روحِ اقبال

بہ سوادِ دیدۂ تو نظر آفریدہ ام من
بہ ضمیرِ تو جہانے دگر آفریدہ ام من
ہمہ خاوراں بہ خوابے کہ نہاں زِ چشمِ انجم
بہ سرودِ زندگانی سحر آفریدہ ام من

اقبالؔ

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

سابق پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علیگڈھ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی

صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

جامعہ نگر، نئی دہلی/۲۵

شاخ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

اُردو بازار

دہلی ۶

شاخ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

پرنسس بلڈنگ

بمبئی ۳

مئی ۱۹۶۶ء

تعداد ۱۰۰۰

قیمت: ۸/-

کوہِ نور پرنٹنگ پریس دہلی

فہرست

مضمون	صفحہ
نذرِ عقیدت	۵
دیباچہ	۷
اِقبال اور آرٹ	
اقبال کی شخصیت	۱۱
آرٹ اور زندگی	۱۵
خلوص اور شعر	۲۵
شاعر اور عالمِ فطرت	۳۶
جذبۂ عشق اور تسخیرِ فطرت	۴۴
عشق اور عقل	۴۸
اقبال کا شاعرانہ مسلک	۵۸
رومانی آرٹ	۶۴
تخیلی پیکر	۷۳
آرٹسٹ کے کیرکٹر	۷۴
فنی تجزیہ	۹۲
شاعرانہ مصوری	۹۵
تشبیہیں	۹۷
اثر آفرینی	۹۷
اقبال کی غزل	۱۰۰
ترکیبوں کی جدت	۱۱۶
اِقبال کا فلسفۂ تمدن	
خودی	۱۲۰
مقاصد آفرینی	۱۲۸
عمل اور اخلاق	۱۴۶
قصۂ آدم	۱۵۲

مضمون	صفحہ
انسانی فضیلت	۱۶۰
اجتماعی خودی	۱۶۴
تاریخی استقرار	۱۶۶
انسانِ کامل	۱۷۴
حیاتِ اجتماعی	۱۸۲
فرد اور جماعت	۱۸۴
مملکت اور تمدن	۲۳۰
نظامِ معیشت	۲۷۶
نظامِ معاشرت	۲۹۶

مضمون	صفحہ
اقبال کے مذہبی اور مابعد الطبیعی تصوّرات	
حیرت خانۂ عالم	۳۰۵
خودی اور خُدا	۳۲۱
توحید	۳۳۹
تقدیر اور زمانہ مسئلہ جبر و اختیار	
معراجِ نبوی	۳۹۵
خودی، عشق اور موت	۴۰۳

نذرِ عقیدت

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

یوسف

دیباچہ

میں نے اقبالؔ کے خیالات کو اپنے مطالعے کی سہولت کے مدِ نظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) آرٹ (۲) تمدن اور (۳) مذہب۔ ان تینوں شقوں کے تحت زندگی اور کائنات کے تمام مہمات مسائل آجاتے ہیں جن کی نسبت اقبالؔ نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ آرٹ والا حصہ، رسالہ اُردو کے اقبال نمبر میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں کہیں کہیں تبدیلیاں اور اضافے کیے گئے ہیں۔ تمدن والے حصے کے بعض اجزا، رسالہ سیاست میں شائع ہوئے ہیں۔

اقبال کے تصورات کو اگرچہ ایک نظامِ فکر کے تحت ہم مرتب کر سکتے ہیں لیکن اقبالؔ حقیقت میں شاعر ہے اور وہ نرے 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 تصورِ حیات کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا بڑا ہی مشکل کام ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بغیر تجزیئے کے ممکن نہیں لیکن اگر تجزیہ منطقی اور میکانکی 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 آغوشِ وجدان میں ہوتی ہے منطقی تنقید و تجزیئے کی گرانباری 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۔ تنقید تخلیقی ہونی چاہیئے اس واسطے کہ اس کا مقصود منتہا ان کیفیات کی باز آفرینی ہے جو شاعر پر گزری تھیں۔ تجزیے میں جب تک تخلیقی عنصر شامل نہ ہو نقد و نظر کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔

ان اوراق میں اسی نقطۂ نظر سے اقبال کے تصورِ حیات 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۔ بہرحال جو بن پڑا وہ کیا۔ اس امید میں کہ آئندہ دوسرے اس سے بہتر کریں گے۔ جو اقبال کے شایانِ شان ہو گا ؎

تو مرا ذوقِ بیاں دادی و گفتی کہ بگوے — ہست در سینۂ من آنچہ بکس نتواں گفت
شوق اگر زندۂ جاوید نباشد عجب است — کہ حدیثِ تو دریں یک دو نفس نتواں گفت

(زبورِ عجم)

حیدر آباد (دکن)، ۱۹۴۲ء

یوسف حسین خاں

دیباچہ طبع دوم

"روحِ اقبال" کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا تھا جسے بحمداللہ ملک میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی جس کے لیئے میں شکر گزار ہوں۔ ملک کے مختلف ادبی رسالوں میں اس پر جو تبصرے شائع ہوئے انھیں میں نے غور سے پڑھا تاکہ جو کوتاہیاں معلوم ہوں انھیں دوسرے ایڈیشن میں دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ بعض احباب 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 کیے ہیں۔ اگرچہ میں نے فارسی حوالوں کے ساتھ اکثر اُن

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 دیے 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 نظریۂ حیات کی ترجمانی کی ہے۔ اس کے علاوہ کتاب کی نظر ثانی کے وقت جا بجا اضافے کیے گئے ہیں تاکہ مطالب کی مزید وضاحت ہو سکے۔

حیدرآباد (دکن) ۷، دسمبر ۱۹۴۴ء
یوسف حسین خاں

دیباچہ طبع سوم

اقبال معانی کا ایک سمندر ہے جس کے کناروں کا پتا نہیں۔ اس کے کلام پر جتنا غور کیجیے نئی نئی باتیں سوجھتی ہیں۔ پچھلے چند سالوں میں اس قسم کے جو نئے خیالات ذہن میں آئے وہ تیسرے ایڈیشن میں شامل کر دیے گئے ہیں تاکہ کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو۔ یہ ایڈیشن مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی شائع کر رہا ہے۔

حیدرآباد (دکن) ۱۵ فروری ۱۹۵۲ء
یوسف حسین خاں

دیباچہ طبع چہارم

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

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

حیدر آباد (دکن)، ۳۰ جنوری ۱۹۵۶ء

یوسف حسین خاں

دیباچہ طبع پنجم

پانچویں ایڈیشن میں کہیں کہیں لفظی تبدیلیاں کی ہیں اور چوتھے 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۔

علی گڑھ، ۲۵ مارچ ۱۹۶۲ء

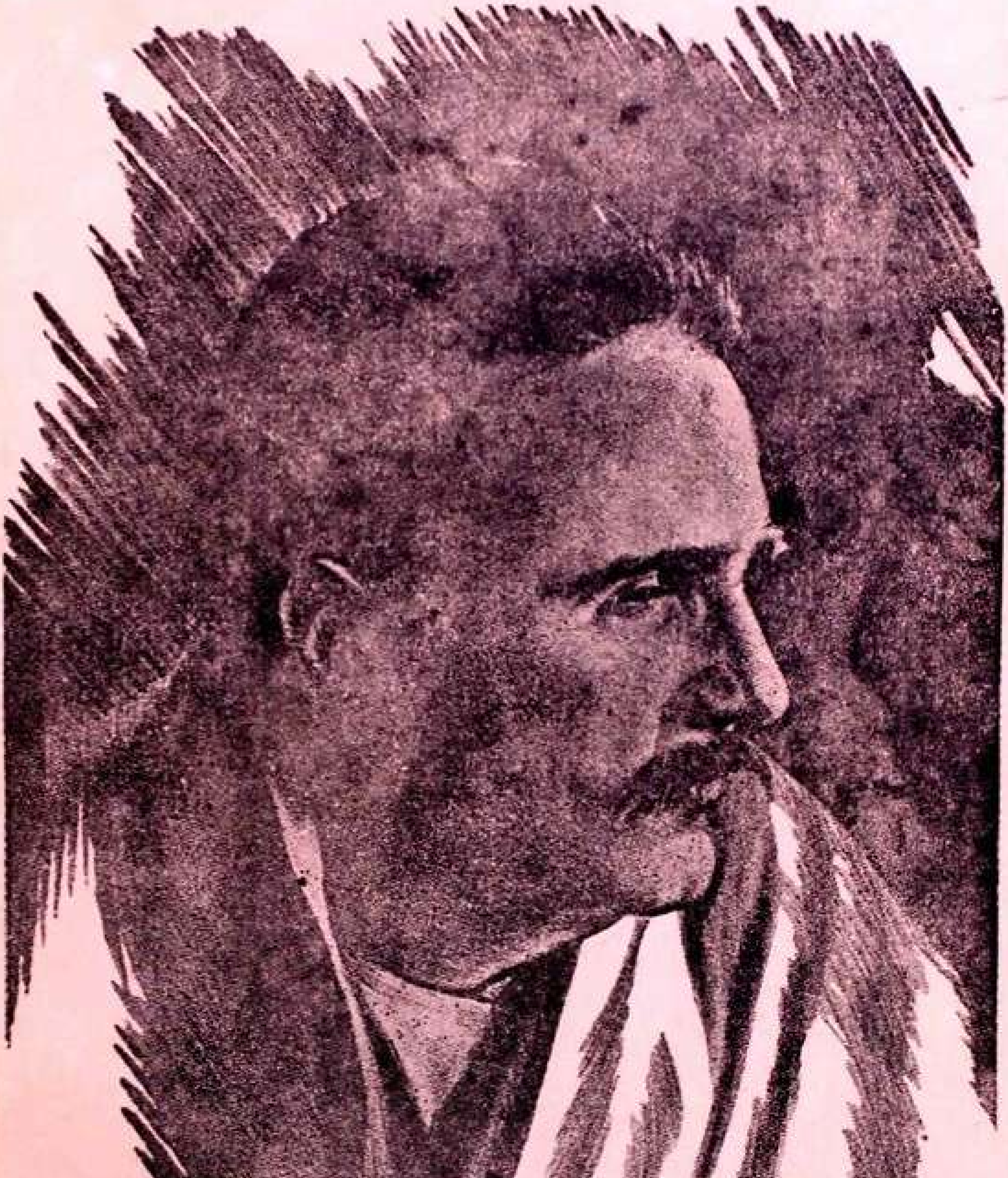
یوسف حسین خاں

دیباچہ طبع ششم

مجھے مسرت ہے کہ "روح اقبال" کا چھٹا ایڈیشن بھی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی شائع کر رہا ہے۔ میں نے اس پر پھر ایک نظر ڈالی ہے اور بعض جگہ معمولی لفظی تبدیلی کی ہے۔

دہلی، ۳۰ مئی ۱۹۶۶ء

یوسف حسین خاں



ڈاکٹر محمدؐ اقبال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اقبالؔ اور آرٹ

اقبالؔ کی شخصیت

اقبالؔ کی طبیعت ایسی ہمہ گیر اور ہمہ جوتھی 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 پرور 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 رنگا رنگی اور تنوع پیدا کیا کہ انسانی نظر جب اس تصویر پر پڑتی ہے تو پھر ہٹنے کا نام نہیں لیتی۔ اقبالؔ کا آرٹ دلوں کو لبھانے کے طلسم میں پوشیدہ ہے۔

اقبالؔ کے جسم خاکی میں ایک مصلحِ حیات کی عرفان جو، صداقت پسند اور نظم آفریں روح تھی جو جذبۂ 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۔ اقبالؔ 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 سربستہ رازوں کا انکشاف کرتا ہے۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان و ہیجان کی منزل کی طرف بڑھا لئے جاتا ہے۔ اور کبھی اپنے علم پرور حکیمانہ مشوروں سے ضبط و نظم کی تعلیم دیتا ہے۔ غرضیکہ زندگی کی ہنگامہ زائیوں 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 آ کر مل گئے تھے۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے۔ اس نے عہد جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے، جسے وہ مرد 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 بے پایاں دلکشی رکھتا ہے۔ بقول نظیری:۔

زپائے تا بسرش ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست

ادبیاتِ عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ایسی مثال ملے گی کہ کسی شاعر نے اقبال کی طرح اپنے دلآویز نغموں سے اتنی بڑی جماعت پر جیسی کہ مسلمانانِ ہند کی جماعت ہے 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 زمین مردہ میں پیدا ہوا جیسا کہ اس نے "پیام مشرق" میں اپنا اور المانوی شاعر گوئٹے کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

اوچمن زادے چمن پروردهٔ   من دمیدم از زمین مردهٔ

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 :-

اوحدیثِ دلبری خواہد زمن   رنگ و آبِ شاعری خواہد زمن
کم نظر بے تابیٔ جانم ندید   آشکارم دید و پنہانم ندید

اس سے دراصل مراد ہے کہ وہ آرٹ کو آرٹ کی خاطر نہیں برتتا 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 ایست
سوئے قطار می کشم ناقهٔ بے زمام را

لہ وکٹر ہیوگو نے "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 ۱۸۶۴ء میں شیکسپیئر 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 المیہ 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 فقرہ سے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے ہاں ہمیں خالص آرٹ برائے آرٹ کی مثالیں ملتی ہیں۔

غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ "آرٹ برائے آرٹ" مناظرہ اور حجت کے لئے

(بقیہ بر صفحہ ۱۴)

اقبال اپنے آرٹ کے ذریعے اجتماعی وجدان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہتا ہے وہ آرٹ کی مہمیز سے اپنے 'ہمرہانِ ست عناصر' کو منزلِ 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 ۱۳)

ایک اصول موضوعہ بن گئے۔"

لیکن شاید وکٹر ہیوگو کو اس کا علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ وکٹر کوزین نے اپنے ایک لیکچر 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 چاہیئے، اخلاق، اخلاق کی خاطر اور آرٹ، آرٹ کی خاطر، نیکی اور پاکبازی کے راستے سے افادے اور جمال تک پہنچ نہیں ہوسکتی۔ 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 بال استابیفر کی کتاب "مذہبی اور جمالیاتی مسائل"۔ صفحہ ۲۷۔

وکٹر کوزین پر کانٹ کے فلسفے کا بڑا اثر تھا۔ چنانچہ اس نے کانٹ کے اس خیال پر کہ آرٹسٹ کے لئے بے 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 ہیوگو اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے آج تک مغربی ادب میں ان دونوں مسلکوں کے ادبی مجتمع اور حامی برابر چلے آ رہے ہیں۔ اس ادبی مسلک کو کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے، فرانسیسی حکیم اور ادیب ماری ژاں گریو نے اپنی تصانیف میں مستقل نظامِ خیال کے تحت پیش کیا ہے۔ رسکن اور ٹالسٹائے 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 رہینِ 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 ویسا عامیانہ احساس نہیں رکھتا، جو چھوٹے شاعروں کا شیوہ ہے۔ وہ سوائے اپنی مخصوص صحبتوں 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 مصلحِ قوم تو 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 حیاتِ انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لئے بے نقاب کر دیئے:-

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

آرٹ اور زندگی

ہر بڑے شاعر کے کلام کی تہ میں آرٹ کا ایک مخصوص تصور کارفرما 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 با قاہری پیغمبری است

'مرقعِ چغتائی' کے دیباچے میں اقبال نے اپنے آرٹ کے تصور کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:- "کسی قوم کی روحانی صحت کا دارومدار اس کے شعراء اور آرٹسٹ 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 تاثیر 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 لیے عطیے سے فیضیاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لیے بہ نسبت اٹیلا یا چنگیز خاں کے لشکروں کے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء القیس کے متعلق جو قبل اسلام کا سب سے بڑا عرب شاعر گزرا ہے فرمایا تھا:۔
اشعر الشعراء وقائدھم الی النار۔ (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 پا لیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے ہیجانات 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 چاہیئے 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 خوبرو جستن خطاست
آں چہ می بایست پیشش ما کجاست

"جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لیے باعث برکت ہے۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا رنگ منعکس ہوتا ہے۔ عہد جدید کا آرٹسٹ فطرت سے اکتساب فیض کرتا ہے حالانکہ فطرت تو بس "ہے" اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روڑے اٹکائے جو ہم اس کے لیے کرتے ہیں جو "ہونا چاہیئے" اور جسے آرٹسٹ 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 پا سکے 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 نقطۂ 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 اسلوبِ بیان ایسا رنگین اور دل کش 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 طرفگی۔ 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 نظر اشیاء 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 چھوٹتا:۔

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن　　　بر عیارِ زندگی او را بزن

چونکہ آرٹ زندگی سے علیحدہ کوئی قدر کی چیز نہیں اس لئے آرٹسٹ کے لئے ضروری ہے کہ وہ زندگی کا دور سے تماشا کرنے پر اکتفا نہ کرے 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 نوا گر تب و تابِ زندگی سے　　　کہ ہلاکیِ امم ہے یہ طریقِ 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 حسن کے ذریعے پیدا کرے۔ اس کے نزدیک حسن آئینۂ حق ہے اور دل آئینۂ حسن، جیسا کہ اپنی نظم "شکسپیر" میں اس نے کہا ہے:۔

برگِ گُل آئینۂ عارضِ زیبائے بہار
شاہدِ مے کے لئے حجلۂ جام آئینہ
حُسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حُسن
دلِ انساں کو ترا حُسنِ کلام آئینہ[1]

صداقت کی تخلیق 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 بڑے ہی پُراسرار طریقے سے انجام پاتا ہے۔ اس ذہنی جدوجہد کی ہر منزل پر نئے نئے حقائق ظاہر ہوتے ہیں۔ صداقت کے اس پرپیچ راستے میں حقیقت کی منزل ہر لمحہ دور ہٹتی جاتی ہے، جہاں انسان کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ جتنی وہ انسان سے بچ نکلنے یا گریز کی کوشش کرتی ہے اتنا ہی وہ اس پر ریجھتا اور اس پر قابو پانا چاہتا ہے۔ یہی فریب نظر حُسن کے تمام خیالی اور حقیقی پیکروں کی خصوصیت ہے۔ بغیر اس کے ان میں دلکشی نہ رہے۔ محبت کا مطلوب کبھی حاصل نہ ہونا چاہیئے۔ اگر حاصل ہو جائے تو محبت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ محبت میں مقصد براری حرام ہے۔ حصولِ مقصد کے لئے دائمی کلفت عشق کا سرمایہ

---

[1] یہی خیال شکسپیر اور کیٹس نے اپنے اپنے رنگ میں ظاہر کیا ہے۔ شکسپیر 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 جد وجہد 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 پیہم آرزو کی لگن باقی نہ رہے۔ اقبال[1] کہتا ہے :۔

ہر نگارے کہ مرا پیشِ نظر می آید　　خوش نگارے است ولے خوشتر ازاں می بایست

---

[1] گوئٹے کا ہیرو فاؤسٹ بھی ناصبور طبیعت رکھتا تھا اپنی خواہشات کی بے چینی سے مجبور ہو کر وہ شیطان کو اس طرح خطاب کرتا ہے ۔

"اگر تو کبھی بہلا پھسلا 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 "ذرا ٹھہر جا، تو کتنا حسین ہے" تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعر مذلت میں ڈھکیل دے"۔ (فاؤسٹ ط۱۹۱ ترجمہ انجمن ترقی اردو)

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 بیاباں مجھ سے دور بھاگتا ہے :۔

ہر قدم دوریِ منزل ہے نمایاں مجھ سے　　میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

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

وصل میں مرگِ آرزو ہجر میں لذتِ طلب عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق

موج کی جستجو فراق! قطرے کی آبرو فراق گرمیٔ آرزو فراق! شورشِ ہائے ہو فراق

دوسری جگہ اس مطلب کو بڑی سادگی سے ادا کیا ہے۔

آہ وہ دل کہ ناصبور نہیں ناصبوری ہے زندگی دل کی

آرٹ کے ذریعے احساس اور شعور کی ساری منتشر قوتیں شخصیت کی گہرائیوں میں سموئی جاتی ہیں اور پھر وجدانی وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحۂ فکر ابدی زمانے میں ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے پھول میں صدہا بہاروں کی خوشبوئیں پنہاں ہوتی ہیں۔ اقبال رنگ و آبِ شاعری کی طرف سے چاہے کتنا ہی بے نیاز کیوں نہ ہو لیکن اس کو کیا کیجئے 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 جذبوں کا اظہار ملتا ہے وہ دراصل اس کے دُور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوقِ جمال کو زندگی سے علیحدہ تصور نہیں کرتا۔ وہ اپنے آرٹ سے حُسن آفرینی کے ساتھ ساتھ قدروں 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 قدروں کی تہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہیئے۔ آرٹ کا جامہ حسن و عشق کے تانے بانے سے بنتا ہے۔ زندگی کے یہ دونوں مظہر 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 کش مکش، انسانیت کی کامرانیاں 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 افتاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے۔ لیکن فطرت کا دامن اس کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹنے پاتا۔ جس طرح موسمِ بہار میں درختوں میں اپنے اندرونی جوشِ حیات سے کونپلیں پھوٹتی ہیں اسی طرح جب شاعر کا تخیل پختہ

ہو جاتا ہے تو اس سے تراوشِ فکر فطری طور پر شروع ہو جاتی ہے۔ جس طرح فطرت خود بخود لالے کی حنابندی کرتی ہے اسی طرح حقیقی شاعر کو مشاطگی کی حاجت نہیں ہوتی۔

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو　　کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنابندی

حقیقت بینی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آرٹ عالمِ فطرت کی ہو بہو نقل ہو جائے 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 یہ کام انجام دیتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ شاعری شاعر کی روح سے پیدا ہوتی ہے اس لئے دروں بینی 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 عنصروں 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 کی سوت تحتِ شعور میں ہوتی ہے۔ اس لئے امتزاجی عمل جتنا غیر شعوری ہو اتنا ہی اچھا ہے۔ آرٹ حسن کے خیالی تصور کو خارجی تشکیل دیتا ہے تاکہ نئے مدرکہ 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 حقیقتِ پنہانی 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 مناسب 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 بہم پہنچاتا ہے۔ ہمیں آرٹسٹ کی ضرورت ہے۔ آرٹسٹ کو ہماری ضرورت نہیں۔

آرٹسٹ یا شاعر کے پیشِ نظر فطرت کی نقل کبھی بھی نہیں ہوتی بلکہ اس کی اندرونی حقیقت

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 حافظے سے پُر کرتا ہے جس میں اس کا تحت شعور کسی نہ کسی رنگ میں موجود رہتا ہے۔

شاعر خارجی مظاہر سے، چاہے وہ فطری ہوں یا انسانی، اکتساب فیض کرتا اور اپنے اعجاز نغمے کی پوشیدہ روح کو نہاں خانۂ دل سے باہر نکالتا ہے۔ وہ مردہ فطرت میں اپنے اندرونی جذب و کیف سے جان ڈال دیتا ہے۔ اس کی بیتاب نظر خوابیدہ فطرت کے رُخِ روشن پر گدگدی کرتی اور اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہے۔ آرٹسٹ کی بدولت فطرت کے مہمل 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 عالمِ فطرت۔ کبھی وہ اپنے جذبوں اور تاثروں کا عکس فطرت کے آئینے میں دیکھتا ہے اور کبھی ذرے ذرے میں اسے حسنِ ازل کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے موسیقی کے ایمائی طریقے سے وہ ظاہر کرتا ہے۔ موسیقی شاعری کی بنیاد ہے۔ کسی دوسرے آرٹ میں موسیقی کی سی ایمائی قوت نہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ آرٹسٹ کے رجحان 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 ننگ سمجھتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ اس کی پُراسرار روح کو جذب کرنا چاہتا ہے۔ فطرت نقل کے لئے نہیں بلکہ توجیہ کے لئے ہے۔ کائنات اظہار و 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 جاتے ہیں لیکن ایک مبہم اندرونی قوت محرکہ ان عناصر کو ملا کر ایک خاص شکل عطا کر دیتی ہے جو خارجی حقیقت کی

ہو بہو نقل نہیں ہوتی اور نہیں ہو سکتی۔ خود حافظہ گزرے ہوئے واقعات یا کبھی دیکھی ہوئی اشیاء کی ہو بہو نقل نہیں اُتار سکتا۔ جب کسی غیر موجود شئے یا گزرے ہوئے واقعے کی ہم اپنے حافظے 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 بھولی بسری یادوں کو ہمارے ذہن میں نئی اہمیت عطا کرتا ہے۔ خارجی فطرت کی توجیہ میں بھی تخیل کا عمل جاری رہتا ہے۔ فطرت جب انسانی تخیل کی ممنونِ نگاہ بنتی ہے تو اس میں کچھ معنی پیدا ہوتے ہیں۔

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما ۔۔۔ ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما

دلِ ما را بادِ پوشیدہ راہے است ۔۔۔ کہ ہر موجود ممنونِ نگاہے 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 تجریدی وجود بھی اس کے نزدیک جاندار بن جاتے ہیں۔ بقول گوئٹے "میرے ذہن میں کبھی دو تصور تجریدی 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 انھیں ایک ایک کر کے لحن و صوت کی قبا میں 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 جنھیں 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 انھیں محسوس کرتا ہے۔ یہی احساس اس کے نقوش و معانی کا جوہر ہے۔ یہ احساس و تاثر جب خواہش بن جاتے ہیں تو ان میں ایسی دلکشی آ جاتی 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

نسیمِ 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 تشنۂ نسیمِ سحر　　　اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ

ایک اور جگہ اپنے آپ کو نسیمِ سحر سے اور اپنے شاعرانہ احساس کو عروسِ لالہ سے تشبیہہ دی ہے جس طرح نسیمِ سحر غنچہ کو گدگدا کر گدگدا 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 نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

سوائے تخیل کے جذبات کی دنیا کا کوئی اور محرمِ راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر ششدر و حیران رہ جاتی ہے۔ جسے عقل ادھورا دیکھتی ہے اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہے۔ عقل کی طرح وہ زندگی کی تحلیل نہیں کرتا بلکہ وجدان کی مدد سے وہ اپنی امتزاجی بصیرت کی بدولت اسے کُل 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 ہونی چاہیئے۔ آرٹسٹ اس کے مطابق اپنے خیالی پیکروں کی تعمیر کرتا ہے۔ بادی النظر میں آرٹسٹ 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 ربطِ نہانی کو سمجھنے کے لئے جذبے کی رہبری کے بغیر چارہ نہیں۔ بغیر جذبے کی مدد کے حقیقت کا مکمل شعور ممکن نہیں اس لئے کہ جذبہ زمان و مکاں کی قید سے آزاد اور تصوری اور منطقی عناصر کی کوتاہیوں سے پاک ہوتا ہے۔ آرٹسٹ ذہنی تجرید سے کام لئے بغیر حقیقت کو تخیل اور جذبے کی آمیزش کی بدولت جیتی جاگتی شکل میں دیکھتا ہے یا یوں کہیئے کہ تخلیق 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 شعر وہ حقیقت ہے جس میں سوزِ دروں کی آمیزش ہو۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بو علی سینا اپنے منطقی اور 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 ندارد حکمت است　　شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم　　دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

جس حقیقت کی تلاش انسان کو ہے وہ اُسے خارجی کائناتِ فطرت میں نہیں ملتی اور اگر مل جاتی ہے تو بڑی گریز پا ثابت 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 تاثر 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 تحتِ 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 آرٹسٹ کی روح کا رقص 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 کیا ہے۔ 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 سوز اور خلوص کے بغیر اپنے اظہار میں مکمل 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 شوق ادا می تواں بخلوتِ دوست

بنالۂ کہ زِ 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 ہنر آنی اور فانی ہیں سوائے ان کے جن کی تہ میں جذبہ و خلوص کارفرما ہوں۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر[1]

نغمۂ نے کی تاثیر کا راز نے نواز کے دل میں تلاش کرنا چاہیئے :-

آیا کہاں سے نغمۂ نے میں سرورِ مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے
جس روز دل کے رمز مغنّی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

مغنّی کی نوا کی پرورش دل و جگر کے خون سے ہونی چاہیئے ورنہ وہ بے اثر رہے گی جب تک ساز کا لہو رگِ ساز میں رواں ہو تو 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 قطرۂ خون ہوتا ہے۔

برگِ گل رنگیں ز مضمونِ من است
مصرعِ من قطرۂ خونِ 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

---

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

حسن فروغِ شمعِ سخن دور ہے اسدؔ
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

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

نغمہ می باید جنوں پروردۂ — آتشے در خونِ دل حل کردۂ
نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست — سوزِ او از آتشِ افسردہ ایست
آں ہنر مندے کہ بر فطرت فزود — رازِ خود را بر نگاہِ ما کشود
حورِ او از حورِ جنت خوشتر است — منکرِ لات و مناتش کافر است
آفریند کائناتِ دیگرے — قلب را بخشد حیاتِ دیگرے
زاں فراوانی کہ اندر جانِ اوست — ہر تہی را پُر نمودن شانِ اوست

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

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن — جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو — جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

دوسری جگہ اسی مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے:۔

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عینِ حیات — ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام اے ساقی!

جب شاعر زندگی کے سنجیدہ اور اہم مقاصد پیش کرے تو ضرور ہے کہ خود اس کا یقین و 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 جا سکتا۔ اس کی صداقت کا معیار منطقی معیار سے علیحدہ ہوتا ہے۔

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

نہایت لطیف اور نادر استعاروں اور تشبیہوں میں 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 دل کش 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 تخیلی پیکروں کی تخلیق سے صرف اپنے دل کو ہجومِ 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 تفننِ 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 سربلند 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 جیتی جاگتی تصویریں 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 خلش کو دور کرتا ہے:۔

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ بر نتابی   مہ من اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ

غزلے زدم کہ شاید بنوا قرارم آید   تپ شعلہ کم نگردد ز گسستنِ شرارہ

لیکن وہ کہتا ہے کہ شعر کے ذریعے وہ اپنے دل کی بھڑکتی ہوئی آگ میں سے صرف

ایک شرارہ باہر پھینک سکا ہے۔ باقی وہ آگ ویسی کی ویسی اب بھی موجود ہے [۱]۔ وہ اپنی گرمیٔ گفتار 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 ز من فزودۂ گرمیٔ آہ و نالہ را
زندہ کن از صدائے من خاکِ ہزار سالہ را
غنچۂ دل گرفتہ را از نفسم گرہ کشائے
تازہ کن از نسیمِ من داغِ درونِ لالہ را

آرٹسٹ اپنے آرٹ کے ذریعے زندگی کے اظہار کا آرزومند 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 چاہے وہ کتنی ہی ادنیٰ اور حقیر کیوں نہ ہو، ہمارے واسطے موت کے مقابلے میں دلچسپی کا موجب ہے۔ زندگی کا ایک وہ رُخ ہے جو مشین کی طرح کام کرتا ہے۔ اور دوسرا رُخ وہ

---

[۱] اس مضمون کو غالب نے اپنے بعض فارسی شعروں میں ادا کیا ہے کہ شعر کہتے وقت میرا دل پگھل 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 جگر آتشے چو سیل — غالب اگر دمِ سخن رہ بہ ضمیرِ من بری
ممنونِ کاوشِ مژہ و نیشتر نیم — دل موجِ خوں ز دردِ خدا دادمی زند
رشکِ سخنم چیست؟ نہ شہدِ ہوس است ایں — تلخابہ سر جوشِ گدازِ نفس است ایں

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

مجھے انتعاشِ غم نے پئے عرضِ حال بخشی — ہوسِ غزل سرائی تپشِ فسانہ خوانی
یہی بار بار جی میں مرے آئے ہے کہ غالب — کروں خوانِ گفتگو پہ دل و جاں کی میہمانی

ہے جو نشو ونما سے نئے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ شاعر کی نظر سے دونوں رُخ 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 آرٹسٹ اس حقیقت میں نئی نئی دنیاؤں کا عکس دیکھتا ہے۔

فطرتِ شاعر سراپا جستجو ست   خالق و پروردگارِ آرزو ست
شاعر اندر سینۂ ملت چو دل   ملتے بے شاعرے انبارِ گل
سوز و مستی نقشبندِ عالمے ست   شاعری بے سوز و مستی ماتمے ست
شعر را مقصود اگر آدم گری ست   شاعری ہم وارثِ پیغمبری ست

زندگی کی ایک اعلیٰ قدر حُسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور زندگی کے انکشاف کا ایک لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلّی زارِ 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 حسن نظر آ جاتا ہے، وہ اس کی توجیہ کے لئے بیتاب ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال کا حسن کا تصور بھی سکونی نہیں بلکہ اس میں حرکت اور قوت کی آمیزش موجود ہے جو شعر و ادب میں ایک نیا نقطۂ نظر ہے۔ اس کو اس کا احساس ہے کہ بغیر جلوۂ 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 تو جانِ من چو آں سازے کہ تارش درگسست
در حضور از سینۂ من نغمہ خیزد بے بے

شاعر اپنے جذبہ و تخیل کی آمیزش سے حسن 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

کرلیتاہے۔ 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 خراد پر سڈول اور ہموار کرکے پیش کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کی موزونی ان میں کوئی کور کسر باقی نہیں چھوڑتی۔ اس طرح جذبہ ترنم کی رنگین قبا زیب تن کرتاہے۔ تخلیق کی حالت سخت ہیجان اور بے چینی کی حالت ہوتی ہے۔ جذبات اپنے اظہار کے لئے بے تاب ہوتے ہیں اور شاعر یا آرٹسٹ انھیں ظاہر کرنے پر مجبور ہو جاتاہے۔ شاعر اپنے دل کے اندر آرٹ کی ایک نئی حقیقت محسوس کرتے وقت ایسی کیفیت سے گزرتا ہے جس سے پیغمبر الہام کے وقت گزرتے ہیں۔ تخلیق کا جوش اور برانگیختگی شاعر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ موزونیت اور تناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے، اس واسطے کہ خود تخلیق میں ان سے مدد ملتی ہے۔ شاعر کا موزونیت کا احساس حُسن 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 جاتاہے اس کی کیفیات و جذبات میں نظم و ضبط پیدا ہونے لگتاہے۔ اب گویا ذہن آہستہ آہستہ جذبات کو اپنے قابو میں کرتا جاتاہے۔ 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 انھیں پر مبنی ہو۔ صوت و لحن کی ہم آہنگی سے شاعر جو تخلیقِ حسن کرتاہے اور اس کے لئے اس کو جو جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اس کا اہلِ محفل کو کیا علم؟

از نوا برمن قیامت رفت و کس آگاہ نیست　　　پیشِ محفل جز بم و زیر و مقام و راہ نیست

اقبال کو اس کا احساس ہے کہ اس کی زبان پوری طرح اس کے جذبات کی متحمل نہیں ہو سکتی لیکن اسے جو کہنا ہے وہ کہے جاتاہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے رباب کے تار کمزور ہیں اور اس کے نغمے 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 طوفان ندیوں

ہیں نہیں سمانے کے، ان کے لئے سمندروں کی وسعتیں درکار ہیں 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 اندازۂ تار است بیش　　من نہ ترسم از شکستِ عودِ خویش
در نمی گنجد بہ جو عمانِ من　　بحرہا باید پئے طوفانِ من

بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوائی سے اپنے خیالی پیکروں کو زندۂ 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 دکھلانے 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 کی شکل ہوتی ہے جو دل میں کھلتا ہے اور اکثر اوقات وہیں مرجھا کے ختم ہو جاتا ہے۔ جذبے کی یکتائی اس کے اظہار کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری زبان چاہے کتنی منجھی ہوئی کیوں نہ ہو اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ ان نغموں کو جو تاثر کی مضراب 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 جامۂ الفاظ کے رہینِ منت نہیں ہوتے اور نغموں کی آواز بازگشت کی طرح دل کی وادیوں میں گونجتے رہتے ہیں۔

نگاہ می رسد از نغمۂ دل افروزے　　بمعنئی کہ بر و جامۂ سخن تنگ است

دوسری جگہ اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے :-

ہر معنیٔ پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی[1]

شاعر پروردگارِ حسن ہے۔ وہ نغمے کے ذریعے تخلیقِ حسن کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن سے کیا مُراد ہے؟ یہ پُراسرار 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 کیجیے، 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 اہلِ فکر جنھوں نے اس مسئلے پر غور کیا ہے، اس پر متفق ہیں کہ حسن اظہار کا دوسرا نام ہے اور بدصورتی 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 مضمر ہوتا ہے نہ کہ محبوب میں۔ اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے اتنا نہیں ہے 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 تخیلی 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 مشابہ مل 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 سُروں میں بیان کرتا ہے جو نغمۂ حیات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس کی جذبات نگاری نوحے کے لئے نہیں ورنہ وہ غیر حقیقی

---

[1] اسی مضمون کا غالب کا شعر ہے:-

سخنِ ما ز لطافت نہ پذیرد تحریر ۔۔۔ نشود گرد نمایاں ز رمِ توسنِ ما

مولانا روم کو بھی زبان سے یہ شکایت ہے کہ وہ مستوں کے رازِ درون 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۔

کاشکے ہستی زبانے داشتے ۔۔۔ تا ز مستاں پردہ ہا برداشتے

معشوقوں کے عشق میں اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہاں خانے میں مشاہدۂ حسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سنسناہٹ 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 تحسینِ جمال سے دماغوں کی کدورتیں کافور 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 مسرور و شادماں ہوتا ہے۔ نظارۂ جمال کے لئے شاعر ستارے کی طرح دیدہ باز رہتا ہے:۔

من اگرچہ تیرہ خاکم دلکے است برگ و سازم
بہ نظارۂ جمالے چو ستارہ دیدہ بازم
بکسے عیاں نہ کردم ز کسے نہاں نہ کردم
غزل آں چناں سرودم کہ بروں فتاد رازم

آرٹسٹ کے اندرونی تجربے اور آرٹ کی خارجی شکل میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ اب تک اس کی سعیٔ 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 یکتا 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 اصلیت 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 جوشِ وجدان کے اظہار کے لئے ایسا بیتاب ہوتا ہے کہ اس کو اس کی پروا نہیں رہتی کہ دوسرے اُس کے مافی الضمیر کو سمجھتے ہیں یا نہیں۔ اس کا آرٹ اس کی طبیعت کے فطری اقتضا کے باعث اظہار چاہتا ہے نہ کہ دوسروں کی قدردانی کی خاطر۔ گویا کہ آرٹسٹ کے لئے اُس 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 غیوہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس

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

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

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 ونصیحت نہیں کرتا۔ واعظانہ مقدمات اس کی شاعری میں نہیں ملتے۔ لیکن اس کی شوخ گفتاری اخلاقی موضوعوں کو ایسے لطیف اور دلکش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سننے والا پہلے اس کے نغمے سے محظوظ ہوتا ہے اور اس کے بعد غور کرتا ہے کہ شاعر کیا کہہ گیا۔ اصلاحی عنصر (ڈائی ڈیکٹیک) شعر میں اس خوبی سے سمویا گیا ہے کہ آرٹ کی نزاکت کہیں مجروح نہیں ہوئی۔ اس کی ہمدردی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت کشادہ دلی سے اپنے اندرونی تجربوں میں ہمیں اپنا شریک اور رازدار 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 مؤثر بنانے کے لئے نہایت سلیقے کے ساتھ استعمال کیا۔ اس کی حسن آفرینی منزلِ شوق کے مسافر کو لبھاتی 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 فلسفہ 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 "تیاتر" 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 دارومدار 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 فرمایئے :۔

تری خودی سے ہے روشن ترا 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 :۔

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ!
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود اُن کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ!
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ !

شاعر اور عالمِ فطرت

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا، آرٹسٹ یا شاعر کے اندرونی جذبوں اور کیفیتوں کا تجزیہ تھا جن کے ذریعے وہ اپنے 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 کہیئے 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 شدتِ احساس سے موزوں طریقے سے بیان کر دیتا ہے۔ وہ اپنے جذبِ دروں سے حقیقت 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 پُراسرار طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور ان کا باہمی اثر انداز ہونا ایک قسم کا حرکی عمل ہے۔ عالم اور خودی کی اس باہمی اثر پذیری پر انسان کے سب سے زیادہ قیمتی تجربے مبنی ہیں۔ علم، جمالیاتی تخلیق، اخلاقی جد و جہد، 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 جاتے 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 حل ہو کر اظہار چاہتی ہے تو اس وقت در اصل وہ اپنے وجود کی غایت پوری کرتی ہے۔ فطرت کا کمالِ وجود یہ ہے کہ وہ اہلِ 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 جمال آفرینی نہ کرے۔ شفق کے منظر میں اسی وقت دل کشی آتی ہے جب کوئی صاحبِ نظر اس کو دیکھ کر پکار اٹھتا ہے کہ وہ دیکھو کیا خوب صورت منظر ہے! فطرت کا وجود آرٹسٹ کا ممنونِ نظر ہوتا ہے۔ اقبال اس مضمون کو اس طرح ادا کرتا ہے :-

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما ‏ ‏ ‏ ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما
خودی او را بہ یک تارِ نگہ بست ‏ ‏ ‏ زمین و آسمان و مہر و مہ بست
دلِ ما را بہ او پوشیدہ راہے است ‏ ‏ ‏ کہ ہر موجود ممنونِ نگاہے است
گر او را کس نہ بیند زار گردد ‏ ‏ ‏ اگر بیندیم و کہسار گردد
جہاں غیر از تجلی ہائے ما نیست ‏ ‏ ‏ کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست

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

نم در رگِ ایام ز اشکِ سحر ماست ‏ ‏ ‏ ایں زیر و زبر چیست؟ فریبِ نظر ماست
انجم بہ بر ماست، لختِ جگرِ ماست
نورِ بصرِ ماست

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

ہر ذرّے میں رقصِ بتانِ آذری نظر آنے لگے۔

دیدہ ور آنکہ دل نہد تا بشمارِ دلبری
در دلِ خاک بنگر در قصِ بتانِ آذری

اقبال بھی اپنے فنی پیش رو کی طرح انسانی دل کی کسوٹی پر فطرت کے کھرے کھوٹے کو پرکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے :۔

عالمِ آب و خاک را بر محکِ دلم بسائے
روشن و تار خویش را گیر عیار این چنیں

فطرت کے بے معنی طوار میں آرٹسٹ کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔ آرٹسٹ فطرت کے تضادوں اور غیر ضروری تفصیلوں کو الگ کرکے 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 کرکے 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 شوخیِ فکر سے نزاکت پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلوؤں کی بوقلمونی اسی کے دیدۂ بیدار کی رہینِ منت ہے۔ بغیر اس کے دستِ فطرت کی حنابندی کرنے والا کوئی نہیں۔ زمان و مکاں بھی اس کی شوخیِ فکر کے آئینہ دار ہیں :۔

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است

ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است[1]

شاعر 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 استیلاء حاصل کرے۔ فطرت اس کے مقاصد کا ایک وسیلہ ہے۔ وہ اس کی تسخیر 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 ذرا سا معلوم ہوتا ہے اور اس کی تاریخ دورانِ کائنات کے گرد و غبار کے ایک ذرّے 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 ذہن فعّال۔ انسان تو یہاں تک بڑھ بڑھ کے باتیں کرتا ہے کہ کائناتِ مُدرکہ اسی ذہن فعّال کے ایک کرشمے سے زیادہ وقیع 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 نہس 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

---

[1] حافظ کی شاعری میں بھی اگر تلاش کیا جائے تو حرکی (ڈائنیمک) عنصر موجود ہے۔ یہ شعر مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے:-

گدائے مے کدہ ام لیک وقتِ مستی بیں
کہ ناز بر فلک و حکم بر ستارہ کنم

دیدہ ور کے اشارۂ چشم کا منتظر 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 برگِ پراگندہ را بہم بربست نگاہِ ماست کہ برلالہ رنگ و آب افزود

اقبال نے اسی خیال کو متعدد جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت مجبورِ محض ہے۔ وہ جیسی ہے بس ویسی ہے۔ وہ اپنے مزاج کو نہیں بدل سکتی حالانکہ انسانی ذہن کی تخلیقی استعداد کی کوئی حد نہیں۔ شاعر کو فطرت سے شکایت ہے کہ اس کے "حیرت خانۂ امروز و فردا" میں اس قدر یکسانیت ہے کہ دل اس سے اچاٹ ہوا جاتا 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 نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم

ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

آدمِ خاکی کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ نت نئے جہانِ آرزو پیدا کرے۔ ستارے آج سے ہزارہا سال پہلے جس طرح گردش کرتے تھے اسی طرح آج بھی گردش کر رہے ہیں، انھیں یہ مجال کہاں کہ اپنی انج سے کچھ کر سکیں۔

فروغِ آدمِ خاکی ز تازہ کاری ہاست

مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

اقبال نے نہایت دقیقہ سنجی سے مذکورۂ 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 تقسیمیں قائم کر لیں، میں نے لوہا پیدا کیا اور اس نے شمشیر و تفنگ بنائے۔ میں نے چمن اور پودے پیدا کئے اور اس نے کاٹنے کو کلہاڑیاں بنائیں۔ میں نے طائرانِ خوش الحان پیدا کئے اور اس نے انھیں گرفتار کرنے کے لئے قفس بنائے۔ اس پر انسان کہتا ہے کہ تیری تخلیق میرے لئے کافی نہیں تھی۔ میری طبیعت کا اقتضا یہ 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 قوت ارادی کی کرشمہ سازیوں کا مشاہدہ کروں۔ پھر انسان بڑی بے باکی سے ذات باری سے پوچھتا ہے کہ بتا تیری تخلیق بہتر ہے کہ میری۔ تونے شب پیدا کی اور میں نے چراغ، تونے مٹی بنائی اور میں نے اس سے ساغر بنایا، تونے بیابان اور کہسار اور مرغزار پیدا کئے اور میں نے خیابان اور گلزار بنالئے۔ تونے سنگ پیدا کیا اور میں نے اس سے آئینہ نکالا، تونے کڑوا زہر پیدا کیا اور میں نے میٹھا شربت بنایا۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم   سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی   خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم   من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

دوسری جگہ اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے کہ ذات باری نے جہان کو پیدا کیا لیکن اس کو آراستہ انسان نے کیا اس لئے وہ بھی تخلیق میں خدا کا شریک ہے۔

جہاں او آفرید، ایں خوب تر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم

آرٹ کے ذریعے انسانی ذہن ایسے تصور اور خیالی نقشے بناتا ہے جو فطرت سے ہم آہنگ ہوتے ہیں بلکہ اس کی کوتاہی کی تکمیل کرتے ہیں۔ آپ چاہے کائنات کا کتنا ہی معروضی نقطۂ نظر اختیار کریں حقیقت ذہن میں کبھی بھی اس طرح منعکس 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 سائنس 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 ہیئت کے بہت سے تصور پہلے پہل ذہن میں وضع ہوئے اور بعد میں طبعی حقائق پر ان کا اطلاق کیا گیا۔ محض تجزیہ جو تخیل سے عاری ہو حقائق کو منکشف نہیں کرسکتا۔ علم ہندسہ کی شکلیں ہمارے ذہن کی تخلیق ہیں جو اصل حقیقت یا فطرت سے اشارہ پاکر بنائی گئی ہیں ورنہ حقیقت میں دائرہ یا ہندسی کُرے کا وجود نہیں ہوتا۔ فطرت میں جو دائرے ملتے ہیں ان میں تھوڑی بہت گولائی ضرور ہوتی ہے، لیکن یہ گولائی ناقص ہوتی ہے۔ علم ہندسہ کی تصوری اور معیاری گولائی آپ کو فطرت میں

ں نہیں ملے گی۔ ہاں، فطرت کی نامکمل اور ادھوری شکلوں سے اشارہ پاکر انسان نے مکمل اشکال
یں اور اس طرح فطرت کی تکمیل کی۔ انسان فطرت کی نوک پلک درست کر کے اس میں کمال
ا کرتا ہے۔ فطرت میں جو رجحان موجود تھا اور جسے وہ مکمل نہ کر سکی اسے ذہن نے مکمل
دکھایا۔ اس طرح ہمارا معیاری تخلیقی عمل فطرت کی کوتاہیوں اور نارسائیوں کو دور
تا 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
، بلکہ وہ اس کے مقابلے میں اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو برتتا اور آزماتا ہے۔ وہ فطرت
تخیلی اور عملی طور پر تصرف کرتا ہے جس کی نوعیت تخلیقی ہوتی ہے۔ اس طرح آرٹسٹ یا شاعر
عالمِ فطرت اس کے تخیل کی تخلیق ہوتا ہے جس سے اس کی دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے
ریوں کو قابلِ قدر سمجھتا ہے۔ معمولی انسانوں اور عالمِ فطرت کے درمیان ایک خفیف سا
ردہ ہمیشہ موجود رہتا ہے لیکن آرٹسٹ یا شاعر اپنے تخیل اور جذبے کی مدد سے اس نقاب
اٹھا دیتا ہے۔ فطرت اس کے سامنے برہنہ رقص کرتی نظر آتی ہے۔ وہ اس کی ہر حرکت اور
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۔
لہ کے دل میں بھی داغ ہے لیکن یہ تمنا کا داغ نہیں، اور نرگس شہلا لذتِ دید سے محروم رہتی ہے۔

لالۂ این گلستاں داغِ تمنائے نداشت نرگسِ طنازِ او چشمِ تماشائے نداشت [1]

---

[1] اس خیال کو غالب نے نہایت بلیغ انداز میں ادا کیا ہے۔ وہ انسان (یا معشوق) کو مخاطب کرتا ہے
تیرا گل لطف گویائی رکھتا ہے اور تیری نرگس لذتِ دید سے آشنا ہے۔ تیری بہار ایسی پرکیف ہے کہ فطرت
کی بہار میں وہ طرفگی کہاں:۔

گلت را تو از گست را تماشا 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 پیشِ نظر تو یہ ہے کہ کیسی ہونی چاہیئے۔

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بایست

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

تری دنیا جہانِ مرغ و ماہی ۔۔۔ مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں مَیں محکوم و مجبور ۔۔۔ مری دنیا میں تیری بادشاہی

جذبۂ عشق اور تسخیرِ فطرت

اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ انسان کی تکمیلِ خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے۔ انسان کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ اس پر غلبہ پائے اور تسخیرِ جہات 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 مخفی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیلِ حیات کرتا ہے۔ اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبۂ 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 جوشِ وجدان ہے جو ایک قدر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیلِ 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، انہماک اور جذبِ کلی ہے۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکاں 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 بہم 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 ہمتِ مردانہ کے سامنے جبریل کو "صید زبوں" سمجھنے لگتا ہے اور اپنے وجدان کی کمندسے ذاتِ یزداں پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے۔

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ[1]

کہنے والے کے تیور بتا رہے ہیں کہ یہ آواز ایک نرے شاعر یا آرٹسٹ کی آواز نہیں ہے۔ یہ جرأتِ رندانہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب رند چشم ساقی کے اشاروں کو سمجھتا اور پہچانتا ہو۔ یہ اندازِ بیان اسی کا ممکن ہے جو "ورائے شاعری چیزے دیگر ہست" کا مصداق 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 جرأت دیکھئے۔

یم عشق کشتیِ من، یم عشق ساحلِ من
نہ غمِ سفینہ دارم نہ سرِ کرانہ دارم

جذبۂ عشق مجاز کی منزلوں سے گزرتا ہوا جب شاہدِ حقیقی سے ہمکنار ہو جاتا ہے تو عقل اپنے گلے میں غلامی کا طوق ڈال لیتی ہے۔ قافلۂ حیات کی ساری ہماہمی عشق ہی سے ہے اور اسی کے حلقۂ دام میں آ کر زندگی کو ذوقِ تمنا نصیب ہوتا ہے۔

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من	عشق است امامِ من عقل است غلامِ من
ہنگامۂ ایں محفل از گردشِ جامِ من	ایں کوکبِ شامِ من ایں ماہِ تمامِ من

---

[1] رومی کا شعر ہے۔

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند | فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

جاں درعدم آسودہ بے ذوقِ تمنا بود مستانہ نواہا زد در حلقۂ دامِ من

یہ اشعار ہیں یا جذبات کا فطری نغمہ "عشق است امامِ 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 ہی کا 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 مدد سے زندگی اپنے مدمقابل یعنی مادے یا فطرت پر پوری فتح حاصل کرے اور فنا سے نجات حاصل کر سکے۔ برگسوں اور بعض دوسرے فلاسفہ 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۔ دراصل عشق اسی قسم کی احساس کی شدت سے عبارت ہے۔ اقبال "عالمِ رنگ و بو" یعنی کائنات فطرت کی حالت پر ترس کھا کر کہتا ہے کہ تیرا اور میرا ساتھ بس تھوڑے عرصے کے لیے ہے اس واسطے کہ تیرا دوام موت و فنا میں مضمر ہے اور میرا دوام عشق سے ہے۔

اے عالمِ رنگ و بو ایں صحبتِ ما تا چند

مرگ است دوامِ تو عشق است دوامِ 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 اسی کی رہینِ منت ہیں۔

بہ برگِ لالہ رنگ آمیزیٔ عشق بجانِ ما بلا انگیزیٔ عشق
اگر ایں خاکداں را واشگافی دروں بینی بخوں ریزیٔ عشق [۵]

---

۵ حاشیہ صفحہ ۴۷ پر دیکھیے۔

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 بارآوری 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 پُراسرار طریقوں سے اپنے منشا کی تکمیل کرتی ہے۔

دوسری جگہ اسی موضوع کو یوں بیان کیا ہے۔

بباغاں باد فروردیں دہد عشق — براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاعِ مہر او قلزم شگاف است — بماہی دیدۂ رہ بیں 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 ارتقا کسی اندھی یا بے کیف میکانیت کا نتیجہ نہیں بلکہ جبلت عشق و شوق و آرزو کی بدولت اپنی تقویت 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 تخلیقی استعداد ہے۔ اس کے جذبِ تمنا کی سعی وجہد خارجی فطرت سے مقاومت کرتی ہوئی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ انسانی آنکھ اسی طرح لذتِ دیدار کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جس طرح منقارِ بلبل اس کی سعیٔ نوا کی

(حاشیہ صفحہ ۴۶)

مولانا روم پتّے 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 برگ قوتِ یافتی تا شاخ را بشگافتی — چوں رستی از زنداں بگو تا من دریں حبس آکنم

مرہونِ منت ہے۔ یہ سب زندگی کی تمنائے اظہار کے انداز ہیں۔ عشق اس اظہار میں ممد ومعاون ہوتا ہے۔ کبوتر کی شوخیٔ خرام اور بلبل کا ذوقِ نوا دونوں جذب ومستی کے مظاہر ہیں۔

چیست اصلِ دیدۂ بیدار ما — بست صورت لذتِ دیدار ما
کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت — بلبل از سعیٔ نوا منقار یافت

عشق کی تاثیر کو ان شعروں میں ظاہر کیا ہے:-

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیروبم — عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق — شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم

محبت ہی سے زندگی کے امکانات اجاگر ہوتے ہیں اور اس کی محدودیت بے کرانی میں بدل جاتی ہے۔

بنایا عشق نے دریائے ناپیدا کراں مجھ کو
یہ میری خود نگہ داری مرا ساحل نہ بن جائے

عشق ومحبت 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 جوہر اگر کارفرما نہیں ہے — تو ہیں علم وحکمت فقط شیشہ بازی
نہ محتاجِ سلطاں نہ مرعوبِ سلطاں — محبت ہے آزادی وبے 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 سرمایہ رہا ہے۔ فارسی اور اُردو میں اس موضوع پر ہمارے شاعروں نے ایسے ایسے لطیف مطالب ومعانی پیدا کیے ہیں کہ ان کی مثال دوسری زبانوں میں شاید ہی ملے۔ مولانا روم کے زمانے سے لے کر اب تک ہمارے شاعروں نے عشق کو عقل وعلم 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 ہے، اس لئے اس کے مطالب نہایت دقیق اور اشارے اور کنائے نہایت دور رس ہوتے ہیں۔ اقبال عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے اس واسطے کہ اس سے حقائقِ 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۔

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے — گلِ ما از شرر بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق — اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

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

عشق از فریادِ ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ ایں بزمِ خموشاں ہیچ غوغائے نداشت

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

ایں حرفِ نشاط آور می گویم و می رقصم
از عشق دل آساید با ایں ہمہ بے تابی[ل]

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

[ل] عشق سے طبیعت نے زیست کا مزہ پایا — درد کی دوا پائی دردِ لا دوا پایا (غالب)

اس موضوع پر مولانا روم فرماتے ہیں:-

دورِ گردوں باز موجِ عشق داں — چوں نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادی محو گشتے در نبات — کے فدائے روح گشتے نامیات
روح کے گردے فدائے آں دمے — کز نسیمش حاملہ شد مریمے

مکانی دنیا کے معاملوں کو سلجھائے اور ان کے مخفی پہلوؤں کی عقدہ کشائی کرے۔ عقل تاریخ کی قوتِ 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 سرچشمے 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۔ اُس پر حد سے زیادہ تکیہ 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 اعتبار کے قابل ہوں گے جب کہ ان کی رہنمائی میں انسان اقدارِ حیات کی طرف قدم بڑھائے۔ بغیر عقل کے تعاون کے ہمیشہ اندیشہ رہے گا کہ یہ قدم اندھا دھند ہلاکت 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 کرا سکتے۔

عقل گو آستاں سے دور نہیں — اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن — یہ وہ جنّت ہے جس میں حور نہیں
دلِ بینا بھی کر خدا سے طلب — آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

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
کسے 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 کارسازی کی راہ و رسم سکھا سکے۔

ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا — کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسم کارسازی

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 اہلِ جنوں کی تدبیریں

بغیر نورِ 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 کدہ 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 دیں بت کدۂ 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 برآ 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 حیص بیص 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 کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی[1]

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

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انھیں بے سوزن و تارِ رفو

---

[1] مولانا روم فرماتے ہیں:۔

لا ابالی عشق باشد نے خرد
عقل آں جوید کزاں سودے برد

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

عقل در پیچاکِ اسباب و علل عشق چوگاں باز میدانِ عمل

عقل را سرمایہ از بیم و شک است عشق را عزم و یقیں لاینفک 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 ملّا ہے نہ زاہد نہ حکیم

اقبالؔ 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 بیگانہ نیست

لیکن ایں بیچارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

باچنیں ذوقِ جنوں پاسِ گریباں داشتم

در جنوں از خود نہ رفتن کارِ ہر دیوانہ 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 گریباں بھی سلامت رہے۔ دراصل یہی عشق و عقل کا امتزاج ہے جو انسانی عمل کو سعادت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ اقبالؔ 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۔ اقبالؔ نے جس عقل کی کوتاہیاں ظاہر کی ہیں وہ عقل جزدی ہے جو مادّے 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 لا سکتی۔ تجزیہ مکانی اشیاء کا

ممکن ہے لیکن جب عقلِ جزوی کو زندگی جیسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے جس کے سب اجزا آپس میں ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ الگ نہیں کیا جا سکتا تو وہ اسے سمجھنے سے قاصر رہتی ہے۔ وہ ہر حقیقت کا مکانی نقشہ بنانا چاہتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے پھر انھیں جوڑتی ہے تاکہ مکمل حقیقت کا علم ہو سکے۔ حالانکہ ہر انسانی جذبہ سینکڑوں کیفیات کے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کئے ہوتے ہیں کہ ان کے معین خطوط ایک دوسرے سے علیحدہ مقرر کرنا ناممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک عقلِ کلی میں ادراک کی صلاحیت کے علاوہ ذوقِ تجلی بھی موجود ہے۔ اسی واسطے اس میں اور وجدان میں فرق باقی نہیں رہتا اور ان کا تناقض 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 کرد اے اقوامِ شرق" میں اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے کہ جنوں کی قبا قامتِ عقل پر چست ہوتی ہے بشرطیکہ جنوں اور عقل دونوں کی ماہیت کا صحیح ادراک و احساس موجود ہو۔

جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ خرد است ... زمانہ ہیچ ندانند حقیقت او را
نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است ... گماں مبر کہ خرد را حساب و میزان نیست

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 تحت 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 تجزئیے کے ذریعے سمجھتی ہے اور جب تک ہر چیز کو الگ الگ نہ سمجھ لے اس وقت تک اس کو چین نہیں آتا، اس لئے وہ جذبے کے متعلق نامکمل تصور قائم کرتی ہے جب تک کہ وہ وجدان کا سہارا نہ لے جو روح کی گہرائیوں سے پیدا ہوتا ہے۔ وجدان کوئی تجربے سے ماوراء چیز نہیں بلکہ ایک معمولی مظہرِ حیات ہے۔ آرٹسٹ اس سے خوب واقف ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ اس کو

قدم قدم پر برتتا ہے۔ شعور کی گہرائیوں میں جب کھچاؤ کی حالت پیدا ہوتی ہے تو تخیل کی گرمی تمام ذہنی مسالے کو پگھلا کر اپنی اشکال کی ترتیب دے دیتی ہے اور پھر ان اشکال کو موزوں طور پر ظاہر کرتی ہے۔ آرٹ کی تخلیق اسی عمل سے عبارت ہے۔ عقل کلی 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 منزلِ مقصود کی طرف لے جاتی ہے اور وجدان بھی۔ لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عقل حیلے حوالے سے منزل طے کراتی ہے اور عشق میں خود اتنی کشش ہے کہ وہ کشاں کشاں قافلۂ حیات کو منزل کی طرف تیز گام لے جاتا ہے۔ اس خیال کو اقبال نے بڑے ہی بلیغ انداز میں بیان کیا ہے:-

ہر دو بمنزلے رواں، ہر دو امیرِ کارواں
عقل بہ حیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں[1]

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 بھروسا کیا جا سکتا ہے۔

فریب کشمکشِ عقل دیدنی دارد — کہ میرِ قافلہ و ذوقِ رہزنی دارد
نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس — بیا کہ عشق کمالے 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

---

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

الٰہی کس طرح عقل و جنوں کو ایک جا کر لوں
کہ منشائے نگاہِ عشوہ زا یوں بھی ہے اور یوں بھی

ہے۔ جدید تمدن و تہذیب کا زیادہ تر رجحان عقل پرستی کی طرف ہے جو زندگی کو ایک روکھی پھیکی بے رنگ و بے لطف میکانکی چیز سمجھتی ہے۔ جدید عقلیت اس قدر پرغرور غلط ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی کو خطر اتی نہیں اور چونکہ اس کے اصولِ 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 زمانے کے اور دوسرے بڑے مفکروں کی طرح اس حقیقت کو محسوس کیا کہ اگر انسان کے وجدانی سرچشمے خشک ہو گئے تو اس سے زندگی کو بڑا نقصان ہوگا۔ عقل ہم ربطی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تخلیق وجدت اس کے بس کی بات نہیں۔ ایک ایسا تمدن جو عقلیت کے نشے میں سرشار ہو، بہت جلد غیر تخلیقی ہو جائے گا جو در اصل 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 جلوۂ بے باکش
از عشق بیاموزد آئینِ جہاں تابی

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

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ 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 پرکھا تب 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۔

نوا مستانہ در محفل زدم من	شرارِ زندگی بر گِل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر	خرد را بر عیارِ دل زدم من

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

بنتی ہے اور عشق عقل کی بصیرت سے قوت اور استقلال حاصل کرتا ہے۔ اگر یہ دونوں قوتیں مل جائیں تو انسانی زندگی کی کایا پلٹ جائے۔ اقبالؔ کے اس پیغام میں حقیقی اصلاحی روح کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔

زیرکی از عشق گردد حق شناس　　کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہم بر شود　　نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ　　عشق را با زیرکی آمیز دہ

عقل خارجی حقائق کو اپنی گرفت میں لاتی ہے اور عشق ان کی تسخیر کرتا ہے۔ اقبالؔ کی عارفانہ بصیرت عقل و جنوں کے تضاد کو رفع کرتی اور قامتِ عقل پر جنوں کی قبا کو چست کر دیتی ہے۔ خرد جب ذوقِ تپش 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 میانِ سینہ دل چیست　　خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوقِ تپش دل بود لیکن　　چو یک دم از تپش افتاد گل شد

عشق کی واردات 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 قبائے رنگیں لذتِ تخلیق کے تانے بانے سے بنی ہے۔ افلاطونؔ نے اپنے مکالمات میں اور بعد میں ابنِ 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۔ اقبالؔ 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 ناآشنا تھے اور عروسِ شب کی زلفیں پیچ و خم سے ناواقف تھیں۔ گویا نظمِ 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 جان تھی۔ یہ نظم آرٹ کے نقطۂ نظر سے مکمل ہے۔

عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی ناآشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذتِ رم سے
قمر اپنے لباسِ نو میں بے گانہ سا لگتا تھا
نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئینِ مسلّم سے
کمالِ نظمِ ہستی کی ابھی تھی ابتدا گویا
ہویدا تھی نگینے کی تمنا چشمِ خاتم سے

چشمِ خاتم سے نگینے کی تمنا کا ہویدا ہونا کس قدر دلکش اور بلیغ 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 بھیانک معلوم ہوتا ہے اسی طرح ایک انگوٹھی جس میں نگ نہو، پکار پکار کر کہتی ہے کہ میں اپنی اصلی حالت میں نہیں ہوں۔ میری کمی کو پورا کرو۔ اس غیر تکمیل 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 اکسیر کا نسخہ
چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشمِ روحِ آدم سے
نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی
وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسمِ اعظم سے
بڑھا تسبیح خوانی کے بہانے عرش کی جانب
تمنائے دلی آخر بر آئی سعیٔ پیہم سے
پھرایا فکرِ اجزا نے اسے میدانِ امکاں میں
چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہِ حق کے محرم سے

یہ کیمیا گر انسانی شخصیت تھی، اس نے مختلف اجزا کو حل کرکے ایسا مرکب تیار کیا جس کی تاثیر کے طلسم سے آج تک کائنات اسی کا کلمہ پڑھ رہی ہے۔ اس کے اثر سے

سکونِ 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 نظرافروز ہے۔ اس مرکب کے اجزا ملاحظہ ہوں۔

تڑپ بجلی سے پائی حور سے پاکیزگی پائی
حرارت لی نفس ہائے مسیحِ ابنِ مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی
مَلک سے عاجزی افتادگی تقدیرِ شبنم سے
پھر ان اجزا کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں
مرکب نے محبت نام پایا عرشِ اعظم سے
ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطفِ خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرامِ ناز پایا آفتابوں نے، ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی داغ 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 مختلف ذرات کا اس طرح اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہم آغوش ہو کر اپنے وجود کو منتقل کرنا سائنس کا ایک دلچسپ مسئلہ ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے۔ اس دلیغ 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 کا شاعرانہ مسلک

اقبال کی شاعری کا فنی حیثیت سے تجزیہ کیا جائے تو رومانیت اور رمزیت کے عناصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں شعری عناصر مشرقی ادب کا طرۂ امتیاز رہے ہیں۔ شاعر اپنی بات در حدیثِ دیگراں بیان کرتا ہے اور بلاغت کا کمال بھی یہی ہے۔

الکنایتہ ابلغ من التصریح۔ رومانیت اور رمزیت مشرقی ادب میں قدیم سے موجود رہے ہیں۔ لیکن اہلِ یورپ ان اسالیبِ بیان سے نشاۃ ثانیہ کے بعد سے واقف ہوئے۔ بعض اہلِ 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 کلیتہً ترک نہیں کرتا۔ اور نہ اپنے کلام کو چیستاں بناتا ہے۔ فارسی اور اردو غزل میں جو ایک خاص قسم کی رمز نگاری موجود تھی اس سے اقبال نے پورا فائدہ اُٹھایا اور اپنی نظموں میں بھی اسے بڑی خوبی سے برتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی پیامی اور معلّمانہ 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 چھوڑے۔ لیکن وہ ایمائی اور اشارتی اسلوبِ بیان کو اس خوبی سے برتتا 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 بے پایانی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ تخلیق کا یہ وصف ہے کہ وہ لامتناہی 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 تحریکِ ذہنی اس کے اندر مختلف جذباتی کنائے پوشیدہ دیکھتی ہے۔ شعر کا مطلب کبھی محدود نہ ہونا چاہیئے۔ حقیقی شعر زندگی کی طرح لامتناہی ہوتا ہے۔ چونکہ لامتناہی ہوتا ہے اس لئے اس کا اظہار اسرار و رموز ہی کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔ جن امور کے متعلق مزید علم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں وہاں کوئی چیز پُر اسرار نہیں ہوتی لیکن جہاں ہمارے شعور کی پہنچ نہیں، وہاں طرزِ بیان میں رمزی کیفیت کا پیدا ہو جانا 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 حافظے میں بھولی بسری یادیں

تازہ ہوجائیں اور ہوتی رہیں۔ اقبال کے ہاں یہ خصوصیت بدرجۂ اتم موجود ہے کہ وہ ایمائی انداز 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 ایں قدر
خوابم زیاد رفتہ و تعبیرم آرزوست

وہ اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر ایسے دل کش اور پُراسرار طور پر بیان کرتا ہے اور اسی ضمن میں وہ اور بہت سی باتیں 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 انتہا درجہ بیدار ہونا چاہیئے اور خصوصاً بھولے ہوئے خواب کو بیان کرنا ہر کس و ناکس 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 رومانیت اور رمزیت کی طرف اس طرح اشارہ کرتا ہے۔

حرف با اہلِ زمیں رندانہ گفت حور و جنت را بت و بتخانہ 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 چاہیئے تھا وہ نہ ہو سکا۔ مغربی رمزیت ممکن ہے کہ عربی اور فارسی شاعری کی رمزیت سے متاثر ہوئی ہو لیکن رومانیت کی تحریک کے بعد اس نے جو خاص صورت اختیار کی وہ مشرقی رمزیت سے بالکل علیحدہ ہے۔ مالارمے اور رمبو چاہتے تھے کہ موسیقی کے بولوں کی طرح لفظ معنی سے بے نیاز ہوجائیں 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 پالی اور وہ ادیب بھی جو اس مسلک کو نہیں مانتے بڑی حد تک اس سے متاثر ہیں۔

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

خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں
گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

غالبؔ نے بھی اسی خیال کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کے شعر ملاحظہ ہوں۔

مقصد ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو میں کام
چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادۂ و ساغر کہے بغیر

دوسری جگہ کہا ہے :-

رمز شناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد
محرم آنست کہ رہ جز بہ اشارت نزود

ذیل کے شعر میں کنایہ اور ایما لاجواب ہے۔ آسمان کی طرف نظر ہے اگرچہ روئے سخن محبوب کی طرف ہے۔

دوش کز گردشِ نجم گلہ بروئے تو بود
چشم سوئے فلک و روئے سخن سوئے تو بود

رمز و کنائے کی تعریف اقبالؔ نے بھی اپنے اس شعر میں کی ہے۔

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائی است
حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست[1]

---

[1] رمزیت وہ اسلوبِ بیان ہے جس میں خیالات کو براہِ راست پیش کرنے کے بجائے علامتوں کے ذریعے ظاہر کیا جائے۔ رمزیت (سمبولزم) کی ادبی تحریک کو فرانس میں انیسویں صدی کے اواخر میں خاص طور پر فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کے علمبردار کلاسکیت اور رومانیت دونوں رجحانوں کے خلاف تھے۔ ان میں سے بعض نے اس قدر غلو برتا کہ ان کا کلام چیستاں 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 چیستانی کنایوں کو اصلی شاعری تصور کرتے تھے۔ برخلاف

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۲ پر)

اس مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرفِ تمنّا جسے کہہ نہ سکیں رو برو

اقبال نے اپنی نظم "شمع اور شاعر" میں ایمائی 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 ایمائی قوت سے سامع کو اپنی ذہنی بلندیوں کی سیر کراتا 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 مضمر مری فطرت میں سوز
تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا
گریہ ساماں میں کہ میرے دل میں ہے طوفانِ اشک
شبنم افشاں تو کہ بزمِ گل میں ہو چرچا ترا
گل 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 جنھیں ذوقِ تماشا وہ تو رخصت ہو چکے
لے کے اب تو وعدۂ 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 "پنتون" کہتے ہیں جس میں حسن و عشق کے معاملات رمزی انداز میں بیان کیے جاتے ہیں۔

انجمن سے وہ پرانے شعلہ آشام اُٹھ گئے
ساقیا محفل میں تو آتش بجام آیا تو کیا
آخرِ شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبح دم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا
پھول بے پروا ہیں تو گرم نوا ہو یا نہ ہو
کارواں بے حس ہے آوازِ درا ہو یا نہ ہو

ادب اور آرٹ کی ایک وہ قسم ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور ہوتا ہے اور ایک وہ ہے جس میں طریقِ فن اور ظاہری تشکل کا زیادہ خیال ملحوظ رہتا ہے۔ بالعموم اوّل الذکر تخلیقی اور ثانی الذکر روایتی نوعیت رکھتی ہے۔ مغربی ادب اور آرٹ کی تاریخ میں ان دونوں رجحانوں کو رومانی اور کلاسکی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں ان دونوں میلانوں کا امتزاج ملتا ہے۔ حقیقت میں دیکھا جائے تو کلاسکیت اور رومانیت 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 اسلوبِ بیان کو ترک نہیں کیا بلکہ اس پرانے اور فرسودہ ڈھانچے میں زندگی کا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ اس نے نہایت خوبی سے پرانے فنی طریقِ کار کو اپنے جذبہ و تخیل کی ترجمانی کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کے ہاں لفظوں کی مناسبت، موزونیت اور ضبط بھی ہے اور تخیل کی جولانی کے لیے زبان اور محاورے کی بے قید آزادی بھی۔ کلاسکی 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 لیے مہلک ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی کے امکان بھی محدود ہیں۔ کلاسکی ادب میں بمقابلہ جوش اور زورِ 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 تاثروں کو فطری مظاہر پر

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

رومانی آرٹ

رومانیت کے ادبی مسلک کا حامی زندگی کے روحانی اور وجدانی عنصر کو مادی اور حیوانی عنصر پر فوقیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک جذبہ اور تخیل بہ نسبت خالص فکر کے قابلِ ترجیح ہیں۔ وہ آرٹ کی تخلیق میں لامحدودیت کے تصور سے کام لیتا ہے اس لئے کہ وہ زندگی کو بے پایاں اور پُراز ممکنات تصور کرتا ہے۔ زندگی کا کوئی منظر قطعی طور پر ہمیشہ کے لئے مکمل نہیں۔ چونکہ موجودہ حقیقت کا دائرہ آرٹسٹ کے جولانِ تخیل کے لئے تنگ ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنی عینی دنیا پیدا کر لیتا ہے، جہاں اس کا ذوقِ تخیل تسکین کا سامان 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 توجیہہ داخلی طور پر کرے جس میں جذبے اور تخیل کی کارفرمائی ہو۔ رومانیت پسند آرٹسٹ 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 و پیش نہیں کرتا۔ اس کے برخلاف کلاسکی مسلک کے حامی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کی زندگی بندھی ٹکی ہے۔ وہ ایک ٹھہراؤ کی حالت میں ہے۔ اُس 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 رجحانوں کو سیدھے راستے پر رکھا جا سکتا ہے۔ رومانیت پسند زندگی کی اس جمودی توجیہ کو ترقی کی رَد کا مخالف خیال کرتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کی مخفی قوتوں کو تخیل اور جذبے کے ذریعے انسانیت کی خدمت

کے لئے استعمال کرنا چاہئے 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 مٹتے 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 فرمائیاں جاری رہتی ہیں اور مناسب موقع پر ان کا ظہور ہوتا ہے۔

رومانیت کی بنا اسلام کے دقت سے پڑی جو کلاسکی تہذیب کے خلاف زبردست ردِ عمل تھا۔ ازمنۂ وسطیٰ میں یہ اسلامی اثر مختلف رویوں میں اہلِ یورپ کی زندگی کو متاثر کرتا رہا۔ اصلاحِ مذہب کی تحریک پر تو اس کا اثر خود یورپ کے محقق بھی مانتے 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 روسو نے شروع کی۔ اس کا مقصد کلاسکی 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 چاہیئے نہ کہ کسی دوسرے مقصد کے لئے۔ یورپ کا جدید ادب اس زمانے میں اس دور سے گزر رہا ہے۔ یہ ایک طرح کی بے راہ روی ہے جس کے خلاف ردِ عمل ضروری ہے تاکہ آرٹ توازن و ہم آہنگی سے بالکل بے تعلق نہ ہو جائے۔ کروچے کی اظہاریت سمبولزم کی طرح رومانیت ہی کی ایک صورت ہے۔ لیکن ان تحریکوں میں چونکہ انتہائی غلو برتا 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 لوچ ہو کر رہ گئی ہیں۔ معنی سے بے نیازی 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 تشکل دے اور اپنے نفسِ گرم سے اس کو جاندار بنائے۔ وہ جن مسائلِ حیات کے متعلق تخیل کی جیتی 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۔ آرٹسٹ 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۔ والٹیر جیسا کلاسکی ادیب بھی ادب میں جذبات کو انتہا درجے کی اہمیت دیتا ہے۔ ان کے بغیر وہ کسی آرٹ کو مکمل نہیں سمجھتا تھا۔ اس نے ایک دفعہ اپنے زمانے کی مشہور المیہ اداکارہ میدموزل ڈیومے نل کی اداکاری کو دیکھ کر کہا تھا کہ وہ ٹھنڈی اور غیر جذباتی قسم کی ہے۔ میدموزل ڈیومے نل نے جب یہ تنقید سنی تو والٹیر 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۔" والٹیر نے جواب دیا کہ "اس میں کیا شک ہے کہ ہر آرٹ میں کمال پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ آرٹسٹ کے جسم میں شیطان ہو۔" غالباً والٹیر کی اس سے یہ مراد تھی کہ ہر تخلیقی آرٹ جذبے کے تحت وجود میں آتا ہے۔[1]

---

[1] والٹیر نے نہایت بلیغ 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 لئے کچوکے دیتا پھرتا ہے۔ دراصل شیطان سے مراد جذبات کی تخلیقی قوت ہے جس کو سیدھی راہ پر ڈالنے کی

(بقیہ بر صفحہ ۶۷)

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 ابلتی ہوئی تخیلی قوت کا نتیجہ ہے جو اظہار کے لئے بیتاب ہوتی ہے۔

من آں جہانِ خیالم کہ فطرتِ ازلی   جہانِ بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائرِ حرم   تواں ز گرمیِ آوازِ من شناخت 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 نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو
شمشیر کے مانند ہو تیزی میں تری مے
ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

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 ٦٦)

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

اور دروں بینی کا پیدا ہونا لازمی ہے ۔ وہ اپنے دل کی امنگوں اور حوصلوں کو دباتا نہیں۔ اس کی بے چین طبیعت اکتا دینے والے موجود پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس میں اپنے منشا کے مطابق تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہے ۔ اس کی آرزوؤں اور ارمانوں کی کوئی حد نہیں۔ یہی جذبیت 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 جوکھوں 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 ۔

اور دل کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہے
طائرِ زیرِ دام کے نالے تو سن چکے ہو تم
یہ بھی سنو کہ نالۂ طائرِ بام اور ہے

رومانیت پسند آرٹسٹ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ماضی کا قدردان ہوتا ہے۔ اس کا تخیل بازآفرینی کے ذریعے ماضی کے نقش و نگار کی جیتی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے ۔ اقبال کی شاعری میں بھی اسلام کے ماضی کو بڑی اہمیت حاصل ہے بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کی شاعری کا اصل محرک یہی ہے ۔ لیکن آپ اسے ماضی پرست نہیں کہہ سکتے ۔ ماضی کا قدردان ہونے کے باوجود وہ زندگی کے امکانات میں یقین رکھتا ہے جو انسانی ارادے کی کارفرمائی سے نت نئے روپ اختیار کرتے رہتے ہیں۔ ماضی کی قدردانی اور زندگی کے امکانات پر یقین ، یہ دونوں تصور بظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ۔ اقبال کے ہاں یہ دونوں تصور

ہمیں 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 اُن ادبی روایات کی حد بندیوں کے اندر رہ کر کیا جائے جو اس کو ورثے میں ملی ہیں۔ اس کے آرٹ میں دوسرے بعض رومانیت 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۔ جذباتِ انسانی اور کیفیاتِ قلبی اللہ کی دین ہے۔

"نظم کے اصناف کی تقسیم بندی جو قدیم سے ہے 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 متصور ہو سکتا ہے نہ کہ نفسِ شعری۔ اگر ہم نے پابندئ عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ منہدم ہو جائے گا اور اس نقطۂ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ شعراء 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 عقلیت 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 بغیر اخلاق کے ممکن نہیں۔ رومانیت کا 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 رومانیت 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 و 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 قدروں کا سرچشمہ اور حامل 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 بناتا اسی طرح جذبے کو بھی خدا نہیں بناتا بلکہ زندگی میں دونوں کا مقام تسلیم کرتا ہے۔ آرٹ میں موحد کا یہی نقطۂ نظر ہو سکتا ہے اور یہی ہونا چاہیئے 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 گوئٹے 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 لیبل 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 جنھیں اس نے اپنی ذہنی قوت سے ایک کر لیا ہے۔ بجائے مسلکوں کے تضاد کے اس کے ہاں ہمیں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے جس کو وہ اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کرتا ہے۔

دراصل 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 جا سکتا۔ 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 تسخیر 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 سے کائنات مدرکہ کے متعلق اپنا نقطۂ نظر ظاہر کرتا ہے جو اس کی انا کا جز ہوتا ہے اور جس کے ذریعے وہ اپنے آرٹ کو مخصوص شکل وصورت عطا کرتا ہے۔ اس کا آرٹ اگرچہ زندگی سے الگ نہیں ہوتا لیکن اس کی مخصوص شکل پھول کی پنکھڑیوں کے مثل ہوتی ہے جو اصل میں پتیاں ہوتی ہیں لیکن فطرت کے خاص مقصد کی تکمیل کے لئے مخصوص شکل وصورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ظاہری اور سطحی نظر والے کو اس میں دھوکا ہو سکتا ہے لیکن حقیقت بیں نگاہ سے اصلیت نہیں چھپ سکتی۔ چنانچہ بعض وقت وہ شاعر حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے جو رمز اور کنائے کے ذریعے اپنے اندرونی تجربے کو ظاہر کرتا ہے بہ نسبت اس کے جو محض خارجی فطرت کی ہو بہو نقل کو حقیقت نگاری کا کمال خیال کرے۔

اقبال کے طرز ادا میں آزادی، مستی اور جذب ایسے ملے ہوئے 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 پسندی کے اظہار کے لئے غالباً اور کوئی دوسرا لفظ نہیں۔ رومانیت اور رمزیت کی روح اس ایک لفظ "قلندر" میں آگئی ہے۔

زبرونِ درگزشتم زدرونِ خانہ گفتم	سخنِ نگفتہ' را چہ قلندرانہ گفتم

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

بیا بہ مجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نہ تراشد قلندری داند

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

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

ایک جگہ اس نے ان چیزوں کو گنایا ہے جو وہ بطورِ تحفہ بزمِ شوق یعنی زندگی کے لئے لایا ہے۔ یہ سب چیزیں رمزیت اور رومانیت کی جان ہیں:۔

انچہ من در بزمِ شوق آوردہ ام دانی کہ چیست
یک چمن گل، یک نیستاں نالہ، یک خمخانہ 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 سلیقہ 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 اصولِ تجرید کے مطابق صرف انھیں کو اپنے موضوع کی مناسبت سے چنتا ہے جن سے کلام مؤثر بن سکے۔ ہر آرٹسٹ میں چاہے اس کا کسی ادبی مسلک سے تعلق ہو بعض جبلی 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 فن کاروں میں یہ اندرونی اور خارجی دونوں محرک پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ بڑے

آرٹسٹ 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 بینی 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 اپنے 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 پیکر

اقبال کے کیرکٹر 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 لیے موجود نہ رہیں۔ اس کے کیرکٹر اس کے تصورات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ پہلے وہ ان کی تصویر اپنے آئینۂ نفس میں دیکھتا ہے اور پھر اسے دوسروں کو دکھاتا ہے۔ وہ ان کی معنوی خصوصیتوں کو اُجاگر 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 قدریں صاف جھلکتی ہیں۔ وہ جانتا ہے کہ کائنات اور زندگی کے ایسے جمالیاتی تصور سے انسانی روح کی پیاس نہیں بجھ سکتی جو محض علمی اور تجریدی حیثیت رکھتا ہو۔ اسی لیے 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 لیے 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 مظہر کو حقیر نہیں سمجھتا اس لیے کہ اسے معلوم ہے کہ ان مظاہر کی کنہ تک پہنچنے کے لیے 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۔

آرٹسٹ کے کیرکٹر

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 لیے آداب فن کے پورے لوازمات برتنا ضروری ہے۔ ظاہری کلام کی نفاست خود جذبات و تخیل کی پاکیزگی پر دلالت کرتی ہے۔ شاعر کو اپنے لفظوں کے اثر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہیئے۔ لفظوں میں اثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شاعر کتابیں 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 پری 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 بناء رکھی ہے وہ اپنی پہلی آواز میں دلوں پر قابو پا لے گا۔ اس کے کلام میں ابدیت کا پیغام پنہاں ہوگا جو اس کی شخصیت کی طرح انمٹ 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 قبا زیب تن کرے وہ اس کے شایان شان ہو۔ اگر شاعر کو فنی طریقِ کار پر قدرت حاصل نہیں تو باوجود تخیل کی بلندی کے اس کی باتیں اکھڑی

ہوں گی 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 یہ ہے کہ وہ اپنی بات کس طرح کہتا ہے۔ طرزِ ادا کا انحصار شاعر کی شخصیت پر ہوتا ہے جس سے 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، کلاسکیت اور رمزیت کے ادبی مسلکوں کا بڑی خوبی سے امتزاج کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے تخیل میں غیر معمولی قوت، وسعت اور بلندی پیدا ہو گئی۔

اقبال نے اپنی نظم "تسخیرِ فطرت" میں میلادِ آدم اور انکارِ ابلیس کا قصہ بیان کیا ہے۔ شیطان کا کیرکٹر ایک خالص رومانی کیرکٹر 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 مبتلائے الم کرتی ہے لیکن باوجود ہر کوشش کے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ کبھی فطرت اور کہیں تقدیر اس کی راہ میں مزاحم ہوتی ہے۔ المیہ کے موضوع کی سیرت میں جو جذبات محرکِ عمل ہوتے ہیں وہ اس کی خلقت کے ساتھ ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ان کی کش مکش 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 کش مکش اور اپنے مقدر کو بدلنے کی سعی و جہد ظہور میں آتی ہے۔ المیہ کے ہیرو کی شخصیت کے ساتھ عالمگیر 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 کیرکٹر بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ملٹن نے "فردوسِ گم شدہ" میں اور گوئٹے نے "فاوسٹ" میں شیطان کے کیرکٹر کو اسی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی شیطان کے کیرکٹر کے متعلق مختلف جگہ نہایت لطیف اشارے کئے ہیں۔ اس کے نزدیک شیطان خودی، لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکرِ 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 راہ رہتی ہے۔ وہ انکار اور نفی کی روح ہے۔ اضطراب اور لذّت پرستی اس کے خمیر میں ہیں عشرتِ حیات اور قوتِ عمل کے تانے بانے سے اس کی قبائے زندگی بنی ہے۔ زندگی کی محبت اور عمل کا ولولہ اسی کے رہینِ 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 جبلّت کا تعلق تحت شعوری احساس سے ہے جو مثل ایک تاریک غار کے ہے جس کے اور چھور کا پتا 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 شورش 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 جیسا ہے ویسا ہمیشہ رہے گا۔ وہ اپنی خلقت کی کسی خاص کوتاہی کے باعث اپنی تقدیر کی از سر نو تشکیل پر قابو نہیں رکھتا۔ المیہ اس سے بڑھ کر کیا ہو گا کہ کوئی اپنے مقدر کے ہاتھوں مجبورِ محض ہو جائے۔

اقبال نے اپنی مذکورہ صدر نظم میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب ذاتِ 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 سرِ نیاز خم کر دوں۔ میں خود اس سے افضل ہوں۔ میری وجہ سے زندگی کی ساری رونق اور ہنگامہ زائیاں قائم ہیں۔ وہ ذاتِ باری کو یوں خطاب کرتا ہے:-

نوریِ نادان نیم، سجدہ بآدم برم — او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات — من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم
رابطۂ سالمات، ضابطۂ امہات — سوزم و سازے دہم آتشِ مینا گرم

ساختۂ خویش را، درشکنم ریز ریز | تا ز غبارِ کہن، پیکرِ نو آورم
پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم ز من | جاں بجہاں اندرم، زندگیِ مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شود بجاں من دہم | تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم
آدمِ خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد | زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

اب شیطان آدم کو بہشت میں بہکاتا 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 سوزِ تپش 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 سیر کراؤں اور تجھ کو سوز و سازِ زندگی سے آشنا کروں۔

زندگیِ سوز و ساز بہ ز سکونِ دوام | فاختہ شاہیں شود از تپشِ زیرِ دام
ہیچ نیاید ز تو غیرِ سجودِ نیاز | خیز چو سروِ بلند، اے عملِ نرم گام
کوثر و تسنیم برد از تو نشاطِ عمل | گیر ز مینائے تاک بادۂ آئینہ فام
خیز کہ بنمایمت مملکتِ تازۂ | چشمِ جہاں بیں کشا بہر تماشا خرام
تو نہ شناسی ہنوز شوقِ بمیرد ز وصل | چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام

آدم شیطان کے کہنے میں آگیا اور اس کے ساتھ ہولیا۔ جب اس نے جنت سے نکل کر خاکدانِ تیرہ کی سیر کی تو زندگی کے شور و شورش میں غیر معمولی لذت محسوس کی جس سے اب تک وہ ناآشنا تھا۔ اس کے دل میں آرزو کی کسک پیدا ہوئی۔ پہلی سی اندھا دھند عقیدت بھی باقی نہیں رہی بلکہ اب ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس کا یقین شبہے میں تبدیل ہوگیا۔ 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 کی 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 کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن

زقفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہِ آسماں نوردن بہ ستارہ راز کردن
بگداز ہائے پنہاں، بہ نیاز ہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوز ناتمامم ہمہ درد آرزویم
بگماں دہم یقیں را کہ شہیدِ 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 محاربے 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 حضورِ باری میں عذرِ گناہ پیش کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مجھ سے فروگذاشت ہوئی لیکن اس کو کیا کروں کہ بغیر شیطان کے فسوں کا مزہ چکھے ہوئے خود میری انسانیت مکمل نہیں ہوتی۔ انسانِ کامل جب تکمیل خودی کر لیتا ہے تو وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ باوجود شیطانی وسوسوں کے اقدارِ 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 فسونش مرا برد ز راہِ صواب
از غلطم در گذر عذرِ گناہم پذیر
رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم
جز بکمندِ نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہِ گرم ایں بتِ سنگیں گداز
بستن زنّار او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرتِ چالاک را
اہرمنِ شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

"بالِ جبریل" میں جبریل اور ابلیس کا مکالمہ نہایت دلپذیر ہے۔ جبریل اپنے ہمدمِ دیرینہ سے دریافت کرتے ہیں کہ ذرا 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 کرلے۔ 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 جہانِ رنگ و بو کی سی ہماہمی اور شورش کہاں؟ جب جبریل نے یہ باتیں سنیں تو بولے کہ انکار تیری سرشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے تو نے فرشتوں کی بے عزتی کرائی۔ چشمِ یزداں میں اب ان کی خاک آبرو رہی۔ اس پر شیطان نے جواب دیا کہ میری جراتِ رندانہ سے کائنات میں ذوقِ نمو پیدا ہوا۔ تیرا کیا 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 نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
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 الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

انسان جو شیطان کے کہنے میں آکر گناہ کا مرتکب 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 کھنچتا ہے۔ انسانی زندگی کا یہ بھی ایک المیہ ہے تخصیت

کی اندرونی کش مکش جبرو اختیار کے بھنور میں اس طرح پھنس جاتی ہے کہ اس سے آدمی کے لیے نکلنا 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 گناہگار 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 ہار ماننی پڑتی ہے۔ اگرچہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ خودی کا نشو و نما 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 وادیِ طواسین میں پہنچا تو وہاں گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا فلسفیانہ تصورِ حیات شاعر پر اس طرح واضح کیا۔

ہر چہ از محکم و پایندہ شناسی گزرد — کوہ و صحرا و بر و بحر و کراں چیزے نیست

از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگزر — کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست

ذرا آگے بڑھا تو شاعر کی ملاقات ایک زنِ رقاصہ 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 بحر میں رقاصہ کے دل کا حال لکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر لفظ حرکت اور رقص کی حالت میں ہے۔ رقاصہ یوں گویا ہوتی ہے۔

فرصتِ کش مکش مدہ ایں دلِ بیقرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

از تو درونِ سینہ ام برقِ تجلّیِ کہ من
با مہ و مہر دادہ ام تلخیِ انتظار را

ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد
عشق فریب می دہد جانِ امیدوار را

یہ محسوس ہوتا ہے جیسے رقاصہ کے دل میں بھولی بسری یادیں چٹکیاں لے رہی ہیں

اقبالؔ نے اس نظم میں رمزیت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ یہ رقاصہ دراصل زندگی کی حرکت اور ہم آہنگی کا پیکرِ مجسم ہے۔ فلکِ قمر کے دائمی سکون سے اس کا دل اچاٹ ہو گیا اور اس کی فطرت سوز و ساز کی مقتضی 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 بفراغِ خاطرے نغمۂ تازہ زنم | باز بہ مرغزار دہ طائرِ مرغزار را
طبعِ بلند دادۂ بندِ ز پائے من کشائے | تا بہ پلاس تو دہم خلعتِ شہریار را
تیشہ اگر بہ سنگ زد ایں چہ مقامِ گفتگو است | عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کوہسار را

اگر فرہاد نے 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 کوہساروں 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 رنت کے

لہ غالبؔ کہتا ہے کہ فرہاد کو جان دینے کے لئے تیشہ کی ضرورت پڑی۔ یہ اس سبب سے تھا کہ وہ "سرگشتۂ خمارِ رسوم" تھا ورنہ عام طریقے سے مرنے سے اجتناب کرتا۔

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہکن اسدؔ | سرگشتۂ خمارِ رسوم و قیود 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 ہو گا 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۔

شنیدہ کہ بآتش نسوخت ابراہیم | ببیں کہ بے شرر و شعلہ می تو انم سوخت

حضرت ابراہیم کے متعلق تو تم نے سنا ہو گا لیکن میری حالت تم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہو۔ "شنیدہ" اور "ببیں" کا تقابل کتنا دلپذیر ہے۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کس کا معجزہ زیادہ حیرت افزا ہے۔

لئے بھی یہ شعر نہایت خوبی سے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ بلاغتِ کلام کے ایسے نمونے دوسرے شاعروں کے ہاں مشکل ہی سے دستیاب ہوں گے۔ "بند زپائے من کشائے" کا ٹکڑا ارقاصہ 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 "پیامِ مشرق" میں ایک اور نہایت دلچسپ رومانی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس نے "حور و شاعر" کے عنوان سے ایک نظم، المانوی شاعر گوئٹے 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 رسمِ آشنائی سے بالکل بے گانہ 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 بھی چین سے نہیں بیٹھنے 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 خوبرو کو دیکھا ہوتا۔ جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہے۔ یہاں نہ نوائے دردمند سنائی دیتی ہے نہ یہاں غم ہے اور نہ غم گسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہے۔ کسی کے دل میں داغِ تمنا نہیں۔ حور شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے۔

نہ بہ بادہ میل داری نہ بہ من نظر کشائی
عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسمِ آشنائی
بنوائے آفریدی چہ جہانِ دل کشائے
کہ ارم بہ چشم آید چو طلسمِ سیمیائی

شاعر اس کا اس طرح جواب دیتا ہے :-

چہ کنم کہ فطرتِ من بہ مقام در نسازد
دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے

چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوب روئے
تپد آں زماں دلِ من پئے خوب تر نگارے

زشرر ستارہ جویم زستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے

چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے

طلبم نہایتِ آں کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہِ ناشکیبے بہ دلِ امید وارے

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غمگسارے[1]

---

[1] اسی مضمون کو غالب نے اپنی مثنوی "ابرِ گہربار" میں بیان کیا ہے۔ وہ بہشت کا منظر یوں پیش کرتا ہے:-

درآں پاک میخانۂ بے خروش
چہ گنجائشِ شورشِ نائے و نوش
سیہ مستئِ ابرِ باراں کجا؟
خزاں چوں نہ باشد بہاراں کجا؟
اگر حور در دل خیالش کہ چہ
غمِ ہجر و ذوقِ وصالش کہ چہ؟
چہ منت نہد ناشناسا نگار
چہ لذت دہد وصلِ بے انتظار
گریزد دمِ بوسہ انیش کجا
فریبد بہ سوگند و نیش کجا
بر د حکم نبود لبش تلخ گوئے
دہد کام و نبود دلش کام جوئے
نظربازی و ذوقِ دیدار کو
بفردوس روزن بدیوار کو

(بقیہ بر صفحہ ۸۴)

اس نظم میں شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اصل خیر وہ ہے جو انسان کو اپنی جبلّت کے رجحانوں پر قابو پانے اور انھیں ضبط و نظم کا پابند کرنے سے حاصل ہو۔ یہ قدرِ حیات انسانی سعی و جہد کی محتاج ہے۔ زندگی کی حقیقی ہم آہنگی وہ ہے جو انسان نے اپنی اُپج اور کوشش سے پیدا کی ہو۔ انسانی فضیلت کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ موجود سے غیر مطمئن رہتا ہے اور غیر موجود کی تخلیق چاہتا ہے تاکہ اپنے خواب کو صورت اور تعین 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 لیے پسند ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳)

نہ چشم آرزومند و لالۂ   نہ دل تشنۂ ماہ پرکالۂ
بہ بند امید استواری فرست   بہ غالب خط رستگاری فرست

اردو میں متعدد جگہ اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:-

ستائش گر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا
وہ اک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا

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

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن   دل کے بہلانے کو غالبؔ یہ خیال اچھا ہے

غالبؔ 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 ہو گئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی۔ اقامتِ جاودانی ہے اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور کلیجا منہ کو آتا ہے۔ ہے ہے وہ حور اجیرن ہو جائے گی طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی، وہی زمردیں کاخ، وہی طوبیٰ کی ایک شاخ، چشم بد دور وہی 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 کانٹا اس کے دل میں چبھنا 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 بادبانوں کے پھٹنے اور پتواروں کے ٹوٹنے کا اندیشہ نہ رہے تو مہم جو لوگوں کے لئے اس میں کوئی دلکشی باقی نہ رہے گی۔ شاعر اپنی ایمائی 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 پیکروں 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 انھیں 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 خاتمہ ہو جائے گا۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک خیر و شر کی اندرونی جدوجہد بہشت میں بھی جاری رہنی چاہیئے۔ تاکہ زندگی کے ارتقا کا سلسلہ ٹوٹنے نہ پائے۔ اقبال ایسی بہشت کا قدر دان نہیں جہاں خلیل حریفِ آتش ہوتے ہوئے ہچکچاتے ہوں، یوسف دردِ زنداں کی کیفیتوں سے نا آشنا ہوں اور زلیخا دلِ نالاں سے محروم ہو۔ اقبال کے نزدیک ایسی بہشت بد ذوقوں کے

رہنے کی جگہ ہو گی جہاں خیر و شر کی کش مکش نہ ہو۔

کجا ایں روزگارے شیشہ بازے ... بہشت ایں گنبدِ گرداں نہ دارد
ندیدہ دردِ زنداں یوسفِ او ... زلیخایش دلِ نالاں نہ دارد
خلیلِ او حریفِ آتشے نیست ... کلیمش یک شرر در جاں نہ دارد
بہ صرصر در نیفتد زورقِ او ... خطر از لطمۂ طوفاں نہ دارد
یقیں را در کمیں بوکِ مگر نیست ... وصال اندیشۂ ہجراں نہ دارد
کجا آں لذتِ عقلِ غلط سیر ... اگر منزل رہِ پیچاں نہ دارد
مزی اندر جہانے کور ذوقے ... کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

جنت کی پُر سکون 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 سمائے ہوئے تھے۔ جنت کا رنگ دیکھ کر معاً دل میں شبہ پیدا ہوا کہ یہ کہیں جہانِ ارضی کی تصویر تو نہیں ہے۔

چو در جنت خرامیدم پس از مرگ ... بہ چشمم ایں زمین و آسماں بود
شکے با جانِ حیرانم در آویخت ... جہاں بود آں کہ تصویرِ جہاں بود

روحانی موضوع جو رمز و کنائے کے ذریعے بیان ہوں، اکثر بھڑکتے ہوئے استعارہ آفریں اور بعض وقت مبالغہ آمیز ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال فنی ضبط کے ساتھ ایسی ایمائی 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 خطے کے ذریعے ایک جہانِ معنی پیدا کر دیتا ہے۔

"بالِ جبریل" میں عبدالرحمٰن اوّل کے سرزمینِ اندلس میں پہلا کھجور کا درخت بونے 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 دیکھتا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں معاً وہ 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 انھیں نخلستانوں میں پرورش پاتا اور اپنے ریگستان کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہے۔ یہ نظم "تاریخ المقری" سے ماخوذ ہے۔ جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دلکش ہے اسی طرح اس کی بحر اور زبان بھی سادہ اور دلنشین ہے۔ عبدالرحمٰن کھجور کے درخت کو اس طرح مخاطب کرتا ہے۔

میری آنکھوں کا نور ہے تو ۔۔۔ میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں ۔۔۔ میرے لیے نخلِ طور ہے تو
مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا ۔۔۔ صحرائے عرب کی حور ہے تو
غربت کی ہوا میں بارور ہو ۔۔۔ ساقی تیرا نمِ سحر 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 پا سکتا 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 دردل کی رہینِ منت ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:-

ہمت کو شناوری مبارک ۔۔۔ پیدا نہیں بحر کا کنارا
ہے سوزِ دروں سے زندگانی ۔۔۔ اٹھتا نہیں خاک سے شرارا
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے ۔۔۔ مومن کا مقام ہر کہیں ہے

اقبال نے اپنی نظم "نغمۂ سارِبانِ حجاز" میں ایمائی اور اشارتی کیفیت سے عجیب و غریب اثر پیدا کیا ہے۔ بحر، وزن اور تشبیہوں کی ندرت سے اثر آفرینی کا کمال ظاہر ہوتا ہے۔ ایک بدو کے لیے اس کا اونٹ سب کچھ ہے۔ وہی اس کی پونجی ہے، وہی اس کی روزی کا سہارا اور لق و دق ریگستانوں میں اس کا رفیق و غمگسار 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 بھلاتا اور ہم سفروں کی ہمت افزائی کرتا ہے اسی طرح شاعر کے نغمے کا زیر و بم زندگی کے قافلے کے لیے بانگِ درا کی حیثیت رکھتا ہے۔ اونٹ کے لیے بدو کی زبان سے آہوئے تاتار، دولتِ بیدار، شاہدِ رعنا، رو کشِ حور، دخترِ صحرا اور کشتیٔ بے بادبان کی تشبیہیں کس قدر بلیغ اور باکیف ہیں۔ چند بند ملاحظہ ہوں۔

ناقۂ سیارِ من، آہوئے تاتارِ من
درہم و دینارِ من، اندک و بسیارِ من
دولتِ بیدارِ من
تیز ترک گام زن، منزلِ ما دور نیست

دل کش و زیباستی، شاہدِ رعناستی
روکشِ حوراستی، غیرتِ لیلاستی
دخترِ صحراستی
تیز ترک گام زن، منزلِ ما دور نیست

نغمۂ من دل کشاے، زیر و بمش جانفزاے
قافلہ ہا را دراے، فتنہ ربا فتنہ زاے
اے بہ حرم چہرہ ساے
تیز ترک گام زن، منزلِ ما دور نیست

اقبال کی نظموں میں اس کی نظم "مسجدِ قرطبہ" جدید اردو ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں شاعر نے ایمائی اثر آفرینی سے ایک طلسم سا پیدا کر دیا ہے۔ اس میں آرٹ اور تاریخ اور فلسفہ ایسے خوش اسلوبی سے سموئے 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

اشارے ضخیم تاریخوں پر بھاری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمانے کی چیرہ دستی سے کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر، نہ شخصیت۔ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائدار 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 مفر ممکن نہیں۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات — سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ — جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا — ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر — کارِ جہاں بے ثبات کارِ جہاں بے ثبات

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

لیکن اقبال اپنے نغمے کو اس مایوسی کی لے پر نہیں ختم کرتا۔ کائنات کی ناپائداری 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 مسجدِ قرطبہ کی شکل میں موجود ہے۔ ممکن ہے آگے چل کر مسجدِ 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 صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق کی مضراب سے نغمۂ 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 بندۂ مومن کا راز

اس کے دنوں 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

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل

وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

یہاں تک ذکر کرکے شاعر گریز کے طور پر یورپ کے مختلف انقلابوں کا حال بیان کرتا ہے۔ جرمنی کی تحریک اصلاحِ مذہبی اور فرانسیسی انقلاب نے اہلِ مغرب کی زندگی کی کایا پلٹ دی۔ یہ انقلاب زمانے کی رفتار کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہیں۔ شاعر یہ باتیں کرتا جاتا ہے لیکن یہ محض اوپری باتیں ہیں۔ اس کے دل کی تہ 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 چاہیئے اگر وہ قوم جس نے "مسجدِ قرطبہ" بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور باوجود اپنی کہن سالگی کے لذتِ تجدید 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 :-

روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب

رازِ خدائی ہے یہ، کہہ نہیں سکتی زباں

دیکھئے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا

گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

"مسجد 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 اہلِ 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 مضمر ہے اس کی محراب 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 زمانے کا خواب

عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں

میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

پردہ اُٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے

لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی

روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

جب انقلاب آئینِ دہر ہے تو ممکن ہے کبھی ہماری بھی قسمت جاگے!

اقبالؔ نے اپنی نظم "سلطان ٹیپو کی نصیحت" میں اپنے فلسفۂ حیات کو چند شعروں میں پیش کر دیا ہے۔ اس کا لبِّ لباب یہ ہے کہ انسان کو عمل کی برگزیدگی کا احساس پیدا

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

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول
لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول
کھویا نہ جا صنم کدۂ کائنات میں
محفل گداز! گرمیٔ محفل نہ کر قبول
صبحِ ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول

اسی طرح "ساقی نامہ" میں اس کے بنیادی خیالات آگئے ہیں۔ ادبی اعتبار سے یہ اعلیٰ درجے کی نظم ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں۔

شرابِ کہن پھر پلا ساقیا
وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا
مری خاک جگنو بنا کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر
جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے
بتا مجھ کو اسرارِ مرگ و حیات
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات
مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں!
مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر
اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے! ٹھکانے لگا دے اسے

فنی تجزیہ

اب آیئے اقبال کے کلام کو فنی حیثیت سے ذرا دیکھیں۔ اس کے محاسنِ کلام پر تبصرہ کرتے وقت معانی اور الفاظ دونوں کے جوہر بلاغت

ہمارے پیش نظر رہنے چاہئیں۔

اقبال نہایت خوبی سے تجریدی تصورات کو جاندار اور جیتی جاگتی شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس کے افکار 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 معنی 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
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی اخترِ سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

کس قدر بلیغ مصرع ہے: "شباب سیر کو آیا تھا سوگوار 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 انھیں آمادۂ زوال کرتا ہے۔ حقیقت کی

ساخت تغیر کے خمیر سے ہوئی ہے۔ ساری کائناتِ ہستی تغیر پذیر ہے۔ ہر شے ہر آن بدل رہی ہے، ایک لمحے کے لئے بھی ساکن نہیں۔ جدھر دیکھو تغیر، نمو اور حرکت کی جلوہ فرمائی نظر آئے گی۔ یہ خیال کہ ہر شے ناپائدار 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 تصور 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 "فوق زماں" 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 جلتے شامِ سیہ قبا کو — طشتِ افق سے لے کر لالے کے پھول مارے
پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور — قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے
محمل میں خامشی کے لیلائے ظلمت آئی — چمکے عروسِ شب کے موتی وہ پیارے پیارے
وہ دور رہنے والے ہنگامۂ جہاں سے — کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تارے

جب انجمنِ فلک رونق پہ تھی تو عرشِ بریں سے ایک صدا آئی۔

اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو
تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمہاری
آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں
شاید سنیں صدائیں اہلِ زمیں تمہاری

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

یہ کاروانِ ہستی ہے تیز گام ایسا
قومیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں
اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے
جو بات پا گئے 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 سیہ لباس زیب تن کئے ہوئے ہے طشتِ افق سے لے کر لالے کے پھول مارنا اور عروس قدرت کا چاندی کا گہنا پاتا اتار کر سونے کا زیور پہنا کس قدر بلیغ اور لطیف تشبیہیں ہیں جن کی ندرت اور طرفگی پر ادبی ذوق وجد کرتا ہے۔

شاعرانہ مصوّری شاعرانہ مصوّری کے نہایت عمدہ نمونے اقبال کے کلام میں ملتے ہیں۔ اپنی نظم "ایک آرزو" میں شاعر دنیا کے شور وشر سے علیحدگی اور پُر سکون 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۔

صف 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 اُٹھ اُٹھ 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 اُٹھ اُٹھ کر اس کا نظارہ کرتا تھا کس قدر اچھوتا خیال ہے۔ شاعر نے نہایت لطیف انداز میں ایک واقعے کی توجیہ ایسے سبب 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 اس دقت 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 حسنِ کلام میں داخل ہیں۔

اقبال کو منظر کشی میں کمال حاصل ہے۔ وہ لفظوں کے طلسم سے فطرت کی تصویر کھینچ دیتا ہے۔ اس نے اپنی نظم "کشمیر" میں سحر نگاری 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 رکھا ہے۔

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں بہ بیں لالہ چمن چمن نگر
بادِ بہار موج موج مرغِ بہار فوج فوج
صلصل و سار زوج زوج بر سرِ نارون نگر
لالہ ز خاک بردمید موج بآب جو تپید
خاک شرر شرر بہ بیں آب شکن شکن نگر
زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ ساتگیں بریز
قافلۂ 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:۔

رنگ ہا بو ہا ہوا ہا آب ہا — آب ہا تابندہ چوں سیماب ہا
لالہ ہا در خلوتِ کہسار ہا — نار ہا یخ بستہ اندر نار ہا

ہ کی صوت 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 منظروں 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۔ لیکن جو

بات قابلِ لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ شاعر نے فطری طور پر مقتضائے 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 دوبالا 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 تکمہ کہہ کر مضمون کو انتہا درجہ دلکش بنا دیتا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

جگنو کی روشنی ہے کاشانۂ چمن میں — یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسماں 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 آکے چمکا گمنام تھا وطن میں
تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا — ذرہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

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

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے
پی کے شراب لالہ گوں میکدۂ بہار سے
پھرتی ہے وادیوں میں کیا دخترِ خوش خرامِ ابر
کرتی ہے عشق بازیاں سبزۂ مرغزار سے

اثر آفرینی

اقبال نے جس زمانے میں مثنوی "اسرارِ خودی" لکھی تھی اس وقت سارے ہندوستان میں مشکل ہی سے اس کے چند ہم نوا 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 بہرِ دیگراں سوزم چو شمع — بزمِ خود را گریہ آموزم چو شمع
دل بدوش و دیدہ برفردا ستم — درمیانِ انجمن تنہا ستم

در جہاں یا رب ندیم من کجاست — نخل سینایم کلیم من کجاست
شمع را تنہا تپیدن سہل نیست — آہ یک پروانۂ من اہل نیست
انتظارِ غم گسارے تا کجا — جستجوئے رازدارے تا کجا
ایں امانت بازگیر از سینہ ام — خارِ جوہر برکش از آئینہ ام
یا مرا یک ہمدمِ دیرینہ دہ — عشقِ عالم سوز را آئینہ دہ

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

موج دریا است ہم پہلوئے موج — ہست با ہمدم تپیدن خوئے موج
بر فلک کوکب ندیمِ کوکب است — ماہِ تاباں سر بزانوئے شب است
ہستیٔ جوئے بہ جوئے گم شود — موجۂ بادے ببوئے گم شود
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص — می کند دیوانہ با دیوانہ رقص
من مثالِ لالۂ صحرا ستم — درمیانِ محفلے تنہا ستم
خواہم از لطفِ تو یارے ہمدمے — از رموزِ فطرتِ من محرمے
ہمدمے، دیوانۂ فرزانۂ — از خیالِ ایں و آں بیگانۂ
تا بجانِ او سپارم ہوئے خویش — باز بینم در دلِ او روئے خویش

زورِ کلام اور اثر آفرینی کا اعلیٰ ترین نمونہ دیکھنا ہو تو اقبالؔ کی نظم "فاطمہ بنت عبداللہ" کو پڑھئے۔ اس کا ایک ایک لفظ درد و خلوص میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس نظم کا موضوع بجائے خود دل پر اثر ڈالنے والا ہے۔ پھر اقبالؔ کی سحر بیانی نے اس کو اور مؤثر بنا دیا۔ فاطمہ بنت عبداللہ ایک معصوم کم سن عرب لڑکی ہے۔ طرابلس کے ریگستان کی چلچلاتی دھوپ میں وہ غازیوں اور زخمیوں کو پانی پلاتے پلاتے خود جامِ شہادت نوش کرتی ہے۔ اقبالؔ کا تخیل اس واقعے میں ملّتِ اسلامیہ کی نشاۃ جدیدہ کا خواب دیکھتا ہے۔

فاطمہ تو آبروئے ملّتِ مرحوم ہے — ذرہ ذرہ تیری مشتِ خاک کا معصوم ہے

یہ سعادت حورِ صحرائی تری قسمت میں تھی
غازیانِ دیں کی سقائی تری قسمت میں تھی
یہ کلی بھی اس گلستانِ خزاں منظر میں تھی
ایسی چنگاری بھی یا رب اپنے خاکستر میں تھی
اپنے صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں
فاطمہ! گو شبنم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے
نغمۂ عشرت بھی اپنے نالۂ ماتم میں ہے
رقص تیری خاک کا کتنا نشاط انگیز ہے
ذرہ ذرہ زندگی کے سوز سے لبریز ہے
ہے کوئی ہنگامہ تیری تربتِ خاموش میں
پل رہی ہے ایک قومِ تازہ اس آغوش میں
بے خبر ہوں گرچہ ان کی وسعتِ مقصد سے میں
آفرینش دیکھتا ہوں ان کی اس مرقد سے میں

شاعرانہ تصویر کشی کے بے شمار اعلیٰ نمونے اقبالؔ 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 جاگتی شکل میں سامنے آجاتی ہے۔ "شکوہ" میں اسلامی مساوات کی تصویر وہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے۔

آگیا عین لڑائی میں اگر وقتِ نماز
قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قومِ حجاز
ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

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

محفلِ کون و مکاں میں سحر و شام پھرے
مئے توحید کو لے کر صفتِ جام پھرے
کوہ میں دشت میں لے کر ترا پیغام پھرے
اور معلوم ہے تجھ کو کبھی ناکام پھرے
دشت تو دشت ہیں دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے
بحرِ ظلمات میں دوڑا دیئے گھوڑے ہم نے

"شکوہ" میں ایک بند بتوں کی زبانی ہے۔ شاعر نے کمالِ بلاغت سے وہی لب و لہجہ اختیار کیا ہے جو مقتضائے حال تھا اور جس کی بتوں سے توقع کی جا سکتی تھی۔

بت صنم خانوں میں کہتے ہیں مسلمان گئے
ہے خوشی ان کو کہ کعبے کے نگہبان گئے

منزلِ دہر سے اونٹوں کے حدی خوان گئے اپنی بغلوں میں دبائے ہوئے قرآن گئے
خندہ زن کفر ہے احساس تجھے ہے کہ نہیں
اپنی توحید 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 شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی
وادی کے نوا فروش خاموش کہسار کے سبز پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہو گئی ہے آغوش میں شب کے سو گئی ہے

اقبال کی غزل

فارسی اور اُردو شاعروں نے غزل کو عشق و محبت کے معاملات کے لئے مخصوص کر لیا۔ ابتدا 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 چسپاں ہوتا ہے۔

خیال او چہ پری خانہ بنا کردہ است شباب غش کند از لذتِ 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 تحیر اور مستی کے دو عناصر کا اور اضافہ کر دیں تو میں سمجھتا ہوں کہ تغزل کی مکمل توجیہہ ممکن ہو گی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ اور کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی پُراسرار کیفیات کو رمز و کنایے 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 تحیر کی حالت میں رمز و کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسل بیان کے زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر بودلیر حقیقی شاعر کے لیے مستی اور جذب کو فن کے لوازمات میں شامل کرتا ہے۔ بقول اس کے "ہر وقت بدمست و بےخود 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...... ہوا سے پوچھو کہ وقت کیا ہے؟ سمندر کی موجوں سے پوچھو، ستارے سے پوچھو، طائرِ خوش الحان سے پوچھو، گھڑی سے پوچھو، ہر اس چیز سے پوچھو جو رواں دواں ہے، جو نوحہ خواں ہے، جو گردش میں ہے۔ جو نغمہ طراز ہے، جو طاقتِ گویائی رکھتی ہے اور تمھیں ان سبھوں سے یہی جواب ملے گا کہ وقت مست و بےخود ہونے کا ہے۔ اگر تم وقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے تو مست بنو، چاہے وہ مستی شراب کی ہو، چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی۔ یہ تمھاری رغبت اور پسند پر منحصر ہے۔" اقبالؔ 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 تحیر اور جذب کی ترجمانی ہے۔ اس کی مستی میں بھی عجب شان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری خاک کا ہر ذرہ اس آنکھ کی طرح ہے جو مست تماشا ہو۔

دانم کہ نگاہِ او ظرفِ ہمہ کس بیند
کردہ است مرا ساقی از عشوہ و ایما مست

ایں کارِ حکیمے نیست، دامانِ کلیمے گیر
صد بندۂ ساحل مست، یک بندۂ دریا مست

دل را بہ چمن بردم از بادِ چمن افسرد

میرد بہ خیاباں ہا ایں لالۂ صحرا مست

سیناست کہ فاران است؟ یارب چہ مقام است ایں؟

ہر ذرۂ خاکِ من چشمے 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 محاسن 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 قلبی واردات کا اظہار اشاروں میں کرتا ہے تاکہ اس کے ذوق و وجدان کی ان میں سمائی ہو سکے۔ ایمائی طور پر شاعر اپنے جذبے کو جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہی 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 ذرا سی باقی

شیخ کہتا ہے کہ وہ بھی ہے حرام اے ساقی

اقبال کی غزل کی خصوصیت اس کا جوشِ بیان اور رمزیت ہے۔ اس کے الفاظ میں بلا کی ایمائی قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔ وہ حُسنِ ادا کے جادو سے انسانی ذہن کو مسحور 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 بدقسمتی سے ہمارے اکثر غزل گو شاعر کرتے ہیں، تو اس کا اچھوتا پن اور تاثیر باقی 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، مے و میخانہ، شعاع و شبنم اور شمع و پروانہ، ہمارے دورِ انحطاط کے ادب میں مریضانہ افسردگی پیدا کرنے والے تھے۔ اقبال نے انھیں لفظوں میں اپنے نفسِ گرم سے نئی جان ڈال دی۔ اس کے ہاں یہی لفظ حرکت اور عمل کا صور پھونکتے ہیں۔

ایک غزل میں اس نے مغ 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 اشک ضبط کیے جائیں ان میں بادۂ گلگوں سے زیادہ مستی ہوتی ہے۔ پھر مغ بچہ کس شوخی سے کہتا ہے کہ جب دیرِ مغاں میں آؤ تو تمھارا طرزِ کلام بلند ہونا چاہیے۔ معمولی افسانہ وافسوں کو صوفی کی خانقاہ کے لیے رکھ چھوڑو۔ شاعر کا یہ کہنا کہ اس غزل خوانی کے باعث میں مدرسے کے قیل و قال کے قابل نہیں رہا کس قدر بلیغ اور پر معنی ہے۔

دی مغ بچۂ بامن اسرارِ محبت گفت
اشکے کہ فرو خوردی از بادۂ گلگوں بہ
در دیرِ مغاں آئی مضمونِ بلند آور
در خانقہِ صوفی افسانہ وافسوں بہ
اقبالِ غزل خواں را کافر نتواں گفتن
سودا بدماغش زد از مدرسہ بیروں بہ

ایک غزل میں دن اور دہم کی اصوات اور نظم الفاظ سے نہایت لطیف ترنم پیدا کیا ہے۔

شل شررِ ندہ راتن بہ تپیدن دہم ۔۔۔ تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم

سوز نوایم نگر ریزۂ الماس را
قطرۂ شبنم کنم خوئے چکیدن دہم
چوں ز مقامِ نمود نغمۂ شیریں زنم
نیم شباں صبح را میل دمیدن دہم
یوسفِ گم گشتہ را باز کشودن نقاب
تا بہ تنک مایگاں ذوقِ خریدن دہم
عشق شکیب آزما خاک ز خود رفتہ را
چشم ترے داد و من لذتِ دیدن دہم

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 تپش سے آشنا کردوں اور وہ شرر کی طرح اُڑتا پھرے۔ میری آواز کا سوز و گداز ایسا ہے کہ اگر چاہوں تو ریزۂ الماس کو پگھلا کر شبنم کردوں اور وہ قطرے بن بن کر ٹپکنے لگے۔ اظہارِ درد کے لئے میرے ساز سے 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 تنک مایہ لوگوں میں ذوقِ خریداری کی آرزو پیدا ہو۔ پھر کہتا ہے کہ انسان کو عشق سے چشم تر نصیب ہوتی ہے اور وہ شاعر کے نغمے کی بدولت لذتِ دید سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ یہ غزل فنی اعتبار سے مکمل ہے۔ سامع کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا شاعر اپنے خیالی پیکروں 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 بحریں اور زمین منتخب کرتا ہے جو تغزل کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتی ہیں۔ شگفتہ زمین اور مضمون کے مناسب وزن منتخب

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

فصلِ بہار ایں چنیں، بانگِ ہزار ایں چنیں
چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار ایں چنیں
بادِ بہار را بگو پے بخیالِ من برد
وادی و دشت را دہد نقش و نگار ایں چنیں
عالمِ آب و خاک را بر محکِ دلم بسائے
روشن و تار خویش را گیر عیار ایں چنیں

ترکیبوں کی نزاکت اور تازگی اور تقابل و تناسب کو شاعر نے اپنے کلام میں کس سلیقے سے سمویا ہے۔

شبِ من سحر نمودی کہ بہ طلعت آفتابی
تو بہ طلعت آفتابی سزد ایں کہ بے حجابی
تو بہ دردِ من رسیدی بضمیرم آرمیدی
ز نگاہِ من رمیدی بچنیں گراں رکابی
تو عیارِ کم عیاراں تو قرارِ بے قراراں
تو دوائے دل فگاراں مگر ایں کہ دیر یابی
غمِ عشق و لذتِ او اثر دو گونہ دارد
گہے سوز و دردمندی، گہے مستی و خرابی

جانم در آویخت با روزگاراں	جوئے است نالاں در کوہساراں
پیدا ستیزد، پنہاں ستیزد	ناپائدارے با پائداراں

داغے کہ سوزد در سینہ من　　آں داغ کم سوخت در لالہ زاراں

کہتا ہے کہ میری جان کی آویزش عالم فطرت کے ساتھ ایسی ہے 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 ایمائی قوت کی کوئی حد نہیں۔ جس طرح دریا پہاڑوں کو چیرتا اور چٹانوں سے ٹکراتا ہے تاکہ اپنے وجود کا سکہ بٹھلائے، اسی طرح انسان خارجی فطرت کی نامساعد حالات پر قابو پاتا ہے تاکہ اپنی زندگی کی تشکیل کرے اور اسے موثر بنلائے۔ لطف یہ ہے کہ انسان خود تو ناپائدار ہے لیکن پائدار 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 چشمِ ساقی مستِ شرابم　　بے مے خرابم بے مے خرابم
شوقم فزوں تر از بے حجابی　　بینم نہ بینم در پیچ و تابم
از من بروں نیست منزل گہِ من　　من بے نصیبم راہے 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 محرمانہ کی آرزو ہو تو شاعر اس کے حاصل کرنے کی تدبیر بتاتا ہے۔

اگر بہ بحرِ محبت کرانہ می خواہی
هزار شعلہ دہی یک زبانہ می خواہی

یکے بدامنِ مردانِ آشنا آویز
ز بارِ اگر نگہِ محرمانہ می خواہی

تو ہم بعشوہ گری کوش و دلبری آموز
اگر ز ما غزلِ عاشقانہ می خواہی

ایک اور غزل میں ما اور نا کی صوتی ہم آہنگی سے شاعر نے عجیب کیفیت پیدا کر دی ہے۔

بانشۂ درویشی در ساز و دما دم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن

گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد؟
گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ برہم زن

اے لالۂ صحرائی تنہا نتوانی سوخت
ایں داغِ جگر تابے بر سینۂ آدم زن

تو سوزِ درونِ او، تو گرمیٔ خونِ او
باور نہ کنی چاکے در پیکرِ عالم زن

لختِ دلِ پُرخونے از دیدہ فرو ریزم
لعلے ز بدخشانم 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 مختارِ 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 لختِ دلِ پرخوں ہے جو میری آنکھوں سے ٹپکا ہے۔ بدخشاں کے لعل اور اس لعل میں جو میں نے تخلیق کیا ہے مقابلہ کر لو۔

شادم کہ عاشقاں را سوزِ دوام دادی
درماں نیافریدی آزارِ جستجو را
گفتی مجو وصالم بالاتر از خیالم
عذرِ نو آفریدی اشکِ بہانہ جو را

عاشقوں کو سوزِ دوام تو ملا لیکن آزارِ جستجو کے لئے درماں نہیں پیدا کیا گیا۔ پھر "اشکِ بہانہ جو" کی عذر خواہی معاملہ بندی کا کمال ہے۔

شوقِ غزل سرائی کے لئے شاعر نے مندرجہ ذیل غزل کی کس قدر شگفتہ بحر منتخب کی ہے۔ ہر شعر موسیقی اور رقص کے اجزا سے بنا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہ مانا کہ قصۂ 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
قصۂ دل نگفتنی است، دردِ جگر نہفتنی است
خلوتیاں کجا برم لذّتِ ہائے ہائے را
آہ دروں تاب کو، اشکِ جگر گداز کو
شیشہ بہ سنگ می زنم عقلِ گرہ کشائے را
بزم بہ باغ و راغ کش، زخمہ بتارِ چنگ زن
بادہ بخور، غزل سرائے بند کشا قبائے را
نازِ شہاں نمی کشم، زخمِ کرم نمی خورم
در نگر اے ہوس فریب ہمتِ ایں گدائے را

ایں گنبدِ مینائی، ایں پستی و بالائی
در شد بہ دلِ عاشق، با ایں ہمہ پہنائی

عشق است و ہزار افسوں حسن است و ہزار آئین

نے من بہ شمار آیم، نے تو بہ شمار آئی

ہم باخود و ہم با او ہجراں کہ وصال است ایں

اے عقل چہ می گوئی اے عشق چہ فرمائی

کیا خوب مضمون ہے کہ ہیں اور تو کسی شمار و قطار میں نہیں، اصل معاملہ تو "ہزار افسونئ عشق" اور "ہزار آئینئ حسن" کے درمیان ہے۔ زندگی کے یہ دونوں مظہر دائمی ہیں۔ پھر عقل اور عشق دونوں سے اپیل کی ہے کہ تم ہی میری الجھن کے سلجھانے میں کچھ مدد کرو۔

اقبال کے جوشِ 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 چُن لئے

قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

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

بعض اردو غزلیں سہل ممتنع کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان کا ایک ایک لفظ جذبات و کیفیات کی آوازِ بازگشت ہے۔ لوازمِ عشق کی کیفیات کو وہ کس لطف اور بے تکلفی کے ساتھ بیان کرتا ہے۔

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی — مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا — خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی

بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا — تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں — مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

ستم ہو کہ ہو وعدۂ بے حجابی — کوئی بات صبر آزما چاہتا ہوں

بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی — بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں

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 اِک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں
گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آبِ گہر کے سوا کچھ اور نہیں
رگوں میں گردشِ خوں ہے اگر تو کیا حاصل
حیات سوزِ جگر کے سوا کچھ اور نہیں
عروسِ لالہ! مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

اِس غزل کا جوشِ بیان اور لفظوں کی تازگی اور حرکت اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں
تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے 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
مرے جرمِ خانہ خراب کو ترے عفوِ بندہ نواز میں
نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلفِ ایاز میں

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

کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ ہر لفظ سے ناز و نیاز کے راز افشا ہوتے ہیں اور ان سے شاعر کے تخیّل کی بلندی، احساس کی شدت اور گہرائی اور پیرایۂ بیان کی بے تکلفی ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر حضرتِ آدم کے جنّت 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۔ اس 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 نامۂ 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 ذمے داری صرف مجھ پر نہیں بلکہ اس پر بھی ہے۔ اس غزل میں اقبالؔ اپنے کمال کے اعلیٰ ترین مرتبے پر جلوہ فرما نظر آتا ہے۔

گیسوئے تابدار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار 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 ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہرِ شاہوار کر

نغمۂ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو
اس دمِ نیم سوز کو طائرکِ بہار کر

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ 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
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

پھر کہتا ہے :-

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

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

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ
اپنے لئے لامکاں، میرے لئے چار سو

بے باک آرٹسٹ کی رعنائیِ فکر اور شوخیِ گفتار ملاحظہ ہو۔

ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بیباک — رمز یں ہیں محبت کی گستاخی و بیباکی
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک — فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا

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 ہمی اور اس کوکب کی تابانی سے تیرے جہان کی روشنی ہے۔

اسی کوکب کی تابانی سے ہے 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 جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ

اس غزل کی زبان اور مضمون کس قدر بلند ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں — یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں[۱]
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 مظہر 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 مظہرِ حیات سے دوچار ہوجاتا ہے تو فوراً ٹھٹک جاتا ہے۔ یہ مظہر 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 تجزیہ 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

---

[۱] ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب — ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا 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 جوہر ظاہر نہیں ہو سکتے اور نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کی نشو و نما 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 جوکھم میں سے گزرنے کے بعد صحیح اور قوی انسانی سیرت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال اور دوسرے رومانیت پسندوں کی طرح قوتِ حیات کا قدرداں 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 تیزیٔ ادراک کے مقابلے میں زورِ حیدری کو زندگی کے لئے زیادہ اہم سمجھتا ہے۔

مرے لئے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیٔ ادراک

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک

یہی وجہ ہے کہ بلبل 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 مقصود ہیں۔[1]

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

۱؎ 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 فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت نشیں ہے۔ (۵) تیز نگاہ ہے۔" (مکاتیب صفحہ ۲۰۲)

کے رازوں کو تمثیلی انداز میں ظاہر کیا ہے۔ چیونٹی 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 خاکداں سے کنارہ — جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو — ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ
نہ بادِ بہاری نہ گلچیں نہ بلبل — نہ بیماریٔ نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم — ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری — جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں — کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا — مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ

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 محرکِ تخلیق بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہرِ نفسیات نے لکھا ہے کہ بعض موسیقی کے ماہر ایسے گزرے ہیں جنھوں نے رنگ و خطوط کو دیکھ کر نئے سُر دریافت کئے۔ اسی طرح بعض مصوری اور بت گری کے استاد ہوئے ہیں جنھوں نے موسیقی کی کسی لے کو سن 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 توانائی کا قدرداں ہے چاہے وہ اپنوں میں ملے یا غیروں میں، چاہے عالمِ فطرت میں یا عالمِ انسانی میں لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ہو خالص سونا، ملمع نہ ہو۔ بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبے کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کر جاتا ہے۔ اس کی محفل میں لینن اور مسولینی، نطشے اور ٹالسٹائے، برگسوں اور کارل مارکس، مصطفےٰ 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 نُدرت 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۔

ترکیبوں کی جدت

شرابِ زندگی، حبابِ زندگی، سرودِ بربطِ ہستی، رزم گاہِ خیر و شر، آرزوئے ناصبور، شورشِ بزمِ طرب، سلسلۂ ہستی، ذوقِ جدت

ذوقِ نمو، دفترِ ہستی، خاتمِ ہستی، آئینہ دارِ ہستی، ذوقِ آگہی، مستِ شرابِ تقدیر، لذت گیرِ وجود، سرمستِ مئے نمود، بربطِ کون و مکاں، محشرستانِ نوا، منت کشِ ہنگامہ، مذاقِ رم، تابِ دوام، لطفِ خرام، کوششِ ناتمام، محفلِ ہستی، غم کدۂ نمود، ذوقِ تپش، سوزو سازِ ہستی، وجۂ قیامِ گلستاں، مجروحِ تیغِ آرزو، آرائشِ رنگِ تعلق، بزمِ معمورۂ ہستی، لیلئ ذوقِ طلب، نغمۂ ہستی، شمشیرِ ذوقِ جستجو، توسنِ ادراک، لذتِ خودی، ذوقِ تبسم، شانۂ ہستی، کن کشِ مبہم، حکایتِ غمِ آرزو، حدیثِ ماتمِ دلبری، صبحِ دوامِ زندگی، جہانِ اضطراب، قلزمِ ہستی، نقدِ حیات، طربِ آشنائے خروش، شہیدِ ذوقِ وفا، خمِ زندگی، صنم خانۂ پندار، گردیدۂ میداں، خلشِ کرشمہ، فیضِ شعور، جذبۂ نور و صدا، ممنونِ نگاہ، تقدیرِ حواس، ذوقِ فردا، لذتِ امروز، چراغِ ہوش، انگبینِ زندگانی، سوزِ مشتاق، شاخِ یقین، ولایتِ عشق، قامتِ خرد، قندیلِ دل، عفتِ فکر، تسخیرِ جہات، جہانِ نزد و دور، کفِ تقدیر، کاروانِ زندگی، رشتۂ سود و زیاں، حریمِ کائنات، لذتِ بے تابی، لذتِ ایجاد، تب و تابِ جاودانہ، رسمِ شاہبازی، طائرکِ بلند بال، مستِ ظہور، قافلۂ رنگ و بو، طائرِ لاہوتی، نشاطِ رحیل، نقطۂ پرکارِ حق، فطرتِ بے تاب، سوارِ اشہبِ دوراں، فروغِ دیدۂ امکاں، رونقِ ہنگامۂ ایجاد، امتحانِ تیغِ عزم، خیابانِ خودی، عودِ حیات، جذبۂ پیدائی، لذتِ یکتائی، ضمیرِ کائنات، کوکبِ تقدیر، سرِ پنہانِ وجود، تقاضائے وجود، آئینِ مکافاتِ عمل، امینِ جلوہ ہائے لازوال، محرمِ رازِ حیات، آئینۂ اندیشہ، نیروئے خودی، تخلیقِ تمنا، داغِ آرزو، قطرۂ وسعت طلب، زخمہ ہائے آرزو، سردئ خونِ حیات، سعئ حصولِ مدعا، تقویمِ حیات، شرارِ زندگی۔ فریب خوردۂ منزل، عیارِ ممکنات جسم و جاں۔

ان میں سے بہت سے تصورات اور ترکیبیں آج ہماری زبان کا جز بن گئی ہیں اور ہمارے شاعر اور ادیب انھیں 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 سبھوں کے تصورِ حیات کو وسیع تر بنا دیا اور ہمارے ادب کی نشو و نما 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 ضروری تھا کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرے۔ اس نے اپنے آرٹ سے یہ کام لیا۔ اس نے کبھی اپنے دلآویز نغموں سے سامعین کے دلوں کو لبھایا۔ 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 جذبۂ 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 گزرے گا اقبالؔ 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۔ فریاد عشق کے لوازمات میں سے تھی سو وہ بھی کر لی۔ اب اس کی تاثیر دوسرے دیکھیں۔

عشق کو فریاد لازم تھی سو وہ بھی ہو چکی
اب ذرا دل تھام کر فریاد کی تاثیر دیکھ

اقبال کا فلسفۂ تمدّن

زندگی انجمن آرا و نگہبانِ خود است
اے کہ در قافلۂ بے ہمہ شو با ہمہ رو

اس ایک شعر میں اقبال نے اپنے فلسفۂ تمدن کا نچوڑ پیش کردیا ہے۔ اس کا تصورِ 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 کردے 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 پا لیا 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 نمیس 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 روحیں کارفرما ہیں جو ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں اور کبھی کبھی ایک دوسرے سے متصادم 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۔ ذوقِ یکتائی اور شوقِ

انجمن آرائی انسانی خلقت میں مضمر ہے۔

بر دل زا انجمنے درمیانِ انجمنے
بخلوت اندوے آنچناں کہ باہمہ اند

نہایت ہی بلیغ اور شاعرانہ انداز میں اس خیال کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے۔

بخلوت انجمنے آفریں کہ فطرتِ عشق
یکے شناس و تماشا پسند بسیاری است

میں نے ابھی اوپر کہا کہ اقبال کا فلسفۂ تمدن اسلامی تصورِ حیات کا رہینِ منت ہے۔ اسلامی تمدن کو دنیا کے دوسرے تمدنوں کے مقابلے میں یہ امتیاز حاصل رہا ہے کہ اس نے انسانی فطرت کو مدنظر 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 ذمے دار قرار دیا اور دوسری طرف اجتماعی زندگی کی برکتوں سے اس کی ذات کو مالا مال کرنے کے وسائل بہم پہنچائے۔ اس اسلامی تصورِ حیات کی تفسیر اقبال نے اپنے کلام میں اور خاص طور پر اپنی مثنویوں "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" میں پیش کی ہے۔

خودی

اقبال کہتا ہے کہ زندگی کا اصل محرک اثباتِ خودی کا جذبہ ہے جو انسان 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 کیا ہے رازِ درونِ حیات — خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے — نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی — ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر

انسانی خودی مثل ایک سمندر کے ہے جس کا اور چھور نہیں۔ اس کی وسعتیں اتنی ہی ہیں جتنی خود انسان کی ہمت۔ اس خیال کو اس شعر میں پیش کیا ہے۔

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آب جو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں

جو چیز خودی کو استحکام اور وسعت بخشتی ہے وہ خیر ہے اور جو اس کو ضعیف و مضمحل کرتی ہے وہ شر ہے۔ ایغو کی جستجو کا منتہا خود اپنی تحدید و تعریف ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو کائناتِ فطرت میں موثر بنا سکے۔ حلاج کا دعویٰ انا الحق انسانی شخصیت کا بے باک تحقق و ادعا تھا۔ خودی کا سرگم کائناتِ ہستی کے ہر ذرہ میں سنائی دیتا 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 تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شئے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت 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 علماء نے 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 شئے ہے جس کی تعمیر سعی و جہد کے بغیر ممکن نہیں۔ سعی وجہد کا نتیجہ ہے غم۔ اس غم سے خودی کی وحدت پیدا ہوتی ہے جو ہر تغیر میں برقرار رہتی ہے۔ اس وحدت کی بدولت وہ ہر اس کشاکش کو برداشت کر لیتی ہے جو عالمِ فطرت یا عالمِ عمرانی کی ناموافقت سے پیدا ہوتی ہے۔ فطرت کے نظامِ عام میں انسان کی حیثیت حقیر ہے۔ اسی طرح عمرانی طور پر دیکھا جائے تو فرد سوسائٹی کا ایک ادنیٰ جزو ہے لیکن خودی کے تخلیقی عمل کے مدنظر 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۔ سلسلۂ اسباب کی جگہ یہاں روح کے عمل کی کیفیت ہوتی ہے۔ ارتقاء زمانے کا پابند ہے۔ برخلاف اس کے روح کے تغیرات زمانے کو اپنا پابند بناتے ہیں تاکہ خودی کی تکمیل ہو۔ حفظِ خودی زندگی کی سب سے گراں بہا امانت ہے۔

غافل نہ ہو خودی سے کر اپنی پاسبانی
شاید کسی حرم کا تو بھی ہے آستانہ

انفرادیت نباتی 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 نباتی وحدت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اعصابی نظام اور بدن کی صورت کی بدولت ماحول سے علیحدگی اور تفرد 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 تفرد 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 نشو و نما 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۔ شعورِ 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 ودیعت ہیں انھیں قوتِ ارادی دوسرے محرکوں سے ہم آمیز کرکے 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 عبدیت سے محدود کیا ہے کہ بغیر اس کے اس کی تعمیری صلاحیتیں بروئے کار نہیں آ سکتیں اور اس کا حقیقی نشو و نما نہیں ہو سکتا تاکہ وہ تاریخ کی قوتوں اور فطری میلانوں کا مقابلہ کر سکے اور ان پر قابو پا سکے۔ عبدیت 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 علیٰحدہ وجود باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح عقلیت بھی خودی اور غیر خود کے شعورِ امتیاز کو مٹانا چاہتی ہے۔ اس لئے کہ اس کے نزدیک عمرانی عمل اصل حقیقت ہے نہ کہ انفرادی عمل۔ عقلی عالمگیریت انفرادیت کی حریف نہیں ہو سکتی۔ وہ اس کو ساری خرابیوں کا ذمے دار ٹھہراتی ہے۔ یہ یک طرفہ نقطۂ نظر ہے۔ افراد کی حامل انفرادیت ہی ہو سکتی ہے۔ تہذیب و تمدن کی قدریں بھی اپنے کو افراد ہی کے توسط سے ظاہر کرتی ہیں۔

خودی کا اسلامی تصور یہ ہے کہ فرد مخلوق ہے جس کی ذات میں ذاتِ 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 جا سکتا جب تک کہ زندگی کے اس تضاد اور تناقض کو نہ سمجھا جائے کہ زندگی فطرت کا جز بھی ہے اور اس سے ماورا 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 خالقِ کائنات کے ارادے کا 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 تحدید 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 میں 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۔ شعورِ ذات کا دھارا ہماری ہر سعی کی تہ میں برابر بہتا رہتا ہے۔ وہ اس خاموشی سے بہتا ہے کہ مخل ہوئے بغیر ہماری زندگی کے ہر شعوری عمل میں اس کا اثر موجود رہتا ہے۔ یا یوں کہیئے کہ شعورِ ذات ہمارے شعور کے ساتھ وابستہ ہے جس سے اس کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا یہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کا تجربہ 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 فلسفۂ تمدن کا سنگِ 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 نظامِ تمدن میں انفرادی قوتِ ایجاد کمزور ہو جائے وہ اپنی تباہی کا سامان خود اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے۔ انسانی زندگی کے قدروں کے معیار ایک طرف تو معرفتِ ذات اور دوسری طرف غیر خود یعنی فطرت اور معاشرے سے تعلق کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خودی جب تک اقدار و مقاصد کی تخلیق کرتی ہے اس وقت تک انسانی زندگی کی نمو پذیری جاری رہتی ہے۔ اسی "زورِ خودی" کی بدولت حیاتِ 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 ہستیٔ بے مایہ کو گوہر بنا دیتا ہے۔ سبزہ جب اپنی ذات میں اُگنے کی قوت پیدا کر لیتا ہے تو سینۂ گلشن کو چاک کر ڈالتا ہے۔ خودی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنے نمو اور بقا کے لئے آزادی اور عمل کے بے پایاں امکان تلاش کرتی ہے۔ اس کی بدولت زندگی کی جوئے نرم رو قلزم بن جاتی ہے۔ اس کے امکان بے شمار ہیں اور اس کی قوتوں کی کوئی حد نہیں۔

قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند — ہستیٔ بے مایہ را گوہر کند
سبزہ چوں تابِ دمید از خویش یافت — ہمتِ او سینۂ گلشن شگافت
چوں خودی آرد بہم نیروئے زیست — می کشاید قلزمے از جوئے زیست

تب و تابِ جاودانی سے پیکرِ خاکی کو وہ شرف نصیب ہوتا ہے جس تک فرشتوں کی رسائی ممکن نہیں۔ ذرہ 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 کیمیاوی 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 الماس نے جواب دیا کہ میں نے کش مکش کا پیچ و تاب کھا کر اور جوکھوں میں پڑ کر اپنے میں پختگی پیدا کرلی، اسی وجہ سے میرا سینہ جلوؤں سے معمور ہو گیا۔ تو کبھی جوکھوں 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 آبرو صلابت اور قوی سیرت کے ذریعے قائم رکھی جا سکتی ہے۔ ناتوانی اور نرم اندامی کا نتیجہ ہے بے کسی اور کس مپرسی۔ یہ حکایت اس شعر کی تفسیر ہے۔

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است

پس بقدرِ استواری زندگی است

خودی کا یہ بھی خاصہ ہے کہ وہ اپنے گوناگوں تجربوں سے اپنے آپ کو مستحکم کرے۔ وہ اپنے تحقق و تکمیل کے پیہم سفر کو کبھی کسی منزل پر ختم نہیں کرتی۔ جب ایک منزل پر اس کا قافلہ پہنچ جاتا ہے تو ذرا دم لے کر وہ اور آگے بڑھتی ہے اور نئی نئی منزلوں تک پہنچنے کا شوق اسے بے چین کر دیتا ہے۔ رہ نوردِ 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 لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور اپنے شوقِ بادیہ پیمائی کو اعتباری تقیدات کا پابند نہیں کرتا۔

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول

لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز

ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

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

فریب خوردۂ 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 تمناؤں اور بے قرار 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 انھیں سے ہمارے حسی وجود کے تانے بانے کی بناوٹ ہوتی ہے۔ انھیں کی بدولت عمل کی خواہش، کچھ ہونے کی تمنا، اور اپنی قوتوں کو جو زندگی کے تاریک چشموں سے اُبلی 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۔ نفی و 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 مکاں کو توڑ کر جب وہ آگے بڑھتی ہے تو ضمیرِ وجود میں اس کو بے شمار عالم نظر آتے ہیں جو بظاہر بے نمود ہیں، لیکن جن کے موجود ہونے کا امکان ہے۔

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں — مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
تری آگ اس خاکداں سے نہیں — جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

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

مقاصد آفرینی
مقصد کے ذریعے انسان اپنی سعیٔ 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 دلکش منظر دیکھ سکتے ہیں۔ میکانکی عالم میں اہمیت ماضی کو ہے لیکن شعور و احساس کی دنیا میں مستقبل زیادہ اہم ہے۔ ع

طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ

مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکزِ ثقل مستقبل کی جانب جھک جاتا ہے۔ آج جو عالمِ طبیعی ہمارے سامنے ہے وہ کل کے عالم طبیعی کی پیداوار ہے۔ لیکن آج کا عالم اخلاقی کل کے آنے والے عالمِ اخلاقی کے لئے ایک تیاری ہے۔ فطرت میں ارتقاء 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 کٹھ پتلی کے مثل ہوتی ہے۔ اس کے قوانین کے عمل میں انسانی ذہن اور تخیل مقاصد ڈھونڈھ 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 ہو۔ 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۔

مدعا گردد اگر مہمیز ما ہمچو صرصر می رود شبدیز ما
مدعا رازِ بقائے زندگی جمع سیمابِ قوائے زندگی

چوں حیات از مقصدے محرم شود | ضابطِ اسبابِ ایں عالم شود
گردشِ خونے کہ در رگہائے ماست | تیز از سعیٔ حصولِ مدعا است
مدعا مضرابِ سازِ ہمت است | مرکزے کو جاذبِ ہر قوت است

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

معین مقاصد کے ذریعے انسان نئے حقائق کی تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح وہ یہ صلاحیت 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 ارتقاء 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 بھول بھلیوں 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۔ مقاصد 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 اوچھے اور غیر واضح ہوں گے۔

بعض نے اقبال کے مقاصد آفرینی کے تصور کی تعبیر برگسوں کے نظریۂ جوشِ حیات

اور ارتقائے تخلیقی سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک دونوں کے نقطۂ نظر میں فرق ہے۔ برگسوں نے نفسِ انسانی کی تخلیقی صلاحیت اور شعور کی حیاتیاتی ارتقاء سے تعبیر کی ہے جو غیر روحانی نقطۂ نظر ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کے نزدیک حیاتیاتی 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 حیاتیاتی مظاہر و تغیرات کی صحیح تعبیر ہو سکتی ہے۔ برگسوں نے تخلیقی ارتقاء کو خالص حیاتیاتی حیثیت سے سمجھا اور اس کی روحانی حیثیت کو قطعاً نظر انداز کر دیا۔ اگرچہ اس کے بعض شاگردوں نے اس کے نظریۂ 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 چاہیئے جس کے بغیر انسانی فطرت درجۂ کمال تک نہیں پہنچ سکتی۔ جب تک فطرت کے حیاتیاتی 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 سکے۔

مقاصد کی لگن کے لئے اقبال نے عشق کی اصطلاح استعمال کی ہے جس کا ولولہ انسان کی فطرت میں اُبلا پڑتا ہے اور جس کے بغیر اُس کا معنوی ارتقاء 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 عقلِ جزوی کا مدمقابل بنا دیتا ہے۔ عشق سے اس کی مراد تخلیقی ذوق وجدان ہے جو تکمیلِ 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 شدتِ احساس کی حالت ہے جو نہایت ہی پُر اسرار طریقے سے انسانی شخصیت کو لازوال بنا دیتی ہے۔ یہ انسان کی جذباتی زندگی کا لبِ لباب ہے۔ اس کی خصوصیات تخلیقِ مقاصد اور پیہم آرزو ہیں۔ عشق جتنا گہرا اور مقاصد کی لگن جتنی شدید ہو گی، اُتنا ہی انسان اپنے میں تسخیرِ فطرت کی صلاحیت پیدا کر سکے گا اور راہِ طلب و عمل میں آگے بڑھتا جائے گا۔ اگر طلب سچی ہے تو ادھر اُدھر بھٹکنا بھی قابلِ 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 مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

اقبال کی مقاصد آفرینی اور افلاطون کے "اعیانِ نامشہود" میں بھی بنیادی فرق ہے۔ اقبال نے افلاطون کے فلسفے کو مسلکِ گوسفندی سے تعبیر کیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک دنیا کے خارجی حقائق اصلی نہیں۔ زمان و مکاں، مادہ اور سلسلۂ علل و اسباب بے حقیقت ہیں۔ افلاطون کے "اعیانِ نامشہود" خارجی حقیقت اور زندگی سے ماوراحیثیت رکھتے ہیں۔ گویا کہ وہ مطلق العنانہ طور پر زندگی پر عاید کئے گئے ہیں۔ انسان اپنی جد و جہد 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 جا سکتا ہے۔ جو انھیں کُل 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 اور اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہو گئیں۔ افلاطونی اصول اس قدر تجریدی ہیں کہ کسی جماعت کے تخلیقی قویٰ کو متحرک نہیں کر سکتے۔ مادّہ، زندگی اور ذہن میں جو گہرا تعلق ہے اس کی جانب افلاطون کا نظریہ ہماری رہبری نہیں کرتا۔ افلاطونی نظریے کا اخلاقی نتیجہ یہ ہے کہ اصلی زندگی اور حقائقِ فطرت کی طرف سے انسان اپنی آنکھ بند کر لیتا ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے افلاطونی "اعیانِ نامشہود" اور اس منسوقانہ فلسفۂ 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 عقلِ انسانی کے لئے چاہے کتنے ہی قابلِ قبول ہوں لیکن وہ اس قدر تجریدی 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 امکانوں میں یقین رکھتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک موضوع اور معروض ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں اور انسانی وجود ایک دائمی فعلیت کی حالت ہے۔ اعلیٰ ترین حقیقت منفرد 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 تجریدی 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 جا سکے۔ خارجی عالم کے شعور کے بغیر ذات کا شعور ممکن نہیں۔ عالم اور خودی کا ایک دوسرے پر اثر انداز ہونا ایک قسم کا حرکی عمل ہے۔ عالم اور خودی کی باہمی اثر پذیری پر ہمارے سب سے زیادہ قیمتی تجربے مبنی ہوتے ہیں۔ علم، جمالیاتی تخلیق، اخلاقی جد و جہد، 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 کلاسکی تہذیب کے خلاف زبردست ردِ 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 اُجاگر کرنے کے لئے اسلامی تہذیب نے معروضی حقائق ہی کو لبطور مقاصد پیش کیا تاکہ ظاہر اور موجود میں انہماک 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 "اعیانِ نامشہود" کی جگہ "ہنگامۂ موجود" ہی کو اصل حقیقت سمجھتا اور افلاطونی مسلکِ گوسفندی کے مضمرات کو اس طرح ظاہر کرتا ہے:-

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم — از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم — در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش برد
فطرتش خوابیدہ خوابے آفرید — چشمِ ہوشِ او سرابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود — جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

یونانی کلاسکی تہذیب نفسِ انسانی کی جد وجہد اور نشو و نما کے تصور سے قطعاً عاری اور خودی یا ذات کے احساس سے ناآشنا تھی۔ اس کی ہر چیز اور ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق معین حیثیت رکھتا تھا۔ گویا انسان میں خود اتنی صلاحیت نہیں کہ فاعلِ مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی تشکیل اور گرد و پیش کی تسخیر کرے۔ افلاطون نے حقیقی زندگی سے گریز کرکے "اعیانِ نامشہود" کے آغوش میں پناہ لی اور ظاہری دنیا کو جو بظاہر متناقض نظر آتی ہے فریبِ نظر بتایا۔ اس میں جو باتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں غیر اہم اور دھوکا ہے۔ حالانکہ فطرت کی اصل خصوصیت عمل و مرور 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 کلاسکی تمدن کا ہر ادارہ بندھا ٹکا اور زندگی کا ہر اصول بنا تُلا، بے لوچ اور غیر متحرک بن گیا۔ کلاسکی 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 نقطۂ نظر تھا۔ جذبے اور تخیل کے پھیلاؤ اور حرکت پذیری تک ان کی نظر نہ جا سکی جو آرٹ کی تخلیق کا خزانہ ہے۔ افلاطون نے اپنی تصانیف پولی ٹکس، لاز 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 نظامِ 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 معین چکر کا پابند قرار دیتا ہے۔ کلاسکی 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 کلاسکی تصورات کے اسلامی تہذیب کے اصول حرکت، تغیر، اور آزادی کے تصورات پر مبنی ہیں۔ کلاسکی تہذیب کی تصویر ان اشعار سے بہتر نہیں کھینچی جا سکتی۔

آہوش بے بہرہ از لطفِ خرام   لذتِ رفتار بر کبکش حرام
ذوقِ روئیدن ندارد دانہ اش   از تپیدن بے خبر پروانہ اش

افلاطون، ارسطو، اور رواقی مفکروں نے انسانی زندگی کے جو نظریئے پیش کئے ان میں چاہے تھوڑا بہت فرق سہی لیکن بنیادی طور پر ان میں وحدت پائی جاتی ہے جسے ہم کلاسکی 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 آفریں 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۔ دیما کریٹس اور اپی 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 کلاسکی تصورِ حیات میں ایک قسم کا نامرادی کا احساس ملتا ہے۔ کلاسکی مفکروں کا خیال تھا کہ مسرت صرف عقلمندوں کا حق ہے اور دنیا میں عقلمند بہت کم لوگ ہوتے ہیں۔ چونکہ عوام عقل و فکر کے جوہر سے محروم ہوتے ہیں اس لئے انھیں اس پر راضی رہنا چاہیئے 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 اہلِ 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 کلاسکی 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 کلاسکی تہذیب نے انسان کی ذات کو اپنا منتہا قرار دیا لیکن وہ خودی کے حرکی تصوّر سے ناآشنا رہی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عقلیت کی بھول بھلیوں سے باہر نہ نکل سکی اور یہ نہ سمجھ سکی کہ انسانی آزادی عقل سے ماورا ہے۔ انسان کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ اپنے آپ کو فطرت کے جبر و لزوم اور عقل کے منطقی نظام کے 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۔ عقلیت 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 انا سے وابستہ ہونے کے باعث وہ لازمی طور پر تشویش اور خوف اور خواہشوں میں مبتلا ہوتا ہے جو بشریت کا لازمہ ہیں۔ 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 تہذیب 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 کے مساعی خود قدروں کی شکل اختیار کر لیتے 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 کلاسکی تہذیب کا یہی حشر ہوا۔ وہ اپنی بے اعتقادی اور بے عملی کا خود شکار ہو گئی۔

افلاطون کی تصوریت (آئیڈیل ازم) پر یہ اعتراض بالکل صحیح ہے کہ وہ تخلیقِ اقدار و مقاصد کی پیہم جد و جہد 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 تھی۔ غوغائے عالم سے عہدہ برآنہ ہونے کے باعث وہ انسانوں کو خواب آور تصورات سے تھپکا تھپکا کر سلانا چاہتی تھی۔

فکرِ افلاطون، زیاں را سود گفت	حکمتِ او بود را نابود گفت
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود	جانِ او وارفتۂ معدوم بود
راہب ما چارہ غیر از رم نداشت	طاقتِ غوغائے ایں عالم نداشت

برخلاف اس کے اقبال کے فلسفۂ حیات میں ایک طرح کی معروضی تصوریت پائی جاتی ہے۔ عہدِ حاضر کے بعض دوسرے فلاسفہ اور مفکروں کا رجحان بھی اس مسلک کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس مسلک کے مطابق اخلاق کا انحصار احساس و 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 ثنویت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ معروضی تصوریت کی رو سے ذہن اور فطرت یا مادہ اور روح کا تضاد و تناقض دور ہو جاتا ہے۔ خارجی حقیقت اور اندرونی حقیقت ایک دوسرے میں سموئی 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 سمجھتی۔ 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 قوانین 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 نقطۂ نظر سے نہ دیکھا جائے۔ داخلی (سب جیکٹو) طور پر دیکھا جائے تو عالم غیر حقیقی ہو جاتا ہے اور اگر تجریدی خارجیت سے کام لیا جائے تو خودی 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 پھیکی، 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 کرکے 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 انھیں 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 متصادم بھی ہوتے ہیں۔ ان کے تصادم سے زندگی کی قوتِ محرکہ پیدا ہوتی ہے۔ کبھی انسان اپنی قوتِ 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 دوئی باقی نہیں رہتی۔ جس طرح دنیاوی زندگی کے لئے روحانی زندگی ضروری ہے اسی طرح روحانی نشو و نما بھی دنیاوی علائق کے بغیر ممکن نہیں۔ روحانی کامرانی کے ساتھ اگر دنیاوی کامرانی نہیں، تو سمجھنا چاہیئے کہ اول الذکر میں کچھ کوتاہی باقی ہے۔ اقبال استعارے کی زبان میں مریدِ ہندی کے ذریعے حکیم رومی سے دریافت کرواتا ہے۔

آسمانوں پر مرا فکرِ بلند ۔۔۔ میں زمیں پر خوار و زار و دردمند

کارِ دنیا میں رہا جاتا ہوں میں ۔۔۔ ٹھوکریں اس راہ کی کھاتا ہوں میں

کیوں مرے بس کا نہیں کارِ جہاں؟ ۔۔۔ ابلۂ دنیا ہے کیوں اُستادِ دیں؟

اس کا حکیم رومی نے جواب دیا کہ اگر واقعی کوئی روحانی بلندی حاصل کر لے تو دنیا کے کام خود بخود اس کے لئے آسان ہو جانے چاہئیں۔ اس میں اشارہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو روحانی بلندی اور فلک کی پرواز مشتبہ ہوگی۔

آں کہ بر افلاک رفتارش بود ۔۔۔ بر زمیں رفتن چہ دشوارش بود

اقبال کی روحانیت میں بھی ارضیت کا پرتو صاف نظر آتا ہے۔ اندیشہ ہائے افلاکی اسی وقت جائز کہے جا سکتے ہیں جب کہ اُن سے زندگی کے مسائل حل کرنے میں مدد ملے۔

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے ۔۔۔ بُری ہے مستیِ اندیشہ ہائے افلاکی

یونانی فلسفے میں حقیقت کا علم، عام کا علم ہے نہ کہ خاص کا۔ اس کے پیش نظر حسی تجربے سے ماورا اعیان کی دنیا تھی۔ اس لئے یونانی مفکر شخصیت اور آزادیٔ عمل کے راز کو کبھی نہ پا سکے۔ ان کے ہاں وجدان کا تصور بھی نہیں ملتا جو دراصل انسانی روح کے عمل کی کیفیت ہے۔ وجدان کی آزادی براہِ راست خودی یا شخصیت کی آزادی سے عبارت ہے۔ عالمِ طبیعی اور عالمِ عمرانی دونوں میں اسی کے ذریعے تخلیق و تصرف ممکن ہے۔ افلاطون کے ہاں خودی اور قوتِ ارادی کی کارفرمائی کا کہیں وجود ہی نہیں۔ اسی لئے جو نظامِ تمدن اس نے پیش کیا وہ بالکل بندھا ٹکا تھا۔ اس کے نظامِ کائنات میں بھی حرکت اور حوادث و تغیر کا پتا نہیں۔ عالم کے تناقضِ احوال سے گھبرا کر اس نے ہم آہنگی کی مبہم اصطلاح کے تلے 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 خیمہ ہوتی ہے۔ افلاطون اعیان و تصورات سے آگے نہیں بڑھا۔ حالانکہ حقیقت کا علم انسان کے سارے روحانی قویٰ 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 مکمل شخصیت سے حقیقت کا علم حاصل کرتا ہے جو تصرف و تخلیق کا ضامن ہوتا ہے۔ لیکن افلاطون کے سکونی اور عقلی نظامِ 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 نو افلاطونی نظامِ فکر کے خلاف اقبال نے اپنی تصوریت کو حقائق کی ٹھوس بنیادوں پر قائم کیا اور صورِ علمیہ یا "عالمِ اعیان" سے زیادہ اس نے "عالمِ امکان" کے حقائق و اسرار معلوم کرنے کی کوشش کی۔

زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است　　　مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

اسلام میں افلاطون کا اثر بھی 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 نقطۂ 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 جا سکتی ہے۔ اور انھیں اعلیٰ مقاصد کے لئے وقف کیا جا سکتا 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 سعئ و عمل اور عرفانِ ذات پر منحصر ہے۔ چنانچہ وہ "ضربِ کلیم" میں صوفی کو اس طرح خطاب کرتا ہے۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری 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 حکمتِ 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۔ تاتاری حملے کے بعد اسلامی ملکوں میں جو عام مایوسی اور زندگی سے بے زاری پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی

نسبت اقبال نے اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے :-

"یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی۔ اور ہونا بھی یہی چاہیئے تھا جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع البقا میں ہو، چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کی ادبیات کا انتہائی 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 بے عملی کے جمود کے بجائے عمل کی خالص اور پاکیزہ ترین صورت ملتی ہے جو قرآنی تعلیم پر مبنی ہے۔ اسلامی احسان و تصوف میں زندگی کے اس دائمی اور تخلیقی ارتقا کو پیشِ نظر رکھا گیا جس کے باعث جدوجہد کی ہر منزل پر سالک کی نظر نئے نئے حقائق سے دوچار ہوتی ہے۔ کل یوم ھو فی شان اور بل ھم فی 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 ہٹتی جاتی ہے۔ اس لئے کہ سالک کا منتہا ابدی قدریں 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 مینار کے مثل ہیں جن سے تھکا ہارا مسافر زندگی کے لق و دق صحرا میں رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ یہی قدریں روحانی اور اخلاقی نظام کی اساس ہوتی ہیں۔ زندگی کا یہ حرکی نقطۂ نظر ان اسلامی صوفیا کے یہاں ملتا ہے جو افلاطونی اور نوافلاطونی اوہام 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 تفکّر تھا۔ وہ ہمیشہ حیرانی میں رہا کرتا تھا۔ جب اس سے لوگوں نے پوچھا کہ آپ جو عالمِ تحیّر 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 گنے 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 آنسو بھر لائے اور رو پڑے اور فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے ایک درویش سے یہ مثنوی سنی تھی۔

ہر آں ملکے کہ واپس می گزارم
دو صد ملکِ دگر در پیش دارم

آپ نے زبانِ مبارک سے فرمایا کہ اہلِ سلوک اور متحیروں کا گروہ یہ فرماتا ہے کہ درویش کو سلوک کی راہ میں ہر روز ایک لاکھ ملکوں سے گزرنا چاہیئے اور پھر بھی قدم آگے بڑھانا چاہیئے۔" (فوائد السالکین ص ۵)

جب سالک الیٰ ربک منتھٰھا 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 پرتو 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 برخلاف تعین 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 ذاتِ 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 نقطۂ نظر کو اس شعر میں بڑی خوبی سے پیش کیا ہے۔

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

اقبال کا تصوف پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ عمل سے گریز سکھاتا ہے۔ پلاٹینس کا یہ قول "عمل کمزور قسم کی فکر ہے" اس تہذیب کی سچی ترجمانی کرتا ہے جو کلاسکی 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 تسخیرِ فطرت اور حرکتِ دوام کی تعلیم پیش کرتی ہے۔ زندگی کے اس نقطۂ نظر کے باعث اسلامی جماعت میں بدرجۂ 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 انھیں ایک دوسرے میں سمونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی بنیاد خودی، کائنات اور خدا کے اثبات پر قائم ہے جو دراصل محسوس حقیقت اور عین یا قدرِ حیات 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 پیچیدہ اور

غیر مرتب نظام میں معنی اور ربط پیدا کرتا ہے۔[۱]

---

۱ یہ مقصد آفرینی ایک طرح کی حرکی عینیت ہے جو زندگی کے دائمی تغیر و اختلاف میں یقین رکھتی ہے۔ ہر پیغمبر اور مصلح خواب دیکھنے والا ہے جو اپنے خلوص 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 ملیہ کے مصالح کے مدنظر نئے نئے مقاصد پیش کریں گے تاکہ حرکت اور عمل کی روح کبھی فنا نہ ہونے پائے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ لم یبق من النبوۃ الا المبشرات قالوا وما المبشرات قال الرؤیا الصالحۃ (بخاری)۔ ترجمہ (نبوت سے نہیں باقی رہا مگر صرف "مبشرات"۔ لوگوں نے کہا: "مبشرات" کا کیا مطلب ہے"۔ فرمایا: "اچھے خواب")۔ یہ خواب زندگی کے امکانوں کی خوش خبری دیتے ہیں۔ اسی لئے انھیں مبشرات کہا گیا۔ اسی سلسلے کی دوسری حدیث بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الرؤیا الصالحۃ جزءٌ من سبعین جزءٍ من النبوہ (اچھے خواب یہ نبوت کے ستر اجزا میں سے ایک جز ہے) عربی زبان میں ۷۰ کا عدد کثرت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ہماری زبان میں "بیسیوں" 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 ممد و معاون ہو تو وہ نعمت ہے۔ دنیا میں انہماک کی تعلیم اس حدیث سے ظاہر ہوتی ہے۔ اِنْ قَامَتِ السَّاعَۃُ وَفِی یَدِ اَحَدِکُمْ فَسِیْلَۃٌ فَلْیَغْرِسْھَا (اگر قیامت آجائے اور تم میں سے کسی کے ہاتھ میں ایک پودا ہو تو اس کو چاہیئے 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 ادائگی ہے۔ نتیجے کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیئے۔ مذکورہ بالا احادیث میں دنیاوی فرض کی بجاآوری 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 بامعنی 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 جنھیں 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۔ انھیں 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 نقطۂ نظر یہی ہے اور اس نے حقائق پسندی اور تصوریت 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 اور 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۔ کَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تصوریت 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 لطائف و تصرفات دونوں کی سمائی ہو گئی۔ قرآن میں مسلمانوں کو جو امةً وسطاً کہا گیا وہاں بھی یہی مراد ہے کہ اسلام عدل و اعتدال کا علم بردار ہے۔ اس میں حقائق پسندی اور تصوریت دونوں کا امتزاج موجود ہے۔ اقبال نے اپنی نظم "مدنیتِ اسلام" میں اسلامی تمدن کے حقائق کو اس طرح ظاہر کیا ہے۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں

طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب
یگانہ اور مثیلِ زمانہ گونا گوں
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
عناصر اس کے ہیں رُوح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت عرب کا سوزِ دروں

عمل اور اخلاق مقاصد آفرینی کے ساتھ عملِ صالح ضروری ہے تاکہ زندگی کے امکان اُجاگر ہوں۔ اقبال کے فلسفۂ تمدن میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی قوتِ عمل کو اُبھارنے 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 بھید 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 منشار 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 پیشِ نظر نہ رہیں اس وقت تک انسانی زندگی ترقی اور تکمیل کی راہ پر پوری طرح گامزن نہیں ہو سکتی۔ تاریخ 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 اہلِ اسپارٹا کی زندگی کے نفسیاتی اور تہذیبی سانچے ادنیٰ درجے کے تھے اس لئے ان کی ترقی اور نشو و نما 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 لیئے 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 لوہے کی معمولی مشین میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ثانی الذکر کی ساخت پر اس کے چلنے سے کچھ اثر نہیں پڑتا حالاں کہ اول الذکر کی ساخت کا تمام تر دار و مدار اس کے چلنے یعنی عمل پر ہے۔ انسان کی مشین چلنے سے بنتی ہے۔ جس طرح طبیعی عالم میں اصولِ حرکت کارفرما ہے اسی طرح آدمی کی زندگی میں جذبات ہیں جو محرکِ عمل ہوتے ہیں۔ انھیں سے زندگی کی ہماہمی اور رونق ہے۔ انھیں کی بدولت عملِ پیہم کے جوکھوں میں پڑ کر انسان اپنی اور عالم کی تقدیر کا رازدار بن سکتا ہے۔

رازہے، رازہے، تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

حصولِ مقاصد کی راہ میں ذہن اپنی ساری قوتوں کو مجتمع کر کے انسان کو ارادے اور احساس کے سہارے آگے کی طرف بڑھائے لئے جاتا ہے اور اپنے نت نئے تجربوں سے زندگی میں توسیع و استحکام پیدا کرتا ہے۔ پیہم عمل کے ذریعے خودی اپنی تقدیر کی تعمیر 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 خلش 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 خلش ہا زیستن نا زیستن | باید آتش در تہِ پا زیستن
زیستن این گونہ تقدیرِ خودی است | از ہمیں تقدیر تعمیرِ خودی است

انسان حقیقت کو عمل کے ذریعے جیتی جاگتی شکل میں محسوس کرتا ہے۔ وہ حقیقت جو محض علم تک محدود رہے تجریدی اور غیر یقینی ہوگی۔ یقینی علم خود عمل میں مضمر ہوتا ہے۔ جب تک ہر تجریدی وجود عمل کے دھارے میں غرق نہ ہوجائے وہ حقیقت نہیں بن سکتا۔ عمل کے ذریعے حقائقِ اشیاء اور انسانی خودی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھ جاتے ہیں کہ انھیں جدا کرنا دشوار ہوجاتا ہے۔ وہ شخص جس کی خودی عمل سے بیگانہ رہی ہو باوجود علم کے ادھوری زندگی بسر کرے گا۔ اور خود اس کا علم بھی ادھورا 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 تخلیقِ اقدار کا سلسلہ برابر جاری رہنا چاہیئے، ورنہ ہم جمود میں مبتلا ہوجائیں گے۔ عمل کا دارومدار 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 بہم سعی و جہد سے نفسی تضاد کو دور کرتا ہے اور اپنی شخصیت میں تسلسل اور وحدت قائم کرلیتا ہے تو فطرت کا نظم و ربط جو اس کے قوانین میں مضمر ہے اس پر باسانی منکشف ہوجاتا ہے۔ نیکی بھی اور دوسری عادتوں کی طرح انسانی نفس و سیرت کی عادت ہے جو تواتر سے راسخ ہوجاتی ہے۔ ہم زندگی میں کسی نقطے پر پہنچ کر یہ کہنے کا حق نہیں رکھتے کہ بس اب یہاں ہمیں ہمیشہ کے لئے ٹھہر جانا چاہیئے اور اس کے آگے اب کچھ کرنا باقی نہیں۔ خیر یا نیکی کوئی سکونی شئے 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 جو ہر آن نئے روپ بھرتی رہتی ہے۔ جس طرح ماہِ نو کے سینے میں ماہِ تمام بننے کی صلاحیتیں

پوشیدہ ہوتی ہیں یا جس طرح بربط میں نغمے چھپے ہوتے ہیں، اسی طرح انسانی فطرت کی مخفی قوتوں اور امکانوں 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 ڈالے گی یہی خاک طلسم شب و روز
گرچہ الجھی ہوئی تقدیر کے پیچاک میں ہے

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 پا لمحے 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 مشام 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۔ با مقصد عمل سے زندگی کے سوتے خشک نہیں ہونے پاتے۔ گوئٹے نے فاؤسٹ کی زبانی یہ کتنی بلیغ 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 حاوی 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 عمل کی محرک ہوتی ہے۔ وہ اپنے نیک عمل سے ہر قسم کے ماحول

پر قابو پا لیتا 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 ردِّ عمل کا اظہار کرتی ہے جو اس کے اندرونی ارادے کا عکس ہوتا ہے اور وہ کسی نہ کسی صورت میں ضرور منظرِ 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 پہنچائیں کہ وہ نیکی کو دوسروں کے لئے موثر بنائے۔ لیکن نیک عمل ضائع نہیں جاتا۔ اس کی تکمیل کے وسائل بعد میں خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اخلاقی قدروں سے اُن پُراسرار معانی کا اظہار ہوتا ہے جو زمانے کے سیلِ 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 چاہیئے کہ قدریں ضائع ہو گئیں۔ زمانے کے عمل درور 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 جوہر 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 رَو میں بہا لے 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 سنگِ راہ ہو جاتا ہے تو قوتِ ارادی بُت شکنی پر اُتر آتی ہے تاکہ پُرانی قدروں کے بطن 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 ٹٹولئے تو ان کے ڈانڈے ہمیشہ جذبات سے ملے ہوئے نظر آئیں گے جو افراد اور جماعتوں کو تخلیق مقاصد پر اکساتے ہیں اور اخلاق و اقدار کی دنیا میں بڑے بڑے کام کر لیتے ہیں۔ بزمِ حیات کی رونق انھیں جذبات کی بدولت ہے۔ زندگی کی ہنگامہ زائیوں کی توجیہ بے چاری عقل کیا کر سکتی ہے۔ اس کا نقطۂ 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 ہوئی جاتی ہیں۔ عقل کا چراغِ رہگزر 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 راہرو روشن بصر ہے ـــــ خرد کیا ہے؟ چراغِ رہگزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا ـــــ چراغِ رہگزر کو کیا خبر ہے؟

اسی مضمون 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 نت نئے بُت بناتی رہے۔ اس لئے اقبالؔ عقل کو زناری اور عشق کو مسلمان کہتا ہے۔

زماں زماں شکند آنچہ 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 کارفرمائی موجود رہتی ہے۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

قصۂ آدم

در اصل اگر ہم اقبال کے فلسفۂ 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۔ ذاتِ 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 نیابتِ الٰہی کا حقدار ٹھہرایا گیا۔ اس کو حق تعالیٰ نے علم حقائق الاشیاء عطا کیا۔ اور اپنے لازوال اوصاف کا منظہر قرار دیا، اس لئے کہ الٰہی علم و مشیت میں انسانی ارتقاء کی تمام تشکیلیں 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 الٰہی 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 خلافتِ الٰہی کی ذمے داریوں سے عہدہ برآ 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 خواصِ عالم کی نسبت دریافت کیا گیا تو انھوں نے اپنے عجز و قصور کا اعتراف کیا اور فضیلتِ آدم کو تسلیم کر لیا۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ　　　اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں کو کہ میں زمین میں

فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ط قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْهَا
مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ ج وَنَحْنُ
نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ط قَالَ اِنِّیْٓ
اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ○ وَعَلَّمَ اٰدَمَ
الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی
الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِیْ بِاَسْمَآءِ
هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ○ قَالُوْا
سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا
اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ ○ قَالَ یٰٓاٰدَمُ
اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ج فَلَمَّآ اَنْۢبَاَهُمْ
بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّیْٓ
اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَ
اَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ○
وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ
فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِیْسَ ط اَبٰی وَاسْتَكْبَرَ
وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ ○

ایک نائب بنانے والا ہوں تو فرشتوں نے کہا کہ کیا تو اس کو نائب بناتا ہے جو زمین میں فساد و خونریزی کریگا ہم تیری تسبیح و تقدیس میں لگے رہتے ہیں۔ فرمایا بیشک مجھ کو معلوم ہے جو تم نہیں جانتے اور سکھلائے آدم کو نام سب 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 بتا دیئے۔ 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 تکبر کیا اور وہ انکار کرنے والوں میں سے تھا۔

اقبال نے "پیامِ مشرق" میں میلادِ آدمؑ 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 کائناتِ ہستی میں ہنگامہ مچ گیا، شبستانِ ازل کا سکوت عشق و شوق کے نعروں سے گونج اٹھا، حسن تھرآیا، فطرت حیرت و استعجاب میں ڈوب گئی، تمنا نے آغوشِ حیات میں نیم خوابی کی حالت میں کروٹ بدلی اور زندگی نے نئی دلہن کی طرح اپنے رُخِ زیبا پر سے لجاتے اور مسکراتے ہوئے حجاب اٹھا دیا۔

نعرہ زد عشق کہ خونین جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
خبرے رفت زگردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خود شکنے، خودنگرے پیدا شد
آرزوے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

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

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

اقبال نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل"[1] میں آدم کے جنت سے نکالے جانے کی نہایت ہی بلیغ تفسیر پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت میں آدم 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

---

(1) Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 82, 83.

سیکھا 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 جبلی میلانوں کے دائرے سے باہر قدم نکالا اور ایک آزاد اور با اختیار ایغو کا مالک بنا۔ اس میں آگہی، وقوف، شک اور خلاف ورزی کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ 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 جنّت سے نکالے جانے کو علامتی رمز (سمبولزم) کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ شیطان کا چیلنج 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 میکانکی حیثیت رکھتی تھی۔ اب اس کی ذات ہمیشہ کے لئے کائنات کے رحمانی اور شیطانی عناصر کی نبرد 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 دنیوی زندگی کو سزا یا گناہ قرار دیا گیا ہے۔ خواہشاتِ نفسانی اور احساسِ خودی اس لغزش کا نتیجہ قرار پائے جو آدم سے شیطانی وسوسے کی بنا پر سرزد ہوئی تھی۔ انسان کے اس گناہ کا کفارہ اس کے اعمال سے ممکن نہیں۔ چنانچہ حضرت مسیح کے مصائب و ایثار نے انسانی گناہ کا کفارہ

دیا اور انسانی نجات کی راہ نکالی۔ یورپ میں ازمنۂ 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 مطالعۂ 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 نقطۂ نظر پر مبنی ہے جو ان مذہبوں نے اپنے پیروؤں کے لئے پیش کیا۔

اسی طرح بدھ مت اور ہندو دھرم میں تناسخ 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 تہذیبوں کا نقطۂ 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 کی ہیں 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 کرسکتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں جا بجا اس کی نسبت وضاحت سے ذکر ملتا ہے۔

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم	ہم نے بنایا آدمی کو بہترین اندازے پر۔ پھر
ثم رددناہ اسفل سافلین الا	پھینک دیا اس کو نیچوں سے نیچے درجے پر۔ مگر
الذین اٰمنوا وعملوا الصٰلحٰت فلھم	جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کئے
اجرٌ غیر ممنون ٥	سو ان کے لئے بے انتہا اجر ہے۔

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

انی لا اضیع عمل عاملٍ منکم	ہم تم میں سے کسی کرنے والے کا عمل ضائع نہیں
من ذکرٍ او انثیٰ	کرتے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔
ولا تزر وازرۃٌ وزر اخریٰ	کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا۔

آیۂ کریمہ انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض والجبال فأبین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان کی اقبال نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں یہ تفسیر کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان اور زمین نے اٹھانے سے انکار کیا وہ شخصیت اور احساسِ خودی کی ذمے داری تھی جسے انسان نے جوشِ وجدان میں قبول کرلیا اور اس طرح نادانستہ طور پر کائناتِ ہستی میں اپنی فضیلت ثابت کر دی۔[1]

---

[1] "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" ص ۹۰

حافظ نے اپنے اس شعر میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید　　قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند

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 حقائقِ 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 کیے" ویرانوں کو آباد کیا اور اپنے وجود کا سکہ کائنات 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 اختیارِ ارادے کی آزادی انسانی فضیلت کا طغرائے امتیاز قرار پائی جس سے کائناتِ 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 کائناتِ 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
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی
جمال اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے
ہزار ہوش سے خوشتر تری شکر خوابی
گراں بہا ہے ترا گریۂ سحر گاہی
اسی سے ہے ترے نخلِ کہن کی شادابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

اقبال نے "جاوید نامہ" میں اس سے ملتا جلتا مضمون دوسرے انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کا آسمانی سفر "تمہیدِ 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 بڑا رنج ہوا۔ اسی شرم و خجالت کی حالت میں وہ حضرتِ حق کے روبرو جاتی اور شکوہ کرتی ہے۔ اس پر حضرتِ 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 ماند 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 دامانِ وجود کے داغوں کو دھوئے گا۔ اس کی عقل کائنات کے سربستہ 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 مہمیز کا حکم رکھے گا۔ اس کی شوخیٔ نظر سے کائنات بامعنی بنے گی۔ زمین ہی وہ اسٹیج ہے جہاں انسانی خیر و شر کے معرکے ہوں گے۔ اس لئے وہ آسمان سے فضیلت میں کسی طرح کم نہیں۔ اس بشارتِ حق کے بعد نغمۂ ملائک شروع ہو جاتا ہے۔

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے
خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد
ز گردابِ سپہرِ نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنیٔ آدم نگر! از ما چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے

چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیر او پرخوں شود روزے

انسانی فضیلت

انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو گی کہ اس کی فطرت کو فطرتِ الٰہی کے مطابق ٹھہرایا۔ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا۔ دوسرے مذاہب اور تہذیبوں نے انسان کو جتنا ذلیل سمجھا اسلام نے اتنا ہی اس کے رتبے 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 ہونا چاہیئے۔ اسلام نے انسان کے تصور و ارادے کو آزاد چھوڑ دیا تاکہ وہ عالمِ رنگ و بو کے ماوراء جو چمن اور آشیانے ہیں ان کا رازداں بن سکے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں 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 مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است

تخلیق، فطرتِ الٰہی 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 باہم جد و جہد 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 لگا دی جیسے کوئی جنگل کے سوکھے پتوں میں چنگاری ڈال دے۔

بر دلِ آدم زدی عشقِ بلا انگیز را
آتشِ خود را باغوشِ نیستانے نگر
شوید از دامانِ ہستی داغ ہائے کہنہ را
سخت کوشی ہائے ایں آلودہ دامانے نگر
خاکِ ما خیزد کہ سازد آسمانے دیگرے
ذرۂ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر

انفرادی ذمّے داری کی اسلامی فلسفۂ تمدن میں خاص اہمیت ہے۔ ذمّے 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 ذمّے داری ہی کا کرشمہ ہیں جن کے باعث نئے نئے حالات و حقائق کی تخلیق ممکن ہے۔ ذمّے داری کے احساس سے انسان اپنی دنیا کی خود تخلیق کرتا ہے۔

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

قرآن پاک میں متعدد موقعوں پر اس کی وضاحت کی گئی ہے لیس للانسان الا ما سعٰی اور لہا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت کہہ کر ہر فرد بشر کو پوری طرح اس کے عمل کا ذمّے 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 تزکّٰی فانما یتزکّٰی لنفسہ) اور اگر کوئی محنت مشقت کرے گا تو اس کا پھل خود پائے گا۔ (من جاھد فانما یجاھد لنفسہ) اور اگر کوئی نیکوکرداری اختیار کرے گا تو خود اسی کا اس میں بھلا ہوگا۔ (من عمل صالحاً فلنفسہ) اگر کوئی بھلائی کرے گا تو

اپنے لئے کرے گا اور برائی کرے گا تو اپنے لئے (ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اسأتم فلھا) 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 یعمل مثقال ذرۃٍ خیرًا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃٍ شرًا 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 ہو گی۔ (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ)

اثبات و تکمیلِ ذات کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے وجود کا ادراک و مشاہدہ خود اپنے تجربے سے کرے۔ خودی اپنے تجربوں اور جد وجہد میں آزاد ہوتی ہے۔ اسی اختیار کے باعث انفرادیت شخصیت کا جامہ زیب تن کرتی ہے اور اپنے عمل کا سکہ کائنات کے گوشے گوشے پر بٹھا دیتی ہے۔ اپنی کمال بینی سے خودی حقیقتِ حاضرہ کو اپنے معیارِ قدر پر ڈھالنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کا یہ عمل شعوری یا غیر شعوری طور پر انسان کے حسّی وجود کے تانے بانے سے عبارت ہوتا ہے۔ اس طرح وہ تقدیرِ الٰہی 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 جبریل را از من پیامے　　　مرا آں پیکرِ نوری نداوند
ولے تاب و تبِ ما خاکیاں بیں　　　بنوری ذوقِ مہجوری نداوند

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 یکتائی پیدا کرتی ہے۔ دوسروں کے تجربے سے مشاہدہ کرنا بے عملی اور ایک طرح کا سوال ہے جس سے شخصیت مضمحل ہوتی ہے۔ خودی کو آتشِ بیگانہ کے طواف سے نفرت ہے اس لئے کہ اس طرح اس کا نخلِ 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۔ بقولِ اقبال :۔

"انسان کے لئے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد وپیش 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 خُدا اس کا شریکِ کار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان اللّٰہ لا یغیر ما بقوم حتّٰی یغیروا ما بانفسھم ۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ 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 مثلِ مردہ مادّے کے ہو جاتا ہے۔"[1]

غرضکہ خودی کا احساس بجائے خود ایک تخلیقی عمل ہے۔ جس میں انسان کو اپنی طرف سے پیش قدمی کرنی چاہیئے تاکہ فطرت اور خدا اس کی مدد کریں اور وہ حوالی پر اپنے 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 نوردِ شوق کو پیچھے کی طرف لے جائے گا۔

تو کہ از نورِ خودی تابندۂ ۔۔۔ گر خودی محکم کنی پایندۂ
چوں خبر دارم ز سازِ زندگی ۔۔۔ با تو گویم چیست رازِ زندگی
غوطہ در خود صورتِ گوہر زدن ۔۔۔ پس ز خلوت گاہِ خود سر بر زدن

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل ص ۱۲ ۔

زندگی از طوفِ دیگر رستن است خویش را بیت الحرم 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 بظاہر کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلایا جاتا لیکن ایسا طرزِ عمل اختیار کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ذہن و روح کی آزادی قائم نہیں رہتی، اور آزادی خودی کے استحکام کی اوّلین 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۔ عزتِ نفس کا اقتضا تو یہ ہے کہ انسان بحرِ حیات میں نگوں پیمانہ رہے۔

از سوال آشفتہ اجزائے خودی بے تجلّی نخل سینائے خودی
وائے بر منّت پذیرِ خوانِ غیر گردنش خم گشتۂ احسانِ غیر
چوں حباب از غیرتِ مردانہ باش ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

اس ضمن میں اقبال نے حضرت عمر رضؓ 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 اُترے اور اُسے اپنے ہاتھ سے اٹھایا۔

خود فرود آ از شترِ مثلِ عمرؓ
الحذر از منّتِ 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 کرلے اور اپنے دل کی آرزوؤں کو دوسروں سے مستعار

لینے میں تامل نہ کرے وہ دنیا میں نیابتِ الٰہی کے حق سے کبھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتی۔ اقبال کو اپنے ہم مشربوں سے شکایت ہے کہ ان کے خیالات دوسروں کے افکار کے رہینِ منت ہیں، ان کی گفتگو دوسروں سے مستعار لی ہوئی اور ان کی قمریوں کی نوا اور سرد کی قبا تک دوسروں سے مانگی ہوئی ہے۔ بھلا اس طور پر وہ کیسے عروج و ترقی کا خواب دیکھ سکتے ہیں!

عقل تو زنجیریِ افکارِ غیر — در گلوئے تو نفس از تارِ غیر
بر زبانت گفتگو ہا مستعار — در دلِ تو آرزو ہا مستعار
قمریانت را نوا ہا خواستہ — سرو ہایت را قبا ہا خواستہ
بادہ می گیری بجام از دیگراں — جام ہم گیری بوام از دیگراں
آفتاب استی یکے در خود نگر — از نجوم دیگراں تابے مخر
تا کجا طوفِ چراغِ محفلے — ز آتشِ خود سوز اگر داری دلے

"رموزِ بیخودی" 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 جلبِ منفعت، دفعِ مضرت، تعینِ عمل، ذوقِ حیاتِ عالیہ، احساسِ نفس کی تدریجی نشوونما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے اسی طرح ملل 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 مسلّم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین 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 حیات و اعمال کو مربوط کرکے "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 ہوسکتی ہے۔ تاریخ واقعات وحوادث کا بے معنی انبار نہیں۔ اس کو قصہ کہانی سمجھ کر نہیں پڑھنا چاہیئے۔ 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 کرلیتی 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 کرلیتے ہیں وہ سرفراز ہوتے ہیں اور جو اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں پستی میں پڑجاتے 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 الہٰی سے تعبیر کیا ہے جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا ماخذ ہے۔ چنانچہ آیۂ شریفہ میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

اولم یسیروا فی الارض ہ فینظروا کیف کان عاقبۃ الذین من قبلھم
کیا انھوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھتے کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں۔

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

چیست تاریخ اے ز خود بیگانہ؟ داستانے، قصۂ، افسانۂ؟

ایں ترا از خویشتن آگہ کند   آشنائے کار و مردِ رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است ایں   جسمِ ملت را چو اعصاب است ایں
شعلۂ افسردہ در سوزش نگر   دوش در آغوشِ امروزش نگر
شمعِ او بختِ امم را کوکب است   روشن از وے امشب و ہم دوشب است
بادۂ صد سالہ در مینائے او   مستیٔ پارینہ در صہبائے او
ضبط کن تاریخ را پائندہ شو   از نفس ہائے رمیدہ زندہ شو

اقبالؔ 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 تخلیقِ مقاصد کے ذریعے سے ہوتا ہے اور عمل کی توجیہ تاریخ ہے۔ تاریخ محض مرورِ زماں سے عبارت نہیں بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے جسے ہم عرفِ 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   زندہ قوم از حفظِ ناموسِ کہن
مرگِ فرد از خشکیٔ رودِ حیات   مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات
قوم روشن از سوادِ سرگزشت   خود شناس آمد زیادِ سرگزشت

سرگزشتِ او گر 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 جڑیں 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۔

ہیں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

زندگی کے لق و دق بیابان میں مسافرِ حیات جن منزلوں سے گزر چکا ہے ان کی یاد کبھی کبھی اس کے دل کو گدگداتی ہے اور غمِ 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 ہے راہی کو
کھٹک سی ہے جو سینے میں غمِ منزل نہ بن جائے

"تاریخ عالم سب سے زیادہ محسوس شکل ہے جس میں زندگی کی حقیقت ہمارے شعور پر بے نقاب ہوتی ہے۔ یہ فطرت اور زمانے 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 تجریدی وجود کو حقیقی صفات سے متصف کرتے ہیں 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 وابستہ رہتے ہیں۔ زندگی کے ہر تغیر اور عمل کے ہر اظہار میں ان کا موجود رہنا لازمی ہے۔ ماضی حال کا جزوِ 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،

گویا حقیقتِ حیات ایک دوران ہے جس میں ماضی اور مستقبل دونوں پہلو بہ 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 پُرجمود ڈھیر میں حرکت اور حرارت پیدا کرتی ہے۔ وہ مورخ جو اپنے فکر و تصور کے ذریعے "نفس ہائے رمیدہ" کو واپس نہیں لا سکتا اور انھیں نئے معنی نہیں پہنا سکتا وہ تجرید کی بھول بھلیوں میں بھٹکا پھرے گا اور اس کے نتائج زندگی کے نت نئے حالات کے حریف نہ ہو سکیں گے۔

فلسفۂ 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 پیشِ 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 مُردہ ماضی کی جیتی جاگتی شکل ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے۔ تاریخِ عالم زندگی کی قدروں کی باز آفرینی ہے۔

چشمِ پُرکارے کہ بیند رفتہ را
پیشِ تو باز آفریند رفتہ را

مفکرِ حیات کا نقطۂ نظر ایک تماشائی کا نقطۂ نظر نہیں جو خود تماشا کرنے میں شریک نہ ہو بلکہ اس کی دلچسپی صرف اس کو دُور سے دیکھنے تک محدود ہو۔ اصل تاریخ تو وہ ہے جسے مورخ کی فکر نے حرکت و عمل کی حالت میں سوچا ہو ورنہ وہ تجرید ہو گی اور وجدانی تجربے کی جھلک اس میں کبھی نہ آ سکے گی۔ اور چونکہ ذہنی زندگی بجائے خود ایک زندہ عمل ہے اس لئے ضرور ہے کہ تاریخ بھی نمو پذیر زندگی کے تغیرات کی توجیہ ہو۔ یہ زمانے کے اسٹیج 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 تماشائی 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۔ روحِ عصر یا تاریخِ عالم انسان کو یوں خطاب کرتی ہے۔

چنگیزی و تیموری مشتے زغبارِ من ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من
انسان وجہانِ او از نقش ونگارِ من خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیارم ایں طرفہ تماشا بیں در بادۂ امروزم کیفیتِ فردا بیں
پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بیں صد کوکبِ غلطاں بیں، صد گنبدِ خضرا بیں
من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم

تقدیر فسونِ من، تدبیر فسونِ تو تو عاشقِ لیلائی، من دشتِ جنونِ تو
چوں روح رواں پاکم از چند وچگونِ تو تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو
از جانِ تو پیدا ایم، 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 ہوجاتے ہیں کہ انھیں علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ 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 مقصد 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 جا سکتا ہے جب کہ اس کی آزادی زندگی کا نیا سرچشمہ بن جائے اور اس سے اس کی روح کی اصلی آب و تاب اجاگر 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 کرکے 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 تواں گفتن نہ مجبور   کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم

تاریخ عالم کا کلاسکی 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۔ درحقیقت اور سینٹ آگسٹائن نے بھی زندگی کے اس لزومی چکر پر زور دیا ہے جو کلاسکی روایات کے عین مطابق ہے۔ بدھ مت اور ہندو

دھرم میں بھی دائمی اعادے اور چکر کا تصور ملتا ہے جس کا نتیجہ تناسخ، کرم اور معاشری زندگی میں ذات پات کا نظام ہے۔ لیکن ان سب نظریوں سے انسان کو تشفی نہیں ہوتی۔ اگر یہ نظریئے ٹھیک ہیں تو انسان عالم تکوین کے دائمی مذاق کا تختۂ مشق ہے۔ ارسطو نے زندگی کو "بدی کا چکر" قرار دیا ہے جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اگر یہ درست ہے تو ہمارے سارے مساعی 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 مایوسانہ لہجہ زندگی کو نامرادیوں کی گھاٹی میں تو پھرا سکتا ہے لیکن اس کو ارتقاء اور سربلندی 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 شعورِ 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 پھر پیچھے ان کی طرف نہیں لوٹ سکتا بلکہ اس کا قدم آگے ہی بڑھے گا۔ یہ ارتقاء کا رجحان صاف بتا دیتا ہے کہ کوئی منزل کافی بالذات نہیں بلکہ آگے آنے والی منزل کے لئے نشان راہ ہے۔ ہر زمانے میں انسان کے لئے کوئی نہ کوئی مادی یا اخلاقی چیلنج رہا ہے جس سے نبٹنے 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 نظریئے میں زندگی کی ترقی اور وحدت تسلیم کی گئی ہے۔ اسی واسطے آنحضرتؐ 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 جماتی 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 و 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 دئیے 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 زمانے کا بامعنی 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 فلسفۂ حیات کو سمجھنے کے لئے تصورِ خودی کے علاوہ اس کے نظمِ اجتماعی کے تصور کو جاننا بھی ضروری ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ تخلیقِ مقاصد اور عملِ پیہم 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 تشکیل 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 الٰہی کا اپنے آپ کو مستحق بناتا ہے جو دین و احسان کا کمال ہے۔ اب یہاں سے اقبال کے فلسفۂ 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 برتے بغیر تارِ حیات 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 بخویش آراستن
بر وجودِ خود شہادت خواستن
شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

انسانِ کامل

اقبال کے ہاں "انسانِ کامل" کے متعلق جا بجا اشارے ملتے ہیں۔ انھیں صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اسلامی تعلیم اور اسلامی مفکروں کے خیالات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ ہم یہ اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اسلام نے انسانی کمال اور فضیلت کے اصول کو تسلیم کیا اور اس کی ذات کو تخلیقِ اقدار کا سرچشمہ ٹھہرایا۔ چونکہ انسان کائناتِ ہستی کا بلند ترین مظہر تھا اس لئے اس کو زمین پر نیابتِ الٰہی کی ذمّے داری سونپی گئی۔ دراصل اقبال کا "انسانِ کامل" کا تصور اس کے خلافتِ الٰہیہ کے اسلامی تصوّر پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بعض اسلامی مفکروں کے ذہنی روایات کے سرمائے سے بھی اس نے استفادہ کیا ہے۔ محی الدین ابنِ عربی اور عبدالکریم جیلی نے انسانِ کامل کے تصوّر پر بحث کی ہے۔ جیلی نے اپنی فکر انگیز تصنیف "الانسان الکامل فی معرفۃِ الاواخر والاوائل" میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت دونوں کا مظہر 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 الٰہیہ کی مظہر بن سکے۔ حضرت رسولِ 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 محمدیؐ 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 جیلی کا عقیدہ تھا کہ باوجود نیابتِ الٰہی کی اہلیت رکھنے کے انسان ذاتِ باری کی شانِ سرمدیت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس نے ذاتِ الٰہی کی ورائیت کو بھی تصورِ اسلامی کے مطابق برقرار رکھا ہے۔ بعض صوفیا کے مثل وہ عقیدۂ حلول کا قائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک "انسان کامل" یا مردِ مومن کی زندگی جو آئینِ الٰہی 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۔[1] 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 وجود علمی سے معمور ہو جاتا ہے۔ یہ شہود اس پر اس قدر حاوی ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود

---

[1] ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء ص ۱۵۰۔

الٰہی وجود بن جاتا ہے۔ اسی خیال کو "بالِ جبریل" میں یوں پیش کیا گیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولیٰ صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز[ل]

اپنے نفس میں فطرت کی تمام قوتوں کو مرتکز کرنے سے مردِ مومن میں تسخیرِ عناصر کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کے باعث وہ اپنے آپ کو نیابتِ الٰہی 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

ل مولانا روم فرماتے ہیں :-

مردِ خدا شاہ بود زیرِ دلق — مردِ خدا گنج بود در خراب
مردِ خدا نیست زباد و زخاک — مردِ خدا نیست ز نار وز آب
مردِ خدا آں سوئے کفرست و دیں — مردِ خدا راچہ خطا و صواب

دوسری جگہ بصراحت فرماتے ہیں -

پس بصورت آدمی فرعِ جہاں — در صفت اہلِ جہاں را ایں بداں
ظاہرش را پشہ آرد بہ چرخ — باطنش باشد محیطِ ہفت چرخ

جانہا در اصل خود عیسیٰ دم اند — یکزماں زخم اند و دیگر مرہم اند
گر حجاب از جانہا برخاستے — گفتِ ہر جانے مسیح آساستے

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 "انسان کامل" اخلاق 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، جد و جہد، خواہشِ خطرات اور مقاصد آفرینی سے اپنی خودی کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح عناصرِ فطرت پر قابو حاصل کرتا ہے۔ لیکن اس کی خودی کی جد وجہد 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 نیکوکاری کا اعلیٰ نمونہ پیش کرسکتا ہے۔ عدل و مساوات بقائے اصلح 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 ہیں، انسانی مقدر کے متعلق فیصلہ کرنے کا پورا اختیار ہونا چاہیئے۔ نیٹشے خدا کا منکر تھا۔ اس کے نزدیک انسان کی غلامانہ ذہنیت اس وقت تک دور نہیں ہوسکتی 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 مردِ مومن لا کے ساتھ الا 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 جد و جہد 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 کرسکتا۔ معاشرہ ہی خودی کی جد وجہد کا

میدان ہے۔ اقبالؔ 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 قوّت کو سراہتا ہے کہ یہی اس کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی سے وہ جذب و تسخیر کی قوتوں کو مؤثر اور پائدار طریقے پر بروئے کار لا سکتا ہے۔ اقبالؔ 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 نغمہ 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
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
گزر جا بن کے سیلِ تُند رو کوہ و بیاباں میں
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

"انسانِ کامل" اپنی سعی و عمل اور ضبطِ نفس کے مرحلوں سے گزر کر نیابتِ الٰہی کی ذمّے داریاں قبول کرتا ہے اور عناصر پر اپنی حکمرانی کا سکہ جماتا ہے۔

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است — بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است — ہستیٔ او ظلِ اسمِ اعظم است
فطرتش معمور و می خواہد نمود — عالمے دیگر بیارد در وجود
چوں عناں گیرد بدست آں شہسوار — تیز تر گردد سمندِ 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 خوابِ 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 منشا 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 جد وجہد 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 دیدۂ امکاں" سے تشبیہہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں:[1]

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا — اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو — در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن — نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
ریخت از جورِ خزاں برگِ شجر — چوں بہاراں بر ریاضِ ما گزر
نوعِ انساں مزرع 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 زمانے کی باگ ڈور کو جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے۔

کہتا ہے زمانے سے یہ درویشِ جواں مرد
جاتا ہے جدھر بندۂ حق تو بھی اُدھر جا
ہنگامے ہیں میرے تری طاقت سے زیادہ
بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا
میں کشتی و ملّاح کا محتاج نہ ہوں گا
چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو، تو اُتر جا

---

[1] انسانِ کامل کی تلاش کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں:-

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر — کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت — شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما — گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

مہر و مہ 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 بیں
کہ ناز بر فلک و حکم بر 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 حس 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 نشو و نما اور کشاکش سے پوری جماعت کا ارتقا عمل میں آتا ہے۔ جس قدر اندرونی طور پر شخصیت اپنے آپ کو جوکھم میں ڈالے گی، اسی قدر اس کا خارجی حلقۂ 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 بلاتا ہے۔ وہ اپنے "ہم رہانِ سُست 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 برہمی 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 حرکی چیز 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 اکساتے 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 جا سکتی۔ 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 تسخیر 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 وقفِ انتظار رہتی ہیں جب کہیں اس کا ظہور ہوتا ہے۔

تو کیستی ز کجائی، کہ آسمانِ کبود
ہزار دیدہ براہِ تو از ستارہ کشود

اور کبھی عروجِ آدم کی بلندیوں کو دیکھ کر بزمِ انجم میں سراسیمگی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

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

نرگس ہزاروں سال اپنی بے نوری کا ماتم کرتی ہے تب کہیں چمن میں صاحبِ نظر پیدا ہوتا ہے۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

حیاتِ اجتماعی

جس طرح گوہر اپنی آب و تاب کے لئے صدف کا محتاج ہے اسی طرح انسانی خودی اپنی پوری ترقی اور کمال کے لئے نظمِ 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 اجتماعیت کا بھی قائل ہے کہ بغیر اس کے زندگی کی ساری صلاحیتیں رائگاں جاتی ہیں۔ انفرادیت پسندوں میں کانٹ، فشٹے اور برگسون کے نزدیک عمرانی زندگی کی بنا، 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 پُر اسرار 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 جُدا نہیں۔ برگسون 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 تاہم ہماری اصلی زندگی تو وہی ہے جس کا شعور ہماری ذات کے علاوہ اور کسی کو بالکل قریب سے 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 برگسون کا استدلال قوی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انفرادی احساس جو حقیقت کا حامل ہوتا ہے سوسائٹی میں پنپتا اور پرورش پاتا ہے۔ فرد بغیر تمدن کے مکمل فرد نہیں بنتا۔ ذمے داری اور فرض کا احساس تمدن کی بنا ہے۔ بغیر

اخلاقی قدروں کے تعین کے زندگی کا خواب کبھی شرمندۂ معنی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے انسانو اور فطرت کے ساتھ تعلق کے بغیر شعورِ ذات پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اگر خود شعورِ 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 ہستیِ قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زنِ طلسمِ مجاز ہو جا

اسی خیال کی مزید تشریح وہ اپنے ایک لکچر میں اس طرح کرتا ہے:۔

"فرد فی نفسہٖ ایک ہستی اعتباری ہے، یا یوں کہئے کہ اس کا نام ان مجرداتِ عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظِ 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 قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایام زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہوتی ہے جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بر سبیل 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 احتیاط کے ساتھ نظرِ 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

ہو گا کہ یہ غیر محدود اور لاانتہا ہی ہے اس لئے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حدِ نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جز متصور ہونے کے قابل ہیں[1]۔"

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 حاصلِ حیات ہے، جماعت کے وسیع لیکن مؤثر ضبط و آئین کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ فرد کے قولئے 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 امیدِ 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 فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے
ہے لازوال عہدِ خزاں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستاں میں بھی فصلِ خزاں کا دور
خالی ہے جیبِ گل زرِ کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوتِ اوراق میں طیور
رخصت ہوئے ترے شجرِ سایہ دار سے

---

[1] ملتِ بیضا پر عمرانی نظر۔

شاخِ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو
نا آشنا ہے قاعدۂ روزگار سے
ملّت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

افراد جلد جلد مٹنے 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 بیخودی" میں تمثیل و تشبیہہ کی زبان میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ باوجود گل و نسترن کے مرجھا جانے کے فصلِ 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۔ خُمِ ایام میں سے روز و شب کے اَن گنت جام پے بہ پے میخوارانِ حیات کو ملتے ہیں لیکن وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے۔ اسی طرح ملّت کی تقویم فرد کی تقویم سے جداگانہ ہے اور اس کی مرگ و حیات کا قانون بھی مختلف ہے۔

فصلِ گل از نسترن باقی تر است — از گل و سرو و سمن باقی تر است
کانِ گوہر پروَرے گوہر گرے — کم نہ گردد از شکستِ گوہرے
صبح از مشرق ز مغرب شام رفت — جامِ صد روز از خُمِ ایام رفت
بادہ ہا خوردند و صہبا باقی است — دوش ہا خوں گشت و فردا باقی است
ہم چناں از فرد ہائے بے سپر — ہست تقویمِ امم پائندہ تر
در سفر یار است و صحبت قائم است — فرد رہ گیر است و ملّت قائم است
ذاتِ او دیگر صفاتش دیگر است — سنّتِ مرگ و حیاتش دیگر است
فرد برشصت و ہفتاد است و بس — قوم را صد سال مثلِ یک نفس

ایک تو ہم انفرادی مقاصد کے حصول کے لئے سعی و جہد کرتے ہیں اور دوسرے ہم عالم گیر مقاصد تک جماعتی 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 و ہم آہنگی نصیب ہوتی ہے۔ جب تک افراد میں ایثار 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 "بیخودی" سے تعبیر کرتا ہے۔ خودی اور بیخودی میں جب تک ہم آہنگی نہ پیدا ہو اس وقت تک انسانی زندگی کامجو اور بار آور 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 نچوڑ یہ ہے کہ انسان آئینِ ملت کے مطابق عمل کرے اور خودی سے گزر کر انسانیت کے اعلیٰ مقاصد کے لئے اپنی جان کھپادے۔ زندگی کا کمال اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہو سکتا، اور زندگی بامعنی 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 ارتقار کی اپنی ذات سے تکمیل نہ کرے۔ زندگی کے یہ مقاصد ارتقار اخلاقی قدروں سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔

فرد را ربطِ جماعت رحمت است   جوہر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش   رونقِ ہنگامۂ احرار باش
فرد می گیرد ز ملت احترام   ملت از افراد می یابد نظام[۱]

---

[۱] قیامِ جماعت اور استحکامِ مرکز کی تاکید حدیثوں میں آتی ہے جیسے ید اللہ علی الجماعۃ (اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے) من شذ شذ فی النار (جو جماعت سے علیحدہ ہوا وہ علیحدہ ہو کر جہنم میں جائیگا) حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے ایاکم والتفرقہ فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب (تفرقے سے بچو کہ بچھڑا ہوا آدمی شیطان کا حصہ ہے جس طرح بچھڑی ہوئی بکری بھیڑیے 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 شعورِ 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 کتنے 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 بلند کر لیتے ہیں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دار و مدار انفرادی شعور اور فرد کے سعی و عمل کا رہینِ منت رہا ہے۔ اکثر اوقات خود جماعتوں کی سعی و جہد انفرادی جدت اور حوصلے پر منحصر ہوتی ہے۔ اُپج اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہے۔ 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۔ مجرّد 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 انھیں کے تحت سوسائٹی کی شکل پیدا ہو گی۔ افراد ہی وہ معین مرکز ہوتے ہیں جن کے ارد گرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں۔ بقول بوڈلیر "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 نشو ونما پاتی ہے اور اس کا مکمل اظہار جماعت ہی میں اور جماعت ہی سے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے جملہ قوائے ذہنی و روحانی اس مخصوص جماعت کی ضرورتوں اور حوائج کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہوتے ہیں جس میں بخت و اتفاق نے اس کو پیدا کر دیا ہو۔ اگر دقتِ 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 نیکی 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۔

گوناگوں اجتماعی تعلقات فرد کی نشو و نما کے ضامن ہوتے ہیں، اس کی صلاحیتیں ان کی وجہ سے ابھرتی ہیں۔ دراصل ہم ایسے تجریدی فرد کا تصوّر تک نہیں کر سکتے جو اجتماعی زندگی سے قطعاً بے نیاز ہو۔ انسانی شعورِ ذات بھی ان عمرانی موٴثرات 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 گوناگونی، 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 ہزارہا سال قبل درست تھا۔ انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہ کر اپنی شخصیت کو مکمل کرتا ہے بغیر 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 رہینِ 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

دراصل انسان میں خود غرضی اور بے غرضی دونوں کے عناصر ملے جلے ہوتے ہیں۔ اس باب میں وہ خود اپنے آپ سے برسرِ 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 دیئے 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 اُپج فنا ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ہمیں یورپ کے ازمنۂ 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 برتے 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 ردعمل 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 پاپا 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 سے 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 یہ تعین

بے قید نہیں ہونا چاہیئے بلکہ آئین کے اندر رہ کر۔

دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامانِ شیون 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 نقطۂ نظر سے نراج سے جا کر مل جاتے ہیں۔ چنانچہ نیٹشے کا فلسفۂ خودی عدل و مساوات کے اخلاقی اقدار اور مملکت و معاشرت کی ذمے داریوں کو ڈھکوسلا بتاتا ہے۔ نیٹشے کی یہ نراجیت اس کے تصورِ حیات کا لازمی اور منطقی نتیجہ تھا۔ انفرادیت کا قائل انتہائی حریت چاہتا ہے کیونکہ اس کے بغیر فرد کی تکمیلِ 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 ہو گا لیکن اگر ان کی اصلی روح پیشِ نظر ہو تو ان کا تناقض دور کیا جا سکتا 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 کلیتہً حاوی ہو کر فرد کی شخصیت کو جماعت میں بالکل گم کر دینا چاہتا ہے۔ اوّل 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 جی چاہے چلے۔ یہ تہذیب معاشی نقطۂ 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 سنگِ بنیاد انفرادیت پسندی کا فلسفۂ حیات ہے جس کی بدولت یورپ میں قرونِ 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 تصوّر کیا گیا۔ اس کا ردِ عمل ہمہ گیر (ٹوٹلی ٹیرین) مملکت کا تصوّرِ حیات ہے جو فرد کو جماعت کے اغراض ومقاصد 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 بامعنی 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 پہنائے اور آزادی اور نظم وضبط کو ایک دوسرے میں سمودے۔ آزادی ہر قسم کی اجتماعی زندگی کے لئے ضروری ہے۔ خود عدل کے اصول جن میں اجتماعی قوانین کی روح کارفرما 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 بندشیں انسانی زندگی اور ترقی کے لئے اسی طرح ضروری ہیں جیسے فطرت کے قوانین کی پابندی مادّی 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 چاہے کوئی تصوّر 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 جا سکتا ہے اور نہ برتا جا سکتا 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 کشمکش 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 ہو تاکہ زندگی کے امکانوں کا سلسلہ کبھی ٹوٹنے نہ پائے۔

زندگی کا انفرادی اور اجتماعی پہلو ایک دوسرے کے ساتھ ایسا وابستہ ہو کہ لیے صرف تجریدی طور پر ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن ہے۔ انھیں 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 شبہ 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 ٹکا اصول نہیں۔ ہر گروہ اپنی مخصوص روایات کی روشنی میں اس مقصد کو حاصل کر سکتا ہے۔

فرد کی زندگی اس وقت با معنی 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 جا سکے۔ یہ سچ ہو 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 تجربوں کی یادیں فرد کا پیچھا نہیں چھوڑتیں اور اس کی بزمِ خیالی کو آباد رکھتی ہیں۔ اسی طرح خودی اور اجتماعی زندگی ایک دوسرے سے کبھی بھی الگ نہیں ہو سکتے۔

جماعتی ذہن محض استعارہ نہیں۔ اس کی ساخت انفرادی ذہن سے مختلف ہوتی ہے۔ فرد کے ذہن کے خدوخال 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 زمانے میں بتدریج نشو و نما پاتی ہے اور جس سے مشترک مقاصد کا تعین عمل میں آتا ہے۔ فرد براہِ 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 کارفرمائی انفرادی ذہن کے حصے میں آئی 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 روحِ عصر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ہمارے پیشِ 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 وہ افراد کا ایسا مجموعہ ہے جس 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 شعورِ ذات کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح خودی اجتماعی زندگی کی محتاج ہے۔ مثلاً زبان کے ذریعے جو خالص اجتماعی آلۂ 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 شئے یا حادثہ رشتوں کی بندھنوں میں جکڑا ہوا نظر آئے گا۔ ہر شئے 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 شئے دوسری اشیاء کے ساتھ مبہم طور پر مربوط نظر آتی ہے۔ یہی حال جماعتی زندگی کا بھی ہے۔ جو چیز سب سے الگ تھلگ ہو گی وہ بنجر ہو گی، بے فیض ہو گی 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 امکانوں 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 کارفرما 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 لذّت یا فائدے پر ہمیشہ ترجیح حاصل رہنی چاہیے۔ یہی اصول اجتماعی اور اخلاقی زندگی کی نشو و نما 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 ہر 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 برا عمل ہے تو برے 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 تصورِ حیات کی ترجمانی کرتے ہوئے اس تضاد کو بڑی خوبی سے رفع کیا ہے۔ اس نے انفرادی حریت اور اجتماعی آئین کے ظاہری منطقی تضاد میں، جو حقیقت میں تضاد نہیں، اپنی بصیرت اور وجدان سے وحدتِ معنوی پیدا کر دی۔ اقبال فرد کو ملت کے لئے اور ملت کو فرد کے لئے

ضروری قرار دیتا ہے۔

در جماعت فرد را بینیم ما   از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش وارفتۂ یکتائی است   حفظِ 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 پیچ و تاب کھاتی 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 خیاباں پیچ برکوہ و بیاباں پیچ
برقے کہ بخود پیچد میرد بسحاب 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 بامقصد اور نیک زندگی بسر کرتا ہے وہ ساری انسانیت کے لئے اور سارے زمانے کے لئے زندگی گزارتا ہے۔ زندگی اس کے لئے جتنے وسیع معنی رکھتی ہے دوسروں کے لئے نہیں رکھ سکتی۔ انسانی مسرت اور کامجوئی 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 اقدارِ حیات کی تخلیق میں ممد و معاون ہونا جن سے اجتماعی مفاد وابستہ ہو حقیقی اخلاقی زندگی ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ عضوی (آرگینک) 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 قابلِ احساس ہے لیکن اجتماعی وجود کو ہم وجدان و تخیل کے ذریعے سے محسوس کرتے ہیں۔ فرد کی تکمیلِ ذات سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو جماعت کے ساتھ استوار کرے ورنہ وہ اس درخت کے مثل ہوگا جس کی جڑیں اکھڑ گئی ہوں۔

تصور 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 زبانِ قوم گویا می شود
بر رہِ اسلاف پویا می شود

عالمِ طبیعی کے ذرّوں 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 چاہیئے۔ انسانی ارتقا کا منتہا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدارِ حیات میں ہم آہنگی پیدا ہو۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہوجاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند — سلک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
در دلش ذوقِ نوا از ملت است — احتسابِ کارِ او از ملت است
ہر کہ آب از زمزمِ ملت نخورد — شعلہ ہائے نغمہ در عودش فسرد
فرد تنہا از مقاصد غافل است — قوتش آشفتگی را مائل است

قوم با ضبط آشنا گرداندش
نرم رو مثلِ صبا گرداندش

پا بہ گل مانند شمشادش کند
دست و پا بندد 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 ملّت 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 مادّی اور اخلاقی تکمیل کی راہ صاف نہ کی جائے۔ اس کے لئے ضرور ہے کہ جماعت کے مختلف ارکان میں گہرا جذباتی اور روحانی تعلق موجود ہو اور ان کی خواہشوں اور خیالوں میں اشتراک پایا جاتا ہو۔ منظم جماعت فرد کی طرح اپنی خودی، اپنی انا رکھتی 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 مٹتے رہنے کے ملّت کا وجود باقی رہتا ہے اور اس کی اجتماعی قدریں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ اجتماعی زندگی ماضی اور مستقبل کی آئینہ دار ہوتی ہے اور فرد کی سیرت میں اس کے خد و خال کا عکس صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ جماعت ہی ماضی و مستقبل کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے اس لئے کہ وہ خود دائمی ہوتی ہے۔

مایہ دارِ سیرتِ دیرینہ او
رفتہ و آئندہ را آئینہ او

وصلِ استقبال و ماضی ذاتِ او
چوں ابد لا انتہا اوقاتِ او

اس مضمون کی طرف اقبال نے اپنے لکچر میں اس طرح اشارہ کیا ہے۔

"مجموعی حیثیت سے اگر نوع 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 فوری اغراض ان غیر موجود، نا مشہود افراد کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نثار کر دی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسلٍ بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اقوام کے لئے سب سے زیادہ مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ 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 چاہیئے[۱]۔"

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 تصادم 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 فنونِ 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 گلبرگِ حیات 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
عیشت از عیشش غم تو از غمش   زندہ از انقلابِ ہر دمش

اقبال کے نزدیک اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے تضاد کو بڑی خوبی سے

---

[۱] ملتِ بیضا پر عمرانی نظر۔

رفع کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ مادّی 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 جوکھوں میں پڑ کر اور نکھرے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے باوجود اپنی ہستی کو قائم رکھ سکے گا۔ انقلابوں کو جھیلنا جماعتوں کی قوتِ 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 بودی ہوتی ہے۔ اگر جماعتی زندگی کا تسلسل نہ ہو تو زندگی کے اُن رخنوں کو پُر 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۔ ملّتِ بیضا نے اپنے اصولِ تمدن کے ذریعے ربط و تنظیم کی ایسی بنا ڈالی جس کی بدولت اس میں لازوال قوتِ حیات و تجدید پیدا ہو گئی۔ اس میں بدرجۂ اتم یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ گر کر اُٹھ سکتی اور پست ہو کر سربلند ہو سکتی ہے۔ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب نے نیا جنم 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 پاسبان مل گئے۔

ہے عیاں یورشِ تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

باوجود مسلمانوں کے زوال و پستی کے اقبالؔ ان کے مستقبل سے مایوس نہیں۔ وہ جانتا ہے کہ اس کشتِ ویراں کو اگر زرا سی نمی مل گئی تو وہ لہلہا اُٹھے گا۔

نہیں ہے ناامید اقبالؔ اپنی کشتِ ویراں سے
زرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اس مضمون کی طرف "رموزِ بے خودی" میں اشارہ کرتے ہوئے اقبالؔ نے بتایا ہے کہ اسلامی تہذیب اپنے اندرونی جوشِ حیات و بقا کی بدولت ہر نمرود کی آگ کو گلزار بنا سکتی ہے۔ یہی جوشِ حیات یا عشق جس پر زندگی کی حرکت کا دار و مدار ہے

اسلامی تہذیب کو تجدد اور باز آفرینی پر مجبور کرتا ہے۔ زمانے کے انقلاب کے شعلے جب ہمارے چمن تک پہنچتے ہیں تو بہار کا رنگ روپ اختیار کر لیتے ہیں۔ یونانی علم وحکمت، رومیوں کی جہاں گیری، مصری اور ساسانی شان وجبروت سب کے سب ایک ایک کرکے زمانے کی چیرہ دستیوں کے شکار ہو گئے۔ لیکن ملّتِ اسلامی کے عزمِ حیات میں کوئی کمی نظر نہیں آتی۔

آتشِ تاتاریاں گلزار کیست؟ — شعلہ ہائے او گلِ دستارِ کیست؟
از تہِ آتش بر اندازیم گُل — نارِ ہر نمرود را سازیم گُل
شعلہ ہائے انقلابِ روزگار — چوں بباغِ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند — آں جہاں گیری جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست — رونقِ خمخانۂ یونان شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند — استخوانِ او تہِ اہرام ماند
در جہاں بانگِ اذاں بود ست و ہست — ملّتِ اسلامیاں بود ست و ہست
عشق از سوزِ دلِ ما زندہ است — از شرارِ لا الٰہ تابندہ است
گرچہ مثلِ غنچہ دل گیریم ما — گلستاں میرد اگر میریم ما

اقبال نے جماعتوں کے عروج وزوال کے اسباب کے متعلق بھی جابجا اشارے کئے ہیں۔ یہ مسئلہ قدیم زمانے سے لے کر آج تک علمائے تاریخ وعمرانیات کے پیش نظر رہا ہے اور ہر زمانے میں مختلف حالات ورجحانات کے تحت اس کے حل پیش کئے گئے۔ اقبال کا خیال ہے کہ:-

"جس طرح ایک جسم ذوی الاعضا، مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم وارادہ 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 ردِ 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 تخئیل نمودار ہوتی ہے یا ایک ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک بروئے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام طاغی 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 عود 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 وجزئیات اور خبیر و مدبر ہے، بجائے خود ضرور موجود رہتا ہے ....[1]"

اس ضمن میں اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ جب کسی جماعت میں عصبیت 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 کش مکش 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 موثر اکائی کی حیثیت سے گم کر دیں۔ لیکن وہ جماعتیں جو اپنے اندر زندگی کی ذمے داریوں کو سنبھالنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اپنے 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 اندرونی جوشِ حیات اور اپنے وجود کی باز آفرینی کے ذریعے حالات سے مطابقت کرتی اور حقائقِ حیات کو نئے معنی پہناتی رہتی ہیں۔

---

[1] ملتِ بیضا پر عمرانی نظر۔

اے خوش آں قومے کہ جانِ او تپید
از گلِ خود خویش را باز آفرید

اقبالؔ 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 کائناتِ ہستی کے ہر گوشے میں جاری و ساری ہیں اسی طرح اعمالِ انسانی کے بھی الٰہی قوانین ہیں جو ہر زمانے 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 ذلّت 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 استیلاء حاصل رہا۔ لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں وہ عیش و عشرت میں پڑ گئیں اور حدودِ فطرت یا حدودِ الٰہی سے تجاوز کرنے لگیں تو بہت جلد انھیں اپنی عظمت و شوکت کی گدی کسی دوسری تازہ دم اور سرگرمِ عمل قوم کے لئے خالی کردینی پڑی۔ یہ نئی جماعت پرانے تمدن کے مادّی 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۔ سنّتِ الٰہی 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۔

سنۃ اللّٰہ فی الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنۃ اللّٰہ تبدیلا ۵

جو لوگ پہلے گزر چکے ان کے لئے اللہ کا دستور یہ تھا اور اللہ کے دستور میں تم تبدیلی نہ پاؤ گے۔

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 تجدید نہیں کرسکتیں۔ 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 الٰہی نوامیس 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 بالذّات بن جاتے ہیں۔ جو حاصل ہوگیا اسے کافی سمجھا جاتا ہے اور ماضی پرستی بُت پرستی کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ اس طرح نئے احوال سے مطابقت کی قابلیت سلب ہوجاتی 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 ذمّے 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 ذمے داری ان پر عائد ہوتی ہے۔ یہ ذمّے داری کا عنصر تاریخ کو بامعنی 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 حیاتیاتی۔ اگر کسی تہذیب میں زوال کے آثار پیدا ہوگئے ہیں تو بھی وہ سنبھل سکتی ہے اس لئے کہ تجدید و اصلاح کے امکانات لاانتہا 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 چپکے چپکے 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 سکونِ خاطر یا بے تعلقی سے نہیں دیکھ سکتی اور اپنی ذمے داریوں سے سبکدوش نہیں ہو سکتی۔ چونکہ قوموں کی زندگی حیاتیاتی 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 بدعملی 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 سینکڑوں قومیں ایسی گزر چکی ہیں جنھوں 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 حکیمانہ طریق کار سب دھرے کے دھرے رہ گئے اور بالعموم یہ قومیں ایسی نیم متمدن 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۔

وکم قصمنا من قریۃ کانت ظالمۃ وانشأنا بعدھا قوما اٰخرین ٥	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 یسیروا فی الارض فینظروا	کیا وہ پھرتے نہیں کہ ان لوگوں کا انجام

كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وكانوا اشد منهم قوة ٥	دیکھیں جو ان سے قبل ہوئے اور ان سے قوت میں بہت زیادہ تھے۔

دنیا میں نیابت الٰہی 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 تمکن ارضی کی ذمّے داری سپرد کر دی گئی ہو۔ یہ ذمّے داری صرف اس گروہ کو ملتی ہے جو اپنے عمل کا حساب دینے کو تیار ہو۔

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں روحِ عمل کا حساب

قانونِ الٰہی اور فطرت کا اشارہ یہی ہے کہ اپنے میں عمل کی صلاحیت پیدا کرو کہ خلافتِ الٰہی بغیر اس کے نہیں مل سکتی۔

وعد الله الذين آمنوا منكم	اللہ نے ان لوگوں کو حاکم بنانے کا وعدہ کر لیا
وعملوا الصّٰلحٰت ليستخلفنهم في الارض	جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے
كما استخلف الذين من قبلهم ٥	جس طرح ان کے اگلوں کو اس نے حاکم کیا۔

اس استخلاف فی الارض کی شرط عمل صالح ہے۔

ان الارض يرثها عبادي الصالحون	بے شک زمین صالح بندوں کی میراث ہے۔

اور دوسری جگہ ہے۔

ان الارض يورثها من يشاء	بے شک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں
من عباده والعاقبة	جس کو چاہے اس کا وارث کر دے اور آخر میں
للمتقين ٥	بھلائی ہے ڈرنے والوں کے لیے۔

غرضکہ انسانی تاریخ ارث و میراث کا ایک مستقل سلسلہ ہے۔ حکومت انھیں 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 کان ربک لیھلک القری بظلم و اھلھا مصلحون ۰ — ایسا نہیں کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے بندوں کے نیکوکار ہونے کے باوجود ظلم سے تباہ کر دے۔

اقبال کے نزدیک دنیا کی حکمرانی صالح جماعتوں کے لئے ہے۔ حق تعالیٰ نے اس جہان چارسو کی جلوہ آرائیاں دیدۂ مومن کے لئے وقف کر دی ہیں جو اپنی زندگی میں صلاحیت کی تمام خوبیاں رکھتا ہے۔

حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد — جلوہ اش با دیدۂ مومن شمرد
کارواں را رہگزار است ایں جہاں — نقدِ مومن را عیار است ایں 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۔

رازہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خُدا کی آواز

صرف وہی قومیں دوسروں پر تفوق و اقتدار حاصل کر سکتی ہیں جنھوں نے اپنے عملِ صالح سے اپنے آپ کو نیابتِ الٰہی 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 قافلۂ 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 اتنا حسّاس کر دیتی ہے کہ وہ خیر و شر میں بلا تامل تمیز کر لیتا ہے۔ اگر کبھی آدمی کا قدم سیدھے اور سچے راستے سے ڈگمائے تو وہ دل میں خلش 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 قدروں 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 وادبار کی شکایت کی ہے اور اسلاف کے کارنامے ایک ایک کر کے گنائے ہیں۔ پھر خود ہی "جوابِ شکوہ" میں باری تعالیٰ کی طرف سے جواب دیا ہے۔ "شکوہ" اور جوابِ شکوہ" میں جو تصورات پیش کئے گئے ہیں وہ دراصل وہی ہیں جو اقبال کے فلسفۂ تمدن کی بنیاد کہے جا سکتے ہیں۔ شاعر کی شکایتوں کا آسمان سے جو جواب ملا وہ چند لفظوں 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 وصلاحیت 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، خالقِ ہستی کا ازل سے یہ دستور ہے کہ مستحق ہی کو سب کچھ ملتا ہے، چاہے وہ کوئی ہو اور غیر مستحق کو کبھی کچھ

نہیں ملتا۔

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور
مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور
تم میں حوروں کا کوئی چاہنے والا ہی نہیں
جلوۂ 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 نورِ ایمان سے منور ہو جس سے بڑھ کر کوئی محرکِ حیات نہیں۔

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
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 عملِ صالح کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اعمالِ الٰہی اور فطرت کا علم حاصل کیا جائے کہ بغیر اس کے عمل غیر مؤثر رہے گا قرآنِ پاک میں انسانی شرف کی بنا، حقائقِ اشیاء کے علم کو ٹھہرایا گیا ہے۔

وعلّم آدم الاسماء کلّھا   اور سکھائے آدم کو نام (خواص) سب چیزوں کے۔

اس آیۂ 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 مادّے کے ممکنات پر قابو پاتا اور اپنی قوت بڑھاتا ہے ۔ تسخیرِ فطرت کی بدولت انسان حقیقی آزادی کا مزہ چکھ سکتا اور جدّت کی صلاحیت کو ظاہر کرتا ہے ۔ وہ اپنے علم کی قوت سے آسمانوں کے سینے شگاف کرتا اور جہانِ چارسو پر اپنے بے پناہ عمل کا سکّہ بٹھاتا ہے ۔ نور و صوت و رنگ و بو اس کے اشارۂ 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 ہی کا 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 ۔

خنک روزے کہ گیری ایں جہاں را
شگافی سینۂ نہ آسماں را

دریں دیرِ کہن آزاد باشی
بتاں را بر مرادِ خود تراشی

بکف بُردن جہانِ چارسو را
مقامِ نور و صوت و رنگ و بُو را

فزونش کم، کمِ او بیش کردن
دگرگوں بر مرادِ خویش کردن

فرد رفتن چو پیکاں در ضمیرش
ندادن گندمِ خود با شعیرش

شکوہِ خسروی این است این است
ہمیں ملک است کو توأم بدین 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 انھیں زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے ۔ جماعتیں اس وقت عزّت کی زندگی بسر کرتی ہیں جب کہ وہ عالمِ خارجی پر جو ہر قسم کی پوشیدہ قوتوں کا خزانہ ہے، تصرف حاصل کریں ۔ یہ تصرف حاصل کرنے کے ذرائع ہی کسی تمدن کی مخصوص ٹیکنک یا طریقِ فکر و عمل سے عبارت ہوتے ہیں ۔ قرآن میں

عالمِ 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، سائے کا بڑھنا اور گھٹنا اور دن رات کا وقوع پذیر ہونا۔" بالِ جبریل" میں اقبال نے

ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا ہ	وہی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے۔

اور

سخر لکم ما فی السمٰوٰت و ما فی الارض جمیعًا ہ	جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب تمہارے تابعِ فرمان ہے۔

کی اپنے مخصوص شاعرانہ انداز میں تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ جب حضرت آدم جنت سے نکالے گئے تو روحِ ارضی نے ان کا استقبال کیا اور یقین 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 نشو و نما کرے۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں — یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں — تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

سمجھے 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 شرر میں — آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں — جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

فطرت تسخیر کرنے کے لئے ہے، لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ تدبر و فکر کی رہبری قبول کی جائے۔ چنانچہ اسلامی حکماء نے استقرائی

طریقِ تحقیق[۱] کو خاص طور پر ترقی دی کہ اس کی مدد سے انسانی ذہن حقیقتِ اشیاء کی پہیلی کو بوجھ سکتا ہے اور اس سے ایجاد اور تسخیرِ فطرت میں بڑی مدد ملتی ہے۔ قرآن کا یہ دعویٰ ہے۔

ان الظن لا یغنی من الحق شیئًا ظن و تخمین حقیقت کی تلاش میں کچھ کام نہیں دیتے۔

حقیقت کی کنہ کا صرف اس علم سے پتا چل سکتا ہے جس کی پرورش ایمان و یقین کی آغوش میں ہوئی ہو۔ مشاہدہ اور حقیقت پسندی آپ کو اسلامی علوم و معارف کے ہر گوشے میں نظر آئیں گے۔ اقبالؔ کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ استقرائی طریقِ تحقیق کلاسکی روایات کے بالکل خلاف تھا نہ کہ ان سے ماخوذ۔ کلاسکی علوم میں کلیات سے جزئیات کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ ان کی طب، مابعد الطبیعات 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 تجربہ و مشاہدہ انسانی ذہن کو مادّیت کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس نظامِ استدلال سے انسان میں خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے اور وہ اپنے عمل پر بھروسا کرنا سیکھتا ہے۔ علم کے اس نقطۂ نظر کے ساتھ ایمان و یقین موجود ہو تو نظامِ تصورات میں صحیح توازن قائم کرنا ممکن ہے اور فطرت اور زندگی کے واقعات و حوادث کی تعبیر حقائق پر مبنی قرار دی جا سکتی ہے۔ اسلامی حکمانے عالمِ 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 بنا ڈالی[۲]۔ لیکن باوجود اس علمی نقطۂ نظر کے انھوں نے مادّی زندگی کی مبالغہ آمیز

۱۔ Inductive Method.

۲۔ 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 احتراز 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 السمٰوٰت والارض لاٰیٰتٍ للمومنین (بےشک آسمان اور زمین میں مومنوں کے لئے نشانیاں ہیں)۔ وکاین من اٰیۃٍ فی السمٰوٰت والارض یمرون علیہا وھم عنہا معرضون (زمین اور آسمان میں قدرت کی کتنی نشانیاں ہیں جن سے وہ یوں ہی منہ پھیر کر گزر جاتے ہیں)۔ اللہ الذی رفع السمٰوٰت بغیر عمدٍ ترونہا ثم استوی علی العرش و سخر الشمس والقمر کل یجری لاجلٍ مسمًّی (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 مقررہ وقت تک چلتا ہے) وھو الذی مد الارض وجعل فیہا رواسی وانہارا ومن کل الثمرات جعل فیہا زوجین اثنین یغشی الیل النہار۔ ان فی ذٰلک لاٰیٰتٍ لقوم یتفکرون ○ وفی الارض قطع متجٰورٰتٌ وجنٰتٌ من اعناب وزرعٌ ونخیلٌ صنوانٌ وغیر صنوان یسقی بماءٍ واحد ونفضل بعضہا علی بعض فی الاکل ان فی ذٰلک لاٰیٰت 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 انگور کے اور کھیتیاں 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)۔ ھو الذی یریکم البرق خوفا وطمعًا وینشئ 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 لجعلہ ساکنًا ثم

(بقیہ ص ۲۱۴ پر)

کا مسخر کرنے والا قرار دیا۔ مادی زندگی ایک بالاتر روحانی زندگی تک پہنچنے کا وسیلہ قرار پائی

(بقیہ حاشیہ ص ۲۱۳)

جعلنا الشمس علیہ دلیلا ۰ ثم قبضنٰہ الینا قبضا یسیرا ۰ وھو الذی جعل لکم الیل لباسا والنوم سباتا وجعل النہار نشورا ۰ وھو الذی ارسل الریح بشرا بین یدی رحمتہ وانزلنا من السماء ماء طہورا لنحی بہ بلدۃ میتا ونسقیہ مما خلقنا انعاما واناسی کثیرا ۰ ۵۱ (تونے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کیسے دراز کیا اس نے سائے کو اور اگر چاہتا تو اس کو ٹھہرا رکھتا۔ پھر ہم نے مقرر کیا سورج کو اس کا راستہ بتانے والا۔ پھر کھینچ لیا اس کو اپنی طرف سہج سہج سمیٹ کر۔ اور وہی ہے جس نے بنا دیا تمہارے واسطے رات کو اوڑھنا اور نیند کو آرام اور دن کو بنا دیا اٹھ نکلنے کے لئے اور وہی ہے جس نے چلائیں ہوائیں خوشخبری لانے والیاں اس کی رحمت سے آگے اور اتارا ہم نے آسمان سے پانی پاکی حاصل کرنے کا کہ زندہ کریں اس سے مرے ہوئے دیس کو اور پلائیں اس کو اپنے پیدا کئے ہوئے بہت سے چوپایوں اور انسانوں کو)۔ ان فی خلق السمٰوٰت والارض واختلاف الیل والنہار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل اللہ من السماء من ماء فاحیا بہ الارض بعد موتہا وبث فیہا من کل دابۃ وتصریف الریح والسحاب المسخر بین السماء والارض لاٰیٰت لقوم یعقلون ۰ (بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات دن کے بدلتے رہنے میں اور کشتیوں میں جو دریا میں لے کر چلتی ہیں لوگوں کے کام کی چیزیں اور پانی میں جس کو اتارا اللہ نے آسمان سے پھر زندہ کیا اس سے زمین کو اس کے مر جانے کے بعد اور اس میں سب قسم کے جانور پھیلائے اور ہواؤں کے بدلنے میں اور بادل میں جو کہ اس کے حکم کا تابعدار ہے زمین اور آسمان کے بیچ میں۔ بیشک ان سب میں عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں) ھو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا وقدرہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب ما خلق اللہ ذٰلک الا بالحق یفصل الاٰیٰت لقوم یعقلون ۰ (وہی ہے جس نے بنایا سورج کو چمکدار اور چاند کو پرنور

(بقیہ ص ۲۱۵ پر)

جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ 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 تختۂ تعلیم قرار دیا ہے جس کے ذریعے انسان کی پُرکاری اور ذوفنونی کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی روح کے تقاضے جس قدر شدید ہوں گے فطرت اسی مناسبت سے اپنے رازہائے سربستہ اس پر منکشف کرے گی۔

چوں نہال از خاکِ ایں گلزار خیز — دل بغائب بند و با حاضر ستیز
ہستیٔ حاضر کند تفسیرِ غیب — می شود دیباچۂ تسخیرِ غیب
ماسوا از بہرِ تسخیر است و بس — سینۂ او عرصۂ تیر است و بس
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد — عالمے از ذرہ تعمیر کرد
کوہ و صحرا دشت و دریا بحر و بر — تختۂ تعلیمِ اربابِ نظر
خیز و واکن دیدۂ مخمور را — دوں مخواں ایں عالمِ مجبور را
غایتش توسیعِ ذاتِ مسلم است — امتحانِ ممکناتِ مسلم است
می زند شمشیرِ دوراں بر تنت — تا ببینی ہست خوں اندر تنت
گیر او را تا بہ او گیرد ترا — ہمچو مے اندر سبو گیرد ترا
تا ز تسخیرِ قوائے ایں نظام — ذو فنونیہائے تو گردد تمام
نائبِ حق در جہاں آدم شود — بر عناصر حکمِ او محکم شود

بقیہ حاشیہ ص ۲۱۴

اور مقرر کیں اس کی منزلیں تاکہ تم پہچانو گنتی برسوں کی اور حساب، 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 والنھار وما خلق اللہ فی السمٰوٰت والارض لاٰیٰت لقوم یتقون ۵ (البتہ دن اور رات کے بدلنے میں اور جو کچھ پیدا کیا ہے اللہ نے آسمانوں میں اور زمین میں نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لئے جو ڈرتے ہیں)۔

اقبالؔ نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں بتایا ہے کہ جدید سائنس کی بنا اس وقت پڑی جب اسلامی حکماء نے استقرائی طریقِ تحقیق کے مطابق کائناتِ فطرت اور انسانی تاریخ کی تعبیر شروع کی۔ انھوں نے اپنے مخصوص طریقِ فکر و عمل کے مطابق افلاطونی نظامِ تصورات کو چھوڑ کر حقائقِ اشیاء کی کنہ تک پہنچنے اور ان پر تصرف حاصل کرنے کی سعی و جہد کی۔ ان کا طریقِ 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 قابلِ قبول سمجھتے تھے جنھیں تجربے نے درست ثابت کر دیا ہو! اسلامی مفکرین کے اسی اندازِ فکر سے اہلِ یورپ متاثر ہوئے۔ اندلس کی جامعات کے ذریعے اسلامی علوم یورپ میں پھیلے اور اہلِ یورپ کی خوابیدہ قوتوں اور صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں ممد و معاون ہوئے۔ اقبالؔ ایک حد تک یورپ کی جدید تہذیب کو اسلامی تہذیب کا تکملہ سمجھتا ہے۔ اس تہذیب نے اس وقت جنم لیا جب کہ مسیحی یورپ نے اپنے متکلموں اور کلیسائی رہبروں کے بتائے ہوئے استخراجی طریق کو ترک کر کے، جو کلاسکی اصول سے ماخوذ تھا، علم اور زندگی کا نیا نقطۂ 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 ہے جس سے مغربی قومیں پہلے پہل مسلمانوں کی بدولت آشنا ہوئی تھیں۔ جدید سائنس اسی کے بطن سے پیدا ہوئی چنانچہ اقبالؔ کہتا ہے کہ سائنس یا "حکمتِ اشیاء" فرنگی زاد نہیں بلکہ مسلمان زاد ہے۔

حکمتِ اشیاء فرنگی زاد نیست | اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است | ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست | باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست

اقبالؔ اہلِ یورپ کی زندگی کے حرکی عنصر اور ان کی سائنٹفک ایجادات کو جو تسخیرِ عالم کی ضامن ہیں، بہ نظرِ استحسان 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 اللّٰہ العقل فقال لہ اقبل فاقبل وقال لہ ادبر فادبر وقال ھذان کتابان من رب العٰلمین ۝

آپؐ 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 آپؐ نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں مقدر ہیں۔

جدید مغربی تمدن میں مادی زندگی کی قدر و قیمت میں جو غلو بڑھتا 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 "کلیدِ دین" سے "درِ دنیا" کو کھولنے کی کوشش کی اس لئے وہ انسانی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی قائم کر سکا۔ (ربّنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الاٰخرۃ حسنۃ) 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 اہلِ یورپ سے شکایت ہے کہ انھوں نے ذہنی تربیت کے ساتھ دل کی تربیت کی طرف توجہ نہ کی ظاہر پر نظر ایسی جمی کہ باطن نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ تہذیب فرنگی مادی آسائشوں پر ایسی فریفتہ ہوئی کہ روحانی زندگی کے تقاضے پسِ پشت ڈال دیے گئے۔ اقبال یورپ کی عقلیت کو جو عقیدت سے یکسر عاری ہے تاریخ کی تخلیقی رد 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 روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بیکاری و عُریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

اقبال مشرق و مغرب کی زندگی کا رمز شناس تھا۔ وہ استعارے 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 اُن محرکات حیات کی کمی ہے جو انسانی قافلے کو کشاں کشاں آگے کی طرف بڑھائے جائیں اور مغرب میں محرکاتِ 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 میخانۂ حیات آباد و بارونق نہیں ہو سکتا۔ مشرق اور مغرب کی موجودہ ذہنیت 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 شیشۂ تہذیب حاضر ہے مئے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ اِلاّ

دوسری جگہ کہتا ہے۔

مردہ لادینیِٔ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیٔ 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 مقامِ لا نپا ساید حیات
سوئے اِلّا می خرامد کائنات

جدید تمدن کی سب سے بڑی بدنصیبی اور نارسائی یہی ہے کہ اس نے عقل کو بے زمام چھوڑ دیا ہے کہ جدھر چاہے جائے اور جو چاہے کرے۔ اس تمدن کے سائے میں اخلاص و 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 کھویا ہوا مقام نہیں ملے گا اس وقت تک انسانیت بھٹکی پھرے گی اور زندگی کا ارتقاء نامکمل رہے گا۔ عقل کی بے زمامی اور عشق کی بے مقامی کے باعث نقشِ گرِ ازل 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 ہے بے مقام ابھی
نقش گرِ ازل ترا نقش ہے نا تمام ابھی

اقبال کو یہ حقیقت تسلیم کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اہلِ یورپ کے پاس چشمِ نگراں تو ہے لیکن ان کی بڑی محرومی یہ ہے کہ وہ دلِ بیدار سے بیگانہ ہیں۔

دلِ بیدار ندادند بہ دانائے فرنگ
ایں قدر ہست کہ چشمِ نگرانے دارد

غرضکہ 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 تہذیبِ 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 قوتِ ارادی کی کارفرمائیاں اور اس کی تسخیرِ حوالی کی صلاحیتیں قدیم تہذیبوں کی نسبت ہزار ہا گنی زیادہ ہیں۔ لیکن اس قوتِ تسخیر کے ساتھ قلبِ سلیم نہیں جو اخلاقی اثبات اور روحانی نشوونما کا ضامن ہے۔

ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے کلاسکی سکون آفرینی کے نظریئے کی جگہ حرکت اور حرارت کے اصول کو زندگی کا رہبر بنایا۔ استقرائی طریقِ فکر سے عوارضِ فطرت اور تاریخِ انسانی کا صحیح علم ممکن ہوا اور عالمِ محسوس کی تسخیر کے ساتھ ساتھ معنوی زندگی کے تقاضے نظر انداز نہیں کئے گئے۔ اسلامی حکماء نے کلاسکی 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 طریقِ تحقیق پر بہت زور دیا[1]۔ جاحظ اور ابن مسکویہ نے نباتی اور حیوانی زندگی کے مشاہدے سے اصولِ ارتقاء کی طرف سب سے پہلے اشارے کئے اور استقرائی طریق سے اپنے نتائج اخذ کئے اور ابنِ خلدون نے انسانی تاریخ میں استقرائی طریقِ تحقیق کو سب سے پہلے استعمال کیا اور جو نتائج اخذ کئے وہ فلسفۂ تمدن کے لئے بالکل ایک نئی چیز تھے۔ چنانچہ اس ضمن میں جو کچھ اس نے کہا اس کی نسبت اس سے پیشتر کلاسکی مفکروں میں سے کسی نے اشارہ تک نہیں کیا تھا۔ اس نے تاریخِ عالم کو مسلسل اجتماعی حرکت و ارتقاء سے تعبیر کیا اور تغیر کو اس تخلیقی تحریک کا سبب قرار دیا جس میں انسانی اختیار کی کارفرمائی موجود رہتی ہے۔ پھر اس کے علاوہ

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۳۔

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 نقطۂ 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 طریقِ تحقیق کو سب سے پہلے اہلِ یورپ نے دریافت کیا۔ اسلامی حکماء میں ابن حزم اور ابن الہیثم نے تجربی طریقے پر بہت پہلے اپنی کتابیں شائع کر دی تھیں اور اندلس کی جامعات کے توسط سے ان کی بھنک مغربی اہلِ فکر کے کانوں تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اس کے علمبردار راجر بیکن نے اندلس کی اسلامی درسگاہوں سے استفادہ[1] کیا۔ اسلامی حکماء نے مشاہدہ، تجربہ اور

---

[1] ایک عیسائی مورخ ذوفل طرابلسی نے اپنی کتاب "مناحۃ الطرب فی تقدمات العرب" میں اس مسلمان عالم کا نام بھی بتایا ہے جس کی کتابوں سے راجر بیکن نے استفادہ کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے: "ورد جو بیکن الشھیر فان ماحصلہ من المعارف فی الکیمیاء والفلسفۃ والریاضیات انما استحصلہ من کتبہم ذفی اقتبس من اقوال الحسن ولعلہ الخازن الاندلسی) (اور راجر بیکن مشہور کو جو کچھ علم کیمیا و فلسفہ اور ریاضیات میں حاصل ہوا وہ انہیں (عربوں) کی کتابوں سے حاصل ہوا اور اس نے حسن کے اقوال سے اقتباس کیا ہے (شاید یہ حسن الخازن اندلسی ہیں۔)

ڈاکٹر گستاؤ لیبان اپنی کتاب "تمدنِ عرب" میں اس مسئلے کی نسبت یوں رقمطراز ہے :-

"عربوں کے اندلس 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 زمانے میں بجز عربی سرزمینِ اندلس کے اور کوئی مقام نہ تھا جہاں علوم کا تحصیل کرنا ممکن ہو اور یہیں وہ خاص اور معدود ہ اشخاص جن کو علم کا شوق تھا تحصیل کے لیے آتے تھے۔ ایک اختلافی روایت کی رو سے جس کا غلط ہونا اب تک ثابت نہیں ہوا ہے

(بقیہ حاشیہ ص ۲۲۲ پر)

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)

گربرٹ نے جو سنہ ۹۹۹ء میں سلوسٹر 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۔ پندرھویں 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، ویل نو کا آرنو، ریمانڈ لل، سنٹ ٹامس، البرٹ بزرگ، قسطنطینہ کا الفانس دہم یہ سب یا تو عربوں کے شاگرد تھے یا ان کی تصنیفات کے نقل کرنے والے" پھر موسیو رینان 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 چھے صدی تک یورپ کے کل دارالعلوموں کی تعلیم کا دارو مدار رہا۔ بعض علوم مثلاً طب میں یہ کہا جا سکتا 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 موسیو لیون لکھتے ہیں :۔

"عربوں کا طریقۂ تحقیق تجربہ و مشاہدہ تھا۔ برخلاف اس کے زمانۂ متوسط کے یورپ کا طریقہ اساتذہ کے کلام کو پڑھنا اور ان ہی کی رایوں 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 زمانۂ دراز تک صرف عرب ہی تھے جو اس طریقے کی قدر جانتے تھے۔ تجربی طریقے نے ان کی تحقیقات میں صحت اور جدت پیدا کر دی تھی جو ان اشخاص کی تحقیقات میں نہیں پائی

(بقیہ حاشیہ ص ۲۲۳ پر)

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[1]۔ یونانی اثر سے مسلمانوں کے عملی نقطۂ نظر کو بڑا سخت نقصان پہنچا تھا۔ لیکن بہت جلد وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور جدید سائنس کی بناء ڈالی۔

سورۂ رحمٰن کی آیتِ شریفہ۔

یٰمعشر الجنّ والانس ان استطعتم	اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے تو
ان تنفذوا من اقطار السمٰوٰت	آسمانوں اور زمین کے کناروں کے پرے نکل جاؤ۔
والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطٰن۔	لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے۔

کی اقبال نے یہ تفسیر کی ہے کہ صرف علم کے ذریعے انسانی ذہن عالمِ محسوس کے پرے جا سکتا 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 زمانے 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 تصوّر 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[2]۔ 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 تحقیقاتِ علمی کے اصول قرار دینا عموماً بیکن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس وقت تسلیم کر لینا چاہیئے کہ اس کے موجد عرب تھے۔" (صفحہ ۴۰۰ و ۴۰۱)

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۴

[2] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۵۔

ممکن ہو حفظِ حیات اور تقویم خودی کا ضامن ہوتا ہے۔

علم را سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است

"جاوید نامہ" میں روحِ رومیؒ اقبالؒ کو الا بسلطان 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 مادّی 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 لرزہ براندام کر دیتی ہے۔

گفت اگر سلطاں ترا آید بدست
می تواں 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
خویش را بینی ازو او را ز خویش
نکتۂ الا بسلطاں یاد گیر
ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر
از طریقِ زادن اے مردِ نکوئے
آمدی اندر جہانِ چار سوئے
ہم بروں جستن بزادن می تواں
بند ہا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است
داند آں مردے کہ او صاحبدل است

جان بیدارے چو زاید در بدن
لرزہا افتد دریں دیرِ کہن

یونانیوں نے عالمِ محسوس کے تناسب کے آگے نظر نہیں دوڑائی جو عالمِ اعیان کے بندھے ٹکے نمونوں کا پابند تھا اور جس میں انسان کی مجال نہ تھی کہ تصرف کر سکے۔ علمِ 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 استقرائی طریقِ تحقیق سے اسی لئے چشم پوشی کی کہ اس کے لئے مشاہدہ و تجربہ ضروری تھا اور سلسلۂ اسباب کا کھوج لگانا پڑتا تھا۔ اس کے برخلاف اسلامی تصورِ حرکت ذہنی کے ذریعے لامحدود کا متلاشی رہا۔ طوسی اور البیرونی نے یونانی سکونی ریاضی کے اصولِ موضوعہ میں انقلاب پیدا کیا اور کائنات کی سکونی تعبیر پر کاری ضرب لگائی اور عالمِ طبیعی کا نیا نقطۂ نظر پیش کیا۔[۵] اس نئے نقطۂ نظر کی بدولت جدید سائنس کی بنیادیں مضبوط ہوئیں، علم حقائق الاشیاء کے نئے 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 عالمِ طبیعی کی تسخیر عمل میں آئی اور انسان نے اپنے علم و ارادے سے کائنات پر تصرف حاصل کیا۔ اب کائناتِ فطرت انسان کو اس طرح دعوتِ عمل دیتی ہے اور پکار پکار کے کہتی ہے کہ آئیں تیرے لئے ہوں، میرے سینے میں جو اسرار پوشیدہ ہیں وہ سب تیرے اشارۂ ابرو کے منتظر ہیں کہ آشکارا ہوں۔ آ، انھیں آشکارا کر۔

دستِ رنگیں کن زخونِ کوہسار
جوئے آبِ گوہر از دریا برآر
صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند
مہرہا در ذرہ ہا پوشیدہ اند

---

[۵] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۵۔

از شعاعش دیدہ کن نا دیدہ را
وانما اسرارِ نافہمیدہ را
تابش از خورشیدِ عالمتاب گیر
برقِ طاق افروز از سیلاب گیر
ثابت و سیّارۂ گردوں وطن
آں خداوندانِ اقوامِ کہن
ایں ہمہ اے خواجہ آغوشِ[1] تواند
پیش خیز[2] و حلقہ در گوشِ تواند
جستجو را محکم از تدبیر کن
انفس و آفاق را تسخیر کن
چشمِ خود بکشا و در اشیا نگر
نشہ زیرِ پردۂ صہبا نگر
صورتِ ہستی زمعنی سادہ نیست
ایں کہن ساز از نوا افتادہ نیست
برق آہنگ است ہشیارش زنند
خویش را چوں زخمہ بر تارش زنند
آنکہ بر اشیا، کمند انداخت است
مرکب از برق و حرارت ساخت است
ہمرہانت پے بہ منزل بردہ اند
لیلیٰ معنی ز محمل بردہ اند

---

[1] لونڈی
[2] خدمت گار

علم اسماء، اعتبارِ آدم است
حکمتِ اشیاء، حصارِ 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 تسخیر سے کائناتِ 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۔ اہلِ مغرب کا غلبہ و استیلاء محض اتفاقی نہیں ہے بلکہ اس کی تہ میں وہی بنیادی اسباب کارفرما 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 عالمِ اسلامی اس وقت تیزی سے یورپ کی طرف جھک رہا ہے۔ اس وقت وہ جس سرچشمہ سے سیراب ہونا چاہتا ہے وہ حقیقت میں وہی ہے جو خود اس کے قلب و ذہن سے اُبلا تھا اور جس نے انسانیت کے بڑے حصے کی ایک زمانے میں آبیاری کی تھی۔ جدید تمدن کے طریقِ فکر و عمل (ٹکنیک) کی نسبت وہ صاف صاف کہتا ہے کہ :-

"اس تحریک میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ یورپین تہذیب ذہنی اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی مزید نشو و نما سے عبارت ہے۔ ہمیں خوف ہے تو یہ ہے کہ کہیں یورپین تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہماری اس تحریک کو روک نہ دے اور ہم اس کی (یورپین تہذیب کی) حقیقی اندرونی روح تک نہ پہنچ پائیں"[1]

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا یورپین تہذیب کی اصلی روح ایجاد و تسخیر 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 استقرائی تحقیق کا

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۔ ۔

جس نے آدمی کو ایک تجربے سے دوسرے تجربے تک پہنچایا۔ ان تجربوں پر جو تجربیت تھی اس سے انسان میں یہ قابلیت پیدا ہوئی کہ وہ ذہنی طور پر اپنے تئیں مرکوز کر کے آگے کی طرف زقند لگائے اور فطرت کو اپنے قوانین کی گرفت میں لے آئے۔ مشاہدے 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 توازنی اور عدم آہنگی پیدا ہوتی تھی۔ لیکن جدید یورپین تہذیب کی بڑی کوتاہی یہ ہے جسے بعض مغربی اہلِ 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 مجنونانہ تگ و دو کس لئے ہے؟ کیا یہ مقصود بالذّات ہے؟ کیا زندگی کا مقصد افادہ اور لذّت کے حاصل کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں؟ عمل کی جد و جہد انسانی بہتری کے لئے ہونی چاہیئے۔ بہتری صرف مادی نہیں ہوتی بلکہ مادّی کے ساتھ اخلاقی اور روحانی بھی ہوتی ہے۔ بغیر اخلاق کے انسان مادّی زندگی سے ماورا نہیں جا سکتا اور اپنے پوشیدہ امکانوں کو پوری طرح نہیں ظاہر کر سکتا۔ جب تک انسانوں کے اخلاق بلند نہ ہوں، اس وقت تک باوجود مادّی مرفہ 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 مطمحِ نظر انسانی خدمت کا جذبہ نہ ہو تو وہ بجائے نعمت کے لعنت بن سکتا ہے۔ جیسا کہ مولانا رومؔ نے فرمایا ہے:۔

علم را بر تن 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 کرا سکی جو بڑی ہی بُری غلامی ہے۔ اس لئے کہ اس کی ساری نامرادیوں کی بنا 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 استقرائی طریقِ کار کے ساتھ وجدان کی رہبری شامل نہ ہو۔ سائنٹفک 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 تسخیر کے علاوہ باطن کی دنیا کا بھی رمز شناس بنے۔ اقبال کے فلسفۂ تمدن کا سنگِ 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 وحدتِ فکر و عمل سے محروم ہے اور بے مقصدی کی وادی میں اس کا قافلہ سرگرداں ہے۔

تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب
کہ تہذیبِ فرنگی بے حرم ہے

تہذیبِ فرنگی کی نارسائی یہ ہے کہ وہ بے حرم ہے۔ اس بے مقصدی کے انتشار کو دور کرنے کے لئے اندیشۂ غرب کو اصولِ وحدت درکار ہے تاکہ وجدان و ایمان جو عشق ہی کی خاص شکلیں ہیں عقل کی رہنمائی کا فرض ادا کریں۔ عالمِ اسلامی میں بھی بغاوتِ خرد کے آثار نمایاں ہیں۔ یہاں بھی خرد کی بغاوت کو ولایتِ عشق کی سپاہِ تازہ سے فرو کیا جا سکتا ہے۔

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است

ہم نے اب تک اقبال کے فلسفۂ 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 طریقِ 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 اصولِ تمدن کس نوعیت کے اداروں کے حریف ہو سکتے ہیں۔

مملکت اور تمدن

انسان کی اجتماعی زندگی کا تین شعبوں کے تحت مکمل تجزیہ کر سکتے ہیں۔

(۱) نظامِ حکومت۔ (۲) نظامِ معیشت اور (۳) تدبیرِ منزل۔

متمدن انسان کسی نہ کسی نظامِ 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 عادۃً 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 خطّے پر یک جا آباد نہ ہو جدید سیاسی اصطلاح کے مطابق مملکت نہیں کہی جا سکتی۔

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 ہوگئی ہو تو اس پر اصطلاحاً مملکت کے لفظ کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ مملکت اپنے منشاء کو مؤثر بنانے کے لئے اپنا دروبست 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 رخنہ 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 اقبالؔ کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ اقبالؔ 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 جانبدار 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 کماحقہٗ عہدہ برآ ہوں 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 میکیاولی ہوا ہے جس نے سیاست کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کی تعلیم دی۔

میکیاولی کے پیشِ نظر سولھویں 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۔ میکیاولی 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 چاہیئے۔ 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۔ میکیاولی 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۔ پچھلی چار صدیوں میں میکیاولی کی تعلیم کو یورپ میں جو قبولِ عام نصیب ہوا اس کی وضاحت کی یہاں ضرورت نہیں۔ اس باطل پرست فلارنساوی حکیم کی تعلیم نے حیلہ اندازی کو فنِ لطیف بنا دیا اور سچ جھوٹ کو ایک صف میں لا کھڑا کیا۔ اقبال نے "رموزِ بے خودی" میں اس کی نسبت اس طرح ذکر کیا ہے۔

آں فلارنساویِ باطل پرست | سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخۂ بہرِ شہنشاہاں نوشت | در گِلِ ما دانۂ پیکار کشت
فطرتِ او سوئے ظلمت بردہ رخت | حق ز تیغِ خامۂ او لخت لخت
بت گری مانندِ آذر پیشہ اش | بست نقشِ تازۂ اندیشہ اش
مملکت را دینِ او معبود ساخت | فکرِ او مذموم را محمود ساخت
بوسہ تا بر پائے ایں معبود زد | نقدِ حق را بر عیارِ سود زد
باطل از تعلیمِ او بالیدہ است | حیلہ اندازی فنے گردیدہ است
طرح تدبیرِ زبوں فرجام ریخت | ایں خسک در جادۂ ایام ریخت

نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ کے اہلِ 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 روا رکھی تھیں وہ تھوڑے دنوں بعد یورپ کے مطلق العنان حکمرانوں اور بعد میں جمہوری حکومتوں کا طرۂ امتیاز بن گئیں جن کے خلاف ضمیرِ 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 لیوتھر 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 نظامِ حکومت کو فروغ ہوا۔ مستبد فرمانرواؤں کے نظریۂ "حقوقِ ربانی" کی جگہ جمہوریت کے نظریۂ "معاہدہ عمرانی" کا چلن ہوا جو جدید عمومیت کا سنگِ 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 گلّے کو میکانکی طور پر اپنے قوت و اقتدار سے جدھر چاہے ہانکے۔ اگر مملکت افراد سے قتل و غارت 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 چاہیئے۔ مملکت کی قوت وجبروت کے فلک نما طلسم کو بے بس انسانیت 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 چاہیئے جس طرح افراد کی زندگی؟ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ اجتماعی اور سیاسی زندگی میں اخلاقی قدریں باقی نہیں رہ سکتیں۔ اجتماعی انا عالم گیریت کی تجرید 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۔ میکیاولی کے ہم وطن کیوور نے جو مشہور ماہر سیاست گزرا 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 پرلے درجے کے پاجی اور بدمعاش خیال کئے جائیں"۔ جماعت کی اخلاقی حس کے کمزور پڑ جانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف اپنے ارادے کو موثر بنانا 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 براہِ راست تاریخی قوتوں سے جوڑتا ہے اور اس طرح جماعت سے ماورا ہو کر خود جماعت کی رہبری کرتا ہے۔ مصلحوں اور پیغمبروں 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 تجریدی حیثیت سے آگے نہیں بڑھتا۔ اگرچہ مکمل تصور کبھی بھی عملی صورت اختیار نہیں کرتا لیکن پھر بھی جماعتی زندگی اس سے بہ مقابلہ بیشتر 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 برسرِ اقتدار آتے ہیں اور انقلاب کے بلند اخلاقی اصولوں کو اپنے معیار پر ڈھال لیتے ہیں۔ اُدھر 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 پیشِ نظر سوائے ذاتی فائدے کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس طرح اصلاح کی ضرورت برابر جاری رہتی ہے۔ پھر چوں کہ 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 اُن کی جگہ جنم لے لیتی ہیں۔ اس طرح یہ محسوس ہوتا ہے گویا انسانی عمل کی اخلاقی آزادی سلب ہو گئی اور تہذیب ایسے چکر میں پھنس گئی جس سے نکلنا ممکن نہیں۔

یورپ میں مذہب و سیاست کی تفریق جس تصورات کے تحت عمل میں آئی

اس کی تہ میں روح اور مادے کی ثنویت کا اصول کارفرما تھا۔ روح اور مادہ یا ذہن اور فطرت کی دوئی یورپ کے صرف مادی فلسفے ہی میں نہیں ملتی بلکہ تصوریت میں بھی ملتی ہے۔ زندگی کے اس غلط نقطۂ 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 دوئی 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 صحرا نشیں کا　　　بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی　　　کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

انسانی زندگی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے جس کو روح اور مادے کی ثنویت میں نہیں تقسیم کیا جا سکتا۔ اس کل کو اگر اجزا میں بانٹا جائے تو اس کی اصلی حقیقت مسخ ہو جائے گی۔ ہم اپنے ہر دنیاوی معاملے میں بھی ایک روحانی اور معنوی نقطۂ نظر رکھتے ہیں جو دراصل ہمارے عقائد کا عکس ہوتا ہے۔ اگر نیت کا روحانی سرچشمہ گدلا 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 چاہیئے 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 روا رکھی 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 کو تہ و بالا کر دیں۔ ہمارا زندگی کا مخصوص نقطۂ 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 بیٹھا ہے اور اس کی وجہ سے جو غیر متوازن صورتِ حالات پیدا ہوگئی ہے اس کا نقشہ ان اشعار میں کھینچا گیا ہے۔

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی
سماتی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں
کہ وہ سربلندی ہے، یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری

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 مخفی قوتوں اور قابلیتوں کو اُجاگر 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 تو رہ 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 رکاب ہوں۔ جنیدی و اردشیری کے امتزاج ہی سے ایسا نظامِ فکر و عمل وجود میں آسکتا ہے جس سے انسانیت اپنی تقدیر کی

تکمیل کرے۔ جدید تمدن کی سیاست ایک دیو بے زنجیر ہے کہ جدھر رُخ کرتا ہے اپنے جلو میں تباہ کاریاں چھوڑ جاتا ہے۔

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادین
کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے 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 پرانے زمانہ میں وحشی لوگ غیر ذی روح اشیاء کی پوجا کیا کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان میں کوئی پُر اسرار طاقت موجود ہے۔ اسی طرح آج متمدن انسان نے مملکت کو ایک پوجمان شئے (فیٹش) قرار دے لیا ہے۔

اقبال نے مملکت کے اس لئے 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 تخت و تاج 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 ہیں فاش

شاہ ہے برطانوی مندر میں اک مٹی کا بُت
جس کو کر سکتے ہیں جب چاہیں بجاری پاش پاش
ہے یہ مشک آمیز افیوں ہم غلاموں کے لئے
ساحرِ انگلیس! مارا خواجۂ دیگر تراش

مملکت کے ہمہ گیری کے دعووں 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 جا سکتی۔ مملکت محض اعتباری اور مجازی طور پر مقتدر ہے۔ اس میں الوہیت کی شان پیدا کرنا عقلِ 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 جو ازلی اور ابدی اور واجب بالذات ہے۔ وہی کائنات کا حقیقی حکمراں ہے۔ انسانی گروہوں میں جنہیں چاہتا ہے حکومت نوازش کرتا ہے اور جنھیں 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۔ وَلن تجد لسنۃ اللہ تبدیلاً۔ سوائے اس کے کائناتِ 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 چاہیئے جو واجب تعالیٰ کی عین مرضی ہے۔

قرآنِ پاک کی متعدد آیتوں میں اسلامی نظریۂ مملکت کی طرف اشارے ملتے ہیں جن سے مسلمان اپنا فلسفۂ سیاست اخذ کر سکتے ہیں۔ اس ضمن میں یہاں چند آیاتِ شریفہ نقل کی جاتی ہیں۔

انّ الامر کلہ للہ	(امر تمام کا تمام خدا ہی کے لئے ہے)
الا لہ الخلق والامر	(خبردار خلق اور امر اللہ ہی کے لئے ہے)
ما لھم من دونہ من ولی و لا یشرک فی حکمہ احداً ٥	(اس کے سوا بندوں پر کوئی مختار نہیں اور وہ اپنے حکم (اقتدار) میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔)

یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید ۵	(وہ کرتا ہے جو چاہتا ہے اور حکم دیتا ہے جو چاہتا ہے۔)
لم یکن لہ شریک فی الملک	(حکومت میں کوئی اس کا شریک نہیں)
ان الحکم الا اللّٰہ	(کسی کا حکم نہیں سوائے اللہ کے)
لا قوۃ الا باللّٰہ	(قوت نہیں ہے مگر منجانب اللہ)
ذٰلکم اللّٰہ ربکم لہ الملک	(وہ ہے اللہ تمھارا رب، ملک اسی کا ہے)
فتعلی اللّٰہ الملک الحق	(بزرگ برتر ہے اللہ جو حقیقی حکمراں ہے)
الیس اللّٰہ باحکم الحاکمین ۵	(کیا اللہ بہترین حاکم نہیں ہے)
فالحکم للّٰہ العلی الکبیر	(حکم تو وہی ہے جو خدا کا ہے جو عظمت والا ہے)
الا لہ الحکم	(بے شک اقتدار تو اسی کا ہے)
الم تعلم ان اللّٰہ لہ الملک السمٰوات والارض	(کیا تجھے معلوم نہیں کہ زمین اور آسمان کی حکومت اللہ ہی کی ہے)

ان آیاتِ شریفہ سے بخوبی واضح ہوگیا ہوگا کہ قرآنی تعلیم کی رو سے حکمرانی اور فرمان روائی کا حقیقی حق صرف ذاتِ باری تعالیٰ کو حاصل ہے کہ اس سے بڑھ کر انسانی فکر و عمل کی رہنمائی کوئی نہیں کرسکتا۔ باقی سب پابندیاں اعتباری اور عارضی ہیں۔ انسان صرف اپنے اخلاقی نصب العین ہی کے آگے غیر مشروط طور پر سرِ تسلیم خم کرسکتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے فرعون کی گمراہی یہ تھی کہ وہ دوسرے انسانوں کو اپنی مرضی کا تابع کرتا تھا حالاں کہ انسانی ضمیر صرف ذاتِ واجب تعالیٰ ہی کا تابع فرماں ہوسکتا ہے۔ حضرت موسیٰ ؑ نے اس کے اس ظلم و استبداد کے بُت کو توڑا اور ضمیرِ انسانی کو آزاد کرایا۔ ان فرعون علا فی الارض (فرعون زمین پر سربلند بنا تھا) اس کے اس علو اور سربلندی کو ضمیرِ انسانی کی آزادی کے آگے بالآخر نیچا دیکھنا پڑا۔ ذاتِ واجب اپنے اقتدار کو انسانوں کے ذریعے ہی سے قائم کرتی ہے۔ چوں کہ انسان کو خلافتِ ارضی کی ذمّے داری سونپی گئی ہے اس لئے ضرور تھا کہ دنیاوی حکمرانی کے فرائض بجا لائے۔ لیکن یہ کام ایسے افراد اور گروہوں سے لیا جاتا ہے جو اس کی

اہمیت رکھتے ہیں۔

اقبال نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے نہایت ہی لطیف نکتہ پیدا کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اسلام بحیثیت ایک نظامِ سیاست کے اصولِ 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 چوں کہ ذاتِ 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۔[۱]"

اقتدار کا یہ نظریہ جدید مملکت کے معاہدۂ عمرانی کے نظریئے سے بالکل مختلف ہے، جس کی رو سے مشیت عامہ جو کثرتِ 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 ناحق کو حق قرار دینے کی بھی اپنے آپ کو مجاز سمجھتی ہے۔ نظریۂ 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

---

[۱] یہ چند جملے اقبال کے فلسفہ تمدن اور فلسفۂ الٰہیات دونوں میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اصل انگریزی عبارت یہ ہے۔

" Islam, as a polity is only a practical means of making this princi ple (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 نظامِ فکر مبنی قرار دیا گیا۔ جب عوام ہی لوگ 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 دارومدار ہے، اکثریت کے فیصلے کے نیچے دبا دی گئی۔ حالاں کہ 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 الٰہی قوانین سے چشم پوشی نہ کرے جو فطری قوانین ہیں اور جنھیں 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 قانونِ الٰہی 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 اصولِ توحید 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 دیں پناہ است حسین
سر داد نہ داد دست در دستِ یزید
حقا کہ بنائے لا الہ است حسین

اقبال نے بھی اسوۂ حسینی کو آزادی اور حریت کا نصب العین اور لا الہ کی بنا قرار دیا ہے۔

حریت زاد از ضمیرِ پاکِ او
ایں مئے نوشیں چکید از تاکِ او

بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است

پس بنائے لاالہ گردیدہ است

امام حسینؑ نے عملی طور پر دنیا کو ثبوت دے دیا کہ اسلام کا سچا شیدائی ماسوا 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۔

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست

پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

خونِ او تفسیرِ ایں اسرار کرد

ملّتِ خوابیدہ را بیدار کرد

رمزِ قرآں از حسینؑ آموختیم

ز آتشِ او شعلہ ہا افروختیم

اسی مضمون کو دوسری جگہ دہرایا ہے۔

آں امامِ عاشقاں پورِ بتول

سروِ آزادے ز بستانِ رسول

اللہ اللہ! بائے بسم اللہ پدر

معنیٔ ذبحِ عظیم آمد پسر

بہر آں شہزادۂ خیر الملل

دوشِ ختم المرسلیں "نعم الجمل"

سرخرو عشقِ غیور از خونِ او

شوخیٔ ایں مصرع از مضمونِ او

درمیانِ اُمّت آں کیواں جناب

ہمچو حرفِ قُل ھو اللہ در کتاب

اقبال اسی اسوۂ حسینی کو اسلامی فقر اور سرمایۂ شبیری سے تعبیر کرتا ہے جس کی حفاظت امت کا فرض ہے۔

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

اقبال کے نزدیک مملکتی اقتدار کا ماخذ ذاتِ باری ہے نہ کہ کوئی جماعت چاہے وہ کسی خاص نقطۂ 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 زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے بس وہی باقی بتانِ آذری

جب تک انسان اصولِ توحید سے واقف نہ ہو اس وقت تک وہ غیر اللہ کی زنجیروں کو نہیں توڑ سکتا۔ اسی لاالٰہ کو اقبال نقطۂ ادوارِ عالم اور انتہائے کارِ عالم قرار دیتا ہے کہ بغیر اس کے زندگی سعادتِ ازلی سے ہم آغوش نہیں ہو سکتی۔

تا نہ رمزِ لاالٰہ آید بدست
بندِ غیر اللہ را نتواں شکست
نقطۂ ادوارِ عالم لاالٰہ
انتہائے کارِ عالم لاالٰہ
لا و الا احتسابِ کائنات
لا و الا فتح بابِ کائنات

دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ حاکمی 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 چنیں ساماں غنی است

جمال الدین افغانی کی زبانی اسی مسئلے کے متعلق یوں کہلوایا ہے۔

غیر حق چوں ناہی و آمر شود
زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیر گردوں آمری از قاہری است
آمری از ما سوا اللہ کافری است

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال ہمیں نراج کے راستے کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ وہ اس کا قائل ہے کہ انسانی فطرت اجتماعی زندگی کی متقاضی ہے۔ انسانوں کے ذہنی اور اخلاقی قویٰ بغیر مملکت کے وجود کے نشوونما نہیں پا سکتے۔ 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 بھلیوں میں نہیں پھنسنے 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 الٰہی قوانین کا تابعدار ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی انسانیت اور شرافت کو بٹا نہیں لگتا۔ حکمران کی عزت و احترام وہ اس واسطے کرتا ہے کہ وہ فطری حقوق اور الٰہی قوانین کا پاسبان ہے، اس لئے نہیں کہ وہ قوت و جبروت کا مالک ہے۔ زندگی کے اسی نقطۂ نظر

کے باعث اسلامی تاریخ میں آزادی اور خودداری کی روایات کو ہمیشہ قدرو 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 اقبالؔ فقر سے تعبیر کرتا ہے جو ہیئتِ 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 خبر
فقر میں مستیٔ ثواب، علم میں مستیٔ گناہ
علم کا موجود اور، فقر کا موجود اور
اشھد ان لا الٰہ اشھد ان لا الٰہ
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 آئینۂ 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 حریت 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 لیے وہ غیر اللہ کے آگے کبھی اپنی گردن خم نہیں کرتا۔

ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش
خم نہ گردد پیشِ باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست
خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

حقیقت بیں نظر میں فقر و شاہی دو الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ ان دونوں کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی

اسلامی تاریخ میں یہ امر مسلّم رہا ہے کہ حاکم 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۔

"ایّھا النّاس قد ولیت علیکم ولست بخیرکم فان احسنت فاعینونی وان اساءت فقومونی، الصدق امانۃ و الکذب خیانۃ و الضعیف فیکم قوی عندی حتی آخذ لہ حقہ والقوی ضعیف عندی حتّٰی آخذ منہ الحق۔ اطیعونی ما اطعت اللّٰہ و رسولہ فاذا عصیت اللّٰہ و رسولہ فلا طاعۃ 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 تنبیہہ کرو۔ سچائی امانت ہے اور جھوٹ خیانت۔ تم میں سے جو ضعیف ہے وہ میرے نزدیک قوی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا حق دلوا دوں۔ اور قوی ضعیف ہو یہاں تک کہ اس سے غریب 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۔ الحکم للّٰہ اور الملک للّٰہ کا فلسفہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسانی صفاتِ عالیہ ہی اس امر کو معین کرنے کی مجاز ہیں کہ کون سا طرزِ حکومت کن حالات کے لئے موزوں اور قرینِ عدل ہے۔ عدل سے مراد

ایسا نظامِ حیات 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۔

اصولِ توحید سے افراد میں لاہوتی صفات پیدا ہوتی ہیں اور یہی اصول ملتوں کی قوت و جبروت کی ضمانت ہے۔ اقبال کہتا ہے۔

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 گیرد کمال
زندگی ایں را جلال آں را جمال

اس اصول کو تسلیم کرنے سے سیاست کسی بندھے ٹکے نظامِ 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 نامکمل تصور کا خارجی قالب ہوتا ہے جو اپنی تکمیل کی منزلیں طے کرتا ہے۔ نامکمل 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 مضمر ہے۔ لیکن تغیرِ محض کا نتیجہ سیاسی اور اجتماعی اداروں کی ناپائداری اور کمزوری ہوگا۔ اس لئے ضرور ہے کہ عقل و وجدان کی قوتِ ناظمہ مفادِ کلی کے مدنظر استحکام و ثبات 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 قوتِ عمل سے

معاشرے میں دائمی طور پر نئے امکانات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حق اور عدل کے مقاصدِ عالیہ کا قیام و بقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح تہذیب کا حرکی 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 ہوسکتیں کہ وہ کلی حقائق پر حاوی ہوسکیں۔ ہر قابلِ احساس حقیقت میں کسی نہ کسی بات کی کمی باقی رہتی ہے جس کی تکمیل کے لئے انسانی جد وجہد 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 ہوجائے۔ ہمارے وہ سیاسی نظام جنھیں 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 مطلقِ محض نہیں۔ باقی رہنے والی صرف ذاتِ خداوندی ہے۔ "ضربِ کلیم" میں محراب گل افغاں کی زبانی اقبال نے نہایت بلیغ اشعار کہلوائے ہیں۔ محراب گل افغاں کہتا ہے کہ افغانستان کی چٹانیں عالمِ 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 تارِ عنکبوت سے بھی زیادہ کمزور ثابت ہوئے۔

کیا چرخِ کجرو، کیا مہر، کیا ماہ
سب راہرو ہیں واماندۂ راہ
کڑکا سکندر بجلی کے مانند
تجھ کو خبر ہے اے مرگِ ناگاہ
نادر نے لوٹی دلی کی دولت
اک ضربِ شمشیر افسانہ کوتاہ
افغان باقی، کہسار باقی الحکم للہ، الملک للہ

جدید مملکت کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنے نظامِ 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 نقطۂ نظر اس کی جگہ لیتا۔ چنانچہ وطنیت کے تصور نے بڑی حد تک اس روحانی اور معنوی خلا کو اہلِ مغرب کی زندگی میں پُر کیا جو مذہب کے ترک کرنے سے پیدا ہو گیا تھا۔ نظری حیثیت سے قومیت کے اصول کا تعلق انسان 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 جا سکے اور ان میں سیاسی اور معاشی تعاونِ عمل کی راہ پیدا ہو اور سبھوں کی دولت میں اضافہ ہو۔ اس تعاونِ 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 اٹھارھویں 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 ہیئت میں منسلک ہو گئے اور تاجرانہ نفع پرستی کی گرم بازاری کے لئے اہلِ 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 نشو و نما میں بادشاہوں کا بڑا حصہ رہا۔ بالخصوص انگلستان اور فرانس میں قومیت انھیں کی مساعی کی رہینِ منت ہے۔

بالآخر قومیت کی قبا اہلِ مغرب کے جسموں پر ایسی چست ہوئی کہ اس کو بالکل فطری خیال کیا جانے لگا۔ ہر جماعت قومیت یا وطنیت ہی کی بنیاد پر اپنی سیاسی اور معنوی تنظیم کرنے کی دعویدار 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 مدِنظر رکھتے ہوئے اپنے مقدر کی تشکیل و تکمیل کے درپے ہوگئی، بلا لحاظ اس امر کے کہ دوسری جماعتوں پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا۔ جب ہر مملکت جو وضعِ قانون کا حق رکھتی ہے خود ہی اپنے حلقۂ 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 منوا سکے۔

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 دعوے دار ہے۔ آج یہ سیاست کا ایک مسلم اصولِ 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۔ چناں چہ جدید قومیت ایک قسم کا نفسیاتی احساس ہے اور مملکت ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے ارادے اور منشا کو عملی جامہ پہنانے کی قوت رکھتی ہے۔ قومی مملکت بہترین سیاسی تنظیم ہے جو اجتماعی زندگی کی سب سے بڑی محرکِ عمل ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ سیاست، معیشت اور تہذیب میں خود مکتفی بن جائے اور کسی دوسرے کی دستِ نگر نہ رہے۔ آج اس نے دین و اخلاق کی گدی پر قبضہ جما یا 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 جا سکتا ہے۔ غرضکہ آج قومیت یا وطنیت کا سیاسی تصور مملکت کی فطری بنا رخیال کیا جاتا ہے۔ اقبال اس تصور کو جو انسانوں کی اجتماعی ہیئت 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 مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روشِ لطف و کرم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بُت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے
غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوّت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفویؐ خاک میں اس بُت 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 قابلِ احساس جذبے کے تحت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے وطنیت ایک پیچیدہ اور تجریدی 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 ممد 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 بعض مخصوص ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس کی عمر دو ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں کہی جا سکتی۔ 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 ملنے طور پر اپنی زندگی کی قدریں بنائی ہیں، جنھیں 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 تحدید 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 فضیلتوں 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 اکرمکم عند اللہ اتقٰکم کہہ کر انسانی اعمال کو شرف و احترام کا مستحق ٹھہرایا نہ کہ نسلی و نسبی تعلق کو۔ اسلامی روایات میں وسیع تر انسانیت کا تصور پیشِ نظر رہا نہ کہ مخصوص اور محدود گروہوں کا۔ مخصوص گروہ تو اس لئے پیدا کئے گئے ہیں کہ وہ آپس میں پہچانے جا سکیں۔ جیسا کہ آیت شریفہ میں ہے۔ یا ایہا الناس انا خلقنٰکم من ذکر و انثٰی وجعلنٰکم شعوباً و قبائل لتعارفوا (لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمھاری گوتیں، قبیلے بنائے تاکہ تمھیں 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 و لا للعجمی علی العربی کلکم ابناء ادم و ادم من التراب ——— (عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر فضیلت نہیں۔ تم سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم خاک سے بنے تھے۔)[1]

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 "بانگ 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 سرِ داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا

---

[1] حدیث شریف میں ہے لا تاتونی بانسابکم و ائتونی باعمالکم (میرے سامنے نسب نہ لاؤ، عمل لاؤ) اور حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کی طرف یہ شعری قول منسوب ہے:-

انا ابن نفسی و کنیتی ادبی — من عجم کنت او من العرب
ان الفتیٰ من یقول ھا انا ذا — لیس الفتیٰ من یقول کان ابی

(میں اپنے نفس کا بیٹا ہوں اور کنیت میرا ادب ہے۔ نسب عجمی ہو یا عربی، مضائقہ نہیں۔ جوان وہ ہے جو اپنی ذات کو پیش کرے، نہ کہ وہ جو باپ کا نام پیش کرے۔)

قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا غیر یک بانگِ درا کچھ نہیں ساماں تیرا[1]

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، بت پرستی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر بت گری اور بت پرستی کی ایسی خوگر رہی ہے کہ جب ایک بت ٹوٹ جاتا ہے تو وہ دوسرا نیا بت تراش لیتی ہے۔ نئے نئے بت 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 گروہوں نے وطنیت کا نیا بت تراشا ہے جس کے آگے وہ سربسجود ہیں۔ اس بت پر بلا تکلف تمام انسانیت کو بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے۔ چنانچہ اقبال کا دعویٰ ہے کہ جس طرح دوسرے بت توڑے گئے، ضرور ہے کہ اس بت کو بھی توڑا جائے تاکہ انسانیت کی گلو خلاصی ہو۔

فکرِ انساں بت پرستے بت گرے
ہر زماں در جستجوئے پیکرے
باز طرحِ آذری انداخت است
تازہ تر پروردگارے ساخت است
کاید از خوں ریختن اندر طرب
نامِ او رنگ است و ہم ملک و نسب
آدمیت کشتہ شد چوں گوسفند
پیشِ پائے ایں بتِ نا ارجمند

---

[1] یہ اشعار اس آیتِ شریفہ کی تفسیر ہیں کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر وتومنون باللہ جس میں امتِ مسلمہ کی وجہ فضیلت نسل یا وطن نہیں بتائی گئی بلکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی صلاحیت جو اس کی دعوتِ حق میں ہمیشہ مضمر رہے گی۔

اے کہ خوردستی زمینائے خلیل
گرمیٔ خونت ز صہبائے خلیل
بر سرِ ایں باطلِ حق پیرہن
تیغِ لا موجود اِلّا ھو بزن

اسلام کی قدیم روایات ہمیشہ انسانیت کے حقوق کی علمبردار رہی ہیں۔ 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 بابِ دام و اعمام باش
ہمچو سلماں زادۂ اسلام باش

جس طرح اسلام نے خاندانی شرف کو معدوم کر دیا اسی طرح اس نے آب و گِل کی فضیلت کو بھی جس سے وطنیت عبارت ہے، اپنے نظامِ اخلاق میں کوئی جگہ نہیں دی۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کا جس سرزمین 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 قوتِ پرواز جاتی رہے۔ ہندی، ایرانی اور تورانی کے اعتبارات سے بالاتر ملتِ اسلامی اور خود انسانیت کی معنوی ہستی ہے جو کسی خطۂ زمین میں مقید نہیں۔

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی
بُتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

دوسری جگہ کہا ہے۔

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں 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 اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے 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 آدمِ بے رنگ و بو ہوں، اس کے بعد جو چاہو نام رکھ لو۔

ہنوز از بندِ آب و گِل نہ رستی
تو گوئی رومی و افغانیم من
من اوّل آدمِ بے رنگ و بویم
ازاں پس ہندی و تورانیم من

جب کوئی شخص اسلام کی روحانی برادری میں شریک ہو جاتا ہے تو اس کی شام کُردستان کی ہوتی ہے تو صبح عرب کی۔ وہ کسی ایک سرزمین سے اپنے آپ کو وابستہ نہیں کرتا۔ جیسا کہ مولانا رُوم کے خلیفہ حسام الدین حسن الملقب بہ ضیاء الحق کے اس قول میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اُمسیتُ کردیاً اصبحت عربیاً ایرنے

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 کیے جاتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:۔

"اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا 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 نقطۂ نگاہ کو یکسر 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 بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیویٹ عقائد کا نام ہے، اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف اسٹیٹ 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 خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے ایسا دستور العمل، قوم و نسل پر بنایا نہیں جا سکتا نہ اس کو پرائیویٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کیا جا سکتا ہے۔ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالم انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے

افکار 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 کہا ہے 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 لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ مگر زمانۂ 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 ہیئتِ 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 نا واقف لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ فلسفۂ شاہین کو کھلم کھلا 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 نکو کاری اور سعیٔ پیہم سے زبردست بن جائیں تاکہ دنیا میں عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔ اس نے اپنی مثنوی پس چہ باید کرد

اے اقوامِ شرق" اور دوسرے کلام میں کمزوروں کو طاقتور بننے کا طریقہ بتایا ہے لیکن وہ اس طاقت کو مطلق اور بے قید نہیں دیکھنا 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 عصبیت 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 سرمایہ داری کا چولی دامن کا ساتھ 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 کرکے ان پر اپنا پھریرا اڑانا چاہتی اور اپنے اقتدار کے حدود دنیا 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 گزرے۔

آل انڈیا ریڈیو (لاہور) کی استدعا پر یکم جنوری ۱۹۳۵ء سالِ نو 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 علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر و ناز یقیناً حق بجانب ہے۔ آج زمان و مکاں 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 اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حرّیت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال نہیں پیش کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبّروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خونریزی 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 انسان 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 مظلوم 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 تطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خونریزی اور برادرکشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک 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 دم بخود سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیب و تمدن کے اس عروج

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 احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی 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 ملوکیت 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 اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے"۔

اپنی شاعری اور فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ 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 پچھے صدیوں تک اپنا خون بہایا اور بعض اوقات خود اپنے ہم مذہبوں سے ہندوستان کی خاطر جنگ کی۔ چنانچہ اقبال کی اس زمانے کی بعض نظمیں وطن دوستی

کے جذبات سے مملو ہیں اور اردو ادب میں اب تک اپنی نظیر آپ ہیں۔ تصویرِ درد، ترانۂ ہندی، نیا شوالہ 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 نظریۂ 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 اہلِ مغرب کی ریس میں ہندوستان کی ہیئتِ اجتماعیہ کے نشو و نما کے لئے انھیں اصولِ 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 ماہرینِ سیاست نے ہندوستان کی ہیئتِ اجتماعیہ کی تنظیم کے لئے جو نقطۂ 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 اشتراکِ احساس کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ سنہ ۱۹۳۰ء 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 اظہارِ 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 اقدارِ حیات کے تحفظ کا سامان کر سکیں جو انھیں عزیز ہیں۔ اس غرض 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 تمدنوں 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 اختیاری 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 سچی محبت پیدا ہو گی 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 ہو گا 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 قابلِ 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 قدرِ مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے کہ اسلامی ہند کی تہذیبی قدروں کا تحفظ ہونا چاہیئے۔ 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 آرہا تھا۔ اس نے

ایک علیحدہ مملکت کے قیام کا جو تصور پیش کیا وہ ایسا جاندار 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 الٰہ 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 قطرۂ شبنم کے مثل ہے جس کو بحرِ 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 برگِ لالہ پر قائم رکھنا پسند کروں گا بجائے اس کے کہ وسیع تر وجود میں اپنے آپ کو کھو دوں۔ اپنی نظم "شبنم" میں اقبال نے رمز و اشارے کی زبان میں اس مسئلے کو اس طرح پیش کیا ہے۔

گفتند فرود آئے ز اوجِ مہ و پرویز
بر خود زن و با بحرِ پُر آشوب بیامیز
با موج در آمیز
تابندہ گہر خیز

اس کا جواب شبنم نے یوں دیا۔

من عیشِ ہم آغوشیِ دریا نہ خریدم
آں بادہ کہ از خویش رباید نہ چشیدم
از خود نہ رمیدم

زآفاق بریدم
بر لالہ چکیدم

مذکورہ بالا شاعرانہ مضمون سے ملتا جلتا یہ مضمون ہے کہ خودی اس جوئے تنک مایہ کی طرح ہے جو یہ گوارا کرتی ہے کہ ریگستان 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 ریگستان ہی میں بہہ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ شاعر نے اس قسم کے دریاؤں کے ضمیر میں خودی کا زبردست احساس دیکھ لیا۔ شعر ہے۔

اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی
در دلِ خاک فرو رفت و بہ دریا نہ رسید

اقبال کا خیال ہے کہ اگر کوئی جماعت اپنے عملِ صالحہ سے خودی سے لذت آشنا ہو جائے تو تاریخی لزوم کو بھی اس کے آگے اپنا سرِ نیاز جھکانا 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 آجاتی ہے جو اس کے وجود کا عین بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ یہی صلاحیت انسانی اخلاق کا قیمتی جوہر ہے جس سے فطرت محروم ہے۔

اقبال مملکت کی جمہوری تنظیم کی جدید توجیہہ 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 متمدن دنیا کا سب سے زیادہ مؤثر جذبہ ہے جس کا شکار خود جمہوریتیں بن گئیں۔ پھر موجودہ جمہوریت کے خارجی مظاہر ایسے پھسپھسے، زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والے اور غیر مستحقوں کو سیاسی اقتدار کی گدی پر بٹھلانے والے ہیں کہ اگر اقبال بھی اس دور کے

دوسرے نامور مفکروں کی طرح ان سے بیزار رہے 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 ذمّے 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۔ زمانے کی آندھیاں اسے کبھی ایک طرف اڑالے 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 ٹامک ٹوئیاں 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 مملکتیں 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 فریبِ نظر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ مملکت کا مقصد یہ نہیں ہونا چاہیئے کہ وہ صرف دولت مندوں کو دائمی طور پر سیاسی اقتدار کی گدّی پر براجمان رکھے بلکہ اس کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ جماعت کے صالح عناصر چاہے 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 مفادِ کلّی کی نگہداشت

ہے تو یقیناً وہ ایک نعمت ہے جس کو فروغ اور ترقی دینے کی کوشش ہر شہری کا فرض ہونا چاہیئے۔

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 ہیئت اجتماعیہ میں عدل و اعتدال قائم نہیں رہ سکتا۔ "ضرب کلیم" میں جمہوریت کی تعریف مردِ فرنگی کی زبانی اس طرح کی ہے۔

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا 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 معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
زموراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر، فکرِ انسانے نمی آید

دوسری جگہ سرمایہ داروں کی جنگِ زرگری کا اس طرح پول کھولا ہے جو جمہوریت کا روپ اختیار کرتی ہے۔

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے 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 جامد اور سکونی نہیں۔ خاص طور پر تصورات 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 گی۔ 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 بتایا 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 سامنے آگیا اور بیسویں صدی میں روس میں بڑے پیمانے پر معاشی جمہوریت کا تجربہ 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۔

غرضکہ جمہوریت کی بالکل نئی توجیہ اس وقت دنیا میں پیش کی جارہی ہے جس کا تل، دے توک 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 کیے بغیر عدل ومساوات نہیں قائم کر سکتی۔ اسی لیے 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 (امپیریل ازم) کو اپنے دامن میں پناہ دی اور دنیا میں عدل کے بجائے فساد کا موجب بنی۔ یہ مصنوعی جمہوریت انسانی تمدن کے لیے اعلیٰ قدریں تخلیق کرنے سے قاصر رہی۔ اس لیے اس کے خلاف زبردست اشتراکی ردِ عمل رونما ہوا۔ جو اس وقت مغربی تہذیب وتمدن کے لیے سب سے بڑا چیلنج ہے۔ اس کے مستقبل کا انحصار اس پر ہے کہ وہ اس چیلنج سے کس طرح عہدہ برآ 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 لیے رک جائے۔ دوسرا امکان یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر پوری طرح غلبہ پالے 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 یقیناً امتزاج کے لیے 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 دیکھنا 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 حُر 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 ہے 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 قدرِ مشترک ہے۔ یہ محبت اس واسطے نہیں کہ دوسروں سے نفرت کی جائے۔ اپنی نظم "شعاعِ امید" میں وہ مشرق کی عام بدحالی اور تاریکی کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستان کی "شوخ کرن" سے اس طرح اپنی امیدیں وابستہ کرتا ہے۔

اک شوخ کرن شوخ مثالِ نگہِ حور
آرام سے فارغ صفتِ جوہرِ سیماب
بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو
جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبالؔ کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
چشمِ مہ و پرویں ہے اسی خاک سے روشن
یہ خاک کہ ہے جس کا خزف ریزہ دُرِ ناب
اس خاک سے اُٹھے ہیں وہ غواصِ معانی
جن کے لئے ہر بحرِ پُر آشوب ہے پایاب
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
بُت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہِ محراب
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

پھر اہلِ ہند سے یوں گلہ کرتا ہے۔

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک
بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

"جاوید نامہ" میں اقبالؔ نے مختلف افلاک کی سیر کا حال بیان کیا ہے جو اس نے اپنے مرشد مولانا رُوم کے ساتھ کی تھی۔ فلکِ زحل پر "رُوحِ ہندوستان" سے اقبالؔ 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:۔ روحِ ہندوستان سے ملاقات

کا پہلا منظر یہ ہے۔

آسماں شق گشت و حورے پاک زاد
پردہ را از چہرۂ خود بر کشاد
در جبینش نار و نورِ لایزال
در دو چشمِ او سرورِ لایزال
با چنیں خوبی نصیبش طوق و بند
بر لبِ او نالہ ہائے دردمند
گفت رومی روحِ ہنداست این نگر
از فغانش سوزہا اندر جگر

ہمارے شاعر کو دیکھ کر "روح ہندوستان" اس کی طرف بڑھی اور اس طرح نالہ و فغاں کرنے لگی:۔

شمعِ جاں افسردہ در فانوسِ ہند
ہندیاں بیگانہ از ناموسِ ہند
مردکِ نامحرم از اسرارِ خویش
زخمۂ خود کم زند بر تارِ خویش
بر زمانِ رفتہ می بیند نظر
ز آتشِ افسردہ می سوزد جگر
بندہا بر دست و پائے من ازوست
نالہ ہائے نارسائے من ازوست

اس سیر کے سلسلے میں اقبال اور پیر رومی ایک خونیں دریا کے پاس پہنچے جس میں ایک کشتی موجوں کے تھپیڑے کھاتی ہوئی اِدھر سے اُدھر جا رہی تھی۔ اس کشتی میں سے آواز آئی کہ ہمیں نہ "وجود" قبول کرتا ہے اور نہ "عدم" ہم کہاں جائیں؟ ہم نے جہانِ شرق و غرب کی خاک چھان ڈالی، کہیں ہمارے لئے جائے پناہ

نہیں۔ جہنم کی منتیں کیں 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 روحیں بنگال کے میر جعفر اور دکن کے میر صادق کی تھیں جنھوں نے اپنے وطن سے غداری کی تھی۔

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم ننگِ دیں ننگِ وطن
ناقبول و ناامید و نامراد
ملتے از کارِ شاں 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 نوحہ کرتا ہے۔

ملتے کو بندِ ہر ملت کشاد
ملک و دینش از مقامِ خود فتاد
می ندانی خطۂ ہندوستاں
آں عزیزِ خاطرِ صاحب دلاں
خطۂ ہر جلوہ اش گیتی فروز
درمیانِ خاک و خوں غلطد ہنوز
در گلش تخمِ غلامی راکہ کِشت؟
ایں ہمہ کردار آں ارواح زشت

ہندوستان اب تک گلو خلاصی کی جدوجہد میں اس لئے ناکام رہا[1] کہ اس کی

---

[1] یہ عبارت ۱۹۴۱ء میں لکھی گئی تھی۔

حیاتِ اجتماعی میں جعفر و صادق کی ملعون روحیں 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 مصالحِ 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 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 کرنی ہے تو خود اپنے آپ سے کرنی چاہیئے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں ملوکیت اور غلامی کی نفسیات کس خوبی سے بیان کی ہے۔

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ اِنَّ الملوک

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 حلقۂ گردن میں سازِ دلبری

از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن

تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

معروضۂ بالا مطالب سے واضح ہو گیا ہو گا کہ اقبال اجتماعی زندگی کے لئے نظامِ حکومت کی ضرورت کا تو قائل ہے لیکن اس کی کسی مخصوص خارجی شکل کو مطلق 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 ہوتا ہو جو اس کا منشائے 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 حارج ہونے کے بجائے ممد 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 مصلحِ کلی 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 رہے 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 نشو و نما اور نظامِ امن و عدل میں بھی کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ سوائے اس صورت کے مملکت اپنے منشاء کو پورا نہیں کر سکتی۔ وہ ایسے نظامِ مقاصد کی پابند ہونی چاہیئے جو انسانی قدروں کو فروغ دینے والے اور زندگی کو فراوانی بخشنے والے ہوں۔

نظامِ معیشت انسان کائنات اور زندگی کے متعلق جو مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو پر پڑنا لازمی ہے۔ معیشت کے متعلق اقبال کے تصورات وہی ہیں جو اس کے فلسفۂ حیات میں پھیلے ہیں۔ چونکہ اقبال اثباتِ خودی اور آزادی کا علمبردار ہے اس لئے ضرور تھا کہ ان اصولوں کی جھلک اس کے ان تصورات 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 چونکہ 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 تفقہ 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 محل 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 یک 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 سلجھ 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 ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة تو وہ دراصل انسان کے معاشی عمل کو بھی اس کے اخلاقی عمل کا ایک جز قرار دیتا ہے۔ حدیث شریف ہے۔ جعلت لی الارض مسجدا (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 ہوسکتی۔ معاشی مسائل کو حل کرنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ انھیں اخلاقی اعمال سے علٰحدہ تصور نہ کیا جائے۔ ایسا کرنے سے ہمارے معاشی اعمال کا معیار کس قدر بلند ہوجائے گا! یہ کہنا کہ معاشی اعمال ادنیٰ مقاصد کے حامل ہوتے ہیں صحیح نہیں۔ دراصل کسی سیڑھی کا نیچے 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 د 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 ہوگئے 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 کرتا 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 وامن سے محروم اور خود اپنے آپ سے برد 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 ہو گی جب وقتی کے ساتھ ابدی مقاصد ہمارے عمل میں شامل ہوں کہ یہی مسرت کا حقیقی سرچشمہ ہیں۔ ہماری انفرادی زندگی عالم گیر نظامِ مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ نظام مقاصد منشاءِ الٰہی کا مظہر 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 بجاآوری کے لئے انسان خارجی فطرت کے مظاہر کے نقشے بناتا اور پھر اپنے تصورات کے جال میں انہیں پھانسنے کی کوشش کرتا ہے۔ تعقل 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 فیضِ نظر سے باقدر بنائے کہ یہی اس کی علتِ غائی ہے۔ قدر آفرینی کے بغیر فطرت کی اشیاء، بے معنی طومار سے زیادہ وقیع نہیں۔ اقبال نے ایک جگہ شاعرانہ انداز میں یہ نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ انسان کے آگے عرضِ نیاز میں مشغول ہے۔ فطرت کی ہر شے پر اس وقت وجود کا اطلاق ہو گا جبکہ کسی نظامِ مقاصد کے تحت اس کی قدر و قیمت معیّن ہو جائے۔

حدیثِ ناظر و منظور رازے است
دلِ ہر ذرّہ در عرضِ نیازے است
تو اے شاہد مرا مشہود گرداں
زفیضِ یک نظر موجود گرداں
کمالِ ذاتِ شے موجود بودن
برائے شاہدے مشہود بودن
زوالش در حضورِ ما نبودن
منور از شعورِ ما نبودن

پھر زندگی کی تعریف ہی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ وہ تصرف و تسخیر کی ایک مسلسل داستان ہے۔ اس ناٹک کے مختلف پردوں پر شوقِ ایجاد و تخلیق نے جو نقش و نگار بنائے ہیں ان میں خواہشات کی رنگ آمیزی سے کام لیا گیا ہے۔

زندہ؟ مشتاق شو خلّاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو

انسان کی روحانی زندگی اس کی مادّی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر ادھوری رہتی ہے۔ روح اور ذہن جسم سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ انھیں اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ مادّی وجود کے قیام و بقا کے لئے اسبابِ معیشت فراہم کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ انسان کے معاشی عمل کی ابتدا تعقل سے ہوئی۔ عقل ہی کے ذریعے سے انسان نے اپنی مادی ضروریات کے لئے عالمِ خارجی میں تصرفات شروع کئے۔ مادّے پر جو عقل کی راہ میں رکاوٹ تھا ذہن نے قابو پایا اور اپنے فائدے کے لئے اس کی شکلیں بدلیں۔ معاشی عمل سوائے اس کے اور کیا ہے کہ مادّے 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۔ ھوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا (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۔ تعقل کی ابتدا مادّے کی تسخیر 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 اشیار کو جو پہلے بہل 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 محفلِ 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 در گزر از کاخ و کوئے
دولتِ تست ایں جہانِ رنگ و بوئے
دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر
صید چوں شاہیں 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 نقطۂ نظر متعین ہوتا ہے۔ جب ہم کسی معاشی عمل کو بُرا 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 نظامِ مقاصد کا جز ہوتا ہے جس سے زندگی ایک خاص رنگ میں رنگ جاتی ہے اور شعوری یا غیر شعوری طور پر افراد 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 نظامِ معیشت میں پورا لحاظ رکھا جائے۔ انفرادیت پسندی کا رجحان 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 مملکت کا قبضہ ہونا چاہیئے۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان اسلامی اصولِ 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 ہیئتِ اجتماعی کے لئے مفید ہو جائے۔ عمل کی آزادی جس میں دولت آفرینی کی آزادی بھی شامل ہے تمدنی فلاح کی اعلیٰ ترین قدر ہے لیکن منظم معاشرے میں تعاونِ عمل کی مناسب صورتیں پیدا کرنا بھی اس سے کم نہیں کہ بغیر اس کے خود افراد 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 ہو گی۔

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 مثنیٰ ہیں۔ اس لئے ان کے الگ الگ وجود کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے۔ فطرت افراد کے درمیان جو فرق و اختلاف رکھتی ہے وہ بے مقصد نہیں ہوتا۔ سپاٹ یکسانیت تخلیق و ایجاد کے جوہر سے 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 رہینِ منت ہے۔

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں — کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں — مگر عین محفل میں خلوت نشیں

جلوت وانجمن میں بھی فرد کا ذوقِ یکتائی باقی رہتا ہے تاکہ وہ سب کے ساتھ رہنے کے باوجود اپنی خودی کا الگ تحقق واثبات کر سکے۔ اس بنا پر اسبابِ معاش میں فرقِ مراتب پیدا ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے۔ نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیوۃ الدنیا ورفعنا بعضھم فوق بعضٍ درجات لیتخذ بعضھم بعضاً سخریا (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 بعضکم علیٰ بعضٍ فی الرزق (اللہ نے بعض کو بعض پر رزق میں برتری دی) اس فرق مراتب سے ملکیت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ انسان اشیاء کو اپنی خودی سے وابستہ کر لینے کا خوگر 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 جزو بن جاتی ہیں۔ لیکن اگر کسی نظام معیشت میں اسبابِ دولت اور معیشت کے فرقِ مراتب کے باعث کسی خاص گروہ کو دوسرے گروہ پر دائمی تفوق واقتدار 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 ورسوا کرنے کا موجب بن جائے گی۔ جو اقبال کے اساسی فلسفۂ 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 نگہباں کو ہے زہرِ 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۔

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی

جس رزق سے آتی ہو پرواز 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 چاہیئے نہ کہ ضعف۔ افراد ہی اپنے اوصاف اور اپنے عملِ پیہم 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 چاہیئے جس حد تک کہ وہ کلی 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 جا سکیں۔ یہ ضوابط اخلاقی اور قانونی صورت اختیار کریں گے جن کی پابندی پر معاشرے کو اصرار ہوگا۔ 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۔

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں 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 اشیاء 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 رلواں معیشت ہوگی جس میں فرد اور جماعت دونوں کو اپنے اپنے حق حاصل ہوں گے اور ایجاد اور تنظیم کی کارفرمائیاں انسانی ترقی کی ضامن ہوں گی۔ قرآن کریم میں بصراحت مذکور ہے۔ ویوت کل ذی فضل فضلہٗ (ہر فضیلت والے کو فضیلت دی جائے گی) و لکلٍ درجٰت مّما 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 صحابۂ 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۔ استحسان 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 مستاجر کے تعلق کو عرف و رواج پر چھوڑ دیا گیا تاکہ مختلف احوال

سے مطابقت میں سہولت ہو۔ حکومت کی مداخلت صرف اس وقت روا رکھی 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 فریق قوی ہے وہ کمزور اور نادار فریق کو من مانے طور پر اپنے مقاصد کا آلۂ کار نہ بنا سکے جیسا کہ آج کل کی سرمایہ داری کے نظام میں ہو رہا ہے۔ پھر اس کا اہتمام کیا کہ اسلامی نظامِ 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۔ حقِ معیشت کی مساوات اس نوعیت سے ہونی چاہیئے 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۔ اصولِ 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 انھیں 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 مادّی 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 الید العلیا خیرٌ من الید السفلیٰ (اونچا ہاتھ (دینے والے کا) نیچے ہاتھ (لینے والے کے ہاتھ) سے بہتر ہے)۔ انسان کے دولت مند ہونے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ دولت کے استعمال پر تحدید عائد کر دی گئی ہو۔ لیکن دستِ سوال دراز کرنا اجزائے خودی کے انتشار کا موجب ہے۔

از سوال آشفتہ اجزائے خودی بے تجلّی نخلِ سینائے خودی

از سوال افلاس گردد خوار تر   از گدائی گدیہ گر نادار تر

اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں بیان کیا ہے۔

تا توانی کیمیا شو گِل مشو   در جہاں منعم شو و سائل مشو

اقبال کے یہاں فقر کا تصور سائل کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصولِ فقر پر عمل کرنے والا سائل نہیں ہو سکتا۔ اس کا دلِ بے نیاز ہر دو جہاں سے غنی ہوتا ہے۔

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا
تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

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 حکومت کے ذریعے معاشی مساوات کا خواب دیکھا تھا جس کی تعبیر اشتراکی روس میں نظر آرہی 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 مفکروں نے اپنے نظامِ معیشت کو ایک مخصوص فلسفے پر مبنی قرار دیا، اسی طرح مارکس نے بھی اپنے اصول کی فلسفیانہ اور مابعد الطبیعی توجیہ کی ہے جو ظاہر ہے فطری قوانین کی طرح اٹل نہیں ہو سکتی جیسا کہ اس کے ماننے والوں کا خیال ہے۔ تاریخی تجربہ تو یہ بتاتا ہے کہ مارکس کے بعض اندازے غلط تھے اور زندگی نے وہ رُخ 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 انتفاعِ اشیاء میں مطلق اباحت موجود ہو۔ ایسی صورت میں کوئی معاشری نظم برقرار نہیں رہ سکتا اور تمدن کے مصالح کلی کی نگہداشت نہیں ہوسکتی اقبال کہتا ہے کہ اگر مزدور کو اشتراکی اصول کے موافق تمدنی زندگی کی باگ دوڑ حاصل ہوگئی تو طریقِ کوہکن میں کچھ دنوں بعد پرویزی حیلے پیدا ہوجائیں گے اور اسی قسم کی یا اُن سے بدتر خرابیاں رُونما ہوجائیں گی جن پر آج اشتراکی ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت کی تعلیم مادّی 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 ہوسکتا۔ تمدن کے مظاہر اور لوگوں کی زندگی میں اسی وقت صحیح تبدیلی پیدا ہوسکتی ہے جبکہ دل بدلیں۔ نیت اور اخلاق ہی سے انسان اپنے مادّی حوالی سے ماورا جاسکتا ہے اور عدل اور نیکی کے اصول پر اپنی زندگی کی تشکیل کرسکتا ہے۔ جو انقلاب "مساواتِ شکم" کے اصول پر مبنی ہوگا وہ کوئی مستقل تمدنی قدریں نہیں پیدا کرسکے گا۔ یہ بھی انسانیت کا ہزاروں سال کا تجربہ ہے کہ اندرونی تبدیلی مذہب و اخلاق کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس[1]
بر مساواتِ شکم دارد اساس

---

[1] کارل مارکس

تا اخوت را مقام اندر دل است

بیخ او در دل نہ در آب و گِل 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 نظامِ سرمایہ داری کے تحت ہو یا نظامِ 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 خود 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 مابعد الطبیعی مسلک ہے جس میں عقل کی تشکیلی 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 پسندی کی ایک شکل ہو گئی۔ اشتراکیت کا دعویٰ ہے کہ خارجی تنظیمی احوال کی تبدیلی سے انسانی فطرت میں تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے اور اس کی تخریبی صلاحیتوں کو تخلیقی صلاحیتوں میں بدلا جا سکتا 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 جہات پرور قوتیں اس متکلمانہ منطق کے تحت آ جائیں جو تاریخ سے عبارت ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ دعویٰ کوئی نیا دعویٰ نہیں۔ اٹھارویں صدی میں مغربی دنیا میں طبقۂ متوسط جب جمہوری حکومت کی داغ بیل ڈال رہا تھا تو اس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جاگیرداری نظام کے مٹنے سے تمدن کی سب خرابیاں دور ہو جائیں گی۔ پھر انیسویں صدی میں جب جمہوری سرمایہ داری کی برائیاں 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 دعووں کو پورا کر سکی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اشتراکیت کے خلاف جو ردِّ عمل نمودار ہوگا 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 نشو و نما کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ لیکن کیا اس نشو و نما اور تبدیلی کو جو ان تجربوں کی بدولت پیدا ہوتی ہے انسانی ترقی کہہ سکتے ہیں؟ یہ مسئلہ ابھی حل طلب ہے۔ زندگی کی ہر نشو و نما 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 تصورِ 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 چینی دور کرا دے 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 چاہیئے۔ 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 قرینِ عدل ہوں۔

اشتراکیت نے انسانی ذہن اور تمدن کی یہ بڑی خدمت کی ہے کہ اس نے نظامِ سرمایہ داری کے بنیادی تصورات کے تضاد کو نمایاں کیا۔ ایک طرف تو مغربی تمدن کے طبقۂ متوسط (بورژوا) کا دعویٰ ہے کہ اس نے سائنس کی حکیمانہ 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 کرتا، فطرت کو اس کا پورا موقع دیا گیا کہ انسان کو تسخیر کرے اور اس کے اجتماعی عمل کا تعین کرے۔ مغربی تمدن معاشری بے انصافیوں کو فطری سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے اور

کہتا ہے کہ اگر انھیں چھوا چھیڑا تو فطری زندگی کا توازن درہم برہم ہو جائے گا۔ چنانچہ انیسویں صدی کی صنعتی ترقی کے جلو میں جو ناانصافیاں روا رکھی 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 بھگتتی 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 ہوگا۔ 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۔ ہر گروہ آزادی چاہتا ہے۔ مشرق کے بہت سے ملک جو سامراج کا شکار تھے۔ اب آزاد ہو چکے ہیں۔ جو ابھی اس کے چنگل 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 نظامِ 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 ہیں۔ اشتراکی منصوبہ بندی مغربی یورپ کے ہر ملک میں قدم جما 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 جا سکتا 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 مشین 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 گم 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 عبدیت کو اپنے لئے موجبِ 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۔ وسائلِ دولت آفرینی پر نہ فرد کو تصرف کا حق حاصل ہے اور نہ جماعت کو بلکہ خُدا کو۔ انسان جوں جوں ترقی کرتا جائے گا ذاتِ واجب تعالیٰ کو اپنا مقصود و منتہا بنا کر اپنے معاشی اداروں میں بھی تبدیلی کرتا رہے گا۔ ہر زمانے میں انسانی صفاتِ عالیہ اس کا تعیّن کریں گی کہ کون سا طریقِ 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 رہے گی۔ جس طرح سیاست میں حقیقی حاکمیت ذاتِ واجب کی ہے اسی طرح وسائلِ معیشت خُدا کے ہیں جن سے انسان استفادہ کر سکتا ہے۔ جس طرح دنیاوی حاکمیت کا معیار انسانی صفاتِ عالیہ ہیں اسی طرح اسبابِ معیشت کی فراہمی بھی اخلاق کے تحت ہونی چاہیئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسبابِ معیشت کو مہیا کرنے میں انسانی سعی و جہد اور ارادے کو بڑا دخل حاصل ہے۔ لیکن اگر خالقِ فطرت نے فطری وسائل اور سہولتیں نہ بہم پہنچائی ہوتیں تو انسان کے سارے مساعی دھرے کے دھرے رہ جاتے۔ الارض للہ کا نکتہ یہی ہے جس کی صراحت ان اشعار میں کی گئی ہے۔

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب

کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب
دہ 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 زمیں بردن رواست
ایں متاعِ بندہ و ملکِ خداست
بندۂ مومن امیں، حق مالک است
غیر حق ہر شے کہ بینی ہالک است
باطنِ الارض للہ ظاہر است
ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

اسبابِ معیشت کی فراہمی اخلاق کے اصول کے مطابق اس وقت تک نہیں ہوسکتی 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 الرحمٰن کی یہ آیت والارض وضعھا للانام (اور زمین کو اللہ نے جمہور کے لئے بنایا) اپنے اندر ایک انقلابی پیغام رکھتی ہے۔ اس سے زیادہ جمہوری پیغام کیا ہوگا 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 مانے طور پر جو چاہیں کریں۔ وہ بھی اصولِ اخلاق کے پابند ہیں کہ بغیر اس کے مفادِ کلی کی نگہداشت نہیں ہوسکتی۔ لیکن آیتِ شریفہ سے یہ تو صاف 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 معیشتِ ارضی کے مسئلے کو حل کیا جائے تو بہت ساری مصیبتوں سے چھٹکارا مل سکتا ہے۔

اقبال نے اپنی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں شیطان کی زبانی یہ کہلوایا 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 ممکن نہیں۔ اسلام دولت کو تقوے 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 آ کر 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 تنگدستی میں گزر بسر کرے۔ جب ذاتِ واجب رزق کی مالک ہے تو طلبِ رزق میں غیر اللہ کی غلامی شرفِ انسانیت کو بٹا لگاتا ہے! آیاتِ شریفہ وجعلنا لکم فیھا معایش (اور ہم نے زمین میں تمھارے لئے معاش پیدا کی۔) اور ان اللہ ھو الرزاق ذو القوۃ المتین (بے شک اللہ ہی روزی دینے والا بڑی زبردست قوت والا ہے) میں اس حقیقت کو ظاہر کیا گیا ہے کہ رزق اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ جب نظامِ کائنات پر اسی کی ذات قادر و مختار ہے تو دو روٹیوں 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 مقصود 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 محتاجِ کس
نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس

مال و دولت فی نفسہٖ نہ بُرے ہیں اور نہ اچھے۔ ان کی اچھائی اور بُرائی کا دارومدار ان کے استعمال پر ہے۔ دولت ایک وجہ سے خیر اور ایک وجہ سے شر بن سکتی ہے۔ امام غزالی نے خوب کہا ہے کہ دولت کی مثال سانپ کی سی ہے کہ منتر جاننے والا تو اس کو اس طرح پکڑتا ہے کہ اس میں سے زہرمہرہ نکالے اور غافل اس کو پکڑ کر ہلاک ہوجاتا ہے۔ [1] پھر علم و دولت کے ذریعے سے انسان غلبہ و استیلا چاہتا ہے۔ دل کو کمال قدرت طبعاً محبوب ہے اور دولت اسباب قدرت میں سے ہے۔ [2] لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ انسان حدودِ الٰہی کے اندر رہ کر اپنی قوتوں اور تصرفات کو استعمال میں لائے تاکہ ان سے اخلاقی مقاصد کی خدمت ہو سکے۔ اجتماعی زندگی میں یہی سب سے بڑھ کر تقویٰ ہے۔

نظامِ معاشری

باوجود مختلف افراد میں معیشت کا فرق تسلیم کرنے کے اسلام نے معاشری مساوات کے اصول کو تسلیم کیا اور اپنی ساڑھے تیرہ سو سال کی زندگی میں اس ضمن میں ایسی مثالیں پیش کیں جن کی نظیر دنیا کا کوئی دوسرا تمدن نہیں پیش کر سکتا۔ آج بھی دن میں پانچ وقت محتاج و غنی ایک ہی صف میں بلا فرقِ مراتب کھڑے ہو کر مالکِ حقیقی کے آگے عرضِ نیاز کرتے ہیں۔ دولت و ثروت کا فرق اخوتِ اسلام کی راہ میں کبھی بھی سنگِ گراں نہ بن سکا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسلام میں مغربی تمدن کے برخلاف اخوت و مساوات کا دارومدار خارجی مادی احوال پر نہیں ہے بلکہ انسان کی اندرونی اخلاقی کیفیت پر مبنی ٹھہرایا گیا۔

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی

یہ اخوت و محبت تمام انسانوں میں قدرِ مشترک ہونی چاہیئے۔ نوعِ انسان کو

---

[1] احیاء علوم الدین جلد ۲ صفحہ ۲۱۴ (ترجمہ اُردو)
[2] " " " ۳۴۰ (" ")

ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ حقیقت میں انسانیت ایک عضوی کُل ہے۔

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

آں حضرت صلعم سے ابوجہل 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 بلکہ بالکل مٹ ہو گیا۔ آقا اور غلام ایک ہی دسترخوان پر کھانے لگے۔

مذہبِ او قاطعِ ملک و نسب
از قریش و منکر از فضلِ عرب
در نگاہِ او یکے بالا و پست
با غلامِ خویش بر یک خواں نشست
اَحمراں با اسوداں آمیختند
آبروئے دودمانے ریختند

اقتصادی فرق و امتیاز اور معاشری مساوات باہم نقیض نہیں ہیں۔ دولت و ثروت نہ تو کسی شخص کو لازماً نیکی اور تقوی سے محروم کرنے والی ہیں اور نہ فضیلت کا حقیقی معیار ہیں۔ صحابۂ کبار میں حضرت عثمانؓ اور عبدالرحمٰن رضؓ بن عوف جیسے دولت مند بھی تھے اور اصحابِ صُفّہ 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 رخنہ نہ پڑا۔ بعد میں بھی یہی روایات کسی نہ کسی شکل میں تاریخ اسلام میں موجود رہیں، جو اسلام کے ابتدائی عہد میں قائم ہو چکی تھیں اور آج بھی اُن 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 اقبالؔ کے تصوراتِ تمدن، اسلامی تعلیم پر مبنی ہیں اس لئے اس پر تعجب نہ ہونا چاہیئے 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 حسنِ معاشرت کی تاکید کرتا ہے۔ حجۃ الوداع کے موقع پر رسولِ اکرمؐ نے فرمایا تھا کہ "عورتوں کے معاملے میں خدا سے ڈرو۔ تمہارا عورتوں پر اور عورتوں کا تم پر حق ہے۔" قرآن کریم نے اپنے نہایت بلیغ انداز میں ھن لباس لکم و انتم 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 جنّت کو ماؤں کے پاؤں کے تلے بتایا گیا۔ اس سے ایک طرف تو عورت کی عظمت کا اظہار مقصود تھا اور دوسرے اس کے فرائض امومت کی اہمیت واضح کرنا تھا۔ جنّت اسی وقت اس کے پاؤں کے تلے ہوگی جب کہ وہ ماں بنے گی۔

آنکہ نازد بر وجودش کائنات
ذکر او فرمود با طیب و صلوٰۃ
گفت آں مقصود حرفِ کن فکاں
زیرِ پائے اُمّہات آمد جناں

مغربی تہذیب کے اثر سے مسلمانوں میں بھی آزادیٔ 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 نسلِ انسانی کو برقرار رکھنا ہے۔ اس کے سارے قویٰ فطرت نے اسی مقصد کو پورا کرنے کی غرض سے بنائے ہیں۔ یہ اتنا عظیم الشان مقصد ہے کہ دوسرے مقاصد اس کے آگے ہیچ 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 تفویض جدا جدا خدمتیں کیں۔ اور ان فرائضِ جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ 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 الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا اور نظامِ معاشرت میں اس سے بیحد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک کہ افرادِ قوم کی شرحِ ولادت کا تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتے کو جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزوِ اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔"[1]

آزادئ 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 برآ ہوتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ اگر عورت کی فطرت سیاست و معیشت کی آلودگیوں میں پھنسے گی تو وہ اپنا نسوانی جوہر کھو دے گی جو اس کا منشاءِ 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 بٹھائے 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 ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

---

[1] ملتِ بیضا پر عمرانی نظر صفحہ ۳۸۔

شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج 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 لیے اس سے بڑھ کر اور کوئی خطرہ تصور میں نہیں آسکتا۔ اقبال کہتا ہے کہ ایسا پھول ہمارے بوستانِ تمدن میں اگر کبھی نہ کھلے تو اچھا ہے۔

علم او بارِ امومت بر نتافت
بر سرِ شاخش یکے اختر نتافت
ایں گُل از بستانِ ما نارستہ بہ
داغش از دامانِ ملت شُستہ بہ

دوسری جگہ حکیم یورپ سے اس طرح استفسار کیا ہے۔

کوئی پوچھے حکیمِ یورپ سے
ہند و یوناں ہیں جس کے حلقہ بگوش
کیا یہی ہے معاشرت کا کمال
مرد بیکار و زن تہی آغوش

اقبال نے "جاوید نامہ" میں تجدد پسند عورت کا خاکہ کھینچا ہے۔ عالم علوی کی سیر کے دوران میں دوشیزۂ مریخ سے اس کی ملاقات ہو گئی۔ ایک وسیع میدان میں مردوں اور عورتوں کا ہجوم تھا۔ اس ہجوم میں ایک بلند بالا اور روشن جبیں عورت نظر آئی لیکن اس کے چہرے کی رونق میں نورِ جاں کی کمی محسوس ہوتی تھی۔ اس کی باتیں 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 مریخی 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 کرانا ہے۔ مختصر طور پر اس کی تعلیم یہ ہے۔

اے زناں، اے مادراں، اے خواہراں
زیستن تا کے مثالِ دلبراں
دلبری اندر جہاں مظلومی است
دلبری محکومی و محرومی است
در دو گیسو شانہ گردانیم ما
مرد را نخچیرِ خود دانیم ما
مرد صیادی بہ نخچیری کند
گردِ تو گردد کہ زنجیری کند
ہم بر او بودن آزارِ حیات
وصلِ او زہر و فراقِ او نبات
مارِ پیچاں از خم و پیچش گریز
زہر ہائش را بخونِ خود مریز
از امومت زرد روئے مادراں
اے خنک آزادیٔ بے شوہراں

پھر آگے چل کر وہ اپنی ہم صنفوں کو سمجھاتی ہی کہ اب زمانہ بدل گیا ہے۔ سائنس نے تمام اقدارِ حیات کو اُلٹ پلٹ کر دیا ہی۔ اب نسلِ انسانی بغیر عورتوں کے بھی دنیا میں جاری رہ سکے گی۔ سائنس دانوں کے معملوں میں جتنی آبادی کی ضرورت ہوگی اتنے بچے پیدا کر لیے 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 ظاہر کرے گی اور تارِ حیات بے مضراب 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 ہر چہ خواہی از بنین و از بنات

پرورش گردد چنیں نوعِ دگر | بے شبِ ارحام دریابد سحر
خود بخود بیروں فتد اسرارِ زیست | نغمہ بے مضراب بخشد تارِ زیست
خیز و با فطرت بیا اندر ستیز | تا ز پیکارِ تو حُر گردد کنیز

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 ہے نازن | 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 پوری کرتے اور اس طرح تعمیرِ تمدن کے فرائض کی انجام دہی کرتے ہیں۔ ان دونوں کے قویٰ میں فطرت نے جو فرق رکھا ہے اس کا مقصد اسرارِ حیات کو کائنات میں محفوظ رکھنا ہے۔ نسوانی جوہر خاک کو آدم بناتا اور اپنے سوزِ دروں سے ثباتِ زندگی کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔

مرد و زن وابستۂ یک دیگر اند | کائناتِ شوق را صورت گر اند
زن نگہ دارندۂ نارِ حیات | فطرتِ او لوحِ اسرارِ حیات
آتشِ ما را بجانِ خود زند | جوہرِ او خاک را آدم کند
در ضمیرش ممکناتِ زندگی | از تب و تابش ثباتِ زندگی
ارجِ ما از ارجمندیہائے او | ما ہمہ از نقشبندیہائے او

اس کو کیا کیجئے کہ مرد کے جوہر کو فطرت بے منتِ غیر عیاں کرتی ہے اور نسوانی جوہر کو غیر کا مرہونِ 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 نکتۂ شوق
آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود

کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرارِ حیات
گرم اسی آگ سے ہے معرکۂ بود و نمود
میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

اقبال نے حضرت فاطمۃ الزہراؓ 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 زہراؓ کی زندگی تمام دنیا کی عورتوں کے لئے نمونہ ہے۔

مزرعِ تسلیم را حاصل بتولؓ — مادراں را اُسوۂ کامل بتولؓ
آں ادب پروردۂ صبر و رضا — آسیا گرداں و لب قرآں سرا

اگر کسی عورت کے بطن سے ایک سچا شخص پیدا ہو جائے جو حق کی خدمت کو اپنی زندگی کا مقصود و منتہا بنالے تو گویا اس نے اپنے منشاءِ وجود کو پورا کر دیا۔

فطرتِ تو جذبہ ہا دارد بلند — چشمِ ہوش از اُسوۂ زہراؓ مبند
تا حسینے شاخِ تو بار آورد — موسمِ 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 نقطۂ نظر اس باب میں یہ نہیں کہ وہ عورتوں کی ترقی کے خلاف ہے۔ ہاں، وہ ان طریقوں کے خلاف ہے جو آزادیٔ 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 چڑانا 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 ذمے داری اپنے

اوپر لے۔ امومت رحمت ہے اور بقولِ 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 صورت گر است
از امومت پختہ تر تعمیرِ ما
در خطِ سیمائے او تقدیرِ 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 مقرر کی ہوئی ہے دوسرا راستہ اختیار کرے گی تو نامرادی کی گھاٹیوں میں بھٹک جائے گی۔ فطرت کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے سوز دروں سے اسرارِ حیات کی حفاظت کرے اور اس طرح اپنے ذاتی جوہر نمایاں کرے۔

اقبال کے نزدیک عورت سرمایۂ 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۔

آب بندِ نخلِ جمعیت توئی　　حافظِ سرمایۂ ملت توئی
از سرِ سود و زیاں سودا مزن　　گام جز بر ملتِ آبا مزن
ہوشیار از دستبردِ روزگار　　گیر فرزندانِ خود را در کنار

اقبالؔ کے مذہبی اور مابعد الطبیعی تصوّرات

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبالؔ کے ہاں کسی مابعد الطبیعی 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 انھیں 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 بسیط 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 تصوّر ہی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اقبالؔ کے پریشان افکار، جو با وجود منتشر ہونے کے اپنے اندر وحدت رکھتے ہیں، ربط و نظم سے خالی نہیں۔ اس کے نظامِ تصورات میں سب سے زیادہ قوی اور دور رس وہ ہیں جن کا تعلق فلسفۂ مذہب سے ہے۔

حیرت خانۂ عالم

انسان اس امر پر غور کرنے کے لئے مجبور ہے کہ جس دُنیا میں وہ زندگی گزار رہا ہے اسمیں اس کی کیا حیثیت ہے؟ کائنات میں اس

کی تقدیر کیا ہے ؟ اور کائنات کا خالق کون ہے ؟ عالم طبیعی اور حیات کا کارخانہ کس منصوبے کے تحت اور کس مقصد کی تکمیل کی خاطر معرضِ 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۔ گُل، شاعرانہ زبان میں شبنم سے پوچھتا ہے کہ مرغانِ چمن کا یہ ہنگامہ کس لئے ہے، مقصودِ نوا اور مطلوبِ صبا کچھ ہے کہ نہیں، خار کیوں ہے اور پایانِ نظر کیا ہے ؟ یہ سب سوال کسی کی حیرت و استعجاب کے آئینہ دار ہیں۔

گُل گفت کہ ہنگامۂ مرغانِ سحر چیست ؟ — ایں انجمن آراستہ بالائے شجر چیست ؟

ایں زیر و زبر چیست ؟
پایانِ نظر چیست ؟
خارِ گُلِ تر چیست ؟

تو کیستی و من کیم ایں صحبتِ ما چیست ؟ — بر شاخِ من ایں 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 اُدھیڑ 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 پیچیدہ طلسم ہے جو غیر محدود زمان و مکاں میں پھیلا ہوا اور طبیعی قوانین کا پابند ہے۔ انسان کا بیقرار دل کائنات کو سمجھنے کے ساتھ نظامِ تکوینی کے پرے اُس حقیقت کا کھوج لگانے کے لیے 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 لامتناہی کو سمجھنے کی گہری لگن ہے جس میں وہ تمام اوصافِ عالیہ بدرجہ اتم موجود ہوں جنھیں وہ خود اپنی ذات میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس کی بدولت

اُسے یقین دایمان کے لازوال محرکاتِ عمل مل جاتے ہیں جو اس کی خودی کی ترقی کے ضامن ہیں۔ انسان کا دل کبھی یہ باور نہیں کر سکتا کہ فطرت کی ساری رنگا رنگی، بہتے ہوئے دریا، لہلہاتا ہوا سبزہ، کوہ وصحرا، غنچہ وگل اور ماہ وانجم محض اتفاق کو طبیعی اور کیمیاوی 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 وقیمت میں کوئی حقیقت ہے تو ضرور ہے کہ اس کا ماخذ دمنبع ذاتِ باری ہو جو قدروں کا سرچشمہ ہے اور جس کو تسلیم کیے بغیر ایک طرف تو انسانی زندگی انتشار میں مبتلا رہتی ہے اور دوسری طرف فطرت کی ابتدا وانتہا کا مسئلہ ایک لاینحل معمّہ بن جاتا ہے۔ فطرت 'حضور' ہے اور خودی کی پنہاں صلاحیتیں 'غیب' ہیں جو ظہور میں آکر 'حضور' بن جاتی ہیں۔ فطرت اور انسان کا تعلق اسی مسلسل عمل سے عبارت ہے اور حیرت خانۂ ایام کی بوقلمونی اسی کا نتیجہ ہے۔

زندگی از لذّتِ غیب وحضور
بست نقشِ ایں جہانِ نزد ودور

عالم کی ماہیئت زمان ومکاں کو قرار دینا مسئلہ کا حل نہیں۔ یہ دراصل ہمارے ذہنی تجریدات ہیں جو ہم نے عالمِ خارجی پر عاید کیے ہیں کہ بغیر ان کے کائنات کا تصوّر دشوار ہے۔ سائنس کے نزدیک توانائی (انرجی) لامتناہی ہے جس کی ماہیئت کا پتا اس کے اثرات ہی سے چل سکتا ہے۔ مادّے کی منظم دنیا توانائی کی لہروں کے سوا کچھ نہیں۔ کائنات اُسی سے ہے، وجود وشعور اُسی سے ہیں، ارتقاء پذیر فطرت کے سب مظاہر بھی اسی کا کرشمہ ہیں۔ اس بات کی توضیح وتوجیہ بہت مشکل ہے کہ غیر معیّن توانائی کے بطن سے معیّن مظاہر کیسے پیدا ہوگئے؟ 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 سلسلۂ ارتقاء میں مضمر ہیں ان کی کنہ 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؟ ارتقائے میکانکی اور اندھے لزوم سے شعور و ذہن کیسے پیدا ہو گئے؟ شعور بے شعوری کا غلاف چاک کرکے 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 بڑھیے تو کس قدر حیرت انگیز طور پر یہی شعور عالم طبیعی اور اس کی قوتوں پر اپنے 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۔

عالمِ آب و خاک و باد سِرِّ 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 اذاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لئے شام و سحر ہیں گرمِ سیر
شانۂ روزگار پر بارِ گراں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لئے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

طبیعی 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 کرکے ہمارے سامنے ظاہر کر رہی ہے۔ سائنٹفک طریقِ 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 وجزر کو انسانی ذہن نہیں بدل سکتا۔ انسان دریاؤں سے نہریں نکال سکتا ہے لیکن اسے یہ قدرت نہیں کہ پہاڑوں کے سینے شق کرکے دریا جاری کر سکے۔ باوجود انسانی تصرفات کی حدبندی 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 یکسر بدل تو نہیں سکتا لیکن انھیں 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 سے 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 جا سکتا۔ لیکن مادّی نظریہ اس کی صحیح توجیہ نہیں پیش کرتا۔ فطرت میں جو ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اجرامِ فلکی جس مقررہ روش پر قوانینِ 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 نظامِ 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 آسکتا تھا۔ قوتِ حیات مادہ پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ مادّہ انتشار اور زوال کی طرف جب مائل ہوتا ہے تو وہ اپنے جوش و حرکت کی تھوڑی سی حرارت اس میں ڈال دیتی ہے۔ پھر وہ نیچے کی جانب گرتے ہوئے مادّہ کو دھکا دے کر حیات کی بلندیوں کی طرف لے جاتی اور مختلف حوالی سے مطابقت سکھاتی ہے۔ ارتقار کی ہر حرکت پر جوشِ حیات کے تازیانوں کے نشان موجود نظر آتے ہیں۔ بغیر اس اندرونی جوش کے جو خالقِ کائنات نے پیدا کیا وہ اپنی پستیوں میں سے ہرگز نہ نکل سکتا۔ پھر بغیر مشیتِ ازلی کے فطرت کو کیسے سمجھا جا سکتا ہے؟

حیات و کائنات کی دو توجیہیں 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 سیارے 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 تمنائیں، چاہے وہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں ان کی حقیقت ہیچ 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 ابلہ فریبی ہے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

دریا بوجودِ خویش موجے دارد
خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

کائنات کی فطری تعبیر کی رو سے اصل حقیقت مادہ ہے جو جواہر کے مجموعے سے عبارت ہے جن کی تشریح طبیعیات کے اصولِ موضوعہ کے ذریعے کی جا سکتی 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 پر خارجی حالات کا جو اثر مترتب ہوتا ہے اس سے ارتقاء عمل میں آتا ہے۔ اس کے تغیرات خارجی اور مادی عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جنھیں ڈارون نے "اتفاقات" سے تعبیر کیا ہے۔ مادیت کے ماننے والوں کے نزدیک زندگی کے ارتقائی تغیرات کے لئے کسی بالاتر ذہن یا ذاتِ باری کی کارفرمائی کا یقین ضروری نہیں، اس واسطے کہ علتِ اولیٰ خود مادہ ہے۔ اس کے سوا انسان کو کچھ معلوم نہیں، نہ معلوم ہو سکتا ہے۔ ارتقاء خدائی منصوبہ یا کسی بلند تر ذہن و شعور کی مصلحتوں کا نتیجہ نہیں اور نہ کوئی قوتِ حیات ایسی موجود ہے جو مادے پر کسی قسم کا اثر ڈال سکے۔ اس نقطۂ نظر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کائنات کے کارخانے میں ایک عارضی اور اتفاقی شئے 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 حیات کی توجیہ کی جاتی ہے تو اس کی کوئی حیثیت باقی

نہیں رہتی۔ جب خود عالم، وسعتِ مکانی میں ایک ذرّہ 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 چاہیئے۔

مادّے کا قدیم نظریہ کہتا ہے کہ دنیا کے حوادث جنھیں ہم محسوس کرتے ہیں ناقابلِ احساس ذرّات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ شعور اور ذہن بھی مادّے ہی کے افعال ہیں۔ مادّہ وجودِ مطلق ہے، باقی جو کچھ ہے اس کا مظہر ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ زندگی یا شعور کا تجزیہ مادّی اور میکانکی طور پر ممکن نہیں۔ اب خود علمِ حیات میں میکانکی طور پر مظاہرِ حیات کی توجیہ ناممکن تبلائی 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 مادّہ سے کیسے وجود میں آ گئی؟ 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 مادّے 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 ارتقاء ہے۔

فطرت کے میکانکی نظریئے کے مطابق عالم حسن و اخلاق سے عاری ہے، اس میں کوئی مقصد نہیں۔ لیکن یہ میکانکی 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۔ میکانکی تصور 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 روح (خودی) کہتے ہیں۔ وہ زندگی کو صرف مادّے 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 مادیین کہا کرتے تھے۔ جدید تحقیق کی رو سے وہ حادثوں کا ایک بہم سلسلہ ہے۔ اضافیت کے نظریئے نے مکان و زماں کو ایک دوسرے میں مدغم کرکے 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 زماں میں استقرار رکھتی ہیں[۱]۔ مادے کا جمود والا تصور اب قابلِ 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 مکاں کے تصور پیدا ہوتے ہیں[۲]۔ فطرت کا پرانا تصور نیوٹن کے نظریئے پر مبنی تھا۔ جس کی رو سے مکاں ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء واقع ہیں۔ جدید ریاضیات کی تحقیق نے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچا دی ہے کہ مادہ کوئی مستقل بالذات شے نہیں جو مکانِ مطلق میں واقع ہو۔

عالم کی ذہنی توجیہ میں اصل حقیقت ذہن ہے اور عالمِ طبیعی اس کا عکس انسانی ذہن خارجی اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے۔ ان اشیاء میں اور ذہن میں اضافی تعلق ہوتا ہے۔ اس نظریئے کی رو سے کسی خارجی شے کا علم اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہمارے ذہن کے ذریعے ہمارا حافظہ، تخیل اور قوتِ 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۔ غرضکہ عالمِ خارجی کا کوئی علیٰحدہ وجود نہیں۔ وہ ذہن کا کرشمہ ہے اور اسی سے وابستہ و پیوستہ ہے۔ جو چیز شعور میں نہیں آئی وہ موجود

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۳۲

[۲] " " " " ۳۳

ہی نہیں۔ معروض کا انحصار موضوع پر ہے۔ عالم بہ حیثیت معروضی حقیقت کے ذہنی تصورات کی بدولت وجود میں آتا ہے۔ بغیر ذہن کے عالم کا ربط وضبط قائم نہیں رہ سکتا۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں اس کے بے ربط اور غیر منظم طومار میں اس وقت نظم و ربط پیدا ہوتا ہے جب کہ ذہن اپنے تصورات کے سانچے 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 تصوریت 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۔

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن
زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا نہ کہن
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے نہ بدن

اقبال نے ذہن اور فطرت کی دوئی کے نظریوں کے متعلق اپنی ایک علیحدہ راہ اختیار کی ہے۔ باوجود فلسفۂ خودی کا علمبردار ہونے کے وہ خارجی عالم کی حقیقت سے انکار نہیں کرتا۔ انفس و آفاق اپنی اپنی جگہ حقیقی ہیں۔[1] فطرت کے معروضی وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں، مادیت کے ماننے والوں کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ مادہ مکاں میں واقع ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حادثوں کا لامتناہی سلسلہ ہے۔[2] فطرت کے

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۰
[2] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۳۶

ان حوادث و تغیرات کا علم حاصل کرنے کے بعد ہی انسان کے لئے ممکن ہے کہ وہ روحانی زندگی کا احساس کر سکے۔ عالم کے تغیرات سے انسان کی فطرت بھی نئے حوالی سے مطابقت کا سبق سیکھتی ہے جو اس کے ارتقار کے لئے ازبس ضروری ہے۔ خدا اپنی نشانیاں نفسِ انسانی اور عالمِ فطرت دونوں کے ذریعے ظاہر کرتا ہے[۵۱] یہ دونوں انسانی تجربے کے بڑے زبردست 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 انھیں ایک قسم کے عضوی تعلق کی لڑی میں پرولیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے سے مغائر اور ازلی بے جوڑ نہ رہیں۔ انسان کو اپنی ذات اور عالمِ خارجی کا جو دائمی احساس ہے وہ محض دھوکا یا فریبِ نظر نہیں کہا جا سکتا۔ اسی مطلب کو بادہ و ساغر کی رمزی علامتوں سے اس طرح بیان کیا ہے۔

مستی ز بادہ می رسد و از ایاغ نیست
ہر چند بادہ را نتواں خورد بے ایاغ

احساسِ جان و تن کی نسبت دوسری جگہ یوں کہا ہے۔

عقل مُدّت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے خاکِ تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل؟ مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر کہ ساغر سے ہے
ارتباطِ حرف و معنی؟ اختلاطِ جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

اس میں شبہ نہیں کہ انسان کے مادّی وجود کا تانا بانا عناصرِ طبیعی کے مجموعے

---

۵۱ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۰۔

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 کرلیا۔ نفسِ انسانی کی طبیعت ٹھوس اجسام اور بے شعور مادّے کی طبیعت سے بالکل جداگانہ واقع ہوئی ہے۔ اس کی توجیہ کے لئے طبیعی قوانین کے ساتھ علمِ حیات اور علمِ نفس کے قوانین کا جاننا بھی ناگزیر ہے۔ انسانی شعور اور روح مادہ سے بالاتر ایک حقیقت ہے اور اصولِ حیات مادّے سے آزاد اپنا وجود رکھتے ہیں۔ مادّہ قدروں کی تخلیق نہیں کرسکتا۔ 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 ذہنِ فعال اپنے ماسوا کائنات کی اشیاء کا علم حاصل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ خارجی عالم کے خواص فی نفسہٖ اس میں موجود نہیں ہیں بلکہ ہمارے ادراک کے تعلق (اضافت) سے ظہور میں آتے ہیں جیساکہ مولانا روم نے فرمایا ہے۔

قالب از ما ہست شد نے ما ازو
بادہ از ما مست شد نے ما ازو

مادّی عالم کے خواص، وزن، جسامت اور کمیت ہیں اور وہ طبیعیات کے قوانین کا پابند ہے۔ اس مادّی عالم میں نہ معلوم کس طرح اصولِ حیات نمودار ہوا جو شروع ہی سے اس میں مضمر تھا۔ یہ جبلّی قوتوں کا ایک سیلاب تھا جو مادّے میں مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ یہ پُراسرار سعیِ وجود ونمود ابتدا میں شعور و ذہن سے عاری تھی۔ اس نے مادّی عالم کی مزاحمت سے غیر شعوری طور پر ان تقیدات پر قابو پانے اور انھیں تسخیر کرنے کی کوشش شروع کردی جو اس پر طبیعی قوانین نے عاید کئے تھے۔ فطرت کا ہیولیٰ جو شعور سے بیگانہ تھا عالم مادّی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوا اور زندگی کے دُرِ بے بہا کو عدم کی تاریکی سے نکال لایا۔ زندگی طبیعی اسباب کے بہاؤ میں مخالف سمت میں بہنے والا دھارا تھا جو محض اثر نہیں رہا بلکہ خود مظاہر کا سبب بن گیا۔ یہی بات زندگی کو کائنات کی منفعل ہستیوں سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ پیمانۂ امروز و فردا

سے بے نیاز ہے۔ کُن فکان کا اشارہ اسی کی مضمر صلاحیتوں کی طرف ہے۔

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی
تو اِسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم رواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سِرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی
قُلزمِ ہستی میں تو اُبھرا ہے مانندِ حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

زندگی مادّے سے علیحدہ بھی ہے اور اس میں سرایت کیے ہوئے بھی۔ آگہی اور شعور کے وجود میں آنے سے انسان کی آزادی کی ابتدا ہوئی اور اس دور کا خاتمہ ہوا، جبکہ وہ مجبورِ محض تھا اور طبیعی 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 شعورِ ذات ہے۔ اس شعورِ 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۔

ضمیرِ کُن فکاں غیر از تو کس نیست
نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست
قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست
بہ 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 ہوگئے اور دورِ آفاق اپنی رفتار کے پیچ و خم کو اس کے اشارۂ ابرو کے بغیر معیّن نہیں کر سکتا۔

بینی جہاں را خود را نہ بینی   تا چند ناداں غافل نشینی
نورِ قدیمی شب را بر افروز   دستِ کلیمی در آستینی
بیروں قدم نہ از دورِ آفاق   تو پیش ازینی تو بیش ازینی

اب انسان کی ایک نگہِ التفات کے لئے آسمانوں پر زہرہ و مشتری میں رقابتیں ہونے لگیں۔

زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیبِ یکدگر
از پئے یک نگاہِ تو کشمکشِ تجلیات

انسان ہی آیۂ کائنات کا اصل معنیٰ ٹھہرا جس کی جستجو اور توجہ کے لئے رنگ و بو کے قافلے سرگرداں ہیں۔

آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

وہ سینۂ ہستی کا پوشیدہ راز تھا جس کو آب و گِل کی شوخی نے ظاہر کر دیا، اور جب اس کی نمود ہوئی تو مہ و انجم اس کے آگے سجدے میں گر پڑے۔

برخیز کہ آدم را ہنگامِ نمود آمد
ایں مشتِ غبارے را انجم بہ سجود آمد

آں راز کہ پوشیدہ در سینۂ ہستی بود
از شوخیٔ آب و گِل در گفت و شنود آمد

ارتقاءِ حیات کا مقصد یہ ہے کہ زندگی مادّے سے بلند ہو کر اخلاقی اور روحانی مقاصد کو فروغ دے۔ زندگی اور ذہن ایک ہی چیز ہیں۔ زندگی کا مظہر در اصل ذہنی مظہر 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 — تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی — فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند — سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لئے برگ و ساز — سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

اس سفر کے دوران میں زندگی پستیوں میں سے بھی گزرتی ہے اور بلندیوں 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 رازہائے سربستہ 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۔ آں حضرت صلعم کی معراج کی اقبال نے بڑی لطیف توجیہ 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 مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

شروع شروع میں زندگی ایک اندھی جبلتی رد کے مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی۔ مادے سے متصادم ہو کر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کر کے اس نے ارتقاء 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 (ویلیو) کا شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا جس نے اس کی کایا پلٹ دی۔ اب عالمِ تکوین کے ساتھ عالمِ

قدر کا دامن بندھ گیا۔ ہر تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشنے والا ہو قدر کی حیثیت مقصود و منہاج کی ہوگئی۔ 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 نظامِ مقاصد کے تحت ڈھالنے لگا۔

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

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 احساسِ ذات کی پوشیدہ قوتیں بیدار ہوئیں۔ دراصل انسان نے اقدارِ حیات کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ بغیر عزمِ منزل کے ارتقا بے مقصد رہتا۔ آگے بڑھنے کے لئے منزل کا ہونا ضروری ہے۔ اقدارِ حیات انسان کے وہ اوصافِ عالیہ ہیں جنھیں وہ اپنے اندر پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن پوری طرح کبھی حاصل نہیں کرسکتا۔ خوب و ناخوب جو فطرت میں موجود نہ تھا اسے انسان نے اپنی ذات میں پیدا کیا۔ اب عالمِ فطرت کی طرح عالمِ اقدار بھی اس کے لئے ابدی اور ازلی بن گیا۔ زندگی کے دائمی سیلان و تغیر کی حالت میں قدر (ویلیو) ایک مستقل اور ناقابلِ تغیر شئے ہوگئی جس سے سہارا لیا جانے لگا۔ اب انسان کے لئے سب سے بڑا مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ ناقابلِ تغیر اور مطلق کے ساتھ تغیر پذیر اور اضافی کی ہم آہنگی کس طرح قائم کی جائے۔ بقولِ اقبال

میانۂ من و او ربطِ دیدہ و نظر است
کہ در نہایتِ دوری ہمیشہ با اُویم

کائنات کے حیرت خانے میں جس طرح ذہنِ فعال بے حس مادّے سے اعلیٰ تر حقیقت ہے، اسی طرح ذاتِ خداوندی ان دونوں سے بالاتر اور ان دونوں کی خالق ہے۔ عالمِ طبیعی تغیر پذیر ہے۔ لیکن ذاتِ باری تعالیٰ زمان و مکاں کے تقیدات سے بے نیاز

اور معقوم کائنات ہے۔ حیات، کائنات اور ذاتِ باری تعالیٰ کے متعلق اقبال کے خیالات یہ ہیں۔

"زندگی کی خصوصیت تفرد ہے۔ عالم گیر زندگی کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگرچہ یکتا ہے۔ بقول میک ٹگرٹ کائنات افراد کے مجموعے سے عبارت ہے لیکن اس مجموعے میں جو نظم و ربط اور توافق و تطابق پایا جاتا ہے۔ وہ بذاتہٖ کامل اور حتمی نہیں ہے، وہ جبلّی یا شعوری مساعی کا نتیجہ ہے۔ ہمارا قدم تدریجی طور پر بدنظمی اور انتشار سے نظم و ترتیب کی طرف اُٹھ رہا ہے۔ ہم اس تدریجی تکمیل کے عمل میں ممد و معاون رہتے ہیں۔ افرادِ کائنات کی تعداد معیّن نہیں ہے۔ ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہوتا رہتا ہے جو عملِ تکمیل میں تعاون کرتے ہیں۔ غرضکہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں بلکہ ابھی تکمیل کے مراتب طے کر رہی ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی حقیقت کے طور پر نہیں پیش کی جا سکتی اس لئے کہ کائنات مکمل نہیں۔ عملِ 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 ممد و معاون قرار دیا جا سکتا ہے۔ قرآنِ 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 ہیگل اور اس کے انگریز ہم خیالوں اور اربابِ وحدت الوجود سے مختلف ہے جن کے خیال میں انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ خدا یا حیاتِ کلّی میں جذب ہو جائے اور اپنی انفرادی ہستی مٹا دے۔ میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی منتہائے 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 بیش از بیش انفرادیت پیدا کرے۔ آں حضرتؐ نے فرمایا ہے۔ تخلقوا باخلاق اللہ یعنی اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ 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 کیا ہے؟ 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 الٰہی 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۔ حیات 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 بری 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 بہ طور وحدت کے دیکھتے ہیں ورنہ اس جہانِ رنگ و بو 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 صدہا 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 اصولِ آزادی سے عبارت ہے جس کی وجہ سے انسان کے آگے اختیار و انتخاب کی راہیں کھل جاتی ہیں اور وہ فطرت کو اپنے اشارۂ چشم و ابرو پر چلانے 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 گزرنا پڑا اس کا ہمیں علم نہیں لیکن اتنا تو ہم تخیل کی مدد سے قیاس کر سکتے ہیں کہ ارتقار کی محرک کوئی ذی شعور قوت ہونی چاہیئے جو انسان اور کائنات دونوں سے بالاتر ہو۔ یہی خالقِ ارتقار ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراً بھی ہے اور وابستہ بھی۔ بالکل اسی طرح جیسے انسان کی ذات فطرت سے وابستہ بھی ہے اور ماورار 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 حاوی 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 ہویدا 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 سمجھا نہ میں سمجھا

مسلکِ 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 تصوّر کے ساتھ انسانی خودی کا وجود اور تصوّر وابستہ ہے۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبتِ آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

معرفتِ الٰہی بغیر معرفتِ نفس کے ممکن نہیں۔ نفس یا خودی فہم و عمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسمِ 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 مدرکاتِ عالم کا صحیح وجدان اور لطیف ادراک ہوتا ہے۔ جب تک آدمی خود اپنی فطرت کے تقاضوں اور اشاروں کو اچھی طرح نہیں سمجھتا، اس وقت تک وہ خالقِ عالم کی کنہ سے محروم رہے 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 اس کی
خدا کو تو بے حجاب کر دے، خدا تجھے بے حجاب کر دے

ذاتِ باری تعالیٰ اپنے اسماء و صفات میں متعین ہو کر عالمِ شہادت میں ظہور فرماتی ہے۔ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق وتعرفت الیہم فبی عرفونی 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 کل کا جز اور اسی شعلہ کا شرارہ ہے۔ پھر وہ شاعرانہ استعجاب میں پوچھتا ہے کہ یہ

گہرِ زندگی خدا ہے کہ خودی؟

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجوست
چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزوست
گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش
گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہاؤ ہوست
در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگوست
آہِ سحر گہے کہ زند در فراقِ ما
بیرون و اندروں، زبر و زیر و چار سوست
ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست
در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ ما ئیم یا کہ اوست؟

انسان جب ذاتِ احدیت کی تلاش میں نکلتا ہے تو حقیقت میں وہ خود اپنی صفات عالیہ کا متلاشی ہوتا ہے۔

من بہ تلاشِ تو روم یا بہ تلاشِ خود روم
عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگانِ کوئے تو

خودی جب کائنات کے مقابل ہوتی ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ حقیقت بڑی پیچیدہ اور حوصلہ شکن ہے۔ اس کی سیرت تغیر ہے۔ یہ ایک دائمی سلسلۂ افعال اور ایک ہمیشہ ہوتے رہنے کی کیفیت ہے۔ جب کوئی چیز انجام پا چکتی ہے جسے ہم مکمل ہونا کہتے ہیں تو تغیر 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 مظاہرِ کونیہ کو از سرِ نو ترکیب اور صورت عطا کرنے کا۔ لیکن یہ حوادث امورِ اعتباریہ میں سے ہیں۔ عالم کا تغیّر و تبدل بھی ذاتِ باری کی شانوں میں سے ایک شان ہے۔ جیسا کہ آیۂ کریمہ کل یوم ھو فی شان سے ظاہر ہے۔ تغیر کی اس کے علاوہ کوئی توجیہ نہیں۔ یہ شان اس وقت ظہور پذیر ہوتی ہے جب ذات 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 خلل نہیں واقع ہوتا۔ جب حقیقت دائمی تغیر و تخلیق کی حالت سے عبارت ہوئی تو ضرور ہے کہ اس تغیّر کی دنیا میں، جس کے اثر سے انفس و آفاق میں سے کوئی محفوظ نہیں، ایسی کامل ہستی کے وجود کو تسلیم کیا جائے جو تغیر سے مبرا ہو اور جس کی بدولت حقائقِ کائنات اور حقائقِ حیات تک تھوڑی بہت رسائی ممکن ہو سکے۔ ذاتِ واجب ہی کے فیضان سے غنچۂ خودی کھلتا اور مشامِ حیات کو معطّر کرتا ہے۔

از چمن تو رستہ ام قطرۂ شبنمے بہ بخش ‌ ‌ ‌ ‌ خاطرِ غنچہ وا شود کم نشود ز جوئے تو

ذاتِ احدیت جو وجوبِ محض ہے اسماء و صفات سے منزہ اور خلق و مجاز سے ماوراء ہے۔ ہر آن متغیر 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 مکاں کے قیود و اعتبارات سے بالاتر ہے۔ وہ حق اور خلق دونوں پر حاوی ہے۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان۔ اس کی ذات کا، جو وجودِ 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 کنہ تک پہنچے۔ وہ کیا اور اس کا علم کیا؟ قل لو کان البحر مداداً لکلمٰت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمٰت ربی ولو جئنا بمثلہ مدداً (کہو کہ اگر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لئے تمام دنیا کے سمندر سیاہی بن جائیں تو سمندروں کا پانی ختم ہو جائے گا۔

مگر میرے رب کی باتیں ختم نہ ہوں گی۔ اگر ان سمندروں 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 انھیں پر اپنے معبود کو قیاس کرتا ہے۔ ذہن کا اعلیٰ ترین کارنامہ یہ ہے کہ وہ ذاتِ واجب تعالیٰ کا تصور کرے اور جہاں تک ہوسکے 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 میکانکی جبر کی زنجیروں سے آزاد ہوتا ہے۔ کائنات کے سلسلۂ افعال میں ذاتِ واجب تعالیٰ سے غایت و تعیّن 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 مدرکہ کے خارجی مظاہر میں ظہور فرماتا ہے۔ ان مظاہر میں انسان کا رتبہ بہت بلند ہے۔ اس مظہرِ الوہیت کی نظر کائناتِ مدرکہ میں نظم و معانی پیدا کرتی اور اس کی قدر و قیمت معیّن کرتی ہے۔ قدر آفرینی انسان کی سب سے اہم خصوصیت اور وصف ہے جس کی وجہ سے وہ فطرت کے مقابلے میں اتنے بلند مرتبہ کا مالک بنا۔ چونکہ انسان بھی خودی رکھتا ہے اور واجب تعالیٰ بھی ایغو سے عبارت ہے اس لیے ان دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ میں یہی اشارہ ہے۔ اقبال کے کلام میں یہ مضمون مختلف انداز سے متعدد جگہ ملتا ہے۔

خودی را از وجودِ حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے

اگر انسان انوارِ حق کا دیدار کرنا چاہتا ہے تو لازم ہے کہ پہلے وہ اپنی ذات کے ممکنات سے واقف ہو اور اپنی خاک بن سے گوہرِ حیات کو نکالے اور چمکائے،

عرفانِ خودی کے بغیر عرفانِ الٰہی ممکن نہیں۔

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

چراغے درمیانِ سینۂ تست
چہ نور است ایں کہ در آئینۂ تست
مشو غافل کہ تو اورا امینی
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی

اگر انسان خود اپنی تلاش میں لگ جائے تو ذاتِ واجب تعالیٰ تک اس کا پہنچنا یقینی ہے۔ اقبال عرصۂ حیات کے تھکے ماندے رہرو سے پوچھتا ہے کہ تو کیوں حیران اور سرگرداں ہے؟ کس کی تلاش میں دم بدم پیچ و تاب کھا رہا ہے؟ تو جس کی تلاش میں ہے وہ تو ظاہر ہے لیکن تو خود زیرِ نقاب ہے۔ اگر اپنی خودی پر سے نقاب اٹھا دے تو تیری آنکھیں حقیقت کے نور سے خود بخود منور ہو جائیں گی۔

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

ابتدا میں خودی ضمیرِ الٰہی میں پوشیدہ تھی جو مثل بحرِ ناپید کنار کے تھا۔ اظہار ذات کے جوش میں ضمیرِ الٰہی نے اپنے تابندہ گہر کو ساحل کی طرف پھینک دیا۔ مہ و انجم کو ابتدائے آفرینش سے آج تک ذاتِ خداوندی سے یہ شکوہ ہے کہ انسانی خاک کو اس نے اپنے شرر سے کیوں ہم کنار کر دیا۔

بہ ضمیرت آرمیدم تو بجوشِ خود نمائی
بہ کنارہ برفگندی دُرِ آبدارِ خود را
مہ و انجم از تو دارد گلہ ہا شنیدہ باشی
کہ بخاکِ تیرۂ ما زدۂ شرارِ خود را

دوسری جگہ بڑی شوخی سے کہا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی تنہائی پر انسانی خودی کو ترس آیا تو اس نے اس کی بزم آرائی کا سامان بہم پہنچایا۔

مرا دل سوخت بر تنہائیِ او
کنم سامانِ بزم آرائیِ او

اقبال کے مذہب میں کافر و زندیق وہ ہے جو "منکر خویشتن" ہے۔

شاخِ نہال سدرہ خار و خس چمن مشو
منکرِ او اگر شدی، منکرِ خویشتن مشو

انسان کا یہ خاصہ ہے کہ اپنی زندگی میں جن صفاتِ عالیہ کا اس کو احساس ہوتا ہے وہ ذاتِ واجب تعالیٰ کو اُن صفات سے قریب لانے کی کوشش کرتا ہے۔ بقول اقبال وہ خدا کو اپنی صورت پر تراشتا ہے۔

تراشیدم صنم بر صورتِ خویش
بہ شکلِ خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است
بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

اس میں شبہہ نہیں کہ الٰہی حقیقت' انسانی خودی سے بالکل ماوراء ہوتی تو ہم اُس کی موجودگی اور تاثیر کو محسوس نہ کر سکتے۔ انسانی وجود میں ذہن و شعور سے بھی زیادہ گہری ایک چیز ہے جس کو ہم روح کہتے ہیں۔ انسان اسی کے ذریعے سے ذاتِ واجب تعالیٰ سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔ کائناتِ اصغر ہونے کی حیثیت سے انسان جب اپنی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے تو الٰہی 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 ذاتِ واجب تعالیٰ کے درمیان جو پردہ تھا وہ اٹھ گیا۔ لیکن اس روحانی تجربے کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو گم نہیں کرتی اور نہ کرنا چاہیئے۔

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 سمجھاؤ کہ فراق میں وصال کی کیفیت کیسے پیدا ہوئی۔

ہم با خود و ہم با او ہجراں کہ وصال است ایں
اے عقل چہ می گوئی اے عشق چہ فرمائی

اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ذاتِ واجب ماوراء بھی ہے اور دنیا سے اس کا گہرا تعلق بھی ہے تو اس طرح ذاتِ واجب اور عالم، دونوں کی اپنی اپنی جگہ اہمیت باقی رہتی ہے، ورنہ بے امتیاز وحدت میں دونوں گڈمڈ ہو جاتے۔ ذاتِ واجب کی ماورائی کی بدولت انسانی روح کو اپنی آزادی کا احساس اور اس کی حدود کا علم ہوتا ہے۔ ذاتِ باری عالم تاریخ میں ظہور پذیر ہوتی 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 نظامِ فطرت سے بھی ماوراء ہوتی ہے جس میں اس کا مادّی وجود ہوتا ہے۔

مخلوق کی حیثیت سے انسان بھی تغیرات کے لامتناہی سلسلے میں پھنسا ہوا ہے۔ لیکن چونکہ اس کو اس بات کا شعور ہے کہ وہ پھنسا 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 جز ہوتے ہیں۔ غرضکہ انسان عجب مخمصے 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 کی

ماورا ہونے کی صلاحیت پیدا ہو جائے جو عقیدت، حسنِ عمل اور توفیقِ الٰہی کے بغیر ممکن نہیں۔

اسلام میں ذاتِ الٰہی خالقِ کائنات ہے۔ وہ قوتِ حیات اور نظمِ کائنات دونوں کا سرچشمہ ہے جو اس کی ذات میں وحدت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ عالم کی معنوی توجیہ عقلیت سے یا فطری سلسلۂ اسباب و علل سے کی جائے تو انسان کی وہ آزادی مجروح ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی جس کا اظہار صرف ذہن اور شعور میں ہوتا ہے۔ عقلیت کی غلطی یہ ہے کہ وہ عقل کو الٰہی 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 ماورا 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 جا سکے۔ ذہن کی یہ کوشش کہ اپنے تعینات سے ماورا 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 الٰہی 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 مُراد ہے کہ وہ عقل سے ماورا ہے جب عقل یہ دعویٰ کرتی ہے کہ عقیدت کو اس کے تابع ہونا چاہیئے 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۔ حالاں کہ مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کی تخلیق ذاتِ واجب کے اخلاق کے مطابق ہوئی ہے اور الٰہی روح اس میں پھونکی گئی ہے جو اس کی خودی کا جوہر ہے۔

وحدتِ وجود کی رو سے ذاتِ باری کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہے۔ سارے عالم میں اصولِ وحدت کارفرما ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق فریبِ 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 کارفرما ہے اور ایک ہی اصول کی تاثیر نمایاں ہے۔ اگر ذاتِ 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۔ ذاتِ الٰہی کے مختلف تعینات کائنات سے عبارت ہیں لیکن وہ خود غیر معین ہے۔ معروضی طور پر عالم غیر حقیقی ہے۔ صرف وجود ذاتِ باری کا ہے۔ کثرت و تعدد اس کی شانیں ہیں۔ لاموجود الا اللہ کے اصول کے مطابق خدا ہر چیز میں موجود ہے۔ اس لئے چشمِ نگراں کو سرِ مُو امتیاز لگانا اچھا نہیں۔ اصل وجود ذاتِ واجب تعالیٰ کے لئے مسلم ہو چکا تو عالم کی حیثیت سوائے اضافی اور اعتباری وجود کے کیا رہ جاتی ہے؟ موجوداتِ عالم حقیقت کی رو سے حق تعالیٰ کے عین ہیں اور مجازی اور اضافی حیثیت سے غیر حق ہیں۔ حق تعالیٰ کا وجود عالم میں اسی طرح سے ستور ہے جس طرح صورتِ نوعیہ اپنے افراد میں۔ ہر صفت میں ذات کا موجود رہنا لازمی ہے، بغیر وجودِ ذات کے صفات کا ظہور امرِ محال ہے۔ صفات اور افعال اور آثار عینِ ذات ہیں۔ مراتبِ کونیہ ذاتِ واجب تعالیٰ کے مظاہر اور اعراض ہیں۔

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود

یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہے کہیں بے چگوں بے نظیر

ہمہ اوستی فلسفے میں زندگی کا کمال یہ تصوّر کیا جاتا ہے کہ انسان اپنی انا، مقید کو حق تعالیٰ کی انا، مطلق میں فنا کر دے اور حقیقت سے علیحدگی کا احساس باقی نہ رہے۔ چنانچہ جب بایزید بسطامی نے کہا "سبحانی ما اعظم شانی" اور منصور حلاج پکار اٹھا "انا الحق" تو ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی خودی ذاتِ باری میں ضم ہو گئی۔ لیکن اقبال کے نزدیک ان کی مراد یہ نہ تھی جو عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ حلاج کے انا الحق کے متعلق اس نے لکھا ہے کہ یہ دراصل اس زمانے کے ظاہر پرست متکلموں کو چیلنج تھا جو خدا کی ماورائیت کا بہت ادنیٰ قسم کا تصوّر 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 ذاتِ الٰہی 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۔[۵۱] 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 ذاتِ الٰہی سے علیحدہ تصوّر کرے۔ اس کی جستجو میں انسان کی نارسائیاں ہی اس کے لئے سب سے بڑے محرک کا حکم رکھتی ہیں۔ فراق ایسی نعمت ہے جو وصال میں بھی باقی رہنی چاہیئے۔ جدائی عشق کی آئینہ دار اور عاشقوں کو سازگار ہے۔ اس کی برکت سے انسانی دل تابناک رہتا ہے۔ فراق کے نالہ و فغاں کے بغیر شخصیت کی بالیدگی ممکن نہیں۔ غمِ فراق ہی خودی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے اور اسی کے باعث فنا، بقا سے ہم دوش ہو جاتی ہے۔ غمِ جدائی کی کسک وصال میں بھی برقرار رہنی چاہیئے۔ یہ لطیف شاعرانہ انداز میں ماورائیت اور داخلیت کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش ہے۔ "زبورِ عجم" میں اقبال

---

۵۱ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۹۱۔

نے اس مضمون کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے :-

ازو خود را بُریدن فطرتِ ماست
تپیدن نارسیدن فطرتِ ماست

نہ مارا در فراقِ او عیارے
نہ او را بے وصالِ ما قرارے

نہ او بے ما نہ ما بے او چہ حال است
فراقِ ما فراق اندر وصال است

جدائی خاک را بخشد نگاہے
دہد سرمایۂ کوہے بہ کاہے

جدائی عشق را آئینہ دار است
جدائی عاشقاں را ساز گار است

من و او چیست؟ اسرارِ الٰہی است
من و او بر دوامِ ما گواہی است

بخلوت ہم بجلوت نور ذات است
میانِ انجمن بودن حیات است

گہے خود را زما بیگانہ سازد
گہے مارا چو سازے می نوازد

گہے از سنگ تصویرش تراشیم
گہے نا دیدہ بر وے سجدہ پاشیم

گہے ہر پردۂ فطرت دریدم
جمالِ یار بے باکانہ دیدم

چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است
ازیں سودا درونش تابناک است

چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش
ولیکن ہم بنالد از فراقش

خودی را تنگ در آغوش کردن
فنا را با بقا ہم دوش کردن!

اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ بڑا اہم مسئلہ رہا ہے کہ آیا واجب تعالیٰ کی ذاتِ معیّن انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماورا ہے یا یہ کہ وہ عالم میں جاری و ساری اور غیر معیّن ہے۔ اقبالؔ کا خیال ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جواہرِ فردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے[1]۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہرِ فرد وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایغو کے

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۸۶ -

مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایغو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ وجود کی اساسی ایغو ہے جو انسان کی رگِ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ (نحن اقرب الیہ من حبل الورید[1])

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 بہ نسبت چوں کہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الٰہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے جیسا کہ آیۂ شریفہ فتبارک 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 ذاتِ 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 چاہیئے۔ اسلام نے باطنیت کے اس نو افلاطونی فسوں کا موثر طور پر رد کیا اور اس طرح انسان کی اخلاقی زندگی کی بنیادوں کو مضبوط کیا۔ حضرت شیخ اکبر نے اپنے اس قول میں ذاتِ واجب کی عبدیت کو جو انسان کا طرۂ امتیاز ہے نہایت ہی بلیغ طور پر ظاہر کیا ہے:-

الرب ربٌ وان تنزل والعبدُ عبدٌ وان ترقیٰ

ذاتِ 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

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۶۸۔

نہیں آسکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود الیغو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذاتِ باری الیغو ہے تو اس کو غیر محدود اور لامتناہی کس طرح سے تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ باری کا تصور غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں[۱]۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جا سکتا۔ 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 ومکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسانی تصور نے اساسی الیغو کے عملِ تخلیق کی توجیہ زمان ومکاں کے ذریعے سے کی ہے۔ زمان ومکاں اسی اساسی الیغو یا ذاتِ واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان ومکاں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذاتِ باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماورا، کسی زمان ومکاں کا وجود ممکن نہیں، جو دوسری ذاتوں (ایغو) کے ساتھ اس کے تعلق کو معیّن کر سکے۔ چنانچہ ذاتِ واجب تعالیٰ مکانی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عاید کرتے ہیں۔ ذاتِ واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہے۔ جس کا اظہار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا کہ ذاتِ باری کی لامحدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی[۲]۔

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 تصرف

---

[۱] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۶۱

[۲] " " " " ۶۱

نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گزشتہ حادثے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تماشائی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذاتِ واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بُعد موجود ہے۔ اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے؟ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی ہے اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی۔ ایسے تصور سے ذاتِ باری اور عالم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ وحدتیں بن جاتی ہیں، جو لامحدود مکانیت میں ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں[1]۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان و مکاں اور مادّہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی تخلیقی انرجی کی توجیہ ہے جو ذہن نے اختراع کی ہے۔ زمان، مکاں اور مادہ آزاد حقائق نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں، بلکہ حیاتِ الٰہی کے ظہور کی مختلف شانیں ہیں۔ مادّہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذاتِ باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرتسم کرتا ہو۔ مادّہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن ٹکڑوں میں علیحدہ علیحدہ اس لئے تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو، عالم کا مسلسل وجود منحصر ہے حوادث کی مسلسل تخلیق پر۔ اگر ذاتِ واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے۔ تو عالم بہ حیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا[2]۔

حیاتِ مطلقہ یا انائے کامل کی وحدت پر اسلام نے بہت زور دیا ہے۔ انائے کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو، ان اللہ لغنی عن العالمین ۔ عالم یا فطرت ذاتِ واجب تعالیٰ کی صفات کی شان ہے لیکن وہ اس سے ماورا ہی۔

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۶۲-

[2] " " " صفحہ ۶۲-

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون ۔ لوگ جس طرح اس کے صفات بیان کرتے ہیں وہ ان صفات سے کہیں بلند و برتر ہے ۔ اس لئے کہ خود اسماء اور صفات بھی اعتبارات ہیں ۔ ذاتِ احدیت میں صفات و اعتبارات سے پورا پورا تجرد پایا جاتا ہے ۔ اقبال وحدتِ وجود کے بجائے وحدتِ وجوب کا قائل معلوم ہوتا ہے ۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود بطور "انا رکامل" کے معیّن اور ماورا ہے ۔ بقول اقبال ذاتِ حق کے ساتھ جب خلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہیئے کہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے ۔ اور اس کے بحرِ نور میں غرق نہ ہو جائے ۔

چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را بہ بینی
بخود محکم گزار اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحرِ نورش
چناں در جلوہ گاہِ یار می سوز
عیاں خود را نہاں اورا برافروز!

آیۂ کریمہ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۔ (بہت سے چہرے اس دن تر و تازہ 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 معیّن ہیں ۔

دوسری جگہ اسی قسم کے خیال کو ادا کیا ہے کہ انسان کا انجام یہ نہیں ہے کہ وہ ذاتِ واجب کے سمندر میں غرق ہو جائے بلکہ خود ذاتِ الٰہی کو اپنے میں جذب کرلے تاکہ کبھی فنا نہ ہو ۔ انسان کی محدود ایغو ذاتِ باری کی ایغو میں ضم نہیں ہو سکتی ۔ اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ وہ اپنی علیحدگی کو برقرار رکھتے ہوئے اور اس کا دو بدو مقابلہ کرتے ہوئے اس کو اپنے میں ضم کرے ۔

بہ بحرش گم شدن انجامِ ما نیست   اگر او را تو در گیری 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 نو افلاطونی اور ویدانتی اثر کے تحت خودی کو قطعاً فنا کرنے کے قائل تھے۔ اقبال کے نزدیک انسانی انا، اس قطرۂ شبنم کے مثل ہے جس کو بحرِ پرآشوب میں مل جانے کی دعوت دی گئی تھی اور جس کا اس نے ان لفظوں میں جواب دیا تھا۔

من عشرتِ ہم آغوشیٔ دریا نہ خریدم   آں بادہ کہ از خویش رباید نہ چشیدم

از خود نہ رمیدم

ز آفاق بریدم

بر لالہ چکیدم

دنیا کے مختلف مذاہب کے لٹریچر میں ذاتِ باری کو نور یا روشنی سے تشبیہہ دی گئی ہے۔ قرآن میں بھی یہ تشبیہہ 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 تزکیۂ 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 معیّن تصوّر پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے قرآن ذاتِ باری تعالیٰ کے تعیّن کو اس تشبیہہ کے ذریعے اور زیادہ اجاگر کرتا ہے۔ آیۂ شریفہ میں ہے۔

اللہ نور السمٰوٰت والارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانھا کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ ولا غربیۃ۔ 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 تارا چمکتا ہوا، اس میں ایک برکت کے درخت کا تیل جلتا ہو۔ وہ زیتون ہے نہ مشرق کی طرف ہے اور نہ مغرب کی طرف۔)

اس آیۂ شریفہ کے شروع میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کا تعین و تفرد مطلوب نہیں لیکن بعد میں نہایت لطیف طور پر تعین پیدا کر دیا گیا ہے۔ بقول اقبال نور یا روشنی کے استعارے سے ذاتِ باری کا ہر چیز میں نفوذ مراد نہیں بلکہ اس کی مطلقیت کو اُجاگر 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۔ غرضکہ اس عالمِ تغیر میں نور یا روشنی ذاتِ مطلق سے قریب ترین شے ہے جو انسانی ذہن میں آ سکتی ہے۔[1]

توحید

ہمہ اوستی فلسفے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ عالم میں اصولِ وحدت کارفرما ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ ذاتِ الٰہی 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 جنھیں ہم براہِ راست محسوس کرتے ہیں۔ اگر وحدتِ 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 وجودِ الٰہی سے وابستگی کی بدولت ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ذاتِ الٰہی کا وجود انسان پر منحصر ٹھہرے۔ ذاتِ 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 نقطۂ نظر سے

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۶۰۔

کائنات اور انسان کا وجود ذاتِ واجب سے علیحدہ ہے ورنہ تخلقوا باخلاق اللہ کا کیا مطلب ہوگا جس کا اشارہ صاف طور پر انسانی ارتقار کی جانب ہے جس کی کوئی حد نہیں ذاتِ خداوندی جبکہ انسانی خودی سے علیحدہ ہو گی اسی وقت انسان کے لیے یہ ممکن ہوگا کہ وہ اپنی زندگی اور کائنات کے تغیرات میں قدروں کا تعین کرے جن کے بغیر اخلاقی نزاج لازمی ہے۔ جب ذاتِ واجب تعالیٰ کو کائنات اور انسانی وجود میں جاری وساری مانا جائے تو اشیار 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 وعن تسلیم کیا جائے تو حقائقِ اشیار باطل ٹھہرتے ہیں اور اخلاق اور اقدار کا نظام درہم وبرہم ہو جاتا ہے۔

لیکن ذاتِ واجب تعالیٰ کو کائنات اور حیات سے ماورار ماننے میں یہ بڑا خطرہ ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی سی ہو جاتی ہے جو آسمان پر بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔ اسی خطرے کا اظہار اس شعر میں کیا گیا ہے۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

مذہب اور سائنٹفک 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 چاہتے ہیں۔ 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 نقطۂ نظر کی تشکیل کرتا ہے۔ عالم روحانی میں انار مطلق 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[ا]۔ مذہب اس کامل انا کی تلاش میں سرگرداں ہے جس کی مشیت سے کائنات اور حیات وجود میں آئے اور جس کی

ا اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۸۵۔

توانائی کی جلوہ گری آج ہمیں فطرت کی بے پناہ قوتوں، ارتقار کے مسلسل اور کبھی نہ رکنے والے عمل اور حوادث کی متواتر تخلیق میں نظر آرہی ہے۔ اس اساسی انا ریا ذاتِ واجب تعالےٰ 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 سلسلۂ اسباب و علل جو مظاہر کو ایک دوسرے سے پیوست و متحد کرتا ہے اسی مشیتِ ایزدی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ ان مظاہر کے اعتبارات 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۔

ھو الذی احسن کل شیءٍ خلقہ (ذات باری وہی ہے جس نے ہر چیز کو خوب بنایا۔) صنع اللہ الذی اتقن کل شیءٍ (یہ بھی اللہ کی صنعت کا ملہ ہے جس نے ہر چیز کو خوب پختہ طور پر بنایا) ماتریٰ فی خلق الرحمٰن من تفاوت، فارجع البصر ھل تریٰ من فطور، ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئاً وھو حسیرہ (خدا کی آفرینش میں تجھے کچھ بھی نقص نظر نہیں آئے گا۔ ذرا آنکھ اٹھاکر دیکھ کیا تجھے کوئی نقص نظر آتا ہے۔ پھر آنکھ اٹھاکر دیکھ اور بار بار دیکھ۔ تیری نظر تھک کر ناکام ہو کر واپس لوٹ آئے گی۔)

ذاتِ الٰہی اگر زندگی اور کائنات سے علیحدہ نہیں تو وہ اس تغیر و تعدد کی کس طور پر حریف ہوسکتی 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 کارفرما ہے تو اس کے اظہار کی کیا ضرورت تھی؟ اس سوال کا جواب بہت الجھا ہوا ہے۔ اس کے جتنے جواب دیے گئے ہیں وہ پیچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے کی کوششیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پوری طرح کبھی بھی حقیقت پر حاوی نہیں ہوسکتے۔ ذاتِ باری کی کوئی صورت مشخص نہیں لیکن عالم میں سوائے صورتوں کے کچھ نہیں۔ ان کے

بغیر ذہنِ 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 در اصل 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 واجب 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 الٰہی کی محتاج ہے جو غیر محدود، بے تغیر اور نقص و زوال سے بالاتر ہے۔ خودی ذاتِ الٰہی کا قرب و اتصال حاصل کرنے کی جدو جہد 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 الٰہی 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 صوفیا کا خیال تھا۔

نہ من رامی شناسم من نہ اورا
ولے دانم کہ من اندر برِ اوست

"من اندر برِ اوست" میں یہ اشارہ ہے کہ قرب و تعلق کے باوجود انسانی خودی کا تفرد فنا نہیں ہوا اور نہ ہونا چاہیئے۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید میں بھی

قرب و تعلق ہی پر زور دینا مقصود ہے نہ کہ فنائیت پر۔

انسان اپنے میں صفاتِ الٰہیہ پیدا کرنے میں جتنا کامیاب ہوگا اسی قدر وہ اپنی ذات کا تحقق و تفرد مکمل کرے گا اور الٰہی صفات سے وہ جتنا دور ہوگا اتنی ہی اس کی خودی ناقص رہے گی۔ تخلقوا باخلاق اللہ کے بموجب انسانی خودی کا اعلیٰ ترین نصب العین یہی ہے کہ انسان خدائی صفات سے متصف ہو جائے نہ یہ کہ وہ ذاتِ الٰہی میں فنا ہو جائے۔ اقبال اس فنائیت کے نظریے کا مخالف ہے۔ اس کے نزدیک وصل میں بھی فراق کی کیفیت باقی رہنا ضروری ہے۔ اس نکتے کو اہلِ نظر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس نے ایک شاعرانہ تشبیہ سے اپنا مطلب ادا کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موتی اگرچہ آغوشِ بحر میں گم ہوتا ہے لیکن "آبِ بحر" اور "آبِ گہر" میں بڑا فرق ہے۔

وصالِ ما وصالِ اندر فراق است
کشودِ ایں گرہ غیر از نظر نیست
گہر گم کردۂ آغوشِ دریاست
ولیکن آبِ بحر آبِ گہر نیست

ذاتِ واجب تعالیٰ نہ قطعی 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۔ ماورائیت سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس ذات کے صفاتِ کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ خود اس سے بلند ہے۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقصد و منتہا یہ ہے کہ وہ ذاتِ واجب تعالیٰ سے قریب تر ہو جائے اور اس کی صفاتِ کمالیہ کو اپنے اندر پیدا کرنے کی جد و جہد کرے۔ دنیا میں قدروں کا وجود ذاتِ واجب تعالیٰ کے 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 ذاتِ مطلق کا تصور کرتے ہیں، جو کائنات کے نظام کی محرک ہے اور جسے ہم کبھی عدل کا نام دیتے ہیں اور کبھی حسن کا اور کبھی خیر کا۔ یہ ذاتِ مطلق اپنے

غیر محدود تنوع کے ذریعے اپنے آپ کو کائنات میں ظاہر کرتی ہے۔ ہم اس کی ذات کا پورا علم کبھی بھی حاصل نہیں کر سکتے۔ (ولا یحیطون بہ علماً)۔ 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۔ (وما اوتیتم من العلم الا قلیلا) یہ ایک طرح کا ہمارا قلبی اور روحانی تجربہ ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کائنات میں باشعور موجود و موثر ہے۔ وہ مثل ایک آئینے کے ہے جس میں ہم میں سے ہر شخص اپنا عکس دیکھ سکتا ہے وہ زماں سے بالاتر ہے اس واسطے کہ وہ ماہیت اشیاء کی اندرونی حقیقت ہے۔ عالم کی حقیقت بس اتنی ہے کہ اس کے ذریعے صفاتِ الٰہیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ خدا کی ذات میں جن اقدار و کمالات کو ہم منسوب کرتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جنھیں 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 الٰہیہ 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 بناء مختلف قدروں پر قائم ہوتی ہے۔ قدر انسان سے بالکل آزاد اور ماوراء ہونی چاہیئے۔ 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 مذہبی 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 کارفرما ہوتی ہے، اور قدروں کا وجود ذاتِ واجب تعالیٰ سے وابستگی کے باعث ابدی اور ازلی ہے ہم فطرت کا سراغ جو تغیر پذیر مظاہر سے عبارت ہے، طبیعی قوانین سے چلاتے ہیں۔ نفسِ انسانی کا پتا ہمیں نفسیات سے ملتا ہے۔ لیکن ذاتِ باری جو اقدار و کمالات کا مجموعہ ہے صرف مذہبی حس یا تجربے ہی کے ذریعے ہمیں محسوس ہو سکتی ہے۔ اگرچہ زندگی کا ارتقا، مادی احساس کے تحت ہوتا ہے لیکن وہ عالمِ اقدار یا ذاتِ 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۔

ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و تعینات سے مبرا اور کافی بالذات، عالم سے ماورا ہستی رکھتی ہے۔ وہ فطرت کا مطلوب و مدعا ہے۔ فطرت کی قوت اور ہم آہنگی الٰہی جوہر سے پیدا ہوتی ہے۔ توحید کے اس تصور کی خصوصیت اسقاطِ اضافات ہے۔ دوسری شان یہ ہے کہ وہ عالم کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے، اگرچہ یہ سب صورتیں ذاتِ واجب تعالیٰ نہیں کہی جا سکتیں۔ یہ توحیدِ وجودی اور توحیدِ شہودی کی مختلف شانیں ہیں۔ الٰہی توانائی (انرجی) کے تعینات حقیقی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ جس ذات (بقول اقبال انا) سے وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ بھی حقیقی ہو۔ اگرچہ ذاتِ مطلق پر ذہنی تعینات عاید نہیں ہوتے لیکن وہ خود اپنا تعین کرتی ہے جس کا اظہار اس کی تخلیق اور مسلسل فعلیت میں ہوتا ہے۔ غیر متناہی اور قادرِ 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 تحدید 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 کا اصل اصول یہ تسلیم کرتا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کائنات میں داخل بھی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ شیون و 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 (آئیڈیل سلف) ہے اور ہم میں سے ہر ایک کے اندر بطور امکان موجود ہے۔ ماورا 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 منتہا 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 خدا ہے جو اپنی ذات میں بے ہمتا اور بے شریک ہے۔ لیس کمثلہ شئی اور لم یکن 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 ظہورِ کثرت باعتبار تجلی و تمثیل کے اسما و مظاہر کونیہ میں صورت پذیر ہوا اور ہر شئے 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 ضروری ہے کہ مطلق میں کوئی اعتباری عنصر نہیں ہوتا اور اعتباری میں مطلق عنصر موجود نہیں رہ سکتا۔ اگر وحدتِ 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 چاہے 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 ہو نیست

معتزلہ کا خیال تھا کہ وحدت تکثر صفات کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے انھوں نے صفاتِ الٰہیہ 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 تمامتر 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 جا سکتا لیکن زندگی اس کے احساس سے محروم بھی نہیں کہی جا سکتی۔

اسرارِ ازل جوئی بر خود نظرے وا کن
یکتائی و بسیاری، 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 درج 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۔

شعلۂ دل گیر زد، بر خس و خاشاکِ من
مرشدِ رومی کہ گفت منزلِ ما کبریاست[1]

اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماورا بھی ہے، جس طرح ریاضی میں لامتناہی (ان فینٹی)، محدود اعداد میں موجود رہتا ہے لیکن ان اعداد سے ماورا 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 ماورا ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ اسی لئے اس کی کُنہ صرف اس علم سے ممکن ہے جس کی پرورش آغوشِ وجدان میں ہوئی ہو۔

مشامِ تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اس کا
ظن و تخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری

انسان کا جسم کروڑوں خلیوں سے بنتا ہے۔ ہر خلیہ اپنا فرضِ منصبی ادا کرتا ہے۔ انسانی انا ان سب خلیوں کو ایک عضوی کل کی حیثیت عطا کرتا ہے۔ انسانی جسم کی ساخت جس قدر زیادہ پیچیدہ 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 الٰہی 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 اور ارادے کی صفات بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ عالمِ فطرت کو بھی اسی طرح قیاس کیجئے! اس کی پیچیدگی انسانی پیچیدگی سے کہیں زیادہ

---

[1] مولانا روم کا شعر ہے:-

از فلک برتریم، وز ملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگذریم، منزلِ ما کبریاست

ہے لیکن جس قدر اس کی پیچیدگی زیادہ ہے اتنا ہی اس کا نظم و ربط اعلیٰ درجے کا ہے۔ کائناتِ فطرت کی روح ذاتِ 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 جد و جہد کا منتہا یہ ہونا چاہیئے کہ اس کی صفاتِ عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں۔ اخلاقِ الٰہیہ ہی پیدا کرکے انسانی ارتقار بامعنی اور زندگی بامراد ہو سکتی ہے۔ (تخلقوا با خلاق 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 لق و دق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے۔ وان الیٰ ربک المنتھیٰ یہ آگے بڑھنے کی خواہش جو محرک ارتقار ہے اسی طرح لامتناہی ہے جس طرح خود ذاتِ واجب تعالیٰ۔ اپنی دائمی نارسائی اور ناکامی میں انسان انعامِ حیات تلاش کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی یہ صلاحیت اجاگر ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے تعینات پر سبقت لے جائے اور سرحدِ ادراک کے پرے پہنچنے کی جد و جہد 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 منکشف ہوتی ہے۔ جس طرح انسان اپنی مادی زندگی پر سبقت لے جانا چاہتا ہے اسی طرح ذاتِ الٰہی باوجود عالم میں محیط 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 خدا نے اس میں ودیعت کی ہیں اور جنھیں ظاہر کرنے میں حکمتِ الٰہیہ انسانی روح کے کمالات کو بروئے کار لاتی ہے۔ روح جسم کا باطن ہے اور وہ بہ مقابلے اس کے مطلق حیثیت رکھتی ہے۔ انسانی روح وجودِ مطلق کا مظہر ہے۔ انسانی خودی کی مکمل نشو و نما ذاتِ باری کے ماورائی تصور ہی کی بدولت ممکن ہے جو خودی کے

لئے مشعلِ راہ کا حکم رکھتا ہے اور خود اس کی آلائشوں سے پاک و منزہ ہے۔ ذاتِ واجب کے ساتھ جب خودی اپنے آپ کو وابستہ کرتی ہے تو گویا وہ اپنے سامنے ایک معیّن مقصود رکھتی ہے جس کی طرف اسے قدم اٹھانا اور بڑھنا ہے ورنہ اس کا سفر بے منزل ہوگا۔ (وَ اِلٰی رَبِّکَ مُنْتَہٰھَا) 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 جا سکتے ہیں۔ ان پیچیدہ حقائق کو سادہ طور پر بیان کرنے کی کوشش بے سود ہے۔ احساس رکھنے والا دل 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 انفس و آفاق میں ہوتی ہے تو وہ ایک حقیقتِ حاضرہ ہوتی ہے اور (نحن اقرب الیہ من حبل الورید) کی شان کا اس میں ظہور ہوتا ہے۔ اور جب وہ ماورائی حیثیت 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 عدمِ 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 کار فرما ہے۔ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے) ھو الذی فی السماء الٰہٌ و فی الارض الٰہٌ (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 نقطۂ نظر یک طرفہ رہے گا۔

اللہ اس ذات مجمع الکمالات 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 فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

الوہیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے۔ حق تنزیہی شان اور خلق تشبیہی شان ہے۔ الوہیت کے تحت مرتبۂ احدیت میں اسمار و صفات موجود نہیں ہوتے بلکہ ذاتِ 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 مرتبۂ 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 بقولِ اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے۔ چونکہ ذاتِ واجب تعالیٰ خود مکتفی 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 انھیں ظاہر کرنے کے لئے دائمی تخلیق کرتی رہتی ہے۔[۱] اسی تخلیق سے اسمار و صفات کا وجود ہوتا ہے جو شان واحدیت ہے۔ الوہیت شانِ احدیت اور شانِ واحدیت دونوں پر حاوی ہے۔ الوہیت مطلق اور ماورائے حقیقت ہے جس سے کائنات کی لامتناہی توانائیاں (از چیز) اپنا وجود مستعار لیتی ہیں۔[۲]

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۵۷۔

[۲] حاشیہ صفحہ ۳۵۲ پر دیکھئے۔

ذاتِ واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل 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 اِدھر اُدھر بھٹکنے کے بعد اسی کی ذات میں پناہ ملتی ہے اور جب وہ چارسو کے انتشار سے حیران و پریشان ہو جاتا ہے تو اسی کی ذات کا سہارا ڈھونڈھتا ہے۔

نگہ اُلجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چارسو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبح گاہی
اماں شاید ملے اللہ ہُو 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 سرِ نہاں لا الٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الٰہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۵۱)

احدیت اور واحدیت کی بحث محی الدین ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" میں اور عبد الکریم جیلی کی کتاب "الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل" میں اور جامی کی "لوائح" میں تفصیل سے موجود ہے۔

یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند

بہار ہو کہ خزاں لا الٰہ الا اللہ

ذاتِ الٰہی 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 وہ ہے جب کہ حق کو حق ہی دوسروں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے۔ یہ توحید ذاتی ہے جو صفات و شیون کے تنزلات سے یکسر پاک ہے۔ مردِ مومن کی زندگی کا مقصد و منتہا یہی ہے۔

مردِ مومن در نازد با صفات

مصطفےٰ راضی نشد الا بذات

مذہب اور مابعد الطبیعات کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کے تغیر پذیر مظاہر اور ذاتِ الٰہی میں جو قائم بالذات، ماوراء اور ناقابلِ تغیر ہے کس طرح ہم آہنگی قائم کی جائے۔ کائنات کے سیلِ رواں میں مستقل عنصر ذاتِ باری کے سوا اور کوئی نہیں۔ وہ فطرت کے ذریعے سے مؤثر اور اس کی نیرنگیوں کی تماشائی بھی ہے اور متقوم 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 رہا 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 بیشمار 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 برائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلۂ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیاد ول 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 موحدین کے عمل کو ان لوگوں کے

عمل سے مختلف قرار دیتا ہے جو توحید کے قائل نہیں۔ قل اتحاجوننا فی اللہ وھو ربنا وربکم ولنا اعمالنا ولکم اعمالکم (اے پیغمبر آپ فرما دیجئے 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 لیے)۔ اس آیت کریمہ سے صاف ظاہر ہے کہ موحد کا عمل اس کی زندگی کو فراوانی بخشے گا اور غیر موحد کا عمل اس کی زندگی کو گمراہی کے الجھنوں میں الجھائے گا۔ اسی عقیدۂ 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 عقیدۂ توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا "سرمایۂ اسرار" قرار دیا ہے۔ اس منبع سے اخلاق و تمدن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسی بنیاد پر سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت قائم ہوتی ہے۔

ملتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ
ساز ما را پردہ گرداں لا الٰہ
لا الٰہ سرمایۂ اسرارِ ما
رشتہ اش شیرازۂ افکار ما

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 گیرد کمال
زندگی ایں را جلال آں را جمال

اصول توحید وہ نقطہ ہے جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گوناگوں افعال کا مقصد و منتہا یہی ہے۔ کائنات اور حیات کا معمہ اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ جب تک انسان لا الٰہ کا رمز 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۔

نقطۂ ادوارِ عالم لا الٰہ

منتہائے کارِ عالم لا الٰہ

لا و الّا احتسابِ کائنات

لا و الّا فتحِ بابِ کائنات

ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف و نوں

حرکت از لا زاید از الّا سکوں

تا نہ رمزِ لا الٰہ آید بدست

بندِ غیر اللہ را نتواں 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 ارتقاء کی منزلیں طے کرلنے میں ممد و معاون رہا ہے۔ ذاتِ واجب سے وابستہ ہوکر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں اور اس کی زندگی کو با معنی بناتی ہیں۔ آں حضرت ؐ نے توحید کو سب نیکیوں سے بڑھ کر اور بمنزلۂ 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 الٰہی کے لئے مخصوص ہے۔ سوائے اس کے اور دوسرا کوئی واجب نہیں۔ وہی تمام جوہروں 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 الٰہیہ 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 نفس، مظاہر کے آگے ایک قدم نہیں بڑھ سکتا۔ زندگی کے حقیقی رمز شناس رسولِ اکرم صلعم کا ارشاد ہے (تفکروا فی الخلق ولا تفکروا 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 ہمارے 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 ما کبریاست" 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 انفس 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 آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں زمان کے فرشتے 'زروان'[1] سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ زمان و مکاں کا فرشتہ اقبال کو عالمِ علوی کی سیر کے لئے لے جاتا ہے۔ باتوں باتوں میں 'زروان' حیات 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 اور پھر پیاس کو بجھاتا بھی ہوں۔ ہر تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے۔ شاخ میں غنچہ بغیر میرے حکم کے نہیں کھلتا اور گھونسلے میں جو چڑیاں چہچہاتی ہیں تو وہ بھی میرے اشا

---

[1] قدیم ایرانی الٰہیات میں زمان کا فرشتہ ہے۔

غرضکہ سارا جہان میرے طلسم میں اسیر ہے۔

بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پروازِ من گردد نہال ہر فراق از فیضِ من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم!
در طلسمِ من اسیر است این جہان از دمم ہر لحظہ پیر است این جہاں
لی مع اللہ ہر کہ ادرا دل نشست[1] آں جوانمردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں

زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علم کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلہ کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لئے ازبس 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

---

[1] اشارہ ہے حدیث شریف کی طرف :- لی مع اللہ وقتٌ لا یسعنی فیہ نبیٌّ مرسلٌ ولا ملکٌ مقربٌ (مجھے ذاتِ باری کے ساتھ ایسا وقت نصیب ہوا کہ اس میں نہ نبی مرسل اور نہ مقرب فرشتہ بار پا سکتا ہے۔)

ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں 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 ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہمعصر 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 ہمایوں 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 شئ وقدرہ تقدیرا (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر یا اندازہ مقرر کیا۔) غرضکہ کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبریہ طور پر عائد کی گئی ہو بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابلِ 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۔[۱]"

مستقبل کے امکانات کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ ہاں، مستقبل ذاتِ الٰہی کے کُل 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 نظمِ حوادث کی حیثیت سے مستقبل کے خدوخال متعین کئے جا چکے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکمِ الٰہی کے زمین کا کوئی ذرّہ حرکت نہیں کرتا اور درخت کا کوئی پتّا ہل نہیں سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۷۰۔

ہے کہ "انسان کے لئے یہ مقدر ہوچکا ہے کہ وہ اپنے گردوپیش 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 بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریکِ کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان اللہ لا یغیر مابقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ 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 ہوجاتا ہے[1]۔"

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 الٰہی حکم ہے۔ یہ حکم نئے حالات کے لحاظ سے خود اپنی نوعیت کو بدلے گا۔ بلاشبہ خود یہ تبدیلی علم الٰہی میں پہلے سے موجود ہو گی کہ وہ زمان و مکاں 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 طرۂ 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

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۔

کی سچی تصویر کھینچ دی ہے۔

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور
کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم

ذاتِ واجب کے علم میں وہ سب امکان ہوتے ہیں جو عالم میں تکمیل پذیر ہو سکتے ہیں لیکن علمِ الٰہی کی وجہ سے انسان کی عمل کی آزادی سلب نہیں ہو جاتی اور تاریخ میں اس کا جو تخلیقی حصّہ ہے اس کی نفی نہیں ہوتی۔ ہر وقوع ہونے والا حادثہ ذاتِ واجب سے اپنا تعین 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 ذاتِ باری کی خصوصیت توحید و دوام ہے جو زمانے کے اثر سے بالاتر ہے۔ خارجی عالم کے متعلق مختلف قضایا اس وقت تک یقینی نہیں ہو سکتے جب تک کہ ذاتِ واجب کے ذریعے ان کی توجیہ نہ کی جائے۔ حواس کی صداقت بجائے خود اس قدر مشتبہ ہے کہ بغیر تقدیرِ الٰہی پر ایقان و ایمان کے زمان و مکاں کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ لیکن تقدیرِ الٰہی 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 بُرائی پر ایمان نہ ہو، اس شخص سے آں حضرت صلعم نے اپنی بے تعلقی کا اظہار فرمایا ہے۔ من لم یومن بالقدر خیرہ و شرہ فانی بریٔ منہ۔ کسی کا ایمان اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قدر کی نیکی اور بُرائی 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 یومن حتیٰ یومن بالقدر خیرہ و شرہ وحتیٰ یعلم ان ما اصابہ لم یکن لیخطئہ وان ما اخطاہ لم یکن لیصیبہ۔ علمِ الٰہی نے ہر شے کی تقدیر یا اندازے کو مقرر فرما دیا ہے۔ تمام حادثات اشیاء 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 شئے 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 سوائے 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 علمِ الٰہی میں تھی۔ ونفسٍ وّما سوّاھا فالھمھا فجورھا وتقواھا (اور انسان اور اس ذات کی قسم جس نے اس کو ایسا درست بنایا پھر اس کو بدکاری اور پرہیزگاری دونوں سمجھا دیں) دراصل گناہ اور بدی ذاتِ 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 پاکر اپنے میں تبدیلی پیدا کرے اور ماورائی حقیقت کا قرب 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 عدمِ کمال کو رفع کرسکے اور ذاتِ واجب کی صفاتِ کمالیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کو قادرِ مطلق سے جو اختیار ملا ہے وہ محدود ہے لیکن اس کی حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا 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 خاکِ زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

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

لی مع اللہ وقتٌ کی حدیث سے اقبال نے زمانہ پر انسانی حکمرانی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ انسانی خودی (انا) زمان و مکاں کی بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی

نہیں ہے جس طرح اس کا جسم۔ بلاشبہ ذہنی اور طبیعی افعال و حوادث زمانے میں واقع ہوتے ہیں لیکن الٰہی زماں کی طرح انا کا زماں علیحدہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ طبیعی حوادث کے زماں سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ طبیعی 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۔ طبیعی 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 ور کی آنکھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن یہ نشان امتداد سے عبارت نہیں ہوتے۔ ان سے صرف زمانے کے گزرنے کا پتا چلتا ہے۔ یہ نشان خود زمانہ نہیں کہے جا سکتے۔ حقیقی امتدادِ زماں انا ہی کا حق ہے[۱]۔ جو تخلیق و فعلیت کا ذاتِ واجب کی طرح زبردست سرچشمہ ہے۔ ذہنی حوادث طبیعی حوادث سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان پر طبیعی وجوب اور زمانی لزوم عاید نہیں ہوتا۔ انسانی خودی فطرت سے الگ ہو کر جب اس کی شاہد بنتی 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 ودیعت ہے کہ اپنی اندرونی جد و جہد 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 آ کر 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

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۹۴۔

شریک نہیں ہوتا۔

ہر اَنا 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 ہو۔ 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 قفس
عبد را ایام زنجیر است وبس
برلبِ او حرفِ تقدیر است وبس
ہمتِ حُر، با قضا گردد مشیر
حادثات از دستِ اُو صورت پذیر
رفتہ و آیندہ در موجود او
دیرہا 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 شئے 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 سے زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ 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 جا سکے، محدود ہوتا ہے۔ انسان خود اپنے عمل کو معین کرنے والا ہے۔ صرف اس لئے نہیں کہ اس کی بیخ فطرت کے تعینات سے ماورا 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 ساز گار بنانے میں جد و جہد 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 ورثے 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 کمزوری 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 ممد 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 تعملون (اور اللہ نے تمھیں پیدا کیا اور جو کچھ تم کرتے ہو۔) لیکن اس سے انسانی افعال کے لازمی ہونے کا

ثبوت نہیں ملتا۔ ذاتِ واجب تخلیق کرتی ہے اشیاء کی استعدادوں کے مطابق۔ اشیاء کی استعدادوں کا تعین معلوماتِ حق کی طرح ازلی ہے۔ ہر استعداد ناگزیر اسباب و اثرات کی پابند ہے جو اس کے اقتضائے ذاتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ جن صورتوں کی استعداد رکھتا ہے خالق اس کو وہی صورتیں عطا کرتا ہے۔ وان اصابک 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 قوتِ 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 نشو و نما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں خارجی طور پر جبر موجود رہتا ہے لیکن اندرونی طور پر وہ مختار ہوتا ہے۔ "زبورِ 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 راہے نفروشند   این کوہِ گران است بکاہے نفروشند

باخونِ دلِ خویش خریدن دگر آموز

موئینہ بہ بر کردی و بے ذوق تپیدی   آں گونہ تپیدی کہ بجائے نہ رسیدی
در انجمنِ شوق تپیدن دگر آموز

نالیدی و تقدیر ہماں ست کہ بود ست   آں حلقۂ زنجیر ہماں ست کہ بود ست
نومید مشو نالہ کشیدن 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 الٰہیہ کی نہج 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 جنھیں ہمارا ذہن، وجدان یا علم کے ذریعے اپنی گرفت میں لاتا اور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ الٰہی 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 نفسك (جو اچھائیاں تجھے پہنچتی ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور جو برائیاں پہنچتی ہیں وہ تیرے نفس کی طرف سے ہیں) پھر ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم 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 ایں بود شد
کارہا پابندِ آئیں بود شد
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ
نے خودی را نے خدا را دیدۂ

مردِ مومن با خدا دارد نیاز
با تو ما سازیم تو با ما بساز
عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است [۱]

دراصل آزادی اور ذمّے داری کے تصوّر ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گتھے ہوئے ہیں۔ انھیں پر تمدّن و معیشت کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ اگر انسان اپنے ہر عمل میں مجبورِ محض مانا جائے تو کوئی کسی کے سامنے مسئول اور ذمّے دار نہ ہو۔ اقدارِ 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 طرۂ امتیاز رہا ہے۔ حضرت آدمؑ کی لغزش کے امکان کا یقیناً ذاتِ واجب کو پہلے سے علم تھا لیکن آدمؑ کو بُرائی کی طرف جانے سے نہیں روکا گیا تاکہ اس کا اخلاقی وقار باقی رہے۔ علم وارادے کی کارفرمائی سے آدمؑ نے ملائکہ پر فوقیت حاصل کی۔ گناہ اور بدی بھی اس نیکی سے بہتر ہے جو میکانکی طور پر بغیر آزادی اور اختیار کے ظہور میں آئے۔ آزادی کا اساسی تصوّر 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 حد بندی کرتی ہے اور اس کے لئے محرکِ عمل کا حکم رکھتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر انسان کے ساز گار 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 آیۂ شریفہ

---

[۱] اشارہ ہے آیۂ شریفہ کی طرف وما رمیت اذ رمیت ولٰکن اللہ رمیٰ ہ

میں ہے۔ اتاکم من کل ما سالتموہ (وہ سب کچھ اس نے تم کو دیا جو تم نے مانگا[1]۔) تو کوئی وجہ نہیں کہ اگر انسان شدتِ خلوص کے ساتھ اپنی تقدیر میں تبدیلی چاہے تو یہ تبدیلی نہ کی جائے[2]۔" زندہ رود" کے سوال پر حکیم مریخی نے تقدیر کے اسرار کو کس قدر دقیقہ سنجی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لاانتہاست
ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند

---

[1] حدیث میں بھی ہے۔ من لم یسئال اللہ یغضب علیہ (جو اللہ سے نہیں مانگتا اللہ تعالیٰ اس سے ناخوش ہوتا ہے۔ ترمذی) یہاں سوال سے مطلب دُعا 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 ارتقا کی تکمیل میں مدد ملتی ہے۔ یہ شدتِ آرزو کا اظہار ہے جس کی معجزہ نمائی ہمیں حیات و کائنات کے گوشے گوشے میں نظر آتی ہے۔

[2] حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ نفر من قدر اللہ الی قدر اللہ (ہم ایک قانونِ قدر سے بھاگ کر دوسرے قانون کی جانب پناہ لیتے ہیں۔)

شیخ عبدالقادر جیلانی رح 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 کر دے۔"

امرِ بار یکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است

خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا

شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست
قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست

اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو عالم ایک بندھے ٹکے منصوبے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا، جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تقدیر کا یہ تصور کائنات کے میکانکی تصور سے مختلف نہیں۔ یہ ایک طرح کی چھپی ہوئی مادیت ہے جس میں میکانکی جبر کی جگہ تقدیر لے لیتی ہے[1]۔ حیات اور کائنات کی اس قسم کی توجیہ میں نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذاتِ واجب کی آزادی بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر عالم پہلے سے بندھے ٹکے مقاصد کے حصول کا پابند ہے تو ہماری دنیا آزاد، ذمے دار اور اخلاقی انسانوں کی دنیا نہ ہوگی بلکہ وہ ایسی کٹھ پتلیوں کی تماشا گاہ بن جائے گی جس کی ڈور کو پیچھے سے کوئی کھینچ کر حرکت دیتا ہو[2]۔

مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ ذاتِ الٰہی کی کلیت میں پہلے سے تخلیقی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے لیکن ازل سے یہ امکان کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ مقررہ نظم حوادث کی حیثیت سے جس کے معین خدوخال ہوں۔ زندگی بظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جاودانی ہے۔ تقدیر اس سے باہر نہیں ہے۔ اگرچہ زندگی خارجی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۵۱
[2] " " " " ۵۲

جیسے دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزادیوں کی کوئی حد نہیں ہے۔

ضمیرِ زندگانی جاودانی است
بچشمِ ظاہرش بینی زمانی است
بہ تقدیرش مقامِ ہست و بود است
نمودِ خویش و حفظِ ایں نمود است
چہ می پرسی چہ گوں است و چہ گوں نیست
کہ تقدیر از نہادِ او بروں نیست
چہ گویم از چگون و بے چگونش
بروں مجبور و مختار اندرونش
تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
اسیرِ بند نزد و دور گوئی
و لے جاں از دمِ جاں آفرین است
بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است
ز جبرِ او حدیثے درمیاں نیست
کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں بر جہانِ کیف و کم زد
ز مجبوری بہ مختاری قدم زد

انسانی خودی اور اس کی تقدیر کا گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان نفس کی تربیت و 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 واجب 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 جوکھوں میں پڑے اور سعی وعمل کی آگ میں پڑ کر اپنے جوہر نکھارے۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ 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 ہے 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 مشیتِ الٰہیہ تھی۔

ابلیس

اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ وہ زندانیٔ نزدیک و دور و دیر و زود
حرفِ 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:۔

پستیٔ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود"
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

آئین کی پابندی سے انسان کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور وہ احوال کی نامساعدت پر قابو پاتا ہے۔ اطاعتِ الٰہی سے انسانی خودی مستحکم ہوتی ہے اور اسے خود اپنے اوپر اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ بلا کا نزول شروع ہوجاتا ہے لیکن دعا اس کو روک لیتی ہے۔ جبر میں یہ اختیار کا عنصر ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

اگر کوئی اپنی قابلیتوں کو بہتر طور پر استعمال کرے تو وہ خود اپنے امکانات پیدا کرسکتا ہے اور اپنی تقدیر کو اپنی تدبیر کا ہم عناں بنا سکتا ہے۔

نقشِ حق داری جہاں نخچیرِ تست
ہم عنان تقدیر با تدبیرِ تست

اقبال کا مردِ مومن (انسان کامل) تقدیر اور زمانے کو اپنا تابع رکھتا ہے، اس لئے کہ وہ خود تقدیرِ الٰہی کا مظہر ہوتا ہے:-

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

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 دیدۂ امکاں بیا

رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

انسان کی تدبیر اور تقدیر اسی وقت ہم عناں ہو سکتی ہیں جبکہ وہ اپنے آپ کو الٰہی قانون اور اخلاقی نظم وضبط کا پابند بنالے۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال آں حضرت صلعم کی حیاتِ طیبہ میں ملتی ہے۔ چونکہ آپ کی عبدیت صورت گرِ تقدیر اور الٰہی فاعلیت کا جز تھی۔ اس واسطے آپ کی شان میں آیۂ شریفہ نازل ہوئی۔ ومارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمٰی (جب تونے تیر چلایا تو تونے نہیں چلایا بلکہ اللہ نے چلایا)[1]

"جاوید نامہ" میں اقبال نے فلکِ مشتری پر حلاج کی زبانی یہ کہلوایا ہے کہ جہانِ رنگ وبو میں نورِ مصطفٰے سے بہار ہے۔ وہ جوہر جس کا اسمِ گرامی مصطفٰے ہے وہی جس سے دہر کی تعمیر ہوئی ہے۔ وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اسی لئے وہ "صورت گرِ تقدیر" ہے۔

عبدہٗ صورت گرِ تقدیر ہا — اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر — ما سراپا انتظار او منتظر
عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہ است — ما ہمہ رنگیم و او بے رنگ و بوست
عبدہٗ با ابتدا بے انتہاست — عبدہٗ را صبح و شامِ ما کجاست
کس ز سرِ عبدہٗ آگاہ نیست — عبدہٗ جز سرِ الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ — فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ
عبدہٗ چند و چگونِ کائنات — عبدہٗ رازِ درونِ کائنات

---

[1] ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم (جنھوں نے بیعت کی تیرے ساتھ انھوں نے بیعت کی اللہ کے ساتھ۔ اللہ کا ہاتھ بیعت کرنے والوں کے ہاتھوں کے اوپر ہے) اس آیت میں بھی رسولِ اکرمؐ کی ذات زمان ومکان کی پابندیوں سے آزاد بتلائی گئی ہے۔ گویا کہ آپ میں اور عینِ الٰہی میں کوئی فرق نہ تھا۔

مدعا پیدا نہ گردد زیں دو بیت
تا نہ بینی از مقامِ مادمیت

آج سائنس میں بھی علیت اور لزوم کا جبر بڑی حد تک ٹوٹ چکا ہے۔ نظریۂ کوانٹم سالمات کی حرکت کے عدم تعین اور ان کی منفرد حیثیت کو تسلیم کرتا ہے۔ نیوٹن کی ٹھوس جواہر والی طبیعیات اب قابلِ قبول نہیں رہی جس کے قوانین سلسلۂ 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 ماہرِ طبیعیات کسی مخصوص الکٹرن (برقیہ) کے متعلق یہ پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ اس کا وتیرہ کس حد تک مقررہ اصول کے مطابق ہوگا۔ بادی النظر میں مادہ ٹھوس ٹکڑوں پر مشتمل ہے لیکن صاحبِ نظر سائنٹسٹ کے نزدیک وہ امکان کی ایک لہر ہے جو فضائے بسیط میں موجزن ہے۔ نیا فلسفۂ طبیعیات ان اصول و مسلمات کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جو پچھلی تین صدیوں سے بلا چوں و چرا تسلیم کیے جا رہے تھے اور جنھوں نے نشاۃ ثانیہ کے بعد اہلِ یورپ کے مذہبی عقائد کی جگہ لے لی تھی۔ اب قانونِ علت و معلول کا اثر محدود ہو گیا ہے۔ نظریۂ کوانٹم سے نہ صرف یہ کہ فطرت کی غیر متعین حالت کا علم ہوا بلکہ آزادیٔ عمل کے نئے نقطۂ نظر کو اس کے باعث فروغ حاصل ہوا جو اب طبیعیاتی جبر کی پرانی اور بوسیدہ زنجیروں کو توڑ دینے پر آمادہ ہے۔ طبیعیات کے اس نئے نقطۂ 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 مانے 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 حاوی 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 سلسلۂ اسباب کو ہمارے تجربے سے ملانے والے مقدمات معدوم ہیں۔[۱] اڈنگٹن کا خیال ہے کہ فطرت کا یہ عدم تعین دراصل ہمارے ذہن کی فعلیت کے باعث ہے جس سے آزادیٔ 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 ذرّے 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 سلسلۂ اسباب و علل کو توڑ دیتا ہے۔ ہائزنبرگ کا خیال ہے کہ فطرت تعین اور صحت کو پسند 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 ٹھیک محل متعین کر سکیں۔[۲] 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 نقطۂ نظر تھا۔

جبر و اختیار کے مسئلے کا تعلق تصوّرِ زماں سے بہت گہرا ہے۔ زمانہ کائنات کے تصوّر میں ازل سے ابد تک پھیلا ہوا ہے۔ اضافیت کے نظریئے کے موجب زماں و مکاں ایک دوسرے میں پیوست ہو گئے ہیں۔ زمانہ مثل ایک خط کے

۱۔ ملاحظہ ہو اڈنگٹن کی کتاب The Nature of the Physical World صفحہ ۲۹۴ اور ۲۹۵

۲۔ سر جیمس 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 انا زمانے کے اثر سے آزاد رہتا ہے۔ اشیاء پر دوران کا جو اثر ہوتا ہے وہ انا (ایغو) 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 انا 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 ہوکر مشاہدۂ 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 میکانکی تکرار کی ضد ہے۔ زندہ عمل میکانکی 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 ردِ عمل کے ایک مقررہ نظام میں بندھی ہوئی ہے۔ اگرچہ پوری طرح وہ بھی معین نہیں ہوتی، جیسا کہ جدید سائنس کا دعویٰ ہے۔ اسکے برخلاف شعوری کیفیت کی خصوصیت آزادی اور خود روی ہے۔ طبیعیاتی تعین کو چاہے ہم بڑی حد تک مانیں 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 میکانکی جبر کا تعلق فطرت سے ہے۔ حقیقی آزادی شعوری آزادی ہے جو اپنے

آپ کو کائنات میں موثر بناتی ہے۔ اس کی جبر و تسخیر کی صلاحیت جسے اقبالؔ جذب و جنوں سے تعبیر کرتا ہے، تقدیر کے چاک سی سکتی ہے۔

تیرا زمانہ تاثیر ہے 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 سرچشمہ شعور ہے۔ اس لئے یہ خالص موضوعی چیز ہوئی جس پر فطرت کے جبر و لزوم کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ 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 چبھن 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 ذاتِ واجب کے ارادی خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبالؔ نے زمان 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 بنا بنایا اور مقرر نہیں ہے۔ زمانہ ایک تو لمحہ بہ لمحہ مرور ہے اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی کسی مقصد 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 وجوب کی وہ جہت ہے

جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ زمانے کو قدروں کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

بعض مفکروں کے نزدیک زمانہ حوادث و واقعات کے تواتر سے عبارت ہے۔ جس کا کوئی اور چھور نہیں، جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا اور جو صرف طبیعات 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 ہمیں 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، ذوقِ وجدان کے ذریعے زمانے کی حقیقت کا راز تھوڑا بہت کھلتا ہے۔ علم اور عقل کو جہاں تکرار نظر آتی ہے ذوقِ وجدان وہاں نشو و نما اور ارتقاء کی جھلکیاں دیکھ لیتا ہے۔ زندگی کو ایک تسلسل کی لڑی میں نسل یا نوعِ انسانی کے حیاتیاتی تصور کے ذریعے آپ سمجھنے کی جا ہے کتنی بھی کوشش کریں لیکن زندگی کی نوعیت کے متعلق تحقیق کا قدم آگے کی جانب ذرا بھی نہیں بڑھتا۔ زندگی کا مادّے سے پیوستہ ہونا اور زمانے میں اس کا ارتقاء اب تک ایک راز ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی تقدیر میں زمانے 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 کُن 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 نقطۂ نظر معروضی ہوتا ہے۔ انسانی وجود کے باطنی اور داخلی تصوّر 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 زماں 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 حال لمحے 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۔

گوئٹے نے اپنے ہیرو فاؤسٹ سے، شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے نہایت ہی بلیغ 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 ڈھکیل دے۔"

اقبالؔ کے نزدیک بھی چونکہ اندرونی زندگی میں تخلیق کا عمل ہمیشہ جاری رہنا چاہیئے 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 سیر رفتار 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 رہا ہے۔ اقبال کے ہاں مستقبل کو اس لئے اہمیت حاصل ہے کہ وہ آزادی کا مظہر 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 زمانے کو خودی کے معیار سے جانچتا ہے:

ازل تاب و تب پیشینۂ من
ابد از ذوق و شوقِ 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 پُراسرار ہے۔ ہمیں مادی خارجی اشیاء سے اتنا قریبی تعلق کبھی نہیں ہو سکتا جتنا کہ خود اپنے اندرونی تجربے سے۔ انسانی روح کی طرح زمانے کا براہِ راست ادراک کیا جا سکتا ہے۔[1] مکاں کا تصور چونکہ ہمارے ذہن کا آفریدہ ہوتا ہے اس لئے ہم اس کی ماہیت

---

[1] اڈنگٹن. The Nature of the Physical World. صفحہ ۵۱۔

جان سکتے ہیں اور اس کا تجربہ کر سکتے ہیں لیکن زمانہ ایک اندرونی احساس سے عبارت ہے جس کی تعریف ممکن نہیں۔ اس کی حقیقت کو صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔

وقت را مثلِ مکاں گستردۂ
امتیازِ دوش و فردا کردۂ

وقت ما کو اول و آخر ندید
از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

اقبال نے "اسرارِ خودی" میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ "الوقت سیف" لے

لے معلوم ہوتا ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن میں سے اگر صرف سورۂ والعصر نازل کر دی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں زندگی کی بڑی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ سورۂ والعصر کے لفظ یہ ہیں۔ وَالْعَصْرِ۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ۔ اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ۔ (زمانے کی قسم انسان گھاٹے میں ہے۔ سوائے ان کے جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل کیے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔) ان چند سیدھے سادے بولوں میں زمانے یا تاریخ کی نہایت ہی بلیغ توجیہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط خاص طور پر اپنے اندر عجیب و غریب اعجاز رکھتا ہے۔ زمانہ انسان کے لیے جبری لزوم کی زنجیریں نہیں عاید کرتا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں۔ جو نیک عمل کرتے ہیں وہ کامیاب رہتے ہیں اور جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھاٹے میں رہتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نہیں ہوتی۔ پوری جماعت کو نیکی کی طرف بلانا ضروری ہے چاہے اس میں کتنی ہی دشواریاں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۸۲ پر)

نقل کیا ہے اور اپنے مخصوص انداز میں اس مقولے کے فلسفیانہ متعلقات کی وضاحت کی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ وقت ایسی شمشیر ہے جس کی آب زندگی سے عبارت ہے۔ جس ہاتھ میں یہ شمشیر ہو وہ دستِ کلیم سے زیادہ روشن ہوتا ہے ۔ اس شمشیر کی ایک ضرب سے پتھر میں سے چشمے اُبل پڑتے ہیں اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں ۔ اسی شمشیر سے حضرت موسیٰؑ نے دریائے احمر کے سینے کو چاک کیا اور قلزم کو مثل خاک کے خشک کر دیا ۔ حضرت علی مرتضیٰؓ کے دستِ مبارک میں یہی سیفِ روزگار تھی جس سے ان کی فتوحات عمل میں آئیں۔[1] جو شخص اسیرِ دوش و فردا ہے وہ ایک ایسا باطل فروش ہے جسے کبھی بھی عرفانِ حیات حاصل نہیں ہو سکتا ۔

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر
در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی
وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنّارِ دوش
گشتۂ مثلِ بتاں باطل فروش

(بقیہ 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 زبردست دینی بصیرت پر دلالت کرتا ہے ۔

[1] 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 ہو تو ضرور ہے کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطۂ نظر میں جبری عنصر موجود ہو۔ برخلاف اس کے زمانہ کو داخلی تصور کرنے والا شخص اپنی قوتِ ارادی سے کائنات میں تصرف کرنے اور اپنی خودی کو مستحکم اور ابدی بنانے کا قائل ہوگا۔

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ
از حیاتِ جاوداں آگہ نہ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمزِ وقت از "لی مع اللہ" یاد گیر
این و آں پیداست از رفتارِ وقت
زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت
سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لاتسبوا الدھر فرمانِ نبیؐ است [۱]

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 ذمّے دار بن جاتی ہے۔ خارجی عالم زماں و مکاں 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۔

---

[۱] لاتسبوا الدھر فانّ الدھر ھو اللہ۔ (زمانہ کو برا مت کہو بے شک 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 قدرِ مشترک کا حکم رکھتے ہیں، لیکن انسان کی اندرونی زندگی میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا۔ اس عالم میں وہ تنہا پراجمان ہوتا ہے اور اپنے حسب منشا تغیرات وتصرفات عمل میں لاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقی آزاد وہ ہے جو زمانے کے بندھنوں سے آزاد ہو اور غلام وہ ہے جو ان میں جکڑا ہوا ہو اور تغیر وتصرف کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ آزاد زمانے کو اپنا غلام بناتا ہے اور غلام زمانے کی محکومی قبول کرتا ہے۔

نکتۂ می گویمت روشن چو دُر
تا شناسی امتیازِ عبد و حُر
عبد گردد یاوہ در لیل و نہار
در دلِ حُر یاوہ گردد روزگار
عبد از ایام می بافد کفن
روز و شب را می تند بر خویشتن
مردِ حُر خود را ز گِل بر می کند
خویش را بر روزگاراں می تند
عبد چوں طائر بدام صبح و شام
لذتِ پرواز بر جانش حرام
سینۂ آزادہ چابک نفس،
طائرِ ایام را گردد قفس
عبد را تحصیلِ حاصل فطرت است
وارداتِ جانِ او بے ندرت است
دمبدم نو آفرینی کارِ حُر
نغمہ پیہم تازہ ریزد تارِ حُر

فطرتش زحمت کشِ تکرار نیست
جادۂ او حلقۂ پرکار نیست
نکتۂ غیب و حضور اندر دل است
رمز ایام و مرور اندر دل است
نغمۂ خاموش دارد سازِ وقت
غوطہ در دل زن کہ بینی رازِ وقت

زمانے کی رو تاریخِ عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے بیشمار 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 نفسِ انسانی میں ناقابلِ 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 انھیں 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 اشہبِ دوراں" سے تشبیہہ دی ہے۔ آزاد خودی مکان (اسپیس) سے باہر ہے۔ لیکن دوران کے اندر رہتی ہے۔ وہ آزاد فعلیت ہے جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔ حق اور صداقت کی شانیں مختلف زمانوں میں خودی کی تصرف سے بدلتی رہتی ہیں۔ لاطینی مقولہ "صداقت زمانے کی بیٹی ہے"[۱] 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

Veritas temporis filia. ۱ے

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 سرچشموں سے حیاتِ جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ پر ہے۔ میں سکون میں بھی ہوں اور حرکت میں بھی۔ درد بھی ہوں اور درماں بھی۔ جب مجھے حنا بندی کا شوق اٹھتا ہے تو منچلوں کے خونِ جگر سے اس شوق کو پورا کرتا ہوں۔ غرض کہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارۂ ابرو کا نتیجہ ہیں۔ میرا افسوں تقدیر ہے اور تیرا افسوں تدبیر، تو عاشقِ لیلیٰ ہے اور میں دشتِ جنوں، تیری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جان ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔ میں رہرو ہوں اور تو منزل، میں مزرع ہوں تو حاصل۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محفلِ کائنات میں تیرے دم ہی سے رونق ہے۔ تو کیوں اِدھر اُدھر بھٹکتا پھرتا ہے جبکہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔ تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلزمِ بے ساحل سما سکتا ہے۔ جب تیرے من کی موجیں بلند ہوتی ہیں تو میرے قلزمِ بے پایاں میں بھی طوفان اٹھتے ہیں۔ اگر تو ذرا سوچے تو میں تیرا رازدار ہوں اور تو میرا رازدار ہے۔

خورشید بہ دامانم، انجم بہ گریبانم — در من نگری، ہیچم، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم — من دردم و درمانم، من عیشِ فراوانم

من تیغِ جہاں سوزم، من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری، مشتے ز غبارِ من — ہنگامۂ افرنگی، یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او، از نقش و نگارِ من — خونِ جگرِ مرداں، سامانِ بہارِ من

من آتشِ سوزانم، من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیارم، ایں طرفہ تماشا ہیں — در بادۂ امروزم کیفیتِ فردا ہیں
پنہاں بہ ضمیرِ من، صد عالمِ رعنا ہیں — صد کوکبِ غلطاں ہیں، صد گنبدِ خضرا ہیں

من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم

تقدیر فسونِ من، تدبیر فسونِ تو — تو عاشقِ لیلائی، من دشتِ جنونِ تو
چوں روح رواں پاکم از چند و چگونِ تو — تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو

از جانِ تو پیدایم، در جانِ تو پنہانم

من رہرو و تو منزل، من مزرع و تو حاصل — تو سازِ صد آہنگے، تو گرمیٔ ایں محفل
آوارۂ آب و گل، دریاب مقامِ دل — گنجیدہ بہ جامے بیں ایں قلزمِ بے ساحل

از موجِ بلندِ تو سر بر زدہ طوفانم

زماں کی نفسیاتی توجیہ کی جائے تو وہ ایک قسم کی تخلیقی فعلیت اور تکوینی حقیقت کا اصلی جزو 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۔ ذہن اس حقیقی زماں کو اپنی سہولت کے لئے تواتر کے ذریعے تقسیم کر لیتا ہے تاکہ حقیقت کی لاتناہی فعلیت کی پیمائش کی جا سکے 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 زمانے 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 الٰہی 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 متعین 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 غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی

لے اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۵۶۔

تخلیق جاری وقائم رہے تاکہ وہ اپنا تحقق کرے تو زماں کی نفی لازم نہیں آتی[1]۔ اس طور پر انسان اپنے اوپر موتیں طاری کرتا رہتا اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمانے کا خط پہلے سے کھنچا ہوا موجود نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکان ظاہر ہوتے رہیں[2]۔ مراتب کونیہ ذات واجب کے اعراض ہیں جو ہر آن متبدل ہوتے رہتے ہیں۔ زماں میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اس طرح ہے جیسے ظہور صفات اپنے موصوف میں اور ظہور اعراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لئے زماں ظرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زماں عارض ہے ان اشیا کے لئے جو ممکنات رکھتی ہیں۔ اس طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی اور پھر اپنے ارتقاء کی منزلوں کو طے کرتی جاتی ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے۔

بل ھم فی لبس من خلق جدید (اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق (جدید تخلیق) کی طرف سے شبہے میں ہیں۔)

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

یہ "صدائے کُن فیکون" تخلیقی انا کے دھڑکتے ہوئے دل کی آواز ہے، جس پر زمانے کا خارجی اثر نہیں ہوتا اور جو اپنی تخلیق و ہدایت میں ذات الٰہی سے وابستہ ہے۔ یہ انا جب اپنے اندرونی جذب و کیفیت سے اپنا زماں بناتی ہے تو وہ عضوی کل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں ماضی کے ساتھ مستقبل مشتمل رہتا ہے۔ اس لئے کہ تخلیقی انا دونوں پر محیط ہے۔ زماں اور خودی کے اس تعلق پر اقبال نے بعض بڑی گہری باتیں کہی ہیں جن کی مثال اسلامی علم کلام میں نہیں ملتی۔ اس کے نزدیک داخلی تجربے کی بنا پر یہ کہنا درست ہے کہ شعوری وجود سے مراد زندگی

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۵۶

[2] " " " صفحہ ۵۲

در زماں 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۔[۵۱] 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 عضوی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے مختلف احوال کے ذریعے اپنا اظہار کرتی ہے۔ خودی کے اس عمل اور مؤثر پہلو کا تعلق اس زماں سے ہے جس میں طوالت اور اختصار کا احساس موجود رہتا ہے۔ یہ زماں ایک قسم کا مکانی خطِ مستقیم ہے جو مختلف ملے ہوئے مکانی نقطوں پر مشتمل ہوتا ہے۔[۵۲] 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 حائل 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 منزل 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 گوناگونی کے ایک وحدت سے عبارت ہوتے ہیں اور ہر تجربہ کل میں اس طور پر سرایت کیے ہوئے ہوتا ہے کہ اس کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ قدر آفریں خودی کی نوعیت کیفی ہوتی ہے۔ اس میں جو تغیر و حرکت موجود ہوتی ہے

---

۵۱ Appreciative & Efficient.

۵۲ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۵۴

وہ غیر منقسم ہوتی ہے اور اس میں زمانی تواتر نہیں ہوتا۔ قدر آفریں خودی کا زمان ایک آنِ واحد ہے جس کو عملی یا موثر خودی خارجی عالم سے واسطہ رکھنے کے باعث مسلسل منفرد آنات (Nows) میں پیش کرتی ہے جیسے ایک دھاگے میں موتی پروئے ہوئے ہوں[۵۱]۔ یہ خالص دوران ہے جس میں مکاں کے سبب سے کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا۔ دوران کے تواتر اور عدم تواتر کی جانب قرآن کریم نے نہایت سادگی کے ساتھ ان آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وتوکل علی الحی الذی لایموت و سبح بحمدہ وکفیٰ بہ بذنوب عبادہ خبیرا۔ الذی خلق السمٰوات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش۔ (اور بھروسا کر اس زندہ پر جو نہیں مرتا اور حمد و ثنا کر اس کی اور وہ کافی ہے اپنے بندوں کے گناہوں سے خبردار، جس نے بنائے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے چھے دن میں اور پھر قائم ہوا عرش پر) ۲۵ : ۶۰۔

انا کل شیءٍ خلقنٰہ بقدر و ما امرنا الا واحدۃ کلمح بالبصر (ہم نے ہر چیز بنائی پہلے ٹھہرا کر اور ہمارا امر واحد تھا (اس قدر تیز کہ) جیسے پلک کا جھپکنا) ۵۴ : ۵۰۔

تخلیق کی حرکت کو باہر سے دیکھو یا اس کا ذہنی تجزیہ کرنا چاہو تو یہ ہزاروں سال کا عمل ہوتا ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے دیکھو تو تخلیق کا عمل ایک غیر منقسم عمل ہے۔ اور اس قدر جلد انجام پاتا ہے جیسے پلک کا جھپکنا[۵۲]۔ خالص دوران کے اندرونی تجربے کا اظہار لفظوں کے ذریعے ممکن نہیں اس واسطے کہ خود زبان کی ساخت روزمرہ کی عملی ضرورتوں کے تحت تواتری زماں کے مطابق ہے۔ اس ضمن میں ایک مثال سے کافی روشنی پڑے گی۔ طبیعیات کی رو سے سُرخ رنگ کے احساس کی وجہ حرکت موجی کی

---

۵۱ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۴۵

۵۲ " " " صفحہ ۴۶

تیزی ہے جس کا تعدد چار سو کھرب ایک سکنڈ میں ہوتا ہے۔ اگر ہم خارجی طور پر اس تعدد کا شمار دو ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے کریں جو ادراکِ نور کی حد ہے تو چھے ہزار سال سے زیادہ عرصے میں ہم شمار ختم کر پائیں گے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ آنِ واحد میں ہمیں سُرخ رنگ کا ادراک ہو جاتا ہے اور اس بے شمار تعدد ارتعاشات کو آنِ واحد میں ایک ساتھ گرفت میں لے آتے ہیں[1]۔ اس طرح ذہن متواتر زماں کو دوران میں مبدّل کر دیتا ہے۔ غرضکہ اس طرح قدر آفریں خودی عملی اور مؤثر خودی کی کوتاہی کو دور کر دیتی ہے اور زمان و مکاں کے تغیر کو جو مؤثر خودی کے لیے 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[2]۔ 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[3]۔

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۔ حافظے کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریقِ کار موجود رہتے ہیں۔ جوں جوں 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۔ حافظے کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے ادراک کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجودہ ادراک

---

[1]، [2]، [3] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۴۶، ۴۷۔

کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جوان 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 و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سُرخ رنگ کی حرکت موجی کے بے شمار تعدد کا ہم آنِ واحد میں ادراک کر لیتے ہیں اسی طرح حافظے کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل 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 ارتقار کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہے 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 جنھیں میں شمار کرتا رہتا ہوں۔ اگرچہ میں ہر کسی سے آشنا ہوں لیکن میری راہ و رسم ہر ایک سے مختلف ہے۔ عالمِ فطرت پر میں عاید 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 تازیانۂ عبرت، میرے پیچ وخم ایسے پُراسرار ہیں کہ نجومی کی آنکھ حیران وپریشان رہتی ہے پران کا پتا نہیں لگا سکتی۔ ہاں، مجھے صرف عارف جان اور پہچان سکتا ہے جو اپنی خودی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوکر رموزِ کائنات کا رازدار بن گیا ہو۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز وشب 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!
مرے خم وپیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

زمانے کی روح موجود کے ناقابلِ تقسیم لمحے میں ہوتی ہے جس کا علم تحلیل وتجزیے 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 وتاثیر کے ساتھ نقص وترقی کے تصور وابستہ رہتے ہیں۔ لیکن ابدیت ان تصورات سے پاک ہے۔ انسان کے ذہن میں ماضی کی یاد حافظے کی صورت میں موجود رہتی اور مستقبل ایک طرح کی امید اور توقع کا روپ اختیار کر لیتا ہے، لیکن ذاتِ الٰہی 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 لامحدود زماں

کے لمحات انسان کے واسطے چاہے فنا ہو جانے والے ہوں لیکن ذاتِ واجب کے لئے وہ کبھی فنا نہیں ہوتے بلکہ اس کی ابدیت کے دامن سے وابستہ رہتے ہیں۔ چنانچہ تخلیق کے ہزار سال زمانِ الٰہی میں ایک روز سے زیادہ نہیں ہوتے۔[1] ذاتِ باری کا ازل اور مخلوق کا ازل بھی مختلف ہیں۔ کائنات کا ازل اضافی ہے۔ ذات واجب کا ازل مطلق ہے۔ یہی مفہوم کان اللہ ولا شی معہ اور ھل اتی علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئاً مذکوراً سے ظاہر ہے۔ اس ازل الآزال میں تعین علمی کے اعتبار سے بھی مخلوق کے وجود کی گنجائش نہ تھی۔ ممکن سے پہلے بقا کا نام ازل ہے اور ممکن کے بعد بقا کو ابد کہتے ہیں۔ جب مخلوق ازلی نہیں ہے تو پھر وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتی۔ عالمِ اعراض کا ابد آخرت ہے اور آخرت کا ابد ذاتِ واجب تعالیٰ۔ کل شئ ھالک الا وجہہ اور کل من علیہا فان ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلالِ والاکرام میں وجوب ذاتی کو ابدی قرار دیا گیا ہے جو عالم اعراض کی اضافتوں اور تاثیروں کی طرح کبھی منقطع ہونے والا نہیں۔ ذاتِ الٰہی جو حقیقت الحقائق ہے ازلی ابدی ہے اس لئے کہ زمانِ مستمر کے حرکت و تغیر اور تقدم و تاخر کی اضافتوں سے پاک ہے۔ حدوثِ زمانی کا اطلاق صرف عالمِ خلق تک محدود ہے، عالمِ امر کے لطائف مستمر زماں کے اثر سے ماوراء ہیں۔

زمانِ مستمر کی حرکت کا رمز شناس صرف نفسِ انسانی ہو سکتا ہے۔ یہ بوالعجبی ہے کہ کائنات یمِ ایام میں مچھلی کی طرح غوطہ زن ہے اور خود زماں کے بے پایاں سمندر کی ایک ننھے سے جام میں سمائی ہو جاتی ہے۔ یہ جام عارف کا دل ہے۔

جہانِ ما کہ پایانے ندارد
چو ماہی در یمِ ایام غرق است
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی
یمِ ایام در یک جام غرق است

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۴۶

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 جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے
دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقشبند

اقبال کا مردِ آزاد جسے وہ قلندر کہتا ہے زمانے کا پابند نہیں ہوتا بلکہ اس کو اپنی مرضی کے تابع کرتا ہے:۔

مہر و مہ 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 کھپتے ہیں۔ معراج زمان و مکاں 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 آں حضرت 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 سماوی آیات کا مشاہدہ فرمایا۔ "سدرۃ المنتہیٰ" تک پہنچے تو ذات واجب تعالیٰ سے قربِ خاص حاصل ہوا جس کی نسبت سورۂ نجم میں اس طرح ذکر ہے۔

وھو بالافق الاعلیٰ ثم دنا فتدلیٰ 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 فاوحیٰ الیٰ عبدہٖ ما اوحیٰ (پھر اس نے اپنے بندے کو وحی کی جو کچھ کہ وحی کی)، میں اشارہ کیا گیا ہے[1]۔

روایتوں میں مذکور ہے کہ معراج کے تمام واقعات اتنے وقفے میں ختم ہو گئے کہ شاہِ کونینؐ 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 طرفۃ العین میں حل ہو گئے اور آپ نے کائنات کے معانی و حقائق کا مختلف اشکال و صور 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 مکاں" کی گتھی کا حل اور فطرت کے مقابلے میں انسانی نفس کی آزادی کا موثر ادعا ہے جو پیغمبرِ اسلام نے اپنی وجدانی قوت سے دنیا کے سامنے پیش فرمایا۔

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

---

[1] معراج کے متعلق سورۂ اسراء میں یہ آیت ہے۔ سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا الذی بٰرکنا حولہ لنریہ من اٰیٰتنا انہ ھو السمیع البصیر (پاک ہے وہ خدا جو اپنے بندے کو رات کے وقت مسجد حرام (کعبہ) 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۔)

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست

مشت خاکے مانعِ پرواز نیست

اگر انسانی شعور میں انقلاب ہو جائے تو "زماں مکاں" (ٹائم اسپیس) کی حقیقت کی پیمائش کا پیمانہ اور معیار انسانی خودی ٹھہرتی ہے۔ حقیقت "زماں مکاں" 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 تخیلی اور استدلالی نوعیت کا نہیں ہوتا بلکہ وجدانی ہوتا ہے جس کے بغیر حیات، کائنات اور "زماں مکاں" کی حقیقت کا پتا نہیں چل سکتا۔ قرآن پاک میں اسی علم کی مؤثر قوت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یٰمعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السمٰوٰت والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطٰن (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 "زماں مکاں" کی معروضی تحدید سے روح آزاد ہونا چاہتی ہے۔ محدود ہونا روحانی آزادی کی راہ میں سنگِ راہ ہوتا ہے جس کو وہ اپنی دائمی حرکت سے ہٹا دینا چاہتی ہے۔ "جاوید نامہ" میں روح رومیؒ اقبال کو الا بسلطان کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتی ہے کہ انسان 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 پیشِ حق رفتن چساں؟

کوہِ خاک و آب را گفتن چساں؟

آمر و خالق بروں از امر و خلق

ما ز شستِ روزگاراں خستہ حلق

گفت اگر سلطاں ترا آید بدست

می تواں افلاک را از ہم شکست

باش تا عُریاں شود ایں کائنات

شوید از دامانِ خود گردِ جہات

در وجودِ او نہ کم بینی نہ بیش

خویش را بینی ازو اور از خویش

نکتۂ "الاّ بسلطان" یادگیر

ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر

لیکن انسان کے علم کی زد میں اسی وقت افلاک آسکیں گے جبکہ وہ راکب بنے اور "زماں مکاں" کی حقیقت اس کا مرکب ہو :۔

بر زمان و بر مکاں اسوار شو

فارغ از بیچاک ایں زنار شو

چشم بکشا بر زمان و بر مکاں

ایں دو یک حال است از احوالِ جاں

جس طرح مادی اشیاء اور روحانی اشیاء کا زمان علیحدہ ہوتا ہے اسی طرح ان کا مکاں بھی علیحدہ ہوتا ہے۔ مادی اجسام کے مکاں 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 زماں 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 رفتارِ حرکت میں زمان کی حیثیت تقریباً صفر رہ جاتی ہے۔ روشنی کا مکاں ہوا اور آواز کے مکاں سے مختلف ہوتا ہے۔ شمع کی روشنی کمرہ کی ہوا کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کئے بغیر کمرہ

میں ہر طرف پھیل جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روشنی کا مکاں ہوا کے مکاں کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہے۔ نیز یہ کہ ہوا کا مکاں روشنی کے مکاں میں داخل نہیں ہوتا لیکن چونکہ روشنی اور ہوا کے مکاں ایک دوسرے سے اس قدر قریب اور متصل ہوتے ہیں کہ سوائے ذہنی تجزئے 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 اشیاء کے مکاں اور غیر مادی اشیاء کے مکاں میں بڑا فرق ہے[1]

انسانی روح جو لطیفۂ نورانی ہے اس کا مکاں بھی نہایت لطیف ہونا چاہیئے۔ ذات واجب تعالیٰ کی طرح انسانی روح کا مکان ابعاد سے آزاد ہے جس میں تمام لامتناہیاں (انفنی ٹیز) آکر مل جاتی ہیں۔ (والیٰ ربک منتھٰھا) غرضکہ مکاں 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 مکاں" کا تصور پیش کرتے ہیں جس پر عالم کا حرکی تصوّر مبنی ہے۔ انسان کامل کی خودی جب اپنی وجدانی قوت کے بل پر "زماں مکاں" کی تسخیر کرتی ہے تو وہی معراج ہے۔

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفٰے سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

اس موضوع پر اقبال کے کلام میں جا بجا اشارے ملتے ہیں، مثلاً:۔

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مہر کو تاراج

---

[1] پوری بحث ملاحظہ ہو "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں صفحہ ۱۲۹۔

ناوک ہے مسلماں! ہدف اس کا ہے ثریّا
ہے سِرِ سرا پردۂ جاں نکتۂ معراج
تو معنئ والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مد و جزر ابھی چاند کا محتاج

طلسمِ گنبدِ گردوں کو توڑ سکتے ہیں
زجاج کی یہ عمارت ہے سنگِ خارہ نہیں
یہیں بہشت بھی ہے حور و جبرئیل بھی ہیں
تری نگہ میں ابھی شوخیِ نظارہ نہیں

تو اے اسیرِ مکاں لامکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں

اک شرعِ مسلمانی، اک جذبِ مسلمانی
ہے جذبِ مسلمانی سِرِ فلک الافلاک

جذب و وجدان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ آنِ واحد میں پورے عالم کو اپنی بصیرت میں سمیٹ لیں۔ آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے۔ رویت الی الارض فاریت مشارقہا ومغاربہا (دکھائی گئی مجھ کو زمین۔ پھر دیکھا میں نے اس کے مشرقوں کو اور مغربوں کو) بندۂ مومن کی بصیرت بھی اپنے اندر یہی انداز پوشیدہ رکھتی ہے جو تسخیرجات کا ضامن ہے۔

اسی موضوع پر دوسرے شعر ملاحظہ طلب ہیں۔

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

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے
مکاں کیا شئے ہے؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے کیا بتلائے
اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے؟

اقبالؔ 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 ذرۂ خورشید کے روبرو اپنی ہستی کا تحقق و امتحان کرتا ہے اسی طرح انسانِ کامل کی خودی ذاتِ واجب کے مواجہ میں اپنے وجود کو کامل عیار بناتی ہے۔ معراج خودی کی تکمیل کی آخری منزل ہے:-

چیست معراج آرزوئے شاہدے
امتحانے رو بروئے شاہدے
شاہدِ عادل کہ بے تصدیق او
زندگی مارا چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار
ور بماند ہست او کامل عیار
ذرۂ از کف مدہ تابے کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تابِ خود را بر فزودن خوشتر است
پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است

اقبالؔ نے "جاوید نامہ" میں عروجِ انسانی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے

کہ خودی جب اپنی تکمیل کی منزلیں 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 علم وجدانی کے سہارے پرے نکل جانے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے اور یہی اس کا انتہائی عروج (معراج) ہے۔

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے
خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد
زگردابِ سپہرِ نیلگوں بیروں شود روزے

دنیا کی مذہبی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ مختلف زمانوں میں مقربانِ الٰہی کو معراج اور سیرِ ملکوت کے مواقع ملتے رہے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کی نسبت قرآن پاک میں مذکور ہے وکذٰلک نری ابراھیم ملکوت السمٰوات والارض (اور اسی طرح ہم نے دکھائی ابراہیمؑ کو زمین اور آسمان کی بادشاہی)، توریت میں حضرت یعقوب کے خواب کے متعلق ذکر ہے جس میں انھیں آسمانی حقائق کا مشاہدہ کرایا گیا۔ انجیل میں یوحنا نبی کے مکاشفے کا تفصیلی ذکر ہے جس میں انھیں بہت سے روحانی مناظر جنت و دوزخ کے دکھائے گئے۔ اسی طرح بودھ اور زردشت کے مشاہدۂ 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 الٰہی کا مظہر ہر زمانے میں رہا ہے۔ صوفیا کے ہاں تجلی کے تین مراحل ہیں۔ تجلیٔ اسماء، تجلیٔ صفات اور تجلیٔ ذات۔ اسماء و صفات کے رازہائے سربستہ سے واقف ہونے کے بعد تجلیٔ 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 المومنین (نماز مومنوں کی معراج ہے) 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 پرتو ہر زمانے 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 قربِ 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 جذبۂ عمل کو ایک نیا ولولہ نصیب ہوتا ہے۔ اسی خیال کی تائید میں اقبال نے اپنے ایک لکچر میں حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا قول پیش کیا ہے : "آں حضرتؐ 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 حضرتؐ 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 فلسفۂ حیات و کائنات سے ہم آہنگ ہے اور اس میں بڑی وسعت اور گہرائی ہے۔

خودی، عشق اور موت

بقائے نوع کی کوشش فطرت میں ہمیں صاف طور پر نظر آتی ہے۔ گلاب کا پھول مہکتا، دمکتا، 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 مادّی 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 کا پھول پیدا کر سکیں۔ غرض کہ اس طرح حیاتِ نباتی کا مادّی تسلسل برقرار رہتا ہے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مظاہرِ کونیہ کے وہ تمام وجود جن میں شعور کی ترقی نہیں ہوئی اور خودی کا ظہور نہیں ہوا، انفرادی طور پر مٹتے رہتے ہیں لیکن نوعی طور پر اپنی بقا کا سامان بہم پہنچا جاتے ہیں۔ ایک پھول سے سیکڑوں 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 عجیب عجیب اہتمام کرنے پڑے ہیں۔ چنانچہ عالمِ نبات میں بیجوں کی کثرت کا منشا 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 مظہر سے واسطہ پڑتا ہے۔ یہی خودی یا لذّتِ 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:-

برون کشید ز پیچاکِ ہست و بود مرا
چہ عقدہ ہا کہ مقامِ رضا کشود مرا
تپید عشق و دریں کشت نابسامانے
ہزار دانہ فرو کرد تا درود مرا
ندانم ایں کہ نگاہش چہ دید در خاکم
نفس نفس بہ عیارِ زمانہ سود مرا
جہانے از خس و خاشاک درمیان انداخت
شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا

فطرت، حیاتِ انسانی کے نوعی تحفظ و بقا کا اسی طرح اہتمام کرتی ہے جس طرح حیات نباتی و حیوانی کا۔ لیکن خودی اور شعور کے باعث انسانی روح کی بلندیاں نامحدود ہو گئیں۔ چنانچہ انسان میں موت کے بعد بھی انفرادی بقا کی شدید خواہش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ایغو کا جو رجحان محدود اور فنا پذیر اشیار کی وابستگی سے پیدا ہو گا وہ یقیناً فنا پذیر ہو گا لیکن اس میں لامحدود، غیر فانی اور غیر متغیر کے ساتھ وابستگی کا جو شدید جذبہ موجود ہے، جو اخلاق و مذہب کی بنا ہے، وہ ضرور ہے کہ انسان کو بھی غیر فانی بنا دے۔ یہ الٰہی عشق انسان کو لازوال بنانے کی ضمانت ہے کہ اس سے وہ وجہِ الٰہی کا جزبن جاتا ہے۔ کل شیٔ ھالک الا وجھہ کا یہی مطلب ہے۔ وجہ کے معنی ہستی کے ہیں۔ وہی روحیں باقی رہیں گی جن کی ساخت الٰہی وجود کے ساتھ ہم آہنگ ہو گی۔ سوائے وجہِ الٰہی کے باقی ہر چیز فانی اور آنی جانی ہے۔ روحِ انسانی چونکہ روحِ الٰہی 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 التی فطر الناس علیھا میں بتایا گیا ہے کہ انسانی فطرت الٰہی فطرت کی نہج پر ڈھالی گئی ہے۔ اور چونکہ ذاتِ واجب تعالیٰ زوال و فنا سے آزاد ہے اس لئے روحِ انسانی کا الٰہی جوہر 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 نشو و نما پانے اور ارتقار 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 ہو گی! فطرت نے جس چیز کے تحفظ 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 کردۂ خود شرمسار تر گردد

نگاہِ شوق و خیالِ بلند و ذوقِ وجود
مترس 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 چھوڑا 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 ھذہٖ اعمٰی فھو فی الاٰخرۃ اعمٰی واضل سبیلا ۸ (جو شخص اس دنیا میں اندھا ہو گا (معنوی اعتبار سے) تو وہ آخرت میں زیادہ اندھا اور زیادہ گمراہ ہو گا) 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 ہو گا بلکہ پابند بھی ہو گا۔ 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 چاہیئے تاکہ ہستی کا ارتقاء رُکنے نہ پائے۔

از مرگ ترسی اے زندہ جاوید
مرگ است صیدے تو در کمینی

جانے کہ بخشند دیگر نگیرند
آدم بمیرد از بے یقینی

دوسری جگہ اسی مطلب کو یوں بیان کیا ہے کہ بندۂ حق شیر ہے اور موت آہو ہے۔ مرد آزاد کے لئے موت میں زندگی ہے۔ غلام موت کے خوف سے ہر لحہ مرتا رہتا ہے اور زندگی اس پر بے مقصدی کے باعث حرام ہوتی ہے۔

بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ
یک مقام از صد مقام اوست مرگ
ہر زماں میرد غلام از بیم مرگ
زندگی اورا حرام از بیم مرگ
بندۂ آزاد را شانے دگر
مرگ اورا می دہد جانے 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 کناں 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 ارتقاء 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 توانائی (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 تمناؤں کے لیے 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 چشمم
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۔ ادنیٰ 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 حلقۂ 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 حلقۂ بود و عدم نیست
مخور اے کم نظر اندیشۂ مرگ
اگر دم رفت دل باقیست غم نیست

سائنس نے روحانی وجود سے انیسویں صدی میں انکار کیا تھا لیکن اب اس کے نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلی نظر آ رہی 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 تاثروں پر مشتمل ہوتا ہے جو ہمارے اعضائے حسّی کے ذریعے لائے ہوئے محرکات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور جن پر غور و فکر سے ہم عالم طبیعی کی کنہ تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجربہ اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ وہ حسّی تاثروں کی توجیہ تک محدود نہیں ہے۔

اب سائنس کی دنیا مادّی 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 مادّی حوالی سے سابقہ پڑتا ہے اسی طرح روحانی تحرک بھی ہیں جو زیادہ لطیف ہیں۔ طبیعی علوم جب مادّی حوالی کی توجیہ و توضیح کرتے ہیں تو وہ بھی ریاضیات کے رمز 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 جا سکتا۔ یہ روحانی محرک خودی کی تکمیل کرتے ہیں اور ان کا اعلیٰ ترین عنصر اپنے اندر الوہیت کی خصوصیتیں مضمر رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانی حقیقت روحانی ہے۔ روح ایک لطیفہ، وحدت ہے جو مادّے سے وابستہ ہے۔ روح جس مادّی جسمانی قالب میں ہوتی ہے وہ عالم فطری کی ضرورتوں کو پورا کرنے کا آلہ ہے۔ چونکہ روح اپنے امکانوں کو مظاہر کونیہ میں بغیر جسم کی مدد کے نہیں ظاہر کر سکتی اس واسطے ضرور ہے کہ وہ ذات واجب کی طرح، باوجود ناقابلِ تغیر اور مطلق ہونے کے تغیر پذیر اور اضافی کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑ لے۔ وہ مادّے 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 ذاتِ واجب کے درمیان جس کی بدولت تغیر پذیر، غیر تغیر پذیر کا تصوّر کرتا ہے۔ اسی واسطے سے جزو، کل میں شریک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اس کا نشیمن

عارضی نوعیت رکھتا ہے۔ زمانی اور مکانی حوادث کے سیل 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۔ وجود قدر کے تابع ہوتا ہے اور قدر ہی کے ذریعے سے ظاہر ہوتا ہے۔ فطرت اور ذہن کی ثنویت عالمِ ارواح میں موت کے بعد باقی نہیں رہتی جس طرح وجود اور قدر کی ظاہری طور پر جو جدائی نظر آتی ہے وہ حیات بعدِ موت میں بالکل مٹ جاتی ہے۔ موت کے بعد رذائل بشر یہ دور ہو جاتے ہیں اور روح ملاء 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 تو وہ ایک لطیفۂ وحدت بن کر اپنے خالق کی طرف رجوع کرتی ہے۔ یاایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الیٰ ربکِ راضیۃ مرضیۃ (اے چین پکڑنے والے جی چل اپنے رب کی طرف، تو اس سے راضی وہ تجھ سے راضی) موت خواب کے پردے میں زندگی کا پیغام ہے۔

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

روح کا علم محسوسات سے ماوراء ہے اور اس کا تعلق انسانی قلب سے ہے۔ عالمِ روحانی سے قلب میں ایسی فراستیں پیدا ہو جاتی ہیں جو محسوس حقائق سے نہیں ہوتیں اور نہیں ہو سکتیں۔ رسولِ مقبول صلعم نے فرمایا: زویت الی الارض فاریت مشارقھا ومغاربھا (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 اشیار اور امور کے متعلق صرف اپنے مادّی تجربے سے رائے قائم کریں تو ہم زندگی کے اعلیٰ مدارج کی نسبت کبھی کوئی بصیرت نہیں حاصل کر سکتے۔ یہ اسی لطیفۂ روحانی کی بدولت ہے جو خالقِ کائنات کا اعلیٰ ترین عطیہ ہے۔ اس کے شرف کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کو عالمِ امر میں شمار کیا گیا ہے جو الٰہی احوال سے متعلق ہے۔ امر میں ذاتِ واجب کا کوئی شریک نہیں۔ ان الامر 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 صلاحیت 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 امرِ الٰہی بتایا ہے۔ بعض مفسروں نے روح سے حضرت جبرئیل 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 یاایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیہ جس چیز میں ناپ اور مقدار اور کمیت پائی جائے اسے عالمِ خلق کہتے ہیں لیکن روح عالمِ امر سے ہے نہ کہ عالمِ خلق سے قل الروح من امر ربی (کہہ دو کہ روح امرِ ربّی ہے) عالمِ امر اُن احوال سے عبارت ہے جن میں ناپ اور اندازے کو دخل نہیں۔ جسم کو ٹکڑے کیا جا سکتا 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 حسّی مقولات (کے ٹے گریز) 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 وجودِ انسانی کے فعال عنصر کو روح کہتے ہیں۔ اس کی بدولت انسان اسیرِ جہاں ہونے کے بجائے جہاں کو اپنا اسیر بناتا ہے۔

حیات چیست؟ جہاں را اسیرِ جاں کردن
تو خود اسیرِ جہانی کجا توانی کرد

نفس بہ نسبت جسم کے باطن اور مطلق حیثیت رکھتا ہے اور روح انسانی مظہر ہے وجود مطلق کا۔ وظیفۂ حیات یہ ہے کہ مادے میں روحانیت پیدا کی جائے تاکہ انسانی فطرت الٰہی فطرت سے نزدیک ہو جائے اور ناقابلِ 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 ذاتِ الٰہی کی طرح لازوال ہے۔ موت عالمِ معنی کے سفر سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور
موت کیا شے ہے؟ فقط عالمِ معنی کا سفر

خود زندگی کا اقتضا یہ ہے کہ موت کو خواب گراں سے زیادہ نہ سمجھا جائے ؎

اے برادر من ترا از زندگی دادم نشاں
خواب را مرگِ سبک داں مرگ را خوابِ گراں

انسانی خودی اپنے اندرونی تجربے میں بھی اپنے خارجی وجود پر کامل یقین رکھتی ہے چاہے اس کو ٹھیک الفاظ کے ذریعے سے ظاہر نہ کر سکے۔ جب ہم اپنی 'انا' 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 جا سکتا۔ علم کے ذریعے ہیوم 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 لا سکتا اور سوائے ادراک کے مجھے کسی شے کا مشاہدہ نہیں ہوتا''۔ خودی یا ذات پر ہیوم 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 ہو جاتی 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 لامحدود تجربے حاصل کر سکتی ہے۔ جذبہ و شوق کی حالت ہمارے احساسِ ذات کو اور بھی زیادہ قوی اور شدید بنا دیتی ہے۔ ڈیکارٹ نے کہا تھا کہ ''چونکہ میں فکر کرتا ہوں اس واسطے

میں ہوں۔" لیکن اقبالؔ 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 کرا کے ہی چھوڑتا ہے۔

در بود و نبودِ من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں نکتہ 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 صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

اقبالؔ نے عشق کو ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید بتایا ہے۔ اس کے خورشید کے آگے شامِ اجل کو خجالت کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عقلِ انسانی ہے فانی، زندۂ جاوید عشق
عشق کے خورشید سے شام اجل شرمندہ ہے
عشق سوزِ زندگی ہے تا ابد پائندہ ہے

عشق انسانی روح کی شدید جدوجہد اور جوش کی حالت ہے جو اپنے منشار کے مطابق جسدِ خاکی کو جدھر چاہتی ہے لے جاتی ہے اور تکوینی نظام کے جن مقاصد کے لئے چاہتی ہے استعمال کرتی ہے۔ ہر شخص کی زندگی ویسی 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 معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
بندۂ تخمین و ظن کرمِ کتابی نہ بن
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 بُجھا 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 اُلجھنا شرار کا
کر پہلے مجھ کو زندگیِ جاوداں عطا
پھر ذوق و شوق دیکھ دلِ 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 نظامِ 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 لطیفۂ 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 وابستہ 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 ایغو 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 وجہد 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 وجہد (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 وجہد 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 انھیں بالکل بے کار بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ زبردست عملیت کے دور کے بعد ہمیں خواب آور دواؤں کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ صورتیں زندگی کے دنوں کے لئے راتیں ہیں۔ غرضکہ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہے کہ شخصیت کے جوش وجہد 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 جنھوں نے موجودہ زندگی میں اس کے متعلق اہتمام کر لیا ہوگا۔ اگرچہ زندگی کو اپنے عمل ارتقا میں

اعادہ و تکرار پسند نہیں ہے تاہم برگسوں کے فلسفے کی رو سے جیسا کہ ولڈن کار نے لکھا ہے۔ حشر اجساد بھی عین قرینِ 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 رسائی 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 مقامِ حیات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اس سے عشق اپنا امتحانِ ثبات کرتا ہے۔ زندگی انسانی خودی کے عمل کی جولانگاہ 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 عملِ 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 مقامِ حیات
کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحانِ ثبات
خودی ہے مردہ تو مانند کاہ پیشِ نسیم
خودی ہے زندہ تو سلطانِ جملہ موجودات
حریمِ ذات ہے اس کا نشیمنِ ابدی
نہ تیرہ خاکِ لحد ہے نہ جلوہ گاہِ صفات

دوسری جگہ عشق کو مرگ با شرف اور موت کو حیاتِ بے شرف سے تشبیہ دی ہے۔

کھول کے کیا بیاں کروں سرِ مقامِ مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ با شرف، مرگ حیاتِ بے شرف

اقبال کے نزدیک موت کے بعد جنت کی زندگی سکون و جمود کی زندگی نہ ہوگی

اور نہ ہونی چاہیئے۔ وہاں بھی خودی کی جدوجہد جاری رہے گی تاکہ وہ سیرِ دوام اور تماشائے وجود سے بہرہ ور ہوتی رہے۔ اس کے نزدیک ملا کا حشر شق قبر پر ختم ہو جاتا ہے لیکن اہلِ دل کے لیے جذبۂ عشق میں صبحِ نشور کی کیفیت موجود ہے اس لیے وہ بانگِ صور سے بے نیاز ہوں گے۔

جنتِ ملا مئے و حور و غلام
جنتِ آزادگاں سیرِ دوام
جنتِ ملا خور و خواب و سرور
جنتِ عاشق تماشائے وجود
حشرِ ملا شقِ قبر و بانگِ صور
عشقِ شور انگیز خود صبحِ نشور

کلاسکی اور نوافلاطونی عقیدے میں روح ہستیٔ مطلق میں ضم ہو جائے گی۔ اس ابدیت میں بے امتیازی کی وحدت کارفرما ہو گی جو تمام تفرد اور علیحدگیوں کو اپنے میں سمو لے گی۔ اس طرح تاریخ اور خودی کی نفی کی گئی ہے۔

اپی کیورس کی لذت پرستی کے عقیدت میں موت کے خوف دہر اس کو فریبِ نظر بتایا 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 چاہیئے نہ مُردوں کے لئے۔ زندوں کے لئے اس کا وجود نہیں اور مُرے ہوئے خود وجود نہیں رکھتے۔"

موت کے کلاسکی 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 وہراس 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 بازپرس نہ ہو۔ زندگی کا محدود، مشروط اور مختصر ہونا الٰہی حکمت کا جز ہے جس میں چون وچرا 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 امکان 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 اجزا باقی رہیں گے جو محدود احوال سے ماورا ہو گئے ہوں تاکہ زندگی کا اتمام وتکمیل ہو سکے۔

موت کے خوف میں ایک تو مٹ جانے کا خوف ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اعمال کی بازپُرس ہو گی۔ مٹ جانے کا خوف زندگی کے بے معنی ہو جانے کا خوف ہے۔ یہ خوف اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ انسان اپنی کم نظری سے بجائے ذاتِ واجب کے اپنی ذات کو زندگی کے معنی کا مرکز بنا لیتا ہے۔ تاریخ میں چاہے خیر وشر کا امتیاز موثر نہ ہو سکے لیکن آخری فیصلے میں اس کا اعتبار ہو گا 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 اٹل علامت ہے اور اس کر اس کے کافی بالذات ہونے کی تردید ہوتی ہے۔

حیات بعد موت کے متعلق خالص مابعد الطبیعی 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

کی تھی لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا[51]۔ آج کل مادہ پرستی کا دعویٰ ہے کہ ذہن یا روح محض دماغ کی فعلی حالت ہے اور موت کے بعد جب دماغ کی یہ حالت باقی نہیں رہتی تو ذہن یا روح کا وجود بھی باقی نہیں رہتا اس لئے کہ بغیر جسم کے اس کے وجود کا تصوّر ممکن نہیں۔ برخلاف اس کے اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔

ماہرینِ نفسیات اس پر متفق نہیں ہیں کہ شعور کا تعلق صرف دماغ سے ہے۔ برقی رَو کی توانائی (انرجی) بظاہر موصل (کنڈکٹر) میں ہوتی ہے لیکن فی الحقیقت اس میں نہیں ہوتی بلکہ چاروں طرف کی فضا میں ہوتی ہے۔ اسی طرح روح کا وجود و بقا جسم سے کلیتہً وابستہ نہیں ہو سکتا۔

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے

کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے

چمک سورج میں کیا باقی رہے گی

اگر بیزار ہو اپنی کرن سے

اسلام میں انسانی انجام کی جو توجیہ پیش کی گئی ہے وہ حیاتیاتی بھی ہے اور اخلاقی بھی۔ حیاتیاتی اس معنیٰ کر کے کہ قرآن پاک میں برزخ کا ذکر ہے جو موت اور قیامت کے درمیان ایک درمیانی وقفہ ہے۔ اقبال کے نزدیک قیامت کا اسلامی تصوّر مسیحی تصوّر سے مختلف ہے۔ اسلام میں حیات نظامِ تکوینی کا ایک عالم گیر مظہر ہے۔ جس کا اطلاق نہ صرف انسانوں پر ہوتا ہے بلکہ فطرت کی تمام ذی روح ہستیوں پر بھی ہوتا ہے۔ انسانی روح (انا) کی زمانے میں ابتدا ہوئی اور زمان و مکاں کے نظامِ طبیعی میں ظاہر ہونے سے قبل اس کا وجود نہیں تھا۔ پھر مرنے کے بعد روح کا عالمِ طبیعی میں دوبارہ آنا ممکن نہیں

---

51 اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۰۵۔

52 " " " صفحہ ۱۰۹۔

جیساکہ عقیدۂ تناسخ کے ماننے والے کہتے ہیں۔ در اصل 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 امکانوں پر حکم لگانا ہوگا جیساکہ قرآن پاک میں بصراحت مذکور ہے۔ وکل انسان الزمناہ طائرہ فی عنقہ ونخرج لہ یوم القیامۃ کتابا یلقاہ منشورا اقرا کتابک کفی بنفسک الیوم 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 یکتائی اور استحکام میں اور اضافہ ہونا چاہیئے۔ قیامت بھی ان خودیوں کے اطمینان کو متاثر نہیں کرسکے گی جنھوں نے عشق کے ذریعے گہرائی اور جوش وجہد 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 لامحدود کا دیدار کیسے کرسکتا ہے تو اس کا جواب اقبال نے یہ دیا ہے کہ ذاتِ باری کی لامحدودیت مکانی نہیں تصور کی جا سکتی۔ اس کی لامحدودیت کو اندرونی شدت اور عشق کے نقطۂ نظر سے تصور کرنا چاہیئے نہ کہ وسعت کے نقطۂ نظر سے۔ اس طرح ایک محدود خودی "محدود لا یغو کا قرب حاصل کرسکے گی"[۵۱]

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 جنھوں 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 جا سکتا ہے۔ انسان اس کا امیدوار ہو سکتا ہے[۵۲]۔" ان شعروں میں اسی خیال کی

---

۵۱ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۱۲۔ ۵۲ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۱۳۔

تشریح کی گئی ہے:۔

بانگِ اسرافیل اُن کو زندہ کر سکتی نہیں
روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اُٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد

اگر زندگی میں عشق و عمل کے ذریعے خودی اتنی مستحکم ہوگئی 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 ہوگا جو مادی زندگی کی حالت میں تھا۔ ہمارا موجودہ تصورِ زمانی ہمارے افعالِ اعضا کا رہین منت ہے۔ شعور کی تبدیلی کا ہم بعض اوقات خواب کی حالت میں تجربہ کرتے ہیں جس سے پتا چلتا ہے کہ زمانے کے معیاروں میں اختلاف ممکن ہے۔ عالمِ برزخ میں روحِ انسانی کے لئے حقیقت کی نئی شاہراہیں کھل جائیں گی۔ یہاں بھی خودی اپنی جد و جہد کے سلسلے کو جاری رکھے گی جب تک کہ وہ اپنے روحانی وجود کو اور زیادہ مستحکم نہ کرلے۔ موت کے بعد زندگی کوئی خارجی واقعہ نہیں۔ بلکہ ایغو کے عمل 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 طبیعی حوالی کے علاوہ دوسرے حوالی کو تسلیم کرلیں جو طبیعی مقولات (کے ٹے گریز) اور زمان و مکاں سے ماوراء ہیں۔[1] 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 حیاتیاتی نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی تعمیری اور ایجابی پہلو نہیں دکھائی دیتا۔ حالانکہ اس کا عقلی امکان

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۱۶۔

ہے کہ موت زندگی کی ایک منزل ہو۔ انسان کے ماضی کو دیکھتے ہوئے یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس کے جسدی انتشار سے اس کے سفرِ 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 ذاتِ باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کے مماثل ہے۔ جس طرح ذاتِ 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 نشو و نما 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 جوہرِ حیات ہے، اسی طرح موت کے بعد بھی جب زمان و مکاں کا طبیعی پردہ اٹھ جائے گا تو خودی کے توسط سے حیات اپنا تسلسل برقرار رکھ سکے گی۔ روحانی ارتقاء 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 مظہر 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 نظامِ تکوین کی جان ہے۔

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ 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 الطبیعی 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 بدرجۂ اتم موجود ہے تاکہ اس کے ارتقاء کی کوئی منزلِ آخری منزل نہ ہو :-

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
مہ و ستارہ مثالِ شرارہ یک دو نفس
مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

تمت

(کتابت احمد علی بھوپالی - جنوری سنہ ۱۹۶۲ء)