے حیات دوام پر یقین رکھنا ضروری ہے تاکہ ان آرزوؤں کی تکمیل ہو سکے۔ اقبال کانٹ کی دلیل کے اخلاقی پہلو کو تو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر سوال اٹھاتے ہیں کہ مختصر دنیاوی زندگی میں نیک یا بد اعمال کی جزا یا سزا کے لئے ابدیت کیونکر لازمی ہے۔ کیا حیات دوام کا مقصد یہ ہے کہ انسان ہمیشہ کے لئے جزا کے مزے لوٹے یا سزا بھگتے۔ اسی طرح انسان کی تمام آرزوؤں کی تکمیل کیوں ضروری ہے۔

اس موضوع پر نطشے نے "تکرار دوام" کا تصور پیش کر رکھا ہے۔ نطشے کی بے خدا کائنات محدود مقدار میں توانائی ہی کی مختلف شکلوں کا نام ہے جو بار بار ظہور میں آتی ہیں۔ لہٰذا جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔ نطشے کا زمانے کا تصور بھی دوری ہے۔ یعنی وقت بھی ایک چکر کی صورت میں گھوم رہا

ہے۔ اسی طرح اس کا حیات بعد موت کا نظریہ بھی تکرار کے اصول پر قائم ہے۔ اقبال اس نظریئے کو بدترین قسم کی تقدیر پرستی کہہ کر رد کرتے ہیں کیونکہ نطشے کا تصور کائنات ایک ایسے آہنی جبر پر مبنی ہے جس میں نہ صرف واقعات کی ترتیب پہلے ہی سے متعین ہے بلکہ یہ ترتیب بار بار اپنے آپ کو دہراتی ہے۔

اقبال حیات بعد موت اور بقائے دوام میں امتیاز کرتے ہیں۔ جہاں تک حیات بعد موت کا تعلق نیک یا بد اعمال کی جزا یا سزا سے ہے اس ضمن میں اقبال کے نزدیک جنت اور دوزخ مقامات نہیں بلکہ احوال یا کیفیات ہیں۔ نیز ان کے ہاں نہ تو جنت ایک مسلسل تعطیل ہے اور نہ دوزخ کوئی ابدی عذاب و اذیت کا گڑھا ہے۔ خودی کی بہبود کے لئے یہ محض اصلاحی تجربے ہیں جن سے گزرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر انسان ان تجربوں سے گزرنے کے بعد حیات کا مستحق نہیں یا خود ابدی موت کا خواہش مند ہے تو وہ اسے حاصل کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں موت اس کے لئے ابدی نیند ہو گی۔

اقبال کے نزدیک اگر خودی مستحکم ہے تو شخصی حیات بعد موت عین ممکن ہے۔

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

لیکن بقائے دوام اللہ تعالیٰ کی طرف سے انعام ہے۔ بقول اقبال وہ انہیں ملتا ہے جو اللہ کی راہ میں جان دیتے ہیں یعنی شہداء یا جو اللہ تعالیٰ کے ممد و معاون کا مرتبہ پاتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ حیات بعد موت کے متعلق یقین محض عقلی یا فلسفیانہ ذرائع سے ممکن نہیں۔ بلکہ اس کے متعلق ایمان ایسے ذرائع سے حاصل ہوتا ہے جو عقل اور فلسفے کی دسترس سے باہر ہیں۔

جدید فلسفہ فزکس کی تعلیمات کی روشنی میں توانائی کو مادے کا جوہر تسلیم کرنے کے لئے تیار ہے۔ اقبال کے نزدیک مادہ عبارت ہے کمتر خودیوں (یا جواہر) کی اس بستی سے جو شعور کی موجودگی کے سبب آپس میں اپنے تعلق اور عمل سے یک جہتی یا یگانگت کی ایسی کیفیت پر پہنچتی ہے کہ اس سے ایک برتر خودی (شخصیت) کا صدور ہوتا ہے جو شعور ذات کے تسلسل کے سبب قائم رہتا ہے۔ پس انسان کی ہستی روح

اور مادے کی ثنویت پر قائم نہیں بلکہ ایک وحدت ہے۔ انسان اگر اپنا ذاتی تشخص کھو کر مادہ، روح یا توانائی کی کسی شکل میں باقی رہے تو ایسی بقا قطعی اطمینان بخش نہ ہو گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ شعور ذات کا تسلسل موت کے بعد بھی قائم رہے۔

اقبال کے نزدیک خودی کے اثبات، پرورش اور استحکام ہی سے اسے غیرفانی بنایا جا سکتا ہے۔ خودی اپنی پختگی ہی سے حیات جاوداں حاصل کر سکتی ہے۔ یعنی بے مثل انفرادیت کو اس طرح قائم و برقرار رکھے کہ موت کا دھچکا بھی اس کا شیرازہ نہ بکھیر سکے۔ خودی کا جوہر ہے یکتائی۔ وہ کسی دوسری خودی میں مدغم نہیں ہو سکتی۔ نہ اس کا ظہور کسی دوسری خودی کے طور پر ہو سکتا ہے۔ نہ وہ کسی کمتر خودی میں منتقل ہو سکتی ہے۔ اگر خودی کی تربیت نہیں کی گئی تو اس کا مستقبل مخدوش ہے۔ وہ فنا بھی ہو سکتی ہے۔ (تعدد شخصیات یا پاگل پن تعدیم خودی ہی کے مظاہر ہیں)۔ خودی کو ہر لحظہ فنا کی قوتوں سے محفوظ رکھنے کی ضرورت ہے۔ زمان متسلسل خودی پر تبھی منفی اثر ڈالتا ہے جبکہ وہ اس نظام زمانی میں محصور ہو کر رہ جائے۔ مگر زمان خالص خودی کی باطنی کیفیت ہے اور اگر خودی کو زمان خالص کا احساس ہو جائے تو اسے حیات جاوداں کا سراغ مل سکتا ہے۔ خودی کا آغاز اگرچہ زمان متسلسل میں ہوتا ہے لیکن اس کی بقا کا تعلق زمان خالص سے ہے۔ موت کے بعد واپس کرہ ارض پر انسان کے لئے آنا اس لئے ممکن نہیں کہ جن منازل سے خودی ایک بار گزر جاتی ہے وہ پھر کبھی واپس نہیں آتی۔

خودی کی بقا سے مراد یہ ہے کہ وہ محدود ہونے کے باوجود اپنی انفرادیت اور یکتائی میں ایسی شدت پیدا کرے کہ نہ تو قیامت کا ہنگامہ اس کی اپنے آپ پر توجہ میں خلل انداز ہو سکے اور نہ رویت الٰہی کا نظارہ (خدا کو دیکھ سکنے کا تجربہ) اس کے ہوش و حواس چھین سکے۔ فرماتے ہیں۔

خودی کی خلوتوں میں گم رہا میں
خدا کے سامنے گویا نہ تھا میں!
نہ دیکھا آنکھ اٹھا کر جلوۂ دوست
قیامت میں تماشا بن گیا میں!

حفظ ذات سے خودی کی بقا ہے۔ لیکن شخصی حیات دوام کو اقبال انسان کا حق

نہیں سمجھتے۔ اس کی تحصیل کے لئے خاص قسم کے عمل کو ضروری خیال کرتے ہیں اور وہ پیہم جدوجہد ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ پس انسان محض حیات دوام کا محض امیدوار ہے۔ بقائے دوام چونکہ ایک مسلسل ارتقائی عمل ہے اس لئے انسان الہیاتی تجلیوں سے فیض یاب ہوتے ہوئے ایک درجے سے دوسرے درجے تک آگے ہی آگے بڑھتا چلا جائے گا۔

اب ایک سوال اور ہے جس کی طرف اقبال ہماری توجہ مبذول کراتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ موت کے ہاتھوں جسم کی بربادی بظاہر انفرادی شخصیت یا خودی کی بھی بربادی ہے۔ مگر محض بقائے دوام کا وہ حیاتیاتی عمل کیا ہے جو اس حالت میں وقوع پذیر ہو گا؟ مطلب یہ کہ کیا ضائع ہو گا اور کیا باقی رہے گا؟ کیا ایسی حالت میں خودی کی شناخت کے لئے کوئی جسد یا پیکر ناگزیر ہے؟ اقبال اس ضمن میں شاہ ولی اللہ اور ہندو فلسفے کی اصطلاحوں کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ خودی کی انفرادی شناخت کے لئے ایسا لطیف جسم عطا ہو سکتا ہے۔ شاہ ولی اللہ جسد بعد موت کیلئے "نسمہ" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جس کے معانی ہیں نہایت لطیف جسم یا جسم برائے نام۔ اسی طرح ہندو فلسفے میں لفظ "سریر" ہے جو انہی معنوں میں مستعمل ہے۔

اقبال یہ بھی سمجھتے تھے کہ جدید سائنس کے مشاہدات کی روشنی میں موت کے بعد "حشر جسمانی" بھی ممکن ہے۔ یعنی انسان اسی جسم کے ساتھ اٹھے جو اسے دنیاوی زندگی میں ملا تھا۔ مگر وہ فرماتے ہیں کہ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اس حیاتیاتی عمل کی ماہیت کیا ہے۔ ہم تو یہ بھی نہیں جانتے کہ اس مادی دنیا جس میں ہم پیدا ہوئے ہیں اس میں ہماری زندگی کا حیاتیاتی عمل کیسے رونما ہوتا ہے۔ ایک خط کا اقتباس ملاحظہ ہو:

"میرے نزدیک حیات بعد موت انسانی کوشش اور فضل الٰہی پر منحصر ہے۔ بچوں کے لئے بعثت زیادہ آسان ہے کیونکہ بعثت کا مفہوم ہے ایک نئے ٹائم سسٹم کے ساتھ ایڈجسٹمنٹ کرنا۔ بچوں کے لئے یہ زیادہ آسان ہے کیونکہ ہمارا ٹائم سسٹم ان کی فطرت میں پورے طور پر راسخ نہیں ہوتا۔ خودی کا گہرا تعلق ٹائم سسٹم سے ہے۔ مرنے والوں سے اس زندگی میں اتحاد ممکن

نہیں۔ بعینہ اسی طرح جس طرح ہم آپس میں ملتے جلتے ہیں مگر یہ اتحاد زیادہ تر کملاء یا کامل انسانوں سے ہوتا ہے کیونکہ خودی کی زندگی بعد از موت یقینی ہے۔ اس کے علاوہ وہ گذشتہ تجربات کا اعادہ کر سکتے ہیں۔ عوام سے یہ امر محال ہے خواہ وہ بعد از مرگ زندہ بھی ہوں۔ بعثت ثانیہ بایولوجیکل مظہر ہے۔ اس میں انسانی کوشش کو بھی ایک حد تک دخل ہے۔ ابدی موت اور زندگی خاص قسم کے اعمال سے متعین ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اگر کوئی شخص ابدی موت کا خواہش مند ہے تو وہ اسے حاصل کر سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دوزخ اور جنت بھی زندگی کے مظاہر ہیں اور ان کے کیریکٹر کا تعین اسی مرحلے پر منحصر ہے جو زندہ شے نے حاصل کیا ہو۔ اس زندہ شے کے لئے دوزخ اور جنت ہے۔ یہاں تک کہ پودوں اور حیوانوں کے لئے بھی۔ مگر اس دوزخ اور جنت کے کیریکٹر کا تعین حیوانی زندگی اور نباتاتی زندگی کی اسٹیج پر منحصر ہے۔ یہی حال بچوں کی زندگی کا ہے۔ زندگی کے مدارج بے شمار ہیں۔ اس ضمن میں بہت سے امور عقل انسانی سے باہر ہیں۔ ان کے متعلق بصیرت و ایمان اور ذرائع سے پیدا ہوتا ہے۔ ان ذرائع کا تعلق فلسفے سے نہیں ہے۔"(۱۷)

***

خودی اور مسلم ریاست کا تصور

(۱۴)

اقبال کو مسلم ریاست' جو بالاخر برصغیر میں پاکستان کی شکل میں قائم ہوئی کے اصول کا خالق سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ہم پاکستان کے تخیل کے ارتقا یا قیام کی تاریخ پر بحث نہیں کریں گے۔ بلکہ خودی کا جو اثر اقبال کے سیاسی فلسفے پر پڑا اسے موضوع بحث بنایا جائے گا۔

انفرادی اور اجتماعی خودی کی نشوونما کے پس منظر میں اقبال کے مسلم ریاست کے تصور کا جائزہ مختلف پہلوؤں سے لیا جا سکتا ہے۔ اقبال احیاء اسلام کے شاعر و مفکر ہیں۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے تنزل کے تین اسباب تھے۔ مطلق العنان ملوکیت' ملائیت اور پیری مریدی۔ وہ سمجھتے تھے کہ ملت اسلامیہ کشتہ سلطانی و ملائی و پیری ہے۔ ان کا سیاسی فکر ان تین منفی قوتوں کے خلاف مسلسل جہاد ہے۔ یہ درست ہے کہ اقبال کے نزدیک۔

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

مگر اس کے ساتھ انہوں نے یہ بھی برملا کہہ رکھا ہے کہ۔

دین ملا فی سبیل اللہ فساد

ظاہر ہے اقبال جس دین کو سیاست کا حصہ بنانا ضروری سمجھتے ہیں وہ ملا کا دین نہیں ہے۔ اقبال کا تصور دین کیا ہے؟ اس خطبے میں اس کی وضاحت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اقبال کا مقصد یہ تھا کہ سلطانی' ملائی اور پیری کی اصلاح کی جائے۔ مثلاً وہ دینیات کے علوم میں اصلاح کے ضمن میں چاہتے تھے کہ ایک نیا علم کلام وجود میں

لایا جائے کیونکہ سائنس کی ترقی کے دور میں پرانا علم کلام فرسودہ ہو چکا تھا اور نئے علم کلام کے بغیر نئی نسل کے مسلمان کا ایمان مستحکم نہ ہو سکتا تھا۔ اسی طرح ان کی خواہش تھی کہ تصوف میں بھی ایک انقلاب آئے۔ چنانچہ جب انہوں نے اپنے انگریزی خطبات کی طباعت کے لئے تعارف لکھا تو اس میں اپنے اس انقلابی تصور کا خصوصی طور پر ذکر کیا۔ پھر وہ اسلام کے اصل سیاسی پیغام کو واضح کرنا چاہتے تھے یعنی مطلق العنانیت کے خلاف بغاوت کی تلقین کر کے جمہوریت یا اسلام کی اصل روح کی پاکیزگی کی طرف لوٹنا چاہتے تھے۔

اقبال مسلمانوں کو انفرادی خودی اور اجتماعی خودی کی اہمیت کا احساس دلا کر ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانا چاہتے تھے۔ اور یہ معاشرہ رنگ، نسل، زبان یا علاقہ کے اشتراک کے بجائے اشتراک ایمان کی بنیادوں پر مسلمانان عالم کے اتحاد ہی کے ذریعہ وجود میں لایا جا سکتا تھا۔ یعنی مسلمان کی قومیت کی بنیاد اشتراک وطنی نہ ہو بلکہ اشتراک ایمانی ہو۔

علاوہ اس کے اقبال کے ہاں اسلام کا تصور شوکت یعنی طاقت، قوت یا عظمت کے بغیر نامکمل ہے۔ گویا ان کے نزدیک مسلمان صحیح معنوں میں مسلمان تبھی کہلا سکتے ہیں جب وہ طاقتور اور غالب ہوں۔ کمزور اور مغلوب نہ ہوں۔ ان کی نگاہ میں اگر کوئی مسلمان ملت کی مشکلات سے بے پروا ہو کر انفرادی طور پر اپنی عاقبت سنوارنے کے لئے اضافی عبادت کرے تو یہ ایک طرح کی خودغرضی ہے۔ اس ضمن میں وہ ہمیشہ حضرت عمرؓ کی جرات فکر و عمل کے قائل رہے۔ انہی کا ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "جنگ یرموک کے زمانے میں جب ہرقل نے مسلمانوں پر فوج کشی کرنے کی تدابیر اختیار کیں اور فاروق اعظمؓ اس کے مقابلے کے لئے ایک اسلامی لشکر تیار کر رہے تھے تو انہوں نے مسجد نبوی میں ایک مسلمان کو مراقبے میں مستغرق دیکھ کر لاٹھی سے اس کی خبر لی اور کہا کہ اے کم بخت! مسلمانوں کی تباہی کے سامان کئے جا رہے ہیں اور تو اپنی ذات کی خاطر (یا اپنی عاقبت سنوارنے کی خاطر) مراقبے میں ڈوبا ہوا

ہے۔"(۱۸)

اقبال کو اس بات کا احساس بھی تھا کہ روایتی طرز کے مذہبی احیاء (جو عموماً فرقہ وارانہ تصادم کا سبب بنتا ہے) سے مسلمان شوکت حاصل نہیں کر سکتے بلکہ شوکت کی تحصیل کے لئے احیائے تمدن اشد ضروری ہے اور ان کے نزدیک احیائے تمدن اسی صورت ممکن تھا کہ علوم اسلامیہ کا علوم جدیدہ سے ٹوٹا ہوا ذہنی رابطہ اس طرح از سرنو جوڑا جائے کہ قدیم کا جدید کے ساتھ امتزاج ہو جائے۔ بقول اقبال مسلمان سائنس کے موجد تھے۔ انحطاط کے سبب جب وہ غفلت کی نیند سو گئے تو یورپ نے انہی کے وضع کردہ مشاہداتی یا تجرباتی اصولوں پر چلتے ہوئے سائنس اور ٹیکنالوجی میں نمایاں ترقیاں حاصل کیں۔ آج اگر مسلمان سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں مغرب سے رہبری حاصل کرتے ہوئے انہیں اپنے معاشروں میں رائج کرتے ہیں تو بقول اقبال وہ کسی غیر اسلامی تمدن کی اقدار نہیں اپنا رہے بلکہ مغرب سے وہی کچھ واپس لے رہے ہیں جو ایک مرحلے پر خود ہی انہوں نے مغرب کو دیا تھا۔

اقبال مغربی تمدن کے بعض پہلوؤں کے شدید مخالف تھے لیکن وہ جدیدیت کے مخالف کبھی نہ ہوئے کیونکہ جدیدیت تغیر ہی کا دوسرا نام ہے اور تغیر ان کے نزدیک زندگی کی اہم حقیقت ہے۔ پس بقول اقبال شوکت کی تحصیل کے لئے مسلمانوں میں دیگر علوم کے ساتھ ساتھ سائنس اور ٹیکنالوجی کا فروغ نہایت ضروری تھا تاکہ نئے مسلم معاشرہ میں تخلیق، اختراع اور ایجاد کا سلسلہ دوبارہ شروع ہو جائے۔

اقبال کم علم ملا کے دین کی تعبیر جو فرقہ وارانہ نفاق کا موجب بنتی ہے، سخت خلاف تھے۔ اپنے مضمون "قومی زندگی" میں تحریر کرتے ہیں:

> "اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے (ملاؤں کے) مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسانی کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرضیکہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری

طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیات مسیح یا آیات ناسخ و منسوخ کے لئے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے' تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا' نام کو بھی نہیں۔ ہاں' مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دست خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔"(۱۹)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول و فروع کی تلقین کے لئے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ' اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہئے۔"(۲۰)

احیائے تمدن کے سلسلہ میں اقبال نئے مسلم معاشرہ میں نہ صرف نظام تعلیم میں بنیادی تبدیلیوں کے خواہش مند تھے بلکہ قانون کے میدان میں شریعت اسلامی کی تعبیر نو بھی چاہتے تھے جو وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق ہو۔ فرماتے ہیں:

"مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے۔ کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصول مذہب سے جدا ہو سکتا ہو۔ میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس مسئلہ پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں' تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات' جن کے مجموعے کو عام طور پر

شریعت اسلامی کہا جاتا ہے' ایک نظرثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً" فوقتاً" کیئے ہیں' ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لئے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے' مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصول مذہب کے لئے ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لئے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے۔ اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لئے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔"(۲۱)

نئے مسلم معاشرے پر اقبال کا اصرار اس لئے تھا کہ اس میں تخلیقی صلاحیت کو ازسرنو اجاگر کیا جائے۔ وہ تخلیق کے ضمن میں تجدد کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ سمجھتے تھے کہ حضرت عمرؓ مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنہیں مجدد' تجدید کرنے والا کہا جا سکتا ہے کیونکہ بعض تبدیلیاں جو انہوں نے قانون اسلامی میں داخل کیں نہایت اہم تھیں۔ ان پر اعتراضات بھی کیے گئے کہ آپ بدعتوں کو شرع میں داخل کر رہے ہیں لیکن ان کا جواب تھا کہ بدعتیں بھی دو قسم کی ہیں' ایک بدعت حسنہ اور دوسری بدعت سیہ۔ اقبال بدعت حسنہ کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ آج کے مسلمان کو آگے بڑھنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کی ذہنیت پیدا کرے۔(۲۲)

اقبال کے نزدیک شوکت کے بغیر اسلام کا تصور ممکن نہیں۔ اور شوکت کے مظاہر میں سب سے اہم مظہر ریاست ہے جسے اقبال اسلام کا علاقائی تشخص قرار دیتے ہیں۔ پس نئے مسلم معاشرے کا منتہائے نظر اگر شوکت کی تحصیل ہے تو ایسا تبھی ممکن تھا کہ مسلم قوم کے لئے آزاد' مقتدر، مستحکم اور طاقتور ریاست وجود میں

لائی جائے۔ اقبال سید جمال الدین افغانی کو مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے داعی ہونے کی حیثیت سے زمانہ حال کا مجدد خیال کرتے تھے۔ علاوہ اس کے ۱۹۰۷ء سے آپ برصغیر کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے لئے یہی بہتر سمجھنے لگے تھے کہ وہ اپنا اپنا قومی تشخص ایک دوسرے سے الگ برقرار رکھیں۔ آپ نے شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی" کو برصغیر ہند میں مسلم قومیت کا بانی قرار دیا اور سرسید احمد خان کے سیاسی موقف کی تائید کرتے ہوئے ان کے بارے میں تحریر کیا:

"اس حقیقت کا مجھ پر انکشاف ہوا ہے کہ سرسید کی نگاہ ایسے وسیع و عریض امور پر جمی ہوئی تھی جن کا تعلق مسلمانان ایشیا کے مذہب اور سیاست سے تھا۔ پس مسلم ایشیا نے ابھی تک ان کی شخصیت کی حقیقی عظمت کا اندازہ نہیں کیا۔" (۲۳)

۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ء کو آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے اجلاس دہلی سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"اگر مسلمانوں کو ہندوستان میں بحیثیت مسلمان ہونے کے زندہ رہنا ہے تو ان کو جلد از جلد اپنی اصلاح و ترقی کے لئے سعی و کوشش کرنی چاہئے اور جلد از جلد ایک علیحدہ پولیٹیکل پروگرام بنانا چاہئے۔ آپ جانتے ہیں ہندوستان کے بعض حصے ایسے ہیں جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ ان حالات میں ہم کو علیحدہ طور پر ایک پولیٹیکل پروگرام بنانے کی ضرورت ہے۔" (۲۴)

پھر ۱۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو اپر انڈیا مسلم کانفرنس کا اجلاس بلانے کے لئے صوبہ سرحد، سندھ، بلوچستان اور پنجاب کی اہم مسلم سیاسی شخصیات کے نام اپنی جاری کردہ اپیل میں ارشاد کیا:

"اس کانفرنس کے طلب کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان صوبہ جات کے مسلمانوں کو حالات حاضرہ اور آج کی سیاسی تحریکات سے آگاہ کیا جائے اور ہماری ہمسایہ اقوام اور ہندوستان کی حاکم قوم کی حکمت عملی سے واقف کر کے ان خطرات سے آگاہ کیا جائے جن سے امت مرحومہ

دوچار ہے اور اس کے بعد مسلمانان ہند کی اس کثرت کو' جو ان صوبہ جات میں ہے' جن کو خدائے حکیم و علیم و خبیر نے یقیناً بلا مصلحت نہیں بلکہ کسی ایسی مصلحت کے لئے' جو ارباب دانش و بینش پر روز بروز عیاں ہوتی چلی جا رہی ہے' یکجا رکھا ہے اور ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لئے سرگرم عمل ہونے کا پیغام دیا جائے۔"(۲۵)

بالآخر خطبہ الہ آباد میں واضح خدوخال کے ساتھ مسلم ریاست کا تصور' برصغیر میں اس کے قیام کی اہمیت اور قائداعظم کے نام اپنے خطوط میں اس کی وضاحت' سب اسی ذہنی پس منظر میں پیش کئے گئے۔

اب ہم اس سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ اقبال کے ذہن میں کس قسم کی مسلم ریاست کا تصور تھا؟ ظاہر ہے وہ کسی قسم کی روایتی اسلامی ریاست مثلاً خلافت' امامت' امارت' سلطانیت یا بادشاہت کا احیاء نہ چاہتے تھے بلکہ ان کے ذہن میں مسلم ریاست سے مراد ایک جدید اسلامی ریاست تھی جس کے اصول بھی انہوں نے اپنی تحریروں میں واضح کر رکھے ہیں۔

اقبال کے نزدیک توحید اساس ہے : استحکام انسانیت' مساوات اور حریت کی۔ اور ازروئے اسلام ریاست کا مقصد ہی یہی ہے کہ مسلمان ان عظیم اور مثالی اصولوں کو زمان و مکان میں نہ صرف حاصل کریں بلکہ دنیا بھر کو انہیں نافذ کر کے ظاہر کریں۔(۲۶)

اقبال نے اپنے تصور ریاست کے پہلے بنیادی اصول کی وضاحت کرتے ہوئے مسلم استحکام کی بجائے "استحکام انسانیت" کا ذکر کیا ہے۔ کیوں؟ بظاہر تو ایسی ریاست میں مسلمانوں کے اتحاد کی بنیاد اشتراک ایمانی پر ہو گی اور غیر مسلم اقلیتوں کے ساتھ اتحاد کی بنیاد اشتراک وطنی پر ہو گی. کیونکہ ایسی ریاست میں استحکام انسانیت کا آئیڈیل تبھی حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس مرحلہ پر اقبال کے تصور اسلام کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک اصول ہے اور مسلمان اس اصول کے علمبردار ہیں۔ وہ اسلام کو انسانیت یا اسلام دوستی کی دریافت قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں مسلمانوں کو اپنے آپ

کو روحانی طور پر دنیا کے تمام انسانوں سے زیادہ آزاد سمجھنا چاہئے' اس بنا پر کہ آئندہ کوئی وحی نازل نہ ہو گی۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسلام کا مقصد' جو اب تک صرف جزوی طور پر حاصل ہو سکا ہے' "روحانی جمہوریت" کا قیام ہے۔ آج کے مسلمانوں کو چاہئے کہ اپنی اجتماعی معاشرتی زندگی کو ایسے ہی بنیادی اصولوں کی روشنی میں تعمیر کریں تاکہ اس "روحانی جمہوریت" کا حقیقت میں انعقاد ہو سکے جو اسلام کا اصل نصب العین ہے۔(۲۷)

اقبال نے مسلم ریاست کا جو تصور خطبہ الہ آباد میں دیا اس میں مذہبی رواداری کے متعلق فرماتے ہیں:

"جو مذہب دوسرے مذہبوں کے لئے بدخواہی کے جذبات رکھتا ہو وہ پنچ اور کمینہ فطرت ہے۔ میں دوسرے مذہبوں کے رسوم' قوانین' مذہبی اور معاشرتی اداروں کا احترام کرتا ہوں' اور یہی نہیں بلکہ قرآنی تعلیمات کے مطابق ضرورت پڑنے پر ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا' میرا فرض ہے۔"(۲۸)

اقبال کے اس ارشاد کی اساس قرآن مجید کی سورۃ ۲۲ آیت ۴۰ ہے جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"اور اگر اللہ نے طاقتور حملہ آوروں کے تدارک کے لئے (مسلمانوں کی) جماعت پیدا نہ کی ہوتی تو عیسائیوں کے کلیسا' یہود کے عبادت خانے' خانقاہیں اور مساجد جن میں اللہ کی پرستش بکثرت کی جاتی ہے' سب منہدم ہو جاتے۔"

علماء و فقہاء کے نزدیک ان قرآنی تعلیمات کے مطابق صرف یہودی اور عیسائی ہی اہل کتاب ہیں اور اس اعتبار سے اگر اسلامی ریاست میں وہ مسلم اکثریت کے تحفظ میں ہیں تو ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا مسلمانوں پر فرض ٹھہرتا ہے۔ لیکن فتح ایران کے بعد بعض فقہا نے زرتشتی مذہب کے پیروؤں کو بھی "کمثل اہل کتاب" (یا اہل کتاب کی طرح) کا خطاب دے کر ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا بھی مسلمانوں پر فرض ٹھہرایا۔ اسی طرح ہندوستان کے بعض فقہا

نے بھی مسلم حکومت کے دوران ہندوؤں کو کمل اہل کتاب کا رتبہ دے کر ان کے حقوق کا تحفظ کرنا مسلم حکومت یا مسلمانوں پر فرض قرار دیا۔ سو فقہا وقت کے تقاضوں کے مطابق اس قرآنی حکم کی توسیع کرتے چلے گئے۔

یہ عجیب بات ہے کہ جب ملت اسلامیہ زندہ تھی تو ہمارے فقہا ضرورت پڑنے پر قرآن حکیم کے احکام کی توسیع کر لیتے تھے اور جہاں وہ دیکھتے کہ کسی فتنہ یا فساد کا اندیشہ ہے تو اس کی تحدید بھی کر لیتے تھے۔ اقبال کا اصرار یہی تھا کہ وقت کے تقاضوں کے پیش نظر معاملات میں قرآنی احکام کی توسیع یا تحدید کی جائے لیکن توسیع اور تحدید کا یہ عمل ایک فرد واحد نہیں کر سکتا۔ یہ اختیار اجماع کی شکل میں وہ مسلم قوم کے نمائندوں کے ہاتھ میں دینا چاہتے تھے۔

اسی پس منظر میں اپنی مسلم ریاست کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے اپنے خط مورخہ ۱۱ جنوری ۱۹۳۱ء بنام سید نذیر نیازی تحریر کیا:

"میری مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔ اس میں آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت نہیں۔ یہ خیال آبادیوں کے تبادلے کا مدت ہوئی لالہ لاجپت رائے نے ظاہر کیا تھا۔ اس ایک یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس اسکیم کے مطابق پیدا ہوں گی، ہندو اقلیت کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا۔"(۲۹)

ظاہر ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ اور سب مذہبوں کے احترام کے اصول پر مبنی اقبال کی "روحانی جمہوریت" ان منافقانہ سیکولر جمہوریتوں سے مختلف ہے۔ جو حقوق بشر سے متعلق دوہرے معیاروں پر قائم آج کی دنیا میں پیش پیش ہیں۔

اب ہم اقبال کے تصور مسلم ریاست کے دوسرے بنیادی اصول "مساوات" کا جائزہ لیتے ہیں۔ ہر شخص جو فکر اقبال سے شناسا ہے بخوبی جانتا ہے کہ معیشت کے میدان میں اقبال سرمایہ دارانہ نظام کے اتنے ہی مخالف تھے جتنے کہ سوشلسٹ یا اشتراکی نظام کے۔ اس کے باوجود وہ سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے مکمل طور پر خارج کرنے کے خلاف تھے اور اسے مناسب حدود میں رکھنے کے قائل تھے۔ وہ قانون وراثت کے نفاذ، زکوٰۃ، عشر اور صدقات کی وصولی کے اہتمام کے علاوہ قرآنی

حکم قل العفو (فرد کا جو مال اس کی ضرورت سے زائد ہو وہ ملت کی بہبود کے لئے دے دیا جائے) کے تحت ریاست کو ہر قسم کے ٹیکس لگانے کا اختیار دیتے ہیں۔ نیز ایسے قوانین کا نفاذ چاہتے ہیں جن سے اجتماعی حقوق نظرانداز کر کے دولت خزانہ کرنا، ناجائز وسائل معیشت سے مال اکٹھا کرنا، ربوا اور قمار ممنوع قرار دیئے جا سکیں۔ وہ اراضی کی ذاتی ملکیت کی اجازت اس حد تک دینے کے قائل تھے جو زمیندار بجائے خود زیر کاشت لا سکے۔ ریاست کی تحویل میں اراضی میں سے نصف کاشتکاروں میں اقساط کی صورت میں فروخت کرنے کے حق میں تھے۔ زرعی آمدنی پر اسی تناسب سے ٹیکس وصول کرنے کے حامی تھے جس طرح انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ وہ قومیانے کی پالیسی کو غصب سمجھتے تھے گو یہ ضرور چاہتے تھے کہ بعض اہم صنعتوں پر مشتمل پبلک سیکٹر میں سرمایہ لگانے کا اہتمام ریاست خود کرے اور ساتھ نجی کوشش کو بھی قبول کیا جائے۔ پس ان کے ہاں مساوات کی تحصیل مخلوط معیشت کے اصول پر مبنی ایک فلاحی ریاست کے قیام کے ذریعہ ہو سکتی تھی۔

اقبال کے تصور مسلم ریاست کا تیسرا بنیادی اصول حریت یا آزادی ہے۔ ان کے نزدیک انتخابات یا جمہوریت کے ذریعہ مسلم ممالک میں قانون ساز مجالس کا قیام اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ان قانون ساز مجالس میں ایسے نمائندے منتخب ہو کر آئیں جو اسلامی فقہ کے ساتھ ساتھ جدید جورس پروڈنس کے اصولوں سے بھی شناسا ہوں۔ ان کی نگاہ میں نیا مسلم معاشرہ اپنی اجتماعی زندگی میں ثبات فی التغیر کے اصول پر مبنی ہونا چاہئے۔ اس کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں کہ جہاں تک "عبادات" کا معاملہ ہے اس میں تو ثبات کا اصول کارفرما ہے۔ عبادات میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جہاں تک "معاملات" کا تعلق ہے وہ تغیر کے اصول کے پابند ہیں۔ اسلام میں کوئی چیز تغیر سے باہر ہے تو وہ صرف اور صرف عبادات ہیں۔ ان میں کوئی تغیر و تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ مگر معاملات کو وقت کے تقاضوں یا قوم کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اس کا حق اقبال اس اسمبلی کو دیتے ہیں جسے وہ اجماع کہتے

ہیں۔ یہ پارلیمنٹ یا مجلس شوریٰ ہے جو حاکمیت کے فرائض انجام دیتی ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلام کی ہیئت ترکیبی کے اندر حرکت کے عنصر کا نام اجتہاد ہے۔ ایسی قانون سازی جو قرآن و سنت سے متصادم نہ ہو' یا رائج الوقت قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھالنا مقصود ہو' یا ایسے اسلامی قوانین کا نفاذ کرنا ہو جو اب تک نافذ نہیں کئے گئے —— سب کے سب اجتہاد کے تابع تھے۔ پس معاملات سے متعلق اقبال آزادی اجتہاد اور جدید افکار اور تجربات کی روشنی میں قانون شریعت کی ازسرنو تشکیل کے داعی تھے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ "معاملات" کا براہ راست کوئی تعلق توحید و رسالت پر ایمان' نماز' روزے' زکوٰۃ یا حج سے نہ تھا۔ اقبال چاہتے تھے کہ مسلم اقوام قدامت پسندی کی نیند سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کریں اور ذہنی آزادی کا حق طلب کرتے ہوئے خیالی دنیا سے نکل کر عالم حقیقت میں آئیں۔ آپ نے فرمایا:

"ایک ہی قسم کے خیالات اور احساسات کے تسلسل کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارے اپنے کوئی خیالات اور احساسات ہی نہیں۔ چنانچہ بلاد اسلامیہ کی اکثریت کو دیکھئے تو اس پر یہی قول حرف بہ حرف صادق آ جاتا ہے۔ ان میں پرانی قدروں کا تکرار جاری ہے بعینہ جیسے کوئی مشین ایک ہی انداز میں چل رہی ہو۔"(۳۰)

اقبال کے خیال میں مسلمانان برصغیر کی قدامت پسندی کے باوجود مسلمان تو بدل رہے تھے لیکن قانون شریعت جہاں تھا وہیں کھڑا تھا۔ بہرحال انہیں یقین تھا کہ جوں جوں مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح علماء اور فقہاء کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ اسی لئے فرمایا:

"مسلمانوں کا روشن خیال طبقہ اگر اس امر کا دعوے دار ہے کہ اسے اپنے تجربات' علیٰ ھذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی ازسرنو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو غلط ہو۔ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا متقضی

ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی اندھا دھند تقلید کرنے کی بجائے ان کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل خود اپنی کوشش سے حل کرے۔"(۳۱)

یہ حقیقت ہے کہ آزادی اجتہاد کی جو راہ اقبال دکھا رہے ہیں اسے قبول کرنے کے لئے فی الحال مسلمان تیار نہیں۔ مگر اقبال کا دعویٰ ہے کہ وہ آج کا نہیں بلکہ آنے والے کل کا مفکر ہے۔

***

خودی، اتحاد عالم اسلام اور پسماندہ اقوام

(۱۴)

اقبال کی نگاہ میں اسلامی ریاست ایک ایسی نظریاتی مملکت ہے جس میں دین اور ریاست ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ البتہ اقبال کے ہاں "دین" کے معانی وہ نہیں جو تنگ نظر اور فرقہ پرست ملا کے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے لئے اسلام ہی ان کی قومیت کی شناخت اور حب وطن کی اساس ہے۔ اور جب تک یہ تصور زندہ رہا ان میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر اتحاد قائم رہا اور انہیں شوکت بھی نصیب ہوئی۔

اپنے تصور اسلام کی تائید میں اقبال فرماتے ہیں کہ اگر آنحضور نبی کریمؐ کفار مکہ سے یہ کہتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو اور ہم توحید پر قائم رہتے ہیں، لیکن اس علاقائی، نسلی، لسانی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور تمہارے درمیان موجود ہے، ہم سیاسی مصالحت کر کے ایک وحدت عزبیہ قائم کر لیتے ہیں۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایسے محب وطن یا عرب نیشنلسٹ کی راہ ہوتی جو دین اور ریاست کی دوئی کا قائل ہوتا لیکن نبی آخر الزمانؐ کی راہ نہ ہوتی۔ پس آنحضورؐ نے اپنی قوم اور وطن کو خیرباد کہا اور مدینے میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر انصار اور مہاجرین کے اتحاد کے ذریعہ ایک نظریاتی مملکت کی بنیاد رکھی جس میں دین اور ریاست کی وحدت تھی۔

اقبال فرماتے ہیں:

"قوم رجال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ، زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی

ہے۔ لیکن ملت ایسی سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی۔ گویا ملت یا امت جاذب ہے اقوام کی۔ خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔ قرآن کی رو سے حقیقی سیاسی یا تمدنی معنوں میں قوم دین اسلام سے ہی تقویم پاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن صاف صاف اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ کوئی دستور العمل جو غیر اسلامی ہو نامعقول اور مردود ہے۔"(۳۲)

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو خلفائے راشدین کے زمانہ میں (یعنی ۶۳۲ء سے لے کر ۶۶۱ء تک) مدینہ میں قائم شدہ اسلامی ریاست میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر' سیاسی اقتدار کے لئے کشمکش کے باوجود' مسلمانوں کا قومی اتحاد قائم رہا۔ ۶۶۱ء کے بعد خلافت نے موروثی صورت اختیار کر لی اور بعد ازاں ایسا وقت بھی آیا جب ایک عالمگیر خلافت کے بجائے بغداد' قاہرہ اور قرطبہ میں بیک وقت تین خلافتیں قائم تھیں اور دنیائے اسلام حصوں بخروں میں بٹ گئی تھی۔ بالاخر قاہرہ اور قرطبہ کی خلافتوں کا چراغ گل ہوا اور صرف بغداد کی خلافت ۱۲۵۸ء تک قائم رہی۔ مگر جب منگولوں نے خلافت بغداد کا خاتمہ کیا تو ۱۲۵۸ء سے لے کر ۱۲۶۱ء یعنی تین برس تک دنیائے اسلام میں کوئی خلیفہ یا امام نہ تھا۔ ۱۲۶۱ء سے لے کر ۱۵۱۷ء تک قاہرہ میں خالصتاً مذہبی نوعیت کی خلافت قائم کی گئی جس کی کوئی سیاسی اہمیت نہ تھی۔ ۱۵۱۷ء میں ترکیہ کے سلطان سلیم یلدرم نے مصر فتح کیا اور سرزمین حجاز نیز حرمین شریفین اس کی تحویل میں آ گئے۔ اسی سال اس نے اپنی خلافت کا اعلان کیا اور یوں خلافت عثمانیہ استنبول میں قائم ہوئی۔

اقبال کے نزدیک اگر گزشتہ تاریخ میں عالم اسلام کی وحدت پارہ پارہ ہوئی تو اس کے ذمہ دار طاقت و اقتدار کے بھوکے قائدین یا مطلق العنان سلاطین یا حکمران تھے' مسلم عوام نہ تھے۔ انہیں عالم اسلام میں ایک علاقہ سے دوسرے علاقے میں منتقل ہونے کے لئے کسی پروانہ راہ داری یا پاسپورٹ کی ضرورت نہ تھی۔

اٹھارویں صدی عیسوی سے دنیائے اسلام یورپی نو آبادیاتی طاقتوں کے استعمار

کا نشانہ بنی۔ مسلمان تاریخ جدید میں داخل تو ہوئے، لیکن من حیث الملت یہ ان کے زوال و انحطاط کا دور تھا۔ سو عالم اسلام میں یورپی نظریات کے فروغ اور نوآبادیاتی طاقتوں کی سازشوں کے سبب کمزور اور استعماری طاقتوں کے دست نگر مقامی حاکموں کے تحت نام نہاد آزاد یا نیم آزاد مسلم قومی ریاستیں ابھرنے لگیں۔

سید جمال الدین افغانی کو مسلمانوں کی یہ تذلیل گوارا نہ تھی۔ لہٰذا انہوں نے تحریک اتحاد عالم اسلام کے ذریعہ سلطان ترکیہ کی آئینی سربراہی میں مسلم قومی ریاستوں کے عالمگیر وفاق کو وجود میں لانے کی کوشش کی۔ پھر شیعہ اور سنی اختلافات کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مٹا دینے کی خاطر شاہ ایران اور سلطان ترکیہ کو رضامند کرا لیا کہ وہ ایک دوسرے کو ان ہر دو فرقوں کے سربراہوں کے طور پر تسلیم کر لیں۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو تلقین کی وہ غفلت کی نیند سے بیدار ہوں۔ اپنی مدافعت کی خاطر آپس میں اتحاد کو ہر صورت میں مضبوط بنائیں اور عالمی سیاست میں یورپ کے بڑھتے ہوئے اقتدار کے اصل راز یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنانے کی طرف فوری توجہ دیں۔

اتحاد عالم اسلام روسی اور یورپی استعمار دونوں کے لئے ناقابل قبول تھا۔ لہٰذا سید جمال الدین افغانی کی تحریک کو "پان اسلام ازم" کا نام دیا گیا اور روسی اور یورپی پریس نے اپنے عوام کے لئے اس کی ایسی بھیانک تصویر کھینچی گویا مسلم قوموں کا اتحاد جاہل اور خونخوار اقوام کا اتحاد ہے جو روس اور یورپ میں عیسائی تہذیب و تمدن کو مٹانے کی خاطر وجود میں لایا گیا ہے۔

بہرحال اتحاد عالم اسلام کی یہ کوشش ناکام رہی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سلطنت عثمانیہ کے خاتمہ کے ساتھ مختلف مسلم ممالک پر برطانیہ، فرانس، اٹلی اور روس قابض ہو گئے اور ان ممالک میں قومی آزادی کی تحصیل کی خاطر علیحدہ علیحدہ جدوجہد کا آغاز ہوا۔

مصطفیٰ کمال پاشا نے ترکی میں قومی ریاست کی بنیاد رکھی اور ۱۹۲۴ء میں خلافت کا خاتمہ کر دیا۔ اسی طرح رفتہ رفتہ کئی آزاد یا نیم آزاد مسلم قومی ریاستیں وجود میں آتی چلی گئیں۔

روایتی سنی عقیدے کے مطابق عالمگیر خلافت اتحاد مسلمین کا حقیقی نہیں تو کم از کم تمثیلی یا نظریاتی مظہر تصور کی جاتی تھی۔ اس لئے جب ترکوں نے خلافت کا خاتمہ کر دیا تو کسی نے بھی اس اقدام کی حمایت میں آواز نہ اٹھائی۔ مگر اقبال برصغیر میں پہلی مسلم شخصیت تھے جس نے واشگاف الفاظ میں اعلان کیا کہ عالمگیر خلافت کا تصور اب فرسودہ ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ تبھی قابل عمل تھا جب سارا عالم اسلام ایک مملکت تھی۔ لیکن متعدد آزاد اور خودمختار مسلم قومی ریاستوں کی موجودگی میں ایسا تصور نہ صرف ناقابل عمل ہے بلکہ ان ریاستوں کے اتحاد میں حائل ہو سکتا ہے۔ اقبال سید جمال الدین افغانی کے نہ صرف مداح تھے بلکہ انہیں زمانہ حال کا مجدد سمجھتے تھے۔ انہوں نے سید جمال الدین افغانی کے تصور اتحاد ممالک اسلامیہ کو آگے بڑھاتے ہوئے رائے دی کہ ابتدا" ہر مسلم قومی ریاست کو اپنے قدموں پر کھڑا ہونا چاہئے اور اپنے آپ کو انفرادی طور پر سیاسی و معاشی اعتبار سے مستحکم و مضبوط بنانا چاہئے۔ مگر ہر ایک کا نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ بالاخر آزاد مسلم قومی ریاستوں کے ایک زندہ خاندان کی طرح سب متحد ہو جائیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام نہ تو نیشنلزم ہے، نہ امپیریلزم بلکہ ایک طرح کی اقوام کی دولت مشترکہ (کامن ویلتھ) ہے۔

اقبال مسلمانان برصغیر سے توقع رکھتے تھے کہ وہ مسلم قومی ریاستوں کے اتحاد کو وجود میں لانے کے لئے اپنی کوششیں جاری رکھیں گے۔ بلکہ ان کے نزدیک تو برصغیر میں مسلم ریاست کا قیام، جو بعد میں پاکستان کی صورت میں قائم ہوئی، بجائے خود آخری مقصد نہ تھا بلکہ یہ محض ایک ذریعہ تھا اسلامستان کو وجود میں لانے کا۔

اقبال کے خیال میں مسلم قومی ریاستوں کا اتحاد تین صورتوں میں وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ پہلی صورت تمام مسلم قومی ریاستوں پر مشتمل ایک عالمگیر اسلامی مملکت ہے جسے آج کے زمانہ میں وجود میں لا سکنا ممکن نہیں۔ دوسری صورت تمام مسلم قومی ریاستوں پر مشتمل وفاق (فیڈریشن یا کنفیڈریشن) ہے لیکن ان ریاستوں میں مختلف طرز کے سیاسی نظاموں کی موجودگی کے سبب اسے بھی وجود میں لا سکنا موجودہ دور میں محال ہے۔ تیسری صورت انفرادی طور پر مسلم قومی ریاستوں کا ایک

دوسری کے ساتھ تمدنی، اقتصادی اور عسکری معاہدوں میں وابستہ ہونا ہے۔ یہ صورت زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ اس طرح ہر مسلم قومی ریاست اپنا تشخص برقرار رکھتے ہوئے دوسری سے کسی نہ کسی قسم کے اتحاد کی طرف قدم بڑھا سکتی ہے اور اسی اصول کی بنا پر رفتہ رفتہ آزاد اور مقتدر مسلم قومی ریاستوں کو اجتماعی طور پر ایک دوسرے کے قریب لایا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک جدید دور میں اتحاد عالم اسلام کی یہی صورت قابل عمل ہے۔

اقبال کی رائے میں مسلم قومی ریاستوں کے اتحاد کا امکان دو صورتوں میں خطرے میں پڑ سکتا ہے۔ پہلی یہ کہ کسی مسلم قومی ریاست کے باشندے یا ان کی قیادت اسلام ہی کو پس پشت ڈال کر کوئی اور سیاسی یا معاشی عقیدہ قبول کر لیں اور دوسری یہ کہ جب ایک مسلم قومی ریاست دیدہ دانستہ دوسری مسلم قومی ریاست پر حملہ کر دے۔ اقبال اپنی تحریروں میں مسلم قومی ریاستوں کے قائدین سے مخاطب ہو کر بار بار تنبیہہ کرتے ہیں کہ اپنی اجتماعی بقا کے لئے ایسی صورتوں پر کڑی نگاہ رکھیں جو اتحاد کے امکانات کا خاتمہ کر سکتی ہیں اور اگر ان کے درمیان کہیں بھی کوئی ایسا مسئلہ پیدا ہو تو اس کا فوری طور پر حل تلاش کیا جائے۔

اقبال کو یقین تھا کہ رفتہ رفتہ ایسی صورت حال پیدا ہو رہی ہے کہ عالم اسلام کا اتحاد کسی نہ کسی ہیئت میں بالآخر ایک سیاسی یا جغرافیائی حقیقت بن جائے گا۔ انہیں یہ بھی یقین تھا کہ جس دن عرب متحد ہو گئے اس دن عالم اسلام بھی متحد ہو جائے گا۔ عرب اقوام سے اپنے اشعار میں مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ استعماری طاقتوں نے اپنے سیاسی اور اقتصادی مقاصد حاصل کرنے کی خاطر ایک عرب قوم کے کئی ٹکڑے کر دیئے۔ چنانچہ عرب اقوام اپنے وسائل قوت و دولت کے باوجود ایشیا اور افریقہ میں کمزور، نادار اور ذلیل و خوار ہیں۔ پس اپنے دشمنوں کی سازشوں کا خاتمہ کرنے اور انہیں شکست دینے کے لئے ضروری ہے کہ عرب اشتراک ایمان کی بنیاد پر متحد ہوں۔ ان کے قائد اپنی جھوٹی اناؤں کے گرد دھوئیں کی طرح گھومنے کی بجائے اپنے سینے کے اندر محبت کا وہ سوز زندہ کریں جو مر چکا ہے اور اس جہان میں وہ ایام پھر واپس لائیں جو گزر چکے ہیں:

اے فواد اے فیصل اے ابن سعود
تا کجا بر خویش پیچیدن چو دود!
زندہ کن در سینہ آں سوزے کہ رفت
در جہاں بر آوراں روزے کہ رفت!

مسلم قومی ریاستوں کا شمار پسماندہ اقوام میں ہوتا ہے۔ ان اقوام کو جدید تاریخ میں کئی نام دیئے گئے ہیں۔ جب ایشیا اور افریقہ کی یہ اقوام روس اور یورپ کی استعماری طاقتوں کی غلام تھیں تو انہیں متمول مغربی اقوام نے "اقوام مشرق" کا نام دیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جب سوویٹ روس کے زیر اثر سوشلسٹ اقوام کا بلاک بنا تو اصطلاح "مشرق" اشتراکی اقوام نے اپنے لئے اڑا لی۔ اور مغربی بلاک کے مقابلے میں مشرقی بلاک آ گیا۔ ۱۹۵۰ء کے بعد جب یورپی نوآبادیاتی طاقتوں سے ایشیا اور افریقہ کی اقوام نے رفتہ رفتہ سیاسی آزادی حاصل کی تو ان اقوام کو "تیسری دنیا کی اقوام" کا نام دیا گیا۔ بسا اوقات متمول اقوام کو "شمال" اور پسماندہ اقوام کو "جنوب" بھی کہا جاتا ہے۔ کبھی انہیں ترقی یافتہ اقوام کے مقابلے میں ترقی پذیر اقوام کہتے ہیں اور کبھی صنعتی طور پر ترقی یافتہ ملکوں کے مقابلے میں انہیں صنعتی طور پر کم ترقی یافتہ ملکوں کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ ملک اپنے آپ کو "غیر منسلک" یا "غیر وابستہ" ممالک بھی کہتے تھے۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ نہ تو مشرقی بلاک سے منسلک ہیں نہ مغربی بلاک سے۔ مگر اب سوویٹ روس اور مشرقی بلاک کے خاتمہ کے بعد انہیں کس نئے نام سے نوازا جائے گا' اس کا فیصلہ کرنا اس یک قطبی دنیا میں تنہا سوپر پاور کے اختیار میں ہے جو نیا نظام دنیا (نیو ورلڈ آرڈر) قائم کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔

مختصراً اقوام مشرق' تیسری دنیا' جنوب وغیرہ سے مراد دنیا بھر کی وہ قومیں ہیں جو اپنی پسماندگی کو دور کرنے کی خاطر صنعتی میدان میں ترقی کرنا چاہتی ہیں۔ ان قوموں کی پہچان یا ان کی "خصوصیات" قریب قریب ایک جیسی ہیں مثلاً کھانے کی اشیاء کی قلت اور پینے کے لئے پانی تک کی نایابی' سر چھپانے کے لئے جگہ کی قلت' تن ڈھانپنے کے لئے کپڑے کی قلت' بیماریوں کے لئے علاج کا فقدان' ان

کی معیشت زرعی ہے' آبادی کے بلاقید پھیلاؤ کا شکار ہیں۔ جہالت اور ناخواندگی کی شرح بہت بلند ہے' مہنگائی اور بے روزگاری عام ہے' مسلسل عدم تحفظ کا احساس ہے' ان اقوام کو تجارت میں ترقی یافتہ اقوام کی کڑی شرائط کا سامنا کرنا پڑتا ہے یعنی صنعتی سامان کی خرید کے مقابلے میں انہیں خام مال روز بروز سستی قیمتوں پر بیچنا پڑتا ہے۔ نتیجے میں ان کی گزر اوقات قرضوں پر ہے یہاں تک کہ آئندہ کی دو تین نسلیں بھی مقروض ہیں۔ علاوہ ازیں ان ممالک میں قومی یک جہتی کی عدم موجودگی ہے۔ سیاسی عدم استحکام کے سبب عسکری آمریتوں کا قیام عام ہے' علاقائی تعصب کا شکار ہیں' مذہبی رواداری کی عدم موجودگی ہے۔ محبت کی بجائے نفرت کا فروغ ہے' ہمسایہ ممالک کے ساتھ سرحدی تنازعے ہیں' بعض ممالک ہمسائے کے علاقوں میں توسیع کے درپے ہیں' گورے کالے کی تمیز ہے۔ طویل مدت تک "سرد جنگ" کے دور میں سوپر طاقتوں کی رقابت کے دائرے میں پھنسے ہوئے ہیں یا اپنے اپنے ملکوں میں وسائل ہونے کے باوجود صنعتی اساس موجود نہیں۔ ان قوموں کے قائدین کو یقین ہے کہ انسانی ترقی صرف سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنانے اور سرمایہ دارانہ نظام معیشت اختیار کرنے ہی سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ پس وہ ترقی' قوت اور دولت کی تحصیل کے معاملے میں مغرب کی لادین مادیت سے متاثر ہیں۔ اور سابقہ سوویٹ روس اور مشرقی بلاک کی اقوام سمیت معیشت کے میدان میں ان سب کا انحصار مغرب ہی پر ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ سیاسی آزادی کے باوجود پسماندہ اقوام ماضی کی طرح مغرب کے اقتصادی اور ٹیکنیکاتی استحصال کا شکار ہیں۔

اقبال نے اپنی معروف تصنیف "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" میں پسماندہ اقوام کے نام جو پیغام چھوڑا ہے' اس کی ابتدا یوں کرتے ہیں۔

سپاہ تازہ برانگیزم از ولایت عشق
که در حرم خطرے از بغاوت خرد است

(میں "عشق کی مملکت" یعنی اس عالم سے جس کا امن' انسانی اخوت اور معاشی انصاف پر ایمان ہے' سے تازہ فوج لے کر آیا ہوں کیونکہ "حرم" یعنی پاکیزہ سرزمین یا دنیائے اسلام سمیت پسماندہ ممالک کو "عقل" یعنی ترقی یافتہ اقوام کی

لادین مادیت جو زندگی کی روحانی اساس سے انکاری ہے' کی بغاوت کا خطرہ ہے۔)

اس تصنیف میں جو پیغام دیا گیا ہے وہ مختصراً یہ ہے: کہ پسماندہ اقوام ترقی یافتہ اقوام کی لادین مادیت سے اثر قبول نہ کریں بلکہ اپنی مادی زندگی کی بنیاد روحانیت پر استوار کریں۔ اپنے اپنے ملکوں میں ایسا نظام حیات نافذ کریں جو ان کی روایت سے مطابقت رکھتے ہوئے ترقی کے لئے کوشاں ہو۔ مغربی تمدن کے ہر اس پہلو کو نظرانداز کریں جو ان کی روایت سے متصادم ہے اور ان کے ارتقاء کے لئے نقصان دہ ہے۔ سرمایہ کی قدروقیمت سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ لیکن سرمایہ کا غلط استعمال ہمیشہ ناانصافی اور ظلم پر منتج ہوتا ہے۔ اس لئے سرمایہ کے غلط استعمال سے گریز کریں۔ اقتصادی اور ٹیکنیکاتی میدانوں میں سرمایہ دارانہ یا اشتراکی نظاموں کے پھندے سے نجات حاصل کرنے کے لئے آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں۔

نقشے از جمعیت خاور فگن
واستاں خود را ز دست اہرمن

(اگر پسماندہ اقوام شیطان کے پنجے سے نکلنا چاہیں تو یہی طریقہ ہے کہ متحد ہو جائیں)

صرف اپنے اپنے ملک میں جو کچھ موجود ہے وہی بیچیں' وہی پہنیں اور وہی کھائیں۔

آنچہ از خاک تو رست اے مردِ حر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور

(اے آزاد مرد! جو تیری خاک سے پیدا ہوتا ہے وہی بیچ' وہی پہن اور وہی کھا)

اگر تجارت کریں تو صرف آپس میں کریں۔ ترقی یافتہ اقوام کے کارخانوں کا بنا ہوا سامان مت خریدیں۔

بے نیاز از کارگاہ او گزر
در زمستاں پوستین او مخر

(ان کے کارخانوں کو اپنے لئے مفید مت سمجھ اور سردیوں کے موسم میں ان کی بنی

ہوئی پوستین مت خرید)

اقبال کے پیغام کے بنیادی نکات یہی ہیں کہ پسماندہ اقوام اپنی سیاسی و معاشی زندگی کی بنیاد روحانی اور اخلاقی قدروں پر استوار کریں اور ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں۔ اپنے اپنے وسائل بروئے کار لائیں' آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں' صرف ایک دوسرے کے ساتھ تجارت کریں اور اختلافات کی صورت میں جنگ و جدل کا رستہ اختیار کرنے کی بجائے پرامن گفت و شنید کے ذرائع اختیار کر کے اختلافات نپٹانے کی کوشش کریں۔

عجیب بات ہے اقبال کو یہ بھی احساس تھا کہ ترقی یافتہ اقوام کے سیاسی' اقتصادی اور ٹیکنیکاتی استحصال سے محفوظ رہنے کی خاطر پسماندہ اقوام کو کسی نہ کسی مرحلے پر ایک علیحدہ "جمعیت اقوام" وجود میں لانے کی ضرورت پڑے گی۔ سوویٹ روس کے خاتمہ کے بعد اس یک قطبی دنیا میں اب صرف ایک سوپر پاور امریکہ رہ گئی ہے اور جیسے کہ ظاہر ہے وہ جو نیا نظام دنیا وجود میں لا رہی ہے اس میں "اقوام متحدہ" کی حیثیت امریکہ کے ہاتھ میں محض ایک ہتھیار جیسی ہے۔ اس ضمن میں پسماندہ اقوام کے لئے اپنی علیحدہ "جمعیت اقوام" قائم کرنے کے بارے میں اقبال کی تجویز بڑی دلچسپ ہے۔ فرماتے ہیں۔

طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید کہ ارض کی تقدیر بدل جائے!

***

خودی، ترقی یافتہ اقوام اور انسانیت کا مستقبل

(۱۵)

"ترقی" سے مراد ہے بحیثیت مجموعی انفرادی آمدنی میں اضافہ کرتے چلے جانا۔ ترقی کا یہ خالصتاً مادی تصور جدید مغربی اختراعوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ یورپ کی ترقی یافتہ اقوام کیونکر متمول یا آسودہ حال ہوئیں؟ اس سوال کا جواب یورپ کی جدید تاریخ میں موجود ہے۔ تاریک صدیوں میں جب پرانی دنیا میں تمدن اسلام کی شعائیں پھوٹ رہی تھیں تو یورپ کے عوام جاگیرداری نظام، مذہبی آمریت، جہالت اور غربت و افلاس کی چکی میں پس رہے تھے۔ مگر چند اہم تحریکوں نے سرزمین یورپ میں نئی بیداری کی لہر دوڑا دی۔ تحریک اصلاح دین نے کیتھولک نظام کی بدعنوانی کے خلاف بغاوت کی اور عوام کو مذہبی استحصال سے نجات دلائی۔ تحریک احیائے علوم کے سبب عقلیت پرستی کو فروغ حاصل ہوا اور لوگوں میں علم کی تحصیل کے لئے ایک نیا تجسس پیدا ہوا۔ یورپ کے ادبا اور فضلاء نے انسان کی انفرادی آزادی اور مساوات پر اتنا زور دیا کہ ان کی جدوجہد نے انقلاب فرانس کی شکل اختیار کر کے عوام کو اتحاد، مساوات اور آزادی کے نعرے دیئے۔ مشاہداتی علوم کی ترقی کے ساتھ ساتھ صنعتی انقلاب آیا اور یوں مغربی یورپ کے جدید معاشروں میں ایک مخصوص قسم کا سلسلہ ارتقاء جاری ہوا جس کے زیر اثر یورپی اقوام میں لادین مادیت کو فروغ حاصل ہوا۔ انہوں نے اپنے اپنے ملکوں کے قدرتی وسائل کو پورے طور پر استعمال کیا اور صنعتی ترقی کی منازل طے کرنے کی کوشش کی۔ صنعتی ترقی کے لئے وسائل توانائی کی ضرورت ہوتی ہے اور توانائی حاصل ہوتی ہے بجلی کی پیداوار، بھاپ یا تیل سے۔ یورپی اقوام کی ترقی پذیری کے زمانے میں کوئلہ کی صورت میں توانائی سستی اور وافر تھی۔ اس لئے

یورپ کی ملیں، صنعت و حرفت کے کارخانے اور تجارتی ادارے اپنی اپنی پیداوار بڑھاتے چلے گئے۔ تعمیری سامان کی فراوانی عام ہوئی اور قلت مٹتی چلی گئی۔ اس قدر سامان تیار کیا گیا کہ کرہ ارض کی گذشتہ تاریخ میں بحیثیت مجموعی انسان نے کبھی اتنا سامان نہ بنایا تھا۔

اس سامان کی فروخت کے لئے عالمی منڈیاں قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی اور عالمی منڈیوں کے ذریعے ایک جدید بیوپاری معاشرہ وجود میں آیا۔ اس معاشرے نے نہایت سرعت کے ساتھ ارتقاء کی منازل طے کیں۔ انفرادی معیار زندگی بلند ہوا اور یہ ترقی یافتہ معاشرہ بن گیا۔

اس تغیر کے سبب یورپ میں بعض اہم تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں مثلاً جمہوریت یا انسانی حقوق کے نعروں کی آڑ میں ایک طرف تو بادشاہوں کے اختیارات محدود کر کے یا چھین کر صنعت و حرفت یا تجارت کی آزادی حاصل کی گئی اور دوسری طرف کارخانے داروں اور تاجروں نے تجارت کی آزادی حاصل کر کے سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد رکھی۔ سرمایہ دارانہ نظام کی کوکھ سے استعمار نے جنم لیا۔ زیادہ پیدا کر سکنے کی صلاحیت نے یورپی اقوام کے دلوں میں دنیا بھر پر غلبہ حاصل کرنے کی خاطر ایک نیا جنون پیدا کر دیا۔ پس افریقہ، ایشیا اور لاطینی امریکہ کی پسماندہ اقوام مغلوب ہوئیں۔ نو آبادیاتی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ ان نوآبادیات سے خام مال سستے داموں حاصل کیا جاتا اور بعد ازاں مشینوں سے اسے تعمیری سامان بنا کر انہی مغلوب اقوام کے ہاتھوں مہنگے داموں فروخت کر دیا جاتا۔ یوں پسماندہ اقوام کے کروڑوں انسان سیاسی اور معاشی استحصال کا شکار ہوئے۔

ان تبدیلیوں نے یورپی اقوام کی آپس میں حسد و رقابت کی آگ بھی بھڑکائی۔ جس نے ایک طرف تو پہلی عالمی جنگ کی صورت اختیار کی اور دوسری طرف روس میں اشتراکی نظام قائم ہوا۔ مگر یہ کشمکش ختم نہ ہوئی بلکہ اس نے دوسری عالمی جنگ کی شکل اختیار کی اور اس کے بعد متضاد سیاسی و معاشی نظام ہائے حکومت کے سبب ترقی یافتہ اقوام کے مشرقی اور مغربی بلاکوں میں تصادم کے خطرے نے "سرد جنگ" کی فضا پیدا کر دی۔

بقول اقبال مغرب میں لادین مادیت کے فروغ اور ترقی کے نتیجے میں جو تبدیلی ذہنیت یا طریق حیات کے متعلق انسان کے زاویہ نگاہ میں پیدا ہوئی' مغرب کا جدید انسان اس کا مظہر ہے اور اسے صحیح طور پر صنعتی' یکطرفہ یا تنہا انسان کہا جا سکتا ہے۔ مغرب کے اس جدید انسان کے متعلق اقبال اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اپنی ذہنی سرگرمیوں کے نتائج سے مغلوب ہونے کے سبب جدید انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور نظریات کی جہت میں اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے اور اقتصادی و سیاسی سطح پر وہ دوسروں سے مصروف پیکار ہے۔ اس میں اتنی سکت نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور دولت حاصل کرنے کے لئے اپنی ناقابل تسکین بھوک پر قابو پا سکے۔ اسی بنا پر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لئے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے۔"(۳۲)

ترقی یافتہ اقوام میں سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام ہائے حیات کی آپس میں کشمکش اقبال کی زندگی ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ کیونکہ دونوں نظام اپنی اپنی نظریاتی اور عملی برتری اور آئندہ کے انسان کے سیاسی و معاشی مسائل حل کر سکنے کی اہلیت کا دعویٰ کرتے تھے۔ مگر اقبال نے ان دونوں نظاموں کو حیات انسانی کے لئے ناکافی اور مضر سمجھتے ہوئے رد کر دیا۔ ان کے نزدیک دونوں روح انسانی کے دشمن' خدا کے منکر اور انسان کو فریب میں مبتلا کرتے ہیں۔ ایک انقلاب کے نام پر تشدد اور قتل و غارت پر آمادہ کرتا ہے تو دوسرا ضروریات زندگی سے محروم رکھ کر انسان کی کمائی سے اپنے عیش و عشرت کا سامان مہیا کرتا ہے۔ پس چکی کے ان دو پاٹوں کے درمیان انسان شیشے کی طرح پس رہا ہے۔

عجیب بات تو یہ ہے کہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں جب اشتراکی نظام سوویٹ روس میں اپنے پورے عروج پر تھا یہ کہہ دیا تھا کہ روسی عوام "طبعاً" اور "مزاجاً" مذہبی ہیں اس لئے وہ ایسے نظام کو جو خدا کی ہستی کا منکر ہو' رد کر دیں گے۔ یہ پیش گوئی درست ثابت ہوئی اور روسیوں نے بالآخر خود ہی اپنے ملک میں اشتراکی نظام کا خاتمہ

کر دیا۔ اقبال کو یقین تھا کہ روحانی اساس سے عاری مادہ پرست جدید ترقی یافتہ اقوام اور ان کی تہذیب بالاخر اپنی خنجر (سائنس اور ٹیکنالوجی) سے آپ ہی خود کشی کریں گی۔ اقبال نے اپنی وفات سے چند ماہ قبل واضح کہا:

"عہد حاضر علم و دانش اور سائنسی اختراعات میں اپنی بے مثال ترقی پر بجا طور پر فخر کرتا ہے۔ لیکن تمام ترقی کے باوجود اس زمانہ میں امپریلزم کے جبرو استبداد نے ڈیماکریسی، نیشنلزم، کمیونزم، فاشزم اور نجانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا کے کونہ کونہ میں قدر آزادی اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک ورق بھی ایسی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ پسماندہ اقوام کے ممالک پر قابض ہو کر انہوں نے ان سے ان کا مذہب، اخلاقی اقدار، تمدنی روایات اور ادب سب کچھ چھین لیا ہے۔ سینکڑوں بلکہ ہزاروں انسان روز بڑی بے دردی سے موت کی گھاٹ اتار دیئے جاتے ہیں۔ وہ حکومتیں جو بجائے خود اس آگ و خون کے ڈرامے میں ملوث نہیں، معاشی طور پر کمزور اقوام کا خون چوس رہی ہیں۔ کیا باہمی نفرت کے سبب انسان انسان کی تباہی و بربادی کے درپے ہے اور بالاخر اس دنیا میں انسانی بود و باش کو ناممکن بنا دیا جائے گا؟ یاد رکھو اس دنیا میں انسان کی بقا انسانیت کے احترام کو ملحوظ خاطر رکھنے ہی سے ممکن ہے۔ صرف ایک ہی قسم کا اتحاد قابل اعتماد ہے اور اس اتحاد کی بنا ہے اخوت انسانی، جو نسل، قومیت، رنگ اور زبان سے بالاتر ہو۔ جب تک نسل، رنگ اور علاقائی قومیتوں کے امتیازات قطعی طور پر مٹا نہیں دیئے جاتے، اس دنیا میں انسانوں کو کبھی بھی خوشی، مسرت اور اطمینان کی زندگی نصیب نہ ہوگی۔" (۳۴)

یہ بتایا جا چکا ہے کہ ترقی کی تحصیل یا اپنا معیار زندگی بلند کرنے کی خاطر پسماندہ اقوام کا کلی طور پر انحصار ترقی یافتہ اقوام پر ہے۔ اسی سبب وہ سیاسی آزادی کے باوجود ان کے اقتصادی اور ٹیکنیکاتی استحصال کا شکار ہیں۔ مثال کے طور پر انفرادی آمدنی میں اضافہ کرنے کے لئے ملک کو صنعتی بنانے کی ضرورت ہے۔ لیکن صنعتیں لگانے کے

لئے سستی اور وافر توانائی چاہئے۔ ترقی یافتہ اقوام جب ترقی پذیری کی کیفیت میں تھیں تو توانائی سستے داموں میں حاصل ہو سکتی تھی۔ مگر اب توانائی خواہ کوئلے' گیس یا تیل کے ذریعے حاصل کی جائے یا آبی ذرائع سے بجلی کی پیداوار بڑھانے سے' وہ بے حد مہنگی ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ ترقی یافتہ اقوام اپنی اقتصادی اور ٹیکنیکاتی حاکمیت برقرار رکھنے کی خاطر پسماندہ اقوام کو مسلسل قرضوں کے بوجھ تلے دبائے رکھتی ہیں اور ساتھ ہی ٹیکنالوجی کی قیمتوں میں بھی اضافہ کرتی چلی جاتی ہیں۔ پسماندہ اقوام جو بھی لائحہ عمل اختیار کریں مثلاً تیل پیدا کرنے والی پسماندہ اقوام اگر تیل کی قیمتوں میں اضافہ کریں تو ترقی یافتہ اقوام اسی حساب سے ٹیکنالوجی کی قیمتوں میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ نتیجہ" افراط زر ترقی یافتہ ممالک پر تو اتنا اثر نہیں کرتا لیکن پسماندہ ممالک میں جو تیل پیدا نہیں کرتے' ان کی اقتصادی تباہی کا باعث بن جاتا ہے۔

سورج سے حاصل کردہ توانائی کی ٹیکنالوجی تو ابھی اوائلی منازل میں ہے۔ گو نیوکلیئر ٹیکنالوجی صرف جنگی مقاصد کے لئے ہی نہیں بلکہ پرامن مقاصد کے لئے بھی استعمال کی جا سکتی ہے۔ اور اس کے ذریعہ سستی اور وافر توانائی بجلی کی صورت میں پیدا کی جا سکتی ہے۔ فوری ترقی کے حصول کے لئے ایسی توانائی کی پسماندہ ممالک کو اشد ضرورت ہے لیکن ترقی یافتہ اقوام انہیں نیوکلیئر ٹیکنالوجی کے انتقال کی مخالف ہیں کیونکہ بقول ان کے اس طرح "نیوکلیئر پھیلاؤ" کا خدشہ ہے جو کہ دنیا میں ایک نہایت ہی خطرناک صورت حال پیدا کر سکتا ہے۔

"نیوکلیئر پھیلاؤ" کی اصطلاح دو معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ "عمودی پھیلاؤ" یعنی ترقی یافتہ اقوام جو نیوکلیئر ہتھیار بنا چکی ہیں انہوں نے اضافہ کر کے اپنے اپنے ہتھیاروں کے "ڈھیر" کو کتنا اونچا کیا ہے۔ اور "افقی پھیلاؤ" یعنی نیوکلیئر ہتھیار بنانے والی اقوام جو نیوکلیئر کلب کی ممبر ہیں' کی تعداد میں کتنا اضافہ ہوا ہے۔ ۱۹۴۵ء کے بعد بظاہر تو نیوکلیئر ہتھیار بنا چکنے والی اقوام پانچ سمجھی جاتی ہیں۔ لہٰذا افقی اضافہ (اگر خفیہ طور پر ایسے ہتھیار بنا سکنے والی اقوام کو بھی شامل کر لیا جائے) تو قابل ذکر نہیں۔ مگر عمودی اضافے کا یہ عالم ہے کہ ۱۹۸۵ء تک نیوکلیئر ہتھیار بنانے والی ترقی یافتہ اقوام کے پاس ان ہتھیاروں کی تعداد تقریباً پچاس ہزار تھی اور ان کی قوت دھماکہ ایک ہزار

ہیروشیما بموں کے برابر تصور کی جاتی ہے' گویا کہ ارض کے ہر باشندے کے لئے چار ٹن ٹی۔ این۔ ٹی دھماکے کے برابر۔ سو انسانیت کے لئے عمودی اضافے کا خطرہ افقی اضافے کے خطرے سے کہیں زیادہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود ترقی یافتہ اقوام نیوکلیئر ٹیکنالوجی کے افقی اضافے کو بہانہ بنا کر پسماندہ اقوام کو اس ٹیکنالوجی کے انتقال کی اجازت نہیں دیتیں۔

آج کی دنیا میں ترقی تبھی ممکن ہے جب کوئی قوم وافر طور پر توانائی پیدا کر سکنے کی اہل ہو۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ آج وہی قوم متمدن سمجھی جاتی ہے جو صنعتی ہو' اور اس اعتبار سے متمول ہو کہ سامان ساخت کر کے برآمد کرتی ہے۔ پس جو قوم بھی خام مال برآمد کرے اور توانائی پیدا نہ کر سکتی ہو وہ جہالت اور غربت کے گڑھے میں پڑی ہے اور اسے پسماندہ اقوام کے زمرے میں شمار کیا جاتا ہے۔ اعداد و شمار کے لحاظ سے ترقی یافتہ اقوام کی آبادی کرہ ارض کی کل آبادی کا ستائیس فیصد ہے لیکن وہ دنیا بھر کی اسی فیصد توانائی استعمال کرتی ہیں۔ امریکی قوم جس کی آبادی کرہ ارض کی کل آبادی کا صرف چھ فیصد ہے دنیا بھر کی چھتیس فیصد توانائی اکیلے استعمال کرتی ہے۔ ان قوموں کے مقابلے میں پسماندہ اقوام کی آبادی کرہ ارض کی کل آبادی کا تہتر فیصد ہے مگر وہ دنیا بھر کی صرف بیس فیصد توانائی استعمال کرتی ہیں۔ ان حقائق کے پس منظر میں پسماندہ اقوام کا حق ہے کہ وہ ترقی کی تحصیل کی خاطر سستی اور وافر توانائی پیدا کرنے کے لئے نیوکلیئر ٹیکنالوجی استعمال میں لائیں۔

ترقی یافتہ ممالک کے سیاسی قائدین تو اپنی منافقانہ پالیسیوں کے تحت ایسے عدم توازن کو اپنی طرف سے قائم رکھنے کی پوری کوشش کر رہے ہیں مگر پسماندہ اقوام میں سے بیشتر میں معاشی خودمختاری اور ٹیکنالوجی کی آزادی کی تحریکیں دن بدن زور پکڑ رہی ہیں۔ اسی طرح تیل کے بحران' عالمی افراط زر' پسماندہ اقوام میں آبادی کے بلا قید پھیلاؤ اور کلب آف روم کی رپورٹوں (جن کے مطابق اکیسویں صدی کے اختتام سے پیشتر دنیا بھر کے روایتی ذخائر توانائی اور وسائل خوراک کے خاتمہ کا احتمال ہے) نے ان ممالک کے روشن خیال مفکروں کو مجبور کر دیا ہے کہ ترقی کے بارے میں وہ اپنے تصورات کا ازسرنو جائزہ لیں۔ ان مفکروں کے نزدیک سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام

دونوں عالمی طور پر پسماندگی دور کرنے میں ناکامیاب رہے ہیں۔ بلکہ اس وقت دنیا کی انتہائی ترقی یافتہ اقوام میں اب کسی کے پاس بھی پیش کرنے کے لئے ایسی کوئی معاشی تنظیم نہیں رہی جو انسان میں اپنے مستقبل کو بہتر بنا سکنے کے لئے نیا عزم پیدا کر دے۔

سوویٹ روس کے اپنے اندر اشتراکی نظام کے خاتمے کے اسباب رفتہ رفتہ جمع ہوتے چلے جا رہے تھے اور ان میں سے بعض کی نشاندہی اشتراکی مصنفین نے بھی کی جو سوویٹ روس کی کارکردگی سے سخت برہم تھے۔ ان کی نگاہ میں سوویٹ انقلاب نے اپنی تمام تر توجہ انسانیت کی معاشی فلاح و بہبود کی بجائے صرف مغرب کی صنعتی اور ٹیکنالوجی کی برتری کو توڑنے کی طرف مبذول کر رکھی تھی جس میں اسے پوری کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ مارکسی مصنف ہربرٹ مارکوس کے مطابق سوویٹ روس بھی امریکہ ہی کے عقیدے کا پابند ہو کر رہ گیا تھا جسے "صنعتیت" یا "ٹیکنالوجیت" کہا جا سکتا ہے۔ دونوں میں سیاستدانوں کے ایسے گروہ اقتدار حاصل کر رہے تھے جن کا مقصود نظر انسانیت کی بہتری یا سوشلسٹ یا لبرل انقلاب نہ تھا بلکہ اپنی اپنی سوپر سٹیٹ کی عسکری قوت میں اضافہ کرتے چلے جانا تھا۔ نتیجے میں دنیا کی سیاست انسانی ترقی کی سیاست نہ رہی بلکہ قوت و اقتدار کی سیاست بن گئی۔ "سرد جنگ" کی کیفیت میں جنگی ہتھیاروں کی برتری کے لئے دوڑ نے دنیا میں ہر جگہ ایسی صورت پیدا کر دی جس میں حیات کش ٹیکنالوجی کی تخلیق کو حیات بخش ٹیکنالوجی کی تخلیق پر ترجیح دی جانے لگی۔ اسی کشمکش میں سوویٹ روس بگڑتے ہوئے اقتصادی حالات کی تاب نہ لا کر اندر سے ٹوٹ گیا اور اشتراکی نظام کا خاموشی سے خاتمہ ہو گیا۔

اب ایک طرف تو اس یک قطبی دنیا میں تنہا سوپر پاور امریکہ رہ گیا ہے جو دنیا میں اپنا "نیا ورلڈ آرڈر" نافذ کرنے کی فکر میں ہے اور دوسری طرف دنیا عالمی افراط زر، آبادی کے مسلسل پھیلاؤ اور پسماندگی کے سبب ایسے عالمی اقتصادی بحرانوں کے دہانے پر آ کھڑی ہوئی ہے جو تمام انسانیت کی تباہی کا باعث بن گئے ہیں۔

- عالمی اقتصادی بحرانوں پر قابو پانے کے لئے مغرب کے بعض مفکر اب اخلاقیات پر مبنی عالمی اقتصادی نظام کے قیام کی ضرورت پر زور دے رہے ہیں۔ امریکی مصنف

ناقد کی رائے میں عالمی اقتصادی بحرانوں پر نگاہ رکھنے اور ان کے مضر اثرات کو روکنے کے لئے فوری طور پر ایک بین الاقوامی تنظیم قائم کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ترقی یافتہ اور ترقی پذیر اقوام یکساں طور پر ایک دوسرے سے مشورہ کے ساتھ منفی عالمی اقتصادی قوتوں کا مقابلہ کر سکیں۔ ان مفکروں کے نزدیک انسانیت کو مصنوعی تفریقوں مثلاً کالے اور گورے کی تمیز' ترقی یافتہ اور پسماندہ کی تمیز وغیرہ سے شدید نقصان پہنچا ہے۔ ان مفکروں کی رائے میں آئندہ صدی میں انسانیت کو اقتصادی بحرانوں اور تباہی سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ اقوام کی بجائے انسانوں کے اتحاد کی طرز پر سوچا جائے۔ دنیا کی آبادی کی منصوبہ بندی اس کے وسائل کے مطابق کی جائے اور وسائل پورے طور پر استعمال میں لائے جائیں۔ انسان میں اپنے آپ کو بدلے ہوئے حالات کے مطابق ڈھال سکنے کی اہلیت ہے اور اسی طرح وہ کسی قسم کے تغیر سے پیدا شدہ نئے مسائل کو حل کر سکنے کی تخلیقی قوت بھی رکھتا ہے۔ اگر وہ دنیا میں کھانے کے لئے ایک منہ کا اضافہ کرتا ہے تو اپنے ساتھ ذہن' ہاتھ اور پاؤں بھی لاتا ہے۔ انسان بنیادی طور پر منفرد اور تخلیقی ہے اور اس کی صحیح تربیت ایجاد و اختراع کا سبب بنتی ہے جس کے ذریعے ہر قسم کے بحرانوں پر قابو پایا جا سکتا ہے۔

ان مفکرین کے نزدیک سب انسان اس اعتبار سے پسماندہ ہیں کہ اپنی اپنی بقا کی خاطر ان کو اقتصادی طور پر ایک دوسرے پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے آئندہ صدی میں انسانیت کی وحدت ہی اس کی بقا کی ضامن ہو سکتی ہے' ورنہ تمام انسانیت کی تباہی یقینی ہے۔

ترقی یافتہ اقوام کے سیاسی قائدین کے منافقانہ رویے یا پسماندہ اقوام کے استحصال' ان کے پیش کردہ نظام ہائے سیاست و معیشت کی خامیوں' مصنوعی تفریقوں' انسان کی انفرادی اہمیت' نیز احترام آدمیت اور اتحاد انسانیت کی صورت میں مستقبل میں انسانیت کی بقا کے بارے میں کیا آج کی ترقی یافتہ اقوام کے روشن خیال مفکرین انہی خیالات کا اظہار نہیں کر رہے جو نصف صدی پیشتر اقبال نے پیش کر رکھے ہیں؟ اگر مستقبل میں انسانیت کی بقا اتحاد آدم ہی کے ذریعہ ممکن ہے تو یہ بات تو مدت ہوئی اقبال نے چند شعروں میں ہی سمجھا رکھی ہے۔

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم؟

ترقی یافتہ اقوام کے روشن خیال مفکرین اتحاد انسانیت کے ساتھ ساتھ دنیا میں اخلاقیات پر مبنی ایک نئے اقتصادی نظام کے قیام پر بھی زور دے رہے ہیں۔ مگر اقبال کے نزدیک مستقبل میں انسانیت کی بقا کی خاطر اتحاد آدم کے قیام کے لئے محض اخلاقی نہیں بلکہ روحانی اقدار کے احیاء کی ضرورت ہے۔ ان کی انگریزی تصنیف "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کے آخری باب کا موضوع بھی یہی ہے کہ کیا مستقبل میں مذہب کا امکان ہو گا؟

اقبال کے خیال کے مطابق ہر مذہب کے اعلیٰ مدارج میں "ارفع مذہب" کا تصور موجود ہے جو اس مذہب کے عقیدے، اس کی عبادات اور اس کے ظاہری ضوابط سے بلند تر ہے۔ یہی ارفع مذہب "تصوف" کے نام سے پکارا جاتا ہے اور مستقبل میں اسی ارفع مذہب کے تصور کو اپنانے سے انسان اپنے مذہب سے وابستہ رہتے ہوئے دوسرے انسانوں کے مذاہب کا احترام کر سکتا ہے۔ اقبال نے ارفع مذہب کا یہ تصور بھی قرآن مجید کی سورۃ ۵ آیت ۴۸ سے اخذ کیا جس میں اللہ تعالیٰ انسانوں سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں:

"ہم نے تم سب کے لئے ایک ایک شریعت اور رستہ رکھا اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب ایک ہی مذہب کی امت ہوتے (لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا) تاکہ جو کچھ تمہیں دیا گیا ہے اس میں تمہیں آزمائے۔ پس ایک دوسرے سے نیک کاموں میں سبقت لینے کی سعی کرو۔ بالاخر تم سب نے اللہ کی طرف ہی لوٹنا ہے اور وہ تمہیں بتائے گا کہ تمہارے آپس میں اختلافات کیا تھے۔"

غالباً ایسی ہی قرآنی تعلیمات سے متاثر ہو کر اقبال نے قرار دے رکھا ہے کہ اسلامی ریاست کا اصل مقصد "روحانی جمہوریت" کا قیام ہے یعنی ایسی ریاست جو استحکام انسانیت کے دوش بدوش ہر مذہب کا احترام ملحوظ رکھے۔ مگر ان کے نزدیک فی الحال ایسا کہیں بھی صحیح طور پر ممکن نہیں کیونکہ انسان کی خودی مر چکی ہے۔ فرماتے ہیں ؎

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں تاریک
خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام
خودی کی موت سے روح عرب ہے بے تب و تاب
بدن عراق و عجم کا ہے بے عروق و عظام

پس ظاہر ہے اقبال کے نزدیک مستقبل میں انسانیت کی بقا کا انحصار اتحاد آدم اور "ارفع مذہب" کے تصور کو اپنانے ہی سے ممکن ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

"عالم انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور وہ عالمگیر نوعیت کے بنیادی اصول جن سے انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا رہے۔" (۳۵)

اسی پس منظر میں اقبال جب مسلمانوں کو نیا مسلم معاشرہ قائم کرنے کی تلقین کرتے ہیں تو بڑے اعتماد سے کہتے ہیں کہ جہان تازہ میرے تصورات کو عملی جامہ پہنانے ہی سے وجود میں لایا جا سکتا ہے۔

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے
تلاش اس کی فضاؤں میں کر نصیب اپنا
جہان تازہ مری آہ صبح گاہ میں ہے
مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادہ ناب
نہ مدرسے میں ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے

***

حواشی

۱- اقبال، علامہ محمد Stray Reflections 'افکار پریشان' مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۲ء ص ۱۴۰ کتاب کے ترجمے کے لئے دیکھئے "شذرات فکر اقبال" ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء

۲- اقبال، علامہ محمد، "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" (ترجمہ سید نذیر نیازی) بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء دیکھئے دیباچہ-

۳- عبدالقادر (مدیر) ماہنامہ "مخزن" ۱۹۰۴ء "قومی زندگی" کے عنوان سے، یہ مضمون "اورینٹل کالج میگزین" جشن اقبال نمبر، مرتبہ ڈاکٹر عبادت بریلوی، ص ۱۹ تا ۳۹ نیز مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی میں دیکھا جا سکتا ہے شیخ محمد اشرف، لاہور ۱۹۳۱ء تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (ترجمہ سید نذیر نیازی) ص ص ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۰، ۲۷۴، ۲۷۵-

۵- منور، پروفیسر محمد، (مدیر) اقبال ریویو، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور شمارہ اپریل ۱۹۸۴ء مضمون اقبال سے متعلق دو نادر مسودات از پروفیسر ریاض حسین (انگریزی، اردو) ص ۶۹

۶- اقبال، "Stray Reflections"، ص ۱۳۴

۷- افضل، محمد رفیق، گفتار اقبال، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء ص ۲۳-

۸- ایضاً

۹- ڈار، بشیر احمد (مرتب) "Letters and writings of Iqbal" اقبال اکادمی پاکستان کراچی، ۱۹۶۷ء ص ص ۱۵۱ تا ۱۵۶- اردو ترجمہ، اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطا اللہ جلد دوم ص ص ۲۱۲ تا ۲۲۵

۱۰- اقبال، Stray Reflections ص ص ۱۴۵ تا ۱۴۸

۱۱- رزاقی، شاہد حسین (مرتب) "Discourses of Iqbal"، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۹ء ص ص ۲۸۳، ۲۸۴-

۱۲- اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) ص ص ۳۰۲، ۳۰۳-

۱۳- ایضاً ص ۹۷-

۱۴- اقبال' Stray Reflections ص ۱۰۱- تشکیل جدید ص ص ۱۸۵ تا ۱۸۷

۱۵- ایضاً ص ۱۸۸

۱۶- ایضاً ص ۱۵۰

۱۷- نیازی' سید نذیر' مکتوبات اقبال' اقبال اکادمی پاکستان لاہور ص ص ۷۳' ۷۴

۱۸- یہ حوالہ ان مضامین میں دیکھا جا سکتا ہے جو علامہ اقبال نے اسرار خودی کی اشاعت کے بعد عجمی تصوف کے خلاف تحریر کیے۔

۱۹- عبدالقادر (مدیر) ماہنامہ "مخزن" ۱۹۰۴ء "قومی زندگی" کے عنوان سے' یہ مضمون "اورینٹل کالج میگزین" جشن اقبال نمبر' مرتبہ ڈاکٹر عبادت بریلوی' ص ص ۱۹ تا ۳۹ نیز "مقالات قبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ شیخ محمد اشرف' لاہور ۱۹۶۳ء

۲۰- ڈار' بشیر احمد (مرتب) "Letters and writings of Iqbal" اقبال اکادی پاکستان' کراچی' ۱۹۶۷ء ص ص ۱۵۱ تا ۱۵۶- اردو ترجمہ اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطا اللہ جلد دوم ص ص ۲۱۲ تا ۲۲۵

۲۱- عبدالقادر (مدیر) ماہنامہ "مخزن"' ۱۹۰۴ء "قومی زندگی" کے عنوان سے- یہ مضمون "اورنیٹل کالج میگزین" جشن اقبال نمبر' مرتبہ ڈاکٹر عبادت بریلوی' ص ص ۱۹ تا ۳۹ نیز "مقالات اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ شیخ محمد اشرف' لاہور ۱۹۶۳ء

۲۲- اقبال' تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (ترجمہ سید نذیر نیازی) ص ۲۵۱

۲۳- خط محررہ- ۲۷ فروری ۱۹۳۶ء "بنام ڈاکٹر ظفر الحسن- فوٹو کاپی راقم کے پاس محفوظ ہے-

۲۴- افضل' محمد رفیق' گفتار اقبال ص ۷۳

۲۵- ایضاً ص ۲۷۷

۲۶- اقبال' تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۳۸

۲۷- ایضاً ص ۲۷۷

۲۸- تاج' تصدیق حسین' مضامین اقبال- احمدیہ پریس' حیدر آباد دکن ۱۹۴۳ء دیکھئے خطبہ الہ آباد ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء

۲۹- قاسمی، احمد ندیم (مدیر) فنون، اقبال نمبر، لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۱۵

۳۰- اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ص ۲۵۰، ۲۵۱

۳۱- ایضاً ص ۲۶۰

۳۲- معینی، سید عبد الواحد، (مرتب) مقالات اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء مضمون جغرافیائی حدود اور مسلمان، ص ص ۲۲۱ تا ۲۳۸-

۳۳- اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ص ۲۸۹، ۲۹۰

۳۴- شیروانی، لطیف احمد، Speeches writings and statements of Iqbal اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ء ص ص ۲۴۹، ۲۵۱

۳۵- اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ص ۲۷۵، ۲۷۶

***