



رحمتی

ڈاکٹر یوسف حسین خان

مکتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ

روحِ اقبال

یہ سوادِ دیدہ تو نظر آفریدہ امن
یہ ضمیر تو جہانے دگر آفریدہ امن
ہمہ خاوراں بہ خوابے کہ نہاں ز چشمِ انجم
یہ سرودِ زندگانی سحر آفریدہ امن
اقبال

ڈاکٹر یوسف حسین زحان

پروفیسر چائسلر مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

مکتبہ جاتی دہلی
مکتبہ جامعہ ملیہ

صدر دفتر
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
جامعہ نگر، نئی دہلی

شاخ
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
پریس بلڈنگ
بمبئی ۲

شاخ
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
اردو بازار
دہلی ۱

جولائی ۱۹۶۲ء

قیمت:

طبع پنجم ۱۱۰۰

کوہ نور پرنٹنگ پریس، دہلی

فہرست

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۷۲	آرٹسٹ کے کیرکٹر	۵	نذر عقیدت
۹۲	فنی تجزیہ	۷	ریاچہ
۹۵	شاعرانہ مصوری		اقبال اور آرٹ
۹۷	تشبیہیں	۱۱	اقبال کی شخصیت
۹۷	اثر آفرینی	۱۵	آرٹ اور زندگی
۱۰۰	اقبال کی غزل	۲۵	خلوص اور شعر
۱۱۶	ترکیبوں کی جدت	۳۶	شاعر اور عالم فطرت
	اقبال کا فلسفہ تمدن	۴۴	جذبہ عشق اور تسخیر فطرت
۱۲۰	س خودی	۴۸	عشق اور عقل
۱۲۸	مقاصد آفرینی	۵۸	اقبال کا شاعرانہ مسلک
۱۳۶	عمل اور اخلاق	۶۴	رومانی آرٹ
۱۵۲	قصہ آدم	۷۳	تخیلی پیکر

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	اقبال کے مذہبی اور	۱۶۰	انسانی فضیلت
	{ مابعد الطبیعی تصورات	۱۶۴	اجتماعی خودی
۳۰۵	حیرت فائدہ عالم	۱۶۶	تاریخی استقراء
۳۲۱	خودی اور خدا	۱۶۴	انسانِ کامل
۳۳۹	توحید	۱۸۲	حیاتِ اجتماعی
	تقدیر اور زمانہ، مسئلہ جبر و اختیار	۱۸۴	فرد اور جماعت
۳۹۵	سراجِ بنوی ۲	۲۳۰	مملکت اور تمدن
۴۰۳	خودی، عشق اور موت	۲۶۶	نظامِ معیشت
		۲۹۶	نظامِ معاشری

نذر عقیدت

ان اوراق کو اظہارِ اخلاص و احترام کے طور پر برادرِ
محترم ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب کی خدمت گرامی میں
پیش کرنے کی عزت حاصل کرتا ہوں جن کی پاک زندگی کی مثال
نے اقبال کے ”مرد مومن“ کے تصور کو روشن کر دیا۔

یوسف

دیباچہ

میں نے اقبال کے خیالات کو اپنے مطالعے کی سہولت کے مد نظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے (۱) آرٹ (۲) تمدن اور (۳) مذہب۔ ان تینوں شعبوں کے تحت زندگی اور کائنات کے تمام بہات مسائل آجاتے ہیں جن کی نسبت اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ آرٹ و الاحصہ رسالہ اردو کے اقبال نمبر میں شائع ہو چکا ہے! اس میں کہیں کہیں تبدیلیاں اور اضافے کئے گئے ہیں۔ تمدن والے حصے کے بعض اجزاء رسالہ سیاست میں شائع ہوئے ہیں۔

اقبال کے تصورات کو اگرچہ ایک نظام فکر کے تحت ہم مرتب کر سکتے ہیں لیکن اقبال حقیقت میں شاعر ہے اور وہ بڑے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا۔ اس کی فکر نے منطق کی بجائے شعر کی زبان اختیار کی ہے۔ کسی مفکر شاعر کے تصور حیات کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا بڑا ہی مشکل کام ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بغیر تجربے کے ممکن نہیں لیکن اگر تجزیہ منطقی اور مبکائی اصول پر کیا جائے تو شعر پر اس سے بڑھ کر اور کوئی ظلم نہیں ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ شعر جیسی لطیف چیز جس کی پرورش آغوش وجدان میں ہوتی ہے منطقی تنقید و تجزیے کی گرا بناری کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ نقد و نظر کرنے والا اپنی فکر کو شعر کی طرح تخلیقی نہ بنالے وہ اپنے فرض سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا۔ ضرور ہے کہ اس پر بھی کم و بیش اسی قسم کی قلبی واردات گزر چکی ہو جس سے شاعر کو شعر کہتے وقت واسطہ پڑا تھا۔ ورنہ اس کی تنقید خلوص سے عاری رہے گی

جس کے بغیر ادبِ عالیہ کی تخلیق ممکن نہیں، اور میں اس ضمن میں شعر کہنے والے اور شعر سمجھنے والے دونوں کو شامل سمجھتا ہوں۔ تنقیدِ تخلیقی ہونی چاہیے اس واسطے کہ اس کا مقصد و مقصد ان کیفیات کی باز آفرینی ہے جو شاعر پر گزری تھیں۔ تجربے میں جب تک تخلیقی عنصر شامل نہ ہو نقد و نظر کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔

ان اوراق میں اسی نقطہ نظر سے اقبال کے تصورات و کائنات کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کام بڑا ہے اور راقم الحروف کو اس ضمن میں اپنی کوتاہیوں کا اچھی طرح سے احساس ہے۔ بہر حال جو بن پڑا وہ کیا۔ اس امید میں کہ آئندہ دوسرے اس سے بہتر کریں گے جو اقبال کے شایانِ شان ہوگا۔

ہست در سینہ من آنچه کس نتوان گفت
کہ حدیث تو در میں یک دو نفس نتوان گفت

(زبور عجم)

یوسف حسین خاں

تو مرا ذوقِ بیاں دادی و گفستی کہ بگوئے
شوق اگر زندہ جاوید بنا شایع است

حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۲ء

دیباچہ طبع دوم

”روحِ اقبال“ کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا تھا جسے بھارشد ملک میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی جس کے لئے میں شکر گزار ہوں۔ ملک کے مختلف ادبی رسالوں میں اس پر جو تبصرے شائع ہوئے انہیں میں نے غور سے پڑھا تا کہ جو کوتاہیاں معلوم ہوں انہیں دوسرے ایڈیشن میں دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ بعض اجاب کے ذاتی خطوط بھی اس ضمن میں موصول ہوئے جن میں ہمت افزائی فرمائی گئی بعض خطوط میں یہ شکایت کی گئی تھی کہ میں نے اقبال کے اردو کلام کے نمونے بمقابلہ فارسی کلام کے کم پیش کئے ہیں۔ اگرچہ میں نے فارسی حوالوں کے ساتھ اکثر اوقات

اُردو میں مطالب کی تشریح کر دی ہے لیکن پھر بھی یہ خواہش کہ اُردو کلام کے نمونے پیش کرنے چاہئیں بجا اور درست تھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اقبال کے پختہ خیالات کا اظہار زیادہ تر فارسی زبان میں ہے لیکن آخری زمانے کے اُردو کلام میں بیشتر بنیادی تصورات مختلف پیرایوں میں بیان کر دئے گئے ہیں۔ چنانچہ میں نے دوسرے ایڈیشن میں اُردو کلام کی مثالوں کا اضافہ کیا تاکہ معلوم ہو کہ اس زبان میں بھی اقبال نے اپنے نظریہ حیات کی ترجمانی کی ہے۔ اس کے علاوہ کتاب کی نظر ثانی کے وقت جا بجا اصلاح کئے گئے ہیں تاکہ مطالب کی مزید وضاحت ہو سکے۔

یوسف حسین خاں

حیدرآباد (دکن)، دسمبر ۱۹۳۳ء

دیباچہ طبع سوم

اقبال معانی کا ایک سمندر ہے جس کے کناروں کا پتا نہیں۔ اس کے کلام پر عتبنا غور کیجئے نئی نئی باتیں سوچتی ہیں۔ پچھلے چند سالوں میں اس فہم کے جننے خیالات ذہن میں آئے وہ تیسرے ایڈیشن میں شامل کر دئے گئے ہیں تاکہ کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو۔ یہ ایڈیشن مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی شائع کر رہا ہے۔

یوسف حسین خاں

حیدرآباد (دکن)، ۱۵ فروری ۱۹۵۲ء

دیباچہ طبع چہارم

اس چوتھے ایڈیشن میں بعض جگہ لفظی تبدیلیاں کی گئی ہیں اور کہیں کہیں عبارتیں بھی

بڑھائی ہے مجھے خوشی ہے کہ یہ ایڈیشن بھی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی کی طرف سے شائع ہو رہا ہے۔

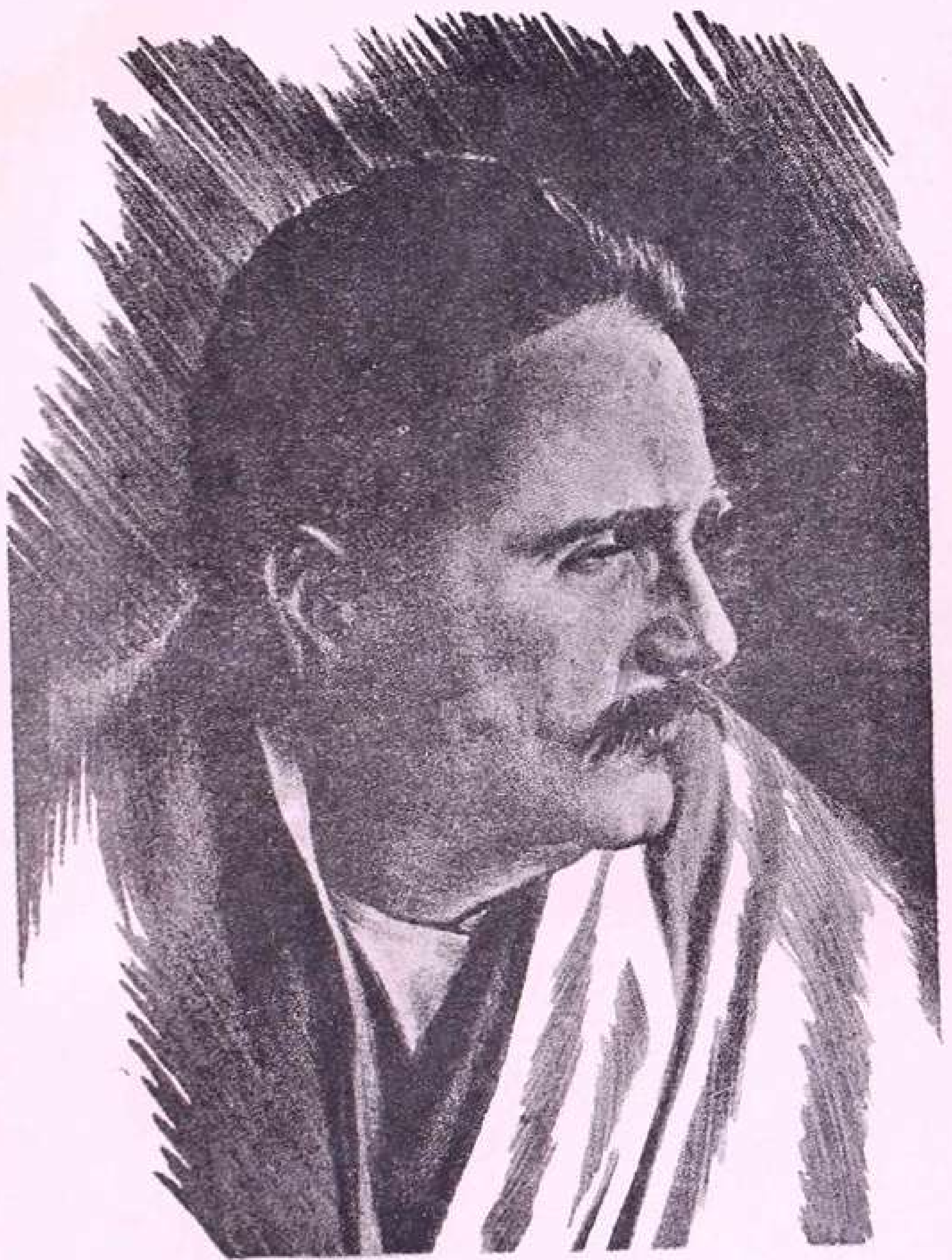
جیدرآباد (دکن) ۳۰ جنوری ۱۹۵۶ء
یوسف حسین خاں

دیباچہ طبع پنجم

پانچویں ایڈیشن میں کہیں کہیں لفظی تبدیلیاں کی ہیں اور چونکہ ایڈیشن میں طباعت کی جو غلطیاں رہ گئی تھیں ان کی اصلاح کی ہے۔ یہ ایڈیشن بھی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی شائع کر رہا ہے۔

یوسف حسین خاں

علی گڑھ، ۲۵ مارچ ۱۹۶۲ء



وفات ۱۹۲۸ء

ڈاکٹر محمد اقبال

پیدائش ۱۸۷۵ء

اقبال اور آرٹ

اقبال کی شخصیت | اقبال کی طبیعت ایسی ہمہ گیر اور ہمہ جو تھی اور اس کی شخصیت میں ایسے مختلف عناصر جمع ہو گئے تھے جو عام طور پر کسی ایک شخص کی زندگی میں شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اس کے ذہن اور اس کی زندگی میں بلا کی وسعت تھی۔ اس کے جمال پرست اور عشق پرورد دل نے اپنے تخیل کی گلکاریوں سے اپنی ایک الگ دنیا آباد کر لی تھی۔ اس دنیا کی خیالی تصویر میں اس نے اپنے جذبات کے موقلم سے ایسی رنگارنگی اور تنوع پیدا کیا کہ انسانی نظر جب اس تصویر پر پڑتی ہے تو پھر ہٹنے کا نام نہیں لیتی۔ اقبال کا آرٹ دلوں کو بھانسنے کے طلسم میں پوشیدہ ہے۔

اقبال کے جسم غاکی میں ایک مصلح حیات کی عرفان جو صداقت پسند اور نظم آفرین روح تھی جو جذبہ دینی کے تحت انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ضبط و نظم قائم کرنا چاہتی تھی۔ وہ شاعر بھی تھا اور حکیم نکتہ داں بھی۔ اس کے ہاں درد و سوز بھی ہے اور رندی و مستی بھی، نصیحتیں بھی ہیں اور دین و تمدن کی تعلیم بھی، عقل و عشق کی ابدی کش مکش کا بیان بھی ہے اور حسن کی کرشمہ سازیوں کی نقاشی بھی۔ اقبال کی نظر حقیقت اور مجاز دونوں کو بے نقاب کرتی ہے۔ کبھی وہ والہانہ انداز میں انسانی جذبات کی ترجمانی کرتا ہے اور کبھی اپنے افکار عالیہ سے تقدیر کے سر بستہ رازوں کا انکشاف کرتا ہے۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان، ہیجان کی منزل کی طرف بڑھلے لئے جاتے اور کبھی اپنے علم پرورد اور حکیمانہ مشوروں سے ضبط و نظم کی تعلیم دیتا ہے۔ بغرض کہ زندگی کی ہنگامہ زانیوں کے کوئی اسرار اس کی بصیرت سے پوشیدہ نہیں۔ اس کی شاعری اپنے اندر اس قدر گہرائیاں اور وسعتیں پنہاں رکھتی

ہے کہ ضرورت ہے کہ ان کا علیحدہ علیحدہ اور مجموعی طور پر استقصا کیا جائے۔ یہ کام اس وقت ہو سکے گا جب کہ ہماری قوم کے بہترین دل و دماغ اس کے پیغام کو سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کے لئے عرصے تک اپنے آپ کو مصروف رکھیں۔ اقبال کا آرٹ حسن و عشق کے اسرار کا حامل ہے اور علم و معرفت کے جو خزانے اس کے اندر پوشیدہ ہیں، اُن تک پہنچ صرف انہیں لوگوں کی ہو سکتی ہے جن کے دل و دماغ پر وہ کیفیتیں طاری ہوئی ہیں جو اس پر گزر چکی ہیں۔

اقبال کی زندگی میں مشرق و مغرب کے علم و حکمت کے دھارے آکر مل گئے تھے۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے۔ اس نے عہدِ جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے، جسے وہ مردِ مومن کہتا ہے، وہ ایسا جاندار تصور ہے جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔ جتنا زمانہ گزرے گا اتنی ہی اس کے کلام کی تاثیر بڑھتی جائے گی۔ ادب اس کے جذبات کی قدر کرے گا۔ فلسفہ اس کے تخیل و وجدان سے بصیرت اندوز ہوگا اور سخن آرائی اس کی نازک خیالی پر وجد کرے گی۔ اقبال کی طبیعت میں ہمہ گیری تھی۔ اس کی مثالیں ادب کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہیں۔ اس کی شاعری کا ہر پہلو اپنے اندر لیے پایا دلکشی رکھتا ہے۔ بقول نظیری :-

زپلے تا بسرش ہر کجا کہ می نگرم

کر شتمہ دامن دل می کشد کہ جا این حالت

ادبیاتِ عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ایسی مثال ملے گی کہ کسی شاعر نے اقبال کی طرح اپنے دلاویز نعموں سے اتنی بڑی جماعت پر صبی کی مسلمانانِ ہند کی جماعت سے اتنا گہرا اثر چھوڑا ہو۔ اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اقبال نے زندگی کے ان اہم اور بنیادی حقائق کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا جو قوموں اور جماعتوں کی سیرت کی تشکیل میں ممد و معاون ہوتے اور انہیں فلاح و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود زمینِ مردہ میں پیدا ہوا جیسا کہ اس نے "پیامِ مشرق" میں اپنا اور الماؤی شاعر گوئے کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے :-

اوچن زانے چن پروردہ من دمبدم از زمین مردہ
لیکن اس نے اپنے پیغام کے طلسم سے ایک پوری قوم کی رگوں میں زندگی کی لہر پیدا کر دی
اقبال نے مختلف موقعوں پر اس امر کا اظہار کیا ہے کہ مجھے شاعری سے کوئی سروکار
نہیں۔ اس نے اپنی قوم سے شکایت کی ہے کہ :-

او حدیثِ دلبری خواہد ز من رنگِ دآبِ شاعری خواہد ز من
کم نظر بے تابی جانم ندید آشکارم دید و پنہانم ندید
اس سے دراصل مراد ہے کہ وہ آرٹ کو آرٹ کی خاطر نہیں پر تتا بلکہ اس کو
اپنے مخصوص مقاصد کے حصول کا ذریعہ تصور کرتا ہے۔

چنانچہ وہ کہتا ہے :-

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ابیت
سوئے قطار می کشم ناقہ بے زمام را

۱۵ دکنر ہو گونے "آرٹ برائے آرٹ" (L'art pour L'art) کی اصطلاح کے متعلق
لکھا ہے کہ سب سے پہلے میں نے اس کو استعمال کیا تھا۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس نے
۱۸۶۳ء میں شکسپیئر کے فرانسیسی ترجمے پر ایک نہایت جامع دیباچہ لکھا جس میں اس نے
لکھا ہے :-

" ۳۵ سال کا عرصہ ہونے آیا (یعنی ۱۸۲۹ء میں) کہ ایک روز والیٹر کے ایہ
ناٹکوں کے متعلق ایک صحبت میں بعض شاعروں اور نقادوں میں بحث ہو رہی تھی۔
میں بھی وہاں موجود تھا۔ میں نے کہا کہ والیٹر کے ناٹکوں میں اشخاص ایک دوسرے
سے باتیں نہیں کرتے، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ایک فقرہ دوسرے فقرے
سے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے ہاں ہیں خالص آرٹ برائے آرٹ کی مثالیں ملتی ہیں۔
غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ "آرٹ برائے آرٹ" مناظر اور محنت کے لئے

(بقیہ پر صفحہ ۱۴)

اقبال اپنے آرٹ کے ذریعے اجتماعی وجدان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہتا ہے۔ وہ آرٹ کی مہینے اپنے 'ہمراہان ست عناصر' کو منزل مقصود کی جانب تیز گام دیکھنے کا متمنی ہے۔ اس کے نغمے کی دلکش صدا اس کے ساتھیوں کی بے آہنگیوں کو اپنے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۱)

ایک اصول موضوعہ بن گئے۔

لیکن شاید وکٹر ہیوگو کو اس کا علم نہ تھا کہ اس سے قبل ہی الفاظ و کسر کو زین نے اپنے ایک لکچر میں استعمال کئے تھے۔

"آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لئے ہے اور نہ اس کا مقصد مسرت و افادہ ہے۔ مذہب، مذہب کی خاطر ہونا چاہیے، اخلاق، اخلاق کی خاطر اور آرٹ، آرٹ کی خاطر، نیکی اور پاکبازی کے رستے سے افادے اور جمال تک پہنچ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جمال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکبازی نہیں ہے۔ جمال کا راستہ جمال ہی کی منزل کی طرف رہبری کر سکتا ہے" ملاحظہ ہو پال استائیضر کی کتاب "مذہبی اور جمالیاتی مسائل" صفحہ ۲۷۔

وکٹر کو زین پر کانتھ کے فلسفے کا بڑا اثر تھا۔ چنانچہ اس نے کانتھ کے اس خیال پر کہ آرٹ کے لئے تعلق و بے غرض ہونا ضروری ہے اور مزید حاشیہ چڑھایا اور اپنی خطابت و ذہانت سے اسے ایک مستقل مسئلہ بنا دیا۔

انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے تمام ادبی حلقوں میں اس مسئلے پر بڑی زور شور کی بحثیں رہیں کہ آیا آرٹ، آرٹ کے لئے ہے یا زندگی کے لئے۔ خود وکٹر ہیوگیو اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے۔ آج تک مغربی ادب میں ان دونوں سلکوں کے ادبی تسبیح اور حامی برابر چلے آ رہے ہیں۔ اس ادبی مسلک کو کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے، فرانیسیسی حکیم اودادیب ماری تراں گویو نے اپنی تصانیف میں مستقل نظام خیال کے تحت پیش کیا ہے۔ رسکن اور ٹائٹلے دونوں نے، جو گویو کے ہم عصر تھے، بڑی حد تک اپنے خیالات گویو کی تصانیف سے لئے اور ان کی اشاعت کی۔

میں جذب کر لیتی ہے۔ جس طرح حقیقی حسن، مشاطگی کا رہن منت نہیں ہوتا اور اس کی بے نیازی کا اقتضا ہوتا ہے کہ وہ اپنی طرف سے بے پروا رہے، اسی طرح اقبال جو ہمہ تن شعر ہے، اپنی شعریت کا دیبا عامیانا احساس نہیں رکھتا، جو چھوٹے شاعروں کا شیوہ ہے۔ وہ سولے اپنی مخصوص صحتوں کے عام طور پر پیشہ ور شاعروں کی طرح شعر پڑھنا اور دوسروں کو سنانا تک پسند نہ کرتا تھا۔ کیا اس کی اس شاعرانہ بے نیازی سے ہم بھی اس کو مصلح قوم نہ سمجھیں، لیکن اس کے شاعرانہ کمال کو محض ضمنی خیال کریں؟ واقعہ یہ ہے کہ اس نے آرٹ یا شاعری کو مقصود بالذات کبھی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ذریعے سے اشاروں اشاروں میں حیات انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لئے بے نقاب کر دئے :-

مری نوائے پریشیاں کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

آرٹ اور زندگی | ہر شے شاعر کے کلام کی تہ میں آرٹ کا ایک مخصوص تصور کار فرما ہوتا ہے جو دراصل بڑی حد تک اس کے کائنات کے تصور کا تابع ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے آرٹ کا کیا تصور ہے جسے اس نے صوت و لحن کی ہم آہنگی سے ظاہر کیا۔ اس نے اپنے اس تصور کے متعلق مختلف جگہ اشارے کئے ہیں۔ وہ آرٹ کو زندگی کا خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی شخصیت کی قوت اور جوشِ عشق کی بدولت اپنے دل و دماغ پر ایسی کیفیت طاری کرے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہو جائے۔ یہی کیفیت آرٹ کی جان ہے۔ اس میں جلالی اور جمالی دونوں عنصر پہلو بہ پہلو ہونے چاہئیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :-

دلبری بے قاہری جادوگری است دلبری باقاہری پیغمبری است

’مرقع چغتائی‘ کے دیباچے میں اقبال نے اپنے آرٹ کے تصور کو زرا تفصیل سے

بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے :- ’کسی قوم کی روحانی صحت کا دار و مدار اس کے شعراء اور آرٹ کی الہامی صلاحیت پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں کہ جس پر کسی کو قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تائید کے متعلق اس کا پانے والا اس وقت تک تنقیدی

نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو۔ اس لئے اس عظیم سے فیضیاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عظیم کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لئے اہمیت رکھتی ہیں۔ کسی زوال پذیر آرٹ کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لہا سکے، قوم کے لئے بہ نسبت اٹھلا یا چنگیز خاں کے لشکروں کے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امر القیس کے متعلق جو قبل اسلام کا سب سے بڑا عرب شاعر گزرا ہے فرمایا تھا:-

اشعر الشعراء وقائد الهدى الى الناس (یعنی وہ شاعروں کا سردار ہے لیکن جہنم کی راہ میں وہی ان کا رہبر ہوگا۔)

”مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ یا لیا۔ انسانی قوت کا رزیہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہیے کہ جو موجود نہیں ہے، اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں۔

حسن را از خود بروں حسنن خطاست

آں چه می بایست پیش ما کجاست

”جو آرٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے، وہ تخلیق میں خدا کا ہمسرہ ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے۔ عہد جدید کا آرٹ فطرت سے اکتسابِ فیض کرتا ہے حالانکہ فطرت تو بس ”ہے“ اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روٹے اٹکائے جو ہم اس کے لئے کرتے ہیں جو ہونا چاہیے“۔ اور جسے آرٹ اپنے وجود کی گہرائیوں میں پاتا ہے۔

اقبال کی شاعری بعض روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لئے ہے۔ وہ اپنے سامع کے

دل میں جذب و قوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کے ذریعے وہ فطرت پر قابو پاسکے اس کے آرٹ کے دو محرک خاص طور پر قابلِ لحاظ ہیں۔ ایک تو انسانی زندگی کے لامحدود امکانات کا عقیدہ اور دوسرے نفسِ انسانی کی کائنات میں فوقیت۔ بالعموم ایسا ادب جو کسی خاص غرض کے حصول کا ذریعہ ہو خشک بے کیف اور آرٹ کے نقطہ نظر سے پست ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مطالب کو اس سلیقے سے رنگ و آبِ شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ وہ دل و نظر کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ وہ منطقی مقدمات سے نتائج نہیں نکالتا بلکہ وہ انسان کی ذوقی صلاحیت سے اپیل کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان ایسا رنگین اور دلکش ہے کہ بعض اوقات وہ نہایت عمیق مطالب کو باتوں باتوں میں ہمارے ذہن نشین کر دیتا ہے۔ اس کے کلام کی تاثیر کے تین اسباب سمجھ میں آتے ہیں ایک تو خود اس کی بلند شخصیت کا کرشمہ، اس کا خلوص اور اس کے طرزِ ادا کی ندرت اور طرنگی۔ وہ اپنے آرٹ سے ایسا معنی خیز طلسم پیدا کر دیتا ہے جس میں زندگی اور فطرت دونوں کی اندرونی اور خارجی کیفیتیں شامل ہوتی ہیں۔ اس کی نظراشیاء اور حقائق کے معنی تک پہنچتی اور بصیرت اندوز ہوتی ہے۔ اس کے آرٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے زندگی کا دامن کبھی نہیں چھوڑتا۔

اے میانِ کیسہ ات نقد سخن بر عیارِ زندگی اور ابراز
 چونکہ آرٹ زندگی سے علیحدہ کوئی قدر کی چیز نہیں اس لئے آرٹ کے لئے
 ضروری ہے کہ وہ زندگی کا دورے تماشا کرنے پر اکتفا نہ کیے بلکہ اس کی دوڑ دھوپ میں
 خود بھی شریک ہو۔ بغیر اس کے آرٹ مصنوعی اور اجتماعی قدروں کے لئے ہلاکت کا موجب ہوگا۔
 نہ جدا رہے تو اگر تب تا ب زندگی نہ کہ ہلاکتی امم ہے یہ طریق نے نوازی
 اقبال کے نزدیک حسن اور صداقت ایک ہیں۔ آرٹ کی اعلیٰ قدر و قیمت یہ ہے
 کہ وہ روحانی اور اخلاقی قدروں کا احساس و توازن ادراکِ حُسن کے ذریعے پیدا کرے۔
 اس کے نزدیک حُسن آئینہ حق ہے اور دل آئینہ حُسن، جیسا کہ اپنی نظم "شکسپیر" میں اس
 نے کہا ہے :-

برگِ گلِ آئینہ عارضِ زیبائے بہار
شاہدے کے لئے جملہ جامِ آئینہ
حُسنِ آئینہ حق اور دلِ آئینہ حُسن
دلِ انساں کو نزا حُسنِ کلامِ آئینہ

صداقت کی تخلیقِ ذہن اور فطرت کی آویزش سے ہوتی ہے۔ اس کا وجود ادراک اور تخیل کا ایک کرشمہ ہے جس کے منتشر اجزا کو ہماری روح وحدت عطا کرتی ہے۔ اور یہ سب کچھ اندرونی طور پر ہی پُر اسرار طریقے سے انجام پاتا ہے۔ اس ذہنی جدوجہد کی ہر منزل پر نئے نئے حقائق ظاہر ہوتے ہیں۔ صداقت کے اس پرتیج راستے میں حقیقت کی منزل ہر لمحہ دور مٹتی جاتی ہے، جہاں انسان کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ جتنی وہ انسان سے بچ سکتے یا گریز کی کوشش کرتی ہے اتنا ہی وہ اس پر رکھتا اور اس پر قابو پانا چاہتا ہے۔ یہی فریبِ نظر حُسن کے تمام خیالی اور حقیقی پیکروں کی خصوصیت ہے۔ بغیر اس کے ان میں دل کشی نہ رہے۔ محبت کا مطاوب کبھی حاصل نہ ہونا چاہیے۔ اگر حاصل ہو جائے تو محبت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ محبت میں مقصد براری حرام ہے۔ حصولِ مقصد کے لئے دائمی کلفتِ عشق کا سرمایہ

لہ یہی خیال شکسٹ اور کیٹس نے اپنے اپنے رنگ میں ظاہر کیا ہے۔ شکسٹ کہتا ہے :-

"O how much more doth beauty beauteous seem
By what sweet ornament which truth doth give
The rose looks fair but fairer we it deem
For what sweet odour which doth in it live."

کیٹس کہتا ہے :-
Beauty is truth, truth beauty that is all

Ye know on earth, and all ye need to Know.

ایک فرانسیسی شاعر نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے :-

Reir n'est beau que le vrai,

Le vrai seul est aimable

ہے۔ سچا آرٹسٹ عاشق ہوتا ہے۔ اس کی عالم گیر محبت غیر محدود حسن کی جستجو میں اپنے کو ضم کر دیتی ہے۔ حسن سو بہانوں سے بچ نکلنے کی کوشش کرتا ہے لیکن آرٹسٹ اپنے تخلیقی عمل کے تانے بانے میں اس کو پھانس لیتا ہے۔ اس کی وجدانی کیفیت کے ختم ہوتے ہی حسن غائب ہو جاتا ہے۔ ہر اچھائی جب وہ حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں کوئی کوتاہی محسوس ہونے لگتی ہے۔ زندگی کی نئی ضرورتوں کے تقاضے سے جب اس میں بے ربطی نظر آتی ہے تو انسان اپنے مقصد کو اور زیادہ بلند کرتا اور اس کے حصول کے لئے جدوجہد شروع کر دیتا ہے۔ جب وہ منزل پر پہنچنے کے قریب ہوتا ہے تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ منزل اس سے اتنی ہی دور ہے جتنی اس دن تھی جب کہ وہ اس کی طرف پہلی مرتبہ روانہ ہوا تھا۔ منزل کے قریب پہنچ کر اسے نئی نئی راہیں دکھائی دیتی ہیں جن کا اس کو سان گمان تک نہ تھا۔ حسن اور حقیقت سے انسان جتنا قریب ہوتا جاتا ہے اتنا ہی اپنے آپ کو ان سے دور تصور کرنے لگتا ہے۔ اگر یہ احساس نہ ہو تو یہ ہم آرزو کی لگن باقی نہ رہے۔ اقبال کہتا ہے :-

ہر نگارے کہ مرا پیش نظری آید خوش نگارے است دلے خوشتر از آن می باست

لہ گئے طے کا ہیر و ناؤ سٹ بھی نا بصورت طبیعت رکھتا تھا۔ اپنی خواہشات کی چھن سے مجبور ہو کر وہ شیطان کو اس طرح خطاب کرتا ہے۔

”اگر تو کبھی بہلا پھلا کر مجھے میری زندگی سے مطمئن کر دے اور عیش و عشرت سے دھوکا

دے دے تو وہ دن میری زندگی کا آخری دن ہو۔ میں یہ شرط لگاتا ہوں اگر میں کسی

لمحے کو مخاطب کر کے کہوں۔ ”زرا ٹھیر جا، تو کتنا حسین ہے!“ تب تجھے اختیار ہے کہ

مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعرِ مذلت میں ڈھکیل دے۔“ (فاؤسٹ ص ۱۹۱ ترجمہ انجمن ترقی ادب)

غالب نے اس خیال کو اس طور پر ادا کیا ہے کہ منزل کی طرف جس تیزی سے میرا قدم بڑھتا ہے

اسی رفتار سے بیا باں مجھ سے دور بھاگتا ہے :-

ہر قدم دوری منزل ہی نمایاں مجھ سے میری رفتار سے بھاگے ہی بیا باں مجھ سے

فرقت اور مہجوری کا احساس تخلیق کا زبردست محرک ہے اس لئے کہ اس سے لذت طلب میں شدت پیدا ہوتی ہے۔ ہر سچا آرٹسٹ فراق کا قدردان ہوتا ہے۔

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
 گرمی آرزو و فراق! شورش ہائے ہو فراق
 وصل میں مرگ آرزو و ہجر میں لذت طلب
 موج کی جستجو فراق! قطرے کی آبرو فراق
 دوسری جگہ اس مطلب کو بڑی سادگی سے ادا کیا ہے۔

ناصری ہے زندگی دل کی آہ وہ دل کہ ناصبور نہیں

آرٹ کے ذریعے احساس اور شعور کی ساری منتشر قوتیں شخصیت کی گہرائیوں میں سموی جاتی ہیں اور پھر وجدانی وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحہ فکر ابدی زمانے میں ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے پھول میں صد ہا بہاروں کی خوشبوئیں پنہاں ہوتی ہیں۔ اقبال رنگ و آب شاعری کی طرف سے چلے کتنا ہی بے نیاز کیوں نہ ہو لیکن اس کو کیا کہئے کہ فطرت نے اسے شاعر پیدا کیا ہے اور اس کے سینے میں ایک بے چین اور حساس دل رکھ دیا ہے۔ اس کی شاعری میں جن خیالوں اور جذبولوں کا اظہار ملتا ہے وہ دراصل اس کے دور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوقِ جمال کو زندگی سے غلیظہ تصور نہیں کرتا۔ وہ اپنے آرٹ سے حُسنِ آفرینی کے ساتھ ساتھ قدوں کی تخلیق کا کام بھی لیتا ہے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ انسانی زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ زندگی کی طرح قدوں کی تہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہیے۔ آرٹ کا جامِ حسن و عشق کے تلمنے پلنے سے بنتا ہے۔ زندگی کے یہ دونوں منظر دائمی ہیں۔ شاعر ان سے کسی طرح چشم پوشی نہیں کر سکتا کبھی وہ انھیں عینی طور پر اور کبھی حقیقت نگاری کے تحت پیش کرتا ہے۔ ان کے علاوہ زندگی کے دوسرے حقائق جیسے مسرت و غم، آرزوں کی کشمکش، انسانیت کی کامرانی اور حسرتیں، قوموں کا عروج و زوال، غرض کہ یہ تمام بیشمار مسائل شاعر کے لئے جاذبِ نظر ہوتے ہیں۔ وہ ان میں سے جسے چاہے اپنی طبیعت کی اقتاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے۔ لیکن فطرت کا دامن اس کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹنے پاتا۔ جس طرح موسم بہار میں درختوں میں اپنے اندرونی جوشِ حیات سے کوئلیں پھوٹتی ہیں اسی طرح جب شاعر کا تخیل نچتہ

ہو جاتا ہے تو اس سے تزاوشِ فکرِ فطری طور پر شروع ہو جاتی ہے۔ جس طرح فطرت خود بخود
 لالے کی خانندی کرتی ہے اسی طرح حقیقی شاعر کو مشاطگی کی حاجت نہیں ہوتی۔
 مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو کہ فطرت خود بخود کرتی ہو لالے کی خانندی
 حقیقت بینی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آرٹ عالمِ فطرت کی ہو ہو نقل ہو بلکہ آرٹ
 میں اندرونی اور خارجی عنصر پہلو بہ پہلو موجود رہنے چاہئیں۔ دروں بینی اور خارجی قسم
 کی شاعری میں ہم آہنگی ضروری ہے۔ اعلیٰ درجے کا شاعر یا آرٹسٹ اپنے وجدان سے یکام
 انجام دیتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ شاعری شاعر کی روح سے پیدا ہوتی ہے اس لئے درون
 اس کے خمیر میں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اسے اس کا بھی احساس ہوتا ہے کہ روح جب
 نغمے کو صورت عطا کرتی ہے تو وہ خارجی تجربوں اور اثرات سے متاثر ہوتی ہے۔ خارجی عالم
 سے چاہے وہ انسانوں کی عمرانی دنیا ہو یا فطرت، کوئی مفر ممکن نہیں۔ اسی لئے اعلیٰ درجے
 کے شاعر اور آرٹسٹ کے یہاں اندرونی اور خارجی عنصر کا امتزاج پیدا ہو جاتا ہے
 اگر یہ امتزاج شعوری طور پر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا نتیجہ مصنوعی ہو گا اور
 وہ آرٹ تاثیر سے محروم رہے گا۔ دراصل ہر اعلیٰ درجے کے آرٹ کا سوت تحت شعور میں ہوتا
 ہے۔ اس لئے امتزاجی عمل جتنا غیر شعوری ہوتا سنا ہی اچھا ہے۔ آرٹ حسن کے خیالی تصور کو خارجی
 تشکیل دیتا ہے تاکہ شے بدرکہ کی روح کا اظہار ممکن ہو۔ ہم کسی آرٹ کے عمل کو اسی حد تک سمجھ
 سکتے یا اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جس حد تک کہ ہم وجدانی طور پر اس کی حقیقت پہانی
 کو محسوس کر سکیں۔ جب ہم کسی شعر سے متاثر ہوتے ہیں تو دراصل ہم خود ایک قسم کی تخلیق
 کا کام انجام دیتے ہیں۔ ہماری اس تخلیق کا معیار ہمارے جذبات کی شدت کے متناسب
 ہو گا۔ جس طرح کسی خوب صورت جسم کو دیکھ کر زندگی کا اعتبار بڑھتا ہے اسی طرح شعر کی معنوی
 خوبیوں کو سمجھنے والا زندگی کی دلکشی اور بلندی میں اضافہ کرتا ہے۔ آرٹسٹ کی عظمت یہ
 ہے کہ وہ اپنے وجدان میں ہمیں شریک کر لیتا ہے اور ہمارے تخیل کو بیدار کر کے اظہار کا موقع
 ہم پہنچاتا ہے۔ ہمیں آرٹسٹ کی ضرورت ہے۔ آرٹسٹ کو ہماری ضرورت نہیں۔ حقیقت
 آرٹسٹ یا شاعر کے پیش نظر فطرت کی نقل کبھی بھی نہیں ہوتی بلکہ اس کی اندرونی

کی توجیہ کرنا۔ وہ بس اسی چیز کی نقل کرتا ہے جسے اس کے دل کی آنکھ دیکھتی ہے۔ فطرت بے صورت ہوتی ہے، وہ اسے صورت عطا کرتا ہے۔ فطرت اس کے دل میں سے گزر کر جلوہ گر ہوتی ہے تو وہ اس قابل بنتی ہے کہ آرٹسٹ اس کی جانب توجہ کرے۔ آرٹ میں ایسا تاثر ممکن نہیں جس میں پوری منطقی صحت کا التزام کیا گیا ہو۔ اعلیٰ درجے کا مصور چاہے کتنا ہی حقیقت نگار کیوں نہ ہو فطرت کی نقالی نہیں کرتا بلکہ اس تخیلی پیکر کو اتارتا ہے جو اس کے دل میں نقش ہے۔ اس کے نقش و نگار کو بعد میں وہ اپنے حلفے سے پُر کرتا ہے جس میں اس کا تخت شعور کسی نہ کسی رنگ میں موجود رہتا ہے۔

شاعر خارجی منظر سے، چاہے وہ فطری ہو یا انسانی، اکتسابِ فیض کرتا اور اپنے اعجاز سے نغمے کی پوشیدہ روح کو نہا نخانہ دل سے باہر نکالتا ہے۔ وہ مردہ فطرت میں اپنے اندرونی جذب و کیفیت سے جان ڈال دیتا ہے۔ اس کی بیابان نظر خواہیدہ فطرت کے رُخِ روشن پر گدگدی کرتی اور اسے اس کی ابدی بند سے بیدار کرتی ہے۔ آرٹسٹ کی بدولت فطرت کے مہل طومار میں ترتیب و معنی پیدا ہوتے ہیں۔ آرٹسٹ کی زندگی دو دنیاؤں میں بسر ہوتی ہے۔ ایک اس کے تخیل کی دنیا اور ایک خارجی عالم فطرت۔ کبھی وہ اپنے جذبوں اور تاثرات کا عکس فطرت کے آئینے میں دیکھتا ہے اور کبھی ذرے ذرے میں اسے حزنِ ازل کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے موسیقی کے ایمانی طریقے سے وہ ظاہر کرتا ہے۔ موسیقی شاعری کی بنیاد ہے۔ کسی دوسرے آرٹ میں موسیقی کی سی ایمانی قوت نہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ آرٹسٹ کے زچان اور خواہشیں دراصل اس کے تجربے یا اس کی یادوں پر مشتمل ہوتی ہیں! اصلی آرٹسٹ خارجی عالم کی چمک دار سطح کی نقالی کو اپنے لئے تنگ سمجھتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ اس کی پراسرار روح کو جذب کرنا چاہتا ہے۔ فطرت نقل کے لئے نہیں بلکہ توجیہ کے لئے ہے۔ کائنات اظہارِ توجیہ کی منتظر ہے اور شاعر اس کام کو انجام دیتا ہے۔ توجیہ صرف آئینے سے نہیں ہو سکتی جو مختلف اشیاء کو ہو بہو پیش کر دیتا ہے لیکن روح کا پتا نہیں چلا سکتا تخیل کی جس قدر تخلیق ہوتی ہے اس کے عناصر احساس و ادراک سے مستعار لئے جلتے ہیں لیکن ایک مبہم اندرونی قوت محرکہ ان عناصر کو ملا کر ایک خاص شکل عطا کر دیتی ہے جو خارجی حقیقت کی

ہو بہ نقل نہیں ہوتی اور نہیں ہو سکتی۔ خود حافظہ گزریے ہوئے واقعات یا کبھی دیکھی ہوئی اشیاء کی ہو بہ نقل نہیں آتا سکتا۔ جب کسی غیر موجود شے یا گزریے ہوئے واقعے کی ہم اپنے حلقے میں باز آفرینی کرتے ہیں تو ان تمام تعلقات اور احوال سے اسے علیحدہ کر لیتے ہیں جن میں وہ پہلے گھرا ہوا تھا۔ اس طرح حافظہ ایک طرف محفوظ کرنے کا کام انجام دیتا ہے اور دوسری طرف بھلانے کا کام بھی کرتا ہے۔ یہ سب کچھ تخیل کا کرشمہ ہے جو بھولتی بسری یادوں کو ہمارے ذہن میں نئی اہمیت عطا کرتا ہے۔ خارجی فطرت کی توجیہ میں کھیل کا عیل جاری رہتا ہے فطرت جب انسانی تخیل کی ممنون نگاہ بنتی ہے تو اس میں کچھ معنی پیدا ہوتے ہیں۔

جہانِ رنگ و بو گلستاں زما آزاد و ہم وابستاں ما

دلِ مارا باد پوشیدہ رہے است کہ ہر موجود ممنون نگاہ ہے است

آرٹسٹ اپنے موضوع کی مناسبت سے اپنے دل میں تخیلی پیکروں کی ایک دنیا

آباد کر لیتا ہے اور اپنے خونِ جگر سے ان کی پرورش کرتا ہے۔ اس کا احساس اس قدر

شدید ہوتا ہے کہ تجربی وجود بھی اس کے نزدیک جان دار بن جاتے ہیں۔ بقول گوئے ٹیمرے

ذہن میں کبھی دو تصور تجربی شکل میں نہیں رہتے بلکہ وہ فوراً دو شخصوں کی صورتیں اختیار

کر لیتے ہیں جو آپس میں مباحثہ کر رہے ہوں۔ "آرٹسٹ شدتِ احساس کی حالت میں اپنے

آپ کو ان تخیلی پیکروں سے وابستہ کر لیتا ہے اور پھر انہیں ایک ایک کر کے لحن و صوت کی

قبائیں ملبوس کر کے ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ شاعر یا آرٹسٹ کا تخیل اس کی زندگی کی وسعت

کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ تخیل کی راہ سے اپنی فطرت اور تقدیر کی منزل طے کرتا اور جن

بلندیوں تک انسانی روح کی رسائی ممکن ہے وہاں پہنچتا ہے اس کا تخیل اسے ایسے

ایسے عالموں کی سیر کراتا ہے کہ جنہیں ظاہری آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ تخیل کی قوت کی کوئی انتہا

نہیں۔ وہ عقل سے زیادہ قدیم اور قوی ہے۔ وہ اشیاء کی تعریف و تحدید نہیں کرتا بلکہ

انہیں محسوس کرتا ہے۔ یہی احساس اس کے نقوش و معانی کا جوہر ہے۔ یہ احساس متاثر

جب خواہش بن جاتے ہیں تو ان میں ایسی دلکشی آجاتی ہے کہ شاعر ان کی خارجی صورت

دیکھنے کے لئے خود بیتاب ہو جاتا ہے۔ یہ احساس و تاثر اس کلی کے مثل ہے جو کھلنے کے لئے

نسیم سحری کا انتظار کر رہی ہو۔ اس میں عاشق کے دل کا سارا افسانہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ اقبال نے اس کیفیت کو کس سادگی سے اس شعر میں ادا کر دیا ہے :-

کلی کو دیکھ کہ ہے تشنہٴ نسیم سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ

ایک اور جگہ اپنے آپ کو نسیم سحر سے اور اپنے شاعرانہ احساس کو عروسِ لالہ سے تشبیہ دی ہے جس طرح نسیم سحر غنچہ کو گدگد اگدگلا کر اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہے اسی طرح شاعر اپنے نفسِ گرم سے ان تاثرات و معانی کو ظاہر کرتا ہے جو اس کے دل میں مخفی ہوتے ہیں شعر ہے :-

عروسِ لالہ! مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

سوائے تخیل کے جذبات کی دنیا کا کوئی اور محرم راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر شمشیر و حیران رہ جاتی ہے۔ جسے عقل ادھورا دکھتی ہے اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہے۔ عقل کی طرح وہ زندگی کی تخیل نہیں کرتا بلکہ وجدان کی مدد سے وہ اپنی امتزاجی بصیرت کی بدولت اسے کل کی حیثیت سے دیکھتا اور اس کے منتشر اجزا میں وحدت پیدا کر دیتا ہے۔

ہر وہ آرٹ جس کا موضوع زندگی ہے اس میں امتزاج و ترکیب کی ذہنی صلاحیت بدرجہ اتم ہوتی چاہیے۔ آرٹ اس کے مطابق اپنے خیالی پیکروں کی تعمیر کرتا ہے۔ بادی النظر میں آرٹ کی تخیلی دنیا میں زندگی کا معمولی ربط و نظم نہیں ہوتا بلکہ اس کی جگہ انتشار نظر آتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے ربط نہانی کو سمجھنے کے لئے جذبے کی رہبری کے بغیر چارہ نہیں۔ بغیر جذبے کی مدد کے حقیقت کا ٹھل شعور ممکن نہیں اس لئے کہ جذبہ زمان و مکان کی قید سے آزاد اور تصوری اور منطقی عناصر کی کوتاہیوں سے پاک ہوتا ہے۔ آرٹ ذہنی تجربہ سے کام لے بغیر حقیقت کو تخیل اور جذبے کی آمیزش کی بدولت جیتی جاگتی شکل میں دیکھتا ہے۔

یا یوں کہیے کہ تخیل کے وقت شاعر کی فکر اپنے آپ کو جذبے میں ڈبو دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک حکمت وہ حقیقت ہے جس میں جذبے کی کہیں مداخلت نہ ہو اور شعروہ حقیقت ہے جس میں سوزدروں کی آمیزش ہو۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بول علی سینا اپنے منطقی ادنیٰ تخیلی استدلال کی بھول بھلیوں میں بھٹکتے رہے اور رومی نے اپنے جذبہ وجدان کی بدولت زندگی کی حقیقت کا پتا چلا لیا۔

اقبال کے نزدیک حکمت وہ حقیقت ہے جس میں جذبے کی کہیں مداخلت نہ ہو اور شعروہ حقیقت ہے جس میں سوزدروں کی آمیزش ہو۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بول علی سینا اپنے منطقی ادنیٰ تخیلی استدلال کی بھول بھلیوں میں بھٹکتے رہے اور رومی نے اپنے جذبہ وجدان کی بدولت زندگی کی حقیقت کا پتا چلا لیا۔

حق اگر سوزے نداشت حکمت است شعری گردد جو سوزا ز دل گرفت
 بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم دستِ رومی پرودہ محل گرفت
 جس حقیقت کی تلاش انسان کہے وہ اُسے خارجی کائناتِ فطرت میں نہیں ملتی اور اگر
 مل جاتی ہے تو بڑی گریز پائانتا ہوتی ہے۔ اُسے شاعر اپنے دل کی دنیا میں پاتا ہے اور جب
 وہ اسے پالیتا ہے تو مجبور ہو جاتا ہے کہ جو کچھ اس نے خود دیکھا ہے اس کی ایک ہلکی سی جھلک
 دوسروں کو بھی دکھا دے۔ جس طرح ادراک و شعور کی دنیا میں انسانی نفس کی آزادی علم کے
 ذریعے ظاہر ہوتی ہے اسی طرح احساس و تاثیر کی دنیا میں نفس انسانی اپنی آزادی کو آرٹ
 یا شعر کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ علم کا تعلق خارجی مظاہر و حقائق سے ہے اور آرٹ کا تعلق
 انسانی دل کی اندرونی حقیقت یا تحت شعور سے۔ شعر اس فکر سے عبارت ہوتا ہے جس
 پر جذبات نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہو۔ شعر کے بول اس کے معانی کا قالب ہوتے
 ہیں۔ ضرور ہے کہ معانی کا اثر قالب کی ظاہری شکل پر پڑے۔ اس طرح آرٹ کی روح کا قفس
 اور موسیقی اس کے آرٹ میں جلوہ افروز ہوتی ہے۔

خلوص اور شعر | شاعر کی ایک بڑی خصوصیت اس کا خلوص ہے۔ یہ خلوص عقلی بھی ہو سکتا
 ہے اور جذباتی بھی۔ اقبال کے یہاں جذباتی رنگ حاوی ہے اور بعض
 جگہ ان دونوں کا جمالیاتی امتزاج بڑی خوبی سے کیلے۔ لیکن پھر بھی جذبے کی پراسرار
 کیفیت نمایاں ہے۔ جذبہ چاہتا ہے کہ زندگی کے دوسرے سب محرکوں کو اس کی خاطر
 قربان کر دیا جائے اور بس وہی وہ باقی رہے۔ وہ ہر اس چیز کو فنا کر دینا چاہتا ہے جو
 وہ خود نہیں۔ اس کے اخلاص کو کسی کی شرکت گوارا نہیں غیر مخلص شاعر، شاعر نہیں،
 نقال ہے۔ شعر پر کیا منحصر، کوئی فن سوزا اور خلوص کے بغیر اپنے اظہار میں نکل اور کامیاب
 نہیں ہو سکتا۔ شاعر خلوتِ دوست میں اپنے نالوں ہی کے ذریعے حدیثِ شوق بیان کر سکتا
 ہے جو آلائشِ نفس سے پاک ہوتے ہیں :-

حدیثِ شوقِ اداسی تو ان مخلوتِ دوست

نالہ کہ بز آلائشِ نفس پاک است

اقبال نے جس چیز کو خونِ جگر کہا ہے وہ یہی خلوص ہے جس کی پرورش جذبے کے آغوش میں ہوئی ہو۔ اپنی نظم، مسجدِ قرطبہ، میں وہ کہتا ہے کہ معجزہ ہائے ہسز آنی اور فانی ہیں سوائے ان کے جن کی تہ میں جذبہ و خلوص کا رفرما ہوں۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، جنگ ہو یا حرف و صوت

معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

قطرہ خونِ جگرِ سل کو بناتا ہے دل

خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرور

نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سوائے خام خونِ جگر کے بغیر

نغمہ نے کی تاثیر کا راز نے نواز کے دل میں تلاش کرنا چاہیے :-

آیا کہاں سے نغمہ نے میں سرورے اصل اس کی نے نواز کا دل ہو کہ چوبنے

جس روز دل کے رمز معنی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہسز میں طے

معنی کی نوا کی پرورش دل و جگر کے خون سے ہونی چاہیے در نہ وہ بے اثر ہے گی جب ضا

ساز کا ہورگِ ساز میں رواں ہوتو نغمے کا زیر و بم دلوں کی تسخیر کی ضمانت بن جاتا ہے۔

خونِ دل و جگر سے ہے میری نوا کی پرورش

ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو!

حقیقی شاعر کا ہر مصرعہ اس کے دل کا قطرہ خون ہوتا ہے۔

برگِ گل رنگیں ز مضمون من است مصرع من قطرہ خون من است

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح بیان کیا ہے کہ نغمہ اس وقت تک نغمہ نہیں بنتا

جب تک کہ اس کی پرورش جنوں کے آغوش میں نہ ہوئی ہو۔ وہ اس آگ کے مثل ہے جسے

لہ غالب نے اسی کو دلِ گداختہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا شعر ہے :-

حسن فروغ شمع سخن دور ہے اسد پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

آرٹسٹ نے اپنے دل کے خون میں حل کیا ہو۔ ایک تو آگ اور پھر ایک حواس دل کے خون میں حل کی ہوئی، اس کی تاثیر کا کیا کہنا! اگر شعری جذبہ و خلوص نہیں تو وہ کبھی ہوئی آگ کے مثل ہے۔ شعر اور آرٹ کی عظمت کے متعلق اب کچھ سنئے :-

نغمہ می باید جنوں پروردہ	آتشی در خون دل حل کردہ
نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایت	سوزِ آواز آتشِ افسردہ ایت
آں ہنرمندے کہ بر فطرت فرود	رازِ خود را بر نگاہِ ما کشود
حورِ آواز حورِ حبت خوشتر است	منکر لالت و مناتش کا فر است
آفریند کا سناتِ دیگرے	قلب را بخشد جیاتِ دیگرے
زال فراوانی کہ اندر جانِ اوست	ہر تہی را پر نمودن شانِ اوست

اگر کوئی آرٹسٹ زندگی کو فراوانی اور فروغ نہیں بخشتا، اگر اس کے آرٹسٹ سے مراد بصیرت میں اضافہ نہیں ہوتا اور اگر اس سے حقائقِ حیات کے الجھے ہوئے تار نہیں سلجتے تو وہ آرٹسٹ بے معنی اور مہمل ہے۔ اس کا کوئی مصرف نہیں :-

اے اہل نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن	جوشے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ جیاتِ ابدی ہے	یہ ایک نفسِ یاد و نفسِ مثلِ شر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ معنی کا نفس ہو	جس سے حمن افسردہ ہو وہ بادِ بحر کیا
دوسری جگہ اسی مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے :-	

بیسٹ روشن ہو تو ہی سوزِ سخن عینِ جیات	ہو نہ روشن تو سخن مرگِ واکے ساقی!
---------------------------------------	-----------------------------------

جب شاعر زندگی کے سنجیدہ اور اہم مقاصد پیش کرے تو ضرور ہے کہ خود اس کا یقین ایمان مکمل ہو۔ اس کے بغیر زندگی اپنے اصلی محرک سے محروم رہتی ہے۔ خلوص کی شدت کا نتیجہ ہے انہماک جس کی بدولت آرٹسٹ پر زندگی کے رازوں کا انکشاف ہوتا ہے! اس طرح جذبہ و خلوص کی رہنمائی میں تخیل آرٹ کی تخلیق کرتا ہے جسے شاعر کی شخصیت سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی صداقت کا معیار منطقی معیار سے علیحدہ ہوتا ہے۔

اقبال شاعرِ جیات ہے۔ اس نے اپنے کلام میں سوز و سازِ زندگی کے موضوع کو

نہایت لطیف اور نادراستعاروں اور تشبیہوں سے بیان کیا ہے۔ فارسی اور اردو میں اس نے سب سے پہلے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ جہاں تک مجھے علم ہے ہمارے شاعروں میں سے کسی نے بھی زندگی کو اس وسیع معنی میں نہیں پیش کیا جس طرح کہ اس نے پیش کیا ہے۔ وہ اس موضوع کو ایسے دلکش اور مؤثر طور پر بیان کرتا ہے کہ سامع کو یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ اس کا وجود ایک امانت ہے۔ اس کے نزدیک سچا آرٹ زندگی کی خدمت کے لئے ہے۔

علم و فن از پیش خیزانِ حیات علم و فن از خانہ زادانِ حیات
اقبال اپنے تجلی پیکروں کی تخلیق سے صرف اپنے دل کو ہجوم جذبات سے ہلکا نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ وہ تمدنی قدروں کو بھی تقویت پہنچانا چاہتا ہے جس تمدنی گروہ سے اس کا تعلق ہے اس کی روایتوں اور اخلاقی ذمے داریوں کو وہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔ اس کے آرٹ میں شخصی اور داخلی عنصر کے علاوہ اجتماعی پہلو بھی موجود ہے۔ وہ محض نفسِ طبع کے لئے شعر نہیں کہتا بلکہ اپنے مقاصد کے لئے ایک وسیلہ تلاش کرتا ہے۔ اس کے یہ مقاصد اس قدر بلند ہیں کہ ان کی بدولت خود اس کا آرٹ سر بلند ہو گیا۔ کسی آرٹسٹ کے آرٹ کی عظمت کا انحصار بڑی حد تک اس کے موضوع کی عظمت پر منحصر ہے۔ ممکن ہے کوئی شاعر معاملہ بندی کے اچھے شعر نکال لیتا ہو جو فنی اعتبار سے بے عیب ہوں لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی تخلیق جمال کی کوشش میں کسی قسم کی عظمت اور بلندی بھی پائی جائے۔ مثلاً غنائی شاعری انسان کے دل کے تاروں کو چھیڑتی اور مسرت و غم اور حسرت و آرزو کی سچی اور صمیمی جاگتی تصویر ہمارے سامنے کھینچتی ہے لیکن شاعر کی نظر زندگی کے متعلق گہری اور وسیع نہ ہو تو وہ کوئی اعلیٰ قسم کا مضمون نہیں پیدا کر سکے گا۔ اقبال اپنے آرٹ کو جن مقاصد کے لئے وقف کرتا ہے ان کی وجہ سے اس کے کلام میں غیر معمولی عظمت اور تاثیر پیدا ہو گئی۔ وہ اپنی شعلہ نوائی کے ذریعے اپنے دل کی غلش کو دور کرتا ہے :-

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ برنتابی مہ من اگر نالم تو بگرد گر چہ چارہ
غزلے زدم کہ شاید بنوا قرارم آید تپ شعلہ کم نہ گردوز گستن شرارہ
لیکن وہ کہتا ہے کہ شعر کے ذریعے وہ اپنے دل کی بھڑکتی ہوئی آگ میں سے صرف

ایک شلرہ باہر بھینک سکا ہے۔ باقی وہ آگ ویسی کی ویسی اب بھی موجود ہے۔ وہ اپنی گرمی گنتا سے زندگی کی نئی روح کی تخلیق کرنا چاہتا ہے۔ جس ذات نے اس کے دل میں نالہ و سوز کا طوفان بپا کیا ہے اس سے التجا کرتا ہے :-

اے کہ زمن فرودہ گرمی آہ و نالہ را

زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را

غنجہ دل گرفتہ را از نسیم گرہ کشائے

تازہ کن از نسیم من داغ درون لالہ را

آرٹسٹ اپنے آرٹ کے ذریعے زندگی کے اظہار کا آرزو مند ہوتا ہے۔ جو آرٹسٹ زندگی سے دور ہے اس کی تخلیق لازمی طور پر مصنوعی، بے جان اور غیر حقیقی ہوگی۔ شاعر اپنی قلبی واردات کو زندہ اور بیدار حقیقت کے طور پر پیش کرتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ جذبے سے بڑھ کر زندہ اور بیدار حقیقت کوئی اور موجود نہیں جس کا انسان کو احساس اور علم ہو۔ زندگی کی سب سے بیش بہا چیز انسانی دل ہے کہ اس کے جینے سے زندگی عبارت ہے۔ زندگی چلے وہ کتنی ہی ادنیٰ اور حقیر کیوں نہ ہو، ہمارے واسطے موت کے مقابلے میں دلچسپی کا موجب ہے۔ زندگی کا ایک وہ رخ ہے جو مشین کی طرح کام کرتا ہے۔ اور دوسرا رخ وہ

۱۵ اس مضمون کو غالب نے اپنے بعض فارسی شعروں میں ادا کیا ہے کہ شعر کہتے وقت میرا دل گھل کر ایک آگ کے دریا کے مثل ہو جاتا ہے جس سے میں اپنی شعری تخلیق کے لئے حرارت مستعار لیتا ہوں۔

بینم از گدازِ دل در گل کتے چوسیل

منون کاوشِ مژہ و نیشتر نیم

رنگِ سخنم چیت؟ نہ شہد ہوں است

اس سے ملتا جلتا مضمون دوسری جگہ یوں ادا کیا ہے :-

مچھے امتعاشِ غم نے پئے عرضِ حالِ بخش

یہی بار بار جی میں مئے آئے ہے کہ غالب

ہوں غزلِ سرائیِ تپشِ فسانہ خوانی

کروں خوانِ گفتگو پر دلِ جاں کی مہمانی

ہے جو نشوونما سے نئے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ شاعر کی نظر سے دونوں رخ پوشیدہ نہیں ہوتے۔ لیکن اپنے موضوع کے لئے وہ زندگی کے اس رخ کو ترجیح دیتا ہے جو بدلتا رہتا ہے اس واسطے کہ اس کی نظر ہر وقت زندگی کے ممکنات پر رہتی ہے۔ اس کی نظر زندگی کی تہ میں ایسے ایسے نقش و نگار کا مشاہدہ کرتی ہے جسے ہماری آنکھیں اعتبارات میں محدود ہونے کے باعث نہیں دیکھ سکتیں۔ وہ اپنے اندرونی جذبے سے حقیقت میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ زوال پذیر آرٹ میں زندگی کی حقیقت سے رشتہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے سچا آرٹ اس حقیقت میں نئی نئی دنیاؤں کا عکس دیکھتا ہے۔

فطرتِ شاعر سراپا جستجو ست

خالق و پروردگارِ آرزو ست

شاعر اندر سینہ ملت جو دل

ہلتے بے شاعرے انبارِ رگل

سوز و مستی نقش بند عالمے ست

شاعری ہم وارثِ پیغمبری ست

شعرا مقصود اگر آدم گری ست

زندگی کی ایک اعلیٰ قدر حُسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور زندگی کے انگِ نشا کا ایک لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلی زاہ حُسن ہوتا ہے اس کے دل میں کائنات کے حسین ترین اوصاف کا عکس موجود ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے حُسن کو اسی طرح اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے جیسے بھونرا پھولوں کے رس کو۔ اس کو فطرت یا زندگی میں جہاں کہیں حُسن نظر آ جاتا ہے، وہ اس کی توجیہ کے لئے بیتاب ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال کا حُسن تصور بھی سکونی نہیں بلکہ اس میں حرکت اور قوت کی آمیزش موجود ہے جو شعر و ادب میں ایک نیا نقطہ نظر ہے۔ اس کو اس کا احساس ہے کہ بغیر جلوہ حُسن وہ شعری تخلیق نہیں کر سکتا۔ اگر حُسن نہ ہو تو شاعر اس ساز کے مثل ہے جس کے سب تار ٹوٹ گئے ہوں:-

بے توجانِ من چو آل سازے کہ تارش در گسست

در حضور از سینہ من نغمہ خیزد پے پے

شاعر اپنے جذبہ تخیل کی آمیزش سے حُسن کے لئے نئے دلفریب پیکر تخلیق کرتا ہے۔ اس کا قوی اور گہرا احساس تخیل کے ذریعے کائناتِ فطرت اور انسانی دلوں کا راز معلوم

کر لیتے ہے۔ وہی جذبات جن کی بدولت اس نے اپنے دل کی دنیا کو تخیلی پیکروں سے آباد کیا تھا، اب اسے اظہار کے لئے بے چین کرتے ہیں۔ وہ اپنے جوشِ تخلیق کو متناسب اور موزوں الفاظ کی خرد پر سٹول اور ہموار کر کے پیش کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کی موزونی ان میں کوئی کور کسرا باقی نہیں چھوڑتی۔ اس طرح جذبہ ترنم کی رنگین قبازیب تن کرتا ہے۔ تخلیق کی حالت سخت ہیجان اور بے صبری کی حالت ہوتی ہے۔ جذبات اپنے اظہار کے لئے بے تاب ہوتے ہیں اور شاعر یا آرٹسٹ انہیں ظاہر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ شاعر اپنے دل کے اندر آرٹ کی ایک نئی حقیقت محسوس کرتے وقت اسی کیفیت سے گزرتا ہے جس سے پیغمبر الہام کے وقت گزرتے ہیں۔ تخلیق کا جوش اور براہِ جستجلی شاعر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ موزوں اور متناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے، اس واسطے کہ خود تخلیق میں ان سے مدد ملتی ہی شاعر کا موزونیت کا احساس آفریں ہوتا ہے۔ آرٹسٹ میں اس موزونیت کا وجدانی شعور جس قدر قوی ہوگا اسی قدر اس میں تخلیقِ حسن کی صلاحیت زیادہ ہوگی۔ آرٹسٹ شروع شروع میں جب اپنے دل کو تخیلی پیکروں سے آباد کرتا ہے تو ان میں نظم و ترتیب نام کو نہیں ہوتی، لیکن جوں جوں اس کا ذہن تخلیق کے لئے پختہ ہوتا جاتا ہے اس کی کیفیات و جذبات میں نظم و ضبط پیدا ہونے لگتا ہے۔ اب گویا ذہن آہستہ آہستہ جذبات کو اپنے قابو میں کرتا جاتا ہے۔ اگر شاعر کی فنی تخلیق حقیقی جذبے کی ترجمان ہے تو ضرور ہے کہ وہ حسن و صداقت کے دائمی آئین کی پابند ہو بلکہ انہیں پر مبنی ہو۔ صوت و لحن کی ہم آہنگی سے شاعر جو تخلیقِ حسن کرتا ہے اور اس کے لئے اس کو جو جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اس کا اہلِ محفل کو کیا علم؟

891.43995

IAB

از نو ابرین قیامت رفت کس آگاہ نیست
پیشِ محفلِ جزیم وزیر و مقامِ دراہ نیست

اقبال کو اس کا احساس ہے کہ اس کی زبان پوری طرح اس کے جذبات کی متحمل نہیں ہو سکتی لیکن اسے جو کہتا ہے وہ کہے جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے رباب کے تار کمزور ہیں اور اس کے لغے کو ظاہر نہ کر سکیں گے لیکن اس کو اپنے عالمِ جذب میں ان تاروں کے ٹوٹنے کی پروا نہیں رہتی۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے کہ اس کے طوفانِ ندیوں

میں نہیں سلنے کے، ان کے لئے سمندروں کی وسعتیں درکار رہیں لیکن دلوں میں جب طوفان امنڈتے ہیں تو وہ اظہار کے لئے ایسے بیتاب ہوتے ہیں کہ سمندر کی وسعتوں کا انتظار ان کے لئے محال ہو جاتا ہے :-

نغمہ ام ز اندازہ تاراست بیش من نہ ترسم از شکستِ عودِ خویش

در نمی گنجد بہ جو عمارتِ من بجز با بید پئے طوفانِ من

بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوائی سے اپنے خیالی پکیروں کو زندہ

جاوید بنا دیتا ہے۔ وہ ان میں اپنی زندگی کے رس کو اس خوبی سے رچا دیتا ہے کہ وہ بھی اس کی شخصیت کی طرح لازوال اور ان مٹ بن جاتے ہیں۔ شاعر حسن ازلی کا جلوہ خود ہی نہیں دیکھتا بلکہ دوسروں کو دکھانے پر بھی اسے قدرت حاصل ہوتی ہے لیکن بعض نغمے جو اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں ایسے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی بھی ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے دل ہی کے اندر امنڈتے رہتے ہیں۔ زندگی میں جذبے سے زیادہ انفرادی چیز اور کوئی نہیں۔ جب آرٹسٹ کے دل میں اس کی تخلیق ہوتی ہے اور اس کو لفظوں کا جامہ پہنایا جاتا ہے تو ضرور ہے کہ سننے والوں تک پہنچتے پہنچتے اس کا رنگ پھیکا پڑ جائے بعض وقت جذبے کی تخلیق پھول کے مثل ہوتی ہے جو دل میں کھلتا ہے اور اکثر اوقات وہیں مرجھا کے ختم ہو جاتا ہے۔ جذبے کی بکتائی اس کے اظہار کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری زبان چاہے کتنی منگھی ہوئی کیوں نہ ہو اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ ان نغموں کو جو تاثر کی مضرب سے روح کے تاروں میں پیدا ہوتے ہیں، ظاہر کر سکے۔ جذبات ایک خالص انفرادی تجربے تک محدود رہتے ہیں۔ زبان ایک مکانی اور عمرانی چیز ہے جس کے ذریعے سے صرف ان تصوروں کا اظہار ممکن ہے جن میں دوسرے شرکت کر سکیں لیکن جذبے کے نازک مطالب جامہ الفاظ کے رہیں منت نہیں ہونے اور نغموں کی آواز بازگشت کی طرح دل کی وادیوں میں گونجتے رہتے ہیں۔

نگاہ می رسد از نغمہ دل افروزی بمعنی کہ برو جامہ سخن تنگ است

دوسری جگہ اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے :-

ہر معنی پھیلیدہ در حرف نئی گنجد
یک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی

شاعر پروردگارِ حسن ہے۔ وہ نغمے کے ذریعے تخلیقِ حسن کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن کیا مراد ہے؟ یہ پُر اسرار چیز تعریف کی مشکل ہی سے متحمل ہو سکتی ہے۔ بہت سے لوگ انفرادی تجربے کے طور پر جانتے ہیں کہ احساسِ جمال کیا ہے۔ لیکن اگر آپ ان سے کہیں کہ اس کیفیت کی تعریف کیجئے تو وہ شش و پنج میں پڑ جائیں گے۔ جس چیز کو وہ کبھی شدت کے ساتھ محسوس کر چکے ہیں، شاید اس کے متعلق ان سے کچھ کہتے نہ بنے۔ اکثر اہل فکر و خیال نے اس مسئلے پر غور کیا ہے، اس پر متفق ہیں کہ حسن اظہار کا دوسرا نام ہے اور یہ صورتی اظہار کی کوتاہی ہے۔ یہ وہ اظہار ہے جو ذہن اپنے وجدانوں کو عطا کرتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ حسن دیکھنے والے کی نظر میں مضمحل ہوتا ہے نہ کہ مجرب میں۔ اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے آنا نہیں ہر جتنا کہ اندرونی احساس سے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے۔ وہی چیز جو اس وقت حسین و جمیل معلوم ہوتی ہے کچھ عرصے بعد حسین نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک نچلی فعل ہے جو اپنے مخصوص خیالی پیکر تراشتا اور اس طرح خود اپنی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات میں جہاں کہیں کوئی شے ان خیالی پیکروں سے متاثر ہو جاتی ہے وہ اپنے آپ کو اس سے وابستہ کر لیتا ہے، چاہے یہ وابستگی عارضی ہی کیوں نہ ہو۔

اقبال حسن و عشق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سُرور میں بیان کرتا ہے جو نغمہٴ حیات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس کی جذبات نگاری نوحے کے لئے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی

لہ اسی مضمون کا غالب کا شعر ہے :-

سخن ما ز لطافت نہ پذیر و تخریر
نشود گرد نمایاں زرم تو سن ما
مولانا روم کو بھی زبان کی یہ شکایت ہے کہ وہ مستوں کے رازدروں کو پوری طرح سے ظاہر نہیں کر سکتی۔
ان کی خواہش ہے کہ کاش زندگی کو ایسی زبان مل جاتی کہ جس سے قلبی کیفیات بیان کی جا سکتیں۔
کاشکہ ہستی زبلنے داشتے
تازمستان پرودہ بارداشتے

معشوق کے عشق میں اپنی جان کھیپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہان نخلے میں مشاہدہ حسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سننا ہٹ میں موسیقی کے نغمے سنتے ہیں۔ اس شدتِ احساس کی بدولت وہ اس قابل ہوا کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔ جب تجسینِ جمال سے دعاؤں کی کدورتیں کا نور ہوتی ہوں تو اس ذہن کا کیا کہنا جو خود تخلیقِ حسن کرے۔ آرٹسٹ جب اپنے اندرونی تجربے کو خارجی شکل دیتا ہے تو حقیقتِ جمالی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ اپنے خونِ جگر سے اس کی تخلیق کرتا اور پھر خود اس کے مشاہدے سے سرور و شادمان ہوتا ہے۔ نظارہٴ جمال کے لئے شاعر ستارے کی طرح دیدہ باز رہتا ہے :-

من اگر چه تیرہ فاکم دیکے است برگ و سازم
بہ نظارہٴ جملے چوستارہ دیدہ بازم
بکے عیاں نہ کردم زکے نہاں نہ کردم

غزل آن چناں سرورم کہ بروں نقاد را زم
آرٹسٹ کے اندرونی تجربے اور آرٹ کی خارجی شکل میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ اب تک اس کی سعی اظہار جو محض ایک داخلی کیفیت تھی خارجی حقیقت بن جاتی ہے۔ آرٹسٹ اظہار کے لئے جو وسیلہ تلاش کرتا ہے وہ اس کے احساس و وجدان کی طرح بکتا اور ذاتی نہیں ہوتا بلکہ اجتماعی ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اندرونی تجربے کو دوسروں تک نہیں پہنچا سکتا۔ اس واسطے آرٹ کی اہلیت کے لئے یہ کہنا درست ہے کہ وہ نہ تو خالص انفرادی چیز ہے اور نہ خالص اجتماعی بلکہ دونوں عناصر اس کی ساخت میں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ آرٹسٹ اپنے جوش و وجدان کے اظہار کے لئے ایسا بتیاب ہوتا ہے کہ اس کو اس کی پروا نہیں رہتی کہ دوسرے اس کے مافی الضمیر کو سمجھتے ہیں یا نہیں۔ اس کا آرٹ اس کی طبیعت کے فطری اقتضائے باعث اظہار چاہتا ہے نہ کہ دوسروں کی قدر دانی کی خاطر۔ گویا کہ آرٹسٹ کے لئے اس کا آرٹ کافی بالذات اور بجائے خود اپنا آپ مقصود ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، زندگی اور آرٹ کا یہ تصور بہت محدود ہے۔ آرٹ اظہارِ حسن ہے جس کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس

لئے ظاہر کرے کہ دوسرے دکھیں۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے :-

حُسن بے پروا خریدارِ متاعِ جلوہ ہر آئینہ زانوئے فکرِ اختراعِ جلوہ ہر

اقبال کا آرٹ محض اس کے من کی موج نہیں، بلکہ وہ اس کے ذریعے اپنی شخصیت کے طلسم کو دوسروں پر اثر انداز کرنا چاہتا ہے۔ وہ خشک طریقے پر وعظ و نصیحت نہیں کرتا۔ واعظانہ مقدمات اس کی شاعری میں نہیں ملتے۔ لیکن اس کی شوخ گفتاری اخلاقی موضوعوں کو ایسے لطیف و دلکش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سننے والا پہلے اس کے نغمے سے محفوظ ہوتا ہے اور اس کے بعد غور کرتا ہے کہ شاعر کیا کہہ گیا۔ اصلاحی عنصر (ڈائی ڈیک) شعر میں اس خوبی سے سمویا گیا ہے کہ آرٹ کی نزاکت کہیں مجروح نہیں ہوتی۔ اس کی ہمدردی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت کشادہ دلی سے اپنے اندرونی تجزیوں میں ہیں اپنا شریک اور راز دار بنا لیتا ہے۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس طرح کہتا ہے کہ گویا ہم خود اسے خطاب کر رہے ہیں۔ بلاغت کا یہ کمال ہے۔ اس نے علم و حکمت کے ان تمام خزانوں کو جو اس کے دل و دماغ میں محفوظ تھے اپنے آرٹ کو موثر بنانے کے لئے نہایت سلیقے کے ساتھ استعمال کیا۔ اس کی حُسن آفرینی منزلِ شوق کے مسافر کو لُبھاتی اور عشق کے لئے سامانِ شباب بہم پہنچاتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :-

یک نوائے سینہ تاب آوردہ ام عشق را عہدِ شباب آوردہ ام

اقبال کا آرٹ کا نظریہ اس کے فلسفہِ خودی کے تابع ہے۔ اس کے نزدیک

آرٹ خودی کے اظہار کا ایک وسیلہ ہے۔ اور وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی کوئی مستحسن چیز نہیں۔ چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ اداکاری پر کیا ہے۔ اپنی نظم "تیا ترو" میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے۔ لیکن اگر خودی نہ رہی تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے؟ میرے خیال میں اسی لئے اقبال ڈرامے کو ادنیٰ درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔ اور شاید اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ فنِ اداکاری کا دار و مدار جذبے سے زیادہ عقل پر ہے، اس لئے اس کا اخلاص مشتبہ ہے اور خودی کی پرورش میں اس سے مدد نہیں مل سکتی۔ یہ آرٹ شخصیت کی گہرائیوں کو نہیں چھوتا بلکہ

اس پر اُوپر اُوپر آب و رنگ کی جگمگاہٹ پیدا کرتا ہے۔ اس ضمن میں اس کے خیالات ملاحظہ فرمائیے :-

تزی خودی سے ہے روشن نزا حریم وجود

حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات

بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام

اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات

حریم تیرا، خودی غیر کی! معاذ اللہ

دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے

رہا نہ تو، تو نہ سوزِ خودی نہ سازِ حیات

اپنی ایک نظم "دین و ہنر" میں اسی خیال کو اس نے اس طرح پیش کیا ہے :-

سرور و شعر و سیاست، کتابِ دین و ہنر

گہر ہیں ان کی گرہ ہیں تمام یک دانہ!

ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی

بلند تر ہے ستاروں سے ان کا شانہ!

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات

نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ!

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا، آرٹسٹ یا شاعر کے اندرونی جذبوں اور کیفیتوں کا تجزیہ تھا جن کے ذریعے وہ اپنے

شاعر اور عالمِ فطرت

دل کو کائنات کے ساتھ متحد کرتا ہے۔ اس کے دل کی ہنگامہ زائیاں شورشِ حیات کی ایک بولتی ہوئی تصویر بن جاتی ہیں۔ اس کا نغمہ زندگی کے زیر و بم میں توازن پیدا کرتا اور اس کے درد کی کسک کائنات کی روح کو تڑپا دیتی ہے۔ شاعر کے دل کی اندرونی دنیا کا حال ہم سن چکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی دنیا

اور خارجی عالم میں کس طرح رشتہ جوڑتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے فطرت سے تعلق پیدا کرتا اور اپنے نفسِ گرم سے اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے۔ وہ فطرت کی سرگوشیوں کو سنتا ہے یا یوں کہیے کہ اپنے جذبوں کو فطرت پر طاری کر دیتا ہے۔ فطرت جو بات ہکلا ہکلا کر اکھڑے اکھڑے طور پر کہتی ہے اس کو وہ اپنی شہرتِ احساس سے موزوں طریقے سے بیان کر دیتا ہے۔ وہ اپنے جذبِ دروں سے حقیقتِ مدرکہ میں گہرائی پیدا کرتا ہے اور جو کام فطرت سے نہ ہو سکا اس کی تکمیل آرٹسٹ کے ہاتھوں ہو جاتی ہے۔

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت

جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

شاعر فطرت کے مقابلے میں خودی کو اعلیٰ ترین عین تصور کرتا ہے۔ خارجی عالم یا فطرت تو خودی کے لئے وہ مواد فراہم کرتی ہے جس سے اس کی پرورش اور تکمیل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خارجی عالم کے شعور کے بغیر اپنی ذات کا شعور ممکن نہیں۔ عالم اور خودی ایک دوسرے پر نہایت پُر اسرار طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور ان کا باہمی اثر انداز ہونا ایک قسم کا حرکی عمل ہے۔ عالم اور خودی کی باہمی اثر پذیری پر انسان کے سب سے زیادہ قیمتی تجربے مبنی ہیں۔ علم، جمالیاتی تخلیق، اخلاقی جدوجہد، عشق و محبت اور اسی قسم کے دوسرے انسانی تجربوں میں کوئی بھی ایسا نہیں جس میں آپ کو عالم اور خودی کی باہمی اثر پذیری کا عکس نظر نہ آئے۔ کبھی فطرت اور خودی کی یہ آویزش ایسی صورت اختیار کرتی ہے کہ خودی اپنے تخلیقی عمل میں ضم ہو جاتی ہے اور جوشِ تخلیق کے علاوہ اسے اپنے علیحدہ وجود کا احساس باقی نہیں رہتا۔ اس طرح عین اور حقیقت کا تضاد دور ہو جاتا ہے اور وہ ایک بن جلتے ہیں۔ لیکن یکتائی بھی خودی ہی کا کرشمہ ہے جو ہمارے شعور میں حقیقت کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ اس طرح فطرت خودی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتی ہے اور آرٹسٹ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے جذبوں کو فطرت پر بھی طاری کر دے۔

فطرت کے جلووں کی رنگارنگی اور رعنائی آرٹسٹ کے دل میں جب اپنا عکس ڈالتی

اور اس کے جذبات میں صل ہو کر اظہار چاہتی ہے تو اس وقت دراصل وہ اپنے وجود کی غایت پوری کرتی ہے۔ فطرت کا کمال وجود یہ ہے کہ وہ اہل نظر کو اپنی طرف مائل کرے اور اس کی مشہود بنے تاکہ وہ اپنے تاثرِ جمال کو اس کے توسط سے ظاہر کر سکے۔ فطرت اس وقت تک حُسن سے عاری رہتی ہے جب تک کہ انسانی نظر اس میں جمالِ آفرینی نہ کرے۔ شفق کے منظر میں اسی وقت دل کشی آتی ہے جب کوئی صاحبِ نظر اس کو دیکھ کر پکارا ٹھتا ہے کہ وہ دیکھو کیا خوب صورت منظر ہے! فطرت کا وجود آرٹسٹ کا مضمونِ نظر ہوتا ہے۔ اقبال اس مضمون کو اس طرح ادا کرتا ہے :-

جہاں رنگ و بو گدستہ ما
خودی اور ایہ یک تارِ نگہ بست
دلِ مارا با و پوشیدہ را ہے است
گر اورا کس نہ بیند زارِ گردد
جہاں غیر از تجلی ہائے بانیت
زما آزاد وہم وابستہ ما
زمین و آسمان و مہر و مہ نسبت
کہ ہر موجود مضمونِ نگاہے است
اگر بیندیم و کہسارِ گردد
کہے ما جلوه نور و صدانیت

اسی خیال کو اقبال نے اپنی نظم 'شبنم' میں بھی ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ رگِ ایام کی نمی دراصل ہمارے اشکِ سحر کی رہینِ منت ہے اور زندگی کی ساری ہما بھی ہمارا ہی فریبِ نظر ہے۔

نم در رگِ ایام ز اشکِ سحر است ابنِ زبرد ز برصیت؟ فریبِ نظر است
انجم بہ بر باست، لختِ جگر باست

نورِ بصرِ باست

جمالِ بانی محرک کم و بیش دنیا کی ہر قوم میں مختلف پیرایوں میں ملتے ہیں۔ جلوه حُسن کی کشش، دردِ اشتیاق کی کسک اور آرزو کی ہنگامہ زائیاں انسانیت کی مشترک متاع ہے جو فن کاروں کے لئے تخلیقی محرک کا کام دیتی ہے۔ لیکن بہت کم فن کار ایسے گزرے ہیں جنہیں یہ ملکہ حاصل ہو کہ اپنے جذباتوں کی کیفیت کو فطرت کے بے جان مظاہر پر طاری کر سکیں۔ غالب نے دیدہ دری کا یہ نصب العین پیش کیا تھا کہ خاک کے

ہر ذرے میں رقصانِ بتانِ آذری نظر آنے لگے۔

دیدہ ورا آنکہ دل نہد تا بشمارِ دلبری

در دل خاک بنگر و رقصِ بتانِ آذری

اقبال بھی اپنے فنی پیش رو کی طرح انسانی دل کی کسوٹی پر فطرت کے کھرے کھوٹے

کر پرکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے :-

عالمِ آب و خاک را بر محکِ ولہم بوائے

روشن و تاری خویش را گیر عیار این جنیں

فطرت کے بے معنی طور میں آرٹسٹ کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔ آرٹسٹ فطرت کے تضادوں اور غیر ضروری تفصیلوں کو الگ کر کے ان میں ربط قائم کر دیتا ہے۔ وہ جب اپنے تصوروں میں ربط و نظم پیدا کرتا ہے تو عالم کو بھی اپنے ذہنی ربط و نظم سے وابستہ کر لیتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے ان سب رکاوٹوں کو دور کر دیتا ہے جو فطرت کے اظہار میں مانع آتی ہیں اور اس کی راہ میں سنگِ گراں بنی کھڑی ہوتی ہیں۔ فطرت بے صورت ہوتی ہے، آرٹسٹ اسے صورت عطا کرتا ہے۔ وہ کبھی اس میں ترمیم کرتا ہے اور کبھی اس کی توجیہ پیش کرتا ہے اس واسطے کہ فطرت یہ کام خود نہیں کر سکتی۔ وہ فطری حقیقت کو آزاد کرتا اور اس میں اپنی شوخی فکر سے نزاکت پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلوؤں کی بوقلمونی اسی کے دیدہ بیدار کی رہینِ منت ہے۔ بغیر اس کے دستِ فطرت کی خابندی کرنے والا کوئی نہیں۔ زبان و مکالمے بھی اس کی شوخی فکر کے آئینہ دار ہیں :-

این جہاں چیت ہ صنم خانہ پندارِ من است

جلوۂ او گرو دیدہ بیدارِ من است

ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے اورا

حلقہ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است

ہستی و نیستی از دیدن و تا دیدن من

چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است

شاعرِ فطرت کی ہر ادا کا نکتہ داں ہے۔ کبھی وہ اپنے ذہن اور ارادے کی بدولت اپنے آپ کو اس سے بالکل علیحدہ تصور کرتا اور اپنی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ فطرت پر تصرف و استیلا حاصل کرے۔ فطرت اس کے مقاصد کا ایک وسیلہ ہے۔ وہ اس کی تخیل میں جس قدر سعی و جہد کرتا ہے اسی قدر اپنی شخصیت کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ اگرچہ کائنات اپنی وسعت کے اعتبار سے بے پایاں ہے اور انسان اس کے مقابلے میں حقیر اور زرا سا معلوم ہوتا ہے اور اس کی تاریخ دورانِ کائنات کے گرد و غبار کے ایک ذرے سے زیادہ نہیں، لیکن باوجود اس کے انسان کو ناز ہے کہ جو چیز اس کے پاس ہے اس سے اس کا زبردست حریف محروم ہے یعنی ذہنِ فعال۔ انسان تو بہاں تک بڑھ بڑھ کے باتیں کرتا ہے کہ کائناتِ مدبر کہ اسی ذہنِ فعال کے ایک کرشمے سے زیادہ وسیع نہیں۔ بظاہر انسان فطرت کے مقابلے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو لیکن وہ ایک باشعور ہستی ہے اور فطرت شعور و احساس سے محروم ہے۔ فطرت چاہے انسان کو تہس تہس کرنے کی قوت رکھتی ہو لیکن وہ اپنی اس قوت کا شعور نہیں رکھتی۔ برخلاف اس کے انسان باوجود اپنے حریف کے مقابلے میں کمزور ہونے کے اپنی کمزوری کا شعور رکھتا ہے اس لئے وہ اس سے افضل ہے جس طرح آرٹ انسانی ذہن کا کارنامہ اور حقیقت کا براہِ راست ادراک ہے اسی طرح فطرت ذاتِ باری کا کارنامہ ہے۔ فطرت کا خالق خدا ہے اور آرٹ کا خالق انسان ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا خدا کی بنائی ہوئی دنیا زیادہ دلکش ہے یا انسان کی بنائی ہوئی دنیا۔ فطرت کا حُسن و جمال کسی

لہ حافظ کی شاعری میں بھی اگر تلاش کیا جائے تو حرکتِ ڈائنامک، عنصر موجود ہے۔ یہ شعرِ حال میں پیش کیا جا سکتا ہے :-

گدائے مے کدہ ام لیک وقتِ مستی ہیں
کہ ناز بر ملک و حکم بر ستارہ کمن

دیدہ ور کے اشارہ چشم کا منظر رہتا ہے۔ بہار تو بس اتنا کرتی ہے کہ پھول کھلاتی ہے لیکن آرٹسٹ کی آنکھ اس میں رنگ و آب پیدا کرتی ہے :-

بہار برگ پر اگندہ را بہم بست نگاہ ماست کہ بر لاله رنگ و آب افزود

اقبال نے اسی خیال کو متعدد جگہ مختلف بیرونیوں میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت مجبور محض ہے۔ وہ جیسی ہے بس ویسی ہے۔ وہ اپنے مزاج کو نہیں بدل سکتی جلا نکلے انسانی ذہن کی تخلیقی استعداد کی کوئی حد نہیں۔ شاعر کو فطرت سے شکایت ہے کہ اس کے حیرت خانہ امروزہ دفرا میں اس قدر کیا نیت ہے کہ دل اس سے اچاٹ ہوا جا تا ہے۔ وہ فطرت کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ کیا کہ روز وہی باتیں، تو کبھی نئی تخلیق بھی تو کر، اس لئے کہ ہماری طبیعت میں جدت پسندی ہے۔ بغیر اس جدت و تخلیق کے ہمارا دل اس خاکدان میں نہیں لگ سکتا۔

طرحِ نوا فلگن کہ ماجدّت پسند اقادہ ایم

ایں چہ حیرت خانہ امروزہ دفرا ساختی

آدمِ خاکی کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ نئے نئے جہان آرزو پیدا کرے۔ ستارے آج سے ہزار ہا سال پہلے جس طرح گردش کرتے تھے اسی طرح آج بھی گردش کر رہے ہیں، انہیں یہ مجال کہاں کہ اپنی اوج سے کچھ کر سکیں۔

891.43995

IAB

فروعِ آدمِ خاکی ز تازہ کاری ہاست

مہ و ستارہ کنند آنچه پیش ازین کردند

اقبال نے نہایت دقیقہ سنجی سے مذکورہ بالا موضوع کو خدا اور انسان کے درمیان ایک مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ خدا کہتا ہے کہ میں نے ساری دنیا کو ایک ہی آب و گل سے پیدا کیا لیکن انسان نے ایران و توران کی تقسیم قائم کر لیں، میں نے لوہا پیدا کیا اور اس نے شمشیر و تفتاک بنائے۔ میں نے چین اور پودے پیدا کئے اور اس نے کائے کو کلہاڑیاں بنائیں۔ میں نے طائرانِ خوش الحان پیدا کئے اور اس نے انہیں گرفتار کرنے کے لئے قفس بنائے۔ اس پر انسان کہتا ہے کہ تیری تخلیق میرے لئے کافی نہیں تھی۔ میری طبیعت کا اقتضایہ تھا کہ تیری طرح میں بھی تخلیق کروں اور اپنے منشاء کے مطابق جہانِ رنگ و بو کو

آراستہ کروں اور اس طرح اپنی ذات اور اپنی قوتِ ارادی کی کرشمہ ساز یوں کا مشاہدہ کروں۔ پھر انسان بڑی بے باکی سے ذاتِ باری سے پوچھتا ہے کہ تباہی تری تخلیق بہتر ہے کہ میری۔ تو نے شبِ پیدا کی اور میں نے چراغ، تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس سے ساغر بنایا، تو نے بیابان اور کہسار اور مرغزار پیدا کئے اور میں نے خیابان اور گلزار بنائے۔ تو نے سنگ پیدا کیا اور میں نے اس سے آئینہ نکالا، تو نے کڑوا زہر پیدا کیا اور میں نے میٹھا شربت بنایا۔

تو شبِ آفریدی چراغِ آفریدم سفالِ آفریدی ایامِ آفریدم
بیابان و کہسار و راغِ آفریدی خیابان و گلزار و باغِ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم
دوسری جگہ اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے کہ ذاتِ باری نے جہان کو پیدا کیا لیکن اس کو آراستہ انسان نے کیا اس لئے وہ بھی تخلیق میں خدا کا شریک ہے۔

جہاں اد آفرید، این خوب تر ساخت

مگر با ایزد انبساط آدم

آرٹ کے ذریعے انسانی ذہن ایسے تصور اور خیالی نقشے بنا تلے جو فطرت سے ہم آہنگ ہوتے ہیں بلکہ اس کی کوتاہی کی تکمیل کرتے ہیں۔ آپ چاہے کائنات کا کتنا ہی معروضی نقطہ نظر اختیار کریں حقیقتِ ذہن میں کبھی بھی اس طرح متعکس نہیں ہوتی جس طرح آئینے میں خارجی فطرت اپنا عکس ڈالتی ہے۔ آرٹ فطرت کو ہماری خواہشوں کا رنگ دے کر پیش کرتا ہے اور اس میں بھی ایک حد تک مجبور ہے کہ فطرت کو ہماری روح یا ہمارے ذہن کے ان تصوروں کے رنگ میں رنگ دے جو حقیقت سے انسانی قلب پر منکشف ہوتے ہیں۔ ریاضی اور مہیت کے بہت سے تصور پہلے پہل ذہن میں وضع ہوئے اور بعد میں طبعی حقائق پر ان کا اطلاق کیا گیا۔ محض تجزیہ جو تحلیل سے عاری ہو حقائق کو منکشف نہیں کر سکتا۔ علم ہندسہ کی شکلیں ہمارے ذہن کی تخلیق ہیں جو اصل حقیقت یا فطرت سے اشارہ پا کر بنائی گئی ہیں ورنہ حقیقت میں دائرہ یا ہندسی گمبے کا وجود نہیں ہوتا۔ فطرت میں جو دائرے ملتے ہیں ان میں کھوڑی بہت گولائی ضرور ہوتی ہے، لیکن یہ گولائی ناقص ہوتی ہے۔ علم ہندسہ کی تصوری اور معیاری گولائی آپ کو فطرت میں

کہیں نہیں لے گی۔ ہاں، فطرت کی نامکمل اور ادھوری شکلوں سے اشارہ پا کر انسان نے مکمل اشکال بنائیں اور اس طرح فطرت کی تکمیل کی۔ انسان فطرت کی نوک پلک درست کر کے اس میں کمال پیدا کرتا ہے۔ فطرت میں جو روحان موجود تھا اور جسے وہ مکمل نہ کر سکی اسے ذہن نے مکمل کر دکھایا۔ اس طرح ہمارا معیاری تخلیقی عمل فطرت کی کوتاہیوں اور نارسائیوں کو دور کرتا اور اس کی عدم آہنگی میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

فطرت کے مقابلے میں انسانی ذہن بے مزاحمت نہیں اور نہ اس کی حیثیت انفعالی ہے بلکہ وہ اس کے مقابلے میں اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو برتتا اور آزاتا ہے۔ وہ فطرت میں تخلیقی اور عملی طور پر تصرف کرتا ہے جس کی نوعیت تخلیقی ہوتی ہے۔ اس طرح آرٹسٹ یا شاعر کا عالم فطرت اس کے تخیل کی تخلیق ہوتا ہے جس سے اس کی دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے تجربوں کو قابلِ قدر سمجھتا ہے۔ معمولی انسانوں اور عالم فطرت کے درمیان ایک خفیف سا پردہ ہمیشہ موجود رہتا ہے لیکن آرٹسٹ یا شاعر اپنے تخیل اور جذبے کی مدد سے اس نقاب کو اٹھا دیتا ہے۔ فطرت اس کے سامنے برہنہ رقص کرتی نظر آتی ہے۔ وہ اس کی ہر حرکت اور ہر حرکت کے انداز و خم کو بلا کسی مزاحمت کے دیکھتا اور اپنے جذبہ و تخیل کو اس پر طاری کر دیتا ہے۔ اس کی مستی سے خود فطرت مست ہو جاتی ہے۔

شاعر اگرچہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت ہم سے آزاد بھی ہے اور وابستہ بھی، لیکن ایک چیز انسان میں ایسی ہے جو اس کو فطرت سے علیحدہ کرتی ہے اور وہ اس کا تاثر و احساس ہے۔ لالہ کے دل میں بھی داغ ہے لیکن یہ تمنا کا داغ نہیں اور زنگس شہلا لذتِ دید سے محروم رہتی ہے۔

لالہ! این گلستاں داغِ تمنائے نداشت
زنگسِ طننازِ او چشم تماشائے نداشت

۱۵ اس خیال کو غالب نے نہایت بیخ انداز میں ادا کیا ہے۔ وہ انسان (یا معشوق) کو مخاطب کرتا ہے کہ تیرا گل لطف گویائی رکھتا ہے اور تیری زنگس لذتِ دید سے آشنا ہے۔ تیری بہار ایسی پر کیف ہے کہ فطرت کی بہار میں وہ طرفگی کہاں :-

گلت را نواز گشت راتاشا تو داری بہارے کہ عالم ندارد

یہ مضمون بھی بہت اچھوتا ہے کہ خدا کہتا ہے کہ فطرت جیسی ہے اُسے ویسا ہی رہنے دے، اس کے متعلق چنیں چناں نہ کر۔ لیکن آدم کہتا ہے کہ ہاں فطرت جیسی ہے ویسی ہے لیکن میرے پیش نظر تو یہ ہے کہ کیسی ہونی چاہیے۔

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ایچ مگو

گفت آدم کہ چنیں است و چناں می باست

ایک جگہ "بال جبریل" میں اقبال نے اپنی دنیا اور دنیا کے فطرت کا مقابلہ کیا ہے اور ذاتِ باری سے شکوہ کیا ہے کہ میں نے تجھے اپنے دل کی دنیا میں برا جان کر لیا لیکن میں تیری دنیا کے فطرت میں بے بس ہوں۔

تری دنیا جہانِ مرغ و ماہی مری دنیا فغانِ صبح گاہی

تری دنیا میں میں محکوم و مجبور مری دنیا میں تیری بادشاہی

اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ انسان کی تکمیل خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے۔

جذبہ عشق اور تسخیر فطرت

انسان کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ اس پر غلبہ پائے اور تسخیر حیات کرے۔ انسان کی یہ سعی و جہد تخلیقی نوعیت رکھتی ہے۔ فطرت جو اس کی مزاحمت کرتی ہے انسان اسی کے توسط سے اپنی ذہنی استعداد کو ظاہر کرتا اور اسے بھی اپنی شخصیت اور احساس کے رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ وہ اس کے ذریعے زندگی کی تمام محضی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیل حیات کرتا ہے۔ اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبہ عشق سے بڑی مدد ملتی ہے۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش و جہد ان ہے جو ایک قدر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کے تلنے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیل ذات کے لئے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی، اہنماک اور جذب کلی ہے۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔

اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہمکنار نہیں ہو سکتا عشق کا ایک اور خاصہ پیہم آرزو ہے۔ اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شاعروں کے نام نہاد رسمی عشق سے بالکل مختلف ہے۔ اس کے ہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہے۔ اقبال عشق سے فطرت کی تسخیر کا کام لیتا ہے اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد بھی کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل کو صیدِ زبور سمجھنے لگتا ہے اور اپنے وجدان کی کندے ذاتِ یزداں پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے۔

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے

یزداں بکند آورے ہمت مردانہ

کہنے والے کے تصور تبار ہے یہاں کہ یہ آواز ایک نرے شاعر یا آرٹسٹ کی آواز نہیں ہے۔ یہ جراتِ مردانہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب رندِ چشم ساقی کے اشاروں کو سمجھتا اور پہچانتا ہو۔ یہ اندازِ بیان اسی کا ممکن کہ جس پر ”ورائے شاعری چیزے دیگر ہمت“ کا مصداق ہوتا ہو۔ یہ لب و لہجہ اسی شخص کا ہو سکتا ہے جس کی روح پر عشق کے اسرار و رموز منکشف ہو چکے ہوں۔ اس کی بے نیازی اور جرات دیکھئے۔

یہ عشق کشتی من، یہ عشق ساحل من

نہ غم سفینہ دارم نہ سر کرانہ دارم

جذبہ عشق مجاز کی منزلوں سے گزرتا ہوا جب شاید حقیقی سے ہمکنار ہو جاتا ہے تو عقل اپنے گلے میں غلامی کا طوق ڈال لیتی ہے۔ قافلہ حیات کی ساری ہما بھی عشق ہی سے ہے اور اسی کے حلقہ دارم میں اگر زندگی کو ذوقِ تما نصیب ہوتا ہے۔

من بندہ آزادم عشق است امام من

ہنگامہ این محفل از گردش جام من

عشق است امام من عقل است غلام من

این کو کب شام من این ماہ تمام من

۱۰ رومی کا شعر ہے۔

بزرگ کنگرہ کبریاش مردانند

فرشتہ صید و پیمبر شکار یزداں گیر

جاں در عدم آسودہ بے ذوقِ تنابود متانہ نوا ہاژد در حلقہٴ دوام من
یہ اشعار ہیں یا جذبات کا فطری نغمہ "عشق است امام من" کے ٹکڑے کی تکرار سے
کس قدر قوت اور اعتماد کا اظہار ہو رہا ہے۔ پھر ما اور نا کی اصوات سے ان اشعار میں کس
قدر مستی اور ترنم پیدا ہو گیا ہے۔ یہ اشعار وہی شخص کہہ سکتا تھا جس کے دل و دماغ عشق و
محبت میں رچے ہوئے ہوں۔ یہ صرف حقیقت کے مخلص پرستار کا ہی طرزِ کلام ہو سکتا ہے۔ ہر
لفظ قلبی واردات کا آئینہ دار ہے۔ یہ خیال کہ عشق کی بدولت روحِ انسانی کو دوام
نصیب ہوتا ہے جدید فلسفے کا ایک معرکہ آرا مسئلہ ہے جس کی طرف ان اشعار میں اشارہ
کیا گیا ہے۔ عشق ہی زندگی کا سب سے بڑا محرک تخلیق ہے۔ کسے معلوم ہے کہ اس کی بد
ولت سے زندگی اپنے مد مقابل یعنی مادے یا فطرت پر پوری فتح حاصل کر لے اور فناء سے نجات
حاصل کر سکے۔ برگسوں اور بعض دوسرے فلاسفے کے نزدیک شدتِ احساس، جسے وہ
روحانی جوش یا کھچاؤ کی حالت سے تعبیر کرتے ہیں انسانی روح کو ابدی اور دوامی بنا دیتا ہے
در اصل عشق اسی قسم کی احساس کی شدت سے عبارت ہے۔ "اقبال" عالمِ رنگ و بو یعنی کائنات
فطرت کی حالت پر تیز کھا کر کہتا ہے کہ تیرا اور میرا ساتھ بس تھوڑے عرصے کے لئے ہے۔
اس واسطے کہ تیرا دوام موت و فنا میں مضمر ہے اور میرا دوام عشق سے ہے۔

اے عالمِ رنگ و بو! میں صحبتِ ماتا چند

مرگ است دوام تو عشق است دوام من

اقبال نے عشق کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے۔ یہ مضمون اسے بہت عزیز ہے کیونکہ

عشق ہی سے ساری کائنات کی رونق ہے اور حیاتِ انسانی کی ساری ہنگامہ آرائیاں ہی
کی رہیں منت ہیں۔

بجانِ ما بلا انگیزی عشق
دردنش بگری خوں ریزی عشق

بہ برگِ لاله رنگ آمیزی عشق
اگر این خاکداں را دانشگانی

برگِ لالہ میں عشق کی رنگ آمیزی سے شاعر کا اشارہ حیاتیات کے اس مسئلے کی طرف ہے کہ کس طرح پھولوں کی خوشبو اور ان کے رنگ کی شوخی کیڑے مکوڑوں کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔ انھیں کے ذریعے سے پھول کا زیرہ دوسرے پھولوں تک پہنچتا اور بار آوری کا موجب بنتا ہے۔ فطرت اپنے اس مقصد کو کبھی طائرانِ خوش الحان کے ذریعے اور کبھی بادِ صبا کے ایلچی کے توسط سے پورا کرتی ہے اور اس طرح نہایت لطیف اور پراسرار طریقوں سے اپنے منشا کی تکمیل کرتی ہے۔

دوسری جگہ اسی موضوع کو یوں بیان کیا ہے۔

بباغاں بادِ فروردیں دہد عشق براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاعِ مہر او قلزمِ شگاف است بجاہی دیدہ رہ ہیں دہد عشق

یہ مضمون بالکل اچھوتا ہے کہ سمندر میں مچھلی جو اپنا راستہ تلاش کر لیتی ہے یہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہے۔ اس شعر میں اقبال کا اشارہ اس نکتے کی طرف ہے کہ ارتقاء کسی اندھی یا بے کیف میکائنت کا نتیجہ نہیں بلکہ جلت عشق و شوق و آرزو کی بددلت اپنی تقریب کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ انسان اور حیوان کے اعضاء دراصل اسی احتیاج اور اندرونی جوشِ حیات سے عبارت ہیں جو وہ اپنے وجود کو خارجی فطرت میں وسیع کرنے اور اس سے مطابقت کے لئے ظاہر کرتے ہیں۔

عشق زندگی کی اعلیٰ ترین تخیلی استعداد ہے۔ اس کے جذبِ تمنا کی سعی و جہدِ خارجی فطرت سے مقاومت کرتی ہوئی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ انسان آنکھ اسی طرح لذتِ دیدار کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جس طرح منقارِ بلبل اس کی سعیِ نوا کی

(حاشیہ صفحہ ۴۶)

مولانا روم پتے سے دریافت کرتے ہیں کہ بتا تجھ میں وہ کونسی قوت ہے جس کی شدت سے مجبور ہو کر تو شاخ سے پھوٹ نکلتا ہے اور اظہارِ خودی کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے۔

اے برگِ قوت یافتی تا شاخ را بشکافتی چوں رستی از زنداں بگوت، تا من دریں صبر آکنم

مرہونِ منت ہے۔ یہ سب زندگی کی تمنائے اظہار کے انداز ہیں۔ عشق اس اظہار میں ممد و معاون ہوتا ہے۔ کبوتر کی شوخیِ حرام اور بلبل کا ذوقِ نوا دونوں جذب و مستی کے مظاہر ہیں۔

چھیت اصل دیدہ بیدارِ با بست صورت لذت دیدارِ ما
کبک پا از شوخیِ رفتارِ یافت بلبل از سعیِ نوا منقارِ یافت
عشق کی تاثیر کو ان شعروں میں ظاہر کیا ہے :-

عشق سے پیدائے زندگی میں زیر و بم عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ مہم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر کا ہی گم
محبت ہی سے زندگی کے امکانات اجاگر ہوتے ہیں اور اس کی محدودیت
بے کرانی میں بدل جاتی ہے۔

بنایا عشق نے دریائے ناپید اکراں مجھ کو

یہ میری خود نگہ داری ہر ساحل نہ بن جائے

عشق و محبت کی عالم گیر خصوصیات ان شعروں میں ملاحظہ ہوں :-

شہیدِ محبت نہ کافر نہ غازی محبت کی رسمیں نہ ترکی نہ تازی
وہ کچھ اور شے ہے محبت نہیں ہے سکھاتی ہے جو غزنوی کو ایازی
یہ جو ہر اگر کار فرما نہیں ہے تو ہیں علم و حکمت فقط شیشہ بازی
نہ محتاجِ سلطان نہ معویہ سلطان محبت ہے آزادی و بے نیازی

عشق اور عقل | عشق ایک زبردست شعری محرک ہے۔ وہ انسانی جذبوں کا سرتاج ہے۔ اس کی وارداتیں عالم گیر ہیں۔ یہ شعری محرک دنیا کی ہر قوم کی شاعری کا سر یہ رہا ہے۔ فارسی اور اردو میں اس موضوع پر ہمارے شاعروں نے ایسے ایسے لطیف مطالب و معانی پیدا کئے ہیں کہ ان کی مثال دوسری زبانوں میں شاید ہی ملے۔ مولانا روم کے زلمنے سے لے کر اب تک ہمارے شاعروں نے عشق کو عقل و علم کے حریف کے طور پر پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی اس مضمون پر خامہ فرسائی کی اور اسے ایسا اپنایا ہے کہ وہ گویا اسی کا ہو گیا۔ وہ جذبات کی ترجمانی اس طرح کرتا ہے

کہ علم و حکمت کا پس منظر بدستور باقی رہے اس لئے اس کے مطالب نہایت دقیق اور اشاعے اور کوائف نہایت دور رس ہوتے ہیں۔ اقبال عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے اس واسطے کہ اس سے حقائق اشیاء کا مکمل علم اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہے عقل کا اثر اس کا عشر عشیر بھی نہیں۔ زندگی کا ہنگامہ اسی سے ہے۔ اگر دل بھی عقل کی طرح فرزانہ ہوتا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا۔

نہی از ہائے دہو میخا نہ بودے رگل ما از شرر بیگانہ بودے

نہ بودے عشق و این ہنگامہ عشق اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

فطرت کی بزم خموشاں میں عشق ہی سے ساری رونق ہے۔

عشق از فریادِ ما ہنگامہ ہا تعبیر کرد

ورنہ این بزم خموشاں بیخ غوغائے ندانست

لطف یہ ہے کہ عشق کا لازمی نتیجہ بے تابی اور اضطراب ہے لیکن دل کو اسی میں مزہ ملتا

ہے۔

اب حرفِ نشاط آمدی گویم و می رقصم

از عشق دل آساید با این ہمہ بے تابی

لیکن یہ سمجھنا غلط ہے کہ اقبال عقل کا مخالف ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ عقل بے کار

ہے عقل ہی سے خارجی اشیاء کی تقسیم بندی ممکن ہے جس کے بغیر انسان کی تصرف و ایجاد کی

سلاحتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔ اس کے نزدیک عقل کا کام یہ ہے کہ وہ ادبی اور

لہ عشق سے طبیعت نے زیت کا مزہ پایا درد کی دوا پائی درد نادر دوا پایا (غالب)

اس موضوع پر مولانا روم فرماتے ہیں :-

دور گردوں باز موجِ عشق داں چوں بودے عشق بفسردے جہاں

کے جادی محو گشتے در نبات کے ذلئے روح گشتے نامیات

روح کے گردے ذلئے آں دے کز نیشِ عالمہ شد مریدے

مکانی دنیا کے معاملوں کو سمجھنے اور ان کے مخفی پہلوؤں کی عقدہ کشائی کرنا۔ عقل تاریخ کی قوت ناظمہ اور انسانی آزادی اور اختیار کی علامت ہے جو فطرت کے مقابلے میں انسان کو حاصل ہے۔ لیکن زندگی اور ذہن کی اندرونی کیفیت ہم صرف عشق و وجدان کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم زندگی کے ان مسائل کو سمجھنا چاہتے ہیں جن کا تعلق جذبہ و تاثر سے ہے تو ہمیں وجدان کے سرچنے کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس سے ہماری ساری جبلتیں اور جذبات سیراب ہوتے ہیں۔ اقبال عقل کو بھی زندگی کے خادموں میں شمار کرتا ہے۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسان ہیں لیکن وہ سب کچھ تو نہیں ہے۔ اس پر حد سے زیادہ تمکین کرنا درست نہیں۔ اس کی پہنچ بس ایک حد تک ہے۔ لیکن جس حد تک اس کی پہنچ ہے وہ بھی کچھ کم اہم نہیں۔ جذبہ اور وجدان بھی اسی وقت اختیار کے قابل ہوں گے جب کہ ان کی رہنمائی میں انسان اقدارِ حیات کی طرف قدم بڑھائے۔ بغیر عقل کے تعادل کے ہمیشہ اندیشہ رہے گا کہ یہ قدم اندھا دھند ملاکت کی طرف نہ بڑھیں۔

علم اور عقل انسان کو منزل کے قریب تو پہنچا سکتے ہیں لیکن بغیر عشق کی مدد کے منزل کو طے نہیں کر سکتے۔

اس کی تقدیر میں حضور نہیں
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

عقل گو آستانِ سرور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
دلِ بینا بھی کرِ عدل سے طلب

اگرچہ عام طور پر عقل سے رہنمائی کا کام لیا جاتا ہے لیکن عشق عقل سے زیادہ صاحبِ ادراک ہے۔

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

اقبال کو اپنے ہم مشربوں سے شکایت ہے کہ وہ اس جنوں سے محروم ہیں جو عقل کو کار سازی کی راہ درسم سکھا سکے۔
ترے دشت و دریا مجھ کو وہ جنوں نظر آیا
کہ سکھا سکے خرد کو وہ و رسم کار سازی

ان لوگوں کی طرف جو اپنی دنیاوی عقل پر ناز کرتے ہیں، اس نے اس طرح اشارہ کیا ہے۔

حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے

ورائے عقل ہیں اہل جنوں کی تدبیریں

بغیر نور عشق کے علم و عقل کی مدد سے دین و تمدن کی جو توجیہ کی جائے گی وہ حقیقت پر کبھی بھی حاوی نہیں ہو سکتی۔ عقل تصورات کا بت کردہ بنا سکتی ہے لیکن زندگی کی صحیح رہبری نہیں کر سکتی۔

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق

عشق نہ ہو تو شرع و دین بت کردہ تصورات

اقبال کے نزدیک عقل کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس میں جراتِ رندانہ کی کمی ہے۔ یعنی بجائے خود وہ تخلیق کی ذمے داری سے عہدہ برا نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ عشق و وجدان اس کی پشت پناہی پر موجود نہ ہوں وہ خود آگے قدم بڑھاتے ہوئے ہچکچاتی ہے۔ جہاں وہ پس و پیش اور حسیں بھیں میں ہوتی ہے وہاں عشق زندگی کے قافلے کی رہبری کرتا ہے۔ چنانچہ انسانی تاریخ گواہ ہے کہ وہ تمام اہم امور جن سے قوموں کی زندگی بدل گئی کسی نہ کسی جذبے کے تحت انجام پائے ہیں۔ اسی خیال کو اقبال اس طرح ادا کرتا ہے :-

بے خطر کو درپڑا آتشِ نمرود میں عشق عقل ہے محو تماشائے لبِ بامِ ابھی

زندگی کے جس چاک کو عقل نہیں سی سکتی اس کو عشق اپنی کرامات سے بے سوزن اور بغیر تارِ رُفوسی لیتا ہے۔

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں

عشق بیتا ہے انھیں بے سوزن و تارِ رُفو

۱۔ مولانا روم فرماتے ہیں :-

لا ابالی عشق باشد نے خرد عقل ہاں جو یہ کز اں سوئے برد

عقل اسباب و علل کی بھول بھلیوں میں ایسی پھنس جاتی ہے کہ اصل حقیقت اس کی آنکھ سے اوجھل رہتی ہے۔

عقل درپچاکِ اسباب و علل

عشق چو گھاں باز میدانِ عمل

عقل را سرمایہ از بیمِ دشک است

عشق را عزم و یقین لا ینفک است

عقل کی عیاری اور عشق کی سادگی اور اخلاص کو اس طرح ظاہر کیا ہے :-

عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے

عشق بے چارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکیم

اقبال کو عقل سے شکایت ہے کہ وہ ظن و تخمین کی ایسی پابند ہو جاتی ہے کہ اس میں تخلیقی استعداد اور قوتِ عمل مفقود ہو جاتی ہے۔ لیکن عقل بھی ذوقِ نگہ سے بالکل محروم نہیں ہے۔

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نظر بگناہ نیست

لیکن این بیچارہ را گلِ جراتِ رندانہ نیست

با چنین ذوقِ جنوں پاسِ گریباں داشتم

در جنوں از خود نہ رفتن کارِ ہر دلوانہ نیست

عشق کے جنونِ تخلیق و عمل پر اگر عقل کی روک نہ رہے تو انسانی معاملے درہم و برہم ہو جائیں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ جنوں کی حالت میں گریباں چاک کرنا تو بہت آسان ہے لیکن یہ دشوار ہے کہ جنوں بھی ہو اور گریبان بھی سلامت رہے۔ دراصل یہی عشق و عقل کا امتزاج ہے جو انسانی عمل کو سعادت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ اقبال نے اسی مسلک کی حمایت کی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اپنی خالص نکھری ہوئی شکل میں عشق و عقل دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے جس عقل کی کوتاہیاں ظاہر کی ہیں وہ عقلِ جزوی ہے جو مادے کی حقیقت کو سمجھتی ہے لیکن زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ جب زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے تو اس کو مسخ کر ڈالتی ہے۔ وہ تجزیہ اور ادراک کر سکتی ہے لیکن زندگی کو جو ایک تسلسل کی زمانی حقیقت ہے، اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی۔ تجزیہ مکانی اشیاء کا

مکن ہے لیکن جب عقل جزوی کو زندگی جیسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے جس کے سبب جزاً آپس میں ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انہیں الگ الگ نہیں کیا جاسکتا تو وہ اسے سمجھنے سے قاصر رہتی ہے۔ وہ ہر حقیقت کا مکانی نقشہ بنانا چاہتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے پھر انہیں جوڑتی ہے تاکہ مکمل حقیقت کا علم ہو سکے۔ حالانکہ ہر انسانی جذبہ سیکرٹوں کی فیثا کے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہیں کہ ان کے مابین خطوط ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ مقرر کرنا ناممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل کئی بی ادراک کی صلاحیت کے علاوہ ذوقِ تجلی بھی موجود ہے۔ اسی واسطے اس میں اور وجدان میں فرق باقی نہیں رہتا اور ان کا تعلق دور ہو جاتا ہے۔

ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں

غافل تو نرا صاحبِ ادراک نہیں ہے

اقبال نے اپنی مثنوی "پس چہ باید کردے اقامِ شرق" میں اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے کہ جنوں کی قبا قامتِ عقل پر جست ہوتی ہے بشرطیکہ جنوں اور عقل دونوں کی ماہیت کا صحیح ادراک و احساس موجود ہو۔

زمانہ بیچ نداند حقیقت اورا جنوں قباست کہ موزون قامتِ خداست

گماں مبر کہ خرد را حساب و میزانست نگاہ بندہ مومن قیامتِ خداست

انسانی ذہن کی علیحدہ علیحدہ حالتیں نہیں ہوتیں بلکہ ہر حالت کسی دوسری حالت میں نفوذ رکھتی ہے۔ ذہنی کیفیت کے تسلسل کے باعث انسانی جذبوں میں ایک طرح کی تخت شعوری وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ جذبے مسلسل حرکت میں رہتے ہیں جن کا تجزیہ اس طرح ممکن نہیں جیسے مکانی اشیاء کا۔ عقل چونکہ تجزیے کے ذریعے کھتی ہے اور جب تک اسے چپ کو الگ الگ نہ سمجھ لے اس وقت تک اس کو چپ نہیں آتا اور اسے وہ جذبے سے متعلق نامکمل تصور قائم کرتی ہے جب تک کہ وہ وجدان کا سہارا نہ لے جو روح کی گہرائی سے پیدا ہوتا ہے۔ وجدان کوئی تجربے سے ماوراء چیز نہیں بلکہ ایک معمولی مظہر حیات ہے۔ آرٹسٹ اس سے خوب واقف ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ اس کو

قدم قدم پر برتا ہے۔ شعور کی گہرائیوں میں جب کھجاؤ کی حالت پیدا ہوتی ہے تو تخیل کی گرمی تمام ذہنی مسلے کو گچھلا کر اپنی اشکال کی ترتیب دے لیتی ہے اور پھر ان اشکال کو موزوں طور پر ظاہر کرتی ہے۔ آرٹ کی تخلیق اسی عمل سے عبارت ہے۔ عقل نکلی کے ڈانڈے وجدان سے جا کر مل جاتے ہیں جس کی بدولت وہ مکمل علم حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال نے اس کو وہی رتبہ دیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل بھی انسان کو منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے اور وجدان بھی۔ لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عقل جیلے حوالے سے منزل طے کراتی ہے اور عشق میں خود اتنی کشش ہے کہ وہ کشاں کشاں قافلہ حیات کو منزل کی طرف تیز کام لے جاتا ہے۔ اس خیال کو اقبال نے بڑے ہی بلیغ انداز میں بیان کیا ہے۔

ہر دو بمنزلے رواں ہر دو امیر کا رواں
عقل بہ جیلے می برد عشق برد کشاں کشاں

اس کے ساتھ ساتھ وہ خبردار کر دیتا ہے کہ بعض وقت عقل میر قافلہ بھی بنتی ہے اور رہزنی کے منصوبے بھی سوچتی ہے۔ برخلاف اس کے عشق کبھی دھوکا نہیں دیتا۔ اس پر پوری طرح بھروسہ کیا جاسکتا ہے۔

فریب کش کش عقل دیدنی دارد کہ میر قافلہ و ذوق رہزنی دارد
نشانِ راہ ز عقل ہزار جیلے پیرس بیا کہ عشق کمرے ز یک فنی دارد

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال عقل کو انسان کی خدمت کا ایک وسیلہ سمجھتا ہے۔ وہ اس کا مخالف نہیں۔ وہ صرف اس کی کوتاہیوں کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا چاہتا

لہ جگر کے ہاں بھی یہ مضمون ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فسرت عقل اور عشق دونوں کی طرف انسان کو اشارہ کرتی ہے لیکن ان دونوں کو ایک جگہ جمع کرنا بڑا ہی دشوار ہے۔

الہی کس طرح عقل و جنوں کو ایک جا کر لوں
کہ نشانے نگاہِ عشوہ ز ایوں بھی ہر ادویوں بھی

ہے۔ جدید تمدن و تہذیب کا زیادہ تر رجحان عقل پرستی کی طرف ہے جو زندگی کو ایک روکھی بھکی بے رنگ و بے لطف مبکاتی چیز سمجھتی ہے۔ جدید عقیدت اس قدر بر خود غلط ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی کو خطر اتی نہیں اور چونکہ اس کے اصول موضوعہ پر عمل پیرا ہونے سے دنیاوی مفاد کے حصول میں سہولتیں ہوتی ہیں اس لئے ہر شخص اس کا سہارا چاہتا اور زندگی کی دوسری قوتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اقبال نے اس زلزلے کے اور دوسرے بڑے مفکروں کی طرح اس حقیقت کو محسوس کیا کہ اگر انسان کے وجدانی سرشتیے خشک ہو گئے تو اس سے زندگی کو بڑا نقصان ہو گا۔ عقل ہم زبطی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تخلیق وحدت اس کے بس کی بات نہیں۔ ایک ایسا تمدن جو عقیدت کے نشے میں سرشار ہو، بہت جلد غیر تخلیقی ہو جائے گا جو دراصل اس کے زوال سے عبارت ہے۔ اس لئے اقبال نے عشق و وجدان کو عقل و علم کے مقابلے میں اس قدر بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ لیکن زندگی کی اصلی حقیقت عشق و عقل کے امتزاج سے عبارت ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

عقلے کہ جہاں سوز دیک جلوہ بے باکش

از عشق بیا موزد آئین جہاں تابی

اقبال عقل کو اپنی شورش پنہاں کا شریک و دمساز بنا لیتا ہے۔

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہر شکار

شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

دوسری جگہ کہتا ہے کہ پہلے میں نے دل کو عقل کے نور سے منور کیا اور پھر عقل کو دل

کی کسوٹی پر برکھاتے کہیں جا کر زندگی کی مکمل تصویر آنکھوں کے سامنے آئی عقل اور عشق

کا امتزاج زندگی اور تمدن کے لئے ایک نیا پیغام ہے جو اقبال نے اپنے کلام کے

ذریعے پیش کیا۔

نوامتازہ در محفل زدم من شرار زندگی بر گل زدم من

دل از نور خرد کردم ضیا گبر خرد را بر عیار دل زدم من

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے کہ عقل عشق کی مدد سے حق شناس

ہوتی ہے۔ عشق عقل کی بصیرت سے قوت اور استقلال حاصل کرتا ہے۔ اگر یہ دونوں قوتیں مل جائیں تو انسانی زندگی کی کاپیٹ جلتے۔ اقبال کے اس پیغام میں حقیقی اصلاحی روح کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔

زیر کی از عشق گرد حق شناس
کارِ عشق از زیر کی محکمہ اساس
عشق چوں بازیر کی ہم بر شود
نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر نبہ
عشق را بازیر کی آمیزدہ
عقل خارجی حقائق کو اپنی گرفت میں لاتی ہے اور عشق ان کی تسخیر کرتا ہے۔ اقبال کی عارفانہ بصیرت عقل و جنوں کے تضاد کو رفع کرتی اور قامتِ عقل پر جنوں کی قبا کو حست کر دیتی ہے۔ خروجِ ذوقِ تیش سے آشنا ہو جائے تو وہی دل بن جاتی ہے اور دل اگر بے سوز ہو جائے تو وہ خاک سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

چہ می پرسی میان سینہ دل حست
خروجوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوق تیش دل بود لیکن
چو یک دم از تیش افتاد گل شد
عشق کی وارداتیں اتنی ہی قدیم ہیں جتنی کہ خود انسانیت۔ عشق کا جذبہ انسانی جبلت کے ساتھ وابستہ ہے اور زندگی کا قوی ترین محرک ہے۔ اس کی قبلے رنگیں لذتِ تخلیق کے تانے بانے سے بنی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور بعد میں ابن سینا نے عشق کی حقیقت کے متعلق بڑی دقیقہ سنجی سے بحثیں کیں۔ ان دونوں کے خیال میں عشق وہ قوت ہے جو عالم کون و فساد میں ربط و نظم قائم کرتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کے دل میں جب جاگزیں ہو جاتا ہے تو اس کو حیاتِ جاودانی بخشتا ہے۔ اقبال نے اسی خیال کو نہایت لطیف انداز میں اپنی نظم "محبت" میں بیان کیا ہے۔ وہ کائنات کی اس ابتدائی حالت کا نقشہ کھینچتا ہے جب کہ آسمان کے تارے لذتِ گردش سے نا آشنا تھے اور عروسِ شب کی زریا بیچ و خم سے ناواقف تھیں۔ گویا نظم ہستی پوری طرح قائم نہ ہوا تھا۔ اشیاء کی تخلیق تو ہو چکی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان میں کسی چیز کی کمی ہے اور وہی چیز لذتِ وجود کی جاگتی تھی۔ یہ نظم آرٹ کے نقطہ نظر سے مکمل ہے۔

عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے
 ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذتِ رم سے
 قرآنے لباسِ نو میں بے گانہ سا لگتا تھا
 نہ تھا واقف ابھی گردشِ کے آئینِ مسلم سے
 کمالِ نظمِ ہستی کی ابھی تھی ابتدا گو یا

ہویدا تھی نگینے کی تمنا چشمِ خاتم سے
 چشمِ خاتم سے نگینے کی تمنا کجا ہویدا ہونا کس قدر دلکش اور طبعِ استعارہ ہے۔
 شاعر یہ بات ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ اس وقت ہر چیز کی تکمیل کا سامان و امکان موجود
 تھا جس طرح کوئی دریا بغیر پانی کے بھیا نک معلوم ہوتا ہے اسی طرح ایک انگوٹھی جس میں
 نگ نہ ہو، پیکار پیکار کر کہنی ہے کہ میں اپنی اصلی حالت میں نہیں ہوں۔ میری کمی کو پورا کرو۔
 اس غیر مکمل حالت کی تصویر پیش کرنے کے بعد شاعر آگے بڑھتا ہے۔

سنا ہے عالمِ بالا میں کوئی کیمیا گر تھا
 صفا تھی جس کی خاکِ پا میں بڑھ کر ساغرِ جم سے
 لکھا تھا عرش کے پایے پہ اک اکیس کا نسخہ
 چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشمِ روحِ آدم سے
 بچا، میں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی
 وہ اس نسخے کو بڑھ کر جاتا تھا اہمِ اعظم سے
 بڑھا تبیحِ خوانی کے بہانے عرش کی جانب
 تمنائے دلی آخر برآنی سعیِ تیہم سے
 پھرایا فکرِ اجزانے اسے میدانِ امکان میں

چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہِ حق کے محرم سے
 کیمیا گر انسانی شخصیت تھی، اس نے مختلف اجزا کو حل کر کے ایسا مرکب تیار کیا
 جس کی تاثیر کے طلسم سے آج تک کائنات اسی کا کلمہ پڑھ رہی ہے اس کے اثر سے

سکون حرکت میں بدل گیا۔ اس حرکت سے جوشِ حیات اور شوقِ نمود وجود میں آئے اور دنیا کی وہ ساری ہماہمی اور رونق پیدا ہوئی جو آج ہمارے لئے نظرِ فروزہ ہے۔ اس مرکب کے اجزا ملاحظہ ہوں۔

تڑپ بجلی سے پائی حور سے پاکیزگی پائی
حرارت لی نفس ہائے مسیح ابنِ مریم سے

زرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی
ملک سے عاجزی، افتادگی تقدیرِ شبنم سے

پھر ان اجزا کو گھولا چشمہٴ حیواں کے پانی میں
مرکب نے محبت نام پایا عرشِ اعظم سے

ہوئی جنبشِ عیاں ذروں نے لطفِ خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اکٹھا اکٹھا کے اپنے اپنے ہدم سے

خرامِ ناز پایا آفتابوں نے، ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی داغِ پائے لالہ زاروں نے

جس چیز سے ذروں میں جنبش پیدا ہوئی اور عناصر میں یہ میلان ظاہر ہوا کہ اپنے ہم جنس عناصر سے ملیں، وہ شاعر کے نزدیک عشق تھا۔ مادے کے مخلدات ذرات کا اس طرح اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہم آغوش ہو کر اپنے وجود کو مستقل کرنا سائنس کا ایک دلچسپ مسئلہ ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے۔ اس بیخِ اشارے سے فطرت ایک زندہ حقیقت بن جاتی ہے اور شاعر اپنے اندرونی جذبے اور تاثر کو خارجی عالم پر طاری کر دیتا ہے۔

اقبال کی شاعری کا فنی حیثیت سے تجزیہ
اقبال کا شاعرانہ مساک

کیا جائے تو رومانیت اور رمزیت کے عناصر
خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں شعری عناصر مشرقی ادب کا طرہٴ امتیاز ہے
ہیں۔ شاعر اپنی بات در حدیثِ دیگران بیان کرتا ہے اور بلاغت کا کمال بھی یہی ہے۔

الکنايتا ابلغ من التصريح. روایت اور رمزیت مشرقی ادب میں قدیم سے موجود ہے
ہیں۔ لیکن اہل یورپ ان اسالیب بیان سے نشاۃ ثانیہ کے بعد سے واقف ہوئے بعض
اہل تحقیق کا خیال ہے کہ یہ اسلامی ادب کے اثر کا نتیجہ تھا۔

اقبال کی شاعری کا کمال اس کی رمزیت اور کنائے میں مضمر ہے۔ لیکن وہ مغربی
رمزیت کی طرح قدیم ادبی روایات کو کلیتاً ترک نہیں کرتا۔ اور نہ اپنے کلام کو چیتیاں
بناتا ہے۔ فارسی اور اردو غزل میں جو ایک خاص قسم کی رمز نگاری موجود تھی اس سے
اقبال نے پورا فائدہ اٹھایا اور اپنی نظموں میں بھی اسے بڑی خوبی سے برتنا۔ یہی وجہ ہے
کہ اس کی پیامی اور معلمانہ شاعری میں بھی خشکی اور بے لطفی نہیں پیدا ہوئی۔ چونکہ اقبال
ادب اور آرٹ کو زندگی سے علیحدہ اور بے تعلق نہیں سمجھتا اس لئے ضرور ہے کہ وہ تسلسل
اور روایات کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہ چھوٹے۔ لیکن وہ ایمانی اور اشارتی اسلوب
بیان کو اس خوبی سے برتنا ہے کہ باید و شاید۔ اس کو استعاروں اور کنایوں سے
مطالب ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہے۔ وہ بعض اوقات معمولی لفظوں سے گہرے
جذبات و معانی کی تخلیق کرتا ہے۔ رمز و ایما کی بدولت شاعر کے محدود مشاہدے میں پائی
کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ تخلیق کا یہ وصف ہے کہ وہ لائق ہی ہونا چاہتی ہے! اعلیٰ شعر کا
مطلب بادی النظر میں جہاں ختم ہوتا ہے دراصل وہاں وہ شروع ہوتا ہے۔ وہ ایسا معنی خیز
ہوتا ہے کہ تحریک ذہنی اس کے اندر مختلف جذباتی کنائے پوشیدہ دیکھتی ہے۔ شعر کا
مطلب کبھی محدود نہ ہونا چاہیے۔ حقیقی شعر زندگی کی طرح لائق ہی ہوتا ہے۔ چونکہ
لائق ہی ہوتا ہے اس لئے اس کا اظہار اسرار و رموز ہی کے ذریعے کیا جاسکتا ہے۔ جن
امور کے متعلق مزید علم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں وہاں کوئی چیز سرا سر نہیں ہوتی
لیکن جہاں ہمارے شعور کی پہنچ نہیں وہاں طرز بیان میں رمزی کیفیت کا پیدا ہونا لازمی
ہے۔ بغیر رمزیت کے شعر اپنے اصلی حسن اور قوت دونوں سے محروم رہے گا۔ پھر
حیات اور کائنات کے حقائق کی فہم اتنی دشوار ہے کہ رمز و ایما ہی سے اس کا اظہار
ممکن ہے۔ رمزیت کا کمال یہ ہے کہ اس سے سامع کے حاشیے میں بھولی بسری یادیں

تازہ ہو جائیں اور ہوتی رہیں۔ اقبال کے ہاں یہ خصوصیت بدرجہہ اتم موجود ہے کہ وہ ایمانی اثر سے ہماری نظروں کے سامنے بے پایانی کی جھلکیاں دکھا دیتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خواہش یہ ہے کہ اپنی تقدیر کو اپنی شخصیت کے آئینے میں بے حجاب دیکھے اور اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر تلاش کرے۔

از روزگارِ خویش ندانم جز این قصد

خوابم زیاد رفتہ و تعبیرم آرزوست

وہ اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر ایسے دل کش اور پراسرار طور پر بیان کرتا ہے اور اسی ضمن میں وہ اور بہت سی باتیں اشاروں اشاروں میں کہہ جاتا ہے کہ آدمی کا جی چاہتا ہے کہ بس سنے جائے۔ خواب کو سلیقے سے بیان کرنے کے لئے انسان کو اتنا درجہ بیدار ہونا چاہیے اور خصوصاً بھولے ہوئے خواب کو بیان کرنا ہے کس دنا کس کا کام نہیں۔ بھولے ہوئے خواب کی تعبیر پیش کرنے کی یہ کوشش کس قدر لطیف اور شاعرانہ کوشش ہے۔ اس میں ایک زبردست آرٹسٹ کی روح کی حرکت اپنی پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اپنے اسلوب کی روانیت اور رمزیت کی طرف اس طرح اشارہ کرتا ہے۔

حرف با اہلِ زمین زندانِ گفت حور و حنتِ رایت و تبخانہ گفت

مغربی رمز نگاروں کے یہاں جذبے اور احساسِ ذات کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ برخلاف اس کے مشرقی رمز نگاری میں یہی دونوں عنصر شعر کی جان سمجھے جاتے ہیں۔ مغربی سمبولسٹ لفظی تجربے کی بھول بھلیوں میں پھنس گئے اس لئے ان کی ادبی تخلیق کا جو اثر ہونا چاہیے تھا وہ نہ ہو سکا۔ مغربی رمزیت ممکن ہے کہ عربی اور فارسی شاعری کی رمزیت سے متاثر ہوئی ہو لیکن روانیت کی تحریک کے بعد اس نے جو خاص صورت اختیار کی وہ مشرقی رمزیت سے بالکل علیحدہ ہے۔ مالارے اور کیو چاہتے تھے کہ موزیقی کے بولوں کی طرح لفظ معنی سے بے نیاز ہو جائیں اور صرف ان سے تاثری کیفیت پیدا ہو۔ فرانسیسی سمبولسٹ کی طرح انگریزی سمبولسٹ نے اتنا زیادہ غلو نہیں برتا۔ ان کے یہاں کلام سے کچھ نہ کچھ معنی ضرور نکلتے ہیں۔ فرانسیسی ادیبوں کی انتہا پسندی کے سبب سے ان کی رمز نگاری مہمل ہو کر رہ گئی لیکن

اس تحریک کا بڑا اثر یہ ہوا کہ یورپ کے جدید شاعرانہ ادب میں رمزیت نے مستقل جگہ پائی اور وہ ادیب بھی جو اس مسلک کو نہیں مانتے بڑی حد تک اس سے متاثر ہیں۔

مشرقی رمزیت کا لب لباب مولانا روم کے اس شعر میں موجود ہے۔

خوشتر آں باشد کہ ستر دلبران گفتہ آید در حدیثِ دیگران
غالب نے بھی اسی خیال کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کے شعر ملاحظہ ہو۔
مقصود ہے ناز و غمزہ دے گفتگو میں کام چلتا نہیں ہے دشتِ و خنجر کے بغیر
ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادۂ وساغر کے بغیر
دوسری جگہ کہا ہے :-

رمز شناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد محرم آنست کہ رہ جز بہ اشارت زود
ذیل کے شعر میں کنایہ اور ایما لاجواب ہے۔ آسمان کی طرف نظر ہے اگر چہ دئے سخن
محبوب کی طرف ہے۔

دوش کز گردشِ بختم گلہ بر دئے تو بود چشم سوئے فلک در دئے سخن سوئے تو بود
رمز دکنائے کی تعریف اقبال نے بھی اپنے اس شعر میں کی ہے۔
برہنہ حرفِ گفتن کمال گویائی است حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز یا بمانیت

۱۵۔ رمزیت وہ اسلوب بیان ہے جس میں خیالات کو براہِ راست پیش کرنے کے بجائے علامتوں کے ذریعے ظاہر کیا جائے۔ رمزیت ریمبولزم کی ادبی تحریک کو فرانس میں انیسویں صدی کے اواخر میں خاص طور پر فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کے علمبردار کلا سکت اور رومانیت دونوں رجحانوں کے خلاف تھے۔ ان میں سے بعض نے اس قدر غلو برتا کہ ان کا کلام چیتیاں بن کر رہ گیا۔ چنانچہ فارسی اور اردو غزل کی رمزیت اور مغربی ادب کی رمزیت میں سوائے چند ظاہری باتوں کے بہت کم عناصر مشترک ہیں۔ مغرب کے بعض ایسے شاعروں نے بھی اس مسلک میں پناہ لی جو زندگی سے گریز چاہتے تھے اور اپنے دور از کار چیتیاں کناپوں کو اصلی شاعری تصور کرتے تھے۔ برخلاف

اس مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہو کیا حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں دو بدو

اقبال نے اپنی نظم "شمع اور شاعر" میں ایمانی کیفیت کا کمال دکھایا ہے۔ سارا مکالمہ

کنائے کی زبان میں ہے۔ یہ نظم اقبال کے آرٹ کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہے۔ شاعر اپنی ایمانی

قوت سے سامع کو اپنی ذہنی بلندیوں کی سرکراتا ہے۔ شمع کا خطاب ملاحظہ ہو۔

مجھ کو جو موجِ نفس دیتی ہے پیغامِ اجل

لب اسی موجِ نفس سے ہے نوا پیرا ترا

میں تو جلتی ہوں کہ ہے مضممری فطرت میں سوز

تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا

گر یہ سماں میں کہ میرے دل میں ہو طوفانِ اشک

شبنم افشاں تو کہ بزمِ گل میں ہو چرچا ترا

گلِ بدامن ہے مری شب کے لہو سے میری صبح

ہے ترے امروز سے نا آشنا فردا ترا

دوسرے بند میں شمع شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے۔

تھا جنہیں ذوقِ تماشا وہ تو رخت ہو چکے

لے کے اب تو وعدہ دیدارِ عام آیا تو کیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۱) اس کے مشرقی شاعری کی رمزیت نے کبھی اس قدر غلو نہیں برتا اور نہ مغربی رمزیت

کی طرح ادبی روایات کو ٹھکرایا۔ فارسی اور اردو کا تغزل رمزیت میں رچا ہوا ہے لیکن اس کے ساتھ

اس میں نہ تو اتنی تعقید پیدا ہوئی کہ سمجھنا محال ہو جائے اور نہ وہ اپنے ماضی سے بے تعلق ہو گیا۔

تغزل کی یہ رمزیت تمام اسلامی زبانوں کی شاعری میں ملتی ہے۔ عربی، فارسی، ترکی اور اردو

کے علاوہ انڈونیشین زبان میں بھی یہ موجود ہے۔ انڈونیشین زبان کے تغزل کو "پستول"

کہتے ہیں جس میں حسن و عشق کے معاملات رمزیت انداز میں بیان کئے جاتے ہیں۔

انجمن سے وہ پرلنے شعلہ آشام اٹھ گئے
 ساقیا محفل میں تو آتش بجام آیا تو کیا
 آخر شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
 صبح دم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا

پھول بے پروا ہیں تو گرم تو اہو بانہ ہو

کارواں بے حس ہے آواز در اہو بانہ ہو

ادب اور آرٹ کی ایک وہ قسم ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور ہوتا ہے اور
 ایک وہ ہے جس میں طریق فن اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال ملحوظ رہتا ہے۔ بالعموم
 اول الذکر تخلیقی اور ثانی الذکر روایتی نوعیت رکھتی ہے۔ مغربی ادب اور آرٹ کی تاریخ
 میں ان دونوں رجحانوں کو رومانی اور کلاسیکی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے
 ہاں ان دونوں میلانوں کا امتزاج ملتا ہے حقیقت میں دیکھا جائے تو کلاسیکیت اور
 روایت کا تضاد ظاہری ہے۔ اعلیٰ درجے کا آرٹسٹ ان دونوں میں اپنے تخلیقی وجدان
 سے بنیادی ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے اور اقبال نے یہی کیا۔ اس نے قدیم اور روایتی اسلوب
 بیان کو ترک نہیں کیا بلکہ اس پرلنے اور فرسودہ ڈھانچے میں زندگی کا جوش اور ولولہ
 پیدا کر دیا۔ اس نے نہایت خوبی سے پرلنے فنی طریق کار کو اپنے جذبہ و تخیل کی ترجمانی
 کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس کے ہاں لفظوں کی مناسبت، موزونیت اور ضبط بھی
 ہے اور تخیل کی جولانی کے لئے زبان اور محاورے کی بے قید آزادی بھی۔ کلاسیکی مسلک
 کے مطابق انسانی فطرت معین ہے۔ صرف نظم و ترتیب اور مقررہ روایتوں کی پابندی
 سے آرٹسٹ کوئی دلپذیر چیز پیدا کر سکتا ہے۔ اس مسلک کے حامی کہتے ہیں کہ غیر
 محدودیت اور بلند پروازی کے عناصر آرٹ کے لئے مہلک ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی
 کے امکان بھی محدود ہیں۔ کلاسیکی ادب میں بمقابلہ جوش اور زور بیان کے لفظوں کے موزوں
 استعمال اور ان کی غلطی سادگی کا بھی زیادہ خیال رکھا جاتا ہے۔ اس فنی اصول کے ماننے
 والے انسان کو عالم کا مرکز نہیں ٹھہراتے اس واسطے وہ اپنے تاثرات کو فطری مظاہر پر

طاری کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ اس قسم کی شاعری میں اکثر اوقات زندگی کے خارجی پہلو کو زیادہ اُجھا کر کیا جاتا ہے۔ کلاسیکی ادب میں خیال کے اظہار میں صفائی اور سلاست کا بھی خاص لحاظ رکھا جاتا ہے۔

رومانیتے کے ادبی مسلک کا حامی زندگی کے روحانی اور وجدانی عنصر کو مادی اور حیوانی عنصر پر فوقیت دیتا ہے۔ اس کے

رومانی آرٹ

نزدیک جذبہ اور تخیل بہ نسبت خالص فکر کے قابل ترجیح ہیں۔ وہ آرٹ کی تخیل میں لامحدودیت کے تصور سے کام لیتا ہے اس لئے کہ وہ زندگی کو بے پایاں اور پراز ممکنات تصور کرتا ہے۔ زندگی کا کوئی منظر قطعی طور پر ہمیشہ کے لئے مکمل نہیں۔ چونکہ موجودہ حقیقت کا دائرہ آرٹ کے جولانِ تخیل کے لئے تنگ ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنی یعنی دنیا پیدا کر لیتا ہے، جہاں اس کا ذوقِ تخیل لیکن کاسمان بہم پہنچا سکے۔ رومانیت کے ادبی مسلک کا ماننے والا انسان کو کائنات کا مرکز سمجھتا ہے اس لئے وہ شاعر کا یہ حق خیال کرتا ہے کہ وہ اپنا تاثر عالمِ فطرت پر طاری کرے اور جہاں تک ہو سکے حقائق کی توجیہ داخلی طور پر کرے جس میں جذبے اور تخیل کی کار فرمائی ہو۔ رومانیت پسند آرٹ کا یہ دعویٰ ہے کہ فرد میں بے انتہا امکان چھپے ہوئے ہیں۔ اگر سوسائٹی کی ایسی تنظیم کی جائے کہ فرد اپنے امکانوں کو عمل کا جامہ پہنا سکے تو اس طرح پوری انسانیت کی ترقی ممکن ہوگی۔ اس لئے وہ انقلاب کی دعوت دینے میں مطلق پس پیش نہیں کرتا۔ اس کے برخلاف کلاسیکی مسلک کے حامی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان کی زندگی بندی کی ہے۔ وہ ایک ٹھہراؤ کی حالت میں ہے۔ اس کو زیادہ چھیڑنا چھونا ٹھیک نہیں، اس لئے کہ انسان جیسا ہے ویسا ہی رہے گا۔ اس کی فطرت میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں جو تبدیلی کی جاتی ہے وہ ظاہری ہوتی ہے۔ بنیادی طور پر وہ جیسا ہے ویسا ہی رہتا ہے۔ ماضی کی روایات کی پابندی اور تنظیم کے ذریعے اس کی فطرت کے زخموں کو سیدھے راستے پر رکھا جاسکتا ہے۔ رومانیت پسند زندگی کی اس جمودی توجیہ کو ترقی کی رو کا مخالف خیال کرتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کی محفی قوتوں کو تخیل اور جذبے کے ذریعے انسانیت کی خدمت

کے لئے استعمال کرنا چاہتے تھے تاکہ زندگی کے امکان اجاگر ہوں۔

رومانیت پسند آرٹسٹ کا دل انسانیت کی محبت سے بھرا ہوتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ انسانی تہذیب و تمدن کے آثار کو چاہے زمانہ مٹا دے لیکن اس کی محبت اور اس کے خوابوں کو نہیں مٹا سکتا۔ محبت اور خواب دونوں زندگی کی ابدی روح کے جوہر ہیں۔ ممکن ہے کچھ عرصے کے لئے وہ نظروں سے اوجھل ہو جائیں لیکن ٹپتے نہیں۔ کسی نہ کسی صورت میں ان کا وجود باقی رہتا ہے۔ رات کی تاریکی میں وہ سورج کی روشنی سے ہم رکاب ہوتے ہیں تو دن کی روشنی میں تاروں کے ہم سفر بن جاتے ہیں۔ اس طرح نظروں سے اوجھل رہنے کے باوجود بھی ان کی کار فرمیاں جاری رہتی ہیں اور مناسب موقع پر ان کا ظہور ہوتا ہے۔

رومانیت کی بناء اسلام کے وقت سے پڑی جو کلاسیکی تہذیب کے خلاف زبردست رد عمل تھا۔ ازمنا وسطیٰ میں یہ اسلامی اثر مختلف روپوں میں اہل یورپ کی زندگی کو متاثر کرتا رہا۔ اصلاح مذہب کی تحریک پر تو اس کا اثر خود یورپ کے محقق بھی ملتے ہیں اسلام انسان کی آزادی کا پیغام تھا جس کا اظہار یورپ میں مختلف صورتوں سے ہوا۔ ویسے رومانیت پسندی کی تحریک یورپ میں سب سے پہلے روس نے شروع کی۔ اس کا مقصد کلاسیکی ادب کے خلاف انقلاب پیدا کرنا تھا تاکہ ادب کی تخلیق نقالی نہ ہو بلکہ اُپج کا نتیجہ ہو۔ اس تحریک میں اظہار پر بہت زور دیا گیا۔ اس کا انتہائی نقطہ یہ ہے کہ ادب میں اظہار بجائے خود ایک قدر بن گیا۔ اظہار، اظہار کی خاطر ہونا چاہیے نہ کہ کسی دوسرے مقصد کے لئے۔ یورپ کا جدید ادب اس زلزلے میں اس دور سے گزر رہا ہے۔ یہ ایک طرح کی بے راہ روی ہے جس کے خلاف رد عمل ضروری ہے تاکہ آرٹ توازن و ہم آہنگی سے بالکل بے تعلق نہ ہو جائے۔ کروچے کی اظہاریت بمولزم کی طرح رومانیت ہی کی ایک صورت ہے۔ لیکن ان تحریکوں میں چونکہ انتہائی غلو رہتا گیا ہے اس لئے زندگی کے امکان ظاہر کرنے کا مقصد ان سے پورا نہیں ہوتا۔ خارجی حقیقت اور اندرونی جذباتی حقیقت سے بے تعلق ہونے کے سبب سے یہ تحریکیں بے جان اور بے لوج ہو کر رہ گئی ہیں۔ معنی سے بے نیاز کا یہ مطلب ہے کہ اس قسم کا ادب جماعتی زندگی سے بے نیاز اور مصنوعی ہو کر رہ گیا اور

اس میں لفظی بازی گری کے سوا کچھ باقی نہیں رہا۔

رومانیت کے مسلک کا حامی آرٹ کا یہ حق سمجھتا ہے کہ وہ اپنے تخیل کو خارجی شکل دے اور اپنے نفسِ گرم سے اس کو جاندار بنائے۔ وہ جن مسائلِ حیات کے متعلق تخیل کی صیغتی جاگتی تصویریں ہماری نظروں کے سامنے پیش کرتا ہے وہ دراصل پہلے اس کے ذہن میں ایک زندہ حقیقت کے طور پر عرصے سے موجود تھیں۔ انسانی ذہن جو بجائے خود محدود ہے تخیل کے ذریعے غیر محدود اور بے پایاں تصوروں کی تخلیق کرتا ہے۔ آرٹ کا نفسِ گرم شعوری کیفیتوں کی منتشر قوتوں کو اپنی شخصیت کی وحدت عطا کرتا ہے۔ اگر اس میں نفسِ گرم نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں۔ وائٹیر جیسا کلاسیکی ادیب بھی ادب میں جذبات کو اتنا درجے اہمیت دیتا ہے۔ ان کے بغیر وہ کسی آرٹ کو مکمل نہیں سمجھتا تھا۔ اس نے ایک دفع اپنے زمانے کی مشہور المیہ اداکار میڈموزل دیوے نل کی اداکاری کو دیکھ کر کہا تھا کہ وہ ٹھنڈی اور غیر جذباتی قسم کی ہے۔ میڈموزل دیوے نل نے جب یہ تنقید سنی تو وائٹیر سے شکایت کی کہ "آپ جس لب و لہجے کی مجھ سے توقع رکھتے ہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان کے جسم میں شیطان ہو" وائٹیر نے جواب دیا کہ "اس میں کیا شک ہے کہ ہر آرٹ میں کمال پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ آرٹ کے جسم میں شیطان ہو" غالباً وائٹیر کی اس سے یہ مراد تھی کہ ہر تخلیقی آرٹ جذبے کے تحت وجود میں آتا ہے۔

۱۵ وائٹیر نے نہایت بسیج بات کہی ہے۔ شیطان سے اس کی مراد انسان کے وہ صفات و لوازم ہیں جن کا اظہار مختلف جذبات کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے کہنے سے ایک ہزار سال قبل حضرت رسول اکرمؐ فرما چکے تھے۔ ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم (شیطان انسان کے اندر اسی طرح گردش کرتا ہے جیسے جسم میں خون گردش کرتا ہے۔) یہ حدیث مسلم اور بخاری دونوں میں ہے۔ یہ شیطان ہی ہے جو انسان کی رگ رگ اور نس نس میں نشتر لے کچو کے دیتا پھرتا ہے۔ دراصل شیطان سے مراد جذبات کی تخلیقی قوت ہے جس کو سیدھی راہ پر ڈالنے کی

اقبال بھی اپنے آرٹ کی یہی نشانی بتاتا ہے کہ اس میں نفسِ گرم کی آمیزش ہے جو دوسروں کے ہاں نہیں۔ یہ نفسِ گرم جذباتی سوتوں کی ایلٹی ہوئی تخیلی قوت کا نتیجہ ہے جو اظہار کے لئے بیتاب ہوتی ہے۔

من آں جہانِ خیالم کہ فطرتِ ازلی جہانِ بلبل و گلِ رشکِ ساختِ مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائرِ حرم تو آں نہ گرمیِ آوازِ من شناختِ مرا
مشرق کے شاعروں سے اقبال کو یہ شکایت ہے کہ ان کے آرٹ میں نفسِ گرم اور
خلشِ آرزو کی کمی ہے جس کے بغیر حقیقی شاعرانہ جذب و تاثیر نہیں پیدا ہو سکتی۔ اپنی
نظم "شاعر" میں وہ کہتا ہے :-

مشرق کے نیتاں میں ہے محتاجِ نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سیو ہو
شمشیر کے مانند ہو تیزی میں تری مے
ہر لحظہ نیا طور نئی برقی تخیلاً
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہوٹے

رومانیت پسند آرٹسٹ کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جذبات و تخیل کے ساتھ امید آفرینی اور آزادی پر زور دیتا ہے۔ وہ اپنے اندرونی ترنم کی ساری صلاحیتوں کو اپنی روح کے گرد مرکوز کر دیتا ہے! اسی لئے اس میں ایک طرح کی انفرادیت پسندی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۶)

کوشش مذہب و اخلاق کرتے ہیں۔ انھیں جذبات سے زندگی کے مفاسد بھی پیدا ہوتے ہیں اور انھیں سے انسانی سیرت اپنے معراجِ کمال تک پہنچتی ہے۔ بغیر ان کے زندگی نہایت ردکھی پھسکی اور بے لطف چیز ہو جائے۔ زندگی اور آرٹ کا چمن انھیں کی بدولت سرسبز رہتا ہے۔ جو آرٹ جذبے کو خالی ہے وہ غیر حقیقی اور مصنوعی ہے۔

اور دروں مہنی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ وہ اپنے دل کی انگلیوں اور حوصلوں کو دباتا نہیں۔ اس کی بے چین طبیعت اکتا دینے والے موجود پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس میں اپنے منشاء کے مطابق تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہے۔ اس کی آرزوؤں اور ارمانوں کی کوئی دُڑ نہیں۔ یہی عینیت کی بنیاد ہے جس پر سارا رومانی آرٹ مبنی ہے۔ لیکن اس کے معنی حقیقت سے گریز نہیں بلکہ اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی خواہش ہے۔ جس طرح ایک اولوالعزم مہم جو کو اس وقت تک چین نہیں پڑتا جب تک کہ وہ جو کھوں میں نہ پڑے اور نئے نئے ملک دریافت کرے اسی طرح رومانیت پسند آرٹسٹ بندھے ٹکے اور مقررہ موضوعوں کے بجائے اپنے دل کی دنیا کے گوشوں اور وادیوں کی چھان بین کرتا ہے اور نئے نئے موضوعوں کے ذریعے اپنی شخصیت کا اظہار کرتا ہے۔ اس دوامی امید اور آزادی کی بدولت اس کے آرٹ میں بے انتہا وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اپنے آرٹ کی آزادی کا اقبال نے اپنے پیشروؤں سے اس طرح مقابلہ کیا ہے۔

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور

عشق کے درد مند کا طرہ کلام اور ہے

طاہر زیر دام کے نلے تو سن چکے ہو تم

یہ بھی سنو کہ نالہ طاہرہ بام اور ہے

رومانیت پسند آرٹسٹ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ماضی کا درد ان ہوتا ہے۔ اس کا تجل بازا آفرینی کے ذریعے ماضی کے نقش و نگار کی عبتی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں بھی اسلام کے ماضی کو بڑی اہمیت حاصل ہے بلکہ یہ کہتا درست ہو گا کہ اس کی شاعری کا اصل محرک یہی ہے۔ لیکن آپ اسے ماضی پرست نہیں کہہ سکتے۔ ماضی کا درد ان ہونے کے باوجود وہ زندگی کے امکانات میں یقین رکھتا ہے جو انسانی ارادے کی کار فرمائی سے نت نئے روپ اختیار کرتے رہتے ہیں۔ ماضی کی قدر دانی اور زندگی کے امکانات پر یقین، یہ دونوں تصور بہ ظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں۔ اقبال کے ہاں یہ دونوں تصور

ہیں ساتھ ساتھ نظر آتے ہیں۔ وہ انھیں اپنی بزمِ خیال میں پہلو بہ پہلو جگہ دینے میں بالکل حق بجانب ہے۔

اقبال کے آرٹ میں جذبات کو بڑی اہمیت حاصل ہے لیکن وہ ان پر قابو رکھنا جانتا ہے۔ اس نے اپنی شاعری میں ہمیشہ اس کا لحاظ رکھا کہ جذبات کا اظہار ان ادبی روایات کی حد بندیوں کے اندر رہ کر کیا جائے جو اس کو دہشتے میں ملی ہیں۔ اس کے آرٹ میں دوسرے بعض روایات پسندوں کے خلاف ضبط اور آزادی کے درمیان توازن موجود ہے جس سے مفہوم کی تاثیر میں اضافہ ہوتا ہے۔ اپنے ایک خط میں عروض کی پابندی کی نسبت وہ اس طرح رقم طراز ہے :-

”میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید و قدیم کی بحث کو مانتا ہوں۔
شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں۔ جذبات انسانی اور کیفیات قلبی اللہ
کی دین ہے۔“

”نظم کے اصناف کی تقسیم بندی جو قدیم سے ہمیشہ رہے گی اور انسانی جذبات
ماحول کے تابع رہیں گے۔ بس یہ سمجھ لیا جائے کہ جس شاعر کے جذبات
ماحول سے اثر پذیر ہیں وہ شاعر جدید رنگ کا حامل تصور ہو سکتا ہے نہ کہ نفس
شعری۔ اگر ہم نے پابندی عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ منہدم
ہو جائے گا اور اس نقطہ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست ہے کہ موجود
شعرا کا کام تعمیری ہونا چاہیے نہ کہ تخریبی“ (اقبال نامہ ص ۲۷۹، ۲۸۰)

اقبال کی شاعری کا عام رجحان رومانیت کی طرف ہے۔ وہ قوت اور آزادی کا
دلدادہ تھا۔ رومانیت دراصل عقلمندی کے فلسفے کے خلاف ردِ عمل تھا۔ اقبال کے یہاں
بھی یہ ردِ عمل صاف نمایاں ہے۔ اس نے بھی اپنے کلام میں اس جانب توجہ دلائی کہ ایسے
نظم و ضبط سے قوتِ حیات میں کمزوری پیدا ہوتی ہے جو جذبے سے بالکل عاری ہو جائے۔
رومانیت کی انتہائی شکل نیٹشے کے یہاں ملتی ہے جس نے قوتِ حیات کو بذاتِ خود
حق بجانب قرار دیا اور جبلتوں کے اظہار کو اس نظم و ضبط پر ترجیح دی جو عقل کا پابند ہو۔

لیکن اقبال اس حد تک نہیں گیا۔ اس نے محسوس کیا کہ قوتِ حیات کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے بھی اس کی ضرورت ہے کہ اس کو صورت اور نظم عطا کیا جائے جو غیر اخلاق کے ممکن نہیں رہ سکتی۔ وہ عقل پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ تنہا انسانی زندگی کی تشکیل نہیں کر سکتی اور اگر وہ ایسا کرنے کی کوشش کرے گی تو اس کو لغزش ہوگی۔ چنانچہ برگسون نے جو جدید فلسفیانہ روایت کا سب سے بڑا علمبردار ہے اس خیال کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ اس کا عقل پر یہ اعتراض ہے کہ وہ وجود کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے جو نظم در ربط پیدا کرنا چاہتی ہے وہ درست نہیں۔ رومانیت میں ذہن اور روح کا تصور انفرادی ہے نہ کہ عالم گیر۔ رومانیت خودی کی پرورش کو بھی بڑی اہمیت دیتی ہے اور اس کو قدر و کامرانی اور حاصل قرار دیتی ہے۔ اس مسلک میں زندگی کی غیر عقلی قوتوں میں جذبے کا بھی خاص مقام ہے اس لئے کہ یہ تخلیق کا بڑا محرک ہے۔ لیکن اقبال جس طرح عقل کو خدا نہیں بتاتا اسی طرح جذبے کو بھی خدا نہیں بتاتا بلکہ زندگی میں دونوں کا مقام تسلیم کرتا ہے۔ آرٹ میں موجد کا یہی نقطہ نظر ہو سکتا ہے اور یہی ہونا چاہیے کہ بغیر اس کے بے اعتدالی سے بچنا ممکن نہیں۔

بعض وقت رومانیت پسند آرٹسٹ کی بے راہ روی اور بے قاعدگی اعتدال سے تجاوز کر جاتی ہے۔ لیکن اقبال اپنے کلام میں نظم و ضبط کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا اس نے بھی گوٹے کی طرح اپنے آرٹ میں حقیقت پسندی اور عینیت، رومانیت اور کلاسیکیت کا امتزاج پیدا کر لیا ہے۔ وہ زبان و ادب کے مسلمہ قواعد سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ درحقیقت اقبال کی شخصیت اس قدر ہمہ گیر ہے کہ اس پر مشکل ہی سے آپ کوئی ادبی تہ لگا سکتے ہیں۔ جس طرح اس کے فلسفے میں عینیت اور معروضیت دونوں کے عناصر موجود ہیں اسی طرح اس کے آرٹ میں بھی مختلف دھارے آکر مل گئے ہیں جنہیں اس نے اپنی ذہنی قوت سے ایک کر لیا ہے۔ بجائے مسکوں کے تفاضل کے اس کے ہاں ہیں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے جس کو وہ اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کرتا ہے۔

در اصل انسانی تجربہ نہ خالص موضوعی ہوتا ہے اور نہ خالص معروضی بلکہ اس میں ہمیشہ دونوں کی آمیزش موجود رہتی ہے۔ انسانی ذہن دائمی طور پر مدوجزر کی حالت میں رہتا ہے اور اس کے تغیرات کی غیر منقطع کیفیت میں خارجی اور اندرونی دونوں محرک برابر کام کرتے رہتے ہیں۔ کائنات فطرت اور انسانی انا (خودی) آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھے ہوتے ہیں کہ انھیں علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر اپنے ذاتی تجربوں کو زبان کے ذریعے بیان کرتا ہے جو ایک معروضی اور مکانی چیز ہے۔ وہ اپنے اندرونی جذبے سے نطق کی رکاوٹوں پر قابو پاتا ہے۔ شاعرانہ اظہار ایک اعتبار سے نسیج فطرت ہے، اس لئے کہ انسانی نفس اس طور پر خارجی مزاحمت کو دور کرتا اور موجودات ذہنیہ کو معین کرتا ہے۔ سائنس اور آرٹ کی ہر صداقت زبان کی محتاج ہوتی ہے۔ صداقت صداقت اس وقت بنتی ہے جب وہ معرض بیان میں آسکے۔ شاعر اپنے لفظوں کا کائنات مدد کے متعلق اپنا نقطہ نظر ظاہر کرتا ہے جو اس کی انا کا جز ہوتا ہے اور جس کے ذریعے وہ اپنے آرٹ کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔ اس کا آرٹ اگرچہ زندگی سے الگ نہیں ہوتا لیکن اس کی مخصوص شکل بھول کی پنکھڑیوں کے مثل ہوتی ہے جو اصل میں پتیاں ہوتی ہیں لیکن فطرت کے خاص مقصد کی تکمیل کے لئے مخصوص شکل و صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ظاہری اور سطحی نظر والے کو اس میں دھوکا ہو سکتا ہے لیکن حقیقت میں نگاہ سحرانیت نہیں چھپ سکتی۔ چنانچہ بعض وقت وہ شاعر حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے جو رمز اور کلمے کے ذریعے اپنے اندرونی تجربے کو ظاہر کرتا ہے یہ نسبت اس کے جو محض خارجی فطرت کی ہو بہو نقل کو حقیقت نگاری کا کمال خیال کرے۔

اقبال کے طرزِ ادا میں آزادی، مستی اور جذب ایسے ہوتے ہیں کہ انسان اس کے کلام کو سن کر وجد کرنے لگتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کا اظہار لفظ "قلندر" سے کرتا ہے۔ جس سے بڑھ کر رومانیت پنی کے اظہار کے لئے غالباً اور کوئی دوسرا لفظ نہیں رومانیت اور رمزیت کی روح اس ایک لفظ "قلندر" میں آگئی ہے۔

زبرونِ درگزشتم ز درونِ خانہ گفتم
سخنِ نگفتہ را چہ قلندرانہ گفتم

وہ اپنے ہم مشربوں کو اپنی بزم قلندرانہ میں شرکت کی دعوت دیتا ہے اور ساتھ ہی انہیں جتا دیتا ہے کہ اس کی قلندری ظاہری نہیں باطنی ہے۔

بیا یہ مجلس اقبال و یک دوساغزکش

اگر چہ سر نہ تراشد قلندری داند

وہ اپنی قلندری کو اپنی شاعری سے بھی زیادہ اہم سمجھتا ہے کہ وہی اس کی مقبولیت

کارا ز ہے۔

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری

وگر نہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

ایک جگہ اس نے ان چیزوں کو گناہ ہے جو وہ بطور تحفہ بزم شوق یعنی زندگی کے

لئے لایا ہے۔ یہ سب چیزیں رمزیت اور رومانیت کی جان ہیں :-

انچہ من در بزم شوق آوردہ ام دانی کہ مصیبت

یک چمن گل، یک نیتاں نالہ یک نختانہ مے

شاعر خاص خاص مطالب کو اپنے ذہنی رجحان کے مطابق منتخب کرتا ہے تاکہ ان

کے ذریعے اپنی شعری کیفیتوں کا اظہار کرے۔ موضوع کے انتخاب کے لئے بڑا سلیفہ

درکار ہے۔ پھر موضوع کی تصویر کا صرف وہی پہلو نمایاں کرنا جو آرٹسٹ کی نظر میں اہمیت

رکھتا ہے اور انسانی طبائع کے لئے اس میں کشش ہے خاص ذوق پر دلالت کرتا ہے۔

انسانی ذہن مختلف تاثرات میں سے اصول تجرید کے مطابق صرف انہیں کو اپنے موضوع

کی مناسبت سے چننا ہے جن سے کلام مؤثر بن سکے۔ ہر آرٹسٹ میں چاہے اس کا کسی

ادبی مسلک سے تعلق ہو، بعض جلی رجحان ہوتے ہیں جن کا اس کے کلام میں ظاہر ہونا

ضروری ہے۔ اس کے یہ میلان اس کے موضوعوں کی شکلیں اختیار کرتے ہیں۔ وہ جب انسان

یا فطرت کا مطالعہ کرتا ہے تو کبھی اپنے ذہنی رجحانات کا عکس اپنے خیالی پیکر (ماڈل) میں

دیکھتا ہے اور کبھی اپنے ماڈل کی معنوی خصوصیتوں کے مطابق اپنے تخیل کی تخلیق کرتا ہے۔

بعض صناعتوں میں یہ اندرونی اور خارجی دونوں محرک پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ بڑے

آرٹ کا کمال یہ ہے کہ ان دونوں میلانوں میں امتزاج پیدا کرے اور غلو سے احتراز کرے، ورنہ اس کا آرٹ حقیقت سے دور ہو جائے گا۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ بعض وقت موجود و محسوس حقیقت سے زیادہ وہ خواب حقیقی ہوتا ہے جو اس میں تبدیلی اور تغیر پیدا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک معیار مصنوعی کمال مبنی کا ہے جس کے بموجب آرٹ نہ تو اپنے ذاتی میلانوں کے مطابق مظاہر فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ خارجی حقائق کی معنوی خصوصیتوں کے لحاظ سے اپنی ذہنی اور تخیلی پیکروں کی تشکیل کرتا ہے بلکہ محض رسمی قواعد کے مطابق اپنا معیار فن و کمال معین کرتا ہے۔ اس قسم کا آرٹ جھوٹا، نقلی اور غیر حقیقی ہوتا ہے اور اس کا زندگی سے دور کا بھی تعلق نہیں ہوتا۔

تخیلی پیکروں کی اقبال کے کیرکٹ اس کے اندرونی وجدان کا عکس ہیں۔ لیکن وہ اپنے تخیل کی دنیا میں ایسا گم نہیں ہو جاتا کہ حقیقی اور اصلی دنیا کے مظاہر اس کے لئے موجود نہ رہیں۔ اس کے کیرکٹ اس کے تصورات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ پہلے وہ ان کی تصویر اپنے آئینہ نفس میں دیکھتا ہے اور پھر اسے دوسروں کو دکھاتا ہے۔ وہ ان کی معنوی خصوصیتوں کو اجاگر کرنے کے ساتھ اپنے ذاتی میلانوں کو بھی اشاروں میں بیان کر دیتا ہے۔ اقبال کا تخیل بھی قوتِ ارادی کے عمل سے خالی نہیں۔ ارادہ جن حقائق کی تخلیق کرتا ہے وہ افادیت رکھتی ہیں۔ چنانچہ اقبال کے تخیلی پیکروں میں زندگی کی قدیم صاف جھلکتی ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ کائنات اور زندگی کے ایسے جمالیاتی تصور سے انسانی روح کی پیاس نہیں بجھ سکتی جو محض علمی اور تجربی حیثیت رکھتا ہو۔ اسی لئے اس نے جذبے اور تخیل دونوں کو ارادے کی قوتِ محرکہ سے جمالیاتی قدر عطا کی۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے زندگی کے احساس کو اپنے اور دوسروں کے لئے زیادہ شدید، گہرا اور معنی خیز بنا دیتا ہے۔ وہ شاعری کے ذریعے حقیقت سے گریز کا کام نہیں لیتا بلکہ زندگی کے انکشاف کا۔ اس کے طرزِ بیان میں جوش و جذبہ کی باطنی گہرائی ہے۔ اس کی شاعری کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض زندگی کے خارجی احوال بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ

ان کی توجیہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے آرٹ کا کمال اس میں ہے کہ وہ اپنے شخصی اور ذاتی احساس کو نہایت خوبی سے عام اور عالم گیر بنا دیتا ہے اور لفظوں کے طلسم سے سامعین پر ایسا اثر پیدا کرتا ہے کہ وہ زندگی کو بہ نسبت پہلے کے بہتر سمجھنے لگیں۔ وہ زندگی کے کسی منظر کو حقیر نہیں سمجھتا اس لئے کہ اسے معلوم ہے کہ ان مظاہر کی گنتہ تک پہنچنے کے لئے انسانی ذہن کو کتنی سعی و جہد کرنی پڑتی ہے۔ یہ مختلف مظاہر حیات جب اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو وہ اپنے تاثر و احساس کو شعر کا جامہ پہناتا ہے۔

آرٹ کے کیرکٹ | آرٹسٹ اس وقت تک اپنے لطیف تصورات کو دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ انھیں موزوں لباس

نہ پہنائے اور آداب فن اور طریق کار کا پورا پورا لحاظ نہ رکھے۔ اس کا احساس چاہے کتنا ہی گہرا اور شدید اور اس کا تخیل چاہے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو لیکن اثر آفرینی کے لئے آداب فن کے پورے لوازمات برتنا ضروری ہے۔ ظاہری کلام کی نقاست خورد جذبات و تخیل کی پاکیزگی پر دلالت کرتی ہے۔ شاعر کو اپنے لفظوں کے اثر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہیے۔ لفظوں میں اثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شاعر کتاب میں پڑھی ہوئی یا سنی سنائی باتوں کے بجائے زندگی کی حقیقی واردات کا اظہار کرے۔ اگر اس میں خلوص نہیں تو وہ لفظوں کا چاہے کیسا ہی دل نواز طلسم کیوں نہ پیدا کرے اور تخیل کا چاہے کیسا ہی نظر افروز پیری خانہ کیوں نہ تعمیر کرے، اس کی آواز کھوکھلی، مصنوعی اور بے اثر رہے گی۔ وہ آواز ایسے شخص کی ہوگی جس کی روح اندر سے خالی ہے۔ برخلاف اس کے جس آرٹسٹ نے زندگی کے حقیقی تجربوں پر اپنے تخیل کی بنا رکھی ہے وہ اپنی پہلی آواز میں دلوں پر قابو پائے گا۔ اس کے کلام میں ابدیت کا پیغام پنہاں ہوگا جو اس کی شخصیت کی طرح اٹھٹ ہوگا۔ لیکن یہ اثر آفرینی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک آرٹسٹ کو اپنے فنی طریق کار پر پوری قدرت حاصل نہ ہو۔ ضرور ہے کہ حقیقی احساس اور بلند تخیل لفظوں کی جو خارجی قبایز بن کرے وہ اس کے شاہان شان ہو۔ اگر شاعر کو فنی طریق کار پر قدرت حاصل نہیں تو باوجود تخیل کی بلندی کے اس کی باتیں اکھڑی اکھڑی

ہوں گی اور وہ کبھی سامع پر اثر پیدا نہ کر سکے گا۔ اثر آفرینی کے لئے موضوع سے بھی زیادہ اہمیت طرزِ ادا کو حاصل ہے۔ شاعر کو جو کہنا ہے وہ بلاشبہ اہم ہے لیکن اس سے بھی زیادہ اہم ہے کہ وہ اپنی بات کس طرح کہتا ہے۔ طرزِ ادا کا انحصار شاعر کی شخصیت پر ہوتا ہے جس کے کلام میں غیر معمولی قوت اور تازگی پیدا ہو جاتی ہے۔

اب ہم اقبال کے چند شاعرانہ موضوعوں کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جن میں اس نے رومانیت، کلاسیکیت اور رمزیت کے ادبی مسلوں کا بڑی خوبی سے استخراج کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے تخیل میں غیر معمولی قوت، وسعت اور بلندی پیدا ہو گئی۔

اقبال نے اپنی نظم "سینچر فطرت" میں میلادِ آدم اور انکارِ ابلیس کا قصہ بیان کیا ہے۔ شیطان کا کیر کرٹ ایک خالص رومانی کیر کرٹ ہے۔ اس کی داستان آرٹ کا ایک زبردست المیہ (ٹریجڈی) ہے۔ المیہ کی روح یہ ہے کہ کسی شخصیت کی اندرونی کشمکش ایک ناگزیر حقیقت ہو جس سے مفر ممکن نہیں۔ یہ شخصیت کسی مقصد کے لئے جدوجہد میں اپنی جان کو متلائے الم کرتی ہے لیکن باوجود ہر کوشش کے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ کبھی فطرت اور کہیں تقدیر اس کی راہ میں مزاحم ہوتی ہیں۔ المیہ کے موضوع کی سیرت میں جو جذبات محرک عمل ہوتے ہیں وہ اس کی خلقت کے ساتھ ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ان کی کشمکش سے کبھی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ یہ جبر یہ تقدیری عنصر المیہ کی جان ہے۔ المیہ میں آرٹ کا اعلیٰ ترین اظہار ہوتا ہے۔ اس میں جبر و تقدیر کے عناصر اسی قانونِ فطرت کے تابع ہوتے ہیں جس کے تحت المیہ کے ہیرو کی کشمکش اور اپنے مقدر کو بدلنے کی سعی و جہد ظہور میں آتی ہے۔ المیہ کے ہیرو کی شخصیت کے ساتھ عالم گیر دلچسپی کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی طبیعت کے عناصر سب انسانوں میں کم و بیش مشترک پائے جاتے ہیں۔ شیطان کا کیر کرٹ بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ملٹن نے "فردوسِ گم شدہ" میں اور گوٹے نے "فاؤسٹ" میں شیطان کے کیر کرٹ کو اسی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی شیطان کے کیر کرٹ کے متعلق مختلف جگہ نہایت لطیف اشارے کئے ہیں۔ اس کے نزدیک شیطان خودی لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکر مجسم ہے جو کسی قسم کے ضبط و آئین کو قبول کرنے سے

انکار کرتا ہے۔ اس کی روح محبت اور عقیدت سے یکسر عاری ہے جس کے بغیر خودی گم گشتہ رہتی ہے۔ وہ انکار اور نفی کی روح ہے۔ اضطراب اور لذت پرستی اس کے خمیر میں ہیں عشرت جیات اور قوت عمل کے تلنے بانے سے اس کی قبائے زندگی بنی ہے۔ زندگی کی محبت اور عمل کا ولولہ اسی کے رہین منت ہیں۔ اس کی سب سے بڑی کوتاہی یہ ہے کہ ضبط و ترتیب کے ساتھ اپنی شخصیت کو نئے سرے سے تخلیق کرنے کے بجائے اس نے یک طرفہ اور غیر اخلاقی ذہنی زندگی کو ترجیح دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زندگی کی قدروں میں توازن اور ہم آہنگی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو گیا۔ انسانی خودی میں بھی شیطانی عنصر موجود ہوتا ہے۔ انسانی جبلت کا خلق تحت شعوری احساس سے ہے جو مثل ایک تار یک غار کے ہے جس کے اُدھر چھوڑا جاتا نہیں۔ اس میں نیکی اور بدی دونوں عناصر پوشیدہ ہوتے ہیں۔ شیطان بدی کا لاشعوری عنصر ہے جو حرکت اور تخلیق کی قوت کا خزانہ ہے۔ اس کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ شرش اور طوفان کو اپنے جلو میں لے چلے۔ اسے نظم آفرینی سے دشمنی ہے۔ وہ مذہب و اخلاق کا اسی لئے مخالف ہے کہ یہ دونوں انسانوں کی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیطان صبا ہے ویسا ہمیشہ رہے گا۔ وہ اپنی خلقت کی کسی خاص کوتاہی کے باعث اپنی تقدیر کی ازسرنو تشکیل پر قابو نہیں رکھتا۔ المیہ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ کوئی اپنے مقدر کے ہاتھوں مجبور محض ہو جائے۔

اقبال نے اپنی مذکورہ صدر نظم میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب ذات باری نے شیطان کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو اس نے انکار کر دیا اور جواب دیا کہ مجھے بھی کیا دوسرے فرشتوں کی طرح بھولا بھالا، خودی نا آشنا سمجھا ہے کہ میں خاک کے پتلے کے آگے اپنا سر نیاز خم کروں۔ میں خود اس سے افضل ہوں۔ میری وجہ سے زندگی کی ساری رونق اور ہنگامہ زائیاں قائم ہیں۔ وہ ذات باری کو یوں خطاب کرتا ہے :-

اور یہ نہاد است خاک من بہ نژاد آدم	توری ناداں نیم، سجدہ بآدم برم
من بہ دو صر صرم، من بہ غوتسدرم	می تپد از سوز من خونِ رگ کائنات
سوزم دانے دہم آتش میں ناگرم	رابطہ سالمات، ضابطہ امہات

ساخته خویش را، در شکم ریز ریز
 پیکر انجم ز تو، گردش انجم زمین
 تو بہ بدن جان ہی شود بجای من دہم
 آدم خاکی تہا، دون نظر و کم سواد
 تاز غبار کہن، سپیکر نو آدم
 جان بجاں اندرم، زندگی مضمر
 تو بہ سکون رہ زنی، من بہ تیش رہم
 زاد در آغوش تو پیر شود در برم
 اب شیطان آدم کر بہشت میں بہکا تا اور یہ پٹی پڑھاتا ہے کہ تیری یہ سکون کی زندگی
 کس قدر بے سوز بے رنگ اور بے کیف ہے۔ جب تک تو دل میں سوز تیش نہیں پیدا کرے
 گا اس وقت تک تو اس قابل نہ ہوگا کہ زندگی کا اصل لطف اٹھا سکے، میرے ساتھ آ
 میں تجھے ایک نئی دنیا کی سیرکراؤں اور تجھ کو سوز و ساز زندگی سے آشنا کروں۔

زندگی سوز و ساز بہ سکون و وام
 ایچ نیاید ز تو غیر سجد نیاز
 کوثر و تبسم برد از تو نشاطِ عمل
 خیز کہ نہایت مملکت تازہ
 تو نہ شناسی ہنوز شوق بسیر دزول
 فاختہ شاہی شود از تیش زیر دام
 خیز چو سرو بلند، لعل نغم گام
 گیر ز مینائے تاک بادہ آئینہ قام
 چشم جہاں ہیں کشا، بہر تما شاخرام
 چیت حیات دوام؟ سوختن نامام

آدم شیطان کے کہنے میں آگیا اور اس کے ساتھ ہو لیا۔ جب اس نے جنت سے نکل کر
 خاکدان تیرہ کی سیر کی تو زندگی کے شور و شورش میں غیر معمولی لذت محسوس کی جس سے اب
 تک وہ نا آشنا تھا۔ اس کے دل میں آرزو کی کسک پیا ہوئی۔ پہلی سی اندھا دھند عقیدت
 بھی باقی نہیں رہی بلکہ اب ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس کا یقین شہرے میں
 تبدیل ہو گیا۔ اب جب تک وہ اپنے ذہن کو تسکین نہ دے لے اس وقت تک چین سے
 نہیں بیٹھتا۔ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے شاعر فوراً اپنی نظم کی بحر بدل دیتا ہے جس کو
 آزادی اور شگفتگی کا اظہار ہوتا ہے۔ آدم اپنی نئی زندگی کا حال اس طرح مزے
 لے لے کر بیان کرتا ہے۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن

دلِ کوہِ ودشت و صحرا بہ دے گداز کردن

زقفس درے کشادن بہ فضلے گلستانے

رہ آسماں نور دن بہ ستارہ راز کردن

بگداز ہائے پتہاں، بہ نیاز ہائے پیدا

نظرے اداسناتے بہ حریم ناز کردن

ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم

بگماں دہم یقین را کہ شہید جستجویم

یہ نظم ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ مضمون کے اتار چڑھاؤ اور مطالب کی مناسبت

سے وزن و بحر میں نہایت خوبی سے تبدیلی کی گئی ہے۔ نیکی اور بدی کے ازلی محابے

کے دونوں ہیرو آدم اور شیطان کی نفسی کیفیات کو اس سے زیادہ لطیف اور دلکش انداز

میں ظاہر کرنا ممکن نہ تھا۔ اس نظم کا آخری سین یہ ہے کہ آدم حضور باری میں عذر گناہ

پیش کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مجھ سے فروگزاشت ہوئی لیکن اس کو کیا کروں کہ

بغیر شیطان کے فسوں کا مزہ چکھے ہوئے خود میری انسانیت مکمل نہیں ہوتی۔ انسان

کامل جب تکمیل خودی کر لیتا ہے تو وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ باوجود شیطانی وسوسوں

کے اقدار حیات کی تخلیق کرے۔ انسان کی یہی صلاحیت اس کو اشرف المخلوقات

کا درجہ دلاتی اور زندگی کے شیطانی عنصر پر اس کو قابو بخشتی ہے۔ آدم کہتا ہے :-

گرچہ فسوش مرا برد ز راہ صواب

رام نگر دو جہاں تا نہ فسوش خوریم

تا شود از آہ گرم اس بت بگس گداز

از غلطم در گذر عذر گنا ہم پذیر

جز بکنند نیاز ناز نہ گردد اسیر

بستن زنار او بود مرا ناگزیر

عقل بدم آورد فطرتِ پالاک

اہرمن شعلہ زاد سجدہ کنہ خاک

”بالِ جبریل“ میں جبریل اور ابلیس کا مکالمہ نہایت دلپذیر ہے۔ جبریل اپنے ہمدم

دیرینہ سے دریافت کرتے ہیں کہ زرا کچھ جہانِ رنگ و بو کا حال ہمیں بھی بتاؤ شیطان

جواب دیتا ہے کہ جہان عبارت ہے سوز و ساز اور درد و جستجو سے۔ پھر جبریل بھولے پن

سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس کا امکان نہیں کہ تو پھر ذاتِ باری میں قرب حاصل کر لے۔ اگر تو اپنے افعال سے باز آجائے تو ممکن ہے پھر تجھ کو تیرا پرانا مرتبہ مل جائے۔ یہ سن کر شیطان نے جواب دیا کہ میں اب افلاک پر آکر کیا کروں گا؟ وہاں میرا دل نہیں لگے گا۔ وہاں کی خموشی اور سکون میرے لئے اجیرن ہو جائیں گے۔ افلاک پر جہاں رنگِ بو کی سی ہماہمی اور شورش کہاں؟ جب جبریل نے یہ باتیں نہیں تو بولے کہ انکار تیری سرشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے تو نے فرشتوں کی بے عزتی کرائی۔ چشمِ یزدان میں اب ان کی خاک آبرورہی۔ اس پر شیطان نے جواب دیا کہ میری جرأتِ رندانہ سے کائنات میں فوقِ نو پیدا ہوا۔ تیرا کیسا ہے، تو تو فقط ساحل پر کھڑا تماشا دیکھا کرتا ہے۔ تو خیر و شر کی جنگ کو دور سے دیکھتا ہے اور میں اس میں شریک ہو کر طوفان کے طمانچے کھاتا ہوں۔ میری بدولت آدم کے قصے میں رنگینی پیدا ہوئی ورنہ وہ بڑا ہی خشک اور بے لطف قصہ تھا۔

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نو

میرے فتنے جامہٴ عقلِ دُخس و کاتار و پلو

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر

کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو؟

خضر بھی بے دست و پا ایسا بھی بے دست و پا

میرے طوفاںِ بیمِ بہیم، دریا یہ دریا جو بہ جو

گر کبھی خلوتِ میسر ہو تو پوچھو اللہ سے

قصہٴ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

انسان جو شیطان کے کہنے میں آکر گناہ کا ترکیب ہوتا ہے دراصل ہمدردی کا

مستحق ہے۔ وہ بعض وقت گناہ کے منہ میں کشاں کشاں اپنی جبلت اور تقدیر سے

مجبور ہو کر چلا جاتا ہے۔ گناہ ایسی دلکش شکل میں گناہگار کے سامنے آتا ہے کہ وہ باوجود

اپنے ضبط کے اس کی طرف کھینچتا ہے۔ انسانی زندگی کا یہ بھی ایک المیہ ہے شخصیت

کی اندرونی کش مکش جبر و اختیار کے بھنور میں اس طرح بھنس جاتی ہے کہ اس سے آدمی کے لئے
مکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اقبال کو گناہ سے نفرت ہے اس لئے کہ اس سے ہر شر کی طرح
شخصیت اور خودی ضعیف ہوتی ہے۔ لیکن گناہ بھنگار سے وہ نفرت نہیں کرتا بلکہ ہمدردی
کرتا ہے۔ انسانی فطرت کے رمز شناس کی حیثیت سے اس پر یہ پوشیدہ نہیں کہ
بعض دفعہ انسان کو تقدیر کے آگے ارا نئی پڑتی ہے۔ اگرچہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ
خودی کا نشوونما تقدیر تک کو بدل سکتا ہے۔

"جاوید نامہ" میں اقبال نے "فلک قمر" کی سیر کا حال لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ
جب وہ وادی طوایین میں پہنچا تو وہاں گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا
فلسفیانہ تصور حیات شاعر پر اس طرح واضح کیا۔

ہرچہ از محکم و پاییدہ شناسی گزرد کوہ و صحرا و برد بگرد کراں چینی نیست
از خود اندیش و ازین دیریاں گزر کہ تو ہستی و وجود در جہاں چینی نیست

زرا آگے بڑھا تو شاعر کی ملاقات ایک زنِ رقاہ سے ہوئی جس نے گوتم کے
ہاتھ پر توبہ کی تھی۔ اس کے لہجے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلک قمر کی خموشی اور
سکون سے تنگ آگئی ہے۔ شاعر اب فوراً گوتم کے سنجیدہ لہجے کو بدل دیتا ہے اور
نہایت شگفتہ بھر میں رقاہ کے دل کا حال لکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر لفظ
حرکت اور رقص کی حالت میں ہے۔ رقاہ یوں گویا ہوتی ہے۔

فرصت کش مکش مدہ این دل بیقرار را

یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

از تو درون سینہ ام برقی تخیلی کہ من

بامہ و مہر دادہ ام تلخی انتظار را

ذوق حضور در جہاں رسم صنم گری نہاد

عشق فریب می دہد جان امیدوار را

یہ محسوس ہوتا ہے جیسے رقاہ کے دل میں بھولی بسری یادیں چکیاں لے رہی ہیں

اقبال نے اس نظم میں رمزیت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ یہ رقاصہ دراصل زندگی کی حرکت اور ہم آہنگی کا پیکر مجسم ہے۔ فلک قمر کے دائمی سکون سے اس کا دل اچاٹ ہو گیا اور اس کی فطرت سوز و ساز کی مقفیضی ہے جس کا وہاں کوئی سامان نہیں۔ شاعر کی نکتہ رس آنکھ اس کے لطیف جذبات و کیفیات تک پہنچ جاتی اور اپنے موضوع کے تاثر انگیز پہلو کو نہایت خوب صورتی سے اجاگر کر دیتی ہے۔ رقاصہ کہتی ہے۔

تا بفرغ خاطرے نغمہ تازہ زخم
باز بہ مرغزار دہ طاہر مرغزار را
طبع بلند دادہ بند ز پائے من کشائے
تا بہ پلاس تو دم خلعت شہریار را
تیشہ اگر بہ سنگ زدایں چه مقام گفتگوت
عشق بدوش می کشدایں ہمہ کو ہسار را
اگر فرادے شیریں کی خاطر تیشہ سے پہاڑ میں نہر کھودنی چاہی تو یہ کون سی تعجب کی بات ہے۔ رقاصہ کہتی ہے کہ عشق میں تو وہ قوت ہے کہ تیشہ چلانے کی ضرورت ہی نہ پڑے اور آدمی ایسے کو ہساروں کو اپنے دوش پر اٹھائے پھرے۔ تعجب اس پر ہے کہ جب بغیر تیشے کے بھی وہ اپنا مقصد حاصل کر سکتا تھا تو پھر اس نے تیشہ کیوں اٹھایا۔ اس نظم کا ہر شعر موسیقی میں رچا ہوا اور رقص کے لئے موزوں ہے۔ نہ صرف رقص بلکہ نرت کے

لے غالب کہتا ہے کہ فریاد کو جان دینے کے لئے تیشہ کی ضرورت پڑی۔ یہ اس سبب سے تھا کہ وہ "سرگشتہ خارِ رسوم" تھا ورنہ عام طریقے سے مرنے سے اجتناب کرتا۔

تیشے بغیر مرزا سکا کو کہن آسد
سرگشتہ خارِ رسوم و قبور تھا
پھر دوسری جگہ اسی قسم کے مضمون کو بڑی ندرت سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ قصہ تو ہر ایک نے سنا ہوگا کہ حضرت ابراہیم آگ میں نہیں جلے لیکن شاید یہ سن کر لوگوں کو تعجب ہو کہ میں بغیر شعلہ و شرر کے بھی جل سکتا ہوں۔

شیندہ کہ با آتش نخواست ابراہیم
بہ میں کہ بے شرر و شعلہ می تو انم نخواست
حضرت ابراہیم کے متعلق تو تم نے سنا ہوگا لیکن میری حالت تم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہو: شیندہ، اوز بہ میں، کا نقابل کتا دل پذیر ہے۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کس کا معجزہ زیادہ حیرت افزا ہے۔

لئے بھی یہ شعر نہایت خوبی سے استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ بلاغتِ کلام کے ایسے نمونے دوسرے شاعروں کے ہاں مشکل ہی سے دستیاب ہوں گے۔ "بند ز پائے من کشائے" کا ٹکڑا راقصہ کی زبانی کس قدر حسرتوں اور آرزوؤں کو اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ شاعر کے ہاتھ سے حقیقت کا دامن کہیں نہیں چھوٹا، اگرچہ اس نے سب کچھ رمز و ایما کی زبان میں بیان کیا ہے۔

اقبال نے "پیام مشرق" میں ایک اور نہایت دلچسپ رومانی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس نے "حور و شاعر" کے عنوان سے ایک نظم، الما نومی شاعر گوئے کی اسی موضوع کی نظم کے جواب میں لکھی ہے۔ اتفاق سے کہیں کوئی شاعر بھولا بھٹکا جنت میں پہنچ گیا۔ وہ اپنے خیالات میں ایسا محو تھا کہ جنت کی دل کشی کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ حور اس سے کہتی ہے کہ تو عجیب و غریب مخلوق ہے کہ نہ تجھے شراب کا شوق ہے، نہ میری طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہے۔ تو راہ و رسم آشنائی سے بالکل بے گناہ معلوم ہوتا ہے۔ بس تجھے یہ آتا ہے کہ اپنے سوزِ آرزو سے خیالی دنیا کا ایک طلسم پیدا کرے، اس پر شاعر کہتا ہے کہ میرا دل جنت میں نہیں لگتا۔ آرزو کی کسک مجھے کہیں چین سے نہیں مٹھنے دیتی۔ جب میں کسی حسین کو دیکھتا ہوں تو بجائے اس کے کہ اس کے حسن سے لذت اندوز ہوں، میرے دل میں فوراً یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ کاش اس سے بھی زیادہ خوب رو کو دیکھا ہوتا۔ جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہے۔ یہاں نہ نولے درد مند سائی دیتی ہے نہ یہاں غم ہے اور نہ غم گسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہے۔ کسی کے دل میں دماغ تمنا نہیں۔ حور شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے۔

نہ بہ بادہ میل داری نہ بہ من نظر کشائی

عجب ابن کہ تو نہ دانی رہ در ہم آشنائی

بنوائے آفریدی چہ جہانِ دل کشائے

کہ ارم بہ چشم آید چو طلسم سمیائی

شاعر اس کا اس طرح جواب دیتا ہے :-

چہ کہم کہ فطرتِ من یہ مقام درنازد
 دلِ تا بصورتِ دارم چو صبا بہ لالہ زارے
 چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوب روئے
 پتہ آں زماں دلِ من پئے خوب ترنگائے
 ز شر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
 سر سبزے تدارم کہ بمبیرم از قرارے
 چو زبادہ بہارے قدح کثیرہ خیزم
 غزلے دگر سرایم بہ ہوائے تو بہارے
 ظلم نہایتِ آں کہ نہایتے تدارد
 بہ نگاہِ ناشکیبے بہ دلِ امیدوارے
 دلِ عاشقانِ بمیرد بہ بہشت جاودانے
 نہ زوائے درد منے نہ غمے نہ غمگسارے

۱۵ اسی مضمون کو غالب نے اپنی شہنوی "ابر گہر بار" میں بیان کیلئے ہے۔ وہ بہشت کا منظریا پیش کرتا ہے :-

در آں پاک بیخانہ بے خردش
 یہ مستی ابر باران کجا ؟
 اگر حور در دل خیالش کہ چہ
 بہ منت نہدناشنا سنا سنا
 گر یزد دم بوسہ ریش کجا
 برو حکم نمود لبش تلخ گوئے
 نظر بازی و ذوق دیدار کو
 چہ گنجایشِ شورشِ نلئے و نوش
 خزاں چوں نہ باشد بہاراں کجا ؟
 غم بھر و ذوقِ وصالش کہ چہ ؟
 چہ لذت دہد وصلِ بے انتظار
 فریبہ بہ سو گند و نیش کجا
 دہد کام دینودش کام جوئے
 بفر دوس روزن بدیوار کو

اس نظم میں شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اصل خیر وہ ہے جو انسان کو اپنی جبلت کے رجحانوں پر قابو پالنے اور انھیں ضبط و نظم کا پابند کرنے سے حاصل ہو۔ یہ قد حیات انسانی سچی و جہد کی محتاج ہے۔ زندگی کی حقیقی ہم آہنگی وہ ہے جو انسان نے اپنی آماج اور کوشش سے پیدا کی ہو۔ انسانی فضیلت کا طرہ امتیاز یہ ہے کہ وہ موجود سے غیر مطمئن رہتا ہے اور غیر موجود کی تخلیق چاہتا ہے تاکہ اپنے خواب کو صورت اور نعین عطا کرے۔ انسانی طبیعت خارجی لزوم و جبر کے خلاف بغاوت کرتی ہے، پیہم تخلیق کے سبب سے اس کو سکون و قرار کبھی نصیب نہیں ہو سکتا۔ یہ حالت انسان کو اس لئے پتہ ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳)

نہ چشم آرزو مند و لالہ نہ دل تشنہ بہ ماہ پر کالہ
یہ بند امید استواری فرست بہ غالب خط رستگاری فرست
اردو میں متعدد جگہ اس مضمون کو اس طرح ادا کیلے :-
سناٹاں گرہے زاہد اس قدر حسین باغِ رضواں کا
وہ اک نگلہ سستہ ہے ہم بخوردوں کے طاق نیاں کا

سننے ہیں جو بہشت کی تعریف سب درست لیکن خدا کرے وہ تری جلوہ گاہ ہو

ہم کو معلوم ہے حجت کی حقیقت لیکن دل کے بہلانے کو غالب خیال اچھا ہے
غالب اپنے ایک خط میں جو مرزا حاتم علی بیگ مہر کے نام ہے، لکھتے ہیں :-
"میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہوگئی اور ایک قصر ملا اور ایک
مورٹی۔ اقامت جاودانی ہے۔ اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگی گانی ہے۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور
کھجما منہ کر آتا ہے۔ ہے ہے وہ حورا جیرن ہو جائے گی طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی، وہی زمردیں کاخ،
وہی طوبی کی ایک شاخ، چشم بد و روہی ایک حور۔ بھائی ہوش میں آؤ کہیں اور دل لگاؤ۔"

کہ اس طرح وہ اپنی ذات کی قوت کا احساس اور اس کی تکمیل کرتا ہے۔ جوں ہی اس کی ایک خواہش پوری ہوتی ہے تو کسی دوسری خواہش کا کاٹنا اس کے دل میں چھبنا شروع ہو جاتا ہے۔ انسان کی یہ تخلیقی جدوجہد بعض وقت اس کی شخصیت پر ایسی چھا جاتی ہے کہ وہ کرتا پہلے اور سوچتا بعد میں ہے۔ خیال اس کے عمل میں ایسا جذب ہو جاتا ہے جیسے خشک مٹی پانی کو جذب کر لیتی ہے۔ خیر وہی ہے جسے خود انسان نے تخلیق کیا ہو، نہ کہ کسی دوسرے نے اس پر عاید کیا ہو۔ فرشتہ یا حور جو نیکی اور پاک دامنی کے پیکر ہیں۔ اس لئے نیک ہیں کہ وہ بد ہو ہی نہیں سکتے۔ اسی لئے شاعر کی نظر میں ان کی زندگی بے کیف اور بے رنگ ہے۔ اگر سمندر میں طوفان نہ ہوں اور بادِ مخالف سے بادبازوں کے پھٹنے اور پتو اوروں کے ٹوٹنے کا اندیشہ نہ رہے تو ہم جو لوگوں کے لئے اس میں کوئی دلکشی باقی نہ رہے گی۔ شاعر اپنی ایسی قوت کا سارا زور اس حقیقت کو بے نقاب کرنے میں صرف کرتا ہے کہ زندگی کے سکون اور ہم آہنگی کی قدر اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی ہنگامہ زائیاں بدستور موجود رہیں۔ شیطان اور حور کے خیالی پکیروں کے ذریعے شاعر زندگی کی دائمی شوریدگی اور دائمی سکونی کیفیت کی تصویر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ فرشتے اور حور کی زندگی کی بے کیفی اس سبب سے ہے کہ وہ احساسِ خودی کی لذت سے نا آشنا ہیں۔ اور شیطان کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ اپنی خودی کو نظم و آئین کا پابند نہ کر سکا۔ انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ زندگی کی قدروں کو اپنی شخصیت میں نئے سرے سے تخلیق کرتا اور انہیں نظم و ضبط کا پابند کرتا ہے۔

خودی کی تکمیل اور ترقی کے لئے ضروری ہے کہ انسان کو اپنی ذات میں دائمی طور پر "یزداں اور شیطاں" کے محاربے کا تجربہ ہوتا رہے ورنہ اس کی تخلیقی جدوجہد کا ناتمہ ہو جائے گا۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک خیر و شر کی اندرونی جدوجہد بہشت میں بھی جاری رہنی چاہیے۔ تاکہ زندگی کے ارتقا کا سلسلہ ٹوٹنے نہ پائے۔ اقبال ایسی بہشت کا قدردان نہیں جہاں فیصل حریفِ آتش ہوتے ہوئے بچکچپاتے ہوں، یوسف دردِ زنداں کی کیفیتوں سے نا آشنا ہوں اور زینجا دلِ نالاں سے محروم ہو۔ اقبال کے نزدیک ایسی بہشت بد ذوقوں کے

رہنے کی جگہ ہوگی جہاں خیر و شر کی کشمکش نہ ہو۔

بہشت میں گنبدِ گرداں نہ دارد
ز نیچایش دلِ نالاں نہ دارد
یکلمش یک شر در جہاں نہ دارد
خطر از لطمہ طوفان نہ دارد
وصال اندیشہ ہجران نہ دارد
اگر منزل رہ پیچان نہ دارد
کہ یزداں دارد و شیطان نہ دارد

کجا میں روزگارے شیشہ بانے
ندیدہ درد زنداں یوسفِ او
غلیل اور حریفِ آتشے نیست
بہ صرصر دریافتِ زورقی او
یقین را در کمین بوک و گز نیست
کجا آں لذتِ عقلِ غلط سیر
مزی اندر جہلنے کورِ ذوقے

جنت کی پُر سکوں زندگی کی طرف اقبال نے دوسری جگہ بھی اسی قسم کا اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مرنے کے بعد جب میں جنت میں گیا تو اس وقت بھی میری آنکھوں میں جہانِ آب و گل کے نقشے سلئے ہوئے تھے۔ جنت کا رنگ دیکھ کر معادل میں شبہ پیدا ہوا کہ یہ کہیں جہانِ ارضی کی تصویر تو نہیں ہے۔

بہ چشم این زمین و آسماں بود
جہاں بود آں کہ تصویرِ جہاں بود

چو در جنت خرامیدم پس از مرگ
شکے با جانِ حیرانم در آویخت

رومانی موضوع جو رمز و کمانے کے ذریعے بیان ہوں، اکثر بھڑکتے ہوئے اور اثر آفرین اور بعض وقت مبالغہ آمیز ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال فنی ضبط کے ساتھ ایسی ایمانی کیفیت پیدا کرتا ہے جو مبالغے سے عاری ہوتی ہے۔ اس کو جو کچھ کہنا ہے وہ سب ایک دم سے نہیں کہتا بلکہ مصور کی طرح کشش کے ہلکے سے خط کے ذریعے ایک جہانِ معنی پیدا کر دیتا ہے۔

”بال جبریل“ میں عبدالرحمن اول کے سرزمینِ اندلس میں پہلا کھجور کا درخت بوسنے پر جو نظم ہے وہ اقبال کے آرٹ کا نہایت اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہے۔ ایک کھجور کے درخت میں شاعر تاریخ و روایات کے آب و رنگ سے کمال بینی کی تصویر دکھتا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں معاوہ سب حالات گزر جاتے ہیں جو فاتح عربوں کے ذوقِ عمل کے آئینہ دار تھے۔ جس طرح وہ اندلس کی سرزمین میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتے تھے اسی طرح

کھجور کا درخت بھی اس سرزمین کی آب و ہوا سے نا آشنا تھا۔ کھجور کے درخت کو دیکھ کر ایک عرب کے دل پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے شاید ہم لوگ اس سے ناواقف ہوں۔ عرب کا نخل انہیں نخلستانوں میں پرورش پاتا اور اپنے رنگستان کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہے۔ یہ نظم "تاریخ المقبری" سے ماخوذ ہے۔ جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دلکش ہے اسی طرح اس کی بحر اور زبان بھی سادہ اور دلنشین ہے۔ عید الرحمن کھجور کے درخت کو اس طرح مخاطب کرتا ہے۔

میرے دل کا سرور ہے تو	میری آنکھوں کا نور ہے تو
میرے لئے نخلِ طور ہے تو	اپنی وادی سے دور ہوں میں
صحرائے عرب کی حور ہے تو	مغرب کی ہوانے تجھ کو پالا
ساقی تیرا نمِ سحر ہو	غربت کی ہوا میں بارور ہو

شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عرب فاتح اندلس میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتے تھے۔ لیکن اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی بے پناہ زد سے ہر ماحول پر قابو پاسکتا ہے اور ہر کہیں رس بس سکتا ہے۔ وہ کسی ایک سرزمین سے وابستہ نہیں انسان کی فضیلت خاک کی بدولت نہیں بلکہ اس کے سوزِ دروں کی رہنِ منت ہے چنانچہ کہتا ہے :-

ہمت کو شنادری مبارک	پیدا نہیں بحر کا کنار
ہے سوزِ دروں سرزندگانی	اٹھتا نہیں خاک سے شرار
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے	مومن کا مقام ہر کہیں ہے

اقبال نے اپنی نظم "نغمہ ساربانِ حجاز" میں ایمانی اور اشارتی کیفیت سے عجیب و غریب اثر پیدا کیا ہے۔ بحر، وزن اور شبیہوں کی ندرت سے اثر آفرینی کا کمال ظاہر ہوتا ہے۔ ایک بدو کے لئے اس کا اونٹ سب کچھ ہے۔ وہی اس کی پونجی ہے، وہی اس کی روزی کا سہارا اور بق و دق رنگستانوں میں اس کا رفیق و غم گسار ہے۔ اس کو اپنے جانور کے ساتھ ایک طرح کا جذباتی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ جس طرح حدی خواں اپنے

نغمے سے اپنی کلفتوں کو کھلاتا اور ہم سفروں کی ہمت افزائی کرتا ہے اسی طرح شاعر کے نغمے کا زیر و بم زندگی کے قافلے کے لئے بانگِ درا کی حیثیت رکھتا ہے۔ اونٹ کے لئے بدو کی زبان سے آہوئے تارتار، دولتِ بیدار، شاہدِ رعنا، روکشِ حور، دخترِ صحرا اور کشتیِ بے بادیاں کی تشبیہیں کس قدر بلیغ اور باکیف ہیں۔ چند بند ملاحظہ ہوں۔

ناقر، سیارِ من، آہوئے تارتارِ من
دوہم و دینارِ من، اندک و بیارِ من
دولتِ بیدارِ من

تیز ترکِ گامِ زن، منزلِ مادورِ نیست

دلکش و زیباستی، شاہدِ رعناستی
روکشِ حورِ راستی، غیرتِ لیلاستی
دخترِ صحراستی

تیز ترکِ گامِ زن، منزلِ مادورِ نیست

نغمہ من دل کشائے، زیر و بمشِ حالِ نغمائے
قافلہ ہارا درائے، افتہ ربانہ زائے

اے بہ حرمِ چہرہ سائے

تیز ترکِ گامِ زن، منزلِ مادورِ نیست

اقبال کی نظموں میں اس کی نظم "مسجدِ قرطبہ" جدید اردو ادب کا شاہکار ہے اس میں شاعر نے ایمانی اثر آفرینی سے ایک طلسم سا پیدا کر دیا ہے۔ اس میں آرٹ اور تاریخ اور فلسفہ ایسے خوش اسلوبی سے سمونے گئے ہیں کہ انسانی ذہن لطف اندوز ہوتا اور داد دیتا ہے۔ وہ تفصیل سے ہسپانیہ کی اسلامی عہد کی تاریخ نہیں بیان کرتا بلکہ صرف چند اشارے کرتا ہے یہ چند

اشکے ضخیم تاریخوں پر بھاری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زلمنے کی چیو دستی سے کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر، نہ شخصیت۔ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائیدار ہے۔ سات سو سال قبل اندلس کی حالت کچھ اور تھی اور آج کچھ اور ہے۔ اس نظم میں اقبال نے زندگی اور اس کے مقصد پر گہری نظر ڈالی ہے۔ اس کے نزدیک زندگی ایک متحرک حقیقت ہے اور تغیر و انقلاب اس کے لازمی عناصر ہیں جن سے سفر ممکن نہیں۔

سلسلہ روز و شب اصل جہاومات	سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات
جس کے بناتی ہر ذات اپنی قبلے صفات	سلسلہ روز و شب تاریخیر دورنگ
ایکے زمانے کی رو جس میں دن ہر رات	تیرے شب روز کی اور حقیقت ہر کیا
کار جہاں بے ثبات کار جہاں کے ثبات	آنی وفائی تمام معجزہ لائے ہر

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا

نقش کہن ہو کہ نو، منزل آخر فنا

لیکن اقبال اپنے نغمے کو اس مایوسی کی لے پر نہیں ختم کرتا۔ کائنات کی ناپائیداری میں ایک ایسا عنصر ہے جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ وہ عنصر عشق ہے۔ اس کے مظاہر ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔ زمانہ سیل ہے اور عشق اس سے بڑھ کر قوی سیل ہے۔ وہ زمانے کو اپنے میں جذب کر لیتا ہے۔ ہسپانیہ میں آج مسلمان نہیں لیکن ان کی تہذیب کی روح مسجد قرطبہ کی شکل میں موجود ہے۔ ممکن ہے آگے چل کر مسجد قرطبہ بھی نہ رہے لیکن اسلامی روح زندہ رہے گی اس لئے کہ اس کی ساخت عشق کے خمیر سے ہوئی ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام

جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فردغ

عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو

عشق خود اراکِ سیل ہے، سیل کو تیا ہے تمام

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق کے مضراب سے نغمہ تارِ حیات

عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

مسجدِ قرطبہ ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جاں بازی، مہم جوئی اور بلند خیالی کی

زندہ تصویر ہے۔ سنگ و خشت کے ذریعے کسی نے اپنے سوزِ دل کو ظاہر کیا ہے۔

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز

اس کے دلوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقامِ بلند، اس کا خیالِ عظیم

اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز

یہ اجمال و جمال مردِ خدا کی دلیل

وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

یہاں تک ذکر کر کے شاعرِ گرین کے طور پر یورپ کے مختلف انقلابوں کا حال بیان

کرتا ہے۔ جرمنی کی تحریک اصلاح مذہبی اور فرانسیسی انقلاب نے اہل مغرب کی زندگی

کی کایا پلٹ دی۔ یہ انقلاب زلزلے کی رفتار کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہیں۔ شاعر یہ باتیں کرتا

جاتا ہے لیکن یہ محض ادپری باتیں ہیں۔ اس کے دل کی تپش میں اصل بات اور ہی ہے۔ وہ کہتا

ہے کہ جس طرح ہسپانیہ آج وہ نہیں ہے جو سات صدی قبل تھا اور جس طرح یورپ کے

دوسرے ملکوں کی زندگی آج وہ نہیں ہے جو چند صدیوں قبل تھی، اسی طرح اس پر تعجب

نہ کرنا چاہیے اگر وہ قوم جس نے "مسجدِ قرطبہ" بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور بادِ جو

اپنی کہن سالگی کے لذتِ تجسدید سے پھر جوان ہو جائے۔ وہ اس ضمن میں اٹلی کی

مثال پیش کرتا ہے اور اس سے اپنے حسبِ دلخواہ نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ اگر ایسا ہوا

تو دنیا پھر ایک زبردست انقلاب دیکھے گی جس کے سامنے پچھلے انقلاب ماند پڑ جائیں گے۔

وہ کہتا ہے :-

روح مسلمان میں ہے آج وہی اضطراب

رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں

دیکھئے اس بحر کی تہ سے اُچھلتا ہے کیا

گنبدِ نیلوفرِ ری رنگ بدلتا ہے کیا

”سجدِ قرطبہ“ دریائے کبیر کے کنارے واقع ہے۔ شاعر اس دریا کے کنارے ایک

خواب دیکھتا ہے۔ اس خواب کی تعبیر وہ صاف صاف نہیں بیان کرتا، اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ صاف صاف کہے گا تو لوگ اسے مجذوب کی بڑ سمجھیں گے۔ خصوصاً اہل مغرب جو عقل کے پرستار اور ٹھنڈی مٹی کے بنے ہوئے ہیں، ان مجذوبانہ باتوں کو سن کر پریشان ہو جائیں گے۔ تقدیر کے پردے میں جو نیا عالم مضمحل ہے اس کی سحر اب تک تو صرف شاعر کی آنکھوں میں بے حجاب ہوئی ہے لیکن وہ دن دور نہیں جب دوسرے بھی اسے دیکھ لیں گے۔ اس جذب و کیف کے عالم میں شاعر جو خواب دیکھتا ہے وہ حقیقت ہے اور اس حقیقت پر اس کو پورا ایمان ہے۔ وہ کہتا ہے۔

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی

دیکھ رہا ہے کسی اور زلزلے کا خواب

عالم نو ہے ابھی پردہٴ تقدیر میں

میری نگاہوں میں ہے اس کی بھرپے حجاب

پردہ اٹھا دوں اگر چہرہٴ افکار سے

لانہ سکے گا فرنگِ میری نواؤں کی تاب

جس میں نہ ہو انقلابِ موت ہر وہ زندگی

روحِ امم کی حیات کش کش انقلاب

جب انقلابِ آئینِ دہرے تو ممکن ہے کبھی ہماری بھی قسمت جاگے!

اقبال نے اپنی نظم ”سلطانِ ٹیمپو کی نصیحت“ میں اپنے فلسفہٴ حیات کو چند شعروں میں

پیش کر دیا ہے۔ اس کا لہجہ باب یہ ہے کہ انسان کو عمل کی برگزیدگی کا احساس پیدا

ہونا چاہیے جس کا خلاصہ دائمی حرکت اور نصب العین کی لگن ہے۔

تورہ نور و شوق ہے منزل ذکر قبول

یہی بھی ہم نشیں ہو تو محفل نہ کر قبول

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز

ساحل بے تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

کھویا نہ جا صنم کدہ کائنات میں

محفل گداز! گرمی محفل نہ کر قبول

صبح ازل یہ مجھ سے کہا جب سہل نے

جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول

اسی طرح "ساتی نامہ" میں اس کے بنیادی خیالات آگئے ہیں۔ ادبی اعتبار سے

یہ اعلیٰ درجے کی نظم ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں۔

وہی جام گردش میں لاساقیا

شراب کہن پلاساقیا

مری خاک جگنو بنا کر اڑا

مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا

جوانوں کو پیروں کا استاد کر

خرد کو غلامی سے آزاد کر

زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر

تو سے آسمانوں کے تاروں کی خیر

مرا عشق میری نظر بخش دے

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے

کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات

بتا مجھ کو اسرارِ مرگ و حیات

مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں

مرے دیدہ تر کی بے خوابیاں!

اسی سے نقیری ہیں ہوں میں امیر

یہی کچھ ہے ساتی متاعِ فقیر

مرے قافلے میں لٹا دے اسے

لٹا دے! ٹھکلنے لگا دے اسے

اب آئیے اقبال کے کلام کو فنی حیثیت سے زرا دکھیں۔ اس کے محاسن

کلام پر تبصرہ کرتے وقت معانی اور الفاظ دونوں کے جوہر بلاغت

فنی تجزیہ

ہمارے پیش نظر رہتے چاہئیں۔

اقبال نہایت خوبی سے تجریدی تصورات کو جاندار اور جیتی جاگتی شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس کے انکار و تصورات محسوس استعاروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ زوالِ حسن کے متعلق بہت سے شاعروں نے اظہارِ خیال کیا ہے لیکن اقبال اپنی نظم "حقیقتِ حسن" میں اس ابدی جوہرِ کائنات کو کس ندرت کے ساتھ بے نقاب کرتا ہے۔ یہ نظم محاسنِ لفظی و معانی کے اعتبار سے اس کی مکمل نظموں میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ وہ کہتا ہے۔

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا

جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا

ملاجواب کہ تصویرِ فنا نہ ہے دینا

شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دینا

ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی

وہی حسین ہے حقیقتِ زوال ہر جس کی

کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی

فلک پہ عام ہوئی اخترِ سحر نے سنی

سحر نے تارے سے سن کر سانیِ شبنم کو

فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو

بھرائے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے

سکلی کا تھا سادل خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا

شبابِ سیر کو آیا تھا سو گوار گیا

کس قدر بیغِ مصرع ہے: "شبابِ سیر کو آیا تھا سو گوار ہو گیا" اس نظم میں شاعر نے

اس طرف اشارہ کیا ہے کہ زندگی تغیر اور تبدیلی کا نام ہے۔ حسن و شباب بھی تغیر سے مستثنیٰ

نہیں ہیں۔ زمانہ ان کا خالق ہے اور وہی انہیں آمادہٴ زوال کرتا ہے۔ حقیقت کی

ساختِ تغیر کے خمیر سے ہوئی ہے۔ ساری کائنات ہستی تغیر پذیر ہے۔ ہر شے ہر آن بدل رہی ہے، ایک لمحے کے لئے بھی ساکت نہیں۔ جدھر دیکھو تغیر، نمو اور حرکت کی جلوہ فرمائی نظر آئے گی۔ یہ خیال کہ ہر شے ناپائیدار ہے، کس قدر تکلیف دہ ہے۔ اس کلفت کو صرف تخلیقی عمل سے کچھ کم کیا جا سکتا ہے۔ خودی اپنے تخلیقی عمل سے زمانے کے بوجھ کو اپنے کاندھوں پر تھوڑا بہت ہلکا کر لیتی ہے۔ اقبال کے تصورِ خودی کا حقیقتِ زمانی سے گہرا تعلق ہے۔ خودی دائمی تغیر سے عبارت ہے۔ تغیر کا یہ پُراسرار عمل زمانے میں وقوع پذیر ہوتا ہے لیکن اندرونی طور پر اس کا تعلق ابدیت سے ہے جو مافوقِ زمانا ہے۔ دائمی تغیر کے ذریعے خودی اپنے اوپر سبقت لے جاتی ہے۔ اندرونی زندگی میں جو تخلیق ہوتی ہے وہ جبر کے بجائے آزادی سے ہمکنار ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تغیر اور حرکت کے اس ہنگامے میں جسے دنیا کہتے ہیں انسانی ہستی بے معنی ہو جاتی۔

اقبال کو ادبی مصوری میں بھی کمال حاصل ہے۔ وہ بے جان اشیاء کو اس طرح محسوس شکل میں پیش کرتا ہے کہ گویا وہ ذی روح ہیں۔ ستاروں کی زبانی وہ ان سب باتوں کو کہلا دیتا ہے جو خود اسے کہنی ہیں۔ اس کی نظم "بزمِ انجم" ملاحظہ ہو۔

سورج نے جاتے جاتے شامِ سبہ قبا کو
 پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور
 مچل میں خامشی کے لیلائے ظلمت آئی
 وہ دور رہنے والے شگامہ جہاں سے
 طشتِ افق سے لے کر لائے کے پھول ما سے
 قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتا سے
 چلے عروسِ شب کے موتی وہ پیارے پیارے
 کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تا سے
 جب انجمنِ فلکِ رولت پر تھی تو عرشِ بریں سے ایک صدا آئی۔

اے شرب کے باسبانو! اے آسماں کے تارو

تا بندہ قوم ساری گردوں نشین تمھاری

آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں

شاید نہیں صدائیں اہلِ زمیں تمھاری

پھر شاعر قوموں کے عروج و زوال کے متعلق اشاروں میں ستاروں کی زبانی کہتا ہے:-

یہ کاروانِ ہستی ہے تیز گام ایسا
 قومیں سمجھ گئی ہیں جس کی رواروی میں
 اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے
 جو بات پاگئے ہم تھوڑی سی زندگی میں
 ہیں جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے

پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

سورج کا شام کو جو یہ لباس زیب تن کئے ہوئے ہے طشتِ افق سے لے کر
 لالے کے پھول مارنا اور عروسِ قدرت کا چاندی کا گہنا پاتا اتار کر سونے کا زیور پہننا کس
 قدر لمبیغ اور لطیف تشبیہیں ہیں جن کی ندرت اور طرفگی پر ادبی ذوق وجد کرتا ہے۔

شاعرانہ مصوری کے نہایت عمدہ نمونے اقبال کے کلام میں
 ملتے ہیں۔ اپنی نظم "ایک آرزو" میں شاعر دنیا کے شور و شر
 سے علیحدگی اور پرسکون زندگی کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی دامنِ کوہ
 میں چھوٹا سا جھونپڑا ہو جہاں وہ سب سے الگ تھلگ اپنے خیالوں کی دنیا میں مست
 زندگی بسر کرے۔ یہاں کا منظر وہ اس طرح بیان کرتا ہے۔

صفت باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں

ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

ہو دل فریب ایسا کہسار کا نظارہ

پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو

پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی

جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

یہ کہنا کہ منظرِ فطرت ایسا دلکش تھا کہ دریا کا پانی بھی اٹھ اٹھ کر اس کا نظارہ کر رہا

تھا کس قدر اچھوتا خیال ہے۔ شاعر نے نہایت لطیف انداز میں ایک واقعے کی توجیہ

ایسے سب سے کی ہے جو حقیقت میں اس کا سبب نہیں ہے۔ اس نے صنعتِ حسنِ تعلیل کو کس

خوبی اور بے تکلفی سے استعمال کیا ہے۔ صنعت سے اُس وقت کلام میں ندرت اور اثر پیدا ہوتا ہے جب سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ شاعر نے صنعت کی خاطر شعر لکھا ہے۔ اس قسم کی صنائع شعر کے رمزی اور ایمائی اثر میں اضافہ کرتی ہیں اس لئے حسن کلام میں داخل ہیں۔

اقبال کو منظر کشی میں کمال حاصل ہے۔ وہ لفظوں کے طلسم سے قنطریٹ کی تصویر برپا کرتا ہے۔ اس نے اپنی نظم "کشمیر" میں بحر لگاری سے ایسا سماں باندھا ہے کہ حقیقت آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔ پھر مضمون کی مناسبت سے بحر اور وزن کی شگفتگی کا پورا خیال رکھتا ہے۔

رخت بہ کا شمر کشاکوہِ دل و دین نگر

بزرہ جہاں جہاں بہ میں لالہ چین چین نگر

بادِ بہار موج موج مرغِ بہار فوج فوج

صلصل و سار و زوج زوج بر سرِ زارِ نگر

لالہ زفاک برد مید موج بآب جو تپید

خاکِ شرر شرر بہ میں آبِ شکن شکن نگر

زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ ساکنیں بریز

قافلہ بہار را انجمن انجمن نگر

سفر افغانستان کے دوران میں قندھار کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان کی زمین

اور بحر اس پہاڑی علاقے کی متانت اور سنجیدگی کی آئینہ دار ہے۔ شاعر کہتا ہے:-

زنگ ہا بوا ہوا ہا آب ہا آب ہا تا بندہ چوں بیاب ہا

لالہ ہا در خلوت کہسار ہا نار ہا تیغ بستہ اندر نار ہا

ہ کی صورت سے شاعر نے شگفتگی کے بجائے سنجیدگی کو نمایاں کیا ہے، بلکہ یہ کہنا

درست ہوگا کہ اس صوتی کیفیت سے ایک قسم کی ہیبت کا اظہار ہوتا ہے۔ کشمیر اور

قندھار کے نظموں کو بیان کرنے میں جو لفظی فن کاری کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے وہ شاعر

کے کمال پر دلالت کرتا ہے۔ غالباً اس نے غیر دانستہ اور غیر محسوس طور پر ایسا کیا بلکہ جو

بات قابلِ لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ شاعر نے قطری طور پر مقلدے حال کی کتنی صحیح اور موثر ترجمانی کی ہے۔ یہی شعری وجدان بلاغت کی جان ہے۔

تشبیہیں | اقبال تشبیہوں کا بادشاہ ہے اور تشبیہ حسنِ کلام کا زیور ہے۔ اقبال مضمون کی طرفگی اور حسن کو اپنی تشبیہوں سے دو بالا کر دیتا ہے۔ اس کی ایک نظم ہے: "جگنو! جس میں اس نے تشبیہوں کی ندرت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ وہ پھولوں کی انجمن کی شمع، مہتاب کی کرن، شب کی سلطنت میں دن کا سفیر اور مہتاب کی قبا کا تلمہ کہہ کر مضمون کو انتہا درجہ دلکش بنا دیتا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

جگنو کی روشنی ہے کاشانہ چمن میں	یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسمان سے اڑ کر کوئی ستارہ	یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا	غربت میں آ کے چمکا گنام تھا وطن میں
تک کہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا	ذره ہے یا نمایاں سوچ کے پیر میں

نظم "شاعر" میں تشبیہوں اور استعاروں کی بہار ملاحظہ ہو۔

جئے سرود آفریں آتی ہے کوہ سار سے
 بی کے شرابِ لالہ گوں میکہدہ بہار سے
 پھرتی ہے وادیوں میں کیا دختر خوش خرام ابر
 کرتی ہے عشقِ بازیاں سبزہ مرغزار سے

اثر آفرینی | اقبال نے جس زمانے میں مثنوی "اسرار خودی" لکھی تھی اس وقت سارے ہندوستان میں مشکل ہی سے اس کے چند ہم نوائے تھے۔ چنانچہ شاعر نے مثنوی کے آخر میں ذاتِ باری سے اس کا گلہ کیا ہے کہ میرا دردِ دل سمجھنے والا کوئی نہیں۔ ان اشعار میں فکر، موسیقی اور خلوص کے ساتھ حل ہو کر جذبہ بن گئی ہے، اسی لئے ان کی تاثیر بے پناہ ہے۔

من کہ بہرہ یگران سوزم چو شمع	بزم خود را گریہ آموزم چو شمع
دل بدوش و دیدہ بر فردا ستم	در میانِ انجمن تنہا ستم

نخلِ سینا یم کلیم من کجا است
 آہ یک پروانہ من اہل نیست
 جستجئے رازدارے تاکجا
 خارِ جوہر برکش از آئینہ ام
 عشقِ عالم سوز را آئینہ دہ

در جہاں یارب ندیم من کجا است
 شمعِ راتنہا پیدن سہل نیست
 انتظارے غم گسارے تاکجا
 این امانت بارگیر از سینہ ام
 یا مرا یک ہمدم دیرینہ دہ

پھر شاعر نہایت دلہانہ انداز میں شکوہ کرتا ہے کہ دنیا میں ہر کسی کا کوئی نہ کوئی مونس
 و عکس موجود ہے لیکن میری زبان کھنے والا جسے میں اپنا راز دار بنا سکوں کوئی نہیں۔ ان
 اشعار میں رمز و ایما کی زبردست قوت سے شاعر اپنے خیال کو ظاہر کرتا ہے۔

ہست با ہمدم پیدن خوئے موج
 ماہِ تاباں سررزا توئے شب است
 موجِ بادے بیوئے گم شود
 می کند دیوانہ باد دیوانہ رقص
 در میانِ محفلے تنہا ستم
 از رموزِ فطرت من بحرے
 از خیالِ این و آن بیگانہ
 باز بہیم در دل اوروئے خویش

موج در بحر است ہم پہلوئے موج
 بر فلک کوکب ندیم کوکب است
 ہستی جوئے بہ جوئے گم شود
 ہست در ہر گوشہ ویرانہ رقص
 من مثالِ لالہ صحر استم
 خواہم از لطفِ تو بایے ہمدے
 ہمدے ، دیوانہ فسرزانہ
 تا بجانِ او سپارم ہوئے خویش

زورِ کلام اور اثر آفرینی کا اعلیٰ ترین نمونہ دیکھنا ہو تو اقبال کی نظم "فاطمہ بنت
 عبداللہ" کو پڑھئے۔ اس کا ایک ایک لفظ درد و خلوص میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس نظم کا
 موضوع بچلے خود دل پر اثر ڈالنے والا ہے۔ پھر اقبال کی بحر بیانی نے اس کو اور مؤثر بنا
 دیا۔ فاطمہ بنت عبداللہ ایک معصوم کم سن عرب لڑکی ہے۔ طرابلس کے ریگستان کی پچھلائی
 دھوپ میں وہ غازیوں اور زخمیوں کو پانی پلاتے پلاتے خود جامِ شہادت نوش کرتی ہے۔
 اقبال کا تخیل اس واقعے میں ملت اسلامیہ کی نشاۃِ جدیدہ کا خواب دیکھتا ہے۔
 فاطمہ تو آبروئے ملتِ مرحوم ہے ذرہ ذرہ تیری مشتِ خاکِ معصوم ہے

یہ سعادت حورِ صحرائی تری قسمت میں تھی
یہ کلی بھی اس گلستانِ خزاں منظر میں تھی
اپنے صحرا میں ابھی آہو بہت پوشیدہ ہیں
فاطمہ! اگر شبنم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے
رقص تیری خاک کا کتنا نشاط انگیز ہے
ہے کوئی ہنگامہ تیری تربتِ خاموش میں
بے خبر ہوں اگر چہ ان کی وسعتِ مقصد میں
غازیانِ دیں کی سقائی تری قسمت میں تھی
ایسی چنگاری بھی بارِ بے پائے خاکستر میں تھی
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں
نعرہ عشرت بھی اپنے نالہ، ماتم میں ہے
ذرہ ذرہ زندگی کے شور سے بسریز ہے
پل رہی ہے ایک قوم تازہ اس غموش میں
آفرینش دکھتا ہوں ان کی اس مقدس میں

شاعرانہ تصویر کشی کے بے شمار اعلیٰ نمونے اقبال کے کلام میں موجود ہیں۔ وہ لفظوں کے طلسم سے ایسی تصویر کھینچتا ہے اور تخیل کے موقلم سے اس میں ایسی رنگ آمیزی کرتا ہے کہ حقیقت جیتی جانتی شکل میں سامنے آجاتی ہے۔ "شکوہ" میں اسلامی مساوات کی تصویر وہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے۔

آگیا عینِ رطائی میں اگر وقتِ نماز
ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قومِ حجاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی سبندہ نواز

بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے

قیری سرکار میں پہنچے تو سب ہی ایک ہوئے

مسلمانوں کی فتح مندی اور جرات کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے۔

محفلی کون و مکاں میں سحر و شام پھرے
کوہ میں دشت میں لے کر ترا پیغام پھرے
مئے توجیب کو لے کر صفتِ جام پھرے
اور معلوم ہے تجھ کو کبھی ناکام پھرے

دشت تو دشت ہیں دریا بھی نہ جھوٹے ہم نے

بحرِ ظلمات میں دوڑا دیئے گھوڑے ہم نے

"شکوہ" میں ایک بند بتوں کی زبانی ہے۔ شاعر نے کہاں بلاغت سے وہی لہجہ و لہجہ اختیار کیا ہے جو مقتضائے حال تھا اور جس کی بتوں سے توقع کی جاتی سکتی تھی۔
بت صنم خاں میں کہتے ہیں مسلمان گئے
ہے خوشی ان کو کہ کعبے کے نگہبان گئے

منزلِ دہر سے اونٹوں کے حدی خوان گئے اپنی بنگلوں میں دبائے ہوئے قرآن گئے
 خندہ زن کفر ہے احساسِ تجھے ہے کہ نہیں
 اپنی توجید کا کچھ پاس تجھے ہے کہ نہیں
 شاعر کا ایک بڑا کمال محاکات ہے۔ وہ لفظوں کی صوتی کیفیت سے سامع کے ذہن
 پر ایسا اثر پیدا کرتا ہے جس سے ہو بہو تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے اور حقیقت کا سماں
 بندھ جائے۔

اقبال نے اپنی نظم "ایک شام" میں دریائے نیکر کے کنارے کا منظر بیان کیا ہے۔ وہ
 خاموشی کی تصویر لفظوں میں کھینچنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس نے حرف ش کی صوتی کیفیت سے
 پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ اکثر آریائی زبانوں میں س اور ش کا صوتی اثر خاموشی کے اظہار
 کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

خاموش ہے چاندنی قمر کی	شائیں ہیں خموش ہر شب کی
وادی کے نوا فروش خاموش	کہسار کے سبزہ پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہو گئی ہے	آغوش میں شب کے سو گئی ہے

اقبال کی غزل فارسی اور اردو شاعروں نے غزل کو عشق و محبت کے معاملات کے
 لئے مخصوص کر لیا۔ ابتداء میں غزلوں کے مضامین میں تنوع اور
 لطف ہوتا تھا۔ لیکن جب جذبات کی بستی اجڑی تو غزلوں میں بھی جوش و مستی کے بجائے قافیہ
 بندی، تقلید پرستی اور لفظی مناسبت مقصود بالذات ہو گئی۔ غزل کا بلند ترین معیار خواجہ
 حافظ نے فارسی میں اور غالب نے اردو میں اپنی نغمہ سنجیوں سے قائم کیا۔ ان دونوں نے
 حسن و عشق کی کیفیات کو اس طرح رمز و ایما کے ذریعے بیان کیا ہے کہ ان کی ہمسری ممکن
 نہیں۔ اقبال نے بائرن کی تعریف میں جو شعر لکھا ہے وہ حقیقت میں ان دونوں
 پر زیادہ چپاں ہوتا ہے۔

خیالِ اوجہ پری خانہ بنا کردہ است شبابِ غش کند از لذت لب بامش

غزل گو شاعر کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے جس پر خواب کی سی کیفیت طاری ہو۔

اس خواب میں اگر آپ تخیل اور مستی کے دو عناصر کا اور اضافہ کر دیں تو میں سمجھتا ہوں کہ تغزل کی مکمل توجیہ ممکن ہوگی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ اور کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی پُر اسرار کیفیات کو رمز و کنائے کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ فارسی اور اردو کی غزلوں میں رمز نگاری کی جو مثالیں ملتی ہیں ان کی نظیر دنیا کے کسی اور ادب میں موجود نہیں۔ مستی اور تخیل کی حالت میں رمز و کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسل بیان کے زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر بودلیر حقیقی شاعر کے لئے مستی اور جذب کو فن کے لوازمات میں شامل کرتا ہے۔ بقول اس کے "ہر وقت بدست و بخیود رہو۔ سب کچھ اسی میں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کس قسم کی مستی؟ یہ چاہے شراب کی ہو۔ شاعری کی ہو یا نیک کرداری کی ہو، لیکن ہو ضرور..... ہو اسے پوچھو کہ دقت کیا ہے؟ سمندر کی موجوں سے پوچھو، ستارے سے پوچھو، طائر خوش الحان سے پوچھو، گھڑی سے پوچھو، ہر اس چیز سے پوچھو جو رواں دواں ہے، جو نوہ خواں ہے، جو گردش میں ہے۔ جو نغمہ طراز ہے، جو طاقتِ گویائی رکھتی ہے اور تمہیں ان سمجھوں سے یہی جواب ملے گا کہ دقت مست دے خود ہونے کا ہے۔ اگر تم دقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے تو مست بنو، چاہے وہ مستی شراب کی ہو، چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی۔ یہ تمہاری رغبت اور پسند پر منحصر ہے۔" اقبال کے ہاں اسی مستی اور جذب کی کیفیت کو قلندری کے لفظ سے ظاہر کیا ہے۔ اس جذب کا حرکی عنصر اس کو دوسرے غزل گو شاعروں سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی شاعری دراصل اس کے تخیل اور جذب کی ترجمانی ہے۔ اس کی مستی میں بھی عجب شان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری خاک کا ہرزہ اس آنکھ کی طرح ہے جو مست تھا شاہو۔

دانم کہ نگاہِ ادظرفِ ہمہ کس بیند

کردہ است مراساتی از عشوہ و بامست

اسی کارِ حکیمے نیست، دامانِ کلیمے گیر

صد بندہ سال مست ایک بندہ در بامست

دل را بہ چمن بر دم از باد چمن افسرد

میرد بہ خیاباں ہا این لالہ صحر است

میناست کہ فاران است بہارت چہ مقام است این؟

ہر ذرۂ خاک من چٹھے است تماشا مست

اقبال کے آرٹ کے تصور میں جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، جمالی اور جلالی دونوں عنصر

پہلو بہ پہلو موجود ہیں، جن کے متعلق اُس نے کہا ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است

دلبری با قاہری پیغمبری است

اقبال کی غزل میں چاہے وہ عشق و محبت کی معاملہ بندی ہی کیوں نہ ہو، ایک

طرح کی قوت و تازگی کا اظہار ملتا ہے۔ پھر چونکہ اس کی نظر زندگی کے متعلق نہایت

وسیع ہے اس لئے لازمی طور پر اس کے رمز و کنائے میں ایک جہانِ معانی پنہاں

ہوتا ہے۔ معانی کے علاوہ محاسنِ کلام کے ظاہری انداز یعنی لفظی رعایتوں کو برتنے

پر بھی اُسے پوری قدرت حاصل ہے۔ اس کے ہاں شاعرانہ رمز نگاری کے بہترین

نمونے ملتے ہیں۔ رمز نگاری تخیل کا ایک کرشمہ ہے۔ شاعر اپنے تاثرات اور قسبے

واردات کا اظہار اشاروں میں کرتا ہے تاکہ اس کے ذوق و وجدان کی ان میں سمائی

ہو سکے۔ ایمانی طور پر شاعر اپنے جذبے کو جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہے بلند ترین

مقام تک پہنچاتا اور اس کو جمالیاتی قدر کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اقبال کو اپنے تغزل

کے جمالیاتی محاسن کا احساس تھا جس کا اس نے اس شعر میں اظہار کیا ہے :-

میری مینائے غزل میں تھی زرا سی باقی

شیخ کہتا ہے کہ وہ بھی ہر حرام اے ساتی

اقبال کی غزل کی خصوصیت اس کا جوشِ بیان اور رمزیت ہے۔ اس کے الفاظ

میں بلا کی ایمانی قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔ وہ حُسنِ ادا کے جادو سے انسانی ذہن کو مسح کر دیتا

ہے۔ غزل کا حقیقی سرمایہ شاعرانہ رمز و کنائے میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر کنائے کو رسمی طور پر

استعمال کیا جائے جیسا کہ یہ قسمتی سے ہمارے اکثر غزل گو شاعر کرتے ہیں، تو اس کا اچھوتا پن اور تاثیر بانی نہیں رہ سکتی۔ اسی وجہ سے ہماری جدید شاعری میں غزل کے خلاف بے زاری کی صورت پیدا ہوئی۔ اقبال کے تغزل میں رمز و کنایہ بے جان نہیں ہوتے۔ وہ ان کے ذریعے نئے نئے مضمون بڑی خوبی سے پیدا کرتا اور سامع کی بھولی بسری یادوں کو تازہ کر دیتا ہے۔ اس کے ہاں پرانے لفظ نئے معنی پیدا کرتے ہیں۔ زلف و گیسو، سے و بیخا، اشعار و شبنم اور شمع و پروانہ، ہمارے دور انحطاط کے ادب میں مریضانہ افسردگی پیدا کرنے والے تھے۔ اقبال نے انہیں لفظوں میں اپنے نفسِ گرم سے نئی جان ڈال دی۔ اس کے ہاں یہی لفظ حرکت اور عمل کا صور بھونکتے ہیں۔

ایک غزل میں اس نے مرغِ بچے کی زبانی دردِ اشتیاق کی شرح بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عشق و محبت کا بنیادی راز اس حقیقت کے جاننے میں پوشیدہ ہے کہ جو اشکِ ضعیف کئے جائیں ان میں بادِ گلگوں سے زیادہ مستی ہوتی ہے۔ پھر مرغِ بچہ کس شوخی سے کہتا ہے کہ جب دیرِ معاں میں آؤ تو تمہارا طرزِ کلام بلند ہونا چاہیے۔ معمولی افسانہ و افسوں کو صوفی کی خانقاہ کے لئے رکھ چھوڑو۔ شاعر کا یہ کہنا کہ اس غزل خوانی کے باعث میں مدد کے قبل و قال کے قابل نہیں رہا کس قدر ملیغ اور پر معنی ہے۔

دی مرغِ بچہ با من اسرارِ محبت گفت

اشکے کہ فرو خوردی از بادِ گلگوں بہ

در دیرِ معاں آئی مضمونِ بلند آور

در خانقہ صوفی افسانہ و افسوں بہ

اقبالِ غزل خواں را کافر توں گفتن

سودا بدماغش ز داند در سہ بیڑں بہ

ایک غزل میں دن اور دہم کی اصوات اور نظم الفاظ سے نہایت لطیف ترنم

پیدا کیا ہے۔

مثل شرفِ دہ راتن بہ پیدن دہم تن بہ پیدن دہم بال پیدن دہم

سوزِ نوایم نگرِ ریزہِ الماسِ را
 قطرہٗ شبنمِ کفِ خوئے چکیدنِ دم
 چونِ نہِ مقامِ نمودِ نغمہٗ شیریںِ زغم
 نیمِ شبانِ صبحِ رامیلِ دیدنِ دم
 یوسفِ گم گشتہٗ را باز کشودنِ نقاب
 تابہٗ تنکِ بانگِاںِ ذوقِ خریدنِ دم
 عشقِ شکیبِ آزما خاکِ زخوردنِ را

چشمِ ترے داد و من لذتِ دیدنِ دم

الفاظ و معانی کی موزونیت کے علاوہ اس غزل کا مضمون کس قدر بلند ہے! اس پر طرزِ ادا کی شوخی اور ندرت نے سونے پر سہاگے کا کام کیا۔ شاعر اپنی فطرت کی مخفی قوتوں اور کمالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر چاہوں تو ذرے کو ذوقِ پیش سے آشنا کر دوں اور وہ شرر کی طرح اُرتا پھرے۔ میری آواز کا سوز و گداز ایسا ہے کہ اگر چاہوں تو ریزہٗ الماس کو گھملا کر شبنم کر دوں اور وہ قطرے بن بن کر ٹپکنے لگے۔ اظہارِ درد کے لئے میرے سانسے آدھی رات کے وقت اگر نغمے نکلیں تو صبح قبل از وقت طلوع کے لئے بے تاب ہو جائے۔ میں نے اپنے یوسفِ گم گشتہ کو اس لئے ظاہر کیا کہ تنکِ مایہ لوگوں میں ذوقِ خریداری کی آرزو پیدا ہو۔ پھر کہتا ہے کہ انسان کو عشق سے چشمِ زنجیب ہوتی ہے اور وہ شاعر کے نغمے کی بدولت لذتِ دیدنِ دید سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ یہ غزل فنی اعتبار سے مکمل ہے۔ سامع کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا شاعر اپنے خیالی پکیروں سے گفتگو کر رہا ہے۔ اس میں شاعر نے تاثر و وجدان کے کیا کیا بدیع، شوخ اور لطیف نکتے پیدا کئے ہیں۔

فارسی کی چند اور غزلیں ملاحظہ کیجئے اور دادِ سخن دیجئے۔ ان سب غزلوں میں غنائی عنصر کا بہترین اظہار موجود ہے۔ اقبال ایسی بحر میں منتخب کرتا ہے جو تغزل کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتی ہیں۔ شگفتہٗ زمین اور مضمون کے مناسب وزن منتخب

کرنے سے شاعر اپنے کلام میں بے پایاں دلفریبی اور دل کشی پیدا کر دیتا ہے۔ اقبال کے ہاں بھی شراب و نغمہ، بادہ خوار اور مے فروش، زلف و خال اور رخسار و دندان کا مجازی پیرایہ بیان موجود ہے۔ لیکن وہ ان کے ذریعے رمز و کنائے کی ایسی دنیا تخلیق کرتا ہے کہ جذبہ و وجدان جھومنے لگتے ہیں۔

فصل بہار این چنین، بانگ ہزار این چنین

چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار این چنین

باد بہار را بگوئے بخیال من برد

دادی و دشت را دہد نقش و نگار این چنین

عالم آب و خاک را بر محک و سالم بسائے

روشن و تاریک خویش را گیر عیار این چنین

ترکیبوں کی نزاکت اور تازگی اور تقابل و تناسب کو شاعر نے اپنے کلام میں

کس سلیقے سے سمویا ہے۔

شب من سحر نمودی کہ بہ طلعت آفتابی

تو بہ طلعت آفتابی سزد این کہ بے حجابی

تو بہ درد من رسیدی بضمیرم آر میدی

ز نگاہ من رسیدی بچنین گراں رکابی

تو عیار کم عیاران تو قرار بے قراران

تو دوائے دل فگاران مگر این کہ دیر یابی

غم عشق و لذت او اثر دوگونہ دارد

گے سوز و درمندی، گے مستی و خرابی

جوئی است نالان در کوہساران

جانم در آدینخت باروز گاران

ناپائدارے با پائداران

پیدا بیتنزد، پنہاں ستیزد

داغے کہ سوز و در سینہ میں آل داغ کم سوخت در لالہ زاراں
 کہتا ہے کہ میری جان کی آویزش عالم فطرت کے ساتھ ایسی ہر جیسے دریا کو ہساروں
 میں ٹکراتا نالہ کناں اپنا راستہ نکالتا چلا جاتا ہے۔ زندگی کی دریا کے ساتھ تشبیہ جو
 پہاڑوں میں بہنے کے لئے راستہ نکالتا ہو کس قدر دلآویز ہے۔ اس کی ایجابی قوت
 کی کوئی حد نہیں۔ جس طرح دریا پہاڑوں کو چیرتا اور چٹانوں سے ٹکراتا ہے تاکہ اپنے
 وجود کا سکہ بھلے، اسی طرح انسان خارجی فطرت کی نامساعدتوں پر قابو پاتا ہے
 تاکہ اپنی زندگی کی تشکیل کرے اور اسے موثر بنائے۔ لطف یہ ہے کہ انسان خود تو
 ناپائیدار ہے لیکن پائیدار فطرت کا بلا تکلف مقابلہ کرتا اور بالآخر اس کو اپنے منشا کے
 موافق ڈھال لیتا ہے۔ پھر شاعر کہتا ہے کہ انسانی سینے میں جو داغِ آرزو ہے اس
 کی مثال عالم فطرت میں تلاش کرنا عبث ہے۔ لالہ زاروں میں جو داغ نظر آتے ہیں
 وہ درد اور آرزو کے داغ نہیں بلکہ صرف دیکھنے کے ہیں۔

از چشم ساقی مستِ شرابم بے مے خرابم ابے مے خرابم
 شو قم فزوں نرا از بے حجابی بینیم نہ بینیم در بیچ و تابم
 از من بروں نسبت منزل گہ من من بے نصیبم را ہے نیابم
 اس غزل کا ہر شعر تغزل کی جان ہے۔ "بے مے خرابم" کی تکرار کی سادگی اور
 اس کے ساتھ جذب و مستی کی تاثیر دیکھئے۔ اقبال کا ساقی زندگی ہے جس کے نشے
 سے بغیر مے کے وہ مدہوش و سرشار ہے۔
 یار سے اگر نگہِ محرابانہ کی آرزو ہو تو شاعر اس کے حاصل کرنے کی تدبیر
 بتاتا ہے۔

اگر بہ بجز محبت کرانہ می خواہی

ہزار شعلہ وہی یک زبانہ می خواہی

یکے بدامن مردان آشنا آویز
 زیبا اگر نگہِ حیرانہ می خواہی
 تو ہم بےشوہ گری کوششِ دل بری آموز
 اگر زما غزلِ عاشقانہ می خواہی
 ایک اور غزل میں آ اور ناکی صوتی ہم آہنگی سے شاعر نے عجیب کیفیت پیدا
 کر دی ہے۔

بانہ درویشی در ساز و دمام زن
 چون پختہ شوی خود را بر سلطنتِ ہم زن
 گفتنِ جهانِ ما آیا بتوی سازد؟
 گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ بر ہم زن
 اے لالہ صحرائی تنہا نتوانی سوخت
 این داغِ جگر تابی بر سینہٴ آدم زن
 تو سوزِ درونِ او، تو گرمیِ خونِ او
 با در نہ کنی چاکے در پیکرِ عالم زن
 بختِ دلِ پر خونے از دیدہ فروریزم
 لعلی زید خشانم بردار و بخاتم زن

اس غزل کا ہر لفظ بلاغتِ کلام کی دستاویز ہے۔ کس بے ساختگی سے مضامینِ عالیہ کو ادا کیا گیا ہے۔ غزل کا اصل مضمون زندگی کی برگزیدگی اور برتری ہے۔ جو اپنی تشکیل کی مختار کل ہے۔ اگر فطرت سازگار نہیں تو وہ فطرت کو درہم برہم کر دے گی۔ پیکرِ عالم میں اسی کی بدولت خون کی گرمی ملتی ہے۔ پھر کیا خوب مضمون ہے کہ بدخشاں کو اپنے لعل پر ناز ہو تو ہوا کرے لیکن خاتمِ حیات میں جو لعل جڑا ہے وہ بختِ دلِ پر خون ہو جو بیری آنکھوں سے پٹکا ہے۔ بدخشاں کے لعل اور اس لعل میں جو میں نے تخلیق کیا ہے
 مقابلہ کر لو۔

شادم کہ عاشقان را سوزِ دوام دادی

درماں نیا فریدی آزارِ جستجو را

گفتی مجھ وصالم بالا تر از خیالم

عذرِ نو آفریدی اشکِ بہا نہ جورا

عاشقوں کو سوزِ دوام تو ملا لیکن آزارِ جستجو کے لئے درماں نہیں پیدا کیا گیا۔

پھر "اشکِ بہا نہ جو" کی عذر خواہی معاملہ بندی کا کمال ہے۔

شوقِ غزل سرائی کے لئے شاعر نے مندرجہ ذیل غزل کی کس قدر شگفتہ بجز منتخب

کی ہے۔ ہر شعر موسیقی اور رقص کے اجزائے بنا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہ مانا کہ قصہ دل

کہنے کی چیز نہیں اور دردِ جگر کو چھپانا ہی اچھا ہے۔ لیکن "لذت ہائے ہائے"

کو دل کیا کرے۔ دردِ شوق کی شرح بھی کی ہے اور آخر میں اپنی خودداری کو

بھی جتا دیا ہے۔

باز بہ سرمہ تاب دہ چشمِ کرشمہ زائے را

ذوقِ جنوں دو چند کن شوقِ غزل سرائے را

قصہ دل نگفتنی است، دردِ جگر نہفتنی است

خلوتیاں کجا برم لذتِ ہائے ہائے را

آہ درو نہ تاب کو، اشکِ جگر گداز کو

یشہ بہ سگِ می زخمِ عقلِ گرہ کشائے را

بزمِ بہ باغِ دراع کش از ختمہ بہ پارچنگ زن

بادہ بخور، غزل سرائے بند کشا قبائے را

نازِ شہاں نمی کشم، زخمِ کرم نمی خورم

در نگرے ہوس فریب ہمتِ این گدازے را

ابن گنبد میثائی، ابن پستی و بالائی در شد بہ دلِ عاشق، با ابن ہمت پھانی

عشق است و ہزار افسوں حسن است و ہزار آئین

نے من بہ شمار آیم نے تو بہ شمار آئی

ہم با خود وہم باد ہجراں کہ وصال است این

اے عقل چہ می گوئی لے عشق چہ فرمائی

کیا خوب مضمون ہے کہ میں اور تو کسی شمار و قطار میں نہیں، اصل معاملہ تو ہزار افسوں

عشق اور ہزار آئین حسن کے درمیان ہے۔ زندگی کے یہ دونوں منظر دائمی ہیں۔ پھر عقل اور عشق دونوں سے اپیل کی ہے کہ تم ہی میری الجھن کے سلجھانے میں کچھ مدد کرو۔

اقبال کے جوش بیان کا اظہار اس کی اردو غزلوں میں بھی ہے۔ اس نے اپنی شاعری کے

بالکل ابتدائی زمانے میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر یہ ہے۔

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لئے

قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اس ایک شعر پر بہت سے شاعروں کے دیوانوں کو قربان کیا جاسکتا ہے۔

بعض اردو غزلیں سہل ممتنع کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان کا ایک ایک لفظ جذبات

کیفیات کی آواز باز گشت ہے۔ لوازم عشق کی کیفیات کو وہ کس لطف اور بے تکلفی کے

ساتھ بیان کرتا ہے۔

مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی

خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی

تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

نہ آتے ہیں اس میں تکرار کیا تھی

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا

بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا

مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

کوئی بات صبر آزما چاہتا ہوں

بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں

ستم ہو کہ ہو وعدہ بے حجابی

بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی

یہ مسلسل اور نظم نما غزل ملاحظہ ہو۔
 خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
 ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں
 ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
 حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں
 گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے روز
 گہر میں آبِ گہر کے سوا کچھ اور نہیں
 رگوں میں گردشِ خون ہر اگر تو کیا حاصل
 حیات سوزِ جل کے سوا کچھ اور نہیں
 عروسِ لالہ! مناسب نہیں ہے تجھ سے حجاب
 کہ میں نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

اس غزل کا جوشِ بیان اور لفظوں کی تازگی اور حرکت اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔
 کبھی اسے حقیقتِ منظرِ نظر آ باس مجاز میں
 کہ ہزاروں بجے تڑپا ہے ہی مری چینِ ناز میں
 تو بچا بچا کے نہ رکھ لے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
 کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں
 نہ کہیں جہاں میں اماں ملی جو اماں ملی تو کہاں ملی
 مے جرم خانہ خراب کو ترے عفو بندہ نواز میں
 نہ وہ عشق میں دیدہ ہیں گرمیاں وہ حسن میں رہیں شوخیاں
 نہ وہ غزوی میں تڑپا رہی نہ وہ خم ہر زلفِ یاز میں

ذیل کی مسلسل غزل میں شاعر ذاتِ باری سے التجائیں کرتا ہے لیکن ان میں بھی شرمی

کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ ہر لفظ سے ناز و نیاز کے راز افشا ہوتے ہیں اور ان سے شاعر کے تخیل کی بلندی، احساس کی شدت اور گہرائی اور پیرایہ بیان کی بے تکلفی ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر حضرت آدم کے جنت سے نکلے جانے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذاتِ باری کو مخاطب کرتا ہے کہ نکالنے کو تو تو نے نکال دیا لیکن میرے بغیر تو بھی گھبرائے گا۔ اب ہماری بے نیازی کا اقتضاء یہ ہے کہ کارِ جہاں سے فراغت پا کر ہی تجھ سے ملیں گے۔ اُس وقت تک تجھے انتظار کرنا پڑے گا۔ پھر جبر و اختیار کے مسئلے کی طرف آخری شعر میں اشارہ کیا ہے کہ روزِ حساب جب میرا نامہ اعمال پیش ہوگا تو صرف میں ہی شرمسار نہیں ہوں گا، بلکہ خود ذاتِ باری کو بھی شرمسار کروں گا، اس لئے کہ میری شرمساری کی ذمہ داری صرف مجھ پر نہیں بلکہ اس پر بھی ہے۔ اس غزل میں اقبال اپنے کمال کے اعلیٰ ترین مرتبے پر جلوہ فرما نظر آتا ہے۔

گیسوںے تابدار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد نثار کر، قلب و نظر نثار کر

عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں

یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر

تو ہے محیطِ بیکراں میں ہوں زرا سی آ بھو

یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صرف تو تیرے اٹھ میرے گہر کی آبرو

میں ہوں خرف تو تو مجھے گوہر شاہوار کر

فخر تو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو

اس دم نیم سوز کو طائر کب بہار کر

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں

کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دتر عمل آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

اور کئی جگہ اقبال نے ذاتِ باری کو ایسے انداز میں مخاطب کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معاملاتِ شوق کا روئے سخن سوائے اس کے اور کسی کی طرف نہیں ہو سکتا اس کی اس بے تکلف شوخی سے اس کی بلند مقامی کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے :-

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
تزاخ سرا بہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بنیاد
مقامِ شوق تیرے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھیں کا کام ہی یہ جن کے حوصلے ہیں بنیاد
پھر کہتا ہے :-

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا

میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کا نشا میں

ذاتِ باری سے اقبال کو شکوہ ہے کہ اس نے اپنے لئے لامکاں پسند کیا اور
انسان کو چار سو کے تقیدات کا پائید بنا دیا۔

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ

اپنے لئے لامکاں، میرے لئے چار سو

بے باک آرٹسٹ کی رعنائی فکر اور شوخی گفتار ملاحظہ ہو۔

رمزیں ہیں محبت کی گستاخی و بیباکی ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بیباک

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا یا اپنا گریباں چاک یا دامن بزدان چاک

پھر ذاتِ باری کو کہتا ہے کہ اگر آدمِ خاکی کو زوال نصیب ہوا تو یہ میرا زوال نہ ہوگا
بلکہ تیرا ہوگا، اس واسطے کہ انسان کی ذات سے عالم کی ہما ہی اور اس کو کب کی تابانی
سے تیرے جہان کی روشنی ہے۔

اسی کو کب کی تابانی سے ہر تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

جبریل کو کس مزے سے طعنہ دیا ہے۔

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذبِ مستی کی

تن آساں عرشوں کو ذکرِ تسبیح و طوافِ اولیٰ

اس غزل کی زبان اور مضمون کس قدر بلند ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اوریجی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں یہاں سینکڑوں کارواں اوریجی ہیں

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

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں

یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

اقبال کے آرٹ اور زندگی کے تصور میں قوت اور توانائی کے منظر کو خاص اہمیت

حاصل ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا اعلیٰ ترین اظہار قوت کی شکل میں ہوتا ہے۔ وہ

جہاں کہیں کائناتِ فطرت میں اس منظرِ حیات سے دوچار ہو جاتا ہے تو فوراً ٹھٹک جاتا ہے۔

یہ منظر اس کے لئے جاذبِ نظر ہے اور اس کے آرٹ کے لئے محرک کا کام دیتا ہے۔ اس کے

توسط سے وہ زندگی کی نہایت سادگی اور پرکاری سے توجیہ کرتا اور بتاتا ہے کہ اس میں

اور موت میں کیا فرق ہے۔

بہ میری گر بہ تن جانے نہ داری

اگر جانے بہ تن داری نہ میری

تخلیقی محرک اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ ان کا نفسیاتی تجربہ یہ ممکن نہیں، میرا خیال ہے

کہ اقبال کے وجدان اور جذباتِ شعری کو جو چیز سب سے زیادہ متحرک کرتی ہے وہ یہی

جوشِ حیات ہے جو اسے عالمِ انسانی اور عالمِ فطرت دونوں میں نظر آتا ہے۔ قوت میں اسے

حسن نظر آتا ہے۔ قوت اور توانائی اظہارِ حسن ہی کی ایک شکل ہے بشرطیکہ وہ اخلاق

۱۱۳ ہے کہاں ننا کا دوسرا قدم یارب ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقش پایا (غالب)

سے بے تعلق نہ ہو۔ اسی لئے وہ اسے فقر و بے نیازی سے وابستہ رکھتا ہے۔ بغیر اس کے اعلیٰ سیرت کے جو ہر ظاہر نہیں ہو سکتے اور نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کی نشوونما نہیں ہو سکتی جو خودی کے استحکام کے لئے ضروری ہے۔

اقبال کے ہاں قوت و توانائی کی نوعیت حیوانی نہیں بلکہ روحانی ہے جو خاص ریاضت کا نتیجہ ہوتی ہے اور جس کے جو کھم میں سے گزرنے کے بعد صحیح اور قوی انسانی سیرت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال اور دوسرے رومانیت پسندوں کی طرح قوتِ حیات کا قدر داں ہے۔ لیکن اسے اس کا شدید احساس ہے کہ قوت کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے اخلاقی نظم و ضبط کا پابند کرنا ہوگا۔ بغیر ایسا کئے قوت، زندگی کے لئے لعنت بن سکتی ہے۔

اپنی نظم "جلال و جمال" میں وہ افلاطون کی تیزی، ادراک کے مقابلے میں زور حیدری کو زندگی کے لئے زیادہ اہم سمجھتا ہے۔

مرے لئے ہے فقط زور حیدری کافی	ترے نصیب افلاطون کی تیزی ادراک
مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی	کہ سر بسجودہ ہیں فطرت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر	نرا نفس ہر اگر نغمہ ہو نہ آتشناک

یہی وجہ ہے کہ بلسل اور قمری کی تشبیہوں کے بجائے وہ باز اور شاہین کو ترجیح دیتا ہے۔ اس لئے کہ آخر الذکر اس کے وجدانِ شعری کے لئے زیادہ موزوں ہیں اور ان کے ذریعے سے وہ اپنے حسبِ دلخواہ اخلاقی نتائج مرتب کرتا ہے۔ جو اس کا اصل مقصد ہیں۔

ایک جگہ "چیونٹی اور عقاب" کے عنوان سے دو شعر لکھے ہیں جن میں انسانی سیرت

لے اپنے ایک خط میں (علی گڑھ میگزین، اقبال نمبر) اس کی نسبت اقبال نے کہا ہے :-

"شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے۔ اس جانور میں اسلامی فخر کی

تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ (۱) خود دار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا

نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشنا نہ نہیں بناتا۔ (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت نشین

ہے۔ (۵) تیز نگاہ ہو۔

(مکاتیب صفحہ ۲۰۲)

کے رازوں کو تیشلی انداز میں ظاہر کیا ہے۔ چوٹی عقاب سے پوچھتی ہے :-

میں پائمال و خوار و پریشان و دردمند
تیرا مقام کیوں ہے ستاروں سے بھی بلند

اس کا جواب عقاب ان لفظوں میں دیتا ہے :-

تو رزق اپنا ڈھونڈتی ہے خاکِ راہ میں
میں نہ سپہر کو نہیں لاتا نگاہ میں

اپنی نظم "شاہین" میں اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

کیا میں نے اس خاکدان سے کناہ

جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ

بیا باں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو

ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ

نہ زیاد بہاری نہ گلچیں نہ بلبل

جیا بائیوں سے ہے پر مہیہ لازم

ہوائے بیا باں سے ہوتی ہے کاری

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا

یہ پورب یہ کچھیم چکوروں کی دنیا

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں

کہ شاہین بناتا نہیں آشیانہ

آرٹ کے محرکات عجیب و غریب ہوتے ہیں۔ بعض دفعہ آرٹسٹ اپنے رجحان

کے مطابق معمولی روزمرہ کے کسی واقعے سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ وہ اس کے لئے

محرک تخلیق بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہر نفسیات نے لکھا ہے کہ بعض موسیقی کے ماہر

ایسے گزرے ہیں جنہوں نے رنگ و خطوط کو دیکھ کر نئے سُردریافت کئے۔ اسی طرح

بعض مصوری اور بت گری کے استاد ہوئے ہیں جنہوں نے موسیقی کی کسی نئے کوسن کر

رنگ و خط کی خاص شکلیں پیدا کیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی طرح آرٹ

حقیقت میں ایک ہے چاہے اس کے فنی اور اصطلاحی مظاہر میں فرق کیوں نہ ہو! اسی طرح قوی سیرت کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقت ایک ہے۔ اقبال تو انائی کا تندرناں ہے چاہے وہ اپنوں میں لے یا غیروں میں، چاہے عالم فطرت میں یا عالم انسانی میں لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ہو خالص سونا، لمع نہ ہو۔ بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبے کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی محفل میں سینن اور موسولینی نطشے اور ٹالسٹائے، برگسون اور کارل مارکس، مصطفیٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں یہ فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے خیال کی تہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہے۔ اقبال پیشہ ور فلسفی نہیں جس کے نزدیک تجریدی منطقی واسطوں کو زندگی سے زیادہ اہمیت حاصل ہو۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ زندگی سب کچھ ہے لیکن منطق نہیں۔ زندگی کے مظاہر کی طرح آرٹسٹ بھی منطق کا پابند نہیں ہوتا۔ وہ اپنے جذبے کی ہم آہنگی چاہتا ہے نہ کہ منطق کی۔ وہ جذبے کے ذریعے حقیقت پر قابو پاتا ہے اس لئے کہ اس کے نزدیک خود حقیقت کی روح جذبے میں مضمر ہے۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کے نزدیک آرٹسٹ کا مقصد زندگی کی خدمت ہے۔ اس نے شعر کے ذریعے زندگی کی صحیح ترجمانی کی ہے اور اس کے حرکتی عنصر کو خاص طور پر اُجاگر کیا ہے۔ یہ بات دعوے سے کہی جا سکتی ہے کہ اس نے اپنے کلام میں زندگی کی نسبت جس قدر تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں ان کی مثال فارسی اور اردو کے کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ملتی۔ ہم ذیل میں بطور مثال ان ترکیبوں کو لکھتے ہیں جن کی ندرت اور طرفگی سے فارسی اور اردو ادب کو چار چاند لگ گئے ہیں۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ زندگی کے موضوع کو فارسی اور اردو میں سب سے پہلے اسی نے پیش کیا اس کی تشبیہیں اور ترکیبیں اس کی وسعتِ فکر پر دلالت کرتی ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

شرابِ زندگی، جابِ زندگی، سرودِ بربطِ ہستی، رزمِ گاہِ
خیر و شر، آرزوئے نا بصور، شورِ بزمِ طرب، سلسلہ ہستی، ذوقِ جدت

ترکیبوں کی جدت

ذوقِ تو، دفترِ ہستی، خاتمِ ہستی، آئینہ دارِ ہستی، ذوقِ آگہی، میستِ شرابِ تقدیر، لذتِ گیرِ وجود،
 سرمستِ نود، بر لبِ کون و مکان، محشرِ ستانِ نوا، منت کشِ ہنگامہ، مذاقِ رم تا ب دوام،
 لطفِ خرام، کوششِ ناتمام، محفلِ ہستی، غمِ کردہ نمود، ذوقِ تپش، سوز و سازِ ہستی، وجہ
 قیامِ گلستانِ مجردِ تیغِ آرزو، آرائشِ رنگِ تعلق، بزمِ معمورہِ ہستی، ایلیٰ ذوقِ طلب،
 نعمتِ ہستی، شمشیرِ ذوقِ جستجو، تو سنِ ادراک، لذتِ خودی، ذوقِ تبسم، شانہِ ہستی، کشاکشِ
 بیہم، حکایتِ غمِ آرزو، حدیثِ ماتمِ دلبری، صبحِ دوامِ زندگی، جہانِ اضطراب، قلمِ ہستی،
 تقدیرِ حیات، طربِ آشنائے خروش، شہیدِ ذوقِ وفا، خمِ زندگی، صنمِ خانہٴ پندار،
 گردیدہٴ بیدار، خلشِ کرشمہ، فیضِ شعور، جذبہٴ نور و صدا، ممنونِ نگاہ، تقدیرِ حواس،
 ذوقِ فردا، لذتِ امروز، چراغِ ہوش، انگبینِ زندگانی، سوزِ مشتاق، شاخِ یقین،
 ولایتِ عشق، قامتِ خرد، قندِ دل، عفتِ فکر، تسخیرِ جہات، جہانِ نزو و دور،
 کفِ تقدیر، کاروانِ زندگی، رشتہٴ سود و زباں، حریمِ کائنات، لذتِ بے تابی،
 لذتِ ایجاد، تب و تابِ جاودانہ، رسمِ شاہبازی، طائرِ کبِ بلندبال، مستِ ظہور،
 قافلہٴ رنگ و بو، طائرِ لاہوتی، نشاطِ رحیل، نقطہٴ پرکارِ حق، فطرتِ بے تاب،
 سوارِ شہبِ دوراں، فروغِ دیدہٴ امکان، رونقِ ہنگامہٴ ایجاد، امتحانِ تیغِ عزم،
 خیابانِ خودی، عودِ حیات، جذبہٴ پیدائی، لذتِ کیتائی، صمیمِ کائنات، کوکبِ
 تقدیر، سر پہانِ وجود، تقاضائے وجود، آئینِ مکافاتِ عمل، امینِ جلوہ ہائے لازوال،
 محرمِ رازِ حیات، آئینہٴ اندیشہ، نیروئے خودی، تخلیقِ تمنا، داغِ آرزو، قطرہٴ وسعت
 طلب، زخمِ ہائے آرزو، سرویِ خونِ حیات، سعیِ حصولِ مدعا، تقویمِ حیات،
 شرابِ زندگی - فریبِ خوردہٴ منزل، عیارِ ممکناتِ جسم و جان۔

ان میں سے بہت سے تصورات اور ترکیبیں آج ہماری زبان کا جز بن گئی ہیں اور
 ہمارے شاعر اور ادیب انہیں بے تکلف برتتے ہیں۔ اقبال کے فکر و تخیل سے اردو زبان کو
 جو وسعت حاصل ہوئی اسے ہمارا قومی ادب کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔ اس نے اپنے آرٹ
 سے ہم سمجھوں کے تصورات کو وسیع تر بنا دیا اور ہمارے ادب کی نشوونما کے لئے نئی راہیں

نکالیں، اس نے آرٹ کے ذریعے ایک سوئی ہوئی جماعت کو بیدار کیا اور زوال کے زمانے میں عروج کے خواب دکھائے۔ صرف خواب ہی نہیں دکھائے بلکہ ان خوابوں کو حقیقت بنانے کا راستہ بھی دکھایا۔ اس مقصد کے لئے ضرور تھا کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرے۔ اس نے اپنے آرٹ سے یہ کام لیا۔ اس نے کبھی اپنے دلاویز نغموں سے سامعین کے دلوں کو لہرایا۔ کبھی ان کی گزشتہ عظمت کے نقشے ان کی آنکھوں کے سامنے کھینچے۔ کبھی اشاروں اشاروں میں اپنے قافلے کے "ہمراہانِ سُست عناصر" کو تیز گامی کی دعوت دی، اور کبھی اپنا جذبہ دل نالہ و فریاد کے ذریعے ظاہر کیا۔ وہ ایک قلندر تھا جو ہم میں آیا تھا اور اپنے مستانہ نعرے لگاتا ہوا چلا گیا۔ اس کے نعرے ابھی ہمارے کانوں میں گونج رہے ہیں۔ اور اس کی فریاد ہمارے دلوں کو متاثر کر رہی ہے۔ جتنا زمانہ گزیرے گا اقبال کے کلام کی تاثیر میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اس کی شاعری اس کے دردِ دل کی فریاد تھی۔ اس کی تاثیر کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ خود کہتا ہے کہ میں تو اپنا کام کر چکا۔ فریادِ عشق کے لوازمات میں سے تھی سو وہ بھی کر لی۔ اب اس کی تاثیر دوسرے دیکھیں۔

عشق کو فریادِ لازم تھی سو وہ بھی ہو چکی
اب زرادل تھام کر فریاد کی تاثیر دیکھو

اقبال کا فلسفہ تمدن

زندگی انجمن آرا و نگہبان خود است

اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ رو

اس ایک شعر میں اقبال نے اپنے فلسفہ تمدن کا پختہ پیش کر دیا ہے۔ اس کا تصور حیات دراصل اسلامی روایات پر مبنی ہے، جن میں انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو نہایت خوبی سے سمویا اور ان کے ظاہری تضاد کو رفع کر دیا گیا ہے۔ انسانی تمدن کا ہمیشہ سے یہ ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ رہا ہے کہ فرد اور جماعت کے تعلق کی نوعیت کیا ہو؟ آیا فرد جماعت میں اپنی انفرادیت ضم کر دے یا اپنا علیحدہ وجود قائم رکھے؟ کیا فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں دائمی تضاد ہے جس کو دور کرنا ممکن نہیں؟ اقبال نے انسانی فطرت کے اس راز کو اپنے صحیح وجدان سے پالیا کہ وہی تمدن فطرت کے موافق ہوگا جس میں انفرادی خودی کو اپنی نگہبانی اور پرورش کا موقع حاصل ہو، اور اس کے ساتھ ساتھ انجمن آرائی کا سلسلہ بھی جاری رہے، جس کے بغیر خودی تکمیل سے محروم رہتی ہے جس طرح وہ شخص جو قافلے میں سفر کرتا ہے سب کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور سب سے الگ اپنا وجود بھی برقرار رکھتا ہے۔ یہی حال زندگی کے قافلے کا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے ہر ایک میں دو رویے کار فرما ہیں جو ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں اور کبھی کبھی ایک دوسرے سے متضاد بھی ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک روح انفرادی ہے اور دوسری اجتماعی۔ ان دونوں کی کشمکش اور ہم آہنگی ہی سے ہماری اخلاقی زندگی عبارت ہوتی ہے۔ ذوق یکتائی اور شوق

انجمن آرائی انسانی خلقت میں مضمر ہے۔

بروں زانجمنے درمیان انجمنے

بخلوت اندوے آبخنال کہ باہمہ اند

نہایت ہی بسیغ اور شاعرانہ انداز میں اس خیال کو دوسری جگہ اس طرح

ادا کیا ہے۔

بخلوت انجمنے آفریں کہ فطرت عشق

یکے شناس و تماشا پسند بسیاری است

میں نے ابھی اوپر کہا کہ اقبال کا فلسفہ تمدن اسلامی تصور حیات کا رہن منت

ہے۔ اسلامی تمدن کو دنیا کے دوسرے تمدنوں کے مقابلے میں یہ امتیاز حاصل رہا ہے

کہ اس نے انسانی فطرت کو نظر رکھتے ہوئے عدل و اعتدال کا دامن اپنے ہاتھ سے

کبھی نہیں چھوڑا۔ اس نے ایک طرف تو فرد کو حیات کا واحد اور کافی بالذات مرکز اور

اپنے عمل کا پوری طرح نئے دار قرار دیا اور دوسری طرف اجتماعی زندگی کی برکتوں سے

اس کی ذات کو مالا مال کرنے کے وسائل بہم پہنچائے۔ اس اسلامی تصور حیات کی تفسیر

اقبال نے اپنے کلام میں اور خاص طور پر اپنی مثنویوں "اسرارِ خودی" اور "موزیجے خودی"

میں پیش کی ہے۔

اقبال کہتا ہے کہ زندگی کا اصل محرک اثباتِ خودی کا جذبہ ہے جو انسان

خودی

میں ودیعت ہے۔ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے جو نت نئی خواہشوں کی

تخلیق کرتی ہے اور اس طرح اپنی توسیع و بقا کا سامان مہیا کرتی ہے۔ وہ پیہم عمل اور

کش مکش سے لازوال ہو جاتی ہے۔ خودی یا ذات یا روح کی تکمیل میں سب سے بڑی

رکاوٹ فطرت ہے جس پر غلبہ پانا ضرور ہے۔

خودی کیلئے بیداری کا کائنات

خودی کیلئے رازِ درونِ حیات

نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے

ستم اس کی موجوں کے بہتی ہوئی

زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی

ازل سے ہے یہ کش مکش میں ایسر ہونی خاک آدم میں صورت پذیر
انسانی خودی مثل ایک سمندر کے ہے جس کا اُور چھپور نہیں۔ اس کی وسعتیں اتنی ہی ہیں
جتنی خود انسان کی ہمت۔ اس خیال کو اس شعر میں پیش کیا ہے۔

خودی وہ بھر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آبِ جو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں

جو چیز خودی کو استحکام اور وسعت بخشتی ہے وہ خبر ہے اور جو اس کو ضعیف و مضحل
کرتی ہے وہ شر ہے۔ ایغور کی جستجو کا نتیجہ خود اپنی تحدید و تعریف ہے تاکہ وہ اپنے
آپ کو کائناتِ فطرت میں مؤثر بنا سکے۔ حلاج کا دعویٰ انا الحق انسانی شخصیت کا
بے باک تحقق و ادعا تھا۔ خودی کا سرگرم کائنات ہستی کے ہر ذرہ میں نمایاں ہے،
لیکن اس کا انتہائی کمال انسان میں ظاہر ہوتا ہے۔ "اسرارِ خودی" کے پہلے ایڈیشن
کے دیباچے میں اقبال نے اپنے تصورِ خودی کی نسبت لکھا ہے۔

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تجلیات و
جذبات و تمنیات مستبصر ہوتے ہیں، یہ پُر اسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر
اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انابا میں جو اپنے عمل کی رو سے
ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمحل ہے، جو تمام مشاہدات کی غائق ہے، مگر جس کی
لطافتِ مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک
لاذوالحقیقت ہے، یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے
حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت
میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت
ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ
ہوگی جس کے حکماء و علمائے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا
کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔"

ذات یا خودی انفرادیت سے علیحدہ ہے۔ پتھر اور درخت میں انفرادیت ہوتی

ہے لیکن وہ خودی کے جوہر سے محروم ہوتے ہیں۔ خودی روحانی شے ہے جس کی تعمیر سعی و جہد کے بغیر ممکن نہیں۔ سعی و جہد کا نتیجہ ہے غم۔ اس غم سے خودی کی وحدت پیدا ہوتی ہے جوہر تغیر میں برقرار رہتی ہے۔ اس وحدت کی بدولت وہ ہر اس کشاکش کو برداشت کر لیتی ہے جو عالم فطرت یا عالم عمرانی کی ناموافقیت سے پیدا ہوتی ہے۔ فطرت کے نظام عام میں انسان کی حیثیت حقیر ہے۔ اسی طرح عمرانی طور پر دیکھا جائے تو فرد سوسائٹی کا ایک ادنیٰ جز ہے لیکن خودی کے تخلیقی عمل کے مد نظر انسان کی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ خودی انسان کو مقصود بالذات بناتی اور اسے اپنے مقدر کا احساس کراتی ہے۔ خودی کا وجود اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ روح نے مادے پر فتح حاصل کر لی۔ فطرت میں ارتقاء ہوتا ہے لیکن خودی تخلیق کرتی ہے۔ خودی انسان کی اندرونی زندگی کو بجائے جبر کے آزادی سے آشنا کرتی ہے۔ سلسلہ اسباب کی جگہ یہاں روح کے عمل کی کیفیت ہوتی ہے۔ ارتقاء زمانے کا پابند ہے۔ برخلاف اس کے روح کے تغیرات زلزلے کو اپنا پابند بناتے ہیں تاکہ خودی کی تکمیل ہو۔ حفظ خودی زندگی کی سب سے گراں بہا امانت

ہے۔

غافل نہ ہو خودی سے گراہنی پاسبانی

شاید کسی حرم کا تو بھی ہے آستانہ

انفرادیت بناتی اور حیوانی عالم میں ملتی ہے۔ درخت بھی اپنی انفرادیت اور وحدت رکھتا ہے لیکن جب وہ سوکھ جاتا ہے تو یہ وحدت مٹ جاتی ہے اور اس کے مختلف اجزا غیر نامیاتی مادے میں مل جاتے ہیں۔ حیوان کی وحدت بناتی وحدت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اعصابی نظام اور بدن کی صورت کی بدولت ماحول سے علیحدگی اور تفرق اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ حیوان کے حرکات و سکنات جبلت کے مطابق ہوتے ہیں اور وہ اپنی نوع کی خصوصیات کو دہراتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی وحدت نوعی ہوتی ہے نہ کہ انفرادی۔ لیکن انسانی زندگی میں تفرق اعلیٰ ترین مرتبے پر نظر آتا ہے، جسے ہم خودی کہتے ہیں۔ وہ ان تعلقات کا مرکز اور محور ہوتی ہے جو انفرادیت غیر خود

سے قائم کرتی ہے جس میں فطرت اور معاشرہ دونوں شامل ہیں۔ انسانی خودی کی نشوونما میں فطرت اور ذہن دونوں شریک ہوتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو اپنا معروض بنا لیتی ہے۔ انسانی روح کی یہ صلاحیت کہ وہ اپنے سے ماورا ہو جائے اس کو ایک جدا امتیازی وجود بخشتی ہے۔ اس خود شعوری کے باعث خودی عالم فطرت کو غیر خود کی حیثیت سے تصور کرتی ہے۔ شعور ذات خودی کی خاص شان ہے اور یہی انسانی آزادی کی بنیاد اور خودی کی یکتائی کا موجب ہے۔ انسانی شعور فطری عمل و مرور ہی سے ماورا نہیں ہے بلکہ خود اپنی ذات سے ماورا ہے۔ اس لئے اس کے تجربوں کی کوئی حد نہیں۔ انسانی خودی میں جو فطری رجحان و رجعت ہیں انھیں قوت ارادی دوسرے محرکوں سے ہم آمیز کر کے ان کی نئی نئی صورتیں تخلیق کرتی ہے۔ یہ کام صرف انسان ہی کر سکتا ہے۔ کائنات کی کوئی دوسری ہستی نہیں کر سکتی۔

اسلام نے خودی کی آزادی کو عبادت سے محدود کیا ہے کہ بغیر اس کے اس کی تعمیری صلاحیتیں بروئے کار نہیں آ سکتیں اور اس کا حقیقی نشوونما نہیں ہو سکتا تاکہ وہ تاریخ کی قوتوں اور فطری میلانوں کا مقابلہ کر سکے اور ان پر قابو پاسکے۔ عبادت ہی سے خودی کا تحفظ ممکن ہے۔ باطنیت میں یا تو خودی خدا بننے کا دعویٰ کرتی ہے جو اس کے بس کی بات نہیں یا پھر بے امتیاز ابدیت میں ضم ہو جاتی ہے اور اس کا علیحدہ وجود باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح عقلیت بھی خودی اور غیب خود کے شعور و امتیاز کو مٹانا چاہتی ہے۔ اس لئے کہ اس کے نزدیک عمرانی عمل اصل حقیقت ہے نہ کہ انفرادی عمل۔ عقلی عالم گیریت انفرادیت کی حریف نہیں ہو سکتی۔ وہ اس کو ساری خرابیوں کا ذمے دار ٹھہراتی ہے۔ یہ یک طرفہ نقطہ نظر ہے۔ اقدار کی حامل انفرادیت ہی ہو سکتی ہے۔ تہذیب و تمدن کی قدریں بھی اپنے کو انفرادی کے توسط سے ظاہر کرتی ہیں۔

خودی کا اسلامی تصور یہ ہے کہ فرد مخلوق ہے جس کی ذات میں ذات باری نے بے انتہا امکانات پوشیدہ رکھے ہیں جو سب کے سب زندگی میں ظاہر نہیں ہوتے۔

خودی اپنے شعور کے اعلیٰ ترین نقطے پر پہنچ کر بھی عبدیت کے عقیدے کے مطابق تابع اور محدود رہتی ہے اس واسطے کہ اس کا تعلق فانی بدن سے ہے۔ خودی کے مسئلے کو اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ زندگی کے اس تضاد اور تناقض کو نہ سمجھا جائے کہ زندگی فطرت کا جز بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ وہ محدود بھی ہے اور فطرت پر غلبے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے، وہ پابند بھی ہے اور آزاد بھی۔ انسانی خودی کی نجات یہ نہیں کہ وہ ذاتِ باری میں فنا ہو جائے بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنے ارادے کو خالق کائنات کے ارادے کو تابع کر دے۔ نجات اس میں نہیں کہ خودی ارادے کو فنا کر دے۔ اگر خودی ارادے کو فنا کر دے تو اپنی خواہشوں اور فطری میلانوں کی مناسب تجدید کیسے کرے گی جو اخلاق کی بنیاد ہے۔ خودی اخلاق کی خالق ہے جس طرح خودی کا خالق خدا ہے۔ انسان جب اخلاق کی تخلیق کرتا ہے تو اپنی آزادی کے وصف کو بہترین طریقے پر استعمال کرتا ہے۔ لیکن اخلاق کی خالق ہونے کے ساتھ خودی اپنی عبدیت کو نہیں بھولتی اس لئے کہ قدروں کی انتہا ذاتِ باری کے وجود پر ہوتی ہے۔

خودی کا احساس ہمارے وجود سے وابستہ ہے۔ جب ہم کسی چیز کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس وقت بھی ہمیں اپنی ذات کا احساس رہتا ہے۔ شعور ذات کا دھارا ہماری ہر سعی کی تہ میں برابر بہتا رہتا ہے۔ وہ اس خاموشی سے بہتا ہے کہ محفل ہوئے بغیر ہماری زندگی کے ہر شعوری عمل میں اس کا اثر موجود رہتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ شعور ذات ہمارے شعور کے ساتھ وابستہ ہے جس سے اس کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا یہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کا تجزیہ کئے بغیر ہم وجدان کے ذریعے ادراک کرتے ہیں۔ اس حقیقت کے تعین میں ہماری فکر، خواہش اور جذبہ سب برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ اسی لئے خودی کا احساس ہماری پوری شخصیت پر حاوی ہوتا ہے۔

اقبال نے خودی کی توسیع و بقا کو اپنے فلسفہ تمدن کا سنگ بنیاد قرار دیا ہے اس لئے کہ زندگی کی تمام قدروں کی تخلیق و تکوین نفس انسانی کے توسط سے

عمل میں آتی ہے۔ جس نظام تمدن میں انفرادی قوت ایجا دکمزور ہو جائے وہ اپنی تباہی کا سامان خود اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے۔ انسانی زندگی کے قدروں کے معیار ایک طرف تو معرفت ذات اور دوسری طرف غیر خود یعنی فطرت اور معاشرے سے تعلق کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خودی جب تک اقتدار و مقاصد کی تجلیق کرتی ہے اس وقت تک انسانی زندگی کی نمو پذیری جاری رہتی ہے۔ اسی "زورِ خودی" کی بدولت جیسا کہ عالم اور زندگی کی استواری پیدا ہوتی ہے۔ یہ وہ وحدت ہے جو زندگی کے نظم و ضبط کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس نقطے کے گرد انسانی شخصیت اپنا استحکام و تحقق اور اپنے آپ کو کائنات میں موثر بنانے کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ خودی کا استحکام زندگی کا واحد معیار ہے جس سے اس کی وسعتوں کی پیمائش ممکن ہے۔ پانی کا قطرہ جب حرفِ خودی ازبر کر لیتا ہے تو اپنی ہستی بے مایہ کو گہر بنا دیتا ہے۔ سبزہ جب اپنی ذات میں اُگنے کی قوت پیدا کر لیتا ہے تو سینہ گلشن کو چاک کر ڈالتا ہے۔ خودی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنے نو اور بقا کے لئے آزادی اور عمل کے بے پایاں امکان تلاش کرتی ہے۔ اس کی بدولت زندگی کی جوئے نرم و قلمزم بن جاتی ہے۔ اس کے امکان بے شمار ہیں اور اس کی قوتوں کی کوئی حد نہیں۔

قطرہ چوں حرفِ خودی ازبر کند
ہستی بے مایہ را گہر کند
سبزہ چوں تابِ مید از خوش یافت
ہمتِ او سینہ گلشن شکافت
چوں خودی آرد بہم نیز لئے زسبت
می کشاید قلمزم از جوئے زسبت

تب و تابِ جاودانی سے پکیرِ خاکی کو وہ شرف نصیب ہوتا ہے جس تک فرشتوں کی رسائی ممکن نہیں۔ درہ شوقِ بے حد سے رشکِ مہر بن جاتا ہے اور اس کے سینے کی وسعت میں "نہ سپہر" سما سکتے ہیں۔ "اسرارِ خودی" میں اقبال نے الماس اور کوئلے کا مکالمہ لکھا ہے جس میں یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ اثباتِ ذات ہی سے سیرت میں چمک دمک پیدا ہوتی ہے۔ ایک دن معدن میں کوئلے نے الماس سے کہا کہ ہم دونوں ایک ہی جگہ رہتے ہیں۔ ہمارے عناصر کی کمیادوی ساخت بھی بہت

کچھ ملتی جلتی ہے۔ پھر یہ کیا بات ہے کہ میری حیثیت تو خاک سے بھی کم ہے اور تیرے جمال و کمال کی دنیا میں دھوم ہے۔ مجھے لوگ ٹھوکریں مارتے ہیں اور تجھے ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں لباس نے جواب دیا کہ میں نے کش کش کا بیج و تاب کھا کر اور جو کھوں میں بڑ کر اپنے میں بختگی پیدا کر لی، اسی وجہ سے میرا سینہ جلوؤں سے معمور ہو گیا۔ تو کبھی جو کھوں میں نہیں پڑا، اس لئے تیرے عناصر منتشر اور تیرا وجود خام رہا۔ اب تیری نرم اندامی کے باعث لوگ تجھ کو جلانے کے کام میں لاتے ہیں۔ اگر تو بھی ایک مقصد کے تحت سخت کوشی اختیار کرتا تو تیری روشنی سے بھی دو عالم روشن ہو جاتے۔ زندگی کی آبر و صلابت اور قوی سیرت کے ذریعے قائم رکھی جاسکتی ہے۔ ناتوانی اور نرم اندامی کا نتیجہ ہے بے کسی اور کس پرسی۔ یہ حکایت اس شعر کی تفسیر ہے۔

چوں جیاتِ عالم از زورِ خودی است

پس بقدرِ استواری زندگی است

خودی کا یہ بھی خاصہ ہے کہ وہ اپنے گونا گوں تجربوں سے اپنے آپ کو مستحکم کرے۔ وہ اپنے تحقق و تکمیل کے بہیم سفر کو کبھی کسی منزل پر ختم نہیں کرتی۔ جب ایک منزل پر اس کا قافلہ پہنچ جاتا ہے تو زرادم لے کر وہ آگے بڑھتی ہے اور نئی نئی منزلوں تک پہنچنے کا شوق اسے بے چین کر دیتا ہے۔ وہ نورِ شوق کا سفر کبھی ختم نہیں ہوتا اور کوئی مقام اس کے لئے انتہائے راہ کا حکم نہیں رکھتا۔ اس کی بے نیازی کا یہ عالم ہوتا ہے کہ اگر یابی بھی ہم نشیں ہو تو محل کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور اپنے شوقِ بادیہ پیمانی کو اعتباری تقبیرات کا پابند نہیں کرتا۔

تو رہ نورِ شوق ہے منزل نہ قبول

یابی بھی ہم نشیں ہو تو محل نہ قبول

اے جوئے آبِ بڑھ کے ہو دریا کا تند و تیز

ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ قبول

اگر کارواں فریب خوردہ منزل نہ ہو تو منزل سے زیادہ لطف و نشاط سے ذوقِ سفر سے حاصل ہوتا ہے۔

قریب خوردہ منزل ہے کارواں ورنہ

زیادہ راحتِ منزل سے ہے نشاطِ رحیل

انسان اپنی ذات کے اثبات و تکمیل کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ نئے نئے مقاصد کی تخلیق کرتا رہے جو اس کی اقدارِ حیات کے حامل ہوں۔ وہ اپنے آپ سے اور اپنے گرد و پیش سے غیر مطمئن ہوتا ہے اور نئے حقائق کی تکوین کے لئے اس کا دل بے تاب رہتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے وجود پر خود سبقت لے جائے اور حقیقتِ حاضرہ کی جگہ ایسی دنیا پیدا کرے جس میں اس کی مچلی ہوئی تناؤں اور بے تسرار کرنے والے خوابوں کی تعبیر مل سکے۔ زندگی کی حرکت کا تعین مقاصد ہی سے ہوتا ہے۔ ان کی حیثیت چاہے شعوری یا غیر شعوری رجحانوں ہی کی کیوں نہ ہو، لیکن انہیں سے ہمارے حسی وجود کے تانے بانے کی بناوٹ ہوتی ہے۔ انہیں کی بدولت عمل کی خواہش، کچھ ہونے کی تمنا، اور اپنی قوتوں کو جو زندگی کے تاریک چشموں سے اُبلتی پڑتی ہیں ایک راہ پر ڈالنے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر مقاصد نہ ہوں تو ہم سب اخلاقی خلا میں زندگی بسر کریں۔ مقاصد یا نصب العین کی وجدانی طلب انسانی فطرت میں ودیعت ہے لیکن ضرور ہے کہ یہ نصب العین ایجابی ہو یعنی وہ سلب انسان کو کبھی مطمئن نہیں کر سکتے اور نہ زندگی کی بلند شاہراہوں کی طرف رہبری کر سکتے ہیں۔

حقائق کی دنیا خودی کی منزلِ اولین ہے۔ طلسمِ زمان و مکان کو توڑ کر جب وہ آگے بڑھتی ہے تو ضمیرِ وجود میں اس کو بے شمار عالم نظر آتے ہیں جو لفظاً ہر بے نمود ہیں لیکن جن کے موجود ہونے کا امکان ہے۔

خودی کی یہ ہے منزلِ ادیب
تزی آگ اس خاکِ دال سے نہیں
مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
جہاں تجھ سے ہر توجہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر
 جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
 طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
 کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
 ہر اک منتظر تیری یلغار کا
 تری شوخیِ فکر و کردار کا

مقاصد آفرینی | مقصد کے ذریعے انسان اپنی سعی و عمل کی منزل کی طرف بڑھتا ہے۔ یہ ایک دور سے نظر آنے والی روشنی ہے جس کی طرف ہم جاتے ہیں۔ یہ منزل ہمارے آگے ہے، اسباب و علل کی دنیا کی طرح ہمارے پیچھے نہیں۔ ماضی کے جبر کی جگہ اس میں ہم مستقبل کی آزادیوں کا دل کش منظر دیکھ سکتے ہیں۔ میکائلی عالم میں اہمیت ماضی کو ہے لیکن شعور و احساس کی دنیا میں مستقبل زیادہ اہم ہے۔ ط

طلوعِ فردا کا منظرہ کہ دوشِ امروز ہے فنا

مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکز ثقل مستقبل کی جانب جھک جاتا ہے۔ آج جو عالمِ طبیعی ہمارے سامنے ہے وہ کل کے عالمِ طبیعی کی پیداوار ہے۔ لیکن آج کا عالمِ اخلاقی کل کے آنے والے عالمِ اخلاقی کے لئے ایک تیاری ہے۔ فطرت میں ارتقار کا عمل خارجی ہے اس لئے کہ خود فطرت انفعالی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے سامنے کوئی مقصد یا منصوبہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی اندھی قوتوں کے ہاتھوں میں کھٹتلی کے مثل ہوتی ہے۔ اس کے قوانین کے عمل میں انسانی ذہن اور تخیل مقاصد ڈھونڈ نکالتے ہیں لیکن خود فطرت کو ان کا شعور نہیں ہوتا۔ انسانی نفس مقاصد آفرینی سے اپنی غیر تشفی یافتہ امیدوں کو پورا کرنے کی سبیل نکالتا ہے۔ ذہن آئینے کی طرح نہیں ہے جس میں فطرت اپنا عکس ڈالتی ہے۔ وہ انفعالی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ شعوری طور پر مختلف عناصر و اجزا کے امتزاج سے فطرت کا تصور قائم کرتا ہے اور اپنے مقاصد کے تحت معروضی حقائق میں تصرف چاہتا ہے۔

دعا گردو اگر مہیب زما
 ہجو صرصری روو شبدیز ما
 دعا راز بقائے زندگی
 جمع سیما بر قوائے زندگی

چوں حیات از مقصدے محرم شود ضابطہ اسبابِ این عالم شود
گرددشِ خونے کہ درر گہلے مات نیز از سعیِ حصولِ مدعا است
مدعا مضرابِ سازِ ہمت است مرکزے کو جاذبِ ہر قوت است

انسانی خودی سعی مقاصد میں حقائقِ حیات کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کرتی بلکہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں اپنے حسبِ نسا تغیر چاہتی ہے۔ وہ اپنے بے پناہ عمل اور قوتِ ایجاب سے ان پر سبقت لے جاتی ہے۔ یہ سعی پیہم روح کو اندرونی اور وجدانی طور پر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے تیار کرتی ہے۔ ان مقاصد کی روشنی میں شعور انسانی مستقبل کو حال کے آئینے میں دیکھ سکتا اور اپنے نفس میں اس کی مکمل تشکیل کر سکتا ہے۔ اس کو کلیم کی طرح طور کی چوٹی پر جانے کی ضرورت نہیں رہتی اس لئے کہ وہ اپنی ہستی سے شعراءِ سینائی پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔

معین مقاصد کے ذریعے انسان نے حقائق کی تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح وہ پیدائش رکھتا ہے کہ اپنے عمل کے نتائج پر غور و فکر کرے اور اس کے ساتھ ساتھ ان میں تغیر و تبدل کرے۔ انسان نے لاکھوں برس اپنے مقاصدِ زندگی کو خارجی اور جسمانی ارتقار کے لئے وقف کیا تاکہ وہ فطرت سے مطابقت اور اپنی ضروریات کی تکمیل کر سکے۔ لیکن اب وہ جسمانی طور پر مکمل ہو چکا۔ زندگی اب نئی نوع پیدا کرنے کے درپے نہیں ہے۔ بلکہ اب وہ شعور کی ساری تخلیقی قوتوں کو روحانی اور اخلاقی اغراض کے لئے وقف کرنا چاہتی ہے، شعور، عقل و وجدان کے امتزاجی فعل سے، زندگی کو وسیع سے وسیع تر کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ راستہ اور منزل معین ہو، ورنہ انسانیت کو بے مقصدی کی بحول بھٹیوں میں بھٹکنا پڑے گا۔ ذہن اپنی اندرونی قوت کا اظہار مقصدوں اور خواہشوں کے ذریعے سے کرتا اور مادی یا خارجی عالم کو اپنے تصوروں کے سانچوں میں ڈھالتا ہے۔ مقاصدِ آفرینی ذہنی خصوصیت ہے۔ ذہنی زندگی جتنی اعلیٰ درجے کی ہوگی اسی قدر مقصد واضح اور معین ہوں گے اور وہ جتنی ادنیٰ ہوگی اسی قدر مقصد اچھے اور غیر واضح ہوں گے۔

بعض نے اقبال کے مقاصدِ آفرینی کے تصور کی تعبیر برگسوں کے نظریہٴ جوشِ حیات

اور ارتقاءِ تخلیقی سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک دونوں کے نقطہ نظر میں فرق ہے۔ برگسون نے نفسِ انسانی کی تخلیقی صلاحیت اور شعور کی جاتیاتی ارتقاء سے تعبیر کی ہے جو غیر روحانی نقطہ نظر ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کے نزدیک جاتیاتی ارتقاء شعورِ انسانی کی مدد کے لئے ہے۔ اس میں از خود تخلیق کی صلاحیت نہیں نفسِ انسانی کی تخلیق کا اصلی محرک اندرونی روحانی جذبہ ہوتا ہے جس کو سمجھنے سے جاتیاتی مظاہر و تغیرات کی صحیح تعبیر ہو سکتی ہے۔ برگسون نے تخلیقی ارتقاء کو خالص جاتیاتی حیثیت سے سمجھا اور اس کی روحانی حیثیت کو قطعاً نظر انداز کر دیا۔ اگرچہ اس کے بعض شاگردوں نے اس کے نظریہ وجدان کے ڈانڈے روحانی عمل سے ملانے کی کوشش کی ہے۔

اقبال کے نزدیک مقاصد کی تخلیقی استعداد خالص روحانی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ استعداد بغیر اس تہذیبِ نفس کے نہیں پیدا ہو سکتی جو مذہب و اخلاق کی بنیاد ہے۔ اس طور پر اقبال نے مذہب کے توسط سے خودی اور فطرت میں جو انسان کے گرد و پیش اور خود اس کے اندر موجود ہے، ہم آہنگی کا گہرا رشتہ قائم کر دیا اور انسان کو کائنات کے نظامِ عام میں ایک بے بس اور منفعل ہستی تصور نہیں کیا جو مادی قوتوں کا ایک کھلونا ہو۔ اس طرح اس نے انسان کی اخلاقی اور مادی زندگی کے تضاد کو بڑی حد تک رفع کرنے کی کوشش کی اور اسلامی روایات کے اس اہم اصول کو واضح کر دیا کہ انسانی زندگی میں روحانی اور مادی عناصر کی ہم آہنگی ہونی چاہیے جس کے بغیر انسانی فطرت درجہ کمال تک نہیں پہنچ سکتی۔ جب تک فطرت کے جاتیاتی مظاہر کے ساتھ انسان کے ذہنی اور روحانی عوامل کا رشتہ نہ جوڑا جائے زندگی کو پوری طرح سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ ذہنی اور روحانی عوامل ہی ارتقاء کے حقیقی محرک ہیں۔ اگر ارتقاء حوالی سے محض مطابقت کا نام ہوتا تو انسان نے اپنی طویل تاریخ میں اپنے آپ کو نئے نئے تجربوں میں الجھانے کی کوشش نہ کی ہوتی جن کے سبب سے تمدن اور علم کے اعلیٰ مدارج تک اس کی رسائی ممکن ہوئی اور وہ اس قابل ہوا کہ فطرت کی

توجیہ کر کے۔

مقاصد کی لگن کے لئے اقبال نے عشق کی اصطلاح استعمال کی ہے جس کا ولولہ انسان کی فطرت میں ابلا پڑتا ہے اور جس کے بغیر اس کا معنوی ارتقار ادھورا رہتا ہے۔ خودی کو مستحکم کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ عشق ہے۔ اقبال عشق کو نہایت وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ اور اکثر اوقات اس کو عقل جزوی کا مد مقابل بنا دیتا ہے۔ عشق سے اس کی مراد تخلیقی ذوق و وجدان ہے جو تکمیل ذات کے لئے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا ہے اور ہر قسم کے موانع پر، چاہے وہ فطری ہوں یا اجتماعی، غلبہ پاتا ہے۔ یہ شدت احساس کی حالت ہے جو نہایت ہی پراسرار طریقے سے انسانی شخصیت کو لازوال بنا دیتی ہے۔ یہ انسان کی جذباتی زندگی کا لب لباب ہے۔ اس کی خصوصیات تخلیق مقاصد اور پیہم آرزو ہیں۔ عشق جتنا گہرا اور مقاصد کی لگن جتنی شدید ہوگی، اتنا ہی انسان اپنے میں تسخیر فطرت کی صلاحیت پیدا کر کے گا اور راہ طلب و عمل میں آگے بڑھتا جائے گا۔ اگر طلب سچی ہے تو ادھر ادھر بھٹکنا بھی قابل معافی ہے۔ عشق کی بدولت کفر اسلام بن جاتا ہے اور اس کا فقدان اسلام کو کفر بنا دیتا ہے۔

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمان

نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافر و زندیق

اقبال کی مقاصد آفرینی اور افلاطون کے "ایمان نامشہود" میں بھی بنیادی فرق ہے۔ اقبال نے افلاطون کے فلسفے کو مسلک گو سفندی سے تعبیر کیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک دنیا کے خارجی حقائق اصلی نہیں۔ زمان و مکال، مادہ اور سلسلہ علل و اسباب بے حقیقت ہیں۔ افلاطون کے "ایمان نامشہود" خارجی حقیقت اور زندگی سے ماورا حیثیت رکھتے ہیں۔ گویا کہ وہ منطلق العناہ طور پر زندگی پر عاید کئے گئے ہیں۔ انسان اپنی جدوجہد سے ان کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ ان کے آب و رنگ میں اس کے خونِ جگر کی کوئی آمیزش ممکن نہیں۔ ان کا ادراک صرف اس تعلق کو سمجھنے سے

کیا جاسکتا ہے جو انہیں کل حقیقت کے ساتھ حاصل ہے۔ اس قسم کی داخلیت ایک طرح کی باطنیت ہی پر جا کر ختم ہو سکتی تھی جس کی وجہ سے انسانی ذمے داری و اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہو گئیں۔ افلاطونی اصول اس قدر تخریبی ہیں کہ کسی جماعت کے تخلیقی قوی کو متحرک نہیں کر سکتے۔ مادہ، زندگی اور ذہن میں جو گہرا تعلق ہے اس کی جا افلاطون کا نظریہ ہماری رہبری نہیں کرتا۔ افلاطونی نظریے کا اخلاقی نتیجہ یہ ہے کہ اصلی زندگی اور حقائق فطرت کی طرف سے انسان اپنی آنکھ بند کر لیتا ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے افلاطونی اعیان نامہ مشہور اور اس منصفانہ فلسفہ حیات کو جو اس پر مبنی ہے، غیر اسلامی اور وہم پرستی قرار دیا۔ وہ یونانی تصوروں اور ان کے اجتماعی متعلقات کو جامد اور سکونی خیال کرتا ہے۔ وہ عقل انسانی کے لئے چاہے کتنے ہی قابل قبول ہوں لیکن وہ اس قدر تخریبی ہیں کہ ان سے افراد اور جماعتیں عمل کے لئے آمادہ نہیں ہو سکتیں۔

اس حد تک اقبال بھی تصوریت کا قائل ہے کہ وہ انسانی ذہن و روح کے امکانات میں یقین رکھتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک موضوع اور معروض ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں اور انسانی وجود ایک دائمی فعلیت کی حالت ہے۔ اعلیٰ ترین حقیقت مقرر اور معین نہیں بلکہ ایک تخلیقی عمل ہے جو زمانے کے اسٹیج پر جاری ہے۔ اقبال انسانی روح کو مجبور نہیں سمجھتا۔ وہ اس تصوریت کا قائل ہے جو موضوع اور معروض کے بنیادی تعلق کو جھٹلاتی ہے۔ اس کی تصوریت زندگی سے علیحدہ تخریبی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کے امکانات سے عبارت ہے۔ وہ انسانی ذہن اور کائنات میں ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا ہے تاکہ زندگی کی مکمل حقیقت کو سمجھا جاسکے۔ خارجی عالم کے شعور کے بغیر ذات کا شعور ممکن نہیں۔ عالم اور خودی کا ایک دوسرے پر اثر انداز ہونا ایک قسم کا حرکتی عمل ہے۔ عالم اور خودی کی باہمی اثر پذیری پر ہمارے سب سے زیادہ قیمتی تجربے مبنی ہوتے ہیں۔ علم، جالیاتی تخلیق، اخلاقی جدوجہد، ان تجربوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جس میں عالم اور خودی کی باہمی

اثر پذیری کا عکس موجود نہ ہو۔

اقبال کے نزدیک اسلامی اصول یونانی کلاسیکی تہذیب کے خلاف زبردست رد عمل تھا۔ اسلام نے زندگی اور کائنات کے حقائق پر اپنی اخلاقی بصیرتوں کی بناء رکھی۔ جماعتوں کو زوال اور جمود سے بچانے اور ان کے ممکنات حیات کو اُحاگر کرنے کے لئے اسلامی تہذیب نے معروضی حقائق ہی کو بطور مقاصد پیش کیا تاکہ ظاہر اور موجود میں اہتمام کے ساتھ زندگی کا حرکی عنصر برقرار رہے اور نئے نئے خارجی حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی قوت و صلاحیت زائل نہ ہو۔ اقبال "اعیان نامشہود" کی جگہ "ہنگامہ موجود" ہی کو اصل حقیقت سمجھتا اور افلاطونی مسکب گوسفندی کے مضمرات کو اس طرح ظاہر کرتا ہے :-

از گروہِ گوسفندانِ قدیم
در کہستانِ وجودِ افگندہ سم
اعتبار از دستِ چشمِ دگوشِ برد
چشمِ ہوشِ او سر لے آفرید
جانِ او وارفتہ معدوم بود
خانی اعیانِ نامشہود گشت

راہبِ دیرینہ افلاطون حکیم
رخسِ او در ظلمتِ معقولِ گم
آنچنان افسونِ نامحسوس خورد
فطرتش خوابیدہ خوابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عملِ محروم بود
منکرِ ہنگامہ موجود گشت

یونانی کلاسیکی تہذیب نفسِ انسانی کی جدوجہد اور نشرو نما کے تصور سے

قطعاً ہاری اور خودی یا ذات کے احساس سے نا آشنا تھی۔ اس کی ہر چیز اور ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق معین حیثیت رکھتا تھا۔ گویا انسان میں خود اتنی صلاحیت نہیں کہ غافل مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی تشکیل اور گرد و پیش کی تعمیر کرے۔ افلاطون نے حقیقی زندگی سے گریز کر کے اعیانِ نامشہود کے آغوش میں پناہ لی اور ظاہری دنیا کو جو بظاہر تناقض نظر آتی ہے فریبِ نظر تیا یا۔ اس میں جو باتیں دقت پذیر ہوتی ہیں غیر اہم اور دھوکا ہے۔ حالانکہ فطرت کی اصل خصوصیت عمل و سرور میں پنہاں ہے جس کے باعث اس کے تمام اعمال و تعلقات میں تغیر پذیری

لازمی ہے۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ کلاسیکی تمدن کا ہر ادارہ بندھاٹکا اور زندگی کا ہر اصول نپاٹلا، بے لوج اور غیر متحرک بن گیا۔ کلاسیکی فلسفے کے بطن سے جس تمدن نے جنم لیا وہ جامد اور غیر ترقی پذیر تھا۔ آرٹ کی دنیا میں افلاطون اور ارسطو نقالی کے محرک سے آگے نہ بڑھ سکے جو جامد نقطہ نظر تھا۔ جذبے اور تخیل کے پھیلاؤ اور حرکت پذیری تک ان کی نظر نہ جاسکی جو آرٹ کی تخیل کا خزانہ ہے۔ افلاطون نے اپنی تصانیف پولیٹکس، لازا اور ٹی مائس میں انسانی زندگی کو فطرت کے تغیرات سے وابستہ کیا ہے اور تاریخ کو ایک چکر قرار دیا ہے۔ ارسطو نے ویسے تو افلاطون کے نظام تصورات پر سخت تنقیدیں کیں لیکن اس نے بھی انسانی عمل کی آزادی پر زور نہیں دیا۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب "سیاسیات" میں وہ بھی سیاسی اداروں کو ایک معینہ چکر کا پابند قرار دیتا ہے۔ کلاسیکی تصور میں تاریخ کوئی معنی نہیں رکھتی۔ واقعات اور حوادث کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور ان کا اعادہ بے معنی طور پر برابر ہوتا رہتا ہے۔ برخلاف ان کلاسیکی تصورات کے اسلامی تہذیب کے اصول حرکت، تغیر اور آزادی کے تصورات پر مبنی ہیں۔ کلاسیکی تہذیب کی تصویر ان اشعار سے بہتر نہیں کھینچی جاسکتی۔

آہوش بے بہرہ از لطفِ حرام
ذوقِ روئیدن نہ دارد دوانہ اش
لذتِ رفتار بر کنکشِ حرام
از پیدن بے خبر پروانہ اش

افلاطون، ارسطو، اور رواقی مفکروں نے انسانی زندگی کے جو نظریے پیش کئے ان میں چاہے تھوڑا بہت فرق سہی لیکن بنیادی طور پر ان میں وحدت پائی جاتی ہے جسے ہم کلاسیکی تصور کہہ سکتے ہیں۔ اس تصور میں انسان کی خصوصیت اس کی عقل اور فکری صلاحیت کی وجہ سے ہے۔ اس تصور میں ذہن اور فطرت علیحدہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ ذہن کائنات میں وحدت پیدا کرنے والا اور نظم آفرین عنصر ہے انسانی زندگی لزوم کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے جس میں آزادی نام کو نہیں۔ رواقیوں (اسٹوئکس) کے یہاں انسانی فطرت عالم گیر فطرت کا جز ہے۔ عقل کے مطابق وہی زندگی ہوگی جو فطرت کے مطابق ہوگی۔ دیبا کرٹیس اور اپنی کیورس نے خاص طور پر اس پر زور دیا کہ

انسانی زندگی فطرت کا جز ہے۔ ان دونوں کی مادیت فطرت کے اصول پر مبنی تھی لیکن باوجود اس فطرت پرستی کے کلاسیکی تصورِ حیات میں ایک قسم کا نامرادی کا احساس ملتا ہے۔ کلاسیکی مفکروں کا خیال تھا کہ مسرت صرف عقلمندوں کا حق ہے اور دنیا میں عقلمند بہت کم لوگ ہوتے ہیں۔ چونکہ عوامِ عقل و فکر کے جوہر سے محروم ہوتے ہیں اس لئے انھیں اس پر راضی رہنا چاہیے کہ وہ اپنے سے بہتر لوگوں کا وسیلہ بنیں۔ اس اصول میں غلامی کا جواز ملتا ہے۔ یونان کی ہر شہری ریاست میں غلاموں کی تعداد شہریوں کی تعداد سے کئی گنا زیادہ تھی جنھیں شہریت کے کوئی حقوق حاصل نہ تھے۔ یونانی اہل فکر اس بات سے بہت متاثر تھے کہ انسانی زندگی کی مدت بہت تھوڑی ہے اور ہر انسان کو مرنا ہے۔ افلاطون نے انسان کے غیر فانی ہونے کا یقین دلایا لیکن کلاسیکی ذہن پر اس کا ہمیں کوئی خاص اثر نظر نہیں آتا۔ چنانچہ ارسطو کا قول ہے کہ "پیدا نہ ہونا سب سے اچھا ہے اور موت زندگی سے بہتر ہے"۔ یہ نامرادی کا احساس اس تہذیب میں پیدا ہونا لازمی تھا جو انسان کی ذات کو اپنا منتہا اور مقصد قرار دے اور اخلاقی اور روحانی طور پر اس سے ماورا ہونے کی کوشش نہ کرے۔

عجیب بات یہ ہے کہ اگرچہ کلاسیکی تہذیب نے انسان کی ذات کو اپنا منتہا قرار دیا لیکن وہ خودی کے حرکی تصور سے نا آشنا ہی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عقلمند کی بھول بھلیوں سے باہر نہ نکل سکی اور یہ نہ سمجھ سکی کہ انسانی آزادی عقل سے ماورایہ ہے۔ انسان کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ اپنے آپ کو فطرت کے جبر و لزوم اور عقل کے منطقی نظام سے بالاتر کر سکے۔ عقل کا کام صرف تصورات قائم کرنا ہے جو اس ذہنی اور روحانی صلاحیت کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں جس کی حدیں ابدیت سے جا کر مل جاتی ہیں۔ عقلمند خارجی فطرت کا مطالعہ کرتے وقت بالکل آزاد ہوتی ہے لیکن انسانی تاریخ اور زندگی کا مطالعہ کرتے وقت ذہن معروضی طور پر اپنا فرض ادا نہیں کر سکتا۔ کسی خودی یا انلے سے وابستہ ہونے کے باعث وہ لازمی طور پر تشویش اور خوف اور خواہشوں میں مبتلا ہوتا ہے جو بشریت کا لازمہ ہے۔ عقل اپنی دشواری کو صرف اس طرح دور کر سکتی ہے کہ عقیدت

کے ذریعے آپ اپنے آپ سے ماورا ہو جائے اور اس طرح اپنی خودی کے امکانات کو وسیع تر کر دے۔ اس طرح عقیدت زندگی کا حرکی اصول اور اقدار و مقاصد کا سرچشمہ بن جاتی ہے۔

جو تہذیبی قدروں کی تخلیق نہیں کرتی وہ بہت جلد لذت پرستی اور جمود کا شکار بن جاتی ہے اور اس کی نظروں سے خیر و شر کا امتیاز اوجھل ہو جاتا ہے۔ تہذیب کی قدر آفرینی اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک کہ افراد کی سیرت نیکی اور خیر کا مرکز ہو۔ ان کی مساعی خود قدروں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن کے معین کرنے میں ان کے علم، تاثر اور تخیل کی کارفرمائی شریک ہوتی ہے۔ لیکن اگر اخلاقی ارادہ بے مقصدی کے باعث مفلوج ہو جائے تو وہ تہذیب زیادہ دن نہیں چل سکتی اس کی دولت و ثروت اور علم و حکمت اس کو تباہی سے نہیں بچا سکتے۔ چنانچہ کلاسیکی تہذیب کا یہی حشر ہوا۔ وہ اپنی بے اعتقادی اور بے عملی کا خود شکار ہو گئی۔

افلاطون کی صورتیت (آئیڈیل ازم) پر یہ اعتراض بالکل صحیح ہے کہ وہ تخلیق اقدار و مقاصد کی پیہم جدوجہد کی حریف نہ ہو سکی۔ تسخیرِ فطرت کی تعلیم دینے کے بجائے وہ حقیقی مادی زندگی سے گریز سکھاتی اور انسانی ممکناتِ حیات کی منکر کھتی۔ غوغائے عالم سے عہدہ برانہ ہونے کے باعث وہ انسانوں کو خواب اور تصورات سے تھپکا تھپکا کر سلانا چاہتی تھی۔

فکرِ افلاطون زباںِ راسود گفت
حکمتِ اوبود را تا بود گفت
بسکہ از ذوقِ عملِ محروم بود
جانِ او وارفتہ معدوم بود
راہبِ ما چارہ غیر از رم نہ داشت
طاقتِ غوغائے این عالم نہ داشت

برخلاف اس کے اقبال کے فلسفہ حیات میں ایک طرح کی معروضی صورتیت پائی جاتی ہے۔ عہدِ حاضر کے بعض دوسرے فلاسفہ اور مفکروں کا زحمان بھی اس مسلک کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس مسلک کے مطابق اخلاق کا انحصار احساسِ عمل پر ہے نہ کہ تعقل پر۔ خیر و شر کی تمیز بھی دراصل ایک قسم کا لطیف وجدانی احساس

ہوتا ہے جو جذبے کو استدلال کی مسند پر بٹھا دیتا ہے اور جس میں موضوع اور معروض کی تنزیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ معروضی تصویریت کی رو سے ذہن اور فطرت یا مادہ اور روح کا تضاد و تناقص دور ہو جاتا ہے۔ خارجی حقیقت اور اندرونی حقیقت ایک دوسرے میں سموی ہوئی رہتی ہیں۔ اور ان میں ایک قسم کا عملی تعلق ہوتا ہے جو ہر حالت میں قائم رہتا ہے۔ ان دونوں کو الگ الگ سمجھنا مصنوعی فکر کا نتیجہ ہے جو حقیقت کو مکمل طور پر نہیں دیکھتی۔ اب تک ذہن اور فطرت یا روح اور مادہ الگ الگ خیال کئے جاتے تھے لیکن اب حکماء کہتے ہیں کہ مادہ حوادث کے ایک لامتناہی سلسلے سے زیادہ نہیں جو بعض تو انہن کا پابند ہے۔ فطرت اب کافی بالذات، آزاد اور بے قدر نہیں سمجھی جاتی۔ اس کے اسباب کا تعین بھی مقاصد و اقدار سے ہوتا ہے اس لئے کہ وہ خود اپنی تعبیر سے قاصر ہے۔

انسانی زندگی کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اسے تجریدی نقطہ نظر سے نہ دیکھا جائے۔ داخلی (سب جلیٹو) طور پر دیکھا جائے تو عالم غیر حقیقی ہو جاتا ہے اور اگر تجریدی خارجیت سے کام لیا جائے تو خوردی اور اندرونی زندگی بے حقیقت ہو جاتی ہے۔ کبھی ایسی اقدار سامنے آتی ہیں جن کا حقیقت سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا اور کبھی روکھی پھسکی، بے رنگ حقیقت سامنے آتی ہے جو اقدار سے بے تعلق ہوتی ہے۔ موضوع اور معروض یا روح اور مادہ مساوی طور پر حقیقی ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ بھی نہیں۔ ہمارے ہر تجربے میں دونوں پہلو یہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ یہ اثبات و نفی کے دو نقطے ہیں۔ روح امتزاجی عمل کا آخری نقطہ ہے اور مادہ تجزیے کے عمل کا آخری نقطہ۔ امتزاج اور وجود ایک ہیں۔ تجزیہ ہمیں عدم وجود کی طرف لے جاتا ہے۔ جب آپ اشیاء کا تجزیہ کرتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے زندگی، حُسن، نیکی سب ایک ایک کر کے غائب ہو رہے ہیں۔ آخر میں صرف بالقوۃ صلاحیتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ اور مادہ اور عدم وجود بڑی حد تک ہم معنی بن جاتے ہیں۔

موضوع اور معروض دونوں عمل میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھے ہوئے

ہوتے ہیں کہ انہیں ان کی خالص اور نکھری ہوئی شکل میں دیکھنا ممکن نہیں۔ ہمارے تجربے کی دنیا میں یہ دونوں ایک دوسرے سے ملتے بھی ہیں اور متضاد بھی ہوتے ہیں۔ ان کے تضاد سے زندگی کی قوت متحرک پیدا ہوتی ہے۔ کبھی انسان اپنی قوت ارادی سے ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ اپنے کو وابستہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ انتخاب کی صلاحیت اس کو ان دونوں پر فضیلت بخشتی ہے۔ کبھی وہ دونوں کو ایک دوسرے میں سمونا چاہتا ہے۔ اس کی یہ کوشش اس کی فضیلت کو اور زیادہ بڑھا دیتی ہے۔ اس امتزاج کی مضبوط بنیادوں پر تہذیب و تمدن کی تعمیر ہوتی ہے۔ اس طرح عین اور خارجی حقیقت کا تضاد دور ہو جاتا ہے اور ان کی دونوں باقی نہیں رہتی۔ جس طرح دنیاوی زندگی کے لئے روحانی زندگی ضروری ہے اسی طرح روحانی نشوونما بھی دنیاوی علائن کے بغیر ممکن نہیں۔ روحانی کامرانی کے ساتھ اگر دنیاوی کامرانی نہیں، تو سمجھنا چاہیے کہ اول الذکر میں کچھ کوتاہی باقی ہے۔ اقبال استغاثے کی زبان میں مرید ہندی کے ذریعے حکیم رومی سے دریافت کرواتا ہے۔

آسمانوں پر مرا فکری بلند
میں زمیں پر خوار و زار و درد مند

کار دنیا میں رہا جاتا ہوں میں
کھڑکریں اس راہ کی کھاتا ہوں میں

کیوں مرے بس کا نہیں کار جہاں؟
ابلہ دنیا ہے کیوں انا لے دیں؟

اس کا حکیم رومی نے جواب دیا کہ اگر واقعی کوئی روحانی بلندی حاصل کرے

تو دنیا کے کام خود بخود اس کے لئے آسان ہو جاتے چاہئیں۔ اس میں اشارہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو روحانی بلندی اور فلک کی پرواز مشتبہ ہوگی۔

اں کہ برا فلک ز قنار شس بود
برز میں رفتن چہ دشوار شس بود

اقبال کی روحانیت میں بھی ارضیت کا پر تو صاف نظر آتا ہے۔ اندیشہ ہائے

افلاکی اسی وقت جائز کہے جاسکتے ہیں جب کہ ان سے زندگی کے مسائل حل کرنے میں مدد ملے۔

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگام
بری ہے مستی اندیشہ ہائے افلاکی

یونانی فلسفے میں حقیقت کا علم، عام کا علم ہے نہ کہ خاص کا۔ اس کے پیش نظر حتیٰ تجربے سے ماوراء اعیان کی دنیا تھی۔ اس لئے یونانی مفکر شخصیت اور آزادی عمل کے راز کو کبھی نہ پاسکے۔ ان کے ہاں وجدان کا تصور بھی نہیں ملتا جو دراصل انسانی روح کے عمل کی کیفیت ہے۔ وجدان کی آزادی براہ راست خودی یا شخصیت کی آزادی سے عبارت ہے۔ عالم طبیعی اور عالم عمرانی دونوں میں اسی کے ذریعے تخلیق و تصرف ممکن ہے۔ افلاطون کے ہاں خودی اور قوت ارادی کی کارفرمائی کا کہیں وجود ہی نہیں۔ اسی لئے جو نظام تمدن اس نے پیش کیا وہ بالکل بندھاٹکا تھا۔ اس کے نظام کائنات میں بھی حرکت اور حوادث و تغیر کا پتا نہیں۔ عالم کے تناقض احوال سے گھبرا کر اس نے ہم آہنگی کی مبہم اصطلاح کے نئے پناہ لی۔ توازن اور ہم آہنگی کا یہ تصور بھی سکونی تھا۔ اس کے بموجب انسانی تصرف کی خواہش کی کوئی اہمیت نہ تھی جو بعض اوقات تناقض حوادث کا پیش خمیہ ہوتی ہے۔ افلاطون اعیان و تصورات سے آگے نہیں بڑھا۔ حالانکہ حقیقت کا علم انسان کے سارے روحانی قوی کی مدد کے بغیر ممکن نہیں جس میں احساس، ارادہ اور جذبہ شامل ہیں۔ علم محض عقل کا پابند نہیں بلکہ غیر عقلی عناصر سے بھی اس کا حصول ممکن ہے۔ بعض اوقات ہم بمقابلہ عقل کے جذبے سے زیادہ علم حاصل کر لیتے ہیں۔ ہمدردی اور محبت بھی علم کے ماخذ ہیں۔ انسان اپنی منکسل شخصیت سے حقیقت کا علم حاصل کرتا ہے جو تصرف و تخلیق کا ضامن ہوتا ہے۔ لیکن افلاطون کے سکونی اور عقلی نظام تصورات میں جذبہ و تخلیق کے لئے کوئی گنجائش نہیں۔ اور نہ وہ خودی کے احساس سے آشنا ہے جس کے بغیر اخلاقی زندگی کی آزادی مؤثر نہیں ہو سکتی۔

افلاطونی اور نوافلاطونی نظام فکر کے خلاف اقبال نے اپنی تصدیق کو حقائق کی ٹھوس بنیادوں پر قائم کیا اور صور علمیہ یا عالم اعیان سے زیادہ اس نے عالم امکان کے حقائق و اسرار معلوم کرنے کی کوشش کی۔

زندہ جاں را عالم امکان خوش است مردہ دل را عالم اعیان خوش است

اسلام میں افلاطون کا اثر رسمی تصوف میں سب سے زیادہ نمایاں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے تصوف کے ان اصولوں سے اختلاف کیا جو زندگی کو حقائق سے گریز سکھاتے اور حرکت و عمل کے بجائے سکون و جمود کی طرف راغب کرتے ہیں۔ وہ اس رُہبانی نقطہ نظر کے خلاف ہے جو انسانی خواہشوں کو روحانی ترقی کا دشمن خیال کرتا ہے۔ خواہشوں کی تہ میں جو زبردست قوتیں پوشیدہ ہوتی ہیں ان کو مٹانے کے بجائے ان میں روحانی ضبط سے ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے۔ اور انہیں اعلیٰ مقاصد کے لئے وقف کیا جاسکتا ہے۔ خواہش اور ارادے کا نظم و ضبط بڑی نیکی ہے اور اخلاق اسی سے عبارت ہے۔ اقبال کے نزدیک کرامات کے افسانہ و افسوں سے زیادہ اہم ممکناتِ حیات کا اظہار ہے جو سعی و عمل اور تحقیقِ ذات پر منحصر ہے۔ چنانچہ وہ "ضربِ کلیم" میں صوفی کو اس طرح خطاب کرتا ہے۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا

میری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا

عجب نہیں کہ بدل دے اُسے نگاہ تری

بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

دوسری جگہ بتایا ہے کہ اگر ذکرِ نیم شبی اور مراقبوں سے خودی کی نگہبانی نہ ہوتی ہو تو ان سے کوئی فائدہ نہیں۔

یہ ہکتِ ملکوتی یہ علمِ لاہوتی

حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہ ذکرِ نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور

تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

تصوف کے خیالات جو شاعری کے ذریعے اسلامی ملکوں میں پھیلے ان میں زندگی سے گریز کی تعلیم تھی جو تنزل اور انحطاط کے زمانے میں پیدا ہو جاتی ہے۔ تا تاری جملے کے بعد اسلامی ملکوں میں جو عام مایوسی اور زندگی سے بے زاری پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی

نسبت اقبال نے اس طرح اظہار خیال کیا ہے :-

"یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پورے لٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی۔ اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری پورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تازع البقا میں ہو، چھپا یا کرتی ہیں۔ خود ہندستان کے مسلمانوں کو دیکھے کہ ان کی ادبیات کا اتہانی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔"

(اقبال نامہ ص ۴۴-۴۵)

در اصل اقبال رسمی تصوف سے اس لئے بیزار ہے کہ اس میں زندگی سے گریز کی تعلیم دی جاتی ہے۔ وہ صحیح اسلامی تصوف کے خلاف نہیں جو حرکت اور تغیر کے اصول سے قوت حاصل کرتا ہے اور جس میں جمود کی بے عملی کے بجائے عمل کی خالص اور پاکیزہ ترین صورت ملتی ہے جو قرآنی تعلیم پر مبنی ہے۔ اسلامی احسان و تصرف میں زندگی کے اس دائمی اور تخلیقی ارتقاء کو پیش نظر رکھا گیا جس کے باعث جدوجہد کی ہر منزل پر سالک کی نظر نئے نئے حقائق سے دوچار ہوتی ہے۔ کل یوم ہونی نشات اور بل صحرانی لبس من خلق جدید میں اسی جانب اشارہ ہے۔ عمل کی بدولت زندگی اپنے سارے بھید اور شانیں ایک ایک کر کے ظاہر کر دیتی ہے۔ طریقت کے اس پُر پیچ راستے میں حقیقت کی منزل ہر لمحہ دور مٹتی جاتی ہے۔ اس لئے کہ سالک کا منہ ہا ابدی قدریا ہوتی ہیں جو زمانی اور مکانی سیلان میں مستقل طور پر قائم رہتی ہیں لیکن ان تک پوری طرح رسائی کسی کی بھی نہیں ہو سکتی۔ وہ روشنی کے اس منیار کے مثل ہیں جن سے تھکا ہارا مسافر زندگی کے تی و دق صحرا میں رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ یہی قدریں روحانی اور اخلاقی نظام کی اساس ہوتی ہیں۔ زندگی کا یہ حرکی نقطہ نظر ان اسلامی صوفیاء کے یہاں ملتا ہے جو افلاطونی اور نوافلاطونی ادہام سے متاثر نہیں ہوئے۔ حضرت فرید گنج شکر نے

اپنے مرشد حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے جو ملفوظات جمع کئے ہیں ان میں ایک روایت اپنے مرشد کی طرف منسوب کی ہے۔

” فرمایا کہ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک درویش صاحبِ فکر تھا۔ وہ ہمیشہ حیرانی میں رہا کرتا تھا۔ جب اس سے لوگوں نے پوچھا کہ آپ جو عالمِ تخیل میں مستغرق ہیں اس میں کیا حکمت ہے۔ اس نے کہا جہاں تک میں نگاہ کرتا ہوں جب ایک ملک سے گزرتا ہوں تو اس سے سو گئے اور ملک دیکھتا ہوں۔ اور جب میں انہیں دیکھتا ہوں تو ایک سے ایک نہیں ملتا۔ اس واسطے میں ایک ملک سے دوسرے میں جاتا ہوں اور انہیں خیالات میں مستغرق رہتا ہوں۔ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ بھولائے اور روپے اور فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے ایک درویش سے یہ منوی سنی تھی۔

ہر آن ملے کہ واپس می گزارم

دوسرے ملک دگر در پیش دارم

آپ نے زبانِ مبارک سے فرمایا کہ اہل سلوک اور متجربوں کا گروہ یہ فرماتا ہے کہ درویش کو سلوک کی راہ میں ہر روز ایک لاکھ ملکوں سے گزرنا چاہیے اور پھر بھی قدم آگے بڑھانا چاہیے۔“

(فوائد السالکین ص ۵)

جب سالک الی ربك منتہیہا کے حرکی اصول پر عمل کرے گا تو یقیناً وہی قلبی کیفیت

اس پر گزرے گی جس کی جانب حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا ہے۔ وجوب ذاتی جس کا پر تو ذاتی قدریں ہیں عالمِ اعراض کی اضافتوں کی طرح کبھی بھی منقطع ہونے والا نہیں اور اس لئے سالک کا سفر جو اس کی تلاش میں ہے کبھی ختم نہیں ہو سکتا۔ اس طرح اسلامی احسان و تصوف میں افلاطونی نظامِ فکر کے بر خلاف عین اور امکان ایک دوسرے میں ضم ہو گئے اور حرکت و حوادث کی تخلیقی عمل کے ذریعے تعبیر ممکن ہو سکی۔ اسلام میں غیب پر جو ایمان لانے کی تاکید کی گئی ہے وہ ایک طرف تو ذات واجب پر ایمان ہے اور اس کے ساتھ ان امکانات

اور انسانی اوصاف و اقدار پر ایمان ہے جو زندگی میں مخفی ہیں اور ظہور میں آسکتے ہیں اس طرح غیب پر ایمان حضور پر ایمان ہو جاتا ہے اور ان دونوں حقائق کا تناقض دور ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اسلامی تصوف و احسان کے حرکی نقطہ نظر کو اس شعر میں بڑی خوبی سے پیش کیا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقی تجلی

الشکرے مرحلہ شوق نہ ہوٹے

اقبال کا تصوف پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ عمل سے گریز سکھاتا ہے۔ پلائینس کا یہ قول "عمل کمزور قسم کی فکر ہے" اس تہذیب کی سچی ترجمانی کرتا ہے جو نکلا سکی کہلاتی ہے۔ یہ تہذیب عمل سے ایسی بیگانہ ہوئی کہ اس میں اخلاقی قدر آفرینی کی صلاحیت باقی نہ رہی۔ اسی واسطے اس نے خارجی حقائق کو نظر انداز کر دیا جو انسانی عمل و تصرف کا پس منظر مہیا کرتے ہیں۔ چونکہ وہ تاریخ کی ذمے داریوں کی حریف نہ ہو سکی اس لئے بہت جلد اُسے اپنے اقتدار کی گدی دوسری قوم کے لئے خالی کر دینی پڑی۔

اسلامی تصوریت تسخیر فطرت اور حرکتِ دوام کی تعلیم پیش کرتی ہے۔ زندگی کے اس نقطہ نظر کے باعث اسلامی جماعت میں بدرجہ اتم یہ صلاحیت پیدا ہو گئی کہ وہ تاریخِ عالم کی تخلیقی قوتوں کے ساتھ اپنا ربط قائم رکھے۔ اسلامی تہذیب ان مقاصد کی حامل ہے جو حقیقت اور عین کو ایک دوسرے سے الگ نہیں رکھتے بلکہ انہیں ایک دوسرے میں سمونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی بنیاد خودی اکائیات اور خدا کے اثبات پر قائم ہے جو دراصل محسوس حقیقت اور عین یا قدر حیاتِ دونوں کا اثبات ہے۔ اقبال جب مسلمانوں سے خطاب کرتا ہے تو درحقیقت اس کا روئے سخن تمام انسانوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ اس کے نزدیک اسلام دینِ فطرت اور مذہبِ انسانیت ہے۔ اس مذہب کی روح حقائق پسندی اور مقاصد آفرینی کے میل سے بنی ہے جن کی بدولت خودی یا ذہن فعال فطرت کے پھیلنے اور

غیر مرتب نظام میں معنی اور ربط پیدا کرتا ہے۔

۱۵۔ یہ مقصد آفرینی ایک طرح کی حرکی عنینیت ہے جو زندگی کے دائمی تغیر و اختلاف میں یقین رکھتی ہے۔ ہر تغیر اور مصلح خواب دیکھنے والا ہے جو اپنے غلوں میں عمل سے خواب کو حقیقت بنا دیتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ ملتِ اسلامیہ میں ایسے خواب دیکھنے والے ہمیشہ آتے رہیں گے جو حیاتِ بلیہ کے مصلح کے مد نظر سے مقاصد پیش کریں گے تاکہ حرکت اور عمل کی روح کبھی فنا نہ ہونے پائے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ لم یبق من النبوة الا المبشرات قالوا وما المبشرات قال السوریا الصالحة (بخاری)۔ ترجمہ (نبوت سے نہیں باقی رہا مگر صرف "مبشرات"۔ لوگوں نے کہا: "مبشرات" کا یہ مطلب ہے۔ "قربا یا"۔ اچھے خواب) یہ خواب زندگی کے امکانات کی خوش خبری دیتے ہیں۔ اسی لئے انہیں مبشرات کہا گیا۔ اسی سلسلے کی دوسری حدیث بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الرویا الصالحة جزء من سبعین جزء من النبوة (اچھے خواب یہ نبوت کے ستر اجزا میں سے ایک جزء ہے) عربی زبان میں ۷۰ کا عدد کثرت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ہماری زبان میں "بیسویں" وغیرہ استعمال ہوتا ہے۔ ۷۰ سے مراد ہے بہت سے۔

اس کے ساتھ ساتھ اسلام نے زندگی کے ٹھوس حقائق کو بھی نظر انداز نہیں کیا اور دنیاوی زندگی کو کامیاب بنانے کی تعلیم دی۔ لیکن اگر دنیا حق کی راہ میں رکاوٹ بنے تو اس کو لعنت قرار دیا اور اگر مرد و معاون ہو تو وہ نعمت ہے۔ دنیا میں انہماک کی تعلیم اس حدیث سے ظاہر ہوتی ہے۔ اِنَّ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ اَحَدِكُمْ قَسِيْلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا (اگر قیامت آئے اور تم میں سے کسی کے ہاتھ میں ایک پلودا ہو تو اس کو چاہیے کہ اسے زمین میں لگا دے) اس طرح انسان اپنا دنیاوی فرض ادا کر دے گا۔ چاہے اس کے نتیجے سے بہرہ اندوز نہ ہو۔ اخلاق کی دنیا میں اصلی حقیقت فرض کی اداگی ہے۔ نتیجے کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیے۔ مذکورہ بالا حدیث میں دنیاوی فرض کی بجا آوری کی طرف نہایت بلیغ اشارہ ہے جس میں روح اسلام کی حقیقت پسندی مضمر ہے۔ خواب اور حقیقت دونوں کی تاثیر زندگی کا صحیح توازن قائم کر سکتی ہے۔

زندگی کی جن اخلاقی قدروں سے عمل یا معنی بنتا ہے وہ محض خیالی نہیں ہوتیں بلکہ مادی اور خارجی حقائق سے پیدا ہوتی ہیں۔ ہم عالم گیر اقدارِ حیات کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم ان کا ذہنی تجزیہ نہ کریں۔ جنہیں ہم محسوس طور پر اپنی زندگی میں روزانہ برتتے ہیں اور جن کی بنا پر ہم خیر و شر کا حکم لگاتے اور اپنی سیرت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اخلاقی قدروں کا احساس انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے۔ انہیں قدروں کی مدد سے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ذات محض خارجی قوتوں کا کھیل نہیں بلکہ اس کی تشکیل میں خود اس کا اپنا ہاتھ بھی شریک ہے۔ اپنی ذات اور خارجی حقائق سے تعلق کا علم اس امر کا مانع نہیں کہ اخلاقی شعور کے اعلیٰ نظام میں انسان اپنی جگہ پیدا کرے۔ اسلام کا نقطہ نظر یہی ہے اور اس نے حقائق پسندی اور تصویب کی ترکیب اسی اصول پر کی ہے۔ انسان کی زندگی کی اس سے بہتر تعبیر کیا ہو سکتی ہے کہ حقائق کی دنیا میں جڑیں مضبوط کر کے اس کے تصور و ارادے کو آزاد چھوڑ دیا کہ وہ نئے نئے حالات و حقائق کی تخلیق کر سکے۔ قرآن نے حیات اور حق کی معرفت کو اس مبارک درخت کے مثل قرار دیا جس کی جڑیں زمین میں مضبوط ہوں اور جس کی شاخیں آسمان سے ہمکنار ہوں۔ كَسَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفُرْعَاهَا فِي السَّمَاءِ تصویب اور حقائق پسندی کا امتزاج اس سے بہتر ممکن نہیں ہے۔ اس امتزاج میں کائنات کے ٹھوس اور محسوس حقائق اور انسانی ذہن و روح کے لطافت و تصرفات دونوں کی سمائی ہو گئی۔ قرآن میں مسلمانوں کو جو امة وسطاً کہا گیا وہاں بھی یہی مراد ہے کہ اسلام عدل و اعتدال کا علم بردار ہے۔ اس میں حقائق پسندی اور تصویب دونوں کا امتزاج موجود ہے۔ اقبال نے اپنی نظم "مدنیت اسلام" میں اسلامی تمدن کے حقائق کو اس طرح ظاہر کیا ہے۔

بتاؤں تجھ کو مسلمان کی زندگی کیا ہے

یہ ہے نہایت اندیشہ و کمالِ جنوں

ظہور ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب

یگانہ اور مثنویٰ زمانہ گونا گوں

نہ اس میں عنصرِ رواں کی جیاسے بیزاری

نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں

غاصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال

عجم کا حسنِ طبیعت عرب کا سوزِ دروں

عمل اور اخلاق | مقاصد آفرینی کے ساتھ عمل صالح ضروری ہے تاکہ زندگی کے امکان اُجاگر ہوں۔ اقبال کے فلسفہ تمدن میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی قوتِ عمل کو اُبھارتے کی تعلیم ہمیں قدم قدم پر ملتی ہے۔ بغیر عمل کے مقاصد چاہے کتنے ہی اعلیٰ و ارفع کیوں نہ ہوں، بے معنی ہیں۔ زندگی اپنے سارے بھیدِ عمل کے آگے کھول دیتی ہے اور عمل میں بھی وہ سب سے زیادہ دور رس ہوتا ہے جو انسان کی اندرونی زندگی سے تعلق رکھتا ہو۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرف ہوتا ہے اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔ انسان کو انفس اور آفاق دونوں ہی کو اپنے منشاء کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے کہ وہ عالمِ فطرت اور عالمِ نفس دونوں کے قوانین کا رمز شناس ہو۔ جس طرح خارجی عالم پر سائنس اور ٹیکنک سے تصرف حاصل ہوتا ہے، اسی طرح انسان اپنی اندرونی اور ذاتی زندگی میں اخلاق کے ذریعے تہذیبِ نفس کرتا ہے۔ عمل کے یہ دونوں پہلو جب تک پیش نظر نہ رہیں اس وقت تک انسانی زندگی ترقی اور تکمیل کی راہ پر پوری طرح گامزن نہیں ہو سکتی۔ تاہم اس میں اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ باوجود ٹیکنک کی ترقی کے تہذیبوں کو زوال آیا۔ اسپارٹا کی فوجی ٹیکنک نہایت اعلیٰ قسم کی تھی، لیکن اہل اسپارٹا کی زندگی کے نفسیاتی اور تہذیبی سانچے ادنیٰ درجے کے تھے اس لئے ان کی ترقی اور نشوونما رک گئی۔ اگر کسی گروہ کی ترقی اس طرح رک جائے تو جب تک اس کی زندگی کے نفسیاتی اور روحانی سانچے نہ بدلیں وہ جس مقام پر

پہنچ گئی ہے اس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ خارجی عالم کی تسخیر اور تصرف جو ٹیکنک کے ذریعے انجام پاتا ہے تہذیب کے لئے ضروری ہے لیکن اس سے بھی زیادہ ضروری اندرونی اخلاقی محرک ہیں جن کے بغیر کسی گروہ کی اجتماعی زندگی بامراد نہیں ہو سکتی۔

آدمی کی شخصیت عمل ہی کے ذریعے سے بنتی ہے۔ انسانی مشین اور لہے کی معمولی مشین میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ثانی الذکر کی ساخت پر اس کے چلنے سے کچھ اثر نہیں پڑتا حالانکہ اول الذکر کی ساخت کا تمام سزاوار و مدار اس کے چلنے یعنی عمل پر ہے۔ انسان کی مشین چلنے سے بنتی ہے۔ جس طرح طبیعی عالم میں اصول حرکت کا رفرملہ ہے اسی طرح آدمی کی زندگی میں جذبات ہیں جو محرک عمل ہوتے ہیں۔ انہیں سے زندگی کی ہماہمی اور رونق ہے۔ انہیں کی بدولت عمل پیہم کے جو کھوں میں پڑ کر انسان اپنی اور عالم کی تقدیر کا راز دار بن سکتا ہے۔

راز ہے، راز ہے، تقدیر جہان تگ و تاز

جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

حصول مقاصد کی راہ میں ذہن اپنی ساری قوتوں کو مجتمع کر کے انسان کو ارادے اور احساس کے سہارے آگے کی طرف بڑھانے لئے جاتا ہے اور اپنے نئے تجربوں سے زندگی میں توسیع و استحکام پیدا کرتا ہے۔ پیہم عمل کے ذریعے خودی اپنی تقدیر کی تعبیر کرتی ہے۔ عمل واقعات میں تصرف و تغیر کی کوشش سے عبارت ہے تاکہ مخصوص نتائج برآمد ہوں۔ عمل کے لئے واقعات کے اسباب کا علم ضروری ہے۔ عمل پر وہی مجبور ہوتا ہے جس کے دل میں آرزو کی فلتش ہو۔ جس طرح بادلوں میں مینہ کے قطرے اپنے بوجھ سے دب کر برسنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اسی طرح بامقصد زندگی کا تقاضا عمل کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔

بے غلش ہا ز لیستن ناز لیستن باید آتش در تہ پا ز لیستن

زیستن این گونہ تقدیر خودی است از ہمیں تقدیر تعمیر خودی است

انسان حقیقت کو عمل کے ذریعے جیتی جاگتی شکل میں محسوس کرتا ہے۔ وہ حقیقت جو محض علم تک محدود رہے تجربیدی اور غیر یقینی ہوگی۔ یقینی علم خود عمل میں مضمر ہوتا ہے۔ جب تک ہر تجربیدی وجود عمل کے دھارے میں غرق نہ ہو جائے وہ حقیقت نہیں بن سکتا۔ عمل کے ذریعے حقائق اشیاء اور انسانی خودی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھ جاتے ہیں کہ انہیں جدا کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ وہ شخص جس کی خودی عمل سے بیگانہ رہی، ہو با وجود علم کے ادھوری زندگی بسر کرے گا۔ اور خود اس کا علم بھی ادھور رہے گا۔ انسان کی عقل کا پیمانہ بھی اس کا عمل ہے، جیسا عمل ہوگا ویسی ہی عقل ہوگی اور جیسی عقل ہوگی ویسا ہی عمل ہوگا۔ ہمارے عمل یعنی تخلیق اقدار کا سلسلہ برابر جاری رہنا چاہیے، ورنہ ہم جمود میں مبتلا ہو جائیں گے۔ عمل کا دار و مدار نیت پر ہے اور نیت انسانی سیرت کا کرشمہ ہے۔ آدمی حقیقت میں جیسا ہوگا ویسا ہی وہ اپنے آپ کو عمل کے ذریعے ظاہر کرے گا۔

نیکی اور خیر کی اخلاقی قدریں انسان سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتیں بلکہ خود اس کے عمل میں مضمر ہوتی ہیں۔ جب انسان بیہم سعی و جہد سے نفسی تضاد کو دور کرتا ہے اور اپنی شخصیت میں تسلسل اور وحدت قائم کر لیتا ہے تو فطرت کا نظم و ربط جو اس کے قوانین میں مضمر ہے اس پر باسانی منکشف ہو جاتا ہے۔ نیکی بھی اور دوسری عادتوں کی طرح انسانی نفس و سیرت کی عادت ہے جو تواتر سے راسخ ہو جاتی ہے۔ ہم زندگی میں کسی نقطے پر پہنچ کر یہ کہنے کا حق نہیں رکھتے کہ بس اب یہاں ہیں ہمیشہ کے لئے ٹھہر جانا چاہیے اور اس کے آگے اب کچھ کرنا باقی نہیں۔ خیر یا نیکی کوئی سکونی شے نہیں ہے بلکہ اخلاقی فہم و بصیرت کی عمل کے ذریعے متواتر توسیع ہے۔ زندگی ایک قسم کی دائمی فعلیت ہے جس کا اظہار ارادے سے ہوتا ہے اور بوجہ نئے روپ بھرتی رہتی ہے۔ جس طرح ماہ نو کے سینے میں ماہِ تامینے کی صلاحیتیں

پوشیدہ ہوتی ہیں یا جس طرح بر لب میں نغے چھپے ہوتے ہیں، اسی طرح انسانی فطرت کی مخفی قوتوں اور امکانات کی انتہا نہیں بشرطیکہ خودی کی راہ میں عجز و درماندگی کے خس و خاشاک حائل نہ ہوں جو قوائے عمل کو محدود اور کمزور کر دیتے ہیں۔

توڑ دالے گی یہی خاک طلسم شب و روز

گر چہ الجھی ہوئی تقدیر کے بیچاک ہیں ہر

نیکی کوئی بنی بنائی چیز نہیں بلکہ وہ برابر ہمارے عمل سے بنتی رہتی ہے۔ خود علم کے متعلق یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ کوئی بسیط شے نہیں جو ذہنی یا خارجی عالم میں پایا جاتا ہو بلکہ اندرونی عمل کی کیفیت ہے جس کا اظہار فکر و وجدان کی شکلوں میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے توسط سے خودی حقیقت کا مکمل عکس دیکھ سکتی ہے۔ خوشی اور مسرت کے گریز پالے انسان کو اگر کبھی میسر آتے ہیں تو وہ عمل ہی کے دوران میں۔ جس طرح درخت میں موسم بہار میں پھول آتے ہیں اور شام جاں کو معطر کرتے ہیں اسی طرح عمل انسانی زندگی کا پھولنا ہے۔ اس کے ذریعے زندگی اپنی خوبیوں اور صلاحیتوں کا اعلیٰ ترین اظہار کرتی ہے۔ بے عمل زندگی اس درخت کے مثل ہے جس کو پالے نے مار لیا ہو اور اس کی کلیاں کھلنے سے پہلے ہی مرجھا گئی ہوں۔ بامقصد عمل سے زندگی کے سوتے خشک نہیں ہونے پاتے۔ گوٹے نے فائوسٹ کی زبانی یہ کہتی بیخ بات کہلوائی ہے کہ "ابتدا میں عمل تھا۔" عمل خودی اور زندگی کا اصلی سرچشمہ ہے۔ تعقل و تصور اس کے بہت بعد پیدا ہوئے۔ وہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ خود انسانیت۔ علم سے حقیقت سمجھی جاتی ہے اور عمل سے اس میں تبدیلی اور تصرف ممکن ہوتا ہے۔ علم و عمل دونوں مل کر حقیقت پر پوری طرح حادی ہو سکتے ہیں۔ انسانی ذہن سمجھنے کے ساتھ ساتھ تغیر بھی چاہتا ہے۔ وہ کائنات کو اپنے میں سمو کر عمل کے ذریعے اس پر اثر انداز ہونا چاہتا ہے۔

ہر وہ انسان جو اپنی تکمیل کی راہ طے کر رہا ہو اس میں اخلاقی توانائی کا ہونا ضروری ہے جو اس عمل کی محرک ہوتی ہے۔ وہ اپنے نیک عمل سے ہر قسم کے ماحول

پر قابو پالیتا ہے اور ہر نئی حالت میں اپنی نیکی کو ایک نئے انداز میں ظاہر کرتا ہے۔ دراصل اخلاقی تکمیل کے لئے جو کوشش کی جاتی ہے اس سے زندگی کی قدروں میں اضافہ ہوتا ہے۔ ہر حالت میں انسان اخلاقی اصول پر عمل کر سکتا ہے۔ ہر حالت میں اس کی خودی صحیح رو عمل کا اظہار کرتی ہے جو اس کے اندرونی ارادے کا عکس ہوتا ہے اور وہ کسی نہ کسی صورت میں ضرور منظر عام پر آتا ہے۔ اس وقت بھی انسان نیکی کر سکتا ہے، جب کہ وہ ان وسائل سے محروم ہو جو اس کو اتنی قوت بہم پہنچا سکیں کہ وہ نیکی کر دوسروں کے لئے موثر بنائے۔ لیکن نیک عمل منافع نہیں جاتا۔ اس کی تکمیل کے وسائل بعد میں خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اخلاقی قدروں سے اُن پُر اسرار معانی کا اظہار ہوتا ہے جو زمانے کے سیل رواں میں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں اور جن کی بدولت انسان فطری قوتوں سے بلند تر اور ماورا ہو جاتا ہے۔ اخلاقی شعور میں انسان کی آزادی کی تکمیل ہوتی ہے اور اس طرح اخلاقی قانون اس کے وجود کا قانون بن جاتا ہے۔

تاریخ میں بیسیوں ادارے، اعتقاد اور فکر و عمل کے طریقے ایسے گزرے ہیں جو کسی زمانے میں اخلاقی قدروں کے حامل تصور کئے جاتے تھے لیکن کچھ عرصے بعد دوسری قدروں نے ان کی جگہ لے لی۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ قدریں ضائع ہو گئیں۔ زمانے کے عمل و مرور سے تبدیلیاں یقیناً ہوتی ہیں لیکن قدریں اپنا پرانا روپ بدل کر بعد میں بھی کسی نہ کسی شکل میں قائم رہتی ہیں۔ اس طرح خیر و شر کی عمل پذیری زمانے میں ہوتی ہے اور قدروں کا تخلیقی عمل برابر جاری رہتا ہے، بلکہ ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے تاکہ وہ زندگی کے نئے احوال کی حریف ہو سکیں۔ عملی زندگی کا جو ہر آرزو اور ارادے میں مضمر ہے۔ قدروں کا انحصار ان کی تعمیری قوت پر ہوتا ہے جس سے نئے نئے تجربے پیدا ہوتے ہیں۔ زندگی کے یہ تجربے ان تصوروں اور اعتقادوں کو اپنی رو میں بہالے جاتے ہیں جن میں جمود پیدا ہو گیا ہو اور جن سے بڑھتی ہوئی انسانی ضرورتوں کی کفالت نہ ہو سکتی ہو۔ زندگی کا جمود

پرانے اداروں اور اعتقادوں کی شکل میں بُت بن کر جب سب راہ بنتا ہے تو قوتِ ارادی بُت شکنی پر اُتر آتی ہے تاکہ پرانی قدروں کے لہن سے نئی قدریں جنم لیں۔ اس طرح عمل کے مختلف امکان پیدا ہوتے ہیں اور خودی کی آزادی ان میں انتخاب کر کے اپنی عمل پذیری کی نئی راہیں نکالتی ہے۔

انسانی عزائم کی تہ کو ٹھوٹے تو ان کے ڈانڈے ہمیشہ جذبات سے ملے ہوئے نظر آئیں گے جو افسردہ اور جاعتوں کو تخلیق مقاصد پر اکلتے ہیں اور اخلاق و اقدار کی دنیا میں بڑے بڑے کام کر لیتے ہیں۔ بزمِ حیات کی رونق انہیں جذبات کی بدولت ہے۔ زندگی کی ہنگامہ زانیوں کی توجیہ بے چاری عقل کیا کر سکتی ہے۔ اس کا نقطہ نظر تو بڑا ہی محدود ہے۔ جذبے کی بدولت زندگی کی شبِ تاریک کو جو روشنی نصیب ہوتی ہے اس سے عقل کی آنکھیں خیرہ ہوتی جاتی ہیں۔ عقل کا چراغِ رہنما آس پاس کی چند قدم زمین کو تو روشن کر سکتا ہے لیکن ذرا آگے بڑھ کر درونِ خانہ جو ہنگامہ برپا ہے اس کا اس روشنی سے پتا نہیں چل سکتا۔

خرد سے راہِ روشن بھرے خرد کیا ہے؟ چراغِ رہنما ہے
 درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہنما کو کیا خبر ہے؟
 اسی معنوں کو دوسری جگہ یوں ادا کیا ہے۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
 چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

عقل کا کام ہی یہ ہے کہ وہ بُت نئے بُت بناتی رہے۔ اس لئے اقبال
 عقل کو زناری اور عشق کو مسلمان کہتا ہے۔

زماں زماں شکند آنچه می تراشد عقل

بیا کہ عشق مسلمان و عقل زناری است

جذبے سے انسانی ذہن عالمِ محسوس کے پرے جا سکتا اور ان حقائق کا پتا

چلاتا ہے جو عقلی استدلال کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں۔ قدروں کی تخلیق میں بھی جذبے کی کار فرمائی موجود رہتی ہے۔

عشق کی اک حیرت نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بکیراں سمجھا تھا میں

قِصَّةٔ آدَمَ | دراصل اگر ہم اقبال کے فلسفہ خودی کے سرچشمے کا سراغ لگانا چاہتے ہیں تو ہمیں اسلامی روایات کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔ قرآن کریم میں انفرادی شخصیت کی فضیلت اور عظمت کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ذات باری کا فرشتوں کو یہ حکم کہ آدم کو سجدہ کرو محض استعارہ نہیں بلکہ اس کے اندر ایک زبردست حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ انسان کی مختلف صلاحیتوں کے باعث اس کو نیا بت الہی کا حقدار ٹھہرایا گیا۔ اس کو حق تعالیٰ نے علم حقائق الاشیاء عطا کیا۔ اور اپنے لازوال اوصاف کا منظر قرار دیا، اس لئے کہ الہی علم و مشیت میں انسانی ارتقار کی تمام شکلیں پہلے سے موجود تھیں اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ اس میں اپنی روح پھونک دی (نفخت فیہ من روحی)۔ ملائک کو جب یہ خیال ہوا کہ ہم جیسے فرمانبرداروں کے ہوتے ہوئے انسان کو کیوں دنیا میں خلافت الہی سپرد کی گئی تو ان کو ذات باری نے یہ ارشاد فرما کر مطمئن کر دیا کہ ہم ان حکمتوں سے واقف ہیں جو آدم کے پیدا کرنے اور اس کو خلافت و فضیلت سے سرفراز کرنے میں پوشیدہ ہیں۔ حق تعالیٰ نے آدم کے سینے میں علم حقائق الاشیاء القا فرمایا جس کے بغیر وہ خلافت الہی کی ذمے داریوں سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا تھا۔ علم ہی انسانی خودی کا وہ کرشمہ ہے جس کے باعث اس کی قوتوں اور تصرفات کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ فرشتوں کو ان کی اصلیت سے مطلع کرنے کے لئے جب احوال و خواص عالم کی نسبت دریافت کیا گیا تو انھوں نے اپنے عجز و قصور کا اعتراف کیا اور فضیلت آدم کو تسلیم کر لیا۔

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ
ا درجب کہا تیرے رب نے فرشتوں کو کہ میں زمین میں

فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا
 مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ
 نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي
 أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَعَلَّمَ آدَمَ
 الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى
 الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ
 هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۖ قَالُوا
 سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا
 إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۗ قَالَ يَا آدَمُ
 أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۗ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ
 بِأَسْمَائِهِمْ ۗ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي
 أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَ
 أَعْلَمُ مَا تُدْبُرُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ
 ۖ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ
 فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ طُغِيَٰ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ
 وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ ۝

ایک نائب بنانے والا ہوں تو فرشتوں نے کہا کہ کیا تو
 اس کو نائب بناتا ہے جو زمین میں فساد و خونریزی کرے گا
 ہم تیری تسبیح و تقدیس میں لگے رہتے ہیں فرمایا بیشک
 مجھ کو معلوم ہے جو تم نہیں جانتے اور کھلے آدم کو نام
 چیزوں کے پھر ان سب چیزوں کو فرشتوں کے سامنے کیا
 پھر فرمایا بتاؤ نام ان کے اگر تم سچے ہو فرشتوں نے کہا پاک
 ہے تو ہم کو اتنا ہی معلوم ہے جتنا تو نے ہم کو سکھایا۔
 بیشک تو ہی علم و حکمت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
 آدم کو کہ فرشتوں کو ان چیزوں کے نام بتا دو۔ آدم نے
 ان کے نام بتائے۔ فرمایا کیا میں نے تم کو نہ کہا تھا کہ
 میں آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی چیزوں کو خوب
 جانتا ہوں اور وہ بھی جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور
 جو چھپاتے ہو اور جب ہم نے حکم دیا فرشتوں کو کہ
 آدم کو سجدہ کرو تو سوائے شیطان کے سب سجدے
 میں گر پڑے۔ شیطان نے نہ مانا اور کبر کیا اور وہ
 انکار کرنے والوں میں سے تھا۔

اقبال نے پیام مشرق میں میلادِ آدم کا منظر نہایت دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔
 آدم کی تخلیق درحقیقت انسانی خودی کی تخلیق تھی جس میں ذاتِ باری نے ہر قسم کی قوتیں
 اور صلاحیتیں پیدا کر دیں۔ فرشتے استعدادِ خودی سے محروم تھے۔ جس وقت انسانی
 شخصیت اور شعور وجود میں آیا تو کائنات ہستی میں ہنگامہ مچ گیا، شبستانِ ازل کا سکون
 عشق و شوق کے نعروں سے گونج اٹھا، حسن بھڑایا، فطرت حیرت و استعجاب میں
 ڈوب گئی اتنا نے آغوشِ حیات میں نیمِ خوابی کی حالت میں کروٹ بدلی اور زندگی
 نے نئی دہن کی طرح اپنے رُخِ زیبا پر سے لجاتے اور مسکراتے ہوئے حجاب اٹھایا۔

نعرہ زد عشق کہ خونین جگرے پیدا شد
 حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
 خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
 خدر لے پردگیاں پردہ دے پیدا شد
 فطرت آشفقت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
 خود گرے، خود شکنے، خود گرے پیدا شد
 آرزو بے خبر از خوشی بہ آغوشِ حیات
 چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
 زندگی گفت کہ در خاکِ پییدم ہمہ عمر
 تا ازین گنبدِ دیرینہ دے پیدا شد

جب شیطان کے بہکلنے سے حضرت آدمؑ نے حکم الہی کی خلاف ورزی کی تو انہیں بہشت سے دنیا میں بھیجے کا حکم دیا گیا۔ آدمؑ کی ندامت و انفعال پر حق تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی۔ لیکن دنیا میں رہنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ برقرار رہا اس واسطے کہ علم خداوندی میں یہ بات تھی کہ آدمؑ دنیا ہی میں رہ کر اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکیں گے۔ وہ دنیا کے لئے نائبِ حق بنائے گئے تھے نہ کہ جنت کے لئے۔

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است بر عناصر حکمراں بودن خوش است
 اقبال نے "اسلامی الہیات کی جدید تشکیل" میں آدمؑ کے جنت سے نکلے جانے کی نہایت ہی بلیغ تفسیر پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت میں آدمؑ کی زندگی دراصل انسانیت کے اس ابتدائی دور سے عبارت ہے جبکہ اس میں احساسِ خودی پیدا نہ ہوا تھا اور اس نے اپنے ارادے اور علم کی قوت سے ماحول سے موافقت کرنا نہیں

یکھا تھا۔ اُس کا دل آرزو اور احتیاج کی خلش سے بیگانہ تھا۔ یہ واقعہ دراصل اُس حقیقت کی یادگار ہے کہ کس طرح انسان نے اپنے جلی میلانوں کے دائرے سے باہر قدم نکالا اور ایک آزاد اور با اختیار ایغوا کا مالک بنا۔ اس میں آگہی، وقوف، شک اور خلاف ورزی کی صلاحیت پیدا ہوگئی۔ آغوشِ فطرت میں طویل خواب کے بعد اب وہ بیدار ہوا اور اس کو پہلی مرتبہ یہ محسوس ہوا کہ واقعات و حوادث کے اسباب اس کی ذات میں پنہاں ہیں آدم کی نافرمانی اس کے لئے ایک سبق تھی۔ اس طرح اس نے اپنے اختیار و ارادے کو برتنا سیکھا۔ اسی لئے اس کا قصور معاف کر دیا گیا۔ قرآن کریم میں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا کہ بہشت سے نکلنے کے بعد دنیا آدم کے لئے کلفت و زحمت کی جگہ بنائی گئی تاکہ وہ اپنے گناہ کی سزا پائے۔ یہ تصور بالکل غیر اسلامی ہے۔

کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آدم کے جنت سے نکلنے کو علامتی رمز (سمبولزم) کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ شیطان کا بیج قبول کرنے سے انسان کی زندگی کا بالکل ایک نیا توازن ظہور میں آیا اور اس کی تخلیقی صلاحیتیں سوتے سے جاگ اٹھیں۔ اس نئے نفسیاتی توازن کی خصوصیت عمل ہے۔ اس سے قبل وہ بھی فرشتوں کی طرح غیر تخلیقی حمد و ثنا میں مشغول رہتا تھا جو میکائیلی حیثیت رکھتی تھی۔ اب اس کی ذات ہمیشہ کے لئے کائنات کے رحمانی اور شیطانی عناصر کی برد آزمائی کا اکھاڑا بن گئی۔ ان دونوں کی زور آزمائی سے اس نے اپنی ذات کی تکمیل کی اور خیر اور شر کی قدریں وجود میں آئیں۔ اس کو اپنی ذمے داری کا احساس ہوا جس کا نتیجہ تہذیب و تمدن کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اگر ذمے داری کا احساس نہ ہوتا تو نہ مذہب ہوتا نہ معاشرہ اور نہ مملکت، جس سے تاریخ عبارت ہے۔

اسلامی تصور کے خلاف مسیحی تعلیم میں آدم کی دنیاوی زندگی کو سترتا یا گناہ قرار دیا گیا ہے۔ خواہشاتِ نفسانی اور احساسِ خودی اس لغزش کا نتیجہ قرار پائے جو آدم سے شیطانی دوسے کی بنا پر سرزد ہوئی تھی۔ انسان کے اس گناہ کا کفارہ اس کے اعمال سے ممکن نہیں۔ چنانچہ حضرت مسیح کے مصائب ایشار نے انسانی گناہ کا کفارہ

MONTH	YEAR	SCANNER	BOOKS	SCANNER	BOOKS	TOTAL BOOKS
November	2016	Nadi	96	Shehzad	74	170
December	2016	Nadi	125	Shehzad	56	181
January	2017	Nadi	117	Shehzad	49	166
February	2017	Nadi	56	Shehzad	42	98
March	2017	Nadi	64	Shehzad	32	96
April	2017	Nadi	110	Shehzad	31	141
May	2017	Nadi	113	Shehzad	60	173
June	2017	Nadi	51	Shehzad	35	86
July	2017	Nadi	113	Shehzad	80	193
August	2017	Nadi	81	Shehzad	66	147
September	2017	Nadi	107	Shehzad	58	165
October	2017	Nadi	98	Shehzad	77	175
November	2017	Nadi	85	Shehzad	60	145
December	2017	Nadi	65	Shehzad	31	96
January	2018	Nadi	63	Shehzad	53	116
February	2018	Ghuffan	71	Shehzad	51	122
			1415		855	2270

MONTH	YEAR	SCANNER	BOOKS	SCANNER	BOOKS	TOTAL BOOK.
November	2016	Nadii	96	Shehzad	74	170
December	2016	Nadii	125	shehzad	56	181
January	2017	Nadii	117	shehzad	49	166
February	2017	Nadii	56	shehzad	42	98
March	2017	Nadii	64	shehzad	32	96
April	2017	Nadii	110	shehzad	31	141
May	2017	Nadii	113	shehzad	60	173
June	2017	Nadii	51	shehzad	35	86
July	2017	Nadii	113	shehzad	80	193
August	2017	Nadii	81	shehzad	66	147
September	2017	Nadii	107	shehzad	58	165
October	2017	Nadii	98	shehzad	77	175
November	2017	Nadii	85	shehzad	60	145
December	2017	Nadii	65	shehzad	31	96
January	2018	Nadii	63	shehzad	53	116
February	2018	Ghuffan	71	shehzad	51	122
			1415		855	2270

کیا اور انسانی نجات کی راہ نکالی۔ یورپ میں ازمنہ وسطیٰ میں یہ خیال تمام عیسائیوں میں پایا جاتا تھا کہ اگرچہ عالم فطرت کو خدا نے بنایا لیکن اس کو شیطان کے حوالے کر دیا تاکہ وہ اس پر اپنی حکمرانی کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مطالعہ فطرت کو مذموم سمجھتے تھے اور ان لوگوں کی نسبت جو اس جانب توجہ کرتے تھے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ان کا بھوت پلید سے تعلق ہے۔ مسیحی تعلیم نے آدم کے گناہ کے سبب انسان کو ذلیل و حقیر قرار دیا جو کسی قسم کی اخلاقی ذمے داری کا اہل نہیں۔ آدم کے جنت سے نکلنے اور دنیا میں آنے کے متعلق مسیحی اور اسلامی روایات میں جو فرق ملتا ہے وہ زندگی کے اس نقطہ نظر پر مبنی ہے جو ان مذہبوں نے اپنے پیروؤں کے لئے پیش کیا۔

اسی طرح بدھ مت اور ہندو دھرم میں تنازع کے لامحدود سلسلے اور شخصی وجود کو بالکل فنا کر دینے کے تصور نے زندگی کی ذمے داریوں کو معدوم کر دیا اور انسانی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔ بدھ مت میں ہر قسم کی کوشش فضول ہے، سوائے اس کوشش کے جو شخصیت اور خواہشوں کو فنا کرنے کے لئے کی جائے تاکہ انسانی روح بے امتیاز وحدت میں گم ہو جائے۔ یہ ان تہمتوں کا نقطہ نظر ہے جو غیر تاریخی ہیں اور جن کی نظر باطنی تصورات سے آگے نہ بڑھی تاکہ زندگی کے حقائق کا جائزہ لیں۔ انھوں نے تاریخ میں انسان کی تکمیل کے بجائے تاریخ سے فرار کی کوشش کی اور لامحدودیت اور بے امتیاز ابدیت کی تلاش کی جو تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ زندگی سے گریز کی ایک صورت تھی۔ انھوں نے تاریخ میں انسان کی تکمیل کی بجائے اس کو تاریخ سے نجات دلانا چاہی۔ اس کے برخلاف اسلام نے انسانی ذمے داری کے تصور کو جس میں اس کی عظمت مضمر ہے نہایت صراحت سے پیش کیا اور بتایا کہ انسان کی سعادت و فلاح صرف اس وقت ممکن ہے جبکہ وہ تمام استعدادوں کو جو قدرت نے اس کو عطا کیا ہے کام میں لائے اور اپنی خلقی رغبتوں کو مٹانے کی بجائے انھیں سیدھی راہ پر ڈالے۔ اس نے اس سے بحث نہیں کی کہ کس طرح محدود لامحدود میں ضم ہو جائے بلکہ اس پر زور دیا کہ زندگی خیر و شر کا ڈراما ہے جس میں ہر انسان شریک ہے۔ اسلام کا بڑا کارنامہ یہی ہے

کہ اس نے اخلاق کو زندگی کا محرک اور تاریخ کو انسانی اعمال کا فیصلہ قرار دیا۔ اس نے انفرادی ذمے داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے۔ جس سے انسان کی ظاہری اور باطنی خوبیاں نمایاں ہوتی ہیں اور وہ اپنے آپ کو ملائکہ کا مسجود ہونے کا مستحق ثابت کر سکتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں جا بجا اس کی نسبت وضاحت سے ذکر ملتا ہے۔

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
ثم اردناہ اسفل سافلین الا
الذین امنوا و عملوا الصالحات فلھم
اجرٌ غیر ممنون ۵

ہم نے نبیاً آدمی کو بہترین اندازے پر۔ پھر
پھینک دیا اس کو پنچوں سے نیچے درجے پر۔ مگر
جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کئے
سوان کے لئے بے انتہا اجر ہے۔

یعنی انسان حقیقت میں نیک بناد ہے اور اس کی شرافت و فضیلت مسلم ہے لیکن بُرے اعمال کی وجہ سے اس کا ازلی کمال ترائل ہو جاتا ہے۔ شر سے انسان بچ سکتا ہے۔ وہ مجبور نہیں۔ کسی شخص کا عمل زندگی میں ضائع نہیں جاتا۔

انی لا اصبیح عمل عاملٍ منکم
من ذکر او انثیٰ

ہم تم میں سے کسی کرنے والے کا عمل ضائع نہیں
کرتے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔

ولانزلنا واوزنا وازمنا ووزنا اخریٰ
آیہ کریمہ اناعرضنا الامانت علی السموات والارض والجبال فأبین ان
یحملنہا واشفقن منہا وحملاہا الانسان کی اقبال نے "اسلامی الہیات کی جدید
تشکیل" میں یہ تفسیر کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان اور زمین نے اٹھانے سے
انکار کیا وہ شخصیت اور احساس خودی کی ذمے داری تھی جسے انسان نے جوش و جہد
میں قبول کر لیا اور اس طرح نادانستہ طور پر کائنات ہستی میں اپنی فضیلت ثابت کر دی۔

لہ "اسلامی الہیات کی جدید تشکیل" ص ۹۰

حافظ نے اپنے اس شعر میں اس طرف اشارہ کیلئے۔

آسمان بار امانت نتوانت کشید
قرصہ قال بنام من دیوانہ زوند

اسی ذمے داری کے سبب سے اس کی تمام تر فضیلت و عظمت پیدا ہوئی اور اسی سے اس میں اعتماد پیدا ہوا کہ وہ نہ صرف حقائق اشیاء کا علم حاصل کر سکتا ہے بلکہ اپنی ضروریات کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکتا ہے۔ اسی کی بدولت اس نے آتش و آب و باد کو اپنا غلام بنایا۔ پہاڑوں کے سینے چاک کے ویرانوں کو آباد کیا اور اپنے وجود کا سکھ کا نسات کے ہر گوشے پر بٹھایا۔ با اختیار خودی ہی میں یہ صلاحیت ممکن تھی کہ وہ علم اور عدل اور عشق کی قدروں کی تخلیق کر سکے۔ علم حاصل کرنے کی صلاحیت اور اختیار ارادے کی آزادی انسانی فضیلت کا طغرائے اختیار قرار پائی جس سے کائنات ہستی کے دوسرے وجود محروم ہیں۔ اپنی اس استعداد کے باعث انسان رفعت و کمال کے اعلیٰ ترین مرتبے تک پہنچ سکتا ہے اور اپنے علم و محبت کو اتنا وسیع کر سکتا ہے کہ اس کی وسعتوں میں ساری کائنات خلقت سما جائے۔

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی

نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ ہستی میں نوا کوئی

”بالِ جبریل“ میں اقبال نے وہ منظر بیان کیا ہے جب کہ فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کر رہے تھے۔ فرشتوں کی زبان پر انسانی فضیلت کا یہ گیت تھا۔

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی

خیر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیما بی

سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن

تری سرشت میں ہے کو کبی و مہتابی

جمال اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے

ہزار ہوش سے خوشتر تری شکر خوابی

گراں بہا ہے ترا گریہِ سحر گاہی

اسی سے ہے ترے نخل کہن کی شادابی

تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مفرابی

اقبال نے "جاوید نامہ" میں اس سے ملتا جلتا مضمون دوسرے انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کا آسمانی سفر "تمہید آسمانی" سے شروع ہوتا ہے۔ آسمان زمین کو اس کی کثافتوں اور تاریکیوں پر طعنہ دیتا ہے اور ان کے مقابلے میں اپنی پاکیزگی اور تابندگی کی ڈینگ مارتا ہے۔ آسمان کا طعنہ سن کر زمین کو پڑا رنج ہوا۔ اسی شرم و خجالت کی حالت میں وہ حضرت حق کے روبرو جاتی اور شکوہ کرتی ہے۔ اس پر حضرت حق کی جانب سے زمین کو بشارت دی جاتی ہے کہ تیرے سینے میں ایسی امانت پوشیدہ ہے جس کی روشنی کے سامنے سب روشنیاں ماتد پڑ جائیں گی۔ تیری خاک آدم کو پروان چڑھائے گی جس کا روحانی ارتقاء آسمان کو حیرت میں ڈال دے گا۔ کون آدم؟ وہی جو دامن وجود کے داغوں کو دھوئے گا۔ اس کی عقل کائنات کے سربسب راز معلوم کرے گی اور اس کا عشق لامکاں کے سارے بھید ایک ایک کر کے کھول دے گا۔ اگرچہ وہ خود خاک سے بنا ہے لیکن اس کی پرواز فرشتوں کی پرواز سے بڑھ کر ہے۔ وہ فرشتوں کی طرح ہر وقت تسبیح خوانی نہیں کرے گا لیکن اس کا عمل زمانے کی رفتار کے لئے ہمہ گیر حکم رکھے گا۔ اس کی شوخی نظر سے کائنات با معنی بنے گی۔ زمین ہی وہ ایسی جگہ ہے جہاں انسانی خیر و شر کے معرکے ہوں گے۔ اس لئے وہ آسمان سے فضیلت میں کسی طرح کم نہیں۔ اس بشارت حق کے بعد نعمت ملائک شروع ہو جاتا ہے۔

فروغِ مشتِ خاک از نوریوں افروز شود روزے
 زمین از کوبِ تقدیر او گردوں شود روزے
 خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد
 ز گردابِ سپہر نیلیوں بیرون شود روزے
 یکے در معنی آدم نگر! از ماچہ می پرسی
 ہنوز اندر طبیعت می تھلم موزوں شود روزے

چنان موزوں شود این پیش پا افتاده مضمونے

کہ یزدان رادل از تاثیر او پر خوں شود رونے

انسانی فضیلت | انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ اس کی فطرت کو فطرتِ الہی کے مطابق ٹھہرایا۔ فطرۃ اللہ الٰہی فطرۃ الناس

علیہا۔ دوسرے مذاہب اور تہذیبوں نے انسان کو جتنا ذلیل سمجھا سلام نے اتنا ہی اس کے رتے کو بلند کیا اور اس کو اختیار دیا کہ اپنے فکر و عمل سے حالات و حقائق میں تغیر کرے اور جو کچھ موجود ہے اس کو اس میں ڈھال سکے جو ہوتا چاہیے۔ اسلام نے انسان کے تصور و ارادے کو آزاد چھوڑ دیا تاکہ وہ عالم رنگ و بو کے ماوراءِ جہنم اور آشیانے میں ان کا راز داں بن سکے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں	ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضا میں	یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر	چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا	کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں

اقبال کے نزدیک کسی تہذیب کا اعلیٰ معیار یہ ہے کہ اس میں انسانی فضیلت

کو تسلیم کیا جائے اور اس میں افراد ذریعہ ہوں بلکہ مقصود ہوں اس واسطے کہ انسان کا مقام ساری کائنات سے بلند ہے۔

برتر از گردوں مقام آدم است

اصل تہذیب احترام آدم است

تخلیق، فطرتِ الہی کی خصوصیت ہے۔ انسان کو بھی اس وصف سے نوازا

گیا ہے۔ وہ بھی ایجاد و تسخیر کے ذریعے اپنے حوالی پر تصرف پا کر نئی نئی اشیاء بناتا ہے،

بنا کر بگاڑتا ہے اور پھر بناتا ہے۔ شخصیت یا احساسِ ذات ایک امانت ہے جو خدا

نے انسان کے سپرد کی ہے۔ زندگی کے مسلسل تجربے اور بہیم جدوجہد سے وہ اس کی

حفاظت کرتا ہے۔ اس کی حیثیت با اختیار عامل کی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ اس کی ذمہ داری

بے معنی ہو جائے گی۔ احساسِ ذات کی امانت کے ساتھ آدمی میں عشقِ بلا انگیز کی لگن لگادی جیسے کوئی جنگل کے سوکھے پتوں میں چنگاری ڈال دے۔

بر دلِ آدمِ زدی عشقِ بلا انگیزا

آتشِ خود را باغوشِ نیتانے نگر

شوید از دامنِ ہستی داغِ ہائے کہنہ را

سخت کوشی ہائے این آلودہ دامنے نگر

خاکِ مایخیزد کہ سازد آسمانے دیگرے

ذرةٔ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر

انفرادی ذمے داری کی اسلامی فلسفہ تمدن میں خاص اہمیت ہے۔ ذمے داری آدمی کی عملی قوتوں کو ابھارتی ہے۔ اس کے بغیر شعورِ ذات ممکن نہیں۔ اس سے عمل کے سرچشمے ابل پڑتے ہیں اور خودی میں وسعت و یکتائی پیدا ہوتی ہے تاکہ وہ آزادی سے اپنے حوالی پر اثر انداز ہو سکے۔ فکر و عمل ذمے داری ہی کا کرشمہ ہیں جن کے باعث نئے نئے حالات و حقائق کی تخلیق ممکن ہے۔ ذمے داری کے احساس سے انسان اپنی دنیا کی خود تخلیق کرتا ہے۔

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا

یہ ننگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

قرآن پاک میں متعدد موقعوں پر اس کی وضاحت کی گئی ہے لیس لانا انسان

الاماسعی اولہا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت کہہ کر ہر فرد بشر کو پوری طرح اس کے عمل کا ذمے دار ٹھہرایا۔ بار بار اس پر زور دیا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنے آپ کو پاک کرے گا تو وہ اپنی ذات کے واسطے ایسا کرے گا (ومن نزیکی فانما یترکی

لنفسہ) اور اگر کوئی محنت مشقت کرے گا تو اس کا پھل خود پائے گا۔ (من جاہد

فانما یجاہد لنفسہ) اور اگر کوئی نیکو کرداری اختیار کرے گا تو خود

اسی کا اس میں بھلا ہوگا۔ (من عمل صالحا فلنفسہ) اگر کوئی بھلائی کرے گا تو

اپنے لئے کرے گا اور برائی کرے گا تو اپنے لئے (ان احسنتم احسنتم لا نفسکم
وان اسأتم فلها) جس کسی نے اپنی زندگی میں ذرہ برابر بھلائی کی تو اس کا
پھل پائے گا اور جس نے ذرہ برابر بُرائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھ لے گا،
(فمن يعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ و من يعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ)۔
یہ کبھی نہ ہوگا کہ نیکی کے بدلے میں کمی اور بُرائی کے بدلے میں زیادتی ہو بلکہ ہر شخص
کے اعمال کے مطابق ٹھیک ٹھیک اجر ملے گا۔ کسی پر کسی قسم کی زیادتی نہ ہوگی۔
رَوُّ قَبِيَّتِ كُلِّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ

اثبات و تکمیل ذات کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے وجود کا ادراک و
مشاہدہ خود اپنے تجربے سے کرے۔ خودی اپنے تجربوں اور جدوجہد میں آزاد ہوتی ہے۔
اسی اختیار کے باعث انفرادیت شخصیت کا جامہ زیب تن کرتی ہے اور اپنے عمل کا
سگہ کائنات کے گوشے گوشے پر ٹھا دیتی ہے۔ اپنی کمال بینی سے خودی حقیقت
حاضرہ کو اپنے معیارِ قدر پر ڈھالنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کا یہ عمل شعوری یا
غیر شعوری طور پر انسان کے حسی وجود کے تانے بانے سے عبارت ہوتا ہے۔ اس طرح وہ
تقدیرِ الہی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ کمال بینی اور احساسِ قدر کا نتیجہ ذوقِ مہجوری
ہے جس کی وجہ سے شخصیت حقائقِ ازلی سے قرب و اتصال حاصل کرتی ہے۔ انسانی
شرف یہی مہجوری ہے جس کے ذوق سے فرشتوں کو محروم رکھا گیا۔

بگو جبر ملی را از من پیامے مرا آن پیکرِ نوری ندادند

دلے تاب و تب ما خاکیاں ہیں بتوری ذوقِ مہجوری ندادند

شخصیت اپنے ذاتی تجربوں اور مسلسل سعی و جہد سے اپنے آپ کو مجتمع کرتی
رہتی ہے اور اس طرح وہ اپنے وجود میں قوت و کیتائی پیدا کرتی ہے۔ دوسروں کے تجربے
سے مشاہدہ کرنا بے عملی اور ایک طرح کا سوال ہے جس سے شخصیت مضحل ہوتی ہے۔
خودی کو آتشِ بیگانہ کے طواف سے نفرت ہے اس لئے کہ اس طرح اس کا نخل سینا
بے تجلی رہتا ہے۔ اپنے ذاتی عمل سے خودی کو استحکام نصیب ہوتا ہے۔ اس کے

تجربے خود اس کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایغو کوئی معلوم و مفروض اکائی نہیں ہے جو پہلے سے موجود ہو۔ یہ اندرونی اور بیرونی حوالی کے خلاف کش مکش سے وجود میں آتی اور قوت حاصل کرتی ہے۔ بقول اقبال :-

”انسان کے لئے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں کے ساتھ موافقت پیدا کرتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتوبوا وما بانفسہم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قوی کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادے کے ہو جاتا ہے۔“

غرض کہ خودی کا احساس بجائے خود ایک تخلیقی عمل ہے۔ جس میں انسان کو اپنی طرف سے پیش قدمی کرنی چاہیے تاکہ فطرت اور خدا اس کی مدد کریں اور وہ حوالی برائے حسب دلخواہ اثر انداز ہو سکے۔ اس کام میں سب کچھ خود ہی کرنا ہے۔ دوسروں کا سہارا بیکار ہے۔ اس منزل میں دوسرے کے سہارے سے جو قدم آگے بڑھے گا وہ رہ نورد شوق کو تیچھے کی طرف لے جائے گا۔

گر خودی محکم کنی پائندہ	تو کہ از نور خودی تابندہ
باتو گویم چسیت راز زندگی	چوں خبر دارم ز ساز زندگی
بس ز خلوت گاہ خود سر بر زدن	غوطہ در خود صورت گوہر زدن

زندگی از طوفان دیگر رستن است خوش را بیت المحرم دانستن است

انسانی خودی سوال سے ضعیف ہوتی ہے۔ سوال کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ ایک سوال تو وہ ہے جو آدمی دوسرے کے آگے ہاتھ پھیلا کر کرتا ہے۔ ایک سوال وہ ہے جس میں بنظر کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلا یا جاتا لیکن ایسا طرز عمل اختیار کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ذہن و روح کی آزادی قائم نہیں رہتی، اور آزادی خودی کے استحکام کی اولین شرط ہے۔ ضرور ہے کہ یہ آزادی انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں سے مکمل ہو۔ اس سے بڑھ کر سوال کیا ہوگا کہ آدمی دیکھے دوسرے کی آنکھوں سے اور سوچے دوسرے کے دماغ سے۔ عزت نفس کا اقتضا تو یہ ہے کہ انسان بحر حیات میں نگوں پیمانہ رہے۔

از سوال آشفته اجزائے خودی بے تجلی نخل سینائے خودی

وائے بر منت پذیر خوانِ غیر گردنش خم گشتہ احسانِ غیر

چوں جاب از غیرت مردانہ باش ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

اس ضمن میں اقبال نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے واقعے کی طرف بڑا ہی سبق آموز اشارہ

کیا ہے۔ آپ ایک مرتبہ اونٹ پر سوار تشریف لے جا رہے تھے کہ ہاتھ سے کوڑا نیچے گر گیا۔ بجائے اس کے کہ دوسرے سے اٹھانے کو فرمائیں آپ خود اونٹ سے نیچے اترے اور اُسے اپنے ہاتھ سے اٹھایا۔

خود فرد آ از شتر نخلِ عمر رضی

الحذر از منتِ غیر الحذر

اجتماعی خودی | جس طرح انفرادی خودی کے اجزا سوال سے منتشر ہوتے ہیں، اسی طرح قوموں کی خودی بھی احتیاج و غلامی سے ضعیف و

مضمحل ہو جاتی ہے۔ جب کوئی گروہ اپنی تہذیب اور اپنی قومی روایات پر اعتماد نہیں رکھتا تو ضرور ہے کہ وہ کسی حوصلہ مند قوم کا غلام ہو جائے۔ جو قوم اپنی عقل کو دوسروں کی افکار کی زنجیر میں گرفتار کر لے اور اپنے دل کی آرزوؤں کو دوسروں سے مستعار

لینے میں تامل نہ کرے وہ دنیا میں نیابتِ الہی کے حق سے کبھی عہدہ برا نہیں ہو سکتی۔ اقبال کو اپنے ہم مشرکوں سے شکایت ہے کہ ان کے خیالات دوسروں کے انکار کے رہیں منت ہیں، ان کی گفتگو دوسروں سے مستعارنی ہوئی اور ان کی قسریوں کی نوا اور سرود کی قبات تک دوسروں سے مانگی ہوئی ہے۔ بھلا اس طور پر وہ کیسے عروج و ترقی کا خواب دیکھ سکتے ہیں!

عقل تو زنجیری افکارِ غیر	در گلوئے تو نفس ارتا غیر
بر زبانت گفتگر ہا مستعار	در دل تو آرزو ہا مستعار
قریانت را نوا ہا خواستہ	سرود ہا بیت راقبا ہا خواستہ
بادہ می گیری بحام از دیگران	جام ہم گیری بوام از دیگران
آفتاب استی یکے در خود نگر	از نجوم دیگران تابے مخسر
تا کجا طوف چہ راغ محفلے	ز آتش خود سوزا اگر داری ولے

”رموزِ بخودی“ کے دیباچے میں اقبال نے بتایا ہے کہ کوئی قوم اس وقت تک اپنی زندگی میں استحکام پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ اپنی تاریخ کو محفوظ نہ کرے۔

”جس طرح حیاتِ افراد میں جلیبِ منفعت، دفعِ مضرت، تعینِ عمل و ذوق

حیاتِ عالیہ، احساسِ نفس کی تدریجی نشوونما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام

سے وابستہ ہے اسی طرح مل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا

بالفاظِ دیگر ”قومی انا“ کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔

اور حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد کسی آئینِ مسلم کی پابندی

سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال

کا بتائن و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے۔

افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے۔ اقوام

کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔

گویا قومی تاریخ حیاتِ ملیہ کے لئے بمنزلہ قوتِ حافظہ کے ہے جو اس کے

مختلف مراحل کے جیات و اعمال کو مربوط کر کے "قومی انا" کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔"

تاریخی استقرار | اقبال کے نزدیک کسی قوم کی تاریخ ہی اس کی اجتماعی خودی کو برقرار رکھنے کا وسیلہ ہو سکتی ہے۔ تاریخ واقعات و حوادث

کا بے معنی انبار نہیں۔ اس کو قصہ کہانی سمجھ کر نہیں پڑھنا چاہیے۔ یہ وسیلہ ہے اجتماعی شعور اور سیرت کو قوی اور لازوال بنانے کا۔ تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔ اس کے ذریعے انسانی زندگی اور انسانی قوانین پر تنقید ممکن ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی بھی ہے اور نہیں بھی دہراتی۔ مسلسل تغیر و تخلیق سے انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر دوسری صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ زندگی کی وحدت بھی برقرار رہتی ہے اور مسلسل تغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ زندگی اپنی ضرورتوں کے مطابق اپنے مستقل باقی رہنے والے اور تغیر پذیر عناصر میں امتزاج کرتی ہے جو گروہ اپنے آپ کو تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں وہ سرفراز ہوتے ہیں اور جو اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں پستی میں پڑ جاتے ہیں۔

تاریخی استقرار انسانی علم کا نہایت اہم ماخذ ہے۔ جس طرح اشیاء کے خواص ہوتے ہیں اسی طرح اعمال کے خواص ہوتے ہیں۔ قوموں کے اعمال سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان سے علم و بصیرت کے علاوہ عبرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب دریافت کرنا انسانی بصیرت میں اضافہ کرتا ہے۔ تاریخ کو قرآن نے ایام الہی سے تعبیر کیا ہے جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا ماخذ ہے۔ چنانچہ آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

اولم یسبروا فی الارض ہ فیینظروا کیا انھوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھتے کہ

کیف کان عاقبۃ الذین من قبلہم ان لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان پہلے گزر چکے ہیں۔

اقبال نے اپنا تصور تاریخ ان شعروں میں بیان کیا ہے۔

پسیت تاریخ لے ز خود بیگانہ دستانے، قصہ، افسانہ؟

ابن ترا از خویشین آگہ کند
روح را سرمایہ تاب است این
آشنائے کار و مردِ رہ کند
شعلہٴ افسردہ در سوزش نگر
جسم ملت را چو اعصاب است این
شمعِ ادبختِ امم را کوکب است
دوش در آغوشِ امروزش نگر
بادہٴ صد سالہ در مینائے او
رشن از وی امشب ہم و شب است
مستی پاریہ در صہبائے او
ضبط کن تاریخ را پائندہ شو
از نفس ہائے رمیدہ زندہ شو

اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی ذہن اپنے ساتھ ایک ماضی وابستہ رکھتا ہے جو موجودہ حالات سے متاثر ہوتا ہے۔ انسانوں کی ذہنی زندگی کا اظہار عمل اور تخلیق مقاصد کے ذریعے سے ہوتا ہے اور عمل کی توجیہ تاریخ ہے۔ تاریخ محض مرورِ زمان سے عبارت نہیں بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے جسے ہم عرف عام میں زندگی کہتے ہیں۔ جس طرح احساسِ ذات، ارادے اور عمل کے توسط سے اپنی گہرائیوں تک پہنچتا ہے، اسی طرح جماعتیں اپنی تاریخ سے اپنے مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں۔ تاریخ انسانی گروہوں کے ذہنی تسلسل سے عبارت ہے۔ تہذیب کی طرح تاریخ کو کوئی جماعت محض فوری ارادے سے نہیں پیدا کر سکتی۔ انسان اپنے اعمال و مساعی کے معیار کو اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کے لئے انھیں روایات کے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ یہ سانچہ تاریخ ہے جس سے عمل کو وقار اور قدر نصیب ہوتی ہے۔ اپنی تاریخ اور روایات کا دامن چھوڑ کر کوئی فرد اعلیٰ قسم کی زندگی جس میں حقیقی مسرت ملے، نہیں بسر کر سکتا۔ تاریخ ہی سے ماضی اور حال کا رشتہ استوار ہوتا اور اجتماعی وجود تجرید کی تاریکی سے نکل کر حقیقت کی روشنی میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

زندہ فرد از ارتباطِ جان و تن
مرگ فرد از خشکیِ رودِ حیات
زندہ قوم از حفظِ ناموسِ کہن
مرگ قوم از ترکِ مقصودِ حیات
قوم روشن از سوادِ سرگزشت
خود شناس آمد زیادِ سرگزشت

سرگزشتِ اوگر از یادش رود باز اندر نیستی گم می شود
 اقبال اپنے ذہن و وجدان کے ذریعے ماضی کو حاضر میں پیوست کر دینا چاہتا
 ہے تاکہ زندگی کی وحدت میں قوت و تاثیر پیدا ہو اور اس کی جرطیں زیادہ گہری
 اور مضبوط ہو جائیں۔ وہ اپنی کوشش کو کھوئے ہوؤں کی جستجو سے تعبیر کرتا ہے
 اس واسطے کہ ہم خود ایک سے زیادہ زمانوں کی مخلوق ہیں جن میں ماضی کی بیسیوں
 صدیاں سوئی ہوئی ہیں۔

میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ

میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

زندگی کے لق و دق بیابان میں مسافر جیات جن منزلوں سے گزر چکا ہے
 ان کی یاد کبھی کبھی اس کے دل کو گدگداتی ہے اور غم منزل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔
 اس طرح ماضی اور مستقبل کا رشتہ ایک دوسرے سے جڑ جاتا ہے۔

کبھی چھوڑی ہوئی منزل بھی یاد آتی ہر راہی کو

کھٹک سی ہے جو سینے میں غم منزل زہن جاگے

تاریخ عالم سب سے زیادہ محسوس شکل ہے جس میں زندگی کی حقیقت ہمارے
 شعور پر بے نقاب ہوتی ہے۔ یہ فطرت اور زلمنے کا قطعی فیصلہ اور بصیرت ہے۔
 ہمارے لئے یہ ممکن نہیں کہ ہم قوموں کی زندگی کا تصور ان کی تاریخ سے الگ رہ کر
 صحیح طور پر کر سکیں۔ ہم تجربی وجود کو حقیقی صفات سے منصف کرنے میں کبھی بھی
 کامیاب نہیں ہو سکتے۔ آدمی سمجھتا ہے کہ اس کی حقیقی زندگی بس موجودہ لمحے کی زندگی
 ہے۔ یہ ایک بڑا فریب نظر ہے۔ دراصل انسان کے ہر عمل میں ماضی، حال اور مستقبل ابتر
 رہتے ہیں۔ زندگی کے ہر تغیر اور عمل کے ہر اظہار میں ان کا موجود رہنا لازمی ہے۔ ماضی
 حال کا جزو لاینفک ہے، اسے الگ کر دیا جائے تو حال کے معنی باقی نہیں رہتے۔
 مستقبل آزادی اور امکانات سے عبارت ہے جو ہر عمل میں مضمر ہیں۔ تاریخ سے واقعات
 و حوادث کا روحانی عنصر نمایاں ہوتا ہے جس میں ان کے حقیقی معنی پنہاں ہوتے ہیں،

گو یا حقیقتِ حیات ایک دوران ہے جس میں ماضی اور مستقبل دونوں پہلو یہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ اس حقیقت کو مؤرخ کی فکر، عمل کی حالت میں تصور کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک خاص زمانے کی تاریخ دوسرے زمانے کے لئے بے جان اور بے معنی ہو جاتی ہے۔ آنے والی زندگی اپنے نفسِ گرم سے واقعات کے پر جمود ڈھیر میں حرکت اور حرارت پیدا کرتی ہے۔ وہ مؤرخ جو اپنے فکر و تصور کے ذریعے نفس ہائے رمیدہ کو واپس نہیں لاسکتا اور انھیں نئے معنی نہیں پہنا سکتا وہ تجرید کی بھول بھلیوں میں بھٹکا بھٹکا پھرے گا اور اس کے نتائج زندگی کے نت نئے حالات کے حریف نہ ہو سکیں گے۔

فلسفہٴ تاریخ میں مفکر کے خاص رجحان کو جو اس کے اندرونی وجدانی تجربے پر مبنی ہوتا ہے، بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زندگی کی توجیہ میں ضرور ہے کہ توجیہ کرنے والا ان معانی اور تصورات کو پیش نظر رکھے جو اس کے ذہن پر غلبہ رکھتے ہوں۔ اس کی چشمِ پُرکار کے آگے گردشِ زماں کی تاریکیاں روشن ہو جاتی ہیں اور اس کی بصیرت مردہ ماضی کی جستی جاگتی شکل ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے۔ تاریخِ عالم زندگی کی قدروں کی باز آفرینی ہے۔

چشمِ پُرکارے کہ میند رفته را

پیش تو باز آفریند رفته را

مفکرِ حیات کا نقطہٴ نظر ایک تماشا ہے۔ اس کا نقطہٴ نظر نہیں جو خود تماشا کرنے میں شریک نہ ہو بلکہ اس کی دلچسپی صرف اس کو دور سے دیکھنے تک محدود ہو۔ اصل تاریخ تو وہ ہے جسے مؤرخ کی فکر نے حرکت و عمل کی حالت میں سوچا ہو ورنہ وہ تجرید ہوگی اور وجدانی تجربے کی جھلک اس میں کبھی نہ آسکے گی۔ اور چونکہ ذہنی زندگی بجائے خود ایک زندہ عمل ہے اس لئے ضرور ہے کہ تاریخ بھی نمود پذیر زندگی کے تغیرات کی توجیہ ہو۔ یہ زمانے کے ایٹمیج پر روحانی قوتوں کا ایک ڈراما ہے جو ہمیشہ سے کھیلا جا رہا ہے اور اسی طرح کھیلا جاتا رہے گا۔ زندگی کی اعلیٰ قدریں اس ڈرامے

کی محض تماشا ہیں نہیں بلکہ ایکٹروں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ انھیں کے باعث حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تاریخ کے اس ذہنی اور روحانی عنصر کو اقبال نے اپنی نظم "نوائے وقت" میں نہایت دلپذیر طور پر ظاہر کیا ہے۔ روح عصر یا تاریخ عالم انسان کو یوں خطاب کرتی ہے۔

چنگیزی و تیموری مشے ز غبارِ من
انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من
من آتشِ سوزانم من روغنہ رضوانم

آسودہ و تیارم این طرفہ تماشا ہیں
پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالم رعنا ہیں
من کسوتِ انسام، پیرا ہن یزدانم

تقدیرِ فسونِ من، تدبیرِ فسونِ تو
چوں روحِ رواں پاکم از چند و چگونِ تو
تو عاشقِ لیلۃ من دشتِ جنونِ تو
تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو

از جانِ تو پیدا یم، در جانِ تو پنہانم

انسانی خودی کا زمانے سے جو تعلق ہے اس کا اظہار تاریخ میں ہوتا ہے۔ تاریخ چاہے کائنات کی ہو یا انسانوں کی اس سے بحث کرتی ہے جو تھا اور اب نہیں ہے۔ لیکن گزشتہ کے عناصر حال میں ایسے پیوست ہو جاتے ہیں کہ انھیں علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے ماضی بالکل فنا نہیں ہوتا۔ گزشتہ کی تاریخ کا تعلق بھی ہمیشہ انسانی روح کے احوال و حوادث سے رہتا ہے۔ اس طرح تاریخ محض یاد نہیں بلکہ تخلیق بن جاتی ہے۔ علم چاہے فطرت کا ہو یا تاریخ کا، حوادث و تغیرات کی تعبیر سے زیادہ نہیں۔ ان حوادث و تغیرات کے تانے بانے سے خودی بنتی بھی ہے اور انھیں بناتی بھی ہے تاکہ انسانی مقدر کی تکمیل ہو۔ فطرت کے حوادث و تغیرات کی تہ میں بھی زمانی مرور ملتا ہے۔ لیکن اس کی نوعیت اس زمانی مرور سے بالکل الگ ہے جو انسانی اعمال میں پایا جاتا ہے اور جس سے تاریخ عبارت ہے۔ اس کی

نوعیت اخلاقی اور اندرونی ہے اور اس کے محرک وہ تصورات اور جذبات ہوتے ہیں جن کا انسان کو شعور ہوتا ہے۔

انسانی خودی اپنے وجود کو استقلال بخشنے کے لئے تاریخ کی کش مکش میں سے گزرتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو فطرت اور معاشرے کے ایسے ماحول میں پاتی ہے جس کے بنانے میں اس کا ہاتھ نہیں بلکہ وہ زمانے اور تاریخ کے اٹل فیصلوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خودی اپنے مقاصد کے ذریعے جو اخلاقی عمل سے عبارت ہوتے ہیں زمانے اور تاریخ کے اس جبری لزوم میں تصرف کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ مقاصد اس کے عمل کو بامعنی بناتے اور اس کو حقیقی آزادی سے ہم کنار کرتے ہیں حقیقت میں انسان کو اسی وقت آزاد کہا جاسکتا ہے جب کہ اس کی آزادی زندگی کا نیا سرچشمہ بن جائے اور اس سے اس کی روح کی اصلی آب و تاب اُجاگر ہو سکے۔ خودی کی یہ اندرونی آزادی خارجی عالم کے جبری لزوم سے زیادہ قوت رکھتی ہے اور اس سے تاریخ کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔ اس طرح تاریخ کے لزومی قوانین اور خودی کی تخلیقی آزادی ایک دوسرے میں سمو جاتے ہیں۔ انسانی ارادہ خارجی قوتوں سے تعاون کر کے انھیں بڑی حد تک اپنے قابو میں لاتا ہے اور اس طرح تاریخ کے عمل میں خود برابر کا حصے دار بن جاتا ہے۔ غرضکہ تاریخ کے اسٹیج پر انسانی جبر و اختیار کے منظر پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں جن کی خصوصیت ایک انقلابی شان رکھتی ہے۔

نہ مختارم تو انا گفتم نہ مجبور کہ خاک زندہ ام در انقلابم
تاریخ عالم کا کلاسیکی نظریہ انسان کو لزوم و جبر کی زنجیروں میں جکڑ دیتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے یہاں تاریخ ایک معین چکر ہے۔ جس طرح ستاروں کی گردش ہے یا فطرت میں موسموں یا دن رات کا ایک دوسرے کے بعد آنا لازمی ہے اسی طرح تاریخ گردش کی پابند ہے۔ درہل اور سینٹ اگسٹائن نے بھی زندگی کے اس لزومی چکر پر زور دیا ہے جو کلاسیکی روایات کے عین مطابق ہے۔ بدھمت اور ہندو

دھرم میں بھی دائمی اعادے اور چکر کا تصور ملتا ہے جس کا نتیجہ تناسخہ کرم اور معاشری زندگی میں ذات پات کا نظام ہے۔ لیکن ان سب نظریوں سے انسان کو تشفی نہیں ہوتی۔ اگر یہ نظریے بھٹک ہیں تو انسان عالم تکوین کے دائمی مذاق کا تختہ رشت ہے۔ اسطور نے زندگی کو بیدی کا چکر قرار دیا ہے جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اگر یہ درست ہے تو ہماری ساری ماسعی فضول ہیں جو ہم فطرت پر قابو پانے اور اپنی اجتماعی زندگی کی بہتر تنظیم قائم کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ ان تمام نظریوں کا باہو سانہ لہجہ زندگی کو نامراد بولوں کی گھائی میں تو پھرا سکتا ہے لیکن اس کو ارتقاء اور سر بلندی کی منزل کی طرف ایک قدم بھی آگے نہیں لے جا سکتا۔

انسانی تاریخ زندگی کے ارتقاء کی داستان ہے۔ انسان ہمیشہ سے، جب سے کہ اس کو شعور ذات کی دولت ملی، خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرداں رہا ہے۔ اپنے سفر کی جو منزلیں وہ طے کر چکا وہ طے ہو چکیں اب وہ پھرتی ہے ان کی طرف نہیں لوٹ سکتا بلکہ اس کا قدم آگے ہی بڑھے گا۔ یہ ارتقاء کار حجان صاف پتا دیتا ہے کہ کوئی منزل کافی بالذات نہیں بلکہ آگے آنے والی منزل کے لئے نشان راہ ہے۔ ہر زلنے میں انسان کے لئے کوئی نہ کوئی مادی یا اخلاقی چیلنج رہا ہے جس سے نپٹنے کے لئے اس نے اپنے ذہن اور روح کی ساری قوتوں کو صرف کیا ہے تاکہ وہ اپنی ذات سے ماورا ہو کر ترقی کا قدم آگے بڑھا سکے۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور زندگی فطری چکر کی پابند ہوتی جس میں ارادے اور شعور کو کوئی دخل نہیں تو انسان ابھی وہاں نہ پہنچ سکتا جہاں ہم اس کو اس وقت دیکھ رہے ہیں۔

تاریخ کے اسلامی نظریے میں زندگی کی ترقی اور وحدت تسلیم کی گئی ہے۔ اسی واسطے اسلام سے قبل جو انبیاء ہوئے ہیں ان سبھوں کی حقانیت کو ماننے پر زور دیا گیا تاکہ یہ ثابت ہو کہ ہر نئی تہذیب کسی نہ کسی پرانی تہذیب کی تہوں پر اپنی تہ جاتی اور اس کی بنیادوں پر اپنی عمارت کھڑی کرتی ہے۔ بغیر یہ تسلیم کئے ہوئے عالم تاریخ بامعنی نہیں بن سکتا کسی عہد میں یہ دعویٰ کرنا کہ تاریخ اتمام تکمیل کی منزل پر پہنچ گئی صحیح نہیں۔

اپنے مخصوص احوال کی حد تک تاریخ کے کسی عہد میں یہ دعویٰ تو درست ہو سکتا ہے کہ زندگی کے الجھاؤ بڑی حد تک سلجھا دئے گئے اور اسے بمقابلہ پیشتر بہتر راہ پر ڈال دیا گیا لیکن کوئی دعویٰ کرنے والا ابدیت کا ٹھیکے دار نہیں بن سکتا۔ اسی واسطے اسلامی تعلیم میں اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا گیا ہے۔ اس طرح تاریخ زلزلے کا با معنی عمل و مرور بن جاتی ہے جس میں انسان کو اپنے امکانات ظاہر کرنے کے مواقع ملتے ہیں۔ ماضی کی بنیادوں پر وہ نئی عمارتیں کھڑی کرتا ہے، ماضی کی پرستش نہیں کرتا۔ ماضی پرستی بھی ایک طرح کی بت پرستی ہے جو اسلامی روح کے منافی ہے۔

اقبال کے فلسفہٴ حیات کو سمجھنے کے لئے تصور خودی کے علاوہ اس کے نظم اجتماعی کے تصور کو جاننا بھی ضروری ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ تخلیق مقاصد اور عملِ مہم کے ذریعے اپنے انا کو ایک مرکزی نقطے پر مجتمع کرے اور اس میں یکتائی اور گہرائی پیدا کرنے کی سعی و جہد کرے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب فرد آئینِ ملت کے مطابق اپنی زندگی کی شکل کرے۔ تکمیلِ ذات کے لئے خودی خارجی فطرت اور عمرانی ماحول میں اپنے آپ کو مؤثر بناتی ہے اور خود بھی اثر قبول کرتی ہے۔ خودی کی تربیت کے لئے فرد کو بعض منزلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں پہلی منزل ہے اطاعت، دوسری منزل ہے ضبطِ نفس جس سے گزر کر وہ نیابتِ الہی کا اپنے آپ کو مستحق بناتا ہے جو دین و احسان کا کمال ہے۔ اب یہاں سے اقبال کے فلسفہٴ اجتماعی کی ابتدا ہوتی ہے۔ فرد یہ محسوس کرتا ہے کہ عمرانی زندگی کی اخلاقی قدروں کے بغیر وہ اپنی تکمیلِ ذات نہیں کر سکتا۔ چنانچہ حصولِ کمال کے لئے وہ اپنے اوپر پابندیاں عاید کرتا ہے۔ خودی اور غیر خود (معاشرہ) کے تعامل سے تمدن کی تخلیق ہوتی ہے۔ پابندیاں ہی انسانی اخلاق و تمدن کی جان ہیں، اس لئے کہ بغیر ان کے حقیقی آزادی کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے نزدیک انسان میں احساسِ ذات کے ساتھ عمرانی ذمے داریوں کا شعور پیدا ہوتا ہے جن کو جانے اور برتنے بغیر تاریخیات بے نغمہ رہتے ہیں۔ انسان اپنی خودی کے نور میں پہلے اپنے رخِ زیبا کا مشاہدہ کرتا ہے اور پھر اسی نور میں

دوسروں کو دیکھتا ہے۔ اس کے بعد دوسروں کی روشنی میں اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور
سب سے آخر میں ذاتِ حق کے نور میں اپنی ہستی کا مشاہدہ کرتا ہے۔
زندگی خود را بخوش آراستن

بروجودِ خود شہادتِ خواستن

شاہدِ اولِ شعورِ خویشستن

خویش را دیدن بنورِ خویشستن

شاہدِ ثانیِ شعورِ دیگرے

خویش را دیدن بنورِ دیگرے

شاہدِ ثالثِ شعورِ ذاتِ حق

خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

انسانِ کامل | اقبال کے ہاں "انسانِ کامل" کے متعلق جا بجا اشارے ملتے
ہیں۔ انہیں صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اسلامی تعلیم اور اسلامی
منکروں کے خیالات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ ہم یہ اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اسلام
نے انسانی کمال اور فیصلت کے اصول کو تسلیم کیا اور اس کی ذات کو تخلیقِ اقدار
کا سرچشمہ ٹھہرایا۔ چونکہ انسان کائناتِ ہستی کا بلند ترین منظر تھا اس لئے اس کو زمین پر
نیابتِ الہی کی ذمے داری سونپی گئی۔ دراصل اقبال کا "انسانِ کامل" کا تصور اس کے
خلافتِ الہیہ کے اسلامی تصور پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بعض اسلامی مفکروں کے ذہنی
روایات کے سرمائے سے بھی اس نے استفادہ کیا ہے۔ محی الدین ابن عربی اور عبد الکریم
جیلی نے انسانِ کامل کے تصور پر بحث کی ہے۔ جلی نے اپنی فکر انگیز تصنیف
"الانسان الکامل فی معرفۃ الآخر والاول" میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ
انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت دونوں کا منظر ہے۔ انسانی ہستی
ذاتِ باری کی خارجی شکل ہے۔ بغیر انسانی وجود کے ذاتِ مطلق اور کائناتِ فطرت
میں رابطہ نہیں قائم ہو سکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں میں اتصالی کڑی کا حکم

رکھا ہے۔ انسانِ کامل "تخلیقِ کائنات کا اصلی مقصد ہے۔ ذاتِ انسانی کے توسط سے ذاتِ مطلق خود اپنا مشاہدہ کرتی ہے، اس لئے کہ سوائے انسان کے کسی اور مخلوق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ صفاتِ الہیہ کی منظر بن سکے۔ حضرت رسول کریم محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نے "انسانِ کامل" کا اعلیٰ ترین نمونہ دنیا کے لئے پیش کر دیا۔ آپ کی سیرتِ پاک انسان کے لئے مشعلِ ہدایت ہے جس کی روشنی میں چل کر وہ حیات کے مراتبِ عالیہ پر فائز ہو سکتا ہے۔ حقیقتِ محمدی ہر زمانے میں مختلف ناموں اور لباسوں کے تحت جلوہ گر ہوتی ہے۔ اقدارِ حیات کا قوی اور گہرا اثبات اس کی ذات سے ہوتا رہتا ہے۔ اگر اقدارِ حیات کی تخلیق کا سلسلہ جاری نہ رہے تو تمدن سکونی اور جامد ہو جائے۔

عبدالکریم جلی کا عقیدہ تھا کہ باوجود نیابتِ الہی کی اہمیت رکھنے کے انسان ذاتِ باری کی شانِ سرمدیت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس نے ذاتِ الہی کی اور آسمان کو بھی تصورِ اسلامی کے مطابق برقرار رکھا ہے۔ بعض صوفیاء کے مثل وہ عقیدہٴ حلول کا قائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک "انسانِ کامل" یا مردِ مومن کی زندگی جو آئینِ الہی کے مطابق ہوتی ہے فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتی ہے اور اشیاء کی حقیقت کا راز اس کی ذات پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر انسانِ کامل "عرض کی حدود سے نکل کر جوہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ اگر انسان اللہ تعالیٰ کے ساتھ اپنی بندگی کے تعلق کو اس طرح استوار کرے کہ اس کے سارے افعال و اعمال میں اسی کے مشاہدے اور حضور کی کیفیت حاصل ہو تو یہی عین دین ہے۔ تعبد میں تجرد کی ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جبکہ انسان ذاتِ واجب کے وجودِ علمی سے معمور ہو جاتا ہے۔ یہ شہود اس پر اس قدر حاوی ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود

الہی وجودین جاتا ہے۔ اسی خیال کو "بالِ جبریل" میں یوں پیش کیا گیا ہے۔
ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفرین، کارکش، کارساز

خاک و نوری نہاد بندہ مولیٰ صفات

ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اپنے نفس میں فطرت کی تمام قوتوں کو مرکز کرنے سے مردِ مومن میں تسخیرِ عناصر کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کے باعث وہ اپنے آپ کو نیابتِ الہی کا اہل ثابت کرتا ہے۔ اس کی ایک نظر افراد کے افکار میں زلزلہ ڈال دیتی اور اقوام کی تقدیر میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔ قدیم اور جدید تاریخ اس قسم کی مثالوں سے خالی نہیں ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

۱۷ مولانا روم فرماتے ہیں :-

مردِ خدا گنج بود در خراب	مردِ خدا شاہ بود زبیرِ دلق
مردِ خدا نیست ز نار و ز آب	مردِ خدا نیست ز باد و ز خاک
مردِ خدا راجہ خطا و صواب	مردِ خدا آن سونے کفر است دین
	دوسری جگہ بصراحت فرماتے ہیں :-
در صفت اہل جہاں را این بدای	پس بصورت آدمی فریج جہاں
باطنش باشد مجیباً ہفت چرخ	ظاہرش را پیشہ آرد بہ چرخ

کیز ماں زخم اندود دیگر مرہم اند	جانہادر اصل خود عیسیٰ دم اند
گفت ہر جانے مسیح آساتے	گر حجاب از جان ہا بر فاستے

اقبال کے "انسانِ کامل" کے تصور کو اکثر لوگوں نے غلط سمجھا اور اس کو نیٹشے کے "فوق البشر" کے مماثل قرار دیا۔ دراصل ان دونوں کے تصورات میں بنیادی فرق ہے۔ اقبال کا انسانِ کامل "اخلاقِ فاضلہ کا نمونہ ہے جو اپنی زندگی میں اعلیٰ قدروں کی تخلیق کرتا ہے۔ برخلاف اس کے نیٹشے کا "فوق البشر" کسی اخلاق کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک رزمِ حیات میں نیکی نہیں بلکہ قوت درکار ہے تاکہ کمزوروں پر غلبہ حاصل کیا جاسکے۔ اقبال کا "انسانِ کامل" بلاشبہ سخت کوشی، جدوجہد، خواہشِ خطرات اور مقاصدِ آفرینی سے اپنی خودی کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح عناصرِ فطرت پر قابو حاصل کرتا ہے۔ لیکن اس کی خودی کی جدوجہد اخلاقی قوانین کے حدود کے اندر ہوتی ہے۔ نیٹشے کا "فوق البشر" اخلاقی خوبیوں کو کمزوری پر محمول کرتا اور خیر و شر کو محض اضافی حیثیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک قوی شخص ہی نیکی کاری کا اعلیٰ نمونہ پیش کر سکتا ہے۔ عدل و مساوات بقائے صلح کے خلاف ہیں۔ وہ دراصل بقائے اقوی کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک عزمِ قوت زندگی کا واحد مقصد اور اس کی حقیقی قدر (ویلو) ہے۔ عدل کی جگہ قوت و اقتدار کو، جو آقائی اخلاق کا جوہر ہے، انسانی مقدر کے متعلق فیصلہ کرنے کا پورا اختیار ہونا چاہیے۔ نیٹشے خدا کا منکر تھا۔ اس کے نزدیک انسان کی غلامانہ ذہنیت اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ خدا کے تصور کو دلوں سے نہ مٹا دیا جائے۔ نیٹشے کا قول تھا کہ "خدا مر گیا (نعوذ باللہ) تاکہ فوق البشر زندہ رہے۔"

نیٹشے کے مذہب و اخلاق کے تصور کے خلاف اقبال کا انسانِ کامل یا مڑ موں لا کے ساتھ الٹا کا بھی قائل ہے اور ایمان و یقین اس کی زندگی کا اعلیٰ ترین جوہر ہے۔ اسی ایمان کی بدولت وہ رزمِ حیات میں کامرانی حاصل کرتا ہے۔ اس کی جدوجہد اخلاقی اقدار کی پابند ہے۔ اقبال کے نزدیک عدل مساوات اور اخلاقی احساس کے بغیر کوئی مستحکم معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا اور معاشرے کے بغیر انسان اعلیٰ صفات نہیں حاصل کر سکتا۔ معاشرہ ہی خودی کی جدوجہد کا

میدان ہے۔ اقبال جسمانی قوت کو منتہائے اعمال نہیں سمجھتا، بالخصوص اس وقت جبکہ وہ کسی اخلاقی قانون کی پابند نہ ہو۔ اس کے برعکس وہ انسان کی روحانی اور اخلاقی قوت کو سراہتا ہے کہ یہی اس کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی سے وہ جذبہ تسخیر کی قوتوں کو موثر اور پائیدار طریقے پر بروئے کار لا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک "انسانِ کامل" کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی اور جمالی صفات کی موزوں ترکیب موجود ہو اور وہ سوز و سازِ زندگی کا رمز شناس ہو۔ اس کے تن محکم میں درد آشنا دل ہو جیسے کہسار کے پہلو میں جوئے خوش خرام جس کی سیرت میں سخت کوشی اور نرمی کی آمیزش ہوتی ہے۔ جب اس کا گزر چمن اور سبزہ زار میں ہوتا ہے تو نعمہ خوانی کرتی ہوئی چلتی ہے اور جب سامنے چٹانوں سے ٹکرا کر اپنی راہ نکالنی پڑتی ہے تو وہ تند و تیز بن جاتی ہے۔

مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر

شبتانِ محبت میں حریر و پرتیاں ہو جا

گزر جائن کے سیلِ تند و کوہِ دیاباں میں

گلستاںِ راہ میں آئے توجوئے نعمہ خواں ہو جا

"انسانِ کامل" اپنی سعی و عمل اور ضبطِ نفس کے مرحلوں سے گزر کر نیا بتِ الہی

کی ذمے داریاں قبول کرتا ہے اور عناصر پر اپنی حکمرانی کا سکہ جھاتا ہے۔

نائبِ حق در جہاں بودن خورش است

نائبِ حق ہچو جانِ عالم است

فطرتش معمور و می خواہد نمود

چوں عنان گیر دیدست آن شہسوار

بر عناصر حکمراں بودن خوش است

ہستی او ظلِ اسمِ اعظم است

علیٰ دیگر بیارد در وجود

تیز تر گردد سمنبِ روزگار

"انسانِ کامل" کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجازِ عمل سے

تجدیدِ حیات کرتا ہے۔ اس کی فکر زندگی کے خواب پریشاں کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے

وہ پرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا اور حقائق کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے۔ وہ

تاریخ کی تخلیقی رو کو اپنے حسبِ مشا جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے۔ اس کے ذریعے انسانی صفاتِ عالیہ کا اظہار تاریخ میں اعلیٰ سیرت کی شکل میں ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود تاریخ کے امکانات اور تعینات سے ماورا ہوتا ہے لیکن اس کی جدوجہد اس سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ وہ جانِ عالم اور جمیع موجودات کا خلاصہ ہے۔ اقبال نے اس کی ذات کو "سوارِ اشہبِ دوراں" اور فروغِ دیدہٴ امکاں سے تشبیہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی بڑی امیدیاں وابستہ کی ہیں۔

لے سوارِ اشہبِ دوراں بیا	لے فروغِ دیدہٴ امکاں بیا
رونقِ ہنگامہٴ ایجاد شو	در سوادِ دیدہٴ آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن	نغمہٴ خود را بہشتِ گوش کن
ریخت از جوہِ خزاں برگِ شجر	چوں بہاراں بر ریاضِ ماگزر
نوعِ انساں مرزِع و تو حاصلی	کاروانِ زندگی را منزلی

اپنی نظم "قلندر کی پہچان" میں اقبال نے مردِ قلندر کو انسانِ کامل کی حیثیت سے پیش کیا ہے جو زلزلے کی باگ ڈور کو جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے۔

کہتا ہے زلزلے سے یہ درویشِ جوان

جاتا ہے جدھر بندہٴ حق تو بھی ادھر جا
ہنگلے ہیں میرے تری طاقت سے زیادہ
بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا
میں کشتی و ملاح کا محتاج نہ ہوں گا
چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو، تو اتر جا

لے انسانِ کامل کی تلاش کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں :-

دی شیخ با چراغِ ہی گشت گردِ شہر	کز دامِ درد و ملوم و اناسلم آرزوست
زین ہمران ^{سب} عناصرِ دلم گرفت	شیر خدا در تم و ستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جنتہ ایم ما	گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

مہر و مہر و انجم کا محاسب ہے قلندر

ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

حافظ کے اس شعر میں بھی انسانِ کامل کی صلاحیتوں اور فضیلت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کی مستی دراصل اس کی بے پناہ تخلیقی استعداد ہے۔

گدائے میکدہ ام لیک وقتِ مستی ہیں

کہ ناز بر ملک و حکم پر ستارہ کنم

اس قسم کی غیر معمولی تخلیقی استعداد رکھنے والے افراد کسی تہذیب میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب کہ وہ تاریخ کے کسی موڑ پر پہنچ جاتی ہے۔ جماعتی اور تہذیبی ترقی خود بخود غیر شعوری طور پر نہیں ہو جاتی بلکہ اس وقت ہوتی ہے جب کوئی قوی جس رکھنے والا فرد زندگی کا نیا تجربہ کرنا چاہتا ہے۔ پھر وہ پوری جماعت کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ تخلیقی افراد معجزے سے کم نہیں ہوتے۔ ان کا وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی نئی جنس وجود میں آجائے۔ ان کی شخصیت کے اندرونی نشوونما اور کشاکش سے پوری جماعت کا ارتقاء عمل میں آتا ہے۔ جس قدر اندرونی طور پر شخصیت اپنے آپ کو جو کھم میں ڈالے گی، اسی قدر اس کا خارجی حلقہ اثر وسیع ہوگا۔ اندرونی طور پر اپنے اعمال پر قابو پانا ضروری ہے تاکہ معین مقاصد کا حصول ممکن ہو۔ اس سے سیرت کی ناہمواریاں ہم آہنگی میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اس طرح انسانِ کامل اپنے میں مقناطیسی کشش پیدا کر لیتا ہے اور خود جس بلند مقام پر ہوتا ہے وہاں جماعت کو بھی کھینچ لے جاتا ہے۔ وہ اپنے "ہم رہاں سست عناصر" کی زندگی کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے۔ چونکہ اس کی روح اس کے عمل سے ہم آمیز ہوتی ہے، اس لئے وہ معاشرے کو اپنے خیال کے مطابق ڈھالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس کے وجود سے عمرانی توازن میں پہلے تو لازمی طور پر برمی پیدا ہوتی ہے لیکن پھر جمود کے دور ہو جانے سے نیا توازن قائم ہو جاتا ہے جو تخلیقی عمل کے لئے زیادہ سازگار ہوتا ہے۔ زندگی جو اب تک ٹھہری ہوئی تھی حرکت شروع کر دیتی ہے اور نئے نئے مقاصد

کی دور سے نظر آنے والی روشنی اسے اپنی طرف کھینچنے لگتی ہے۔ تہذیب چونکہ حرکت میں ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس میں انسانِ کامل برابر پیدا ہوتے رہیں جو اپنے نفسِ گرم سے جماعتی زندگی میں نئی روح پھونکتے رہیں اور اس کو عمل پر اکاتے رہیں۔ جماعت کی تقلید بھی اگر وہ صحیح تقلید ہو اس کے لئے تخلیق کا درجہ رکھتی ہے۔ اس سے زیادہ جماعت کے بس کی بات نہیں۔ وہ فطرت سے قریب تر ہونے کے سبب کبھی بھی اپنے وجود سے ماورا نہیں جاسکتی۔ انسانِ کامل اپنے وجود سے ماورا ہو جاتا ہے اسی لئے اخلاقی تخلیق کی امانت کا بار اس پر ہوتا ہے جس سے پوری جماعت مستفید ہوتی ہے۔ اس میں ایجاد و تخیل کی جتنی صلاحیت ہوگی اتنا ہی وہ جماعت کی زندگی کو متاثر کرنے کی قدرت رکھے گا اور اس کا تخلیقی عمل دوسروں کے لئے شمعِ ہدایت بنے گا۔

”انسانِ کامل“ کے جلوے کے لئے ستاروں کی آنکھیں صدیوں وقف انتظار رہتی ہے جب کہیں اس کا ظہور ہوتا ہے۔

تو کیستی زکجائی، کہ آسمانِ کبود
ہزار دیدہ براہِ تو از ستارہ کشود
اور کبھی عروجِ آدم کی بلند یوں کو دیکھ کر بزمِ انجم میں سرسبمگی کی کیفیت
پیدا ہو جاتی ہے۔

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم کے جلتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارِ امرِ کامل نہ بن جائے
زرگس ہزاروں سال اپنی بے نوری کا ماتم کرتی ہے تب کہیں چین میں صبا
نظر پیدا ہوتا ہے۔

ہزاروں سال زرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چین میں دیدہ و پید

جس طرح گوہر اپنی آب و تاب کے لئے صدف کا محتاج ہے اسی طرح انسانی خودی اپنی پوری ترقی اور کمال کے لئے نظم

حیات اجتماعی

اجتماعی کی محتاج ہے۔ بعض مفکروں نے انفرادی انا اور اجتماعی انا میں فرق کیا ہے۔ ان میں سے اکثر وہ ہیں جو انفرادیت کے فلسفے کے حامی ہیں۔ لیکن اقبال باوجود انفرادیت کا حامی ہونے کے اجتماعییت کا بھی قائل ہے کہ بغیر اس کے زندگی کی ساری صلاحیتیں رائیگاں جاتی ہیں۔ انفرادیت پسندوں میں کائنات، فضا اور برگسوں کے نزدیک عمرانی زندگی کی بناء اس کے سوا کچھ نہیں کہ شعور ذات اپنے آپ کو مکانِ بسیط میں پھیلاتا ہے لیکن اس مکانی اور عمرانی انا کے علی الرغم خالص انفرادی انا موجود رہتا ہے اور وہی اخلاق و اقدار کا منبع ہے۔ انفرادی انا نہایت گہرا اور پراسرار ہوتا ہے۔ احساس و ادراک انفرادی انا کے باہر وجود نہیں رکھ سکتے۔ انفرادی انا ہمارے وجود کا مخفی حصہ ہے جس تک کسی دوسرے کی رسائی ممکن نہیں۔ وہ جماعتی زندگی سے الگ تھلگ کافی بالذات ہوتا ہے اور ہماری اصلی زندگی اسی سے عبارت ہے۔ سوسائٹی فطرت کی طرح مکانی چیز ہے۔ حالانکہ زندگی کا جوہر حقیقتِ زمانی میں پوشیدہ ہے جو ہمارے نفس سے جدا نہیں۔ برگسوں کا خیال ہے کہ اجتماعی زندگی ہمارے حقیقی وجود سے باہر ایک مصنوعی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اسی لئے ہمارا تعلق اس کے ساتھ ظاہری اور کمزور ہوتا ہے۔ ہم اگرچہ سوسائٹی کے باہر زندگی نہیں بسر کر سکتے لیکن ہماری اصلی زندگی تو وہی ہے جس کا شعور ہماری ذات کے علاوہ اور کسی کو بالکل قریبے نہیں ہو سکتا۔ تغیر و دوران کا تعلق انفرادی احساس سے ہے جو ہر لمحہ نفس کی گہرائیوں میں وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے اور چونکہ تغیر و دوران اصلی حقائق ہیں اس لئے فرد ہی ان کا حامل ہو سکتا ہے۔

بلاشبہ برگسوں کا استدلال قوی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انفرادی احساس جو حقیقت کا حامل ہوتا ہے سوسائٹی میں پختا اور پرورش پاتا ہے۔ فرد بغیر تمدن کے مکمل فرد نہیں بنتا۔ ذمے داری اور فرض کا احساس تمدن کی بناء ہے۔ بغیر

اخلاقی قدروں کے تعین کے زندگی کا خواب کبھی شرمندہ معنی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے انسانوں اور فطرت کے ساتھ تعلق کے بغیر شعور ذات پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اگر خود شعور ذات کو آپ معروضی طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو سوسائٹی کے وجود سے چشم پوشی ممکن نہیں۔ باوجود خودی کے فلسفے کا علم بردار ہونے کے اقبال اجتماعی زندگی کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔

وجود افراد کا مجازی ہے ہستی قوم ہے حقیقی

قدا ہولت پہ یعنی آتش زین طلسم مجاز ہو جا

اسی خیال کی مزید تشریح وہ اپنے لکچر میں اس طرح کرتا ہے :-
 " فرد فی نفسہ ایک ہستی اعتباری ہے، یا یوں کہیے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر علمانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحے کے ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرزِ ماند و بود، اس کے جملہ قولے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایام زندگی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہوتی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی منظر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ برسبیل اضطرار و بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے..... قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے اصولاً غلط ہے اور اسی لئے تمدن و سیاسی اصلاح کی تمام وہ تجاویز جو اس مفروضے پر مبنی ہوں بہت اقباط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم

ہوگا کہ یہ غیر محدود ڈالانتا، ہی ہے اس لئے کہ اس کے اجزائے ترکیبی ہیں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جز منصور ہونے کے قابل ہیں۔“

فرد اور جماعت | مندرجہ بالا تحریر سے واضح ہو گیا کہ اقبال فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع دیکھنا چاہتا ہے کہ بغیر اس کے تمدن محال ہے۔ اس کو اس بات کا پوری طرح احساس ہے کہ فرد کی شخصیت جو ایک بے بہا جوہر ہے اجتماعی ماحول کے بغیر آب و تاب نہیں حاصل کر سکتی اور خودی کی پرورش جو حاصل جیات ہے، جماعت کے وسیع لیکن مؤثر ضبط و آئین کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ فرد کے قولے جسمانی و روحانی اجتماعی زندگی کے مقاصد کے لئے وقف ہو جائیں جن کی خاطر وہ زندہ رہتا ہے۔ ملت کے ساتھ وابستگی ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے خزاں رسیدہ چمن بھی امید بہار رکھ سکتا ہے۔ اقبال نے اس مضمون کو تمثیل اور کنائے کی زبان میں بڑی نکتہ رسی سے ادا کیا ہے۔

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 ہے اسے برگ بار سے

ہے تیرے گلستاں میں بھی فصل خزاں کا دور

خالی ہے جیب گل زر کا مل عیار سے

جو نغمہ زن تھے خلوتِ اوراق میں طیور

رخصت ہوئے ترے شجر سایہ دار سے

شاخِ 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

افراد جلد جلد ٹٹنے والے ہیں لیکن قومیں اپنی آئندہ نسلوں کے ذریعے اپنی زندگی کو دائمی بنا لیتی ہیں۔ ان کی زندگی غیر محدود ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو اقبال نے رموزِ بچودی میں تمثیل و تشبیہ کی زبان میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ باوجود گل و نستران کے مرجھا جانے کے فصل بہاراں باقی رہتی ہے۔ گوہروں کی کان میں سے اگر دو ایک گوہر نکل جائیں تو اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا اور نہ اس میں کسی قسم کی کمی محسوس کی جائے گی۔ خم ایام میں سے روز و شب کے اُن گنت جامِ پے پے میخوارانِ حیات کو ملتے ہیں لیکن وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے۔ اسی طرح ملت کی تقویم فرد کی تقویم سے جداگانہ ہے اور اس کی مرگ حیات کا قانون بھی مختلف ہے۔

فصل گل از نستران باقی تراست	از گل و سرو و سمن باقی تراست
کانِ گوہر پرورے گوہر گرے	کم نہ گردد از شکستِ گوہرے
صبح از مشرق ز مغرب شام رفت	جامِ صدر روز از خمِ ایام رفت
بادہ با خوردند و صہبا باقی است	دوش با خون گشت و فردا باقی است
ہم چنان از فردا ہائے بے پیر	ہست تقویمِ امم پائندہ تر
در سفر پاراست و صحت قائم است	فرد رہ گیر است و ملت قائم است
ذاتِ او دیگر صفاتش دیگر است	سنتِ مرگ و حیاتش دیگر است
فرد پور شصت و ہفتاد است و بس	قوم را صد سال مثل یک نفس

ایک تو ہم انفرادی مقاصد کے حصول کے لئے سعی و جہد کرتے ہیں اور دوسرے ہم عالم گیر مقاصد تک جا عتی زندگی کے توسط سے پہنچتے ہیں جن سے ہمارا عمل بامعنی بنتا ہے۔ ہمارے عزائم اور عمل کے نتائج ہی سے اخلاقی قدریں پیدا ہوتی ہیں جن سے

زندگی کو توازن دہم آہنگی نصیب ہوتی ہے۔ جب تک افراد میں اہتیار اور خود فراموشی کا جذبہ پیدا نہ ہو اس وقت تک نہ صرف یہ کہ وہ انسانی فرائض کی انجام دہی میں قاصر ہوں گے بلکہ ذاتی مسرت سے بھی محروم رہیں گے۔ یہ اقبال کا جماعتی زندگی کا تصور ہے جسے وہ "بجودی" سے تعبیر کرتا ہے۔ خودی اور بجودی میں جب تک ہم آہنگی نہ پیدا ہو اس وقت تک انسانی زندگی کام جو ادوار اور نہیں ہو سکتی۔

اقبال کے خودی کے تصور کی طرح اس کا بے خودی یا اجتماعیت کا تصور بھی اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہے۔ اس نے ان رجحانوں کی تشریح و تفسیر کی ہے جو اسلامی تہذیب میں ہمیشہ سے موجود رہے ہیں۔ کبھی دھیمے پڑ گئے اور کبھی خوب نمایاں ہوئے، لیکن رہے ہمیشہ موجود۔ اقبال کے اجتماعی فلسفے کا پختہ یہ ہے کہ انسان آئینِ ملت کے مطابق عمل کر کے اور خودی سے گزر کر انسانیت کے اعلیٰ مقاصد کے لئے اپنی جان کھپائے۔ زندگی کا کمال اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہو سکتا، اور زندگی کا معنی سوائے اس کے اور کسی طور پر نہیں بن سکتی۔ یہ سچ ہے کہ کائناتِ مدرکہ کی اعلیٰ ترین قدر و قیمت فرد کے ذاتی شعور میں پوشیدہ ہے لیکن یہ شعور اس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک کہ فرد اپنے آپ کو ملت سے وابستہ نہ کرے۔ اور زندگی کے مقاصد ارتقاء کی اپنی ذات سے تکمیل نہ کرے۔ زندگی کے یہ مقاصد ارتقاء اخلاقی قدروں سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔

جوہر اور کمال از ملت است	فرد را ربطِ جماعت رحمت است
رونقِ ہنگامہٴ احرار باش	تا توانی با جماعت یا رہ باش
ملت از افرادی یابد نظام	فرد می گیرد ز ملت احترام

۱۔ قیامِ جماعت اور استحکامِ مرکز کی تا یک حدیثوں میں آتی ہے جیسے ید اللہ علی الجماعۃ الشدکاتہ جماعت پر ہے (من شدت شد فی الناس) جو جماعت سے علیحدہ ہو وہ علیحدہ ہو کر جہنم میں جا بیگا (حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے اباکم والنفر فہ فان من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب) تفرقے بچو کہ بھڑا ہوا آدمی شیطان کا حصہ ہے جس طرح بھڑی ہوئی بکری بھڑے کا حصہ ہوتی ہے،

انفرادیت پسند فلاسفہ کہتے ہیں کہ آدمی کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی جدت پسندی ہے۔ چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں میں انسان کے مقابلے میں اجتماعی احساس زیادہ قوی ہوتا ہے لیکن وہ انفرادی شعور سے محروم ہوتی ہیں۔ اگر انسانی جماعت کی تنظیم چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کی مثل کی جائے تو ضرور ہے کہ انسانی انفرادیت اور شعور ذات خود بخود فنا ہو جائے اس لئے کہ اس میں ایجاد و ترقی کے لئے کوئی موقع نہیں۔ نظم و ضبط کے اعتبار سے یہ تنظیم چاہے کتنی ہی اعلیٰ درجے کی کیوں نہ ہو لیکن ایسی جماعت کوئی تخلیقی کام نہیں انجام دے سکے گی۔ انسانی تنظیم نظم و ضبط کے ساتھ ترقی بھی چاہتی ہے جس کا حصول ہمیشہ اعلیٰ قسم کے افراد کی سعی و ایجاد کا نتیجہ ہوا کرتا ہے جو خلقی تقیدات سے اپنے آپ کو آزاد اور پسند کر لیتے ہیں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دار و مدار انفرادی شعور اور فرد کے سعی و عمل کا رہن منت رہا ہے۔ اکثر اوقات خود جماعتوں کی سعی و جہد انفرادی جدت اور حوصلے پر منحصر ہوتی ہے۔ نتیجہ اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہی جماعت تخلیق نہیں کر سکتی۔ وہ زیادہ سے زیادہ استفادہ اور تقلید کر سکتی ہے۔ بالعموم انفرادی جدت طرازی کے نتائج اجتماعی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں۔ سائنٹفک ایجاد پہلے ایک شخص کرتا ہے، بعد میں یہ ایجاد اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے اجتماعی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اسی طرح تمدنی قدروں کی تخلیق بھی افراد کرتے ہیں جن کی اشاعت پوری جماعت میں ہو جاتی ہے۔ مجرد اور غیر مشخص معاشرے نے جو افراد کا مجموعہ ہے، آج تک نہ کوئی سائنٹفک چیز ایجاد کی اور نہ کسی تمدنی قدر کی تخلیق کی۔ انفرادیت پسندوں کے نزدیک فرد ہر چیز کا پیمانہ اور معیار ہے اور زندگی کی قدروں کا تعین اسی کی ذات سے ہے۔ افراد جس طرح اپنے تعلقات کو مربوط و مرتب کریں گے انہیں کے تحت سوسائٹی کی شکل پیدا ہوگی۔ افراد ہی وہ معین مرکز ہوتے ہیں جن کے ارد گرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں۔ بقول بودیلیر حقیقی ترقی جو اخلاقی ترقی سے عبارت ہے فرد کی ذات میں اور فرد کے ذریعے ہی سے ممکن ہے۔“

اس کے جواب میں اجتماعیت پسند کہتے ہیں کہ فرد کی شخصیت اجتماعی ماحول میں نشوونما پاتی ہے اور اس کا مکمل اظہار جماعت ہی میں اور جماعت ہی سے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے جملہ قولے ذہنی و روحانی اس مخصوص جماعت کی ضرورتوں اور حوائج کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہوتے ہیں جس میں سخت و اتفاق نے اس کو پیدا کر دیا ہو۔ اگر وقت نظر سے دیکھا جائے تو انفرادی اور اجتماعی زندگی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ فرد کے تمام اعمال جن کی قدر و قیمت ہوتی ہے وہی ہوتے ہیں جو اجتماعی نوعیت رکھتے ہیں۔ خود بینی اور بدی کوئی تجریدی وجود نہیں رکھتیں بلکہ تجربہ و عمل سے عبارت ہوتی ہیں۔ ان کے اثرات اجتماعی ہوتے ہیں۔ بعض کا تو یہ دعویٰ ہے کہ انفرادی اعمال کو ہم اس وقت تک تعین کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے جب تک ان پر اجتماعی قدروں کا اطلاق نہ کیا جائے۔ یہ دعویٰ بڑی حد تک صحیح معلوم ہوتا ہے۔

گونا گوں اجتماعی تعلقات فرد کی نشوونما کے ضامن ہوتے ہیں، اس کی صلاحیتیں ان کی وجہ سے ابھرتی ہیں۔ دراصل ہم ایسے تجریدی فرد کا تصور تک نہیں کر سکتے جو اجتماعی زندگی سے قطعاً بے نیاز ہو۔ انسانی شعور ذات بھی ان عمرانی مؤثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جو عقل، جذبے یا ارادے کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

انسان اور حیوان میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنے فطری ماحول کے ساتھ اجتماعی ماحول پیدا کرنے پر مجبور ہیں جس سے وہ متاثر ہوتے اور جس پر وہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ انسان کی زندگی پر ان تعلقات کا اثر پڑنا لازمی ہے جو وہ سوسائٹی کے دوسرے ارکان کے ساتھ رکھتا ہے۔ ان تعلقات کی گونا گونی، ان کی وسعت اور ان کی معنوی تنظیم سے شعور کی گہرائیوں پر اثر پڑتا ہے اور انسان کی تخلیقی استعداد کی بے پناہ قوتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ ارسطو کا انسان کی نسبت یہ کہنا کہ وہ ایک "اجتماعی حیوان" ہے بالکل درست ہے، آج بھی اتنا ہی درست ہے جتنا ہزار ہا سال قبل درست تھا۔ انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہ کر اپنی شخصیت کو مکمل کرتا ہے یعنی اجتماعی ماحول کے انسان کی زندگی کی تکمیل اور اس کے اصلی جوہر کا ظہور نہیں ہو سکتا۔

جس طرح موج کا وجود دریا کے وجود کا رہین منت ہوتا ہے اسی طرح فرد کا تصور ہم بغیر ملت کے نہیں کر سکتے۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

در اصل انسان میں خود غرضی اور بے غرضی دونوں کے عناصر ملے جلے ہوتے ہیں۔

اس باب میں وہ خود اپنے آپ سے بند آزما رہتا ہے۔ انسان کی سب سے بڑی کوتاہی یہ رہی ہے کہ وہ اپنے فکر و عمل کی صحیح اور موزوں حد بندی نہیں کر سکتا۔

کبھی ایک طرف جھک جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف۔ انفرادی حقوق کا جب بہت زیادہ خیال رکھا جاتا ہے تو جماعتی زندگی کے تقاضے پس پشت ڈال دئے

جاتے ہیں اور کبھی جماعت زیادہ قوت حاصل کر لیتی ہے تو فرد کو ابھرنے اور اپنی صلاحیتیں بروئے کار لانے کا موقع باقی نہیں رہتا۔ وہ جماعت کے مصنوعی شکنجوں

میں ایسا جکڑ جاتا ہے کہ اس کی فطری جدت اور اُتج فنا ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال یہی یورپ کے ازمنہ وسطیٰ کے تمدن میں ملتی ہے جب کہ جماعت ہی اس بات کا تعین کرتی تھی کہ فرد

کس طرح اپنی روزی کمائے، کس طرح حکومت و کلیسا کی اطاعت کرے، کن کن رسموں کو برتنے اور کن لوگوں سے کس طرح کا تعلق رکھے۔ اس تمدن میں فرد پوری طرح جماعت کا تابع

تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد سے اس کے خلاف رد عمل شروع ہوا اور صنعتی انقلاب کے وقت اس کا پوری قوت کے ساتھ اظہار ہوا اور سرمایہ داری کی جدید تہذیب

نے جنم لیا۔ اس جدید تہذیب نے انسان کو پایا اور شہنشاہ کی غلامی سے نجات دلا کر اس کے پاؤں میں سرمایہ داروں کی بنائی ہوئی سنہری زنجیریں ڈال دیں۔ یہ تہذیب

آزادی کے نشے میں ایسی چور ہوئی کہ اجتماعی زندگی کے دائمی آئین اس کی نظروں کو اوجھل ہو گئے۔ انسان کی آزادیاں اس کی مصیبت کا سبب بن گئیں اس لئے کہ وہ

فطری حدود سے متجاوز ہو گئیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان صرف اس حد تک آزاد ہے جس حد تک کہ وہ اپنے عمل کے محرکات کا تعین کرنے میں آزاد ہے۔ لیکن تعین

بے قید نہیں ہونا چاہیے بلکہ آئین کے اندر رہ کر۔

دہریہ عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہر
موج کو آزادیاں سامانِ شیریں ہو گئیں

اقبال اگرچہ شعورِ ذات اور حریت کے اصول کا علمبردار ہے لیکن دوسرے
انفرادیت پسند مفکروں کے برخلاف وہ اپنے تصورات کے منطقی نتیجے سے اپنے ذہنی
اور شاعرانہ وجدان کے سہارے بچ کر نکل جاتا ہے۔ انفرادیت پسندی کے ڈانڈے
عمرانی اور سیاسی نقطہ نظر سے مزاج سے جا کر مل جاتے ہیں۔ چنانچہ نیشے کا فلسفہ خودی
عدل و مساوات کے اخلاقی اقدار اور مملکت و معاشرت کی ذمے داریوں کو دھکوا سلا
تباتا ہے۔ نیشے کی یہ مزاجیت اس کے تصورِ حیات کا لازمی اور منطقی نتیجہ تھا۔ انفرادیت
کا قائل انتہائی حریت چاہتا ہے کیونکہ اس کے بغیر فرد کی تکمیل ذات ممکن نہیں۔ اقبال
نے بھی خودی کی پرورش کے لئے حریت کو ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ
وہ اجتماعی ضبط و آئین اور مساوات کا بھی قائل ہے جس کے بغیر فرد کی صلاحیتیں بروئے
کار نہیں آسکتیں۔ بادی النظر میں حریت و مساوات کے اصول ایک دوسرے کی ضد
معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اگر اس اصول کا اطلاق محض خارجی
عقلی طور پر کیا جائے تو یقیناً ان میں تصادم پیدا ہوگا لیکن اگر ان کی اصلی روح پیش
نظر ہو تو ان کا تناقض دور کیا جاسکتا ہے۔

حریت اور مساوات کے اصول کا تصادم ہمیں یورپ کے موجودہ تمدن میں
صاف نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو جمہوریت کے ادارے اس بات پر مصر ہیں کہ افراد
کو بلا کسی روک ٹوک اور بلا مزاحمت اپنی قابلیت استعمال کرنے کا موقع ملے اور
دوسری طرف معاشرے اور مملکت کا وہ تصور ہے جو زندگی پر کلینتہ حاوی ہو کر فرد کی
شخصیت کو جماعت میں بالکل گم کر دینا چاہتا ہے۔ اول الذکر کا نتیجہ سرمایہ داری کی
تہذیب ہے جو مادی اور اخلاقی حیثیت سے فرد کو بالکل آزاد چھوڑ دیتی ہے کہ جو چاہے
کرے اور جس رستے پر چلی چاہے چلے۔ یہ تہذیب معاشی نقطہ نظر سے فرد کے اثباتِ خودی

کی تکمیل چاہتی اور پیدائش دولت کی سب راہوں کو جماعتی رکاوٹوں سے محفوظ رکھتی ہے۔ یہ امر مسلم ہے کہ جدید سرمایہ داری کا سنگ بنیاد انفرادیت پسندی کا فلسفہ حیات ہے جس کی بدولت یورپ میں قرون وسطیٰ کے اداروں کو فنا کر کے زندگی کی نئی تشکیل کی گئی اور جس کی رو سے فرد کو کافی بالذات اور جماعت کو اس کا تابع تصور کیا گیا۔ اس کا رد عمل ہمہ گیر (ٹوٹلی ٹیرین) مملکت کا تصور حیات ہے جو فرد کو جماعت کے اغراض و مقاصد کا مکمل طور پر تابع بنانا چاہتا ہے اور جس کے نزدیک فرد کی زندگی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ وہ صرف اس وقت با معنی بنتی ہے جبکہ وہ اجتماعی مقاصد کے لئے وقف ہو۔

حقیقت میں فرد اور جماعت میں ایسا تضاد نہیں جو دور نہ ہو سکتا ہو بلکہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس وقت ایک نئے قسم کے انسان دوستی کے مسلک (ہیومن ازم) کی ضرورت ہے جو انسانوں کی اجتماعی زندگی کو نئے معنی پہنلے اور آزادی اور نظم و ضبط کو ایک دوسرے میں سمونے۔ آزادی ہر قسم کی اجتماعی زندگی کے لئے ضروری ہے۔ خود عدل کے اصول جن میں اجتماعی قوانین کی روح کار فرما ہوتی ہے آزادیوں کے توازن اور قیام سے عبارت ہوتے ہیں۔ تہذیب آزادی کا عطیہ ہے اور آزادی تہذیب کی دین ہے۔ تہذیب ایسا ماحول فراہم کرتی ہے جس کے بنانے میں انسان کا ہاتھ ہے اور جس کی وجہ سے فطری قوتوں پر انسان کے تصرف میں اضافہ ہوتا ہے۔ فطری طور پر چاہے انسان آزاد پیدا ہوا ہو لیکن اخلاقی طور پر تو وہ روایات کی پابندیوں میں شروع ہی سے گھرا ہوتا ہے۔ یہی پابندیاں اس کی آزادی کے وسیلے بن جاتی ہیں۔ روایات کی یہ بندھنیں انسانی زندگی اور ترقی کے لئے اسی طرح ضروری ہیں جیسے فطرت کے قوانین کی پابندی مادی زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے لازمی ہے۔ عمل کی آزادی کا اصول یہ ہے کہ انسان اپنے ماضی کے تجربے کو مستقبل کے لئے استعمال کر سکے تاکہ اس کی خواہشوں اور حوصلوں کی تکمیل کی راہ صاف ہو۔ آزادی کا چلہ ہے کوئی تصور ہو اس میں وہ تعلق ضرور مضمر رہے گا۔ جو فرد کو

دوسروں سے وابستہ رکھتا ہے۔ آزادی انسانوں کے باہمی تعاون ہی کا ایک وصف ہے جس کے بغیر انسان کو نہ سمجھا جاسکتا ہے اور نہ برتا جاسکتا ہے۔ آزادی کی شرط اجتماعی تعلقوں کے تعین کرنے والے اسباب کا شعور ہے۔ انسانوں کے باہمی اجتماع کی شرطیں ہی آزادی کی شرطیں ہیں۔ آزادی کا شعور ماحول کے ساتھ آویزش کا نتیجہ ہوتا ہے اور جب یہ کش مکش ختم ہو جاتی ہے تو بے معنی رسم پرستی باقی رہ جاتی ہے جس میں جمود کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس طرح پھر اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ آزادی کا شعور انقلابی شان میں جلوہ گر ہوتا کہ زندگی کے امکانات کا سلسلہ کبھی ٹوٹنے نہ پائے۔

زندگی کا انفرادی اور اجتماعی پہلو ایک دوسرے کے ساتھ ایسا وابستہ ہے کہ اسے صرف تجریدی طور پر ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن نہیں۔ انہیں ایک دوسرے سے الگ کرنا یہ ماننے کے مترادف ہے کہ آپ کے نزدیک ان تعلقوں کی حیثیت محض ضمنی ہے جو زندگی کو جکڑے ہوئے ہیں۔ اس میں اب کون شہ کر سکتا ہے کہ فرد کی ذہنی نشوونما کا انحصار اجتماعی زندگی اور دوسرے انسانوں کے تعاون کا نتیجہ ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو انسان کو اپنی خودی کا احساس بھی مطلق حیثیت سے نہیں ہوتا۔ اس میں کبھی مرکزیت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اپنی ذات سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور غیر خود توجہ کا مرکز بن جاتا ہے۔ کبھی غیر خود سے توجہ ہٹ جاتی ہے اس لئے کہ اس کا تاثر نفس میں خودی کے تاثر سے کمزور ہوتا ہے۔ زندگی کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تاثرات میں شدت پیدا ہو اور ان کی تربیت کی جائے تاکہ شخصیت عمل کی آزادی میں توازن قائم کر سکے۔ اس توازن کو قائم کرنے کے لئے کوئی بندھا رکھا اصول نہیں۔ ہرگز وہ اپنی مخصوص روایات کی روشنی میں اس مقصد کو حاصل کر سکتا ہے۔

فرد کی زندگی اس وقت بامعنی بنتی ہے جبکہ وہ تاریخ کی عمل و مرور کی قوتوں سے اپنا رشتہ جوڑتی ہے۔ تاریخ سے علیحدہ اس کی تکمیل ممکن نہیں۔ فرد کی ذہنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جسے دوسرے ذہنوں کے اثر سے آزاد کہا جاسکے۔ یہ سچ ہے کہ

انفرادی ذہن شعوری زندگی کی ایک مستقل وحدت ہے۔ لیکن یہ وحدت ادھوری رہتی ہے اگر اس تعلق کا تعین نہ ہو جو دوسرے ذہنوں کی وحدت سے اس کو حاصل ہے۔ تنہائی میں بھی اجتماعی زندگی کے تجزیوں کی یادیں فرد کا پھینچا نہیں چھوڑتیں اور اس کی بزم خیالی کو آباد رکھتی ہیں۔ اسی طرح خودی اور اجتماعی زندگی ایک دوسرے سے کبھی الگ نہیں ہو سکتے۔

جماعتی ذہن محض استعارہ نہیں۔ اس کی ساخت انفرادی ذہن سے مختلف ہوتی ہے۔ فرد کے ذہن کے حدود و خال کو جو اسباب معین کرتے ہیں ان کی نوعیت معاشری ہوتی ہے۔ ان اسباب کے علاوہ انفرادی ذہن کا اندرونی مرکز ہوتا ہے۔ جس سے تاثر و ادراک کی وحدت وجود میں آتی ہے جو ذہنی زندگی کی لازمی شرط ہے اس کے برخلاف جماعتی ذہن کی وحدت تاریخی نوعیت رکھتی ہے جو زلمنے میں تدریج نشرو پائی ہے اور جس سے مشترک مقاصد کا نعین عمل میں آتا ہے۔ فرد براہ راست اپنی ذہنی قوی کو استعمال کرتا ہے اور جماعت کی ذہنی صلاحیت اداروں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اداروں کی تنظیم سے جماعتی مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے انفرادی ذہن کی وحدت نفسیاتی اور جماعتی ذہن کی وحدت اخلاقی ہوتی ہے جس کی بدولت حقوق و فرائض کی دنیا وجود میں آتی ہے۔ اس طرح جماعت اخلاقی قدروں کی حامل ٹھہرتی ہے جس کے بغیر ان کی تکمیل ممکن نہیں۔ حقوق و فرائض کی اخلاقی قدریں جماعت میں اور جماعت کے ذریعے ہی سے تکمیل پاتی ہیں۔ اس لئے جماعتی ذہن کو محض تجرید نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خیال، جذبے اور ارادے کی کار فرمائی انفرادی ذہن کے حصے میں آتی ہے جن سے قدروں کا تعین ہوتا ہے۔ جماعت کی قدریں بھی اپنے ارکان یا افراد کی قدروں سے الگ نہیں ہوتیں جس طرح جماعت کی اندرونی زندگی افراد کی اندرونی زندگی سے الگ نہیں ہوتی جب ہم عوام کی مرضی یا روح عصر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ہمارے پیش نظر کوئی ایسی شعوری کیفیت نہیں ہوتی جو افراد کے ذہن و شعور سے الگ ہو یا اس کے متوازی اپنا وجود

رکھتی ہو۔ جماعتی ذہن انفرادی ذہنوں ہی میں اپنا تحقق کرتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جماعت نہ تو ایسا کُل ہے جس کے اجزا افراد ہیں اور نہ افراد کا ایسا مجموعہ ہے جس میں سے وہ جب چاہیں الگ ہو جائیں۔ انسانی جماعت تعلقات سے عبارت ہے۔ اگر تعلقات نہ ہوں تو افراد اپنا انسانی وجود قائم نہیں رکھ سکتے۔ انفرادی خودی جماعتی تعلقات سے اپنا تحقق کرتی ہے۔ فرد کو جب غیر خود کا شعور ہوتا ہے اس وقت شعور ذات کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح خودی اجتماعی زندگی کی محتاج ہے۔ مثلاً زبان کے ذریعے جو خالص اجتماعی آلہ کار ہے خودی اپنے ذاتی تجربوں کی دنیا سے ماورا ہو جاتی ہے۔ ذہن اس وقت تک تصورات نہیں قائم کر سکتا جب تک کہ جماعت کی زندگی کا عادی نہ ہو۔ اس طرح خودی صرف اپنے اندرونی تجربوں پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ غیر خود کے تجربوں میں بھی شریک ہوتی اور اس طرح اپنی تکمیل کرتی ہے۔ یہ کام اداروں کے ذریعے انجام پاتا ہے جن سے افراد کے درمیان تعلقات کا تعین ہوتا ہے۔

ایک طرح سے دیکھا جائے تو فطرت میں بھی ہر شے یا حادثہ رشتوں کی بندھنوں میں جکڑا ہوا نظر آئے گا۔ ہر شے صرف اپنے زمان و مکاں میں واقع نہیں ہوتی بلکہ دوسری اشیاء کے پہلوؤں کا بھی اپنے خاص موقعے کے لحاظ سے اظہار کرتی ہے۔ اسی اصول کا اطلاق حوادث پر ہوتا ہے۔ گویا کہ فطرت میں اشیاء اور حوادث میں امتزاج ملتا ہے۔ ہر شے دوسری اشیاء کے ساتھ مبہم طور پر مربوط نظر آتی ہے۔ یہی حال جماعتی زندگی کا بھی ہے۔ جو چیز سب سے الگ تھلگ ہوگی وہ بخر ہوگی، بے فیض ہوگی اس میں خود تخلیق کی قابلیت نہیں ہو سکتی اس واسطے کہ وہ دوسروں سے تخلیقی تعلق نہیں رکھتی۔ افراد کے تخلیقی تعلقات میں لازمی طور پر تنوع ہوتا ہے جو ان کی جماعتی وحدت کے دوش بدوش نظر آتا ہے۔ تجربوں کی اخلاقی تنظیم میں جو تنوع پیدا ہوتا ہے وہ خارجی تاریخی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس سے ہر شخص کا فرض معین ہو جاتا ہے جس کے مطابق وہ ایک خاص عمل کو دوسرے عمل پر ترجیح دیتا ہے، گویا کہ

وہ مختلف امکانات میں انتخاب کرتا ہے جس سے تنوع ظہور پذیر ہوتا ہے۔ لیکن اشخاص کے عمل کے تنوع میں وحدت، قوتِ ناظمہ کے طور پر برابر کار فرما رہتی ہے۔ مثلاً اخلاقی اعمال کے تنوع اور کثرت میں اس اصول کی وحدت موجود رہتی ہے کہ اجتماعی اور روحانی مفاد کو انفرادی یا حسّی لذت یا فائدے پر ہمیشہ ترجیح حاصل رہنی چاہیے۔ یہی اصول اجتماعی اور اخلاقی زندگی کی نشوونما کے لئے مختلف اداروں کی شکلیں اختیار کرتا ہے جن سے تہذیب عبارت ہے۔

جماعتی زندگی میں اخلاقی قدروں کو عملی جامہ پہنانا ہر شخص کے لئے ممکن ہونا چاہیے۔ علم ہر شخص نہیں حاصل کر سکتا جب تک کہ اس کو خاص طور پر اس کا موقع نہ ملا ہو۔ لیکن ہر شخص نیکی کر سکتا ہے۔ اس کا انحصار ماحول پر نہیں بلکہ فرد کے ارادے پر ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس ارادے پر جو چیز اثر انداز ہوتی ہے وہ دوسرے افراد کی زندگی کی مثال ہے۔ ہم خیر و شر میں دوسروں کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ اچھائی اور برائی کے اثرات ایک سے دوسرے پر لازمی طور سے پڑتے ہیں۔ اس طرح ہمارا عمل جماعتی زندگی میں ہمارے بعد بھی زندہ رہتا ہے۔ اگر اچھا عمل ہے تو اس کے اچھے اثرات دوسروں کی زندگی کے توسط سے باقی رہیں گے اور اگر بُرا عمل ہے تو بُرے اثرات کسی نہ کسی شکل میں ظہور پذیر ہوں گے۔ اس طرح جماعت اخلاقی عمل اور اس کے اثرات کا وسیلہ اور حامل بن جاتی ہے۔

جس طرح تنہا فرد کے وجود کا ہم تجربہ نہیں کر سکتے اس لئے کہ وہ محض تجرید ہے، اسی طرح افراد سے الگ جماعت کا تصور ممکن نہیں۔ زندگی انفرادی حیثیت بھی رکھتی ہے اور اجتماعی حیثیت بھی۔ فرد اور جماعت کے تضاد میں ہم آہنگی پیدا کرنا بادی النظر میں ناممکن سا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مخصوص تصور حیات کی ترجمانی کرتے ہوئے اس تضاد کو بڑی خوبی سے رفع کیلئے ہے۔ اس نے انفرادی حریت اور اجتماعی آئین کے ظاہری منطقی تضاد میں، جو حقیقت میں تضاد نہیں، اپنی بصیرت اور وجدان سے وحدت معنوی پیدا کر دی۔ اقبال فرد کو ملت کے لئے اور ملت کو فرد کے لئے

ضروری قرار دیتا ہے۔

درجماعت فرد را بسینیم ما
فطرتش دارفته یکتائی است

ازچمن اورا چو گل حسینیم ما
حفظ او از انجمن آرائی است

خودی اپنی تکمیل کے لئے غیر خود کی محتاج ہوتی ہے جس میں خارجی فطرت اور معاشرہ دونوں شامل ہیں۔ اقبال نے اپنے ایک شعر میں اس حقیقت کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو بجلی صرف اپنے اوپر بیچ دتا بکھاتی ہے وہ ابر میں فنا ہو جاتی ہے اور کبھی ظاہر اور مؤثر نہیں ہوتی۔ لیکن جو بجلی غیر خود سے رشتہ جوڑتی ہے اسی کی نمود ہوتی ہے۔

برکشت و خیابان بیچ بر کوہ بیابان بیچ

یرقے کہ بخود پیچد میر و سبحان اندر

فرد جب اپنے آپ کو ملت کے آئین و ضبط کا پابند کرتا ہے اور غیر خود کی خدمت کو اپنا نصب العین بنا لیتا ہے تو اس وقت اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ آدمی، انسان اس وقت بنتا ہے جب وہ اپنی ذات کو اپنے مقصدوں سے وابستہ کرے جو خود اس کے وجود سے بلند تر ہوں۔ جو شخص یا مقصد اور نیک زندگی بسر کرتا ہے وہ ساری انسانیت کے لئے اور سارے زمانے کے لئے زندگی گزارتا ہے۔ زندگی اس کے لئے بتنے وسیع معنی رکھتی ہے دوسروں کے لئے نہیں رکھ سکتی۔ انسانی مسرت اور کام جوئی کا راز خود غرضی اور نفس پرستی میں نہیں بلکہ ایسے نصب العین کی دائمی اور متواتر تلاش و جستجو میں مضمر ہے جو اپنی ذات کے سوا دوسروں کی بھلائی سے تعلق رکھتا ہو۔ مخلوق کی عام زندگی کے سوز و ساز میں شریک اور ایسی اقدار حیات کی تخلیق میں مدد و معاون ہونا جن سے اجتماعی مفاد و وابستہ حقیقی اخلاقی زندگی ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ عضوی (آرگنیک) تعلق ہے۔ فرد اپنے آپ کو اگر چاہے بھی تو جماعت سے علیحدہ نہیں کر سکتا۔ جس طرح درخت کی جڑیں زمین سے غذا لیتی ہیں، اسی طرح فرد کی زندگی کی جڑیں جماعت میں پوشیدہ رہتی اور روحانی غذا

حاصل کرتی ہیں۔ زندگی انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ انفرادی وجود قابل احساس ہے لیکن اجتماعی وجود کو ہم وجدان و تخیل کے ذریعے سے محسوس کرتے ہیں۔ فرد کی تکمیل ذات سے مراد ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو جماعت کے ساتھ استوار کرے ورنہ وہ اس درخت کے مثل ہوگا جس کی جڑیں اکھڑ گئی ہوں۔

نفسور اور باطنی فکر کی دنیا میں چاہے انفرادی طور پر نجات ممکن ہو لیکن اخلاق کی دنیا میں نجات ہمیشہ اجتماعی ہوا کرتی ہے۔ انفرادیت کی وحدت میں جماعتی تعلقات کی اتنی گرہیں لگی ہوتی ہیں اور خودی غیر خود سے ایسی وابستہ و پیوستہ ہوتی ہے کہ اس کو جدا نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح فرد کے لئے فطری ہے کہ اپنے گروہ کی زبان میں بولے اسی طرح یہ ناگزیر ہے کہ اپنی جماعت کے اخلاقی اور روحانی ورثے میں شریک ہو۔

در زبان قوم گویا می شود

برہ اسلاف پویا می شود

عالم طبیعی کے فردوں کی طرح افراد ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ روحانی تعلق میں منسلک ہوتے ہیں جو اخلاق کی بنیاد ہے۔ جس طرح مادی اجزا کی جوہری تحلیل ممکن ہے اس طرح انسانوں کی جوہری یا انفرادی تحلیل نہیں کی جاسکتی۔ نفسیات اور اخلاق میں اگر اس کی کوشش کی جائے تو وہ کبھی بھی کامیاب نہیں ہوگی۔ اعلیٰ جماعتی نظام کا مقصد بلند قسم کے اشخاص پیدا کرنا ہونا چاہیے۔ انسانی ارتقار کا انتہا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار جیات میں ہم آہنگی پیدا ہو۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند	سک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد تا اندر جماعت گم شود	قطرہ وسعت طلب قلم شود
دردش ذوقِ تموازلت است	اعتساب کارِ ادا زملت است
ہر کہ آب از زمزم ملت نخورد	شعلہ ہائے نغمہ در عودش فسرد
فرد تنها از مقاصد غافل است	قوش آشفنگی را مائل است

قوم با ضبط آشنا گرداندش نرم روشل صبا گرداندش
پا بہ گل مانند شمشادش کند دست و پا بند کہ آزادش کند

باہمی دلسوزی اور مشترک مفاد کے تلنے بانے سے اجتماعی اخلاق بنتا ہے۔ ہر شخص جو کسی جماعت میں رہ کر اپنی انفرادی زندگی کی توسیع چاہتا ہے وہ حقیقت میں ان تمام اجتماعی مساعی سے مستفید ہوتا ہے جو اس سے پہلے کی جا چکی ہیں۔ اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ بھی مشترک بھلائی کے کاموں میں ہاتھ بٹائے اور اجتماعی زندگی کی سطح کو تھوڑا بہت بلند کرنے میں ساعی ہو۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ افراد اپنی جماعت کے ساتھ جذباتی اور روحانی تعلق قائم رکھیں۔ دراصل افراد کے شعور ہی سے ملت کا ربط پیدا ہوتا ہے۔ صالح جماعتی زندگی کا اقتضا ہے کہ افراد یہ محسوس کریں کہ خود ان کی زندگی اس وقت تک ادھوری رہے گی جب تک کہ دوسروں کی مادی اور اخلاقی تکمیل کی راہ صاف نہ کی جائے۔ اس کے لئے ضرور ہے کہ جماعت کے مختلف ارکان میں گہرا جذبہ باقی اور روحانی تعلق موجود ہو اور ان کی خواہشوں اور خیالوں میں اشتراک پایا جاتا ہو۔ منظم جماعت فرد کی طرح اپنی خودی، اپنی انارکھتی ہے جو اس کے اخلاق و اقدار کی کسوٹی ہوتا ہے اور جس پر وہ کھرے کھوٹے، مفید غیر مفید اور حق و باطل کو پرکھتی ہے۔ اس اجتماعی خودی کی بدولت یہ ممکن ہوا کہ باوجود افراد کے ٹٹنے رہنے کے ملت کا وجود باقی رہتا ہے اور اس کی اجتماعی قدریں نسل بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ اجتماعی زندگی ماضی اور مستقبل کی آئینہ دار ہوتی ہے اور فرد کی سیرت میں اس کے قد و خال کا عکس صاف دکھایا جاسکتا ہے۔ جماعت ہی ماضی و مستقبل کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے اس لئے کہ وہ خود دائمی ہوتی ہے۔

ماہِ دابرِ سیرتِ دیرینہ او رفتہ و آئندہ را آئینہ او
وصلِ استقبالِ ماضی ذاتِ او چوں اید لا انتہا اوقاتِ او
اس مضمون کی طرف اقبال نے اپنے لکچر میں اس طرح اشارہ کیا ہے۔
"مجموعی حیثیت سے اگر نزع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو

ابھی پیدا نہیں ہوئے اس کے موجودہ افراد کے مقابلے میں شاید زیادہ بدیہی الوجود
ہیں۔ موجودہ افراد کی قوری اغراض ان غیر موجود، نامشہور افراد کی اغراض
کے تابع بلکہ ان پر نثار کر دی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسل بتدریج ظاہر ہوتے
رہتے ہیں۔ اقوام کے لئے سب سے زیادہ مہتمم باشان عقده فقط یہ عقده
ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی، خواہ سیاسی)
کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے مٹنے یا معدوم
ہوجانے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہوتی ہیں جیسے افراد۔
کسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ
ہمیشہ اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیے۔“

جماعتی قدروں کے سبب سے افراد ایک سلسلے میں منسلک اور کُل کے اجزا کے طور
پر باقی رہتے ہیں۔ مکانی بُعد یا انفرادی غرضوں کے تضادم سے افراد میں جو علیحدگی پیدا
ہوتی ہے وہ ملت کے جذباتی اور روحانی تعلق سے بڑی حد تک دور ہوتی رہتی ہے۔
جماعت جو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اپنا اظہار دو طریقوں سے کرتی ہے۔ ایک تو افراد
کی ذہنی کیفیتوں کے ذریعے اور دوسرے تمدنی اداروں کے توسط سے جیسے زبان، ادب،
فنون لطیفہ اور حکمیاتی ٹیکنک۔ ان مظاہر کی تبدیلیاں ان تغیرات کا آئینہ ہوتی ہیں
جو جماعتی زندگی میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کے ذریعے سے جماعتیں اپنی عمریں بڑھا لیتی
ہیں۔ جب انفرادی شعور غیر خود کی خاطر خود شکنی کرتا ہے تو اخلاقی قدریں وجود میں آتی
ہیں جن سے گلبرگ جیات چمن بن جاتا ہے۔ جماعتی انقلاب خود افراد کی زندگی کا ضامن ہوتا ہے۔

در جماعت خود شکن گردد خودی تا ز گلبرگے چمن گردد خودی

عیش از عیشش غم تو از غمش زندہ از انقلاب ہر دیش

اقبال کے نزدیک اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے تضاد کو بڑی خوبی سے

رفع کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ مادی اور روحانی زندگی کا اسلام میں جو امتزاج پیدا کیا گیا وہ بجائے خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کے جو کھوں میں پڑ کر اور نکھرے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے باوجود اپنی ہستی کو قائم رکھ سکے گا۔ انقلابوں کو مہلینا جماعتوں کی قوت حیات پر دلالت کرتا ہے اور تغیرات سے عہدہ برا ہونا صرف اجتماعی قدروں ہی سے ممکن ہے ورنہ افراد کی زندگی تو بہت تھوڑی اور بہت بزدلی ہوتی ہے۔ اگر جماعتی زندگی کا تسلسل نہ ہو تو زندگی کے اُن رخنوں کو پر کرنے کا کوئی وسیلہ باقی نہ رہے جو ہر انقلاب کے جلو میں لازمی طور پر نمودار ہوا کرتے ہیں نئے حالات سے مطابقت جماعتوں کو دوام بخشتی ہے۔ ملت بیضیانے اپنے اصول تمدن کے ذریعے ربط و تنظیم کی ایسی بنا ڈالی جس کی بدولت اس میں لازوال قوت حیات و تجدید پیدا ہو گئی۔ اس میں بدرجہ اتم یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ گر کر اٹھ سکتی اور پست ہو کر سر بلند ہو سکتی ہے۔ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب نے نیا جہم لیا اور پہلے سے بھی بڑھ کر آب و رنگ نکالا۔ ہمیں اس کی مثالیں اسلامی تاریخ کے ہر ورق پر ملتی ہیں۔ تاتاری حملے کی مثال بہت واضح ہے۔ تاتاری یورش کے باعث کعبے کو صنم خانے سے پاسان مل گئے۔

ہے عیاں یورش تاتار کے افسانے سے

پاسان مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

باوجود مسلمانوں کے زوال و پستی کے اقبال ان کے مستقبل سے مایوس نہیں۔ وہ

جاننا ہے کہ اس کشتِ ویراں کو اگر زرا سی نمی مل گئی تو وہ لہلہا اٹھے گا۔

نہیں ہے نا امید اقبال اپنے کشتِ ویراں کو

زرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اس مضمون کی طرف ”رموز بے خودی“ میں اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے

کہ اسلامی تہذیب اپنے اندرونی جوش حیات و بقا کی بدولت ہر فرد کی آگ کو

گلزار بنا سکتی ہے۔ یہی جوش حیات یا عشق جس پر زندگی کی حرکت کا دار و مدار ہے

اسلامی تہذیب کو تجدّد اور باز آفرینی پر مجبور کرتا ہے۔ زلزلے کے انقلاب کے شعلے جب ہمارے چمن تک پہنچتے ہیں تو بہار کا رنگ روپ اختیار کر لیتے ہیں۔ یونانی علم و حکمت، رومیوں کی جہاں گیری، مصری اور ساسانی شان و جبروت سب کے سب ایک ایک کر کے زلزلے کی چیرہ دستیوں کے شکار ہو گئے۔ لیکن ملت اسلامی کے عزم جیات میں کوئی کمی نظر نہیں آتی۔

آتشِ تاتاریاں گلزار کیت؟	شعلہ ہائے اوگل دستار کیت؟
از تیر آتش بر اندازیم گل	نار ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلابِ روزگار	چوں باغِ مار سد گرد و بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند	آں جہاں گیری جہان داری نماند
شیشہ ساسانیاں در خون نشست	رونقِ نمنخانہ یونان شکست
مصر ہم در امتحان ناکام ماند	استخوانِ اوتیر اہرام ماند
در جہان بانگِ اذان بود دست دہ	ملتِ اسلامیوں بود دست دہ
عشق از سوزِ دلِ ما زندہ است	از شرارِ لا الہ الا تائیدہ است
گرچہ مثلِ غنچہ دل گیرم ما	گلستاں میں سردا اگر میریم ما

اقبال نے جماعتوں کے عروج و زوال کے اسباب کے متعلق بھی جا بجا اشارے کئے ہیں۔ یہ مسئلہ قدیم زلزلے سے لے کر آج تک علمائے تاریخ و عمرانیات کے پیش نظر رہا ہے اور ہر زلزلے میں مختلف حالات و رجحانات کے تحت اس کے حل پیش کئے گئے۔ اقبال کا خیال ہے کہ :-

” جس طرح ایک جسم ذوی الاعضاء مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو اس کی تندرستی کا موجب بن جاتی ہیں، اسی طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے سقیم الحال ہو گئی ہو بعض دفعہ خود بخود رد عمل کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے۔ مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ

کا انسان پیدا ہو جاتا ہے، یا کوئی نئی تخیل نمودار ہوتی ہے یا ایک ہمہ گیر غم ہی اصلاح کی تحریک برے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام طاعنی اور سرکش قوتوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانے اور اس موادِ فاسد کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظامِ جسمانی کی صحت کے لئے مضر تھا، قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں اور اس کی اصلی توانائی اس کے اعضا میں نمود کر آتی ہے۔ اگرچہ قوم کی ذہنی و دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ سے ہو کر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفسِ ناطقہ جو مدرک کلیات و جزئیات اور خیر و مرید ہے، بجائے خود ضرور موجود رہتا ہے..... لہ۔

اس ضمن میں اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ جب کسی جماعت میں عصیت اور اجتماعی خودی کا احساس باقی نہیں رہتا تو وہ کسی دوسری جماعت میں جو اس سے زیادہ جاندار اور قوی سیرت کی مالک ہوتی ہے، ضم ہو جاتی ہے یا اس کی غلام بن جاتی ہے۔ چونکہ تنہا زندگی کے انقلابوں اور کشمکش کا مقابلہ کرنے کی اس میں سکت باقی نہیں رہتی اور اس کے قوائے عملیہ بالکل شل ہو چکے ہوتے ہیں اس لئے وہ دوسروں کی دست نگر ہو جاتی اور اپنی جماعتی انا کو کھو دیتی ہے۔ زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی قوموں کا یہی مقدر ہے کہ وہ اپنے وجود کو آزاد اور مؤثر اکائی کی حیثیت سے گم کر دیں لیکن وہ جماعتیں جو اپنے اندر زندگی کی ذمے داریوں کو سنبھالنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اپنی تمدنی اصول کی برابر تجدید کرتی رہتی ہیں۔ انقلاب کی آندھیاں جتنی تیز و تند چلتی ہیں اتنی ہی مضبوطی سے وہ اپنے آئینِ ملت کے دامن کو پکڑے ہوئے اپنے اندر دنی جوشِ حیات اور اپنے وجود کی باز آفرینی کے ذریعے حالات سے مطابقت کرتی اور حقائقِ حیات کو نئے معنی پہناتی رہتی ہیں۔

لے خوش آل قومے کہ جانِ او تپسید

از نگلِ خود خویش را باز آفرید

اقبال نے قوموں کے عروج و زوال کے ضمن میں جو اشارے کئے ہیں وہ بڑی حد تک قرآنی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ قرآنِ پاک میں مختلف قوموں کے احوال و وقائع اس لئے بیان کئے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت و بصیرت حاصل ہو۔ بصیرت بتاتی ہے کہ جس طرح فطرت کے قوانین کا نساتِ ہستی کے ہر گوشے میں جاری و ساری ہیں اسی طرح اعمال انسانی کے بھی الہی قوانین ہیں جو ہر زلزلے میں یکساں طور پر اپنے نتائج و اثرات پیدا کرتے رہتے ہیں۔ جب ان قوانین کے مطابق عمل کیا جاتا ہے تو زندگی کو عروج اور سرفرازی نصیب ہوتی ہے اور جب کبھی ان کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو قومیں ذلت و رسوائی کا شکار ہوتی ہیں۔ قوموں کی سرگزشت سے یہ حقیقت بے نقاب ہوتی ہے کہ جب تک وہ عمل صالح کرتی رہیں انھیں غلبہ و استیلا حاصل رہا۔ لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں وہ عیش و عشرت میں پڑ گئیں اور حد و فطرت یا حد و الہی سے تجاوز کرنے لگیں تو بہت جلد انھیں اپنی عظمت و شوکت کی گدی کسی دوسری تازہ دم اور سرگرم عمل قوم کے لئے خالی کر دینی پڑی۔ یہ نئی جماعت پرانے تمدن کے مادی اور ذہنی سرمائے پر قبضہ کرتی ہے اور زندگی کا نیا ڈول ڈالتی ہے۔ انسانی تاریخ قوموں کی اخلاقی زندگی کی داستان سے عبارت ہے۔ سنتِ الہی ہمیشہ سے یہی رہی ہے اور ہمیشہ یہی رہے گی کہ قوموں کی تاریخ اور مقدر ان کے تخلیقی عمل اور ارادے سے معین ہو۔

جو لوگ پہلے گزر چکے ان کے لئے اللہ کا
دستور یہ تھا اور اللہ کے دستور میں تم تبدیلی
نہ پاؤ گے۔

سنة الله في الذين خلو
من قبل ولن تجد لسنة
الله تبديلا

قوموں کے زوال کے اسباب کا کھوج لگایا جائے تو یہ بات مشترک طور پر ملتی ہے کہ وہ اسی وقت نیچے گرتی ہیں جب وہ اپنے عمل کی تحدید نہیں کر سکتیں۔ بعض وقت

وہ علم اور نیکی کی مدعی بنتی ہیں اور دوسری سب قوموں کو اپنے سامنے ذلیل سمجھتی ہیں کبھی وہ غرور میں اپنی تہذیب کو الہی نوا میں کے عین مطابق اور دوسروں کو گمراہ بناتی ہیں اور اپنے آپ کو خدا کا منتخب سمجھنے لگتی ہیں۔ ان کی تہذیب و تمدن کے ادارے بجائے زندگی کی تنظیم و تکمیل کا ذریعہ ہونے کے مقصود بالذات بن جاتے ہیں جو حاصل ہو گیا اسے کافی سمجھا جاتا ہے اور ماضی پرستی پرستی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس طرح نئے احوال سے مطابقت کی قابلیت سلب ہو جاتی ہے اور وہ زندگی کا صحیح توازن کھودیتی ہیں۔ یہ بات تاریخ کے فطری جبر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ انسانی عمل کا نتیجہ ہے۔ قومیں قتل نہیں کی جاتیں بلکہ ہمیشہ خودکشی کرتی ہیں جس کی ذمہ داری سوائے ان کے کسی اور پر نہیں ہوتی۔

زندگی کا بنیادی تضاد اس وجہ سے ہے کہ اس میں تعمیری اور تخریبی دونوں رجحان پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ وہی قوت جو جماعتی زندگی میں نظم و ضبط قائم کرتی ہے اپنی بالادستی اور اقتدار کے نشے میں خود غرضی کے تحت دوسروں پر ظلم و استبداد کے لئے استعمال کی جائے تو وہ ان غلط کاریوں کا سرچشمہ بن جاتی ہے جو بالآخر کسی جماعت کو زوال کی طرف لے جاتی ہیں۔ یہ غلط کاریاں لزوم کا نتیجہ نہیں ہوتیں بلکہ انسانوں کے اعمال کا نتیجہ ہوتی ہیں جن کی پوری ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے۔ یہ ذمہ داری کا عنصر تاریخ کو با معنی بناتا ہے ورنہ وہ اعادہ و تکرار کا بے معنی طومار بن جائے۔ زوال خدا کی طرف سے نہیں ہوتا اور نہ وہ زمانے کی گردش کا نتیجہ ہے۔ خود جماعتوں کی زندگی کے احوال میں زوال کے اسباب موجود رہتے ہیں۔ لیکن اگر وہ چاہیں تو اپنے عمل سے اپنی عمر بڑھا سکتی ہیں۔ افراد کی طرح جماعتوں کی عمر محدود نہیں ہوتی، اس واسطے کہ وہ اخلاقی وحدتیں ہوتی ہیں نہ کہ جیاتیاتی۔ اگر کسی تہذیب میں زوال کے آثار پیدا ہو گئے ہیں تو بھی وہ سنبھل سکتی ہے اس لئے کہ تجدید و اصلاح کے امکانات لانا انتہا ہیں۔ دراصل کسی تہذیب کے زوال اور تخلیق کے عہدوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا بہت مشکل ہے۔ بعض اوقات تخلیق اور ترقی

کے عہد میں زوال کے اسباب چکے چکے اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ اور زوال کے زمانے میں تخلیقی صلاحیتیں کسی نہ کسی شکل میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ غرضکہ تاریخ کے عمل و مرور کو کوئی تہذیب غیر ذمے دارانہ سکون خاطر یا بے تعلقی سے نہیں دیکھ سکتی اور اپنی ذمے داریوں سے سیکرڈش نہیں ہو سکتی۔ چونکہ قوموں کی مدت جیا تیا تیا نہیں ہوتی بلکہ اخلاقی ہوتی ہے اس لئے وہ فطرت کی طرح غیر ذمے داری کبھی بھی نہیں اختیار کر سکتیں۔ فطری لزوم انھیں تباہی کے غار میں نہیں لے جاتا بلکہ وہ اپنی بد عملی یا بے عملی سے مرتی ہیں۔ جو اختیار اور آزادی جماعتوں کو تمدن و تہذیب کی تخلیق پر اکساتی ہے وہی ان سے غلطیاں کراتی ہے۔ ایسی غلطیاں اور بے راہروی جس کی ذمے داری قطعی طور پر انھیں پر ہوتی ہے نہ کہ کسی دوسرے پر۔

یہ بات غور کرنے کی ہے کہ دنیا میں سیکرڈوں قومیں ایسی گزر چکی ہیں جنہوں نے زبردست تمدن قائم کئے لیکن جب ان کے قوائے عمل شل ہو گئے اور وہ زندگی کی ذمے داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لائق نہ رہیں تو ان کی عظمت و قوت، ان کے سامانِ آسائش، ان کی فلک بوس عمارتیں، ان کے علوم و فنون اور حکمیاتی طریق کار سب دھرے کے دھرے رہ گئے اور بالعموم یہ قومیں ایسی نیم تمدن اقوام کے ہاتھوں ہلاک کی جاتی ہیں جو اگرچہ تہذیب کے معیار سے پست ہوتی ہیں لیکن ان میں اخلاق و عمل کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے۔

دکم قصمنا من قریۃ کانت
ظالمۃ وانشائنا بعدھا قومًا
آخرینہ

کتنے شہروں کو ہم نے ان کے ظلم کے باعث
توڑ مروڑ ڈالا۔ اور ان کے بعد ایک دوسری
قوم ان کی جگہ پیدا کر دی۔

قرآن پاک میں مختلف اقوام کی سرگزشتیں بیان کی گئی ہیں اور استقرائی نتائج اخذ کئے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت حاصل ہو۔ ضرور ہے کہ جیسا ماضی میں ہوا ویسا ہی مستقبل میں ہو۔

اولم یسبروا فی الارض فیینظروا
کیا وہ پھرتے نہیں کہ ان لوگوں کا انجام

کیف کان عاقبة الذین من قبلہم وکانوا اشد منہم قوۃ ۵
 دیکھیں جو ان سے قبل ہوئے اور ان سے قوت
 میں بہت زیادہ تھے۔

دنیا میں نیابت الہی ان قوموں کو ملتی ہے جو اپنے فکر و عمل اور جذب و تسخیر کی
 اہلیت سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کر دیتی ہیں۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ کسی غیر مستحق جماعت
 کو غلبہ و استیلا حاصل ہو اور اس کو تکمیل ارضی کی ذمے داری سپرد کر دی گئی ہو۔ یہ
 ذمے داری صرف اس گروہ کو ملتی ہے جو اپنے عمل کا حساب دینے کو تیار ہو۔

صورتِ نمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم

کرتی ہے جو ہر زمان روحِ عمل کا حساب

قانونِ الہی اور فطرت کا اشارہ یہی ہے کہ اپنے میں عمل کی صلاحیت پیدا کرو

کہ خلافتِ الہی بغیر اس کے نہیں مل سکتی۔

اللہ نے ان لوگوں کو حاکم بنانے کا وعدہ کر لیا
 جو ایمان لئے اور جنہوں نے نیک کام کئے
 جس طرح ان کے اگلوں کو اس نے حاکم کیا۔

وعد اللہ الذین امنوا منکم
 و عملوا الصلحۃ یتخلفنہم فی الارض
 کما استخلف الذین من قبلہم ۵

اس استخلافِ فی الارض کی شرط عمل صالح ہے۔

بے شک زمین صالح بندوں کی میراث ہے۔

ان الارض یورثھا عبادی الصالحون
 اور دوسری جگہ ہے۔

بے شک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں

جس کو چاہے اس کا وارث کرے اور آخر میں

بھلائی ہے ڈرنے والوں کے لئے۔

ان الارض یورثھا من یشاء

من عبادہ و العاقبة

للمتقین ۵

غرض کہ انسانی تاریخ ارث و میراث کا ایک مستقل سلسلہ ہے۔ حکومت انہیں کو

ملتی ہے جو اپنے عمل و کردار سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کر دیتے ہیں۔ قرآن نے

اس بات کا بھی یقین دلایا کہ اگر لوگ نیکو کاری اور عدل و اعتدال کے اصول پر عمل

کریں گے تو وہ تباہ و برباد نہیں ہوں گے۔

وما كان ربك ليهلك القرى
بظلم واهلها مصلحون ۵
ایسا نہیں کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے
بندوں کے نیکو کار ہونے کے باوجود ظلم سے
بتاہ کر دے۔

اقبال کے نزدیک دنیا کی حکمرانی صالح جماعتوں کے لئے ہے۔ حق تعالیٰ نے اس
جہان چار سو کی جلوہ آرائیاں دیدہ مومن کے لئے وقف کر دی ہیں جو اپنی زندگی میں صلاحیت
کی تمام خوبیاں رکھتا ہے۔

حق جہاں را قسمت نیکاں شمرو
جلوہ اش با دیدہ مومن شمرو
کارواں را رہگزار است این جہاں
نقد مومن را عیار است این جہاں
جس جماعت میں جذب و تسخیر کی صلاحیت پیدا ہو جائے جو اس کے جوشِ عمل
کی آئینہ دار ہوتی ہے تو اس کے غلبہ و تسلط کو دنیا کی کوئی قوت نہیں روک سکتی۔ وہ
اپنے جوشِ کردار اور اپنے عملِ صالح سے اپنی تقدیر کے راز معلوم کر سکتی ہے۔

راز ہے راز ہے تقدیر جہانِ تگ و تاز

جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

جوشِ کردار سے شمشیر سکندر کا طلوع

کوہ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر

جوشِ کردار سے نبی ہے خدا کی آواز

صرف وہی قومیں دوسروں پر تفوق و اقتدار حاصل کر سکتی ہیں جنہوں نے اپنے

عملِ صالح سے اپنے آپ کو نیابتِ الہی کا مستحق ثابت کر دیا ہو۔ اب سوال یہ ہے

کہ عملِ صالح سے کیا مراد ہے۔ عملِ صالح سے ایسے انسانی اعمال مراد ہیں جو زندگی کو

فروغ دینے والے، اس کی ممکنات کو اُجاگر کرنے والے اور قافلہٴ حیات کو آگے بڑھانے

والے ہوں۔ عملِ صالح کے لئے سب سے پہلی شرط روح کی تہذیب اور نیت کی پاکیزگی

ہے جو اسی وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ انسان اپنے اعمال کو کسی اعلیٰ مقصد کے

تحت انجام دے۔ اس سے تقویٰ کی روحانی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو ضمیر کو امتنا حساس کر دیتی ہے کہ وہ خیر و شر میں بلا تامل تیز کر لیتا ہے۔ اگر کبھی آدمی کا قدم سیدھے اور سچے راستے سے ڈگمگائے تو وہ دل میں غلش محسوس کرتا ہے۔ تقویٰ ایک نہایت لطیف روحانی کیفیت سے عبارت ہے جس کا تعلق دل سے ہے۔ یہ تو ہے عمل صالح کی انفرادی نوعیت، اجتماعی زندگی میں یہی خیر و شر کے امتیاز کی انسانی صلاحیت اخلاقی قدروں کی تخلیق کرتی ہے۔ ان اخلاقی تدریجوں کے حصول و قیام کے لئے جماعتوں کو پیہم عمل کے ذریعے اپنی اعلیٰ تنظیم قائم کرنا ضروری ہے ورنہ اجتماعی وجود میں انتشار پیدا ہو جائے گا جس کے سبب سے زندگی کے ممکنات بجائے اجاگر ہونے کے اندر ہی اندر مرجھا جائیں گے۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ وہی جماعتیں اعلیٰ تنظیم قائم کرنے کی اہلیت رکھتی ہیں جو اپنے عمل و کردار کے اعتبار سے صالح ہوتی ہیں اور اپنے اندر مخصوص باطنی استعداد رکھتی ہیں۔

اقبال نے "شکوہ" میں باری تعالیٰ سے مسلمانوں کے تنزل و ادبار کی شکایت کی ہے اور اسلاف کے کارنامے ایک ایک کر کے گنلے ہیں۔ پھر خود ہی "جوابِ شکوہ" میں باری تعالیٰ کی طرف سے جواب دیا ہے۔ "شکوہ" اور "جوابِ شکوہ" میں جو تصور پیش کئے گئے ہیں وہ دراصل وہی ہیں جو اقبال کے فلسفہ تمدن کی بنیاد رکھے جاسکتے ہیں۔ شاعر کی شکایتوں کا آسمان سے جو جواب ملا وہ چند نکتوں میں یہ ہے۔ یہ درست ہے کہ آج مسلمان دنیا میں ثروت و عظمت سے محروم ہیں اور اغیار کو ہر قسم کی نعمتیں حاصل ہیں لیکن اگر غور کرو تو اس کا سبب خود تمہارے احوال میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم تو مائل بہ کرم ہیں لیکن کوئی مانگنے والا ہی نہیں، جب کوئی منزل کی طرف چلنے والا ہی نہیں تو رہبری کس کی کریں۔ ہاں اگر کوئی قابلیت و صلاحیت ظاہر کرے تو اس کو ہر قسم کی نعمتیں ملتی ہیں۔ ہمارے ہاں کا قاعدہ یہ ہے کہ ڈھونڈھنے والوں کو دنیا بھی نئی دیتے ہیں، خالق ہستی کا ازل سے دستور ہے کہ مستحق ہی کو سب کچھ ملتا ہے، چاہے وہ کوئی ہو اور غیر مستحق کو کبھی کچھ

نہیں ملتا۔

عدل ہے فاطر ہستی کا ازل سے دستور

مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور

تم میں حوروں کا کوئی چاہنے والا ہی نہیں

جلوہ طور تو موجود ہے موسیٰ ہی نہیں

اب اگر مسلمان اپنے آپ کو اسلاف کا سچا جانشین ثابت کر دیں اور اپنے

علم و عمل کو زندگی کی ترقی کے لئے وقف کر دیں تو ان کی محرومی اور نامرادی دور

ہو سکتی ہے۔ سوائے اس کے دنیا کی قوموں میں عزت و وقار حاصل کرنے کی اور کوئی

تدبیر نہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ بہت سے انقلاب دیکھ چکی اور جھیل چکی ہے۔ اگر

اب بھی وہ عمل صالح کی کسوٹی پر پورے اترنے کی کوشش کریں تو اپنی گزشتہ

عظمت کو حاصل کر سکتے ہیں۔ عمل صالح کے لئے ضروری ہے کہ انسان کو اپنے

مقاصد پر پورا یقین ہو اور اس کا دل نور ایمان سے منور ہو جس سے بڑھ کر کوئی محرک

جیات نہیں۔

ولایت، پادشاہی، علم اشیاء کی جہانگیری

یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتہ ایمان کی تفسیر

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا

نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

عمل صالح کی اصلی بنا، زندگی کے وہ ابدی اور ناقابلِ تغیر اخلاقی قوانین ہیں جن سے

انسان تزکیہ نفس کرتا ہے اور اپنے باطنی محرکات پر قابو پاتا ہے لیکن تزکیہ ایک مستقل

عمل کی حالت ہے۔ یہ سکون آفرینی یا جمود نہیں۔ پھر اس کے ساتھ عمل صالح کے لئے

یہ بھی ضروری ہے کہ اعمالِ الہی اور فطرت کا علم حاصل کیا جائے کہ بغیر اس کے عمل غیر موثر رہے گا

قرآن پاک میں انسانی شرف کی بنا، حقائق اشیاء کے علم کو ٹھہرایا گیا ہے۔

وعلم آدم الا سماء کلہا اور کھائے آدم کو نام (خواص) سب چیزوں کے

اس آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ خدا کو یقیناً ان عبادات اور مذہبی رسوم کی ضرورت نہیں جو بے عملی کا سکون پیدا کریں۔ اقبال کے عملِ صالح کے تصور میں تسخیرِ فطرت شامل ہے۔ انسان اپنے عملِ صالح کے ذریعے سے حرکت، حرارت، نور اور مادے کے ممکنات پر قابو پاتا اور اپنی قوت بڑھاتا ہے۔ تسخیرِ فطرت کی بدولت انسان حقیقی آزادی کا مزہ چکھ سکتا اور جدت کی صلاحیت کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ اپنے علم کی قوت سے آسمانوں کے سینے شکافت کرتا اور جہانِ چار سو پر اپنے بے پناہ عمل کا سکہ بٹھاتا ہے۔ نور و صوت و رنگ و بو اس کے اشارہ چشم کے منتظر اپنی خدمات پیش کرنے کو تیار رہتے ہیں۔ وہ فطرت کی کمی اور کوتاہی کو اپنے منشاء کے مطابق دور کرتا اور اس کی فزونی کو کم کر سکتا ہے۔ انسانی آزادی اس کے علم اور اس کی لذتِ ایجاد کا ہی کرشمہ ہے۔ اس علم سے وہ اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں بجائے اس کے کہ وہ آفاق میں گم ہو خود آفاق اس میں گم ہو جاتا ہے۔ غرض کہ عناصر کی حکمرانی سے بڑھ کر کوئی حکمرانی نہیں۔

خاک روزے کہ گیری این جہاں را	شگافی سینہ نہ آساں را
دریں دیر کہن آزاد باشی	بتاں را بر مراد خود تراشی
بگفت برون جہان چار سو را	مقام نور و صوت و رنگ بو را
فزوش کم کم او پیش کردن	دگر گوں بر مراد خویش کردن
فر رفتن جو پیکان در ضمیرش	ندان گندم خود با شعیرش
شکوہ خسروی این است این است	ہمیں ملک است کو تو ام بدیں است

قانونِ طبیعی کی رو سے عملِ صالح کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ موالید و عناصر کو مطیع کیا جائے اور انہیں زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے۔ جامعیت اس وقت عزت کی زندگی بسر کر سکتی ہے جب کہ وہ عالمِ خارجی پر جوہرِ قسم کی پوشیدہ قوتوں کا خزانہ ہے، تصرفِ حاصل کریں۔ یہ تصرفِ حاصل کرنے کے ذرائع ہی کسی تمدن کی مخصوص ٹیکنک یا طریقِ فکر و عمل سے عبارت ہوتے ہیں۔ قرآن میں

عالم خارجی کی حقیقت اور اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس پر غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے۔ چنانچہ بار بار فطرت کے مظاہر کا ذکر ہے، جیسے سورج کا نکلنا اور غروب ہونا، اس کا بڑھنا اور گھٹنا اور دن رات کا وقوع پذیر ہونا۔ بال جبریل میں اقبال نے

هو الذی خلق لکم ما فی الارض
وہی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے واسطے جو کچھ
زمین میں ہے۔

جمیعاً

اور

سخر لکم ما فی السموات وما
جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب تمہارے
فی الارض جمیعاً
تابع فرمان ہے۔

کی اپنے مخصوص شاعرانہ انداز میں تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ جب حضرت آدم جنت سے نکلے گئے تو روحِ ارضی نے ان کا استقبال کیا اور نقین دلایا کہ میرے سارے پوشیدہ خزانے تیرے تصرف کے لئے ہیں، زمانہ تیرے رُخِ زیبا کا آئینہ ہے جس میں تو اپنی ادائیں دیکھ سکتا ہے۔ یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ تو اپنی شخصیت کی نشوونما کرے۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضاؤں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
تجسس پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

مجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے

تعمیرِ خودی کر اثرِ آہِ رسا دیکھ

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
چمکتے نہیں بخشے ہوئے فردوسِ نظر میں
جنت تری پہاں ہے ترے خونِ جگمگ میں

اے پیکرِ گلِ کوششِ بہیم کی جزا دیکھ

فطرت تسخیر کرنے کے لئے ہے، لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ تدبیر
نکر کی رہبری قبول کی جائے۔ چنانچہ اسلامی حکماء نے استقرانی

طریق تحقیق کو خاص طور پر ترقی دی کہ اس کی مدد سے انسانی ذہن حقیقتِ اشیاء کی پہلی کو بوجھ سکتا ہے اور اس سے ایجاد اور تسخیرِ فطرت میں بڑی مدد ملتی ہے۔ قرآن کا یہ دعویٰ ہے۔

ان الرظن لا یغنی عن المحق شیئاً ظن و تخمین حقیقت کی تلاش میں کچھ کام نہیں دیتے۔
 حقیقت کی کثرت کا صرف اس علم سے پتا چل سکتا ہے جس کی پرورش ایمان و یقین کی آغوش میں ہوئی ہو۔ مشاہدے اور حقیقت پسندی آپ کو اسلامی علوم و معارف کے ہر گوشے میں نظر آئیں گے۔ اقبال کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ استقرائی طریق تحقیق کلاسیکی روایات کے بالکل خلاف تھا۔ ان سے ماخوذ کلاسیکی علوم میں کلیات سے جزئیات کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ ان کی طب، مابعد الطبیعیات اور اخلاق کی بنیاد بندھے ٹکے کلیات پر قائم تھی جن سے صرف منطق کے بل پر جزئیات اخذ کئے جاتے تھے جو تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز ہوتے تھے۔ اسلامی مفکروں نے جزئیات کے تجربے اور مشاہدے کو خاص اہمیت دی اور استقرائی منطق کو علم حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ استقرائی منطق اور تجربے و مشاہدہ انسانی ذہن کو مادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس نظام استدلال سے انسان میں خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے اور وہ اپنے عمل پر بھروسہ کرنا سیکھتا ہے۔ علم کے اس نقطہ نظر کے ساتھ ایمان و یقین موجود ہو تو نظام تصورات میں صحیح توازن قائم کرنا ممکن ہے اور فطرت اور زندگی کے واقعات و حوادث کی تعبیر حقائق پر مبنی قرار دی جاسکتی ہے۔ اسلامی حکما نے عالم محسوس کے حقائق پر قابو پانے کے لئے مشاہدے تجربے اور پیمائش کو ظن اور تخمین کے مقابلے میں زیادہ وقعت دی اور اس طرح جدید سائنس کی بنیاد ڈالی۔ لیکن باوجود اس علمی نقطہ نظر کے انھوں نے مادی زندگی کی مبالغہ آمیز

۱۵ Inductive Method.

۱۵ قرآن پاک میں بار بار ذکر آتا ہے کہ فطرت کا مشاہدہ کرو۔ اور اس طرح حقیقی علم حاصل کرو۔

(باقی نوٹ صفحہ ۲۱۳ پر)

قدر و قیمت سے احتسراذ کیا اور انسان کو فطرت کا تابع بنانے کے بجائے فطرت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۱۲)

یہاں صرف چند آیتیں نقل کی جاتی ہیں۔ ان فی السموات والارض لا یلتئمون بین بشک آسمان اور زمین میں مومنوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ وَكَمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّنَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (زمین اور آسمان میں قدرت کی کتنی نشانیاں ہیں جن سے وہ یوں ہی منہ پھیر کر گزر جاتے ہیں)۔ اللہ الذی رفع السموات بغیر عمدٍ نرونها ثم استوی علی العرش و سخر الشمس والقمر کل یجری لاجلٍ مسمی (اللہ وہ ہے جس نے آسمانوں کو اونچا بنایا جنہیں تم بغیر ستون کے دیکھتے ہو پھر قائم ہوا عرش پر اور سورج اور چاند کو کام میں لگا دیا۔ ہر ایک مفروضہ وقت تک چلتا ہے) وهو الذی مد الارض وجعل فیہا رواسی وانهار ومن کل الثمرات جعل فیہا زوجین اثنین یغشی البیل النہار۔ ان فی ذلک لآیت لقوم یتفکرون ۵ فی الارض قطع متجوراتٌ وجنتٌ من احناب و زراعٌ ونخلٌ صنوانٌ وغیر صنوان یسقی بماءٍ واحدٍ وتفصل بعضہا علی بعض فی الاکل ان فی ذلک لآیت لقوم یعقلون (اور وہی ہے جس نے پھیلائی زمین اور رکھے اس میں بوجھ اور ندیاں اور ہر میوے کے اس میں جوڑے رکھے دو دو قسم وہی ڈھانکتا ہے دن پر رات کو۔ اس میں نشانیاں ہیں ان کے واسطے جو فکر کرتے ہیں اور زمین میں مختلف کھیت ہیں، ایک دوسرے سے متصل اور باغ ہیں انگوڑے اور کھتیاں ہیں اور کھجوریں ہیں۔ ایک کی جڑ دوسرے سے ملی ہوئی اور بعض بن ملی۔ ان کو پانی بھی ایک ہی دیا جاتا ہے اور ہم ان میووں کو بڑھا دیتے ہیں ایک کو ایک سے۔ ان چیزوں میں نشانیاں ہیں ان کے لئے جو غور کرتے ہیں)۔ هو الذی یریکم البوق خوفا وطبعاً ویبشی السحاب الثقال وہی ہے جو تم کو دکھاتا ہے بجلی ڈر اور امید کے لئے اور اٹھاتا ہے بھاری بادلوں کو)۔ الم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکناً ثم

(بقیہ ص ۲۱۳ پر)

جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ قوائے نظامِ عالم کی تسخیر، استحکامِ خودی اور حیاتِ ملیہ کی توسیع کے لئے ضروری ہے۔ اقبال نے "رموزِ بیخودی" میں فطرت کو اربابِ نظر کا تختہٴ تعلیم قرار دیا ہے جس کے ذریعے انسان کی پرکاری اور ذوقِ فنی کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی روح کے تقاضے جس قدر شدید ہوں گے فطرت اسی نسبت سے اپنے راز کو سر بستہ اس پر منکشف کرے گی۔

چوں نہاں از خاکِ ایں گلزارِ خیز	دل بغائب بند و با حاضرِ سبیز
ہستی حاضر کند تفسیرِ غیب	می شود دیباچہٴ تسخیرِ غیب
ما سوا از بہرِ تسخیر است دس	سینہٴ او عرضہٴ تیر است دس
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد	عالی از ذرہٴ تمہیر کرد
کوہ و صحرا دشت و دریا بحر ویر	تختہٴ تعلیم اربابِ نظر
خیزد و اکن دیدہٴ مخور را	دوں مخواں ایں عالم مجبور را
غایتش توسیع ذاتِ مسلم است	امتحانِ ممکناتِ مسلم است
می زند شمشیرِ دورانِ برتنت	تا بہینی ہست خوں اندر تمنت
گیراد را تا بہ ادگیرد ترا	ہمچو مے اندر سبلو گیرد ترا
تا ز تسخیرِ قوائے این نظام	ذوقِ فنیہ لے نوگرد تمام
نائبِ حق در جہاں آدم شود	بر عناصرِ حکم او محکم شود

بقیہ حاشیہ ص ۲۱۴

اور مقرر کریں اس کی منزلیں تاکہ تم پہچانو گنتی برسوں کی اور حساباً یہ سب کچھ اللہ نے یوں ہی نہیں بنایا مگر تدبیر سے ظاہر کرتا ہے نشانیاں ان لوگوں کے لئے جو سمجھ رکھتے ہیں۔ ان فی اختلاف اللیل والنہار وما خلق اللہ فی السموات والارض لآیت لِقَوْمٍ یَتَّقُونَ ۵ (البقرہ دن اور رات کے بدلنے میں اور کچھ پیدا کیلئے اللہ نے آسمانوں میں اور زمین میں نشانیاں ہیں۔ ان لوگوں کے لئے جو ڈرتے ہیں)۔

اقبال نے اسلامی الہیات کی جدید تشکیل " میں بتایا ہے کہ جدید سائنس کی بنا اس وقت پڑی جب اسلامی حکماء نے استقرائی طریق تحقیق کے مطابق کائناتِ فطرت اور انسانی تاریخ کی تعبیر شروع کی۔ انھوں نے اپنے مخصوص طریق فکر و عمل کے مطابق افلاطونی نظام تصورات کو چھوڑ کر حقائقِ اشیاء کی کُنہ تک پہنچنے اور ان پر تصرف حاصل کرنے کی سعی و جہد کی۔ ان کا طریق استدلال یہ تھا کہ وہ معلوم سے غیر معلوم کو دریافت کرتے اور حوادث کا مشاہدہ کر کے ان کے اسباب کا کھوج لگاتے تھے۔ وہ صرف ان قضایا کو قابل قبول سمجھتے تھے جنہیں تجربے نے درست ثابت کر دیا ہو! اسلامی مفکرین کے اسی اندازِ فکر سے اہل یورپ متاثر ہوئے۔ اندلس کی جامعات کے ذریعے اسلامی علوم یورپ میں پھیلے اور اہل یورپ کی خوابیدہ قوتوں اور صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں مدد و معاون ہوئے۔ اقبال ایک حد تک یورپ کی جدید تہذیب کو اسلامی تہذیب کا تکرار سمجھتا ہے۔ اس تہذیب نے اس وقت جنم لیا جب کہ مسیحی یورپ نے اپنے منکمر اور کلیسائی رہبروں کے بتائے ہوئے استخراجی طریق کو ترک کر کے جو کلاسیکی اصول سے ماخوذ تھا، علم اور زندگی کا نیا نقطہ نظر اختیار کیا۔ بعد میں اسی کی بدولت بڑے بڑے اکتشافات اور ایجادیں ہوئیں جن سے مغربی دنیا میں زبردست ذہنی انقلاب پیدا ہوا اور جدید تمدن و تہذیب کی داغ بیل پڑی۔

جدید علم و حکمت اس لذتِ ایجاد کا نتیجہ ہیں جس سے مغربی قومیں پہلے پہل مسلمانوں کی بدولت آشنا ہوئی تھیں۔ جدید سائنس اسی کے لہجے سے پیدا ہوئی چنانچہ اقبال کہتا ہے کہ سائنس یا حکمتِ اشیاء " فرنگی زاد نہیں بلکہ مسلمان زاد ہے۔ "

حکمتِ اشیاء فرنگی زاد نیست	اصل اور لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر مبنی مسلمان زادہ است	این گہرازد دست ما افتادہ است
این پری از شیشہٴ اسلاف است	باز صیدش کن کہ او از قاف است

اقبال اہل یورپ کی زندگی کے حرکی عنصر اور ان کی سائنٹفک ایجادات کو جو تنخیرِ عالم کی ضامن ہیں، خوب نظرِ احسان دیکھتا ہے لیکن وہ ان کے تمدن کے ظاہری طمطراق

اور چمک دمک کو مذموم خیال کرتا ہے جو حدودِ اعتدال سے متجاوز ہو گئی ہے۔ دراصل انسان کی سب سے بڑی نامرادی یہی رہی ہے کہ وہ بڑی مشکل سے اپنے فکر و عمل کے صحیح حدود مقرر کر سکتا ہے۔ یہ صورت اس وقت خاص طور پر پیش آتی ہے جبکہ عقل کو وجدان کی صحیح رہبری نصیب نہ ہو۔ بغیر اس کے زندگی کا توازن ممکن نہیں عقل کے مقدر میں غلو معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

قال خلق الله العقل فقال له
اقبل فاقبل وقال له ادبر
فادبر وقال هذان كتابان
من رب العلمين ۵

آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کر کے
فرمایا کہ آگے ہو جا وہ آگے کو ہو گئی۔ پھر پیچھے ہونے کو
فرمایا تو وہ پیچھے کو ہو گئی۔ پھر آپ نے فرمایا کہ یہ
دونوں باتیں مقدر ہیں۔

جدید مغربی تمدن میں مادی زندگی کی قدر و قیمت میں جو غلو برتا جا رہا ہے اس کو اقبال اسلامی روح کے منافی سمجھتا ہے جو عدل و اعتدال کے دامن کو کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑتی۔ اسلام نے "کلید دین" سے "دبر دنیا" کو کھولنے کی کوشش کی اس لئے وہ انسانی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی قائم کر سکا۔ (ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة) لیکن اس کے برخلاف یورپ نے اپنے آپ کو مادی زندگی کی لذتوں میں ایسا منہمک کر لیا کہ وہ بجائے خود مقصود بن گئیں۔ اقبال کو اہل یورپ سے شکایت ہے کہ انھوں نے ذہنی تربیت کے ساتھ دل کی تربیت کی طرف توجہ نہ کی نظر پر نظر ایسی جمی کہ باطن نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ تہذیبِ فرنگی مادی سائٹو پر ایسی فریفتہ ہوئی کہ روحانی زندگی کے تقاضے پس پشت ڈال دئے گئے اقبال یورپ کی عقلیت کو جو عقیدت سے یکسر غاری ہے تاریخ کی تخلیقی رو کا مخالف سمجھتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ خالص مادیت کی بنیادوں پر کسی تہذیب کو استحکام نصیب نہیں ہو سکتا۔ وہ مغربی تہذیب پر اس طرح تنقید کرتا ہے۔

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے

حق یہ ہے کہ بے چشمہ جیواں ہر خطبات

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت
پیتے ہیں، پیتے ہیں، دیتے ہیں تعلیم مساوات

بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیّت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم

عداس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

اقبال مشرق و مغرب کی زندگی کا رمز شناس تھا۔ وہ استعلیٰ کی زبان میں کہتا ہے
کہ میں نے مشرق اور مغرب کے میخانوں کی سیر کی ہے اور ان کے طور طریقوں اور رنگ
ڈھنگ سے بخوبی واقف ہوں۔ مشرق میں ان محرکات حیات کی کمی ہے جو انسانی
قلب کو کشاں کشاں لگے کی طرف بڑھالے جائیں اور مغرب میں محرکات حیات
تو موجود ہیں لیکن بے مقصدی کے باعث منزل کا پتہ نہیں۔ مشرق میں ساقی نہیں اور
مغرب کی صہبا بے مزہ ہے۔ جب تک ساقی کی حوصلہ مندیاں اور ذوقِ صہبا ایک
جگہ جمع نہ ہو جائیں اس وقت تک میخانہ حیات آباد و بارونق نہیں ہو سکتا۔ مشرق
اور مغرب کی موجودہ ذہنیّت کا نقشہ وہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے۔

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے

یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا

بالب ہمیشہ تہذیب حاضر ہے مئے لاسے

مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیما، الا

دوسری جگہ کہتا ہے۔

مردہ لادینی افکار سے افرنک میں عشق

عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

انسانی فطرت کو صرف نفی سے کبھی اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ اثبات کے

آغوش ہی میں اپنے داعیات اور تقاضوں کی تکمیل کرتی ہے۔

در مقام لاینا ساید جیات
سوئے الامی خراب کائنات

جدید تمدن کی سب سے بڑی بد نصیبی اور نارسائی یہی ہے کہ اس نے عقل کو بے زمام چھوڑ دیا ہے کہ جدھر چلے جائے اور جو چاہے کرے۔ اس تمدن کے سائے میں اخلاقی عقیدت کے نازک پودے کبھی نہیں پنپ سکتے۔ جب تک عقل کی بے راہ روی پر اخلاقی پابندیاں عائد نہیں ہوں گی اور عشق و عقیدت کو ان کا کھریا ہوا مقام نہیں ملے گا۔ اس وقت تک انسانیت بھٹکی بھٹکی پھرے گی اور زندگی کا ارتقاء نامکمل رہے گا۔ عقل کی بے زمامی اور عشق کی بے مقامی کے باعث نقش گرازل کا نقش نا تمام ہے۔ عقل کی بے راہ روی کو دور کرو تو عشق کو اپنا مقام حاصل کرنے کا موقع ملے۔

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہی بے مقام ابھی
نقش گرازل ترا نقش ہے نا تمام ابھی
اقبال کو یہ حقیقت تسلیم کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اہل یورپ کے پاس چشم نگراں تو ہے لیکن ان کی بڑی محرومی یہ ہے کہ وہ دل بیدار سے بیگانہ ہیں۔

دل بیدار نہ داند بہ دانائے فرنگ
این قدر ہست کہ چشم نگرانے دارد
غرض کہ اقبال کو مغربی تہذیب سے یہ شکایت ہے کہ وہ اس باطنی سرچشمے کو صاف نہیں کرتی جس سے انسانی اعمال و افکار پھوٹتے ہیں اور صرف خارجی اور ظاہری فلاح و بہبود تک اپنی نظر کو محدود رکھتی ہے۔ اگر تہذیب فرنگی نے اخلاقی قدروں کو پامال نہ کیا ہوتا تو وہ حقیقت میں اسلامی تہذیب کا تکملہ ہوتی، اس لئے کہ اس کی بدولت انسانی قوت ارادی کی کار فرمایاں اور اس کی تسخیر حوالی کی صلاحیتیں قدیم تہذیبوں کی نسبت ہزار ہا گنی زیادہ ہیں۔ لیکن اس قوت تسخیر کے ساتھ قلب سلیم نہیں جو اخلاقی اثبات اور روحانی نشوونما کا ضامن ہے۔

ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزر گاہوں کا
 اپنے افکار کی دنیا میں سفر کرنے کا
 اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا
 آج تک فیصلہ، نفع و ضرر کرنے کا
 جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
 زندگی کی شبِ تاریک محسوس کرنے کا

اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے
 کلاسیکی سکون آفرینی کے نظریے کی جگہ حرکت اور حرارت کے اصول کو زندگی کا زہر
 بنایا۔ استقرانی طریق فکر سے عوارضِ فطرت اور تاریخِ انسانی کا صحیح علم ممکن ہوا اور علم
 محسوس کی تسخیر کے ساتھ ساتھ معنوی زندگی کے تقاضے نظر انداز نہیں کئے گئے۔
 اسلامی حکماء نے کلاسیکی منطق کے اصول کی تردید کی۔ نظام، امام ابن تیمیہ اور ابن حزم
 نے علم کا ماخذ احساس و شعور کو قرار دیا اور استقراء کو استدلال کا قابلِ اعتماد طریقہ
 تسلیم کیا۔ اسی طرح البیرونی اور الکندی نے بھی مشاہدے اور استقراء کے ساتھ تجربی
 طریق تحقیق پر بہت زور دیا۔ جا حظ اور ابن مسکویہ نے نباتی اور حیوانی زندگی کے
 مشاہدے سے اصول ارتقار کی طرف سب سے پہلے اشارے کئے اور استقرانی
 طریق سے اپنے نتائج اخذ کئے اور ابن خلدون نے انسانی تاریخ میں استقرانی
 طریق تحقیق کو سب سے پہلے استعمال کیا اور جو نتائج اخذ کئے وہ فلسفہ تمدن کے
 لئے بالکل ایک نئی چیز تھے۔ چنانچہ اس ضمن میں جو کچھ اس نے کہا اس کی نسبت
 اس سے پیشتر کلاسیکی مفکروں میں سے کسی نے اشارہ تک نہیں کیا تھا۔ اس نے
 تاریخِ عالم کو مسلسل اجتماعی حرکت دار تقاضے تعبیر کیا اور تغیر کو اس تحقیقی تحریک
 کا سبب قرار دیا جس میں انسانی اختیار کی کارفرمائی موجود رہتی ہے۔ پھر اس کے علاوہ

علم حساب کے بجائے علم جبر و مقابلہ کی طرف اسلامی حکماء نے جو خاص توجہ کی اس کی وجہ بھی کائنات کا وہ مخصوص نقطہ نظر تھا جو اسلامی تہذیب و تصورات میں مضمر تھا۔ ان کے نزدیک کائنات کا تصور بندھا ٹکا اور معین نہ تھا بلکہ وہ متواتر ہونے کے عمل سے عبارت تھا۔ اس خیال کی کوئی اصلیت نہیں کہ تجربی طریق تحقیق کو سب سے پہلے اہل یورپ نے دریافت کیا۔ اسلامی حکماء میں ابن حزم اور ابن ہشیم نے تجربی طریقے پر بہت پہلے اپنی کتابیں شائع کر دی تھیں اور اندس کی جامعات کے توسط سے ان کی بھنگ مغربی اہل فکر کے کانوں تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اس کے علمبردار راجر بکن نے اندس کی اسلامی درسگاہوں سے استفادہ کیا۔ اسلامی حکماء نے مشاہدہ، تجربہ اور

۱۔ ایک عیسائی مورخ ذوقل طرابسی نے اپنی کتاب "صاحۃ الطرب فی تصدات العرب" میں اس مسلمان عالم کا نام بھی بتایا ہے جس کی کتابوں سے راجر بکن نے استفادہ کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے: "در وجود بیکن الشہیر فان ما حصلہ من المعارف فی الکیمیاء والفلسفۃ والریاضیات انما استحصلہ من کتبہم وقد اقتبس من اقوال الحسن ولعلہ الخازن الاندلسی (اور راجر بکن مشہور کر جو کچھ علم کیمیا و فلسفہ اور ریاضیات میں حاصل ہوا وہ انھیں (عربوں) کی کتابوں سے حاصل ہوا اور اس نے حسن کے اقوال سے اقتباس کیا ہے) شاید یہ حسن الخازن اندلسی ہیں۔"

ڈاکٹر گستاؤلبوں اپنی کتاب "تمدن عرب" میں اس مسئلے کی نسبت یوں رقمطراز ہے :-
 "عربوں کے اندس میں دسویں صدی میں ہونے کی بدولت یورپ کے ایک گوشے میں علوم و ادب کا وہ چرچا باقی رہا جو ہر جگہ یہاں تک کہ قسطنطنیہ میں بھی متروک ہو گیا تھا۔ اس زلزلے میں بحر عربی سرزمین اندس کے اور کوئی مقام نہ تھا جہاں علوم کا تحصیل کرنا ممکن ہوا اور یہیں وہ خاص اور معدودا اشخاص جن کو علم کا شوق تھا تحصیل کے لئے آتے تھے۔ ایک اختلافی روایت کی رو سے جس کا غلط ہونا اب تک ثابت نہیں ہوا ہے

پیمائش کو ظن و تخمین پر جو ترجیح دی وہ یونانی اثر کے تحت نہ تھی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ ایسا

(بقیہ حاشیہ ص ۲۲۱)

گر برت نے جو ۹۹۹ء میں سلو ستر دوم کے نام سے پوپ بن گیا یہیں علم حاصل کیا تھا۔ جس وقت اس نے اپنے علم کو یورپ میں اشاعت دینا چاہا تو وہ اہل یورپ کو اس قدر خلاف فطرت معلوم ہوا کہ انھوں نے اس پر شیطان کے مسلط ہونے کا الزام لگایا۔ پندرہویں صدی تک کسی ایسے مصنف کا حوالہ نہ دیا جاتا تھا جس نے محض عربوں سے نقل نہ کیا ہو۔ راجر بیکن، پیسا کا لیونارڈ ڈاویل تو کارٹوریمینڈل، سنٹ ٹامس البرٹ بزرگ، قسطنطنیہ کا الفانس وہم یہ سب یا تو عربوں کے شاگرد تھے یا ان کی تصنیفات کے نقل کرنے والے۔ پھر موسیورینیاں لکھتے ہیں کہ "البرٹ بزرگ نے جو کچھ پایا ابن سینا سے پایا اور سینٹ ٹامس کو اس کا سارا فلسفہ ابن رشد سے ملا۔ ان ہی عربوں کی ترجمہ کی ہوئی کتابوں پر علی الخصوص علمی کتابوں پر پانچ چھ صدی تک یورپ کے دارالعلوم کی تعلیم کا دار و مدار رہا۔ بعض علوم مثلاً طب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربوں کا تسلط خود ہمارے زمانے تک رہا ہے۔ کیونکہ صدی گذشتہ کے اخیر تک فرانس میں ابن سینا کی تصنیفات پر شرح لکھی جاتی تھیں" ص ۵۱۵۔

اسی کتاب میں دوسری جگہ موسیورینوں لکھتے ہیں:-

"عربوں کا طریقہ تحقیق تجربہ و مشاہدہ تھا۔ برخلاف اس کے زمانہ متوسط کے یورپ کا طریقہ اساتذہ کے کلام کو پڑھنا اور ان ہی کی راہوں کو بار بار بیان کرنا تھا۔ ان دونوں میں بہت ہی اصولی فرق ہے اور بلا اس فرق کو مد نظر رکھے ہوئے ہم عربوں کی علمی تحقیقات کی پوری قدر نہیں کر سکتے۔ عربوں ہی نے علمی تحقیقات میں تجربے کو داخل کیا اور ایک زمانہ دراز تک صرف عرب ہی تھے جو اس طریقے کی قدر جانتے تھے۔ بخیر طریقے نے ان کی تحقیقات میں صحت اور جدت پیدا کر دی تھی جو ان اشخاص کی تحقیقات میں نہیں پائی

اس وقت کر سکے جبکہ انھوں نے یونانی اثرات کی ان تہوں کو اپنے فکر و عمل پر سے ایک ایک کر کے ہٹا دیا جو کچھ عرصے سے جم گئی تھیں اور اصلی اسلامی تعلیم کی طرف رجوع ہوئے۔ یونانی اثر سے مسلمانوں کے عملی نقطہ نظر کو بڑا سخت نقصان پہنچا تھا۔ لیکن بہت جلد وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور جدید سائنس کی بنا، ڈالی۔

سورہ رحمن کی آیت شریفہ۔

یومعشر المجن والانس ان استطعم
ان تنفذ وامن اقطار السموت
والارض فانفذ والانسفون الابسلطن۔
لے جنوں اور انسانوں کے گردہ اگر تم سے ہو سکے تو
آسمانوں اور زمین کے کناروں کے پرے نکل جاؤ۔
لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے۔

کی اقبال نے یہ تفسیر کی ہے کہ صرف علم کے ذریعے انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جاسکتا ہے اور اس پر تصرف حاصل کر سکتا ہے۔ کائنات محدود اشیاء کے مجموعے کی حیثیت سے بظاہر خلا میں ایک علیحدہ وجود کے طور پر معلوم ہوتی ہے جو زلزلے کے الگ الگ لمحوں کے سلسلے سے بے تعلق ہے جس کے لئے زمانہ کچھ بھی نہیں اور جس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن کائنات کا یہ تصور ذہن کی کسی طرف رہبری نہیں کرتا۔ محسوس زمان و مکاں کی تحدید سے ذہن ہچکچاتا ہے۔ محدود ہونا مثل ایک سنگِ راہ کے ہے جو ذہن کی حرکت کی راہ میں واقع ہو۔ اس سنگِ راہ کے پرے جانا ذہن کے لئے ضروری ہے تاکہ وہ محسوس مکاں کے خلائے محض اور مسلسل زماں پر تصرف پائے۔ یہ تصرف جو علم (سائنس) کے ذریعے

(بقیہ حاشیہ ص ۲۲۲)

جاتی جو حوادث کو کتابوں ہی میں دیکھتے ہیں۔ تجربہ اور مشاہدہ کو اقوال اساتذہ کی روشنی کے مقابلے میں تحقیقات علمی کے اصول قرار دینا عموماً لیکن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس وقت تسلیم کر لینا چاہیے کہ اس کے موجد عرب تھے۔ (صفحہ ۳۰۰ و ۳۰۱)

۱۲۴ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۴

۱۲۵ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۵۔

ممكن حفظ حیات اور تقویم خودی کا ضامن ہوتا ہے۔

علم را سامان حفظ زندگی است

علم از اسباب تقویم خودی است

”جاوید نامہ“ میں روحِ رومیؒ اقبال کو الابلطان کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے

بتاتی ہے کہ انسان اپنے علم کی قوت سے جہانِ چار سو پر متصرف ہو سکتا ہے اور خود اپنی

پوشیدہ صلاحیتوں کو ظاہر کر سکتا ہے۔ انسان جب شکمِ مادر سے پیدا ہوتا ہے تو مجبوراً

پیدا ہوتا ہے لیکن جب وہ مادی اور روحانی قدروں کی تخلیق کرتا ہے تو اپنے اختیار سے

کرتا ہے۔ علم کی قوت ہی سے جسمِ انسانی میں جان بیدار ہوتی ہے جو عالمِ کائنات کو

لرزه بر اندام کر دیتی ہے۔

گفت اگر سلطان ترا آید بست

می تو اوں افلاک را از ہم شکست

باش تا عریاں شود ایں کائنات

شوید از دامانِ خود گردِ جہات

در وجودِ او نہ کم بینی نہ بیش

خوشی را بینی از او اور از خوشی

نکتۃ الابلطان یا دیگر

ورنہ چوں مور و بلخ در گل بمیر

از طریقِ زادن اے مردِ نکوئے

آندی اندر جہانِ چار سوئے

ہم بروں جستن بزادن می تو اوں

بندہ از خود کشادن می تو اوں

لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است

داند آن مرصے کہ او صاحبِ دل است

جان بیدارے چو زاید در بدن

لرز بافتد دریں دیر کہن

یونانیوں نے عالم محسوس کے تناسب کے آگے نظر نہیں دوڑائی جو عالم اعیان کے بندھے ٹکے نمونوں کا پابند تھا اور جس میں انسان کی مجال نہ تھی کہ تصرف کر سکے۔ علم ہندسہ میں انھوں نے قیاسی استدلال اور مذہبی مقدمات کے آگے قدم نہیں رکھا اور نہ انھوں نے تجربہ و مشاہدے کی اہمیت محسوس کی۔ دراصل انھوں نے استقرانی طریق تحقیق سے اسی لئے چشم پوشی کی کہ اس کے لئے مشاہدہ و تجربہ ضروری تھا اور سلسلہ اسباب کا کھوج لگانا پڑتا تھا۔ اس کے برخلاف اسلامی تصور حرکت ذہنی کے ذریعے لامحدود کا متلاشی رہا۔ طوسی اور البیرونی نے یونانی سکونی ریاضی کے اصول موضوعہ میں انقلاب پیدا کیا اور کائنات کی سکونی تعبیر پر کاری ضرب لگائی اور عالم طبیعی کا نیا نقطہ نظر پیش کیا۔ اس نئے نقطہ نظر کی بدولت جدید سائنس کی بنیادیں مضبوط ہوئیں، علم حقائق الاشیاء کئے دور کا آغاز ہوا اور قدیم علوم کی بنیادیں ہل گئیں۔ اس نئے دور کی یہ خصوصیت ہے کہ تجربہ و تحلیل کی رو سے عالم طبیعی کی تسخیر عمل میں آئی اور انسان نے اپنے علم و ارادے سے کائنات پر تصرف حاصل کیا۔ اب کائنات فطرت انسان کو اس طرح دعوت عمل دیتی ہے اور پکار پکار کے کہتی ہے کہ آئیں تیرے لئے ہوں میرے سینے میں جو اسرار پوشیدہ ہیں وہ سب تیرے اشارہ ابرو کے منتظر ہیں کہ آشکارا ہوں۔ آ، انھیں آشکارا کر۔

دست رنگیں کن ز خون کو ہمار

جوئے آب گوہراز دریا برآر

صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند

مہر ہا در ذرہ ہا پوشیدہ اند

از شعاعش دیدہ کن نا دیدہ را
 دانما اسرارِ نا فہمیدہ را
 تابش از خورشیدِ عالم تاب گیر
 برقی طاقِ افروز از سیلاب گیر
 ثابت و سیارہ گردوں وطن
 اک خداوندانِ اقوام کہن
 این ہمہ کے خواجہ آغوش^{لہ} تواند
 پیش خیز و حلقہ در گوش تواند
 جستجو را محکم از تدبیر گن
 نفس و آفاق را نسجیر گن
 چشم خود بکشا و در اشیا نگر
 نشہ زیر پردہ صہبیا نگر
 صورتِ ہستی ز معنی سادہ نیست
 این کہن ساز از تو اقتادہ ^{نیست}
 برق آہنگ است ہشیارش ز زند
 خویش را چون زخمہ بر تارش ز زند
 آنکہ بر اشیا رکند انداخت است
 مرکب از برق و حرارت ساخت
 ہمرہانت پے بہ منزل بردہ اند
 بیلی معنی ز محل بردہ اند

علم اسماء اعتبار آدم است

حکمت اشیا حصار آدم است

گزشتہ تین چار سو سال میں جب کہ اسلامی دنیا جمود میں مبتلا تھی یورپ برابر فکری ترقی کرتا رہا اور اپنی ایجاد و تخیل سے کائنات ہستی کے گوشے گوشے پر اپنا سکہ بٹھا لیا۔ سائنس شعوری یا غیر شعوری طور پر اس شخص یا جماعت کو قوت عطا کرتی ہے جو اس کے قوانین پر قابو رکھتا ہو۔ اہل مغرب کا غلبہ و استیلا بر محض اتفاقی نہیں ہے بلکہ اس کی تہ میں وہی بنیادی اسباب کار فرما ہیں جن کے باعث دوسرے تمدنوں کو دنیا میں فضیلت حاصل ہوئی۔ چونکہ جدید یورپی تہذیب بڑی حد تک اس پیغام کی تکمیل ہے جو اسلام نے دیا تھا اس لئے اقبال اس میں کوئی ہرج نہیں سمجھتا کہ عالم اسلامی اس وقت تیزی سے یورپ کی طرف جھک رہا ہے۔ اس وقت وہ جس سرچشمے سے سیراب ہونا چاہتا ہے وہ حقیقت میں وہی ہے جو خود اس کے قلب و ذہن سے اُبلتا تھا اور جس نے انسانیت کے بڑے حصے کی ایک زلزلے میں آبیاری کی تھی۔ جدید تمدن کے طریق فکر و عمل (کنیک) کی نسبت وہ صاف صاف کہتا ہے کہ :-

”اس تخریک میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ یورپین تہذیب ذہنی اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی مزید نشوونما سے عبارت ہے۔ ہمیں خوف ہے تو یہ ہے کہ کہیں یورپین تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہماری اس تخریک کو روک نہ دے اور ہم اس کی (یورپین تہذیب) کی حقیقی اندرونی روح تک نہ پہنچ پائیں۔“

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا یورپین تہذیب کی اصلی روح ایجاد و تخیل اور اثباتِ خودی میں مضمر ہے جس کی بدولت انسان کو کائنات میں ایسے تصرفات حاصل ہوئے جو پہلے کبھی نہ ہوئے تھے۔ اور یہ سب کچھ کرشمہ ہے استقرانی تحقیق کا

جس نے آدمی کو ایک تجربے سے دوسرے تجربے تک پہنچایا۔ ان تجربوں پر جو تجربہ بندی تھی اس سے انسان میں یہ قابلیت پیدا ہوئی کہ وہ ذہنی طور پر اپنے تئیں مرکوز کر کے آگے کی طرف زندگی لگائے اور فطرت کو اپنے قوانین کی گرفت میں لے آئے۔ شاہدے اور تجربے کے ذریعے تصرف و ایجاد کی بے پناہ قوتیں سوتے سے جاگ اٹھیں اور انھوں نے ایک ایک کر کے ان سب رکاوٹوں کو دور کر دیا جو انسان کے لئے سنگِ راہ تھیں اور جن کی وجہ سے اشیاء کے تعلقات میں بے توازن اور عدم آہستگی پیدا ہوتی تھی۔ لیکن جدید یورپین تہذیب کی بڑی کوتاہی یہ ہے جسے بعض مغربی اہل فکر بھی تسلیم کرتے ہیں، کہ روحانی اور اخلاقی قدروں کی پامالی کے باعث اس کا توازن بگڑ گیا اور اس کو اس بات کا احساس باقی نہ رہا کہ آخر عمل کی یہ ساری محنتوں تک و دو کس لئے ہے؟ کیا یہ مقصود بالذات ہے؟ کیا زندگی کا مقصد افادہ اور لذت کے حاصل کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں؟ عمل کی جدوجہد انسانی بہتری کے لئے ہونی چاہیے۔ بہتری صرف مادی نہیں ہوتی بلکہ مادی کے ساتھ اخلاقی اور روحانی بھی ہوتی ہے۔ بغیر اخلاق کے انسان مادی زندگی سے ماورا نہیں جاسکتا اور اپنے پوشیدہ امکانات کو پوری طرح نہیں ظاہر کر سکتا۔ جب تک انسانوں کے اخلاق بلند نہ ہوں، اس وقت تک باوجود مادی مرقہ الحالی کے ان کی زندگی پست رہے گی۔ ویسی ہی پست اور بے مدعا جیسے حیوانوں کی زندگی۔ کیونکہ اگر علم محبت و عقیدت سے عاری ہو اور اس کا سطح نظر انسانی خدمت کا جذبہ نہ ہو تو وہ بجائے نعمت کے لعنت بن سکتا ہے۔ جیسا کہ مولانا روم نے فرمایا ہے:-

علم را برتن زنی مارے بود

علم را بر دل زنی یارے بود

یہ سچ ہے کہ جدید سائنس نے آدمی کو فطرت کی غلامی سے بڑی حد تک آزاد کرایا

لیکن وہ اس کو خود اس کے نفس کی غلامی سے آزاد نہ کر سکی جو بڑی ہی بُری غلامی ہے۔

اس لئے کہ اس کی ساری نامرادیوں کی بناء یہی ہے اور یہ بات سائنس کے بس کی

ہے بھی نہیں۔ سائنس کا مقصد یہ نہیں کہ حقائق کی باطنی کیفیت ہم پر منکشف کرے۔ وہ تجزیہ و تحلیل سے یہ بتاتی ہے کہ اشیاء باہم کس طرح مربوط ہیں۔ حقیقت کا مکمل علم اس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا۔ جب تک کہ حسی تجربے اور استقرانی طریق کار کے ساتھ وجدان کی رہبری شامل نہ ہو۔ سائنسٹک علم میں آپ کو اخلاقی قدریں نہیں ملیں گی۔ ان کے لئے مذہب و عقیدت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جن کے بغیر زندگی بے معنی رہتی ہے اور جب تک علم و عقیدت کا امتزاج نہ ہو، صالح تمدن نہیں پیدا ہو سکتا۔ جدید تمدن کی بقا اس میں ہے کہ وہ خارجی عالم کی تخیل کے علاوہ باطن کی دنیا کا بھی رمز شناس بنے۔ اقبال کے فلسفہ تمدن کا سنگ بنیاد عقل و عشق کا امتزاج ہے۔ عقل کی بے راہ روی کا علاج بس عشق ہے۔ اس کے بغیر خودی غیر خود سے محبت نہیں کر سکتی جس کے بغیر پائدار اور صالح تمدن ممکن نہیں۔ مغربی تہذیب اس وقت باوجود اپنی ساری ترقیوں کے وحدت فکر و عمل سے محروم ہے اور بے مقصدی کی وادی میں اس کا قافلہ سرگرداں ہے۔

تہی وحدت سے ہے اندیشہ غرب

کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے

تہذیب فرنگی کی نارسائی یہ ہے کہ وہ بے حرم ہے۔ اس بے مقصدی کے انتشار کو دور کرنے کے لئے اندیشہ غرب کو اصول وحدت درکار ہے تاکہ وجدان ایمان جو عشق ہی کی خاص شکلیں ہیں عقل کی رہنمائی کا فرض ادا کریں۔ عالم اسلامی میں بھی بغاوت خرد کے آثار نمایاں ہیں۔ یہاں بھی خرد کی بغاوت کو ولایت عشق کی سپاہ تازہ سے فرو کیا جاسکتا ہے۔

سپاہ تازہ برانگیزم از ولایت عشق

کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است

ہم نے اب تک اقبال کے فلسفہ تمدن کا جو تجزیہ پیش کیا اس میں نظری اصول سے بحث تھی۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ اگر ان نظری اصولوں کو اداروں کا عملی جامہ

پہنایا جائے تو تمدن کی کیا شکل پیدا ہوگی۔ دراصل ہر تمدن کا ایک مخصوص طریق فکر و عمل (ٹکنیک) ہوتا ہے جو اس کے سیاسی، معاشی اور صنعتی اداروں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے اصول تمدن کس نوعیت کے اداروں کے حریف ہو سکتے ہیں۔

انسان کی اجتماعی زندگی کا تین شعبوں کے تحت مکمل تجزیہ
مملکت اور تمدن کر سکتے ہیں۔

(۱) نظام حکومت۔ (۲) نظام معیشت اور (۳) تدبیر منزل۔

تمدن انسان کسی نہ کسی نظام حکومت کے تحت زندگی بسر کرتا ہے۔ ضرور ہے کہ اس کا دنیا کی کسی نہ کسی مملکت سے تعلق ہو۔ مملکت کے ذریعے ہماری زندگی کی ایک اہم اور فوری ضرورت پوری ہوتی ہے۔ اگر مملکت نہ ہو تو حقوق و فرائض کی دنیا افراتفری میں مبتلا ہو جائے۔ جدید سیاسی تصورات کے مطابق مملکت انسانوں کی ایک ایسی جماعت سے عبارت ہے جو کسی معین علاقے میں قانونی اغراض کی تکمیل کے لئے منظم ہو اور جس میں حاکم و محکوم کا تعلق عادتاً پایا جاتا ہو۔ مملکت کا خارجی مادی پہلو یہ ہے کہ وہ دنیا کے کسی نہ کسی مخصوص گوشے یا رقبے میں ہوتی ہے کہ بغیر اس کے ہم اس کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ایک ایسی جماعت جو منظم ہو لیکن کسی مخصوص خطے پر یک جا آباد نہ ہو جدید سیاسی اصطلاح کے مطابق مملکت نہیں کہی جاسکتی۔

مملکت کے قیام کے لئے ظاہر ہے کہ انسانوں کی یکجا آبادی لازمی چیز ہے۔ اور اس میں نظم و وحدت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ مملکت افراد کو اپنے ضبط و نظم کا پابند کرتی ہے لیکن وہ خود کسی دوسرے مقتدر کی تابع فرمان نہیں ہوتی۔ ہر مملکت کے لئے خارجی سیاسی اثرات سے کامل طور پر آزاد ہونا ضروری ہے۔ اگر وہ کسی دوسری مملکت کے ارادے کی پابند ہو گئی ہو تو اس پر اصطلاحاً مملکت کے لفظ کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ مملکت اپنے منشاء کو مؤثر بنانے کے لئے اپنا درو بست جن افراد

کے سپرد کرتی ہے وہ حکومت (گورنمنٹ) کہلاتے ہیں۔ حکومت کا فرض ہے کہ وہ مملکت کے ارادے اور مرضی کو عملی جامہ پہنائے۔ حکومتوں میں آئے دن تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں لیکن مملکت اس وقت تک قائم و برقرار رہتی ہے جب تک کہ خارجی اثر یا اندرونی انتشار سے اس کی وحدت کو صدمہ نہ پہنچے اور اس کے تسلسل میں رختہ نہ پڑے۔

جدید مملکت کی خصوصیات یہ ہیں۔

(۱) مذہب و اخلاق سے بے تعلقی - (۲) ہمہ گیر ہونا اور (۳) وطنیت

کے تصور سے تقویت حاصل کرنا۔

اب ہم ان تینوں خصوصیات کے متعلق اقبال کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال کے تمام تر خیالات کا سرچشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ انسانی تمدن کے کسی شعبے کے متعلق جب کبھی اظہارِ خیال کرتا ہے تو اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی اسلامی اصول ہوتا ہے جس کی کسوٹی پر وہ جدید تمدن کے اداروں کو پرکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

جدید مملکت کا دعویٰ ہے کہ وہ مذہب کے معاملے میں بالکل غیر جانب دار ہے۔ اس کو اس امر سے بحث نہیں کہ اس کے ارکان کا مذہب کیا ہے، وہ کس کی عبادت کرتے ہیں اور کیوں؟ مملکت کے افراد کا ہم مذہب ہونا بھی کچھ ضروری نہیں۔ جب تک لوگ اپنی شہری ذمے داریوں سے کما حقہ عہدہ براہوں مملکت ان سے یہ نہیں دریافت کرتی کہ تم کس خاص مذہب یا نظام اخلاق کی پیروی کرتے ہو۔ جدید مملکت نہ صرف مذہب بلکہ اخلاقی بندھنوں سے بھی اپنے آپ کو آزاد تصور کرتی ہے۔ مملکت کے اس تصور کا سب سے پہلا علم بردار میکا آدلی ہوا ہے جس نے سیاست کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کی تعلیم دی۔

میکا آدلی کے پیش نظر سو لھویں صدی عیسوی کی عیسائیت تھی جس میں یقیناً کسی ذی فہم اور ہوشمند شخص کے لئے روحانی تشفی کا سامان مشکل ہی سے مل سکتا تھا پھر

اس کے سامنے شہنشاہیت اور پاپائیت کی دائمی جنگ اور خود کلیسائی اداروں کے اندرونی انتشار اور زبوں حالی کے مناظر بھی ہوں گے جس کے باعث اس نے مذہب و اخلاق کی اجتماعی حیثیت سے انکار کیا اور سیاست سے ان کا دور رہنا ہی مناسب سمجھا۔ میکیا ولی نے صاف کہا کہ افراد چاہیں تو نجی طور پر مذہب و اخلاق کی پابندی کر سکتے ہیں لیکن مملکت کو ان سے بالاتر ہونا چاہیے۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ اپنے بقا و استحکام کی خاطر قوت و اقتدار کے حصول کے لئے کوشاں رہے، چاہے وہ کسی طور پر بھی حاصل ہو۔ ہاں اگر مذہب و اخلاق سے سیاسی فوائد کے حصول میں مدد ملتی ہو تو عارضی طور پر انھیں اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ میکیا ولی نے اس ابن الوقتی کی حکمتِ عملی کو عین سیاست بتایا ہے جس پر ہر کامیاب مدبر اور سیاست کار کے لئے عمل کرنا ضروری ہے۔ پھلپی چار صدیوں میں میکیا ولی کی تعلیم کو یورپ میں جو قبولِ عام نصیب ہوا اس کی وضاحت کی یہاں ضرورت نہیں۔ اس باطل پرست فلازنسائی حکیم کی تعلیم نے جلد اندازی کو قرنِ لطیف بنا دیا اور سچ جھوٹ کو ایک صف میں لاکھڑا کیا۔ اقبال نے ”موزے خودی“ میں اس کی نسبت اس طرح ذکر کیا ہے۔

سرمۂ او دیدہ مردم شکست

در گلِ مادانہ پیکار کشت

حق ز تیغِ خامہ او نخت نخت

بست نقشِ تازہ اندیشہ اش

فکرِ او مذموم را محمود ساخت

نقدِ حق را بر عیارِ سود زد

جیلہ اندازی فتنے گردیدہ اس

ابنِ خشک در جادۂ ایام رنجیت

آں فلازنسائی باطل پرست

نسخہ بہر شہنشاہان زشت

فطرتِ او سوئے ظلمت بردہ نخت

بت گری مانند آذر پیشہ اش

مملکت را دینِ او معبود ساخت

بوستہ تا بر پائے این معبود زد

باطل از تعلیمِ او بالبرہ است

طرح تدبیر زبوں فرجام رنجیت

نشأۃ ثانیہ کے بعد یورپ کے اہل علم کی ذہانت و طباعی ایسے امور کے دریافت

کرنے میں صرف ہونے لگی جو مملکت کو قوی کرنے والے اور اس کی جنگی قوت میں اضافہ

کرنے والے تھے، چاہے ان کو برتنے میں انسانی اخلاق کا خون ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ میکیاولی نے زمانہ پرستی کو اصول بنا دیا اور مملکت کو حق دے دیا کہ وہ اپنے استحکام کے لئے جو ذرائع بھی استعمال کرے وہ جائز ہیں اس لئے کہ اصل چیز مقصد ہے نہ کہ ذریعہ۔ اگر کوئی مدبر اپنے اخلاقی اصول کی وجہ سے مملکت کو تھوڑا سا بھی عارضی نقصان پہنچاتا ہے تو میکیاولی کے نزدیک وہ مجرم ہے۔ میکیاولی نے اپنے خیالی بادشاہ کے لئے جو آزادیاں روارکھی تھیں وہ تھوڑے دنوں بعد یورپ کے مطلق العنان حکمرانوں اور بعد میں جمہوری حکومتوں کا طرہ امتیاز بن گئیں جن کے خلاف ضمیر انسانی کو اپنی آواز بلند کرنی پڑی۔

یونان اور روما میں مذہب و سیاست کو ایک دوسرے سے جدا نہیں تصور کیا جاتا تھا۔ درحقیقت مذہب و سیاست کی دوئی عیسائیوں کے ہاتھوں قائم ہوئی جبکہ قیصر اور خدا کے حقوق الگ الگ پورا کرنے کی دعوت دی گئی۔ نشاۃ ثانیہ تک باوجود مملکت اور کلیسا کی جدائی کے یورپ میں عالم گیر سلطنت کا تصور کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا۔ لیکن بپوتھر کی اصلاح مذہبی کی تحریک کے بعد مختلف قومی گروہوں نے قیصریت اور پاپائیت کے جوئے کو اتار پھینکا اور جدید مملکتوں نے جنم لیا۔ شروع میں مطلق العنان حکمرانوں نے جدید مملکت کے استحکام کے فرائض انجام دئے اور پھر صنعتی انقلاب کے بعد جمہوریت اور پارلیمانی نظام حکومت کو فروغ ہوا۔ مستبد فرمانرواؤں کے نظریہ "حقوق ربانی" کی جگہ جمہوریت کے نظریہ "معاہدہ عمرانی" کا چلن ہوا جو جدید عمومیت کا سنگ بنیاد خیال کیا جاتا ہے لیکن اس تمام عرصے میں حکومت کی سربراہی چاہے مطلق العنان فرماں رواؤں کے ہاتھوں میں رہی ہو یا جمہور کے قبضے میں، ہر حالت میں مملکت کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کا میلان قوی سے قوی تر ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ آج نوبت یہ پہنچی ہے کہ مملکت اس امر کی مجاز ہے کہ انسانوں کے بے زبان گلے کو میکانیکی طور پر اپنے قوت و اقتدار سے جدھر چاہے ہانکے۔ اگر مملکت افراد سے قتل و عنفارت کرانا چاہتی ہو تو ان کو

کرنا ہوگا اور اگر وہ مذہب و اخلاق کے سارے ضابطوں کو توڑنے کی دعوت دے تو اس میں بھی کوئی عذر نہ ہونا چاہیے۔ مملکت کی قوت و جبروت کے فلک ناطلم کو بے رہن سہن آج غمزدہ آنکھوں سے دیکھ رہی ہے اور چوں نہیں کر سکتی۔

جدید تمدن کا یہ ایک بڑا اہم مسئلہ ہے کہ آیا اجتماعی زندگی اخلاق کی اسی طرح پابند ہونی چاہیے جس طرح افراد کی زندگی؟ بخیر یہ بتاتا ہے کہ اجتماعی اور سیاسی زندگی میں اخلاقی قدریں باقی نہیں رہ سکتیں۔ اجتماعی انا عالم گیریت کی بخرید میں ایسا کھو جاتا ہے کہ اس کے اخلاقی محرکوں کے نقوش دھندلے پڑ جاتے ہیں۔ جماعت کو ضمیر کی آواز اتنی صاف نہیں سنائی دیتی جیسی کہ فرد کو۔ میکیا ولی کے ہم وطن کیوور نے جو مشہور باہر سیاست گزار ہے ایک موقع پر بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ اس کا قول ہے کہ "اگر ہم اپنی ذات کے لئے وہ سب کریں جو ہم اپنے ملک کے لئے کرتے ہیں تو ہم پر لے درجے کے پاجی اور بد معاش خیال کے جائیں۔ جماعت کی اخلاقی حس کے کمزور پڑ جانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف اپنے ارادے کو موثر بنا نا چاہتی ہے اس کو خیر و شر سے بحث نہیں ہوتی۔ چونکہ وہ اپنے وجود کو مقصود بالذات تصور کرتی ہے اس لئے اخلاقی حیثیت سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔ خود غرضی کے مظاہر کی تہ میں بقائے حیات کی کوشش اور غیر سلامتی کا خوف کام کرتا ہے۔ خود اس کا وجود قوت اور اقتدار کی شدید خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ عقل و فکر کا۔

جماعت اپنی ذات پر تنقید نہیں کر سکتی۔ اور اخلاقی عمل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ انسان خود اپنی ذات پر تنقید نہ کرے اور اس میں اپنی ذات سے ماورا ہونے کی صلاحیت نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ عقلی اور وجدانی صلاحیت جماعت میں موجود نہیں ہوتی جس کی زندگی کا دار و مدار خود غرضی پر ہوتا ہے اس لئے جماعت یا مملکت کا یہ دعویٰ کہ وہ آخری یا قطعی قدر ہے جو انسانی وجود کو معنی عطا کرتی ہے صحیح نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے آپ کو انفرادی زندگی سے ماورا ابدی وجود اور قدروں کی حامل تصور کرتی ہے جو اخلاق سے بالاتر ہیں۔ اس لئے فرد سے وہ غیر مشروط وفاداری چاہتی ہے۔ لیکن

چونکہ جماعتیں بمقابلہ افراد کے مادیت میں زیادہ پھنسی ہوئی ہوتی ہیں اس واسطے فرد بعض اوقات اپنا رشتہ براہ راست تاریخی قوتوں سے جوڑتا ہے اور اس طرح جماعت سے ماورا ہو کر خود جماعت کی رہبری کرتا ہے۔ مصلحوں اور سنجیب روں کی زندگی میں یہ بات صاف نظر آتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ کوئی بڑا خیال اس وقت عملی صورت اختیار کرتا ہے جب کہ عوام الناس اس کو اپنی زندگی میں سمونے کو تیار ہو جائیں ورنہ اس کا وجود تجربی حیثیت سے آگے نہیں بڑھتا۔ اگرچہ مکمل تصور کبھی بھی عملی صورت اختیار نہیں کرتا لیکن پھر بھی جماعتی زندگی اس سے بہ مقابلہ پیشتر قریب تر آجاتی ہے۔ اس کا انحصار بہت کچھ قائد کی سیرت اور شخصیت پر ہوتا ہے۔ عوام الناس جب کبھی کسی بڑے خیال کو اپنی زندگی میں سموتے ہیں تو اس کی عینی حیثیت کو لازمی طور پر اپنے نیچے معیار پر لے آتے ہیں چنانچہ بڑے بڑے انقلابوں کے بعد اوسط دل و دماغ کے لوگ برسراقتدار آتے ہیں اور انقلاب کے بلند اخلاقی اصولوں کو اپنے معیار پر ڈھال لیتے ہیں۔ ادھر مصلحوں کی مجبوری یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے اصول کو عام طور پر مقبول بنانے کے لئے ان لوگوں کا تعاون حاصل کرنے کے محتاج ہوتے ہیں جن کے پیش نظر سوائے ذاتی فائدے کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس طرح اصلاح کی ضرورت برابر جاری رہتی ہے۔ پھر چونکہ اصلاح کے لئے یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ خارجی احوال میں تبدیلی کر دی جائے تو اندرونی تبدیلی خود بخود پیدا ہو جائے گی، اس لئے جو تبدیلی ہوتی ہے وہ ادھوری ہوتی ہے، بنیادی نہیں ہوتی۔ یہ اخلاقی حقیقت کی پیچیدگی کو سادہ بنانے کی کوشش ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ انقلاب سے بھی چند ظاہری برائیاں دور ہو جاتی ہیں اور ان سے بڑھ کر دوسری برائیاں ان کی جگہ جنم لے لیتی ہیں۔ اس طرح یہ محسوس ہوتا ہے گویا انسانی عمل کی اخلاقی آزادی سلب ہو گئی اور تہذیب ایسے جگر میں پھنس گئی جس سے نکلنا ممکن نہیں۔

یورپ میں مذہب و سیاست کی تفریق جس تصورِ جہات کے تحت عمل میں آئی

اس کی تہ میں روح اور مادے کی ثنویت کا اصول کار فرما تھا۔ روح اور مادہ یا ذہن اور فطرت کی دونی یورپ کے صرف مادی فلسفے ہی میں نہیں ملتی بلکہ تصویریت میں بھی ملتی ہے۔ زندگی کے اس غلط نقطہ نظر کے باعث انسانیت کا قافلہ مادیت کے بیابانوں میں آوارہ گرد ہے اور اُسے کچھ پتا نہیں کہ وہ کدھر جا رہا ہے اور کیوں جا رہا ہے؟

زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاست بھی اس کی محتاج ہے کہ اس کی تہذیب کی جائے۔ یہ کام مذہب و اخلاق کے سوا اور کون انجام دے سکتا ہے؟ اسلام کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے روح اور مادے کی طرح ملک و دین کی دونی کو ختم کر کے زندگی کی فطری وحدت کو قائم و برقرار کیا اور اخلاق و اقتدار کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا۔

یہ اعجاز ہے ایک صحرائشیں کا بشیری ہے آئینہ دارِ ندیری

اسی میں حفاظت ہو انسانیت کی کہ ہوں ایک عنیدی اردشیری

انسانی زندگی ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس کو روح اور مادے کی ثنویت میں نہیں تقسیم کیا جاسکتا۔ اس کل کو اگر اجزاء میں بانٹا جائے تو اس کی اصلی حقیقت مسخ ہو جائے گی۔ ہم اپنے ہر دنیاوی معاملے میں بھی ایک روحانی اور معنوی نقطہ نظر رکھتے ہیں جو دراصل ہمارے عقائد کا عکس ہوتا ہے۔ اگر نیت کا روحانی سرچشمہ گم لا ہو جائے تو جو اعمال بھی صادر ہوں گے وہ گندے اور خلوص و حقانیت سے معرا ہوں گے۔ افراد کی طرح اقوام کو بھی اخلاق کا پابند ہونا چاہیے ورنہ اجتماعی اعمال میں پراگندگی لازمی ہے۔ سعی و عمل کی دنیا میں اس کا امکان بظاہر نہیں نظر آتا کہ انسان اپنی اجتماعی زندگی میں اخلاق سے بے نیاز رہ کر انفرادی زندگی میں اس پر عمل کر سکے۔ اگر سیاست میں ظلم اور خود غرضی روارکھی جائے گی تو ضرور ہے کہ اس تمدن کے سائے میں جو افراد زندگی بسر کرتے ہیں وہ اپنی انفرادی زندگی میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ بے مروتی اور خود غرضی سے پیش آئیں اور اس طرح اپنے وجود کی معنوی تنظیم کرتے و بالا کر دیں۔ ہمارا زندگی کا مخصوص نقطہ نظر ہمارے سارے اعمال میں موجود رہتا ہے

چاہے ہم چاہیں یا نہ چاہیں۔ سیاست و اخلاق کی تفریق اور بے تعلقی کے باعث جدید تمدن اپنی روحانی قدر و قیمت کھو بیٹھتا ہے اور اس کی وجہ سے جو غیر متوازن صورتِ حالات پیدا ہو گئی ہے اس کا نقشہ ان اشعار میں کھینچا گیا ہے۔

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی

ساتی کہاں اس فقیری میں میری

خصوصیت تھی سلطانی و راہبی میں

کہ وہ سر بلند ہے، یہ سر پریزی

سیاست نے مذہب سے پھیا چھڑایا

چلی کچھ نہ پیسہ کلیسا کی پیری

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی

ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری

دوئی ملک و دین کے لئے نامرادی

دوئی جسم تہذیب کی تا بصیری

تمدن کا صحیح توازن اسی وقت قائم رہ سکتا ہے جبکہ امورِ مملکت بھی اسی طرح

نظامِ مقاصد کے پابند ہو جائیں۔ جس طرح افراد اخلاقی اصول پر عمل پیرا ہو کر اپنی محنتی

قوتوں اور قابلیتوں کو آجاگر کرتے ہیں۔ اخلاق و سیاست کی تفریق کسی ایک قسم کے

طرزِ حکومت کے ساتھ وابستہ نہیں۔ بلکہ آج ہر قسم کی حکومت میں آپ کو جدید تمدن

کا یہ مخصوص منظر نظر آئے گا۔

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو

جدا ہو دیں سیاست سے تورہ جاتی ہے چنگیزی

انسانیت کی فلاح اس میں ہے کہ دین و دنیا اور اخلاق و سیاست ساتھ ساتھ

رہیں اور قوت و جبروت اور فقر و انکسار ہم کاب ہوں۔ جنیدی و اردشیری کے

امتزاج ہی سے ایسا نظامِ فکر و عمل وجود میں آسکتا ہے جس سے انسانیت اپنی تقدیر کی

تیکیل کرے۔ جدید تمدن کی سیاست ایک دیوبے زنجیر ہے کہ جدھر رُخ کرتا ہے اپنے جلو میں تباہ کاریاں چھوڑ جاتا ہے۔

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ کلا دین

کینزراہر من دون نہاد و مردہ ضمیر

ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکی آزاد

فرنگیوں کی سیاست ہے دیوبے زنجیر

اخلاقی پابندیوں سے آزادی کا یہ نتیجہ ہے کہ آج مملکت اپنے آپ کو ہمہ گیر خیال

کرتی ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ فرد اس کی خاطر اپنے آپ کو بالکل مٹا ڈالے اور اپنی تمام

خواہشوں کو اس کی مشیت کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دے۔ اس کا جینا اور مرنا اسی

کی خاطر ہو۔ مانگے تو اس سے مانگے اور جھکے تو اسی کے آگے جھکے۔ جدید مملکت عہدِ

حاضر کا سب سے بڑا بُت ہے۔ آج وہ فرد سے مکمل وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے

اور وہی مرتبہ حاصل کرنا چاہتی ہے جو مذاہب میں ذاتِ باری تعالیٰ کو حاصل ہے۔

آج مملکت مقصود بالذات بن گئی ہے جس طرح پرلنے زمانہ میں وحشی لوگ

غیر ذی روح اشیاء کی پوجا کیا کرتے تھے اور کھتے تھے کہ ان میں کوئی پُراسرار طاقت

موجود ہے۔ اسی طرح آج متمردن انسان نے مملکت کو ایک پوجمان شے (فیٹش)

قرار دے لیا ہے۔

اقبال نے مملکت کے اس نئے بُت کا پول کھولا ہے۔ اس کے نزدیک اس

سارے طلسم کے پیچھے ایک زبردست فریبِ نظر کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ اگر پردہ

اٹھ جائے تو وہاں کچھ بھی نہیں۔ اپنی نظم "معزول شہنشاہ" میں جو ایڈورڈ ہشتم کی

تختِ دُماج سے دست برداری پر لکھی گئی تھی اس نے اسرارِ ملوکیت کو اس طرح

فاش کیا ہے۔

ہو مبارک اس شہنشاہِ نکو فرجام کو

جس کی قربانی سے اسرارِ ملوکیت میں فاش

شاہ ہے برطانوی مندر میں اک مٹی کا بت
 جس کو کر سکتے ہیں جیٹ ہیں پجاری پاش پاش
 ہے یہ مشک آمیز فیوں ہم غلاموں کے لئے

ساجر انگلیس! مارا خواجہ دیگر تراش
 مملکت کے ہمہ گیری کے دعویٰ کو اقبال صحیح نہیں سمجھتا۔ مملکت ایک انسانی
 ادارہ ہے جو انسانوں کی خدمت کے لئے وجود میں آیا ہے۔ وہ مقصود بالذات نہیں کہی
 جاسکتی۔ مملکت محض اعتباری اور مجازی طور پر مقتدر ہے۔ اس میں الوہیت کی شان
 پیدا کرنا عقل سلیم کے خلاف ہے۔ اس ضمن میں بھی اقبال کے تصورات اسلامی تعلیم
 سے ماخوذ ہیں۔ اسلام میں امر و اقتدار سوائے خدا کے کسی کو حاصل نہیں جوازی اور
 ابدی اور واجب بالذات ہے۔ وہی کائنات کا حقیقی حکمراں ہے۔ انسانی گروہوں
 میں جنہیں چاہتا ہے حکومت نوازش کرتا ہے اور جنہیں چاہتا ہے ذلیل و خوار کرتا ہے
 لیکن وہ یہ سب کچھ اپنے مقررہ قانون کے مطابق کرتا ہے جس میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔
 وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا۔ سوائے اس کے کائنات ہستی میں کوئی مقصود بالذات
 نہیں۔ مملکتی قانون اس وقت تک قابلِ احترام ہے جب تک کہ وہ حق کے موافق ہے۔
 حق قانون سے پیدا نہیں ہوتا، قانون حق پر مبنی ہونا چاہیے جو واجب تعالیٰ کی عین
 مرضی ہے۔

قرآن پاک کی متعدد آیتوں میں اسلامی نظریہ مملکت کی طرف اشارے ملتے ہیں جن
 سے مسلمان اپنا فلسفہ سیاست اخذ کر سکتے ہیں۔ اس ضمن میں یہاں چند آیات شریفہ
 نقل کی جاتی ہیں۔

ان الامر كله الله	(امر تمام کا تمام خدا ہی کے لئے ہے)
الا له الخلق والامر	(خبردار خلق اور امر اللہ ہی کے لئے ہے)
ما لهم من دونه من ولي ولا	(اس کے سوا بندوں پر کوئی مختار نہیں اور وہ
يشرك في حكمه احداً	اپنے حکم (اقتدار) میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔)

يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد^۵

لم يكن له شريك في الملك

ان الحكم الا الله

رافوة الا بالله

ذلكم الله ربكم له الملك

فتعلى الله ملك الحق

اليس الله باحكم الحاكمين^۵

فالحكم الله العلي الكبير

الا له الحكم

الم تعلم ان الله له الملك

السموات والارض

(وہ کرتا ہے جو چاہتا ہے اور حکم دیتا ہے جو چاہتا ہے۔)

(حکومت میں کوئی اس کا شریک نہیں)

(کسی کا حکم نہیں سوائے اللہ کے)

(قوت نہیں ہے مگر منجانب اللہ)

(وہ ہے اللہ تمہارا رب، ملک اسی کا ہے)

(بزرگ برتر ہے اللہ جو حقیقی حکمراں ہے)

(کیا اللہ بہترین حاکم نہیں ہے)

(حکم تو وہی ہے جو خدا کا ہے جو عظمت والا ہے)

(بے شک اقتدار تو اسی کا ہے)

(کیا تجھے معلوم نہیں کہ زمین اور آسمان کی

حکومت اللہ ہی کی ہے)

ان آیات شریفہ سے بخوبی واضح ہو گیا ہوگا کہ قرآنی تعلیم کی رو سے حکمرانی اور فرمان

فرمانی کا حقیقی حق صرف ذات باری تعالیٰ کو حاصل ہے کہ اس سے بڑھ کر انسانی فکر و عمل

کی رہنمائی کوئی نہیں کر سکتا۔ باقی سب پابندیاں اعتباری اور عارضی ہیں۔ انسان صرف

اپنے اخلاقی نصب العین ہی کے آگے غیر مشروط طور پر تسلیم خم کر سکتا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر

سے فرعون کی گمراہی یہ تھی کہ وہ دوسرے انسانوں کو اپنی مرضی کا تابع کرتا تھا

حالانکہ انسانی ضمیر صرف ذات واجب تعالیٰ ہی کا تابع فرماں ہو سکتا ہے۔ حضرت

موسیٰ نے اس کے اس ظلم و استبداد کے بت کو توڑا اور ضمیر انسانی کو آزاد کرایا۔

ان فرعون علا فی الارض (فرعون زمین پر سر ملبد تھا) اس کے اس علو اور

سر ملندی کو ضمیر انسانی کی آزادی کے آگے بالآخر بچا دیکھنا پڑا۔ ذات واجب اپنے

اقتدار کو انسانوں کے ذریعے ہی سے قائم کرتی ہے۔ چوں کہ انسان کو خلافت

ارضی کی ذمہ داری سونپی گئی ہے اس لئے ضرور تھا کہ دنیاوی حکمرانی کے فرائض

وہی بجالائے۔ لیکن یہ کام ایسے افسراد اور گروہوں سے لیا جاتا ہے جو اس کی

اہمیت رکھتے ہیں۔

اقبال نے "اسلامی الہیات کی جدید تشکیل" میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے نہایت ہی لطیف نکتہ پیدا کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اسلام بحیثیت ایک نظام سیاست کے اصول توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے۔ اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لئے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لئے اور جو کہ ذات باری تمام زندگی کی روحانی اساس سے عبارت ہے اس لئے اس کی اطاعت کیشی کا درحقیقت یہ مطلب ہے کہ انسان خود اپنی معیاری فطرت (اعلیٰ صفات) کی اطاعت کیشی اختیار کرتا ہے۔"

اقتدار کا یہ نظریہ جدید مملکت کے معاہدہ عمرانی کے نظریے سے بالکل مختلف ہے، جس کی رو سے مشیت عامہ جو کثرت رائے سے متعین ہوتی ہے، مملکتی اقتدار کا منبع تصور کی جاتی ہے۔ یہ مشیت عامہ سیاہ و سفید کی مالک ہوتی ہے۔ وہ غیر اخلاقی افعال کو اخلاقی اور باحق کو حق قرار دینے کی بھی اپنے آپ کو مجاز سمجھتی ہے۔ نظریہ معاہدہ عمرانی کے علم برداروں میں ہابز اور لاک کے علاوہ فرانسیسی مفکر روسو ہے۔ جس نے عوام کو اقتدار و حقوق کا سرچشمہ قرار دیا۔ اس کی کتاب "معاہدہ عمرانی" انقلابِ فرانس کی انجیل خیال کی جاتی ہے۔ روسو کی تعلیم سے انقلابِ فرانس کے بیشتر قائد متاثر

ہے یہ چند جملے اقبال کے فلسفہ تمدن اور فلسفہ الہیات دونوں میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اصل انگریزی عبارت یہ ہے۔

"Islam, as a polity is only a practical means of making this principle (Tauhid) a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyalty to God not to thrones. And since God is the ultimate spiritual basis of all life, loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nature." (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 140).

تھے۔ اسی تعلیم پر بعد میں جدید جمہوری حکومتوں کا نظام فکر منی قرار دیا گیا۔ جب عوام دنیاوی اقتدار کا سرچشمہ ٹھہرے تو ظاہر ہے کہ اکثریت کا حکم چاہے وہ ناواقفیت اور نادانی کے باعث غلطی پر ہی کیوں نہ ہو، مطلق اور بے قید تسلیم کیا گیا اور انسانی ضمیر کی آواز جو ہمیشہ حق کی تائید میں بلند ہوتی رہی ہے اور جس پر انسانیت کی سیاسی اور عمرانی ترقی کا دار و مدار ہے، اکثریت کے فیصلے کے نیچے دبا دی گئی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حکومت کا کوئی طرز مطلق حیثیت نہیں رکھتا۔ ہر قسم کی حکومت اچھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ عدل و اعتدال کے اصول پر مبنی ہو اور الہی قوانین سے چشم پوشی نہ کرے جو فطری قوانین ہیں اور جنہیں ہر جماعت اپنے مزاج اور اپنے احوال کے مطابق ڈھال سکتی ہے۔ اگر بجائے مشیت عامہ کے یہ تسلیم کیا جائے کہ حاکمیت یا اقتدار کا ماخذ ذاتِ باری ہے تو اس سے انسانی ضمیر کی آزادی کا اصول بھی مسلم رہتا ہے کہ وہ اپنے اعلیٰ ترین اوصاف کے ذریعے سے قانون الہی کی توجیہ کی مجاز ہے، اور جماعت کی عام ترقی کے راستے بھی مسدود نہیں ہوتے۔ حضرت معین الدین چشتیؒ کی طرف ایک رباعی منسوب ہے جس میں اسوۂ حسینی کی اصول توجیہ کے مطابق توجیہ کی گئی ہے اور اسے انسانی ضمیر کی آزادی کے لئے بطور نصب العین پیش کیا گیا ہے۔

شاہ است حسین پادشاہ است حسین

دین است حسین دین پناہ است حسین

سرداد و نداد دست درد دست یزید

حقا کہ بنائے لالہ است حسین

اقبال نے بھی اسوۂ حسینی کو آزادی اور حریت کا نصب العین اور لالہ

کی بنا قرار دیا ہے۔

حریت زاد از ضمیر پاکِ اد

ابن سے نوشیں چکید از تاکِ اد

بہر حق در خاک و خون غلطیدہ است

پس بنائے لالہ گردیدہ است

امام حسینؑ نے عملی طور پر دنیا کو ثبوت دے دیا کہ اسلام کا سچا شیدائی ماسواہ اللہ کا کبھی بندہ نہیں ہو سکتا اور اقتدار و جبروت کے آگے کبھی اس کی گردن نہیں جھک سکتی۔ اس کی گردن اگر جھکے گی تو خود اپنی ان صفاتِ عالیہ کے آگے جو ذاتِ واجب کا عکس ہیں۔

ماسواہ اللہ را مسلماں بندہ نیست

پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

خون او تفسیر این اسرار کرد

ملتِ خوابیدہ را بیدار کرد

رمز قرآن از حسینؑ آموختم

ز آتش او شعلہٴ افسرد ختم

اسی مضمون کو دوسری جگہ دہرایا ہے۔

آن امام عاشقانِ پویہ بتوں

سرو آزادے زبُتانِ رسول

اللہ اللہ! بلے بسم اللہ پیر

معنی ذبحِ عظیم آمد پیر

بہر آں شہزادہٴ خیر المثل

دوشِ ختم المرسلین "نعم العجیل"

سرخرو عشقِ غمور از خونِ او

شوخیِ این مصرع از مضمونِ او

در میانِ اُمتِ آں کیواں جناب

ہیچو حرفِ قُل ہو اللہ در کتاب

اقبال اسی اسوۂ حسینی کو اسلامی فقر اور سراپہ شبیری سے تعبیر کرتا ہے جس کی حفاظت امت کا فرض ہے۔

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو پھیری
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہی میری
میراثِ سلیمانی، سراپہ شبیری

اقبال کے نزدیک مملکتی اقتدار کا ماخذ ذاتِ باری ہے نہ کہ کوئی جماعت چاہے وہ کسی خاص نقطہ نظر کے متعلق کتنی ہی اکثریت کیوں نہ رکھتی ہو۔ وہ اصلی حاکم اس کو مانتا ہے جو دنیاوی اعتبارات اور تقیدات سے پاک اور مطلق محض ہے کہ اسی کے آگے فطرتِ انسانی اپنی جبینِ نیاز جھکا سکتی ہے۔

سروری زبیا فقط اس ذاتِ تیبے ہنما کرے

حکماں ہے بس وہی باقی بنسانِ آذری

جب تک انسان اصولِ توحید سے واقف نہ ہو اس وقت تک وہ غیر اللہ کی زنجیروں کو نہیں توڑ سکتا۔ اسی لالہ کو اقبال نقطہ ادوارِ عالم اور انتہائے عالم قرار دیتا ہے کہ بغیر اس کے زندگی سعادتِ ازلی سے ہم آغوش نہیں ہو سکتی۔

تانا رمزِ لالہ آید بدست

بند غیر اللہ را نتوان شکست

نقطہ ادوارِ عالم سلا الہ

انتہائے کارِ عالم سلا الہ

سلا و اتلا احتسابِ کائنات

سلا و اتلا فتحِ بابِ کائنات

دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ حاکی کے لئے اگر فوج اور زندان و سلاسل معیار

ہیں تو یہ بہت پست قسم کے معیار ہیں۔

فوج و زندان و سلاسل رہزنی است
 اوست حاکم کز چینیں سامان غنی است
 جمال الدین افغانی کی زبانی اسی مسئلے کے متعلق یوں کہلوا یا ہے۔
 غیر حق چوں ناہی و آمر شود

زور و برنا توں قاہر شود

زیر گردوں آمری از قاہری است

آمری از ما سوا اللہ کافری است

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال ہمیں مزاج کے راستے کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ وہ اس کا قائل ہے کہ انسانی فطرت اجتماعی زندگی کی تقاضی ہے۔ انسانوں کے ذہنی اور اخلاقی قوی بغیر مملکت کے وجود کے نشوونما نہیں پاسکتے۔ جب تک عدل و انصاف کو نافذ کرنے کے لئے کوئی نہ ہو جو مفادِ کلی کی نگہداشت کر سکے، اس وقت تک معاشرہ ترقی تو کجا اپنے آپ کو قائم و برقرار نہیں رکھ سکتا۔ حکومت کسی ایک مخصوص طرز کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ مختلف حالات کے مطابق مختلف حکومتیں ممکن ہیں جو حق اور عدل پر مبنی ہو سکتی ہیں۔ انسانی عمل کے لئے یہ ٹھیک نہیں کہ ہر حالت کے لئے ایک ہی قسم کے محرکات یا اداروں سے کام لیا جائے، بالکل اسی طرح جیسے یہ بھی ٹھیک نہیں کہ عمل کے تنوع میں کوئی متحد کرنے والا حقیقت کا نقطہ موجود نہ ہو جس سے تعدد و تنوع میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اور زندگی ابن الوقتی اور بے اصولے پن کی بھول بھیلیوں میں نہیں پھیننے پاتی۔

اقبال کے نزدیک مملکت کی اطاعت غلامی نہیں بلکہ خود انسانی نفس کے اعلیٰ ترین رجحانوں کی اطاعت ہے۔ اس طرح آدمی آدمی کا نہیں بلکہ مجرد اصول اور الہی قوانین کا تابع رہنا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی انسانیت اور شرافت کو بٹا نہیں لگتا جگہوں کی عزت و احترام وہ اس واسطے کرتا ہے کہ وہ فطری حقوق اور الہی قوانین کا پاسان ہے، اس لئے نہیں کہ وہ قوت و جبروت کا مالک ہے۔ زندگی کے اسی نقطہ نظر

کے باعث اسلامی تاریخ میں آزادی اور خودداری کی روایات کو ہمیشہ قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا اور اس کی بدولت مردِ مومن کی سیرت میں بے نیازی اور بے خوفی ہمیشہ موجود رہی۔ سیرت کے اس اعلیٰ وصف کو اقبال فقر سے تعبیر کرتا ہے جو ہمتِ سیاسیہ میں حق اور عدل کی خاطر انقلابوں کا محرک بنتا ہے۔

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ

فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ

فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خیر

فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

علم کا موجود اور، فقر کا موجود اور

اشھدان لا الہ اشھدان لا الہ

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی

ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ

دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو

تیری نگہ توڑ دے آئینہ مہر و ماہ

مردِ مومن میں اپنی بے نیازی کے باعث غیر معمولی جرأت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی اطاعت کسی فرد یا مخصوص نظامِ سیاسی کی اطاعت نہیں ہوتی بلکہ خود اپنی سیرت کے مخفی صفات کی اطاعت ہوتی ہے۔ وہ اعلیٰ اور سچی حرمت کا علمبردار ہونے کے ساتھ ضبط و تنظیم کو اپنے فرائض میں تصور کرتا ہے۔ چوں کہ اس کے دل میں کبھی کسی کا خوف راہ نہیں پاتا اس لئے وہ غیر اللہ کے آگے کبھی اپنی گردن خم نہیں کرتا۔

ہر کہ حق باشد چو جاں اند تنش

خم نہ گردد پیشِ باطل گردنش

خوف را در سینہ اوراہ نیست

خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست

حقیقت میں نظر میں فقر و شاہی دو الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ ان دونوں کے ڈانڈے لے ہوئے ہیں۔

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز آیا

یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی

اسلامی تاریخ میں یہ امر مسلم رہا ہے کہ عالم حکمرانی کا مستحق اور اہل اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ انسانی صفاتِ عالیہ کا نگہبان ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے خطبے میں بصراحت مذکور ہے۔

”ایہا الناس قد ولیت علیکم ^{لیست} ولایت بنحیرکم فان احسنت

فاعینونی وان اساءت فقومونی، الصداق امانة و الکذب

خیانة و الضعیف فیکم قوی عندی حتی اخذ له حقه و القوی

ضعیف عندی حتی اخذ منه الحق۔ اطیعونی ما اطعت اللہ و

رسوله فاذا عصیت اللہ ورسوله فلا طاعة لی علیکم۔“

اے لوگو! میں تمہارا ولی مقرر کیا گیا ہوں۔ میں تم سے بہتر نہیں ہوں۔ اگر

میں بھلائی کروں تو مدد کرو۔ اگر میں برائی کروں تو مجھے تنبیہ کرو۔ سچائی

امانت ہے اور جھوٹ خیانت۔ تم میں سے جو ضعیف ہے وہ میرے

نزدیک قوی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا حق دلوادوں۔ اور قوی ضعیف پر

یہاں تک کہ اس سے عزیز کا حق لوں۔ میری اطاعت کرو۔ اس وقت

تک جب تک کہ میں اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کرتا ہوں۔ اگر میں اللہ

اور رسولؐ کی نافرمانی کروں تو میری اطاعت تم پر واجب نہیں۔“

غرض کہ مملکت یا حکومت کا اقتدار اور اس کا ہمہ گیری کا دعویٰ اسلامی

روایات میں ہمیشہ مشروط رہا ہے۔ المحکم اللہ اور الملک اللہ کا فلسفہ سولے

اس کے کچھ نہیں کہ انسانی صفاتِ عالیہ ہی اس امر کو معین کرنے کی مجاز ہیں کہ

کون سا طرز حکومت کن حالات کے لئے موزوں اور قرینِ عدل ہے۔ عدل سے مراد

ایسا نظام جیسا ہے جس میں جماعت کے ہر رکن کو اپنی صلاحیتوں کو ظاہر کرنے کا پورا موقع ہو اور وہ اجتماعی زندگی میں وہی حصہ اور مرتبہ حاصل کر سکے جس کا وہ فی الحقیقت مستحق ہے۔ بغیر اس کے کوئی مستحکم تمدن اور وسیع تہذیب وجود میں نہیں آسکتی۔

اصول توحید سے افراد میں لادھنی صفات پیدا ہوتی ہیں اور یہی اصول ملتوں کی قوت و جبروت کی ضمانت ہے۔ اقبال کہتا ہے۔

لتخے چوں می شود توحید مست

قوت و جبروت می آید بدست

فرد از توحید لا ہوتی شود

ملت از توحید جبروتی شود

ہر دو از توحید می گیر و کمال

زندگی میں راجحہ آں راجحہ

اس اصول کو تسلیم کرنے سے سیاست کسی بندھے ٹکے نظام فکر کی پابند نہیں ہو جاتی بلکہ زندگی کی طرح وہ مختلف احوال کے ساتھ مطابقت پیدا کر سکتی ہے۔ ہر اجتماعی ادارے کی طرح ہر سیاسی ادارہ بھی ایک ناکمل تصور کا خارجی قالب ہوتا ہے جو اپنی تکمیل کی منزلیں طے کرتا ہے۔ ناکمل اس واسطے کہ وہ بھی زندگی کی طرح حرکت کی حالت میں ہے۔ اور چونکہ افراد کو انتخاب و اختیار کا حق ہے کہ وہ اپنی زندگی کے مطابق اپنے اداروں کو ڈھالیں اس لئے تغیر و انقلاب کا حق خود زندگی کی حرکت میں مضمحل ہے۔ لیکن تغیر محض کا نتیجہ سیاسی اور اجتماعی اداروں کی پائیداری اور کمزوری ہوگا۔ اس لئے ضرور ہے کہ عقل و وجدان کی قوت ناظمہ مفاد کالی کے مد نظر استحکام و اثبات کی صورتیں نکالتی رہے۔ لیکن جب یہ حالت زندگی کو سکون اور بے حرکتی کی طرف مائل کرتی ہے تو پھر تخلیقی تصورات زور پکڑتے ہیں اور اپنی تکمیل کے لئے انقلاب و تغیر کے مقتضی ہوتے ہیں۔ اس طرح افراد کی قوت عمل سے

معاشرے میں دائمی طور پر نئے نئے امکانات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حق اور عدل کے مقاصدِ عالیہ کا قیام و بقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح تہذیب کا حرک کی عنصر جماعت کی اس نفسیاتی کیفیت سے عبارت ہے جس سے تاریخ کی تخلیق ہوتی ہے۔

عمرانی حقائق کی مختلف شکلیں جن کا اظہار اداروں کے ذریعے ہوتا ہے کبھی اتنی مکمل نہیں ہو سکتیں کہ وہ کلی حقائق پر حاوی ہو سکیں۔ ہر قابلِ احساس حقیقت میں کسی نہ کسی بات کی کمی باقی رہتی ہے جس کی تکمیل کے لئے انسانی جدوجہد درکار ہوتی ہے اور اس طرح یہ سلسلہ ہر ایسے تمدن میں جاری رہتا ہے جو بے عملی اور جمود کی حالت میں نہ ہو۔ اگر دائمی طور پر عمل کی نئی تحریک نہ ہوتی رہے تو زندگی کی صلاحیتیں اور انسانی آزادی خود بخود سلب ہو جائے۔ ہمارے وہ سیاسی نظام جھنیں آج مطلق حقائق کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے خاص حالات کا نتیجہ ہیں۔ وہ سب کے سب آنی اور فانی ہیں، ان میں کوئی بھی دائمی اور مطلق محض نہیں۔ باقی رہنے والی صرف ذاتِ خداوندی ہے۔ "ضربِ کلیم" میں محرابِ گلِ افغان کی زبانی اقبال نے نہایت بلیغ اشعار کہلوائے ہیں۔ محرابِ گلِ افغان کہتا ہے کہ افغانستان کی چٹانیں عالم سیاست کے عجیب عجیب انقلاب دیکھ چکی ہیں۔ انھوں نے سکندر کو بھی دیکھا اور نادر شاہ کو بھی۔ لیکن فاتحوں نے جو نظامِ حکومت قائم کئے وہ تاریخ کی بوت سے بھی زیادہ کمزور ثابت ہوئے۔

کیا چرخِ کجرو، کیا مہر، کیا ماہ

سب راہرو ہیں دامانہ راہ

گر طکاسکندر بجلی کے مانند

تجھ کو خبر ہے اے مرگِ ناگاہ

نادر نے لوٹی دلی کی دولت

اک ضربِ شمشیرِ افسانہ کوتاہ

افغان باقی، کہسار باقی الحکم للعد، الملک اللہ

جدید مملکت کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنے نظام فکر کو وطنیت کے اجتماعی فلسفے پر مبنی قرار دیتی ہے۔ وطنیت ہی اس کا دین ہے اور یہی اس کا ایمان۔ اپنے اعمال کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے وہ وطنیت کے جذبے کا سہارا لیتی ہے۔ جب مذہب کا دامن ہاتھ سے چھوٹا تو ضرور تھا کہ کوئی دوسرا مسلک یا زندگی کا نقطہ نظر اس کی جگہ لیتا۔ چنانچہ وطنیت کے تصور نے بڑی حد تک اس روحانی اور معنوی خلا کو اہل مغرب کی زندگی میں پُر کیا جو مذہب کے ترک کرنے سے پیدا ہو گیا تھا۔ نظری حیثیت سے قومیت کے اصول کا تعلق انسانوں کی سیاسی گروہ بندیوں سے ہے۔ اس کے ذریعے سے اس تاریخی رجحان کا اظہار عمل میں آیا جس کا مقصد مسیحی عالم گیر مملکت کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے آزاد اکائیاں قائم کرنا تھا۔ اس کی بدولت ایسی نئی سیاسی تنظیم وجود میں آئی جس سے مختلف گروہوں کی نسلی اور لسانی انفرادیت برقرار رکھی جاسکے اور ان میں سیاسی اور معاشی تعاون عمل کی راہ پیدا ہو اور سبھوں کی دولت میں اضافہ ہو۔ اس تعاون عمل کی بہترین شکل یہ خیال کی جاتی ہے کہ ہر مملکت قوم ہو اور ہر قوم مملکت ہو۔

وطنیت کے تصور کا اظہار سیاست کے ذریعے اٹھا رہوں صدی عیسوی کے وسط سے شروع ہوا اور انقلابِ فرانس نے اس تصور کو اور زیادہ قوی کر دیا۔ بعد میں وطنیت کا اظہار مخصوص تہذیبوں کی ادبی، تاریخی اور لسانی خصوصیات کے ذریعے سے کیا گیا۔ وطنیت کے جذبے کی ترقی کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام ایک مشترک سیاسی ہئیت میں منسلک ہو گئے اور تاجرانہ نفع پرستی کی گرم بازاری کے لئے اہل مغرب کو یہ نئے حالات بہت سازگار ثابت ہوئے۔ شروع شروع میں نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں جو جدید مملکتیں قائم ہوئیں انھیں وطنیت کے جذبے سے معاشی مفاد کو فروغ دینے میں بہت کچھ مدد ملی۔ اس جذبے کے نشوونما میں بادشاہوں کا بڑا حصہ رہا۔ بالخصوص انگلستان اور فرانس میں قومیت انھیں کی مساعی کی رہنمائی ہے۔

بالآخر قومیت کی قبائلِ مغرب کے جسموں پر ایسی چست ہوئی کہ اس کو بالکل قطری خیال کیا جانے لگا۔ ہر جماعت قومیت یا وطنیت ہی کی بنیاد پر اپنی سیاسی اور معنوی تنظیم کرنے کی دعوت دینا شروع ہوئی۔ قومی اقتدار معاشی قوت و نفوذ حاصل کرنے کا ذریعہ ٹھہرا اور معاشی قوت سے قوموں کے سیاسی اقتدار میں اضافہ ہوا۔ ہر قومی مملکت اپنے معاشی مفاد کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنے مقدر کی تشکیل و تکمیل کے درپے ہو گئی، بلا لحاظ اس امر کے کہ دوسری جماعتوں پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا۔ جب ہر مملکت جو وضع قانون کا حق رکھتی ہے خود ہی اپنے حلقہ عمل کے حدود کا تعین کرنے لگی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنے میں اتنی عسکری قوت پیدا کرنے پر مصر ہوئی جو اسے اس کی دانست میں دوسری قوموں کی دست درازی سے محفوظ رکھ سکے اور اپنے من مانے حقوق منوائے۔

مملکت کے جدید تصور میں قومی احساس کی کارفرمائی کا بڑا حصہ ہے جس کے باعث ہر چھوٹی سے چھوٹی قوم اپنی علیحدہ سیاسی تنظیم کی دعوت دے رہی ہے۔ آج یہ سیاست کا ایک مسلم اصول موضوعہ مانا جاتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے مملکت اور قوم ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے پائیں۔ ان کے حدود ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں بلکہ ایک ہوں۔ اس میں شبہ نہیں کہ قوم کا تصور اب تک بہت غیر متعین اور مبہم طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن اس کی تہ میں اصلی خیال یہ ہے کہ جس جماعت میں لسانی، نسلی اور تہذیبی یگانگت ہو، اس کے لئے بڑی حد تک ضروری ہے کہ اس کے سیاسی اور معاشی مفاد میں اشتراک پیدا کیا جائے۔ چنانچہ جدید قومیت ایک قسم کا نفسیاتی احساس ہے اور مملکت ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے ارادے اور منشاء کو علی جامہ پہنانے کی قوت رکھتی ہے۔ قومی مملکت بہترین سیاسی تنظیم ہے جو اجتماعی زندگی کی سب سے بڑی محرک عمل ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ سیاست، معیشت اور تہذیب میں خود کمتفی بن جائے اور کسی دوسرے کی دست نگر نہ رہے۔ آج اس نے دین و اخلاق کی گدی پر قبضہ جما لیا ہے۔ مملکتی نظم و نسق کی وحدت اور معاشی مفاد کی یکسانیت سے قومیت کے جذبے کو نشوونما

پانے کا پورا موقع ملتا ہے جسے دوسری قوموں سے معاشی مقابلے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ غرضکہ آج قومیت یا وطنیت کا سیاسی تصور مملکت کی فطری بنا پر خیال کیا جاتا ہے۔ اقبال اس تصور کو جو انسانوں کی اجتماعی ہئیت کی مخصوص تشکیل کرنا چاہتا ہے اسلامی روایات کا نقیض خیال کرتا ہے اور اس نئے بت کو توڑنا اپنا اسلامی فرض سمجھتا ہے۔

اس دور میں مئے اور ہے جام اور ہے حجم اور
ساتی نے بنا کی روش لطف و کرم اور
مسلم نے بھی تمجید کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے تڑپوائے صنم اور

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے

جو پیرہن اس کلبے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بت کہ ترا شہیدہ تہذیبِ نوری ہے
فارت گر کا شانہ دینِ بنوی ہے
باز و ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیں ہے تو مصطفوی ہے

نظارہ دیرینہ زمانے کو دکھا دے

اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ وطنیت کا جذبہ محض ایک مصنوعی چیز ہے۔ جدید تمدن کے بعض مخصوص حالات نے اس کی پیدائش اور نشوونما میں مدد دی۔ یہ دعویٰ کہ جس طرح انسان کو اپنے خاندان یا قبیلے سے محبت ہوتی ہے اسی طرح یہ محبت بڑھ کر قوم و وطن کی محبت بن جاتی ہے تاریخی اور منطقی طور پر صحیح نہیں۔ خاندان کی محبت ایک قابل احساس جذبے کے تخت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے وطنیت ایک پیچیدہ اور تحریدی احساس ہے جس کو صرف مخصوص تاریخی احوال و معاشی تعلقات کی بدولت جذباتی حقیقت بننے کا موقع ملتا ہے اور جہاں تاریخی حالات موافق نہیں ہوتے وہاں اس کے لئے باوجود معاشی مفاد کی یکسانیت کے جذباتی حقیقت بننے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں۔

نسل، زبان، سیاسی اور معاشی وحدت اور رسوم و روایات کی یکسانیت

وطنیت کے جذبے کے پیدا کرنے میں مدد و معاون ہوتے ہیں لیکن اُن میں سے کوئی عنصر بھی اجتماعی زندگی کی اساس نہیں کہا جا سکتا جس کے بغیر کسی گروہ کی معنوی تنظیم محال ہو۔ دراصل وطنیت کا جذبہ جدید تمدن کی بھٹی مخصوص ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس کی عمر دو ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن اس عرصے میں اس نے بے پناہ قوت حاصل کر لی ہے۔ وطنیت اس قوت کو نہایت ہی پست مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کرنے میں مطلق تامل نہیں کرتی۔ اس نے من مانے طور پر اپنی زندگی کی قدریں بنائی ہیں، جنہیں وہ حق و باطل کا معیار خیال کرتی ہے۔ اس اندھے جذبے کے تحت قومیں یہ بھول گئیں کہ جس طرح انفرادی زندگی میں خواہشوں اور میلانوں کی تحدید سے اخلاق و تمدن پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح جب تک قومیں اپنے اعمال پر تخت رید عائد کرنا نہیں سیکھیں گی اس وقت تک دنیا میں امن و عافیت کا قیام ممکن نہیں۔

ہندوستان کے قدیم آریاؤں، یونانیوں اور جاہلیت کے عربوں میں اس قسم کے تصورات ملتے ہیں کہ وہ اپنی زبان بولنے والوں کے علاوہ دوسروں کو وحشی سمجھتے تھے۔ اس قسم کی فوقیت کا احساس اسلام سے قبل اکثر گروہوں میں موجود تھا۔ اسلام نے سب سے پہلے ان نسلی اور نسبی تفریقوں کو معدوم قرار دیا جن کی وجہ سے شرافت اور بزرگی کسی خاص قبیلے یا گروہ کی طرف منسوب ہونے سے پیدا ہوتی تھی۔ اس نے ان کو مکہ عند اللہ انفککم کہہ کر انسانی اعمال کو شرف و اہمیت کا مستحق ٹھہرایا نہ کہ نسلی و نسبی تعلق کو۔ اسلامی روایات میں وسیع تر انسانیت کا تصور پیش نظر رہا نہ کہ مخصوص اور محدود گروہوں کا۔ مخصوص گروہ تو اس لئے پیدا کئے گئے ہیں کہ وہ آپس میں پہچانے جاسکیں۔ جیسا کہ آیت شریفہ میں ہے۔ **يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا** (لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہاری گوتیں قبیلے بنانے تاکہ تمہیں ایک دوسرے کی پہچان ہو سکے۔)

حجۃ الوداع کے موقع پر آں حضرت صلعم نے نسل و نسب کے تفاخر کا مسلمانوں میں ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا جبکہ آپ نے فرمایا لیس للعربی فضل علی العجمی ولا للعجمی علی العربی کلکم ابناؤ آدم وادم من التراب۔۔۔ (عربی کو بھلی پیر اور عجمی کو عربی پر فضیلت نہیں۔ تم سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم خاک سے بنے تھے۔)

وطنیت کی مادی بنیادوں کی جگہ اسلام کی انسانی تحریک اس کے قافلے کو ہمیشہ رواں دواں رکھے گی۔ جن قافلوں کا انحصار ان کے مادی وسائل پر ہوتا ہے وہ منزل پر پہنچنے کے بعد باقی نہیں رہتے اور بعض اوقات راستے ہی میں زمانے کی دست برد کا شکار ہو جاتے ہیں۔ لیکن جس قافلے کی ساری متاع "بانگِ درا" ہو اس کی معنوی حیثیت طوفان سے بھی برباد نہیں ہو سکتی۔ ایسا قافلہ ہمیشہ اپنا سفر جاری رکھے گا۔ تاکہ انسانیت اس کی آوازِ حق سے بیدار ہوتی رہے۔ ایک منزل پر پہنچنے کے بعد وہ دوسری منزل کا متلاشی رہے گا۔ انسان اپنے وطن اور اپنی قومیں بدلتے رہیں گے، لیکن اس قافلے کا عزم سفر اور اعلانِ حق کی خواہش ہمیشہ برقرار اور انسانی ترقی کی ضامن و محرک رہے گی۔

پاک ہے گردِ وطن سے سرد اماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصرے کنعاں تیرا

لہ حدیث شریف میں ہے لا قاتونی بانسابکم واثنونی بالمالکم (میرے سامنے نسب نہ لاؤ، عمل لاؤ) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف یہ شعری قول منسوب ہے :-

انا بن نفسی وکنیتی ادبی من عجم کنت او من العرب

ان الفتی من یقول ما انا اذا لیس الفتی من یقول ابی

(میں اپنے نفس کا بیٹا ہوں اور کنیت میرا ادب ہے۔ نسب مجھی ہو یا عربی، میوب ہے۔ جو ان وہ ہے جو اپنی ذات کو پیش کرے، نہ کہ وہ جو باپ کا نام پیش کرے۔)

قافلہ ہونے کے گما کبھی دیراں تیرا غیر یک بانگ مرا کچھ نہیں ساں تیرا لہ
اقبال نے اسلام کے رنگ اور نسل اور قوم سے بالاتر ہونے کے متعلق بہت کچھ لکھا
ہے۔ وہ وطنیت کے جذبے کو جو ایک انسان اور دوسرے انسان میں مصنوعی فرق
قائم کرتا ہے، اُبت پرستی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر اُبت پرستی اور
اُبت پرستی کی ایسی خوگر رہی ہے کہ جب ایک اُبت ٹوٹ جاتا ہے تو دوسرا نیا اُبت
تراش لیتی ہے۔ رنت نئے اُبت تراشنے کا سلسلہ قدیم زمانے کی طرح آج بھی جاری ہے۔
ان بتوں کی شکلیں کچھ تھوڑی بہت بدل گئی ہوں تو بدل گئی ہوں ورنہ ان میں کوئی
بڑا فرق نہیں۔ آج انسانی گردہوں نے وطنیت کا نیا اُبت تراشا ہے جس کے آگے وہ
سربسجود ہیں۔ اس اُبت پر بلا تکلف و قابل انسابیت کو بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے چنانچہ
اقبال کا دعویٰ ہے کہ جس طرح دوسرے اُبت توڑے گئے ضرور ہے کہ اُس اُبت کو بھی
توڑا جائے تاکہ انسابیت کی گلو خلاصی ہو۔

فکرِ انساں اُبت پرستے اُبت گرے

ہر زمان در جستجوئے پیکرے

باز طرح آذری انداخت است

تازہ تر پروردگارے ساخت است

کایہ از خون ریختن اندر طرب

نام اورنگ است وہم ملک و نسب

آدمیت کشتہ شد چون گوسفند

پیش پائے این اُبتِ نارا چہ بند

لہ یہ اشعار اس آیت شریفہ کی تفسیر ہیں کہتم خیرامة اخروجت للناس تامرون
بالمعروف وتنہون عن المنکر وتؤمنون بالله جس میں امت مسلمہ کی وجہ فضیلت نسل یا وطن
نہیں بتائی گئی بلکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی صلاحیت جو اس کی دعوت حق میں ہمیشہ مہم رہے گی۔

اے کہ خور دستی زمینائے خلیل

گرمی خونت ز صہبائے خلیل

برسر این باطل حق پیراں

یتغ کا موجود استلا ہو بز

اسلام کی قدیم روایات ہمیشہ انسانیت کے حقوق کی علمبردار رہیں۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے لوگوں نے آپ کے خاندان کی نسبت جب دریافت کیا تو آپ نے جواب دیا تھا: سلمان ابن اسلام۔ یہ جواب ایک شخص کا جواب نہیں بلکہ ایک تہذیب کا جواب ہے جو اس نے زندگی کے ایک نہایت ہی اہم مسئلے کو حل کرنے کی غرض سے دیا تھا۔ اقبال نے اس واقعہ کو اپنے اس شعر میں نقل کیا ہے۔

فارغ از باب دام و اعمام باش

بچو سماں زادہ اسلام باش

جس طرح اسلام نے خاندانی شرف کو معدوم کر دیا اسی طرح اس نے آپ کی فضیلت کو بھی جس سے وطنیت عبارت ہے، اپنے نظام اخلاق میں کوئی جگہ نہیں دی۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کا جس سر زمین سے تعلق ہوتا ہے اس سے وہ مانوس ہو جاتا ہے۔ وہاں کی ہر چیز اسے بھلی معلوم ہونے لگتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ تو ہرگز نہیں کہ انسانی روح خاک کی پستیوں میں اپنے آپ کو اس طرح سے آلودہ کرے کہ اس کی قوت پرواز جاتی رہے۔ ہندی، ایرانی اور تورانی کے اعتبارات سے بالاتر ملت اسلامی اور خود انسانیت کی معنوی ہستی جو کسی خطہ زمین میں مقید نہیں۔

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ سلیمانی

اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی

تبان رنگِ دلوں کو توڑ کر نت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

دوسری جگہ کہا ہے -

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جو ہر ملکوتی

خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پویند

درودیشِ خدامست نہ شرفی ہے نہ غربی

گھر میرا نہ دلی نہ صفا ہاں نہ سمرقند

رنگ و نسل کی تفریق انسانیت کے لئے لعنت ہے :-

ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے نوعِ انساں کو

اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

یہ ہندی وہ خراسانی ، یہ افغانی وہ تورانی

تو لے شرمندہ ساحل اُچھل کر بکیراں ہو جا

غبار آلودہ رنگ و نسب ہیں بال و پیرے

تو اے مرغِ حرم اٹنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

ہندی اور تورانی ہونے سے پیشتر آدمی آدمی ہوتا ہے - اس کی آدمیت کسی خطے

سے وابستہ ہونے سے پہلے ہی وجود میں آجاتی ہے - اقبال کہتا ہے کہ میں پہلے تو آدم

بے رنگ و بو ہوں ، اس کے بعد جو جیا ہونا نام رکھ لو -

ہنوز از بندِ آب و گل نہ رستی

تو گوئی رومی و افغایم من

من اول آدم بے رنگ و بویم

ازاں پس ہندی و تو رایم من

جب کوئی شخص اسلام کی روحانی برادری میں شریک ہو جاتا ہے تو اس کی

شام گروستان کی ہوتی ہے تو صبحِ عرب کی - وہ کسی ایک سرزمین سے اپنے آپ

کو وابستہ نہیں کرتا - جیسا کہ مولانا روم کے مرشد شیخ حسام الحق ضیاء الدین کے اس قول

میں نہایت بلیغ اشارہ کیا گیا ہے - اُمسئتُ کر دیا اصحت عربیا میں نے

شام کی گرد کی حیثیت سے اور صبح کی عرب کی حیثیت سے)۔
 اقبال وطن دوست ہے لیکن وطنیت سے بیزار ہے۔ وہ اس کو اسلام کی عالمگیر
 روح کے منافی تصور کرتا ہے۔ اس مسئلے پر اس نے مارچ ۱۹۳۸ء میں ایک مضمون
 شائع کیا تھا جس میں تفصیل سے وطنیت کے مسئلے پر بحث کی تھی۔ اس مضمون کے
 بعض اقتباسات یہاں درج کئے جاتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے :-

”اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجود
 اجتماعی ہستیوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنا کر دیا جائے تو سوائے
 نظام اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا کیوں کہ جو کچھ
 قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی
 اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں
 ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ
 کو کبیر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اس
 بات کی شاہد عادل ہے کہ قدیم زمانے میں ’دین‘ قومی تھا جیسے مصریوں
 یونانیوں اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا، مسیحیت
 نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے بد بختی اور
 میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیویٹ عقائد کا نام ہے، اس واسطے
 انسان کی اجتماعی زندگی کی فضا میں صرف ایٹمٹ ہے، یہ اسلام ہی تھا
 جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا ’دین‘ نہ قومی ہے
 نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتہ انسانی ہے اور اس کا مقصد
 باوجود تمام نظری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے
 ایسا دستور العمل، قوم و نسل پر بنایا نہیں جاسکتا نہ اس کو پرائیویٹ
 کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی بنی کیا جاسکتا ہے۔ صرف
 یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالم انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے

انکار میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ جو ایک امت کی تشکیل اور اس کے بقا کے لئے ضروری ہے۔
کیا خوب کہاہے مولانا رومؒ نے :-

ہم دلی از ہم زبانی بہتر است

”قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیوں کہ ہم سب کرۂ ارضی کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ۔ وطن محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم جغرافیائی نہیں بلکہ ’وطن‘ ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اسی اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے، چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لئے جب لفظ ’وطن‘ کو ایک سیاسی تصور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔“

اقبال کے بعض اشعار سے ناواقف لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ فلسفہ شاہین کو گھلم گھلا سراہتا ہے اس لئے اس کے نزدیک قوی اقوام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمزوروں کو اپنا غلام بنائیں۔ لیکن شاید اقبال کے اشعار سے یہ غلط نتیجہ اس لئے نکالا گیا کہ وہ بے عملی اور کمزوری کو انسان کی بڑی لعنت خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مظلوم بھی ایک طرح کا ظالم ہے کہ وہ دوسروں کو ظلم کرنے کا موقع دیتا ہے۔ دراصل اس کی دلی تمنا یہ ہے کہ کمزور جماعتیں اپنی نگرکاری اور سچی پیہم سے زبردست بن جائیں تاکہ دنیا میں عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔ اس نے اپنی شہزادی سے کہا کہ

اے اقوامِ شرق“ اور دوسرے کلام میں کمزوروں کو طاقتور بننے کا طریقہ بتایا ہی لیکن وہ اس طاقت کو مطلق اور بے قید نہیں دیکھتا چاہتا بلکہ اس پر انسانیت اور اخلاق کی پابندیاں عائد کرتا ہے۔

اقبال ملوکیت یا امپیریل ازم کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتا ہے اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کی ضد خیال کرتا ہے۔ قومیت کے علمبرداروں کا نظریہ ”میرا وطن غلط ہو یا صحیح ہے۔ یہ جھوٹی غصیت حق و باطل میں تمیز نہیں ہونے دیتی۔ جب آدمی سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے کے قابل نہیں رہتا تو وہ سب کچھ کر سکتا ہے اور اپنے ہر عمل کو حق بجانب ٹھہرا سکتا ہے۔ جدید ملوکیت اور ممبریاری کا چولی دامن کا ساھتہ ہے۔ جس طرح سرمایہ داری قومی دولت میں اضافے کے لئے نئی نئی منڈیوں کی تلاش میں رہتی ہے اسی طرح ملوکیت جو وطنیت ہی کی ایک شکل ہے، نئے نئے علاقوں کو فتح کر کے ان پر اپنا پھر پرا اڑانا چاہتی اور اپنے اقتدار کے حدود دینا کے ہر گوشے میں وسیع کرنے کی متمنی رہتی ہے۔ اس کو اپنا اقتدار وسیع کرنے سے کام، چاہے خدا کی بے بس مخلوق پر کچھ بھی گزے۔

آل انڈیا ریڈیو (لاہور) کی استرغا پر یکم جنوری ۱۹۳۱ء کے موقع پر اقبال نے جو پیغام دیا تھا اس کا ایک ایک لفظ انسانیت دوستی کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ اس پیغام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قوت کے استعمال کو صرف اسی وقت جائز سمجھتا ہے جب کہ وہ اخلاقی مقاصد کے لئے ہو نہ کہ جوع الارض کے لئے۔ اس پیغام کے الفاظ یہ ہیں :-

”دورِ حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر و ناز یقیناً حق بجانب ہے۔ آج زمانہ و مکالمے کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے۔ لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت

فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اور ڈھر رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدر حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی ٹٹی پیید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریخ سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال نہیں پیش کر سکتا۔ جن نام نہاد مہربوں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خونریزیِ سفاکی اور زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ازان پر ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور عملی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں منظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا، صرف اس واسطے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔

”انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ نطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان پھینٹوں کو خونریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی اقیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جو تک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔ جو سال گزر چکا ہے اس کو دیکھو اور نوروز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین، ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردانہ موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدان میں کمزوروں کے خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔ تمام دنیا کے اربابِ فکر و مہم جو سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیب و تمدن کے اس غروج

اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کے لاگو ہو کر کرۂ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دیں۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک تمام دنیا کی تعلیمی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترامِ انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی لستی بنی رہے گی۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل، ایک زبان، ایک مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسئلوں کے اختلاف پر ایک دوسرے کا گلا کاٹ

رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں اپنے تمدن کا نام و نشان مٹا رہے ہیں۔ اس ایک واقعے سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز قائم و دائم نہیں۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوعِ انسان کی وحدت ہے جو نسل و زبان و رنگ سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملکیت کی لعنتوں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا اُس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے۔ اور اخوتِ حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہوں گے۔“

اپنی شاعری اور فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نے ہندوستان کی مستعدہ قومیت کے مسئلے پر غور کیا تھا اور وہ اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ہندوستان مسلمانوں کا بھی اسی طرح سے وطن ہے جس طرح اس ملک کے دوسرے بسنے والوں کا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں اس ملک کو اپنا وطن بنایا اور یہیں رس بس گئے۔ انھوں نے اس کی حفاظت میں چھ صدیوں تک اپنا خون بہایا اور بعض اوقات خود اپنے ہم مذہبوں سے ہندوستان کی خاطر جنگ کی۔ چنانچہ اقبال کی اس زلمے کی بعض نظموں میں وطن دوستی

کے جذبات سے مملو ہیں اور اردو ادب میں اب تک اپنی نظیر آپ ہیں۔ تصویر دروازہ ترائے ہندی، نیا سوال اور ہندوستانی بچوں کا گیت اسی رنگ میں ہیں۔

اقبال کو ہر اعلیٰ جذبات رکھنے والے شخص کی طرح وطن سے محبت ہے لیکن وہ اس وطنیت سے بیزار ہے جو ایک مستقل نظریہٴ حیات ہے جس کی تبلیغ سب سے پہلے مغربی دنیا میں مخصوص اغراض کے تحت ہوئی۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے نام نہاد وطن پرستوں نے بھی اہل مغرب کی ریس میں ہندوستان کی ہیئت اجتماعیہ کے نشوونما کے لئے انھیں اصول حیات کو اختیار کرنا ضروری سمجھا جو یورپ میں دائمی جنگ و فساد کا موجب ثابت ہوئے ہیں اور جو اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں۔ مغربی تصورات کے تحت اس ملک کے ماہرین سیاست نے ہندوستان کی ہیئت اجتماعیہ کی تنظیم کے لئے جو نقطہ نظر اختیار کیا وہ نہ صرف یہ کہ اسلامی روایات کے نقیض تھا بلکہ اس کے ساتھ اس سے مسلمانوں کی باطنی ہم رنگی اور اشتراک احساس کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ تھا۔

چنانچہ ۱۹۳۳ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اکیسویں اجلاس (الہ آباد) میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ قومیت اور اس ملک کے مشترک مفاد کے متعلق جو اظہار خیال کیا وہ اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خطبے میں اقبال نے بتایا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو پورا حق حاصل ہے کہ وہ ان علاقوں میں جہاں ان کا تمدن غالب ہے اس قابل ہوں کہ اپنی تہذیب و روایات کو آزادی کے ساتھ ترقی دے سکیں اور ان اقدار حیات کے تحفظ کا سامان کر سکیں جو انھیں عزیز ہیں۔ اس عرض کے لئے ضروری ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ فرنگی جمہوریت کے اصول اس ملک کے مخصوص حالات کے لئے موزوں نہیں ہیں جہاں مختلف تہذیبوں کے ماننے والے گروہ آباد ہیں۔ جمہوریت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ سیاسی اقلیت کو دستوری طور پر اکثریت میں تبدیل ہونے کے مواقع ملنے چاہئیں۔ لیکن چونکہ ہندوستان کی موجودہ سیاست میں اس کا کوئی امکان نہ تھا اور دستوری تحفظات عرصے تک اقلیت کے حقوق کی حفاظت نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے مغربی طرز کی جمہوریت

اس ملک کے سیاسی مسئلے کا حل نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے اسلامی ہند کی سیاسی تشکیل کے تصور کو سب سے پہلے اس موقع پر پیش کیا جس کی رو سے پنجاب، صوبہ سرحدی سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک علیحدہ مملکت قائم کی جائے جس کو حکومت خود مختار کی کے تمام حقوق حاصل ہونے چاہئیں، چاہے سلطنت برطانیہ کے اندر رہ کر یا اس کے باہر۔ اقبال نے اس ضمن میں یہ بھی کہا کہ ایسا کرنے سے مسلمانوں میں ہندوستان سے بے مروتی پیدا ہوگی اور وہ اس کی آزادی کے لئے اپنی عزیز ترین متاع بھی قربان کرنے کے لئے آمادہ ہو جائیں گے اور اس کے ساتھ ان اعلیٰ قدروں کا تحفظ بھی ممکن ہوگا جن کی خاطر جماعتیں اپنے اداروں کی بقا چاہتی ہیں اس لئے کہ وہ ان قدروں کے بیرونی قالب ہوتے ہیں۔

اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایک علیحدہ سیاسی مرکز قائم کرنے کا جو تصور پیش کیا اس سے بعد میں دور رس تاریخی نتائج مرتب ہوئے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو اقبال کا یہ خیال کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی اپنی علیحدہ مملکت ہونی چاہیے اس کے خودی کے فلسفے کے عین مطابق ہے اور ان رجحانوں کی ترجمانی کرتا ہے جو ۱۸۵۷ء کے بعد سے کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے۔ سرسید کی علی گڑھ تحریک، دیوبند اور ندوے کی مذہبی تحریکیں اور سب سے آخر میں جامعہ ملیہ کی تحریک یہ سب اس پر متفق نظر آتی ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک علیحدہ تہذیبی وجود ہے جو قابل قدر ہے۔ یہ درست ہے کہ ان تحریکوں میں اجتماعی زندگی کے خاص خاص رخوں پر زور دیا گیا ہے لیکن مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہ سب ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں اور ان سب میں یہ بات قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے کہ اسلامی ہند کی تہذیبی قدروں کا تحفظ ہونا چاہیے۔ ان تحریکوں کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنی علیحدہ ہستی کا شعور پیدا ہو گیا۔

اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں کے اس ذہنی اور جذباتی رجحان کو اور زیادہ اجاگر کرنے کی کوشش کی جو پہلے سے ان میں موجود چلا آ رہا تھا۔ اس نے

ایک علیحدہ مملکت کے قیام کا جو تصور پیش کیا وہ ایسا جان دار ثابت ہوا کہ بعد میں پاکستان کا منصوبہ اسی کی بنیاد پر قائم ہوا۔ اگرچہ اس وقت یہ تصور اختلاف کی بنیاد بنا ہوا ہے لیکن اس کا امکان ہے کہ مملکتی تنظیم اور تہذیبی تحفظ و بقا کا اطمینان ہو جانے کے بعد ہندوستان اور پاکستان اپنے مشترک مفاد کی خاطر ایک دوسرے سے بہت قریب آجائیں جس کی طرف اقبال نے اپنے الہ آباد والے خطبے میں اشارہ کیا ہے۔

اقبال کے خودی کے تصور میں جو انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے اجتماعی انا کے تحفظ کے مضمرات پائے جاتے ہیں۔ اس نے بار بار اس پر زور دیا ہے کہ اگر کسی جماعت کی خودی میں کمزوری پیدا ہو جائے تو وہ کسی قوی سیرت کی جماعت میں ضم ہو جاتی اور اپنے وجود کی اکائی کو گم کر دیتی ہے۔ یہ اجتماعی انا اس قطرہ شبنم کے مثل ہے جس کو بھر پُر آشوب میں مل جانے کی دعوت دی گئی تھی تاکہ اس کو گہر بننے کا امکان نصیب ہو لیکن اس نے اس دعوت کو یہ کہہ کر قبول نہیں کیا کہ میں اپنے ننھے سے وجود کو برگ لالہ پر قائم رکھنا پسند کروں گا بجائے اس کے کہ وسیع تر وجود میں اپنے آپ کو کھودوں۔ اپنی نظم "شبنم" میں اقبال نے رمز و اشارے کی زبان میں اس مسئلے کو اس طرح پیش کیا ہے۔

گفتند فرود آئے زاویجِ مر و پرویز

بر خود زن و با بھر پُر آشوب بیا میز

باموج در آمیز

تا بندہ گہر خیز

اس کا جواب شبنم نے یوں دیا۔

من عیشِ ہم آغوشی دریا نہ خریدم

آں بادہ کہ از خویش ربا بد نہ چسبم

از خود نہ زبدم

ز آفاق بریدم

بر لالہ چکبدم

مذکورہ بالا شاعرانہ مضمون سے ملتا جلتا یہ مضمون ہے کہ خودی اس جوئے تنکایہ کی طرح ہے جو یہ گوارا کرتی ہے کہ رنگستان کی خاک میں خشک ہو جائے لیکن سمندر تک پہنچ کر اپنے وجود کو اس کی وسعتوں میں گم نہ ہونے دے۔ یہ تشبیہ ان دریاؤں سے لی گئی ہے جو رنگستان ہی میں بہہ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ شاعر نے اس قسم کے دریاؤں کے ضمیر میں خودی کا زیر دست احساس دیکھ لیا۔ شعر ہے۔

لے خوش آں جوئے تنکایہ کہ از ذوق خودی

در دلِ خاک فر در رفت وہ دریا نہ رسید

اقبال کا خیال ہے کہ اگر کوئی جماعت اپنے عمل صالح سے خودی سے لذت آشنا

ہو جائے تو تاریخی لزوم کو بھی اس کے آگے اپنا سر نیاز جھکا نا پڑتا ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر خودی اصلی آزادی کا تحقق کرتی ہے اور خارجی حقیقت میں حسبِ منشاء تبدیلی کر کے اس نقطے پر آ جاتی ہے جو اس کے وجود کا عین بھی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ یہی صلاحیت انسانی اخلاق کا قیمتی جوہر ہے جس سے فطرت محروم ہے۔

اقبال مملکت کی جمہوری تنظیم کی جدید توجیہ چاہتا ہے۔ یہی جمہوریت جو کمزور

قوموں کے حقوق کی علمبردار بن کر اٹھی تھی آج ملوکیت کے پست ترین مناظر دنیا کے سامنے پیش کر رہی ہے۔ فرانسیسی جمہوریت کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ انقلاب

کے وقت "قوم زندہ باد" کا جو نعرہ بے بس مخلوق کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کے

لئے بلند کیا گیا تھا وہی بعد میں جمہوری فرانس کی سلطنت کو وسیع کرنے اور دوسروں

کو غلام بنانے کے لئے استعمال کیا گیا۔ قوت و اقتدار کا جذبہ متمردن دنیا کا

سب سے زیادہ مؤثر جذبہ ہے جس کا شکار خود جمہوریتیں بن گئیں۔ پھر موجودہ جمہوریت

کے خارجی منظر اہر ایسے پھسپھے، زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والے اور

غیر مستحقوں کو سیاسی اقتدار کی گدی پر بٹھانے والے ہیں کہ اگر اقبال بھی اس دور کے

دوسرے نامور مفکروں کی طرح ان سے بیزار ہے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ وہ حقیقی جمہوریت کے خلاف نہیں ہے۔ موجودہ جمہوریت کی ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ اس کی بدولت انسانی ذمے داری کے اصول کو سخت ٹھیس لگتی ہے۔ اس نظام کے تحت وہ لوگ کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتے جو ایسا کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں بلکہ عوام پر اپنی رائے کی تشکیل کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اعلیٰ سے اعلیٰ انسان بھی خود کچھ نہیں کرتا بلکہ اپنے آپ کو خارجی قوتوں کا کھیل تصور کرتا ہے۔ زلزلے کی آندھیاں اسے کبھی ایک طرف اڑا لے جاتی ہیں اور کبھی دوسری طرف۔ وہ اپنے اخلاقی معیار سے حالات اور واقعات کو جانچنے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اپنے ضمیر کے فیصلے کو بھی دوسروں کی رائے کا پابند کر دیتا ہے۔ اس کا نہ کوئی سیاسی عقیدہ ہے اور نہ کوئی اجتماعی نصب العین جس کی روشنی میں وہ اپنا قدم آگے بڑھائے۔ زندگی اس کے لئے ایک بھول بھلیاں ہے جس میں وہ ایک اندھے آدمی کی طرح ٹاماک ٹوٹیاں مارتا پھرتا ہے۔ جب کوئی واضح منزل اس کے سامنے نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کو آگے بڑھنے اور حالات بدلنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ یہی حالات ہیں جن کے باعث جدید عمومی ملکیتیں حرکت اور عمل کے لئے اخلاقی اور روحانی محرکات کی متلاشی ہیں کہ بغیر ان کے ان کا وجود خطرے میں ہے۔ پھر یہ بات بھی لحاظ کے قابل ہے کہ جدید جمہوریت افراد کو رائے دینے کا سیاسی حق تو دیتی ہے لیکن انھیں یہ حق نہیں دیتی کہ وہ معاشی مساوات قائم کر سکیں۔ بغیر معاشی مساوات کے محض رائے دینے کا حق ایک ڈھکوسلے اور فریب نظر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ مملکت کا مقصد یہ نہیں ہونا چاہیے کہ وہ صرف دولت مندوں کو دائمی طور پر سیاسی اقتدار کی گدی پر براجمان رکھے بلکہ اس کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ جماعت کے صالح عناصر چلے وہ غریب ہی کیوں نہ ہوں، اجتماعی زندگی کی تشکیل میں اپنی آواز مؤثر بنا سکیں اور دولت پیدا کرنے کے وسائل کو عام مفاد کے لئے استعمال کر سکیں۔ اگر مملکت کا مقصد مفاد کلی کی نگہداشت

ہے تو یقیناً وہ ایک نعمت ہے جس کو فروغ اور ترقی دینے کی کوشش ہر شہری کا فرض ہونا چاہیے۔

اکثریت کا فیصلہ جو اخلاق کے خلاف ہو محض اس لئے قابل قبول نہیں ہو سکتا کہ زیادہ تعداد اس کے موافق ہے۔ جمہوریت کا بڑا عیب جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے یہ ہے کہ وہ شمار کرنا تو چاہتی ہے لیکن وزن کرنا نہیں جانتی جس کے بغیر مثبت اجتماع میں عدل و اعتدال قائم نہیں رہ سکتا۔ ضربِ کلیم میں جمہوریت کی تعریف مردِ فرنگی کی زبانی اس طرح کی ہے۔

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چیز کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تو لا نہیں کرتے

اقبال نے جدید جمہوریت پر متعدد جگہ اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔ یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

متاعِ معنی بیگانہ از دولِ فطرتاں جوئی

زموراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ بختہ کارے شو

کہ از مغزِ دودرِ خرفکرانسانے نمی آید

دوسری جگہ سرمایہ داروں کی جنگِ زرگری کا اس طرح پل کھولا ہے جو جمہوریت

کا روپ اختیار کرتی ہے۔

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام

جس کے پرے میں نہیں غیر از نوائے قیصری

دیوِ استبدادِ جمہوری قبا میں پائے کوب

تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلیم پری

مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق

طب مغرب میں مزے میٹھے انڑ خواب آوری

گرمی گفتارِ اعضائے مجالس الاماں

یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو

آہ لے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

کوئی انسانی ادارہ یا اصول دائم و قائم نہیں جس میں کبھی کوئی تبدیلی نہ ہو سکے۔ دراصل دنیا کی کوئی چیز عابد اور سکونی نہیں۔ خاص طور پر تصورِ آزادی کی دنیا میں تغیر و تبدل مادی اور طبیعی دنیا سے بھی زیادہ نمایاں ہے۔ ہر زمانے میں زندگی کے انداز اور اس کی خارجی شکلیں بدلتی رہی ہیں۔ ایک زمانے میں کسی اصول کی جو توجیہ کی گئی یہ ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلیں بھی اسی توجیہ کی پابند ہوں۔ اگر وہ پابند ہو جائیں تو اپنی ذہنی آزادی کھو بیٹھیں اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں جمہوریت کے سیاسی پہلو پر زیادہ زور دیا گیا۔ رائے (ووٹ) دینے کی آزادی کو اجتماعی زندگی کے ہر مسئلے کا حل تصور کیا گیا۔ لیکن اشتراکی تصور نے اسے ناکافی بنا یا اور معاشی آزادی کی اہمیت واضح کی کہ بغیر اس کے خود سیاسی آزادی ڈھکوسلا بن جاتی ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں معاشی جمہوریت کا تصور پوری طرح سلنے آ گیا اور بیسویں صدی میں روس میں بڑے پیمانے پر معاشی جمہوریت کا تجزیہ کیا گیا۔ خود وہ ملک جو سیاسی جمہوریت کے علمبردار تھے آہستہ آہستہ معاشی جمہوریت کے اصول قبول کرتے جا رہے ہیں۔ انگلستان کی لیبر پارٹی نے سیاسی جمہوریت اور معاشی جمہوریت کے امتزاج کا جو نیا اصول پیش کیا اس کے اثرات نہایت دور رس ہوں گے اور مغربی یورپ کا بڑا حصہ اس کے اثر میں لازمی طور پر آجائے گا اگر وہ خالص معاشی جمہوریت کے انتہائی اثرات سے اپنے آپ کو بچانا چاہتا ہے۔

غرض کہ جمہوریت کی بالکل نئی توجیہ اس وقت دنیا میں پیش کی جا رہی ہے جس کا
 ملے دے توکت ویل اور برائس کو گمان بھی نہ ہوگا۔ اقبال کی بھی یہی خواہش تھی کہ سیاسی
 جمہوریت کی نئی توجیہ پیش کی جائے اور اس کو بامعنی بنایا جائے تاکہ آزادی اور انصاف
 کے اخلاقی اصول سے انسانی زندگی مستفید ہو سکے۔ محض رائے شماری کی جمہوریت
 زندگی کے مقاصد میں بنیادی تبدیلی کئے بغیر عدل و مساوات نہیں قائم کر سکتی۔ اسی
 لئے اقبال نے سرمایہ دارانہ جمہوریت کا پول کھولنا ضروری خیال کیا۔ اس ضمن میں اس
 کے تصورات موجودہ عہد کے بعض بڑے مفکروں کے خیالات سے ملتے جلتے ہیں ایک
 شاعر کی حیثیت سے اس نے اس کے بارے میں کوئی تفصیلی لائحہ عمل نہیں پیش کیا۔
 لیکن اس کے اشارے اس کے ذہنی رجحان کا صاف پتہ دیتے ہیں۔ وہ
 حقیقی جمہوریت کا مخالف نہ تھا۔ اس نے اس جمہوریت پر تنقید کی جس نے سرمایہ داری
 اور سامراج (ایمپیریل ازم) کو اپنے دامن میں پناہ دی اور دنیا میں عدل کے
 بجائے فساد کا موجب بنی۔ یہ مصنوعی جمہوریت انسانی تمدن کے لئے اعلیٰ قدریں
 تخلیق کرنے سے قاصر رہی۔ اس لئے اس کے خلاف زبردست اشتراکی ردِ عمل
 رونما ہوا۔ جو اس وقت مغربی تہذیب و تمدن کے لئے سب سے بڑا چیلنج ہے اس
 کے مستقبل کا انحصار اس پر ہے کہ وہ اس چیلنج سے کس طرح عہدہ برا ہوتی ہے۔ ایک
 امکان تو یہ ہے کہ مغربی تمدن کے یہ دونوں مظاہر یعنی جمہوریت اور اشتراکیت
 ایک دوسرے سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائیں اور انسانیت کی ترقی صدیوں کے
 لئے رک جائے۔ دوسرا امکان یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر
 پوری طرح غالب پائے اور اپنے نظامِ فکر کو ساری دنیا میں رواج دے۔ تیسرا
 امکان یہ بھی ہے کہ ان دونوں نظامِ فکر میں امتزاج کی کیفیت پیدا ہو جائے۔
 ہو سکتا ہے کہ دونوں کے عسکری تصادم کے بعد یہ صورت پیدا ہو اور بغیر اس کے
 بھی ممکن ہے۔ اس کام میں اسلامی تہذیب اور فکر لقیثاً امتزاج کے لئے اثر انداز
 ہوگی اس واسطے کہ خود اس میں پہلے سے امتزاج کا قوی رجحان موجود ہے۔

اقبال حقیقی آزادی کی روح کا مخالف نہیں۔ آزادی خودی کی پرورش کے لئے ضروری ہے۔ غلامی کی بے آب و رنگ زندگی انسانیت کے لئے باعثِ ننگ ہے۔ وہ خود آزاد منش شخص تھا اور دوسروں میں بھی آزادی کا جوہر دکھنا چاہتا تھا۔ اس کو اس امر کا قوی احساس تھا کہ افراد میں اعلیٰ سیرت و کردار صرف اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب کہ وہ آزادی کی ہوا میں سانس لیتے ہوں۔ اس کو غلاموں کی بصیرت میں ہمیشہ شبہ رہا۔

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر

کہ دنیا میں فقط مردانِ حر کی آنکھ ہے بینا

آزاد افراد ہی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ حسن و قبح کا معیار مقرر کریں اس لئے کہ زندگی کی اعلیٰ قدروں کی تخلیق آزاد فضا ہی میں ممکن ہے۔

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی

جسے زیبا کہیں آزاد بندے سے وہی زیبا

اقبال نے اپنے آخری زمانے کے کلام میں بھی ہندوستان سے اپنی محبت اور اس کی آزادی کے متعلق اظہار کیا ہے۔ لیکن یہ محبت اسی فطری جذبے پر مبنی ہے جو انسانیت کی قدر مشترک ہے۔ یہ محبت اس واسطے نہیں کہ دوسروں سے نفرت کی جائے اپنی نظم "شعاعِ امید" میں وہ مشرق کی عام بدعالی اور تاریکی کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستان کی "شوخیوں کو" سے اس طرح اپنی امیدیں وابستہ کرتا ہے۔

اک شوخیوں کو شوخیوں مثالِ نگرہ حور

آرام سے فارغ صفتِ جوہرِ سیما ب

بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو

جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریکیوں کو

جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
 اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
 چشمِ مہ و پرویں ہے اسی خاک سے روشن
 یہ خاک کہ ہے جس کا خرف ریزہ درناب
 اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غواصِ معانی
 جن کے لئے ہر بھر پُر آشوب ہے پایاب
 جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
 محفل کا وہی ساز ہے بیگانہ مضراب
 بُت خانے کے دروازے پہ سوتا ہی بزمین
 تقدیر کو روتا ہے مسلمان تہِ مخراب
 مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب کا حذر کر
 فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو بھر کر
 پھر اہل ہند سے یوں گلہ کرتا ہے -

معلوم کے ہند کی تقدیر کہ اب تک

بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے

جاں بھی گرو غیر، بدن بھی گرو غیر

افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے

یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تو

مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ کے نہیں ہے

”جاوید نامہ“ میں اقبال نے مختلف افلاک کی سیر کا حال بیان کیا ہے جو

اس نے اپنے مرشد مولانا روم کے ساتھ کی تھی۔ فلکِ زحل پر ”روح ہندوستان“

سے اقبال کی ملاقات ہوئی۔ چنانچہ وہ اس ملاقات کا ایسے درد بھرے لفظوں میں

ذکر کرتا ہے کہ اس کا ہر لفظ دل کے پار ہوا جاتا ہے۔ ”روح ہندوستان“ سے ملاقات

کا پہلا منظر یہ ہے۔

آسماں شوق گشت و حورے پاک زاد

پردہ را از چہرہ خود بر کشاد

در جنبش تار و نور لایزال

در دو چشم او سرور لایزال

با چہیں خوبی نصیبش طوق دیند

یر لب او نالہ ہائے دردمند

گفت رومی روح ہنداست این گنگ

از فغانش سوزہا اندر جگر

ہمارے شاعر کو دیکھ کر روح ہندوستان "اس کی طرف بڑھی اور اس

طرح نالہ و فغان کرنے لگی :-

شمع جاں افسردہ در قانوس ہند

ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند

مردک نامحرم از اسرار خویش

زخمہ خود کم زند بر تار خویش

بر زمان رفتہ می بند و نظر

ز آتش افسردہ می سوزد جگر

بندہا بردست و پلے من از دست

نالہ ہائے نارسلے من از دست

اس سیر کے سلسلے میں اقبال اور پیر رومی ایک خونین دریا کے پاس پہنچے

جس میں ایک کشتی موجوں کے تھپیڑے کھاتی ہوئی ادھر سے ادھر جا رہی تھی۔ اس

کشتی میں سے آواز آئی کہ ہمیں نہ "وجود" قبول کرتا ہے اور نہ "عدم" ہم کہاں

جائیں؟ ہم نے جہان شرق و غرب کی خاک چھان ڈالی، کہیں ہمارے لئے جہاں پناہ

نہیں۔ جہنم کی منتیں کہیں کہ اپنے دروازے کھول دے کہ ہم اندر داخل ہو جائیں لیکن اس نے بھی ہم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مرگِ ناگہاں کے ہاتھ پاؤں جوڑے کہ خدارا ہمیں نجات دے۔ اس نے پہلے ہمیں دیکھا اور پھر آنکھیں پھیر لیں۔ یہ دونوں روعیں بنگال کے میرِ حقیقہ اور دکن کے میرِ صادق کی تھیں جنہوں نے اپنے وطن سے غداری کی تھی۔

جعفر از بنگال و صادق از دکن

ننگِ آدمِ ننگِ دینِ ننگِ وطن

ناقبول و تا ابید و تا مراد

ملتے از کارِ شاہ اندر فساد

اسی ضمن میں اقبال ملتِ ہندی کا درد بھرے انداز سے ذکر کرتا ہے۔ اس کا

ہر لفظ حُبِ وطن کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ وہ اس کی زبوں حالی پر اس طرح نوٹ کرتا ہے۔

ملتے کو بندہ ہر ملت کشاد

ملک و دینش از مقامِ خود قنادر

می ندانی خطہ ہندوستان

آں عزیزِ خاطرِ صاحبِ دلال

خطہ ہر جلوہ اش گیتی فروز

در میانِ خاک و خون غلطہ نوز

درِ گلش تخمِ غلامی را کہ کشت؟

ایں ہمہ کردار آں ارواحِ زشت

ہندوستان اب تک گلو خلاصی کی جدوجہد میں اس لئے ناکام رہا کہ اس کی

حیاتِ اجتماعی میں جعفر و صادق کی ملعون روہیں اب تک اپنا کام کر رہی ہیں۔ ان ارواحِ زشت کی لعنت سے اس ملک کے افراد میں اعلیٰ سیرت کا جوہر نہیں پیدا ہوا جس سے وہ اپنی کوتاہ خیالیوں کو مصالِحِ ملکی کی خاطر قربان کرتے اور اپنے مسائل کے حل میں عقل و بصیرت سے کام لیتے۔ انھیں کی وجہ سے وہ غالب قوم کی جادوگری سے مسحور ہیں۔ جب وہ ذرا خواب کی حالت سے بیدار ہوتے ہیں تو حکمرانوں کی ساحری پھر انھیں تھپک تھپک کر سلا دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسحور ہونے والوں نے ابھی ردِ سحر کا پکا ارادہ ہی نہیں کیا۔ اس باب میں کسی دوسرے کی شکایت فضول ہے، شکایت کرنا ہے تو خود اپنے آپ سے کرنی چاہیے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں ملوکیت اور غلامی کی نفسیات کس خوبی سے بیان کی ہے۔

آتاؤں تجھ کو رمزِ آئیہٗ اِنَّ الْمَلُوكَ

سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر

پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز

دیکھتی ہے حلقہٗ گردن میں سازِ دلبری

از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا کن

تا تراشی خواجہٗ از برہمن کا فرتزی

معروضہ بالا مطلب سے واضح ہو گیا ہو گا کہ اقبالِ اجتماعی زندگی کے لئے نظامِ حکومت کی ضرورت کا تو قائل ہے لیکن اس کی کسی مخصوص خارجی شکل کو مطلقاً اور دائمی نہیں سمجھتا۔ ہر قسم کا طرزِ حکومت صحیح اور موزوں ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس سے اعمالِ انسانی نتیجہ خیز بنتے ہوں اور نظامِ عدل نافذ ہو تاکہ جو اس کا نشانے وجود ہے۔ اگر حکومت اس مقصد کو پورا نہیں کرتی تو وہ بے سود ہے چاہے اس کی اصطلاحیں کتنی ہی مرعوب کن کیوں نہ ہوں۔ اس کے علاوہ اس کے سیاسی افکار

میں قدرِ حریت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ وہ انسانی روح کی آزادی کا علمبردار ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ وہ ہر گروہ کی مختاری کا قائل ہو۔ جدید مملکت کی خصوصیات کے متعلق اس نے اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔ وہ اس کی جارحانہ وطنیت اور ملوکیت، اخلاق سے اس کی بے تعلقی اور اس کے جھوٹے جمہوریت کے دعووں سے بیزار ہے۔ وہ دنیا میں ایسا نظامِ حکومت دیکھنے کا متمنی ہے جو وسیع تر انسانیت کے ارتقاء میں خارج ہونے کے بجائے مدد و معاون ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ سیاست بھی تمدن کے دوسرے شعبوں کی طرح بے قید اور مطلق العنان نہ رہے بلکہ ضبط و آئین اور اخلاق کی پابند ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک وہی سیاست ^{حقیقی} ہے جو مصلح کئی کی نگہبان ہو نہ کہ جزئی مفاد کی جسے عام طور پر پارٹی بندی کے ذریعے متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چونکہ کوئی سیاسی نظام دائمی نوعیت نہیں رکھتا۔ اس لئے انسانیت کو اس کا پورا موقع حاصل رہتا ہے کہ وہ نئے حالات کے مطابق ازلی اور ابدی اخلاقی اصولوں کے تحت اپنی معنوی تنظیم عمل میں لاتی ہے اور اپنے احوال و ضروریات کی تکمیل کا سامان بہم پہنچائے۔ ضرور ہے کہ اس تنظیم میں انفرادی قدریں جیسے آزادی، عزتِ نفس اور ذاتی وقار برقرار رہیں اور ساتھ ہی ہیئتِ اجتماعی کی مجموعی نشوونما اور نظامِ امن و عدل میں بھی کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ سوائے اس صورت کے مملکت اپنے منشا کو پورا نہیں کر سکتی۔ وہ ایسے نظامِ مقاصد کی پابند ہونی چاہیے جو انسانی قدروں کو فروغ دینے والے اور زندگی کو فراوانی بخشنے والے ہوں۔

نظامِ معیشت | انسان کائنات اور زندگی کے متعلق جو مخصوص نقطہ نظر رکھتا ہے اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو پر پڑنا لازمی ہے۔ معیشت کے متعلق اقبال کے تصور وہی ہیں جو اس کے فلسفہٴ حیات میں کھینچے ہیں۔ چونکہ اقبال اثباتِ خودی اور آزادی کا علمبردار ہے اس لئے ضرور تھا کہ ان اصولوں کی جھلک اس کے ان تصوروں میں بھی موجود ہو جو اس نے معاشی زندگی کی نسبت جستہ جستہ

طور پر پیش کئے ہیں۔ خودی کے اثبات کا اصول لازمی طور پر انفرادیت کی طرف لے جاتا ہے لیکن چون کہ اقبال مطلق انفرادیت پر مذہب و اخلاق کی تحدید ضروری سمجھتا ہے کہ اس سے تحققِ ذات میں مدد ملتی ہے، اس لئے وہ اپنے معیشت کے نظام میں اجتماعی حقوق اور ذمے داریوں کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اخلاق ہمیشہ اجتماعی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے فرد کی اچھی اور صالح زندگی بغیر جماعت کے ممکن نہیں۔

اس وقت دنیا میں تین نظامِ معیشت رائج ہیں۔ ایک خالص انفرادیت یا سرمایہ داری کا نظام، دوسرے اشتراکیت یا اشتمالیت کا نظام اور تیسرا اسلامی نظام۔ اسلامی ملت کی موجودہ سیاسی پستی کی وجہ سے معیشت کا اسلامی نظام اس وقت اتنا مؤثر نہیں جتنا کہ دوسرے نظام مؤثر ہیں۔ لیکن اس وقت بحث اس کے امکانات سے ہے جن کا علمی جائزہ لینا مقصود ہے۔ ویسے ماضی میں صدیوں تک دنیا کے بڑے حصے میں اسلامی نظامِ معیشت رائج رہ چکا ہے اور کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ آج بھی اس کے بنیادی اصول جدید زندگی کے تقاضوں کی تکمیل نہ کر سکیں۔ جدید تمدن نے اسلام کے اصولِ اجتہاد کو ایک چیلنج دیا ہے۔ اسلامی تعلیم کی جامعیت کو دیکھتے ہوئے پوری توقع ہے کہ اجتہاد اور دینی تفسیر اس چیلنج کا اسی طرح جواب دے گا جس طرح گزشتہ زمانے میں اس نے دیا اور اس طرح اسلامی ملت اپنی امتزاجی بصیرت سے جدید احوال اور تقاضوں کی حریف ہو سکے گی۔ اقبال کے تمدنی تصورات چونکہ بنیادی طور پر اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں اس لئے محلِ تعجب نہیں کہ وہ سرمایہ داری اور اشتراکیت پر تنقید کرتے ہوئے معیشت کے اسلامی نظام کو ان دونوں پر فضیلت دیتا ہے۔ اسلام نے تمدنی زندگی کے متعلق جو حل پیش کئے ہیں وہ بیشتر امتزاجی نوعیت رکھتے ہیں۔ زندگی ایک بڑی پیچیدہ حقیقت ہے۔ اس کے مسائل کے حل امتزاجی نوعیت ہی کے ممکن ہیں جو مختلف پہلوؤں پر حاوی ہو سکیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت میں زندگی کی پیچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے اور ایک طرفہ حل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجربے نے بتایا کہ زندگی کی گتھی ان ہاتھوں

قیامت تک نہیں سمجھ سکے گی۔ یہ تحریکیں جتنا بناتی اور سنوارتی ہیں اس سے کہیں زیادہ بگاڑتی ہیں۔

اسلام کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے دین اور دنیا کی تفریق کو مٹا دیا۔ مسلمان جب دعا مانگتا ہے رِبْنَا اَتْنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً تو وہ دراصل انسان کے معاشی عمل کو بھی اس کے اخلاقی عمل کا ایک جز قرار دیتا ہے۔ حدیث شریف ہے۔ جَعَلْتُ لِي الْاَرْضَ مَسْجِدًا (میرے لئے تمام زمین مسجد ہے۔) یعنی تمام دنیاوی اعمال بھی اخلاقی نوعیت رکھتے ہیں۔ انسانی عمل کی کوئی شق بھی اخلاقی اور روحانی عنصر سے خالی نہیں ہو سکتی۔ معاشی مسائل کو حل کرنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ انھیں اخلاقی اعمال سے علیحدہ تصور نہ کیا جائے۔ ایسا کرنے سے ہمارے معاشی اعمال کا معیار کس قدر بلند ہو جائے گا! یہ کہنا کہ معاشی اعمال ادنیٰ مقاصد کے حامل ہوتے ہیں صحیح نہیں۔ دراصل کسی سیرٹی کا پیچھے والا ڈنڈا اوپر والے ڈنڈے کے مقابلے میں کم اہمیت نہیں رکھتا۔ اگر زندگی کی وحدت کو تسلیم کیا جائے تو اعمال کا سرچشمہ ایک ماننا پڑے گا، چاہے وہ اعمال معیشت و سیاست سے تعلق رکھتے ہوں یا اخلاق سے۔ جو لوگ اپنے ارادے اور سعی و جہد سے معاشی اقدار تخلیق کرتے ہیں وہ ضرور ہے کہ اعلیٰ اخلاقی اصول پر عمل پیرا ہوں۔

تمدنی توازن اسی وقت ممکن ہے جبکہ خالص افادی معاشی اعمال بھی اخلاق کے تحت آجائیں۔ معاشی اور اخلاقی عمل میں اگر کچھ فرق ہے تو صرف اتنا کہ اول الذکر میں اکثر اوقات انفرادی عنصر غالب رہتا ہے اور ثانی الذکر میں انسانی۔ نیکی کا مقصد یہ ہے کہ انفرادی عمل میں انسانی عنصر پیدا کرے۔ جدید سرمایہ داری آج دنیا کے لئے وبال اسی سبب سے بن گئی ہے کہ اس میں اخلاقی اور انسانی عنصر مفقود ہو گئے ہیں۔ وہ انسان کو محض ایک حیوان مانتی ہے جس کی زندگی کا مقصد سوائے پیٹ کی فکر کے اور کچھ بھی نہیں۔ انسان اپنے اس مقصد کو مسابقت کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے۔ ان اصولوں پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج جدید

انسان کی زندگی میں ایک زبردست خلا پیدا ہو گیا ہے جسے پُر کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں۔ وہ سکون و امن سے محروم اور خود اپنے آپ سے بند آزما ہے۔ وہ تیز چلا جا رہا ہے لیکن نہیں معلوم کہ اس کی منزل کدھر ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ جب تک اخلاقی اور معاشی مقاصد ہم آہنگ نہ ہوں اس وقت تک زندگی میں ربط و وحدت نہیں پیدا ہو سکتی۔ انسانی خواہشات کی حقیقی تکمیل صرف اس وقت ممکن ہوگی جب وقتی کے ساتھ ابدی مقاصد ہمارے عمل میں شامل ہوں کہ یہ یہی مسرت کا حقیقی سرچشمہ ہیں۔ ہماری انفرادی زندگی عالم گیر نظام مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ نظام مقاصد منشا بہ الہی کا منظر ہے جس کی وساطت سے کائنات اور زندگی میں ربط و معنی پیدا ہوتے ہیں۔

زندگی کے معاشی پہلو کی اہمیت اس سے واضح ہوتی ہے کہ اس کے ذریعے سے انسانی فطرت اپنے اصلی روپ میں بے نقاب ہوتی ہے۔ اپنی مادی ضروریات کی پابجائی کے لئے انسان خارجی فطرت کے مظاہر کے نقشے بناتا اور پھر اپنے تصورات کے جال میں انہیں پھانسنے کی کوشش کرتا ہے۔ تغفل کا سارا عمل اسی سے عبارت ہے۔ انسانی ذہن کی دوسری کوشش یہ ہوتی ہے کہ مادی اشیاء میں فرق کرے۔ بعض کو مفید اور بعض کو غیر مفید قرار دے۔ ذہن کی یہ قدر آفرینی معاشی عمل کی جان ہے۔ فطرت میں تصرفات کر کے انسان اپنی جدوجہد کا ایک میدان تلاش کرتا ہے۔ وہ قدر آفرینی سے خود اپنے ذاتی تحقق اور اپنے اخلاقی وجود کے استحکام کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ فطرت کے دل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ انسان اس کو اپنے فیض نظر سے باقدر بنائے کہ یہی اس کی علت غائی ہے۔ قدر آفرینی کے بغیر فطرت کی اشیاء بے معنی طومار سے زیادہ وقع نہیں۔ اقبال نے ایک جگہ شاعرانہ انداز میں یہ نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ انسان کے آگے عرض نیاز میں مشغول ہے۔ فطرت کی ہر شے پر اس وقت وجود کا اطلاق ہوگا جبکہ کسی نظام مقاصد کے تحت اس کی قدر و قیمت معین ہو جائے۔

حدیثِ ناظر و منظور رازے است

دلِ ہر ذرہ در عرضِ نیانے ہست

تو لے شاہد مرا مشہود گرداں

ذبیحِ یک نظر موجود گرداں

کمالِ ذاتِ شے موجود بودن

برائے شاہدے مشہود بودن

زواش در حضورِ ما بودن

منور از شعورِ ما بودن

پھر زندگی کی تعریف ہی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ وہ تصرف و تخیل

کی ایک مستقل داستان ہے۔ اس ٹائمک کے مختلف پردوں پر شوقِ ایجاد و تخلیق نے جو نقش و نگار بنائے ہیں ان میں خواہشات کی زنگ آمیزی سے کام لیا گیا ہے۔

زندہ ہفتاق شو خلاق شو

ہچو ما گیسر زندہ آفاق شو

انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر

ادھوری رہتی ہے۔ روح اور ذہن جسم سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ انھیں اس سے

انگ نہیں کیا جاسکتا۔ مادی وجود کے قیام و بقا کے لئے اسبابِ معیشت فراہم

کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ انسان کے معاشی عمل کی ابتدا عقل سے ہوتی۔

عقل ہی کے ذریعے سے انسان نے اپنی مادی ضروریات کے لئے عالمِ خارجی میں

تصرفات شروع کئے۔ مادے پر جو عقل کی راہ میں رکاوٹ تھا ذہن نے قابو پایا

اور اپنے فائدے کے لئے اس کی شکلیں بدلیں۔ معاشی عمل سولے اس کے اور

کیلے کہ مادے کو نئی نئی شکلیں دی جائیں۔ اور اس طرح اس کو بے قدری کی تاریکی

سے نکال کر قدر آفرینی کی روشنی میں ظاہر کیا جائے۔ اس طرح سارا عالم انسان کے

معاشی عمل کی جولانگاہ بن گیا۔ هو الذی خلق لکم مافی الارض جمیعاً (خدا ہی ہے جس نے تمہارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے) یہ دعویٰ غلط نہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عقلی تاریخ ہے۔ ثقل کی ابتدا مادے کی نیچر ہی کے لئے ہوئی اور آج بھی اس کا اصلی مقصد و منشا یہی ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ کس طرح انسان نے فطرت کی اشیاء کو جو پہلے پہل بے سود، بے قدر اور بے معنی تھیں اپنے استعمال کے لئے موزوں بنایا۔ معاشی مقاصد کے تحت صنعت و حرفت نے جنم لیا جن سے محفل تمدن کی رونق میں اضافہ ہوا۔ ذہن کی فطرت پر کارفرمائی سے معاشی قدریں پیدا ہوئیں اور دولت و ثروت کا ظہور ہوا۔

من نگویم درگزر از کاخِ دکوئے

دولت تست این جهان ز گدبئے

دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر

صید چوں شاہین ز افلاکش بگیر

معاشی عمل کی ایک انفرادی نوعیت ہے اور دوسری اجتماعی۔ اصلی معاشی قدر اس میں ہے کہ فرد اپنے عمل سے اپنے اور اپنی جماعت کے افادہ و مسرت میں اضافہ کرے۔ معاشی عمل سے خودی کا اظہار ہوتا ہے اور اس کے استحکام میں مدد ملتی ہے۔ لیکن اگر اظہارِ خودی جائز حدود سے بڑھ جائے تو وہ تمدن کے لئے بربادی کا موجب ہو سکتا ہے جیسا کہ جدید سرمایہ داری نے ثابت کر دیا ہے۔ حقیقی معاشی قدر وہ ہے جو شخصی اور اجتماعی جبلتوں کے تضاد کو رفع کرے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ معیشت جس میں اظہارِ ذات کے مواقع موجود نہ ہوں زیادہ دنوں تک انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتی۔ افراد ہی قدروں کے حامل ہوتے ہیں، چاہے وہ قدریں اخلاقی ہوں یا معاشی۔ یہ قدریں ایک خاص نظامِ مقاصد کے تحت ہوتی ہیں جو اس مخصوص گروہ کا مذہب کہلاتا ہے اور جس سے حیات و کائنات کا مجموعی نقطہ نظر متعین ہوتا ہے۔ جب ہم کسی معاشی عمل کو برا کہتے ہیں تو اس کا

یہ مطلب ہوتا ہے کہ ہم کسی اعلیٰ قدر کو ادنیٰ ضروریات یا خواہش پر ترجیح دے رہے ہیں۔ یہ انتخاب کا عمل اُس نظام مقاصد کا جز ہوتا ہے جس سے زندگی ایک خاص رنگ میں رنگ جاتی ہے اور شعوری یا غیر شعوری طور پر افسراد اور جماعتوں کے یقین و ایمان کا سرمایہ بھی اس پر مبنی ہوتا ہے۔

سوسائٹی کے اندر زندگی بسر کر کے آدمی اسبابِ معاش مہیا کرتا ہے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ سوسائٹی کے حقوق کا ہر نظام معیشت میں پورا لحاظ رکھا جائے۔ انفرادیت پسندی کا زحمان یہ ہے کہ آدمی اپنی ملکیت سے جو چاہے کرے، اس میں کسی کو دخل دینے کی حاجت نہیں۔ دوسری طرف اشتراکی کہتے ہیں کہ ملکیت چوری ہے جو سوسائٹی کا حق مار کر حاصل کی گئی ہے۔ وسائلِ دولت پر ملکیت کا قبضہ ہونا چاہیے۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان اسلامی اصول معیشت ہے جو ملکیت اور سرمائے کے وجود کو جائز تصور کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس پر ایسی حدود قائم کر دیتا ہے کہ بجائے مضر ہونے کے وہ مہیئتِ اجتماعی کے لئے مفید ہو جائے۔ عمل کی آزادی جس میں دولت آفرینی کی آزادی بھی شامل ہے تمہارنی فلاح کی اعلیٰ ترین قدر ہے لیکن منظم معاشرے میں تعادلِ عمل کی مناسب صورتیں پیدا کرنا بھی اس سے کم نہیں کہ بغیر اس کے خود افسراد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔ اور جماعت کا حق مار کر جو دولت پیدا کی جائے گی وہ پوری اجتماعی زندگی کو کسی نہ کسی صورت میں کمزور کرنے کا موجب ہوگی۔

یہ عام مشاہدہ ہے کہ دو افراد بالکل ایک ہی طرح کی صلاحیتیں لے کر نہیں پیدا ہوتے۔ اگر ان میں قابلیتوں کا کوئی فرق نہیں تو وہ ایک دوسرے کے شتی ہیں۔ اس لئے ان کے الگ الگ وجود کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے۔ فطرتِ افراد کے درمیان جو فرق و اختلاف رکھتی ہے وہ بے مقصد نہیں ہوتا۔ سچا کیا نیت تخلیق و ایجاد کے جوہرے محروم رہے گی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فطرت کو تکرار پسند نہیں۔ اس کا ہر نقش اپنے اندر ایک قسم کا انوکھا پن رکھتا ہے۔ اس

کی انجمن آفرینی بھی من و تو کے فرق کی رہین منت ہے۔

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

من و تو سے ہے انجمن آفرین مگر عین محفل میں خلوت نشین

جلوت و انجمن میں بھی فرد کا ذوق بیکتائی باقی رہتا ہے تاکہ وہ سب کے ساتھ

رہنے کے باوجود اپنی خودی کا الگ تحقق و اثبات کر سکے۔ اس بنا پر اسبابِ معاش

میں فرقِ مراتب پیدا ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے۔ نحن قسمنا بينهم معيشتهم

في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا

سخرىا ہم نے دنیا کی زندگی میں ان کی روزی تقسیم کر دی ہے اور بعض کے درجے بعض

پر بلند کر دیئے ہیں کہ اس طرح ایک دوسرے کو خدمت گار ٹھہراتے ہیں۔ واللہ فضل

بعضكم على بعض في السرزق (اللہ نے بعض کو بعض پر رزق میں برتری دی)

اس فرقِ مراتب سے ملکیت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ انسان اشیاء کو اپنی خودی سے

وابستہ کر لینے کا خو گر ہے۔ بچپن میں بھی بعض چیزوں کو مخصوص طور پر اپنا سمجھا جاتا

ہے اور بعض دوسری چیزوں کو دوسروں کا۔ آہستہ آہستہ یہ اشیاء خودی کا

جز بن جاتی ہیں۔ لیکن اگر کسی نظامِ معیشت میں اسبابِ دولت اور معیشت کے

فرقِ مراتب کے باعث کسی خاص گروہ کو دوسرے گروہ پر دائمی تفوق و اقتدار

حاصل ہو جائے تو وہ تمدن کے لئے لعنت بن جاتا ہے۔ مدارجِ معیشت کے فرق

کے باوجود انسانیت کا یہ حق ہے کہ وہ دائمی اقتدار صرف احکم الحاکمین ہی کا تسلیم

کرے۔ اگر اسبابِ معیشت سے کسی طبقے کو دائمی اقتدار حاصل ہوتا ہو تو ایسی

حالت میں معیشت کی تلاش انسانی خودی کو ذلیل و رسوا کرنے کا موجب

بن جائے گی جو اقبال کے اساسی فلسفہ تمدن کے خلاف ہے۔ انسانی زندگی

کے لئے یقیناً رزق ضروری ہے لیکن انسانی روح اسبابِ معیشت سے بلند ہے۔

معیشت اس کا مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے، اصل مقصود تو خودی کی نگہبانی ہے

جو زندگی کا جوہر ہے۔

خودی کے نگہیاں کو ہے نہ ہر ناب
 وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
 وہی ناں ہے اس کے لئے ارجمند
 رہے جس سے دنیا میں گردن بلند
 دوسری جگہ اس مطلب کو یوں بیان کیا ہے -
 لے طاہر لہ ہوتی اس رزق کو موت اچھی
 جس رزق سے آتی ہو پروانہ میں کوتاہی

معاشی عمل میں انسان اپنا فیصلہ اور ارادہ استعمال کرتا اور ایک معین مقصد کے حاصل کرنے کے لئے اپنی مساعی کو وقف کر دیتا ہے۔ انفرادی انتخاب کے اصول سے کسی گروہ کی معیشت کو تقویت پہنچنی چاہیے نہ کہ ضعف۔ افراد ہی اپنے اوصاف اور اپنے عمل پہم سے اجتماعی ترقی کا سرچشمہ مہیا کرتے ہیں۔ ہاں، اس کی پابندی کرنا معاشرے کا فرض ہے کہ افراد کے ایسے اوصاف کی مطلق قدر افزائی نہ کی جائے جن سے ابتری پیدا ہوتی ہو۔ اس قسم کے اوصاف موجودہ سرمایہ داری کے نظام میں ظہور پذیر ہو رہے ہیں اور ان کے باعث اس نظام سے عام بیزاری پیدا ہو گئی ہے۔ یہ نظام انسانوں کو اشیاء کی طرح سمجھتا ہے اور اپنے معاشی مفاد کے لئے استعمال کرنے کو اسی طرح فطری تصور کرتا ہے جیسے قدرت کے قوانین سرمایہ داری نے انسانی جبلتوں کی آزادی کے اصول کو من مانے طور پر غلط سمجھا ہے۔ معاشی عمل بھی اس حد تک آزاد ہونا چاہیے جس حد تک کہ وہ کئی مفاد کے مطابق ہو اور اس کے فروغ کا ذریعہ بن سکے۔

اس قسم کے معاشی نظام کا عقلی طور پر تصور ممکن ہے جس میں ملکیت کے جذبے کی تشفی کے ساتھ ملکیت کو دوسروں کے فائدے کے لئے استعمال کرنے کے ضوابط وضع کئے جاسکیں۔ یہ ضوابط اخلاقی اور قانونی صورت اختیار کریں گے جن کی پابندی پر معاشرے کو اصرار ہو گا۔ سرمایہ داری کا سب سے بڑا نقص یہی ہے کہ اس میں

ملکیت کے جذبے کی تشفی صرف چند اشخاص کے لئے ممکن ہوتی ہے۔ دوسروں کو غیر حقیقی نفع کی امید میں کام میں لگایا جاتا ہے لیکن ان کی اخلاقی تکمیل کا کوئی سامان نہیں مہیا کیا جاتا۔ اس نظام میں اکثریت کی مساعی منتشر، غیر مشروط اور میکانکی حیثیت رکھتی ہیں اور ایک قسم کے عام احساسِ نامرادی کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ معاشی بندگی اور آقائی اس نظام کی خصوصیت ہے۔

تیز بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے

حذر اے چیرہ دستانِ سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

اسلام نے ایک خاص قسم کی سرمایہ داری اور ایک خاص قسم کی اشتراکیت کو جائز ٹھہرایا ہے۔ یہ ایسے نظامِ معیشت کا تصور ہے جس میں اشیاءِ قدر و قیمت رکھتی ہیں اور اشخاص میں صلاحیتوں کے فرق کے باعث دولت کا تھوڑا بہت فرق ہونا لازمی ہے۔ اگر اسلامی اصول کے مطابق کوئی معیشت قائم کی جائے تو وہ ملوایا معیشت ہوگی جس میں فرد اور جماعت دونوں کو اپنے حق حاصل ہوں گے اور ایجاد اور تنظیم کی کار فرمایاں انسانی ترقی کی ضامن ہوں گی۔ قرآن کریم میں بصراحت مذکور ہے۔

دیوت کل ذی فضل فضلہ (ہر فضیلت والے کو فضیلت دی جائے گی) و سکل درجت قما عملوا (اور ہر ایک کے مرتبے ان کے اعمال کے مطابق ہیں) فرقِ مراتب کو تسلیم کرنا اس واسطے ضروری ہے کہ تمدن کی ترقی مسدود نہ ہو جائے اور افراد کی حوصلہ مندیوں کے اظہار کے لئے مواقع باقی رہیں تاکہ پوری جماعت ترقی کرتی رہے۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ تجارتیں کرتے تھے، دولت جمع کرتے تھے لیکن اس کے ساتھ اجتماعی مقاصد کے لئے اس دولت کو بے دریغ صرف بھی کرتے تھے۔ قرآن نے اس شخص کو بُرا کہا ہے جو مال جمع کرتا ہے اور اسے گن گن کر جی خوش کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ استخسان کی صورت یہ ہے کہ آدمی کمائے اور نیک کام میں خرچ کرے۔ تجارت و حرفت میں اسلام نے انفرادی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا۔ اجیر و متاجر کے تعلق کو عرف و رواج پر چھوڑ دیا گیا تاکہ مختلف احوال

سے مطابقت میں سہولت ہو۔ حکومت کی مداخلت صرف اس وقت روارکھی گئی ہے جبکہ کسی خاص طبقے پر ظلم ہو رہا ہو، اسلام نے جدید جمہوریت کی طرح معاہدے کی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا ہے لیکن اس کا پورا خیال رکھا گیا ہے کہ معاشی اعتبار سے جو ترقی قوی ہے وہ کمزور اور نادار فریق کو من مانے طور پر اپنے مقاصد کا آلہ کار نہ بنا سکے جیسا کہ آج کل کی سرمایہ داری کے نظام میں ہو رہا ہے۔ پھر اس کا اہتمام کیا کہ اسلامی نظام معیشت میں مستقل طور پر ایسے اسباب نہیں موجود ہونے چاہئیں جو دائمی طور پر معاشرے کو دولت مندوں اور مفلسوں میں تقسیم کر دیں۔ حق معیشت کی مساوات اس نوعیت سے ہونی چاہیے کہ بغیر محنت کے کوئی شخص معاشی خوشحالی کی منزل تک نہ پہنچ سکے اور اگر اس منزل تک پہنچ جائے تو معاشرے میں اس کو کوئی غیر معمولی حقوق نہ حاصل ہونے چاہئیں۔ اصول وراثت، زکوٰۃ اور سود کی ممانعت سے ایسا انتظام کیا گیا کہ سرمایہ معاشرے کے مختلف طبقوں میں چلتا پھرتا رہے اور زیادہ عرصے تک کسی ایک خاندان کے ہاتھ میں نہ رہ سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشی ترقی صرف انہیں کے لئے ممکن ہوگی جو اس باب میں خاص اہلیت رکھتے ہیں۔ معاشری عدل قائم رکھنے کا اس سے بہتر طریقہ تصور میں نہیں آسکتا۔ اس نظام میں دولت کا فرق فضیلت و برتری کی ضمانت نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ اسلامی تاریخ شاہد ہے۔ فضائل کا منبع روحانی زندگی ہی رہے گی نہ کہ خارجی مادی زندگی۔

یہ ہر شخص کا حق ہے کہ وہ استحکامِ خودی کا سامان بہم پہنچائے، اس لئے کہ دائمی طور پر کسی دوسرے کا دست نگر ہونا خودی کے ضعف کا باعث ہوگا۔ حدیث شریف میں ہے *البدن العلیا خیر من البدن السفلی* (اوپر ہاتھ دینے والے کا) نیچے ہاتھ (یعنی والے کے ہاتھ سے بہتر ہے)۔ انسان کے دولت مند ہونے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ دولت کے استعمال پر تجدیدِ عائد کر دی گئی ہو۔ لیکن دستِ سوال دراز کرنا اجزائے خودی کے انتشار کا باعث ہوگا۔

از سوال آشفته اجزائے خودی بے تجلی نخل سینائے خودی

از سوال افلاس گرد و دوار تر از گدائی گد یہ گمنا دار تر

اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں بیان کیا ہے۔

تا تو اتنی کیمیا شو گل شو در جہاں منعم شو و سائل شو

اقبال کے یہاں فقر کا تصور سائل کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصول

فقر پر عمل کرنے والا سائل نہیں ہو سکتا۔ اس کا دل بے نیاز ہر دو جہاں سے غنی ہوتا ہے۔

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا

تمہارا فقر ہے بے دولتی و ریجوری

اشتراکی معیشت ذاتی ملکیت اور مبادلہ دونوں کو ختم کرنا چاہتی ہے اور یہی

دونوں معاشی دنیا میں قدر کو معین کرنے والے عناصر ہیں۔ یہ بغیر قدر کی معیشت

ہے۔ اشتراکیت کے نزدیک اشیاء کی قدر آفرینی انفرادی فرقِ مراتب کو حق بجانب

ثابت کرنے کا ذریعہ ہے۔ مارکس نے مزدور پیشوں کی ہمہ گیر ملکیت کے ذریعے معاشی

مسادات کا خواب دکھایا تھا جس کی تعبیر اشتراکی روس میں نظر آ رہی ہے۔ اس میں

شبہ نہیں کہ مارکس نے جدید سرمایہ داری کا جو عملی اور نفسیاتی تجزیہ پیش کیا ہے اس

سے بہتر اب تک کوئی نہ پیش کر سکا۔ لیکن اس نے اپنے اصول کو جو سائنٹفک رنگ

دینے کی کوشش کی وہ صحیح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح سرمایہ داری کے موافق

منفکروں نے اپنے نظامِ معیشت کو ایک مخصوص فلسفے پر مبنی قرار دیا۔ اسی طرح مارکس

نے بھی اپنے اصول کی فلسفیانہ اور مابعد الطبعی توجیہ کی ہے جو ظاہر ہے فطری قوانین

کی طرح اٹل نہیں ہو سکتی جیسا کہ اس کے ماننے والوں کا خیال ہے۔ تاریخی تجزیہ تو

یہ بتاتا ہے کہ مارکس کے بعض اندازے غلط تھے اور زندگی نے وہ رخ نہیں اختیار

کیا جس کی اس نے پیشین گوئی کی تھی۔ لیکن مارکس کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے دنیا کی

توجہ سرمایہ داری کی خرابیوں کی طرف پھیر دی۔ اس میں شبہ نہیں کہ سرمایہ داری کے نظام

میں سے انسانی اور اخلاقی عناصر ایک ایک کر کے اس طرح خارج ہو گئے تھے کہ اس کے

خلاف اشتراکی ردِ عمل کا ہونا فطری امر تھا۔ لیکن یہ اصل مرض کا علاج نہیں۔ یہ معاشی مسئلے

کو حل کرنے کے بجائے دوسرے اور زیادہ پیچیدہ مسائل کو پیدا کرنے کا موجب ہوگا۔ مکمل اور مطلق مساوات اس کی مقتضی ہے کہ انتقالِ اشیاء میں مطلق اباحت موجود ہو۔ ایسی صورت میں کوئی معاشری نظم برقرار نہیں رہ سکتا اور تمدن کے مصالح کلی کی نگہداشت نہیں ہو سکتی، اقبال کہتا ہے کہ اگر مزدور کو اشتراکی اصول کے موافق تمدنی زندگی کی باگ دوڑ حاصل ہوگئی تو طریقِ کوہن میں کچھ دنوں بعد پرویزی جیلے پیدا ہو جائیں گے اور اسی قسم کی یا ان سر بدتر خرابیاں رونما ہو جائیں گی جن پر آج اشتراکی ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔

زامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا

طریقِ کوہن میں بھی وہی جیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت کی تعلیم مادی اور اقتصادی مساوات چاہتی ہے لیکن وہ صرف لوگوں کے خارجی احوال میں تبدیلی سے اپنا یہ مقصد حاصل کرنے کی مدعی ہے۔ گزشتہ تجربہ بتاتا ہے کہ جب تک کوئی تعلیم انسانوں کے دلوں اور نیتوں میں تغیر نہ پیدا کرے کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ تمدن کے مظاہر اور لوگوں کی زندگی میں اسی وقت صحیح تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے جبکہ دل بدلیں، نیرت اور اخلاق ہی سے انسان اپنے مادی حوالی سے ماورا جاسکتا ہے اور عدل اور نیکی کے اصول پر اپنی زندگی کی تشکیل کر سکتا ہے۔ جو انقلاب "مساواتِ شکم" کے اصول پر مبنی ہوگا وہ کوئی مستقل تمدنی قدریں نہیں پیدا کر سکے گا۔ یہ بھی انسانیت کا ہزاروں سال کا تجربہ ہے کہ اندرونی تبدیلی مذہب و اخلاق کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔

غزبیاں گم کردہ اند افلاک را

در شکم جویند جانِ پاک را

دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس

بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است

بیخ او در دل نہ در آب و گل است

جب تک معاشی عمل پر اخلاق و مذہب کی روک ٹوک نہ ہو اس وقت تک وہ بے لگام رہے گا، چاہے وہ معاشی عمل نظام سرمایہ داری کے تحت ہو یا نظام اشتراکیت کے تحت۔ اخلاق ہی سے نیت کی پاکیزگی پیدا ہوتی ہے اور آدمی حیوانیت کی پستی سے نکل کر انسانیت کے بلند مقام تک پہنچتا ہے جب تک اخلاقی اور معاشی اعمال ایک دوسرے پر روک کا کام نہ دیں صحیح تمدنی توازن نہیں قائم ہو سکتا! اشتراکیت نے مذہب و اخلاق کو ایک ڈھکوسلا قرار دے کر اپنی بنیادوں کو خورد ہی کمزور کر ڈالا۔ انکار کے ساتھ اثبات کے لئے جس جرأت کی ضرورت تھی وہ اشتراکیت پیش نہ کر سکی۔

اشتراکیت ایک قسم کا عقلیت کا ابعداطبعی مسلک ہے جس میں عقل کی تشکیل اور تکوینی صلاحیت کو طرح طرح سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اگرچہ بعد میں اس عقلیت میں جو غلو برتا گیا وہ بجائے خود کٹر ادعا پندی کی ایک شکل ہو گئی۔ اشتراکیت کا دعویٰ ہے کہ خارجی تنظیمی احوال کی تبدیلی سے انسانی فطرت میں تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے اور اس کی تخریبی صلاحیتوں کو تخلیقی صلاحیتوں میں بدلا جاسکتا ہے! اسی لئے اس مسلک کے ماننے والے ہر قائم شدہ ادارے کو مٹانا چاہتے ہیں تاکہ ایسی سوسائٹی بنائیں جس میں انسانی وجود کی حیات پر درقوتیں اس منکملانہ منطق کے تحت آجائیں جو تاریخ سے عبارت ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ دعویٰ کوئی نیا دعویٰ نہیں۔ اٹھارویں صدی میں مغربی دنیا میں طبقہ متوسط جب جمہوری حکومت کی داغ بیل ڈال رہا تھا تو اس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جاگیرداری نظام کے ٹٹنے سے تمدن کی سب خرابیاں دور ہو جائیں گی۔ پھر انیسویں صدی میں جب جمہوری سرمایہ داری کی بربائیاں ظاہر ہوئیں تو اشتراکیوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نظام کو مٹانے سے انسانی زندگی تمدن کی معراج پر پہنچ جائے گی۔ اب اگرچہ روس، چین اور مشرقی یورپ کے بعض ملکوں میں اشتراکی حکومتیں قائم ہو گئی ہیں

لیکن یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ اشتراکیت کس حد تک اپنے دعوؤں کو پورا کر سکی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اشتراکیت کے خلاف جو ردِ عمل نمودار ہو گا وہ کونسی شکل اختیار کرے گا اور فرد اور جماعت کے تعلق کی کیا نوعیت وجود میں آئے گی۔

اس میں شبہ نہیں کہ مغربی تمدن کی امید آفرینی قابلِ داد ہے۔ یہ امید آفرینی نئے نئے تجربے کرواتی ہے اور اس طرح تمدنی نشوونما کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ لیکن کیا اس نشوونما اور تبدیلی کو جوان تجربوں کی بدولت پیدا ہوتی ہے انسانی ترقی کہہ سکتے ہیں؟ یہ مسئلہ ابھی حل طلب ہے۔ زندگی کی ہر نشوونما اور قوت اپنے ساتھ نئے نئے مسائل پیدا کرتی ہے۔ اشتراکیت کا یہ دعویٰ کہ وہ زندگی کی تکمیل کی ضامن ہے اور تاریخ کے تضادوں کو اس کے سوا دور کرنے والا کوئی تصور حیات نہیں، ابھی تک حقیقت کی کسوٹی پر پوری طرح نہیں کسا گیا۔ لیکن تاریخ یہ ضرور بتاتی ہے کہ اشتراکیت بھی تمدنی زندگی کی آخری اور قطعی قدر تو نہیں ہو سکتی جس کے علاوہ زندگی کو معنی دینے والی اور کوئی قدر نہ ہو۔ اشتراکیت اگر سیاسی جمہوریت سے معاشی بے حسنی دور کرائے تو وہ اپنا کام ختم کر دے گی۔ ممکن ہے سیاسی جمہوریت کو اپنے خارجی اور اندرونی قالب میں تبدیلیاں کرنی پڑیں جس کے لئے اس کو تیار رہنا چاہیے۔ اس تبدیلی کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتی۔ سیاسی آزادی کا تحفظ اسی وقت ممکن ہے جبکہ معاشرے کی معاشی تنظیم ایسے اصول پر ہو جو فرین عدل ہوں۔

اشتراکیت نے انسانی ذہن اور تمدن کی یہ بڑی خدمت کی ہے کہ اس نے نظام سرمایہ داری کے بنیادی تصورات کے تضاد کو نمایاں کیا۔ ایک طرف تو مغربی تمدن کے طبقہ متوسط (بورژوا) کا دعویٰ ہے کہ اس نے سائنس کی حکیمانی ٹیکنک سے فطرت کے خزانوں کو کھنگالا ہے اور فطرت کو تسخیر کیا ہے۔ لیکن اس کے خلاف معاشری تنظیم کے باب میں بجائے اس کے کہ وہ فطرت کو اپنے اخلاقی عمل سے تسخیر کے فطرت کو اس کا پورا موقع دیا گیا کہ انسان کو تسخیر کرے اور اس کے اجتماعی عمل کا نعین کرے۔ مغربی تمدن معاشری بے انصافیوں کو فطری سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے اور

کہتا ہے کہ اگر انھیں چھو اچھیڑا تو فطری زندگی کا توازن درہم برہم ہو جائے گا۔ چنانچہ انیسویں صدی کی صنعتی ترقی کے جلا میں جو نا انصافیاں روار کھی گئیں وہ سرمایہ داری نظام کی پیشانی پر کلنک کا ٹیکا ہیں۔ اس نظام نے مذہب و اخلاق سے جو بے تعلقی اختیار کی اس کے نتائج ابھی دنیا بھگت رہی ہے اور ابھی بہت دنوں تک بھگتی رہے گی۔ اس کے خلاف جو اشتراکیت کا ردِ عمل ہوا اس نے شروع میں مذہبی اور اخلاقی قدروں پر زور دیا تھا۔ لیکن بعد میں اشتراکیت بھی ان قدروں سے بیگانہ ہو گئی۔ اس وقت ہم جس دور سے گزر رہے ہیں وہ اسی قسم کا دور ہے۔

اشتراکیت نے جدید تمدن کو منصوبہ بندی کا جو تصور عطا کیا ہے وہ قابلِ قدر ہے۔ خود ان ملکوں میں جہاں سرمایہ داری کا نظام رائج ہے منصوبہ بندی کے مختلف طریقوں پر عمل ہو رہا ہے۔ اس وقت مغربی یورپ کی معیشت اسی نہج پر چل رہی ہے اور آئندہ امریکہ کو بھی اسی جانب قدم بڑھانا ہو گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ سرمایہ داری کے نظام نے معاشی عمل کی بے پناہ قوتوں کو ابھارا اور اتنی دولت کمائی کہ دنیا کی تاریخ میں کبھی نہ کمائی گئی ہوگی۔ لیکن نہ کمانے والے اپنی کمائی سے لطف اندوز ہوئے اور نہ محنت کرنے والوں کو اپنی محنت میں کچھ مزہ آیا۔ حالانکہ قدیم اور متوسط زمانوں کی معاشی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ انسانوں کو اپنے معاشی عمل سے اس قدر محرومی اور نامرادی کا کبھی احساس نہیں ہوا جیسا کہ جدید سرمایہ داری کی تہذیب میں نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ داری نے پچھلی ایک صدی میں جو خاص صورت اختیار کی ہے اس کا تعلق انسان کے فطری معاشی عمل سے نہیں ہے بلکہ اس کا محرک جلد سے جلد زیادہ سے زیادہ دولت کمانا ہے، چاہے وہ ناجائز منافع خوری سے ہو یا لوٹ کھسوٹ سے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی یورپ کی سرمایہ داری کی ترقی سامراج کی ترقی کے ساتھ وابستہ رہی۔ لیکن اب انسانیت کا ضمیر بیدار ہو چکا ہے۔ ہرگز وہ آزادی چاہتا ہے۔ مشرق کے بہت سے ملک جو سامراج کا شکار تھے۔ اب آزاد ہو چکے ہیں۔ جو ابھی اس کے جھگ میں گرفتار ہیں وہ بھی بہت جلد آزاد ہو جائیں گے۔ محکوم گروہوں کی آزادی

سرمایہ داری کے لئے سخت صدمہ ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مغربی یورپ کی سامراجی قوموں کے نظام معیشت میں پچھلے دنوں بنیادی تبدیلیاں کی گئی ہیں۔ ایک طرف تو اشتراکیت کی تعلیم کا اثر اور دوسری جانب سامراج کے خاتمے کے سبب ان ملکوں میں سرمایہ داری کی فطری آزادی اور اس کی ناہمواریاں اجتماعی مقاصد کے تحت آتی جا رہی ہے۔

اشتراک کی منصوبہ بندی مغربی یورپ کے ہر ملک میں قدم چما رہی ہے اور امریکہ میں بھی یہ رجحان یقین ہے کہ بڑھے گا۔ آئندہ سرمایہ داری کی جو محدود شکل باقی رہے گی اس کا مقصد منافع بازی نہ ہوگا بلکہ اجتماعی ضرورتوں کی معقول طور پر تکمیل۔ یہ منصوبہ بندی اور محدود سرمایہ داری اس نظام سے بہت قریب ہوگی جسے اسلامی تمدن نے پیش کیا تھا اور جس کی تہ میں یہ اصول تھا کہ معاشی عمل پر اخلاق کی روک موجود رہے۔ اس طرح اجتماعی مفاد کی ضمانت بھی ممکن ہوگی اور انفرادی زندگی فطرت کے آغوش سے نکل کر مقاصد کے تحت آجائے گی۔

اس وقت قطعی طور پر تو حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ عالمی معیشت آئندہ کیا رنگ اختیار کرے گی۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ زمانہ نئی کروٹ بدل رہا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں باوجود سرمایہ داری کی شاندار کامیابی کے زرعی معیشت اب بھی غیر سرمایہ دارانہ نظام کے تحت چل رہی ہے۔ دنیا کی آبادی کا بہت بڑا حصہ انھیں لوگوں پر مشتمل ہے جو زرعی معیشت سے وابستہ ہیں۔ تحریک امداد باہمی کی بدولت زرعی معیشت نے اپنے آپ کو سرمایہ دارانہ نظام میں ضم ہونے سے بچا لیا۔ نئی منصوبہ بندی یقیناً زرعی معیشت میں بھی تبدیلیاں کرے گی اور اس کو بھی اجتماعی مقاصد کے تحت لے آئے گی۔ سرمایہ داری جس نے انفرادیت کے اصول کی آڑ میں صرف چند حوصلہ مند لیکن لالچی اشخاص کی ملکیت کے جذبے کی تشفی کی، انفرادی زندگی کو فنا کرنے کا موجب بن گئی۔ فرد متین کی نذر ہو گیا۔ صنعتی تہذیب میں سوائے سرمایہ دار کی شخصیت کے کسی دوسرے کی شخصیت وجود ہی نہیں رکھ سکتی۔ پیدائش دولت اور تقسیم دولت کے جو اصول اس تہذیب نے رائج کئے ان کی وجہ سے فرد معاشی عمل میں ضم ہو گیا۔ مستقبل کے نظام میں فرد پھر سے

اپنی کھوئی ہوئی قدر و قیمت حاصل کرے گا۔ وہ کسی نظام کا وسیلہ نہ ہوگا بلکہ خود مقصود ہوگا۔ اس کی خودی اعلیٰ اخلاقی مقاصد کی عبادت کو اپنے لئے موجب فخر سمجھے گی۔ اسلامی معیشت کی روح بھی اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ رہ گئیں معاشی تنظیم کی تفصیلات انھیں ہر گروہ اپنی مصلحتوں اور احوال کے مطابق طے کر سکتا ہے۔

اسلام میں سرمایہ اور ملکیت خدا کی امانت ہے۔ وسائل دولت آفرینی پر نہ فرد کو تصرف کا حق حاصل ہے اور نہ جماعت کو بلکہ خدا کو۔ انسان جوں جوں ترقی کرتا جائے گا ذات واجب تعالیٰ کو اپنا مقصود و منتہا بنا کر اپنے معاشی اداروں میں بھی تبدیلی کرتا رہے گا۔ ہر زمانے میں انسانی صفات عالیہ اس کا تعین کریں گی کہ کون سا طریق کار تمدنی ضروریات کے لئے مناسب ہے۔ چنانچہ اسلام میں سیاست و معیشت کے باب میں کوئی قطعیت نہیں۔ بنیادی اصول کو حتمی طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ اداروں کی شکلیں بدلتی رہیں گی اور ان میں احوال سے مطابقت ہوتی ہے گی۔ جس طرح سیاست میں حقیقی حاکمیت ذات واجب کا ہے اسی طرح وسائل معیشت خدا کے ہی جن سے انسان استفادہ کر سکتا ہے۔ جس طرح دنیاوی حاکمیت کا معیار انسانی صفات عالیہ ہیں اسی طرح اسباب معیشت کی فراہمی بھی اخلاق کے تحت ہونی چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسباب معیشت کو مہیا کرنے میں انسانی سعی و جہد اور ارادے کو بڑا دخل حاصل ہے۔ لیکن اگر خالق فطرت نے فطری وسائل اور سہولتیں نہ بہم پہنچائی ہوتیں تو انسان کی ساری ماسعی دھری کی دھری رہ جاتیں۔ اَلَا رَضِ اللَّهُ كَانَتْ يَهِي هِيَ جِس كِي صِرَاحْتِ اِن اَشْعَارِ مِي كِي گئی ہے۔

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون

کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب

کون لایا کھینچ کر پچھتم سے بادِ سازگار

خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہی یہ نورِ آفتاب

کس نے بھردی موتیوں سے خوشہ گندم کی جیب
 موموں کو کس نے سکھلائی ہونے انقلاب
 وہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں
 تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں
 دوسری جگہ اس مطلب کو اس طرح بیان کیا ہے۔

رزقِ خود را از زمین بردن رواست
 این متاعِ بندہ و ملکِ خداست
 بندہ مومن امین، حق مالک است
 غیر حق ہر شے کہ بینی ہالک است
 باطن الارض لله ظاہر است

ہر کہ این ظاہر نہ بیند کافر است

اسبابِ معیشت کی فراہمی اخلاق کے اصول کے مطابق اس وقت تک نہیں
 ہو سکتی جب تک کہ ذاتِ واجب کی حاکمیت نہ تسلیم کی جائے اور اس کے ساتھ فرد اور
 جماعت کے حقوق کا صحیح توازن نہ قائم ہو۔ سورۃ الرحمن کی یہ آیت "ضعفها للانام
 (اور زمین کو اللہ نے جمہور کے لئے بنا یا) اپنے اندر ایک انقلابی پیغام رکھتی ہے۔ اس سے زیادہ جمہوری
 پیغام کیا ہو گا کہ زمین کو جو پیدائشِ دولت کا سب سے اہم وسیلہ ہے جمہور کی ملکیت قرار
 دیا۔ لیکن جمہور کو بھی یہ حق نہیں کہ وہ من لے منے طور پر چرائیں کریں۔ وہ بھی اصولِ اخلاق
 کے پابند ہیں کہ بغیر اس کے مفادِ کلی کی نگہداشت نہیں ہو سکتی۔ لیکن آیت شریفہ سے یہ
 توصیف طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ اسلام کے معاشی اور معاشری نظام میں جاگیرداری
 کو کوئی جگہ نہیں مل سکتی۔ زمین اللہ کی ہے یعنی جمہور کی ہے۔ اس اسپرٹ میں معیشت
 ارضی کے مسئلے کو حل کیا جائے تو بہت ساری مصیبتوں سے چھٹکارا مل سکتا ہے۔

اقبال نے اپنی نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں شیطان کی زبانی یہ کہلوا یا ہے کہ
 اس کو اسلام سے سب سے بڑا خطرہ ہے کہ اس کے اصول بڑے انقلاب انگیز ہیں۔

اور ان کی بنیادیں ایسی مستحکم ہیں کہ انھیں ہلانا ناممکن نہیں۔ اسلام دولت کو تقویٰ کے ذریعے آلودگیوں سے پاک کر دیتا ہے اور منعموں کو اس کا امین ٹھہراتا ہے۔ وہی چیز جو دوسروں کے ہاتھوں میں انسانیت کے لئے مضر تھی مردِ مومن کے ہاتھ میں آکر زندگی کو فراوانی بخشتی ہے۔

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف

منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و نظر کا انقلاب

بادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

زمین اور سرمایہ پر انفرادی تصرف امانت کے طور پر حق بجانب ہے بشرطیکہ ان کا استعمال ایسے نظامِ معیشت کے تحت ہو جو کسی شخص کو بھی رزق سے محروم نہ ہونے دے۔ کائنات اور اس کے وسائل اتنے وسیع ہیں کہ اگر انسان عقل و فہم سے کام لے کر اپنی تمدنی زندگی کو صحیح بنیادوں پر قائم کرے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ انسانیت کا بڑا حصہ ناداری اور تشنگستی میں گزر رہا کرے۔ جب ذاتِ واجب رزق کی مالک ہے تو طلبِ رزق میں غیر اللہ کی غلامی شرفِ انسانیت کو بٹا لگانا ہے آیاتِ شریفہ و جعلنا لکم فیہا معاشین (اور ہم نے زمین میں تمہارے لئے معاش پیدا کی) اور ان اللہ هو الرزاق ذو القوۃ المتین (بیشک اللہ ہی روزی دینے والا بڑی زبردست قوت والا ہے) میں اس حقیقت کو ظاہر کیا گیا ہے کہ رزق اسی کے قبضہ قدرت میں ہے۔ جب نظامِ کائنات پر اسی کی ذاتِ قادر و مختار ہے تو دوروٹیوں کے لئے کسی کے آگے ہاتھ پھیلانا کیسا؟ یہ شرک کی ایک غیر محسوس لیکن خطرناک شکل ہے۔ اقبال کے نزدیک معیشت کا معیار و مقصد یہ ہونا چاہیے کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے تاکہ ہر فرد اپنی ممکناتِ حیات کو آزادی سے ظاہر کر سکے۔

کس نہ گردد در جہاں محتاج کس

نکتہ شرع میں اس است و بس

ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ حقیقت میں انسانیت ایک عضوی کُل ہے۔

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے ذریعہ انساں کو

اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

آل حضرت صلعم سے ابو جہل کو سب سے بڑی شکایت یہی تھی کہ آپ کی تعلیم سے مساوات و اخوت کے اصول مستحکم ہو گئے اور نسلی شرافت و فضیلت کا تصور ملیا میٹ ہو گیا۔ آقا اور غلام ایک ہی دسترخوان پر کھانے لگے۔

مذہبِ اوقاطحِ ملکِ نسب

از قریش و منکر از فضلِ عرب

در نگاہِ اویکے بالا و پست

با غلام خویش بر یکِ خوانِ نشست

احرامِ با اسوداں آ میختند

آبروئے دودمانے رحمتند

اقتصادی فرق و امتیاز اور معاشری مساوات باہم نقیض نہیں ہیں۔ دولت و ثروت نہ تو کسی شخص کو لازماً نیکی اور تقویٰ سے محروم کرنے والی ہیں اور نہ فضیلت کا۔ حقیقی معیار ہیں۔ صحابہ کبار میں حضرت عثمانؓ اور عبدالرحمنؓ بن عوف جیسے دولت مند بھی تھے اور اصحابِ صفحہ جیسے مفلس و نادار بھی۔ لیکن چونکہ ان سبھوں کی اندرونی زندگی میں تغیر پیدا ہو چکا تھا اس واسطے خارجی احوال کے فرق سے مساوات و اخوت میں کسی قسم کا رخ نہ پڑا۔ بعد میں بھی یہی روایات کسی نہ کسی شکل میں تاریخِ اسلام میں موجود رہیں جو اسلام کے ابتدائی عہد میں قائم ہو چکی تھیں اور آج بھی ان کی ہلکی سی جھلک نظر آتی ہے۔

ہمیشہ سے یہ ایک بڑا اہم مسئلہ رہا ہے کہ معاشری زندگی میں نظامِ عائلی کی کیا حیثیت ہو، چونکہ اقبال کے تصورات تمدنِ اسلامی تعلیم پر مبنی ہیں اس لئے اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے کہ صنفِ نازک کے متعلق اس کے خیالات وہی ہیں جو اس کے

نزدیک اسلامی تہذیب کے اصلی رنگ کو برقرار رکھنے والے ہیں۔ اسلام تمدنی زندگی میں عورت کے خاص مقام کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ اس کے ساتھ حسن معاشرت کی تاکید کرتا ہے۔ حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اکرمؐ نے فرمایا تھا کہ "عورتوں کے معاملے میں خد سے ڈرو۔ تمہارا عورتوں پر اور عورتوں کا تم پر حق ہے" قرآن کریم نے اپنے نہایت بلیغ انداز میں ہن لباس لکم وانتم لباس لھن (وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے لباس ہو) کہہ کر عورت اور مرد کو تمدنی اغراض کے لئے ایک دوسرے پر منحصر ٹھہرایا ہے۔ عورت کی عظمت اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ جنت کو پاؤں کے پاؤں کے تلے بتایا گیا۔ اس سے ایک طرف تو عورت کی عظمت کا اظہار مقصود تھا اور دوسرے اس کے فرائض اہمیت واضح کرتا تھا۔ جنت اسی وقت اس کے پاؤں کے تلے ہوگی جب کہ وہ ماں بنے گی۔

آنکہ نازد بر وجودش کائنات

ذکر اوف برمود با طیب و صلوة

گفت آن مقصود حرف کن نکال

زیر پائے اہمات آمد جنال

مغربی تہذیب کے اثر سے مسلمانوں میں بھی آزادی نسواں کا غلغلہ بلند ہے۔ اقبال اس آزادی کے دعوے پر اپنے مخصوص انداز میں تنقید کرتا ہے۔ وہ عورت کو اجتماعی خودی کا ضامن ٹھہراتا ہے۔ اس کے نزدیک عورت کی زندگی کا مقصود و منتہا نسل انسانی کو برقرار رکھنا ہے۔ اس کے سارے قوی فطرت نے اسی مقصد کو پورا کرنے کی غرض سے بنائے ہیں۔ یہ اتنا عظیم الشان مقصد ہے کہ دوسرے مقاصد اس کے آگے پیچ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کو بھی وہی انسانی حقوق حاصل ہیں جو مرد کو لیکن دونوں کا دائرہ عمل الگ الگ ہے۔ دونوں اپنی اپنی استعدادوں کے مطابق ایک دوسرے کے ساتھ تعاون عمل کر کے تمدن کی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ وہ مرد اور عورت کی مکمل مساوات کا قائل نہ تھا۔ اپنے ایک لکچر میں اس نے اس ضمن میں

اظہارِ خیال بھی کیا ہے۔

”میں مرد اور عورت کی مساواتِ مطلق کا حامی نہیں ہوں۔ قدرت نے ان دونوں کے تفویضِ جدا جدا خد متیں کیں۔ اور ان قرائضِ جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادہ انسانی کی صحت اور فلاح کے لئے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے اٹا نقصان رسا ثابت ہوگا اور نظامِ معاشرت میں اس سے بچیدہ پیدائیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک کہ افراد قوم کی شرحِ ولادت کا تعلق ہے جو نتائجِ مترتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتے کو جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزو اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔“

آزادی نسواں کی تحریک جدید مغربی تہذیب کا ایک شاخسانہ ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو ہر معاملے میں مردوں کے دوش بدوش کر دیا جائے۔ وہ سیاست اور معیشت میں ہر اس ذمہ داری کو قبول کرنے کے لئے تیار رہے جس سے مرد عہدہ برا ہوتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ اگر عورت کی فطرتِ سیاست و معیشت کی آلودگیوں میں پھنسے گی تو وہ اپنا نسوانی جوہر کھو دے گی جو اس کا نشا و وجود ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کا نصب العین یہ نہ ہونا چاہیے کہ وہ افلاطون کے سے مکالمات لکھے اور اپنے علم و فضل کا سکہ بچھائے بلکہ یہ کہ وہ ایک ایسے شخص کی ماں بنے جو افلاطون کے سے مکالمات لکھ سکے۔ اس کا اصلی منصب امومت ہے۔

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ

اسی کے سانے سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

شرف میں بڑھ کے تریا سے مشتِ خاک اس کی
 کہ ہر شرف ہے اسی درج کا دُرِ مکنوں
 مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
 اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں
 عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کا اگر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امومت کی ذمہ داریوں سے
 کترانے لگیں اور انفرادی عیش و آسائش میں مشغول ہو جائیں تو نسلِ انسانی کے لئے اس
 سے بڑھ کر اور کوئی خطرہ تصور میں نہیں آسکتا۔ اقبال کہتا ہے کہ ایسا پھول ہمکے بوستانِ
 تمان میں اگر کبھی نہ کھلے تو اچھا ہے۔

علم اور بارِ امومت برتافت
 برسرِ شاخِش یکے اخترتافت
 این گل از بستانِ مانا راستہ بہ
 داغش از دامنِ ملت شُستہ بہ
 دوسری جگہ حکیم یورپ سے اس طرح استفسار کیا ہے۔
 کوئی پوچھے حکیم یورپ سے
 ہند و یوناں میں جس کے حلقہ بگوش
 کیا یہی ہے معاشرت کا کمال

مرد بیکار دزن ہتی آغوش

اقبال نے "جاوید نامہ" میں تجد و پسند عورت کا خاکہ کھینچا ہے۔ عالم علوی کی سیر
 کے دوران میں دو شیزہ مرتیخ سے اس کی ملاقات ہو گئی۔ ایک وسیع میدان میں
 مردوں اور عورتوں کا ہجوم تھا۔ اس ہجوم میں ایک بلند بالا اور روشن چہرے عورت
 نظر آئی لیکن اس کے چہرے کی رونق میں نورِ جاں کی کمی محسوس ہوتی تھی۔ اس کی
 آنکھیں بے سوز اور آنکھیں بے نم تھیں۔ وہ سرورِ آرزو سے یکسر محروم تھی۔ اس کا سینہ
 جوشِ شباب سے عاری اور عشق و شوق کی لذتوں سے بے خبر تھا۔ حکیم مرتیخ نے اقبال

کو بتایا کہ یہ عورت فرنگستان کی رہنے والی ہے اور نبوت کی مدعی ہے۔ اس کا پیغام صنفِ نازک
کو مرد کی غلامی سے آزاد کرانہ ہے۔ مختصر طور پر اس کی تعلیم یہ ہے۔

اے زناں، اے مادران لے خواہراں

زیستن تلکے مثالِ دلبران

دلبران اندر جہاں منظومی است

دلبری محکومی و محسومی است

درد و گیوشاں گردا اینم ما

مرد را نچپیر خود داینم ما

مرد صیادی بہ نچپیری کند

گرد تو گرد کہ ز نچپیری کند

ہم بر او بودن آزارِ حیات

وصل او زہر و فسرانِ اونبات

مارِ بیچاں از خم و بیچش گریز

زہر ہائش را بخونِ خود مریز

از اموست زرد روئے مادران

اے خنک آزادی بے شوہراں

پھر آگے چل کر وہ اپنی ہم صنفوں کو سمجھاتی ہے کہ اب زمانہ بدل گیا ہے۔ سائنس نے تمام اقدار
حیات کو الٹ پلٹ کر دیا ہے۔ اب نسلِ انسانی بغیر عورتوں کے بھی دنیا میں جاری رہ سکے گی۔ سائنس
کے معمولوں میں عتسی آبادی کی ضرورت ہوگی۔ تنہے بچے پیدا کر لئے جائیں گے۔ ضرورت کے مطابق
لڑکے ہوں گے اور ضرورت کے مطابق لڑکیاں ہوں گی۔ انسانی عقل اب اسرارِ حیات کو اس
طرح جدید طور پر بظاہر کرے گی اور تاریخیات بے مضرب کے اپنے نغمے پیدا کر سکے گا۔ پھر
کیا وجہ ہے کہ ہم بھی مردوں کی طرح آزاد نہ ہوں۔

حاصلے برداری از کشتِ حیات ہرچہ خواہی از نہیں و از نبات

پرورش گردد چہیں نوعِ دگر بے شبِ ارحامِ دیا بدھر
 خود بخود بیرونِ فتد اسرارِ زلیت نغمہ بے مضرابِ بخشد تازِ زلیت
 خیزد با فطرتِ بیا اندر ستینر تازِ پیکارِ تو حرِ گردد کنسینر
 اس ضمن میں اقبال نے مغربی تہذیب پر اس طرح تنقید کی ہے۔

تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت ہے حضرتِ انساں کے لئے اس کا ثمر موت
 جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہو مازن کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت
 غرض کہ مسئلہ نسواں کے متعلق اقبال کی قطعی طور پر رائے ہے کہ مرد اور عورت ایک
 دوسرے کی کمی پورا کرتے اور اس طرح تعمیرِ تمدن کے فرائض کی انجام دہی کرتے ہیں۔ ان
 دونوں کے قویٰ میں فطرت نے جو فرق رکھلے ہے اس کا مقصد اسرارِ حیات کو کائنات
 میں محفوظ رکھنا ہے۔ نسوانی جوہرِ خاک کو آدم بنانا اور اپنے سوزِ دروں سے ثباتِ زندگی
 کا سامان بہم پہنچانا ہے۔

مرد وزنِ دابستہ یکِ دیگر اند کائناتِ شوقِ راصورتِ گراند
 زن نگہ دارِ زندہ نارِ حیات فطرتِ ادلوحِ اسرارِ حیات
 آتشِ مارا بجانِ خود زند جوہرِ او خاکِ را آدم کتد
 در ضمیرش ممکناتِ زندگی از تب و تابش ثباتِ زندگی
 ارجِ ما از ارجبتد یہائے او باہمہ از نقش بند یہائے او

اس کو کیا کہئے کہ مرد کے جوہر کو فطرت بے منتِ غیر عیاں کرتی ہے اور نسوانی
 جوہر کو غیر کامرہونِ منت رکھا گیا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ میں بھی اس مجبوری سے غمناک ہوں۔ لیکن
 اس مسئلے کا کوئی حل موجود نہیں سوائے اس حل کے جو خود فطرت نے تجویز کیا ہے۔
 جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر

غیر کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود

راز ہے اس کے تپِ غم کا یہی نمکتہ شوق

آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود

کھلتے جلتے ہیں اسی آگ سے اسرارِ حیات

گرم اسی آگ سے ہے معرکہ بود و نمود

میں بھی مظلومی نسواں سے ہوں غمناک بہت

نہیں ممکن مگر اس عقدهٴ مشکل کی کشود

اقبال نے حضرت فاطمہ الزہراءؑ کی سیرت کو عورتوں کے لئے بطور نصب العین پیش کیا ہے

بیٹی کی حیثیت سے، بیوی کی حیثیت سے اور ماں کی حیثیت سے حضرت زہراءؑ کی زندگی تمام دنیا کی عورتوں کے لئے نمونہ ہے۔

مزرعِ تبلیم را حاصل بتولؑ مادراں را اسوۂ کامل بتولؑ رضی

آل ادب پروردہ صبر و رضا آسیا گرداں و لب قرآن سرا

اگر کسی عورت کے لطف سے ایک سچا شخص پیدا ہو جائے جو حق کی خدمت کو اپنی

زندگی کا مقصود و مقہار بنا لے تو گویا اس نے اپنے منشا و وجود کو پورا کر دیا۔

فطرتِ توجذبہ ہا دارد بلند چشم ہوش از اسوۂ زہراؑ بلند

تا جیسے شاخِ تو بار آورد موسم پیشیں بہ گلزار آورد

بعض لوگوں کو یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اقبال مردوں کے لئے اثباتِ خودی کی

تعلیم دیتا ہے اور عورتوں کو اس کا موقع نہیں دینا چاہتا کہ وہ آزادی حاصل کر کے اپنی خودی

کا تحقق و اثبات کریں۔ لیکن حقیقت میں اقبال کا نقطہ نظر اس باب میں یہ نہیں کہ وہ عورتوں

کی ترقی کے خلاف ہے۔ ہاں، وہ ان طریقوں کے خلاف ہے جو آزادی نسواں کی تحریک نے

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے ہیں۔ اُس کے نزدیک خودی کی ترقی کا ذریعہ

یہ ہے کہ ہر فرد اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں آزاد ہو۔ عورت کی صلاحیتیں مرد کی

صلاحیتوں سے مختلف ہیں۔ ان صلاحیتوں کو ایک بتانا اور ان کے فرق سے انکار کرنا فطرت

کو منہ چڑانے ہے۔ عورت کا اثباتِ خودی اس میں مضمر ہے کہ فرائضِ امومت کی انجام دہی کے

لئے اس کو پورے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔ تہذیب و تمدن کی اس سے بڑھ کر کوئی خدمت

نہیں کہ عورت اپنی عزتِ نفس کو برقرار رکھتے ہوئے انسانی نسل کی بقا کی ذمہ داری اپنے

اوپر لے۔ امومت رحمت ہے اور بقول اقبال اس کو نبوت سے خاص نسبت ہے۔

نیک اگر بینی امومت رحمت است

زانکہ اورا با نبوت نسبت است

شفقتِ او شفقتِ پیغمبر است

سیرتِ اقوام را صورتِ گراست

از امومتِ پختہ تر تعمیرِ ما

در خطِ سیمائے اوقدیرِ ما

عورت لذتِ تخلیق کا پیکرِ مجسم ہے۔ اس کی خودی امومت کے فرائض انجام دے کر

ہی اپنا استحکام کر سکتی ہے ورنہ اگر وہ اس شاہراہ کو چھوڑ کر جو فطرت کی متحرک ہوئی ہے

دوسرا راستہ اختیار کرے گی تو نامرادی کی گھائیٹوں میں بھٹک جائے گی۔ فطرت کا منشا

یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے سوزدروں سے اسرارِ حیات کی حفاظت کرے اور اس طرح

اپنے ذاتی جوہر نمایاں کرے۔

اقبال کے نزدیک عورت سرمایہٴ ملت کی نگہدار ہے۔ ہر تمدن کے اعلیٰ ترین اوصاف

اس کی ذات میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس کو اس کی ذمے داری سے اس طرح

آگاہ کرتا ہے۔

حافظِ سرمایہٴ ملت توئی

آبِ بندِ نخلِ جمعیت توئی

گامِ جزیرِ ملتِ آبا مزین

از سرِ سود و زیاں سودا مزین

گیرِ فرزندِ خود را در کنار

ہوشیار از دستِ در روزگار

اقبال کے مذہبی اور باعربی تصورات

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کے ہاں کسی مابعد الطبعی نظام کی تلاش کرنا عبث ہے اس واسطے کہ وہ ایک شاعر تھا اور شاعر کی حیثیت سے اس کے حساس دل پر مختلف حالتوں میں جو کیفیات گزریں انہیں اس نے بلا کسی ربط و ترتیب کے نغمے کی زبان سے ادا کر دیا۔ چنانچہ وہ اس کی طرف اپنے ایک شعر میں اشارہ بھی کرتا ہے۔

عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری
فروغِ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

فروغِ صبح میں نور کے لطیف ریزے اگرچہ فضائے بیسط میں منتشر ہوتے ہیں لیکن ان سب سے مل کر ہی صبح کی وحدت نمودار ہوتی ہے جو اپنے اندر اعلیٰ درجے کا ربط و نظم رکھتی ہے۔ بغیر ربط و نظم کے وحدت کا ہم تصور ہی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اقبال کے پریشاں افکار، جو باوجود منتشر ہونے کے اپنے اندر وحدت رکھتے ہیں، ربط و نظم سے خالی نہیں۔ اس کے نظام تصورات میں سب سے زیادہ قوی اور دور رس وہ ہر جن کا تعلق فلسفہ مذہب سے ہے۔

حیرت خاۃ عالم | انسان اس امر پر غور کرنے کے لئے مجبور ہے کہ جس دنیا میں وہ
زندگی گزار رہا ہے اس میں اس کی حیثیت کیا ہے؟ کائنات میں اس

کی تقدیر کیا ہے؟ اور کائنات کا خالق کون ہے؟ عالم طبعی اور حیات کا کارخانہ کس منصوبے کے تحت اور کس مقصد کی تکمیل کی خاطر معرض وجود میں آیا؟ یہ سب سوال ہر احساس و شعور رکھنے والے شخص کے دماغ میں کسی نہ کسی صورت میں کبھی نہ کبھی ضرور پیدا ہوتے ہیں۔ گل، شاعرانہ زبان میں شبنم سے پوچھتا ہے کہ مرغانِ چین کا یہ ہنگامہ کس لئے ہے، مقصودِ نوا اور مطلوبِ صبا کچھ ہے کہ نہیں، خار کیوں ہے اور پایاںِ نظر کیلے؟ یہ سب سوال کسی کی حیرت و استعجاب کے آئینہ دار ہیں۔

گلِ گفت کہ ہنگامہ مرغانِ سحر چیست؟ این انجن آراستہ بالائے شجر چیست؟

ایں زیرو زبر چیست؟

پایاںِ نظر چیست؟

خارِ گلِ تر چیست؟

تو کیستی و من کیجیم این صحبتِ ما چیست؟ بر شاخِ من این طائرکِ نغمہ سرا چیست؟

مقصودِ نوا چیست؟

مطلوبِ صبا چیست؟

ایں کہنہ سرا چیست؟

انسان اس وقت سے جب سے کہ اس کو شعور و احساس کی دولت ملی آج تک اسی ادھیڑ بن میں رہا کہ "ایں کہنہ سرا چیست؟" اس کے جواب کی اتنی زیادہ فکر اس کو اس واسطے رہی کہ اس پر اس کا جواب بھی منحصر ہے کہ وہ خود کیا ہے؟

کائنات اسباب و اثرات کا ایک وسیع اور پھیلے ہوئے طلسم ہے جو غیر محدود زمان و مکان میں پھیلا ہوا اور طبعی قوانین کا پابند ہے۔ انسان کا بیقرار دل کائنات کو سمجھنے کے ساتھ نظامِ تکوینی کے پرے اُس حقیقت کا کھوج لگانے کے لئے بھی بے چین رہتا ہے جس کے بغیر خود اس کا وجود ہستی کی وسعتوں میں بے معنی سا رہتا ہے۔ انسانی دل میں غیر محدود اور لاتناہی کو سمجھنے کی گہری لگن ہے جس میں وہ تمام اوصافِ عالیہ بوجہ اہم موجود ہوں جنہیں وہ خود اپنی ذات میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس کی بدولت

اُسے یقین و ایمان کے لازوال محرکات عمل مل جلتے ہیں جو اس کی خودی کی ترقی کے ضامن ہیں۔ انسان کا دل کبھی یہ باور نہیں کر سکتا کہ فطرت کی ساری رنگارنگی بہتے ہوئے دریا، لہلہاتا ہوا سبزہ، کوہ و صحرا، غنچہ و گل اور ماہ و انجم محض اتفاق و طبعی اور کیمیائی قوتوں کے عمل سے وجود میں آگئے اور انسانی شعور سے ان کا ربط محض اتفاقی حیثیت رکھتا ہے۔ اس قسم کے تصور سے کائنات کی بہت ہی ناکافی اور غیر تشفی بخش توجیہ ہوتی ہے۔ اگر کائنات کی قدر و قیمت میں کوئی حقیقت ہے تو ضرور ہے کہ اس کا ماخذ منبع ذات باری ہو جو قدروں کا سرچشمہ ہے اور جس کو تسلیم کئے بغیر ایک طرف تو انسانی زندگی انتشار میں مبتلا رہتی ہے اور دوسری طرف فطرت کی ابتدا و انتہا کا مسئلہ ایک لاینحل معتمد بن جاتا ہے۔ فطرت حضور ہے اور خودی کی پہاں صلا صحتیں 'غیب' ہیں جو ظہور میں آکر حضور بن جاتی ہیں۔ فطرت اور انسان کا تعلق اسی مسلسل عمل سے عبارت ہے اور حیرت خاں ایام کی بونفہونی اسی کا نتیجہ ہے۔

زندگی از لذتِ غیب و حضور

بست نقشِ این جہانِ نزد و دور

عالم کی ماہیت زمان و مکان کو قرار دینا مسئلہ کا حل نہیں۔ یہ دراصل ہمارے ذہنی تجریدات ہیں جو ہم نے عالم خارجی پر عاید کئے ہیں کہ بغیر ان کے کائنات کا تصور دشوار ہے۔ سائنس کے نزدیک تو انائی (انرجی) لائقا ہی ہے جس کی ماہیت کا پتا اس کے اثرات ہی سے چل سکتا ہے۔ مادے کی منظم دنیا تو انائی کی لہروں کے سوا کچھ نہیں۔ کائنات اسی سے ہے، وجود و شعور اسی سے ہیں، ارتقاء پذیر فطرت کے سب مظاہر بھی اسی کا کرشمہ ہیں۔ اس بات کی توضیح و توجیہ بہت مشکل ہے کہ غیر معین تو انائی کے لطن سے معین مظاہر کیسے پیدا ہو گئے؟ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تنوع اور کثرت اور تعدد کیا ہیں؟ انسانی زندگی اور ذہن اور اس کے آگے شعور کی دوسری منزلیں جو سلسلہ ارتقاء میں مضمر ہیں ان کی کُنہ کیا ہے؟ اگر یہ سب

کارخانہ بے مقصد ہے تو فکری دلیل حیران ہے کہ بے منصوبہ عمل سے نظم و ربط کیسے ظاہر ہو گئے، وحدت کثرت میں کس طرح سے جلوہ گر ہو گئی؟ ارتقاء کے میکانکی اور اندھے لزوم سے شعور، ذہن کیسے پیدا ہو گئے؟ شعور بے شعوری کا غلاف چاک کر کے کیوں کر ظاہر ہو گیا؟ پھر خود شعور اس توانائی سے کس قدر مختلف ہے جس سے وہ کہا جاتا ہے کہ پیدا ہوا ہے۔ اور آگے بڑھے تو کس قدر حیرت انگیز طور پر یہی شعور عالم طبعی اور اس کی قوتوں پر اپنی تصورات عائد کرتا ہے جو قوانین کہلاتے ہیں اور پھر ان کی مدد سے اسی فطرت کو تسخیر کرتا ہے جس کا وہ کچھ عرصے قبل غلام تھا۔ عالم فطرت سے انسانی شعور کس بیباکی سے پوچھتا ہے۔

عالم آب و خاک و باد ستر عیاں ہے تو کہ میں؟

وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟

وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے

اس کی سحر ہے تو کہ میں اس کی اداں ہے تو کہ میں؟

کس کی نمود کے لئے شام و سحر ہیں گرم سیر

شانہ روزگار پر بارگراں ہے تو کہ میں؟

تو کفِ خاک و بے بصر میں کفِ خاک و خود نگر

رکشتِ وجود کے لئے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

طبعی عالم جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے اس کی ماہیت کے متعلق ہمارے

خیالات کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اس میں خود اپنی حیثیت کیا سمجھتے ہیں اور اس میں ہماری

تقدیر کیا ہے؟ جدید سائنس فطرت کے رموز و اسرار ایک ایک کر کے ہمارے سامنے

ظاہر کر رہی ہے۔ سائنٹفک طریق تحقیق کی اس سے بڑھ کر کامیابی کیا ہو گی کہ انسان

فطری واقعات و حوادث کی بڑی حد تک پیشین گوئی کر سکتا ہے اور ان کے مضر

اثرات سے اپنی حفاظت کر سکتا ہے۔ لیکن باوجود اپنی تمام سائنٹفک ترقیوں

کے انسان محسوس کرتا ہے کہ فطرت میں اس کے تصرف کی حد ہے۔ جس کے آگے وہ

نہیں بڑھ سکتا۔ ستاروں کی گردش اور سمندروں کے مدّ و جزیر کو انسانی ذہن نہیں بدل سکتا۔ انسان دریاؤں سے نہری نکال سکتا ہے لیکن اسے یہ قدرت نہیں کہ بہاؤ کے سینے شق کر کے دریا جاری کر سکے۔ باوجود انسانی تصرفات کی صد بندی کے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم جس ماحول میں زندگی بسر کرتے ہیں وہ بڑی حد تک ہمارا ہی بنایا ہوا ہے۔ انسان اگرچہ فطری قوتوں کو کیسر بدل تو نہیں سکتا لیکن انہیں سمجھ کر ان کو اپنے مقاصد کے لئے بہت کچھ استعمال کر سکتا ہے۔ فطرت اس وقت بھی موجود تھی جبکہ انسان میں اس کے شعور کی صلاحیت نہیں پیدا ہوئی تھی۔ یہ سچ ہے کہ ذہن کے ذریعے انسان کو خارجی حقیقت کا علم ہوا۔ لیکن اگر اس کا علم نہ ہوتا تو بھی حقیقت حقیقت ہی رہتی۔ خارجی حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن باطنی نظریہ اس کی صحیح توجیہ نہیں پیش کرتا۔ فطرت میں جو ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اجرام فلکی جس مقررہ روش پر قوانین حرکت کے تحت چل کر کائنات کے نظام میں توازن برقرار رکھتے ہیں، اس کی توجیہ سائنس کے پاس نہیں۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سارا نظام کائنات کیوں اور کیسے وجود میں آگیا؟ اسے ہم ارتقار کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اس واسطے کہ خود ارتقار بغیر حرکت و قوت کے توازن کے وجود میں نہ آ سکتا تھا۔ قوت حیات مادہ پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ مادہ انتشار اور زوال کی طرف جب مائل ہوتا ہے تو وہ اپنے جوش و حرکت کی بھڑکی سی حرارت اس میں ڈال دیتی ہے۔ پھر وہ بیچے کی جانب گرتے ہوئے مادہ کو دھکادے کر حیات کی بلندیوں کی طرف لے جاتی اور مختلف حوالی سے مطابقت سکھاتی ہے۔ ارتقار کی ہر حرکت پر جوش حیات کے تازیانوں کے نشان موجود نظر آتے ہیں۔ بغیر اس اندرونی جوش کے جو خالق کائنات نے پیدا کیا وہ اپنی پستیوں میں سے ہرگز نہ نکل سکتا۔ پھر بغیر مشیت ازلہ کے فطرت کو کیسے سمجھا جاسکتا ہے؟

حیات و کائنات کی دو توجیہ ہیں ممکن ہیں۔ ایک توجیہ فطرت کے توسط سے اور دوسری ذہن کے توسط سے۔ فطرت کے توسط سے جو توجیہ پیش کی جاتی ہے

اس کی رو سے انسانی تاریخ ایک ادنیٰ سے تیارے پر ادنیٰ درجے کے واقعات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اور خود انسان اندھی اور بے مقصد طبیعی قوتوں کا ایک کھلونا ہے اور بس۔ انسان کی خواہشیں اور تمناؤں، چاہے وہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں ان کی حقیقت ایسے ہی ہے۔ انسان اپنے آپ کو چاہے کتنی ہی اہمیت کیوں نہ دے لیکن فطرت اسے تسلیم نہیں کرتی۔ وہ جو اپنے آپ کو کائنات کا مرکز تصور کرتا ہے یہ اس کی ایلہ فریبی ہے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

دریا بوجہ خویش موجے دارد

خس پندارد کہ این کشاکش با دست

کائنات کی فطری تعبیر کی رو سے اصل حقیقت مادہ ہے جو جو اہر کے مجموعے سے عبارت ہے جن کی تشریح طبیعیات کے اصولی موضوعہ کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ عالم میں جو کچھ بھی موجود ہے وہ ان قوانین کا پابند ہے جو مادے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کا مطلب یہ ہے کہ سب اشیاء کی ماہیت وہی ہے جو مادے کی ہے۔ چنانچہ ذہن و شعور بھی مادے ہی کی ایک صورت ہے۔ مادی مظاہر خارجی حالات کا جو اثر مرتب ہوتا ہے اس سے ارتقار عمل میں آتا ہے۔ اس کے تغیرات خارجی اور مادی عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جنہیں ڈارون نے "اتفاقات" سے تعبیر کیا ہے۔ مادیت کے منہ والوں کے نزدیک زندگی کے ارتقائی تغیرات کے لئے کسی بالاتر ذہن یا ذات باری کی کارفرمائی کا یقین ضروری نہیں، اس واسطے کہ علت اولیٰ خود مادہ ہے۔ اس کے سوا انسان کو کچھ معلوم نہیں، نہ معلوم ہو سکتا ہے۔ ارتقار خدائی منصوبہ یا کسی بلند تر ذہن و شعور کی مصلحتوں کا نتیجہ نہیں اور نہ کوئی قوت جات ایسی موجود ہے جو مادے پر کسی قسم کا اثر ڈال سکے۔ اس نقطہ نظر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کائنات کے کارخانے میں ایک عارضی اور ارتقائی شے ہے جو فطرت کی اندھی قوتوں کی تخلیق ہے۔ وہ فطرت کی کرشمہ سازیوں کا ایک غیر متعلق تماشائی ہے۔ غرض کہ اس طرح طبیعی قوتوں کے ذریعے جب جیات کی توجیہ کی جاتی ہے تو اس کی کوئی حیثیت باقی

نہیں رہتی۔ جب خود عالم، وسعت مکانی میں ایک ذرہ ہے تو پھر اُس میں انسان کی بساط کیا رہ جائے گی؟ اُس کا علم اور اس کے مقاصد فطرت ہی کے آفریدہ ہیں اور اس لئے اُس کا مقدر بھی فطرت کی کارفرمائی پر منحصر ہونا چاہیے۔

مادے کا قدیم نظریہ کہتا ہے کہ دنیا کے حوادث جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں ناقابلِ احساس ذرات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ شعور اور ذہن بھی مادے ہی کے افعال ہیں۔ مادہ وجودِ مطلق ہے، باقی جو کچھ ہے اس کا منظر ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ زندگی یا شعور کا تجزیہ مادی اور میکائیکی طور پر ممکن نہیں۔ اب خود علمِ حیات میں میکائیکی طور پر مظاہر حیات کی توجیہ ناممکن بتلائی جا رہی ہے۔ انسانی جسم کے تمام اہم افعال جیسے خون کی گردش، ہضم، تنفس وغیرہ جسم نامی کے وظائف ہیں۔ ان کی آپ طبیعیات یا کیمیا سے توجیہ نہیں کر سکتے۔ ان کی صحیح توجیہ اس اصول کو تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ وہ عزمِ حیات کے مظاہر ہیں۔ پھر اس کا کیا جواب ہے کہ بغیر کسی پہلے سے منصوبہ بنانے والے کے ذہن غیر ذہن سے کیسے پیدا ہو گیا اور زندگی بے جان اور بے حس مادہ سے کیسے وجود میں آگئی؟ کیا شعور و ذہن خود بخود پیدا ہو گئے؟ زندگی کی تشفی بخش توجیہ بغیر یہ تسلیم کئے ممکن نہیں کہ کائنات میں شروع ہی سے قوتِ ناظمہ کی کارفرمائی جاری ہے جو مادے کو صورت بخشتی ہے۔ عالمِ فطرت کا نظم محض اتفاقی نہیں ہے۔ اگر فطرت میں نظم نہ ہوتا تو نہ دنیا ہوتی اور نہ حیات۔ اس نظم کو قائم کرنے والا باری تعالیٰ ہے۔ جو خالقِ فطرت و ارتقار ہے۔

فطرت کے میکائیکی نظریے کے مطابق عالمِ حسن و اخلاق سے عاری ہے، اس میں کوئی مقصد نہیں۔ لیکن یہ میکائیکی نظریہ دوسرے مظاہرِ فطرت کے لئے چاہے کتنا ہی صحیح ہو لیکن مظاہرِ حیات کو آپ اس کی مدد سے پوری طرح کبھی نہیں سمجھ سکتے۔ میکائیکی تصورِ ذاتِ باری کا منکر ہے۔ وہ اس سے بھی انکار کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنی تشکیل کی قوت رکھتا ہے۔ وہ زندگی کی اس قوت سے بھی انکار کرتا ہے جسے ہم رُوح (خودی) کہتے ہیں۔ وہ زندگی کو صرف مادے کی مدد سے سمجھنا چاہتا ہے لیکن خوش قسمتی سے خود سائنس

نے ہمیں مادے کی حقیقت اس قدر واضح طور پر بتادی ہے کہ اب کوئی ہوشمند شخص انیسویں صدی کے بعض مفکروں کی طرح مادہ پرست نہیں ہو سکتا۔ اب مادہ مستقل اور ٹھوس چیز نہیں رہی جیسا کہ پرانے ماوین کہا کرتے تھے۔ جدید تحقیق کی رو سے وہ حادثوں کا ایک پیہم سلسلہ ہے۔ اضافیت کے نظریے نے مکان و زمان کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے مادے کے قدیم نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اب ٹھوس مادی اشیاء کے متعلق آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اپنے تغیر کے باوجود زمان میں استقرار رکھتی ہیں۔ بلکہ وہ کا جمود والا تصور اب قابل قبول نہیں رہا۔ فطرت اب کوئی ساکن وجود نہیں مانی جاتی جو ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں اپنا وجود رکھتی ہو بلکہ یہ حادثوں کی ایک خاص ترکیب ہے۔ یہ ایک قسم کا مسلسل تخلیقی میلان ہے جس کو ہمارا تصور الگ الگ منفرد اور غیر متحرک اشیاء میں تقسیم کر دیتا ہے جن سے زمان و مکان کے تصور پیدا ہوتے ہیں۔ فطرت کا پرانا تصور نیوٹن کے نظریے پر مبنی تھا جس کی رو سے مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء واقع ہیں۔ جدید ریاضیات کی تحقیق نے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچا دی ہے کہ مادہ کوئی مستقل بالذات شے نہیں جو مکان مطلق میں واقع ہو۔

عالم کی ذہنی توجیہ میں اصل حقیقت ذہن ہے اور عالم طبعی اس کا عکس انسانی ذہن خارجی اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے۔ ان اشیاء میں اور ذہن میں اضافی تعلق ہوتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے کسی خارجی شے کا علم اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہمارے ذہن کے ذریعے ہمارا حافظہ، تخیل اور قوت فیصلہ اس پر اپنی اپنی مہریں ثبت نہ کر دیں۔ خارجی اشیاء بجائے خود فطری حادثوں کا سبب نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ ہمارے احساس کو پیدا کر سکتی ہیں۔ غرض کہ عالم خارجی کا کوئی علیحدہ وجود نہیں۔ وہ ذہن کا کرشمہ ہے اور اسی سے وابستہ و پیوستہ ہے۔ جو چیز شعور میں نہیں آئی وہ موجود

ہی نہیں۔ معروض کا انحصار موضوع پر ہے۔ عالم بہ حیثیت معروضی حقیقت کے ذہنی تصویروں کی بدولت وجود میں آتا ہے۔ بغیر ذہن کے عالم کا ربط و ضبط قائم نہیں رہ سکتا۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں اس کے بے ربط اور غیر منظم طوبار میں اس وقت نظم و ربط پیدا ہوتا ہے جب کہ ذہن اپنے تصورات کے سلیجے میں اس کو ڈھالتا ہے۔ ذہن عالم کے مظاہر کو ایک دوسرے سے الگ اور خود اپنے سے الگ تصور نہیں کرتا۔ اس قسم کی تصویریت ہمہ اوستی فلسفہ کی ایک شاخ بن جاتی ہے۔ جس طرح عالم کی مادی توجیہ میں غلو برتا گیا ہے اسی طرح ذہنی توجیہ میں بھی مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔ انسان ایک طلسم بود و عدم ہے جو بقول اقبال نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ دونوں کا امتزاج ہے۔ روح اور بدن میں دوئی نہیں۔ انسان کی شخصیت میں دونوں کی وحدت جلوہ گر ہوتی ہے۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہن

زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے مجھ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو نہ کہن
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں

وجود حضرت انسان نہ روح ہی نہ بدن

اقبال نے ذہن اور فطرت کی دوئی کے نظریوں کے متعلق اپنی ایک علیحدہ راہ اختیار کی ہے۔ باوجود فلسفہ خودی کا غلبہ دار ہونے کے وہ خارجی عالم کی حقیقت سے انکار نہیں کرتا۔ نفس و آفاق اپنی اپنی جگہ حقیقی ہیں۔ فطرت کے معروضی وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں، مادیت کے ماننے والوں کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ مادہ مکان میں واقع ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حادثوں کا لاتنا ہی سلسلہ ہے۔ فطرت کے

ان حوادث و تغیرات کا علم حاصل کرنے کے بعد ہی انسان کے لئے ممکن ہے کہ وہ رومانی زندگی کا احساس کر سکے۔ عالم کے تغیرات سے انسان کی فطرت بھی نئے حوالی سے مطابقت کا سبق سیکھتی ہے جو اس کے ارتقاء کے لئے از بس ضروری ہے۔ خدا اپنی نشانیاں نفسِ انسانی اور عالمِ فطرت دونوں کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ یہ دونوں انسانی تجربے کے بڑے زیروست حقائق ہیں۔ خود انسان کا تجربہ امتزاجی رنگ لئے ہوئے ہے۔ اس کی وحدت میں کثرت موجود رہتی ہے۔ تجربے میں موضوع و معروض کا جو اختلاف ملتا ہے۔ اس کو بالکل مٹا دینے کی ضرورت نہیں بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ انہیں ایک قسم کے عضوی تعلق کی لڑی میں پرو لیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے سے مغائر اور انسل بے جوڑ نہ رہیں۔ انسان کو اپنی ذات اور عالمِ خارجی کا جو دائمی احساس ہے وہ محض دھوکا یا فریبِ نظر نہیں کہا جاسکتا۔ اسی مطلب کو بادہ و ساغر کی رمزی علامتوں سے اس طرح بیان کیا ہے۔

مستی زیادہ می رسد و از ایام نیست

ہر چند بادہ را نتوان خورد بے ایام

احساسِ جان و تن کی نسبت دوسری جگہ یوں کہا ہے۔

عقل مدت سے ہے اس پیک میں ابھی ہوئی

روح کس جوہر سے خاک تیرہ کس جوہر سے ہے

میری مشکل؟ مستی و شور و سرور و درد و داغ

یتری مشکل؟ مے سے ہے ساغر کے ساغر سے ہے

ارتباطِ حرف و معنی؟ اختلاطِ جان و تن

جس طرح افگر قبا پوش اپنی خاک تر سے ہے

اس میں شبہ نہیں کہ انسان کے مادی وجود کا تانا بانا عناصرِ طبیعی کے مجموعے

سے عبارت ہے لیکن ان عناصر کی تاریکی میں اس نے اپنے ذہن و شعور کی شمع روشن کی اور اپنے آپ کو طبیعی قوانین کی پابندی سے بے نیاز کر لیا۔ نفس انسانی کی طبیعت ٹھوس اجسام اور بے شعور مادے کی طبیعت سے بالکل جداگانہ واقع ہوئی ہے۔ اس کی توجیہ کے لئے طبیعی قوانین کے ساتھ علم حیات اور علم نفس کے قوانین کا جاننا بھی ناگزیر ہے۔ انسانی شعور اور روح مادہ سے بالاتر ایک حقیقت ہے اور اصول حیات مادے سے آزاد اپنا وجود رکھتے ہیں۔ مادہ قدروں کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ انسان جو کائنات کا شاہکار ہے اقدار کی تخلیق پر قدرت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے اس نے کائنات کے مقابلے میں اپنا بلند مقام حاصل کیا۔ اس کا ذہن فعال اپنے ماسوا کائنات کی اشیاء کا علم حاصل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ خارجی عالم کے خواص فی نفسہ اس میں موجود نہیں ہیں بلکہ ہمارے ادراک کے تعلق (اضافت) سے ظہور میں آتے ہیں جیسا کہ مولانا روم نے فرمایا ہے۔

قالب از ماہست شدنی ما ازو

بادہ از ماہست شدنی ما ازو

مادی عالم کے خواص، وزن، جامت اور کمیت ہیں اور وہ طبیعیات کے قوانین کا پابند ہے۔ اس مادی عالم میں نہ معلوم کس طرح اصول حیات نمودار ہوا جو شروع ہی سے اس میں مضمر تھا۔ یہ جلی قوتوں کا ایک سیلاب تھا جو مادے میں مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ یہ پراسرار سعی وجود نمود ابتدا میں شعور و ذہن سے عاری تھی۔ اس نے مادی عالم کی مزاحمت سے غیر شعوری طور پر ان تقیدات پر قابو پانے اور انہیں تسخیر کرنے کی کوشش شروع کر دی جو اس پر طبیعی قوانین نے عاید کئے تھے۔ فطرت کا ہیروئی جو شعور سے بیگانہ تھا عالم مادی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوا اور زندگی کے ذریعے بہا کو عدم کی تاریکی سے نکال لایا۔ زندگی طبیعی اسباب کے بہاؤ میں محال سمت میں بہنے والا دھارا تھا جو محض اثر نہیں رہا بلکہ خود منظر کا سبب بن گیا یہی بات زندگی کو کائنات کی منفعل ہستیوں سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ پیمانہ امروز و فردا

سے بے نیاز ہے۔ گن فکان کا اشارہ اسی کی معنہ صلا حیتوں کی طرف ہے۔

برتر از اندیشہ سودوزیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

تو اے پیمانہ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم رواں ہے زندگی

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سُرا آدم ہے ضمیر کن فکان ہے زندگی

قلزم ہستی میں تو ابھرا ہے مانند جاب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

زندگی مادے سے علیحدہ بھی ہے اور اس میں سرایت کئے ہوئے بھی۔ آگہی اور شعور کے وجود میں آنے سے انسان کی آزادی کی ابتدا ہوئی اور اس دور کا خاتمہ ہوا، جبکہ وہ مجبور محض تھا اور طبعی قوانین کے ایک کھیل سے زیادہ اس کی حیثیت نہ تھی۔ انسان کی شکل میں پہلی مرتبہ زندگی اس منزل تک پہنچی جسے ذہن سے تعبیر کرتے ہیں اور جس کی خصوصیت خودی یا شعور ذات ہے۔ اس شعور ذات کے باعث انسان کائنات کا مرکزی نقطہ بن گیا۔ اس کی بدولت وہ ایک آزاد قوت بن گیا جو خود اپنا راستہ تلاش کرتی اور خود بخود اس پر گامزن ہوتی ہے۔

ضمیر کن فکان غیر از تو کس نیست

نشانِ بے نشان غیر از تو کس نیست

قدم بے باک تر نہ در رہِ زیت

یہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

ایک زمانہ تھا کہ جب انسان زماں و مکاں کے تقیدات کا پابند تھا۔ اب اس کی آزادیوں کی کوئی حد اور انتہا نہیں رہی۔ زمان و مکاں اس کے حلقہ بگوش ہو گئے اور دورِ آفاق اپنی رفتار کے تیغ و خم کو اس کے اشارہ ابرو کے بغیر معین نہیں کر سکتا۔

یعنی جہاں را خود را نہ بینی
تا چند ناداں غافل نشینی
نورِ قدیمی شب را برافروز
دستِ کلیمی در آستینی
بیرون قدم نہ از دورِ آفاق
تو پیش ازینی تو پیش ازینی
اب انسان کی ایک نگہ التفات کے لئے آسمانوں پر زہرہ و مشتری میں قابض
ہونے لگیں۔

زہرہ و ماہ و مشتری از تو قیب یک دگر
از پئے یک نگاہ تو کش مکش تجلیات
انسان ہی آیہ کائنات کا اصل معنی ٹھہرا جس کی جستجو اور توجہ کے لئے رنگ و
بو کے قافلے سرگرداں ہیں۔

آیہ کائنات کا معنی دیریا ب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہلے رنگ و بو
وہ سینہ ہستی کا پوشیدہ راز تھا جس کو آب و گل کی شوخی نے ظاہر کر دیا،
اور جب اس کی نمود ہوئی تو مسدود انجم اس کے آگے سجدے میں گر پڑے۔
برخیسز کہ آدم را ہنگام نمود آمد

اب مشتِ غبارے را انجم بہ سجود آمد

آں راز کہ پوشیدہ در سینہ ہستی بود

از شوخی آب و گل در گفت و شنود آمد

ارتقا و حیات کا مقصد یہ ہے کہ زندگی مادے سے بلند ہو کر اخلاقی اور روحانی
مقاصد کو فروغ دے۔ زندگی اور ذہن ایک ہی چیز میں۔ زندگی کا منظر دراصل ذہنی
منظر ہوتا ہے۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشوں
کے تحت ہر لمحہ تغیر کا ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے کی حالت ہے اس
مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے اور منزل
پر کبھی نہ پہنچے۔

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
 ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
 تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات
 کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
 سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
 بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
 سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
 سفرِ زندگی کے لئے برگ و ساز
 سفر ہے حقیقتِ حشر ہے مجاز

اس سفر کے دوران میں زندگی پستیوں میں سے بھی گزرتی ہے اور بلند یوں پر سے بھی۔ بعض اوقات وہ ایسے بلند مقام پر پہنچ جاتی ہے کہ دیکھنے والے حیران رہ جاتے ہیں۔ یہ خودی کی معراج ہے جبکہ کائنات کے راز ہلکے سر بستہ اس پر منکشف ہو جاتے ہیں۔ اس کی بلند مقامی کا کیا کہنا! جس طرح ذاتِ مطلق غیر متناہی اور آزاد ہے اسی طرح انسانی ذہن (خودی) بھی فطرت کی تحدید اور تقیدات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ آنحضرت صلعم کی معراج کی اقبال نے بڑی لطیف توجیب کی ہے۔ اس کے نزدیک معراج سے یہ سبق ملتا ہے کہ انسان کی زد سے افلاک بھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ انسان کا بے قرار دل کائنات کے پردے میں اس حقیقت کا متلاشی رہتا ہے جو عینِ کمال ہے اور وہ اپنی تلاش کے دوران میں کائنات کو الٹ پلٹ کرتا رہتا ہے۔ اس تخلیقی امتزاج کی بدولت انسان اپنی خودی کے ڈانڈے ذاتِ باری سے ملا دیتا ہے۔

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

شروع شروع میں زندگی ایک اندھی جلتی رو کے مثل تھی اور مقصد سے قطعاً ہماری تھی۔ مادے سے متصادم ہو کر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کر کے اس نے ارتقار کے زینے پر چڑھنا سیکھا۔ دشتِ وجود کی بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی۔ قدر اولیو کا شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا جس نے اس کی کایا پلٹ دی۔ اب عالمِ تکوین کے ساتھ عالم

قدر کا دامن بندھ گیا۔ ہر تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشنے والا ہو قدر کی حیثیت مقصد و منہاج کی ہو گئی۔ قدر آفرینی کی بدولت انسان کو یہ احساس پیدا ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ناتمام ہے اور اپنی تکمیل کے لئے انسانی سعی کی محتاج ہے۔ اب وہ ہر چیز کو اپنے نظام مقاصد کے تحت ڈھالنے لگا۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے دمادم صدائے گن فکیوں

اب تک انسان وجود کی شاہراہوں پر بھٹکا بھٹکا پھرتا تھا۔ اب قدروں کی روشنی میں وہ معین منزل کی جانب قدم اٹھانے لگا۔ ہر قدم کے ساتھ اس کا اعتماد بڑھا اور احساس ذات کی پوشیدہ قوتیں بیدار ہوئیں۔ دراصل انسان نے اقدار حیات کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ بغیر عزم منزل کے ارتقاربے مقصد رہتا۔ آگے بڑھنے کے لئے منزل کا ہونا ضروری ہے۔ اقدار حیات انسان کے وہ اوصاف عالیہ ہیں جنہیں وہ اپنے اندر پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن پوری طرح کبھی حاصل نہیں کر سکتا۔ خوب دنا خوب جو فطرت میں موجود نہ تھا اسے انسان نے اپنی ذات میں پیدا کیا۔ اب عالم فطرت کی طرح عالم اقدار بھی اس کے لئے ابدی اور ازلی بن گیا۔ زندگی کے دائمی سیلان و تغیر کی حالت میں قدر (ویلو) ایک مستقل اور ناقابل تغیر شے ہو گئی جس سے سہارا لیا جانے لگا۔ اب انسان کے لئے سب سے بڑا مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ ناقابل تغیر اور مطلق کے ساتھ تغیر پذیر اور اضافی کی ہم آہنگی کس طرح قائم کی جائے۔ بقول اقبال

میانہ من و اور ربط دیدہ و نظر است

کہ در نہایتِ دوری ہمیشہ با اویم

کائنات کے حیرت خانے میں جس طرح ذہن فعال بے حس ماتے سے اعلیٰ تر حقیقت ہے اسی طرح ذات خداوندی ان دونوں سے بالاتر اور ان دونوں کی خالق ہے۔ عالم طبیعی تغیر پذیر ہے لیکن ذات باری تعالیٰ زمان و مکان کے تعینات سے بے نیاز

اور مقوم کائنات ہے۔ حیات، کائنات اور ذاتِ باری تعالیٰ کے متعلق اقبال کے خیالات یہ ہیں۔

”زندگی کی خصوصیت تفرّد ہے۔ عالم گیر زندگی کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگرچہ یکتا ہے۔ بقول میگ ٹگرٹ کائنات افراد کے مجموعے سے عبارت ہے لیکن اس مجموعے میں جو نظم و ربط اور توافق و تطابق پایا جاتا ہے۔ وہ بذاتِ کامل اور حتمی نہیں ہے، وہ جلتی یا شعوری مسمعی کا نتیجہ ہے۔ ہمارا قدم تدریجی طور پر بد نظمی اور انتشار سے نظم و ترتیب کی طرف اٹھ رہا ہے۔ ہم اس تدریجی تکمیل کے عمل میں مدد و معاون رہتے ہیں۔ افراد کائنات کی تعداد معین نہیں ہے۔ ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہوتا رہتا ہے جو عمل تکمیل میں تعاون کرتے ہیں۔ غرضکہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں بلکہ ابھی تکمیل کے مراتب طے کر ہی ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی حقیقت کے طور پر نہیں پیش کی جاسکتی اس لئے کہ کائنات مکمل نہیں۔ عمل تخلیق جاری ہے اور انسان اس میں شریک ہے۔ وہ جس حد تک کائنات کے غیر مربوط حصے میں ربط و نظم پیدا کر سکتا ہے اسی حد تک اس کو تخلیق کے عمل میں مدد و معاون قرار دیا جاسکتا ہے۔ قرآن پاک میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔“

”ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریہ سبب اہل اس کے انگریز ہم خیالوں اور اربابِ وحدت الوجود سے مختلف ہے جن کے خیال میں انسان کا منہلے متصور یہ ہے کہ وہ خدایا حیاتِ کلی میں جذب ہو جائے اور اپنی انفرادی ہستی مٹا دے۔ میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی منہلے مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے

یا اپنی خودی کو فنا کر دے بلکہ یہ کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر ہمیشہ از ہمیشہ انفرادیت پیدا کرے۔
 آن حضرت نے فرمایا ہے۔ **تخلقوا باخلاق اللہ** یعنی اپنے اندر صفاتِ الہیہ پیدا کرو۔ پس انسان جس قدر خدا سے مشابہ ہوگا اسی قدر اس کے اندر شانِ یکتائی اور رنگِ انفرادیت پیدا ہو جائے گا۔

”حیات کیلئے؟ یہ فرد کا دوسرا نام ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت جو اس وقت معلوم ہو سکی ہے خودی یا ایغو ہے۔ اگرچہ جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے انسان ایک مستقل بالذات مرکز ہے لیکن ابھی تک وہ فردِ کامل کے مرتبے تک نہیں پہنچا۔ فرد جس قدر خدا کے نزدیک ہوگا اسی قدر کامل ہوگا۔ قربِ الہی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان خدا کی ذات میں فنا ہو جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ خدا کو اپنے اندر جذب کر لے۔ حیاتِ دراصل ایک ترقی کرنے اور کائنات کو اپنے اندر جذب کرنے والی حرکت کا نام ہے۔ جو رکاوٹیں اس کی راہ میں حائل ہوتی ہیں وہ ان پر غلبہ پا کر آگے بڑھتی ہے۔ حیات کا خاصہ یا جوہر یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی نئی آرزوئیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ اپنی حفاظت اور ترقی کے لئے اس نے آلات اور وسائل پیدا کر لئے ہیں۔ جیسے حواس اور ادراک جن کی مدد سے وہ دشواریوں پر غالب آتی ہے۔ مادہ حیات کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ لیکن مادہ کوئی بڑی چیز نہیں بلکہ حیات کے حق میں مفید ہے۔ کیوں کہ اس کی وجہ سے حیات کو اپنی مخفی قوتوں کے بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے۔“

خودی اور خدا | خودی محض ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی قوتِ ناظمہ ہے جو فعل کی حالت میں رہتی ہے۔ اسی کی بدولت ہم عالم کو یہ طور و حدت کے دیکھتے ہیں ورنہ اس جہانِ رنگِ دلو میں ہر طرف

انتشار ہی انتشار ہوتا۔ خودی یا انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں جب تک کہ پورے طور پر مطابقت نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک ہم نہ فطرت کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں اور نہ زندگی کو۔ انسانیت کا صد ہا سال کا تجربہ بتاتا ہے کہ انسانی ذہن کو فطرت سے ہم آہنگ کرنے کا ایک مؤثر ذریعہ ذاتِ باری تعالیٰ کا یقین ہے۔ تصورِ باری دراصل اصولی آزادی سے عبارت ہے جس کی وجہ سے انسان کے آگے اختیار و انتخاب کی راہیں کھل جاتی ہیں اور وہ فطرت کو اپنے اشارہٴ چشم و ایر و پر پلنے لگتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسانی شعور کے پیدا ہونے سے کروڑوں برس پہلے کائنات موجود تھی۔ اس لئے ہم انسانی شعور کو اس کا خالق تو نہیں کہہ سکتے جیسا کہ تصوریت کے ماننے والوں کا دعویٰ ہے۔ شعور کی منزل تک پہنچنے سے پہلے کائنات کو کن کن جوکھوں میں سے گزرتا پڑا اس کا ہمیں علم نہیں لیکن اتنا تو ہم تجل کی مدد سے قیاس کر سکتے ہیں کہ ارتقاء کی محرک کوئی ذی شعور قوت ہونی چاہیے جو انسان اور کائنات دونوں سے بالاتر ہو یہی خالقِ ارتقاء ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراء بھی ہے اور وابستہ بھی۔ بالکل اسی طرح جیسے انسان کی ذات فطرت سے وابستہ بھی ہے اور ماوراء بھی۔ یہ ہمارے ذہن کی کوتاہی ہے کہ ہم حقیقت اور عین میں تضاد دیکھتے ہیں۔ خدا کی ذات میں عین اور حقیقت دونوں ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ اور خودی کا کمال بھی یہ ہے کہ ان دونوں کی دوئی باقی نہ رہے۔ اور وہ حقیقت اور عین دونوں پر عادی ہو جائے۔

انسان اپنی خودی کے ذریعے کائنات اور ذاتِ خداوندی میں جو قدروں کا سرچشمہ ہے ایک طرح کا تعلق قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کے اس مرکزی نقطے سے عالم کی وحدت ہو پیدا ہوتی ہے ورنہ ذہن فطرت کی بوقلمونی اور کثرت میں گم ہو کر رہ جائے۔

خودی سے اس طلسمِ رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو بچھا نہ میں سمجھا

مسک تصوریت کے قائل کہتے ہیں کہ حقیقت ذہن کا کرشمہ ہے۔ اقدارِ حیات اور ذاتِ خداوندی نعوذ باللہ اختراعِ ذہنی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ جس طرح ریاضی میں صفر کا وجود ایک ذہنی مفروضہ ہے اسی طرح ذاتِ باری کا وجود علتِ اولیٰ کے طور پر تسلیم کرنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی گتھی کو سلجھانے میں مدد ملے۔ لیکن ذاتِ باری کا تحقق منطق سے نہیں ہو سکتا۔ اس کی حقیقت کا تجربہ خود انسان اپنے وجود کی گہرائیوں میں کر سکتا ہے۔ اسی واسطے خدا کے وجود اور تصور کے ساتھ انسانی خودی کا وجود اور تصور وابستہ ہے۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب

ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

معرفتِ الہی بغیر معرفتِ نفس کے ممکن نہیں۔ نفس یا خودی فہم و عمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسم نامی کو حرکت دیتا اور انفرادی ترقی و بقا کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے انسان کو اختیار و انتخاب کے اصول پر عمل پیرا ہو کر بدترانہ عالم کا صحیح و جہان اور لطیف ادراک ہوتا ہے۔ جب تک آدمی خود اپنی فطرت کے تقاضوں اور اشاروں کو اچھی طرح نہیں سمجھتا اس وقت تک وہ فانی عالم کی گتھ سے محروم رہتا گا۔ خودی خدا اور فطرت کے درمیان ایک طرح کا واسطہ ہے اس لئے وہ خود بھی غیر فانی اور ابدی ہے۔ خودی سے خدا بے حجاب ہوتا ہے اور خدا سے خودی :-

نمود اس کی نمود تیری نمود تیری نمود اس کی

خدا کو تو بے حجاب کر دے، خدا تجھے بے حجاب کرے

ذاتِ باری تعالیٰ اپنے اسماء و صفات میں متعین ہو کر عالم شہادت میں ظہور فرماتا ہے۔ کذبت کذباً مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلق الخلق وتعرفت انہم فعرّفنی کی توجیہ اقبال نے نہایت لطیف انداز میں "زبورِ عجم" میں کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ باری خود گہرِ زندگی کی تلاش و جستجو میں سرگرداں ہے اس لئے کہ یہ اسی گل کا جز اور اسی شعلہ کا شہارہ ہے۔ پھر وہ شاعرانہ استعجاب میں پوچھتا ہے کہ یہ

گہر زندگی خدا ہے کہ خودی؟

ما از خدائے گم شدہ ایم او جستجوست

چوں مایا ز مندوگر قمار آرزوست

گا ہے بہ برگ لاله نوبسہ پیام خویش

گلہے درون سببہ مرغیاں بہاؤ ہوست

در زنگس آرمید کہ بیند جمال ما

چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش گفنگوست

آہ سحر گہے کہ زند در فسراق ما

بیرون و اندرون ز بروز پرو چار سوست

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے

نظارہ را بہانہ تماشائے زنگہ یوست

در خاکدان ما گہر زندگی گم است

ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست؟

انسان جب ذات احدیت کی تلاش میں نکلتا ہے تو حقیقت میں وہ خود اپنی صفات

عالیہ کا متلاشی ہوتا ہے۔

من بہ تلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم

عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو

خودی جب کائنات کے مقابل ہوتی ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ حقیقت بڑی

پہچیدہ اور حوصلہ شکن ہے۔ اس کی سیرت تجربہ ہے۔ یہ ایک دائمی سلسلہ افعال اور

ایک ہمیشہ ہوتے رہنے کی کیفیت ہے۔ جب کوئی چیز انجام پا چکتی ہے جسے ہم مکمل

ہونا کہتے ہیں تو بغیر اس پر اپنے نئے غلاف چڑھا کر پھر اس کی صورت بدل دیتا

ہے۔ چنانچہ ہستی یا وجود دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی حالت کے سوا کچھ نہیں

دنیا ہر آن بدل رہی ہے۔ ایک لمحے کے لئے بھی اس کو سکون نہیں۔ تغیر، نمود

اور حرکت عالم کے خمیر میں ملے ہوئے ہیں۔ ہر لمحہ گویا ذریعہ ہے مظاہر کو نیہ کو از سر نو ترکیب اور صورت عطا کرنے کا۔ لیکن یہ حوادث امور اعتبار یہ میں سے ہیں۔ عالم کا تغیر و تبدل بھی ذاتِ باری کی شانوں میں سے ایک شان ہے۔ جیسا کہ آیہ کریمہ کل یوم ہور فی شان سے ظاہر ہے۔ تغیر کی اس کے علاوہ کوئی توجیب نہیں۔ یہ شان اس وقت ظہور پذیر ہوتی ہے جب ذاتِ صفات کا جامہ زیب تن کرتی ہے اور وحدت کثرت میں جلوہ آرا ہوتی ہے۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کسی قسم کا غفل نہیں واقع ہوتا۔ جب حقیقت دائمی تغیر و تخلیق کی حالت سے عبارت ہوتی تو ضرور ہے کہ اس تغیر کی دنیا میں جس کے اثر سے نفس و آفاق میں سے کوئی محفوظ نہیں، ایسی کامل ہستی کے وجود کو تسلیم کیا جائے جو تغیر سے متبرا ہو اور جس کی بدولت حقائق کائنات اور حقائق حیات تک تھوڑی بہت رسائی ممکن ہو سکے۔ ذات واجب ہی کے فیضان سے غنچہ، خودی کھلتا اور مشام حیات کو معطر کرتا ہے۔

از چین نورستہ ام قطرہ شبنمے بخش خاطر غنچہ و اشود کم نشود ز جوئے تو

ذاتِ احدیت جو وجود محض ہے اسما و صفات سے منزہ اور خلق و مجاز سے ماوراء ہے۔ ہر آن تغیر عالم میں ذاتِ احدیت ہی سے انسان کو ڈھارس اور استقلال مل سکتا ہے۔ کائنات کے اس سیلِ رواں میں وہی ہے جسے ہم ابدی اور ازلی حقیقت کہہ سکتے ہیں اور جو زمان و مکال کے قبود و اعتبارات سے بالاتر ہے۔ وہ حق اور خلق دونوں پر حاوی ہے۔ حق متزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان۔ اس کی ذات کا وجود محض ہے، ادراک ممکن نہیں۔ ہاں، اس کی صفات تک انسانی ادراک و شعور کی رسائی ہو سکتی ہے۔ انسان ضعیف البیان عاجز ہے کہ اس کی گتہ تک پہنچے۔ وہ کیا اور اس کا علم کیا؟ قل لو کان البحر مداداً لکلت ہدی لئلا یحرق قبل ان تنفد کلہمت ربی ولو جئنا مثلاً مداداً لکھو کہ اگر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لئے تمام دنیا کے سمندر یا سی بن جائیں تو سمندروں کا پانی ختم ہو جائے گا۔

مگر میرے رب کی یا قہن ختم نہ ہوں گی۔ اگر ان مندروں کے ساتھ ویسے ہی سمندر اور بھی آجائیں تو بھی وہ کفایت نہ کریں۔

خود اپنی زندگی میں انسان جن اعلیٰ ترین صفات کا احساس کرتا ہے انہیں پر اپنے مجبور کو قیاس کرتا ہے۔ ذہن کا اعلیٰ ترین کارنامہ یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ کا تصور کرے اور جہاں تک ہو سکے اس کا علم حاصل کرے۔ اس کی ابدی لامحدودیت کا احساس ذہن کی آزادی کی دستاویز ہے اور اس کے وجود کا ایقان انسان کی مسرتوں کا سرچشمہ۔ اسی سے کائنات اور زندگی کے تاریک گوشے روشن ہوتے ہیں اور انسان میکاکی جبر کی زنجیروں سے آزاد ہوتا ہے۔ کائنات کے سلسلہ افعال میں ذات واجب تعالیٰ سے غایت و تعین پیدا ہوا۔ اس کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و اعتبارات سے ماورا کافی بالذات ہے اور دوسری شان یہ ہے کہ وہ کائناتِ مدد کے خارجی مظاہر میں ظہور فرماتا ہے۔ ان مظاہر میں انسان کا رتبہ بہت بلند ہے۔ اس مظہر الوہیت کی نظر کائناتِ مدد کے میں نظم و معانی پیدا کرتی اور اس کی قدر و قیمت معین کرتی ہے۔ قدر آفرینی انسان کی سب سے اہم خصوصیت اور وصف ہے جس کی وجہ سے وہ فطرت کے مقابلے میں بہت بلند مرتبہ کا مالک بنا چونکہ انسان بھی خودی رکھتا ہے اور واجب تعالیٰ بھی الیغوسے عبارت ہے اس لئے ان دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے چنانچہ من عرف نفسه فقد عرف ربه میں یہی اشارہ ہے۔ اقبال کے کلام میں یہ مضمون مختلف انداز سے متعدد جگہ ملتا ہے۔

خودی را از وجود حق وجودے

خودی را از نمود حق نمودے

نمی دانم کہ این تابندہ گوہر

کجا بودے اگر دریا نمودے

اگر انسان از حق کا دیدار کرنا چاہتا ہے تو لازم ہے کہ پہلے وہ اپنی ذات کے ممکنات سے واقف ہو اور اپنی خاک میں سے گوہر حیات کو نکالے اور چمکائے،

عرفانِ خودی کے بغیر عرفانِ الہی ممکن نہیں۔

بیا بر خویش پچیدن بیا موز

بناخن سینہ کا دیدن بیا موز

اگر خواہی خدا را فاش بینی

خودی را فاش تر دیدن بیا موز

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

چراغے در میانِ سینہ نت

چہ نور است این کہ در آئینہ نت

مشو غافل کہ تو اورا امینی

چہ نادانی کہ سیکے خود نہ بینی

اگر انسان خود اپنی تلاش میں لگ جائے تو ذاتِ واجبِ تعالیٰ تک اس

کا پہنچنا یقینی ہے۔ اقبال عرصہٴ حیات کے تھکے ماندے رہ رو سے پوچھتا ہے کہ تو کیوں

جبران اور سرگرداں ہے؟ کس کی تلاش میں دم بدم تیج و تاب کھا رہا ہے؟ تو جس کی

تلاش میں ہے وہ تو ظاہر ہے لیکن تو خود زیر نقاب ہے۔ اگر اپنی خودی پر سے نقاب

اٹھائے تو تیری آنکھیں حقیقت کے نور سے خود بخود منور ہو جائیں گی۔

کرا جوئی؟ چرا در تیج و تاب

کہ او پیدا ست تو زیر نقاب

تلاش او کنی جز خود نہ بینی

تلاش خود کنی جز او نیابی

ابتدا میں خودی ضمیر الہی میں پوشیدہ تھی جو مثل بھرتا پیدکنار کے تھا۔ اظہار

ذات کے جوش میں ضمیر الہی نے اپنے تابندہ گہر کو ساحل کی طرف پھینک دیا۔ مد و نم

کو ابتداء آفرینش سے آج تک ذاتِ خدا دندی سے یہ شکوہ ہے کہ انسانی

خاک کو اس نے اپنے شر سے کیوں ہم کنار کر دیا۔

بہ ضمیرت آر میدم تو بجزش خود نمائی

بہ کنارہ برنگندی در آیدار خود را

مہ و اینم از تو دارد گلہ ہاشیندہ باشی

کہ بجاک تیرہ مازدہ شرار خود را

دوسری جگہ بڑی شوخی سے کہا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی تنہائی پر انسانی

خودی کو ترس آیا تو اس نے اس کی بزم آرائی کا سامان بہم پہنچایا۔

مراد دل سوخت بر تنہائی او

کتم سامان بزم آرائی او

اقبال کے مذہب میں کافر و زندیق وہ ہے جو منکر خویشین ہے۔

شاخ نہال سدرہ خار و خس چمن مشو

منکر او اگر شدی، منکر خویشین مشو

انسان کا یہ خاصہ ہے کہ اپنی زندگی میں جن صفات عالیہ کا اس کو احساس

ہوتا ہے وہ ذات واجب تعالیٰ کو ان صفات سے قریب لانے کی کوشش

کرتا ہے۔ بقول اقبال وہ خدا کو اپنی صورت پر تراشتا ہے۔

تراشیدم صنم بر صورت خویش

بہ شکل خود خدا را نقش بستم

مرا از خود بروں رفتن محال است

بہ رنگے کہ ہستم خود پرستم

اس میں شبہ نہیں کہ الہی حقیقت انسانی خودی سے بالکل ماوراء ہوتی تو ہم

اس کی موجودگی اور تاثیر کو محسوس نہ کر سکتے۔ انسانی وجود میں ذہن و شعور سے

بھی زیادہ گہری چیز ہے جس کو ہم روح کہتے ہیں۔ انسان اسی کے ذریعے سے ذات

واجب تعالیٰ سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔ کائنات اصغر ہونے کی حیثیت سے انسان جب

اپنی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے تو الہی حقیقت کے رموز و اسرار خود بخود اس کی نظروں کے

سامنے جلوہ فگن ہونے لگتے ہیں اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ انسانی روح اور ذات واجب تعالیٰ کے درمیان جو فرق تھا وہ اٹھ گیا۔ لیکن اس روحانی تجربے کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو گم نہیں کرتی اور نہ کرنا چاہیے۔

اقبال نے خدا اور خودی دونوں کے تحقق پر زور دیا ہے۔ اس ضمن میں وہ عقل اور عشق دونوں سے اپیل کرتا ہے کہ کسی طرح بچھاؤ کہ فسراق میں وصال کی کیفیت کیسے پیدا ہوئی۔

ہم باخود ہم با اور بھراں کہ وصال است این

اے عقل چہ می گوئی اے عشق چہ فرمائی

اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ذات واجب ماوراء بھی ہے اور دنیا سے اس کا گہرا تعلق بھی ہے تو اس طرح ذات واجب اور عالم، دونوں کی اپنی اپنی جگہ اہمیت باقی رہتی ہے ورنہ بے امتیاز وحدت میں دونوں گدگد ہو جاتے۔ ذات واجب کی ماورائی کی بدولت انسانی روح کو اپنی آزادی کا احساس اور اس کی حدود کا علم ہوتا ہے ذات باری عالم تاریخ میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ انبیاء کی وحی و الہام میں یہ اشارہ ہے کہ ہر شخص کے شعور میں اس کی زندگی ایسی حقیقت سے دوچار ہوتی ہے جو اس کی ذات سے ماوراء ہے۔ یہ حقیقت اس نظام فطرت سے بھی ماوراء ہوتی ہے جس میں اس کا مادی وجود ہوتا ہے۔

مخلوق کی حیثیت سے انسان بھی تغیرات کے لاشعاری سلسلے میں پھینا ہوا ہے۔ لیکن چونکہ اس کو اس بات کا شعور ہے کہ وہ پھینا ہوا ہے اس لئے وہ ماوراء بھی ہو سکتا ہے اس کے ماحول میں ابدیت شامل ہوتی ہے جسے وہ اپنے تجربوں کی عقلی اور منطقی توجیہ سے نہیں سمجھ سکتا۔ اس لئے کہ وہ محدود عالم کا جسز ہوتے ہیں۔ غرضکہ انسان عجب مختصہ میں مبتلا ہے۔ وہ اپنی زندگی اور اپنے آپ کو اس وقت تک پوری طرح نہیں سمجھ سکتا۔ جب تک کہ وہ فہم و ادراک کا ایسا اصول نہ بنائے جو اس کی عقل سے بالاتر ہو اور اس کا سرچشمہ وجدان ہو۔ یہ اس وقت ممکن ہے جب کہ ذہن میں اپنے وجود کو

ماوراء ہونے کی صلاحیت پیدا ہو جائے جو عقیدت، حسن عمل اور توفیق الہی کے بغیر ممکن نہیں۔

اسلام میں ذاتِ الہی خالق کائنات ہے۔ وہ قوتِ حیات اور نظم کائنات دونوں کا سرچشمہ ہے جو اس کی ذات میں وحدت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ عالم کی معنوی توجیہ عقلیت سے بافطری سلسلہ اسباب و علل سے کی جائے تو انسان کی وہ آزادی بخرج ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی جس کا اظہار صرف ذہن اور شعور میں ہوتا ہے۔ عقلیت کی غلطی یہ ہے کہ وہ عقل کو الہی اوصاف سے متصف کرتی ہے۔ حالانکہ عقل اور منطق کے قانون عالم اور زندگی کی مکمل توجیہ نہیں پیش کر سکتے۔ عالم اور زندگی میں قدم قدم پر اس قدر تضاد اور تناقض ملتے ہیں کہ انھیں عقلی توجیہ دور نہیں کر سکتی۔ خود ذہن میں یہ خواہش موجود ہے کہ وہ اپنے اعتبارات اور تعینات سے ماوراء ہو جائے۔ وہ خود اپنے آپ کو آخری اور اساسی اصول نہیں قرار دے سکتا جس کی مدد سے زندگی اور عالم کا تضاد دور ہو سکے اور ان کا تعلق سمجھا جاسکے۔ ذہن کی یہ کوشش کہ اپنے تعینات سے ماوراء ہو جائے ذاتِ واجب کی تلاش کی جانب اس کی رہبری کرتی ہے۔ یہی کوشش مذہب اور اخلاق دونوں کی بنیاد ہے۔ جب تک ذہن اپنے آپ سے گزر کر وجود کے پرے نہیں جاتا الہی حکمت کے دروازے اس کے لئے نہیں کھلتے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مذہبی عقیدت عقل کے منافی ہے۔ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ وہ عقل سے ماوراء ہو جب عقل یہ دعویٰ کرتی ہے کہ عقیدت کو اس کے تابع ہونا چاہیے اس واسطے کہ ذاتِ واجب کا عقلی وجود ممکن ہے اور منطق اسے ثابت کر سکتی ہے تو دراصل وہ خود اپنے آپ کو ذاتِ واجب کے اوصاف سے متصف کرنا چاہتی ہے۔ لیکن عقل کا ذاتِ واجب وہی ہو سکتا ہے جس کی تشکیل انسانی اوصاف کے مطابق ہوئی ہو۔ حالانکہ مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کی تخلیق ذاتِ واجب کے اخلاق کے مطابق ہوئی ہے اور الہی روح اس میں پھونکی گئی ہے جو اس کی خودی کا جوہر ہے۔

وحدت وجود کی رو سے ذات باری کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہے۔ سارے عالم میں اصول وحدت کا فرمایا ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق قریب نظر ہے۔ فطرت مظاہر کا ایک نظام ہے جو ان گنت اعتبارات کے بندھنوں میں بندھا ہوا ہے۔ ان اعتبارات کی تہ میں ایک ہی ارادہ کا فرمایا ہے اور ایک ہی اصول کی تاثیر نمایاں ہے۔ اگر ذات واجب تعالیٰ اور عالم ایک ہیں تو ذات اور صفات کا فرق بے معنی ہے۔ یہ فرق محض ظنی ہے جس میں کوئی حقیقت نہیں۔ ذات الہی کے مختلف تعینات کائنات سے عبارت ہیں لیکن وہ خود غیر معین ہے۔ معروضی طور پر عالم غیر حقیقی ہے۔ صرف وجود ذات باری کلبہ۔ کثرت و تعدد اس کی شانیں ہیں۔ لا موجودا الا اللہ کے اصول کے مطابق خدا ہر چیز میں موجود ہے۔ اس لئے چشم نگراں کو سرمہ امتیاز لگانا اچھا نہیں۔ اصل وجود ذات واجب تعالیٰ کے لئے مسلم ہو چکا تو عالم کی حیثیت سولنے اصنافی اور اعتباری وجود کے کیا رہ جاتی ہے؟ موجودات عالم حقیقت کی جسے حق تعالیٰ کے عین ہیں اور مجازی اور اصنافی حیثیت سے غیر حق ہیں۔ حق تعالیٰ کا وجود عالم میں اسی طرح سے مستور ہے جس طرح صورت نوعیہ اپنے افراد میں ہر صفت میں ذات کا موجود رہنا لازمی ہے، بغیر وجود ذات کے صفات کا ظہور امر محال ہے۔ صفات اور افعال اور آثار عین ذات ہیں۔ مراتب کو یہ ذات واجب تعالیٰ کے مظاہر اور اعراض ہیں۔

دما دم رواں ہے یہم زندگی

ہر اک شے سے پیدا ہم زندگی

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود

کہ شعلے میں پوشیدہ ہے سورج دو

یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی

عناصر کے پھندوں کی بیزار بھی

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم ایسر

مگر ہے کہیں بے جگہوں بے نظیر

ہمہ اوستی فلسفے میں زندگی کا کمال یہ تصور کیا جاتا ہے کہ انسان اپنی انار مقید کو حق تعالیٰ کی انار مطلق میں فنا کر دے اور حقیقت سے علیحدگی کا احساس باقی نہ رہے۔ چنانچہ جب بایزید بسطامی نے کہا: "سبحانی ما اعظم شأنی" اور منصور علاج یکار اٹھا: "انا الحق" تو ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی خودی ذات باری میں ضم ہو گئی۔ لیکن اقبال کے نزدیک ان کی مراد یہ نہ تھی جو عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ علاج کے انا الحق کے متعلق اس نے لکھا ہے کہ یہ دراصل اس زلمے کے ظاہر پرست متکلموں کو چیلنج تھا جو خدا کی ماورائیت کا بہت ادنیٰ قسم کا تصور رکھتے تھے، گویا کہ وہ ایک مطلق العنان حکمراں ہے جو آسمان پر بیٹھ کر دنیا کا انتظام درست کرتا ہے۔ انا الحق کی صحیح توجیہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ انسانی خودی کی حقیقت اور استقلال کا ادعا تھا جب کہ وہ ذات الہی کے ذریعے اپنی بقا کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ اور یہ اس میں فنا ہو کر ممکن نہیں بلکہ اس کی ذات سے اپنا علیحدہ وجود قائم رکھ کر اس طرح خودی کی آزادی اور ذمے داری کی نفی نہیں ہوتی جو روحانی قدروں کا سرچشمہ ہے۔

انسان کے لئے یہ فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الہی سے علیحدہ تصور کرے۔ اس کی جستجو میں انسان کی تار سائیاں ہی اس کے لئے سب سے بڑے محرک کا حکم رکھتی ہیں۔ فراق ایسی نعمت ہے جو وصال میں بھی باقی رہتی چاہیے۔ جدائی عشق کی آئینہ دار اور عاشقوں کو سازگار ہے۔ اس کی برکت سے انسانی دل تانناک رہتا ہے۔ فراق کے نالہ و نغاں کے بغیر شخصیت کی بالیدگی ممکن نہیں۔ غم فراق ہی خودی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے اور اسی کے باعث فنا، بقا سے ہم دوش ہو جاتی ہے۔ غم جدائی کی کک وصال میں بھی برقرار رہتی چاہیے۔ یہ لطیف شاعرانہ انداز میں ماورائیت اور داخلیت کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش ہے۔ "زبور عجم" میں اقبال

نے اس مضمون کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے :-

از خود را برین فطرت ماست
نہارا در فراقِ او عیارے
نہ او بے مانہ بلے او! چہ حال است
جدائیِ خاک را بخشد نگاہے
جدائیِ عشق را آئینہ دار است
من و او صیت؛ اسرارِ الہی است
بخلوت ہم بجلوت نورد ذات است
گئے خود را زما بیگانہ سازد
گئے از سنگ تصویرش تراشیم
گئے ہر پردہ فطرت دریدم
چہ سودا در سر این مشتِ خاک است
چہ خوش سودا کہ نالہ از فراقش
خودی را تنگ در آغوش کردن

تپیدن نار سیدن فطرت ماست
نہ اورا بے وصالِ ما قرارے
فراقِ ما فراقِ اندر وصال است
دہد سراپا یہ کوہے بہ کاہے
جدائیِ عاشقان را سازگار است
من و او بردوام ما گواہی است
میانِ انجمن یودن جیات است
گئے مارا چو سانے می نوازد
گئے نادیدہ بروے سجدہ پاشیم
جمالِ یار بے باکانہ دیدم
ازیں سودا درونش تابناک است
ولیکن ہم ببالد از فراقش
فنا را با بقا ہم دوش کردن!

اسلامی مابعد الطبیعات کا یہ بڑا اہم مسئلہ رہے کہ آیا واجب تعالیٰ کی ذاتِ معینہ انہی کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراء رہے یا یہ کہ وہ عالم میں جاری و ساری اور غیر معینہ ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغوی کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات طے چلے ہوتے ہیں جو مختلف صدقوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جو ہر فردہ کی میکائیکی حرکت سے کرانسانی تصور کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ الہی انرجی کا ہر جوہر فردہ وجود کے پہانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایغوی کے

مثل ہے بہتی حقیقت میں ایغوی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغوا پنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ وجود کی اساسی ایغوی ہے جو انسان کی رگ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ (نحن اقرب الیہ من حبل الورد)

حقیقت وہی ہے جو اپنے حقیقت ہونے کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ انا یا خودی کا اگرچہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے انا رکھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی میں اس کی حقیقت مضمر ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کی نسبت چون کہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الہی تو انانی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے جیسا کہ آیہ شریفہ فتبادلت اللہ احسن الخالقین سے ظاہر ہے۔ اور جس میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لیکن انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذات واجب کی عبدیت کے زمرے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی اور نہیں ہونی چاہیے۔ اسلام نے باطنیت کے اس نوافلاطونی فسوں کا مؤثر طور پر رد کیا اور اس طرح انسان کی اخلاقی زندگی کی بنیادوں کو مضبوط کیا۔ حضرت شیخ اکبر نے اپنے اس قول میں ذات واجب کی عبدیت کو جو انسان کا طرہ امتیاز ہے نہایت ہی بلیغ طور پر ظاہر کیا ہے :-

الرب رب وان تنزلی والعبد عبد وان ترقی

ذات باری تعالیٰ کو سمجھنے میں عقل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعینات کا عالم اس کے بغیر وجود میں

نہیں آسکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایغو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذات باری ایغو ہے تو اس کو غیر محدود اور لاتناہی کس طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات باری کا تصور غیر محدود مکانت کی حیثیت سے ممکن نہیں ہے۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جاسکتا۔ خود فطرت غیر محدود خلا میں واقع نہیں جیسا کہ پہلے سائنس دانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسانی تصور نے اساسی ایغو کے عمل تخلیق کی تو جیسے زمان و مکان کے ذریعے سے کی ہے۔ زمان و مکان اسی اساسی ایغو یا ذات واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے رہنی والے زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذات باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماوراء کسی زمان و مکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذاتوں (ایغو) کے ساتھ اس کے تعلق کو معین کر سکے۔ چنانچہ ذات واجب تعالیٰ مکانی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عاید کرتے ہیں۔ ذات واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہے۔ جس کا اظہار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے۔ گو یا کہ ذات باری کی لامحدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی۔

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علیحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تھوڑا بہت علم وہ حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن جس میں وہ نہ صرف

سبحان ربك رب العزة عما يصفون . لوگ جس طرح اس کے صفات بیان کرتے ہیں وہ ان صفات سے کہیں بلند و برتر ہے . اس لئے کہ خود اسما اور صفات بھی اعتبارات ہیں . ذاتِ احدیت میں صفات و اعتبارات سے پورا پورا تجسّر پایا جاتا ہے . اقبال وحدتِ وجود کے بجائے وحدتِ وجود کا قائل معلوم ہوتا ہے . ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود بطور "انار کمال" کے معین اور مدار ہے . بقول اقبال ذاتِ حق کے ساتھ جب خلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہیے کہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے اور اس کے بحرِ نرد میں غرق نہ ہو جائے .

چناں باذاتِ حق خلوت گزینی

ترا و بسیند و اورا نہ بینی

بخود محکم گزار اندر حضورش

مشونا پید اندر بحرِ نورش

چناں در جلوہ گاہِ یارمی سوز

عباں خود را نہاں اورا برافروز!

آیہ کریمہ وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ مُّسَوِّئَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاظِرًا تَوًّا - (بہت سے چہرے

اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے) سے اقبال کے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ ذاتِ واجب اور انسانی خودی دونوں اپنی اپنی جگہ معین ہیں .

دوسری جگہ اسی قسم کے خیال کو ادا کیلئے کہ انسان کا انجام یہ نہیں ہے کہ وہ

ذاتِ واجب کے سمندر میں غرق ہو جائے بلکہ خود ذاتِ الہی کو اپنے میں جذب کرے تاکہ کبھی فنا نہ ہو . انسان کی محدود ایغز ذاتِ باری کی ایغز میں ضم نہیں ہو سکتی اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ وہ اپنی علیحدگی کو برقرار رکھتے ہوئے اور اس کا دوید و مقابلہ کرتے ہوئے اس کو اپنے میں ضم کرے .

بہ بحر ش گم شدن انجام مانیست اگر اورا تو درگیری فنا نیست

فنا کا اگر یہ مطلب ہے کہ انسان اپنی صفاتِ مذمومہ کو مٹا کر صفاتِ کمالیہ میں اپنی خودی کو ضم کرنے کی کوشش کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ ہجویری اور بعض دوسرے صوفیاء کا یہی مسلک تھا لیکن ان میں سے اکثر نوافلاطونی اور ویدانتی اثر کے تحت خودی کو قطعاً فنا کرنے کے قائل تھے۔ اقبال کے نزدیک انسانی انا، اس قطرہٴ شبنم کے مثل ہے جس کو بھر پُر آشوب میں مل جلنے کی دعوت دی گئی تھی اور جس کا اس نے ان لفظوں میں جواب دیا تھا۔

من عیشِ ہمِ آغوشی دریا نہ خریدم ہاں بادہ کہ از خویش ربا بد نہ چسیدم

از خود نہ خریدم

ز افاق خریدم

یر لالہ چکیدم

دنیا کے مختلف مذاہب کے لٹریچر میں ذاتِ باری کو نور یا روشنی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ قرآن میں بھی یہ تشبیہ موجود ہے لیکن ایک خاص انداز میں جس سے اس کی تعلیم کی حقیقی روح ظاہر ہوتی ہے۔ یہ روشنی حق اور حسن دونوں کا عین ہے جس سے شرحِ صدر بھی ہوتا ہے اور تزکیہٴ جذبہ بھی۔ اس کی چمک دمک عقل اور وجدان دونوں کو پسند ہے اس واسطے کہ وہ اپنی اصلی صورت میں اس سے ہم آغوش ہو جاتے ہیں۔ وہ اس میں اپنے کو پاتے اور پہچانتے ہیں۔ عام طور پر جب ذاتِ واجب تعالیٰ کو نور یا روشنی کہا جاتا ہے تو ذہن میں مبہم اور غیر معین تصور پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے قرآن ذاتِ باری تعالیٰ کے تعین کو اس تشبیہ کے ذریعے اور زیادہ اجاگر کرتا ہے۔ آیہ شریفہ میں ہے۔

اللہ نور السموات والأرض مثل نورۃ کسکرة فیہا مصباح
المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانتھا کوکبۃ درئی یوقد من شجرة
مبارکۃ نہ یؤنہ کاشمس قیہ ولا غریبہۃۃ اللہ روشنی ہے آسمانوں کی
اور زمین کی۔ اس روشنی کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں ایک چراغ ہو۔ وہ چراغ

دھرا ہو ایک شیشے میں، وہ شیشہ ہے جیسے ایک تار اچھکتا ہوا، اس میں ایک برکت کے درخت کا تیل جلتا ہے۔ وہ زیتون ہے نہ مشرق کی طرف ہے اور نہ مغرب کی طرف۔
 اس آیت شریفہ کے شروع میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کا تعین و تفر و مطلوب نہیں لیکن بعد میں نہایت لطیف طور پر تعین پیدا کر دیا گیا ہے۔ بقول اقبال نور یاروشنی کے استعارے سے ذات باری کا ہر چیز میں نفوذ مراد نہیں بلکہ اس کی مطلقیت کو اجاگر کرنا مطلوب ہے۔ جدید طبیعیات کی رو سے نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں۔ ہر دیکھنے والے کے لئے روشنی یکساں ہے چاہے خود ناظر کی اپنی حرکت کی رفتار کچھ بھی ہو۔ غرض کہ اس عالم تغیر میں نور یا روشنی ذات مطلق سے قریب ترین شے ہے جو انسانی ذہن میں آسکتی ہے۔

توحید ہمہ اوستی فلسفے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ عالم میں اصول وحدت کا فرما ہے جو کچھ موجود ہے وہ ذات الہی سے جدا نہیں۔ لیکن ذہن و شعور کے معمولی تجربے میں ہمارے سامنے وحدت کے بجائے کثرت و تعدد نظر آتے ہیں جن کی حقیقت سے فہم و عقل انکار نہیں کر سکتی۔ پھر اگر سب کچھ ایک وحدت کے رشتے میں منسلک ہے تو اس کا علم انسان کو کس طور پر ہو سکتا ہے۔ خاص کر خارجی عالم کا علم تو اسی وقت ممکن ہے جب کہ ذہن واضح طور پر اس کو علیحدہ علیحدہ شکلوں میں متصور کرے۔ ہماری دنیا افراد اور اجزا کی دنیا ہے جنہیں ہم براہ راست محسوس کرتے ہیں۔ اگر وحدت وجود صحیح ہے تو خدا اور انسان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی وجود کی اہمیت وجود الہی سے وابستگی کی بدولت ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ذات الہی کا وجود انسان پر منحصر ٹھہرے۔ ذات باری تعالیٰ اس وقت بھی موجود تھی جب کہ کائنات اور انسان موجود نہ تھے۔ خدا اور انسان کی مکمل وحدت میں اخلاقی ذمے داری اور خیر و شر کی تمیز کس طرح برقرار رہ سکتی ہے۔ اسلامی نقطہ نظر کے

کائنات اور انسان کا وجود ذات واجب سے علیحدہ ہے ورنہ مخلوقاً باخلاق اللہ کا کیا مطلب ہوگا جس کا اشارہ صاف طور پر انسانی ارتقاء کی جانب ہے جس کی کوئی حد نہیں ذاتِ خداوندی جبکہ انسانی خودی سے علیحدہ ہوگی اسی وقت انسان کے لئے یہ ممکن ہوگا کہ وہ اپنی زندگی اور کائنات کے تغیرات میں قدرٹوں کا تعین کرے جن کے بغیر اخلاقی زواج لازمی ہے۔ جب ذات واجب تعالیٰ کو کائنات اور انسانی وجود میں جاری و ساری مانا جائے تو اشیاء کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ جب ہر چیز میں خدا کا جلوہ موجود ہے تو کوئی چیز بھی بُری نہیں ہو سکتی۔ اگر اس مسلک کو من و عن تسلیم کیا جائے تو حقائقِ اشیاء باطل ٹھہر چکی ہیں اور اخلاق اور اقدار کا نظام درہم و برہم ہو جاتا ہے۔

لیکن ذات واجب تعالیٰ کو کائنات اور حیات سے ماوراء ماننے میں یہ بڑا خطرہ ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی سی ہوتی ہے جو آسمان پر بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔ اسی خطرے کا اظہار اس شعر میں کیا گیا ہے۔

بٹھاکے عرش پہ رکھتے تونے لے واعظ

خدا وہ کیلے جو بندوں سے احتراز کرے

مذہب اور سائنٹک تحقیق کے طریقے چاہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں لیکن دونوں کے مد نظر ایک ہی مقصد ہوتا ہے۔ دونوں اصل حقیقت کا کھوج لگانا چاہتا ہے۔ سائنس میں حقیقت کے خارجی مظاہر کا جائزہ لیا جاتا ہے اور مذہب حقیقت کی اندرونی ماہیت کا سراغ لگاتا ہے۔ عالم روحانی کا محقق ایک تجربے سے دوسرے تجربے کی طرف بڑھتا ہے اور اپنے تجربوں کے مختلف عناصر کو ملا کر اپنے نقطہ نظر کی تشکیل کرتا ہے۔ عالم روحانی میں انارمطلق کی تلاش کا مقصد یہ نہیں کہ انفرادیت کی حد بندی کر آزادی حاصل ہو بلکہ اس کی اور زیادہ تحدید و تعریف کی جائے۔ مذہب اس کا مل انارمطلق کی تلاش میں سرگرداں ہے جس کی مشیت سے کائنات اور حیات وجود میں آئے اور جس کی

توانائی کی جلوہ گری آج ہیں فطرت کی بے پناہ قوتوں، ارتقار کے مسلسل اور کبھی نہ رکنے والے عمل اور حوادث کی متواتر تخلیق میں نظر آ رہی ہے۔ اس اساسی اتار یا ذات واجب تعالیٰ کی مشیت کا یقین ہماری ایمانی ضرورتوں کو اسی طرح پورا کرتا ہے جس طرح ہماری مادی ضرورتوں کو فطرت پورا کرتی ہے۔ فطرت کا سلسلہ اسباب و علل جو مظاہر کو ایک دوسرے سے پیوست و متحد کرتا ہے اسی مشیت ایزدی کی کار فرمائی کا نتیجہ ہے۔ ان مظاہر کے اعتباراً میں ایک ہی ارادے کی تاثیر نظر آتی ہے، ان میں تضاد نہیں۔ یہ مظاہر ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے اپنا تعلق برقرار رکھتے ہیں۔

هو الذی احسن کل شیء خلقه (ذات باری وہی ہے جس نے ہر چیز کو خوب بنایا۔)
صنع اللہ الذی اتقن کل شیء (یہ بھی اللہ کی صنعت کاملہ ہے جس نے ہر چیز کو خوب پختہ طور پر بنایا، مانتی فی خلق الرحمن من تفاوت، فاسرجع البصر هل تدری من فطور، ثم اسرجع البصر کریمین ینقلب الیہ البصر خاسئاً وھو حیدرہ رعداکی آفریش میں تجھے کچھ بھی نقص نظر نہیں آئے گا۔ ذرا آنکھ اٹھا کر دیکھ کیا تجھے کوئی نقص نظر آتا ہے۔ پھر آنکھ اٹھا کر دیکھ اور بار بار دیکھ۔ تیری نظر ٹھٹھاک کر ناکام ہو کر واپس لوٹ آئے گی۔)

ذات الہی اگر زندگی اور کائنات سے علیحدہ نہیں تو وہ اس تغیر و تعدد کی کس طور پر حریف ہو سکتی ہے جو فطرت اور انسان کے ساتھ وابستہ ہے۔ کائنات اور زندگی کے اظہار کی صورتیں کس قدر مختلف ہیں۔ اس اختلاف و تنوع کے بغیر ان کا وجود مبہم اور غیر معین رہے گا۔ انسانیت ایک ہے۔ لیکن نسلوں کا فرق کس قدر واضح ہے۔ ہر فرد دوسرے فرد سے مختلف ہے۔ ہر درخت اور پتے میں اختلاف و تنوع رونما ہے۔ اگر اس اختلاف کی تہ میں وحدت کا رفرل ہے تو اس کے اظہار کی کیا ضرورت تھی؟ اس سوال کا جواب بہت الجھا ہوا ہے۔ اس کے جتنے جواب دئے گئے ہیں وہ پچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے کی کوششیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پوری طرح کبھی بھی حقیقت پر حاوی نہیں ہو سکتے۔ ذات باری کی کوئی صورت مشخص نہیں لیکن عالم میں سوائے صورتوں کے کچھ نہیں۔ ان کے

بغیر ذہن اشیاء اور ان کے خواص کا ادراک نہیں کر سکتا۔ کائنات کے مظاہر کی کثرت اس قدر عیاں ہے کہ اس کے ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس کثرت کا اظہار مختلف صورتوں ہی کے ذریعے ممکن ہے لیکن بے صورت ہونا دراصل تعین کا تضاد نہیں بلکہ ذاتِ باری کی آزادی اور فعلیتِ مطلقہ کا اثبات ہے کہ وہ جس طرح چاہے صورت پذیری کے عمل کو عالم میں نافذ کرے۔ ذاتِ واجبِ تعالیٰ فطری مظاہر کے اختلاف اور انسانی اعمال کے تنوع میں متحد کرنے والا نقطہ ہے۔ لیکن یہ نقطہ محض ریاضی کی تجرید نہیں بلکہ فعلیتِ مطلقہ ہے۔ جو عالم کے تنوع اور تعدد میں اپنی قدرتِ کاملہ سے ہم آہنگی اور ربط پیدا کرتی ہے۔ فعلیتِ مطلقہ کے اوصاف میں ایک یہ صفت ہے کہ وہ عالم کے تنوع اور کثرت میں توازن و تعلق برقرار رکھتی ہے تاکہ پراگندگی اور انتشار پیدا نہ ہو۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحققِ ذات کی صورت اختیار کرتا ہے جس کے واسطے سے فرد کائنات اور ذاتِ واجب سے وابستگی اور تعلق کے رشتے کو مضبوط کرتا ہے۔ اسی کی بدولت فعلیتِ مطلقہ اور اعمالِ فطرت کو انسان اپنی ذات میں مرکوز کرنے پر قدرت حاصل کر سکتا ہے۔ تحققِ ذات کے باوجود خودی تغیر و تبدل سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ اسی باعث خودی اپنے استحکام کے لئے ذاتِ الہی کی محتاج ہے جو غیر محدود، بے تغیر اور نقص و زوال سے بالاتر ہے۔ خودی ذاتِ الہی کا قرب و اتصال حاصل کرنے کی جدوجہد کرتی ہے تاکہ اس کی صفاتِ عالیہ کو اپنے میں جہاں تک ہو سکے پیدا کرے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خودی اپنے آپ کو ذاتِ الہی میں گم کر دے۔ اس کا تفرد و تحقق اس کی اصلی متاع ہے۔ خودی ذاتِ واجب سے قرب و اتصال حاصل کر سکتی ہے نہ کہ اتحاد و حلول جیسا کہ بعض صوفیاء کا خیال تھا۔

نہ من رامی شناسم من نہ اورا

ولے داغم کہ من اندر برادست

من اندر برادست میں یہ اشارہ ہے کہ قرب و تعلق کے باوجود انسانی خودی کا تفرد فنا نہیں ہوا اور نہ ہونا چاہیے۔ نحن اقرب الیہ من جبل الوردیدا میں بھی

قرب و تعلق ہی پر زور دینا مقصود ہے نہ کہ فنایت پر۔

انسان اپنے میں صفات الہیہ پیدا کرنے میں جتنا کامیاب ہوگا اسی قدر وہ اپنی ذات کا تحقق و تفرّد مکمل کرے گا اور الہی صفات سے وہ جتنا دور ہوگا اتنی ہی اس کی خودی ناقص رہے گی۔ تخلّف و اخلاق اللہ کے بموجب انسانی خودی کا اعلیٰ ترین نصب العین یہی ہے کہ انسان خدائی صفات سے متصف ہو جائے نہ یہ کہ وہ ذات الہی میں فنا ہو جائے۔ اقبال اس فنایت کے نظریے کا مخالف ہے۔ اس کے نزدیک وصل میں بھی فراق کی کیفیت باقی رہنا ضروری ہے۔ اس نکتے کو اہل نظر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس نے ایک شاعرانہ تشبیہ سے اپنا مطلب ادا کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موتی اگر چہ آغوشِ بحر میں گم ہوتا ہے لیکن "آبِ بحر" اور "آبِ گہر" میں بڑا فرق ہے۔

وصالِ ما وصال اندر فراق است

کشودِ این گرہ غیر از نظر نیست

گہر گم کردہ آغوشِ دریا ست

لیکن آبِ بحر آبِ گہر نیست

ذات واجب تعالیٰ قطعاً طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے، وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ دراصل سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس ذات کے صفات کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ خود اس سے بلند ہے۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقصد و منہا یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ سے قریب تر ہو جائے اور اس کی صفات کمالیہ کو اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔ دنیا میں قدروں کا وجود ذات واجب تعالیٰ کو وابستہ ہے۔ بغیر اس کے کوئی اخلاقی نظام مستحکم بنیادوں پر نہیں قائم ہو سکتا۔ اسی کی بدولت ہم موجودہ واقعات سے پرے اقدار و کمالات کی تلاش کرتے ہیں، اضافات و اعتبارات کے پیچھے ذات مطلق کو تصور کرتے ہیں، جو کائنات کے نظام کی محرک ہے اور جسے ہم کبھی عدل کا نام دیتے ہیں اور کبھی حُسن کا اور کبھی خیر کا۔ یہ ذات مطلق اپنے

غیر محدود تنوع کے ذریعے اپنے آپ کو کائنات میں ظاہر کرتی ہے۔ ہم اس کی ذات کا پورا عالم کبھی بھی حاصل نہیں کر سکتے۔ دکامیٹیون بہ علمًا۔ ہماری خلقت کا نقص ہمیں حقیقتِ مطلقہ تک کبھی بھی نہیں پہنچنے دیتا جو عین کمال ہے۔ پورا پورا علم تو اسی وقت ممکن ہے جبکہ ہمارا ذہن کل حقیقت پر حاوی ہو سکے۔ مظاہر کے پیچھے اگر ہم اس محرک کو محسوس کریں جو اظہار چاہتا ہے اور جس کا ظہور کائنات کے مسلسل حوادث کی شکل میں رونما ہوتا ہے تو ہم مطلق کا احساس کر سکتے ہیں۔ علم ممکن نہیں، ہاں تاثر و احساس ممکن ہے۔ *وصاوتیتم من العلد الاقلیلا*، یہ ایک طرح کا ہمارا قلبی اور روحانی تجربہ ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کائنات میں با شعور موجود و موثر ہے۔ وہ مثل ایک آئینے کے جس میں ہم میں سے ہر شخص اپنا عکس دیکھ سکتا ہے۔ وہ زماں سے بالاتر ہے اس واسطے کہ وہ ماہیتِ اشیاء کی اندرونی حقیقت ہے۔ عالم کی حقیقت بس اتنی ہے کہ اس کے ذریعے صفاتِ الہیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ خدا کی ذات میں جن اقدار و کمالات کو ہم نسوب کرتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جنہیں ہم بالقوۃ اپنے اندر محسوس کرتے ہیں گو وہ فعلیت میں نہ آئے ہوں۔ خدا کے کمالات بالقوۃ غیر محدود ہیں۔ انسان اپنے آپ کو ناقص اور نامکمل محسوس کرتا ہے اور کمالاتِ الہیہ کو اپنی ذات میں پیدا کرنے کی جدوجہد کرتا ہے۔ جو اس کے روحانی اور اخلاقی نظام کی اساس ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ اس روحانی احساس اور اخلاقی نظام کو ماورائیت

(Transcendence) کے عقیدے سے زیادہ مستحکم کر سکتا ہے یا داخلیت

(Immanence) کے عقیدے سے؟

انسان کی اخلاقی زندگی کی بنیاد مختلف قدروں پر قائم ہوتی ہے۔ خدا انسان کے بالکل آزاد اور ماوراء ہونی چاہیے۔ جو اس کو قابلِ قدر تصور کرتا ہے۔ قدر اسی وقت ذہن کو تشفی دے سکتی ہے جبکہ وہ انسانی تخلیق سے بالاتر ہو اور جس کے حصول کی خواہش اس کے لئے عمل کی محرک ہو۔ زندگی اور مادہ تغیر پذیر ہیں لیکن قدریں مستقل اور ناقابلِ تغیر ہیں۔ زمانی اور مکانی سیلان میں قدریں ابدی اور مستقل اشیاء کے طور پر قائم

رہتی ہیں۔ جب تک مذہب ہی حس اور تجربے میں مطلق قدروں کی ابدیت نہ ہو اس وقت تک اخلاق میں کبھی بھی خلوص نہیں پیدا ہوگا۔ بلکہ مذہب و اخلاق بھی سیاست کی طرح ہنگامی مفاد پر مبنی قرار پائیں گے۔ زندگی اور کائنات میں دائمی طور پر ہونے کی کیفیت *Becoming* کا فرما ہوتی ہے، اور قدروں کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے وابستگی کے باعث ابدی اور ازلی ہے ہم فطرت کا سراغ جو تغیر پذیر مظاہر سے عبارت ہے، طبعی قوانین سے چلاتے ہیں۔ نفس انسانی کا پتا ہمیں نفسیات سے ملتا ہے۔ لیکن ذات باری جو اقدار و کمالات کا مجموعہ ہے صرف مذہب ہی حس یا تجربے ہی کے ذریعے ہمیں محسوس ہو سکتی ہے۔ اگرچہ زندگی کا ارتقار مادی احساس کے تحت ہوتا ہے لیکن وہ عالم اقدار یا ذات باری کے تصور سے اپنی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ مطلق قدروں کا احساس صرف مذہب اور آرٹ ہی سے ممکن ہے جو اصلی حقیقت کا پتا چلا سکتے ہیں۔ مذہب کا کام صرف یہ نہیں کہ اخلاقی قدروں کا تحفظ کرے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ان میں اضافہ کرے تاکہ زندگی کا ارتقا جاری رہے۔

ذات واجب تعالیٰ کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و تعینات سے بیزار اور کافی بالذات، عالم سے ماوراء رہتی رکھتا ہے۔ وہ فطرت کا مطلوب و مدعا ہے۔ فطرت کی قوت اور ہم آہنگی الہی جوہر سے پیدا ہوتے ہیں۔ توحید کے اس تصور کی خصوصیت اسقاطِ اضافات ہے۔ دوسری شان یہ ہے کہ وہ عالم کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے، اگرچہ یہ سب صورتیں ذات واجب تعالیٰ نہیں کہی جاسکتیں۔ یہ توحید وجود کی اور توحید شہودی کی مختلف شائیں ہیں۔ الہی توانائی (انرجی) کے تعینات حقیقی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ جس ذات (بقول اقبال انا) سے وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ بھی حقیقی ہو۔ اگرچہ ذات مطلق پر مبنی تعینات عاید نہیں ہوتے لیکن وہ خود اپنا تعین کرتی ہے جس کا اظہار اس کی تخلیق اور مسلسل فعلیت میں ہوتا ہے۔ غیر تنہا ہی اور قادر مطلق آزاد ہوتا ہے کہ چاہے تو اپنے اوپر تعین عاید کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ انسان بھی جب اپنی شخصیت میں اس قسم کے تجربے سے گزرتا ہے تو وہ

اپنے آپ کو ناقابلِ تغیر محسوس کرنے لگتا ہے اور فطرت کی تجدید و تعینات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اسی حقیقت کا اظہار منصور حلاج کے انا الحق کے دعوے اور اسی قسم کے دوسروں کے دعوؤں میں کیا جا چکا ہے۔ اس قسم کا احساس انسانی روح کا حرکی عنصر ہے۔ اسی میں اس کی اصلی آزادی مضمر ہے۔ اسی کی بدولت وہ اپنے حوالی سے غیر متاثر رہ کر اپنے وجود کی باز آفرینی کرتا اور صداقت کے نئے سانچے بناتا ہے جس میں حقیقت ڈھالی جاتی ہے۔ ذہن کی اس قابلیت سے وجود کی حقیقت میں تنوع پیدا ہوتا ہے اور خودی ذاتِ مطلق کی آزادی اور اختیار میں حصہ دار بن جاتی ہے۔

ذاتِ باری کی ماورائیت اور اس کا انفس و آفاق میں جاری و ساری ہونا ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں بلکہ روحانی تجربے سے اصل اصول یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کائنات میں داخل بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ بشیون صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ ذاتِ باری اس معنی کر کے داخلی ہے کہ وہ خود انسانی خودی کا عین (آئینہ سلف) ہے اور ہم میں سے ہر ایک کے اندر بطور امکان موجود ہے۔ ماوراء اس اعتبار سے ہے کہ وہ ہمارے تجربے، تخیل اور خواہش سب سے پرے ہے۔ ہم جتنے زیادہ عین سے قریب ہوتے جاتے ہیں عین ہم سے دور ہٹتا جاتا ہے۔ ایک منزل اور غمتہا کی حیثیت سے ہماری اخلاقی زندگی ذاتِ باری کی جانب بڑھتی ہے اور اس طرح اپنے وجود کو با معنی بناتی ہے۔ ہمیں وحدت میں کثرت کا تجربہ ہوتا ہے۔ شانِ احدیت میں کثرت کا صانع خالی ہے جو اپنی ذات میں بے ہمتا اور بے شریک ہے۔ لیس کمنلہ شیئ اور لکن لہ کفواً احد کی آیات اس کی تنزیہی شان پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ عالم کو عدم سے وجود میں لایا اور اسی نے بے صورت مادے کو صورت بخشی۔ کائنات کے متنوع اجسام و اشکال ذاتِ حق تعالیٰ کی شانِ احدیت کا ظہور ہیں۔ یہ ظہور کثرت با عتسبار تجلی و تمیثل کے اسرار و مظاہر کو نیہ میں صورت پذیر ہوا اور ہر شے نے اپنی اندرونی استعداد کے تقاضے

کے مطابق اپنا وجود پایا۔ کثرت بھی اسی طرح ابدی اور ازلی ہے جس طرح وحدت۔ مطلق اور اضافی قطعی طور پر ایک دوسرے کے متضاد نہیں ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ مطلق میں کوئی اعتباری عنصر نہیں ہوتا اور اعتباری میں مطلق عنصر موجود نہیں رہ سکتا۔ اگر وحدت وجود حقیقت ہے تو عالم اور افراد غیر حقیقی ہیں لیکن عقل سلیم ایسا ماننے کو تیار نہیں۔ ہمیں کثرت اور وحدت کا تضاد اس لئے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازلی اور لازمانی حقیقت پر زمانی اصطلاحات کا ہم اطلاق کرتے ہیں۔ ذاتِ مطلق چلے ناقابلِ تصریح ہو لیکن قابلِ احساس ضرور ہے جو روحانی تجربے کے ذریعے ممکن ہے۔

زمین و آسمان و چار سو نیست!

دریں عالم بجز اللہ ہونے نیست

معتزلہ کا خیال تھا کہ وحدت کثیر صفات کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اس ^{لئے} ~~معتزلہ~~ انھوں نے صفاتِ الہیہ سے انکار کیا اور صرف ذاتِ واجب تعالیٰ کے اثبات پر زور دیا۔ اگر صفات، ذات کے علاوہ کچھ حقیقت رکھتی ہیں تو کثرت کی طرف ذہن کو لے جانے والی ہیں اور اگر صفات ذات ہی ہیں تو ذات سے ان کے علیحدہ وجود ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ذاتِ باری کا منطقی علم ناممکن ہے اس واسطے کہ علم کا تمام تر انحصار تعریف اور مقابلے پر ہے لیکن خدا کی تمثیل کس چیز سے دی جائے؟ ذہنی طور پر واجب تعالیٰ کی ماہیت کو نہیں سمجھا جاسکتا لیکن زندگی اس کے احساس سے محروم بھی نہیں کہی جاسکتی۔

اسرارِ ازل جوئی بر خود نظرے واکن

یکتائی و بیاری، پنہانی و پیدائی

کائناتِ ہستی کی ابتدا اور انتہا نامعلوم ہے۔ ان دونوں نامعلوم اور پُر اسرار انتہاؤں کے درمیان انسانی تجربے کی دنیا واقع ہے۔ فعلیتِ مطلقہ کی تدبیر و تاثیر سے مادی زندگی اپنی پستیوں سے بلند ہو کر روح کی وادیوں میں قدم رکھتی ہے۔ زندگی کے اس ارتقائی سفر میں ذاتِ باری کا وجود منزل کا حکم رکھتا ہے۔ اقبال مرشدِ رومی کے قول کو اس طرح نقل کرتا ہے۔

شعلہ دل گیر زد، برخس و خاشاکِ من
مرشدِ رومی کہ گفت منزل ما کبریاست

اسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے، جس طرح ریاضی میں لامتناہی (ان فینٹی) محدود اعداد میں موجود رہتا ہے لیکن ان اعداد سے ماوراء ہوتا ہے۔ ہمارے تجربے کی دنیا سے خدا بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ماوراء ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ اسی لئے اس کی کتنے صرف اس علم سے ممکن ہے جس کی پرورش آغوشِ وجدان میں ہوئی ہو۔

مشام تیز سے ملتا، صحر میں نشان اس کا
ظن و تخمین سے لٹھ آتا نہیں لٹھے تاتاری

انسان کا جسم کروڑوں خلیوں سے بنتا ہے۔ ہر خلیہ اپنا فرض منصبی ادا کرتا ہے۔ انسانی اتان سب خلیوں کو ایک عضوی کل کی حیثیت عطا کرتا ہے۔ انسانی جسم کی ساخت جس قدر زیادہ پھیپیدہ ہے اسی قدر زیادہ اس میں نظم و ربط پایا جاتا ہے جس کی مثال کوئی دوسرا جاندار یا کوئی مشین نہیں پیش کر سکتی۔ اس کے جسم کی عمدہ ترتیب میں عدلِ الہی کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ باوجود خلیوں کی اس کثرت اور تنوع کے انسان ایک وحدت ہے۔ جس کا شعور اس کو اپنے ذہن و روح کے ذریعے سے ہوتا ہے یہ وحدت ناقابلِ تقسیم ہے۔ اس میں شعور و ارادے کی صفات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ عالم فطرت کو بھی اسی طرح قیاس کیجئے! اس کی پھیپدگی انسانی پھیپدگی سے کہیں زیادہ

۱۵ مولانا روم کا شعر ہے :-

ما ز فلک برتیم، وز ملک افزودیم
زیں دوچراگ بزم، منزل ما کبریاست

ہے لیکن جس قدر اس کی پمپیدگی زیادہ ہے اتنا ہی اس کا نظم و ربط اعلیٰ درجے کا ہے۔ کائناتِ فطرت کی روح ذات واجب تعالیٰ ہے جو انسانی روح سے کہیں زیادہ لطیف و بلند ہے۔ یہی جانِ عالم ہے جو عالم میں اتحاد و ہم آہنگی پیدا کرنے والا اصول ہے۔ اسی سے ہم استعانت کرتے ہیں اور وہی قدرِ حیات کی حیثیت سے ہماری رہبری کرتا ہے۔ ہماری جدوجہد کا منتہا یہ ہونا چاہیے کہ اس کی صفاتِ عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں۔ اخلاقِ الہیہ ہی پیدا کر کے انسانی ارتقار بامعنی اور زندگی بامراد ہو سکتی ہے۔ (تخلّفوا باخلاق اللہ)

ماورائیت کے تصور میں انسان ذاتِ باری کو ایک منزل تصور کرتا ہے جس تک پہنچنا اس کی زندگی کا مقصود ہے۔ زندگی اس کی سمت میں اسی طرح بڑھتی ہے جیسے کوئی بھٹکا ہوا مسافر ق و دق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے۔ دان الی ربک المنفق یہ آگے بڑھنے کی خواہش جو محرک ارتقار ہے اسی طرح لامتناہی ہے جس طرح خود ذات واجب تعالیٰ اپنی دائمی نارسائی اور ناکامی میں انسان انعامِ حیات تلاش کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی یہ صلاحیت آجاگر ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے تعینات پر سبقت لے جائے اور سرحدِ ادراک کے پے پہنچنے کی جدوجہد کرے۔ جب انسان اپنی ذات سے مافوق مقام پر پہنچنے کی سعی و جہد کرتا ہے تو ذاتِ باری کی ماورائیت لطیف احساس کی شکل میں اس کے دل پر شکست ہوتی ہے۔ جس طرح انسان اپنی مادی زندگی پر سبقت لے جانا چاہتا ہے اسی طرح ذاتِ الہی باوجود عالم میں مجبوظ اور جاری و ساری ہونے کے ماورائیت کی شان میں جلوہ گری کرتی ہے جو اس کی شانِ احدیت ہے۔ ماورائیت ذاتِ باری کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح انسان کے لئے اپنی مادی زندگی سے روحانی زندگی کی طرف بلند ہونا۔ ماورائی خدا کی طرف انسان کی صفاتِ عالیہ ہی کے ذریعے بڑھنا ممکن ہے جو خدائے اس میں ودیعت کی ہیں اور جنہیں ظاہر کرنے میں حکمتِ الہیہ انسانی روح کے کمالات کو بروئے کار لاتی ہے۔ روح جسم کا باطن ہے اور وہ بہ مقلبے اس کے مطلق حیثیت رکھتی ہے۔ انسانی روح وجودِ مطلق کا مظہر ہے انسانی خودی کی مکمل نشرو نما ذاتِ باری کے ماورائی تصور ہی کی بدولت ممکن ہے جو خودی کے

لئے مشعلِ راہ کا علم رکھتا ہے اور خود اس کی آلائشوں سے پاک و منزه ہے۔ ذاتِ واجب کے ساتھ جب خودی اپنے آپ کو وابستہ کرتی ہے تو گویا وہ اپنے سلمے ایک معتین مقصود رکھتی ہے جس کی طرف اسے قدم اٹھانا اور بڑھنا ہے ورنہ اس کا سفر بے منزل ہوگا۔ (ذاتی رنگ منتہا) اس مقصود و منتہا کے حصول کے لئے خودی اندرونی طور پر تزکیہ اور ضبط نفس سیکھتی ہے تاکہ اپنے امکانات کو ظاہر کر سکے۔ ماورائیت اور داخلیت کے مطالب میں قطعی طور پر تعین پیدا کرنا بڑا دشوار ہے۔ یہ مطالب دوسرے لطیف احساسوں کی طرح صرف مبہم طور پر ہی بیان کئے جاسکتے ہیں۔ ان بچیدہ حقائق کو سادہ طور پر بیان کرنے کی کوشش بے سود ہے۔ احساس رکھنے والوں ان اشاروں کی اپنے احساس و شعور سے تصدیق کرتا ہے۔ انسانی ادراک و علم ذات و صفات کی حقیقت پر کبھی بھی پوری طرح سے محیط نہیں ہو سکتا۔

ذاتِ باری کی جلوہ گری جب نفس و آفاق میں ہوتی ہے تو وہ ایک حقیقتِ حاضر ہوتی ہے اور نحن اقداب الیہ من جبل الوریث کی شان کا اس میں ظہور ہوتا ہے۔ اور جب وہ ماورائی حقیقت رکھتی ہے تو وہ بطور مقصود و منتہا کے ہوتی ہے جس کی طرف حیات کشاں کشاں بڑھتی ہے اور اپنی تکمیل و توسیع کا سامان بہم پہنچاتی ہے اس لئے ذاتِ باری کی ان دونوں شانوں میں تضاد و اختلاف نہیں ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ اہم اور ضروری ہیں۔ ایک دوسرے کی ضد ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں۔ جس طرح ماہرِ سائنس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ فطرت کے عدم نظم کی تہ میں نظم و ربط موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتا ہے، اسی طرح مذہب والوں کا یہ عقیدہ ہے کہ عالمِ فطرت کے مظاہر کے پیچھے ذاتِ واجب تعالیٰ کا رہنا ہے۔ اللہ نور السموات والارض (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے) هو الذی فی السماء والارض اللہ (اللہ وہ ہے جو کہ آسمانوں میں بھی اللہ اور زمین پر بھی اللہ ہے) اس عرفان کی بدولت انسان کو نہ صرف معرفتِ نفس حاصل ہوتی ہے بلکہ عالمِ محسوس کا صحیح ادراک بھی وہ ربانی حقیقت کو سمجھنے کے بعد ہی کر سکتا ہے ورنہ اس کا نقطہ نظر بیک طرفہ رہے گا۔

اللہ اس ذات مجمع الکمال کا علم ہے جس کے وجود سے ہر شے موجود ہوئی اور جو اپنے وجود بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے۔

اس کی ذات میں تعدد کو راہ نہیں لیکن باعتبار متعدد تجلیات کے اس کے مراتب ہیں جو اس کے مظاہر و اعراض ہیں۔ سالک کا فرض ہے کہ ان مراتب کو پہچانے بقول جامی :-

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد
گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

الوہیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے۔ حق تنزیہی شان اور خلق تشبیہی شان ہے۔ الوہیت کے تحت مرتبہ احدیت میں اسماء و صفات موجود نہیں ہوتے بلکہ ذات محض کا وجود ہوتا ہے۔ واحدیت میں شان احدیت سے پہلا تنزل ہوتا ہے۔ اب وحدت میں کثرت شامل ہو جاتی ہے۔ رحمانیت اور ربوبیت اس شان کے تحت ہیں۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ہیں۔ لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمحل ہے۔ چونکہ ذات واجب تعالیٰ خود کفنی اور کافی بالذات ہے اس واسطے وہ کسی مقصود کے حصول کے لئے حرکت نہیں کر سکتی۔ لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں انہیں ظاہر کرنے کے لئے دائمی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی تخلیق سے اسماء و صفات کا وجود ہوتا ہے جو شان واحدیت ہے۔ الوہیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر حاوی ہے۔ الوہیت مطلق اور ادرار حقیقت ہے جس سے کائنات کی لامتناہی توانائیاں (انرجیز) اپنا وجود مستعار لیتی ہیں۔

۱۵ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۵۷۔

۱۶ عاشیہ صفحہ ۲۵۲ پر دیکھیے۔

ذاتِ واجبِ تعالیٰ متصلِ عالم بھی ہے اور منفصلِ عالم بھی، وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اعتباری حیثیت رکھتا ہے۔ انسانی فطرت کو ادھر ادھر بھٹکنے کے بعد اسی کی ذات میں پناہ ملتی ہے اور جب وہ چار سو کے انتشار سے جبران و پریشان ہو جاتا ہے تو اسی کی ذات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔

نگہ اُکھی ہوئی ہے رنگِ یو میں

خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں

نہ چھوڑا اے دلِ فغانِ صبحِ گاہی

اماں شاید ملے اللہ ہو میں

اصول توحید کائنات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے جس سے کثرتِ حقائق کی صحیح توجیہ ممکن ہے۔ اثباتِ توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔

خودی کا سہرا نہاں لا الہ الا اللہ

خودی ہے تیغِ فساں لا الہ الا اللہ

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے

صنمِ کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ

خرد ہوئی ہے زمانِ مکاں کی زناری

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۵۱)

احدیت اور واحدیت کی بحث محی الدین ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" میں اور عبدالحکیم جلی کی کتاب "الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والادائل" میں اور جامی کی "توابع" میں تفصیل سے موجود ہے۔

یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پانچواں

بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ

ذاتِ الہی وہ حقیقتِ واحدہ ہے جس میں تمام عالم متعین ہے۔ اس کی ذات تمام اشیاء عالم سے زیادہ بسیط اور ان سب کا منشاء ہے۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے۔ وہ نقص و تقید کی تنگی سے پاک ہے۔ خالص توحید و وہ ہے جب کہ حق کو حق میں نہ دوسروں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے۔ یہ توحید ذاتی ہے جو صفات و شبیہوں کے تمزلات کو یکسر پاک ہے۔ مردِ مومن کی زندگی کا مقصد و منہا یہی ہے۔

مردِ مومن درناز و با صفات

مصطفیٰ راضی نشد الا بذات

مذہب اور ما بعد الطبیعیات کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کے تغیر پذیر مظاہر اور ذاتِ الہی میں جو قائم بالذات، اور ار اور ناقابلِ تغیر ہے کس طرح ہم آہنگی قائم کی جائے۔ کائنات کے سبب رواں میں مستقل عنصر ذاتِ باری کے سوا اور کوئی نہیں۔ وہ فطرت کے ذریعے سے مؤثر اور اس کی نیرنگیوں کی تماشہ میں بھی ہے اور مقوم بھی۔ خدا فطرت کے قوانین کا بنانے والا ہے لیکن خود ان سے بالاتر ہے۔ اسی سے بالقوۃ امکانات حالتِ فعل میں آتے ہیں۔ مذہبی تجربے کی حقیقت کا انحصار ذاتِ واجب تعالیٰ کی مطلق توحید پر منحصر ہے تاکہ زندگی تقیدات سے رہنا ہو کر آزادی کی فضاء بسیط میں پہنچ سکے اور عالمِ قدر اور عالمِ تکوین میں ہم آہنگی پیدا ہو۔

توحید کے عقیدے کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بشمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کئے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا، اور یہی تمام اداروں کی اچھائی بُرائی کو جلیختے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلہٴ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ قرآن پاک موجدین کے عمل کو ان لوگوں کے

عمل سے مختلف قرار دیتے ہیں جو توحید کے قائل نہیں۔ قل اتحاجوننا فی اللہ وھو ربنا وربکم ولنا اعمالنا وکم اعمالکم (اے پیغمبر آپ فرمادیجئے کہ کیا تم ہم سے اس خدا کے متعلق حجت کرتے ہو جو ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمھارا بھی۔ یاد رکھو کہ ہمارے اعمال ہمارے لئے ہیں اور تمھارے اعمال تمھارے لئے)۔ اس آیت کریمہ سے صاف ظاہر ہے کہ موجد کا عمل اس کی زندگی کو فراوانی بخشنے کا اور غیب موجد کا عمل اس کی زندگی کو گمراہی کے الجھنوں میں الجھلنے کا۔ اسی عقیدہ توحید سے اس امر کا اثبات ممکن ہوا کہ اسلام میں کائنات کی اصلی حقیقت روحانی ہے جو زمانی طور پر اپنا اظہار کرتی ہے۔ مادہ اسے اظہار کے مواقع بہم پہنچاتا ہے اور بس۔ اقبال نے عقیدہ توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا "سرایہ اسرار" قرار دیا ہے۔ اس منبع سے اخلاق و تمدن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسی بنسب باد پر سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت قائم ہو سکتی ہے۔

ملت بیبا تن و جاں لالہ

ساز مارا پردہ گرداں لالہ

لالہ سرایہ اسرار

رشتہ آتش شیرازہ افکار

توحید فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بناتی ہے۔ زندگی کا جمال و جلال اسی توحید کی مختلف شانیں ہیں۔

ملتے چوں می شود توحید مست

قوت و جبروت می آید بدست

فرد از توحید لاہوتی شود

ملت از توحید جبروتی شود

ہر دو از توحید می گرو کمال

زندگی این را جلال آن را جمال

اصول توحید وہ نقطہ ہے جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گونا گوں افعال کا مقصد و منتہا یہی ہے۔ کائنات اور حیات کا معمہ اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ جب تک انسان لا الہ کارمز شناس نہ ہو جائے اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کر سکتا ہے۔

نقطہ ادوارِ عالم لا الہ

منتہائے کارِ عالم لا الہ

لا و الا اعتبار کائنات

لا و الا فتح باب کائنات

ہر دو تقدیرِ جہان کاف و زون

حرکت ازلا زاید از الاسکون

تانا رمزِ لا الہ آید بدست

بند غیر اللہ را نتوان شکست

توحید کے عقیدے سے نفسِ انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غیب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو ارتقار کی منزلیں طے کرنے میں مدد و معاون رہا ہے۔ ذاتِ واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں اور اس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہیں۔ آں حضرت نے توحید کو سب نیکیوں سے بڑھ کر اور بمنزلہٴ دل کے قرار دیا ہے۔ اگر وہ درست ہے تو دوسری نیکیاں بھی درست ہوں گی اور اگر وہ فاسد ہے تو تمام عمل فاسد ہوں گے۔ اس عقیدے کی رُو سے حکومت اور قدرت صرف ذاتِ الہی کے لئے مخصوص ہے۔ سوائے اس کے اور دوسرا کوئی واجب نہیں۔ وہی تمام جو ہر دوں کا خالق اور کائنات فطرت کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے والا ہے۔ تمام امور کی تدبیر اور خلق اسی کی صفت ہے۔ ذاتِ باری کی صفات پر ایمان لانا بھی توحید کا لازمہ ہے۔ انھیں صفات کے ذریعے سے ذاتِ واجب اور بندے کے درمیان تقرب پیدا ہوتا ہے۔

انسان کا منصب بس اتنا ہے کہ وہ صفاتِ الہیہ میں غور و فکر کرے کہ ان کا تعلق براہِ راست اس کی زندگی اور عمل سے ہے۔ صفات کا علم ممکن ہے لیکن ذات کا علم انسان کے بس کی بات نہیں۔ ہمارا علم نفسِ مظاہر کے آگے ایک قدم نہیں بڑھ سکتا۔ زندگی کے حقیقی رمز شناس رسولِ اکرم صلعم کا ارشاد ہے (تفکرو فی المخلوق ولا تفکرو فی الخالق) مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بابت غور و فکر مت کرو۔) خلق پر غور و فکر کا نتیجہ ہے علم جو تسخیرِ جہات کی ضمانت ہے۔ لیکن خالق کا علم سرحدِ ادراک سے پرے ہے۔ اس کی ذات کا وجدانی تجربے کے ذریعے سے احساس ممکن ہے۔ یہ احساس ہماری علم کو گہرائی بخشتا اور زندگی کو ارتقاء کے راستے پر لے جانے میں مشعلِ راہ کا حکم رکھتا ہے۔ ذاتِ واجب منزل کی طرح ہمارے سامنے ہے جس کی طرف ہم رواں دواں اور کبھی کشاں کشاں بڑھتے ہیں۔ جب انسان "منزلِ باکبریاست" کا عقیدہ رکھتا ہو تو اس کے غور و فکر کا اس منزل تک پہنچنے کے وسائل ہی تک محدود رہنا اچھا ہے۔ ان وسائل کا تعلق نفس و آفاق دونوں کے حقائق سے ہے جن کا علم ذاتِ باری کے احساس کو تقویت دینے کا موجب ہوتا ہے۔

تقدیر اور زمانہ، مسئلہ جبر و اختیار | جاوید نامہ " میں اقبال نے جہاں اپنے

آسانی سفر کے آغاز کا ذکر کیلئے وہاں
 زمانہ کے فرشتے 'زرواں' سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ زمانہ و مکان کا فرشتہ
 اقبال کو عالمِ علوی کی سیر کے لئے جاتا ہے۔ باتوں باتوں میں 'زرواں' حیات و
 تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر
 بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتا ہوں
 اور پھر پیاس کو بجھاتا بھی ہوں۔ ہر تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے۔ شاخ میں غنچہ
 بغیر میرے حکم کے نہیں کھلتا اور گھونٹے میں جو چڑیاں چھپاتی ہیں تو وہ بھی میرے اشارے پر

لے قدیم ایرانی اہلیات میں زمانہ کا فرشتہ ہے۔

غرضکہ سارا جہان میرے طلسم میں ایسر ہے۔

ناطق و صامت ہمہ نخبیر من
مرنگ اندر آشیاں نالد ز من
ہر فراق از فیض من گرد وصال
تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حساب ددوزخ د فردوس حور
عالم شش روزہ فرزند من است
آم ہر چیزے کہ می بینی منم!
از دم ہر لحظہ پیر است این جہاں
آں جو امر دے طلسم من شکست
لی مع اللہ باز خواں از عین جاں

بستہ ہر تدبیر بالتقدیر من
غنجہ اندر شاخ می بالد ز من
دانہ از پرواز من گرد و نہال
ہم عتابے ہم خطابے آورم
من جیاتم، من مما تم، من نشور
آدم وافرشتہ در بند من است
ہر گلے کہ شاخ می چینی منم
در طلسم من ایسر است این جہاں
لی مع اللہ ہر کہ ادر دل نشست
گر تو خواہی من بسا شتم در میاں

زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علم کلام میں بڑا معرکہ کا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلہ کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقبیر پر قابو پانے کے لئے از بس ضروری خیال کرتا ہے۔ اس کی نسبت وہ لکھتا ہے :-

” زمانے کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر پیش کی گئی ہے۔ تقدیر زمانے ہی کی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر

۱۵ اشارہ ہے حدیث شریف کی طرف :- لی مع اللہ وقت لا یسعی فیہ نبی مرسل
وملک مقرب (مجھے ذات باری کے ساتھ ایسا وقت نصیب ہوا کہ اس میں نہ نبی مرسل
اور نہ مقرب فرشتہ پار پاسکتا ہے۔)

ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلہ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصر ایلوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کے متعلق حساب لگاتے ہیں۔ اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمالیوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہم عصر تھے تو میں اس کی کوئی علت نہیں پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جا سکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا اقتضا یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناہی امکانات میں ہمالیوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیاں بھی، جو امکانات سے عبارت تھیں، ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانے کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیاء کی ماہیت بن جاتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے: "خلق کل شیء وقدسہ تقدیراً" (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر یا اندازہ مقرر کیا۔) غرض کہ کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبر یہ طور پر عائد کی گئی ہو بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے۔"

مستقبل کے امکانات کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ ہاں، مستقبل ذات الہی کے کل میں فعلیت اور تخلیق کی حیثیت سے مضمر رہتا ہے۔ پہلے سے امکان کے طور پر موجود ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے سے نظم حوادث کی حیثیت سے مستقبل کے خدو خال متعین کئے جا چکے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکم الہی کے زمین کا کوئی ذرہ حرکت نہیں کرتا اور درخت کا کوئی پتہ ایل نہیں سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال

ہے کہ "انسان کے لئے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر کی اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابق بنا لے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قوی کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور نہیں محسوس کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادے کے مہجانا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انسان اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے جس پر بڑی حد تک اس کو قدرت حاصل ہے تو تقدیر بدل سکتی ہے جو الہی حکم ہے۔ یہ حکم نئے حالات کے لحاظ سے خود اپنی نوعیت کو بدلے گا۔ بلاشبہ خود یہ تبدیلی علم الہی میں پہلے سے موجود ہوگی کہ وہ زمان و مکان پر حاوی ہے۔

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا

عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے

انسان اگر اپنے نفس کی تہذیب و تربیت کرے تو وہ اپنی زندگی کو بہت کچھ بدل سکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ فطری ماحول، سوسائٹی، خاندان اور خود انفرادی تحت شعور اپنا اپنا اثر ڈالتے ہیں لیکن باوجود ان کے انسان اپنے ارادے اور عمل سے اپنے آپ کو جس طرح ڈھالنا چاہے ڈھال سکتا ہے۔ اگرچہ وہ پوری طرح آزاد نہیں لیکن بڑی حد تک آزاد ہے۔ اس کی یہ تخلیقی آزادی ہی اس کا طرہ امتیاز ہے جس کے باعث اس کو فرشتوں پر فضیلت حاصل ہوئی۔ اقبال نے اپنے اس ایک شعر میں انسانی زندگی کے جبر و اختیار

کی سچی تصویر کھینچ دی ہے۔

نہ مختارم تو اں گفتن نہ مجبور

کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم

ذات واجب کے علم میں وہ سب امکان ہوتے ہیں جو عالم میں تکمیل پذیر ہو سکتے ہیں لیکن علم الہی کی وجہ سے انسان کی عمل کی ازادی سلب نہیں ہو جاتی اور تاریخ میں اس کا جو تخلیقی حصہ ہے اس کی نفی نہیں ہوتی۔ ہر وقوع ہونے والا حادثہ ذات واجب سے اپنا مین حاصل کرتا ہے جس کے سبب سے اس میں حوادث آفرینی اور حرکت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عالم میں تعدد و تغیر و حرکت پائی جاتی ہے جو زمانہ اس پر عاید کرتا ہے لیکن ذات باری کی خصوصیت توحید و دوام ہے جو زمانے کے اثر سے بالاتر ہے۔ خارجی عالم کے متعلق مختلف قضا یا اس وقت تک یقینی نہیں ہو سکتے جب تک کہ ذات واجب کے ذریعے ان کی توجیہ نہ کی جائے۔ جو اس کی صداقت بجائے خود اس قدر مشتبہ ہے کہ بغیر تقدیر الہی پر ایقان و ایمان کے زمان و مکان کو نہیں سمجھا جاسکتا۔ لیکن تقدیر الہی کے عقیدے کو بالکل نئے طرز سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

قضا و قدر پر ایمان اعلیٰ درجے کی نیکی ہے، جس کو قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ ہو، اس شخص سے آں حضرت صلعم نے اپنی بے تعلقی کا اظہار فرمایا ہے۔ من لم یؤمن بالقدر خیرہ و شرہ فانی برئ منہ۔ کسی کا ایمان اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ رکھے اور اس پر اس کا ایقان نہ ہو کہ جو عمل درست ہے اس میں خطا کا دخل نہ تھا اور جو خطا ہے اس میں درستی کا احتمال نہ تھا۔ لا یؤمن حتی یؤمن بالقدر خیرہ و شرہ و حتی یعلیہ ان ما امابہ لم یکن لیخطہ وان ما اخطاہ لم یکن لیصیبہ۔ علم الہی نے ہر شے کی تقدیر یا اندازے کو مقرر فرما دیا ہے۔ تمام حادثات و شایا کا ظہور اسی روش پر ہوتا ہے جس طریق پر ان کا اندازہ مقرر کیا گیا ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص شے یا شخص کو خاص اندازہ کیوں ملا؟ اس سے کم یا زیادہ کیوں نہ ملا اور خیر و شر ازل سے کیوں پہلو بہ پہلو موجود

رکھے گئے؟ اس ضمن میں سولے اس بات کو ماننے کے اور کوئی چارہ نہیں کہ ہر ایک کو اس کی سعی کے موافق توفیق ملی۔ اس سعی کی مقدار اور نوعیت پہلے سے علم الہی میں تھی۔ و نفس و ما سواھا فاطھھا فحورھا و تقواھا (اور انسان اور اس ذات کی قسم جس نے اس کو ایسا درست بنایا پھر اس کو بدکاری اور پرہیزگاری دونوں سمجھا دیں) اصل گناہ اور بدی ذات واجب کی خصوصیات کی نفی نہیں کرتے اور نہ ان سے کسی طرح اس کے علم و ارادہ پر حرف آتا ہے۔ لامتناہی کا اظہار جب متناہی کی شکل میں ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ متناہی اپنے ضمیر میں عمل کی آزادی محسوس کرے۔ ورنہ وہ اپنی اصل کی نفی ہوگا۔ روح کے لئے ضروری ہے کہ اپنی آزادی کے باعث جو اس میں ودیعت تھی، نیکی اور بدی کے فرق کو محسوس کرے تاکہ ان پر قابو پا کر اپنے میں تبدیلی پیدا کرے اور ادراکی حقیقت کا قریب حاصل کرنے کا سامان بہم پہنچائے۔ انسان گناہ اور جہل پر مجبور نہیں۔ اس میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ اپنی فطرت کے عدم کمال کو رفع کر سکے اور ذات واجب کی صفات کمالیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کو قادر مطلق سے جو اختیار ملا ہے وہ محدود ہے لیکن اس کی حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اختیار ہی انسانی ارتقاء کا اصلی محرک ہے اور اسی پر دین و تمدن کی بنیادیں قائم ہیں۔ وہ خاک زندہ ہے اور ہر آن اس میں زندگی کا تغیر ممکن ہے۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے

کہ خاک زندہ ہے تو تابع ستارہ نہیں

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

ناچیز جہان مہ د پروں ترے آگے

وہ عالم مجبور ہے تو عالم آزاد

لی مع اللہ وقت کی حدیث سے اقبال نے زمانہ پر انسانی حکمرانی کی جانب

اشارہ کیلئے۔ انسانی خودی (انا) زمان و مکان کی بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی

نہیں ہے جس طرح اس کا جسم۔ بلاشبہ ذہنی اور طبعی افعال و حوادث زلزلے میں واقع ہوتے ہیں لیکن الہی زماں کی طرح انا کا زماں علیحدہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ طبعی حوادث کے زلزلے سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ طبعی واقعہ کا زماں، مکاں میں ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر موجود ہوتا ہے اور انا کا زماں خود اس کے اندر سمٹا ہوا ہوتا ہے اور ایک خاص انداز سے اس کے حال و مستقبل سے وابستہ رہتا ہے۔ طبعی حوادث کی ساخت پر ایسے نشانات ملتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ زمانہ کی گردش سے گزر چکے ہیں جس کے آثار ان پر ثبت ہو گئے ہیں اور دیدہ و در کی آنکھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن یہ نشان امتداد سے عبارت نہیں ہوتے۔ ان سے صرف زلزلے کے گزرنے کا پتا چلتا ہے۔ یہ نشان خود زمانہ نہیں کہے جاسکتے۔ حقیقی امتدادِ زماں انا ہی کا حق ہے جو تخلیق و فعلیت کا ذاتِ واجب کی طرح زبردست سرچشمہ ہے۔ ذہنی حوادث طبعی حوادث سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان پر طبعی وجوب اور زمانی لزوم عاید نہیں ہوتا۔ انسانی خودی فطرت سے الگ ہو کر جب اس کی شاہد نمئی ہے تو یہ روح کی آزادی ہے جس کی بدولت فطرت کے رموز کا اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ خارجی عالم زمان و مکاں کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے لیکن انسان بڑی حد تک ان سے آزاد ہے۔ اس میں یہ صلاحیت و دلچسپی ہے کہ اپنی اندرونی جدوجہد سے اپنی اس آزادی کی حدود کو اور زیادہ بڑھائے۔ اس کے اندرونی احساس و ارادے کی زندگی مکاں میں کوئی صورت نہیں رکھتی اور زماں کی بندشوں سے بھی بچ نکلتی ہے۔ انسانی شعور کا دار و مدار اس مرکزی نقطہ پر ہے جسے ہم انا (ایغو) کہتے ہیں جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم اگر ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ یہی سرچشمہ ہے انسان کے تخیلات و جذبات کا جو ذہن کو اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔ بلاشبہ خارجی عالم دوسروں اور انا کے درمیان مشترک حیثیت رکھتا ہے لیکن اپنی اندرونی دنیا میں وہ خود براجمان ہوتا ہے اور کوئی دوسرا اس کا

شریک نہیں ہوتا۔

ہر انا باوجود مبہم ہونے کے زمانے کی بندھن سے آزاد ہوتا ہے۔ اندرونی محرکات سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں جن کا اثر خارجی عالم اور غیر خود پر پڑتا ہے سب انسانی ارادے کے تحت ہوتے ہیں۔ ان پر انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہی اختیار اخلاق کی بنا ہے۔ کائنات کے منصوبے اور نظام میں انسان جس قدر اپنی تخلیقی آزادی کی اہمیت کو محسوس کرتا ہے اسی قدر وہ اپنے آپ کو کائنات میں مؤثر بناتا ہے اور ممکنات کو ظاہر کر سکتا ہے۔

سینۂ آزادۂ چابک نفس

طائرِ ایام را گردد نفس

عبد را ایام زنجیر است و بس

بر لبِ او حرفِ تقدیر است و بس

ہمتِ حر، با قضا گردد مشیر

حادثات از دست او صورت پذیر

رفتہ و آئندہ در موجود او

دیر ہا آسودہ اندر زود او

نکتۂ غیب و حضور اندر دل است

رمزِ ایام و مرور اندر دل است

آزادی اور اختیار وہ اندرونی تجربہ ہے جو ہر شے کو اپنی فطرت کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح کا خود اپنا تعین کرنے کا عمل ہے۔ ذہن نئے نئے تصورات کی تخلیق کرتا ہے اور اس تخلیق میں وہ انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے۔ ہم اس وقت پورے آزاد ہوتے ہیں جب کہ ہم اپنے ذہنی عمل سے خود اپنا اور اپنے آج سے کل کا تعین کریں۔

وہی ہو صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت کے سمندر سے نکالا گوہر فردا

انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے، اسی طرح جیسے فطرت کی قوتوں کا اختیار، اگر اُسے اختیار کہا جاسکے، محدود ہوتا ہے۔ انسان خود اپنے عمل کو معین کرنے والا ہے۔ صرف اس لئے نہیں کہ اس کی پہنچ فطرت کے تعینات سے ماوراء ہے اور فطرت جو مختلف اور متبادل صورتیں اس کے سامنے پیش کرتی ہے ان میں انتخاب کرنے کا اس کو اختیار حاصل ہے بلکہ اس واسطے بھی کہ وہ خود اپنی ذات کے اندرونی اعتبارات اور تعینات پر سبقت لے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ذاتِ مطلق سے جو قوتیں نکلی ہیں وہ اپنی حرکت و فعلیت کے قانون کے مطابق اپنی اپنی تکمیل کر رہی ہیں اور اپنے اپنے تعینات پیدا کر رہی ہیں۔ انسانی ذہن بھی اپنی آزادی کی حالت میں اپنے اوپر تعینات عاید کرتا ہے۔ ہم آزادی کا تصور بغیر حد بندی کے کر ہی نہیں سکتے۔ انسان محض روح اور ذہن نہیں بلکہ جسم بھی ہے۔ اس کے مادی وجود پر طبیعی قوانین کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے جیسے فطرت کے کسی دوسرے مظہر پر۔ انسان اپنی ذہنی استعداد سے طبیعی قوانین کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے اثر کو اپنی فطرت سے سازگار بنانے میں جدوجہد کرتا ہے۔ وہ فطرت کی قوتوں کو اپنا رفیق بنا کر خود اپنی صلاحیتوں میں اضافہ کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کی حد بندی کے علاوہ نفسیاتی حد بندی بھی انسانی زندگی پر عاید ہوتی ہے۔ بعض اوقات اس کو درشتے میں خاص قسم کا مزاج اور خاص طرح کے جسمانی نقائص ملتے ہیں جو اس کی زندگی پر اپنا اثر ڈالے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کبھی اپنی طبعی کم زوری کے باعث انسان سمجھتا ہے کہ اگر اس کا ارادہ نہ ہوتا تو بھی وہی نتائج پیدا ہوتے جو ارادہ رکھنے کے باوجود وقوع پذیر ہوئے۔ خود ارادہ ان صلاحیتوں کا مدد و معاون بن جاتا ہے جو پہلے سے مقدر تھیں اور جن کے مخصوص نتائج ظاہر ہونا مقرر تھا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انسانی افعال لازمی ہوتے ہیں اور کیا انسان اپنے احوال و سیرت کو بدلنے پر قدرت نہیں رکھتا؟ جب افعال لازمی ہیں تو اخلاقی ذمے داری کے کیا معنی؟ واللہ خلقکم وما لکمون اور اللہ نے تمہیں پیدا کیا اور جو کچھ تم کرتے ہو، لیکن اس سے انسانی افعال کے لازمی ہونے کا

ثروت نہیں ملتا۔ ذات واجب تخلیق کرتی ہے اشیاء کی استعدادوں کے مطابق اشیاء کی استعدادوں کا تعین معلومات حق کی طرح ازلی ہے۔ ہر استعداد ناگزیر اسباب و اثرات کی پابند ہے جو اس کے انفصالے ذاتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ جن صورتوں کی استعداد رکھتا ہے خالق ^{صوبہ} اس کو وہی صورتیں عطا کرتا ہے۔ وان اصابت لم یکن لیخطئک وما اخطاک لم یکن لیصیبک (جو چیز تجھ کو پہنچی اس میں چوک ہونے والی نہ تھی اور جس چیز میں چوک ہوئی وہ تجھ کو پہنچنے والی نہ تھی۔)

انسانی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکانکی جبر سے آزاد ہے لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبیعی اثرات اسی طرح مترتب ہوتے ہیں جس طرح دوسرے فطری مظاہر پر۔ اس تحدید کو تسلیم کرنا خود آزادی کی شرط ہے کہ بغیر اس کے اس کا وجود ممکن نہیں۔ اپنے عمل کو معین کرتے وقت انسان کے سامنے بے تعداد امکان ہوتے ہیں۔ دوسرے طور پر دیکھا جائے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس کا انتخاب محدود ہوتا ہے۔ وہ اس کے باہر انتخاب نہیں کر سکتا جو پہلے سے مقرر ہے۔ گویا اس کی آزادی زنجیر کی وسعت کی آزادی ہے جس کے آگے وہ قدم نہیں رکھ سکتا۔ اسی واسطے ایمان کو جبر و اختیار کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ذات باری کی آزادی مطلق ہے، انسان کی آزادی محدود و مشروط ہے۔ اور فطرت مجبور محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی قوت ارادی سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں۔ لیکن اپنی اندرونی اخلاقی زندگی میں وہ بڑی حد تک مختار ہے۔ جبر و اختیار اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ انسان مادی حیثیت سے جبر کے بندھنوں میں جکڑا ہوا پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نشوونما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں خارجی طور پر جبر موجود رہتا ہے لیکن اندرونی طور پر وہ مختار ہوتا ہے۔ "زبور عجم" کی ایک نظم میں اقبال نے کہا ہے کہ اگر انسان خود بدل جائے تو اس کے احوال و متعلقات بدل جائیں۔

تختِ جم و دارا سر را ہے نفروشنند ابن کوہِ گراں است بکا ہے نفروشنند

باخونِ دلِ خویش خریدنِ دگر آموز

مومنینہ بہ بر کردی و بے ذوقِ پتیدی آلِ گو نہ پتیدی کہ بجائے نہ رسیدی

در انجمنِ شوقِ پتیدنِ دگر آموز

تالییدی و تقدیر ہماں ست کہ بود ست آلِ حلقہ زنجیر ہماں ست کہ بود ست

نومید مشو نالہ کشیدنِ دگر آموز

انسان کے تخیل و فہم کی صلاحیت محدود ہے لیکن اس کی قوتِ ارادی کی کوئی

حد نہیں۔ اپنے اختیار و ارادہ کی بدولت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اخلاقِ الہیہ

کی پہنچ پر پیدا کیا گیا ہے۔ وہ مختار ہے کہ بعض کام کرے اور بعض کام نہ کرے۔ ہم

ان باتوں کو قبول کرنے یا مسترد کرنے پر مجبور نہیں ہیں جیسا کہ ہمارا ذہن، وجدان یا علم کے

ذریعے اپنی گرفت میں لاتا اور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ الہی توفیق ہماری اس

آزادی میں ہر طرح مدد و معاون رہتی ہے۔ ارادہ اپنی ماہیت میں بسیط اور نفس کی

طرح ناقابلِ تقسیم ہے۔ اس کے استعمال کا ہمیں حق حاصل ہے۔ یہ ہماری بے کمالی پر

دلالت کرتا ہے اگر ہم اپنے ارادے کو صحیح مقاصد کے حصول کے لئے استعمال نہ کریں۔

اسی کے باعث انسان مکلف قرار پاتا ہے اور اُسے اپنی ذمے داری کا احساس پیدا ہوتا

ہے۔ ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسي (جو اچھائی یا

تھمے پہنچتی ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور جو برائیاں پہنچتی ہیں وہ تیرے نفس کی طرف سے ہیں)

پھر ان احسنتم احسنتم لا نفسكم و ان اساتم فلها (اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے

لئے کی اور برائی کی تو وہ بھی اپنے لئے کی) کہہ کر انسان کو پورے طور پر مکلف کر دیا اور اپنے

ہر عمل کا اس کو ذمے دار ٹھہرایا۔

اے کہ گوئی بودنی این بود شد

کار ہا پاسبند آئیں بود شد

معنی تقدیر کم فہمیدہ

نے خودی را نے خدا را دیدہ

مردِ مومن با خدا دار و نیاز

باتومی سازیم تو باماباز

عزم او خلاقِ تقدیرِ حق است

روزِ ہیجا تیر او تیرِ حق است

در اصل آزادی اور قہے داری کے تصور ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گتھے ہوئے ہیں۔ انھیں پر تمدن و معیشت کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ اگر انسان اپنے ہر عمل میں مجبور محض مانا جائے تو کوئی کسی کے سامنے مسئول اور ذمے دار نہ ہو۔ اقدار حیات بغیر انسانی آزادی کے بے معنی ہیں جن کے بغیر زندگی اپنی ترقی کے اصلی محرک سے محروم رہے گی۔ اگر انسان کا ارادہ نیکی اور بدی کے لئے آزاد اور خود مختار نہ ہوتا تو اس میں اخلاقی صفت کی کمی باقی رہتی۔ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کی راہ منتخب کرنے کا اختیار دیا ہے۔ یہ اختیار انسانیت کا شروع سے طرہ امتیاز رہا ہے۔ حضرت آدمؑ کی لغزش کے امکان کا یقیناً ذات واجب کو پہلے سے علم تھا لیکن آدمؑ کو برائی کی طرف جانے سے نہیں روکا گیا تاکہ اس کا اخلاقی وقار باقی رہے۔ علم و ارادے کی کار فرمائی سے آدمؑ نے ملائکہ پر فوقیت حاصل کی۔ گناہ اور بدی بھی اس نیکی سے بہتر ہے جو میکائیلی طور پر بغیر آزادی اور اختیار کے ظہور میں آئے۔ آزادی کا اساسی تصور یہ ہے کہ زندگی اچھائی اور برائی دونوں کے امکانات سے عبارت ہے۔ جس میں بدی کی صلاحیت نہیں اس میں نیکی کی بھی صلاحیت نہیں۔ تقدیر انسانی آزادی کی ضد نہیں بلکہ اس کی مدد بند ی کرتی ہے اور اس کے لئے محرک عمل کا حکم رکھتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر انسان کے سازگار نہیں تو وہ خدا سے دوسری تقدیر طلب کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ تقدیراتِ حق بے انتہا ہیں اور اگر کوئی شخص اپنی خلقت کی پوری صلاحیتوں کے ساتھ کوئی چیز طلب کرے گا تو وہ اُسے ضرور مل جائے گی جیسا کہ آیتہ شریفہ

لہ اشارہ ہے آیتہ شریفہ کی طرف وما درمیت اذ رمیت ولكن اللہ رھمی ہ

ہیں ہے۔ اتنا کہ من کل ما سالتموا (وہ سب کچھ اس نے تم کو دیا جو تم نے مانگا)۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اگر انسان شدتِ خلوص کے ساتھ اپنی تقدیر میں تبدیلی چاہے تو یہ تبدیلی نہ کی جائے۔ زندہ رود کے سوال پر حکیم مرید نے تقدیر کے اسرار کو کس قدر دقیقہ سنجی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

گر زیک تقدیر خوں گرد و جگر

خواہ از حق حکم تقدیر دگر

تو اگر تقدیر تو خواہی رواست

زانکہ تقدیر است حق لا اتمہا است

ارضیاں تقدیر خودی در باختند

نکتہ تقدیر را نشناختند

۱۵ حدیث میں بھی ہے۔ من لہ لیسمال اللہ بیغضب علیہ (جو اللہ سے نہیں مانگتا اللہ تعالیٰ اس سے ناخوش ہوتا ہے۔ ترمذی) یہاں سوال سے مطلب دعا ہے جو اپنی فطرت کے صحیح اور صالح تقاضوں کو پورا ہونے کے لئے کی جائے۔ اس لئے نہ کی جائے کہ نظامِ کائنات میں اس کی وجہ سے اختلال پیدا ہو۔ اگر سوال یا دعا خلافِ فطرت ہے تو پوری نہ ہوگی۔ اگر فطرت کے موافق ہے تو ضرور پوری ہوگی اور اس کے پورا ہونے سے نظامِ حیات کو تقویت پہنچے گی۔ دعا سے انسانی ارتقاء کی تکمیل میں مدد ملتی ہے۔ یہ شدتِ آرزو کا اظہار ہے جس کی معجزہ نمائی ہمیں حیاتِ دکائناات کے گوشے گوشے میں نظر آتی ہے۔

۱۶ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ نصر من قدر اللہ الی قدر اللہ (ہم ایک قانونِ قدر سے بھاگ کر دوسرے قانون کی جانب پناہ لیتے ہیں)۔

شیخ عبدالقادر جیلانی رحم کی طرف یہ قول منسوب ہے جس میں حضرت عمرؓ کے خیال کی وضاحت کی گئی ہے۔ "میں حق کو حق کے ساتھ اور حق کے لئے دفع کرتا ہوں اور عارف وہی ہے جو تقدیر کے ساتھ جھگڑا کرے۔ وہ نہیں جو اپنے آپ کو اس کے موافق کرے۔"

جیسے دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزادیوں کی کوئی حد نہیں ہے۔

ضمیر زندگانی جاودانی است

بچشمِ ظاہرِش بسینی زمانی است

بہ تقدیرِش مقامِ ہست و بود است

نود خویش و حفظِ این نمود است

چہ می پڑسی چہ گوئی است چہ گوئی نیست

کہ تقدیر از نہادِ او بردن نیست

چہ گویم از چگون و بے چگونش

بروں مجبور و مختار اندرونش

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی

ایسر بند نزود دور گوئی

دلے جاں از دم جاں آفرین است

بچندین جلوہ ہا قنوت نشین است

ز جبرِ ابدیثے درمیاں نیست

کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست

شبنخوں بر جہانِ کیف و کم زد

ز مجبوری بہ مختاری قدم زد

انسانی خردی اور اس کی تقدیر کا گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان نفس کی تربیت

تہذیب میں ان اصولوں کو ملحوظ رکھے جس سے اس کی اندرونی صلاحیتیں

ابھرتی ہیں تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے یعنی فطرت اور

اپنی ذات کے تعینات سے ماورا جا سکتا ہے۔ وہ اس مرتبے تک پہنچ سکتا

ہے جہاں خود ذاتِ واجبِ تعالیٰ اس کی تقدیر کو معین کرنے سے پہلے

اس کی مرضی دریافت کرے گی۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
 خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے
 خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیر
 یزداں بن جاتی ہے لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ خودی جو کھوں میں پڑے اور
 سعی و عمل کی آگ میں پڑ کر اپنے جوہر نکھارے۔

ترے دریا میں طوفان کیوں نہیں ہر
 خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے

عجیب ہے شکوہ تقدیر یزداں
 تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے
 جس کو تقدیر کا زندانی کہا جاتا ہے اس میں تقدیر کو پلٹنے کی قوتیں ودیعت
 ہیں بشرطیکہ وہ ان کے استعمال سے واقف ہو:-

تقدیر شکن قوت باقی ہی ابھی اس میں

ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

اقبال نے اپنی ایک نظم "تقدیر" میں جو محی الدین ابن عربی کے خیالات سے ماخوذ
 ہے ابلیس اور خدا کا مکالمہ درج کیا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ میں نے آدم کو سجدہ اس
 لئے نہیں کیا کہ یہی مشیت الہیہ تھی۔

ابلیس

اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے میر
 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
 اس پر خدا فرشتوں کو اس طرح مخاطب کرتا ہے:-

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے

کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا وجود"

رہے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام

ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہر دو

آئین کی پابندی سے انسان کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور وہ احوال کی مساعدت

پر قابو پاتا ہے۔ اطاعتِ الہی سے انسانی خودی مستحکم ہوتی ہے اور اسے خود اپنے

اوپر اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ بلا کا نزول شروع ہو جاتا

ہے لیکن دعا اس کو روک لیتی ہے۔ جبر میں یہ اختیار کا عنصر ہے۔

در اطاعت کوش لے غفلت شعار

می شود از جبر پیدا اختیار

اگر کوئی اپنی قابلیتوں کو بہتر طور پر استعمال کرے تو وہ خود اپنے امکانات

پیدا کر سکتا ہے اور اپنی تقدیر کو اپنی تدبیر کا ہم عنان بنا سکتا ہے۔

نقش حق داری جہاں پنچیر نست

ہم عنان تقدیر باتدبیر نست

اقبال کا مرد مومن (انسان کامل) تقدیر اور زمانے کو اپنا تابع رکھتا ہے،

اس لئے کہ وہ خود تقدیرِ الہی کا منظر ہوتا ہے :-

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلمان

مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الہی

اقبال کے انسان کامل کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ زمانے کو بطور مرکب استعمال

کرتا ہے اور جدھر چاہتا ہے اس کی باگیں موڑ دیتا ہے۔ چنانچہ وہ اس کی آمد کی

توقع میں چلا اٹھتا ہے۔

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا

اے فروغِ دیدہ امکاں بیا

روح ہسنگامہ ایجاد شو

در سوادِ دیدہ با آباد شو

انسان کی تدبیر اور تقدیر اسی وقت ہم عنان ہو سکتی ہیں جبکہ وہ اپنے آپ کو الہی قانون اور اخلاقی نظم و ضبط کا پابند بنالے۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال آن حضرت صلعم کی حیات طیبہ میں ملتی ہے۔ چونکہ آپ کی عبودیت صورتِ گرفتقدیر اور الہی فاعلیت کا جز تھی۔ اس واسطے آپ کی شان میں آیہ شریفہ نازل ہوئی۔ وہاں صیت از صیت و لکن اللہ رطی جب تو نے تیر چلایا تو تو نے نہیں چلایا بلکہ اللہ نے چلایا۔

”جاوید نامہ“ میں اقبال نے فلکِ مشتری پر علاج کی زبانی یہ کہلوایا ہے کہ جہانِ رنگ و بو میں نورِ مصطفیٰ سے بہا رہے۔ وہ جو بہر جس کا اسم گرامی مصطفیٰ ہے وہی جس سے دہر کی تعمیر ہوئی ہے۔ وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اسی لئے وہ صورتِ گرفتقدیر ہے۔

عبدۂ صورتِ گرفتقدیر ہا	اندرویرانہ ہا تعمیر ہا
عبدِ دیگر عبدۂ چیزے دگر	ما سراپا انتظار او منتظر
عبدۂ دہراست دہراز عبدہ است	ما ہمہ رنگیم داو بے رنگ بوست
عبدۂ با ایتدا ہے انتہاست	عبدۂ راصبح و شام اکجا است
کس نہ ستر عبدۂ آگاہ نیست	عبدۂ جز ستر آلا اللہ نیست
لا الہ تیغ و دم او عبودۂ	فاش تر خواہی بگو ہو عبودۂ
عبدۂ چند و چگون کائنات	عبدۂ رازِ درون کائنات

لہ ان الذین با یعونک انما با یعون اللہ ید اللہ فوق اید یہم (جنہوں نے بیعت کی تیرے ساتھ انہوں نے بیعت کی اللہ کے ساتھ۔ اللہ کا ہاتھ بیعت کرنے والوں کے ہاتھوں کے اوپر ہے) اس آیت میں بھی رسولِ اکرم کی ذاتِ زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد تبتلانی گئی ہے۔ گویا کہ آپ میں اور عین الہی میں کوئی فرق نہ تھا۔

مدعا پیدائہ گردوزیں دوسریت

تاناہ بینی از مقام مادسیت

آج سائنس میں بھی علیت اور لزوم کا جبر بڑی حد تک ٹوٹ چکا ہے۔ نظریے کو انٹیم
 سالوات کی حرکت کے عدم تعین اور ان کی منفرد حیثیت کو تسلیم کرتا ہے۔ نیوٹن کی ٹھوس
 جواہروالی طبیعیات اب قابل قبول نہیں رہی جس کے قوانین سلسلہ اسباب کے جبر پر
 مبنی تھے۔ اب طبیعیات کے قوانین محض تخمینے ہیں جن سے حقیقت کے بعض خارجی پہلوؤں
 کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اب کوئی ماہر طبیعیات کسی مخصوص الکٹرن (برقیہ) کے متعلق
 یہ پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ اس کا ~~کونسا~~ کس حد تک مقررہ اصول کے مطابق ہوگا۔
 بادی النظر میں مادہ ٹھوس ٹکڑوں پر مشتمل ہے لیکن صاحب نظر سائنسٹ کے نزدیک
 وہ امکان کی ایک لہر ہے جو فضائے بسیط میں موجزن ہے۔ نیا فلسفہ طبیعیات
 ان اصول و مسلمات کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جو کھلی تین صدیوں سے بلاچوں و چرا تسلیم
 کئے جا رہے تھے اور جنہوں نے نشاۃ ثانیہ کے بعد اہل یورپ کے مذہبی عقائد کی
 جگہ لے لی تھی۔ اب قانون علت و معلول کا اثر محدود ہو گیا ہے۔ نظریہ کو انٹیم سے
 نہ صرف یہ کہ فطرت کی غیر متعین حالت کا علم ہوا بلکہ آزادی عمل کے نئے نقطہ نظر کو
 اس کے باعث فروغ حاصل ہوا جو اب طبیعیاتی جبر کی پرانی اور یوسیدہ زنجیروں کو
 توڑ دینے پر آمادہ ہے۔ طبیعیات کے اس نئے نقطہ نظر کا ضرور ہے کہ فلسفیانہ تصورات
 پر بھی اثر پڑے۔ سائنس سے ہمیں علم بلا کسی قسم کی قدروں کے حاصل ہوتا ہے اور مذہب
 سے ہمیں قدریں ملتی ہیں۔ ضرور ہے کہ سائنس کے جدید رجحان سے زندگی کی قدروں اور
 عقیدوں کی توجیہ پر نئی روشنی پڑے۔ لیکن جدید طبیعیات کے اس عدم تعین سے یہ
 نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ فطرت من ملنے طور پر جو چاہتی ہے سو کرتی ہے۔ اس کا
 مطلب یہ ہے کہ طبیعی پیمائش کا کوئی ایک طریقہ ایسا نہیں ہے جو فطری عقائد کی پیچیدگی
 پر پوری طرح حادی ہو سکے۔ طبیعی عناصر کا عدم تعین اس واسطے نہیں ہے کہ ان کی
 پیشین گوئی کرنے کے متعلق ہمارے پاس علمی مقدمات موجود نہیں بلکہ اس لئے

ہے کہ سلسلہ اسباب کو ہمارے تجربے سے ملانے والے مقدمات معدوم ہیں۔ انگریزوں کا خیال ہے کہ فطرت کا یہ عدم تعین دراصل ہمارے ذہن کی فعلیت کے باعث ہے جس سے آزادی انتخاب کا پتا چلتا ہے۔ فطرت کے مظاہر کے متعلق پیشین گوئی اس وقت تک ممکن نہیں ہوگی جب تک کہ انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں مکمل موافقت نہ پیدا ہو جائے۔ طبیعی قوانین ہمیں حوادث کا اندرونی حال نہیں بتاتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کی گہرائیوں میں کوئی چیز ایسی ہے جو ریاضیاتی اصول کی گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ برقیہ کی لہروں کو دائمی ہیجان کی حالت میں کون لایا اور کیوں لایا؟ ان لہروں کی آزادی انسانی مقدر کے متعلق کیا اشارہ کرتی ہے؟ کوئی ذرے کے دل کو چیرے تو اس کو فطرت کے اس دائمی رقص و فعلیت اور آزادی کی ایک جھلک نظر آئے گی جس کی توجیہ طبیعیات پیش نہیں کر سکتی۔

سائنس یہ بھی مانتی ہے کہ فطرت میں اتفاق کا عنصر موجود ہے جو سلسلہ اسباب کا علل کو توڑ دیتا ہے۔ ہائز برگ کا خیال ہے کہ فطرت تعین اور صحت کو پس نہیں کرتی۔ صحیح پیمائش کے اصول سے وہ نابلد ہے۔ اگر ہم کسی برقیہ کی رفتار کا ٹھیک علم رکھتے ہوں تو ہمارے لئے ناممکن ہے کہ مکان میں اس کا ٹھیک محل متعین کر سکیں۔ پرانی سائنس کا اس کے برخلاف دعویٰ تھا کہ برقیہ کا محل اور اس کی رفتار ٹھیک ٹھیک متعین کی جا سکتی ہے جس کا نتیجہ فطرت کی تعین پذیری اور سائنس کا جبری نقطہ نظر تھا۔

جبر و اختیار کے مسئلے کا تعلق تصورِ زماں سے بہت گہرا ہے۔ زماں کائنات کے تصور میں ازل سے ابد تک پھیلا ہوا ہے۔ اضافیت کے نظریے کے بموجب زماں نہ مکاں ایک دوسرے میں پیوست ہو گئے ہیں۔ زماں مثل ایک خط کے

۱۷ ملاحظہ ہوا ڈنگلس کی کتاب The Nature of the Physical World ص ۲۹۲ اور

۱۸ سر جیمز جینز کی کتاب The Mysterious Universe صفحہ ۲۶

نہیں ہے۔ ہر لمحہ ایک دوسرے سے الگ ہے۔ شعور کو دوران کا احساس الگ الگ اکائیوں کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ شعوری کیفیات کے اعتبار سے اتا زلمنے کے اثر سے آزاد رہتا ہے۔ اشیاء پر دوران کا جو اثر ہوتا ہے وہ اتا (ایغوا) پر نہیں ہوتا۔ فطری مظاہر پر جس طرح زمانی لزوم و جبر عاید ہوتا ہے ویسا جبر شعوری کیفیات پر نہیں عاید ہوتا۔ آزادی اور اختیار وہ تعلق ہے جو اتا کو اس فعل کے ساتھ ہوتا ہے جو اس سے سرزد ہو۔ خودی کا تعلق کمیت سے نہیں بلکہ کیفیت سے ہے۔ اسی لئے وہ زمانے کی بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔ ہم چونکہ ان اصطلاحوں سے متاثر ہو کر مشاہدہ ذات کرتے ہیں جن کا اطلاق خارجی فطرت پر ہوتا ہے اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ حقیقی دوران جس میں سے شعور گزرتا ہے وہی ہے جس میں سے مادی مظاہر بغیر کسی تغیر کی صلاحیت کے گزرتے ہیں۔ شعوری حقیقت ایک آزاد فعلیت ہے جس کی خاصیت تخلیق و تاثیر ہے۔ تخلیق میکا نکی تکرار کی ضد ہے۔ زندہ عمل میکا نکی عمل سے مختلف ہے۔ خودی کی آزادی محض خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ اسی طرح انتخاب کی قوت و صلاحیت بھی محض دھوکا نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ فطرت میں ہر چیز معین ہوتی ہے جو عمل اور رد عمل کے ایک متفرقہ نظام میں بدھی ہوئی ہے۔ اگرچہ پوری طرح وہ بھی معین نہیں ہوتی۔ جیسا کہ جدید سائنس کا دعویٰ ہے اس کے برخلاف شعوری کیفیت کی خصوصیت آزادی اور خود روی ہے۔ طبیعیاتی تعین کو چاہے ہم بڑی حد تک مانتے ہیں لیکن نفسیاتی تعین کو ماننا انسانی اعمال کو بے معنی اور بے نتیجہ بنا دے گا۔ بغیر آزادی اور اختیار کے تخلیق ممکن نہیں۔ آزاد عمل ایک قسم کی اندرونی کیفیت کا اظہار ہے جو پوری شخصیت کے سرچشمے سے اُبلتی ہے۔ انسانی عمل اس واسطے آزاد ہے کہ اس سے عمل کی ماہیت کا اظہار ہوتا ہے۔ طبیعیاتی فعلیت میں دوران کا اثر خارجی حیثیت رکھتا ہے لیکن نفسی یا شعوری فعلیت میں دوران موضوعی اور اندرونی ہوتا ہے۔ آزادی کے تصور کا تعلق ذات واجب تعالیٰ سے ہے اور میکا نکی جبر کا تعلق فطرت سے۔ حقیقی آزادی شعوری آزادی ہے جو اپنے

آپ کو کائنات میں موثر بناتی ہے۔ اس کی جبر و تسخیر کی صلاحیت جسے اقبال جذب و جنوں سے تعبیر کرتا ہے، تقدیر کے چاک سی سکتی ہے۔

تیرا زمانہ تاثیر تیری!

ناداں! نہیں یہ تاثیرِ افلاک!

ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے

جس نے سیئے ہیں تقدیر کے چاک!

فطرت کے خارجی مظاہر میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ اپنی حدود کے اندر حقیقی ہے لیکن شعور اور ارادے کی خصوصیت آزادی ہے جو خارجی تعینات سے بالاتر ہے۔ آزادی بے روک قوت ہے جس کا سرِ حتمہ شعور ہے۔ اس لئے یہ خالص موضوعی چیز ہوتی جس پر فطرت کے جبر و لزوم کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ انسان گناہ پر متاسف اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے ارادے میں آزادی کی اندرونی صفت موجود تھی لیکن پھر بھی اس نے صحیح راہِ عمل نہ اختیار کی۔ لیکن یہ چھین اس وقت تک ہی ممکن ہے جب تک کہ انسان کو اپنی ذمے داری کا احساس ہو اور وہ محسوس کرے کہ وہ چاہتا تو دوسری اور بہتر راہ اختیار کر سکتا تھا۔ اگر انسان اپنے ارادوں میں مجبور ہے تو اس کے اعمال کی ذمے داری اس پر کس طرح عاید ہو سکتی ہے؟

سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذات واجب کے ارادی خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبال نے زماں کے حرکی تصور سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے زماں کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور زماں میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زماں ایک مسلسل حرکت ہے۔ انسانی زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے بنانا یا اور مقرر نہیں ہے۔ زمانہ ایک تو لمحہ بہ لمحہ مر رہے اور دوسرے وہ ایک زحمان ہے جو زندگی کسی مفصل و منتہا کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک فعلیت ہے جس میں زندگی کی قدریں تجرید کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہیں۔ زمانہ وجود و وجود کی وہ جہت ہے

جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ زلزلے کو قدروں کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے۔

سلسلہ روز و شب نقشِ گرجا ذات
سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہات

سلسلہ روز و شب تاریخِ حیرت و رنگ
جس سے بناتی ہر ذات اپنی قیامِ صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا

ایک زمانے کی روح میں دن ہر رات

بعض مفکروں کے نزدیک زمانہ حوادث و واقعات کے تو اتر سے عبارت ہے جس کا کوئی اور چھوڑ نہیں، جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا اور جو صرف طبیعت کے ناقابلِ تغیر قوانین سے تعین پذیر ہوتا ہے۔ اس کے دوران میں انسانی زندگیاں اپنی اپنی بہار دکھاتی اور ختم ہو جاتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمانے کا تجربہ ہیں اپنی باطنی زندگی میں ہوتا ہے اور اس طرح انسانی خودی حقیقت کی پیمائش کا پیمانہ اور معیار ٹھہرتی ہے۔ بجائے عقل کے جو تحلیل و تجزیہ کرتی ہے، ذوق و وجدان کے ذریعے جاننے کی حقیقت کا راز ظہور بہت کھلتا ہے۔ علم اور عقل کو جہاں تکرار نظر آتی ہے ذوق و وجدان وہاں نشوونما اور ارتقاء کی جھلکیاں دکھ لیتا ہے۔ زندگی کو ایک تسلسل کی لڑی میں نسل یا نوعِ انسانی کے حیاتیاتی تصور کے ذریعے آپ سمجھنے کی چاہے کتنی بھی کوشش کریں لیکن زندگی کی نوعیت کے متعلق تحقیق کا قدم آگے کی جانب ذرا بھی نہیں بڑھتا۔ زندگی کا مادے سے پیوست ہونا اور زلزلے میں اس کا ارتقاء اب تک ایک راز ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی تقدیر میں زلزلے کی کوئی دوسری تاثیر بھی ہے جو معروضی عالم سے علیحدہ حیثیت رکھتی ہو؟ کیا ان حوادث و تغیرات پر جو زندگی میں اندرونی طور پر وجود پذیر ہوتے ہیں خود حقیقتِ زمانی کا انحصار نہیں ہے؟ مذہب کہتا ہے کہ ذاتِ باری کے کن فیکون کہنے پر کائنات وجود میں آئی۔ تو کیا زمانہ کائنات کے وجود میں آنے

کے بعد پیدا ہوا؟ یا خود عالم کی تکوین زمانے میں ہوئی؟ لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کی تکوین ہوئی تو ہمارا نقطہ نظر معروضی ہوتا ہے۔ انسانی وجود کے باطنی اور داخلی تصور سے عالم کی تکوین پر زمانی اطلاق نہیں ہوتا۔ تکوین کرنے والا ازلی ہے اس لئے زمانہ حرکت اور تخلیق کا نتیجہ ہوا۔

انسانی مقدر کی تکمیل زمانے میں ہوتی ہے جس کی خصوصیت بظاہر تغیر ہے۔ لیکن یہ کہنا بھی درست ہے کہ تغیر کی خصوصیت زمانہ ہے۔ زمانہ نتیجہ ہے ان تغیرات کا جو حرکت و عمل سے حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اسی عمل کی بدولت عدم اپنا نقاب اٹھا کر وجود کا جامہ زیب تن کرتا ہے جو پہلے نہیں تھا وہ ہو جاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل مرورِ زمانی کے نقطے ہیں۔ ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زمانا وجود میں آتا ہے جسے ہم سہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ لیکن زمانے کا حقیقی عنصر تو حال و مستقبل میں ہے جس سے ماضی کی زندگی وابستہ ہوتی ہے۔ ماضی میں ایک تو وہ جز ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لئے فنا ہو گیا اور دوسرا وہ جو ہماری خودی کے زندہ عنصر کی حیثیت سے جاری و ساری رہتا ہے۔ انسانی حلیے کی تخلیقی صلاحیت ماضی و حال و استقبال سے اپنے کو وابستہ کر لیتی ہے اور اس کی بوسیدہ ہڈیوں میں نئی روح پھونک دیتی ہے۔

گوٹے نے اپنے ہیر و فاؤسٹ سے، شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے نہایت ہی بیخ بات کہلوائی ہے۔ فاؤسٹ کہتا ہے: "میں یہ شرط لگاتا ہوں اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں: ذرا ٹھہر جا، تو کتنا حسین ہے، تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعرِ مذلت میں ڈھکیں دے۔"

اقبال کے نزدیک بھی چونکہ اندرونی زندگی میں تخلیق کا عمل ہمیشہ جاری رہنا چاہیے اس لئے کوئی لمحہ بجائے خود کوئی وقعت و اہمیت نہیں رکھتا جس سے ذرا دیر تک لطف اندوز ہونے کی کوشش کی جائے۔ زمانے کی سبک سرفار ہر لمحے کو جلد سے جلد اپنی جگہ خالی کرنے پر مجبور کرتی ہے تاکہ آنے والے لمحوں کو

وجود میں آنے کا موقع ملتا رہے۔ اقبال کے ہاں مستقبل کو اس لئے اہمیت حاصل ہو کہ وہ آزادی کا منظر ہے اور ماضی کی جبری زنجیریں وہاں باقی نہیں رہتیں۔ زماں کی تخلیقی فعلیت ہی انسانی عمل کی آئینہ دار ہوتی ہے۔

خودی کا تعلق اگرچہ ابدیت سے ہے لیکن معروضی زماں ہی میں اس کی تکمیل کا سامان بہم پہنچتا ہے۔ خودی اپنے آپ کو دائمی تغیر کے سیل میں قائم و برقرار رکھتی ہے۔ تغیر ہی میں وہ اپنا تحقق کرتی ہے۔ اقبال زلمے کو خودی کے معیار سے جانچتا ہے:-

ازل تا اب و تب پیشینہ من

ابد از ذوق و شوق انتظارم

زمانے کا ادراک ہمیں شعور میں براہِ راست ہوتا ہے۔ مکاں کے اس احساس کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔ مکاں کا ادراک بالواسطہ طور پر ہوتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تعبیر ہوتی ہے جو ہم اپنے حواس کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ اسی طرح ہماری خودی کے باہر عالم موجود ہے جس کے حوادث کے زمانی تعلق کو ہم بالواسطہ طور پر محسوس کرتے ہیں۔ خود ہماری انا (ایغو) جس زمانے سے گزرتی ہے اس کا احساس ہمیں بالواسطہ طریقے پر ہوتا ہے۔ اس دوران و مرور کا علم ہم اپنے حواس سے نہیں حاصل کرتے بلکہ وہ خود بخود ہمارے شعور پر منکشف ہو جاتا ہے۔ زمانے کا یہ ادراک خارجی حقائق کے تعلق کی بدولت نہیں ہوتا بلکہ ہماری انا کے قریبی اور غیر منفصل احساس سے عبارت ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہم مادے کے خواص سمجھ لیتے ہیں۔ لیکن انسانی شخصیت کو نہیں سمجھتے جو زمانی حقیقت ہونے کے باعث زیادہ پر اسرار ہے۔ ہمیں مادی خارجی اشیاء سے اتنا قریبی تعلق کبھی نہیں ہو سکتا جتنا کہ خود اپنے اندر ہی تجربے سے۔ انسانی روح کی طرح زمانے کا براہِ راست ادراک کیا جاسکتا ہے۔ مکاں کا تصور چونکہ ہمارے ذہن کا آفریدہ ہوتا ہے اس لئے ہم اس کی ماہیت

نقل کیا ہے اور اپنے مخصوص انداز میں اس مقولے کے فلسفیانہ متعلقات کی وضاحت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وقت ایسی شمیر ہے جس کی آب زندگی سے عبارت ہے۔ جس ہاتھ میں یہ شمیر ہو وہ دستِ کلیم سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ اس شمیر کی ایک ضرب سے پتھر میں سے پتھر ابل پڑتے ہیں اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں۔ اسی شمیر سے حضرت موسیٰ نے دریائے احمر کے سینے کو چاک کیا اور قلزم کو مثل خاک کے خشک کر دیا۔ حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دستِ مبارک میں یہی سیفِ روزگار تھی جس سے ان کی فتوحات عمل میں آئیں۔ جو شخص اسیرِ دوش و فردا ہے وہ ایک ایسا باطل فرد ہے جسے کبھی بھی عرفانِ حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔

اے اسیرِ دوش و فردا درنگر

دردِ دلِ خود عالمِ دیگر نگر

در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی

وقتِ راسخِ خطے پنداشتی

باز با پیمانہٴ بیل و نہار

فکرِ تو پیوہِ طولِ روزگار

ساختی این رشتہ رازنا رِ دوش

گشتہٴ مثلِ بتاں باطلِ فردا

(یقیناً حاشیہ صفحہ ۳۸۱ یہ ہے)

کیوں نہ پیش آئیں۔ عمل کی دنیا میں فرد سے زیادہ جماعت کو اہمیت حاصل ہے اگر صبر اور عقیدت سے مقاصد کی لگن لگی رہے جو حق ہیں تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ امام شافعی کا اس سورت کی بابت جو قول ہے وہ ان کی زیر دست دینی بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔

۱۷ مثنوی اسرارِ خودی صفحہ ۸۰۔

زندگی کو اس وقت تک صحیح طور پر سمجھنا ممکن نہیں جب تک کہ زماں کا صحیح تصور
 ذہن میں موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یا جماعت زماں کو معروضی اور خارجی تصور کرتی ہے جو اس
 پر عاید کیا گیا ہے تو ضرور ہے کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطہ نظر میں جبری عنصر موجود ہو۔
 برخلاف اس کے زمانہ کو داخلی تصور کرنے والا شخص اپنی قوت ارادی سے کائنات میں
 تصرف کرنے اور اپنی خودی کو مستحکم اور ابدی بنانے کا قائل ہوگا۔
 تو کہ از اصل زماں آگہ نہ

از حیات جاوداں آگہ نہ

تا کجا در روز و شب باشی ایسر

رمز و وقت ازلی مع الشیاد گیر

ابن و آل پیداست از رفتار و وقت

زندگی ستریت از اسرار و وقت

اصل وقت از گردش خورشید نیست

وقت جاوید است و خور جاوید نیست

عیش و غم عاشور دم عید است و وقت

ستر تاب باہ و خورشید است و وقت

زندگی از دہر و دہرا زندگی است

لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ فَرَمَانٌ نَبِيٌّ اسْتَلْهُ

جب انسان اپنے آپ کو آزاد اور مختار محسوس کرتا ہے تو وہ یقین رکھتا ہے کہ مستقبل کو جس

طرح چاہے تشکیل دے۔ اس کی زندگی ذمے دار بن جاتی ہے۔ خارجی عالم زماں و مکان کی

زنجیروں میں جس طرح بندھا ہوا ہے انسان اس طرح بندھا ہوا نہیں۔ اسی یقین کے سرچشمے سے

انسان کے تمام اعلیٰ تخیلات و جذبات پیدا ہوتے ہیں ورنہ وہ انتہائی بے بس مخلوق ہے۔

لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ فَرَمَانٌ نَبِيٌّ اسْتَلْهُ (زمانہ کو برامت کہو بیشک زمانہ اللہ ہے۔)

اس کی بدولت شعور کا وہ مرکزی نقطہ مستحکم ہوتا ہے جسے ہم انا (خودی) کہتے ہیں جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم آکر مل جاتے ہیں۔ خارجی حقائق، خودی اور دوسرے مظاہر کائنات کے درمیان قدر مشترک کا حکم رکھتے ہیں۔ لیکن انسان کی اندرونی زندگی میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا۔ اس عالم میں وہ تنہا براجمان ہوتا ہے اور اپنے حسبِ منشا، تغیرات و تصرفات عمل میں لاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقی آزاد وہ ہے جو زمانے کے بندھنوں سے آزاد ہوا اور غلام وہ ہے جو ان میں جکڑا ہوا ہو اور تغیر و تصرف کی قدر نہ رکھتا ہو۔ آزاد زمانے کو اپنا غلام بنا تا ہے اور غلام زمانے کی محکومی قبول کرتا ہے۔

نکتہ می گویمت روشن چو در

تاشناسی امتیازِ عبد و حر

عبد گرد دیا وہ دریل و نہار

در دلِ حرِ یادہ گرد در روزگار

عید از ایام می بافت کفن

روز و شب رامی تند بر خوشیتن

مرد حر خود را ز گل بر می کند

خوش را بر روزگار راں می تند

عید چوں طائر بدم صبح و شام

لذت پر وازیر جانش حرام

بینہ آزادہ چایک نفس،

طائر ایام را گرد نفس

عید را نخمیل حاصل فطرت است

دارد ات جان او بے ندرت است

دمبدم نو آفرینی کارِ حر

نغمہ سیم تازہ بیزد تارِ حر

فطرتش زحمت کش تکرار نیت

جادۂ او حلقہ پر کار نیت

نکتہ غیب و حضور اندر دل است

رمز ایام و مرور اندر دل است

نغمہ خاموش دارد ساز وقت

غوطہ در دل زن کہ بینی راز وقت

زمانے کی روتابریج عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے ہتھیار نقش و نگار ثبت ہوتے رہتے ہیں۔ اس کی پیمائش نہیں ہو سکتی۔ ذہنی ضرورت کے لئے ہم زمانے کو تقسیم کر لیتے ہیں تاکہ حقیقت کی تھوڑی بہت گرفت ہو سکے۔ زمانہ نفس انسانی میں ناقابل تقسیم و تجزیہ ہے۔ اندرونی لحاظ سے لمحے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ شعور و احساس کے تانے بانے سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ہم انہیں ایک دوسرے میں مدغم کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ اندرونی لمحات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے اس لئے خودی یا انا جو ان سب کو سمیٹتی اور سموتی ہے اپنے عمل میں مختار ہوتی ہے۔ ان کیفیات کو محسوس کرتے وقت ہم حقیقت میں آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لئے اقبال نے انسانِ کامل کو "سوارِ شہبِ دوراں" سے تشبیہ دی ہے۔ آزاد خودی مکان (اپیس) سے باہر ہے۔ لیکن دوران کے اندر رہتی ہے۔ وہ آزاد فعلیت ہے جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔ حق اور صداقت کی شائیں مختلف زمانوں میں خودی کی تصرف سے بدلتی رہتی ہیں۔ لاطینی مقولہ "صداقت زمانے کی بیٹی ہے"۔ اسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔

اقبال نے اپنی نظم "نوائے وقت" میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو اگر مجھے دیکھنے کی

کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ ہاں، تو اگر مجھے اپنی ذات میں تلاش کرے تو میں تیری جان ہوں۔ میں تمام عالم پر محیط ہوں۔ انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سر جیون چستوں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ میں سکون میں بھی ہوں اور حرکت میں بھی۔ درد بھی ہوں اور دہاں بھی۔ جب مجھے حنا بندی کا شوق اٹھتا ہے تو میچلوں کے خونِ جگر سے اس شوق کو پورا کرتا ہوں۔ غرض کہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ ابرو کا نتیجہ ہیں۔ میرا فسون تقدیر ہے اور تیرا فسون تدبیر، تو عاشقِ لیلیٰ ہے اور میں دستِ جنوں، تیری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جان ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔ میں رہ رہوں اور تو منزل، میں مزرع ہوں تو حاصل۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محفلِ کائنات میں تیرے دم ہی سے رونق ہے۔ تو کیوں ادھر ادھر بھٹکا بھٹکا پھرتا ہے جبکہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔ تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلم بے ساحل سا سکتا ہے۔ جب تیرے من کی موجیں بلند ہوتی ہیں تو میرے قلم بے پایاں میں بھی طوفان اٹھتے ہیں۔ اگر تو زرا سوچے تو میں تیرا راز دار ہوں اور تو میرا راز دار ہے۔

خورشید بہ دامانم، انجم بہ گریبانم	درمن نگری، پیچم، درخود نگری جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم	من دردم و در مانم، من عیش فراوانم
من تیغِ جہاں سوزم، من چشمہٴ جیوانم	
چنگیزی و تیموری، مشے ز غبارِ من	ہنگامہٴ افرنکی، یک جتہٴ شرارِ من
انسان و جہانِ او، از نقشِ دنگارِ من	خونِ جگرِ مرداں، سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم، من روغنہٴ رھوانم	
آسودہٴ دستبارم، این طرفہٴ تماشا ہیں	در بادۂ امروزم کیفیتِ فردا ہیں
پنہاں بہ صنمیرِ من، صد عالمِ رعنا ہیں	صد کوکبِ سلطان ہیں، صد گنبدِ خضر ہیں

من کسوتِ انانم، پیرا من یز دا نم
 تقدیرِ فسون من، تدبیرِ فسون تو
 تو عاشقِ لیلہ کے، من دشتِ جنون تو
 چوں روح رواں پاکم از چند و چگون تو
 از جان تو پیدا ایم، در جان تو پہنا نم

من رہو و تو منزل، من مزع و تو حاصل
 آوارہ آب و گل دریا ب مقامِ دل
 تو سارِ قصد ~~سار~~، تو گرمیِ این محفل
 گنجیدہ بہ جامے ہیں این قلزم بے ساحل

از موجِ بلند تو سر بر زدہ طوفانم

زماں کی نفسیاتی توجیہ کی جائے تو وہ ایک قسم کی تخلیقی فعلیت اور تکوینی حقیقت کا اصلی جز ہے۔ حقیقی زماں متواتر زماں نہیں جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکیں۔ یہ خالص دوران و مرور ہے۔ یہ تغیر ہے جس میں تواتر نہیں رہتا اس حقیقی زماں کو اپنی سہولت کے لئے تواتر کے ذریعے تقسیم کر لیتا ہے تاکہ حقیقت کی لامتناہی فعلیت کی پیمائش کی جاسکے اور اس کا تصور قائم ہو سکے۔ انسان کو جس زندگی کا شعور ہوتا ہے وہ زماں میں ایک حالت سے دوسری حالت میں تغیر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا تغیر و حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جن سے ہمیں زمینے کا احساس ہوتا ہے؟ برگسوں کے نزدیک یہی اصل حقیقت سے عبارت ہیں۔ فعلیت افعال کے ظہور سے پہلے ان کا علم نہیں رکھتی اور ان کے ظہور میں کسی الہی مشیت کو دخل نہیں، لیکن اقبال کے ہاں تغیر و حرکت فعلیت مطلقہ کی شان ہے۔ فعلیت مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں، بلکہ بامقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے۔ یہ کہنا کہ مقصد و غایت نتیجتاً کرنے سے فعلیت مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبے کی تکمیل کی جائے تو زمانہ غیبِ حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی

در زمان ہے۔ شعوری تجربے کی ماہیت پر نظر ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ خودی اپنی اندرونی زندگی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتی ہے۔ گویا خودی دو پہلو رکھتی ہے۔ ایک قدر آفریں اور دوسرا مؤثر^۱۔ مؤثر پہلو وہ ہے جس میں خودی خارجی عالم سے ربط پیدا کرتی ہے جو مکانی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری گزر جانے والی شعوری کیفیات پر مکانی عالم کے نقوش ثبت ہو جاتے ہیں۔ ان کیفیات میں خودی اپنی غصوی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے مختلف احوال کے ذریعے اپنا اظہار کرتی ہے۔ خودی کے اس عمل اور مؤثر پہلو کا تعلق اس زمان سے ہے جس میں طوالت اور اختصار کا احساس موجود رہتا ہے۔ یہ زمان ایک قسم کا مکانی خطِ مستقیم ہے جو مختلف طے ہوئے مکانی نقطوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم شعوری تجربے کا گہرا جائزہ لیں تو قدر آفریں خودی کا پتا چلتا ہے۔ ہم اپنی موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں کہ قدر آفریں خودی کا کھوج لگانا بعض اوقات دشوار ہو جاتا ہے۔ خارجی کے تعاقب میں ہم ایسے کھو جاتے ہیں کہ اپنی قدر آفریں خودی اور اپنے درمیان بیگانگی کا پردہ حال کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی خودی کی گہرائی میں غوطہ زن ہوں تو ہم اس کے تجربے کے اندرونی مرکز تک ضرور پہنچ سکتے ہیں۔ اس منہزل پر شعور کی مختلف کیفیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ قدر آفریں خودی (انا) کی وحدت اس تخم کے مانند ہوتی ہے جس میں اس کی گزری ہوئی پشتوں کے تجربے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربے باوجود اپنی گونا گونی کے ایک وحدت سے عبارت ہوتے ہیں اور ہر تجربہ بالکل میں اس طور پر سرایت کئے ہوئے ہوتا ہے کہ اس کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ قدر آفریں خودی کی نوعیت کیفی ہوتی ہے۔ اس میں جو تغیر و حرکت موجود ہوتی ہے

تیزی ہے جس کا تعدد چار سو کھرب ایک سکند میں ہوتا ہے۔ اگر ہم خارجی طور پر اس تعدد کا شمار دو ہزار فی سکند کے حساب سے کریں جو ادراک نور کی حد ہے تو چھ ہزار سال سے زیادہ عرصے میں ہم شمار ختم کر پائیں گے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ آن واحد میں ہمیں سرخ رنگ کا ادراک ہو جاتا ہے اور اس بے شمار تعدد ارتعاشات کو آن واحد میں ایک ساتھ گرفت میں لے آتے ہیں۔ اس طرح ذہن متواتر زماں کو دوران میں مبدل کر دیتا ہے۔ غرضکہ اس طرح قدر آفریں خودی عملی اور موثر خودی کی کوتاہی کو دور کر دیتی ہے اور زماں و مکاں کے تغیر کو جو موثر خودی کے لئے لازمی ہے شخصیت کی مربوط کلیت میں تبدیل کر دیتی ہے۔ خالص دوران ہمارے شعوری تجربے کی گہرائی میں جس طرح منکشف ہوتا ہے وہ مختلف عکس پذیر لمحات (آنات) کی ایک لڑی نہیں ہے بلکہ ایک عضوی کل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ اور مستقبل پہلے سے بندھا ٹکا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک جس کو تقدیر کہتا ہے وہ زماں ہی ہے جبکہ اس کو عضوی کل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زماں ہے جبکہ اس کے امکانوں کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حلقے کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کار موجود رہتے ہیں۔ جوں ہوں زندگی کی وسعت اور تجربے کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانوں کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانوں کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس و شعور کی مشعلیں روشن کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ شعور کے بطن ہی سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں۔ حلقے کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے ادراک کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجودہ ادراک

کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظے سے ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے ہیں تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹے گا اسی قدر انسانی اختیار آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سُرخ رنگ کی حرکت موجی کے بے شمار تعدد کا ہم آں واحد میں ادراک کر لیتے ہیں اسی طرح حافظے کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جس پر لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہرمنسزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کچلتی ہوئی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جوشِ حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقاء کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہوگا جبکہ زماں کو مکاں کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعبیر وسعت پذیری کے ذریعے ہو۔ دوران خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے جب کہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں۔ ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں۔ اس لئے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفس انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر دوران عاید ہوتا ہے اس لئے کہ وہ جبر و لزوم کی پابند ہے۔

”بالِ جبریل“ میں ایک نظم کا عنوان ہے ”زمانہ“۔ اس میں زمانہ کائنات و حیات کے اسرار اپنے مخصوص انداز میں بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری صراحی سے نئے حوادث بوندوں کی طرح ہمیشہ ٹپکتے رہتے ہیں۔ دنیا والے جسے روز و شب کہتے ہیں وہ میری تسبیح کے دانے ہیں جنہیں میں شمار کرتا رہتا ہوں۔ اگرچہ میں ہر کسی سے آشنا ہوں لیکن میری راہ و رسم ہر ایک سے مختلف ہے۔ عالم فطرت پر میں عساید ہوتا ہوں لیکن نفس انسانی مجھے اپنے اندرونی جذب سے تخلیق کرتا اور مجھ پر قابو

پاتا ہے۔ کہیں میں راکب ہوں کہیں مرکب اور کہیں تازیانہ، عبرت، میرے بیچ و خم ایسے پراسرار ہیں کہ نجومی کی آنکھ جبران و پریشان رہتی ہے پران کا تیا نہیں لگا سکتی۔ ہاں، مجھے صرف عارف جان اور پہچان سکتا ہے جو اپنی خودی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر رموز کائنات کا راز دار بن گیا ہو۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرم

قریب تر ہے نمودِ جس کی اسی کا ششاق ہے زمانہ

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 راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ

نہ تھا اگر تو شریکِ محفل، قصور تیرا ہے یا کہ میرا؟

مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ!

مے خم و بیخ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے

ہدف سے بیگانہ تیرا اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

زمانے کی روح موجود کے ناقابلِ تقسیم لمحے میں ہوتی ہے جس کا علم تخیل و تجربے

اور ذوقِ وجدان دونوں ذرائع سے ممکن ہے۔ انسان کو کائنات کا علم مستمر

حرکت کی شکل میں ہوتا ہے اور خدا کا علم ابدی زماں میں ہوتا ہے۔ انسان کی عمر

زماں میں صرف ہوتی ہے اور تغیر، تخلیق اور تاثیر سے دوچار ہوتی ہے۔ اس

تغیر و تاثیر کے ساتھ نقص و نزقی کے تصور وابستہ رہتے ہیں۔ لیکن ابدیت ان تصور

سے پاک ہے۔ انسان کے ذہن میں ماضی کی یادِ حافظے کی صورت میں موجود

رہتی اور مستقبل ایک طرح کی امید اور توقع کا روپ اختیار کر لیتا ہے، لیکن

ذاتِ الہی کی فعلیت خود اپنے اوپر مرکوز رہتی ہے۔ اسے کسی دوسرے مقصود کی

طرف بڑھنا نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ خود منتہائے کمال ہے۔ چنانچہ لا محذور زماں

قلب سلیم وہ ہے جو اپنے شام و سحر کو خود پیدا کرتا ہو اور مہ و ستارہ کی گردش سے

بے نیاز ہو۔

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر

دل آدمی کا ہے فقط اک جذبہٴ بلند

گردش مہ ستارہ کی ہر ناگوار سے

دل آپ اپنے شام و سحر کا ہر نقشبند

اقبال کا مرد آزاد جسے وہ قلندر کہتا ہے زمانے کا پابند نہیں ہوتا بلکہ اس کو اپنی

مرضی کے تابع کرتا ہے۔

مہر دمہ و انجم کا محاسب ہے قلندر

ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

معراجِ نبویؐ | اسلام کی تمدنی اور تخیلی تاریخ میں معراج کے واقعے کو ہمیشہ سے خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں

کے جذباتی اور نفسیاتی مزاج کا اس واقعے سے گہرا تعلق ہے۔ اسلام کے تصورِ کائنات میں معراج کے واقعات اچھی طرح سے کھتے ہیں۔ معراج زمان و مکان کی حقیقت اور

اس کی مکمل تسخیر کی آئینہ دار ہے۔ جب انسانی روح فعلیتِ مطلقہ سے ہم آہنگ

ہو جاتی ہے تو "زماں مکاں" کی حقیقت اپنے سارے راز اس پر کھول دیتی ہے۔

معراج میں آنحضرت صلعم نے بغیر کسی قسم کے مادی وسائل کی مدد کے ایک لمحے

کے اندر "مسجد حرام" سے "مسجد اقصیٰ" اور پھر "سدرۃ المنتہیٰ" تک کی سیر فرمائی۔ اس روحانی

سیاحت میں معلوم ہوتا ہے کہ تمام مادی قوانین شروع سے آخر تک معطل رہے۔

آپ روح الامین کے ہمراہ براق پر سوار ہو کر جو بجلی سے زیادہ تیز اور روشنی سے

زیادہ سبک خرام تھا، آسمان پر تشریف لے گئے۔ وہاں متعدد پیغمبروں سے ملاقات

ہوئی اور آپ نے سادوی آیات کا مشاہدہ فرمایا۔ "سدرۃ المنتہیٰ" تک پہنچنے تو ذات

واجب تعالیٰ سے قرب خاص حاصل ہوا جس کی نسبت سورۃٴ انجم میں اس طرح ذکر ہے۔

وہو بالافتق الاعلیٰ ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنیٰ (اور وہ تھا اونچے کنارہ پر آسمان کے پھر قریب آیا اور جھکا۔ پھر رہ گیا فرق دو کمان کے برابر یا اس سے بھی کم) اس موقع پر جو راز و نیاز کی گفتگو رہی اس کی طرف فادحی الی عبد کا ما و حی (پھراس نے اپنے بندے کو وحی کی جو کچھ کہ وحی کی، میں اشارہ کیا گیا ہے۔)

روایتوں میں مذکور ہے کہ معراج کے تمام واقعات اتنے وقفے میں ختم ہو گئے کہ شاہ کونین کی واپسی پر دروازے کی زنجیر بدستور ہل رہی تھی اور آپ کے بستر کی گرمی ابھی تک باقی تھی۔ غرض کہ وجوب و امکان اور کون و مکان کے تمام عقدے طرفہ العین میں حل ہو گئے اور آپ نے کائنات کے معانی و حقائق کا مختلف اشکال و صورتوں میں اس طور پر مشاہدہ فرمایا کہ اس سے بڑھ کر مشاہدہ کرنا ممکن نہیں۔ اقبال نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ معراج کا مسئلہ دراصل "زمان و مکان" کی کتنی کا حل اور فطرت کے مقابلے میں انسانی نفس کی آزادی کا موثر ادعا ہے جو پیغمبر اسلام نے اپنی وجدانی قوت سے دنیا کے سامنے پیش فرمایا۔

از شعور است این کہ گوئی نزد و دور

چیت معراج؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب شوق

وارہا جذب و شوق از نحت و فوق

۱۔ معراج کے متعلق سورہ اسراء میں یہ آیت ہے۔ سبحن الذی اسرا عبداً لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا الذی لہ کنا حولہ لذیذہ من ابیتنا انذہر السیمع البصیر۔ (پاک ہے وہ خدا جو اپنے بندے کو رات کے وقت مسجد حرام مکہ سے اس مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) تک لے گیا، جس کے گرد ہم نے برکت نازل کی ہے تاکہ ہم اپنے بندے کو نشانیاں دکھائیں۔ وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔)

ابن بدن با جانِ ما اناز نیست

مشت خاکِ مانع پرواز نیست

اگر انسانی شعور میں انقلاب ہو جائے تو "زمان مکان" (ٹائم اسپیس) کی حقیقت کی پیمائش کا پیمانہ اور معیار انسانی خودی کھٹھرتی ہے۔ حقیقت "زمان مکان" کا انحصار ان حوادث و تغیرات پر ہوتا ہے جو انسانِ کامل کی زندگی میں باطنی طور پر وجود پذیر ہوتے ہیں۔ یہ باطنی تجربہ علم کا اصلی ماخذ بن جاتا ہے لیکن یہ علم محض تجلی اور استدلالی نوعیت کا نہیں ہوتا بلکہ وجدانی ہوتا ہے جس کے بغیر حیات اکائیات اور زمان مکان کی حقیقت کا پتا نہیں چل سکتا۔ قرآن پاک میں اسی علم کی موثر قوت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

لِیَعِشَ الْجَنُّ وَالْإِنْسُ أَنْ سَنُطْعَمَهُمْ
أَنْ تَنْفَذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفَذُوا
وَإِلَّا تَنْفَذُوا لَإِنَّ السَّلْطَانَ
رَأَى جُنُودَ الْإِنْسَانِ وَالْأَنْعَامِ
وَأَنْ تَنْفَذُوا لَإِنَّ السَّلْطَانَ
رَأَى جُنُودَ الْإِنْسَانِ وَالْأَنْعَامِ
وَأَنْ تَنْفَذُوا لَإِنَّ السَّلْطَانَ
رَأَى جُنُودَ الْإِنْسَانِ وَالْأَنْعَامِ

اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے تو آسمانوں اور زمین کے کناروں کے پرے نکل جاؤ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے

علم کی قوت سے انسانی ذہن عالم کے پرے جا سکتا اور اس پر تصرف حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ علم حقیقی علم ہو۔ محسوس "زمان مکان" کی معروضی تحدید سے روح آزاد ہونا چاہتی ہے۔ محدود ہونا روحانی آزادی کی راہ میں سببِ راہ ہوتا ہے جس کو وہ اپنی دائمی حرکت سے ہٹا دینا چاہتی ہے۔ "جاوید نامہ" میں روح رومیؒ اقبال کو الابلطان کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتی ہے کہ انسانِ کامل اپنے علم کی قوت سے جہانِ چار سو پر متصرف ہو جاتا ہے اور افلاک تک اس کی گرفت میں آجاتے ہیں۔

باز گفتم پیش حق رفتن چسان؟

کوہِ خاک و آب را گفتن چساں؟

آمر و خالق بروں از امر و خلق

ماز شست روزگار را خستہ خلق

گفت اگر سلطان ترا آید بدست

می توان افلاک را از ہم شکست

باش تا عریاں شود این کائنات

شوید از دامن خود گرد جہات

در وجود او نہ کم بینی نہ بیش

خویش را بینی از او دراز خویش

نکتہ "الآ بسطان" یا دیگر

ور نہ چوں مورد ملخ در گل بمیر

لیکن انسان کے علم کی زد میں اسی وقت افلاک آسکیں گے جبکہ وہ راکب

بنے اور "زماں مکان" کی حقیقت اس کا مرکب ہو :-

بر زمان و بر مکان اسوار شو

فارغ از پیچاک این زنار شو

چشم بکشا بر زمان و بر مکان

این دو یک حال است از احوال جاں

جس طرح مادی اشیاء اور روحانی اشیاء کا زمان علیحدہ ہوتا ہے اسی طرح ان کا

مکان بھی علیحدہ ہوتا ہے۔ مادی اجسام کے مکان میں وسعت پائی جاتی ہے جس میں حرکت

وجود پذیر ہوتی ہے اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم و استوار رہتے ہیں۔ اور اپنی جگہ

سے منتقل ہونے وقت مزاحمت کرتے ہیں۔ ٹھوس اور سیال مادے کے مقابلے میں ہوا

اور آواز کا مکان مختلف ہے۔ اس میں بھی اجسام ایک دوسرے کی مزاحمت کرتے

ہیں اور زمان کے ذریعے ان کی حرکت کی پیمائش ممکن ہے لیکن یہ زمان ٹھوس

مادی اجسام کی زمانی کیفیت سے مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ روشنی کی رفتار حرکت میں

زمان کی حیثیت تقریباً صفر رہ جاتی ہے۔ روشنی کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے

مختلف ہوتا ہے۔ شمع کی روشنی کمرہ کی ہوا کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے بغیر کمرہ

میں ہر طرف پھیل جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روشنی کا مکان ہوا کے مکان کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہے۔ نیز یہ کہ ہوا کا مکان روشنی کے مکان میں داخل نہیں ہوتا لیکن چونکہ روشنی اور ہوا کے مکان ایک دوسرے سے اس قدر قریب اور متصل ہوتے ہیں کہ سوائے ذہنی تجربے یا روحانی تجربے کے انھیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ اگر ایک شمع کی روشنی کمرے کے اندر موجود ہو اور اس کے بعد ایک سے زائد شمعیں اسی کمرے میں روشن کر دی جائیں تو ان سب کی روشنیاں ایک دوسرے کو اپنی جگہ سے ہٹائے بغیر آپس میں ایسی مل جائیں گی کہ انھیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ مادی اشیا کے مکان اور غیر مادی اشیا کے مکان میں بڑا فرق ہے۔

انسانی روح جو لطیفہ نورانی ہے اس کا مکان بھی نہایت لطیف ہونا چاہیے۔ ذات واجب تعالیٰ کی طرح انسانی روح کا مکان ابعاد سے آزاد ہے جس میں تمام لامتناہیاں (الفنی ٹینر) اگر مل جاتی ہیں۔ (والمی ریلٹ منٹھجا) غرضکہ مکان بھی زماں کی طرح اضافی ہے۔ جدید تحقیقات کی رو سے اس کے ڈانڈے زماں سے جا کر مل جاتے ہیں اور دونوں مل کر موجودہ طبیعیات کا زماں مکان کا تصور پیش کرتے ہیں جس پر عالم کافر کی تصویر مبنی ہے۔ انسان کامل کی خودی جب اپنی وجدانی قوت کے بل پر زماں مکان کی تسخیر کرتی ہے تو وہی معراج ہے۔

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہیں گردوں

اس موضوع پر اقبال کے کلام میں جا بجا اشارے ملتے ہیں، مثلاً:-

دے دلولہ شوق جسے لذت پر دواز

کر سکتا ہے وہ ذرہ مہر کو تاراج

ناوک ہے مسلمان! ہدف اس کا ہی تڑپا
 ہے سترِ سرا پر دہ جاں نکتہ معراج
 تو معنی و انجم نہ سمجھا تو عجب کیا
 ہے تیرا مدد و جزرا بھی چاند کا محتاج

طلسمِ گنبدِ گردوں کو توڑ سکتے ہیں
 زجاج کی یہ عمارت ہی سنگِ خارہ نہیں
 یہیں بہشت بھی ہے حورِ جبریل بھی ہیں
 تڑی نگہ میں ابھی شوخیِ نظارہ نہیں

تو لے اسیرِ مکاں لاکھاں سے دور نہیں
 وہ جلوہ گاہ تڑے خاکداں سے دور نہیں

اک شرعِ مسلمانی، اک جذبِ مسلمانی
 ہے جذبِ مسلمانی سترِ فلک الافلاک

مذہب و وجدان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ آنِ واحد میں پورے عالم
 کو اپنی بصیرت میں سمیٹ لیں۔ آلِ حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا
 ہے۔ رویت الی الارض فادیت مشارقہا و مغاربہا دکھائی گئی مجھ
 کو زمین۔ پھر دیکھا میں نے اس کے مشرقوں کو اور مغربوں کو، بندہ
 مومن کی بصیرت بھی اپنے اندر یہی اندازِ پوشیدہ رکھتی ہے جو تسخیرِ جہات
 کا ضامن ہے۔

اسی موضوع پر دوسرے شعر ملاحظہ طلب ہیں۔

عشق کی اک جہت نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

وہی اصل مکان و لامکان ہے
مکان کیا شے ہی؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے

اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے؟
اقبال نے معراج کی بڑی لطیف توجیہ پیش کی ہے کہ یہ دراصل شاہدِ عادل
کے روبرو انسانِ کامل کی خودی کے کمالات کی آزمائش ہے۔ جس طرح ذرہ خورشید
کے روبرو اپنی ہستی کا تحقق و امتحان کرتا ہے اسی طرح انسانِ کامل کی خودی ذاتِ
واجب کے مواہم میں اپنے وجود کو کامل عیار بناتی ہے۔ معراج خودی کی تکمیل کی آخری
منزل ہے :-

چیت معراج آرزوئے شاہدے

امتحانِ روبروئے شاہدے

شاہدِ عادل کہ بے تصدیق او

زندگی مارا چو گل رازنگہ ادبو

در حضورش کس نماز استوار

ور بماند ہست او کامل عیار

ذرہ از کف مدہ تا بے کہ ہست

پختہ گیر اندر گرہ تا بے کہ ہست

تا بے خود را بر فرزدون خوشتر است

پیشِ خورشید آرمودن خوشتر است

اقبال نے جاوید نامہ میں عروجِ انسانی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے

کہ خودی جب اپنی تکمیل کی منزل میں طے کر لیتی ہے تو زمین اس کے کوکبِ تقدیر سے گردوں کے ہم پلہ بن جاتی ہے۔ اس کی عظمت و رفعت کی کوئی انتہا نہیں۔ انسانِ کامل کی فکر، جس کی پرورش آغوشِ حوادث میں ہوتی ہے، سپہرِ نیلگوں کے گرداب سے علمِ وجدانی کے سہارے پر نکل جانے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے اور یہی اس کا انتہائی عروج (معراج) ہے۔

فروعِ مشتِ خاک از نوریانِ افروزِ شور و زوئے
زمین از کوکبِ تقدیر او گردوں شور و زوئے
خیال او کہ از سیلِ حوادثِ پرورشِ گِرد
ز گردابِ سپہرِ نیلگوں بیرونِ شور و زوئے

دنیا کی مذہبی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ مختلف زمانوں میں مقربانِ الہی کو معراج اور سیر ملکوت کے مواقع ملتے رہے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کی نسبت قرآن پاک میں مذکور ہے و کذالک نوحی ابراہیمہ ملکوت السموات والارض (اور اسی طرح ہم نے دکھائی ابراہیمؑ کو زمین اور آسمان کی بادشاہی، نوریت میں حضرت یعقوب کے خواب کے متعلق ذکر ہے جس میں انھیں آسمانی حقائق کا مشاہدہ کرایا گیا۔ انجیل میں یوحنا بنی کے مکاشفے کا تفصیلی ذکر ہے جس میں انھیں بہت سے روحانی مناظر جنت و دوزخ کے دکھائے گئے۔ اسی طرح بودھا اور زردشت کے مشاہدہ ربانی کا ذکر ان کی مذہبی کتابوں میں ملتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ قسم کے انسانوں نے ہمیشہ وجودِ مطلق اور فطرت کے درمیان واسطے کا کام دیا ہے۔ ذاتِ مطلق فطرتِ انسانی میں جلوہ نما ہو کر اسی کے ذریعے پھر اپنے آپ میں لوٹ جانا چاہتی ہے۔ انسان تجلیاتِ الہی کا منظر ہر زمانے میں رہا ہے۔ صوفیاء کے ہاں تجلی کے تین مراحل ہیں تجلیِ اسماء، تجلیِ صفات اور تجلیِ ذات۔ اسماء و صفات کے راز ہائے سر بستہ سے واقف ہونے کے بعد تجلیِ ذات حاصل ہوتی ہے جو کمال کا آخری درجہ ہے۔ یہاں شاہد

کو ذاتِ مطلق کے حریمِ خاص میں رسائی ہوتی ہے جہاں کے واردات کی لطافت بیان میں نہیں آسکتی۔ حدیث میں ہے۔ الصلوٰۃ معراج المؤمنین (نماز مومنوں کی معراج ہی) اصولِ اسلام کے تخلیقی ارتقاء کا یہی تقاضا تھا کہ کیفیاتِ معراج کے دروازے کو بھی ہمیشہ کے لئے کھلا رکھا جائے تاکہ حقیقتِ محمدی کا پر تو ہر زلزلے میں موجود رہے۔ کہکشاں اور ستارے آج بھی عروجِ آدمِ خاکی کے اسی طرح منتظر ہیں جس طرح پہلے تھے۔
بقولِ اقبال :-

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک

معراج کے سلسلے میں اقبال نے ایک اور بڑا لطیف نکتہ بیان کیا ہے جس سے پیغمبر اور صوفی کی نفسیاتی کیفیت کا بنیادی فرق واضح ہوتا ہے۔ صوفی اپنی ذات کو ذاتِ واجب میں فنا کر دینا چاہتا ہے تاکہ دائمی سکون نصیب ہو۔ اس کے برخلاف پیغمبر قرب حق چاہتا ہے تاکہ اس کی برکتوں سے اپنی خودی کو مالا مال کرے اور پھر دنیا میں پلٹ کر اپنے تخلیقی مشن کی تکمیل کرے۔ قربِ حق سے اس کے جذبہٴ عمل کو ایک نیا دلولہ نصیب ہوتا ہے۔ اسی خیال کی تائید میں اقبال نے اپنے ایک لکچر میں حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا قول پیش کیا ہے: "آں حضرت! عرش بریں پر پہنچ کر واپس تشریف لے آئے لیکن اگر میں اس مقام تک پہنچ جاتا تو کبھی بھی واپس نہ آتا"

اقبال کے نزدیک معراج زندگی کے حرکی اصول اور تسخیرِ جہات کا پیغام ہے جو آں حضرت نے اپنی امت کو دیا۔ میں سمجھتا ہوں ہمارے مفسروں میں کسی نے بھی معراج کی یہ توجیہ نہیں پیش کی۔ یہ توجیہ اقبال کے فلسفہٴ حیات و کائنات سے ہم آہنگ ہے اور اس میں بڑی وسعت اور گہرائی ہے۔

بقولِ نوح کی کوششِ فطرت میں ہمیں صاف طور
خودی، عشق اور موت | پر نظر آتی ہے۔ گلاب کا پھول مہکتا، دکھتا، کھلتا،
آس پاس کی فضا کو معطر کرتا اور پھر مرجھا کر جس خاک سے اگا تھا اسی میں مل جاتا ہے۔ وہ

خود تو فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنے بیجوں سے اپنی نوع کی بقا کا سامان مادی حیثیت سے مہیا کر جاتا ہے۔ وہی خاک جس میں وہ مل گیا اس کے بیجوں کی پرورش کر کے آئندہ موسم بہار تک انھیں اس قابل بنا دیتی ہے کہ اپنے نرم اور نازک ٹہنیوں سے گلاب پھول پیدا کر سکیں۔ غرض کہ اس طرح حیاتِ بنساتی کا مادی تسلسل برقرار رہتا ہے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر کو نیسے کے وہ تمام وجود جن میں شعور کی ترقی نہیں ہوئی اور خودی کا ظہور نہیں ہوا، انفرادی طور پر ٹپتے رہتے ہیں لیکن نوعی طور پر اپنے بقا کا سامان بہم پہنچا جاتے ہیں۔ ایک پھول سے بیکڑوں و ہزاروں بیج مصلحتِ نوعیہ اسی واسطے پیدا کرتی ہے کہ اس چیز کی بقا ممکن ہو سکے جس کے پیدا کرنے میں اس کو ہزار ہا سال عجب عجب اہتمام کرنے پڑے ہیں۔ چنانچہ عالم نبات میں بیجوں کی کثرت کا نشانہ یہی ہے کہ باوجود نامساعد حالات کے وہ نوع کہیں نہ کہیں اور کسی نہ کسی طور پر باقی رہ جائے۔ حیوانی عالم میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن انسانی زندگی میں خودی یا شعور کی بدولت فطرت کو بالکل ایک نئے قسم کے منظر سے واسطہ پڑتا ہے۔ یہی خودی بالذات وجود تھی جس نے ہست و بود کے گرداب سے زندگی کو باہر کھینچ نکالا اور اس لئے کھینچ نکالا کہ خالقِ حیات کی یہی مرضی تھی انسان کے لئے یہ مقامِ رضا ہے اس واسطے کہ یہی اس کا مقدر تھا۔

بروں کشید ز بیجا ک ہست و بود مرا
چہ عقدہ ہا کہ مقامِ رضا کشود مرا
تپید عشق و دریں کشت نابا مانے

ہزار دہانہ فرود کرتا درود مرا
نداغم این کہ نگاہش چہ دید در عالم
نفس نفس بہ عیبِ زمانہ سود مرا
جہانے از خس و خاشاک در میان انداخت

شرارہ دلکے داد آرزو مرا

فطرت، حیاتِ انسانی کے نوعی تحفظ و بقا کا اسی طرح اہتمام کرتی ہے جس طرح حیاتِ نباتی و حیوانی کا۔ لیکن خودی اور شعور کے باعث انسانی روح کی بلندیوں نامحدود ہو گئیں۔ چنانچہ انسان میں موت کے بعد بھی نفسِ ربانی بقا کی شدید خواہش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ایغو کا جو زحمان محدود اور فنا پذیر اشیا کی وابستگی سے پیدا ہوگا وہ یقیناً فنا پذیر ہوگا لیکن اس میں لامحدود، غیر فانی اور غیر متغییر کے ساتھ وابستگی کا جو شدید جذبہ موجود ہے، جو اخلاق و مذہب کی بنیاد ہے، وہ ضرور ہے کہ انسان کو بھی غیر فانی بنا دے۔ یہ الہی عشق انسان کو لازوال بنانے کی ضمانت ہے کہ اس سے وہ وجہ الہی کا جز بن جاتا ہے۔ کل شیء ھا لک الا وجهہ کا یہی مطلب ہے۔ وجہ کے معنی ہستی کے ہیں۔ وہی روحیں باقی رہیں گی جن کی ساخت الہی وجود کے ساتھ ہم آہنگ ہوگی۔ سوائے وجہ الہی کے باقی ہر چیز فانی اور آئی فانی ہے۔ روحِ انسانی چونکہ روحِ الہی کا جز ہے اس لئے اس پر فنا کے اعتبار کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ نفخت فیہ من روحی میں اسی انسانی شرف کی طرف اشارہ ہے۔ فطرت اللہ الی فطر الناس علیہا میں بتایا گیا ہے کہ انسانی فطرت الہی فطرت کی نہج پر ڈھالی گئی ہے۔ اور چونکہ ذاتِ واجب تعالیٰ زوال و فنا سے آزاد ہے اس لئے روحِ انسانی کا الہی جو بھی زوال و فنا سے آزاد ہونا چاہیے۔

اسلام نے فرد کو پہلی مرتبہ دنیا میں آزاد کیا اور اس کی قدر و قیمت کو اخلاق کا معیار ٹھہرایا۔ وہ تعلیم جو انفرادی قدر و قیمت کا ایسا شدید احساس رکھے جیسا کہ اسلام میں ہے، وہ فرد کے بالکل فنا ہو جانے میں کیوں کر یقین رکھ سکتی ہے۔ چنانچہ بقائے روح کا عقیدہ ضمیمہ ہے اس تعلیم کا جو اسلام نے فرد کے اس دنیا میں نشوونما پانے اور ارتقاء کی بلند ترین منزلوں پر پہنچنے کی نسبت پیش کی۔ ایسی قیمتی چیز کو جیسی کہ انسانی خودی یا شخصیت یا روح ہے، انتہائی بلندی تک پہنچا کر ہمیشہ کے لئے فنا کر دینا فطرت کی ستم ظریفی ہوگی! فطرت نے جس چیز کے تحفظ و بقا کے لئے ایسے ایسے اہتمام کئے ہوں کہ جن پر غور کرنے سے حیرت ہوتی ہے، اسے

وہ کیوں کر مٹا سکتی ہے۔

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام
خدا ز کردہ خود شرمسار تر گردد
نگاہِ شوق و خیالِ بلند و ذوقِ وجود
منزس ازیں کہ ہمہ خاکِ رہ گزر گردد

اسلامی فلسفے میں حیات بعد موت ایک مسلم اصول رہا ہے اس لئے کہ اسلامی فکر خودی کے لامحدود امکانوں اور روحانی آزادی کی علمبردار رہی ہے۔ ہم مرنے کے بعد اس منزل سے اپنا سفر شروع کرتے ہیں جس منزل پر ہم نے دنیا میں اس کو پھوڑا تھا۔ ہمارے روحانی ارتقا کا تسلسل بے خلل باقی رہتا ہے۔ جو اس دنیا میں روحانی لحاظ سے محروم رہا وہ آخرت میں بھی محروم رہے گا۔ **ومن کان فی ہذہ الا عملی فہو فی الاخذة اعمی واصل سبیلہ** (جو شخص اس دنیا میں اندھا ہوگا (معنوی اعتبار سے) تو وہ آخرت میں زیادہ اندھا اور زیادہ گمراہ ہوگا) جسمانی طور پر اندھا ہونا بڑی محرومی ہے اور معنوی لحاظ سے اگر کوئی اندھا ہے تو اس کی محرومی کی انتہا نہیں۔ وہ نہ صرف محروم ہوگا بلکہ پابند بھی ہوگا۔ روح کی آزادی سے وہ کبھی آشنا نہیں ہو سکتا۔ جن کو زندگی میں یہ آزادی نصیب تھی وہ موت کے بعد بھی آزاد رہیں گے اور اپنے وجود کے تسلسل کو برقرار رکھ سکیں گے۔ زندگی کا اگر صحیح استعمال کیا جائے تو ایک مرتبہ دینے کے بعد اس کو واپس نہیں لیا جاتا۔ جسم کی موت حقیقت میں موت نہیں بلکہ ایک نئی زندگی میں قدم رکھنا ہے اس لئے موت سے ڈرنا کیا؟ حقیقت میں موت نام ہے زندگی کی بے یقینی اور بے مقصدی کا۔ اقبال کے نزدیک موت صید ہے جس کی تاک میں انسان کو بیٹھنا چاہیے تاکہ ہستی کا ارتقاء رکھنے نہ پائے۔

از مرگ تزی لے زندہ جاوید

مرگ است صیدے تو در کمینی

ہاپنے کہ بخشند دیگر لگیں رند

آدم بمیرد از بے یقینی

دوسری جگہ اسی مطلب کو یوں بیان کیا ہے کہ بندۂ حق شہر ہے اور موت
آہو ہے۔ مرد آزاد کے لئے موت میں زندگی ہے۔ غلام موت کے خوف سے ہر لمحہ
مرتا رہتا ہے اور زندگی اس پر بے مقصدی کے باعث حرام ہوتی ہے۔

بندۂ حق صنم و آہوست مرگ

یک مقام از صد مقام اوست مرگ

ہر زماں میرد غلام از بیم مرگ

زندگی اور احرام از بیم مرگ

بندۂ آزاد را شانے دگر

مرگ اور امی دہد جلنے دگر

او خود اندیش است مرگ اندیش نیست

مرگ آزاداں ز آنے بیش نیست

اگر مرے ہوئے بول سکتے تو عزیز و اقارب کو ماتم کرنے سے منع کرتے اور
کہتے کہ ہم مرے نہیں، ہم زندہ ہیں۔ تم نالہ کنال کیوں ہو؟ وہ یہ بھی کہتے کہ عالم ارواح
میں خدا کا روحانی قانون اسی طرح سے نافذ ہے جس طرح مادی عالم میں اسباب و علل
کا قانون۔ انسانی روح عالم آخرت میں اپنے ارتقار کو جاری رکھتی ہے اور اس
کو اپنی صلاحیتوں کے اظہار کے مواقع ملتے رہتے ہیں۔ انسانی جسم کے مرجانے کے
بعد روح محفوظ رہتی ہے۔ شعور بدستور فکر کرتا ہے اور اس کی وحدت برقرار
رہتی ہے۔ موت کے بعد زندگی حقیقت میں ایک نیا چولا بدلتی ہے۔ وہ اپنی تجدید
کرتی اور ابدیت کا جامہ زیب تن کرتی ہے۔ موت انسانی روح کے لئے اسی
طرح کی پیدائش ہے جس طرح جسم ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ عالم آخرت
میں روح ترقی اور عروج کے راستے پر پڑ کر اپنی صلاحیتوں کے مطابق بلند مراتب

حاصل کرتی اور حقیقی علم سے ہم کنار ہوتی ہے۔ روح کی بقا سکونی حالت نہیں بلکہ فعلیت کی حالت ہے۔ مادی طور پر موت کا مطلب یہ ہے کہ تو انائی (انرجی) نے اپنی شکل بدل لی۔ آکسیجن، ہائیڈروجن، کاربن اور نائٹروجن کی نامیاتی ترکیب نے اپنا توازن کھو دیا، اور غیر نامیاتی مادوں کی ترکیب میں تحلیل ہو گئی۔ لیکن موت کی یہ توجیہ بہت ناکافی اور انسان کی اخلاقی تناؤں کے لئے غیر تشفی بخش ہے۔

دلِ من رازدانِ جسم و جاں است

نہ پنداری اجل بر من گراں است

چہ غم گر یک جہاں گم شد ز چہیمیم

ہنوز اندر ضمیرم صد جہاں است

انسانی ضمیر زمان و مکاں سے بالاتر ہے۔ مادی مقولات کے اطلاق سے اس کی کیفیت کا صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا۔ مادہ زندگی میں بھی نفس انسانی چاہے زمانے کا پابند ہو لیکن مکان سے آزاد ہو جاتا ہے۔ ہماری فکر یا ہمارے جذبات مکانی نہیں ہوتے۔ ممکن ہے کہ روح کے لطیف کوائف زمانی مقولے سے بے نیاز ہو جائیں۔ دنیا میں چاہے اور مخلوق زمانے میں زندگی بسر کرتی ہو لیکن انسان میں زمانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ دل کی زندگی زمانے کی پابند نہیں اس واسطے کہ دل حلقہ بود و عدم سے آزاد ہے۔ دم کے جانے کے بعد بھی دل (روح) باقی رہتا ہے۔

چہ غم داری، حیاتِ دل ز دم نیست

کہ دل در حلقہ بود و عدم نیست

مخورائے کم نظر اندیشہ مرگ

اگر دم رفت دل باقیست، غم نیست

سائنس نے روحانی وجود سے انیسویں صدی میں انکار کیا تھا لیکن اب اس کے

نقطہ نظر میں بنیادی تبدیلی نظر آرہی ہے۔ اب آج سائنس کے بڑے بڑے ماہر یہ

تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ انسانی تجربہ محض حسی نہیں بلکہ روحانی بھی ہے۔ دراصل ہمارا تجربہ عبارت ہے اس تعامل سے جو ہمارے اور حوالی کے درمیان پیدا ہوتا ہے۔ اس تعامل کا ایک حصہ ان تاثرات پر مشتمل ہوتا ہے جو ہمارے اعضاء حسی کے ذریعے لائے ہوئے محرکات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور جن پر غور و فکر سے ہم عالم طبیعی کے کئی تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجربہ اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ وہ حسی تاثرات کی توجیہ تک محدود نہیں ہے۔

اب سائنس کی دنیا مادی ذرات کی دنیا نہیں رہی بلکہ برقی لہروں اور موجوں کی دنیا بن گئی ہے۔ حقیقت کے لئے یہ ضروری نہیں رہا کہ وہ محسوس ہو سکے ورنہ وہ حقیقت نہ ہوگی۔ جس طرح انسانی ذہن کو مادی حوالی سے سابقہ پڑتا ہے اسی طرح روحانی محرک بھی ہیں جو زیادہ لطیف ہیں۔ طبیعی علوم جب مادی حوالی کی توجیہ و توضیح کرتے ہیں تو وہ بھی ریاضیات کے رموز و اشارے کا جامہ زیب تن کر لیتے ہیں۔ روحانی محرکوں کی خصوصیت انسانی شعور میں ہمیشہ سے ایسی مرکوز رہی ہے کہ اس کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ روحانی محرک خودی کی تکمیل کرتے ہیں اور ان کا اعلیٰ ترین عنصر اپنے اندر الوہیت کی خصوصیتیں مضمحل رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانی حقیقت روحانی ہے۔ روح ایک لطیفہ وحدت ہے جو مادے سے وابستہ ہے۔ روح جس مادی جسمانی قالب میں ہوتی ہے وہ عالم فطری کی ضرورتوں کو پورا کرنے کا آلہ ہے۔ چونکہ روح اپنے امکانات کو مظاہر کو نیہ میں بغیر جسم کی مدد کے نہیں ظاہر کر سکتی اس واسطے ضرور ہے کہ وہ ذات واجب کی طرح، باوجود ناقابل تغیر اور مطلق ہونے کے تغیر پذیر اور اضافی کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑے۔ وہ مادے کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتی ہے۔ آگہی اس کی خصوصیت ہے۔ آگہی کے ذریعے روح اعلیٰ قوتیں اور صفات حاصل کرتی ہے۔ روح واسطہ ہے انسان اور ذات واجب کے درمیان جس کی بدولت تغیر پذیر، غیر تغیر پذیر کا تصور کرتا ہے۔ اسی واسطے سے جز، کل میں شریک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اس کا لشبہ

عارضی نوعیت رکھتا ہے۔ زمانی اور مکانی حوادث کے یل میں روح ابدی حقیقت کا دامن نہیں چھوڑتی کہ وہ خود ابدی شعلے کا شرارہ ہے۔ انسان کے مقدر کی تکمیل کا انحصار ذاتِ واجب پر ہے۔ وجودِ قدر کے تابع ہوتا ہے اور قدر ہی کے ذریعے سے ظاہر ہوتا ہے۔ فطرت اور ذہن کی ثنویت عالم ارواح میں موت کے بعد باقی نہیں رہتی جس طرح وجود اور قدر کی ظاہری طور پر جو جدائی نظر آتی ہے وہ جات بعد موت میں بالکل مٹ جاتی ہے۔ موت کے بعد ذائل بشر یہ دور ہو جاتے ہیں اور روح ملائکہ اعلیٰ کے رنگ میں رنگ جاتی ہے۔ آدمی کا خاکی جسم مٹی میں مل جاتا ہے لیکن اس کی روح ان امور کی تکمیل کے لئے فراغت حاصل کر لیتی ہے جو اس کا اصلی جوہر ہیں اور جو اس کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ جب انسانی روح اپنے نیک اعمال سے یکسوئی اور اطمینان حاصل کر لیتی ہے وہ ایک لطیفہ وحدت بن کر اپنے خالق کی طرف رجوع کرتی ہے۔

بالیہا النفس المطمئنة ارجعی الی سرباٹ راضیة صرفیدہ (اے چین پکڑے دل چل اپنے رب کی طرف تو اس سے راضی وہ تجھ سے راضی) موت خواب کے پردے میں زندگی کا پیغام ہے۔

موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے

خواب کے پردے میں بیداری کا پیغام ہے

جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں

آنکھ سے غائب تو ہوتا ہی فنا ہوتا نہیں

روح کا علم محسوسات سے ماوراء ہے اور اس کا تعلق انسانی قلب سے ہے۔

عالمِ روحانی سے قلب میں ایسی فرابتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو محسوس حقائق سے نہیں ہوتیں

اور نہیں ہو سکتیں۔ رسولِ مقبول صلعم نے فرمایا: سر و بیت الی الارض فاسر بیت

مشادقہا و مغاسر بہا (دکھائی گئی مجھ کو زمین پھر دیکھا میں نے اس کے مشرقوں

اور مغربوں کو) یہ فراست روح ہی کا کرشمہ ہے ورنہ جسم کی محدود صلاحیتیں اس

کی حریف نہیں ہو سکتی ہیں۔ بصیرت روح ہی سے حاصل ہوتی ہے جو وجدان کا سرچشمہ

ہے۔ اگر ہم تمام اشیاء اور امور کے متعلق صرف اپنے مادی تجربے سے رہنے قائم کریں تو ہم زندگی کے اعلیٰ مدارج کی نسبت کبھی کوئی بصیرت نہیں حاصل کر سکتے۔ یہ اسی لطیفہ روحانی کی بدولت ہے جو خالق کائنات کا اعلیٰ ترین عطیہ ہے۔ اس کے شرف کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کو عالم امر میں شمار کیا گیا ہے جو الہی احوال سے متعلق ہے۔ امر میں ذات واجب کا کوئی شریک نہیں۔ ان الاصل کلہ اللہ (امر پورا کا پورا اللہ ہی کے لئے ہے) خلق میں انسان خدا کا شریک ہو سکتا ہے کہ اس کو اس کی تھوڑی بہت ^{حسب} ودیعت کی گئی ہے۔ امام غزالی اور شاہ ولی اللہ دونوں نے بڑی تفصیل کے ساتھ خلق اور امر کے فرق کو ظاہر کیا ہے اور روح کو امر الہی بتایا ہے۔ بعض مفسرین نے روح سے حضرت جبریل مراد لیا ہے لیکن یہ دونوں حکمائے اسلام روح کو روح ہی کے معنی میں سمجھتے ہیں جس کے لئے قرآن شریف نے دوسری جگہ نفس کا لفظ بھی استعمال کیا ہے، جیسے یا ایہا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیہ ^{راضیہ} ^{راضیہ} جس چیز میں ناپ اور مقدار اور کمیت پائی جائے اسے عالم خلق کہتے ہیں لیکن روح عالم امر سے ہے نہ کہ عالم خلق سے قل الروح من امر ربی (کہہ دو کہ روح امر ربی ہے) عالم امر ان احوال سے عبارت ہے جن میں ناپ اور اندازے کو دخل نہیں۔ جسم کو ٹکڑے کیا جاسکتا ہے، اس کی پیمائش بھی ممکن ہے لیکن روح قسمت پذیر نہیں اس میں چگونگی کو دخل نہیں۔ جس طرح حق تعالیٰ تجربے سے ماورا ہے اسی طرح روح بھی حسی مقولات (کے ٹے گریبز) سے ماورا ہے اور جسم روح کے تصرف میں کم و بیش اسی طرح سے ہے جس طرح عالم حق تعالیٰ کے تصرف میں ہے۔ جس طرح کائنات کے فعال عنصر کو مذہب کی زبان میں خدا کہتے ہیں اسی طرح وجود انسانی کے فعال عنصر کو روح کہتے ہیں۔ اس کی بدولت انسان اسیر جہاں ہونے کے بجائے جہاں کو اپنا اسیر بناتا ہے۔

حیاتِ حسیّت، جہاں را اسیر جہاں کردن

تو خود اسیر جہانی کجا توانی کرد

نفس بہ نسبت جسم کے باطن اور مطلق حیثیت رکھتا ہے اور روح انسانی منظر ہے۔ وجود مطلق کا۔ وظیفہ حیات یہ ہے کہ مادے میں روحانیت پیدا کی جائے تاکہ انسانی فطرت الہی فطرت سے نزدیک ہو جائے اور ناقابل تغیر اور مطلق کے ساتھ تغیر پذیر اور اضافی کی ہم آہنگی روح کے توسط سے برقرار رہے۔

زندگی خارجی فطرت کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اس تعلق کے ٹوٹنے کو موت کہتے ہیں۔ مادے میں توانائی (انرجی) مختلف شکلیں بدلتی رہتی ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں مادے کی پیچیدگی میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ زندگی کی اساس کی شکلیں اختیار کرتا ہے تو اس میں توانائی کے نئے خواص ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ اس میں توانائی کی ایسی شکلیں ظہور پذیر ہوتی ہیں جو معمولی مادی توانائی کی معروف شکلوں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ باوجود ان تغیروں کے جو مادے اور توانائی دونوں میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، دونوں اپنی اپنی جگہ قائم و برقرار رہتے ہیں۔ جسم اور روح بھی مادے اور توانائی کی شکلیں ہیں جو شکلیں بدل کر برقرار رہتے ہیں۔ مرنے کے بعد بھی روحانی وجود برقرار رہتا ہے۔ انسانی وجود کا مرکز اس کی روح ہے جو ذات الہی کی طرح لازوال ہے۔ موت عالم معنی کے سفر سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور

موت کیا شئی ہے؟ فقط عالم معنی کا سفر

خود زندگی کا اقتضایہ یہ ہے کہ موت کو خوابِ گراں سے زیادہ نہ سمجھا جائے

لے برادر من ترا از زندگی دادم نشان

خوابِ رامرگِ سبکِ الِ مرگِ را خوابِ گراں

انسانی خودی اپنے اندرونی تجربے میں بھی اپنے خارجی وجود پر کامل یقین رکھتی

ہے چاہے اس کو ٹھیک ٹھیک الفاظ کے ذریعے سے ظاہر نہ کر سکے۔ جب ہم اپنی

انسانیت کا تصور قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس میں ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی

جس پر تصور کی آنکھ ٹھہر سکے۔ لیکن باوجود اس کے احساسِ ذات ایسی حقیقت ہے

جس کا انکار ممکن نہیں۔ انسانی وجود کو بغیر عشق و وجدان کے نہیں سمجھا جاسکتا۔ علم کے ذریعے
 ہوم نے زندگی کو سمجھنے کی کوشش کی تو وہ اس نتیجے پر پہنچا۔ "جب میں اپنے آپ میں جسے
 میں ذات کہتا ہوں، غوطہ زن ہوتا ہوں تو اپنے سوا کسی اور ہی چیز سے دوچار ہوتا ہوں۔
 یا گرمی یا سردی یا روشنی یا سایہ یا محبت یا نفرت یا کرب یا انبساط کی کیفیتیں مجھے
 ملتی ہیں۔ میں اپنے آپ کو کبھی بھی گرفت میں نہیں لاسکتا اور سوائے ادراک کے مجھے
 کسی شے کا مشاہدہ نہیں ہوتا" خودی یا ذات پر ہوم کا یہ اعتراض تجربی فلسفے کی
 رو سے ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ اگر خودی کو علم کی معروضی اشیاء میں تلاش کیا جائے
 گا تو ہرگز اس کا پتا نہیں لگ سکتا۔ اس کا علم اس طور پر ممکن نہیں جس طرح خارجی
 اشیاء کا۔ خودی احساس نہیں لیکن بغیر اس کے احساس کوئی وجود نہیں رکھتا۔ تجربے
 کے لحاظ سے بھی اس سے انکار کرنا محال ہے۔ ہماری ذات عمل و تجربہ کرنے والی بھی
 ہے اور علم حاصل کرنے والی بھی۔ خودی کے ذریعے ہی ہمارے وجود کی اندرونی وحدت
 قائم و استوار ہوتی ہے۔ اگر یہ روحانی وحدت موجود نہ ہو تو شخصیت کے لئے یہ
 بے حضوری کی کیفیت ہوگی جسے اقبال موت کے مشابہ سمجھتا ہے۔

بے حضوری ہے تیری موت کا راز

زندہ ہو تو، تو بے حضور نہیں

خودی کی سب سے زیادہ نمایاں صورت یعنی جذبہ، عشق میں ظاہر ہوتا ہے جبکہ
 شخصیت کی ساری صلاحیتیں جو بالقوۃ تھیں بالفعل ہوجاتی ہیں۔ اس طرح خودی
 کی شعوری قوت میں عالم گیر روحانی قوت کے تخلیقی عناصر اپنا اظہار کرتے ہیں۔ اس
 میں شبہ نہیں کہ زندگی کی ظاہری بنیاد مادی ہے لیکن شعوری قوت کے ذریعے اس کا
 تحقق انفرادی زندگی میں ہوتا ہے۔ اس کا سب سے زبردست محرک جذبہ یا عشق
 ہے جو اس امر کا ضامن ہے کہ زندگی اپنی محدود بنیادوں پر بلا محدود تجربے حاصل
 کر سکتی ہے۔ جذبہ و شوق کی حالت ہمارے احساس ذات کو اور بھی زیادہ قوی
 اور شدید بنا دیتی ہے۔ دیکھتے نے کہا تھا کہ "چونکہ میں فکر کرتا ہوں اس واسطے

میں ہوں۔ لیکن اقبال اس کے برخلاف کہتا ہے کہ چونکہ میں عشق کرتا ہوں اس واسطے میں ہوں
یہ عشق نہ صرف زندگی کی ضمانت ہے بلکہ حیات بعد موت بھی اسی کی بدولت ممکن ہوئی اپنے
وجود کے متعلق فکر چاہے کتنے شبہات پیش کرے لیکن عشق اس کو تسلیم کر کے ہی چھوڑتا ہے۔

در بود و نبود من اندیشہ گماں با داشت

از عشق ہویدا شد این نکته کہ ہستم من

عشق سے زندگی میں استحکام اور موت کے بعد کی زندگی پر اعتبار پیدا ہوتا ہے۔

زمانہ اس کا غلام ہے اس واسطے کہ زمانے سے وہ بالاتر اور روح کا حقیقی جوہر ہے۔

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فرغ

عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو

عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

اقبال نے عشق کو ابد کے نسخہ دیرینہ کی تمہید بتایا ہے۔ اس کے خورشید کے آگے

شامِ اجل کو خجالت کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

ہے ابد کے نسخہ دیرینہ کی تمہید عشق

عقل انسانی ہے فانی، زندہ جاوید عشق

عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے

عشق سوزِ زندگی ہے تا اید پائیدہ ہے

عشق انسانی روح کی شدید جدوجہد اور جوش کی حالت ہے جو اپنے نثار کے

مطابق جسدِ خاکی کو جہر چاہتی ہے لے جاتی ہے اور تکرینی نظام کے جن مقاصد کے

لئے چاہتی ہے استعمال کرتی ہے۔ ہر شخص کی زندگی وہی ہوگی جیسا کہ اس کا عشق ہوگا۔

انسانی زندگی کی آزادی کا انحصار محبت پر ہے۔ انسان جس چیز سے محبت کرتا ہے

اسی کے ضمن میں اس کو حقیقی اور تخلیقی آزادی محسوس ہوتی ہے اور اسی چیز کو انسان اپنی

سمجھتا ہے جو اس نے آزادی کے ساتھ خود اپنی کوشش سے حاصل کی ہو۔ علم غیر تخلیقی ہے

اس کے مقابلے میں عشق تخلیقی حیثیت رکھتا ہے، علم سراپا حجاب ہے اور عشق سراپا حضور۔
عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات

علم مقام صفات، عشق تماشا ئے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات

علم ہے پیدا سوال، عشق ہی نہاں جواب
بندہ تنہیں وطن کرم کتابی زین

عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب
اجل کی پھونک عشق کی شمع کو نہیں بجھا سکتی، عشق کی دعا ہمیشہ جاوداں
بننے کی ہوتی ہے۔

وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک
اس میں مزہ نہیں تپش و انتظار کا
میری بساط کیا ہے تب و تاب یک نفس
شعلے سے بے محل ہے الجھنا شرار کا
کر پہلے مجھ کو زندگی جاوداں عطا
پھر ذوق و شوق دیکھ دل بے قرار کا
کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو

یارب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

موت کے بعد شخصیت کے تسلسل کو باقی رکھنے کا ذریعہ بھی عشق ہے۔ اس کی
بدولت کائنات کے نظام مقاصد میں خودی اپنی جگہ پیدا کر لیتی اور موت کے صدمے
کو برداشت کر کے زندگی کو امکانوں کے نئے راستے پر ڈال دیتی ہے۔ آدمی کا جسم
مٹی میں مل جاتا ہے لیکن اس کی روح کو عشق کے لطیفہ نورانی کے ذریعے سے ان امور
کی تکمیل کے لئے فراغت مل جاتی ہے جو اس کا اصلی جوہر ہیں اور جو اس کے ساتھ
دالستہ رہتے ہیں۔ عشق اور بقائے حیات کے متعلق اقبال نے نکلسن والے خط

میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے: "انسان میں وجود کا مرکز شخصیت یا ایگو کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ شخصیت ایک جوش یا جدوجہد کی حالت ہے۔ شخصیت کا وجود اسی وقت تک ہے جب تک کہ جوش و جدوجہد کی یہ حالت برقرار رہے۔ چونکہ شخصیت کی کیفیت انسان کی اعلیٰ ترین متاع ہے اس لئے اس کا فرض ہے کہ اس کا اہتمام کرے کہ اس میں ڈھیل نہ پڑنے پائے۔ وہ چیز جو اس جوش و جدوجہد (ٹنشن) کی حالت کو برقرار رکھتی ہے وہی ہمیں غیر فانی بنا سکتی ہے۔ غرض کہ شخصیت کے تصور کی بدولت ہمیں ایک معیار قدر مل جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کے مسئلے کی جانچ کر سکتے ہیں۔ جو چیز شخصیت کو مستحکم کرنے والی ہے خیر ہے اور جو چیز اس کو کمزور کرتی ہے وہ شر ہے۔ جس طرح خودی کی آزادی کے مسئلے میں مادہ کا ہمیں سامنا کرنا پڑتا ہے اسی طرح شخصیت کے لافانی ہونے پر بحث کرتے وقت ہمیں زمانے کے تصور سے سابقہ پڑتا ہے۔ برگسوں نے ہمیں بتایا ہے کہ زمانہ کوئی لامحدود خط نہیں (مکانی لحاظ سے) جس میں سے ہم گزرنے پر مجبور ہیں۔ شخصی بقا ایک آرزو ہے جس کو وہی حاصل کر سکتا ہے جو اس کے لئے جدوجہد کرے۔ اس کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اپنی زندگی میں فکر و عمل کے ایسے طریقے اختیار کریں جن کے باعث شخصیت کے جوش و جدوجہد کی حالت برقرار رہ سکے۔ بدھ مت، ایرانی تصوف اور اسی قبیل کے دوسرے اخلاقی نظام ہمارے مقصد کے لئے مفید نہیں ہیں لیکن ہم انہیں بالکل بے کار بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ زبردست عملیت کے دور کے بعد ہمیں خواب اور دواؤں کی ضرورت ہو کرتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ صورتیں زندگی کے دنوں کے لئے راتیں ہیں۔ غرض کہ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہے کہ شخصیت کے جوش و جدوجہد کی حالت برقرار رہے تو موت کا صدمہ بھی اس کو متاثر نہیں کر سکے گا۔ موت کے بعد ایک وقفہ ممکن ہے جسے قرآن برزخ کہتا ہے جو موت اور حشر اجساد کے درمیان ہے۔ اس وقفے میں وہی خودیاں باقی رہ سکیں گی جنہوں نے موجودہ زندگی میں اس کے متعلق اہتمام کر لیا ہو گا۔ اگرچہ زندگی کو اپنے عمل ارتقائی

اعادہ و تکرار پسند نہیں ہے تاہم برگسوں کے فلسفے کی رو سے جیسا کہ ولڈن کا نے لکھا ہے۔
حشر اجداد بھی عین قرین قیاس ہے۔ زمانے کو جب ہم لمحوں میں تقسیم کرتے ہیں تو ہم اس
کو مکانی تصور کرتے ہیں اور پھر اس پر قابو حاصل کرنا ہمارے لئے دشوار ہو جاتا ہے۔
دراصل حقیقی زماں تک ہماری رسانی اس وقت ممکن ہے جبکہ ہم اپنے وجود کی گہرائیوں
پر نظر ڈالیں۔ حقیقی زماں اور زندگی کی بقا شخصیت کی اس جوش و جہد کی حالت
کو برقرار رکھنے ہی سے ممکن ہے جو اس میں پیدا ہو چکی ہو۔

یہ جوش و جہد کی حالت عشق ہے جو زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ اس کی بدولت
موت ایک مقام حیات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اس سے عشق اپنا امتحان ثبات
کرتا ہے۔ زندگی انسانی خودی کے عمل کی جو لانگاہ ہے اور موت آزمائش ہے۔ اس
سعی و جہد کی جو وہ بقا کے لئے کرتی ہے۔ موت زندگی کی نفی نہیں بلکہ اس کے عمل
تسلسل کا ایک مظہر ہے اس واسطے کہ اس کا نشیمن ابدی حریم ذات سے وابستہ ہے۔
جب یہ ہے تو خاکِ لحد کی تاریکی اس کا انجام نہیں ہو سکتا۔

خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقام حیات

کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحان ثبات

خودی ہے مردہ تو مانند گاہ پیش نسیم

خودی ہے زندہ تو سلطانِ جملہ موجودات

حریم ذات ہے اس کا نشیمن ابدی

نیزہ خاکِ لحد ہے نہ جلوہ گاہ صفات

دوسری جگہ عشق کو مرگ با شرف اور موت کو حیات بے شرف سے تشبیہ

دی ہے۔

کھول کے کیا بیاں کروں تیر مقام مرگ و عشق

عشق ہے مرگ با شرف، مرگ حیات بے شرف

اقبال کے نزدیک موت کے بعد جنت کی زندگی سکون و جمود کی زندگی نہ ہوگی

اور نہ ہونی چاہیے۔ وہاں بھی خودی کی جدوجہد جاری رہے گی تاکہ وہ سیرِ دوام اور تماشاے وجود سے بہرہ ور ہوتی رہے۔ اس کے نزدیک ملا کا حشرِ شوق قبر پر ختم ہو جاتا ہے لیکن اہل دل کے لئے جذبہٴ عشق میں صبحِ نشور کی کیفیت موجود ہے اس لئے وہ بانگِ صور سے بے نیاز ہوں گے۔

جنتِ ملائے و حور و غلام

جنتِ آزاد گال سیرِ دوام

جنتِ ملا خور و خواب و سرور

جنتِ عاشق تماشاے وجود

حشرِ ملا شوق قبر و بانگِ صور

عشقِ نشور انگیز خود صبحِ نشور

کلا سکی اور نوافلاطونی عقیدے میں روح ہستی مطلق میں ضم ہو جائے گی۔ اس ابدیت میں بے امتیازی کی وحدت کا رفرما ہوگی جو تمام تفرد اور علیحدگیوں کو اپنے میں سمو لے گی۔ اس طرح تاریخ اور خودی کی نفی کی گئی ہے۔

اپنی کیورس کی لذت پرستی کے عقیدے میں موت کے خوف دہر اس کو فریب نظر بنایا ہے۔ اس کا قول ہے۔

”تمام برائیوں میں سب سے بڑی برائی موت ہے۔ لیکن وہ ہمارے لئے کچھ بھی نہیں۔ جب ہم زندہ ہوتے ہیں تو موت نہیں ہوتی اور جب موت ہوتی ہے تو ہم زندہ نہیں ہوتے۔ اس لئے موت نہ زندوں کے لئے خوف کا موجب ہونی چاہیے نہ مردوں کے لئے۔ زندوں کے لئے اس کا وجود نہیں اور مرے ہوئے خود وجود نہیں رکھتے۔“

موت کے کلا سکی تصور میں ایک قسم کے بہلاوے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ تاریخ بالکل فطرت کی طرح بن جائے اور ابدیت کی بے امتیازیوں میں گم ہو جائے۔

اسلامی عقیدے میں موت خود شر نہیں۔ اگرچہ اس کی وجہ سے جو خوف و ہراس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ شر ہے۔ موت کے خوف کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انسان کو اندیشہ لگا ہوتا ہے کہ مرنے کے بعد اس کے اعمال کی باز پرس نہ ہو۔ زندگی کا محدود، مشروط اور مختصر ہونا الہی حکمت کا جز ہے جس میں چوں و چرا کی گنجائش نہیں۔ حیات بعد موت اور حشر کے تصور میں تاریخ اپنی تکمیل کرتی ہے ورنہ زندگی اور موت کا سارا سلسلہ بے معنی رہے گا۔ اس طرح ابدیت انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تنوع اور رجحانوں کی تکمیل کرے گی جو تاریخ کی زمانی حقیقت میں ظہور پذیر ہوئے لیکن پوری طرح سے نہیں۔ حشر کے تصور سے زندگی اور تاریخ بامعنی بنتے ہیں ورنہ حیاتیاتی امکانات کے طور پر تاریخ اپنی تکمیل کرنے سے قاصر ہے۔ انسانی فطرت میں ایک ایسا ابدی جوہر ہے جو موت کے بعد بھی باقی رہنے کا حق رکھتا ہے۔ روح کے غیر فانی ہونے میں یہ بات مضمر ہے کہ تاریخی امتزاج کے وہ اجزاء باقی رہیں گے جو محدود احوال سے ماوراء ہو گئے ہوں تاکہ زندگی کا اتمام و تکمیل ہو سکے۔

موت کے خوف میں ایک تو مسٹ جانے کا خوف ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اعمال کی باز پرس ہوگی۔ مسٹ جانے کا خوف زندگی کے بے معنی ہو جانے کا خوف ہی۔ یہ خوف اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ انسان اپنی کم نظری سے بجائے ذات واجب کے اپنی ذات کو زندگی کے معنی کا مرکز بنا لیتا ہے۔ تاریخ میں چاہے خیر و شر کا امتیاز موثر نہ ہو سکے لیکن آخری فیصلے میں اس کا امتیاز ہوگا جو حقیقت میں انسانی آزادی کے لوازم میں ہے۔ بغیر اس کے زندگی بے معنی رہے گی اور انسانی انجام بے توجیہ رہے گا۔ یہ انسان کے مخلوق اور تابع ہونے کے سب سے اہم اور اہل علامت ہے اور اس کو اس کے کافی بالذات ہونے کی تزیید ہوتی ہے۔

حیات بعد موت کے متعلق خالص ابعداً الطبعی دلائل سے شاید انسان کو کبھی بھی پوری طرح تشفی نہ ہو سکے گی اور نہ اس کی نسبت اس کا عقیدہ استوار ہو سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ فکر میں ابن رشد نے فلسفیانہ طور پر اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش

جیسا کہ عقیدہ تناسخ کے ماننے والے کہتے ہیں۔ دراصل انسان کا محدود ہونا اس کی نجات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ انسان اپنی انفرادی حیثیت سے خالق کائنات کے آگے جواب دہ ہوگا۔ کوئی دوسرا اس کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (ووفیت کل نفس ما عملت ہر ایک کو اپنا بوجھ خود سنبھالنا ہوگا۔ ہر ایک کو اپنے گزشتہ اعمال کے نتائج بھگتنا پڑیں گے اور اپنے مستقبل کے روحانی امکانات پر حکم لگانا ہوگا جیسا کہ قرآن پاک میں بصراحت مذکور ہے۔ وکل انسان الزمنا طائرہ فی عنقہ و نخرج لہ یوم القیامۃ کتابا یلقاہ منشورا اقر اکتباک و کفی بنفسک ایوہ علیک حسیبا) ہر شخص کے عمل کو ہم نے اس کی گردن میں چپکا دیا ہے۔ قیامت کے روز ہم اس کے سامنے ایک لکھی ہوئی کتاب پیش کریں گے۔ اور کہیں گے کہ اپنی کتاب کو پڑھ۔ آج تیرا نفس ہی تیرا حساب کرنے کو کافی ہے)

اسلامی عقیدے میں نجات یہ نہیں کہ انفرادی خودی گم ہو جائے بلکہ اس کی یکسانی اور استحکام میں اور اضافہ ہونا چاہیے۔ قیامت بھی ان خودیوں کے اطمینان کو متاثر نہیں کر سکے گی جنہوں نے عشق کے ذریعے گہرائی اور جوش و جہد کی کیفیت پہلے سے پیدا کر لی ہوگی۔ ذاتِ باری کا دیدار بھی خودی اپنی ہستی کو برقرار رکھ کر کرے گی۔ بعض کا یہ اعتراض ہے کہ محدود لا محدود کا دیدار کیسے کر سکتا ہے تو اس کا جواب اقبال نے یہ دیا ہے کہ ذاتِ باری کی لا محدودیت مکانی نہیں تصور کرنا چاہیے۔ اس کی لا محدودیت کو اندرونی شدت اور عمق کے نقطہ نظر سے تصور کرنا چاہیے نہ کہ وسعت کے نقطہ نظر سے۔ اس طرح ایک محدود خودی لا محدود الٰہی کا قرب حاصل کر سکے گی۔

اقبال کے ہاں بعض جگہ یہ نکتہ بھی ملتا ہے کہ حیات بعد موت مشروط ہے۔ صرف وہی اشخاص مرنے کے بعد باقی رہیں گے جنہوں نے اپنی خودی کو مستحکم کر لیا ہوگا۔ بقول اقبال: "شخصی بقا ہمیں بطور حق کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کو جدوجہد سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ انسان اس کا امیدوار ہو سکتا ہے۔" ان شعروں میں اسی خیال کی

تشریح کی گئی ہے :-

بانگِ اسرائیل اُن کو زندہ کر سکتی نہیں
روح سے تھا زندگی میں بھی تھی جن کا جسد

مر کے حمی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہر کام

گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہر آغوشِ لحد

اگر زندگی میں عشق و عمل کے ذریعے خودی اتنی مستحکم ہو گئی ہے کہ وہ موت کے طبعی زوال و تحلیل کے صدمے کا مقابلہ کر سکتی ہے تو وہ عالمِ برزخ میں داخل ہو جائے گی جو ایک قسم کا عالمِ شعور ہے۔ یہاں زمان و مکاں کے متعلق خودی کا شعور وہ نہیں ہو گا جو مادی زندگی کی حالت میں تھا۔ ہمارا موجودہ تصورِ زمانی ہمارے افعالِ اعضا و کارہائے منت ہے۔ شعور کی تبدیلی کا ہم بعض اوقات خواب کی حالت میں تجربہ کرتے ہیں جس سے پتا چلتا ہے کہ زلزلے کے معیاروں میں اختلاف ممکن ہے۔ عالمِ برزخ میں روح انسانی کے لئے حقیقت کی نئی شاہراہیں کھل جائیں گی۔ یہاں بھی خودی اپنی جدوجہد کے سلسلے کو جاری رکھے گی جب تک کہ وہ اپنے روحانی وجود کو اور زیادہ مستحکم نہ کر لے۔ موت کے بعد زندگی کوئی خارجی واقعہ نہیں۔ بلکہ ایغو کے عملِ حیات کا تکمیل پذیر ہونا ہے۔ ایغو کی بقا جسدی وجود کے ساتھ وابستہ نہیں۔ جسمانی وجود کے تحلیل ہو جانے کے بعد بھی روحانی وجود باقی رہ سکتا ہے۔ ہم جسم کے بغیر روح کا تصور کر سکتے ہیں اگر موجودہ طبعی حوالی کے علاوہ دوسرے حوالی کو تسلیم کر لیں جو طبعی مقولات کے ٹٹے گریز اور زمان و مکاں سے ماوراء ہیں۔ یہ خیال کرنا کہ موجودہ انسان کی ذہنی اور جسدی ساخت حتمی اور قطعی ہے اور اس کے بعد ارتقاء کی کوئی منزل باقی نہیں رہی سراسر غلط مفروضہ ہے۔ اس مفروضے کے تحت موت پر جب حیاتِ باقی لفظ نظر سے غور کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی تعمیری اور ایجابی پہلو نہیں دکھائی دیتا۔ حالانکہ اس کا عقلی امکان

ہے کہ موت زندگی کی ایک منزل ہو۔ انسان کے ماضی کو دیکھتے ہوئے یہ بات بعید از
از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس کے جسدی انتشار سے اس کے سفر حیات کا خاتمہ
ہو جائے۔ فعال خودی زندگی میں بھی جسم کے ماوراء اپنا وجود قائم کر لیتی ہے۔ وہ جسم سے
آزاد ہو کر عمل کر سکتی ہے۔ یہ روحانی ماورائیت زندگی میں تدریج حاصل ہوتی ہے
جسم میں روح کے جاری و ساری ہونے کا تصور ذات باری کے کائنات میں جاری
ساری ہونے کے مماثل ہے۔ جس طرح ذات باری کی ماورائیت باوجود جاری و
ساری ہونے کے برقرار رہتی ہے، اسی طرح روح کی ماورائیت بھی قائم رہتی ہے۔ یہ تو
زندگی کا تجربہ ہے کہ ذہن اپنی روحانی ترقی اور نشوونما کے ساتھ جسم سے ماوراء ہو جاتا
ہے۔ ممکن ہے جسم سے آزاد ہو کر روح کی قوتوں میں اور زیادہ اضافہ ہو جائے اور
چونکہ انسان اپنی عملی اور روحانی زندگی کی اندرونی کیفیات کو صرف اپنی خودی کے
حوالے ہی سے سمجھ سکتا ہے جو ہر حیات ہے، اسی طرح موت کے بعد بھی جب زمان
مکان کا طبیعی پردہ اٹھ جائے گا تو خودی کے توسط سے حیات اپنا تسلسل برقرار رکھ
سکے گی۔ روحانی ارتقار سے خودی میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اپنے تجربوں کے
حدود کے ماوراء پہنچ جائے اور عالم امر کی رازدار بنے۔ غرضیکہ زندگی اگر عالم گیر تخلیقی
قوت کا منظر ہے تو جسدی انتشار سے اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا اور خودی جیسی
بیش بہا چیز موت کے صدمے سے تباہ و برباد نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ وہ نظام
تکوینی کی جان ہے۔

زندگانی ہے صرف قطرہ نیاں ہی خودی

وہ صرف کیا کہ جو قطرے کو گہر تو کر سکے

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی

یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

اقبال کے مابعد الطبعی تصورات کا مرکزی نقطہ خودی ہے جس کے بے پایاں

امکانوں کی اس نے پردہ کشائی کی ہے۔ خودی میں صرف کائنات کی تسخیر کی صلاحیتیں

ہی نہیں ہیں بلکہ اپنے سب سے بڑے مد مقابل موت پر بھی قابو پانے کی قابلیت بدرجہ اتم موجود ہے تاکہ اس کے ارتقار کی کوئی منزل آخری منزل نہ ہو :-

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے

اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے

مہ دستارہ مثال شراہ یک نفس

مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے

فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدنیترا

ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

سَمْتِ

حسرت کی شاعری

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

دورِ جاہلیہ کے غزل گو شعرا میں حسرت نے جو مرتبہ اور مقبولیت حاصل کی اس سے کسی سخن فہم کو انکار نہیں۔

حسرت کے شاعرانہ اوصاف اور ان کی شخصیت کی عظمتیں بہت وسیع ہیں اور مردم
بسیط۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے ان کو بڑی گہری نظر سے دیکھا ہے اور پھر ان محاسن اور نکات کو
نہایت معقولیت اور جامعیت کے ساتھ قلم بند کر دیا ہے۔ قیمت: Re.1-00

کتابخانہ
مکتبہ جامعہ ملیہ