# افکارِ اقبال

محمد عبدالسلام خاں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دھلی

اشتراک

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دھلی

# افکارِ اقبال

محمد عبدالسلام خاں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی

اشتراک

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی

© محمد عبدالسلام خاں

**Ifkaar-e-Iqbal**
by
Mohd. Abdus Salam Khan
**Rs.120/-**


## صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔110025 ☎ 011-26987295

**Email: monthlykitabnuma@gmail.com**

## شاخیں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار، جامع مسجد دہلی۔110006 ☎ 011-23260668

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ، ممبئی۔400003 ☎ 022-23774857

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ۔202002 ☎ 0571-2706142

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، بھوپال گراؤنڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔110025 ☎ 011-26987295

قومی اردو کونسل کی کتابیں مذکورہ شاخوں پر دستیاب ھیں

سنہ اشاعت: 2011 تعداد: 1100 **Rs.120/-** روپے

ISBN :978-81-7587-460-2 سلسلۂ مطبوعات:1366

---

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی۔110025

فون نمبر:49539000 فیکس: 49539099

ای میل:urducouncil@gmil.com ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: سلاسار امیجنگ سسٹمس آفسیٹ پرنٹرز، C-7/5، لارینس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی۔110035

اس کتاب کی چھپائی میں 70 GSM TNPL Maplitho کاغذ کا استعمال کیا گیا ہے۔

# معروضات

قارئین کرام! آپ جانتے ہیں کہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ایک قدیم اشاعتی ادارہ ہے، جو اپنے ماضی کی شاندار روایات کے ساتھ آج بھی سرگرم عمل ہے۔ 1922ء میں اس کے قیام کے ساتھ ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو زمانے کے سرد و گرم سے گزرتا ہوا آگے کی جانب گامزن رہا۔ درمیان میں کئی دشواریاں حائل ہوئیں، نامساعد حالات سے بھی سابقہ پڑا مگر سفر جاری رہا اور اشاعتوں کا سلسلہ کلّی طور پر کبھی منقطع نہیں ہوا۔

اس ادارے نے اردو زبان و ادب کے معتبر و مستند مصنفین کی سیکڑوں کتابیں شائع کی ہیں۔ بچوں کے لیے کم قیمت کتابوں کی اشاعت اور طلبا کے لیے ''درسی کتب'' اور ''معیاری سیریز'' کے عنوان سے مختصر مگر جامع کتابوں کی تیاری بھی اس ادارے کے مفید اور مقبول منصوبے رہے ہیں۔ ادھر چند برسوں سے اشاعتی پروگرام میں کچھ تعطل پیدا ہو گیا تھا جس کی وجہ سے فہرست کتب کی اشاعت بھی ملتوی ہوتی رہی مگر اب برف پگھلی ہے اور مکتبہ کی جو کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہوتی جا رہی تھیں شائع ہو چکی ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اب تمام کتابیں مکتبہ کی دلّی، ممبئی اور علی گڑھ شاخوں پر دستیاب ہیں اور آپ کے مطالبہ پر بھی روانہ کی جائیں گی۔

اشاعتی پروگرام کے جمود کو توڑنے اور مکتبہ کی ناؤ کو بھنور سے نکالنے میں مکتبہ جامعہ بورڈ آف ڈائرکٹرس کے چیئرمین اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر جناب نجیب جنگ (آئی اے ایس) کی خصوصی دلچسپی کا ذکر ناگزیر ہے۔ موصوف نے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے فعال ڈائرکٹر جناب حمید اللہ بھٹ کے ساتھ (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے درمیان) ایک معاہدے کے تحت کتابوں کی اشاعت کے معطّل شدہ عمل کو نئی زندگی بخشی ہے۔ اس سرگرم عملی اقدام کے لیے مکتبہ جامعہ کی جانب سے میں ان صاحبان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ یہ تعاون آئندہ بھی شاملِ حال رہے گا۔

خالد محمود

منیجنگ ڈائرکٹر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

# تقدیم

## ذاکر صاحب کے لیے دعائے مغفرت کے ساتھ

قریب قریب آدھی صدی بیت گئی ۳۹-۱۹۳۸ء ہو نگے، ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شیخ الجامعہ تھے، غالباً قرول باغ میں سکونت تھی۔ ذاکر صاحب سے ملنے کا کیا، دیکھنے کا شوق تھا۔ میرے عزیز دوست بھائی جان (پروفیسر ڈاکٹر ریاض الاسلام صاحب، کراچی یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ کے سابق صدر) دلی رہتے تھے، بعض غیر معمولی حالات کے تحت میرے دلی جانے کی غرض ان سے ملنا ہی تھا۔ ۳، ۴ دن دلی رہنا ہوا۔ برسوں کے شوقِ دید کی تسکین کا اس سے بہتر کون سا موقع میسر ہوتا۔

ذاکر صاحب کے مکان کا پتہ معلوم کیا اور ۳، ۲ بجے کے قریب میں اور بھائی جان ایک چوک جیسے میدان میں پہنچ گئے۔ ڈاکٹر صاحب یہیں رہتے تھے۔ چوک کے سرے پر ایک دُکان تھی، دکاندار سے ڈاکٹر صاحب کا مکان دریافت کیا، تعجب ہوا کہ دکاندار کے لیے ذاکر صاحب اور ان کا مکان دونوں اجنبی تھے۔ سونا سان چوک اور وہ واحد دُکاندار، مکان کس سے معلوم کیا جائے۔ کچھ منٹ کسی آئندورونِد کا انتظار کیا، دُکان سے کچھ فاصلے پر ایک پختہ مکان تھا، شاید اس چوک میں یہ اکیلا مکان تھا جس کا پٹا ہوا دروازہ اس چوک میں کھلتا تھا، دروازے کے غالباً جنوبی پہلو سے ملا ہوا اندر کی سمت میں رستہ جارہا تھا۔ حسنِ اتفاق کہ اسی وقت ڈاکٹر صاحب شیروانی پہنے ایک اور صاحب کے ساتھ مکان سے برآمد ہوئے، ہمیں اپنی طرف بڑھتا دیکھ کر دہلیز پر رک گئے اور قریب پہنچنے پر دروازے کے اندر آ گئے۔ ہم نے طالب علم کہہ کر اپنا تعارف کرایا۔ فکرِ اقبال سے مجھے اس زمانے سے دلچسپی تھی، اقبال کے "اسلام کی تشکیل نو" پر خطبات شش ماہ میں پڑھ چکا تھا، برگساں کے "تکوینی ارتقاء" پر بھی سرسری نظر تھی اور اقبال پر لکھنے کا شوق تھا چنانچہ گفتگو کا موضوع قدرۃً اقبال کی فکر ہی رہی۔ نطشے کی "ملفوظات زرتشت" (Also Sprach Zarathustra) کا میں نے ترجمہ ہی کیا تھا۔ اقبال کی فکر پر مغربی فلاسفہ خصوصاً برگساں اور نطشے کے اثرات کو میں نے قدرے تفصیل سے پیش کیا اور اقبال پر لکھنے کا ارادہ ظاہر کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے میری حوصلہ افزائی کی اور رہنمائی کے طور پر فرمایا کہ کام کے دو مستقل حصے کر دو: ان کا ذاتی مطالعہ اور تقابلی مطالعہ، ایک دوسرے سے بالکل الگ۔

چنانچہ ڈاکٹر صاحب کی ہدایت کے بموجب ہی میں نے اقبال پر چند مقالے لکھے کچھ ان کے ذاتی مطالعے کی صورت میں اور کچھ تقابلی مطالعے کی حیثیت میں یہ پہلی قسم کے مقالات کی حذف و اثبات اور اصلاح و اضافہ کے ساتھ کتابی شکل میں ترتیب ہے۔

آج اگر ڈاکٹر صاحب ہوتے تو اس کتاب کو ان کے ہی نام معنون کرتا لیکن۔ "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ"۔

# پیش لفظ

اعتذار کے طور پر کچھ "افکارِ اقبال" کے متعلق :-

مقدمۂ کتاب یا اقبال کی سیرت میں کچھ باتیں اپنی تاریخی ترتیب کے ساتھ ذکر ہو چکنے کے بعد مستقل عنوانوں کے تحت اُن کے دوبارہ ذکر کی وجہ ان کی اپنی جگہ مستقل اہمیت ہے۔

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی فکر کی تشریح میں مختلف عنوانوں کے ذیل میں تکرار سے محفوظ رہنا تو دشوار ہی تھا لیکن اقبال کی بنیادی فکر سے مربوط کرنے کے لیے بعض دوسرے موقعوں پر بھی تکرار ناگزیر ہو گئی ہے۔

اقبال کی مابعد الطبیعیاتی فکر بہت تجریدی، دقیق اور گہری ہے، چنانچہ عام پڑھنے والوں کے لیے اس کے بہت سے عنوانوں سے پورا فائدہ اٹھانا ازبس دشوار ہو گا۔ ایسے عنوانوں کو چھوڑا جا سکتا ہے۔

مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی، سیاسی اور اقتصادی تصورات کے ذیل میں مغربی فلاسفہ اور مفکرین کے نظریوں اور رایوں کا بیان ضروری تو نہ تھا لیکن ان کے ذکر کے بغیر اقبال کی فکر کا تاریخی تسلسل واضح نہ ہوتا۔ جہاں تک اقبال کے فکری تجزیے کا تعلق ہے مغربی آراء و افکار کو سامنے رکھے بغیر یہ ممکن نہیں۔

اس میں بھی شبہ نہیں کہ یہ نظریے اور رائیں بہت زیادہ فنی ہیں اور اس لیے مشکل اور دقیق بھی ہیں، چنانچہ ایسے قارئین جنہیں ان موضوعات سے فنی دلچسپی نہیں ہے اگر انہیں اپنے مطالعے سے خارج کر دیں تو فکرِ اقبال کے سمجھنے میں کوئی حرج نہیں ہو گا۔

'افکارِ اقبال' میں اقبال کے اشعار سے استشہاد میں بالعموم اشعار میں پیش کیا ہوا خیال سامنے رکھا گیا ہے، ان کے کہے جانے کا زمانہ اور عہد پیشِ نظر نہیں ہے۔ اُن کو اقبال کی عہد بہ عہد ارتقائی فکر کے منظر میں نہ لینا چاہیے۔ یہ اُن کے مختلف العہد کلام سے انتخاب کر لیے گئے ہیں۔

'افکارِ اقبال' میں بعض لفظوں کے املا سے عام ناظرین کو اجنبیت محسوس ہو سکتی ہے۔ میں نے ان لفظوں کے املا میں اُردو قواعدِ صرف کے اصولِ ابدال کو سامنے رکھا ہے رواج اور روایت کو نہیں، مثلاً کیا۔ کیے، گیا۔ گئے، ہوا۔ ہوی، بالکل اسی طرح جیسے چلا۔ چلے، رہا۔ رہے، یا دیکھا۔ دیکھی ہیں۔ اگرچہ کتابت میں ہر جگہ میرے املا کی پیروی نہیں کی جا سکی اور املا کی عام اور مروجہ روایت کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ بہت سے لفظ خود میری نظر سے بھی چوک گئے ہوں۔

محمد عبد اللہ

۲۴-۴-۹۰

# فہرست مضامین

تقدیم

پیش لفظ

## مقدمہ


۱۔ نام، نسب، خاندان اور سکونت ۱۷
۲۔ ولادت، نشو و نما اور تعلیم و تربیت ۱۷
۳۔ مکتب خوانی ۱۸
۴۔ اسکول میں داخلہ ۱۸
۵۔ پہلی شادی ۱۹
۶۔ انٹر کالج میں داخلہ ۱۹
۷۔ گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ ۱۹
۸۔ ابتدائی ملازمتیں ۲۰
۹۔ اقبال کا یورپ کا تعلیمی سفر ۲۰
۱۰۔ اقبال یورپ میں ۲۱
۱۱۔ اقبال کے مغربی اساتذہ ۲۲
۱۲۔ یورپ میں اقبال کی علمی، ادبی، ۲۲
سیاسی اور فلاحی مصروفیتیں ۲۲
۱۳۔ مغربی زندگی کے اقبال پر اثرات ۲۵
۱۴۔ یورپ سے واپسی ۲۶
۱۵۔ وکالت، اقبال کا مستقل پیشہ ۲۶
۱۶۔ اقبال کی جوانی کی رنگینیاں ۲۸
۱۷۔ حقیقتیں اور اتہام ۲۸
۱۸۔ اقبال کی پہلی بیوی اور خوشگوار تعلقات ۲۹
۱۹۔ ناگواری کی ابتدا ۲۹
۲۰۔ اقبال کا دوسرا نکاح ۳۰
۲۱۔ اقبال کا تیسرا نکاح ۳۱
۲۲۔ سردار بیگم سے دوبارہ نکاح ۳۱
۲۳۔ اقبال کی ملازمت کی خواہش ۳۱
۲۴۔ والدہ کی وفات کا حادثہ ۳۲
۲۵۔ اقبال کے خلاف ہنگامہ ۳۳
۲۶۔ اقبال کان پور میں ۳۴
۲۷۔ مدینۃ الرسول کا کبوتر ۳۴
۲۸۔ جلسۂ فتح میں اقبال کی شرکت ۳۵
۲۹۔ ہندوستان کی پرہنگامہ سیاست اور اقبال ۳۵
۳۰۔ اقبال کو سر کا خطاب ۳۸
۳۱۔ مبارکباد پارٹی ۳۹
۳۲۔ انجمن حمایت اسلام کی صدارت اور اقبال کی حیات میں انجمن کی اہمیت ۳۹
۳۳۔ جاوید اقبال کی پیدائش اور لدھیانے والی بیوی مختار بیگم کی وفات ۴۲

۳۴۔ اقبال کے خلاف کفر کا فتویٰ ۴۲
۳۵۔ اقبال اور ہندو مسلم صلح و آشتی ۴۳
۳۶۔ پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے لیے اقبال کی امیدواری اور انتخاب میں کامیابی ۴۳
۳۷۔ اقبال اور سائمن کمیشن ۴۳
۳۸۔ اقبال اور مخلوط انتخاب ۴۴
۳۹۔ سر شفیع کی مسلم لیگ کی سکرٹری شپ سے استعفار ۴۵
۴۰۔ آل پارٹیز مسلم کانفرنس ۴۵
۴۱۔ پنجاب کونسل میں اقبال کی سرگرمیاں ۴۵
۴۲۔ اقبال کا سیاسی زاویۂ نظر ۴۸
۴۳۔ لیگ کے الٰہ آباد اجلاس کی صدارت ۴۹
۴۴۔ اقبال اور مسلم ریاست کا تصور ۵۰
۴۵۔ اقبال کی تجویز ۵۲
۴۶۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس کا دلّی اجلاس ۵۳
۴۷۔ اقبال کی زیرِ صدارت مسلمانانِ لاہور کا جلسہ اور مسلم کانفرنس اور مسلم نیشنلسٹ پارٹی کے قائدوں کو بھوپال میں گفتگو کی دعوت وغیرہ
۴۸۔ دوسری گول میز کانفرنس اور اقبال ۵۴
۴۹۔ اقبال روم میں ۵۷
۵۰۔ اقبال مصر میں ۵۸
۵۱۔ اقبال فلسطین میں ۵۹
۵۲۔ ملکی حالات اور مسلم کانفرنس کی صدارت ۶۰
۵۳۔ تیسری گول میز کانفرنس اور اقبال ۶۱
۵۴۔ اقبال اپنے وطن میں ۶۳
۵۵۔ ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری ۶۵
۵۶۔ اقبال کی سیاست سے بددلی ۶۵
۵۷۔ تحریک کشمیر سے اقبال کی دلچسپی ۶۷
۵۸۔ حکومت برطانیہ کے فرقہ وارانہ فیصلے کے متعلق اقبال کا مسلمانوں کو مشورہ ۶۸
۵۹۔ سرہند کا سفر ۶۸
۶۰۔ اقبال اور سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کا تناسب ۶۹
۶۱۔ جاوید منزل کی تعمیر ۶۹
۶۲۔ والدۂ جاوید کا انتقال ۷۰
۶۳۔ بھوپال سے وظیفہ ۷۰
۶۴۔ گورنمنٹ آف انڈیا بل اور مسجد شہید گنج ۷۱
۶۵۔ پانی پت کا سفر ۷۱
۶۶۔ مسلم لیگ کا جناح کی قیادت میں احیا اور اقبال کا صوبائی لیگ کی صدارت کے لیے انتخاب ۷۲
۶۷۔ اقبال کا آخری بیان ۷۳
۶۸۔ اقبال اور مسلم لیگ کی فکری قیادت ۷۳
۶۹۔ اقبال کا سلسلۂ علالت ۷۴
۷۰۔ اقبال کے آخری ایام ۷۶
۷۱۔ مرضِ موت ۷۶
۷۲۔ وقتِ آخر اور رحلت ۷۷
۷۳۔ تجہیز و تدفین ۷۸

۷۴۔ وصیت اور وصیت نامہ ۷۹

۷۵۔ اقبال کا حلیہ ۸۱

۷۶۔ لباس ۸۲

۷۷۔ طعام ۸۲

۷۸۔ عادات و خصائل ۸۳

۷۹۔ اقبال کے شوق اور دلچسپیاں ۸۵

۸۰۔ اقبال کے مذہبی عقائد و اعمال ۸۶

۸۱۔ اقبال کی ملی عصبیت اور ہندوستانی قومیت کا مسئلہ ۸۷

۸۲۔ اقبال اور پٹھان کوٹ کا دارالسلام ۸۸

۸۳۔ اقبال کے علمی و ادبی اعزاز ۸۹

۸۴۔ اقبال کی تصانیف ۹۴

۸۵۔ درسی کتابوں کے اقبال کے مرتب کیے ہوئے مجموعے ۹۷

۸۶۔ اقبال کے تصنیفی منصوبے

۸۷۔ اقبال کی شاعری ۹۹

۸۸۔ ابتدائی عہد کی شاعری ۱۰۰

۸۹ اقبال کی زبان اور شعری مسلک ۱۰۰

۹۰ شاعرانہ شہرت ۱۰۱

۹۱ شعر گوئی اور سننے سنانے میں تجمل ۱۰۲

۹۲ اقبال کے کلام کی عام خصوصیت ۱۰۴

۹۳ اقبال کی فارسی شاعری ۱۰۵

۹۴ اقبال کی زبان اور طرزِ خاص اہلِ ایران کی نظر میں ۱۰۵

۹۵ اقبال کی فکر کے ماخذ ۱۰۶

۹۶۔ اقبال کا فکری نشوونما ۱۰۷

۹۷۔ وطنیت ۱۰۸

۹۸ ذہنی بے اطمینانی ۱۰۹

۹۹۔ فطرت سے نقاب کشائی کا ذریعہ ۱۰۹

۱۰۰۔ وحدتِ وجود ۱۱۰

۱۰۱۔ فلسفۂ اقبال کے نقوش ۱۱۱

۱۰۲۔ عظمتِ انسان ۱۱۱

۱۰۳ آرزو اور تمنا ۱۱۱

۱۰۴ زندگی کا غیر فانی ہونا۔ ۱۱۲

۱۰۵ ۱۹۰۵ء تک کا کلام ۱۱۲

۱۰۶ سفرِ مغرب اور اس کے اثرات ۱۱۲

۱۰۷ نصب العین کا تعین ۱۱۴

۱۰۸ تغیر و نمود کا عموم ۱۱۴

۱۰۹ جذبۂ ملیت ۱۱۵

۱۱۰۔ خودی اور بے خودی کا تخیل ۱۱۵

۱۱۱ وحدتِ وجود کا سایہ ۱۱۵

۱۱۲۔ شہودی وحدت ۱۱۵

۱۱۳ تغیر کا حقیقت ہونا۔ ۱۱۶

۱۱۴ بحرِ ہستی کا تسلسل اور بے کرانی ۱۱۶

۱۱۵۔ انسانی فعالی و تقاضائے نمود ۱۱۶

۱۱۶۔ انسانِ کامل کا تصور ۱۱۶

۱۱۷۔ اسلامی ثقافت ۱۱۶

۱۱۸۔ بے خودی کا فکری تصور ۱۱۷

۱۱۹۔ جنت و جہنم کی خیالی صورت ۱۱۷

۱۲۰۔ زمانے کا عام تصور ۱۱۷

۱۲۱ ملّت کی تقدیر ۱۱۷
۱۲۲۔ خودی کا فلسفیانہ تصور ۱۱۸
۱۲۳۔ عشق کا نیا تصوّر ۱۱۹
۱۲۴۔ دین و مذہب کا حیات سے تعلق ۱۱۹
۱۲۵۔ حیات کی بقا و استمرار ۱۲۰
۱۲۶۔ خودی، اس کا استحکام، عشق اور زمانے کی خلاّقی ۱۲۰
۱۲۷۔ حیات کی حرکت و تغیر سے توجیہ ۱۲۰
۱۲۸۔ انسانی خلاقی کی نوعیت ۱۲۱
۱۲۹۔ حسن و قبح کا حقیقی نہ ہونا ۱۲۱
۱۳۰۔ اس عہد کی فکری حیثیت ۱۲۱
۱۳۱۔ خودی اور اس کے مشتملات ۱۲۱
۱۳۲۔ جمہوریت و سرمایہ داری ۱۲۲
۱۳۳۔ فلسفۂ اقبال کی تکمیل ۱۲۲
۱۳۴۔ خطبات ۱۲۳
۱۳۵۔ اقبال کی اشتراکیت وغیرہ ۱۲۴
۱۳۶۔ اقبال کی بعد کی فکر ۱۲۴
۱۳۷ قوت، معاشرے کے گناہ، عورت کی حفاظت ۱۲۴
۱۳۸۔ چیزوں کی قدر و قیمت کا پیمانہ ۱۲۴
۱۳۹۔ امام مہدی کا تصور ۱۲۴
۱۴۰۔ فرزندِ صحرا ۱۲۵
۱۴۱ - فکرِ اقبال ۱۲۵

## ما بعد الطبیعیات

۱۔ علم اور وجود ۱۲۶
۲۔ فلسفۂ اعلیٰ ۱۲۶
۳۔ فلسفے کے لیے معیار نقد ۱۲۸
۴۔ فلسفے اور مذہب کا فرق ۱۲۸
۵۔ مذہب کا نقد ۱۲۹
۶۔ مذہب کی عقلی تشریح یا کلام ۱۲۹
۷۔ اسلامی کلام اور اقبال کی فکر ۱۳۰
۸۔ اقبال کے کلام یا فلسفے کی نوعیت ۱۳۰
۹۔ علم کے متعلق اقبال کی فکر ۱۳۲
۱۰۔ عرفان یا باطنی شعور کی غیر مشروط معروضیت کی دشواری ۱۳۵
۱۱۔ باطنی شعور کی معروضیت اور صحت کا قرآنی معیار ۱۳۸
۱۱۔ کائنات اور اُس کی اصل ۱۳۹
ا۔ ڈیکارٹ (Rene Descartes) ۱۳۹
ب۔ لاک (John Locke) ۱۴۰
ج۔ برکلے (George Berkeley) ۱۴۱
د۔ ہیوم (David Hume) ۱۴۱
ہ۔ کانٹ (Immanuel Kant) ۱۴۱
و۔ فشٹے (J.G. Fichte) ۱۴۲
ز۔ شیلنگ (F.W. Schelling) ۱۴۳
ح۔ ہیگل (G.W.F. Hegel) ۱۴۴
ط۔ شوپنہائر (A.Schopennauer) ۱۴۶
ی۔ افادی زاویۂ نظر ۱۴۷

ک۔ مادیت کا تصور ۱۴۸

ل۔ برگساں (Henry Bergson) ۱۴۸

م۔ جدید طبیعیات کا رخ ۱۵۰

ن۔ آئن اشٹائن Albert Einstein ۱۵۱

س۔ وہائٹ ہیڈ (A.N. Whitehead) ۱۵۴

۱۳۔ اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل ۱۶۰

۱۴۔ کائنات کی نوعیت ۱۶۱

۱۵۔ کائنات کا ارتقا ۱۶۲

۱۶۔ ارتقا کی مادّی توجیہ ۱۶۴

۱۷۔ اقبال کا باغایت اور بالارادہ تکوینی ارتقا ۱۶۶

۱۸۔ سلسلۂ ارتقا کا کامل تر حلقہ ۱۶۸

۱۹۔ کائناتی ارتقا کی آزادی ۱۶۹

۲۰۔ خلق و تکوین ۱۶۹

۲۱۔ خالق تعالیٰ یا باحیات و شعور اور بالارادہ فعلیت مطلقہ ۱۶۹

۲۲۔ خودی، انا، ایگو یا 'میں' ۱۸۴

۲۳۔ 'خودی' کے فعّال اور قدر آفریں دو پہلو ۱۹۱

۲۴۔ شعور ۱۹۲

۲۵۔ فکر و نظر ۱۹۵

۲۶۔ وجدان و عرفان ۱۹۷

۲۷۔ عشق کا اقبال کے یہاں تصور اور اس کا استعمال ۱۹۸

۲۸۔ اقبال کے یہاں عشق کے معنی ۲۰۵

۲۹۔ مکان اور اُس کی ناواقعیت ۲۰۶

۳۰۔ ذات کے رخوں کے لحاظ سے زمانے کے رُخ ۲۰۷

۳۱۔ وقت ۲۰۸

۳۲۔ دہر ۲۱۰

۳۳۔ تقدیر و قدر ۲۱۱

۳۴۔ لوحِ محفوظ اور اُمّ الکتاب ۲۱۳

۳۵۔ برزخی حیات ۲۱۴

۳۶۔ حشر اور اخروی زندگی ۲۱۷

۳۷۔ جنّت و جہنّم ۲۱۸

۳۸۔ اقبال کی مابعد الطبیعیات کی تلخیص و تبصرہ ۲۱۹


## اخلاقیات


۱۔ اقبال کی اخلاقیات کی بنیاد ۲۲۹

۲۔ اخلاقیات اور خودی کی ہستی کا استقلال و تواتر ۲۳۰

۳۔ فلسفۂ اخلاق میں ارادہ و اختیار کی اہمیت ۲۳۱

۴۔ شخصیت کی فعلیتوں کی مقصدیت ۲۳۴

۵۔ انسانی اختیار کے حدود ۲۳۵

۶۔ فلسفۂ اخلاق اور خیر و شر کے مختلف اخلاقی معیار ۲۳۶

ا- سوفسطائیہ = ( Sophists ) ۲۳۷

پروٹاگورس (Protagoras) ۲۳۷

ب- سقراط ( Socrates ) ۲۳۸

ج- متبعین سقراط ۲۳۸

د- کلبیہ (Cynics)، اینٹس تھنیس (Antisthenes)

ہ- سیرنیئیہ = ( Cyrenaic ) ۲۳۸

ارسٹی پوس ( Aristippus ) ۲۳۸

و- افلاطون (Plato) ۲۳۹

ز- ارسطو ( Aristotle ) ۲۳۹

ح- رواقیہ Stoics (سینکا Seneca، ۲۴۰

ایپکٹیٹوس مارکوس اوریلیوس) ۲۴۰

ط- اپیقورس (Epicurus) ۲۴۱

ی- ہابس (Thomas Hobbes) ۲۴۱

ک- اسپی نوزا (Benedict Spinoza) ۲۴۲

ل- کڈورتھ - کلارک (Cudworth-Clarke) ۲۴۲

م- شیفٹسبری (Shaftesbury) ۲۴۴

ن- آدم اسمتھ (Adam Smith) ۲۴۴

س- بٹلر (Joseph Butler) ۲۴۴

ع- ہیوم ۲۴۵

ف- کانٹ ۲۴۵

ص- فشٹے ۲۴۶

ق- ہیگل ۲۴۷

ر- شوپنہائر ۲۴۸

ش- نطشے (Friedrich Neitzsche) ۲۴۸

ت- بینتھم (Jeremy Bentham) ۲۵۰

ث- مل (John Stuart Mill) ۲۵۰

خ- سجوک (Henry Sidgwick) ۲۵۰

ذ- اسپنسر (Spencer) ۲۵۱

ض- گرین (T.H. Green) ۲۵۱

۷- اقبال کے نزدیک خیر و شر کا معیار ۲۵۱

۸- انسانی حیات اور عمل ۲۵۵

۹- اخلاقی عمل میں یقین و اعتماد ۲۵۸

۱۰- قوت و زور ۲۵۹

۱۱- فضائل یا ملکات عالیہ ۲۶۱

۱۲- اقبال کی اخلاقیات کا جماعتی پہلو ۲۶۲

۱۳- تبصرہ ۲۶۵


## سیاسیات


۱۴- اقبال کی سیاسی زندگی اور ریاست کا تصور ۲۷۰

۱۵- اقبال کی اسلامی ریاست کے بنیادی عناصر ۲۷۱

۱۶- اسلامی ریاست کے تصور کی بنیادی خصوصیت ۲۷۲

۱۷- ریاست کے متعلق بعض اہم مغربی نظریے۔ ۲۷۲

ا- سوفسطائیہ ۲۷۳

ب۔ سقراط ۲۷۳
ج۔ افلاطون ۲۷۳
د۔ ارسطاطالیس ۲۷۴
ہ۔ ابیقوریہ ۲۷۵
و۔ رواقیہ ۲۷۵
ز۔ پولی بیوس (Polybius) ۲۷۶
ح۔ سیسرو (Cicero) ۲۷۶
ط۔ سینٹ آگسٹائن (Saint Augustine) ۲۷۶
س۔ گیلاسی اُوس (Gelasius) ۲۷۷
ک۔ گری گوری ہفتم (Gregory VII) ۲۷۷
ل۔ مینے گولڈ (Mane Gold) ۲۷۸
م۔ جان سالبسری (John of Salisbury) ۲۷۸
ن۔ سینٹ طامس ایکوئناس (St. Thomas Aquinas) ۲۷۸
س۔ میکیاولی (Nicolo Machia-velli) ۲۷۹
ع۔ ہابس ( Hobbes ) ۲۸۰
ف۔ لاک ۲۸۱
ص۔ ہیوم ۲۸۱
ق۔ روسو ( Rousseau ) ۲۸۲
ر۔ بینتھم ۲۸۲
ش۔ جیمس مل (James Mill) ۲۸۳
ت۔ ہیگل ۲۸۳
ث۔ مارکس (Karl Marx) ۲۸۳
۱۸۔ مغربی فکر کے بنیادی نقطے ۲۸۵
۱۹۔ اقبال کی ریاست ۲۸۶
۲۰۔ اقبال کے افراد اور ان کا مثالی معاشرہ ۲۸۷
۲۱۔ اسلامی ریاست کا تاریخی پس منظر ۲۸۸
۲۲۔ مکہ اور اسلامی دعوت ۲۹۰
۲۳۔ ریاست کی تشکیل ۲۹۲
۲۴۔ اسلامی معاشرہ ۲۹۳
۲۵۔ اسلامی ریاست ۲۹۶
۲۶۔ اسلامی ریاست کی شکل وصورت ۲۹۸
۲۷۔ اسلامی ریاست کا نصب العین ۳۰۰
۲۸۔ اسلامی ریاست کے اقتدار کا سرچشمہ ۳۰۱
۲۹۔ اسلامی ریاست اور معاشی فلاح ۳۰۲
۳۰۔ اسلامی ریاست کے عدالتی فرائض ۳۰۴
۳۱۔ اسلامی ریاست کی صلح وجنگ ۳۰۶
۳۲ اسلامی ریاست اور اخلاقی قدریں ۳۰۷
۳۳۔ ریاست کی اصلاح اور اُس کا عمل تبصرہ ۳۱۰

## اقتصادیات

۳۵۔ اقبال اور اقتصادیات ۳۱۴
۳۶۔ اقبال کا اقتصادی ماحول ۳۱۴
۳۷۔ اقبال اور روسی اشتراکیت کے اثرات۔ ۳۱۵

۳۸۔ اقبال کی مثالی معیشت ۳۰۹

۳۹۔ علم المعیشۃ اور اس کی ابتدا ۳۰۹

۴۰۔ سوداگرانہ استبدادیت ۳۲۰

۴۱۔ طبیعی معیشت ۳۲۲

۴۲۔ معیاری معیشت ۳۲۵

۴۳۔ آدم اسمتھ (Adam Smith) ۳۲۹

۴۴۔ ڈیوڈ ریکارڈو (David Ricardo) ۳۳۲

۴۵۔ ٹامس رابرٹ مالتھس (Thomas Robert Malthus) ۳۴۰

۴۶۔ جدید اشتراکیت ۳۴۲

۴۷۔ سسمنڈی (J.C.L. Sismondi) ۳۴۳

۴۸۔ پرادوہان (P.J. Proudhon) ۳۴۴

۴۹۔ اشتراکیت کے انگریز پیش رو ۳۴۶

۵۰۔ ٹامسن (Willium Thompson) ۳۴۶

۵۱۔ گرے (John Gray) ۳۴۷

۵۲۔ برے (John Francis Bray) ۳۴۷

۵۳۔ ہاجکسن (Thomas Hodgskin) ۳۴۸

۵۴۔ کارل مارکس ۳۵۰

۵۵۔ مارکس کی معاشی اور مادی جدلیت ۳۶۴

۵۶۔ مارکس کا معاشرہ اور غیر طبقاتی ریاست ۳۶۶

۵۷۔ مارکس کی اشتراکیت اور تاریخ کی معاشی تعبیر ۳۶۶

۵۸۔ مارکسی اشتراکیت اور اقبال ۳۶۷

۵۹۔ اشتراکیت اور اس کی منفی بنیاد ۳۶۸

۶۰۔ اشتراکیت اور انسانی فطرت ۳۶۹

۶۱۔ اشتراکیت کی معاشی توجیہ کی خامی ۳۷۰

۶۲۔ اشتراکیت اور رائے کی آزادی ۳۷۲

۶۳۔ اسلام کے اصول معیشت ۳۷۴

۶۴۔ اقبال کے معاشی تصورات ۳۷۶

۶۵۔ ملک اور متاع ۳۷۷

۶۶۔ اراضی ۳۷۸

۶۷۔ عام دولت و ثروت ۳۷۹

۶۸۔ تبصرہ ۳۸۰

فہرست کتب حوالہ ۳۸۳

# مقدمہ

**نام، نسب، خاندان اور سکونت:۔** علامہ کا نام محمد اقبال، والد شیخ نور محمد عرف نتھو اور دادا شیخ محمد رفیق عرف رفیقا ولد جمال الدین تھے۔ والدہ کا نام امام بی بی تھا۔ گھریلو روایت کے مطابق سپرو خاندان کے کشمیری برہمن تھے۔ اقبال کی تحقیق کی رو سے بزرگوں کا وطن موضع چکو پرگنہ آدون، کشمیر تھا۔ سلسلۂ اجداد میں پندرھویں صدی میں بابا لول حج یا حاجی لولی نے کسی بزرگ کے فیض نظر سے اسلام قبول کیا، پانوں ٹیڑھے اور آنکھوں میں کجی تھی، شادی کے بعد غالباً بیوی کی تحقیر و استہزا برداشت نہ ہوئے بددل ہو کر گھر بار چھوڑا اور سیر و سیاحت کے لیے نکل کھڑے ہوئے، متعدد حج کیے، حج کا شوق اتنا غالب آیا کہ اصل نام چھپ گیا اور بابا لول حج یا حاجی لولی سے مشہور ہو گئے، بارہ سال سیر و سیاحت میں گذار کر کشمیر لوٹے اور ریشی سلسلۂ مشائخ کے بزرگ بابا نصر الدین کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو گئے اور بقیہ عمر ان کی خدمت میں بسر کر دی اور خلافت پائی مرنے کے بعد چرار میں پیر کے جوار میں مدفون ہوئے۔ بابا لول حج کی پشتوں میں ایک بزرگ شیخ اکبر ہوئے جن کے صلاح و تقوی کو دیکھ کر ان کے مرشد نے جو سید زادے تھے اپنی لڑکی سے ان کا نکاح کر دیا۔ سسر کی وفات پر یہی ان کے جانشیں قرار پائے۔ غالباً اٹھارہویں صدی کے اواخر یا انیسویں صدی کے اوائل میں سیاسی خلفشار اور مسلمانوں پر عام مظالم سے تنگ آ کر یا مالی دشواریوں کی وجہ سے اقبال کے دادا شیخ محمد رفیق یا ان کے باپ جمال الدین اور ان کے چاروں بیٹے بہت سے دوسرے مسلم گھرانوں کے ساتھ کشمیر سے ہجرت پر مجبور ہوئے اور سیالکوٹ میں آباد ہو گئے، شیخ رفیق نے کشمیری دھسّوں کی تجارت شروع کر دی۔[1]

شیخ رفیق کی اولاد نرینہ میں دو ہی لڑکے زندہ رہے، چھوٹے لڑکے غلام قادر محکمۂ انہار میں کسی چھوٹی اسامی پر مقرر تھے اور بڑے لڑکے شیخ نور محمد جو شاعر مشرق علامہ اقبال کے پدر بزرگوار تھے، اپنے والد شیخ رفیق کے کاروبار میں ان کا ہاتھ تو بٹاتے ہی خود بھی ٹوپیاں، کلاہ اور کرتے سیتے۔ یہ ٹوپیاں، کلاہ بہت مقبول ہوئیں اور نور محمد شیخ نتھو ٹوپیوں والے کر کے مشہور ہو گئے، ان کا اپنا پیشہ خیاطی تھا چنانچہ

---

[1] زندہ رود ۱۸-۱

خیاط کی حیثیت سے کچھ زمانے تک بگرام کے ایک رئیس ڈپٹی وزیر علی کے یہاں نوکری بھی کی، نوکری چھوڑنے کے بعد برقعوں کی ٹوپیاں سینے کا اپنا کام شروع کر دیا جو خوب چمکا۔ کُرتے بھی سیتے تھے اور اُن کے کرتوں کی بڑی مانگ تھی، ان کے ہاتھ کے بنے ہوئے کرتے تو تبرک سمجھ کر خریدے جاتے تھے۔[1]

شیخ نور محمد خوش رو، وجیہ، کم سخن، سنجیدہ اور عقلمند بزرگ تھے، قصبے میں عزت و وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے، پڑھے لکھے کم تھے لیکن علماء و مشائخ کی صحبتیں اُٹھائے ہوئے تھے، اس لیے عام مسئلے مسائل سے واقفیت کے ساتھ ساتھ نظری تصوف میں اچھا خاصا درک تھا، بے پڑھے لکھے فلسفی کہے جاتے تھے، پابندِ شرع اور اعمالِ طریقت کا ذوق رکھتے تھے۔ چنانچہ گھر کی فضا کافی مذہبی اور ماحول خاصا صوفیانہ تھا۔ نماز روزہ، اعمال و اوراد، کشف و کرامات اور مراقبات و بشارات کا چرچا رہتا تھا، کبھی کبھی چِلّوں کی نوبت بھی آجاتی تھی، مواجید و احوال بھی گھر کے لیے بیگانہ نہ تھے، شیخ نور محمد کی پارسائی اور صوفی منشی کی بنا پر گھر کے لوگ عام طور سے انھیں میاں جی اور باہر کے لوگ بابا، بابا کہتے تھے اور بابرکت اور نیک سمجھتے تھے۔[2]

شیخ نور محمد کی بیوی کا نام امام بی بی تھا لیکن خاندان میں بے جی کہلاتی تھیں، مضافاتِ سیالکوٹ کے سنبڑیال گاؤں کے ایک کشمیری خاندان سے تعلق تھا۔ یہ بڑی پرہیزگار اور خوش عقیدہ خاتون تھیں، پڑھی لکھی تو بالکل نہ تھیں لیکن بڑی زیرک تھیں، خوش اطوار، امانتدار، خیر خیرات میں کشادہ دست، محلے میں ہر دل عزیز، برادری میں باآبرو اور بھونوں میں باوقار تھیں۔[3]

دو لڑکے، چار لڑکیاں، شوہر اور بیوی یہ تھا شیخ نور محمد کا خاندان، تیسرے لڑکے رفیع احمد کا پیدائش سے چند ماہ بعد ہی انتقال ہو گیا تھا۔ بے جی ۹ نومبر ۱۹۱۴ء میں سدھار گئیں اور سیالکوٹ میں امام صاحب کے قبرستان میں دفن ہوئیں، شیخ نور محمد بہت دنوں زندہ رہے اور اقبال کی وفات سے لگ بھگ آٹھ سال پہلے، ۱۷ اگست ۱۹۳۰ء میں سیالکوٹ میں وفات پائی اور بیوی کے پہلو میں دفن ہوئے۔ بڑے لڑکے شیخ عطا محمد اقبال کے بعد تک بقیدِ حیات رہے اور ۲۲ دسمبر ۱۹۴۰ء کو انتقال ہوا۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم اور مولانا محمد علی جوہر مرحوم کے بڑے

---

[1] اقبال کی کہانی از صابر کلوروی (تلخیص) مطبوعہ ہماء، اقبال صدی نمبر، اگست ۱۹۷۷ء صفحہ ۴۴-۴۵، روزگارِ فقیر، حصہ اول صفحہ ۱۹۵—۱۹۶ [2] ذکر اقبال صفحہ ۱۸-۱۹-۲۳ [3] زندہ رود صفحہ ۱۹، روزگار صفحہ ۱۹۶، اقبال کی کہانی صفحہ ۴۴، ذکر اقبال صفحہ ۱۸

بھائیوں، ابو نصر اور ذوالفقار علیخاں کی طرح اقبال کے یہ بڑے بھائی بھی احمدی عقائد رکھتے تھے[۱]

شیخ عطا محمد کافی دولتمند تھے، اقبال کی اعلیٰ تعلیم میں ان کی امداد کو بہت کچھ دخل رہا تھا، اقبال کا یورپ کا تعلیمی سفر زیادہ تر ان کی برادرانہ سرپرستی، دولت اور حوصلے کا ہی مرہون تھا اور اقبال نے بھائی کے اس احسان کے دباؤ کو ہمیشہ محسوس کیا، یوں تو ذاتی طور پر قادیانیت اور اس کے بانی کے متعلق اقبال نرم گوشہ رکھتے تھے اور حکیم نور الدین، مرزا غلام احمد قادیانی کے پہلے خلیفہ سے انکے ذاتی تعلقات تھے چنانچہ اپنے معاملات سے متعلق مسائل میں اُن سے فتویٰ بھی منگاتے اور اس پر عمل کرتے لیکن اپنے بڑے لڑکے آفتاب اقبال کو سیالکوٹ کے مشن اسکول سے اُٹھا کر حکیم نور الدین کی نگرانی میں ۱۹۱۰ء میں قادیان کے تعلیم الاسلام اسکول میں داخل کرانا ہو سکتا ہے کہ بھائی کے دباؤ کا ہی نتیجہ ہو۔ یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ کہنا یہ ہے کہ شیخ نور محمد کا یہ مختصر سا خاندان اگرچہ نچلے درجے کے متوسط طبقے کا غیر متمول، پیشہ ور اور غیر تعلیم یافتہ گھرانا تھا لیکن علم کی قدر و منزلت جانتا تھا چنانچہ بچوں کو کسی پیشے میں لگانے کے بجائے والد نے تعلیم پر ہی ڈالا۔ شیخ عطا محمد اور پھر اقبال خاندان کے پہلے تعلیم یافتہ ارکان تھے۔ خاندان کا عروج شیخ عطا محمد سے شروع ہوا اور اقبال کی عالم گیر عظمتوں نے اس میں چار چاند لگائے اور آسمانِ شہرت کا آفتاب بن کر اس کو روشن کیا[۲]

**ولادت، نشوونما اور تعلیم و تربیت:-** علامہ اقبال ۳ ذوالقعدہ ۱۲۹۴ھ مطابق ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو جمعے کے دن صبح چار بجے کے بعد اپنے پدری مکان واقع بازار چوڑی گراں (صدر بازار یا دو دروازے والے بازار، حال اقبال بازار) چودھری وہاب والی گلی، حال اقبال اسٹریٹ متصل محلہ کشمیریاں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے[۳]۔ اپنے اقبالمند بچے کا نام باپ نے محمد اقبال رکھا ماں نے پیار میں "بالی، بالی" کہنا شروع کر دیا، ساتھ کے کھیلنے والے

---

[۱] ذکر اقبال ص۱۹-۲۰، مراسلہ نظیر صوفی، ہماری زبان ۱۵ جنوری ۱۹۷۵ء، حیات اقبال ایک نظر میں از جگن ناتھ دہاء ص۱۳۴، ۱۳۵، روزگار ص۳۔ [۲] روزگار ص۱۹۵، ذکر اقبال ص۱۰-۹۱، اقبال از عطیہ بیگم، مکتوب ۹ اپریل ۱۹۰۹ء ص۳۶-۳۸، زندہ رود ص۷۶-۲۰، ۷۲۔ [۲] ص۵۷۵-۵۷۶، روزگار ص۱۹۵

[۳] اقبال کی تاریخ ولادت کافی متنازعہ فیہ ہے۔ ولادت کی مختلف تاریخوں میں قابل ذکر ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء، ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء اور ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہیں۔ آخری تاریخ حکومت پاکستان کی تسلیم شدہ تاریخ ولادت ہے اور عام قبول حاصل کرتی جا رہی ہے۔ چونکہ اقبال کی بہن کریم بی نے اپنی والدہ سے سنا تھا کہ اقبال جمعے کو پیدا ہوئے اور جمعہ بجز ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کے کسی تاریخ کو نہیں پڑتا اس لیے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بھولی ناموں کے مقررہ پنجابی بگاڑوں کے مطابق "بالا، بالا" کہہ کر پکارتے تھے[1]

**مکتب خوانی:-** چار پانچ سال آغوشِ مادر اور سایۂ پدری میں گھر کے مذہبی صوفیانہ ماحول کے اندر کھیلتے کودتے گذر گئے، اب مکتبی تعلیم کی عمر آگئی۔ والد نے محلے کے قریب خوالے کی مسجد میں مولانا غلام حسن کے مدرسے میں قرآن مجید کی ناظرہ خوانی کے لیے داخل کر دیا۔ لگ بھگ ایک سال یہاں پڑھا، پھر مولانا سید میر حسن کی فہمایش اور اصرار پر گھر کے قریب ہی کوچہ میر حسام الدین میں مولانا کے مکتب میں ابتدائی اردو فارسی کی تعلیم کے لیے والد نے بٹھا دیا۔ اس مکتب میں فارسی ادبیات کے مروجہ نصاب کی متوسطات تک کی اور عربی درس کی ابتدائی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں[2]

میر حسن شاہ قصبے کے روشن خیال، صوفی منش، جدید تعلیم کے ہمدرد اور سر سید کی تعلیمی تحریک کے خاص حامیوں میں تھے۔ علمی مذاق ستھرا اور گہرا تھا، اثر انداز شخصیت تھی اور فارسی ادبیات سے خاص دلچسپی تھی چنانچہ اُنھوں نے ایک فارسی لُغت بھی مرتب کی تھی جو چھپ چکی ہے۔ اقبال کی تعلیم و تربیت سے اُنھیں خصوصی وابستگی تھی۔ اصل اہمیت اگرچہ شاگرد کے فطری ذوق اور ذہنی صلاحیت کو ہی حاصل ہے لیکن اُن کو ابھارنے اور نمایاں کرنے میں استاد کی توجہ اور فیضِ صحبت کو بھی کم دخل نہیں، چنانچہ اقبال کے مذاقِ شعری، زباندانی، فارسی کی معیاری شاعری پر نظر اور اندازِ فکر میں مولانا کا بہت بڑا حصہ ہے[3]

**اسکول میں داخلہ:-** مولانا میر حسن کے مکتب میں تقریباً تین سال گذارنے کے بعد اُن کے مشورے پر اقبال نے اسکاچ مشن ہائی اسکول میں داخلہ لے لیا، مولانا بھی اب وہیں پڑھانے لگے تھے۔ اسکول کی تعلیم کے ساتھ ساتھ اقبال مولانا کے گھر بھی اُن سے فارسی اور ابتدائی عربی پڑھنے جاتے رہے۔ دینیات کے درس کے لیے مولوی غلام مرتضیٰ کے مدرسے میں بھی چلے جاتے تھے۔ ۱۸۹۰ء میں اسی اسکول سے مڈل اور ۱۸۹۳ء میں ہائی اسکول پاس کیا اور پرائمری، مڈل اور ہائی اسکول سب میں وظیفہ لیا[4]

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) میں نے اسی تاریخ کو ترجیح دی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو زندہ رود ص ۲۹-۴۹ نیز میرا مقالہ مطبوعہ ہماری زبان ۱۵ جنوری ۱۹۷۶ء۔ [1] زندہ رود ص ۵۰، ذکر اقبال ص ۲۰۰، ۲۰۱، اقبال کی کہانی ص ۵۶، ۵۷ [2] زندہ رود ص ۵۰-۵۱، ذکر اقبال ص ۲۲، اقبال کی کہانی ص ۵۵ [3] زندہ رود ص ۶۰-۶۱، روزگار ص ۱۶۱-۱۶۷، تفصیل کے لیے ذکر اقبال، باب ششم۔ [4] زندہ رود ص ۵۱، ۶۸، ۶۹، ۷۰۔ ذکر اقبال ص ۲۶، اقبال کی کہانی ص ۵۷، ۶۰،

**پہلی شادی:-** ابھی انٹرنس کا نتیجہ نہیں آیا تھا کہ گجرات کی ایک دولتمند اور مذہبی شخصیت خان بہادر ڈاکٹر عطا محمد خاں صاحب، وظیفہ یاب سول سرجن کی بڑی لڑکی، کریم بی سے جو اُن سے دو تین سال بڑی تھیں، اقبال کی شادی طے ہو گئی، اقبال دولہا بنے گھوڑے پر سوار تھے کہ انٹرنس میں کامیابی کا تار ملا، وہ پہلے ڈویژن میں پاس ہوئے اور تمغا و وظیفہ حاصل کیا۔[1]

**انٹر کالج میں داخلہ:-** اسکاچ مشن اسکول اب انٹر کالج ہو چکا تھا چنانچہ ۱۸۹۵ء میں اسی کالج سے اقبال نے سکنڈ ڈویژن میں انٹر کیا اور مزید تعلیم کے لیے ستمبر ۱۸۹۵ء میں لاہور آ گئے، چند دن شیخ گلاب دین کے مہمان رہے اور پھر گورنمنٹ کالج کے کواڈرینگل ہوسٹل کرہ[1] میں آ گئے۔[2]

**گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ:-** ۱۸۹۵ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔ اے کے لیے داخل ہو گئے۔ ۱۸۹۷ء میں عربی ادب اور فلسفے میں امتیازی نمبروں کے ساتھ بی۔ اے کیا۔ اگرچہ امتحان میں اُن کی ڈویژن سکنڈ تھی لیکن عربی اور انگریزی میں اوّل آنے کی وجہ سے دو طلائی تمغے اور وظیفہ حاصل کیا۔ پروفیسر ٹامس آرنلڈ فلسفے کے استاذ ہو کر ۱۶ فروری ۱۸۹۸ء کو علیگڑھ سے لاہور کے گورنمنٹ کالج میں آ گئے تھے، اقبال کو فلسفے سے دلچسپی تھی ہی انہوں نے اسی کو ایم۔ اے کے لیے اختیار کر لیا اور آرنلڈ کے زیر تلمذ ۱۸۹۹ء میں تھرڈ ڈویژن میں ایم۔ اے کیا۔ اور پنجاب یونیورسٹی میں فلسفے کے واحد طالب علم ہونے کی وجہ سے "نواب الٰہی بخش نقرئی تمغا" حاصل کیا۔ اس زمانے میں ایم۔ اے کی تعلیم اگرچہ یک سالہ تھی مگر اقبال نے ۱۸۹۸ء میں "لاہور لا اسکول" میں ایل۔ ایل۔ بی۔ کا داخلہ لے لیا تھا اور قانون کے درس میں باضابطہ شریک ہونے لگے تھے اس لیے ۱۸۹۹ء کے ایم۔ اے کے امتحان میں غالباً فیل ہو گئے ساتھ ساتھ پی۔ ایل۔ اے میں بیٹھے اور ایک پرچے میں رہ گئے۔ ۱۹۰۱ء میں "اکسٹرا اسسٹینٹ کمشنری" کے مقابلے کے امتحان کی تیاری کرنے لگے لیکن بائیں آنکھ کی کمزوری کی بنا پر مقابلے کے لیے غیر موزوں قرار دیے گئے، اس بے انصافی کے خلاف

---

[1] زندہ رود، ص ۶۹، ۷۱-۷۲، ذکر اقبال ص ۳۶۔ اقبال کی یہ پہلی شادی زیادہ دنوں کامیاب نہیں رہی۔ یورپ سے واپسی کے بعد اپریل ۱۹۰۹ء کے خط میں اقبال نے عطیہ بیگم کو ان بیوی سے نباہ نہ کر سکنے کی غالباً پہلی بار یہ وجہ لکھی ہے کہ یہ شادی ان کی مرضی کے خلاف بلکہ انکار کر دینے کے باوجود ان کے سر منڈھ دی گئی تھی، وہ بیوی کا خرچ تو اٹھا سکتے ہیں لیکن ساتھ نہیں رکھ سکتے۔ [2] زندہ رود ص ۷۲، ۷۴، ذکر اقبال ص ۲۹، ۳۰۔

پیسہ اخبار، کشمیری گزٹ میں احتجاج بھی ہوئے [۱]

**ابتدائی ملازمتیں** مئی، جون ۱۸۹۹ء میں اورینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے اقبال کا تقرر ہوا اور وہ انٹرمیجیٹ اور بی۔ او۔ ایل کی جماعتوں کو تاریخ اقتصادیات اور فلسفے کا درس دینے لگے پھر اورینٹل کالج سے رخصت لے کر ۲۸ دن کے لیے ۴ر جنوری ۱۹۰۱ء سے گورنمنٹ کالج لاہور میں انھوں نے عارضی ایسسٹینٹ پروفیسر کی حیثیت میں انگریزی پڑھانی شروع کردی، غالباً اختتامِ مدت پر اورینٹل کالج واپس آگیے، پھر دوبارہ رخصت لی اور ۱۶ر اکتوبر ۱۹۰۲ء سے ۳۱ر مارچ ۱۹۰۳ء تک گورنمنٹ کالج میں پھر ایسسٹینٹ پروفیسر کی حیثیت میں انگریزی پڑھانی شروع کردی، ۳ر جون ۱۹۰۳ء سے ۳۰ر ستمبر ۱۹۰۳ء تک پھر عارضی تقرر گورنمنٹ کالج میں انگریزی پڑھانے کے لیے ہوگیا، ابھی یہ مدت ختم نہیں ہوئی تھی کہ ۳۱ر مارچ ۱۹۰۴ء تک توسیع ہوگئی، یہ مدت ختم نہ ہونے پائی تھی کہ مزید توسیع دیدی گئی اور اب وہ فلسفے کے استاذ ہو گئے۔ ان رخصتوں کے اثناء میں کچھ دنوں انھوں نے اسلامیہ کالج لاہور میں بھی شیخ عبدالقادر کے بجائے انگریزی ادب کا درس دیا۔ غالباً گورنمنٹ کالج میں استاذِ فلسفہ کے طور پر ان کا مستقل تقرر ہوگیا تھا کہ انھوں نے یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء سے ۳ سال کی بوضع تنخواہ رخصت لی، دورانِ ملازمت میں کچھ روپیہ ان کا اپنا پس انداز تھا باقی کی بھائی نے حامی بھرلی تھی، اب انھوں نے اطمینان سے یورپ کے تعلیمی سفر کی تیاریاں شروع کردیں [۲]

**اقبال کا یورپ کا تعلیمی سفر** غالباً اقبال کا ابتداءً ارادہ وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کا تھا لیکن بی۔ ایل۔ اے کے اصولِ قانون کے پرچے میں ناکام ہونے اور باوجود کوشش بغیر درس میں بیٹھے امتحان میں شرکت کی اجازت نہ ملنے سے انھیں آزاد پیشے کے خیال کو چھوڑنا پڑا اور کسی معقول باعزت ملازمت حاصل کرنے کی خاطر اکسٹرا ایسسٹینٹ کمشنری کے مقابلے میں شریک ہونا طے کیا لیکن بائیں آنکھ کی کمزوری حائل ہوگئی اور اس طرح ایک اچھی ملازمت کے حاصل کرلینے کا موقع بھی جاتا رہا پھر آرنلڈ جیسے شفیق استاذ کا اقبال کے دل میں کیمبرج کی علمی سرگرمیوں اور وہاں کے اساتذہ کی علمی مہارتوں، وسیع النظریوں اور تدریسی انہماکوں کی تخم ریزی کرکے انگلستان روانہ ہوجانا، علاوہ ازیں ساتھیوں اور دوستوں کا حصول علم کے لیے انگلستان جانا اور مراجعت کے بعد کسی باعزت پیشے کے حصول کی سہولتیں پیدا ہونا یہ سب ملی جلی وجہیں تھیں جنھوں نے اقبال کو مزید تعلیم کے لیے انگلستان کی روانگی پر آمادہ کیا۔ یہ اقبال کی خوش بختی اور ملک کی خوش نصیبی تھی کہ اقبال

[۱] زندہ رود ص ۷۶۔۷۷، ایضاً حاشیہ ۱۴ ص ۱۵۲، ۸۶، ذکر اقبال ص ۲۹، ۳۶۔ [۲] زندہ رود ص ۸۶، ۹۰، ۱۰۵، ایضاً حاشیہ ۲ ص ۱۵۳۔۱۵۴، ذکر اقبال ص ۳۲، ۵۹۔

بی اے میں فیل ہوئے اور مقابلے کے لیے نا اہل ثابت ہوئے ورنہ اقبال سب کچھ ہو جاتے لیکن اقبال نہ ہوتے۔

انگلستان روانہ ہونے سے پہلے گرمیوں کی چھٹیوں کا بیشتر حصہ اقبال سیالکوٹ میں والدین و اہل و عیال اور بھائی بہنوں کے ساتھ گذار کر اور ان سے رخصت ہو کر لاہور پہنچے اور یکم ستمبر کی رات کو دہلی کے لیے سوار ہو گئے، ۲ کی صبح دہلی پہنچے اسٹیشن سے رستے میں کچھ دیر آرام کرتے، ہمایوں اور دارا شکوہ کی قبروں پر فاتحہ پڑھتے نظام الدین اولیا کی درگاہ میں تنہائی میں "التجائے مسافر" پیش کی غالب کی قبر کو بوسہ دیا، خواجہ حسن نظامی کے یہاں آرام کیا۔ ۳ ستمبر کی صبح کو بمبئی کے لیے سوار ہوئے، ۴ کو بمبئی پہنچے اور طامس کک کی ہدایت پر انگریزی ہوٹل میں قیام کیا، ۷ ستمبر کو دو بجے دن کو جہاز میں سوار ہوئے۔ ۱۲ ستمبر کو عدن پہنچے کچھ گھنٹوں ٹھہر کر جہاز نے لنگر اٹھایا ۲۲ کو مارسائی آئے اور وہاں سے ریل گاڑی میں رات گذار کر ۲۴ کو لندن آ گئے رات شیخ عبد القادر کے ساتھ گذاری اور ۲۵ کو کیمبرج روانہ ہو گئے۔

### اقبال یورپ میں

۲۵ ستمبر کو اقبال کیمبرج پہنچے آرنلڈ کے ذریعے ٹرینیٹی کالج میں ان کے داخلے کا انتظام غالباً پہلے ہی ہو چکا تھا۔ ریسرچ اسکالر ہونے کی بنا پر کالج ہوسٹل میں اقامت ضروری نہ تھی چنانچہ پہلے وہ ۱۷ کیسل اسٹریٹ میں اور پھر ۹۰ ہنٹنگڈن روڈ میں رہنے لگے۔
یکم اکتوبر سے ان کی تعلیمی و تحقیقی مساعی شروع ہو گئی۔ پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے موضوع کا اندراج میونخ یونیورسٹی جرمنی میں کرایا۔ کیمبرج یونیورسٹی کے اساتذہ کی سفارش پر میونخ یونیورسٹی نے اپنے یہاں قیام کی شرط سے مستثنیٰ کر دیا اور مقالے کو انگریزی میں پیش کرنے کی بھی اجازت دے دی۔ جرمنی زبان میں امتحان ہونا تھا کچھ نہ کچھ تو کیمبرج میں ہی سیکھ لی ہو گی لیکن زیادہ تر ہائڈل برگ، جرمنی کے زمانہ قیام میں سیکھی۔ بیرسٹری کے لیے لنکنز ان میں ۶ نومبر ۱۹۰۵ء کو داخلہ لیا اور وقتاً فوقتاً کیمبرج سے لندن آتے جاتے وہاں کے عشائیوں یا لکچروں کی تعداد پوری کر لی۔ بیرسٹری کے دوسرے حصے کی تیاری اور تکمیل بعد میں لندن رہ کر کی۔ یکم جولائی ۱۹۰۸ء کو انہیں بار ایٹ لا کی ڈگری ملی۔[1]

کیمبرج یونیورسٹی سے بی۔ اے کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے اُستاذ اور موضوعِ تحقیق معین کر کے کالج کے اربابِ اختیار کو درخواست دی جاتی ہے جس کو متعلقہ شعبے کے خصوصی بورڈ کو جانچ کے لیے بھیج دیا جاتا ہے۔ بورڈ سے موافق رپورٹ آنے پر نگراں استاذ مقرر کر دیا جاتا ہے اور مقالے کی تیاری شروع ہو جاتی ہے۔ مقالے پر موافق رپورٹ آنے پر تحقیقی کام پر سند دے دی جاتی ہے۔
اقبال کی درخواست علوم اخلاقیات کے بورڈ کو بھیجی گئی جو یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء کو منظور ہوئی۔ موضوعِ تحقیق اقبال نے

---

۱ دونوں پیراگراف زندہ رود باب ششم و ہفتم سے ماخوذ ہیں۔

(متعلقہ صـ۲۳)

UNIVERSITY OF CAMBRIDGE

*Keeper of the Archives*
MRS D.M. OWEN, M.A., Litt.D., F.S.A.

*Assistant Keeper*
MISS E.S. LEEDHAM-GREEN, M.A., Ph.D., F.S.A.

UNIVERSITY ARCHIVES
THE UNIVERSITY LIBRARY
WEST ROAD
CAMBRIDGE CB3 9DR
*Telephone* (0223) 61441 Ext. 345/4

6.vi.86

Professor Riazul Islam,

5 Osberton Rd.,

Oxford OX2 7NU

Dear Professor Islam,

Thank you for your letter about Iqbal,which has been passed to me by the Registrary.Cambridge did not award the degree of Ph.D.until after 1920 but from 1897 it admitted 'Advanced Students' who submitted for approval an account, backed by certificates,of their earlier qualifications and their proposals for research.If this proposal,and their qualifications,were approved by the Special Board of the appropriate faculty,a supervisor was appointed,a thesis was written and reported on,and if the report was favourable,a Certificate of Research was granted.

This is the procedure in Iqbal's case.He approached the authorities in Trinity College and his application was passed to the Board of Moral Science and approved 7 October 1905. The subject he proposed was'The genesis and development of metaphysical concepts in Persia.'His supervisor was to be Dr.McTaggart. The thesis (now'Development of metaphysics in Persia) was examined and reported on favourably by Professor Sorley and Mr.Nicholson on 7 May 190 7,when a Certificate was duly granted.We do not have a copy of this thesis.

I hope that this meets your inquirer's needs.You can assure him that a Cambridge tripos was not a pre-requisite for a course of this type;candidates seem always to have matriculated,a nd to have taken the B.A.degree on the title of thir research,as Iqbal did.

Yours sincerely,
Dorothy M. Owen
Keeper Dr.D.M.Owen

"ایران میں مابعد الطبیعیاتی تصورات کی ابتدا اور نشوونما" تجویز کیا، ڈاکٹر میکیگرٹ استاذِ نگراں مقرر ہوئے مقالے کو پروفیسر سورلے اور نِکلسن نے جانچا اور ۷، مئی ۱۹۰۶ء کو موافق رپورٹ دے دی چنانچہ حسبِ ضابطہ اقبال کو سند دے دی گئی۔ اقبال کا یہ مقالہ اب یونیورسٹی لائبریری آرکائیو میں موجود نہیں۔ یہ واضح رہے کہ اس قسم کے طلبہ کے لیے کیمبرج میں میٹرک ہونا کافی ہے اور ان کو محض تحقیق کی بنیاد پر بی۔ اے کی ڈگری دے دی جاتی ہے۔ اقبال نے یہی مقالہ میونخ یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کے لیے داخل کر دیا۔ اس مقالے کا اب "ایران میں مابعد الطبیعیات کا نشوونما" عنوان تھا۔ مقالے کے تار و پود کے خاکے میں مسلمانوں کے تصوف پر بحث بھی شامل تھی چنانچہ انھوں نے وحدۃ الوجود کے قرآن سے ثابت ہونے، تصوف کے اسلام سے متعلق ہونے اور حضرت علی کی آنحضرت سے کسی مخصوص باطنی تعلیم کے متعلق ابتدا میں ہی استفسارات شروع کر دیے تھے۔[1]

کیمبرج میں اقبال اپنے فارغ اوقات سید علی بلگرامی اور ان کی ذہین بیگم کے ساتھ گزارتے یا کبھی کبھار چند دنوں کے لیے اپنے ایک انگریز دوست کے ساتھ اس کے گھر اسکاٹ لینڈ کے ایک قصبے میں چلے جاتے، لندن آتے جاتے علیگڑھ کالج کے مشہور پرنسپل سٹر بیک کی بہن مس بیک کے یہاں یکم اپریل ۱۹۰۷ء کو عطیہ فیضی سے ملاقات ہوگئی بلکہ مس بیک نے اقبال سے ملانے کے لیے ہی بلایا تھا۔ عطیہ فیضی سے یہیں سے تعلقات بڑھنا شروع ہوئے۔ بلانے چلانے، ایک دوسرے کی دعوتیں کرنے، ساتھ ساتھ تفریحیں کرنے اور باہم اشعار سننے سنانے کا دور چل پڑا۔ مغرب کا آزاد ماحول، حسین اور شاعرانہ فضا، اقبال کی پرکیف جذباتی طبیعت، ذہانت، حافظہ، شاعرانہ مذاق، تندرستی، کشمیری مردانہ حسن بھر جوانی، حافظ کے کلام کی سرمستیوں سے واسطہ پڑتے رہنا، رقص و سرود کی محفلیں، حسین، نوعمر، بے تکلف ان کی اپنی استانیاں پھر اسی قسم کی طالبات، یہ ایسا گرد و پیش تھا جس میں اقبال کی ظرافت، حاضر جوابی، فقرے بازی خوب پروان چڑھیں۔ قیام کے آخری زمانے میں وہاں کی نیم علمی، نیم تفریحی صحبتوں میں اقبال نے اپنی خصوصی جگہ اور مقبولیت کا ایک خاص مقام پیدا کر لیا۔ مغربی زندگی کی یہ ایسی پرکیف صحبتیں تھیں جن کی یادوں نے مشرق میں بھی بہت دنوں تک ان کا پیچھا نہ چھوڑا۔[2]

چار مہینے کے قریب اقبال نے ہائیڈل برگ کی تدریسی اور نیم تفریحی مصروفیتوں میں گزارے، میونخ بھی آتے جاتے رہے، وہیں انھیں اپنا تحقیقی مقالہ پیش کرنا تھا، یہاں پہلے انھوں نے اپنے

---

[1] زندہ رود، ص ۱۳۰، ۱۱۵، ب ذکر اقبال ص ۶۵، ۶۶، مکتوب کیمبرج مورخہ ۶-۶-۸۶ [2] زندہ رود ص ۱۱۶، ۱۱۷-۱۲۳، ذکر اقبال ص ۶۶-۶۷، اقبال از عطیہ بیگم ص ۱۲-۲۹، مکتوب بنام عطیہ بیگم ص ۳۶-۳۷ مورخہ ۹ اپریل ۱۹۰۹ء

تحقیقی مقالے کے لیے اسی یونیورسٹی سے رہنمائی حاصل کی تھی اور درسوں میں شریک ہوئے تھے، ان کا مقالہ مکمل ہو چکا تھا اگست ستمبر میں اس کو پیش کیا، ستمبر اکتوبر میں بظاہر زبانی امتحان ہوا۔ ۴ نومبر ۱۹۰۷ء کو میونخ یونیورسٹی نے انہیں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری دے دی۔ اسی مہینے وہ لندن آ گئے اور بیرسٹری کی تکمیل کرنے لگے، اسی اثنا میں لندن اسکول آف اکنامکس اینڈ پولیٹیکل سائنس کے خطبوں میں بھی شرکت کرتے رہے۔ پروفیسر براؤن اور پروفیسر نکلسن سے ملاقاتوں اور گفتگوؤں نے ان کے پرانے فارسی عربی مذاق کو تازہ کر دیا۔ قیام لندن کے دوران آرنلڈ کی چھ ماہ کی رخصت کے زمانے میں کئی مہینے قائم مقام کی حیثیت میں وہ لندن یونیورسٹی میں عربی کے استاذ بھی رہے۔[۱]

## اقبال کے مغربی اساتذہ

مسٹر آرنلڈ تو ہندوستان سے ہی ان کے استاذ تھے اور رہے، دوسرے اساتذہ میں میکٹیگرٹ، وہائٹ ہیڈ، وارڈ جیسے مشہور فلسفی استاذوں سے انہوں نے استفادہ کیا، ڈاکٹر براؤن اور ڈاکٹر نکلسن جن کا اہم مستشرقین میں شمار ہے، اقبال نے ان کی صحبتوں سے فائدہ اٹھایا، یہ تو کیمبرج کے استاذ تھے۔ میونخ میں نوجوان پروفیسر مس سان ان کی خصوصی اتالیق اور ان کے مقالے کی مشیر تھیں، ہائیڈل کی استانیوں میں نوجوان پروفیسر مس داگناشٹ اور مس سینے شل ان کی تدریسی اور نیم تفریحی استانیاں تھیں۔[۲]

## یوروپ میں اقبال کی ادبی، علمی، سیاسی، فلاحی مصروفیتیں

یورپ میں اقبال کی درسی اور تحقیقی مصروفیتیں تو تھیں ہی ساتھ ساتھ کبھی کبھار شعر گوئی کا مشغلہ بھی رہتا، خاص خاص موقعوں پر وہ فی البدیہ مزاحیہ اشعار سے بھی صحبت کو زعفران زار بنا دینے سے نہیں چوکتے تھے مگر ایسے اشعار کو وہ قلمبند نہیں ہونے دیتے تھے۔ سنجیدہ اشعار بالعموم "مخزن" کو بھیج دیے جاتے، کچھ عطیہ فیضی کی نذر ہوتے۔ شعر شاعری کو غیر مفید مشغلہ سمجھ کر ایک بار تو ترک کر دینے کا بھی ارادہ کر لیا تھا لیکن شیخ عبدالقادر کے اصرار اور ڈاکٹر آرنلڈ کی فہمائش نے انہیں اس ارادے سے باز رکھا۔ انگلستان کے زمانۂ قیام میں انہوں نے فارسی میں بھی شعر کہنا شروع کر دیے تھے۔[۳]

شعر شاعری کے علاوہ کبھی کبھی اقبال لندن میں اردو مضامین بھی لکھ لیتے چنانچہ کانپور کے مشہور ماہنامے "زمانہ" کے شمارہ اپریل ۱۹۰۶ء میں "ہندوستان میں سودیشی تحریک کے متعلق چند سوالات

---

[۱] زندہ رود ص ۱۲۴، ذکر اقبال، ص ۴۳، ۵، ۶، ۷، اقبال کی کہانی ص ۲۷ [۲] زندہ رود ص ۱۱۳، ۱۳۰، ذکر اقبال ص ۶۳، ۷۲،

[۳] ذکر ص ۴۳، اقبال ص ۱۵، ۱۷، ۲۹، زندہ ص ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۲۸

کا جواب" کے عنوان سے ان کا ایک مضمون چھپا ہے۔ اس زمانے میں فلسفۂ اخلاق پر کیمبرج یونیورسٹی میں داخل کرنے کے لیے وہ کوئی مقالہ مرتب کر رہے تھے، معلوم نہیں پھر اس مقالے کا کیا ہوا، مرتب ہوا بھی یا نہیں۔ اقبال نے اپنے آخری زمانۂ قیام میں لندن میں لکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جس کے موضوعات "اسلامی تصوف، مسلمانوں کے یورپ کی تہذیب پر اثر، اسلامی جمہوریت، "اسلام اور عقل انسانی" وغیرہ تھے۔ اس سلسلے کا ایک لکچر تو وہ دے چکے تھے۔ تصوف پر ان کا دوسرا لکچر تھا جس کو فروری ۱۹۰۸ء کے تیسرے ہفتے میں دینا تھا۔ یہ لکچر دیے گئے یا نہیں اور کہاں دیے گئے، یہ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔[1]

مسلم طلبہ کے معاشرتی مسائل حل کرنے کے لیے حافظ محمود خاں شیرانی نے مسلمانوں کی ایک انجمن قائم کر رکھی تھی جس کا بعد کو "پین اسلامک سوسائٹی" نام ہو گیا تھا۔ لندن میں اپنے نو مہینے کے قیام کے زمانے میں اقبال اس کی سرگرمیوں میں بھی برابر حصہ لیتے رہتے تھے۔[2]

مئی ۱۹۰۸ء میں ویسٹ منسٹر (لندن) کیکسٹن ہال میں سید امیر علی کی صدارت میں مسلمانانِ مقیم لندن کا ایک جلسہ ہوا جس میں آل انڈیا مسلم لیگ (قائم شدہ دسمبر ۱۹۰۶ء) کی برٹش کمیٹی کا افتتاح کیا گیا۔ اس کمیٹی کے صدر سید امیر علی منتخب ہوئے اور اقبال کا اس کی مجلس عاملہ کے لیے انتخاب ہوا، قواعد ضوابط وضع کرنے کے لیے جو ذیلی مجلس بنی اس کے ایک رکن اقبال بھی تھے۔[3]

## مغربی زندگی کے اقبال پر اثرات

اقبال فلسفیانہ دماغ رکھتے تھے، غور و فکر اور ژرف نگاہی ان کا مزاج تھا، انہوں نے وہاں کی بے باک رنگین محبتوں، آزاد فضاؤں اور مخلوط سماج سے لطف اندوزی کی لیکن نہ آنکھیں موندھیں نہ دل و دماغ کے دریچے بند کیے، آزادی کی بے راہ رویاں، مخلوط معاشرے کی تباہ کاریاں، وطنی قومیت کی خود غرضیاں کھلی آنکھوں دیکھیں، نامذہبی سماج کی سنگدلیوں کو محسوس کیا، مغربی قوموں کی محنت اور لگن کے کرشمے، صنعت و حرفت، اکتشافات و اختراعات کے میدان اُن کی نظر سے گزرے، ہندوستان کی ہندو مسلم آویزشوں پر کیمبرج اور ہائیڈل برگ کے پر سکون ماحول میں غیر جانبدارانہ غور کرنے کا موقع ملا چنانچہ اقبال وہ نہیں رہے جو گئے تھے وہ اب بالکل نئے اقبال تھے۔

---

[1] زندہ رود ص ۱۶۱، ۱۵۸ (حاشیہ ص ۴۲) ص ۱۲۴، ۱۲۵۔ [2] ایضاً ص ۱۳۵۔ [3] ذکر اقبال ص ۷۰، زندہ رود ص ۱۳۶۔ تفصیل کے لیے زندہ رود ص ۱۲۸-۱۳۴، ذکر اقبال ص ۷۶-۷۹۔

وطنی قومیت سے سرشار اقبال کا اب نشۂ قومیت اتر چکا تھا۔ اسلامی اخوت اور ملّی قومیت نے وطنی قومیت کی جگہ لے لی تھی، جغرافیائی اتحاد کے بجائے اسلامی وحدت ان کا نصب العین بن چکی تھی، اسلام کے معاشرتی قانون اور اسلام کا شخصی کردار اس ملّیت کا قوام تھے۔ جن کی توحید کے عقیدے پر بنیاد استوار تھی، ایسے تمام انفرادی اور معاشرتی تصوّرات سے وہ دل برداشتہ ہو گیے۔ جو انسانی سعی و عمل کی راہ میں حایل ہو سکتے تھے، کشمکشِ حیات میں وہ فکری اور عملی فعّالی کے حامی تھے۔ غرض یہ کہ یورپ کے مطالعے نے ان کے دل و دماغ کو جھنجھوڑ ڈالا تھا۔

## یورپ سے واپسی

اقبال یورپ سے پی۔ ایچ۔ ڈی (میونخ یونیورسٹی سے) بی۔ اے کیمبرج (غالباً آنرز) اور لنکن ان لندن سے بار ایٹ لا ہو کر بمبئی آیے، وہاں سے ۲۵ جولائی ۱۹۰۸ء کو رات کے وقت دہلی پہنچے، دن بھر نظام الدین اولیا کی درگاہ میں فاتحہ خوانی، خیر مقدمی نظمیں سننے اور قوالیوں سے لطف اندوز ہونے اور غالب کی قبر پر فاتحہ پڑھنے میں گذارا، وہاں سے انبالے ٹھہرتے ہوے ۲۷ جولائی دوپہر کے وقت لاہور پہنچے، لاہور کی اسٹیشن پر ان کے احباب اور ہر مذہب و ملّت کے معزّزین نے نہایت پر جوش استقبال کیا۔ بھاٹی دروازے کے باہر باغ میں شیخ گلاب دین کی دی ہوئی اعزازیہ دعوت میں جہاں کوئی ڈیڑھ سو کے قریب ان کے احباب و شناسا جمع تھے، شرکت کی، سر محمد شفیع نے ان کے اعزاز میں استقبالیہ تقریر کی، مولانا حامد حسن قادری وغیرہ کتنے ہی لوگوں نے خیر مقدمی نظمیں پڑھیں۔ اُسی دن شام کی گاڑی سے سیالکوٹ روانہ ہو گیے سیالکوٹ اسٹیشن کا پلیٹ فارم استقبال کرنے والوں سے کھچا کھچ بھرا ہوا تھا جن میں والد، بھائی، بھتیجا اور دوسرے اقربا و احباب موجود تھے، اقبال کا چہرہ خیر مقدمیوں کے ہاروں سے چھپ گیا تھا، بدشواری مجمعے سے کسی نہ کسی طرح نکل کر گھر پہنچے اور جاتے ہی ماں سے لپٹ گئے، کچھ دنوں سیالکوٹ میں رہے اسی اثنا میں ان کے بھائی شیخ عطا محمد نے لاہور آ کر ان کے لیے مکان وغیرہ کا بندوبست کیا اور اقبال مستقل طور سے لاہور آ گئے۔[۱]

## وکالت، اقبال کا مستقل پیشہ

اقبال مستقل پیشے کی حیثیت میں وکالت اختیار کرنے کا فیصلہ کر ہی چکے تھے، چنانچہ لاہور آ کر کچھ دنوں چھوٹی عدالتوں میں کام کیا لیکن چھوٹی عدالتوں میں کام کرنا ان کی افتادِ طبع کے موافق نہ تھا، ۳۰ اکتوبر ۱۹۰۸ء میں ایڈووکیٹ

---

[۱] ذکر اقبال صفحہ ۸۳، زندہ رود صفحہ ۱۳۷-۱۴۰، اقبال کی کہانی صفحہ ۵۴۔

کی حیثیت سے ان کا اندراج ہو گیا اور چیف کورٹ میں کام کرنے کی اجازت مل گئی تو انہوں نے پوری محنت اور لگن کے ساتھ بڑی عدالتوں میں کام شروع کر دیا، منشی طاہر الدین ان کے منشی قرار پائے اور آخر تک ان کے نہایت قابل اعتماد کارکن ثابت ہوئے[1]

ملازمت کو اقبال معقول ذریعۂ آمدنی نہیں جانتے تھے اور وکالت میں زیادہ سے زیادہ کمائی بڑھتے رہنے کی گنجائش تھی اس لیے ایم۔اے۔او کالج علیگڑھ کی فلسفے کی پروفیسر اور گورنمنٹ کالج لاہور کی تاریخ کی پروفیسری قبول نہیں کی، مسٹر جیمز گورنمنٹ کالج لاہور کے فلسفے کے استاذ کے اچانک انتقال پر پرنسپل کی استدعا پر عارضی طور سے انہیں جز وقتی فلسفے کی پروفیسری منظور کرنی پڑی، حکومت پنجاب نے چیف جسٹس اور دوسرے ججوں سے یہ طے کرا دیا کہ ان کے مقدمات عدالت میں ان کے تعلیمی گھنٹوں کے بعد ہی لیے جائیں۔ عارضی ملازمت کا یہ سلسلہ قریب قریب ڈیڑھ سال جاری رہا پھر خود ہی استعفا دیکر ختم کر دیا۔ رفتہ رفتہ اقبال کے لاہور کے بڑے اور بااثر لوگوں سے تعلقات بڑھنے لگے، وہ اپنی گوناگوں نظموں، غزلوں، تقریروں اور تحریروں ساتھ ساتھ کشمیر اور کشمیریوں کو ابھارنے کی محدود عملی جدوجہد کی بنا پر عوامی تو تھے ہی لیکن اب ان کی عوامی سرگرمیاں قدرے تیز ہو گئیں اور عوامی مصروفیتوں میں بھی اضافہ ہو گیا پھر رجحانِ طبع کے لحاظ سے وہ شاعر اور مفکر تھے، ان کے لیے یکسو ہو کر دل و دماغ کی ساری قوتوں کو وکالت میں لگا دینا اور اس پیشے میں کم از کم ہندوستان گیر شہرت حاصل کر لینا یا اس پیشے سے حسب دلخواہ مالی حیثیت کو مستحکم بنا لینا ممکن نہ تھا چنانچہ ان کی آمدنی کے حدود اس سے آگے نہیں بڑھ سکے کہ وہ تنگی ترشی سے بالائی متوسط درجے کی زندگی گذار لیں اور تھوڑی بہت والدین کی خدمت کر دیں۔ چونکہ جس مقصد کو سامنے رکھکر انہوں نے یہ پیشہ اختیار کیا تھا اس سے حسب منشا وہ مقصد پورا نہیں ہو رہا تھا، اسی لیے وہ اس سے عملاً مطمئن نہیں رہے اور ان کے احباب اور خود ان کی بھی یہ کوششیں جاری رہیں کہ کوئی دوسرا معزز پیشہ جو ان کی معاشرتی حیثیت اور افتادِ طبیعت کے موافق ہو باعزت طور پر حاصل ہو جائے لیکن مختلف وجوہ سے ایسا نہ ہو سکا اور ۱۹۳۴ء تک انہیں اسی پیشے سے خواہ مخواہ نباہنا ہی پڑا حتیٰ کہ ان کی صحت ہی پیشے کی رفاقت سے اکتا گئی[2]

---

[1] اقبال کی کہانی ص۹۷، ذکر اقبال ص۸۳،۸۴ زندہ رود ص۱۳۹۔

[2] ایضاً، ص۱۴۰-۱۴۱، ذکر اقبال ص۸۶،۸۷ اقبال کی کہانی ص۹۷۔

## اقبال کی جوانی کی رنگینیاں

اقبال جوان تھے، یورپ کی آزاد، جوانیوں سے معمور و مست فضاؤں میں تین، ساڑھے تین سال گذار کر آئے تھے، جوانی تو دیوانی ہوتی ہے پھر جب سارا ماحول چلبلا ہو! اقبال زاہد مرتاض نہ تھے نہ دوسرے جوانوں سے مختلف، زندگی سے بھرپور لطف اندوز ہونے کے گر سیکھنے نہیں پڑتے، سماع و قوالی تو صوفیا کے بسط و کشادِ کار کے محرکات ہیں ہی اقبال کے صوفیانہ ذوق کا اس سے بے بہرہ رہنا کیسے ممکن تھا، موسیقیت ان کی فطرت بھی تھی اور کسی نہ کسی حد تک کسب بھی، ستار وہ خود بھی بجا لیتے تھے، رقص و سرود کی محفلوں میں وہ شریک بھی ہوتے تھے اور دوشیزاؤں کے ساتھ مغربی رقص و سرود کا انہیں ذاتی تجربہ بھی تھا، انہیں حسن و جمال اور اس کے چوچلوں سے دلچسپی بھی تھی اور آشنائی بھی تاہم وہ مصری کی مکھی رہے، شہد کی مکھی نہ بنے۔ ان کے بعد بھی ایسے بہت سے لوگ موجود تھے جو ان کے گذرے زمانے کی رنگین صحبتوں کی یادوں کو سینوں سے لگائے ہوئے تھے، جوانی کی ان لغزشوں کو خود اقبال نے بھی چھپانے کی کوشش نہیں کی بلکہ بعض نظموں میں عشقِ مجازی اور اس کے تعلقات میں مبتلا رہنے کا جس انداز میں اعتراف ہے وہ محض برائے شعر گفتن نہیں معلوم ہوتا، دیکھنے والوں، سننے والوں اور ہم پیالہ و ہم نوالہ احباب کو حقیقت معلوم ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اقبال کو بت بنا کر پوجنے والوں کے لیے ان کی زندگی کا یہ رخ گراں گذرے لیکن ان کی شاعرانہ عظمت، مفکرانہ جلالت اُن کی الھڑ جوانی کی ان بے احتیاطیوں سے مجروح نہیں ہوتیں، جب وہ مسلمانوں کی فکری اور سیاسی قیادت تک پہنچے تو ان کی عمر میں پختگی آ چکی تھی، مزاج میں اعتدال پیدا ہو چکا تھا، زندگی کے تجربوں کے ساتھ ناقدانہ نظر تھی، اسلام و اسلامیان کے لیے دلسوزی تھی اور صاف ستھری زندگی تاہم وہ انسان تھے اور رہے۔[1]

## حقیقتیں اور اتہام

اقبال کی سیرت میں رومان پسندی تھی، نسوانی حسن سے ان کی دلچسپی راز نہیں، رنڈیوں کے بالاخانے ان کے لیے اجنبی نہ تھے، رقص و سرود ان کی تفریح تھے تاہم ان کی عیاشی، مینوشی، بدکاری اور قتل جیسے جرائم کا ارتکاب بے سند افواہیں ہیں۔ وہ تفریحی اور پرکیف صحبتوں میں شامل ہوتے تھے اور دلچسپی لیتے تھے لیکن پاکباز از اور یہ بھی جوانی کے اس دور کی باتیں ہیں، جب ان کی گھریلو زندگی ویران تھی، متاہلانہ زندگی عملاً ختم ہو گئی تھی، اس تنہائی کی زندگی

---

[1] ذکر اقبال صـ۹۲، اقبال اور ان کی پہلی بیوی صـ۲۷، روزگار فقیر صـ۱، زندہ رود صـ۱۷۶-۱۷۵، اقبال از عطیہ بیگم صـ۲۹

میں ان کا اندر اور باہر کا ساتھی ان کا وفادار ملازم علی بخش تھا جو ان کی دیکھ بھال کرتا تھا، حقہ ان کا جی جان تھا اور آخر تک رہا۔ ان کی گھریلو زندگی آباد ہو گئی تو بہت سی دلچسپیاں خود بخود جاتی رہیں اور سرودخانہ ہمسایہ و حسن رہگذرے، نے اپنی دلکشیاں کھو دیں۔ اقبال کی سیرت پر نظر ڈالتے ہوئے اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہ ہونا چاہیے کہ لگ بھگ ۱۹۲۰ء سے افراد اور ٹولیاں مختلف وجوہ و اغراض سے ان پر گوناگوں الزام تہمتیں لگا کر ان کے کردار کو برابر داغدار بنانے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ ان کے متعلق بہت سی افواہیں اور کہانیاں مخالفوں کی کردار کشی کی کوشش ہیں اور بس[1]

## اقبال کی پہلی بیوی اور خوشگوار تعلقات

اقبال کی پہلی شادی سولہ، سترہ سال کی عمر میں ہوئی تھی جبکہ ان کی ذاتی اور انفرادی شخصیت بننے بھی نہیں پائی تھی، نہ اپنی حیثیت کا شعور تھا نہ گرد و پیش کا۔ بہت بڑے، بہت معزز اور بہت دولتمند باوجاہت گھرانے کی خوب صورت، نیک سیرت، حسین و جمیل پڑھی لکھی لڑکی مل رہی تھی، دو تین سال اقبال سے بڑی تھی تو بھی کیا حرج ہے، اقبال اگرچہ میٹرک میں ہی تھے لیکن ان کے بڑے بھائی تعلیم یافتہ ہونے کی وجہ سے خاصی کمائی کر رہے ہیں تو اقبال کیوں نہیں اپنی مالی حالت کو اس قابل بنا لیںگے کہ بڑے گھر کی بیٹی کا بر اندازہ اٹھا لیں چنانچہ نہ آؤ دیکھا نہ تاؤ اور اقبال کی شادی رچالی۔ محلوں میں رہنے والی امیرانہ ٹھاٹ باٹ سے نوکروں چاکروں میں پلنے والی لڑکی جیٹھ اور سسر کی معمولی آمدنی پر چھوٹے سے غریب گھر میں کیسے رہ سکتی تھی، اقبال سیالکوٹ میں جب تک رہے بیوی کبھی سسرال میں اور کبھی مائیکے میں رہیں، خود اقبال بھی یہاں اور وہاں آتے جاتے رہے اور اچھی طرح دن گذر گئے۔ اقبال لاہور ہوسٹل میں رہنے لگے، چھٹیوں میں گھر آتے تو بیوی بھی آجاتیں یا اقبال سسرال چلے جاتے، تعلقات خوشگوار رہے، ذمہ داری سے شوہر کی کمائی پر گھر کرنے کا مسئلہ پیدا نہیں ہوا[2]

## ناگواری کی ابتدا

۱۸۹۹ء میں اقبال تہتر روپیہ ماہوار پر ملازم ہو گئے، بھاٹی دروازے مکان لے لیا، اقبال کی لازماً یہ خواہش ہوگی کہ بیوی لاہور ان کے ساتھ رہیں اور اپنا الگ مستقل گھر کریں لیکن اقبال کی یہ خواہش پوری نہ ہوئی۔ اقبال کی ان ابتدائی ملازمتوں کے پورے زمانے میں وہ لاہور نہیں آئیں اور الگ گھر کر کے اقبال کے ساتھ انہوں نے رہنا برداشت نہیں

---

[1] زندہ رود ص ۱۷۹-۱۸۱، ذکر اقبال ص ۹۱ [2] زندہ رود ص ۱۶۲-۱۶۳۔ یہ پیراگراف اور اس سے پیوستہ اپنی تعلیل و توجیہ کی حد تک میرے قیاسات ہیں۔

کیا اور مائیکے ہی رہتی رہیں۔ قرین قیاس اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اول تو شادی سے اب تک پانچ چھے سال کی مدت میں نہ تو اقبال کے ساتھ انہیں متواتر رہنے کا اتفاق ہوا تھا کہ اُن کی طرف دل کھنچتا اور ساتھ رہنے کی خواہش میں شدت پیدا ہوتی پھر بھرے پُرے گھر کو چھوڑ کر تنہا اجنبی شہر میں اور وہ بھی نہایت قلیل تنخواہ پر اکیلے گھر کرنا کیسے برداشت ہوتا، اقبال عام سطح سے ابھی اٹھے نہ تھے کہ ان کی عظمت اور شہرت باعثِ کشش ہوتی۔ اقبال اب اپنی مستقل شخصیت رکھتے تھے، شعور پختہ ہو گیا تھا، وہ بیوی کی مرضی پر اپنے آپ کو سپرد کر دینے پر کیسے تیار ہوتے۔ غالباً یہیں سے باہم ناگواریوں کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ کشمکش، ضد اور ہٹ تک بات پہنچ گئی۔ اقبال یورپ چلے گئے اور تدریسی مشغولیتوں اور تفریحی صحبتوں میں گھریلو تلخیاں بھولے میں آ گئیں۔ شادی شدہ ہوتے ہوئے تجرد کی یہ طویل مدت یورپ میں اور پھر واپس آ کر لاہور میں یہاں اور وہاں کے ان کے بہت سے رویوں کی توجیہ کر دیتی ہے۔

یورپ سے واپسی کے بعد گاہے بگاہے بیوی لاہور آئیں بھی اور اقبال نے ان کا کافی خیال بھی رکھا لیکن کشیدگی بڑھتی ہی چلی گئی اور آخر میں خود اقبال میں بھی جھنجلاہٹ پیدا ہو گئی، گھر والوں کی کوششیں انہیں ناگوار ہونے لگیں اور انہوں نے علیٰحدگی کا فیصلہ کر لیا بیوی نے طلاق پسند نہیں کی اور یہ طے کرنا پڑا کہ رسمی طلاق کے بغیر دونوں میں جدائی ہو جائے اور اقبال ماہ بماہ انہیں خرچ کے لیے ایک مقررہ رقم بھیجتے رہیں۔ اقبال نے اس وعدے کو آخر تک کسی نہ کسی صورت سے نبھایا۔[1]

ان بیوی سے اقبال کی دو اولادیں ہوئیں، آفتاب اقبال ۱۸۹۸ء میں اور معراج بیگم ۱۸۹۶ء میں۔ معراج بیگم جو ماں باپ میں تعلقات کا ذریعہ بن سکتی تھیں اُنیس بیس سال کی عمر میں خنازیر سے ۱۹۱۵ء کی سترھویں اکتوبر کو فوت ہو گئیں، آفتاب اقبال جو باپ کی شفقتوں سے محروم ننہیال میں پلے بڑے تھے، سمجھدار ہوئے تو دادا کے پاس رہنے لگے لیکن چچا سخت اور خوردہ گیر تو تھے ہی آفتاب اقبال اور ان کی بہن کے لیے معلوم نہیں کیوں انتہائی سخت گیر اور گویا بے رحم ثابت ہوئے، اثر یہ پڑا کہ آفتاب اقبال باپ کے ہی مخالف ہو گئے اور باپ سے ماں اور ننہیال کے تعلقات ہموار کرنے کے بجائے ان کی ناگواری میں اضافے کا باعث ہوئے اور ماں باپ میں تعلقات کی بحالی کا دروازہ بند ہو گیا۔ آفتاب اقبال والد مرحوم کے بہت بعد تک حیات رہے، پانچ چھے سال ہوئے کہ ۱۱ اگست ۱۹۷۹ء کو لندن میں فوت ہوئے۔[2]

---

[1] زندہ رود ص ۱۶۲-۱۶۴، اقبال از عطیہ بیگم مکتوب ۷ اپریل ۱۹۰۹ء ص ۳۶-۳۷ [2] زندہ رود ص ۱۶۲-۱۶۵ (زبانی بر مسلم اختر)

**اقبال کا دوسرا نکاح** آمدنی کی قلت، گھر کے مصارف اور شیخ عطا محمد جو سبکدوش ہونے والے تھے ان کے گھر کے خرچ کا بار بھی اقبال پر جو بھائی کا صرف ہوا، اس کے بدل کی فکر، اس سب کے ساتھ گھریلو تلخیاں اور کشمکشیں اور غیر متاہلانہ زندگی سب نے اقبال کو جھنجھوڑ ڈالا۔ اس ذہنی بوجھ کو قدرے ہلکا کرنے کے لیے اقبال نے عقدِ ثانی کا ارادہ کر لیا۔ اقبال کے احباب اور خود ان کے ماں باپ کی بھی یہی رائے تھی چنانچہ دوڑ دھوپ اور مناسب گھرانے کی جستجو اور تلاش شروع ہو گئی۔[1]

۱۹۱۰ء میں موچی دروازے کے ایک غریب کشمیری خاندان کی یتیم لڑکی سردار بیگم سے اقبال کا عقد ہو گیا، اقبال کے ساتھ ان کے بڑے بھائی، والدہ اور دوست احباب تھے۔ ابھی رخصتی نہیں ہونے پائی تھی کہ کچھ گمنام خطوں نے اقبال کو تذبذب میں ڈال دیا حتیٰ کہ انہوں نے اُسے طلاق دینے کا مصمم ارادہ کر لیا لیکن احباب نے سردار بیگم کے کردار کی پوری تحقیق کرنے کی ذمہ داری لی اور فی الوقت طلاق کا ارادہ ملتوی ہو گیا اور قریب قریب تین سال مزید اسی حیص بیص میں گذر گئے اور اقبال کو جس سکون کی تلاش تھی وہ میسر نہ ہوا۔[2]

**اقبال کا تیسرا نکاح** اقبال کے ایک پرانے دوست سید بشیر حیدر تھے جو لدھیانے میں ایکسائز انسپکٹر تھے انہوں نے لدھیانے کے کشمیریوں کے ایک دولتمند گھرانے، نولکھیوں میں مختار بیگم نامی ایک لڑکی کے پیغام کے لیے اقبال سے رجوع کیا اور رشتہ طے ہو گیا اور لگ بھگ ۱۹۱۳ء کے اوائل میں عقد ہو گیا اور مختار بیگم رخصت ہو کر لاہور آگئیں، چونکہ دولتمند گھرانا تھا برات کی غیر معمولی خاطر مدارات ہوئی۔[3]

**سردار بیگم سے دوبارہ نکاح** سردار بیگم کے کردار کے متعلق یہ ثابت ہو گیا کہ وہ بے داغ ہے، خطوط کسی وکیل کے لڑکے کے پیغام نکاح کے مسترد ہو جانے کی جلن میں لکھے گئے تھے۔ خود سردار بیگم نے جرأت کر کے اقبال کو لکھ دیا کہ میرا آپ سے نکاح ہو چکا ہے عمر بھر آپ کے نام پر بیٹھی رہوں گی اور قیامت کے دن دامن گیر ہونگی پھر اقبال کے والد نے استخارہ کر کے ان کے بے داغ ہونے کی تائید کی۔ اب اقبال بہت پشیمان

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حواشی، حاشیہ ۶ ص ۲۹۵، اقبال اور ان کی پہلی بیوی ص ۲۹-۳۰۔

[1] زندہ رود ص ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸ [2] ایضاً ص ۱۶۶۔ [3] ایضاً ص ۱۶۶، ۱۶۷، ذکر اقبال ص ۸۹-۹۰

اور پریشان ہوئے، مختار بیگم کو صورتِ حال سے خبردار کیا، وہ اپنی نرم دلی کی وجہ سے حالات سنکر رونے لگیں اور انہیں ساتھ رکھنے کے لیے آمادہ ہوگئیں۔ اقبال ارادۂ طلاق کو طلاق سمجھتے تھے اس لیے اگست یا ستمبر ۱۹۱۳ء میں دوبارا نکاح کر کے گھر لے آئے اور دونوں بیویاں حقیقی بہنوں کی طرح میل محبت سے ایک ساتھ رہنے لگیں۔ بیویوں اور بہن کے اصرار سے اقبال نے پہلی بیوی کو بھی بلا لیا تھا جو چند دنوں سب کے ساتھ رہیں۔ اقبال کاموں سے فراغت کے بعد بیویوں اور بہن کے ساتھ لوڈو یا تاش کھیلتے کبھی چھت پر کبوتر اڑاتے۔ غرض دن بڑی ہنسی خوشی سے گذرنے لگے۔ تعطیلات میں اقبال سمیت سارا خاندان سیالکوٹ چلا جاتا۔[1]

## اقبال کی ملازمت کی خواہش

اس زمانے میں اقبال کی آمدنی لگ بھگ سات سو آٹھ سو روپیہ ماہانہ تھی، یہ آمدنی اگرچہ ان کی اپنی ذاتی ضروریات کے لیے تو کافی تھی لیکن ان کی ذمہ داریاں ان کی حد تک محدود نہ تھیں، والدین کے مصارف بھی تھے، شیخ عطا محمد ملازمت سے سبکدوش ہو چکے تھے ان کے گھر کے مصارف پھر ان کی ایک بہن جو شوہر سے نباہ نہ ہو سکنے کی وجہ سے مایکے آگئی تھیں، ان کا بار بھی اقبال پر تھا اور اس آمدنی سے ان تمام ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا تنگی ترشی سے ہی ممکن تھا چنانچہ کسی معقول آمدنی کی ملازمت کی خواہش ان کی مجبوری تھی۔ مہاراجہ الور کو اپنے لیے پرائیوٹ سکریٹری کی ضرورت تھی، سر علی امام مہاراجہ سے ذکر کر چکے تھے، چنانچہ اقبال الور گئے، مہاراجہ سے ملاقات ہوئی لیکن تنخواہ چھ سو سے زائد نہ تھی، پھر اس اسامی کے لیے وہاں کے ہندو کسی مسلمان کو پسند بھی نہیں کرتے تھے، بہر حال اقبال وہاں سے خاموشی سے واپس آگئے۔ مہاراجہ سر کشن پرشاد نے اپنی طرف سے بغیر خدمت مناسب اور معقول وظیفے کی پیش کش کی لیکن اقبال نے اسے پسند نہ کیا تاہم کسی ایسی صورت پیدا ہو جانے کی توقع کے ساتھ کہ وہ ان کے زیر سایہ وہاں رہ سکیں، مہاراجہ سے معذرت کر دی۔ ۱۹۱۷ء میں جج کی اسامی خالی ہوئی اقبال نے چاہا کہ اس پر ان کا تقرر ہو جائے اور اس کے لیے ان کی طرف سے کوشش بھی ہوئی اور نظام کے سامنے ان کا نام پیش بھی ہوا لیکن پوری توقعات کے باوجود ان کا تقرر نہیں ہوا۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی وجہ یہ بھی ہو کہ حکومتِ ہند اقبال کے حیدر آباد رہنے کو پسند نہ کرتی ہو۔[2]

---

[1] زندہ رود ص ۱۶۶-۱۶۷ [2] ایضاً ص ۱۶۸-۱۶۹-۲۰۹

اقبال کی ملازمت کی خواہش میں یہ داعیہ بھی مضمر تھا کہ ان کے سامنے بہت سے علمی کام تھے، کسی کو شروع کر چکے تھے، کچھ کے لیے مواد فراہم کر رہے تھے اور کچھ ذہن میں تھے لیکن ان کے لیے فرصت اور یکسوئی درکار تھیں جو وکالت کے پیشے میں میسر نہ تھیں مگر قدرت کو اقبال کی ملازمت منظور نہ تھی اس لیے اس باب میں ان کی خواہشیں آرزوؤں سے آگے نہیں بڑھیں، حتیٰ کہ ۱۹۲۵ء میں پنجاب ہائی کورٹ میں ایک مسلم جج کے تقرر کا سوال اٹھا، صوبے بھر کے مسلم اخباروں، انجمنوں، وکیلوں اور تعلیم یافتہ لوگوں نے مطالبہ کیا کہ اقبال کو ان کی قابلیت اور روشن دماغی کی بنا پر عدالتِ عالیہ کا جج مقرر کیا جائے لیکن سر شادی لال چیف جسٹس کی اقبال سے ذاتی مخالفت کی بنا پر یہ تقرر عمل میں نہ آیا اور اقبال کی معیشت آخر دم تک آزاد رہی اور "نہ خادمِ کس بود نہ مخدوم کسے" کی حیثیت سے عزت کی زندگی گذار دی۔[1]

اقبال کا آخری زمانہ سخت کرب و اضطراب کا عہد تھا، مستقل علالت نے وکالت کو ختم کر دیا تھا جو کچھ ان کے پاس تھا یا بیوی کے پاس زیور کی شکل میں تھا وہ جاوید منزل کی تعمیر میں لگ چکا تھا، روزمرّہ کا خرچ چلانا بھی دشوار تھا، سر راس مسعود نے اقبال کی مالی دشواریوں کو محسوس ہی نہیں کیا بلکہ اقبال کی حسبِ خواہش اور اپنی سعی سے نواب سر حمید اللہ خاں والی بھوپال سے تاحیات پانچ سو روپیہ ماہوار کا جیبِ خاص سے اعترافِ خدمات کے طور پر اعزازی وظیفہ مقرر کرایا جو مئی، جون ۱۹۳۵ء سے ملنے لگا۔[2]

## اقبال کانپور میں

کانپور کے مقامی حکام نے سڑک سیدھی کرنے کے لیے مچھلی بازار کی مسجد کا وضو خانہ توڑ دیا، اس واقعے سے مسلمانوں میں ہیجان بپا ہو گیا، انہوں نے ۳؍ اگست ۱۹۱۳ء کو احتجاجی مظاہرہ کیا، گولی چلی اور گرفتاریاں ہوئیں، حکومت کے اس ظلم کے خلاف ہندوستان بھر کے مسلمانوں میں جوش پھیل گیا، جا بجا جلوس نکلے، احتجاجی جلسے ہوئے۔ کانپور کے مظلوموں کی عدالتی پیروی کے لیے وکلا، کانپور پہنچنا شروع ہو گئے۔ اوائل ستمبر میں لاہور سے مرزا جلال الدین کے ساتھ اقبال بھی پیروی کرنے کانپور پہنچے اور کچھ دنوں وہاں قیام کیا۔[3]

## اقبال کے خلاف ہنگامہ

۱۹۱۵ء کے وسط میں مثنوی "اسرار خودی" شائع ہوئی، ابتدا میں خواجہ حافظ کے اندازِ فکر کے خلاف کچھ ایسے شعر نکل گئے جو

---

[1] زندہ رود ص ۲۸۵۔ [2] ایضاً ص ۵۵۔ [3] ذکر اقبال ص ۱۰۶، مسلمانوں کا روشن مستقبل ص ۲۷۷۔

خواجہ کے روایتی تقدس اور شخصیت کے خلاف جاتے تھے پھر وجودی تصوف پر نقد اور اس کے مقابلے میں فرد کی مستقل شخصیت یا خودی کی حمایت گویا مروجہ تصوف کے استیصال کی کوشش اور مسلم مشائخ وصوفیہ کی تنقیص کے مرادف بھی گئی، وجودی حلقۂ تصوف میں کھل بلی پڑ گئی۔ جہاں تک حافظ پر کھلی نکتہ چینی کا تعلق تھا اس کو غیر صوفی حلقے میں بھی بے ضرورت اور نامناسب سمجھا گیا بلکہ خود اقبال کے والد کو بھی پسند نہ آئی۔ اقبال اور ان کے حمایتیوں سے قلمی جہاد شروع ہو گیا جو کئی سال تک جاری رہا۔ اس قلمی جنگ کی ابتدا اگرچہ خواجہ حسن نظامی کی طرف سے ہوئی اور انہوں نے اپنے ایک مرید ذوقی شاہ سے اسرار خودی کے خلاف مضمون لکھوا کر طبلِ جنگ بجوا دیا اور اقبال اور خواجہ حسن نظامی بہ نفس نفیس بھی اس علمی کارزار میں شامل ہو گئے اور دونوں کے جھنڈے گڑ گئے۔ اقبال کے جھنڈے کے نیچے سراج الدین پال، عبداللہ عمادی، ظفر علیخاں، الف دین، محمود علی، عبدالرحمٰن بجنوری وغیرہ تھے۔ حسن نظامی کے پیچھے ان کے مرید اور حلقۂ متصوفین کے بہت سے بزرگ تھے۔ ایک کے یہاں عمق یا وسیع النظری اور دوسرے کے یہاں سطحیت اور تنگ نظری تھی۔ بحث وجدل کا یہ سلسلہ ۱۹۱۸ء تک چلتا رہا آخر اکبر الہ آبادی کی کوششوں سے فرو ہوا۔ [۱]

## اقبال کی والدہ کی وفات

۹ نومبر ۱۹۱۴ء کو اقبال کی والدہ مرحومہ بے جی کا انتقال ہو گیا۔ اقبال نوعمر نہ تھے لگ بھگ چھتیس سینتیس سال کا سن تھا لیکن بوڑھی ماں کے اس حادثے نے انہیں غیر معمولی متاثر کر دیا۔ ان کے لیے اپنے معاملات سے دلچسپی لینی دوبھر ہو گئی، ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کا حوصلہ ہی جاتا رہا، ہمت ٹوٹ گئی جیسے کہ یہ سب کچھ انہیں کے دم سے تھا، زندگی بوجھ لگنے لگی۔ اکبر الہ آبادی نے تعزیتی اشعار لکھے اور "رحلت مخدومہ" سے تاریخ وفات نکالی، اقبال نے خود بھی "والدہ مرحومہ کی یاد میں" نہایت پر اثر مرثیہ لکھا اور کسی خطاط سے لکھوا کر والد کو سیالکوٹ بھیجا۔ [۲]

## مدینۃ الرسول کا کبوتر

اقبال کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شیفتگی اور آپ کے مقدس شہر سے جو وابستگی تھی اس کے تحت انہوں نے کہیں سے حرم مدینہ کا ایک کبوتر حاصل کیا تھا اور اس کے دانے پانی کی بذاتِ خود فکر رکھتے تھے، ۲۰ نومبر ۱۹۱۷ء کو

---

[۱] زندہ رود ص ۲۱۹-۲۴۴ [۲] زندہ رود ص ۲۰۵-۲۰۶۔

ظالم بلّی نے اُسے شکار بنالیا، اقبال پر اتنا اثر ہوا کہ اس سانحے پر ایک نظم لکھ ڈالی۔[1]

## جلسۂ فتح میں اقبال کی شرکت

۱۱ر نومبر ۱۹۱۸ء کو ختم ہونے والی جنگ عظیم میں جرمنی آسٹریا اور ترکی پر فتح حاصل ہونے کی خوشی میں ۱۵ر دسمبر کو پنجاب کے لفٹننٹ گورنر سر مائیکل اوڈوائیر نے بریڈ لا ہال میں جلسۂ فتح منعقد کیا نواب ذوالفقار علی خاں کے ساتھ اقبال بھی اس جلسے میں شریک ہوئے اور لارڈ صاحب کی فرمایش پر اردو فارسی کی چند نظمیں، پڑھیں۔[2]

## ہندوستان کی پُر ہنگامہ سیاست اور اقبال

لگ بھگ ۱۹۱۸ء سے ۱۹۲۵ء تک کا زمانہ ہندوستان کا تلاطم خیز عہد تھا، عوامی قیادت اور ہنگامہ پسند سیاست نہ اقبال کی افتادِ طبع تھی نہ مصلحت، ہندو مسلم متحدہ قومیت کے تصور کو وہ نظریاتی طور پر یورپ میں ہی مسترد کر چکے تھے اور اس کے وجود میں آنے کے عملی امکانات اس لیے تاریک تھے کہ آپس کی خلیج اتنی گہری اور چوڑی تھی کہ وقتی پل بندیوں سے وہ مستقلاً پاٹی نہیں جا سکتی تھی، محض انگریز دشمنی کے جوش میں کچی پل بندیوں کے اقبال حامی نہ تھے پھر ہندو مسلم اشتراک عمل کا جس طرح کی وحدت قومی کی طرف رخ تھا اس کو اقبال مسلمانوں کے لیے مضر جانتے تھے، چنانچہ وہ عملی سیاست سے الگ تھلگ ہی رہنا چاہتے تھے تاہم وہ ملت کے شاعر اور اسلام کے مفکر تھے، مسلمان قوم کا ہر درد ان کا اپنا درد تھا جس پر وہ خود روتے تھے اور قوم کو رلاتے تھے، توقع اور امید کی ہر کرن جو انہیں دکھتی تھی قوم کو دکھانے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے، جہاں تک ان کی اسلامی فکر کا تعلق تھا اُس سے برصغیر کے خواص و عوام دونوں متاثر تھے اور وہ اپنی شاعری اور فکر کی بنا پر ملک پر چھائے ہوئے تھے، ملک کی کوئی سی تحریک ہو اس کا آزادیٔ وطن سے تعلق ہو یا خلافت سے، ترکِ موالات اور بدیشی مال کے مقاطعے سے متعلق ہو یا وفدِ خلافت اور ہجرت سے اقبال کو نظر انداز کر دینا آسان نہ تھا، عوامی رہنما نہ ہونے کے باوجود وہ عوامی رہنما خود بخود بن چکے تھے، چنانچہ اس عہد کی پُرشور سیاست سے الگ اور بے تعلق رہتے ہوئے اور اپنی اہم شعری تصنیفات میں مصروف رہتے ہوئے اس عہد کے ہنگاموں سے

---

[1] ذکر اقبال ص ۱۰۹

[2] ذکر اقبال ص۱۱۳

اقبال کا مثبت تعلق اگرچہ کم رہا لیکن بہت سے جوشیلے اقدامات سے انہیں اختلاف رہا اور یوں کم از کم منفی طور پر وقت کی ہر تحریک سے وہ متعلق رہے۔ ان ہنگاموں اور جوشیلی تحریکوں کو ناپسند کرنے اور ان سے دلچسپی نہ لینے کے ساتھ ساتھ ان میں اقبال کے لیے ایک خوش آیند پہلو یہ ضرور تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں بیداری کی لہر پیدا ہو رہی تھی اور آزادی کی طلب میں وہ آگے بڑھ رہے تھے۔[۱]

رولٹ ایکٹ، جلیانوالا باغ کا حادثہ، پنجاب میں مارشل لا اور اس کے تحت عوام خصوصاً طلبہ کے ساتھ وحشیانہ سلوک پھر خلافتِ عثمانیہ کے حصے بخرے ایسے حالات نہ تھے کہ اقبال اُن سے متأثر نہ ہوتے لیکن اقبال کا اپنا اندازِ نظر تھا جس کو نہ حریت پسند قبول کرنے کو تیار تھے نہ تعاون پسند حلقہ اس سے مطمئن تھا۔ عوام اور ان کے قائد ایسی راہ بہے چلے جا رہے تھے جو نہ بقائے خلافت کی طرف پہنچا رہی تھی نہ مستحکم قومی اتحاد کی طرف چنانچہ اقبال تنہا رہ گئے اور قومی زندگی سے انہیں اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھنا پڑ گیا۔[۲]

ستمبر ۱۹۱۹ء میں مسلم کانفرنس کے احتجاجی جلسے میں خلافت کانفرنس کا قیام عمل میں آیا۔ اقبال نے بھی خلافت کانفرنس کے ایک آدھ جلسے میں شرکت کی اور صوبائی خلافت کمیٹی کے رکن چن لیے گئے۔ دسمبر کی امرتسر کی خلافت کانفرنس کے اجلاس میں اقبال شریک بھی ہوئے لیکن خلافت سے ان کا یہ تعلق دیرپا ثابت نہ ہوا اور وہ جلد ہی استعفاء دیکر الگ ہو گئے۔[۳]

ترکِ موالات سے اقبال متفق تھے یا انہیں اس سے اختلاف تھا، لوگوں کے بیان مختلف ہیں تاہم وہ مسلمانوں کے انتہائی محنت سے قایم کیے ہوئے تعلیمی اداروں کی وقتی جوش کے تحت شکست و ریخت کے خلاف تھے۔ وہ خلافتِ عثمانیہ کی بقا کو مستبعد جانتے تھے اس لیے اتحادِ مسلمین کی اس کو بنیاد بنانا ان کے نزدیک غلط تھا، یورپ میں وفدِ خلافت لیجانے کے بھی وہ مخالف تھے ان کے نزدیک یہ خود حکومت کے اشارے پر اس کی اپنی مصلحتوں کے تحت تشکیل پا رہا تھا۔[۴]

---

[۱]، [۲] دونوں پیراگرافوں کے لیے ذکر اقبال باب دوم فصل دوم، زندہ رود باب ۱۳
[۳] ایضاً ص ۲۴۶-۲۴۷-۲۴۹، [۴] ایضاً ص ۲۴۸-۲۵۱

حکومت کی امداد سے چلنے والی درسگاہوں کے مقاطعے کی تحریک کے نتیجے میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے بدل کے طور پر جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام ہوا تو مولانا محمد علی وغیرہ کے ایما پر گاندھی جی نے اقبال سے اس کی سربراہی قبول کرنے کی استدعا کی لیکن اقبال نے معذرت پیش کر دی۔ [1]

ترکِ موالات اور عدمِ تعاون کا زور تو تھا ہی، مسلمانوں کے جذبات مشتعل تھے، مسلم یونیورسٹی کی توڑ پھوڑ سے فراغت کے بعد مولانا محمد علی وغیرہ دوسرے رہنما لاہور آئے اقبال اس زمانے میں 'انجمن حمایتِ اسلام' کے جنرل سیکریٹری تھے، اُن کے آنے کا مقصد یہ تھا کہ انجمن کے 'اسلامیہ کالج لاہور' کے طلبہ و اساتذہ کو ترکِ موالات کی تحریک میں شامل کیا جائے، اسلامیہ کالج میں بھی ہنگامے شروع ہو گئے بلکہ اپنی انتہا کو پہنچ گئے، توڑ پھوڑ شروع ہو گئی لیکن اس کو کچھ مدت کے لیے بند کر کے اقبال نے اس لپیٹ سے کسی نہ کسی طرح بچا لیا اور مولانا محمد علی کے سخت طنز و تعریض کی بھی پرواہ نہیں کی۔ [2]

کشمیر اور کشمیریوں سے اقبال کی دلچسپی ہمیشہ سے تھی اور یورپ کے تعلیمی سفر سے پہلے ہی وہ کشمیری الوطن اور کشمیری النسب ہونے کی وجہ سے کشمیریوں کی حیثیت، ان کے معاملات اور ان کی اصلاح و ترقی سے خاص تعلق رکھتے تھے لیکن کشمیر جانے کا اور براہِ راست کشمیر سے واقف ہونے کا انہیں موقع نہیں ملا تھا، جون ۱۹۲۱ء کی بات ہے کہ اقبال زندگی میں پہلی بار مولوی احمد دین ایڈووکیٹ اور منشی طاہر الدین کے ساتھ ایک مقدمے کے سلسلے میں کشمیر گئے اور تقریباً دو ہفتے سری نگر میں ٹھہرے اور ہاؤس بوٹ میں قیام کیا اور بچشم خود حالات سے واقفیت حاصل کی۔ [3]

اوائلِ ۱۹۲۲ء میں برطانوی حکومت نے مسلم، عیسائی اور یہودی ارکان پر مشتمل کمیشن بنانا چاہا، جو مقاماتِ مقدسہ فلسطین و شام کے نزاعات کو طے کرے، اس کمیشن میں حصہ لینے کے لیے اقبال سے بھی استمزاج کیا گیا لیکن انہوں نے انکار کر دیا، لیکن اس کمیشن کی تشکیل ہی التوا میں پڑ گئی۔ [4]

دسمبر ۱۹۲۲ء میں اقبال نے انار کلی والا مکان چھوڑ دیا اور ایک سو ستّر روپیہ ماہوار پر

---

[1] زندہ رود ص ۲۵۲-۲۵۳ [2] ایضاً ص ۲۵۳-۲۵۵-۲۵۶ [3] ایضاً ص ۲۵۷۔

[4] ایضاً ص ۲۵۸-۲۵۹۔

میکلوڈ روڈ والی کوٹھی کرایہ پر لے کر اس میں منتقل ہو گئے، کبوتروں کا شوق بحالہ قائم تھا چنانچہ سامان کے ساتھ کبوتروں کی کابکیں بھی ساتھ آئیں جس میں لدھیانہ، ملتان، سیالکوٹ، گجرات اور شاہجہاں پور کے خاص خاص نسلوں کے مختلف اوقات میں منگائے ہوئے سب طرح کے کبوتر تھے۔ [1]

ملکی حالات اور ہندی مسلمانوں کی سرگرمیوں کے کامیاب نتائج سے اقبال اگرچہ مایوس تھے لیکن انہیں پورا یقین تھا کہ مستقبلِ قریب اسلام کے عروج و ترقی کا پیام لے کر آنے والا ہے، وہ اس کے عروج و ترقی کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے متمنی تھے اور اُسے دیکھنے کے لیے زندہ رہنا چاہتے تھے حتیٰ کہ اپنے اعزہ واقربا کو اس کی خوشخبریاں دیتے تھے۔ [2]

## اقبال کو سر کا خطاب

اکتوبر ۱۹۲۳ء میں وائسرائے نے پنجاب ہائی کورٹ کا افتتاح کیا، چیف جسٹس سر شادی لال کی تقریر کے بعد وائسرائے نے اپنی تقریر میں شاندار الفاظ میں اقبال کی تعریف و تحسین کی۔ تقسیم خطابات کا وقت آیا تو سر شادی لال نے اقبال کو بلا کر کہا کہ میں تمہارے لیے 'خانصاحب' کے لیے سفارش کر رہا ہوں۔ اقبال نے بگڑ کر کہدیا کہ مجھے کسی خطاب کی خواہش نہیں، آپ ہرگز سفارش نہ کریں، دو تین دن بعد پھر سر شادی لال نے بلایا، اقبال نے کہلوا دیا کہ خطاب کے متعلق میرا وہی سابق جواب ہے اگر کوئی اور ضرورت ہو تو حاضر ہو جاوں گا۔ [3]

پنجاب کے گورنر اس زمانے میں سر ایڈورڈ میکلیگن تھے، نواب ذوالفقار علی خاں نے ان سے کہا کہ بنگالی شاعر ٹیگور کو 'سر' کا خطاب ہے اور اقبال جو بہت بڑے شاعر اور مسلمانوں کے ہر دلعزیز رہنما ہیں، قدردانی سے محروم ہیں، گورنر نے کہا انھیں 'خان بہادر' کا خطاب دیدیا جائے گا، نواب صاحب نے جواب دیا کہ یہ اقبال کی توہین ہے، گورنر نے 'شمس العلما' کی تجویز رکھی، نواب صاحب نے اس کو بھی مناسب نہیں سمجھا، اسی زمانے میں گورنر کے یہاں 'لندن ٹائمز' کا کوئی مشہور مقالہ نگار آیا ہوا تھا، اُس نے 'اسرار خودی' کا نکلسن کا ترجمہ پڑھا تھا اور مشرقِ وسطیٰ کے جن جن ملکوں میں گیا وہاں کے علمی ادبی حلقوں میں اقبال کا چرچا سنا تھا، یہاں آکر اِس نے اقبال سے ملنا چاہا، وہ کسی تصنیف کے متعلق اقبال کی رائے معلوم کرنا چاہتا تھا، چنانچہ

---

[1] زندہ رود ص۲۶۱ [2] ایضاً ص۲۶۴-۲۶۶ [3] ذکرِ اقبال ص۱۴۴-۱۴۵۔

اقبال بلائے گئے، کئی گھنٹے ملاقات رہی۔ سر میکلیگن اقبال کی اس اہمیت سے آگاہ ہوئے۔ انہوں نے اقبال سے ان کے لیے سر کے خطاب کی سفارش کرنے کی خواہش ظاہر کی، اقبال نے انکار کیا لیکن جب ان کے تکدر کو محسوس کیا تو راضی ہو گئے پھر شمس العلماء کے لیے کسی موزوں شخصیت کے متعلق استفسار کیا۔ اقبال نے اس شرط پر کہ ان کے نامزد بزرگ کا واحد نام بھیجا جائے گا۔ اپنے استاذ میر حسن شاہ کا نام پیش کیا، اس طرح یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو استاذ، شاگرد دونوں خطاب یافتہ ہو گئے۔ ؎۱

ترک موالات کا زمانہ، عدم تعاون کی تحریک کی شدت، خطاب یافتہ ہونا سرکار کا پٹھو ہونا تھا، لوگ یہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ اقبال اور خطاب یافتہ؟ چہ مے گوئیاں شروع ہوگئیں،۔ دوستوں تک کو دھچکا لگا، طنزیہ اشعار چھاپے گئے اور نثر کے کالموں تک میں انکا مذاق اُڑایا گیا۔

**مبارکباد پارٹی**

۱۷ر جنوری کو ۴ بجے شام مقبرۂ جہانگیر میں ہندو، سکھ اور مسلمان معززین کی طرف سے گورنر کی صدارت میں اقبال کو تہنیتی گارڈن پارٹی دی گئی، میر داعی نواب سر ذوالفقار علی خاں تھے جنہوں نے کھانے کے اختتام پر تقریر کی، جوابی تقریر میں اقبال نے مغرب میں عربی فارسی علوم سے دلچسپی کا ذکر کیا اور کہا کہ یہ خطاب اصل میں عربی فارسی ادیبوں کی حکومت کی طرف سے عزت افزائی ہے۔ گورنر نے تقریر نہیں کی، آخر میں گروپ فوٹو لیا گیا جس میں اقبال، گورنر، سر جان مینارڈ، سر ذوالفقار علیخاں، راجہ نریندر ناتھ اور دیوان کشن کشور شریک تھے۔ ؎۲

**انجمن حمایت اسلام کی صدارت اور اقبال کی حیات میں انجمن کی اہمیت**

۱۹ر مئی ۱۹۳۴ء کو اقبال انجمن حمایت اسلام کے صدر منتخب ہوئے لیکن کونسل کے ارکان کے اختلاف اور انجمن کے عام حالات کی خرابی اور کچھ ارکان کے انجمن کو ذاتی مفاد کے حصول کا ذریعہ بنانے کی کوششوں سے بددل ہو کر مہینے سوا مہینے کے بعد ہی انہوں نے استعفا دیدیا، جہاں تک اُس سے اقبال کی قلبی وابستگی کا تعلق ہے وہ بہر حال تھی اور برابر رہی، اس کا تعلق اس کی صدارت یا سکریٹری ہونے سے نہ تھا۔ یہ وابستگی عین عنفوان شباب سے شروع ہوئی جب ۱۸۹۹ء میں شیخ عبد القادر کے ایام رخصت میں کچھ دنوں اقبال اسلامیہ کالج کے انگریزی ادب کے استاذ مقرر ہوئے تھے اور آخر تک قائم رہی۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی قومی اور سیاسی زندگی میں انجمن سے ان کی

---

؎۱ ذکر اقبال ص ۱۴۶-۱۴۷ ؎۲ ایضاً ص ۱۴۳-۱۴۴، زندہ رود ص ۲۶۹-۲۷۰۔

وابستگی کو اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ ان کی عوامی شہرت اور ملک کے خواص سے تعارف اور ان کی پذیرائی میں ابتداءً ان نظموں کو ہی دخل ہے جو اقبال نے اس کے سالانہ جلسوں میں پڑھیں۔

اقبال طبعاً نہ عوامی تھے نہ سیاسی، وہ شاعر تھے اور علم و فکر ان کا میدان تھا، ان کی شاعری نے انہیں عوامی بنایا اور عوامی شہرت نے انہیں ہندوستان کی پر آشوب سیاست کے خار زار میں کھینچ لیا چنانچہ یہاں انجمن اور اس سے ان کے تعلق کا ذرا تفصیل سے بیان شاید زیادہ بے محل نہ ہوگا۔

[1] انجمن حمایت اسلام لاہور، مسجد بکّن خاں میں ۱۸۸۴ء میں چوّنی روپے کے سرمائے سے جو مسجد میں جمع ہوا تھا، قائم ہوئی، قیام کا اہم مقصد عیسائی مبلغین کی تبلیغی سرگرمیوں پر بند لگانا، مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے تعلیمی اور صنعتی ادارے قائم کرنا، مسلم یتیموں کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کرنا اور اسلامی کتابوں کی اشاعت و فروغ کا اہتمام کرنا تھا، کام رفتہ رفتہ بڑھتا گیا اور بالآخر مسلمانان لاہور کی سب سے اہم اور قابل قدر عظیم الشان ادارہ بن گئی جس کے سالانہ اجلاسوں میں ہندوستان بھر کے مشاہیر اور اکابرِ علم و فضل شرکت کرنے لگے اور اس کی انتظامی مجلسوں اور اس کے عہدوں کے لیے لاہور کی اہم شخصیتوں میں منافست ہونے لگی ہے[2]

۱۸۹۹ء میں اقبال اس کی مجلس منتظمہ کے رکن منتخب ہوئے اور ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء کو پہلی بار اس کے سالانہ اجلاس میں "نالۂ یتیم" پڑھی، پھر تو اقبال کی نظم انجمن کے اجلاسوں کی امتیازی خصوصیت ہو گئی چنانچہ ۱۹۰۱ء کے اجلاس میں "ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے" پڑھی، ۱۹۰۵ء میں اقبال انگلستان چلے گئے، ۱۹۰۸ء میں لوٹے، لوٹنے کے کئی سال بعد تک انہوں نے اس کے اجلاسوں میں کوئی نظم تو نہیں پڑھی البتہ اس کے جلسوں میں انگریزی میں لکچر دیے، انجمن کے اربابِ حل و عقد میں شدید اختلافات ہو گئے تھے، عدالت تک نوبت پہنچی، ان اختلافات کی وجہ سے اقبال اس کے ۱۹۱۰ء کے سالانہ اجلاس میں بھی شریک نہیں ہوئے۔ اختلافات دور کرنے کے لیے نواب فتح علیخاں قزلباش کی صدارت میں چھ رکنی پنچایت بنی، اقبال بھی اس کے رکن تھے، پنچایت کے فیصلے کو سب نے تسلیم کیا اور اختلافات ختم ہو گئے۔ ۱۹۱۱ء کے اجلاس میں اقبال نے اپنی شہرۂ آفاق نظم "شکوہ" پڑھی۔ اس زمانے میں ہر طرف سے شکوے کے جواب لکھے گئے، رامپور کے صاحبزادے مصطفیٰ علیخاں شترؔ مرحوم سیکریٹری ریاست رامپور نے بھی جواب

---

۱؎ زندہ رود صـ ۹-۹۷-۲۸۰ ۲؎ ایضاً صـ ۹۷-۹۸

لکھا تھا جو اس زمانے کے مولانا آزاد مرحوم کے 'الہلال' میں چھپا تھا لیکن یہ سب جواب اخبار، رسائل اور کتابچوں میں دب کر نسیاً منسیاً ہو گئے اور کسی کو قبول عام نصیب نہ ہوا، آخر خود اقبال نے خدا کی طرف سے اپنے شکوے کا جواب لکھا اور ۱۹۱۳ء میں موچی دروازے کے باہر باغ میں بہت بڑے عوامی جلسے میں پڑھا اور قدرت کی طرف سے قبول عام اسی کو حاصل ہوا۔ ۱۹۱۲ء کے اجلاس میں 'شمع و شاعر' پڑھی، ۱۹۱۳ء میں ایک مختصر سی فارسی نظم پڑھ کر بیٹھ گئے، ۱۹۱۴ء میں 'عجمی تصوف اور اسلام' پر تقریر کی اور مثنوی اسرار خودی کے کچھ اشعار پڑھے، ۱۹۱۵ء کے اجلاس میں کوئی نظم نہیں پڑھی، ۱۹۱۶ء میں 'بلال' پڑھی، ۱۹۱۷ء میں بھی ان کی نظم ہوئی، ۱۹۱۸ء اور ۱۹۱۹ء کے اجلاسوں میں اقبال نے کچھ نہیں پڑھا۔ ۱۹۲۰ء میں وہ انجمن کے جنرل سیکریٹری منتخب ہوئے، اس کے سالانہ اجلاس میں بھی شرکت کی لیکن کوئی خاص طویل نظم نہیں پڑھی، دو ایک چھوٹی چھوٹی نظمیں 'ارتقا' اور 'مرد آزاد' کے عنوان سے پڑھ دیں۔ ۱۹۲۰ء کی ترک موالات کی ہندوستان گیر رو میں اسلامیہ کالج کو بچانے کے لیے اقبال سینہ سپر ہو گئے اور اس کو بچا لے گئے۔ ۱۹۲۲ء کے اجلاس میں "خضر راہ" پڑھی۔ ۱۹۲۴ء میں جیسا کہ ذکر آ گیا ہے اقبال اس کے صدر منتخب ہوئے اور مستعفی ہو گئے۔ اسی سال اس کے سالانہ اجلاس میں اقبال نے "نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا" اپنی مشہور غزل پڑھی پھر ۱۹۲۸ء کے سالانہ اجلاس میں "فلسفۂ اسلام" پر انگریزی میں تقریر کی نظم نہیں پڑھی، ۱۲/ اپریل ۱۹۳۶ء انجمن کا آخری اجلاس تھا جس میں اقبال نے شرکت کی، اقبال کی آواز بیٹھ چکی تھی اور وہ خود اشعار نہیں پڑھ سکتے تھے۔ یہ حسن اتفاق تھا کہ راقم اور عرشی صاحب مرحوم ادارۂ معارف اسلامیہ کے اجلاسوں میں لاہور گئے ہوئے تھے، اس تقریب سے ہم دونوں کو انجمن کے اس اجلاس میں بھی شرکت کا موقع مل گیا، ہم لوگ پہلی یا دوسری صف میں ہی تھے۔ ڈائس پر اقبال اور برابر ہی سر فضل حسین اور ڈاکٹر عبداللہ یوسف علی، جو غالباً اس زمانے میں اسلامیہ کالج کے پرنسپل تھے، کرسیوں پر بیٹھے ہوئے تھے۔ ڈائس سے اعلان ہوا کہ آواز بیٹھی ہونے کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب خود نظم نہیں پڑھ سکیں گے ان کی طرف سے ...... صاحب پڑھیں گے چنانچہ ایک نوجوان نے ترنم سے "خودی کا سر نہاں لا الٰہ الا اللہ" پڑھنی شروع کی، بمشکل اس نے ایک ہی شعر پڑھا ہو گا کہ مجمع کھڑا ہو گیا اور شور بپا ہو گیا کہ "نہیں سنتے"۔ ڈائس پر سے مجمع کو پرسکون کرنے کی کوشش کی گئی لیکن مجمع خاموش نہیں ہوا، آخر خود اقبال اٹھے اور ہاتھ سے اشارہ کیا، مجمع خاموش ہو گیا، اقبال نے اشارے سے دریافت کیا کہ کیا بات ہے، لوگوں نے کہا کہ اس

طرح گا کر پڑھنے سے نظم تباہ ہو رہی ہے اقبال نے غالباً لوگوں کے احتجاج کو معقول سمجھا اور پھر کسی دوسرے جوان نے قوّت اور جوش سے نظم پڑھنی شروع کی اور مجمعے نے اس کو دلچسپی سے سنا۔ سالک مرحوم نے ذکر اقبال میں ان جوانوں کے نام محمد صدیق اور محمد امین بتائے ہیں اور کہا ہے کہ ان دونوں نے اقبال کے اشعار ترنم سے سنائے۔ میرا چشم دید اور گوش شنید واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے پہلے صاحب نے بمشکل ایک شعر پڑھا ہوگا۔ نظم دوسرے صاحب نے ہی بغیر روایتی ترنم یا بلا گائے پڑھی تھی، پڑھنے والے معلوم نہیں محمد صدیق تھے یا محمد امین۔[۱]

## جاوید اقبال کی پیدائش اور لدھیانے والی بیوی مختار بیگم کی وفات

اوائل ۱۹۲۴ء میں لاہور کی سردار بیگم اور لدھیانے کی مختار بیگم پہلی بار امید سے ہوئیں، اقبال نے سرہند جا کر شیخ کے مزار پر دعا کی کہ اگر اللہ تعالیٰ انہیں اولادِ نرینہ عنایت کرے تو اس کو احیائے اسلام اور خدمت مسلمین کی توفیق دے۔ ۵ار اکتوبر ۱۹۲۴ء کو صبح ساڑھے نو بجے سیالکوٹ میں جاوید پیدا ہوئے، دادا نے اذان دی اور قمر الاسلام نام رکھا لیکن اقبال نے جاوید رکھ دیا۔ مختار بیگم لدھیانے تھیں اور اقبال لاہور میں خوش خبری کے منتظر، لیکن وہاں انہیں زچگی میں نمونیا ہوئی اور حالت تشویشناک ہوئی تو اقبال خبر پہنچتے ہی لدھیانے آگئے، لیکن وہ جانبر نہ ہو سکیں اور ۲۱ر اکتوبر ۱۹۲۴ء کو وفات پا گئیں، اقبال سوم کے بعد لاہور آ گئے۔ سردار بیگم بھی لاہور آ گئیں لیکن مختار بیگم کے فراق میں روتی رہیں، حالت ٹھیک ہوئی تو اقبال سے اصرار کیا کہ وہ مختار بیگم کی خالہ زاد بہن سے نکاح کر لیں چنانچہ مرزا جلال الدین اور اقبال نے لدھیانے جا کر لالہ غلام محمد بھائی سے سلسلہ جنبانی کی لیکن انہوں نے ٹال دیا۔[۲]

## اقبال کے خلاف کفر کا فتویٰ

یہ وہ زمانہ تھا کہ سلطان ابن سعود حجاز پر قبضہ کر کے حرمین کی تطہیر میں مشغول تھے، اقبال نے ان کی حمایت میں بیان دے ڈالا تھا چنانچہ بریلوی فکر کے لاہوری نمایندے، مولوی دیدار علی نے "آفتاب" اور "رام" کے عنوان کی نظموں کو بہانہ بنا کر اقبال پر کفر کا فتویٰ صادر کر دیا۔ فتوے پر بڑی لے دے ہوئی، لوگوں نے رد بھی لکھے، اخبارات میں مولوی دیدار علی کے خلاف بیانات نکلے، غرض یہ کہ مولوی دیدار علی

---

[۱] زندہ رود ص ۸۱، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۱۹، ۲۵۹، ۲۸۰، ۲۸۴، ۳۲۱، ۳۹۹، ۵۶۳، ذکر اقبال ص ۱۰۵، ۱۳۵، ۲۲۶۔ [۲] زندہ رود ص ۲۸۳-۲۸۴۔

ہر طرف سے مطعون و بدنام ہوئے۔[1]

### اقبال اور ہندو مسلم صلح و آشتی

۱۹۲۴ء سے ۱۹۲۷ء تک کا زمانہ ہندو مسلم فسادات کا زمانہ تھا ان کو روکنے اور باہم صلح و آشتی کے لیے جا بجا ہندو مسلم مشترکہ ہنگامی جلسے ہو رہے تھے مجلسیں تشکیل پا رہی تھیں نیشنل لبرل لیگ اسی مقصد سے پنجاب میں قائم ہوئی اقبال بھی اس میں شامل ہوئے لیکن تھوڑی مدت کے بعد ہی الگ ہو گئے۔ مسٹر چنتا منی نے نیشنلسٹ کانفرنس بلانی چاہی اور اس کے داعیوں میں اقبال کو بھی ان کی اجازت سے شامل کیا۔ اقبال کا ان مجالس میں اشتراک سے مقصد محض اخلاقی تھا، ان کو سیاست سے آلودہ کیے بغیر ہندو مسلم مصالحت تک محدود رہنا چاہیے تھا لیکن جب اقبال کو اندازہ ہوا کہ ان کا اصل مقصد سیاسی دھڑے بندیاں ہیں، ہاتھی کے دانت دکھانے کے اور ہیں اور کھانے کے اور تو انہوں نے ان سے بددل ہو کر قطع تعلق کر لیا۔[2]

### پنجاب لیجسلیٹو کونسل کی امیدواری اور کامیابی

اقبال کے دوستوں کو ۱۹۲۳ء میں ہی اصرار تھا کہ وہ لاہور کے حلقے سے کونسل کے انتخاب میں کھڑے ہوں، اخباروں میں اپیلیں کیں، وفد ملے لیکن اقبال کے دوست میاں عبدالعزیز کا اس حلقے سے انتخاب لڑنے کا اعلان ہو چکا تھا اس لیے اقبال دست کش ہی رہے۔ ۱۹۲۶ء میں پھر اصرار ہوا اور اقبال کو انتخاب میں حصہ لینا پڑا، میاں عبدالعزیز نے بھی اقبال کی حمایت کا اعلان کر دیا، مقابلے میں دو تین حضرات کھڑے ہوئے لیکن سمجھانے بجھانے سے دو نے تو نام واپس لے لیے لیکن خان بہادر ملک محمد دین نہیں بیٹھے۔ جلسے، جلوس، اخبارات میں اپیلیں، مضامین، اداریے، پمفلٹ، پوسٹر غرض یہ کہ وہ سب ہوا جو انتخابات میں ہوتا ہے۔ اقبال بھی حلقے میں گھومے پھرے۔ تقریریں کیں جلوسوں میں شریک ہوئے۔ ۲۳، ۲۴ نومبر کو ووٹ پڑے۔ حلقے کے لگ بھگ بارہ ہزار ووٹوں میں ساڑھے آٹھ ہزار کے قریب استعمال ہوئے پانچ ہزار چھ سو پچھتر اقبال کو ملے اور دو ہزار چھ سو اٹھانوے ملک صاحب کو۔ ۶ دسمبر ۱۹۲۶ء کو نتائج کا اعلان ہو گیا اور اقبال ایم۔ ایل۔ سی ہو گئے۔[3]

### اقبال اور سائمن کمیشن

ایک معنی میں تو اقبال کا اپنی ملک گیر شہرت اور اثر انداز حیثیت

---

[1] زندہ رود ص ۲۸۹-۲۹۰۔ [2] ذکر اقبال ص ۱۶۰-۱۶۲ ایضاً ص ۱۴۸ [3] زندہ رود ص ۲۹۶-۳۰۲۔

کی بنا پر ملک کی ہر سیاسی جدوجہد سے مثبت یا منفی تعلق رہا ہی تاہم اپنے طور پر انہوں نے ملکی یا مسلم سیاست سے کوئی خاص دلچسپی نہیں رکھی لیکن ۱۹۲۶ء سے وہ اس میدان میں کھنچ آئے، مسلم سیاست سے خاص طور پر اور اسی کے پس منظر میں ملکی سیاست سے بطور عموم انہوں نے دلچسپی لینی شروع کر دی۔ وہ مسائل کو ایسی مسلم اقلیت کے مفاد اور قومی یا ملّی تحفظ کے زاویۂ نظر سے دیکھتے تھے جو ایسی غیر معمولی اکثریت میں پھنسی ہو جس کو صرف اپنا مفاد اور اقتدار عزیز ہو۔

۱۹۲۷ء کے اواخر میں ہندوستان کی آئندہ دستوری اصلاحات کے متعلق ملک کی مختلف سیاسی اور سماجی اکائیوں کا زاویۂ نظر معلوم کرنے اور ان پر سفارشیں دینے سر جان سائمن کی سرکردگی میں شاہی کمیشن کی تشکیل کی گئی۔ بقول لارڈ برکن ہڈ ہندوستانیوں کے غیر معمولی اور کثیر اختلافوں کے باعث کوئی ہندوستانی اس میں نہیں لیا گیا، کانگریس نے اسی بنیاد پر اس کے مقاطعے کا فیصلہ کیا، لارڈ برکن ہڈ نے یہ بھی کہا کہ ہندوستان اگر متفقہ دستور پیش کر دے تو برطانوی حکومت اسے منظور کر کے نافذ کر دے گی چنانچہ کانگریس نے جواب میں موتی لال نہرو کی سرکردگی میں نہرو رپورٹ مرتب کی لیکن نہ صرف مسلم لیگ نے بلکہ خلافت کمیٹی اور جمعیۃ العلماء نے بھی اس کی مخالفت کی۔ گاندھی جی مسلم رہنماؤں کو دلّی میں گفتگو کی دعوت دے چکے تھے، اقبال گاندھی جی سے ملے تو گاندھی جی نے کہا کہ مسلمان بالاتفاق اپنے مطالبات پیش کریں تو کانگریس انہیں منظور کرلے گی، اقبال نے کہا کہ یہ تو لارڈ برکن ہڈ کی ہی بات آپ نے دوہرا دی۔ کمیشن کے متعلق اقبال کا موقف یہ تھا کہ ہندو مسلم تصفیے سے پہلے ہندو مسلمانوں کے اشتراکِ عمل کے کوئی معنی ہی نہیں، رہا کمیشن کا مقاطعہ تو یہ مسلمانوں کے لیے تباہ کن ہے۔[1]

## اقبال اور مخلوط انتخاب

ہندو مخلوط انتخاب کے سخت حامی اور مسلمان جداگانہ انتخاب کو چھوڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہاں نیشنلسٹ مسلمان مخلوط انتخاب کو ہی پسند کرتے تھے، مسلم لیگ کے کچھ رہنما مع مسٹر جناح بعض شرائط کے ساتھ مخلوط انتخاب کو قبول کر لینے پر آمادہ تھے، علی برادران بھی ان ہی میں تھے لیکن اقبال، سر محمد شفیع اور ان کے رفقاء کسی حال مخلوط انتخاب قبول کرنے کو تیار نہ تھے چنانچہ اسی سوال پر مسلم لیگ کے دو ٹکڑے ہوگئے، دوسرے ٹکڑے کے صدر شفیع اور سیکریٹری اقبال ہوئے۔[2]

---

[1] ذکر اقبال ص ۱۲۶-۱۲۸ [2] ذکر اقبال ص ۱۶۶

## سر شفیع کی مسلم لیگ کی سیکریٹری شپ سے اقبال کا استعفا

سائیمن کمیشن کو دی جانے والی یادداشت کا عارضی مسوّدہ مرتب کرنے کے لیے مئی ۱۹۲۸ء میں مسلم لیگ کا جو اجلاس سر شفیع کے یہاں ہوا، اقبال اس میں شریک تھے، اس عارضی مسودے میں صوبائی خود مختاری کا مطالبہ شامل نہ تھا۔ اقبال نے اس کے اضافے پر زور دیا اور کچھ دوسرے مشورے بھی دیے لیکن مسودے کی آخری ترتیب کے موقع پر اقبال دردِ گردہ کے علاج کے لیے دلی گئے تھے۔ دلی سے آکر اس یادداشت کی تلخیص اخبارات میں دیکھی تو صوبائی خود مختاری اس میں شامل نہ تھی۔ اقبال کے نزدیک صوبائی خود مختاری شامل نہ ہونا اور قانون و امن و انصاف کے محکموں کا گورنر کے سپرد ہونا مسلمانانِ پنجاب کی متفقہ رائے کے خلاف بھی تھا اور اپنی جگہ آئینی ترقی بھی نہ تھا۔ چنانچہ اقبال نے ان ہی وجوہ کے ساتھ سیکریٹری شپ سے استعفا دیدیا۔ سر شفیع اقبال کی علحدگی سے بہت پریشان ہوئے، صوبائی خود مختاری شامل کرنی پڑی اور اقبال نے تب ہی اپنا استعفا واپس لیا اور یادداشت پر دستخط کیے۔ ۵ر نومبر کو سر شفیع کی سربراہی میں بشمولِ اقبال سائیمن کے سامنے شہادت کے لیے وفد گیا، اس کے سوالات کے جوابات دینے میں اقبال شریک رہے۔ کمیشن نے بہت سے مسائل میں وفد کے نقطۂ نظر کی تائید کی۔[۱]

## آل پارٹیز مسلم کانفرنس

نہرو رپورٹ کے خلاف مسلمانوں کا متحدہ محاذ پیش کرنے اور مسلم مطالبات کو متفقہ اور حتمی قرارداد کی صورت میں تشکیل دینے کے لیے سر آغا خاں کی صدارت میں ۲۹ر دسمبر ۱۹۲۸ء کو لکھنؤ میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا اجلاس ہوا، اقبال اس کانفرنس کے بانیوں میں تھے۔ متفقہ قرارداد کی تسوید میں بھی اقبال کا خصوصی اشتراک تھا۔ اس کانفرنس میں جناح مسلم لیگ کے علاوہ مسلمانوں کی سب ہی جماعتیں شامل تھیں، نہرو رپورٹ میں مسٹر جناح کی طرف سے پیش کی گئی ترمیمیں کانگریس مسترد کر چکی تھی چنانچہ مسٹر جناح نے بھی کچھ جزوی ترمیموں اور چار تجویزوں کے اضافے کے ساتھ چودہ نقاط کی صورت میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قرارداد کو قبول کر لیا اور اس طرح دونوں لیگوں کا اختلاف بھی ختم ہو گیا۔[۲]

## پنجاب کونسل میں اقبال کی سرگرمیاں

۳ر جنوری ۱۹۲۷ء کو پنجاب لیجسلیٹو کونسل کا افتتاحی اجلاس ہوا اور حلف کی رسم ہوئی جس میں اقبال بھی شریک ہوئے۔

---

[۱] ذکرِ اقبال صفحہ ۱۷۱-۱۷۳ [۲] ایضاً صفحہ ۱۷۳-۱۷۴۔

سرفضل حسین کی یونینسٹ پارٹی کی اکثریت تھی اور کوئی آزاد گروپ تشکیل نہ پاسکا ورنہ اقبال اس کے صدر ہوتے، چنانچہ اکثریت سے فائدہ اٹھانے کے لیے اقبال اسی میں شامل ہو گئے لیکن وہ نہ اس کی پالیسی سے متفق ہو سکے نہ اس کے طریقۂ کار سے۔ اس زمانے میں یوں بھی کونسلیں ارکان کے حوصلوں کے مطابق مفید کام انجام نہیں دے سکتی تھیں لیکن اقبال تو تھے ہی تنہا، وہ اس کے سوا کیا کر سکتے تھے کہ زور دار نقد کریں اور تحقیقی اور پوری تیاری کے ساتھ تقریریں کریں یا کچھ مفید تجویزیں پیش کر دیں لیکن یہ سب کچھ صدا بصحرا ثابت ہوتا۔ اقبال اگرچہ تین سال کونسل کے ممبر رہے لیکن اپنی جگہ تنہا۔ انھوں نے کونسل کے اندر ہی نہیں بلکہ باہر بھی اس کے کرتا دھرتا سرفضل حسین پر کڑے نقد کیے اور اس طرح پارٹی کی ہمدردیاں کھو دیں[۱]

سرفضل حسین نے، اس میں شبہ نہیں کہ بڑی وسعت قلبی سے اس سب کے باوجود ہمیشہ اقبال کی ذات میں دلچسپی لی اور ان کی دشواریوں اور مشکلات سے تادم آخر کڑھتے رہے اور ان کے حل کے لیے پریشان رہے اور ان کے مفاد سے برابر وابستگی رکھی لیکن اقبال اپنی حریت پسندی اور عوامی مفاد کے پیش نظر نہ ان کی ہمنوائی کر سکے نہ خاموش رہ سکے۔ سرفضل حسین نے ۱۹۲۴ء میں گورنر پنجاب کو ترغیب دی کہ اقبال کو جج بنا دیا جائے لیکن اقبال نے حکومت پر تنقیدیں کر کے سرکاری افسروں کی ہمدردیاں ختم کر دیں، ۱۹۲۷ء میں وزیر ہند کے پاس آنے والی اصلاحات کے سلسلے میں مسلمانوں کے مطالبات رکھنے کے لیے لندن ایک وفد جانے والا تھا، سرفضل حسین اس کو اقبال کی سربراہی میں بھیجنا چاہتے تھے، اس کے لیے تین ہزار روپیہ بھی جمع کر لیا تھا لیکن اقبال راضی نہ ہوئے اور چودھری ظفر اللہ خاں کی سرکردگی میں وفد گیا، چودھری شہاب الدین کی میعادِ صدارت پوری ہونے کے بعد سرفضل حسین چاہتے تھے کہ صدارت کے لیے اقبال کا انتخاب ہو جائے لیکن اقبال نے پارٹی کی پالیسی اور اس کے ارکان پر سخت قسم کی نکتہ چینیاں کر کے پارٹی کو اپنے خلاف کر لیا چنانچہ پارٹی کی اکثریت نے انہیں اپنا امیدوار بنانے سے انکار کر دیا۔ سرفضل حسین کو اقبال کی ذات سے جو دلچسپی تھی اس میں نہ تو اقبال کا سیاسی اختلاف حائل ہوا نہ اقبال کی سرفضل حسین پر کڑی نکتہ چینی۔ مئی ۱۹۳۶ء کی

---

[۱] ذکر اقبال ص ۱۴۷، زندہ رود ص ۳۰۵۔ اقبال کی کونسل کی تقریروں اور تجویزوں کی منتخب اور مختصر تفصیل کے لیے ذکر اقبال ص ۱۷۵-۱۷۹، زندہ رود ص ۳۱۴-۳۱۶، ۳۲۰-۳۲۱، ۳۲۳

بات ہے سر فضل حسین نے میاں امیر الدین کو لکھا تھا، "کچھ عرصہ ہوا میں نے سنا تھا کہ وہ علیل ہیں اور مالی مشکلات سے دوچار، مجھے بڑی مسرت ہو گی اگر آپ بصیغۂ راز اطلاع دیں کہ صحیح پوزیشن کیا ہے۔ میں کالج کے ایام سے ان کا بڑا مداح رہا ہوں اور ایک بار پھر ان کی امداد کی کوشش کرنا چاہتا ہوں اگر مجھے معلوم ہو سکے کہ صحت اور مالی اعتبار سے وہ کس حال میں ہیں۔" معلوم نہیں سر فضل حسین نے ان کی امداد کی کوشش کی یا نہیں اور کی تو اس کی کیا صورت ہوئی پھر اقبال نے ان کی امداد قبول بھی کی یا نہیں، بظاہر ایسی امداد نہیں ہوئی۔ بہر حال یہ سر فضل حسین کی وسعتِ قلب اور ان کا بڑا پن تھا۔[1]

اقبال کی زندگی کا یہ عہد ان کی ذہنی اور عملی مصروفیت کا عہد تھا۔ کونسل کا انتخاب پارلیمانی مصروفتیں، اس کی تقریروں کی تیاری، تجویزیں اور بحثیں ایک طرف، دوسری طرف ہندوستان کی فرقہ وارانہ سیاست میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایسی ٹھوس بنیادوں پر مفاہمت کی کوشش کہ جس میں مسلمانوں کی انفرادیت قائم رہے اور ملی مفادوں کو ٹھیس نہ لگے اور اسی سلسلے میں جداگانہ انتخاب کی سرگرم وکالت، ملک میں پھوٹ پڑنے والے فرقہ وارانہ فسادوں کو فرو کرنے اور امن و امان بحال کرنے کی کوششیں، توہینِ رسول کے یکے بعد دیگرے حادثے، شدھی اور سنگھٹن کی ہندو سرگرمیاں ان کے مقابلے میں غلام بھیک نیرنگ کی تبلیغی جدوجہد اور اس سے اقبال کی عملی دلچسپی، افغانستان میں امان اللہ خاں کے خلاف بغاوت، بچہ سقہ کی حکومت، جنرل نادر خاں کا حملہ اور ان کی مالی امداد کے لیے کوششیں جس کا نادر خاں کی طرف سے اقبال کا شکریہ بھی ادا کیا گیا، نہرو رپورٹ کا استرداد، مسلم لیگ کی تقسیم، سائمن کمیشن سے تعاون، مسلم کانفرنسیں، مسلم فرقہ وارانہ مطالبات، اقبال کا وقت کی ان تمام سرگرمیوں میں رہنما یا نہ اور فعال حصہ، ان سب کے ساتھ علمی اور شعری تحقیق و کاوش، عالمانہ اور فلسفیانہ خطبے، مسلم ایرانڈیا کانفرنس کی تشکیل کا منصوبہ جس کے اقبال صدر منتخب ہوئے تھے، غرض یہ کہ یہ چار پانچ سال اقبال کی زندگی کے ایسے سال تھے کہ اقبال شاعر اور مفکر سے زیادہ بھرپور فرقہ پرور سیاسی کی حیثیت سے برصغیر کی سیاست میں اُبھر کر آئے اور عملاً ملکی سیاست پر چھا گئے۔[2]

---

[1] زندہ رود ص ۳۰۵، ۵۹۸، ذکر اقبال ص ۱۷۲۔ [2] تفصیلات کے لیے زندہ رود باب ۱۵ ص ۲۹۱-۳۴۲، ذکر اقبال ص ۱۶۸-۱۷۴۔

## اقبال کا سیاسی زاویۂ نظر

اقبال کی ابتدا متحدہ قومیت اور بلاتفریق مذہب و فرقہ ہندوستان کی آزادی اور خود مختاری کے خواب دیکھتے ہوئی تھی لیکن ہندو مسلم مسائل کے حقیقی الجھاووں، اکثریت کی کھلے ڈھکے ہندوستان پر اقتدار حاصل کر لینے کی تدبیروں اور سازشوں کے عملی تجربے نے ہندوستان کی غیر مشروط آزادی یا سوراج سے ان کی دلچسپی کو ختم کر دیا تھا۔ ان کی جدوجہد اور سوچ بچار کا مرکز ہندوستانی مسلمانوں کا تہذیبی اور سیاسی تحفظ و ترقی رہ گیا تھا۔[1]

یہ واقعہ ہے کہ ایک مفکر اور شاعر ہونے کے لحاظ سے وہ عوامی سطح کے سیاسی نہ تھے، ان کی سیاست فکری اور میز کرسی کی سیاست تھی، ان کے یہاں بالائی سطح پر جوش و خروش اور وقتی ابال نہ تھا، ان کے پاس فکر تھی اور باہوش مستقل جدوجہد کی دعوت۔ وہ مسلمانوں کو مستقل اور منفرد ملت اور قوم مانتے تھے اور ان کے نزدیک سب سے مقدم مسلم اقلیت کا اسی حیثیت میں تحفظ تھا۔ وہ متحدہ قومیت کے دکھاوٹی لبادے میں آزادی و حریت کے جذباتی نعروں سے مستقبل کی خوش آئند توقعات کے بھروسے پر مسلمانوں کا ایک قومی رَو میں بہہ جانے کو ملی ہلاکت کا مرادف جانتے تھے۔ ایسی غیر محفوظ تعلیم میں پس ماندہ، دولت میں بے مایہ انفرادیت پسند اقلیت کے لیے جو غیر معمولی اکثریت اور جذب کر لینے کی خواہاں قومیت میں گھری ہو سوراج اور حریت کو اولین نصب العین بنا کر اور مرکزِ عمل قرار دے کر اکثریت کے شانہ بشانہ جدوجہد خطرناک حماقت تھی۔ اقبال کے سامنے یہ پیش بینیاں تھیں جن کی مستقبل نے عملی تصدیق کی۔ واقعات کی رُو کا ایک ہی تقاضا تھا کہ مسلمان آزادی کی طرف تیز قدموں سے بڑھنے والے یک قومی کارواں سے اپنے آپ کو نہ صرف الگ رکھیں بلکہ حائل بن سکتے ہوں تو بنیں، اکثریت سے اشتراک کے شرائط منوائیں اور برطانوی اقتدار سے حسب ضرورت و مصلحت تعاون کریں اور جو مدد حاصل ہو سکتی ہو حاصل کریں۔ اقبال کا یہی موقف تھا اور واقعات نے اس کی صحت کو ثابت کر دیا۔ ان کا یہ موقف ان کا سوچا سمجھا ہوا تھا اور انہوں نے اس سے کبھی انحراف نہیں کیا! مسلمانوں کی جداگانہ ملی حیثیت ان کے نزدیک ایک ثابت حقیقت تھی جس کو بدلنے کے احتمال کو بھی وہ برداشت نہیں کر سکتے تھے، اسی کے پس منظر میں وہ ملی مطالبات کو آزادی پر فوقیت دیتے رہے، جداگانہ انتخاب سے وہ کسی صورت دست بردار نہ ہوئے، نہرو رپورٹ سے انہیں اختلاف رہا، سائمن کمیشن

---

[1] ذکر اقبال صفحہ ۱۳۰۔ صفحہ ۲۱۹

سے تعاون کیا، اس کے مقاطعے کو بہر حال انہوں نے مسلمانوں کے لیے سم قاتل سمجھا۔ آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے انعقاد کا بندوبست کیا، دونوں لیگوں کو متحد کرنے کی کوشش کی، ان تمام اقدامات کا رخ مسلمانوں کی جداگانہ متحدہ ہستی کا تحفظ تھا۔ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا مقصد بھی کم از کم سرحدی صوبوں میں ہی سہی مسلم ملت کی تہذیبی اور سیاسی وحدت کو محفوظ رکھنے کی ایک کوشش تھی۔[1]

## لیگ کے الہ آباد اجلاس کی صدارت

دونوں مسلم لیگیں ایک ہو چکی تھیں، آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے مطالبات اور جناح کے ۱۴ نقاط گویا ایک تھے، دونوں کا مقصد ایک ہی تھا، جداگانہ انتخاب قبول کیا جا چکا تھا اور اقبال ملکی سیاست پر چھا چکے تھے اور اپنی فرقہ پروری میں ہندوؤں میں بدنام اور مسلمانوں میں اپنے ملی جذبات کی وجہ سے مشہور عوام و خواص تھے، چنانچہ دسمبر ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے الٰہ آباد میں ہونے والے اجلاس کے صدر منتخب کر لیے گئے۔

مسلم لیگ کا یہ اجلاس اپنے شرکا کے لحاظ سے اگرچہ بہت محدود تھا لیکن اقبال کے خطبۂ صدارت کے اعتبار سے بہت اہم تھا۔ مسلم لیگ کے آئندہ اختیار کیے جانے والے رخ کے لحاظ سے اس کی بنیادی حیثیت تھی۔ اقبال نے اس میں کہا تھا۔

> "مجھے یقین ہے کہ یہ اجتماع ان تمام مطالبات کی نہایت شد و مد سے تائید کرے گا جو اس قرارداد میں موجود ہیں۔ ذاتی طور پر تو میں ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے بڑھانا چاہتا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبۂ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے خواہ یہ ریاست حکومت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے یا باہر رہ کر۔"
>
> "مجھے تو نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمالی مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنی پڑے گی۔"[2]

اقبال کی یہی خواہش تھی جو سترہ سال بعد حقیقت بن کر برصغیر کے جغرافیائی اور سیاسی

---

[1] زندہ رود ص ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۷، ۲۹۹۔ [2] ذکر اقبال ص ۱۸۱-۱۸۲، زندہ رود ص ۳۹۱، Speeches and statements of Iqbal by Shamloo pp. 12 - 13.

نقشے پر نمایاں ہوئی ۔ اور جس نے تاریخ میں پہلے مغربی پاکستان اور پھر پاکستان کا نام پایا۔ اقبال کی یہ ذاتی پسند اور ان کے دل کے اندر کی یہ خواہش وقت کے کاغذی انبار میں گم ہو کر رہ جاتی جیسے کہ اس سے پہلے کی اس طرح کی دل پسند خواہشیں اور غیر عملی تجویزیں گم ہو کر رہ گئیں لیکن یہ اقبال جیسے بدنام فرقہ پرور اور مسلمانوں کے ہر دل عزیز اور مسلم لیگ کی نہایت بااثر شخصیت کی خواہش تھی اور مسلم لیگ کے منبر سے اس کے خطبۂ صدارت کے اندر صدرِ اجلاس کی طرف سے پیش ہوئی تھی اس لیے ہندو پریس اور کچھ اینگلو انڈین اخبار محض ذاتی مصلحتوں سے اسے لے اُڑے ۔ اسی زمانے میں لندن میں پہلی گول میز کانفرنس کا اجلاس ہو رہا تھا ۔ ہندوستان کے لیڈر وہاں موجود تھے اور برطانوی شخصیتوں سے اُن کا ہر روزہ اتصال قائم تھا ، برطانوی حکومت خود ہندوستان کے اندر کے روزمرہ کے سیاسی خیالات سے واقفیت رکھنی چاہتی تھی اس لیے برطانوی ایوانِ حکومت میں اس کی صدائے بازگشت قدرتی تھی ، ورنہ ظاہر ہے کہ یہ نہ مسلم لیگ کی سرکاری قرارداد تھی نہ ملک میں منعقد ہوتے رہنے والے مسلم اجلاسوں کا فیصلہ ۔ مخالف و موافق لے دے اور خود اقبال سے تشریح کے نیے نئے اور کھلے سوال و جواب نے مسلم لیگ کے الٰہ آباد اجلاس کا حاصل اقبال کی اس شخصی خواہش کو بنا کر چھوڑا اور اس اجلاس کی اصل تجویز گویا یہی ہو گئی اور رفتہ رفتہ ملک کے نہ سنبھلتے فرقہ وارانہ حالات نے مسلمانوں کو "لے کے رہیں گے پاکستان" تک پہنچا کر لا کھڑا کیا ۔

## اقبال اور مسلم ریاست کا تصور

بے شبہ ہندوستان کی سخت فرقہ وارانہ فضا میں مسلم اکثریت کے صوبوں کی اکائی ، وفاق اور مسلم ریاست جیسے تصورات بلکہ تجویزیں نئی نہ تھیں ۔ ملانے کو توان کے سلسلے اور تاریخ کو دور تک ملایا جا سکتا ہے تاہم اتنا تسلیم ہی کیا جاتا ہے ، سر شفیع کے نام سید امیر علی کے سنہ ۱۹۱۱ء کے خط کو اگر نظر انداز بھی کر دیں[1] کہ سنہ ۱۹۱۳ء میں ولایت علی بمبوق نے مزاحیہ کالموں میں ہی سہی ، سنہ ۱۹۱۷ء میں خیری برادروں نے سنہ ۱۹۲۰ء میں عبد القادر بلگرامی نے ، سنہ ۱۹۲۱ء میں نادر علی نے ، سنہ ۱۹۲۲ء میں سردار محمد خاں نے اسی طرح کی تجویزیں رکھی تھیں ۔ سنہ ۱۹۲۴ء میں حسرت موہانی نے نہرو کمیٹی کو یہ تجویز دی تھی کہ

---

[1] سید امیر علی کے خط کا خلاصہ انکے اس تاثر کا اظہار تھا کہ ہندوستان میں ہندو مسلم دو قومیں ہیں ، یہاں ایسا دستوری نظام قابل عمل ہو سکتا ہے جو ان کے جداگانہ قومی تشخص یا حقوق کے تحفظ کا ضامن ہو ۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

شمالی مغربی مسلم اکثریت کے صوبوں کو مدغم کر کے ایک صوبہ بنا دیا جائے اور اس کو ہندوستان کے وفاقی نظام کی ایک وحدت قرار دیا جائے اور اسی ۱۹۲۴ء میں لالہ لاجپت رائے نے اور ان کے علاوہ ملک کے متعدد لوگوں نے شمال مغرب کے صوبوں کا وفاق یا وحدت بنا کر مسلم ریاست کی تشکیل کا تصور یا تجویز پیش کی تھی اس لیے اقبال کے تصور یا ان کی خواہش کو نہ تو پہلی خواہش کہا جاسکتا ہے نہ پہلا تصور۔[۱]

فرق یہ ہے کہ اقبال کی یہ پسند اور خواہش وقتی فضا کی پیداوار نہ تھی نہ کسی فوری جذبے کی زائیدہ۔ ہندوستان کی قومی وحدت کے عقیدے کو ترک کر کے اقبال نے جب سے مسلمانوں کی نظریاتی اور تہذیبی وحدتِ ملی کو اپنایا ان کی فکر اور عمل کا رخ ہمیشہ خود مختار اور آزاد ملّی ریاست کی تشکیل کی طرف رہا ہے، ان کی نظم، نثر اور فلسفہ عملاً محض خیالی اور تفریحی رہ جاتے اگر نصب العین کی صورت میں ان کے پیشِ نظر خود مختار اور آزاد اسلامی ریاست نہ ہوتی۔ مسلمانوں کے خون میں حرارت پیدا کرنا، انھیں فعّال بنانا، آرزوؤں پر اکسانا، قوت و جذبۂ استیلا پیدا کرنا، ٹکرا جانے کی ہمت دینا وغیرہ سب بے معنی ہو جاتے۔ دوسروں کا سوچ بچار ہندوستان کے ناقابلِ مصالحت فرقہ وارانہ اختلافوں کا علاج اور حالات کے جبر کا تقاضا تھا، انہوں نے اضطراری اور آخری چارۂ کار کی حیثیت میں اِسے پیش کیا تھا جبکہ اقبال کا یہ ابتدائی منصوبہ اور اختیاری نصب العین تھا، اوروں کے لیے ملک کی آزادی میں پڑی ہوئی گتھی کا یہ سیاسی حل تھا اور اقبال کے لیے مسلمانوں کا دینی فریضہ، اُن کے تصور کی بنیاد دو قوموں کے تصور پر تھی اور اقبال کے تصور کی بنیاد دین کے تقاضوں پر آزادانہ عمل کے لیے میدان مہیا کرنے پر۔[۲]

خطبۂ صدارت میں اقبال کا اس دیرینہ خواہش اور نوجوانی سے پرورش پاتی ہوئی پسند کو پیش کر دینے کا مقصد غالباً عمر بھر کی تیار کی ہوئی زمین میں بیج ڈال دینا یا خشک بھوسے کو چنگاری دِکھا دینا تھا، وہ اس کا ردِ عمل اقلیت اور اکثریت دونوں میں دیکھ لینا چاہتے تھے۔ یہ حسنِ اتفاق تھا کہ اکثریت اسے لے اڑی اور اس طرح ہندوستان میں سخت فرقہ وارانہ فکر کی صورت میں اقلیت اور اکثریت دونوں میں موافقانہ اور مخالفانہ ردِ عمل کی صورت میں پھیل گئی اور دونوں

---

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) اس میں ملک کی تقسیم یا الگ الگ صوبوں کے وفاق کی تجویز نہ تھی۔

[۱] زندہ رود ص ۳۸۶ [۲] ایضاً ص ۳۸۷، ۳۸۹، ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۶۔

کو متوجہ کر لیا، ورنہ یہ مسلم لیگ کی تاریخ کے اوراق پارینہ میں دب کر رہ جاتی۔

**اقبال کی تجویز** مسلم لیگ کے خطبۂ صدارت والی ذاتی تجویز شمال مغربی مسلم اکثریت والے صوبوں کو ملا کر وفاقی ہندوستان کے اندر اک خود مختار مسلم صوبے کی تشکیل تھی۔ اس کو وہ انگلستان، ہندوستان اور اسلام کے لیے مفید سمجھتے تھے، یہ تجویز اپنی حدوں میں مفاہمانہ تھی، اس پر ہندو مسلم سمجھوتا ہو سکتا تھا اور بعض ہندو لیڈر بھی اس پر سمجھوتا کر لینے کے حق میں تھے تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر یہ تجویز باہم سمجھوتے کی بنیاد نہ بن سکے تو اس کی رُو بالکل آزاد ریاست کی تشکیل کی طرف ہی جاتی تھی، جس کو اقبال ہندو اکثریت سے متعلق اپنے تجربوں کے تحت اور اپنی بصیرت کی روشنی میں مسلم اکثریت رکھنے والے صوبوں کا آخری مقدر مانتے تھے۔ چودھری رحمت علی کا ان صوبوں سے ترکیب پایا ہوا آزاد اور مستقل پاکستان کا تصور اقبال کی الہ آباد والی تجویز نہ تھی اور وہ ۱۹۳۴ء تک برابر پاکستان کے تصور کو اپنی تجویز ماننے سے انکار کرتے رہے۔ مسٹر تھامپسن کو ۴ مارچ ۱۹۳۴ء کو لکھتے ہیں" پاکستان میری تجویز نہیں، میرے خطبے میں ہندوستان کے شمال مغرب میں...... مسلم صوبے کی تشکیل ہے...... جو ہندوستان کے وفاق کا حصہ ہو گا...... پاکستان کی تجویز مسلم صوبوں کا جداگانہ وفاق ہے جو جداگانہ مملکت کی صورت میں انگلستان سے براہ راست متعلق ہو گا۔ یہ تجویز کیمبرج میں اختراع ہوئی" یہ ۱۹۳۴ء کا خط ہے لیکن ۱۹۳۳ء کی گول میز کانفرنس میں وہ ہر قسم کی مرکزی حکومت کے خلاف تھے، خصوصاً ہندوستانی وفاق میں شمول کے۔ ہو سکتا ہے کہ گول میز کانفرنس میں ان کا رویّہ وہاں کے وقتی اور خصوصی حالات کا ردِ عمل ہو اور ان کا حقیقی زاویۂ نظر وہی ہو جو انہوں نے تھامپسن کو لکھا تھا، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ فرقہ وارانہ ماحول آہستہ آہستہ بالکل غیر مفاہمانہ ہوتا چلا گیا اور ہندوستانی وفاق کے اندر ان کی تجویز کی گنجایش نہ رہی تو آزاد اور الگ ریاست کی صورت میں اس تجویز کا صورت پذیر ہونا مقدر تھا چنانچہ انہوں نے اپنے مئی جون کے خطوں میں مسٹر جناح کو لکھا " برّصغیر میں شریعت اسلام کا نفاذ اور ارتقا اتنی دیر ممکن نہیں جب تک کہ یہاں ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں وجود میں نہ لائی جائیں۔ کئی برسوں سے یہی میرا عقیدہ رہا ہے.... کیا آپ کے خیال میں اس مطالبے کا وقت آن نہیں پہنچا" جون کے خط میں لکھا" ہندوستان میں قیام امن اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبے اور تسلط سے بچانے کی واحد ترکیب وہی ہے جس کا میں نے اُوپر ذکر کیا ہے یعنی مسلم صوبوں کی ایک علیحدہ فیڈریشن

میں اسلامی اصلاحات کا نفاذ" آخر ش مسٹر جناح کو کہنا پڑا کہ "ہندوستان کے دستوری مسائل کے محتاط مطالعے اور تجربے کے دوران ان کے (اقبال کے) خیالات نے بالآخر مجھے انہی نتائج پر پہنچایا جن پر اقبال خود پہنچے تھے۔ ان ہی خیالات کا اظہار مسلمانانِ ہند کے متحدہ مطالبے کی صورت میں آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادِ لاہور میں جو قراردادِ پاکستان کے نام سے مشہور ہے کیا گیا" اور ۱۹۴۷ء میں اقبال کی تجویز اپنی آخری مقدر صورت میں عملی حقیقت بن کر برِ صغیر کے نقشے پر اُبھر آئی۔[1]

### آل انڈیا مسلم کانفرنس کا دلی اجلاس، اقبال کی زیرِ صدارت مسلمانانِ لاہور کا جلسہ اور مسلم کانفرنس اور مسلم نیشنلسٹ پارٹی کے قائدوں کو بھوپال میں گفتگو کی دعوت

ہندو مسلم مفاہمت کی کوشش کے سلسلے میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کا دلی میں اجلاس بلایا گیا، ۳ اپریل ۱۹۳۱ء کو اس اجلاس میں شرکت کے لیے اقبال دہلی پہنچے اور پانچ دن دلی ٹھہرے رہے، گاندھی جی مسلم کانفرنس کے قائدوں سے ملے لیکن یہ ملاقات اس معنیٰ میں غیر مفید رہی کہ مسلم مطالبات اس لیے نہیں تسلیم کیے گئے کہ کانگریس کے مسلمان لیڈروں کو ان مطالبات سے اختلاف تھا۔[2]

۳ مئی ۱۹۳۱ء کو اقبال کی صدارت میں مسلمانانِ لاہور کا ایک بہت بڑا جلسہ ہوا جس کا مقصد جداگانہ انتخاب اور دوسرے مسلم مطالبات کی حمایت تھا۔ ۱۰ مئی کو اقبال اُس گفت وشنید میں شرکت کے لیے جس کی مولانا شوکت علی کے ایما پر نواب بھوپال نے مسلم کانفرنس اور مسلم نیشنلسٹ پارٹی کے لیڈروں کو دعوت دی تھی، بھوپال پہنچے اور گفتگو میں حصہ لیا لیکن اختلافات دور ہونے کے بجائے کچھ بڑھ ہی گئے۔ اسی زمانے میں ہندو مسلم فساد پھوٹ پڑے، ادھر کشمیر میں بھی حالات سنگین ہو گئے اور کشمیر میں ریاست کے خلاف تحریک شروع ہو گئی اور اقبال کا ان سب سے سرگرم تعلق رہا، ہندو مسلم مفاہمت مزید دور ہو گئی بلکہ مایوسی کا شکار ہو گئی۔[3]

---

[1] Dr. Iqbal's letters to Prof. E.J. Thompson of Oxford - p.80

[2] زندہ رود ص ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳۔ [3] ایضاً ص ۴۲۸، ۴۲۹۔ [4] ایضاً ص ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱-۴۳۵

**دوسری گول میز کانفرنس اور اقبال** مسلم حقوق و مطالبات اور ان کو کانگریس سے منوانے میں اقبال اس زمانے میں خاص طور سے نمایاں تھے اور ان کا موقف مسلمانوں کی قریب قریب سب ہی جماعتوں نے تسلیم کر لیا تھا اس لیے دوسری گول میز کانفرنس کے لیے ان کی نامزدگی اپنی جگہ ضروری تھی پھر سر فضل حسین کا وائسرائے ہند کو مشورہ بھی تھا چنانچہ اگست ۱۹۳۱ء میں شرکت کا دعوت نامہ اقبال کو بھی وصول ہو گیا۔ ۲۶ ستمبر کو مندوبین کا لندن پہنچنا لازمی تھا تاکہ اکتوبر میں کانفرنس کا آغاز ہو جائے۔ ۲۶ اگست کو اقبال نے سردار بیگم کے نام سربمہر لفافہ محفوظ کیا جو اقبال کی موت کی صورت میں انہیں دیا جانا تھا، اس خط میں اقبال نے ان رقموں کی اطلاع دی تھی جن کا خود سردار بیگم اور جاوید اور منیرہ کے لیے اقبال نے بندوبست کیا تھا اور اپنے بعد جن کی تولیت سردار بیگم کے پاس آنی تھی۔[۱]

روانگی سے چند گھنٹے پہلے اقبال کو بخار ہو گیا اور وہ پانچ ستمبر کے بجائے آٹھ ستمبر کو لاہور سے روانہ ہوئے۔ اس سفر کے دوران ان کا ارادہ ممالک اسلامیہ کی سیاحت کا بھی تھا دسمبر ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں منعقد ہونے والی موتمر عالم اسلامی کا مفتی امین الحسینی کی طرف سے انہیں دعوت نامہ پہلے مل چکا تھا، دانشوران روم کی اکیڈمی کے صدر مارکونی کی طرف سے روم تقریر کرنے کی بھی دعوت دی گئی تھی، سر فرانسس ینگ ہسبینڈ صدر انجمن ادبی انڈیا سوسائٹی کی طرف سے انڈیا سوسائٹی کی نائب صدارت قبول کرنے کی بھی درخواست کی گئی تھی غرض نو ستمبر کو اقبال دلی پہنچے، اسٹیشن پر شاندار استقبال ہوا، متعدد سپاس نامے دیے گئے، وہاں سے دس ستمبر کو بمبئی خلافت ہاؤس میں ٹھہرے، عطیہ فیضی نے اسی دن ایوانِ رفعت کے لان میں عصرانہ دیا، دوپہر کا کھانا افغان کونسل سردار صلاح الدین سلجوقی کے یہاں کھا چکے تھے، بارہ ستمبر کو ملوجا بحری جہاز سے وہ لندن کے لیے روانہ ہو گئے۔ دا ثناء سفر کی تفصیلی روداد اقبال نے طاہر الدین کو اپنے ایک خط میں لکھی ہے جو زندہ رود کے صفحات ۴۴۱-۴۴۵ میں موجود ہے) اور ۲۷ ستمبر کو لندن پہنچ گئے، جہاں ان کا قیام ۱۱۳ اے سینٹ جیمز کورٹ بکنگھم گیٹ، ایس۔ ڈبلیو ۱ میں رہا۔ کانفرنس کے اجلاس اس کے قریب ہی سینٹ جیمز پیلس میں ہوتے تھے۔[۲]

---

[۱] زندہ رود ص ۴۳۵-۴۳۷، ۴۳۸-۴۳۹ [۲] ایضاً ص ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹-۴۴۵۔

گول میز کانفرنس کی دو کمیٹیاں تھیں: اقلیتوں سے متعلق اور وفاقی نظام سے متعلق، اقبال اقلیتوں سے متعلق کمیٹی کے ممبر تھے۔ نظام کار یہ تھا کہ ممبر شریک تو ہوتے تھے لیکن گفتگو رئیس وفد کرتا تھا، ممبر اس کو مشورہ دیتے رہتے، مسلم وفد کے سربراہ آغا خاں تھے۔ اقلیتی کمیٹی کے ابتدائی دو اجلاس رسمی تھے جن میں طے کیا گیا کہ کمیٹی کے ممبر غیر رسمی بات چیت سے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کریں۔ گاندھی جی مسلم مطالبات اس شرط پر ماننے کو تیار تھے کہ مسلمان بالغ رائے دہندگی، آزادی کامل کے نصب العین کی تائید کریں اور اچھوتوں کے جداگانہ حق انتخاب کی مخالفت کریں۔ پہلی دو شرطیں اقبال قبول کرنے کو تیار تھے لیکن تیسری شق کی تائید اپنے لیے جداگانہ انتخاب کی حمایت کے ساتھ کیسے ممکن تھی۔ بالآخر ۱۲ر نومبر کو اقلیتوں کے درمیان ایک میثاق قرار پا گیا۔ جس میں سکھ شامل نہ تھے، ۱۳ر نومبر کے اجلاس میں یہ میثاق وزیر اعظم کو سپرد کر دیا گیا۔ ؎۱

مسلم نمائندوں کا خیال تھا کہ فرقہ وارانہ تصفیے سے پہلے دستور پر بحث و گفت و شنید فضول ہے، اقبال اسی خیال کے حامی تھے، اس میں اختلاف ہو گیا کہ دستوری کمیٹی میں شرکت بھی کی جائے یا نہیں، مسلم وفد نے آخر شرکت پر اتفاق کر لیا، اقبال بددل ہو کر ۱۶ر نومبر کو مسلم وفد سے علٰحدہ ہو گئے۔ اسی دوران انہوں نے برطانوی حکام سے نجی طور پر حیدرآباد دکن کو ڈومینیس اسٹیٹس دلوانے کی بات چیت کی لیکن سر اکبر حیدری نے ہی ان کی تجویز کی سخت مخالفت کی حتیٰ کہ اقبال ان سے جھگڑ پڑے۔ ؎۲

لندن میں گول میز کانفرنس کی رسمی مشغولیتوں کے ساتھ ساتھ غیر رسمی اور نجی مشغولیتیں بھی بہت زیادہ رہیں، یکم اکتوبر کو سر سیموئیل ہور ان کی قیام گاہ پر آئے اور دستور ہند کے تحت مسلمانوں کی پوزیشن کے متعلق بات چیت ہوئی، ۷ر اکتوبر کو ایران کے سابق قاچاری وزیر اعظم سید ضیاء الدین طباطبائی کی دعوت میں شریک ہوئے، ۸ر اکتوبر کو عراقی سفارت خانے کی دعوت طعام میں شرکت کی، ۹ کو البانیہ کے سفیر کے یہاں دعوت میں گئے، اسی دن سیٹر ڈے ریویو کے ایڈیٹر نے چائے پر بلایا اور برطانوی پریس کے نمائندوں کے سامنے انہوں نے تقریر کی، ۱۰ر اکتوبر کو امرتسر کے شفیع رستوراں میں سر ظفر اللہ خاں کی طرف سے ان کو دوسرے مسلم مندوبین کے ساتھ

---

؎۱ ذکر اقبال ص ۱۸۸-۱۹۰، زندہ رود ص ۴۵۰-۴۵۲ ؎۲ زندہ رود ص ۴۵۲-

پر تکلف دیسی کھانوں پر دعوت دی گئی، دوسرے دن امام مسجد لندن نے فضل مسجد میں بلاکر اُن کا اور ان کے رفقاء کا چند نو مسلم انگریزوں سے تعارف کرایا۔ ۱۳؍ اکتوبر کو مشہور مستشرق سر ڈینی سن راس ملنے آئے اور دنیائے اسلام کی مذہبی تحریکوں خصوصاً بہائیت پر بات چیت کی، وہ اسی موضوع پر لیکچر دینے امریکہ جارہے تھے، پھر دوسرے دن بھی آئے، ۱۴؍ اکتوبر کو نو مسلم انگریز خاتون مادام فاطمۃ العابد نے ان کے اعزاز میں دعوت دی، ۱۶؍ اکتوبر کو ترکی کے مجاہد آزادی غازی رؤف بے ملنے کو آئے، اسی دن افغان قونصل کی نادر شاہ کی تاج پوشی کے جشن دعوت میں شرکت کی، اسی زمانے میں چودھری رحمت علی کیمبرج سے ان سے ملنے آئے اور بتایا کہ ان کے شمالی مغربی مسلم اکثریت والے صوبوں کی ریاست کا نام پنجاب، افغان سرحد، کشمیر، سندھ کے پہلے حرفوں اور بلوچستان کے "تان" سے ترکیب دیکر "پاکستان" رکھا گیا ہے، سروجنی نائیڈو کی وساطت سے ممالک اسلامیہ کی سیارح روزیتا فاربیز نے ۲۰؍ اکتوبر کو اپنے یہاں دعوت دی اور قرآنی تعلیمات پر ان سے سوالات کیے پھر لیڈی ہاوگ کی دعوت میں شریک ہوئے، ۲۱؍ اکتوبر کو کرنل فیر اور دو ایک دن کے بعد پروفیسر گِب ان سے ملنے آئے۔ کرنل سے ہندوستان میں اسلامی تحریکات پر اور گِب سے افریقہ میں اسلامی تحریکوں پر گفتگو ہوئی۔ اسی دوران لندن یونیورسٹی میں لیکچر دینے کی درخواست کی گئی لیکن مصروفیتوں کی وجہ سے اقبال نے دعوت قبول نہیں کی، ۲۴؍ اکتوبر کو سعید شامل جو شمالی قفقاز میں روسی کمیونسٹوں کے خلاف اپنے علاقوں کی آزادی کے لیے لڑ چکے تھے، ملنے آئے اور روسی مظالم پر گفتگو کرتے رہے، اسی شام نواب صاحب چھتاری کی مسلم مندوبین کو دی گئی دعوتِ چائے میں شریک ہوئے، ۲۷؍ کو مس مارگریٹ فارقوہرسن کی دعوت میں شرکت کی جس میں وہ اور مولانا شوکت علی اور دوسرے ہم خیال لوگ مدعو تھے۔ یہاں سے چند ساتھیوں کے ساتھ اقبال کو بکرز ہال گئے اور کو بکرز مرد اور عورتوں کو دعا میں مصروف پایا۔ ۴؍ نومبر کو ۵ بجے شام انڈیا سوسائٹی کے علمی اجتماع سے خطاب کیا۔ لارڈ اروِن اور لیڈی اروِن کے ہال میں رات کے کھانے میں شرکت کی، ۸؍ نومبر کو اقبال کیمبرج گئے، پانچ بجے شام وہاں چائے کی دعوت میں شریک ہوئے، پروفیسر نکلسن، پروفیسر لیوی اور یونیورسٹی کے متعدد اساتذہ موجود تھے، نکلسن، سورلے اور پروفیسر لیوی نے تقریریں کیں، آخر میں اقبال کی تقریر ہوئی جس میں انھوں نے پروفیسر براون اور پروفیسر میکٹیگرٹ کے نہ ہونے کا افسوس کیا۔ ۱۱؍ نومبر کو ہوٹل والڈورف میں، اقبال لٹریری ایسوسی ایشن کی طرف سے بہت بڑی پارٹی کا اہتمام

کیا گیا تھا چار سو نہایت اہم شخصیتیں مدعو تھیں، گول میز کانفرنس کے تمام مندوبین بشمول گاندھی جی مسلم، ہندو اور سکھ موجود تھے، اکابرِ علم وفضل مدعو تھے، لندن، کیمبرج اور آکسفورڈ میں تعلیم پانے والے ہندو مسلم طلبہ تھے، جلسے کی صدارت سر عبد القادر نے کی، پہلی تقریر ڈاکٹر نکلسن کی ہوئی اس کے بعد نیاز محمد خاں سکریٹری ایسوسی ایشن نے سپاسنامہ پیش کیا، اس کے بعد اقبال نے تقریر کی، شیخ نور محمد، عبد اللہ یوسف علی نے اقبال کی شاعری اور فکر پر تقریریں کیں، آخر میں سروجنی نائیڈو نے ایک بہت اچھی تقریر کی اور آغا خاں کی تقریر پر یہ تقریب ختم ہوئی۔[1]

**اقبال روم میں**

۲۱ر نومبر ۹ بجے صبح اقبال وکٹوریا اسٹیشن لندن سے روم کے لیے روانہ ہو گئے، چار بجے پیرس کے اسٹیشن گار دی نورد پہنچے، اُمراؤ سنگھ آگئے تھے ان سے ملے، گار دی لیاں اسٹیشن پر اقبال شیدائی ملے، ۵ بجے شام پیرس سے گاڑی روانہ ہو گئی، ۲۲ر نومبر کا دن سفر میں گذرا، رات کے ۸ بجے گاڑی روم پہنچی۔ ڈاکٹر اسکارپا، قونسل جنرل اٹلی مقیم بمبئی اور اٹلی کی رائل اکیڈمی کی طرف سے روم یونیورسٹی کے فلسفے کے استاذ ایر اسٹاکو نے استقبال کیا اور ایک اعلیٰ ہوٹل میں ٹھہرایا، رات کا کھانا ڈاکٹر اسکارپا کے ساتھ کھایا۔ صبح کو ڈاکٹر اسکارپا کچھ علماء سے ملانے اقبال کو لے گئے، واپسی پر شام تک متعدد اہم لوگ ملنے آتے رہے، دوسرے دن روم کے تاریخی مقامات دیکھے، شام کو اٹلی کے پروفیسر جنٹیلی آگئے، ان کی معیت میں اقبال نے اطالوی انسائکلوپیڈیا کا دفتر اور اس کے شعبے دیکھے، ۲۵ر نومبر کو امیر امان اللہ خاں سے ان کی قیام گاہ پر ملاقات کی، ۲۶ر کو رائل اکیڈمی میں لکچر دیا، حاضرین میں علما، یونیورسٹی کے اساتذہ اور ملک کی اہم شخصیتیں موجود تھیں، ۲۷ر کی صبح کو امیر امان اللہ خاں آگئے، دو گھنٹے ان سے ملاقات رہی۔ اسی دن مسولینی سے اس کی دعوت پر اس سے ملے اور قریب قریب چالیس منٹ ملاقات رہی۔ مسولینی کے ابی سینیا پر حملے تک اقبال اس کی عظمت کے قائل رہے لیکن اس کے اس عمل سے وہ اقبال کی نظروں سے گر گیا۔ نیپلس کی بیرونس کا ڈ ٹمس کار نیوا لے اقبال کی طالب علمی کی شناسا تھیں کہا جاتا ہے کہ مسولینی سے ملاقات کی وہی واسطہ تھیں، انہوں نے اقبال کی دعوت کی جس کو اقبال نے اس شرط پر قبول کر لیا کہ وہ اس دعوت میں روم کی حسین ترین خواتین کو مدعو کریں۔ اقبال نے

---

[1] زندہ رود ص ۴۵۲-۴۵۷۔

۲۷ نومبر کو شب میں اس شاندار دعوت میں شرکت کی۔ اٹلی کی اسمبلی کے ایک رکن بیرن رابر ٹوریکا ڈی اقبال سے ملنے آئے اور پمپی آئی کے کھنڈر اور ویسو ویس آتش فشاں کے دکھانے کے لیے نیپلس جانے پر اصرار کیا، اقبال نے یہ دعوت قبول کر لی، ۲۸ نومبر کو نیپلس آ گئے پمپی آئی کے کھنڈر دیکھے عجائب خانہ دیکھا لیکن بارش کی وجہ سے آتش فشاں نہیں دیکھ سکے، رات کا کھانا بیرن کے ساتھ کھایا اور رات کو نیپلس سے روانہ ہو کر اگلے دن برنڈزی پہنچے اور ۲۹ کو ہی وکٹوریا جہاز سے اسکندریا کے لیے روانہ ہو گئے۔ [1]

**اقبال مصر میں** یکم دسمبر کو صبح اسکندریا پہنچے، پہلے شاہی محل میں گئے اور ملاقاتیوں کی کتاب میں دستخط کر کے عمر طوسون کے یہاں آرام کیا، اسکندریا کی سیر کی، انجمن الشبان المسلمون کے ارکان، اخباری نمایندوں اور بعض اہل علم سے ملاقاتیں کیں، ۳ بجے ریل سے قاہرہ کے لیے چل دیے، ۶ بجے قاہرہ پہنچ گئے میٹرو پولیٹین ہوٹل میں قیام کیا، رات کا کھانا ڈاکٹر عبد الحمید سعد بے ممبر پارلیمنٹ کے یہاں کھایا جہاں شیخ ازہر، مفتی ازہر، محمد علی پاشا سابق وزیر اوقاف اور بہت سے اکابر موجود تھے، مصر کے وکیل اور مشہور مصنف لطفی بے جمعہ نے تو زیادہ وقت قاہرہ میں اقبال کے ساتھ ہی گذارا، مصر کا عام تاثر یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمان آزادیٔ ہند کی راہ کا روڑا ہیں، اقبال نے اس تاثر کو دور کرنے کی کوشش کی اور مسلمانوں کی صحیح پوزیشن بتائی۔ ۲ دسمبر کی صبح کو آثار قدیمہ دیکھے، اہرام مصر کی سیر کی، ابو الہول دیکھا، قصر العینی، علامہ بدر الدین عینی کے نام پر ایک بہت بڑے شفاخانے کو دیکھا، بازاروں کی سیر کی، شام کے مجاہد آزادی ڈاکٹر عبد الرحمن شہبندری سے ملاقات ہوئی، ساڑھے تین بجے ہوٹل پہنچے اور متعدد حضرات سے جو اقبال کے ہوٹل میں منتظر تھے، ملاقات کی، مصر کے بہت مشہور شیخ اور مقتدائے طریقت، سید محمد ماضی ابو العزائم اپنے دو صاحبزادوں کے ساتھ ملنے کے لیے ہوٹل میں ہی آ گئے، پروفیسر علی بے عبد الرزاق بھی ہوٹل میں ہی آ گئے، وہ دین و سیاست کی علیحدگی کے قائل تھے، اقبال نے اس خیال کے نقصانات پر روشنی ڈالی، مصطفیٰ نحاس پاشا، رئیس وفد پارٹی نے فون کیا کہ وہ ان کے منتظر ہیں، اقبال ان سے ملنے بیت الامۃ گئے، بڑے تپاک سے ملاقات ہوئی، وفد پارٹی کے ارکان اور اپنی وزارت کے کچھ

---

[1] زندہ رود ص ۴۵۸۔ ۴۵۹، ۴۶۱۔

وزراء سے تعارف بھی کرایا، پھر احمد زکی پاشا شیخ العروبہ سے ملنے گئے، رات کا کھانا وہیں کھایا۔ ۳ر دسمبر کا دن بھی اکابر قاہرہ کی ملاقاتوں، دعوتوں، ٹی پارٹیوں اور علما، وفضلاء سے علمی وسیاسی گفتگوؤں میں شرکت سے گذرا، ۴ر دسمبر کو قاہرہ کا عجائب خانہ دیکھا، آثارِ فراعنہ اور ممیاں دیکھیں موسوی عہد کے فرعون کی ممی قبطیوں کے اعتراض کی وجہ سے اٹھالی گئی تھی، اس کو نہیں دیکھ سکے، عہد عربی کے نوادر میں امام غزالی کا قلمدان، عثمانی سلاطین محمد فاتح، سلیمان اعظم اور سلیم یلدرم کی تلواریں دیکھیں، جمعیتہ الرابطتہ الہندیہ کی ٹی پارٹی میں شریک ہوئے جہاں ان کو سپاسنامہ دیا گیا، لطفی بے جمعہ اور منیر الحصن نے تقریریں کیں، اقبال نے جوابی تقریر کی، ۷ بجے اخوان المسلمون کے دفتر میں جہاں اہل علم سے ہال کھچا کھچ بھرا تھا اقبال نے ارکان جمعیتہ سے خطاب کیا، رات کا کھانا محمد علی پاشا کے یہاں کھایا۔ ۵ر دسمبر کو شیخ ابو العزائم نے گاڑی بھیجکر فسطاط دیکھنے کو روانہ کر دیا، وہاں پہلے جامعہ عمرو ابن العاص دیکھی، امام شافعی کے مزار پر فاتحہ پڑھی، قرآن خوانی کی، بعض تاریخی عمارتیں دیکھتے ہوئے جامعۂ ازہر گئے، اس کے جدید وقدیم شعبے دیکھے، تفسیر وحدیث ومنطق کے درس سنے، مصطفی المراغی شیخ ازہر سے ملاقات کی پھر دوسرے بزرگوں سے ملتے، چائے پیتے کھانا کھاتے اسٹیشن پہنچے، گاڑی چھ بجے اقبال کو لے کر فلسطین کے لیے روانہ ہو گئی۔[1]

## اقبال فلسطین میں

مختلف اسٹیشنوں پر ٹھہرتی، بدلتی، پہاڑی علاقوں سے گذرتی ۶ر دسمبر کو ساڑھے نو بجے صبح گاڑی نے اقبال کو فلسطین اتار دیا، مفتی امین الحسینی، مولانا شوکت علی اور منتظمین مؤتمر نے استقبال کیا اور اقبال کو گرانڈ ہوٹیل (فندق مرقص) میں ٹھہرایا گیا، مندوبین کی مختلف قیام گاہوں کے قرب وجوار میں روضتہ المعارف (متصل حرم) کی عمارت میں کانفرنس کے اجلاس تھے جن میں ہر اسلامی خطے کے نمایندے تھے۔ ان میں ارباب علم، اہل سیاست، مجاہدین حریت اور اکابر دین سب ہی طرح کے شرکاء تھے۔ ۶ر دسمبر شام کو کانفرنس کا پہلا تعارفی اجلاس ہوا، اجلاس کے بعد اقبال دوسرے مندوبین کے ساتھ مسجد اقصیٰ گئے۔ رستے میں اقبال نے مولانا محمد علی کی قبر پر دعا کی اور فاتحہ پڑھی، مغرب کی نماز مسجد اقصیٰ میں ادا کی، عشا تک محفل اسراء رہی، نماز عشا کے بعد مفتی امین الحسینی نے افتتاحی

---

[1] زندہ رود ص ۶۲ ۴ - ۶۶ ۴ -

خطبہ پڑھا، آخر میں مصر کے ڈاکٹر عبد الحمید سعید بے نے کھڑے ہو کر مندوبین سے عہد لیا کہ وہ مقامات مقدسہ کی حفاظت کے لیے اپنی جانیں تک قربان کر دینگے، رات کے دس بجے تقریب ختم ہوئی، ۷؍ کے اجلاس میں عارضی صدر اور سکریٹری کے لیے مجمعے میں سے عربی رواج کے مطابق سب سے معمر کو صدر اور سب سے کم عمر دو نوجوانوں کو سکریٹری کے لیے متفقہ طور پر چنا گیا، بعض اور اہم شخصیتوں کے ساتھ ساتھ اقبال کو بھی نایب صدر چنا گیا مولانا شوکت علی کی تجویز پر خاص خاص مسائل پر سب کمیٹیاں بنائی گئیں۔ اقبال ۱۴؍ دسمبر تک مؤتمر کے اجلاسوں میں شریک رہے۔ یہ کانفرنس یہودی مخالفت کے باوجود نہایت کامیاب رہی، اقبال نے دورانِ مؤتمر بیت المقدس کے مقاماتِ مقدسہ، جبل زیتون، روضۂ مریم، بستان جسمانیہ، حضرت عیسیٰ کا مقام گرفتاری، حضرت ذکریا وغیرہ انبیاء کی قبروں کی زیارت کی، بیت المقدس کے مختلف دروازے دیکھے، ۱۴؍ دسمبر کو شام کے وقت اقبال نے مندوبین مؤتمر سے الوداعی خطاب کیا اور ۱۵؍ دسمبر صبح کو فلسطین سے ہندوستان کے لیے روانہ ہو گئے۔[1]

۶ بجے شام قنطرہ پہنچ کر ڈاکٹر سلیمان کی کار میں پورٹ سعید آگئے وہیں رات کا کھانا کھایا، ۱۷؍ دسمبر کی رات میں صدیق محمد ناڑو کی دعوت میں شرکت کر کے ۱۲ بجے رات کو اسی جہاز میں سوار ہو گئے جس سے گاندھی جی اور دوسری اہم شخصیتیں شاہزادے اعظم جاہ، معظم جاہ ان کی بیگمیں، ساس اور سر اکبر حیدری وغیرہ آرہے تھے، عدن کچھ گھنٹے ٹھہرتے، عدن کی سیر کرتے، ۲۸ کی صبح کو بمبئی پہنچے، ایوانِ رفعت میں عطیہ بیگم کی دعوت میں شرکت کی، خلافت ہاؤس میں ٹھہرے اور شام کو بمبئی سے سوار ہو گئے۔ ۲۹؍ دسمبر کی شام کو دلی آگئے، حافظ محمد صدیق ملتانی رئیس دلی کی دعوت میں شریک ہو کر سوار ہو گئے اور ۳۰؍ دسمبر صبح کو لاہور پہنچ گئے۔[2]

## ملکی حالات اور مسلم کانفرنس کی صدارت

ملکی حالات پھر سے خراب ہو چلے تھے، خدائی خدمت گار صوبۂ سرحد میں جیلوں میں بند تھے، کانگریس سول نافرمانی کی تحریک چلانا چاہ رہی تھی، تحریک کشمیر کا زور تھا، الور میں مسلمانوں پر مظالم ہو رہے تھے، مسلمانانِ الور تشدد کا مقابلہ کر رہے تھے، مسلم حقوق کی نمائندگی آل پارٹیز مسلم کانفرنس کر رہی تھی جو اب مسلم کانفرنس کہلاتی تھی، اس کی مجلس عاملہ کے جلسے دلی اور شملے ہوتے رہتے

---

[1] زندہ رود ص ۴۶۶-۴۷۱۔ [2] زندہ رود ص ۴۷۱۔

اور عاملہ کے ممبر ہونے کی وجہ سے اقبال کو آنا جانا رہتا تھا، ۱۹۳۲ء میں ہی اقبال اس کے صدر منتخب ہو گئے، مارچ ۱۹۳۲ء میں اس کے افتتاحی اجلاس لاہور میں اپنا نہایت زور دار اور پُر مغز خطبۂ صدارت پڑھا۔ اس زمانے میں ترکی میں مصطفیٰ کمال پاشا کی قوم پرستانہ اصلاحات کا چرچا ہوا، مسلمان بہت بے چین ہوئے، اقبال نے ان اصلاحات کو رجعت پرستانہ قرار دیا۔ مسلمانانِ کشمیر اور مہاراجہ میں مصالحت کرانے کے لیے اقبال کو مشورہ کرنے بھوپال بلایا گیا لیکن لڑکے کی علالت کی وجہ سے نہ جا سکے، بہر حال یہ کوشش کامیاب نہ رہی، اس زمانے میں لاہور کی اسلامک ریسرچ سوسائٹی نے پہلی بار اقبال کی زندگی میں یوم اقبال منایا۔ اقبال کی صدارت کے زمانے میں ہی بہت سے مسائل پیدا ہوئے، اقبال نے ان میں فعال حصہ لیا، کانفرنس میں بھی اختلافات رونما ہوئے لیکن دب گئے، سکھ مسلم مفاہمت کی کوششیں شروع ہوئیں اور ناکام ہو گئیں۔ برطانوی حکومت نے فرقہ وارانہ فیصلہ ۱۶ اگست کو شائع کر دیا جس پر ملک میں بحث و نزاع کا ہنگامہ برپا ہو گیا۔[۱]

## تیسری گول میز کانفرنس اور اقبال

برطانوی حکومت نے بطور خود یا سر ظفر اللہ خاں کے مشورے اور سر فضل حسین کے ایماء پر اقبال کو تیسری گول میز کانفرنس کے لیے جو ۱۷ نومبر سے منعقد ہونے والی تھی، اقبال کو نامزد کیا۔ اس دوران ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو ایک نہایت اہم علمی مجلس "ادارۂ معارف اسلامیہ" کی اس کے وسیع ترین مقاصد کے ساتھ بنیاد رکھی جس کے سالانہ اجلاس لاہور میں ہوتے اور برصغیر کے مختلف شعبوں کے محققین اپنی علمی تحقیقات پر مشتمل تحقیقی مقالات پیش کرتے۔ اس ادارے کا آخری تیسرا اجلاس دلی میں سر شاہ سلیمان کی صدارت میں دسمبر ۱۹۳۸ء میں ہوا، اس میں خود میں نے بھی "ابو ہلال عسکری اور اس کی کتاب الاوائل" پر مقالہ پڑھا تھا، یہ ادارہ، علامہ سید سلیمان کی آئندہ اجلاس کے لیے دارالمصنفین میں دعوت قبول کر کے ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔[۲]

اقبال ۱۷ اکتوبر کو لاہور میں اعلان کیے بغیر یورپ کے لیے چل دیے، بمبئی میں افغان قونسل صلاح الدین سلجوقی نے استقبال کیا، بمبئی میں کچھ وقت عطیہ بیگم اور ان کے شوہر فیض رحمین کے ساتھ بھی گذارا اور کونٹے روسو، بحری جہاز سے روانہ ہو گئے، وینس سے

---

[۱] زندہ رود ص ۴۷۲-۴۷۵، ۴۸۵۔ [۲] ایضاً ص ۴۸۸۔

ریل کے ذریعے پیرس آئے اور ہوٹل میں سردار امراؤ سنگھ کے مہمان بن کر ٹھہرے، نپولین کا مقبرہ دیکھا، دوسرے دن فرانسیسی مستشرق لوئی مینسیوں سے ملاقات کی، برگساں سے ملنا چاہا مگر وہ پیرس نہ تھے۔ چند دن ٹھہر کر ریل سے لندن پہونچے، وکٹوریا اسٹیشن پر مشہور نومسلم انگریز خالد شیلڈرک نے استقبال کیا اور برطانوی سیاست داں جان برائیٹ کی تقریروں کا مجموعہ اس استدعا کے ساتھ پیش کیا کہ وہ کانفرنس میں حصہ لینے سے پہلے ان کو پڑھ لیں، جان برائیٹ نے ۱۸۵۸ء میں پارلیمنٹ میں کہا تھا کہ برطانیہ کو ہندوستان سے نکلنے سے پہلے کم از کم پانچ ریاستیں قائم کرنی پڑینگی۔ [1]

یہ کانفرنس وفاق یا مرکزی حکومت کے تعلقات پر تھی اور اقبال سرے سے مرکزی حکومت ہی کے مخالف تھے۔ اب وہ اس کے قائل تھے کہ ہر صوبے کو آزاد خود مختار دولت بنا دیا جائے اور ان کا براہِ راست تعلق لندن میں وزیر ہند سے ہو۔ انہوں نے ایک تقریر کر دینے کے علاوہ اس میں کوئی فعال حصہ نہیں لیا۔ اسی کانفرنس کے دوران ۲۴ر نومبر کو مس فارقوہرسن نے نیشنل لیگ آف انگلینڈ کی طرف سے اقبال کو استقبالیہ دیا، اس میں گول میز کانفرنس کے تمام ہی ہندو مسلم ممبر اور برطانیہ کی مقتدر ہستیاں موجود تھیں۔ اس استقبالیے میں لارڈ ولنگڈن نے اقبال کو خراج تحسین پیش کیا، اقبال نے بھی اس میں تقریر کی، دوسری تقریر بھی اس کے ایک دوسرے اجلاس میں کی۔ اسی قیام کے زمانے میں اقبال نے ارسطا طالیسی سوسائٹی کے اجلاس میں "کیا مذہب ممکن ہے" مقالہ پڑھا، اس کی دعوت انہیں لاہور ہی میں مل چکی تھی۔ [2]

کانفرنس تو ۲۴ر دسمبر کو ختم ہو گئی تھی لیکن اقبال ۳۰ر دسمبر کو لندن سے رخصت ہو کر پیرس آئے اور جنوری کے پہلے ہفتے میں کسی تاریخ کو برگساں سے ملے، ملاقات دو گھنٹے کے قریب رہی، زمان، جدید فلسفہ اور برکلے وغیرہ موضوع گفتگو تھے، غالباً پانچویں چھٹی جنوری کو میڈرڈ (اسپین) پہنچے اور قریب قریب تین ہفتے وہاں ٹھہرے، ان کا ارادہ تو لاہور سے ہی آسٹریا اور جرمنی جانے کا بھی تھا لیکن گئے نہیں، یہاں ان کے میزبان آسین پیلاکوس تھے جنھوں نے لندن آکر میڈرڈ یونیورسٹی میں لکچر دینے کی دعوت دی تھی، یہیں اقبال کی ملاقات

---

[1] زندہ رود ص ۴۹۰، ۴۹۱ – [2] ذکر اقبال ص ۱۶۵، زندہ رود ص ۴۹۱-۴۹۲

خضری سے ہوئی جو فقہ اسلامی پر وہاں کام کر رہے تھے، اسپین کے وزیر تعلیم سے بھی یہاں ملاقات ہوئی، یہاں سے اسپین گے اور واپسی میں مزید میڈرڈ میں ٹھہرے، ۲۴ر جنوری کو "اسپین اور فلسفۂ اسلام" پر اسین پیلاکیوس کی صدارت میں میڈرڈ یونیورسٹی میں لکچر دیا۔ اسپین میں اقبال نے قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ اور طلیطلہ کی سیر کی، عبدالرحمٰن اول کا اپنی چہیتی بیوی زہرہ کے لیے پہاڑ پر تعمیر کرائے ہوئے قصر حدیقتہ الزہرہ کے کھنڈر دیکھے۔ مسجد قرطبہ میں جس کو اقبال دنیا کی حسین ترین عمارت کہتے تھے، اقبال نے اذان دی اور تحیتہ المسجد کے نفل ادا کیے۔ ۲۶ر جنوری کو پھر پیرس آگئے، دس فروری کو وینس سے "کونٹے وردی" وہاں سے ۲۲ر فروری کو بمبئی پہنچے، ۲۵ر فروری ۱۹۳۳ء کو لاہور آگئے، اسٹیشن پر لاتعداد لوگوں نے خیر مقدم کیا اور جمعیتہ الاسلام کی طرف سے پلیٹ فارم پر خواجہ فیروزالدین نے سپاسنامہ پیش کیا، وہاں سے احباب کے ساتھ گھر آگئے۔[1]

**اقبال اپنے وطن میں** یکم مارچ کو اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے اقبال کے اعزاز میں ٹی پارٹی دی گئی شہر کے معززین نے شرکت کی۔ اقبال نے انسٹی ٹیوٹ کے ارکان کا شکریہ ادا کیا۔ ۱۸ر مارچ کو ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر رؤف بے ایک ترک سیاستداں اور دنیائے اسلام کی ایک عظیم شخصیت کے جامعہ ملیہ میں دو خطبوں کی صدارت کے لیے دلی جامعہ ملیہ اسلامیہ گئے، اور سیدھے ڈاکٹر انصاری کے مکان پر پہنچے، شام کو ڈاکٹر انصاری، رؤف بے اور ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ جامعہ گئے۔ ڈاکٹر انصاری نے جلسے کا افتتاح کیا، رؤف بے نے "وطنیت اور اتحاد اسلامی" پر خطبہ دیا۔ اقبال نے صدارتی تقریر کی۔ ۲۰ر مارچ کو رؤف بے کے دوسرے لکچر "جنگ عظیم" کی بھی صدارت کی۔ مارچ ۳۳ء کو ہندوستان کے دستور کا خاکہ شائع کر دیا گیا، اقبال نے ۲۰ر مارچ کو اس پر اپنا بیان جاری کیا۔ ۲۱ر مارچ کو اقبال دلی سے واپس آگئے، ۵ر اپریل کی صبح کو پھر دلی پہنچے، ۶ر اپریل کو مسئلۂ تعلیم پر وائسرائے کی کانفرنس میں شرکت کی کیونکہ تیسری گول میز کانفرنس میں اقبال اینگلو انڈین فرقے کی تعلیمی سب کمیٹی کے ممبر تھے۔ ۵ر اپریل کی شام کو ڈاکٹر ذاکر حسین کی صدارت میں "لندن سے غرناطہ تک" پر لکچر دیا، اگلے دن پھر جامعہ کے طلبہ

---

[1] زندہ رود ص ۴۹۵، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۰۴۔

سے خطاب کیا اور ۱۰ر اپریل کو لاہور روانہ ہو گئے۔ ۱۵ر اپریل ۱۹۳۳ء کو ادارۂ معارف اسلامیہ کا پہلا اجلاس اقبال کی صدارت میں پنجاب یونیورسٹی کے ہیلی ہال میں ہوا، اپنی تقریر میں اقبال نے کہا کہ ہمیں فقہی جزیات پر تحقیق چھوڑ کر ریاضیات، عمرانیات، طب اور طبیعیات میں مسلمانوں کے شاندار کارناموں کو کھوج کر دنیا کے سامنے لانا چاہیئے۔ ؎۱

کشمیر کے حالات میں ابھی تک سدھار نہیں ہوا تھا، کشمیر کمیٹی وقتی تھی جس کے صدر مرزا بشیر الدین محمود تھے اور ایسی عارضی اور وقتی کمیٹی کے لیے کسی آئین و دستور کی ضرورت نہیں سمجھی گئی تھی، اب محسوس کیا گیا کہ ابھی اس کمیٹی کی بہت دنوں تک ضرورت رہے گی چنانچہ اس کے لیے دستور بنایا گیا، دستور میں صدر کے اختیارات کی بھی حد بندی تھی، کمیٹی کے قادیانی ارکان کو دستور بندی سے سخت اختلاف تھا، وہ کمیٹی کے نہیں اصل میں اپنے امیر کے وفادار تھے، بہر حال بشیر الدین محمود نے تو کمیٹی سے استعفا دیدیا اور اقبال اس کمیٹی کے نایب صدر چن لیے گئے، قادیانی جو کمیٹی کے وفادار ہونے کے مدعی تھے اب بھی اپنے امیر کے وفادار تھے اور کمیٹی کو اپنے فرقہ دارانہ مفاد کے لیے استعمال کرنا چاہتے تھے، اقبال کے مشورے پر ایک بڑا عام اجلاس کر کے سابقہ کمیٹی کو توڑ کر نئی کمیٹی بنائی گئی اور اقبال اس کے صدر چن لیے گئے اور اس کی کار گزاریوں میں ان کا فعال حصہ رہا۔ ؎۲

کل ہند پیمانے پر تو فرقہ دارانہ کوششیں ناکام ہو چکی تھیں، سر فضل حسین نے پنجاب کی حد تک محدود مفاہمت کے لیے چند نقاط مرتب کیے، اس میں مشترک انتخاب مان لیا گیا تھا ان نقاط کی ہندو اور سکھ لیڈروں نے مخالفت کی، مسلمانوں میں اقبال اور ان کے رفقاء ان کے سخت مخالف تھے، وہ کسی طرح بھی جداگانہ انتخاب کو جو ان کے نزدیک مسلمانوں کے ملی تشخص کی بنیاد تھی چھوڑنا نہیں چاہتے تھے۔ ؎۳

شمال مغرب سرحدی علاقے کے افغان قبائل انگریزی قوت سے ہمیشہ بر سر پیکار رہے اور اپنی آزادی کو ہمیشہ قائم رکھا، اگست ۳۳ء میں انہیں زیر کرنے کے لیے ان کی پہاڑی بستیوں پر انگریزی فوج نے بم باری کی تھی، اس پر مختلف شہروں میں مسلمانوں نے احتجاج کیے، لاہور میں بھی احتجاجی جلسے کا اہتمام کیا گیا تھا لیکن ملتوی کر دیا گیا تاہم اقبال نے وائسرائے کو تار دیا کہ

---

؎۱ زندہ رود ص ۵۰۵ - ۵۰۷۔ ؎۲ ایضاً ص ۵۰۹ - ۵۱۰۔ ؎۳ ایضاً ص ۵۱۲۔

مسلمان پر زور مطالبہ کرتے ہیں کہ بمباری فوراً بند کی جائے اور متنازعہ امور کو پر امن طور سے طے کیا جائے۔[1]

اقبال نے مفتی امین الحسینی کو اپنے کسی خط میں اکتوبر ۱۹۳۳ء میں ہندوستان آنے کا مشورہ دیا تھا چنانچہ اسی زمانے میں انہوں نے ہندوستان کا دورہ کیا اور اقبال نے مسئلۂ فلسطین اور دوسرے متعلقہ کاموں کے لیے چندے کی فراہمی میں ہر ممکن طریقے سے امداد کی۔[2]

فلسطین میں حالات برابر بگڑتے جا رہے تھے، نائب وزیر مستعمرات نے حکومتِ برطانیہ کی حکمت عملی واضح کر دی تھی کہ فلسطین میں یہودیوں کی قومی حکومت قائم کر دی جائے گی، اس وضاحت نے ہندوستان کے مسلمانوں میں سخت ہیجان و اضطراب پیدا کر دیا، خود فلسطین میں عربوں کے اضطراب و ہیجان کا کہنا ہی کیا، وہاں فلسطینی عربوں پر جو مظالم ہو رہے تھے ان کے اثرات یہاں کے مسلمانوں کے ہیجان و اضطراب میں الگ اضافہ کر رہے تھے، اقبال نے ۶ نومبر ۱۹۳۳ء کو وائسرائے ہند کو تار دیا کہ وہ ملک معظم کی حکومت کو متوجہ کریں کہ وہ فلسطین میں حالیہ رونما ہونے والے واقعات کی تحقیق کرائے، یہودیوں کے داخلے کو روکے اور اعلان بالفور کو واپس لے۔ ۲۲ نومبر کو نیشنل لیگ لندن کے صدر کو اس صورت حال کے متعلق تار دیا اور توقع ظاہر کی کہ وہ یہودیوں کی مزید نقل و حرکت پر روک لگوانے میں کامیاب ہو گی۔[3]

## ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری

اقبال کی عالمانہ قدر و منزلت اور فلسفیانہ عظمت و جلالت کے اعتراف کے طور پر ۴ دسمبر ۱۹۳۳ء کو پنجاب یونیورسٹی نے ان کو ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری عطا کی۔[4]

## اقبال کی سیاست سے بد دلی

اقبال کی اپنی افتاد طبع، اپنے فطری شاعرانہ مذاق، فلسفیانہ فکر اور ہمیشہ کی طالب علمانہ جستجو و تحقیق کی عادت پھر ہنگامہ آرائی سے کراہت اور عافیت طلبی سے اُنس اُن کو سیاست سے دور رکھنے کی متقاضی تھیں، یہ حالات کا دباؤ بلکہ اسلامی تصورات سے ان کا غیر معمولی شغف تھا جس نے انہیں سیاست کی دلدل میں کچھ اس طرح اُندھا دیا تھا کہ نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن لیکن اب وہ اپنی مسلسل جدوجہد

---

[1] زندہ رود ص ۵۱۴۔ [2] ص ۵۱۶۔ [3] ایضاً ص ۵۲۹۔۵۳۰۔ [4] ایضاً ص ۵۳۰۔

کی بے حاصلی اور مسلمانوں کے انتشار اور قائدین کی ناعاقبت اندیشی سے اکتا گئے تھے، سیاسی مصروفیتوں نے ان کے پیشے پر خاصا اثر ڈالا تھا، ان کی مالی حالت گرتی جارہی تھی بلکہ کافی گر چکی تھی، یہ سب ملے جلے اسباب تھے جنہوں نے انہیں سیاسی دلدل سے آہستہ آہستہ نکلنے پر مجبور کر دیا تھا۔ مسلم کانفرنس کی صدارت سے وہ پہلے ہی استعفا دے چکے تھے اور بڑی حد تک ملکی سیاست سے بچنے لگے تھے۔ اسی زمانے میں انہیں اکسفرڈ کے روڈز لکچرز کی دعوت بھی مل گئی تھی اور وہ اس سلسلے میں اپنے موضوع کے عنوان "فلسفۂ اسلام کی تاریخ میں زمان ومکان" پر تحقیق بھی شروع کر چکے تھے۔ ؎

سیاست سے اقبال کی بددلی کی سب سے اہم وجہ مسلمانوں اور ان کی قیادت کا انتشار تھا۔ ان کا کوئی جامع نظریہ نہ تھا جس پر تمام مسلم وحدتیں اپنی الگ الگ حکمت عملیاں رکھنے کے باوجود متفق ہوں، مسلمانوں میں اصولی قیادت کا فقدان تھا۔ اقبال کی ہندوستانی سیاست سے دلچسپی اصولی نوعیت کی تھی، وہ مسلمانوں کے ملی تشخص اور اسلامی نصب العینوں کے تحت ترقی کرنے کے مواقع فراہم کیے جا سکنے کی بنیاد پر ہی ہندوستان کی آزادی کے حامی تھے ان کے نزدیک ایسے تحفظات کے بغیر جو مسلم ملت کی آزادیوں کی تکمیل کو یقینی بنادیں مسلم اقلیت کا اپنے آپ کو غیر معمولی اکثریت کو سپرد کر دینا اور ٹھوس تحفظات کے بغیر ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں گھس پڑنا اپنی ملی خودکشی کے مرادف تھا۔ مسلم وفد کے ارکان کے گول میز کانفرنس میں رویے پر پنڈت نہرو نے جو نکتہ چینی کی تھی ۶ دسمبر ۱۹۳۳ء کو اقبال نے اپنے جواب میں صاف صاف کہدیا تھا کہ اگر آج بھی پنڈت جی کی قیادت میں ہندو یا کانگریس مسلم مطالبات کو تسلیم کرنے کو تیار ہو تو ساری کی ساری مسلم قوم ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد

---

؎ ۲۰ جون ۱۹۳۳ء کو مسٹر تھامپسن کو لکھتے ہیں "یقین کیجیے! مجھے سیاسیات سے کوئی دلچسپی نہیں۔ ایک اخلاقی نظام سیاست ہونے کے لحاظ سے یہ اسلام ہی ہے جس سے دلچسپی نے مجھے سیاست میں دھکیل دیا ہے، میں نے محسوس کیا کہ آگے چل کر ہندو قومیت الحاد و دہریت کی طرف لے جائے گی، مزید مجھے محسوس ہوا کہ مسلمان اسلام کے اپنے نصب العینوں سے محض بے خبری کے باعث اس نام کی قومیت کے زور کے سامنے ٹھہر نہ پائینگے اور بہہ جائینگے۔ ان حالات میں میرا فرض تھا کہ آگے بڑھ کر مسلمانوں کی نوجوان نسل کے سامنے اپنے نصب العینوں کا حقیقی مفہوم رکھوں، مجھے خوشی ہے کہ انہوں نے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

میں ان کے پیچھے چلنے کو تیار ہے۔ اس جواب میں اقبال نے کھلکر کہدیا کہ مسئلہ حل کیسے ہو جب کہ اکثریت نہ تو اقلیت کے حقوق کے لیے کم سے کم تحفظات دینے کو تیار ہے اور نہ کسی ثالث کا فیصلہ ماننے کو آمادہ ہے، وہ صرف ایک ایسے نیشنلزم کی رٹ لگائے جا رہی ہے جو محض اس کے مفاد میں ہے، اکثریت کی اس روش کے دو ہی نتیجے ہو سکتے ہیں کہ اکثریت یوں ہی برطانوی استعمار کو برابر طول دیتی رہے یا پھر ملک مذہبی، تاریخی اور تہذیبی وابستگیوں کے لحاظ سے تقسیم ہو جائے۔ [1]

اقبال مسلمانوں کی کم سے کم ایسی واحد سیاسی تنظیم تو چاہتے ہی تھے کہ ہر سیاسی مکتبۂ فکر کے حامی اس کے رکن بن سکیں لیکن مسلمانوں کی ایسی واحد تنظیم کی تشکیل کر لینا اقبال کو میسر نہ ہوا اور اس لیے انہیں مسلم سیاست سے بددل ہو کر اپنے آپ کو الگ کرنا پڑا تاہم مسٹر جناح کی سرکردگی میں مسلم لیگ کے احیاء سے مسلمانوں کی جو واحد تنظیم وجود میں آئی اس میں اقبال کی نظری اور عملی جدوجہد کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، یہ اقبال ہی تھے جنہوں نے لندن میں مسٹر جناح پر زور دیا کہ مسلمانوں کی سیاسی تنظیم اور آئندہ کے لیے سیاسی لائحہ عمل مرتب کرنے کے لیے ان کا ہندوستان آنا بہت ضروری ہے۔ [2]

## تحریک کشمیر سے اقبال کی دلچسپی

کشمیر کی تحریک آزادی سے اقبال کو شروع ہی دلچسپی رہی تھی، مسلمانوں پر ڈوگرہ حکومت کے

---

بقیہ گذشتہ) میری بات پر کان دھرا اور برطانوی حکومت نے بھی جزوی طور پر ہی سہی یہ مان لیا کہ ہندوستان کے مسلمان ممتاز قوم ہے اور ان کو بھی ان کے اپنے خطوط پر آزاد ترقی کرنے کے مواقع ملنے چاہئیں، بس یہی میرا صلہ ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے میں نے اگرچہ اپنا بہت بڑا نقصان کر لیا اور ہندوستان سے مسلسل دو سال غایب رہنے کی وجہ سے علاً میں نے اپنی معمولی سی وکالت کو تباہ کر لیا۔ مجھے احساس ہے کہ میں نے اپنے بچوں سے ناانصافی کی ہے، لیکن ایک مسلمان پر اسلام کی طرف سے عائد ہونے والا فرض اس فرض سے بڑا ہے جو اس پر اس کی اولاد کی طرف سے عائد ہوتا ہے۔ اسلام اور برطانیہ دونوں کے سامنے دشواریاں ہیں، مصیبت یہ ہے کہ اسلام کے پاس لیڈر نہیں اور برطانوی مدبرین دیر میں سمجھتے ہیں۔ آپ سمجھ گئے ہونگے کہ میری سیاست سے دلچسپیاں محدود ہیں۔ Dr. Iqbal's letter to Prof. E.J. Thompson of Oxford -P. 72 نیز زندہ رود ص ۵۲۱-۵۲۲

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] ایضاً ص ۵۳۰، ۵۳۱۔ [2] زندہ رود ص ۵۳۴ - ۵۳۵۔

مظالم کے خلاف شیخ عبداللہ اور دوسرے مقامی لیڈروں کی قیادت میں سرگرم جدوجہد جاری تھی، مظاہرین کی قید و بند کے ساتھ ساتھ پولس کا رویہ ظالمانہ اور منتقمانہ تھا، لاٹھی چارج، بیدزنی اور نہتے شہریوں پر گولیاں چلانا معمول ہو گیا تھا۔ ۲۲ر فروری ۱۹۳۲ء کو اقبال نے وائسرائے کو تار دے کر متوجہ کیا پھر ۲ر مارچ کو ان وحشیانہ اور غیر انسانی سزاؤں کے خلاف جمعیت اقوام کے نام برقی پیغام "لندن ٹائمز" میں شائع کرایا۔ اسیران کشمیر کی قانونی امداد میں پوری سرگرمی سے حصہ لیا، ان کے مقدمات کی پیروی کے لیے اپنے وکیل دوستوں کو برابر آمادہ کرتے رہے ملک برکت علی ایڈوکیٹ کا انہیں تعاون حاصل تھا لیکن انتخابات میں مصروفیت کی وجہ سے وہ خود پیروی نہیں کر سکتے تھے چنانچہ بہار کے مسٹر نعیم الحق کو مقدموں کی پیروی سپرد کی، کچھ کی پیروی مرزا البشیر الدین محمود کے ایما پر چودھری ظفر اللہ خاں نے کی، غرض یہ کہ سیاست سے عام بد دلی اور علالت کے باوجود درپیش سیاسی مسائل سے ایک گونہ تعلق برابر قائم رہا۔ [1]

## حکومت برطانیہ کے فرقہ وارانہ فیصلے کے متعلق اقبال کا مسلمانوں کو مشورہ

کانگریس فرقہ وارانہ فیصلے کی حامی نہ تھی، اقبال نے ۲۴ر مئی کو اپنے بیان میں کانگریس کے رویے پر اس لحاظ سے نقد کیا کہ اس کی متبادل صورت ایک ہی ہے کہ ہندو اور مسلم رہنما پھر مل کر بیٹھیں اور آپس میں سمجھوتا کریں، محض منفی مخالفت بے معنی ہے۔ آخر میں کانگریس کا سرکاری موقف یہ ٹھہرا کہ وہ نہ اس کو رسمی طور پر منظور کرتی ہے نہ مسترد۔ اقبال نے ۱۹ر جون کو بیان دیا کہ اس فیصلے کے بارے میں متناقض رایوں کی بنا پر کانگریس کا یہ رویہ عجیب ہے جب کہ اس کے صادر ہونے میں انہیں لوگوں کے ایما کو دخل ہے جو آج اس کی مخالفت میں سرگرم ہیں، جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے یہ فیصلہ ان کے تمام مطالبے اگرچہ پورے نہیں کرتا تاہم انہیں اسے قبول ہی کر لینا چاہیے کیونکہ عملاً اس کو قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارۂ کار بھی تو نہیں ہے۔ [2]

## سرہند کا سفر

اقبال نے جاوید اقبال کی پیدائش پر منت مانی تھی کہ وہ اس کو لے کر شیخ احمد سرہندی کے مزار پر حاضری دیں گے ساتھ ساتھ عالم خواب میں بھی انہیں مزار پر جانے کا اشارہ ملا تھا چنانچہ ۲۹ر جون کو اقبال اپنے بچے جاوید اقبال کو ساتھ لے شام

---

[1] زندہ رود ص ۵۲۹، ذکر اقبال ص ۲۲۵-۲۲۶۔ [2] زندہ رود ص ۵۳۹-۵۴۰۔

کی گاڑی سے سرہند روانہ ہو گئے، مزار پر پہنچ کر جاوید اقبال کی انگلی پکڑے روضے میں داخل ہوئے اور لڑکے کو برابر بٹھا کر تنہائی میں نہایت خشوع و خضوع سے پارہ لے کر تلاوت قرآن کی اور ۳۰ جون کو ہی لاہور واپس آ گئے۔[1]

## اقبال اور سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کا تناسب

۱۹۲۵ء میں ملازمتوں میں مسلمانوں کا فرقہ وارانہ عدم توازن دور کرنے کے لیے مسلمانوں کے مطالبے کے تحت ملازمتوں کی ایک خاص تعداد کو مسلمانوں کے لیے محفوظ کر دیا گیا تھا لیکن یہ قرار داد کچھ زیادہ کامیاب نہ ہوئی ۱۹۳۴ء کے وسط میں مرکزی حکومت نے قرار دیا کہ براہ راست پُر ہونے والی ملازمتوں میں ۲۵ فی صد مسلمانوں کو نمایندگی دی جائے اور مقابلے سے پُر ہونے والی اسامیوں میں مسلمانوں کا تناسب کم رہے تو اس کو نامزدگی سے پورا کیا جائے۔ اقبال نے مسلم کانفرنس کے پلیٹ فارم سے ۷ جولائی ۱۹۳۴ء میں اس پر نکتہ چینی کی اور مطالبہ کیا کہ تناسب کو ۲۵ فی صد کے بجائے ۳۳ فی صد ہونا چاہیے، مرکزی اسمبلی میں بھی مسلمانوں کا یہی تناسب ہے، بلکہ ایسی حالت میں کہ موجودہ ملازمتوں میں مسلمانوں کا تناسب بہت کم ہو چکا ہے ان کے تناسب کو ۳۳ فی صد سے بھی زائد ہونا چاہیے کہ موجودہ کمی کا ازالہ ہو سکے پھر ۹ جولائی کو انہوں نے مطالبہ کیا کہ صوبائی حکومتیں بھی اپنے صوبوں میں مرکز کی قرار داد کی توثیق کریں اور اس قرار داد پر عمل کرانے کے لیے ایک مؤثر مشینری وجود میں لائی جائے۔[2]

## جاوید منزل کی تعمیر

اگست ۱۹۳۴ء میں اپنی بیوی سردار بیگم کی حسب خواہش میو روڈ (حال اقبال روڈ) پر ۷ کینال کا ایک قطعہ اراضی نیلام میں خریدا اور اس پر شیخ عطا محمد کی زیر نگرانی ایک ٹھیکہ دار کے ذریعے نومبر ۱۹۳۴ء میں کوٹھی کی تعمیر شروع کرا دی۔ مصارف کے لیے جاوید اقبال کے نام جمع شدہ رقم، اپنی ذاتی رقم کے اضافے کے ساتھ اور سردار بیگم کی بینک میں جمع رقم، گھریلو مصارف سے ان کی بچائی ہوئی رقم اور ان کے زیوروں کو فروخت کر کے جو روپیہ حاصل ہوا وہ سب کوٹھی کی تعمیر میں لگ گیا۔ کوٹھی اپریل ۱۹۳۵ء میں پانچ مہینے میں تیار ہوئی اور اقبال آخر مئی ۱۹۳۵ء میں اہل و عیال

---

[1] زندہ رود ص ۵۴۰۔ [2] زندہ رود ص ۵۴۱-۵۴۲۔

سمیت اس نئی کوٹھی میں منتقل ہو گئے۔ اقبال اور ان کی بیگم کی طرف سے یہ کوٹھی جاوید اقبال کو ہبہ کر دی گئی اور جو کمرے اقبال کے تصرف میں تھے ان کا جاوید اقبال کے نام ہر ماہ کی ۱۲ر تاریخ کو کرایہ اقبال کی طرف سے جمع ہونے لگا۔ اسی زمانے میں اقبال نے اپنی تمام تصنیفات کے حقوق بھی جاوید اقبال کے نام رجسٹرڈ کرا دیے۔ [1]

**والدۂ جاوید کا انتقال** والدۂ جاوید برسوں سے بیمار چل رہی تھیں جگر اور طحال کی شکایت دس سال سے تھی، علاج برابر ہوتا رہتا تھا، ڈاکٹری بھی اور یونانی بھی۔ شروع مئی ۱۹۳۵ء سے ان کی حالت تشویش ناک ہو گئی؛ معدے میں پانی اور ان میں پھوڑا جس کا آپریشن ہوا، حالت گرتی ہی جا رہی تھی چنانچہ ۲۰ر مئی کو نئے گھر میں انہیں ایمبولینس کار سے لایا گیا اور چارپائی پر لیٹے لیٹے ان کو اندر لایا گیا، نئے مکان میں آئے ہوئے تین ہی دن ہوئے تھے کہ ۲۳ر مئی کو صبح سے ہی ان پر غشی طاری تھی آخر اسی دن شام کے وقت اپنے دونوں کم سن بچوں کو چھوڑ کر ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئیں۔ جاوید منزل کے قریب کے قبرستان "بیبیاں پاکدامناں کے قبرستان" میں دفن کر دیا گیا اور اس طرح بقول اقبال "ان کے آلام و مصائب کا اور میرے اطمینانِ قلب کا خاتمہ ہوا"۔ [2]

**بھوپال سے وظیفہ** اقبال اس زمانے میں نہایت سخت آزمائشوں سے گذر رہے تھے وکالت کا سلسلہ عرصے سے بند تھا، زیور، نقد اور بینک کی رقمیں وغیرہ سارا اندوختہ جاوید منزل کی تعمیر میں صرف ہو چکا تھا، ذرائع آمدنی بند تھے، روزمرہ کے معمولی مصارف کا چلتا رہنا بھی مشکل تھا، بیوی کی طویل علالت اور موت کا صدمہ چھوٹے چھوٹے بچوں کی پرورش پھر اپنی لگاتار بیماری۔ سر سید مرحوم کے پوتے سر راس مسعود جو اُن دنوں بھوپال میں وزیر صحت و تعلیم تھے، اقبال سے غیر معمولی عقیدت رکھتے تھے، انہیں اقبال کی ان پریشانیوں اور ذہنی الجھنوں کا علم تھا اور نہایت خاموشی سے اس کوشش میں لگے ہوئے تھے کہ اقبال کو کم از کم مالی الجھنوں سے نجات مل جائے، ۱۲ر مئی کو خود اقبال نے بھی لکھا کہ وہ قرآن پر کام کرنا چاہتے ہیں، اگر نواب بھوپال کے یہاں سے ان کا وظیفہ ہو جائے اور وہ اس کام کو مکمل کر سکیں تو اسلام کی خدمت کے ساتھ نواب صاحب

---

[1] زندہ رود ص ۴۲ ۵ - ۴۳ ۵ - و ذکر اقبال ص ۲۳۲ - [2] زندہ رود ص ۴۸ ۵ - ۴۹ ۵ و ذکر اقبال ص ۲۳۴ -

کی شہرت کا باعث ہوگا۔ سر راس مسعود کی کوششیں بار آور ہوئیں اور انہوں نے اسی مہینے کے آخر میں اقبال کو اطلاع دی کہ نواب صاحب بھوپال نے ان کا پانچسو روپے ماہانہ کا تاحیات وظیفہ مقرر کر دیا ہے۔ اقبال نے ان کا بڑی گرم جوشی اور ممنونیت کے ساتھ شکریہ ادا کیا۔ راس مسعود اتنے پر مطمئن نہ تھے اور چاہتے تھے کہ حیدر آباد، بہاول پور اور آغا خاں بھی ان کے وظیفے مقرر کر دیں لیکن اقبال نے انہیں مزید کوششوں سے یہ کہہ کر روک دیا کہ ان کی سادہ زندگی کے لیے یہ وظیفہ کافی ہے۔ اقبال کو یہ وظیفہ مئی ۱۹۳۵ء سے ہی ملنا شروع ہوگیا اور اس طرح اقبال کی مالی دشواریاں کسی نہ کسی حد تک دور ہوگئیں۔[۱]

## گورنمنٹ آف انڈیا بل اور مسجد شہید گنج

برطانوی پارلیمنٹ میں انڈیا بل پر بحث ہوئی تو اس میں فرقہ وارانہ فیصلے کی وہ دفعہ شامل نہ تھی جس کا منشا یہ تھا کہ مجالس قانون ساز متعلقہ اقوام (ہندو اور مسلمان) کی مرضی کے بغیر کوئی ترمیم نہ کریںگی۔ اقبال نے دوسرے رہنماؤں کے ساتھ ۳ جولائی اور ۱۸ جولائی کو ایسی دفعہ کو شامل کر لے اور شمول سے متعلق بعض دوسرے مطالبات پر مشتمل دو بیان جاری کیے۔ اس زمانے میں سکھوں سے مسجد شہید گنج کو خالی کرانے کا قضیہ اٹھ کھڑا ہوا، مسلمانوں میں ہیجان پیدا ہوگیا، لاہور میں مارشل لا لگا، گولیاں چلیں، لوگ مارے گئے، زخمی ہوے اور گرفتار ہوے، معاملہ دبتا اچھلتا رہا، مسلمانوں اور سکھوں میں سخت کشیدگی رہی، مسٹر جناح کی کوششوں سے مصالحتی بورڈ بنا جس کے ممبر اقبال بھی تھے، یہ بورڈ عملاً عارضی صلح و آشتی کے سوا زیادہ مفید نہیں ثابت ہوا، مسئلہ عدالتوں میں پہنچا اور مسجد اگرچہ واگذار نہ ہوئی لیکن آہستہ آہستہ مسئلہ ٹھنڈا پڑتا گیا۔ اقبال اگرچہ اس زمانے میں لاہور بہت کم رہے لیکن مسئلے کی طرف ان کی توجہ برابر مبذول رہی۔[۲]

## پانی پت کا سفر

۲۶ اکتوبر ۱۹۳۵ء کو حالی کا صد سالہ جشن ولادت منایا جا رہا تھا، نواب صاحب بھوپال اور سر راس مسعود بھی شرکت کر رہے تھے، اقبال بھی ۲۵ اکتوبر کو جشن میں شریک ہونے پانی پت پہنچے، شاہ بوعلی قلندر کے مزار پر فاتحہ خوانی کے لیے گئے، جشن میں شرکت کی، گلے کی خرابی کی وجہ سے خود اشعار نہیں پڑھ سکے دوسروں

---

[۱] زندہ رود ص ۵۴۶، ۵۵۰-۵۵۱ و ذکر اقبال ص ۲۳۵ [۲] زندہ رود ص ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۶۴

سے پڑھ والے گئے۔ دو دن گذارنے کے بعد لاہور واپس آگئے۔[1]

## مسلم لیگ کا جناح کی قیادت میں احیاء اور اقبال کا صوبائی لیگ کی صدارت کے لیے انتخاب

مسلم لیگ محض نام کی جماعت رہ گئی تھی، مسلم سیاست مسلم کانفرنس میں محدود تھی جس کے روح رواں اقبال تھے۔ مسٹر جناح بددل ہو کر لندن میں قیام پذیر ہو گئے تھے۔ اقبال اور دوسرے مسلم رہنماؤں کے اصرار پر ہندوستان آگئے، اور مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت میں مسلم لیگ کو عوام میں ہر دل عزیز بنانے اور اس کو عوامی بنانے کے لیے ملک میں دورے شروع کر دیے لیکن کامیابی انہیں صوبوں میں ہوئی جہاں مسلمان اقلیت میں تھے۔ اکثریت والے صوبوں میں، پنجاب میں سر فضل حسین، یونینسٹ پارٹی کو مضبوط کر رہے تھے، بنگال میں فضل الحق کی اپنی الگ جماعت تھی، آسام میں سر سعد اللہ، صوبۂ سرحد میں سر عبدالقیوم کی مستقل جماعتیں تھیں۔ اقبال علالت کے باوجود پنجاب میں مسلم لیگ کو مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت بنانے میں سرگرم تھے۔ اقبال پنجاب مسلم لیگ کے صدر تھے، مسٹر جناح نے انہیں صوبائی پارلیمنٹری بورڈ بنانے کی دعوت دی جس کو اقبال نے قبول کر لیا۔ ۳۰ر مئی ۱۹۳۶ء کو پنجاب مسلم لیگ کونسل کا اجلاس طلب کیا گیا اقبال دوبارا صوبائی لیگ کے صدر منتخب ہوئے۔[2]

اقبال کو مسٹر جناح پر مسلم ہندوستان کی قیادتِ عامہ کے متعلق اگرچہ کامل اعتماد تھا تاہم وہ ان پر برابر زور دیتے رہے کہ لیگ کو یہ فیصلہ کرنا ہی پڑے گا کہ وہ ہندوستان کے بالائی طبقے کی نمائندہ ہے یا عوام کی۔ وہ تنظیم جو عوام کی فلاح و بہبود کے لیے کوشاں نہ ہو عوام کو اپنی طرف نہیں کھینچ سکتی۔ اقبال نے زور دیا کہ مسلم اقلیتی صوبوں میں مسلمانوں کی پالیسی اس سے قطعاً مختلف ہونی چاہیے جس کو مسلم اکثریتی صوبے اپنائیں۔ انہوں نے بڑی صفائی سے اس پر زور دیا کہ بنگال اور شمال مغربی صوبوں کو مسلم اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کر ہی دینا چاہیے اور مسلم لیگ کو اپنا اجلاس مسلم اکثریت کے صوبوں میں منعقد کرنا چاہیے۔ مسلم اقلیت والے صوبوں کا اسی میں فائدہ ہے۔" کاش اقبال کی یہ رائے مان لی گئی ہوتی تو مسلمان بڑی حد تک اس تباہی سے محفوظ رہتے جس سے انہیں ۱۹۴۷ء میں دوچار ہونا پڑا۔[3]

---

[1] زندہ رود ص ۵۵۸۔ [2] ذکر اقبال ص ۲۲۷ - ۲۴۰۔ [3] ذکر اقبال ص ۲۴۱۔

## اقبال کا آخری بیان

پنجاب کی صورت حال یہ تھی کہ دیہات اور زمینداروں پر یونینسٹ پارٹی کا قبضہ تھا اور شہری مسلمان مجلس احرار اور مجلس اتحاد ملت میں دلچسپی لے رہے تھے غرض یہ کہ مسلم لیگ کا نہ دیہات میں اثر تھا نہ شہروں میں۔ یہ اقبال کی ان تھک کوششوں کا نتیجہ تھا کہ بالآخر یونینسٹ پارٹی کو اس کا اثر ماننا پڑا اور اس سے معاہدہ کرنا پڑا جس کے اقبال اخیر دم تک مخالف رہے اور چونکہ وہ خود صوبائی لیگ کے صدر اور اس کی مرکزی پارلیمانی مجلس کے رکن تھے اس لیے مرکزی لیگ کے فیصلوں کو انہیں ماننا ہی پڑتا تھا اور وہ اس کے لیے تیار نہ تھے کہ وہ واحد مسلم نمائندہ جماعت میں کوئی شگاف پیدا کریں تاہم ۴ اپریل ۱۹۳۸ء کو وفات سے ۱۷ دن پہلے انھوں نے یونینسٹوں کے خلاف شکایتوں کو مرتب کر کے مسٹر جناح کو اپنی تجویز بھیجی تھی کہ ان سے معاہدے کو کالعدم قرار دیا جائے لیکن افسوس کہ ان کی یہ تجویز جو صوبے کے حالات و مشاہدات کے غایر مطالعے پر مبنی تھی، مرکز نے نہیں مانی بلکہ اس بیان کو جناح نے شائع نہ کرنے کی بھی درخواست کر دی۔[1]

## اقبال اور مسلم لیگ کی فکری قیادت

اقبال مسلمانوں کی مستقل اور علیحدہ قومیت کے قائل تھے اور اسی لیے انہیں مسلمانوں اور ہندوؤں کا مشترک انتخاب کسی طرح قابل قبول نہ تھا، وہ مسلمانوں کی واحد فرقہ وارانہ سیاسی تنظیم اور اس باب میں واحد سیاسی قیادت کے سخت حامی اور پرزور داعی تھے، مسلم لیگ کے احیاء اور مسٹر جناح کی قیادت سے ان کی یہ آرزو پوری ہوگئی اور انہوں نے اس کو مؤثر بنانے اور اس کو مقبول عوام کرنے میں نمایاں حصہ لیا اور وقتاً فوقتاً اس کو مشورے دے کر اس کے صحیح رُخ کو متعین کرانے میں اس کی فکری قیادت کی چنانچہ مسٹر جناح لکھتے ہیں "یہ مسلم لیگ کا بڑا کارنامہ تھا کہ اس کی قیادت کو مسلم اکثریت اور اقلیت کے صوبوں نے تسلیم کر لیا تھا۔ سر محمد اقبال نے لیگ کو اس منزل تک پہنچانے میں بہت ہی نمایاں حصہ لیا تھا، اگرچہ ان کا یہ کارنامہ عوام کے سامنے اُس وقت نہ آسکا تھا۔" یہ کہیں پہلے گذر چکا ہے کہ جناح کو اعتراف تھا کہ "ان کے خیالات نے بالآخر مجھے ان ہی نتائج پر پہنچا دیا جن پر اقبال خود پہنچے تھے۔" یہ بھی گذر چکا ہے کہ مسلمانوں کی خود مختار ریاست سے اقبال کا مقصد شریعت اسلام کا نفاذ اور

---

[1] ذکرِ اقبال ص ۲۴۳- ۲۴۹، ۲۵۰- ۲۵۱۔

اس کا ارتقا تھا اور اس کی دعوت میں ان کی زندگی کا بہترین حصہ صرف ہوا تھا۔ آگے چل کر پاکستان کی قرار داد مقاصد اقبال کے زاویۂ نظر کی رسمی اور سرکاری ترجمانی ہے۔ خود ۱۹۴۰ء کی قرار دادِ لاہور یا قرار دادِ پاکستان اقبال کی اسی خواہش کی تکمیل کی طرف پہلا قدم تھا جس پر انہوں نے متعدد بار مسٹر جناح کو متوجہ کیا تھا چنانچہ قرار داد پاکستان کے منظور کیے جانے کے موقع پر جناح نے کہا تھا "اقبال اب ہمارے درمیان نہیں ہیں لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو یہ معلوم کر کے خوش ہوتے کہ ہم نے بعینہ وہی کیا جو وہ ہم سے کروانا چاہتے تھے"۔[1]

۱۹۲۶ء سے اوائل ۱۹۳۸ء تک کی اقبال کی قومی اور سیاسی سرگرمیوں کا یہ مختصر سا خاکہ ہے جو زیادہ تر "زندہ رود" اور کمتر "ذکر اقبال" اور دوسری سندوں سے ماخوذ ہے اس مختصر خاکے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی سیاسی فکر کے تحفظ اور دفاع میں عملاً کیا اقدامات کیے اور حالات سے کس حد تک ساز کرنے پر مجبور ہوئے اور کس حد تک ان کا مقابلہ کیا۔

**اقبال کا سلسلۂ علالت** اقبال کی صحت تو ایک زمانے سے خراب چل رہی تھی نقرس، تبخیرِ معدہ، کھانسی، قلبی دمہ وغیرہ کی شکایتیں ہوتی رہتی تھیں، درد گردہ کا دورہ کئی سال پہلے پڑ چکا تھا، قویٰ رو بانحطاط تھے، ایک آنکھ تو قریب قریب دو سال کی عمر سے ہی بے کار تھی، ایک ہی آنکھ تھی اور اس میں موتیا بند کی ابتدا ہو چلی تھی لیکن خطرناک اور طویل علالت کا آغاز ۱۹۳۴ء سے ہوا۔ ۱۰ جنوری ۱۹۳۴ء کو عید الفطر تھی، سخت سردی پڑ رہی تھی اقبال دوگانۂ عید کے لیے شاہی مسجد گئے، آکر دہی سے سویاں کھائیں، دوسرے دن سے شدید نزلے کی شکایت ہو گئی، علاج کے باوجود کئی ہفتے اس کا اثر رہا، اسی اثناء ایک رات کھانسی کا شدید دورہ ہوا اور تین چار گھنٹے قائم رہا، علاج ہوتا رہا کھانسی اور انفلوئنزہ جاتا رہا لیکن گلا بیٹھ گیا، ہر طرح کے علاج کیے لیکن کوئی خاص افاقہ نہ ہوا اور آخر دم تک یہ شکایت قائم رہی، بلند آواز سے بولنا مشکل ہو گیا، تقریروں کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ وکالت جس کو سیاسی مصروفیتوں اور ملک سے مہینوں غیر حاضری نے ختم سا کر دیا تھا اور اقبال از سر نو اس کو جمانا چاہتے تھے، گلا بیٹھ جانے نے اس خواہش کو عملی جامہ پہنانے سے روک دیا اور پھر کبھی وکالت

---

[1] ذکر اقبال ص ۲۴۳ سے ایضاً ص ۲۴۳، زندہ رود ص ۶۴۸۔

جانے کی نوبت نہیں آئی۔[1]

اقبال علاج میں بے پرواہ نہ تھے لیکن کسی ایک علاج یا طریق علاج کی پابندی ان کے بس کی نہ تھی، یونانی علاج ہو رہا ہے لیکن وہ ایلوپیتھک دوائیں بھی شروع کر دیتے، کوئی عطائی علاج بتاتا یا کوئی ٹوٹکا تجویز کرتا تو اس کے تجربے سے بھی باز نہ رہتے، پھر دوا میں خوشگواری اور خوش مزگی کو زیادہ اہمیت دیتے اور نفاست کو پسند کرتے، انگریزی دواؤں پر طبّی ادویہ کو ان کی خوشگواری اور خوش مزگی کی بنا پر ترجیح دیتے، پرہیز میں سخت نہ تھے۔ انہیں کسی ایسی اکسیر یا چٹکلے کی تلاش رہتی جس سے ان کے امراض فوری دور ہو جائیں۔[2]

دلّی کے حکیم نابینا (حکیم عبدالوہاب مرحوم انصاری) کے علاج سے انہیں کبھی پہلے فائدہ ہوا تھا چنانچہ اس بار بھی حکیم صاحب ہی ان کے مستقل معالج رہے۔ ان کے علاج سے ان کی عام صحت اگرچہ کافی بہتر ہو گئی لیکن آواز نہیں کھلی۔ عام صحت کی ترقی نے ڈاکٹروں کے اس خیال کی تو تغلیط کر دی کہ قلب کے اُوپر کی طرف کوئی رسولی پیدا ہو رہی ہے، اب ان کے نزدیک اصل مرض شاہرگ کا پھیلاؤ یا ورم تھا اور علاج اس کو آگے بڑھنے سے روکتا تھا، رہا آواز کا کھلاؤ، تو وہ اس سے مایوس تھے۔

بھوپال کے حمیدیہ ہاسپیٹل میں بجلی لگانے کی نئی مشین آئی تھی، سر راس مسعود وہاں وزیر تعلیم وصحت و امور عامہ تھے، ان کے اصرار پر اقبال نے گلے کے علاج کے لیے بھوپال جا کر بجلی لگوانا منظور کر لیا اور ۲۱ جنوری ۱۹۳۵ء کی صبح بھوپال پہنچ گئے، اسٹیشن پر سرکاری طور سے ان کا استقبال ہوا، راس مسعود کی ریاض منزل میں قیام کیا، دوسرے دن نواب صاحب سے ملنے گئے، اور وہیں سے حمیدیہ ہاسپیٹل آ گئے، طبّی معاینے شروع ہو گئے اور ۵ فروری سے بجلی کی شعاعوں سے علاج شروع ہو گیا، پہلا دور ۶ مارچ تک رہا، ۷ مارچ کو وہاں سے روانہ ہو کر دلّی رکتے، ۱۰ مارچ کو صبح لاہور اتر گئے۔ ۱۵ جولائی کو علاج کے دوسرے دور کے لیے وہ پھر بھوپال کے لیے روانہ ہوئے۔ دلّی ٹھہرتے، تاریخی مقامات جاوید اقبال کو دکھاتے ۱۷ جولائی کو بھوپال پہنچے، دوسرے دن ہی معاینہ ہوا اور علاج کا دوسرا دور شروع ہو گیا جو ۲۸ اگست کو ختم ہوا، اقبال وہاں سے روانہ ہو گئے، دوسرے دن دلّی پہنچ کر حکیم نابینا کو نبض دکھائی

---

[1] ذکر اقبال ص ۲۲۶، زندہ رود ص ۵۲۶ - ۵۳۷ - [2] ایضاً ص ۵۳۷ -

اور رات کی گاڑی سے ۲۰ اگست صبح کو لاہور آ گئے۔ برقی علاج سے خاطر خواہ فائدہ نہ ہوا، کچھ لوگوں نے دیانا جانے کا مشورہ دیا لیکن مصارف کو دیکھتے ہوئے مشورہ قبول نہیں کیا گیا۔ ۲۹ فروری ۱۹۳۶ء کو تیسرے دور کی تکمیل کے لیے اقبال پھر عازم بھوپال ہوئے، دن بھر دلی ٹھہرے اور ۲ مارچ کو بھوپال پہنچے، معاینے کے بعد علاج شروع ہو گیا اور ۸ اپریل کو مکمل ہوا، ۱۴۱ دن بھوپال سے چل کر ۹ اپریل کو لاہور آ گئے۔ آواز میں کوئی خاص فرق نہیں ہوا اور اقبال آواز کی بحالی سے خود بھی مایوس ہو گئے۔[۱]

## اقبال کے آخری ایام

اقبال کی حالت بگڑتی ہی چلی گئی، نت نئے عوارض پیدا ہوتے رہے۔ ۱۹۳۷ء تک حکیم نابینا صاحب کا ہی مستقل علاج جاری رہا۔ متعلقین اور احباب کی وساطت سے حکیم صاحب سے تعلق پیدا ہوا تھا، بعد کو خود بھی دو ایک بار دِلی جا کر ان سے ملے اور یہ تعلق کبھی خط و کتابت سے اور کبھی زبانی سلام و پیام سے برابر قائم رہا۔ حکیم صاحب دلی سے حیدر آباد چلے گئے تاہم کچھ دنوں تک حیدر آباد سے بھی وہ علاج کرتے رہے لیکن ۱۹۳۸ء میں حکیم صاحب کے غیر معمولی ضعف کی بنا پر ان کا سلسلۂ علاج ختم کرنا پڑا اور مقامی ڈاکٹروں اور طبیبوں ہی کی طرف اقبال کا علاج پورا پورا منتقل ہو گیا۔[۲]

آخر زمانے میں اقبال کو ایک ہی دُھن تھی، اور وہ حج اور بارگاہِ رسالت میں حاضری تھی۔ کئی سال موسم حج میں حجاز جانے کی تیاریاں ہوئیں لیکن علالت کے طول اور تسلسل نے ارادہ پورا نہ ہونے دیا۔ دسمبر ۱۹۳۷ء میں تو ایک جہاز ران کمپنی سے اس متعلق طویل خط و کتابت بھی ہوئی لیکن بیماری نے ایسی نوعیت اختیار کر لی کہ جانا ملتوی کرنا ہی پڑا۔[۳]

اقبال کی اب نظر بھی اتنی کمزور ہو گئی تھی کہ لکھنے پڑھنے سے بالکل ہی معذور ہو گئے، اخبار بھی دوسروں سے سنتے تھے، اشعار اور دوسری تحریریں بھی املا کراتے تھے۔[۴]

## مرض موت

وسط مارچ ۱۹۳۸ء سے اقبال کی حالت برابر تشویش انگیز ہوتی چلی گئی؛ دمے کے دورے برابر پڑتے رہتے تھے، شانے اور کمر کا درد گویا قائم ہو گیا

---

[۱] زندہ رود ص ۵۲۸-۵۲۹، ۵۴۶-۵۴۷، ۵۵۵-۵۵۶، ۵۶۱، ۵۶۲، ۶۰۸- [۲] زندہ رود ص ۶۰۰ [۳] ایضاً ص ۶۰۱، ۶۳۱- [۴] ایضاً ص ۶۱۷

تھا، قلب، گردے اور جگر ماؤف ہو چکے تھے۔ مسلسل بے خوابی، کھانستے کھانستے غشی کی نوبت آجاتی، اسی عالم میں ایک دفعہ تو پلنگ سے فرش پر گر گئے۔ عالم غشی میں دو ایک بار رومی اور غالب سے انہیں باتیں کرتے بھی سنا گیا۔ کئی ہفتے یوں ہی گذرے پھر پاؤں بھی سوج گئے۔ ۹ر اپریل سے بلغم میں خون آنے لگا، نبضیں سست ہو گئیں۔ حکیم محمد حسن قرشی اور ڈاکٹر جمعیت سنگھ معالج تھے، دونوں نے معاینے کے بعد ان کی حالت کو تشویش ناک بتایا۔ ہوش و حواس کا جہاں تک تعلق ہے بالکل صحیح تھے اور ظاہری حالت میں کوئی خاص تغیر معلوم نہ ہوتا تھا، وہ پلنگ پر پڑے پڑے بھی مسلمانوں کی مذہبی تربیت سے دلچسپی لے رہے تھے۔ ۹ر اپریل کو انہوں نے سر راس مسعود مرحوم کے سکریٹری کو خط لکھوایا۔

۲۰ر اپریل کی صبح کو ان کی طبیعت کچھ سنبھلی معلوم ہوئی حسب معمول دلیے کے ناشتے کے ساتھ صبح چائے پی، اخبار پڑھوا کر سنے، حجام سے خط بنوایا، بیرن والڈ ہائم سے ڈیڑھ دو گھنٹے تک بات چیت بھی کی، شام کو موسم بڑا خوشگوار تھا چنانچہ پلنگ دالان میں بچھوایا، خنکی پیدا ہوگئی تو ان کی ہدایت کے بموجب پلنگ اندر لے آیا گیا، اندر ساڑھے سات سال منیرہ ان کی بچی آگئی اور ان کے بستر میں گھس گئی، اس سے دل لگی کرتے رہے، اسلامیہ کالج کے زنانے سکشن کی پرنسپل آگئیں، دو ڈیڑھ گھنٹے ان سے باتیں کیں۔ کوٹھی میں احباب کے علاوہ حکیم محمد حسن قرشی اور ڈاکٹر کرنل امیر چند وغیرہ ڈاکٹر موجود تھے۔ لوگ اِدھر اُدھر ہراساں ہراساں کھڑے سرگوشیوں میں مصروف تھے، اس سے انھیں اندازہ ہوگیا تھا کہ وقت اب کچھ زیادہ دور نہیں، جاوید اقبال آگئے پہچانا نہیں نام لیا تو پہچان کر کہنے لگے کہ "جاوید بن کر دکھاؤ تو جانیں" اتنے میں ان کا پرانا ملازم علی بخش آگیا، اسے پاس بیٹھنے کے لیے بلایا، اس نے رونا شروع کر دیا، چودھری محمد حسین نے حوصلہ قائم رکھنے کی تلقین کی، قبال نے کہا اسے رو لینے دو، آخر چالیس برس کا ساتھ ہے۔ رات کے گیارہ بجے اقبال کو نیند آگئی، لوگ بھی اپنے اپنے گھروں کو رخصت ہوئے۔ محمد شفیع، راجہ حسن اختر اور ڈاکٹر عبدالقیوم باہر دالان میں پلنگ بچھوا کر لیٹ گئے۔ [1]

## وقت آخر اور رحلت

کوئی گھنٹہ بھر سوئے ہوں گے کہ شانوں میں شدید درد کے

---

[1] زندہ رود ص ۶۷۰، ۶۷۲

باعث آنکھ کھل گئی، خواب آور گولیاں دینا چاہیں لیکن یہ کہکر گولیاں کھانے سے انکار کر دیا اور کہا ان میں افیون ہوتی ہے اور میں بے ہوشی کے عالم میں مرنا نہیں چاہتا۔ علی بخش اور میاں محمد شفیع ان کے شانے اور کمر دبانے لگے، تین بجے رات تک حالت غیر ہوگئی، حکیم محمد حسن قرشی کو بلانے میاں محمد شفیع گئے لیکن ان تک نہیں پہنچ سکے اور واپس آگئے، تقریباً پونے پانچ بجے پھر حکیم صاحب کو بلانے بھیجا، اقبال کا پلنگ ان کی ہدایت پر ان کی خواب گاہ میں پہنچا دیا گیا، فروٹ سالٹ کا ایک گلاس پیا۔ اب صبح کے پانچ بجنے میں کچھ منٹ باقی تھے، اذانیں ہو رہی تھیں، ڈاکٹر عبدالقیوم اور میاں محمد شفیع قریب کی مسجد میں نماز کے لیے چلے گئے، صرف ان کا ملازم علی بخش پاس رہ گیا، اقبال نے اچانک دونوں ہاتھ دل پر رکھے اور منہ سے "ہائے" نکلی، علی بخش نے آگے بڑھ کر انھیں شانوں سے اپنے بازوؤں میں تھام لیا، کہنے لگے دل میں شدید درد ہے، علی بخش کچھ کر سکے اس سے پہلے ہی انہوں نے "اللہ" کہا اور سر ایک طرف ڈھلک گیا اور ۲۱ اپریل ۳۸ء کو پانچ بجکر چودہ منٹ پر جمعرات کے دن اذانوں کی گونج میں اس دانائے راز، دیدہ ور نے جانِ پاک جان آفریں کے سپرد کر دی، انا للہ وانا الیہ راجعون[1]

## تجہیز و تدفین

وفات کی خبر جنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی، اخباروں کے ضمیمے چھپ گئے، سرکاری دفاتر، اسکول کالج، عدالتیں، اسلامی ادارے سب بند ہو گئے اور لوگوں نے انبوہ در انبوہ جاوید منزل کا رخ کیا۔ میں اتفاق سے لاہور میں انارکلی کے دہلی ہوٹل میں ٹھہرا ہوا تھا اور اسی روز جہلم کے لیے روانہ ہونے والا تھا، لیکن آج تک افسوس ہے کہ میں ان کی تجہیز و تدفین میں شرکت نہ کر سکا اور تقریباً گیارہ ساڑھے گیارہ بجے انارکلی کے قرب و جوار کے کسی بس اڈے سے جہلم کے لیے روانہ ہو گیا، وجہ یہ تھی کہ انارکلی کا بازار کھلا ہوا تھا اور ہوٹل یا بازار میں کوئی ایسا چرچا نہ تھا کہ ایک نووارد مسافر کو پتہ چل جاتا۔ چنانچہ مجھے دوسرے دن جمعے کو جہلم کی غالباً جامع مسجد کے خطیب سے اثنائے خطبہ اقبال کی رحلت کی اطلاع ملی[2]

پہلا مرحلہ دفن کے لیے جگہ کا انتخاب تھا، مختلف تجویزیں زیر غور آئیں اور یہ طے پایا کہ شاہی مسجد کے جنوب مشرقی مینار کے زیر سایہ سیڑھیوں کی بائیں جانب کے خالی قطعۂ زمین

---

[1] زندہ رود ص ۶۷۳، [2] ایضاً ص ۶۷۳-۶۷۴۔

میں دفن کیا جائے، اس کے لیے محکمۂ آثار قدیمہ کی منظوری درکار تھی اور اس کا صدر دفتر دلی تھا، اس کے لیے پنجاب کے وزیر اعلیٰ سر سکندر حیات خان سے کلکتے میں رابطہ قائم کیا گیا انہوں نے متبادل تجویز پیش کی، دوسرے لوگوں نے کچھ اور تجویزیں بھی رکھیں لیکن کوئی قابل اعتنا نہیں ثابت ہوئی چنانچہ ایک وفد سر ہنری کریک گورنر پنجاب سے ملا جس نے دوپہر تک مجوزہ قطعۂ زمین میں دفن کیے جانے کی اجازت دلی سے منگوا دی۔

دن بھر جاوید منزل میں لوگوں کا تانتا بندھا رہا اور لوگ اقبال کو دیکھتے ہوئے ایک طرف سے گذر کر دوسری طرف سے نکلتے رہے۔ پانچ بجے شام کو جنازہ اٹھایا گیا۔ جنازے کے ساتھ لانبے لانبے مضبوط بانس باندھ دیے گئے، ہر مذہب و ملت، ہر پیشے اور حرفے کے لوگ، وزرا، حکام، جج اور وکلا تقریباً بیس ہزار کا جلوس جنازے کے ساتھ کلمۂ طیبہ کا ورد کرتا روانہ ہوا، اسلامیہ کالج پہنچا جہاں تقریباً بیس ہزار کا مجمع نماز جنازہ میں شرکت کے لیے موجود تھا، وہاں نماز جنازہ ہوئی اور وہاں سے جنازہ شاہی مسجد کے لیے روانہ ہوا، رستے میں جلوس کے شرکا کی تعداد پچاس، ساٹھ ہزار تک پہنچ گئی، سات بجے جنازہ شاہی مسجد پہنچا اور آٹھ بجے شاہی مسجد کے صحن میں مولانا غلام مرشد کی امامت میں مکرر نماز جنازہ ہوئی۔ اقبال کے برادر اکبر اور بعض دوسرے اقربا کے انتظار میں جنازہ رکھ دیا گیا اور پونے دس بجے تدفین عمل میں آئی۔ ۱۹۵۰ء میں تعمیر مزار کی تکمیل ہوئی، حیدر آباد کے نواب زین یار جنگ نے نقشہ بنایا۔[1]

**وصیت اور وصیت نامہ**

اکتوبر ۱۹۳۵ء کی بات ہے اقبال بھوپال کے بجلی کے علاج کے دو دور پورے کر چکے تھے لیکن کوئی خاص فائدہ نہ ہوا تھا، بن ماں کے دو چھوٹے بچے تھے، اقبال اپنی صحت کی بحالی سے مایوس تھے پھر یہ بھی واقعہ تھا کہ ان کی بیاہتا بیوی اور ان سے ایک جوان لڑکا آفتاب اقبال لگ بھگ ۳۷ سال کا موجود تھے، ان بیوی سے تعلقات خوشگوار نہ تھے اور لڑکے کو قدرتی طور سے ماں سے ہمدردی ہونی ہی چاہیے تھی اور ماں کو مظلوم سمجھنا ہی چاہیے تھا اس لیے اقبال کو اگر یہ بھی خطرہ ہوا ہو کہ ان کے بعد ان کے ترکے کے باب میں جھگڑوں کا احتمال ہے اور

---

[1] زندہ رود ص ۶۷۴-۶۷۵

یہ جھگڑے ان چھیتے اور کمسن بچوں کے مفاد کے بڑی حد تک خلاف ہونگے، کوٹھی اور بعض دوسرے مالی مفاد اگرچہ جاوید اقبال کے حق میں محفوظ تھے لیکن پھر بھی خاصے مفاد غیر محفوظ تھے اور ان کو جاوید اقبال کے حق میں محفوظ کر دینے کا خیال غیر قدرتی نہ تھا۔ پھر یہ بھی واقعہ تھا کہ آفتاب اقبال اور ان کی والدہ اقبال کے دست نگر نہ تھے اور نہ دست گیری کے محتاج تھے بہر حال اقبال نے ضروری سمجھا کہ وصیت نامے کے ذریعے ان کمسن بچوں کے مفاد محفوظ کر دیں اور جاوید اقبال کے سن رشد تک پہنچنے اور بچی کی شادی ہو جانے تک ان کے لیے سرپرست اور نگراں مقرر کر دیں چنانچہ انہوں نے ۱۳ اکتوبر ۱۹۳۵ء کو وصیت نامہ ان دونوں بچوں کے حق میں کر دیا اور اس کی رجسٹری کرادی، اسی وصیت نامے میں سرپرستوں کی ایک مجلس بھی معین کر دی، اس کے کسی رکن کی فوتی یا کسی وجہ سے مفوضہ کام سے دست برداری کی صورت میں نئے رکن کے انتخاب کا طریقہ بھی بتایا، ارکان کے اختلاف اور رایوں کی مساوات کی صورت میں طریق عمل کی وضاحت کر دی۔ یہ مجلس چار رکنوں پر مشتمل تھی، انجمن حمایت اسلام کے صدر کو آراء کی مساوات کی حالت میں فیصلہ کن رائے کا حق دیا گیا تھا گو ان کی حیثیت رکن مجلس کی نہ تھی۔ اقبال ۱۹۳۷ء میں چاہتے تھے کہ بھتیجے شیخ اعجاز احمد کے بجائے سر راس مسعود رکن مجلس ہوتے لیکن دوری کی وجہ سے وہ اقبال کی پیش کش کو منظور نہ کر سکے۔

اس وصیت نامے کا آخری فقرہ یہ تھا جس سے ان کا فقہی مسلک اور دینی عقیدہ بھی واضح ہو جاتے ہیں:

"دیگر، میرے مذہبی اور دینی عقائد سب کو معلوم ہیں، میں عقائد دینی میں سلف کا پیرو ہوں، نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ہوں عملی اعتبار سے حضرت امام ابو حنیفہ کا مقلد ہوں۔ بچوں کی شادی بیاہ کے معاملے میں میرے ورثاء کا اور اولیاء مقرر کردہ کا فرض ہے کہ وہ اس بات کا پورا لحاظ کریں اور رشتے ناتے میں شرافت اور دینداری کو علم و دولت اور ظاہری وجاہت پر مقدم سمجھیں۔" [1]

اقبال نے اس رجسٹری شدہ وصیت نامے کے چار دن بعد ۱۷ اکتوبر کو اپنی یادداشت میں جاوید اقبال کو جو خصوصی وصیتیں کی ہیں ان کا متن یہ ہے: "جاوید کو میری عام

---

[1] زندہ رود ص ۵۵۷-۵۵۸، ۵۷۰-۵۷۱۔

وصیت یہی ہے کہ وہ دنیا میں شرافت اور خاموشی کے ساتھ اپنی عمر بسر کرے، اپنے رشتے داروں کے ساتھ خوشگوار تعلقات رکھے۔ میرے بڑے بھائی کی اولاد سب اُس سے بڑی ہے، ان کا احترام کرے اور اگر ان کی طرف سے کبھی سختی بھی ہو تو برداشت کرے، دیگر رشتے داروں کو اگر اُس سے مدد کی ضرورت ہو اور اس میں ان کی مدد کی توفیق ہو تو اس سے کبھی دریغ نہ کرے، جو لوگ میرے احباب میں ہیں ان کا ہمیشہ احترام ملحوظ رکھے اور اُن سے اپنے معاملات میں مشورہ کر لیا کرے۔ باقی دینی معاملات میں مَیں صرف اس قدر کہنا چاہتا ہوں کہ میں اپنے عقائد میں بعض جزوی مسائل کے سوا جو ارکان دین میں سے نہیں ہیں سلفِ صالحین کا پیرو ہوں اور یہی راہ بعد کامل تحقیق کے محفوظ معلوم ہوتی ہے جاوید کو بھی میرا یہی مشورہ ہے کہ وہ اسی راہ پر گامزن رہے اور اس بدقسمت ملک ہندوستان میں مسلمانوں کی غلامی نے جو دینی عقائد کے نئے فرقے مختص کر لیے، ان سے احتراز کرے۔ بعض فرقوں کی طرف لوگ محض اس واسطے مائل ہوتے ہیں کہ ان فرقوں کے ساتھ تعلق پیدا کرنے سے دنیوی فائدہ ہے، میرے خیال میں بڑا بدبخت ہے وہ انسان جو صحیح دینی عقائد کو مادی منافع کی خاطر قربان کر دے، غرض یہ ہے کہ طریقہ حضرات اہلِ سنّت محفوظ ہے اور اسی پر گامزن رہنا چاہیے۔ اور ائمۂ اہلِ بیت کے ساتھ محبت اور عقیدت رکھنی چاہیے۔"[1]

جہاں تک اس رجسٹرڈ وصیت نامے کا تعلق ہے جس کی بنیاد پر اقبال کی بیاہتا بیوی اور اس سے ان کے بڑے لڑکے کے وراثتی وغیرہ حقوق ساقط کیے گئے ان کے لیے اور ان کے ہمدردوں کے لیے قابلِ اعتراض رہا ہے اور آج بھی قابلِ اعتراض ہے، ان کے حقوق کو ساقط کرنے میں اقبال کا اعتذار جس کی طرف میں اشارہ کر چکا ہوں، واضح ہے، قبول کرنے والے اقبال کے اعتذار کو صحیح مانتے ہیں اور قبول نہ کرنے والے صحیح نہیں تسلیم کرتے اور وصیت نامے کو بڑے بیٹے اور اس کی ماں پر اقبال کا ظلم قرار دیتے ہیں۔[2]

**اقبال کا حلیہ** اقبال وجیہ، بھرا چہرہ، سُرخ و سفید رنگ، داڑھی منڈی ہوئی۔ شگفتہ رو، کشادہ پیشانی، بھاری ابرو، روشن آنکھیں، ستواں ناک، باریک ہونٹوں پر

---

[1] زندہ رود ص ۶۷۰ - [2] علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی ص ۳۴ - ۳۵ -

بھوری مونچھیں، بھورے بال، میانہ قد، متناسب گداز جسم اور نہایت نفیس ہاتھ، آخر میں جب بالوں میں سفیدی آگئی تو خضاب کرنے لگے تھے اور اخیر دنوں میں جب خضاب چھوڑ دیا تو سر اور مونچھیں سفید نکل آئیں۔[1]

**لباس**

گھر کی بے تکلف نشست میں سر برہنہ، گرمیوں میں صرف بنیائن ہوتا، جاڑوں میں قمیص بھی پہن لیتے اور اس پر کمبل یا دُھسّا ہوتا، کسی آنے والے کا انتظار ہوتا تو اعزازاً قمیص پہن کر انتظار کرتے، نماز پڑھتے وقت سر پر تولیا ڈال لیتے، بنیائن، تہبند کے انداز پر دھوتی، ننگے سر، سامنے حقہ جس کے کش لیتے جاتے، اقبال کی عام گھریلو نشست تھی۔ کہیں جاتے تو طالب علمی میں عموماً شلوار، قمیص ویسٹ کوٹ پہنتے، بعد کو ان کا آنے جانے کا لباس اچکن یا چھوٹا کوٹ ہوتا، سر پر ترکی ٹوپی یا کلپاک ہوتی کبھی کبھی لنگی بھی باندھتے، پاؤں میں پمپ یا دیسی جوتا ہوتا، انگریزی لباس تو یورپ جاتے وقت سلوایا تھا اور اسی میں وہ یورپ گئے تھے۔ یورپ سے واپسی کے بعد عموماً ان کا باہر کا لباس سیاہ سوٹ اور ترکی ٹوپی ہوتی، فیلٹ ٹوپی یورپ میں ایام طالب علمی کے علاوہ کبھی نہیں اوڑھی، آخر زمانے میں انگریزی لباس سے نفرت سی ہوگئی تھی، کبھی کبھار ضرورۃً ایک تال کا چشمہ (مائسکل) بھی استعمال کرتے۔[2]

**طعام**

اقبال کی روزمرہ کی عام خوراک سادہ تھی، لاہور میں بودوباش اختیار کر لینے کے بعد دوست احباب کی دعوتوں کو چھوڑ کر چار یا پانچ مہینے تو صبح شام آلو گوشت پر ہی گذر کرنی پڑی، علی بخش سودا سلف بھی لاتا اور وہی ان کے لیے کھانا پکاتا، اور ابتداءً اس نے کسی سے صرف آلو گوشت ہی پکانا سیکھا تھا اور وہی ان کے سامنے رکھ دیتا پھر رفتہ رفتہ کچھ اور چیزیں بھی پکانا سیکھ گیا، یہاں تک کہ اقبال سردار بیگم کو رخصت کرا لائے، اب گھر کا کھانا پکانا اور دوسرے گھریلو کام کاج سردار بیگم تنہا اور بھتیجیوں اور ایک نوکرانی کے ساتھ انجام دینے لگیں۔

اقبال کی عام خوراک صبح کو کلچہ یا باقرخانی تھی جس کو حلوے کے ساتھ کھا کر کشمیری چائے پی لیتے، گرمیوں میں چائے کے بجائے دہی کی لسی ہوتی، دوپہر کو سبزی گوشت

---

[1] مظلوم اقبال، اقبال اور ان کی پہلی بیوی ص ۶۰، ۱۶۵، ۶۲ [2] ایضاً ص ۷۵، ۸۰، ۱۰۵، ۱۶۵، ۶۳۲۔ ذکر اقبال ص ۲۷۵۔

اور ایک دو چپاتیاں، رات کو پھر وہی سالن اور چپاتیاں، دودھ ڈال کر اکثر دلیا بھی کھا لیتے کبھی کبھی تیسرے پہر مسلّم چھوٹا چوزہ پکواتے اور ایک چپاتی کے ساتھ دو تین گوشت کے بکے کھا لیتے، خوراک کم تھی لیکن یہ ضرور چاہتے تھے کہ خوش ذائقہ ہو۔ دہی، شامی کباب، قورما، پلاؤ، زردہ بہت پسند تھے لیکن یہ کبھی کبھی کی غذا تھی، آخری زمانے میں رات کا کھانا چھوڑ دیا تھا صرف نمکین کشمیری چائے یا کبھی کبھار شوربا یا یخنی پی لیتے، مرغن غذائیں بھی چھوٹ گئی تھیں لیکن کبھی کبھی احباب کے لیے بریانی، قورما، مرغ مسلّم اور کباب تیار کراتے اور ان کو کھلا کر خوش ہوتے۔

کھانا کھانے کا عام انداز یہ تھا کہ سینی میں سالن کی ایک رکابی اور دو تین ہلکی چپاتیاں آجاتیں، اقبال بستر پر سیدھے ہو بیٹھتے، بستر پر کوئی رومال بچھ جاتا اور سینی رکھ دی جاتی، لوگوں کو صلائے عام دے کر کھانا شروع کر دیتے، کھانے کے بعد سلفچی میں لوٹے سے ہاتھ دھلوا دیے جاتے اور دسترخوان بڑھ جاتا۔

پھلوں میں آم، سردا خاص طور سے پسند تھے، فصل میں آم جا بجا سے آتے رہتے، سردے اور دوسرے خشک و ترمیوے افغانستان سے آتے رہتے۔[۱]

**عادات و خصائل** اقبال سادہ مزاج اور سادگی پسند تھے تکلف اور تصنع ان کی طبیعت کے خلاف تھا، خوش طبعی، ظرافت، حاضر جوابی، بذلہ سنجی، طنز و مزاح ان کی فطرت کے جوہر تھے، نہایت رقیق القلب تھے، دوسروں کی تکلیف ان سے برداشت نہ ہوتی تھی، اپنی تھوڑی تکلیف کو بھی بہت محسوس کرتے؛ بھڑ کا کاٹا ان کے لیے بہت ہوتا تھا، روزہ رکھتے تو عصر کے بعد سے ہی پکار شروع ہو جاتی کہ افطار کا وقت ہو گیا، غروب میں کتنی دیر باقی ہے؛ سحر خیزی ان کی بچپن کی عادت تھی، صبح تین چار بجے اٹھ جاتے اور پھر نہیں سوتے، ان کا بیشتر کلام رات کے ہی پر سکون اوقات میں کہا گیا ہے۔

رقص و سرود ان کا شوق تھا، اس کی تسکین کے لیے احباب کی مجلسیں تو تھیں ہی تاہم انہیں بالا خانوں پر جانے سے بھی پرہیز نہ تھا، خود بھی ستار اور ہارمونیم پر کبھی کبھی مشق کرتے دیکھے جاتے۔ اپنے اشعار خود بھی ترنم سے اور گا کر پڑھتے، کچھ لوگوں کا تو یہ بھی کہنا تھا کہ لاہور

---

[۱] تینوں پیراگرافوں کے لیے ذکر اقبال ص ۲۷۲-۲۷۳۔ زندہ رود ص ۲۷۱-۲۶۲، ۶۲۲۔

میں ترنم سے پڑھنے کی ابتدا اقبال سے ہی ہوئی ہے۔

اقبال رات کی بیٹھک کے عادی تھے، رات کے گیارہ بجے تک مجلس جمی رہتی، آنے جانے والوں میں ان کے یہاں کوئی امتیاز نہیں برتا جاتا، کسی کے آنے پر کوئی قدغن نہ تھی نہ کسی اجازت یا اطلاع کی ضرورت تھی ان کا دروازہ ہر ایک لیے کھلا تھا، اقبال پنجابی اور اردو دونوں میں بات چیت کرتے رہتے، ان کا اردو کا لہجہ پنجابی تھا اور اہل زبان اردو میں ان کے پنجابی لہجے سے اکثر ناگواری محسوس کرتے، سنجیدہ موضوعوں پر گفتگو کرتے وقت کثرت سے انگریزی الفاظ استعمال کرتے چلے جاتے۔

خود جی چاہتا تو گھنٹوں اپنا کلام سناتے لیکن فرمائش پر ان سے شعر سننا بڑا دشوار تھا اور ہمیشہ یہ کہہ کر انہیں یاد نہیں ہو امن بچا لیتے اور وجاہت اور اہمیت کی بنا پر اُن سے ان کا کلام سن لینا یا سنوا دینا تو قریب قریب ناممکن ہی تھا، وہ کسی کے کلام کی داد دینے میں بہت محتاط تھے اور "آداب، تسلیمات،" سے داد قبول کرنا بھی ان کی عادت نہ تھی۔

اسلامی تاریخ اور مسلمانوں کے کارناموں سے انہیں عشق تھا، فرمائشیں کرکے انہیں سنتے اور لطف لیتے۔ اگرچہ ان کا زیادہ تر وقت ملاقاتوں اور مذاکروں میں گذرتا تاہم وہ مطالعے کے لیے کسی نہ کسی طرح وقت نکال ہی لیتے، یورپ سے جدید ترین سیاسی اور فلسفیانہ موضوعات پر انگریزی اور جرمنی زبانوں میں جو کتابیں شائع ہوتیں، وہ ان کو باقاعدہ اور التزام سے پڑھتے۔ ملک بھر سے ان کے پاس اخبارات و رسائل آتے لیکن وہ صرف دو ایک مقامی اخبار پڑھتے اور باقی کو بے کھولے ردّی میں ڈال دیتے۔

اقبال اسمائے الٰہی، کلام الٰہی اور دوسرے بابرکت کلمات کی تاثیر کے قائل تھے، تعویذ خود بھی لکھتے اور استعمال کراتے، بزرگوں کے مزاروں پر بھی جاتے اور صاحبانِ مزار کی دعاؤں کے یا یوں کہو کر تصرفات کے بھی معتقد تھے، ٹوٹکوں اور ٹونوں سے بھی پرہیز نہ تھا،

عام حالات میں اقبال نہایت متحمل مزاج تھے لیکن اگر کبھی کسی سے ناراض ہو جاتے تو پھر اس کی صورت دیکھنے تک کے روادار نہ ہوتے اور اُس سے ساری عمر کے لیے ان کا تعلق منقطع ہو جاتا۔ وہ خوش معاملہ، دیانت دار، وعدے کے پابند تھے، دو بیویاں ان کے ساتھ رہیں اور دونوں میں انہوں نے کبھی عدل سے تجاوز نہیں کیا، نہایت رحم دل تھے، میکلوڈ روڈ والی کوٹھی بوسیدہ، بے مرمت اور بدنما تھی، پونے دو سو روپیہ ماہوار کرایہ تھا

یہ ایک ہندو بیوہ کی تھی اور اس کے بچوں کی گذر بسر کا واحد ذریعہ لوگ کہتے تھے کہ یہ کرایہ بہت زیادہ ہے کم کرایے مگر ان کا ایک ہی جواب تھا کہ یہ بیوہ کی کوٹھی ہے، اسی کے کرایے پر اس کی گذر ہے اور مجھے شرم آتی ہے کہ کرایہ کم کرنے کو کہوں یا مرمت کے لیے زور ڈالوں، علی بخش نے چھٹی لی اور قائم مقامی دوسرا رکھوا گیا، اقبال اگرچہ نئے ملازم سے مطمئن نہ تھے لیکن علی بخش کے آنے کے بعد جب اس نے کہا کہ اب میں کہاں جاؤں تو اس کو الگ کرنے کی ہمت نہ پڑی پھر اس نے چھٹی لی تو اپنے بجائے ایک تیسرے کو مقرر کر گیا، پھر اقبال اس تیسرے کو بھی موقوف نہ کر سکے۔ کار خریدی تو ڈرایور رکھا، اقبال کو جانا ہی کہاں ہوتا تھا، کبھی کبھار سوار ہو جاتے، ڈرایور کہاں تک خالی بیٹھا رہتا اس نے کوٹھی کے دروازے پر خوانچہ لگالیا اور ملازم بھی رہا، نہ اُسے خوانچہ لگانے سے روک سکے اور نہ الگ کیا۔

خطرے کے وقت اقبال اپنا دماغی توازن نہیں کھو بیٹھتے، اعصاب پر ان کو قابو رہتا تھا، ان میں قناعت بھی تھی اور غیوری بھی مالی پریشانیوں کو وہ ہنس کر ٹال جاتے تھے اور غیرت پر حرف نہیں آنے دیتے تھے، بزرگوں کا احترام ان کی فطرت تھی۔ بقول سالک "علامہ نہایت سادہ مزاج، درویش صفت، متوکل اور عاشقِ رسول تھے۔ علم و فضل اور شہرت و ناموری کی بلندیوں پر پہنچ کر بھی ان کی منکسر مزاجی میں کوئی فرق نہیں آیا۔ وہ غربا کے ساتھ بہت محبت سے ملتے تھے اور امرا، کی کوئی خاص آؤ بھگت نہ کرتے تھے، مسلمانوں کے علاوہ بعض ہندو۔ سکھ اور عیسائی بھی ان سے دلی محبت کرتے تھے ---- ان کا دل آئینے کی طرح صاف تھا۔[1]

## اقبال کے شوق اور دلچسپیاں

اقبال شروع سے زندہ دل تھے اور زندگی سے بھرپور دلچسپی لیتے تھے، لڑکپن میں لڑکوں جیسی اور جوانی میں جوانوں جیسی۔ وہ ذہین تھے۔ محنتی تھے۔ پڑھنے لکھنے کا شوق بھی تھا لیکن وہ صرف کتاب کے کیڑے ہی نہ تھے، شرارتیں بھی کرتے اور ان سے لطف اٹھاتے، پتنگیں اڑاتے، شطرنج کھیلتے، بٹیروں میں بھی دلچسپی لیتے، کبوتر پالتے، اڑاتے، اڑانیں دیکھتے، ان کی نسلوں اور قسموں کو ان کی اڑان کے دوران میں بھی پہچان لیتے، کبوتر بازی کا شوق تو انہیں آخر دم تک رہا، مکان کی چھت پر گھنٹوں خاموش بیٹھے ان کی اڑان دیکھتے رہتے، ان کے احباب جابہ جا سے مختلف نسلوں کے

---

[1] ذکر اقبال ص ۲۷۹-۲۹۰، زندہ رود ص ۲،۸۲ / ۱۷۳، ۱۷۳، ۶۱۶-۲۹۶، ۶۲۱، ۶۲۲۔

کبوتر انہیں بھیجتے، لدھیانے، ملتان، سیالکوٹ، گجرات اور شاہجہاں پور تک سے کبوتر منگواتے۔ ان کے پروں پر رنگ چڑھانے کے تجربے کرتے لیکن جاوید اقبال کی پیدائش کے فوراً بعد انہوں نے کبوتر بازی ختم کردی اور سارے کبوتر احباب میں تقسیم کر دیے کہ کہیں باپ کی دیکھا دیکھی لڑکے کو کبوتر بازی کی لت نہ پڑ جائے۔ ورزش کرنا، اکھاڑے میں زور کرنا، کشتی لڑنا اقبال کے خاص شوق تھے۔ اقبال کے کھیل کودوں اور شوقوں میں ان کے استاد زادے سید محمد تقی، لالو پہلوان اور خوشیا جاجیسے بھولی ان کے شریک رہتے تھے۔ ؎۱

غزلیں کہنے اور انہیں گا کر سنانے کا شوق انہیں لڑکپن سے تھا، اسی زمانے میں انہوں نے ستار خریدا اور سیکھنا شروع کیا، موسیقی اور گانے کی محفلوں اور قوالی کی مجلسوں میں شریک ہونا بھی ان کا پرانا شوق تھا، ایسے جلسوں میں وہ اتفاقاً ہی شریک نہیں ہو جاتے تھے بلکہ بلائے بھی جاتے تھے۔ جہاں تک ان کی جوانی کی رنگینیوں اور دلچسپیوں اور حسینوں کی نوک جھونک سے لطف اٹھانے کا تعلق ہے، ان کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ حسن خصوصاً نسوانی حسن ان کے لیے ہمیشہ جاذب نظر رہا تاہم ایسی کوئی قابل اعتماد شہادت نہیں کہ وہ شراب نوشی میں ملوث ہوں یا بدکاری کے مرتکب ہوئے ہوں، ان کے ہاتھ سے کسی طوائف کا قتل بھی ایک ایسا ہی الزام ہے جس کی کوئی قابل اعتماد سند نہیں پھر یہ ان کی افتاد طبع کے بھی خلاف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ ؎۲

## اقبال کے مذہبی عقائد و اعمال

اقبال کے عقائد اور ان کے فقہی مسلک کا جہاں تک تعلق ہے اپنی وصیت میں خود انہوں نے ہی واضح کر دیا ہے، یہ بھی ان ہی کا بیان ہے کہ وہ قادری سلسلے میں بیعت تھے لیکن کس بزرگ کے وہ مرید تھے، یہ واضح نہیں، ایک خیال یہ ہے کہ غالباً انہیں اپنے والد سے بیعت تھی لیکن اس کا ثبوت نہیں بہر حال بزرگوں اور ان کے مزارات سے انھیں ہمیشہ عقیدت رہی۔

رہی فرائض کی عملی پابندی تو سحر خیزی ان کی عادت تھی، روزے نماز کی پابندی، صبح کو قرآن خوانی اور ذرا بڑے ہوئے تو والد کی تقلید میں تہجد گزاری ان کی بچپن کی تربیت تھی، اقبال عموماً صبح کی نماز بڑے خشوع وخضوع سے پڑھتے، نماز کے بعد قرآن مجید کی تلاوت بھی ان کا معمول تھا، عیدین کی نماز التزام سے مسجد ہی میں پڑھتے لیکن اور اوقات کی نمازیں علی العموم خفیہ ہوتیں۔ روزوں کا التزام غالباً لڑکپن

---

؎۱ ذکر اقبال ص ۲۳، زندہ رود ص ۶۲، ۶۷، ۲۶۰، ۲۹۴۔ ؎۲ زندہ رود ص ۱۷۵، ۱۷۸۔

کی بات ہے ورنہ وہ روزے کبھی کبھار ہی رکھتے تھے۔ اخیر عمر میں حج و زیارت کا غیر معمولی اشتیاق جہاں نبی علیہ السلام سے ان کی محبّت کی دلیل ہے وہیں مذہبی عبادات سے ان کی عملی دلچسپی کا بھی ثبوت ہے تاہم شاید اتنا سچ ہے کہ وہ فرائضِ مذہبی کی ادائی میں بہت زیادہ سخت نہ تھے۔ ہاں حلال و حرام پر نظر رکھتے تھے یہ ان کی طالب علمی کی بات ہے کہ وہ جب یورپ پہنچے تو مہمانی کے لیے وہ ایسے میزبان کی تلاش میں تھے جہاں انھیں ذبیحہ میسر ہو سکے، چنانچہ ڈاکٹر آرنلڈ کی مدد سے انہیں یہودی میزبان مل گئی اور انہیں ذبیحے کی طرف سے اطمینان ہو گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ لوگوں کے اس خیال میں کہ وہ عقیدۃً تو مسلمان تھے، اُن کو عمل سے کوئی سروکار ہی نہ تھا اس میں خود اقبال کے اپنے رویّے کو بھی دخل تھا، یہ ان کی افتادِ طبع تھی کہ وہ اپنی بے عملی کو مشتہر کرتے تھے اور مذہبی اعمال کو لوگوں سے چھپانا چاہتے تھے۔[۱]

رہی قادیانیوں کی ان کے متعلق یہ تشہیر کہ انہوں نے مرزا غلام احمد سے بیعت کر لی تھی جس کو بعض ذاتی مصلحتوں کے تحت توڑ دیا یا وہ کبھی کسی نہ کسی طرح کی نبوت کے جاری رہنے کے قائل تھے محض لغو اور سراسر اتہام ہے، ختمِ نبوت کے متعلق ان کا ہمیشہ سے وہی عقیدہ رہا جو عامۂ مسلمین کا۔ اتنی حقیقت ہے کہ ابتداءً مرزا صاحب اور ان کے اصحاب کے متعلق ان کا رویہ کچھ زیادہ سخت نہ تھا، وہ سمجھتے تھے کہ یہ تحریک کسی نہ کسی طرح مسلمانوں کے لیے دنیوی خیر و فلاح کا باعث ہو سکتی ہے اور اس سے کچھ فائدے بھی اٹھائے جا سکتے ہیں لیکن حالات نے ثابت کر دیا کہ ان کی یہ توقع وہم ہی وہم تھا، چنانچہ آخر میں وہ ان کو غیر مسلم فرقہ مانے جانے کے حامی ہو گئے اور انہوں نے حکومت ہند کو متوجہ کیا کہ خواہ عام مسلمان مطالبہ نہ کریں تو بھی اس کو انہیں ایک الگ انتظامی فرقہ قرار دے دینا چاہیئے، مسلمانوں سے بالکل جدا۔ یہ ٹھیک ہے کہ بعض افراد کے لیے ان کا گوشہ نرم تھا، وہ حکیم نورالدین کے علم و تفقہ کے قائل تھے اور فقہی جزئیات میں ان سے فتویٰ بھی لیتے تھے، وہ قادیان کے اسکول کی خوش نظمی اور تعلیم و تربیت پر اس کی توجہ اور نگرانی کو پسند کرتے تھے، لیکن یہ سب جبکی باتیں ہیں جب انہیں حالات کا پوری طرح علم نہ تھا اور وہ ان کے متعلق خوش آئند توقعات رکھتے تھے۔[۲]

## اقبال کی ملّی عصبیت اور ہندستانی قومیت کا مسئلہ

اقبال علاً سہل انگار ہونے کے باوجود ملک، نسل اور رنگ کے اختلافوں کے ساتھ اسلام کی اپنی مستقل اور منفرد مشترکہ قومیت کے قائل تھے اور اس میں نہایت متعصب تھے، وہ

---

[۱] زندہ رود ص ۶۳، ۱۱۴، ۱۷۲ [۲] زندہ رود ص ۵۷۱-۵۷۸۔

کوئی ایسا خیال بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے جس کے روبکار آنے سے مسلمانوں کی انفرادی ملیت کے مجروح ہونے کا احتمال ہو، جداگانہ انتخاب پر انہیں اسی لیے اصرار تھا کہ انہیں مشترکہ انتخاب میں مسلمانوں کی انفرادیت گم ہو جانے کا اندیشہ تھا۔

۸ر جنوری ۱۹۳۸ء کو مولٰنا حسین احمد صاحب نے دلّی کے کسی جلسے میں تقریر کی جس کی اخباری روداد یہ تھی کہ اس تقریر میں انہوں نے کہا کہ موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ اقبال مغرب کے اس نظریۂ قومیت کے سخت خلاف تھے، مولٰنا کی زبان سے اس نظریے کی حمایت سن کر سخت کبیدہ ہوئے اور اسی کبیدگی میں "عجم ہنوز نداند رموزِ دین ورنہ" بہمین شعر کہدیے۔ شعروں کے شائع ہوتے ہی ایک ہنگامہ برپا ہو گیا، قطعے پر قطعے لکھے گئے، مولٰنا کی موافقت میں مضامین لکھے گئے اُن کے جواب دیے گئے۔ اسی دوران بعض لوگوں نے آپس کی غلط فہمیاں دور کرانے کی کوشش کی۔ اقبال نے لکھا کہ اگر مولٰنا کا مقصد الفاظ مذکورہ سے محض ایک تاریخی واقعے کا اظہار ہے، مسلمانوں کو اس غیر اسلامی مغربی تصورِ قومیت کو قبول کرنے پر آمادہ کرنا نہیں ہے تو کوئی اعتراض نہیں لیکن اگر مقصد مسلمانوں کو اس نظریے کو قبول کرنے کا مشورہ دینا ہے تو سخت قابلِ اعتراض ہے۔ اسی اثنا میں مولٰنا کا ایک توضیحی بیان شائع ہوا، اقبال نے اس کا جواب املا کرایا۔ اس قضیے کی انتہا مولٰنا کے اس اعتراف پر ہوئی کہ مولٰنا نے واضح کیا کہ ان کا مقصد موجودہ زمانے کی ذہنیت کی خبر دینی تھی مشورہ نہ تھا۔ اقبال نے اس وضاحت کو قبول کر لیا اور بات رفع دفع ہوئی۔[1]

## اقبال اور پٹھان کوٹ کا دار السلام

اقبال کو اسلام، اسلامی زندگی اور اسلامی تصورات کی جدید نظریوں کے مقابلے میں علمی توثیق اور حمایت سے غیر معمولی دلچسپی تھی، مسلم یونیورسٹی کے اسلامی شعبے کے قیام کے وقت وہاں کے وائس چانسلر کو اس قسم کا ایک نوٹ بھی لکھا تھا لیکن وہاں ان کے مشورے کی کوئی خاص شنوائی نہ ہوئی۔[2]

سنہ ۱۹۳۶ء میں ایسا اتفاق ہوا کہ اسلامی درد رکھنے والے ایک مخلص مسلمان زمیندار چودھری نیاز علی خان اقبال کے پاس آئے اور انہوں نے خدمتِ دین کے لیے جمال پور متصل پٹھان کوٹ میں ایک ادارہ قائم کرنے اور اس کے لیے ضروری عمارتیں مہیا کرنے کے لیے جائداد وقف کرنے کا ارادہ ظاہر کیا اور ان سے مشورہ لیا، اقبال نے اس متعلق اپنے پرانے منصوبے کا ذکر کیا۔ چودھری صاحب نے

---

[1] ملفوظ مرود ص ۶۲۷، ۹،۴۴ ۶ – ۶۵۳۔ [2] ایضاً ص ۶۱۱۔

۱۹۳۶ء میں ایک قطعۂ اراضی وقف کیا اور مسجد، مکتب، کتبخانہ، دارالاقامہ اور سکونتی مکانات کی تعمیر شروع کرادی۔ مصری علماء کے آئے ہوئے وفد سے بھی اقبال نے اس منصوبے کا ذکر کیا اور مصری خرچ پر ایک استاذ کی خدمات حاصل کرنے کی خواہش کی۔ طے پایا کہ اقبال اس وقت کے شیخ ازہر مصطفیٰ مراغی کو اس امداد کے لیے خط لکھیں، مصطفیٰ مراغی کے نام خط کا عربی میں مسوّدہ مولانا مودودی سے کرایا گیا، چودھری صاحب نے وہ مسودہ اقبال کو دیا اور انھوں نے اپنے دستخطوں سے اسے بھیج دیا لیکن ازہر خاطر خواہ استاذ فراہم نہیں کر سکا۔ [1]

چودھری صاحب کی اسی سلسلے میں مولانا مودودی سے جو اُس زمانے میں حیدرآباد میں تھے، خط وکتابت چل رہی تھی۔ مولانا مودودی پر اقبال کی بھی نظر پڑی، مولانا مودودی پٹھان کوٹ ادارے کا موقع محل دیکھنے آئے اور اقبال سے تین صحبتوں میں گفتگو کی اور اس ادارے کا دارالسلام نام طے پایا اور مولانا مودودی کے پٹھان کوٹ منتقل ہونے کا بھی ان ہی صحبتوں میں فیصلہ کر لیا گیا۔ مولانا مودودی حیدرآباد سے پٹھان کوٹ آگئے۔ یہ ادارہ اقبال کی توقعات پر پورا نہیں اتر سکا، غالباً اقبال مولانا مودودی سے اسی ادارے کی کارکردگی اور مستقبل کے لیے اس کے منصوبے پر ہی مزید گفتگو کرنی چاہتے تھے چنانچہ مرنے سے تین چار دن پہلے انھیں خط لکھوایا کہ معلوم ہوا ہے کہ آپ لاہور بھی آنے والے ہیں، آپ کا برابر انتظار ہے، اگر لاہور آنے کا واقعی ارادہ ہے تو جلدی تشریف لے آیئے تاکہ ملاقات ہو جائے لیکن افسوس کہ مولانا فوری نہ آسکے اور یہ ملاقات نہ ہو سکی۔ [2]

## اقبال کے علمی و ادبی اعزاز

اقبال اپنے ہمچشموں میں ذہین اور محنتی تھے، پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے، کیمبرج سے بی۔ اے آنرز، میونخ سے پی۔ ایچ۔ ڈی اور لندن کی لنکن ان سے بیرسٹر تھے، پنجاب یونیورسٹی کے پروفیسر اور مصنف تھے، علمی اور ادبی موضوعات پر اپنے خطبات اور مقالوں کی وجہ سے اہل علم میں مقبول تھے اور اپنی سنجیدہ ملہمانہ شاعری کی بدولت عوام و خواص میں یکساں شہرت رکھتے تھے چنانچہ ملک اور بیرونِ ملک کے تعلیمی اور تحقیقی اداروں اور مجلسوں نے بھی ان کے اعزاز میں بخل نہیں کیا، اعزازی ڈگریاں دیں، مختلف اداروں اور مجلسوں کے رکن منتخب ہوئے، صدر بنائے گئے، ان کی صدارت میں خطبے دیے گئے، مقالے پڑھے گئے، خطبے دینے اور مقالے پڑھنے کے لیے دعوتیں دی گئیں، سپاسنامے پیش کیے گئے، تعلیمی نصابوں پر مشوروں کے لیے ملک و بیرون ملک

---

[1] زندہ رود ص ۶۱۲-۶۱۳ [2] زندہ رود ص ۶۱۳، ۶۷۱۔

بلائے جانے لگے، ہندوستان کے اکابر نے انہیں تعلیمی اداروں کی سربراہی کے لیے بلایا، حکومت ہند نے بھی ان کی علمی وادبی خدمات کا اپنے طور پر اعتراف کرنے میں کمی نہیں کی۔

۲۳ مارچ سنہ ۱۹۱۰ء کو انہیں پنجاب یونیورسٹی کا فیلو نامزد کیا گیا۔ رفتہ رفتہ اورینٹل اور آرٹس فیکلٹی کا ممبر، سینیٹ اور پھر سنڈیکیٹ کا ممبر بنا لیا گیا، بورڈ آف اسٹڈیز کے کنوینر ہوئے اور فلسفہ، عربی اور فارسی سے متعلق بورڈ کے اجلاسوں میں شریک ہونے لگے، سنہ ۱۹۱۹ء میں اورینٹل فیکلٹی کے ڈین ہوئے، سنہ ۱۹۲۳ء میں یونیورسٹی کی اکیڈیمک کونسل کے ممبر چنے گئے، اسی سال پروفیسر شپ کمیٹی کے ممبر ہوئے لیکن کمی فرصت کی وجہ سے استعفا دینا چاہا مگر وائس چانسلر کے کہنے سے ارادہ ترک کر دیا، سنہ ۱۹۲۴ء میں یونیورسٹی کی انتظامیہ اور مشاورتی کمیٹیوں کی نیز انتخابات وغیرہ کی کارکردگی میں سدھار پیدا کرنے کی تجاویز پیش کرنے کے لیے جو کمیٹی بنائی گئی تھی اقبال اس کے ممبر نامزد ہوئے۔ پنجاب ٹکسٹ بک کمیٹی کے بھی ممبر رہے۔[1]

دسمبر سنہ ۱۹۱۰ء میں ایم۔اے۔او کالج کے اسٹریچی ہال میں 'مسلم کمیونٹی' کے موضوع پر خطبہ دیا جس کے بیشتر حصے کا آزاد ترجمہ 'ملت بیضا پر عمرانی نظر' ہے۔ سنہ ۱۹۲۹ء میں علیگڑھ انٹرمیجیئٹ کالج یونین کے اعزازی لائف ممبر چنے گئے، تقریب میں شرکت کے لیے اقبال خود علیگڑھ گیے۔ اسی موقعے پر علیگڑھ یونیورسٹی نے ڈی لٹ کی ڈگری دی۔ سنہ ۱۹۳۳ء میں پنجاب یونیورسٹی نے ڈی لٹ دی، سنہ ۱۹۳۷ء میں الہ آباد نے اور عثمانیہ حیدرآباد نے ڈی لٹ دیں۔[2]

دسمبر سنہ ۱۹۱۱ء میں آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی صدارت کے لیے اقبال دلی گئے۔ اس میں ہندوستان کے اکابر جمع تھے کانفرنس کے تیسرے اجلاس کی اقبال نے صدارت کی، اسی موقعے پر ان کی شاعری کی قدر و قیمت کے اعتراف کے طور پر ان اکابر کی موجودگی میں مولانا شاہ سلیمان پھلواروی کے زیر صدارت جلسے میں شبلی کے ہاتھوں ان کو ہار پہنانے کی رسم ادا ہوئی اور بڑے بڑے لوگوں نے تقریریں کیں۔[3]

سنہ ۱۹۲۰ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام پر اقبال کو اس کا پہلا پرنسپل بنانا طے کیا گیا اور مہاتما گاندھی کے خط کے ذریعے اس کے چارج لینے کی دعوت دی گئی، یہ زعماء قوم کی طرف سے ان کی علمی، تدریسی، انتظامی وغیرہ صلاحیتوں کا اعتراف تھا۔[4]

---

[1] زندہ رود ص ۱۴۷-۱۴۸۔ [2] ایضاً ص ۱۴۸، ۱۸۸۔ [3] ایضاً ص ۱۵۲-۱۵۵۔ [4] ایضاً ص ۲۵۲۔

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو سر کا خطاب دیکر انگریزی حکومت نے ان کی علمی اور ادبی قابلیت کی داد دی اور بقول علامہ اقبال "یہ اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ ہونے اور اُس پر یورپ اور امریکا میں متعدد ریویو چھپنے کا نتیجہ ہے۔"[1]

۱۹۲۸ء میں مستشرقین کی مشہور قدیم کانفرنس، اورینٹل کانفرنس کا لاہور میں اجلاس ہوا تو اس کے عربی و فارسی شعبے کی صدارت اقبال کو پیش کی گئی۔ اقبال نے اس میں نہایت پر مغز خطبۂ صدارت دیا۔[2]

اقبال نے حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں "اسلام میں اجتہاد" کے عنوان سے دسمبر ۱۹۲۴ء میں ایک مقالہ پڑھا تھا، مدراس کے سیٹھ جمال محمد نے اس مقالے کے اقتباسات پڑھ کر اپنی قائم کی ہوئی مسلم ایسوسی ایشن کی طرف سے اقبال کو خطبات دینے کی دعوت دی جس کو اقبال نے قبول کر لیا چنانچہ ۵ر جنوری ۱۹۲۹ء کو ۵ بجے شام گوکھلے ہال میں "دینیات اسلامیہ اور افکار حاضرہ" کے عنوان پر خطبہ دیا، ۶ر کو گوکھلے ہال ہی میں دوسرا خطبہ "مذہبی تجربات، کشف و الہامات کا فلسفیانہ امتحان" کے عنوان پر خطبہ دیا، ۸ر کو اسی ہال میں تیسرا خطبہ دیا۔ اسی دن انجمن خواتین اسلام کے زنانہ اجلاس میں انہیں پردے کے پیچھے سے سپاسنامہ پیش کیا گیا، دورانِ قیام مدراس میں انہیں مدرسہ جمالیہ، انجمن ترقی اردو ہندی پرچار سبھا، اردو سوسائٹی، گورنمنٹ محمڈن کالج اور انجمن ہلالِ احمر وغیرہ نے سپاسنامے پیش کیے۔[3]

۹ر کو مسلم لائبریری معسکر بنگلور نے سر مرزا اسمٰعیل وزیر اعظم ریاست میسور کی صدارت میں جلسہ کیا اور سپاسنامہ دیا، شام کو محکمۂ تعلیم میسور کی طرف سے ایک جلسۂ عام منعقد کیا گیا، اقبال نے اس میں فلسفیانہ تقریر کی۔ ۱۰ر جنوری کو شام کے وقت میسور یونیورسٹی کے زیر اہتمام وائس چانسلر کی صدارت میں یونیورسٹی ہال میں اقبال نے خطبات مدراس میں سے ایک خطبہ دیا۔ ٹاون ہال میں مسلمانانِ میسور کی طرف سے سپاسنامہ پیش کیا گیا۔[4]

عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد انہیں خطبات دینے کی دعوت دے چکی تھی، چنانچہ ۱۴ر جنوری کو اقبال حیدرآباد آگئے اور ۱۵ر کو مہاراجا سر کشن پرشاد کی صدارت میں پہلا خطبہ دیا، ۱۷ر کو نواب اعظم جاہ ولیعہد ریاست کی صدارت میں دوسرا خطبہ دیا۔ ۱۸ر کو نظام حیدرآباد سے ملاقات کی اور ۱۹ر جنوری کو اقبال لاہور کے لیے روانہ ہو گئے۔[5]

---

[1] زندہ رود ص ۲۹۸۔ [2] انوار اقبال ص ۲۴۷۔ [3] زندہ رود ص ۳۴۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۰۔ [4] ایضاً ص ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۵،
[5] ایضاً ص ۳۶۷، ۳۶۸۔

اقبال کے خطبات مدراس کی ہندوستان میں شہرت ہو چکی تھی چنانچہ علیگڑھ مسلم یونیورسٹی نے انہیں ان ہی خطبات کے لیے اپنے یہاں دعوت دی۔ اقبال اب تین خطبے مزید مرتب کر چکے تھے۔ ۱۷ر نومبر کو اقبال علیگڑھ کے لیے روانہ ہوئے اور ۳۰ر نومبر تک رہے اور اسی دوران اسٹریچی ہال میں انہوں نے چھ خطبے دیے۔[1]

برطانوی حکومت نے دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس منعقدہ ۱۹۳۱ء و ۱۹۳۲ء کے لیے بادلِ ناخواستہ ہی سہی ممبر نامزد کر کے ان کی مسلمانانِ ہند کی قیادت کی توثیق کر ہی دی۔ دوسری گول میز کانفرنس میں شریک ہونے کے لیے روانگی سے پہلے انہیں مفتی امین الحسینی کی طرف سے بیت المقدس میں منعقد ہونے والی مؤتمر اسلامی میں شرکت کرنے کا دعوت نامہ مل چکا تھا، یہ توثیر ان کی مسلمانانِ ہند کی قیادت کی بنیاد پر تھا۔ ان کی علمی و ادبی امتیازی حیثیت کے لحاظ سے ان کو صدر "ایکادمی دانشورانِ روم" کی طرف سے روم آکر ایکادمی میں تقریر کرنے کی دعوت دی جا چکی تھی، سر فرانسس ینگ ہسبینڈ صدر ادبی انجمن انڈیا سوسائٹی استدعا کر چکے تھے کہ وہ سوسائٹی کے نائب صدر کا عہدہ قبول کر لیں۔ دلی پہنچنے پر انہیں متعدد افراد اور جمعیتوں کی طرف سے سپاسنامے دیے گئے، بمبئی میں بھی انہیں ضیافتیں دی گئیں لندن پہنچنے پر بڑے بڑے لوگ ان سے ملنے آئے، پروفیسر گب نے لندن یونیورسٹی میں خطبہ دینے کی دعوت دی جس کو قبول نہیں کیا گیا، ۴ر نومبر کو انڈیا سوسائٹی کے علمی اجتماع سے خطاب کیا، ۶ر نومبر کو اقبال لٹریری ایسوسی ایشن کی طرف سے اقبال کے اعزاز میں عظیم الشان ٹی پارٹی دی گئی جس میں گول میز کانفرنس کے تمام ارکان مہاتما گاندھی سمیت موجود تھے، اکابر علم و فضل کی بھی بڑی حاضری تھی، مقررین میں ڈاکٹر نکلسن جیسے اہلِ علم شامل تھے۔[2]

۲۲ر نومبر کو اقبال پیرس ہوتے ہوئے روم پہنچے وہاں کے اہلِ علم سے ملاقاتیں کیں، تاریخی مقامات دیکھے ۲۶ر نومبر کو اٹلی کی رایل اکاڈیمی میں خطبہ دیا، مسولینی اور امان اللہ خاں سے ملاقاتیں ہوئیں۔ وہاں سے مصر آئے وہاں کے بڑے لوگوں، فضلا اور بزرگوں سے خود بھی ملے اور وہ بھی ملنے آئے، جامع ازہر گئے، وہاں کے آثار اور عجائب خانہ دیکھا۔ وہاں سے مؤتمر میں شرکت کے لیے بیت المقدس آئے مؤتمر کے اجلاسوں میں شرکت کی، مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کی، وہاں سے ہندوستان کے لیے روانہ ہو گئے اور ۳۰ر دسمبر ۱۹۳۱ء کو لاہور آ گئے۔[3]

ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر جامعہ ملیہ میں اقبال نے رؤف بے مشہور ترک سیاسی شخصیت کے

---

[1] زندہ رود ص ۳۶۸ [2] ایضاً ص ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۵، ۴۵۶۔ [3] زندہ رود ص ۴۵۸، ۴۳۰-۴۶۴-
۴۶۷-۴۶۹، ۴۷۱-

دو خطبوں کی صدارت کی۔ ۵۰ اپریل کو ڈاکٹر ذاکر حسین کی صدارت میں جامعہ میں ہی "لندن سے غرناطہ تک" پر خطبہ دیا، دوسرے دن یہیں طلبہ سے خطاب کیا۔ ۱؎

تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے اقبال ایک مہینہ پہلے ہی ۱۷ اکتوبر کو یورپ کے لیے روانہ ہو گئے، پہلے پیرس گئے اور لوئی میسینوں، حلاج کی کتاب الطواسین کے مرتب سے ملاقات کی، وہاں سے انگلستان آ گئے، مس فارکوہرسن نے نیشنل لیگ آف انگلینڈ کی طرف سے استقبالیہ دیا جس میں گول میز کانفرنس کے ہندو و مسلم مندوب اور برطانیہ کی اہم شخصیتیں موجود تھیں، لارڈ لیمنگٹن نے ان کی شاعری پر تبصرہ کیا اور عالم اسلام کی بیداری میں اقبال کی خدمتوں کو خراج تحسین پیش کیا پھر اقبال کو حاضرین سے خطاب کرنے کی دعوت دی پھر اسی انجمن کے ایک دوسرے اجلاس سے خطاب کرنے کی دعوت دی، اس اجلاس میں برطانوی پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کے ارکان، غیر ملکی سفراء اور مسلم وفد کے ارکان موجود تھے۔ لندن کی ارسطالیسی سوسائٹی میں خطبہ دینے کی دعوت انہیں لاہور میں ہی مل چکی تھی چنانچہ اس کے جلسے میں "کیا مذہب ممکن ہے؟" کے عنوان پر خطبہ دیا جو ان کے ششم خطبات یا ہفت خطبات میں شامل ہے۔ لندن سے اقبال پیرس آئے میسینوں اور برگساں سے ملے۔ پیرس سے میڈرڈ آئے اور میڈرڈ یونیورسٹی کی دعوت پر اس کی نئی عمارت میں خطبہ دیا۔ ۱۰ فروری ۱۹۳۳ء کو ہندوستان کے لیے روانہ ہو گئے۔ ۲؎

۱۵ اپریل ۱۹۳۳ء کو ادارۂ معارف اسلامیہ کے پہلے اجلاس منعقدہ حبیبیہ ہال، پنجاب یونیورسٹی کی صدارت کی۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے اس ادارے کی بنیاد ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو خود اقبال نے ہی رکھی تھی۔

ستمبر ۱۹۳۳ء میں افغان بادشاہ نادر خاں نے تعلیمی امور میں مشورے کے لیے اقبال، سید سلیمان ندوی اور راس مسعود کو افغانستان بلایا اور نصاب تعلیم وغیرہ کے متعلق مشورے لیے۔ ۳؎

نومبر ۱۹۳۳ء میں لارڈ لوتھیان نے روڈز ٹرسٹیز کی طرف سے اکسفورڈ یونیورسٹی میں حسب پسند فلسفیانہ موضوع پر خطبات دینے کی دعوت دی جس کو اقبال نے قبول کر لیا اور "فلسفۂ اسلام میں زمان و مکان کا تصور" کے موضوع پر تحقیق شروع کر دی، فرصت کی کمی پھر علالت کی بڑھتی ہوئی شدت نے مقالے کی تحریر کا موقع نہیں دیا اور بالآخر یہ دعوت جو اقبال نے بڑے اشتیاق سے قبول کی تھی منسوخ کرانی پڑی۔ ۴؎

۱۹۳۴ء میں جامعہ ملیہ کی دعوت پر ترکی رہنما بہجت وہبی کے توسیعی خطبات میں سے کسی خطبے کی صدارت نہ کر سکے۔ ۵؎ اسی سال خالدہ ادیب خانم ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر توسیعی خطبات دینے آئیں

---

۱؎ زندہ رود ص ۵۰۷ ۲؎ ایضاً ص ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۳ ۳؎ ایضاً ص ۴۹۰، ۵۰۷، ۵۱۷
۴؎ ایضاً ص ۵۲۱، ۵۳۲۔ ۵؎ ایضاً ص ۵۳۸ ب

بیماری کی وجہ سے اقبال نے صدارت کرنے سے عذر کر دیا۔ ۳۰ جنوری کو بھوپال کے لیے دلی اترے تو شام کو جامعہ میں اُن کے ایک خطبے کی صدارت کرنی پڑی لیکن گلا بیٹھا ہونے کی وجہ سے صدارتی تقریر نہ کر سکے اور عذر کر دیا۔[۱]

۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو انٹر کالجیٹ مسلم براد ہڈ کی اپیل پر اور لاہور میں خود اسی کے اہتمام میں اور ملک کے دوسرے حصوں میں وہاں کی مقامی مجلسوں کے اہتمام سے بڑے تزک و احتشام سے "یوم اقبال" منا کر اقبال کی شاعری اور ان کی فکر کو خواص و عوام میں متعارف کرایا گیا اور خراج تحسین پیش کیا گیا۔[۲]

اقبال کی ان کے ملک اور دوسرے ملکوں میں اہل علم اور دوسرے مشاہیر و اکابر کی طرف سے یہ پذیرائی اور ان کا علم و ادب کے میدان میں یہ اعزاز جس کا مختصر سا خاکہ پیش کیا گیا ہندوستان کے کم ہی لوگوں کے حصے میں آئے ہوں گے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اقبال نے تریسٹھ سالہ مختصر زندگی میں گوناگوں مصروفیتوں کے باوجود یہ اعلیٰ مقام کیسے حاصل کر لیا۔

## اقبال کی تصانیف

اقبال کے انگریزی، اردو مقالات کا جہاں تک تعلق ہے وہ کثیر اور مختلف موضوعات پر ہیں اور ان کے متعدد مجموعے شائع بھی ہو چکے ہیں، ان کا غالباً سب سے پہلا مقالہ "عبدالکریم جیلی کے انسان کامل اور اس کی توحید" پر انگریزی میں تھا جو ستمبر ۱۹۰۰ء میں شائع ہوا۔[۳] اسی طرح ان کے بیانات اور تقریروں کی بھی خاصی تعداد شائع ہو چکی ہے۔ ان کے مطبوعہ ملفوظات بھی کم نہیں ہیں، ان کے مکتوبات کے مجموعے بھی ابھی تک برابر شائع ہوتے چلے جا رہے ہیں، یہ مجموعے خصوصی مکتوب الیہم کے نام کے بھی ہیں اور متعدد مکتوب الیہم کے نام خطوط کے مجموعے بھی۔ سنہ ۱۹۱۰ء سے انہوں نے اپنے افکار کی ایک یادداشت بھی لکھنی شروع کر دی تھی جس کو جاوید اقبال نے شائع کر دیا ہے، شذراتِ اقبال کے نام سے اس کا ترجمہ بھی طبع ہو گیا ہے۔[۴] یہ سب اقبال کے قلم سے ہیں یا ان کی زبان سے اس لیے ان سب کو اقبال کی فہرستِ تصانیف میں شامل ہونا چاہیے لیکن چونکہ انہیں اقبال نے مرتب نہیں کیا نہ ان کی جمع و ترتیب کو انھوں نے املا کرایا اس لیے یہ مرتبین کے نام سے ہی منسوب ہیں۔ یہاں اس ذیل میں اقبال کی اپنی مرتبہ تصنیفات کو ان کی تاریخِ اشاعت کے لحاظ سے شمار کر دینا ہے اور بس۔ ارمغانِ حجاز کی ترتیب میں شاید کچھ دوسروں کا بھی حصہ ہو۔

---

[۱] زندہ رود ص ۶۴۶ [۲] ایضاً ص ۶۳۵ [۳] ایضاً ص ۸۷ و حاشیہ ۹۶ ص ۱۵۴ [۴] ایضاً ص ۱۴۶ و حاشیہ ۳۰ ص ۲۹۲، میرے سامنے دلی یونیورسٹی کے ڈاکٹر عبدالحق کا ترجمہ "بکھرے خیالات" کے نام سے ہے۔

علم الاقتصاد[۱]۔ یہ اقبال کی سب سے پہلی مطبوعہ کتاب ہے جو ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی اس کو اُردو اقتصادیات کی ابتدائی تصنیفات میں سے شمار کیا جاتا ہے۔[۱]

مثنوی[۲] اسرار خودی۔ یہ فارسی زبان میں فلسفیانہ نظم ہے، اس کی ابتدا اگرچہ ۱۹۱۰ء سے ہو چکی تھی تاہم بیشتر حصہ وقفے وقفے سے ۱۹۱۳ء اور ۱۹۱۴ء میں لکھا گیا۔ ۱۹۱۵ء کے وسط میں طبع ہو کر شائع ہوئی، اس کا پہلا مطبوعہ نسخہ جس پر مصنف کا مختصر سا مقدمہ ہے اور بحضور سید علی امام پیشکش ہے، میرے پاس موجود ہے۔ جو غالباً خوش محمد ناظر کا نسخہ ہے۔

مثنوی[۳] رموز بیخودی۔ یہ بھی فارسی کی نظم ہے اور گویا اسرار خودی کا تکملہ ہے۔ اس مثنوی کی تحریر پر، اسرار خودی پر عبدالرحمٰن بجنوری کے نقد نے اقبال کو آمادہ کیا۔ اقبال اس کو مزید بڑھا کر تیسرے حصے کی صورت میں اضافہ کرنا چاہتے تھے۔ لیکن یہ ارادہ ہی ارادہ رہا عمل میں نہ آسکا۔ جو چند اشعار اس سلسلے کے ہوئے تھے وہ پیام مشرق میں شامل کر دیے گئے۔ اس مثنوی کی ۱۹۱۷ء میں تکمیل ہوئی اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔[۲]

پیام[۴] مشرق۔ مشہور جرمن شاعر گوئٹے کے "دیوانِ مغرب" کے جواب میں فارسی نظموں کا مجموعہ ہے جس کے مسودے کو چودھری محمد حسین نے اشاعت کے لیے مرتب کیا تھا۔ پیام مشرق کا موضوع ایسے اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق ہیں جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ پیام مشرق، امیر امان اللہ خاں شاہ افغانستان کے نام معنون ہے۔ اقبال کی تین چار سال کی فکری کاوش کا نتیجہ ہے جو اوائل ۱۹۲۳ء میں مکمل ہوا اور مئی ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا پھر مارچ ۱۹۲۴ء میں کچھ نظموں کے اضافے کے ساتھ اس کا دوسرا ایڈیشن نکلا۔[۳]

بانگ[۵] درا۔ اقبال کے اردو کلام کا پہلا مجموعہ ہے جو شیخ عبدالقادر کے مقدمے کے ساتھ ستمبر ۱۹۲۴ء میں پہلی بار اقبال کی اپنی ترتیب اور اپنی اصلاحوں، ترمیموں اور حذف و اثبات کے ساتھ شائع ہوا۔ اقبال کے تقریباً چار مہینے اس کو آخری صورت دینے میں صرف ہوئے۔ بانگ درا تین حصوں اور ظریفانہ کلام کے چند ورقوں کے ضمیمے پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ۱۹۰۵ء تک کا کلام ہے۔ اس میں ۱۹۰۱ء سے پہلے کا کلام نہیں، اس کی ایک نظم "پرندے کی فریاد" غالباً پہلی بار فروری ۱۹۰۱ء کے مخزن میں چھپی تھی کچھ نظمیں ۱۹۰۵ء کی بھی شامل ہیں۔ دوسرے حصے میں ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کا کلام ہے لیکن اس حصے میں "سلیمیٰ"

---

[۱] زندہ رود ص ۸۷، [۲] ایضاً ص ۲۰۲، ۲۰۶ – [۳] ایضاً ص ۲۱۰-۲۱۱

[۴] ایضاً ص ۲۷۷، ۲۷۸، ذکر اقبال ص ۱۵۱، ۲۴۷۔

۱۹۱۶ء کی اور ..... کی گود میں پلی دیکھ کر" اور "نوائے غم" ۱۹۱۱ء کی بھی شامل ہیں۔ تیسرا حصہ ۱۹۰۸ء سے .... تک کا کلام ہے۔ "طلوعِ اسلام" جو مارچ ۱۹۲۳ء کی ہے اس حصے میں ہے۔ ظریفانہ کلام کی آخری نظم مئی ۱۹۲۲ء کی ہے۔ [1]

جون ۱۹۲۷ء میں زبورِ عجم شائع ہوئی مکمل تو یہ ۱۹۲۶ء ہی میں ہو چکی تھی لیکن اشاعت کی نوبت نہیں آسکی تھی۔ اس کے پہلے حصے میں انسان کا خدا کے ساتھ رازونیاز ہے۔ دوسرے میں آدم کے متعلق آدم کے خیالات ہیں، یہ دونوں حصے غزل نما ٹکڑوں میں ہیں تیسرے حصے میں محمود شبستری کے گلشنِ راز کے سوالوں کے جواب اقبال نے اپنی فکر کے تحت دیے ہیں اس کا نام گلشنِ رازِ جدید ہے، چوتھا حصہ مثنوی بندگی نامہ ہے جس کا مضمون غلامی کا اثر فنونِ لطیفہ پر ہے۔ [2]

خطباتِ شش گانہ یا ہفت گانہ، یہ اسلام کی تشکیل جدید پر انگریزی میں دقیق فلسفیانہ لیکچر ہیں جس میں اقبال نے اپنی فکر کی مکمل اور مدلل تشریح کی ہے۔ یہ ایک طرح سے ان کے منظوم کلام کے لیے بھی کلید کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان خطبوں کے لیے مواد جمع کرنے اور ترتیب دینے میں قریب قریب پانچ سال لگے پھر بھی جنوری ۱۹۲۹ء تک پورے نہیں ہوئے اور مدراس، بنگلور، میسور اور حیدرآباد میں تین ہی خطبے دیے جا سکے۔ چونکہ مواد جمع ہی تھا اسی لیے اسی سال بقیہ تین بھی مکمل کر لیے اور علیگڑھ میں نومبر ۱۹۲۹ء کو پورے چھ خطبے دیے۔ نظرثانی میں بعض خطبوں کے عنوان بدلے، متن میں کچھ حذف و اثبات کیا۔ عنوان یہ قرار پائے، خطبۂ اول، علم اور مذہبی مشاہدات، خطبۂ دوم، مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار، خطبۂ سوم، ذات باری کا تصور اور دعا، خطبۂ چہارم، انسانی خودی، اس کی ابدیت اور حریتِ ارادہ۔ خطبۂ پنجم، اسلامی ثقافت کی روح، خطبۂ ششم، اسلام کی ساخت میں اس کے متحرک رہنے کا بنیادی اصول اجتہاد۔ ان خطبات کی کتاب کی صورت میں تکمیل ہو گئی تو "اسلام کی تشکیل نو پر چھ خطبے" کے عنوان سے پہلی بار وسطِ ۱۹۳۰ء میں لاہور سے شائع ہوئے۔ جب آکسفورڈ یونیورسٹی نے ان خطبوں کو شائع کرنا چاہا تو متن میں ادھر اُدھر کچھ اور حذف و اثبات کر کے، لندن میں ارسطاطالیسی سوسائٹی میں دیے ہوئے خطبے "کا کوئی مذہب ممکن ہے" آخر میں اضافہ کر کے انھیں سات خطبے کر دیا گیا جس کو آکسفورڈ یونیورسٹی نے ۱۹۳۴ء میں شائع کیا۔ [3]

---

[1] ذکرِ اقبال ص ۱۵۱-۱۵۲، زندہ رود ص ۲۸۰

[2] زندہ رود ص ۳۱۳-۳۱۴ [3] ایضاً ص ۳۵۲، ۳۶۸، ۳۶۹ - ۳۸۳-

جاوید نامہ۔ فروری ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی، یہ بھی فارسی منظومہ ہے۔ ۱۹۲۷ء سے انہیں اس قسم کی تصنیف کا خیال تھا لیکن ۱۹۲۹ء سے پہلے وہ اس کو عملی صورت دینے پر متوجہ نہ ہو سکے۔ یہ ایک طرح سے پیروی کے ساتھ عالم بالا کا سفر ہے۔ شاعر مختلف سیاروں کی سیر کرتا ہوا ان سیاروں میں مقیم مشاہیر کی روحوں سے ملتا، ان سے گفتگو میں کرتا جنت میں پہنچتا ہے اور آخر میں خدا کے حضور آجاتا ہے۔ ان گفتگوؤں میں معاشرتی، سیاسی، اخلاقی، اقتصادی وغیرہ عہد حاضر کے مسائل آجاتے ہیں اور ہر شخص اپنے ذہنی موقف کے لیے اظہار خیال کرتا ہے۔ ان مشاہیر میں یورپ کے صرف دو شخص ہیں نطشے اور کچنر باقی سب ایشیا سے تعلق رکھتے ہیں۔[1]

"مسافر" بھی فارسی نظم ہے جو سیاحت افغانستان پر شاعرانہ تاثرات ہیں جو سید سلیمان ندوی کے بقول "خیبر، سرحد، کابل، غزنین اور قندھار کے عبرت انگیز مناظر و مقابر پر شاعر اقبال کے آنسو ہیں اور بابر، سلطان محمود، حکیم سنائی اور احمد شاہ درانی کی خاموش تربتوں کے زبان حال سے سوال جواب ہیں، نادر شاہ شہید کے مناقب سے یہ شروع ہوتی ہے اور ظاہر شاہ سے اظہار توقعات پر ختم ہوتی ہے۔ یہ ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔[2]

بال جبریل۔ جنوری ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ یہ ان کے اردو کلام کا مجموعہ ہے۔[3]

ضرب کلیم۔ جولائی ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ یہ بھی ان کے اردو کلام کا مجموعہ ہے۔[4]

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق۔ یہ فارسی مثنوی ہے جو ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔[5]

ارمغان حجاز۔ دربار رسالت میں حاضری دے کر وہاں سے ایسا تحفہ لانے کا جس کو مسلمانان ہند یاد کریں، اقبال کا وعدہ تھا، یہ تحفہ "ارمغان حجاز" تھا لیکن افسوس کہ اقبال کو دربار رسالت میں حاضری دینے کا موقع نہیں ملا چنانچہ انھوں نے اپنے آخری ایام میں اس کو مرتب کیا، پہلے حضور حق میں معروضات پھر حضور رسالت میں گزارشیں اور پھر ملت سے کہا سنی۔ اس کو اقبال نے "انما الاعمال بالنیات" کی بنیاد پر ملت کو یہیں سے تحفہ پیش کر دیا اگرچہ اقبال کا یہ تحفہ ان کی زندگی میں اشاعت پذیر نہ ہو سکا اور نومبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا۔ یہ اردو فارسی کا مخلوط مجموعہ کلام ہے۔[6]

## درسی کتابوں کے اقبال کے مرتب کیے ہوئے مجموعے

تاریخ ہند کے نام سے ایک مدرسی تاریخ لالہ رام پرشاد، استاذ تاریخ گورنمنٹ کالج لاہور کے اشتراک سے تالیف کی جو ۱۹۱۳ء میں طبع ہوئی۔ ۱۹۲۴ء میں سلسلہ ادبیہ کے عنوان سے چھپنے

---

[1] زندہ رود ص ۴۷۳-۴۷۴۔ [2] ایضاً ص ۵۲۹۔ [3] ایضاً ص ۵۴۶۔
[4] ایضاً ص ۵۶۹۔ [5] ایضاً ص ۵۶۹۔ [6] ایضاً ص ۶۰۱۔

ساتویں اور آٹھویں درجوں کے لیے حکیم احمد شجاع (پنجاب لیجلیٹو کونسل کے اسسٹنٹ سکریٹری) کے اشتراک سے الگ الگ اردو کورس کے نام سے تین کتابیں مرتب کیں۔ ۱۹۲۷ء میں میٹرکولیشن کے طلبہ کے لیے فارسی نثر و نظم کا ایک درسی مجموعہ "آئینہ عجم" کے نام سے مرتب کیا۔ چونکہ یہ کتابیں محض درسی ضرورت تھیں جو اپنے وقت پر پوری ہو گئی اس لیے اب یہ کمیاب بلکہ نایاب ہیں۔[1]

## اقبال کے تصنیفی منصوبے

اقبال کے ذہن میں بہت سے موضوع تھے جن پر وہ لکھنا چاہتے تھے اِن میں سے کچھ کے متعلق ان کا خیال تھا اور شاید بجا تھا کہ وہی ان پر لکھ سکتے ہیں۔ اِن میں سے کچھ پر انہوں نے لکھنا یا مواد جمع کرنا شروع بھی کر دیا تھا لیکن وہ نامکمل رہے اور کچھ پر کام شروع بھی نہیں کر سکے تھے اور خیال ہی خیال رہے۔ اس کی وجہ ان کی غیر معمولی مصروفیت اور آخر میں علالت تھی۔ ان کو اپنے اور گھر کے لیے معاشی تگ و دو بھی کرنی تھی اور معیار زندگی بھی قائم رکھنا تھا، پھر سیاسی نہ ہونے کے باوجود ملکی سیاست میں وہ ایسے پھنس گئے تھے کہ اُس سے تادم آخر نہ نکل سکے تاہم تریسٹھ سالہ مختصر سی زندگی میں انہوں نے جتنا کر لیا ہماری حیرت و استعجاب کے لیے وہ بھی کافی ہے۔[2]

اقبال کے سامنے صرف مسلم ثقافت ہی نہ تھی، انہیں ہندو فلسفہ حیات سے بھی کم دلچسپی نہ تھی وہ چاہتے تھے کہ رامائن کو اردو نظم میں منتقل کر دیں لیکن اس کے لیے وہ مسیح جہانگیری کا منظوم فارسی ترجمہ چاہتے تھے وہ انہیں نہیں مل سکا اور ان کا اردو ترجمہ رہ گیا، وہ گیتا کا ترجمہ بھی کرنا چاہتے تھے، انہیں فیضی کے ترجمے سے شکایت تھی کہ اس نے گیتا کے مضامین اور اس کے انداز بیاں کے ساتھ انصاف نہیں کیا بلکہ وہ اس کی روح سے بھی نا آشنا رہا۔[3]

۱۹۱۹ء میں ان کا ارادہ تھا کہ مسلم تصوف کی تاریخ لکھیں جس کو اس کے مروجہ مفہوم میں وہ ایک طرح کا مستقل فلسفہ سمجھتے تھے، دو ایک باب لکھے بھی لیکن ضروری مواد جمع نہ ہونے کے باعث ان کا ارادہ عملی صورت نہیں اختیار کر سکا۔[4] مثنوی اسرار و رموز کا تیسرا حصہ یا اسی انداز کی ایک مستقل مثنوی لکھنا چاہتے تھے جس کا موضوع اسلام کی آئندہ رُخ اختیار کرنے والی حیات ہوتی اور اس طرح شیخ بو علی قلندر کی تینوں مثنویوں کا جواب ہو جاتا لیکن تیسری مثنوی ارادے کی حدوں سے آگے نہیں بڑھی۔ جدید اصول قانون کو سامنے رکھ کر اسلامی اصول فقہ کی جدید تشکیل، اسلام اپنی فہم کے مطابق اور قرآن کا مطالعہ ایسے موضوعات تھے۔

---

[1] انوار اقبال ص ۲۱-۲۵- [2] زندہ رود ص ۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶- [3] ایضاً ص ۴۴ [4] اگست ۱۹۸۵ء میں یہ نامکمل مسودہ ڈاکٹر صابر کلوری نے اپنے حواشی کے ساتھ پانچ بابوں میں مرتب کر کے شائع کر دیا ہے۔ جس کو وہ ۱۹۱۶ء کی تصنیف کہتے ہیں۔

جو آخر وقت تک اقبال کے پیش نظر رہے لیکن افسوس کہ حالات، سیاسی معروفیتوں اور علالت نے موقع نہیں دیا کہ وہ ان ضروری اہم موضوعات پر قلم اٹھاتے اور اس سلسلے میں دنیا ان کے انتہائی اہم افکار سے محروم رہ گئی۔ یہ بھی ارادہ ہوا تھا کہ نطشے کے "خطبات زرتشت کے انداز پر بائبل کی عبارت میں "ایک گمنام نبی کی کتاب" کے عنوان سے ایک کتاب لکھیں۔[۱]

## اقبال کی شاعری

یہ بتانا ازبس دشوار ہے کہ اقبال نے پہلا شعر کب کہا تاہم وہ ابھی پانچویں چھٹے درجے میں ہی ہونگے کہ تک بندی کرنے لگے تھے۔ شعر کہنے شروع کردیے تھے، پہلے پہل اپنی گھریلو زبان پنجابی میں کہا اور پھر اردو میں، جو پنجاب کی دوسری زبان بن چکی تھی اور وہی درس کی زبان بھی تھی چنانچہ خود بخود ہی یا اپنے اُستاذ میر حسن شاہ کے کہنے سے غزلیں کہنے لگے۔ اس زمانے تک اردو شاعری کا مذاق اتنا عام ہو چکا تھا کہ شہر بہ شہر مشاعرے کی مستقل مجلسیں قائم تھیں، خود سیالکوٹ میں بھی اس قسم کی ایک چھوٹی سی مجلس تھی رفتہ رفتہ اقبال اس میں شریک ہونے لگے اور اس کے مشاعروں میں غزلیں پڑھنے لگے۔ بہ ظاہر ابتدائی مشق سخن میں ان کے استاذ میر حسن شاہ ہی تھے۔ ابھی سولہ، سترہ سال کی عمر تھی کہ ان کی غزلیں باہر کے رسالوں میں چھپنے لگی تھیں۔ اس ابتدائی عہد کی غزلوں میں سے جو پہلی غزل اب تک دریافت ہوئی ہے وہ کسی طرحی مشاعرے میں لکھی گئی غزل ہے جس کا مطلع ہے

کیا مزہ بلبل کو آیا شکوۂ بیداد کا | ڈھونڈتی پھرتی ہے اُڑ اُڑ کر جو گھر صیاد کا

یہ دلی کے رسالے "زبان" کے نومبر ۱۸۹۳ء کے شمارے میں جبکہ اقبال ابھی انٹر کے سال اول میں تھے، اقبال تلمیذ بلبل ہند حضرت داغ دہلوی کے نام سے چھپی ہے۔ یہاں کی سب سے پہلی غزل نہ ہوگی چنانچہ یہ خلاف قیاس نہیں کہ انہوں نے جبکہ وہ نویں دسویں درجے میں ہونگے غزلیں کہنی شروع کردی ہونگی اور تقریباً یہی زمانہ ہوگا جب انھوں نے اپنی غزلوں کی اصلاح کے لیے داغ، کا انتخاب کیا ہوگا اور ڈاک کے ذریعے سے حیدر آباد کو غزلیں بغرض اصلاح بھیجنی شروع کی ہونگی لیکن داغ سے اصلاحوں کا یہ سلسلہ زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہا اور چند غزلوں کے بعد ہی داغ نے لکھدیا کہ کلام میں اصلاح کی بہت کم گنجائش ہے تاہم اپنی حیات میں اقبال کی غیر معمولی شہرت دیکھکر وہ ان کے شاگرد ہونے پر فخر کرنے لگے تھے۔[۲]

---

[۱] زندہ رود ص ۲۱۰-۲۱۴-۲۱۵ ؛ ۵۵۰ ذکر اقبال ص ۲۵۳-۲۵۴۔ [۲] شیخ عبدالقادر کا دیباچہ بانگ درا صفحہ۔ زندہ رود ص ۶۸، ۶۹، اقبال کامل ص ۱۱۱، نوادر اقبال ص ۲۷۔

## ابتدائی عہد کی شاعری

اقبال کی ابتدائی عہد کی شاعری اس زمانے کی عام روایتی شاعری تھی اور غزلوں پر داغ کا رنگ نمایاں تھا حتیٰ کہ بعض غزلوں کا لب ولہجہ تو بالکل داغ جیسا تھا۔ اس رنگ کی مثالیں 'بانگ درا' کے ۱۹۰۵ء تک کے عہد کی غزلوں میں مل جاتی ہیں لیکن میر حسن شاہ کی صحبت اور ان کے فارسی درس نے اقبال میں جس مذاق کی پرورش کی تھی اس سے داغ کا رنگ، صاف ستھری زبان، ہلکی شوخی اور بے محابا چھیڑ چھاڑ کسی طرح میل نہیں کھاتا تھا۔ برصغیر میں غالب، ہی ایسا شاعر تھا جس سے اقبال کے شعری ذوق کی تسکین ہو سکتی تھی، غالب کی رفعتِ تخیل، لہجے کی متانت بیان کی رمزیت، تفلسف اور فارسی آمیز ترکیبیں، اقبال کی اپنی طبیعت کا رنگ تھا، چنانچہ اقبال نے اگر داغ کے رنگ کو چھوڑ کر اپنی ترقی یافتہ آئندہ شاعری کے لیے غالب کے رنگ کو اختیار کر لیا تو باعث تعجب نہیں۔ پھر داغ کی زبان ان کی فلسفیانہ شاعری کا ساتھ بھی نہیں دے سکتی تھی، اس کے لیے فارسی ترکیبوں کا استعمال ناگزیر تھا اور فارسی ان کے لیے نامانوس بھی نہ تھی، فارسی کی انہوں نے باضابطہ میر حسن شاہ سے تکمیل کی تھی اور اتنی قابلیت بہم پہنچالی تھی کہ 'سپاسِ جناب امیرؑ' کے عنوان سے بظاہر ۱۹۰۲ء میں ہی انہوں نے فارسی میں نظم بھی لکھ ڈالی تھی جو جنوری ۱۹۰۳ء کے مخزن میں چھپی تھی۔[1]

## اقبال کی زبان اور شعری مسلک

اقبال اردو کے اہل زبان نہ تھے، ان کی گھر کی زبان پنجابی تھی حتیٰ کہ اردو بھی وہ عام طور سے پنجابی لب ولہجہ میں بولتے تھے[2] اس لیے دلی اور لکھنو کی زبان کو معیار مان کر ان کے یہاں زبان کی غلطیاں ہونا خلاف توقع نہیں، چنانچہ اہل لکھنو نے خصوصیت سے زبان کے معاملے میں ان کی گرفت ہی نہیں کی بلکہ تمسخر واستہزاء سے بھی نہیں چوکے۔ اقبال نے نظر ثانی میں اگرچہ زبان کی غلطیوں پر بھی توجہ کی تاہم بہت سے کلام کو نظری قرار دینے کے بعد بھی کچھ باقی رہ گئیں۔ اقبال نے ابتدا میں بعض اعتراضوں کے جواب بھی دیے اور پھر بالکل نظر انداز کر دیا اور یہ کہکر دامن چھڑا لیا کہ "میں شاعر نہیں ہوں میرے کلام کو شاعری نہ سمجھو، مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں" کسی کو یہ لکھا کہ "یہ الفاظ اس زمانے کی نظموں میں واقع ہوئے ہیں جس زمانے میں سمجھتا تھا کہ لٹریچر میں ہر طرح کی آزادی لے سکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض نظموں میں میں نے اصول بحر کا بھی خیال

---

[1] نوادر اقبال ص ۲۱۷۔ [2] ذکر اقبال ص ۲۸۰

نہیں کیا اور ارادۃً۔ تاہم مجموعی لحاظ سے اقبال کی شاعری معیاری اور کلاسیکی ہے، وہ جدید روش کو پسند نہ کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ یہ روش مقبول رہنے والی نہیں۔ ان کے نزدیک شاعری کی جان جذبات ہیں اور یہ خدا کی دین ہیں، یہ ضرور ہے کہ طبع موزوں ان کے ادا کرنے کے لیے پر اثر الفاظ کی تلاش کرے۔ جدت و قدامت کا اصل مدار شاعر کے جذبات کا اس کے ماحول کے تابع ہونے نہ ہونے پر ہے اگر جذبات شعری شاعر کے ماحول سے اثر پذیر ہیں تو وہ شاعر جدید ہے، جہاں تک عروضی قواعد کی خلاف ورزی کا تعلق ہے تو یہ شاعری کے قلعے کا انہدام ہے، وہ جدید شعرا کے اس تخریبی ذہن کو ناپسند کرتے تھے، اپنی ترقی یافتہ شاعری میں عروضی پابندیوں کے ساتھ ساتھ جدید شاعر تھے اور ادب برائے زندگی کے حامی، اُن کے نزدیک شاعری کی قدر و قیمت یہی تھی کہ وہ زندگی کے ارتقا میں ممد و معاون ہو۔[۱]

**شاعرانہ شہرت**

اقبال کی شاعرانہ شہرت کا آغاز لاہور سے شروع ہوا، ابتداً ان کی شعر گوئی ہوسٹل تک محدود تھی اور اس سے لطف لینے والے کالجوں کے طلبہ تھے چنانچہ رامپور کے سابق چیف میڈیکل آفیسر لیفٹیننٹ کرنل ڈاکٹر عبدالحکیم خاں صاحب مرحوم متوفی جنوری ۱۹۲۹ء اور مختار علی خانصاحب مرحوم وٹرنری ڈاکٹر ریاست رامپور متوفی ۱۲ جنوری ۱۹۵۱ء (پدر بزرگوار عرشی صاحب مرحوم) جو اس زمانے میں لاہور میں میڈیکل اور ویٹرنری کے طالب علم تھے، اقبال کی غزل سرائی کے دلدادہ تھے اور خوش گلوئی کے ساتھ ان کی غزل خوانی سے لطف اٹھانے ان کے کمرے میں پہنچ جاتے، خود اقبال بھی ان کے یہاں خود بخود بھی اور کبھی اِن کے دعوت دینے پر آجاتے تھے اور شعر و سخن کی مجلس گرم ہو جاتی تھی۔ چار پانچ مہینے تو اہل لاہور ان کو دادِ سخن دینے سے محروم رہے لیکن نومبر ۱۸۹۹ء میں ان کے ہم جماعت انہیں بازار حکیماں کے مشہور مشاعرے میں کھینچ لے گئے، مشاعرے میں ارشد گورگانی اور ناظر حسین ناظم اپنے شاگردوں کے ساتھ موجود تھے، اقبال نے اس مشاعرے میں غزل پڑھی جس کا مطلع تھا:

تم آزما و ہاں کو زباں سے نکال کے ــــــ یہ صدقے ہوگی میرے سوال وصال کے

جب اس شعر پر پہنچے:

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے ــــــ قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

---

[۱] زندہ رود ص ۹۶، اقبال کامل ص ۱۸۶-۱۸۷، ۲۰۱، ۲۵۲-۲۵۳۔

تو مرزا ارشد بے اختیار داد دینے لگے۔ اس کے بعد سے اقبال معمولاً اس مشاعرے میں شریک ہونے لگے اور یہاں سے اہل لاہور کی اس ابھرتے جوان سال شاعر پر نظریں پڑنے لگیں لیکن جہاں تک ان کی ہندوستان گیر شہرت کا تعلق ہے وہ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں ان کی نظم سرائی سے ہوئی۔ ۱۸۹۹ء-۱۹۰۰ء کی بات ہے کہ ان کی شاعری نے صوری اور معنوی دونوں حیثیتوں سے نیا رنگ اختیار کرنا شروع کر دیا تھا۔ [1]

**شعر گوئی اور سننے سنانے میں بخل**

ابتدائی شوخ طبعی، ظرافت اور بدیہہ گوئی کو چھوڑ دیجیے تو اقبال جہاں اپنے اشعار سنانے اور دوسرے شعراء کو سننے میں بخیل تھے وہیں شعر گوئی میں بھی حاضر طبع نہ تھے، وہ فرمائشوں پر شعر نہیں کہہ سکتے تھے۔ ان کی شعر گوئی کا مدار خاص کیفیت اور جذبے کے طاری اور حاوی ہونے پر تھا، وہ مشاعروں کے شاعر نہیں رہے تھے اور نہ مشاعروں میں شرکت کرتے تھے۔ غرض یہ کہ اپنے عام معنیٰ میں وہ شاعر نہیں رہے تھے، نہ دادِ سخن لینے کے لیے وہ شعر کہتے تھے نہ داد و تحسین کے لیے وہ دوسروں کے اشعار سنتے تھے[2] وہ رازدارِ حقیقت تھے، ان کی شاعری اسی کی ترجمانی تھی، ان کا اپنا شعر ہے:

میری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ ۔۔۔۔ کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مے خانہ

وہ جب ہی کہتے تھے جب انھیں کوئی حقیقت محسوس ہوتی تھی چنانچہ بقول ان کے:

مجھے رازِ دو عالم دل کا آئینہ دکھاتا ہے ۔۔۔۔ وہی کہتا ہوں جو کچھ سامنے آنکھوں کے آتا ہے

اقبال کی وہ کیفیت جس کے تحت وہ شعر کہتے تھے بلکہ شعر کہنے پر مجبور ہو جاتے تھے ایک طرح کے صوفیانہ بسط و کشاد جیسی تھی کہ جب وہ طاری ہوتی تو گویا اقبال پر اشعار نازل ہوتے تھے۔ ایک بار نارمن کرسچین کالج، لاہور کے پرنسپل ڈاکٹر لوکس نے اقبال سے دریافت کیا کہ آیا آنحضرت پر قرآن کا مفہوم نازل ہوتا تھا جس کی وہ اپنی زبان میں ترجمانی کرتے تھے یا الفاظ و نظم بھی الہامی تھے اقبال نے جواب دیا کہ نظم و عبارت بھی الہامی ہے، اس نے تعجب سے کہا کہ تم جیسا پڑھا لکھا آدمی بھی ایسا یقین رکھتا ہے، اقبال کا جواب تھا کہ یقین کیسا! میرا ذاتی تجربہ ہے، جب مجھ پر پورے کا پورا شعر نازل ہوتا ہے تو پیغمبر پر پوری عبارت کیوں نہیں اتری ہوگی۔ اقبال نے اپنی اس کیفیت کو خود اس طرح بیان کیا ہے کہ شعر کہنے کی کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے تو یہ سمجھو کہ ایک ماہی گیر نے مچھلیاں پکڑنے کے لیے جال ڈالا ہے[3]

---

[1] زندہ رود ص ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵۔ [2] ایضاً ص ۸۵، اقبال کامل ص ۱۱۲، ذکر اقبال ص ۲۸۰-۲۸۲، روزگار ص ۵۴-۵۵

مچھلیاں اس کثرت سے جال کی طرف کھنچی چلی آرہی ہیں کہ ماہی گیر پریشان ہو گیا ہے، سوچتا ہے کہ اتنی مچھلیوں میں سے کسے پکڑوں اور کسے چھوڑ دوں"۔ فقیر سید وحید الدین نے پوچھا "کیا آپ پر یہ کیفیت ہمیشہ طاری رہتی ہے"؟ اقبال نے جواب دیا "نہیں یہ کیفیت تو مجھ پر سال بھر میں زیادہ سے زیادہ دو بار طاری ہوتی ہے لیکن فیضان کا یہ عالم کئی کئی گھنٹے رہتا ہے اور میں بے تکلفی سے شعر کہتا جاتا ہوں، پھر عجیب بات یہ ہے کہ جب طویل عرصے کے بعد یہ کیفیت طاری ہوتی ہے تو پہلی کیفیت میں کہا گیا آخری شعر دوسری کیفیت کے پہلے شعر سے مربوط ہوتا ہے گویا اس کیفیت میں ایک قسم کا تسلسل بھی ہے"۔ اسی سلسلے میں مزید کہا "کہ جب یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے تو میں ایک قسم کی تھکان، عصبی اضمحلال اور پژمردگی سی محسوس کرتا ہوں"۔ مزید اضافہ کیا "کہ ایک مرتبہ چھ سات سال تک مجھ پر یہ کیفیت طاری نہ ہوئی تو میں یہ سمجھا کہ خدا تعالے نے مجھ سے یہ نعمت چھین لی، پھر یہی کیفیت طاری ہو گئی، ان لمحوں میں میری طبیعت ایک عجیب لذت محسوس کر رہی تھی"۔ گویا یہ چھ سات سال صوفیانہ قبض و بست کے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب[1]۔ محمد دین تاثیر کا مشاہدہ ہے۔ انہوں نے اپنے نوطلوع رسالے کارواں کے لیے تازہ غزل یا نظم کی خواہش کی اور مسلسل یاد دہانی کرتے رہے لیکن بے فائدہ۔ کئی مہینے بعد انہوں نے اپنی تازہ غزل بغرض اصلاح سنائی، جب اس شعر پر پہنچے:

زلف آوارہ گریباں چاک اودستِ شباب ‏ ‏ ‏ ‏ تیری صورت سے تجھے درد آشنا سمجھا تھا میں

تو اقبال چونک پڑے، اسے کئی بار پڑھوایا پھر کہنے لگے "شاعر نے اپنی غلط فہمی کا تو اظہار کر دیا ہے مگر اس سے کہیں بڑی اور سنگین غلطی کی نشان دہی باقی رہ گئی ہے۔ ذرا کاغذ پنسل تو لو اور لکھو:

اپنی جولاں گاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں ‏ ‏ ‏ ‏ آب و گِل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں

تاثیر کا بیان ہے کہ "وہ پہلا شعر بمشکل لکھ پاتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب دوسرا شعر پڑھ دیتے، یوں سمجھئے ز شعر و سخن کا فوارہ پیچ پیچ ابل رہا تھا اور قوتِ تحریر قوتِ گویائی کے آگے اپنی کمزوری اور درماندگی کا زبان حال سے اعتراف کر رہی تھی۔ چنانچہ بقول اقبال "انہیں اشعار کے لیے موزوں الفاظ کی جستجو کرنا نہیں پڑتی تھی بلکہ پورے کے پورے اشعار واردات قلبی کی صورت فکر کے سانچے میں ڈھل کر خود بخود سامنے آجاتے ہیں"۔ اقبال نے اپنے ہفت گانہ خطبات میں صوفیانہ کشف والہام کی بھی کچھ اسی طرح کی کیفیت بیان کی ہے جیسا کہ مقالہ اول میں تفصیل سے واضح ہوگا۔

---

[1] روزگار ص ۳۸۔۴۰، ۶۱، ۷۰۔۸۰

تاہم اتنی حقیقت ہے کہ یہ کیفیت جیسی کچھ بھی ہو یہ واقعہ ہے کہ اقبال کی شاعری میں "ورائے شاعری چیزے دگر ہست" اتنی پوری وضاحت سے نظر آتی ہے کہ زبان اور محاورے کی غلطیوں کے باوجود اقبال کا کلام وہ اردو ہو یا فارسی جیتا جاگتا الہام معلوم ہوتا ہے، دل سے نکلتا ہوا اور دل میں اترتا ہوا۔ نقد و تبصرہ موافقانہ ہو یا مخالفانہ اس کا حسن وجمال اور اس کی تاثیر بحالہٖ قائم رہتی ہے۔ جدید و قدیم نقد نے اس کی بہت سی زبان و بیان کی خوبیاں اجاگر کی ہیں۔

## اقبال کے کلام کی عام خصوصیات

ان کا مخصوص لہجہ اور ممتاز آہنگ ان کے کلام کی ایسی خصوصیت ہے جس سے ہر صاحب شعور بغیر نام لیے پہچان جاتا ہے کہ یہ اقبال کا کلام ہے اور یہ لہجہ و آہنگ میر و غالب کے لہجے اور آہنگ سے کہیں زیادہ واضح اور نمایاں ہے۔ جوش، روانی اور برجستگی ان کے کلام کی دوسری عام خصوصیت ہے پھر وہ جس کی زبان سے جو کہلواتے ہیں اس میں اس کی خصوصیاتِ تکلم پوری طرح جذب کر دیتے ہیں اور وہ اسی کی زبان اور اسی کا انداز معلوم ہونے لگتا ہے۔ مترنم بحریں، بولتے قوافی و ردیف، سنجیدہ و دلکش ترکیبیں، متناسب و متناسق الفاظ اور چست تالیف اقبال کے کلام کا جو تنہا امتیاز ہے، اقبال کا پورا کلام تازگی، ظرفگی، بے ساختگی اور پختگی کا سدا بہار نمونہ ہے اور درد سے پاک، آمد ہی آمد اپنے موضوع سے چسپاں اور ہم آہنگ۔ ابتدائی دور کو چھوڑ کر اقبال کے پورے کلام میں عمق اور گہرائی کے ساتھ فکری وحدت ہے جو ان کے بکھرے ہوئے عنوانوں میں منتشر خیالات میں جامعیت پیدا کر دیتی ہے۔ اقبال کی یہ ایسی خصوصیت ہے جو ان کو تمام متقدمین شعراء سے الگ کھڑا کر دیتی ہے۔ اقبال کی شاعری محض ادب اور انبساط نہیں بلکہ فکر انگیز اور مقصدی ہے۔ جو روح میں بالیدگی ہی نہیں بلکہ اس کو بیدار کر کے اس میں توصلہ، ولولہ اور عزم و ہمت بھی پیدا کرتی ہے۔ مولانا محمد علی مرحوم نے کیا اچھی داد دی تھی جب انہوں نے اقبال کو مخاطب کر کے کہا تھا "ظالم! ہم تو تیرے شعر پڑھ کر جیلوں میں چلے جاتے ہیں اور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتے ہیں اور تو ویسے کا ویسا ادھر سے حقے کے کش لگاتا رہتا ہے"[1] غرض یہ کہ اقبال کا کلام اپنے ظاہری حسن و جمال اور معنوی پر مغزی، فکر انگیزی اور تعمیری روح کے اعتبار سے مختلف رنگوں کے مست کر دینے والے خوشبودار پھولوں کا سدا بہار گلدستہ ہے، طاق انسانیت کی زینت اور محراب اسلام کی آرائش! لاریب اقبال میر و غالب کے بعد اقلیم شاعری کے اپنے دونوں پیش رووں سے زیادہ عظیم تاجدار ہیں۔[2]

---

[1] زندہ رود ص ۲۴۷۔ [2] اقبال کی مزید اور تفصیلی خصوصیتوں کے لیے ملاحظہ ہو اقبال کامل ص ۱۸۴-۲۳۶۔

## اقبال کی فارسی شاعری

اقبال نے اگرچہ اپنے ابتدائی عہدِ شاعری میں فارسی میں بھی طبع آزمائی کی تھی جس کا سنہ ۱۹۰۴ء کا ایک نمونہ نوادرِ اقبال میں محفوظ ہے لیکن ان کی فارسی شاعری حقیقۃً "اسرار و رموز" سے شروع ہوتی ہے اور اس کے بعد تو مستقل طور سے وہ فارسی میں کہنے لگے۔ اس درمیان ایسا نہیں ہوا کہ اردو کو انہوں نے بالکل ہی چھوڑ دیا بلکہ غالباً ۲۴-۱۹۲۳ء سے انہوں نے پھر اردو میں کہنا اور جمع کرنا شروع کر دیا تھا[1] ان کے فارسی کلام کی خصوصیات ان کی شاعری میں الگ قسم کی نہیں، اردو اور فارسی شاعری اپنے شاعرانہ امتیازات میں یکساں ہے۔ جہاں تک فارسی زبان کا تعلق ہے رموز بے خودی کی زبان کے متعلق سید سلیمان ندوی نے کچھ گرفتیں کی تھیں جن میں سے اپنے نجی خطوط میں اقبال نے بعض کو قبول کیا اور بعض کے جوابات دیے[2] واقعہ یہ ہے کہ اقبال کا فارسی مذاق شروع سے ہی پختہ تھا اور فارسی کے معیاری اور کلاسیکی دواوین اور ان کے منتخب اشعار پر ان کی پہلے سے نظر تھی، جب انہیں فارسی میں اشعار کہنے کی طرف رغبت ہوئی تو انہوں نے اس کے لیے پوری طرح تیاری کی، دواوین پر نظر ڈالی، ان کے الفاظ، ترکیبوں، محاوروں اور روزمرہ کو پوری توجہ سے محفوظ کیا اور فارسی کے معیاری نمونوں کو سامنے رکھ کر فارسی میں کہنا شروع کیا چنانچہ ان کا کلام معیاری فارسی کا اچھا خاصا نمونہ بن گیا۔ میرے بزرگ دوست ڈاکٹر شادانی مرحوم کہتے تھے کہ لاہور میں کسی مخالفِ اقبال رئیس نے (مجھے ان رئیس کا نام یاد نہیں رہا) ان کو اقبال کی فارسی اغلاط کی جستجو کے لیے مقرر کیا تھا انہوں نے اغلاط کی تلاش میں کئی مہینے صرف کیے لیکن کامیاب نہیں ہوئے اقبال کے صرف کیے ہوئے الفاظ، تراکیب اور روزمرہ سب کی سندیں اساتذہ کے کلام میں موجود پائیں چنانچہ انہوں نے کچھ مہینوں کے بعد تلاش چھوڑ دی اور رئیس کو اپنی تلاش کے نتیجے سے اطلاع دے کر سبکدوشی اختیار کر لی۔

## اقبال کی زبان اور طرزِ خاص اہلِ ایران کی نظر میں

اقبال کی فارسی کلیات احمد سروش کے مقدمے کے ساتھ طہران میں ۱۳۴۳ء میں چھپ گئی ہے۔ میں یہاں اس مقدمے سے "مقامِ شاعریِ اقبال" کے ضروری ٹکڑے کی تلخیص کیے دیتا ہوں، اس سے اہلِ زبان کی نظر میں ان کی کلیات کی لسانی حیثیت واضح ہو جائے گی، ساتھ ہی واؤد شیرازی ناشرِ کلیات کا بھی مختصر اقتباس شامل کر رہا ہوں، اس سے اہلِ ایران کے نزدیک اقبال کے سبک اور طرزِ خاص کی قدر و قیمت پر روشنی پڑے گی:

---

[1] اقبال کامل ص ۱۲۹ ۔ [2] ایضاً ص ۲۵۲۔

"مختصر یہ کہ سخن شناس اقبال کے کلام کی قدر و قیمت جانتے ہیں، اس کے شعر خالص کو پہچانتے ہیں اور اس کی فکرِ لطیف کو شعر کے لباسِ جمیل میں دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اقبال نے رومی کی طرح اپنے آپ شعر نہیں کہا ہے، اس کے شعر تو الہام ہی الہام ہیں۔ ان کے الہام ہونے کی دلیل ان کے کلامِ منثور اور کلامِ منظوم کا واضح تفاوت ہے، آقائے سعید نفیسی کے نام یہ ان کا منثور خط ہے۔ میرے نزدیک اقبال کی نظم اور اس نثر میں وہی فرق ہے جو بلا شباہت حدیث و قرآن میں ہے"[1] (مقدمہ نگار نے اقبال کے خط کو نقل کیا ہے جس کو میں نے چھوڑ دیا ہے)

داؤد شیرازی نے اپنے پیش لفظ میں کہا ہے:

"مولانا جلال الدین رومی اور حافظ جیسے شعرِ فارسی کے زندہ جاوید سورماؤں کی صف میں اقبال بھی ہے۔"

"اقبال نے شعرِ فارسی میں نئے اسکول اور نئے طرزِ خاص کی بنیاد ڈالی ہے۔ اس کو بجا طور پر 'طرزِ اقبال' کا نام دینا چاہیئے اور موجودہ ادبی صدی کو اُس کے نامِ نامی سے زینت بخشی چاہیئے۔"[2]

## اقبال کی فکر کے ماخذ

اس میں تو کوئی شبہ ہی نہیں کہ اقبال اپنے عہد کا سب سے بڑا اسلامی مفکر تھا لیکن ان کے مداحوں کے اس خیال میں کافی شبہے کی گنجائش ہے کہ آن کا فکری ماخذ مشرق، مسلم شیوخ و اکابر یا قرآن و حدیث تھا۔ وہ مغربی فلسفے کے طالب علم بھی تھے اور استاذ بھی، یورپ کے جن اساتذہ سے انہوں اپنے علم کی تشنگی بجھائی وہ بھی مغربی فلسفے کے اکابر و اساطین تھے، مشرقی فکر اور مسلم فلسفے؛ کلام، فقہ و اصول سے ان کی دلچسپی وقتی اور بالوجہ تھی، ان کا علومِ اسلامیہ کا ذاتی مطالعہ محدود تھا، یہ ٹھیک ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کے علمی تصورات اور اسلامی منصوصات کو اپنے افکار میں مدغم کیا لیکن ان کا زاویۂ نظر اور ان کی فکر کے سوتے مغربی ہی رہے، وہ مغربی فکر کی عینک سے چیزوں کو دیکھتے تھے اور اسی کے لحاظ سے ان کی تقویم کرتے تھے؛ کچھ کو قبول، کچھ کو مسترد اور کچھ کی اپنے نقطۂ نظر کے مطابق تفسیر و تعبیر کرتے۔ ان کا اپنا بیان ہے "میری زندگی کا بیشتر حصہ مغربی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطۂ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے، شعوری یا غیر شعوری

---

[1] کلیاتِ اقبال مطبوعہ طہران، مقدمہ ص ۵۸-۵۹۔ [2] ایضاً مقدمہ از ناشر۔

طور پر میں اسلامی حقائق اور صداقتوں کا مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہوں۔ یہی نقطۂ نظر تھا جو قدیم فلاسفۂ اسلام نے اور خاص طور سے متکلمین اسلام نے فلسفۂ یونان کے تحت اسلامی منصوصات کے متعلق اختیار کیا تھا اور اسلامی تصورات کی تشکیل نو کی تھی۔ آج ہمارے سامنے مغربی فکر و فلسفہ ہے اور یہی رائج سکہ ہے اور ہمارا فرض ہے کہ اس امر کی آزادانہ تحقیق کی جائے کہ یورپ فکر کے میدان میں کن نتائج پر پہنچا ہے اور یہ نتائج کس حد تک علوم دینیہ کی نظر ثانی یا تشکیل نو کے لیے ہمیں مدد دے سکتے ہیں۔" اقبال کی فکر اسی فرض کفایہ کی ادائی ہے۔ ان کا فکری مطمح نظر اور فلسفیانہ نصب العین اسلامی حقائق ہیں جن کو سامنے رکھ کر انہوں نے آزادانہ مغربی فکر کا جائزہ لیا ہے اور اسلامی فکر کی تشکیل نو کی ہے۔ الحق وہ اس عہد کے فیلسوف اسلام اور رازی و غزالی کے طبقے کے متکلم ہیں، ان کا یہ جدید "کلام" سرسید مرحوم کے کلام کے سلسلے کی دوسری کڑی ہے جو اپنی جگہ آزاد اور تحقیقی ہے سرسید کے کلام کی طرح اعتذاری نہیں ہے۔[1]

## اقبال کا فکری نشوونما

اقبال کے افکار کی ابتدا شاعری سے ہوئی اور خطبات ہفت گانہ میں اس کی تکمیل ہوئی ہے چنانچہ ان کی شاعری محض شاعری نہیں، ان کی فکر کی کڑیاں ہیں اسی لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ اقبال شاعر بڑا ہے یا مفکر بڑا ہے، زمانے کے لحاظ سے بے شک و شبہ ان کی شاعری ان کی فکر و فلسفہ سے مقدم ہے۔ ۱۹۰۵ء تک کا کلام دیکھ جائیے، خالص عشقیہ شاعری ہے وہ بھی محض سطحی، فکر و شعور سے خالی، فقط روایتی، اصلیت اور جذبے سے دور، قومی میلان، مذہبی وابستگی اور خوش اعتقادی سے عاری، شاذ ہی ایسے شعر نکلیں گے جن سے اقبال کے مذہبی لگاؤ، قومی جھکاؤ، وطنی دلچسپی، عالم گیر انسانی ہمدردی یا ان کی کسی دوسری طبعی خصوصیت کا اظہار ہو، کہیں کہیں ان کے ماحول میں رچی ہوئی مذہبی روایت کی چاشنی ضرور آگئی ہے۔ ؎

ہو نہ جائے پردۂ انوار حق تیرے نقاب — تو نے گر اس کو اٹھا کر روز محشر رکھ دیا

اس دور میں اقبال کی آہ رسا کی یہ تاثیر کہ غیر کے گھر کو پھونک ڈالنے کے ساتھ ان کو بھی بے تاب کر دے، اقبال کی اپنی انانیت کا اظہار بھی کہا جا سکتا ہے اور یہ ایک طرح سے ان کی مستقبل کی خودی، کا ابتدائی جرثومہ اور تخم ہے۔ ؎

اُن کو بے تاب کیا غیر کا گھر پھونک دیا — ہم دعائیں تجھے اے آہ رسا دیتے ہیں

---

[1] اقبال اور مغربی مفکرین ص ۱۷، زندہ رود ص ۳۷۲۔

اقبال لاہور کی کشمیری برادری کا فرد تھے، یہ برادری خستہ حال، فلاکت زدہ اور تعلیم میں پس ماندہ تھی، برادری کی اصلاح و ترقی کے لیے کچھ حساس کشمیری نوجوانوں نے برادری کا ایک جلسہ بلایا، اقبال نے اس سے خاصی دلچسپی لی، برادری کی پس ماندگی نے انہیں بے چین کر دیا اور وہ برادری کی اصلاح و ترقی کی فکر میں مبتلا ہو گئے، فروری ۱۸۹۶ء کے پہلے جلسے میں انہوں نے 'ترقی و تعلیم' کے عنوان سے ایک نظم پڑھی، اس میں برادری کی حالت پر آنسو بہائے، آگے بڑھنے کی جد و جہد کی تلقین کی، اپنے پاؤں کے بھروسے کھڑے ہونے پر انگیز کیا اور انجمن سے خوشگوار امیدوں کے بر آنے کی توقع کا اظہار کیا۔ برادری سے محبت کا غالباً یہی تنگ اور محدود جذبہ تھا جس نے وسعت پا کر قومیت و وطنیت کی شکل اختیار کر لی۔

۱۹۰۰ء کی نظم نالۂ یتیم اور ۱۹۰۳ء کی فریاد امت، یا ابر گہربار، اقبال کی مذہبیت، خوش اعتقادی اور صوفیانہ خیالات کی بھرپور عکاس ہیں۔ نالۂ یتیم، میں اقبال کی آئندہ کی مستقل فکر، تغیر کی بنیاد پڑتی نظر آتی ہے:

زندگی کو نور الفت سے ملی جس دم ضیاء　　لے کے طوفانِ ستم ابر تغیر آگیا

زندگی میں نور الفت سے ضیا پیدا ہونا "احببت ان اعرف فخلقت الخلق" کے مصداق صوفیانہ خیال ہے، نالۂ یتیم، میں ہی توحید وجودی کا گھریلو عقیدہ بھی جگہ پالیتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے:

تیرے نظارے کا موسیٰ میں کہاں مقدور ہے　　تو ظہور لن ترانی گوئے اوج طور ہے

'ابر گہربار، یا فریاد امت، میں صوفیانہ خیالات پوری وضاحت سے موجود ہیں، توحید وجودی کا مشہور اور عامیانہ تصور فکر پر چھایا ہوا ہے[۱]

**وطنیت**

۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک کی نظموں میں اقبال پر وطنیت اور قومیت کا جذبہ پوری قوت سے طاری تھا، اس عہد میں ملت سے پوری وابستگی، مذہبی روایات سے کامل شیفتگی اور ملی کرداروں سے والہانہ عقیدت کے باوجود قومی جذبات سے معمور نظمیں لکھیں۔ اس زمانے کے کلام پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال مذہب کو ایک باطنی لگاؤ اور روحانی تعلق سمجھتے تھے اور وہ بھی نجی! عام خلوص، ہمدردی اور ہمہ گیر محبت مذہب کے اس تصور کے تقاضے تھے، اختلافِ مذاہب ایک ہی حقیقت کے مختلف رخوں کا اختلاف تھا؛ تضاد و تصادم سے خالی، صلح کل، اتحاد و اتفاق مذہب کے اس صوفیانہ تصور کے لوازم تھے، اس باطنی تعلق اور نجی رشتے کے نہ خاص عملی

---

The Theory of Good and Evil by Rashdall pp. 91, 104　　۱ه

'C.E.M. Broad' p. 158

نوادر اقبال ص ۷۹-۸۳، ۸۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۵-۱۱۶، زندہ رود ص ۹۸، ۹۹، تذکرۃ الموضوعات از محمد طاہر بن علی الہندی ص ۱۱

تقاضے نہ اس کی متعین ثقافت، محدود رسموں کی نہ اس میں پابندی نہ اس کے ٹُپے تکے مطالبے، اس لیے مذاہب کے تصادم اور اس کے نظاموں کے تعارض ملّا اور پنڈت کے استحصال زر و جلب اقتدار کے ڈھکوسلے ہیں، نسل و وطن کے اپنے خاص مطالبے اس سے متاثر نہیں ہوتے۔ مذاہب کا یہ تصور کچھ تو اُس عہد کے نوجوانوں کی طبیعت کا عام اقتضا تھا اور سرمستی و سرجوشی کو مجبور کر کچھ ایران کے عام صوفی شعرا کے کلام کے مطالعے سے بھی اقبال مذہب کے اسی دل آویز تصور کی طرف پہنچے تھے۔

## ذہنی بے اطمینانی

مذہب کا کوئی بھی تصور ہو جہاں تک کائناتی حقائق کا تعلق ہے مذہب کی مابعد الطبیعیاتی توجیہیں اقبال کے دل و دماغ کو مطمئن نہ کر سکیں، وہ سنجیدگی سے سوچنے لگتا ہے کہ اس ہنگامۂ بود و نابود کا کوئی مقصد ہے یا یہ جمع و تالیف عناصر کی ترکیب و انتشار کا بے مقصد کھیل ہی کھیل ہے؛ کبھی وہ گل رنگین سے یہ بھید معلوم کرنا چاہتا ہے، کبھی ہمارے دریافت کرتا ہے۔ اگر عالم رنگ و بو کوئی سوچی بھی آفرینش ہے تو پھر اس میں ناآہنگی کیسی، خفتگانِ خاک سے پوچھتا ہے کہ اس عالم سے ورے اگر کوئی جہان ہے تو کیا ہے اور کیسا ہے، کیا وہاں بھی ناآہنگی اور تضاد ہے۔ "آفتاب صبح" میں نظم قدرت سے آگہی چاہتا ہے تاکہ یہ تضاد اور ناآہنگی کی گرہیں کھل جائیں، انسان جو قدرت کا شہکار ہے اس کی ابتدا کہاں سے ہوئی اور اس کی منزل مقصود کیا ہے، کیا اس کی قسمت نیستی ہی ہے، اگر موت محض انتقالِ مکانی ہے تو رفتار کے بجائے پرواز کیوں؟ خود موت کی حقیقت کیا ہے، جنت و جہنم کیا ہیں، کیا علم وہاں بھی محدود ہے، وہاں بھی حقائق سے پردہ اُٹھے گا یا جہل و استفہام، جستجو اور استفسار انسان کی ابدی قسمت ہے؛ خفتگانِ خاک سے اقبال پوچھتا ہے۔ اقبال نے اس عہد میں جو سوالات اٹھائے ہیں یہ محض شاعرانہ تخیل اور عام وقتی احساس نہیں ہے، اِن کے پیچھے منطقی فکر ہے، دل کی کرید اور دماغ کی چبھن ہے، اقبال کا فلسفہ ہو یا ان کی شاعری ان ہی سوالوں کے جواب دینے کی کوشش ہے۔ ان کی فکر کے منتشر نقطے اور دھندلے خطوط ان سوالوں کی روشنی میں ہی ابھرنے شروع ہوتے ہیں، ذرائع علم کی تنقیح اور پھر ان کے انتخاب و اختیار کی ابتدا ہو جاتی ہے، حقیقت کی نوعیت، اس کی وحدت و کثرت کی تفتیش، یہیں سے شروع ہوتی ہے۔

## فطرت سے نقاب کشائی کا ذریعہ

اقبال کے شاعرانہ وجدان اور صوفیانہ شعور کی، کائنات کی حقیقت سے اور اس کو جاننے اور سمجھنے کے وسائل سے پردہ اٹھانے کی کوشش اسی زمانے سے شروع ہو گئی تھی۔ اقبال نے اسی زمانے

میں سمجھ لیا تھا کہ کائنات کی آخری حقیقتوں سے نقاب کشائی عقل کے بس کا روگ نہیں۔ شعورِ حقیقت کا ایک ہی طریقہ ہے کہ اس کو براہِ راست محسوس کیا جائے، صوفیانہ مشاہدات نے انہیں یقین دلایا تھا کہ حقیقت کو براہِ راست محسوس کرنا اپنی جگہ ممکن بلکہ واقع ہے لیکن اس کے لیے دماغ کی نہیں بلکہ دل کی ضرورت ہے، فکر نہیں بلکہ وجدان درکار ہے، چنانچہ انہوں نے عقل و وجدان کا موازنہ شروع کر دیا تھا، عقل کے حدود، مظاہر ہیں جو زمان و مکان کے پابند ہیں جبکہ وجدان کا تعلق اصل حقیقت سے ہے۔ اب وہ خدا جوئی سے آگے بڑھ کر خدا بینی کی طرف چل پڑے تھے اور خود بزمِ حسن ان کی منزل تھی۔ اقبال نے اس دور میں جہاں دل کی باطن بینی پر زور دیا وہاں اَنفس و آفاق کی اندرونی وحدت کی بھی حمایت کی اور متاخرین شعرائے ایران کے مرغوب ترین تخیلی وحدت وجود کو باطن بینی اور حقیقت رسی کا وسیلہ بنایا گھر کے صوفیانہ ماحول اور وجودی وحدت کے چرچے نے ان کے اس تاثر میں مدد دی۔

**وحدت وجود**

۱۹۰۵ء تک کے کلام پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک اقبال کے سامنے وحدت وجود کا کوئی مستند نظریہ نہ تھا۔ اُن کے اس تخیلی اور دلکش وحدتِ وجود کے تار و پود وہ منتشر معلومات تھے جو مختلف اور غیر مستند ماخذوں سے حاصل ہوئے تھے۔ بعید نہیں کہ اردو، فارسی اور ہندی شعرا کے متفرق صوفیانہ کلام ان کے تصور کا ماخذ رہے ہوں تاہم انہوں نے امتیازِ دیر و حرم میں پھنسی ہوئی اپنی فکر کو اس دلدل سے نکالنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اضطراب کے قرار کی ایک صورت نکالی ہے۔

اس زمانے کی ایک نظم "شمع" ہے، اس سے اور بعض دوسرے اسی عہد کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اصل حقیقت صرف ایک ہے، خالق و مخلوق اور علت و معلول کا اس میں فرق نہیں، جیسی تھی ویسی ہے، ایک تھی اور ایک ہے، یہ ظاہری کثرت جس کو کائنات کہا جاتا ہے ہماری آگہی کی ساختہ ہے۔ یہ آگہی نام ہے جہالت کا۔ یہ آگہی یا جہالت فنا ہو جائے تو یہ سارے مظہری تعینات فنا ہو جائیں اور صرف ایک ہی ایک ازلی و ابدی حقیقت رہ جائے جہاں زمن ہے نہ تو، فنا اور بقا کا یہ کائناتی چکر بند ہو جائے کیونکہ اصل حقیقت تو ازلاً ابداً یکساں اور بے تغیر و بے تشخص ہے۔ اُن کا یہ وجودی تصور بظاہر ہندی ویدانت اور شنکر اچاریہ کی فکر ہے۔

یہ مخفی حسنِ حقیقی ظہور کا مشتاق ہوا، یہ تقاضائے نمود اور شوقِ عرفاں، ظہورِ کائنات اور نمودِ کثرت کی علت ہے۔ من و تو کے افتراق نے ہزاروں پریشان خوابیوں سے دوچار کر دیا۔ شعور و آگہی نے آنکھیں کھولیں تو من و تو اور این و آن کے قفس میں اپنے آپ کو مقید پایا۔ یہ فریب آگہی ہے،

ورنہ ایک ہی مقدس و متعالی حقیقت ہے، سب فریبوں سے ماورا۔ "محمود ہی محمود ہے" ایازی، جہالت کی اختراع ہے، حسن ہی حسن ہے عشق فقط تہمت ہے۔

یہ دلچسپ اور عجیب بات ہے کہ اقبال پر اس تخیلی وحدتِ وجود کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ وہ زندگی کی کشمکش سے نہ بھاگنا چاہتے تھے نہ سماجی تعلقات سے نکلنا۔ ان کے کلام سے کسی ہمہ گیر انفعالیت کا احساس نہیں ہوتا۔ "ایک آرزو" میں زندگی سے فرار، عزلت کی خواہش اور مظاہرِ قدرت سے انفعالی دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے مگر یہ صرف ناکامی کی جھنجھلاہٹ، مایوسی کا ردِ عمل اور اہل وطن کی بے حسی کا ماتم ہے، سنجیدہ طلب اور سچی تڑپ نہیں۔

**فلسفۂ اقبال کے نقوش** اس شروع دور میں اقبال کے فلسفے کی تلاش تو عبث ہی ہے تاہم بلند نظری، عالی حوصلگی اور احساسِ ذات اور اظہارِ شخصیت کی مثالیں ان کے کلام سے انتخاب کر لینی مشکل نہیں۔ ان کی یہی افتادِ طبع تھی جس سے فیض پا کر ان کے مستقبل کے فلسفے نے ایک خاص میلان حاصل کیا۔ شاعرانہ واردات ہی سہی لیکن اس زمانے میں بھی ان کے یہاں ایسے خیالات ملتے ہیں جو آگے چل کر فکری شکل میں ان کے مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی نظام کے عناصر بنے۔

**عظمتِ انسان** اس زمانے میں اقبال نے گوناگوں طریقوں سے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ انسان قدرت کا شہکار اور آفرینشِ کائنات کا اصل مقصود ہے، کائنات کی آرائش و پیرایش اس کے دم سے ہے۔ کائنات کی ساخت میں جو خرابیاں مضمر ہیں اور جو ناآہنگیاں اور فساد اس میں چھپے ہوئے ہیں ان کو دور کرنا اور ان کی اصلاح کرنا اس کا منصبی فریضہ ہے۔ "انسان اور بزمِ قدرت" میں قدرت کی زبان سے اس کے منصب اور اس کی ذمہ داریوں کا دوسرے مظاہر سے مقابلہ و موازنہ کیا ہے۔ "چاند" سے خطاب کرتے ہوئے انسانی عظمت کا راز اس کے شعور اور آگہی کو بتایا ہے۔ "آفتابِ صبح" میں انسانی فضیلت کے خاص اسباب میں شعور ہی نہیں بلکہ شعورِ ذات، احساسِ نفس اور عرفانِ اہمیت کو شمار کیا ہے۔

**آرزو اور تمنا** حیاتِ انسانی کی کائناتی اہمیت کی وجہ اس کی آرزوئیں اور تمنائیں ہیں۔ خوب سے خوب تر کی طرف اس کی آرزو ہی پہنچاتی ہے، فساد میں صلاح کے خواب دکھاتی ہے، ناآہنگیوں میں آہنگ پر توجہ دلاتی ہے مظاہر سے ان کے اسباب و علل کی کھوج پر اکساتی ہے۔ "تصویرِ درد" کا شعر ہے:

دوا ہر دکھ کی ہے مجروح تیغ آرزو رہنا علاجِ زخم ہے آزادِ احسانِ رفو رہنا

گلِ رنگیں سے خطاب ہے:

اس چمن میں میں سراپا سوز و سازِ آرزو اور تیری زندگانی بے گدازِ آرزو

آرزوؤں اور تمناؤں کا مقصد ان کو عملی حقیقت بنانا ہے، آدمی کا زیبِ محفل ہونا کوئی اہمیت نہیں رکھتا شریکِ شورش ہونے اور اس ہنگامے میں حصہ لینے کی اہمیت ہے۔ "آفتابِ صبح" اور تصویرِ درد میں عمل کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ سرسید کی لوحِ تربت پر اقبال یہ وصیت پڑھتے ہیں۔ ع: ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں"

## زندگی کا غیر فانی ہونا

انسان سلسلۂ ارتقا کی آخری کڑی ہے، اس کی حیاتیاتی قدر و قیمت اسی تک محدود نہیں بلکہ پوری کائنات سے تعلق رکھتی ہے۔ انسان کی یہ حیثیت اقبال کے لیے ابتدا سے ہی باعث کشمش رہی ہے۔ انسان کی اس اہمیت کے پیش نظر اس کا تھوڑے سے وقفے کے لیے بلبلے کی طرح اٹھ کر فنا کے اتھاہ سمندر میں ڈوب جانا اقبال کی فلسفیانہ طبیعت کے لیے کبھی طمانیت بخش نہ ہوا۔ صبح کے ستارے ہمیں بتاتے ہیں کہ زندگی وہی ہے جو فنا نہ ہو لیکن روزمرہ کے مشاہدے سے صرفِ نظر کس طرح ممکن ہے۔ "کنارِ راوی" پر کشتی کو نظروں سے اوجھل ہوتے ہوئے اور پھر نظر آجانے سے اقبال کا شاعرانہ تخیل فنا میں بقا کا سراغ پالیتا ہے اور باور کرانے لگتا ہے کہ موت فنا نہیں نظروں سے اوجھل ہو جانا ہے

## ۱۹۰۵ء تک کا کلام

۱۹۰۵ء تک کے کلام کا جائزہ لینے سے یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ اس زمانے میں اقبال کے سامنے قریب قریب وہ سب سوال آگئے تھے جو آخر تک ان کی فکر کا محور رہے۔ ان کے اس کلام میں بھی ان سوالوں کو حل کرنے کی کوشش صاف نظر آتی ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس میں فکر کی پختگی سے زیادہ شاعرانہ تخیل ہے تاہم اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی فکر کا رخ اس زمانے میں ہی متعین ہونے لگا تھا۔ ملیت، خودی، بے خودی جیسے افکار بعد کے نتائج ہیں۔

## سفرِ مغرب اور اس کے اثرات

۱۹۰۶ء میں اقبال اپنے تعلیمی سفر پر یورپ پہنچ گئے۔ یہاں اقبال کا اقلیمی اور ملکی ماحول یکسر بدل گیا، یہاں نہ فرقہ وارانہ نفرت تھی نہ سیاسی کشمکش، آزاد اور جمہوری فضا، ذمہ داری کا عام احساس، تعلیم عام مشینیں متحرک اور فعال زندگی، لوگ باکار اور مصروف، مادی اندازِ نظر، افادی اخلاق معیارِ خوب و زشت، زندگی بسر

کاروباری پن چھایا ہوا، سرمایے اور دولت پر برتری کا مدار، رسم و رواج کا راج، دیانت داری، صدق و صفائی کا معاملہ عام ذہنیت، قانون و آئین کا احترام، زندگی، تہذیب و شائستگی کا دور دورہ۔ اقبال نے ان سب سے موافق و مخالف اثر لیا۔ اقبال کا یہ تعلیمی قیام ایک طرح سے ہمہ وقتی اور ہمہ جہتی تحصیل تھی۔ اساتذہ کے تدریسی خطبات تو رسمی تھے لیکن تعلیم ان میں محدود نہ تھی، ورزشیں، تفریحیں، چائے اور کھانے کی دعوتیں بھی صحبتیں اور گھریلو ملاقاتیں تعلیم کا حصہ تھیں۔ علمی موضوعات پر بحث و تمحیص، تہذیبی، تمدنی، سیاسی، اقتصادی مسائل پر قومی اور بین الاقوامی شخصیتوں سے گفتگو میں، پرلطف اور مہذب مزاح اور فقرے بازیاں ان کی خصوصیت تھی۔ کیمبرج، میونخ اور ہائیڈل برگ تو علمی مرکز تھے، ان کا ماحول خاصا علمی تھا اور اقبال کا ان میں طویل قیام رہتا تھا۔ کیمبرج میں بین الاقوامی شہرت کے اساتذہ، میکٹیگرٹ، جان سورلے، آرنلڈ میونخ میں مسٹر ران، ہائیڈل برگ میں مسٹر اے۔ کے ناشت، مس سے نے شل وغیرہ اقبال کے استاذ تھے۔ مشہور مستشرق ڈاکٹر براون اور ڈاکٹر نکلسن سے تعلقات نے عربی فارسی ذوق کو تازہ کر دیا تھا۔ لندن میں سید علی بلگرامی اور جسٹس امیر علی سے ملاقاتیں اور اسلامی اور ثقافتی مسئلوں پر بات چیت بھی کم مفید نہ تھیں، مختلف ممالک کے مشاہیر و اکابر سے، ملک ملک کے طلبہ سے ملاقاتوں اور اظہارِ خیالات کے موقعے ملتے ہی رہتے ہوں گے، ان سب نے اقبال کی شخصیت، خیالات اور رجحانات پر یقیناً اثر ڈالا ہوگا۔

مغربی فلسفہ ہندوستان سے ہی ان کا مضمون تھا، یورپ میں اس کے گہرے مطالعے کا موقع ملا۔ اپنے موضوع ''فلسفۂ عجم'' کی تقریب سے اسلام کے بنیادی عقائد، مسلم فلاسفہ کے خیالات، مسلم تصوف اور اس کے ماخذ، ہندی فلسفہ اور قبل از اسلام ایران کے عقائد اور فلسفیانہ افکار سے واقف ہوئے اور ان کی تحقیق و نقد کے مواقع میسر آئے، ماہرین کے تبصرے نظر سے گذرے، قانون کے مطالعے کے ضمن میں اسلامی قانون پر فی الجملہ نظر ڈالنی ہی پڑی، چنانچہ ان کے آئندہ کے مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی، سیاسی اور اقتصادی خیالات کی تشکیل میں ان کے اس تعلیمی سفر کے اثرات کو بہت زیادہ دخل ہے۔ بین الاسلامی رشتے اور وطنی قومی تعلق کے فرق کا احساس غالباً یہیں کے میل جول سے ہوا، محدود وطنیت کے بجائے بین الاسلامی ملّیت ان کے اسی سفر کی دین ہے۔ یورپ کی متحرک اور مشینی زندگی کو اندر اور باہر سے دیکھنے، سمجھنے، اس کے عوامل و اسباب کو جاننے، اس کو مختلف پہلوؤں سے جانچنے اور اس کے قریب و بعید اثرات کو محسوس کرنے کی سہولتیں انہیں یہیں حاصل ہوئیں، مغربی ممالک کے قومی شعور اور بین الاقوامی احساس اور ان کے مظاہر و محرکات کا مطالعہ کیا، اُن کی مادی تہذیب، افادی اخلاق، سرمایہ دارانہ اقتصاد اور مشینی زندگی کا جائزہ لیا، ان کے متوقع ثمرات و نتائج پر کھلے دماغ سے غور کیا، اس کے رسمی

اور ظاہر دارانہ رویے پر نظر ڈالی، اسلام اور عیسائیت اور ان کے مظاہر کا موازنہ کیا، کچھ کو قبول اور کچھ کو رد کیا۔ غرض اقبال کا یہ عملی آنکھوں یورپ کا سفر ان کی فکر کی آئندہ تشکیل میں اہم اور غیر معمولی اثرات کا حامل ہے۔

غالباً کیمبرج اور میونخ میں تحقیقاتی مقالہ پیش کرنے کے لیے فلسفۂ عجم کے مواد کی تحقیق و تنقیح میں عشق کی کائناتی اہمیت کا انکشاف ہوا، یونانی فلسفے کے زیرِ اثر عشق کی تحریکی قوت، اس کی حسن و جمال کی خلاقی سے اقبال اسی زمانے میں واقف ہوئے۔ خوب سے مسلسل خوب تر کی طلب اور ناقرار پذیر جد و جہد مغرب کی زندگی اور وہاں کی حسین و جمیل آزاد صحبتوں کی یاد ہے۔

حرکت و عمل جو کبھی محض شاعرانہ تخیل تھے ان کی شاعری کے حقیقی موضوع اور ان کی فلسفیانہ فکر کے تانے بانے بن گئے، لطفِ خرام نے آسایشِ سکون کی جگہ لے لی۔ اقبال کی منطقی تحلیل اور اسلامی تاریخ کے مطالعے نے یورپ کی دائمی حرکت و فعالی اور اس کی مادیت و تجارتی اقتصاد میں خطِ امتیاز کھینچ دیا؛ حرکت و فعالی کو قبول کیا اور اس کی مادیت و تجارتی اقتصاد کو مسترد کر دیا۔

### نصب العین کا تعین

ہندوستان والی مبہم آرزو اور عریاں حقیقت کی جستجو جس نے اقبال کا یورپ تک پیچھا کیا تھا غالباً فلسفہ، تصوف اور مذہب کے عمیق مطالعے نے اس آرزو کو متعین کر دیا، بے پردہ حقیقت کی طلب کے بجائے یہی مظہری عالم ان کا مطلوب بن گیا، اب اقبال کے سامنے نجد کے دشت و بیابان کے بجائے یثرب کی فضا تھی اور ایک عالمی مقصد تھا؛ جہان کا قدیم فریضہ فرض کی طرح ادا کرنا تھا۔ زندگی اب نام تھا طلب کا اور کسی مرحلے پر قناعت نہ کرنے کا۔

### تغیر و نمود کا عموم

ظہور اور نمود کی خواہش جو کبھی ذاتِ باری کا تقاضا تھا کائنات کے ہر ذرے اور عالم کی ہر اکائی تک پہنچ گیا تھا، بحرِ ہستی کا ہر قطرہ لذت گیرِ وجود اور سرمستِ نمود نظر آ رہا تھا۔ اقبال کی دعوتِ حرکت و عمل کی بنیاد یہی وجود سے لذت گیری اور نمود کی خواہش کا ہیجان ہے جس کا ان کے آئندہ فلسفے میں خاص کردار رہا ہے۔

تغیر جو ان کی فکر کا خاص عنصر ہے شاعرانہ توجیہ کے ضمن میں بھی، اس کا اضافہ اسی عہد میں ہوا ہے جو رفتہ رفتہ فکر بن گیا؛ ہر ظہور تغیر ہے جو وجود کی فعلیت ہے، اس کے بغیر وجود محض امکان و استعداد ہے جو عدمی ہے، وجود اور ثبوت نام ہی تغیر کا ہے "ثبات تغیر کو ہے زمانے میں"۔

**جذبۂ ملیت**

وطن کے جذباتی ماحول اور فرقہ وارانہ کشمکش سے علیحدگی، مختلف ممالک کے مسلمانوں سے میل جول اور ان سے یگانگی کا احساس، آپس میں خیالات کی وحدت، ، ایرانی، مابعد الطبیعیات کی تحقیق کے سلسلے سے مختلف عہدوں، قومیتوں اور وطنوں کی شخصیتوں میں خیال و عمل کی یکسانی اور اس کا تسلسل و تواتر، جذبۂ قومیت و وطنیت کے مظاہر اور ان کے دور رس اثرات کا شعور، مسلم لیگ کا ہندوستان میں قیام اور انگلستان میں مقیم ہندوستانی مسلمانوں کی اس سے دلچسپی پھر بین الاقوامی اتحادِ اسلامی کی تحریک، ان سب کے ملے جلے اثرات نے اقبال کو ملت کی انفرادیت اس کی بین الاقوامیت اور غیر منقطع وحدت سے آشنا کیا۔ اب وطنیت اور قومیت ان کا نصب العین نہ رہے، وہ ملتِ اسلامی کو صرف معاشرتی اکائی سمجھنے کے بجائے مستقل سیاسی اکائی بھی ماننے لگے۔ اقبال کی ذہنی حیات میں یہ ایسا موڑ تھا جس نے اقبال کی فکر کا رخ بدل دیا ورنہ خود ان کی فکر نہ کوئی الگ شاہرہ بناتی نہ ان کی شاعری وہ اچھوتا انداز اختیار کرتی جس نے اس کو قابلِ رشک انفرادیت کا حامل بنا دیا۔ ان کی شخصیت کی ملک و بیرونِ ملک عظمت محبوبیت اسی فکری انقلاب کی مرہونِ منت ہے۔

**خودی اور بیخودی کا تخیل**

ممکن ہے فکر کے لحاظ سے خودی کے اسرار کا انکشاف پہلے ہوا ہو مگر جذباتی حیثیت میں بے خودی کے رموز نے اقبال کے دل پر پہلے قبضہ کیا جبکہ خودی ان کی شخصی انانیت سے آگے نہیں بڑھ رہی تھی۔ اس زمانے میں ملت اور اس کی وحدت سے ان کا غیر معمولی شغف پھر جرمنی کا ہیگلی فلسفیانہ ماحول، کیمبرج میں ہیگلی فلسفے کے سب سے بڑے نمائندے میکٹیگرٹ کی شاگردی، ان کے ہی اثرات تھے کہ انھوں نے فرد کو ملت کے جزو ہونے کی حیثیت میں دیکھا اور حقیقی ہستی ملت کی قرار دی اور فرد کی ہستی کو مجاز مان کر ملت پر فدا ہونے اور مجازی ہستی کو آگ لگا دینے کی تلقین کی۔

**وحدت وجود کا سایہ**

فلسفۂ عجم کی تحقیق کے دوران اگرچہ ان کا سابقہ وجودی نقطۂ نظر باقی نہیں رہا تھا لیکن شاید "برائے شعر گفتن خوب است" کے مصداق ان کی شاعری پر ہندی توحیدِ وجودی کے نظریے کا سایہ رہا اور اس میں بھی بظاہر وہ اردو فارسی شعرا کی تخیلی وجودیت سے آگے نہیں بڑھے۔

**شہودی وحدت**

یورپ سے واپسی کے بعد وحدت وجود ان کی شاعری سے بھی اپنا سایہ سمیٹ چکا تھا۔ اب وحدت نہ عین کثرت ہے نہ کثرت فریبِ نظر۔ یہ کثرت کے صرف نظروں سے اوجھل ہو جانے کا ایک حال ہے، واقعیت نہیں، مرکزِ خیال یا ذاتِ باری کے تصور میں

غایت محویت ہے، اضطرار ہے، اختیاری عقیدہ نہیں۔ اقبال اب شہودی وحدت کے قائل ہو چکے ہیں، کثرت خود حقیقت ہے اور وہی آئینہ ہے ذات احدیت کا جو آثار قدرت میں ہی دریافت ہو سکتی ہے۔

**تغیر کا حقیقت ہونا**

تغیر اب شاعرانہ تخیل نہ تھا، شعوری حقیقت تھا، اس کا تصور اب ہمہ گیر اور گہرا ہو گیا تھا؛ ظاہر فعلیت کا خفا اور مخفی صلاحیت کا ظہور، یہی تغیر ہے، نہ عدم فنائے کامل ہے نہ وجود بقائے محض، کائنات کی رگ و پے میں یہ جاری اور ساری ہے، کوئی شے یکساں اور ایک حال پر نہیں رہتی، اس کا کوئی تعلق دیرپا نہیں، ہر وصال فراق کی تمہید اور ہر جدائی قران کی بشارت ہے۔

**بحرِ ہستی کا تسلسل اور بے کرانی**

فکر اور فلسفیانہ تصور کی صورت میں نہ سہی تاہم ہستی اور وجود کے بے کراں اور بے پایاں سمندر کے تسلسل کا خیال اسی عہد کا ہے، اس بے پایاں سمندر میں زندگی کی لہر شرارے کی چمک سے زیادہ قائم نہیں رہتی۔

سلسلہ ہستی کا ہے اک بحر نا پیدا کنار — اور اس دریائے بے پایاں کی موجیں ہیں ہزار
اے ہوس خوں رو کہ ہے یہ زندگی بے اعتبار — یہ شرارے کا تبسم یہ خسِ آتش سوار

**انسانی فعالی و تقاضائے نمود**

عرفانِ ذات رکھنے کی وجہ سے انسان کا مقصدِ آفرینش ہونا اقبال کے سفرِ یورپ سے پہلے کا خیال ہے لیکن اس کی پوشیدہ صلاحیتوں کی فعال نوعیت اور ان کا سرگرم تقاضا ہونا، انسان کے برخلاف دوسری چیزوں میں انفعالی استعداد اور انسانی فعالی کو قبول کرنے پر آمادگی، اپنے حلقۂ تاثیر کو وسیع سے وسیع تر کرتے رہنے کی مسلسل ہوس اور اپنی حسب خواہش اپنی بینائی، دانش اور توانائی کے بل بوتے کائنات کو بدل ڈالنے کی صلاحیت اقبال کی نئی اور مستقل فکر اور ان کے فلسفۂ عمل اور پیغام سخت کوشی کی جان ہے۔

**انسانِ کامل کا تصور**

انسانِ کامل کا تصور اقبال کے لیے اگرچہ جدید نہیں اسلامی معاشرے میں سے جو اس کا واحد گنجینہ ہے اس کو باہر لانے کی کوشش اور اسلامی معاشرے کی برومندی اور زرخیزی کی تبلیغ یورپ سے آنے کے بعد ہی شروع ہوتی ہے۔ اسلامی معاشرے کی ندرت اور اس کی مخفی صلاحیتوں کی وجہ سے مسلمان یا انسان کامل کی جد و جہد اور سخت کوشی ہی عالم کو زیب و زینت سے ہمکنار کر سکتی ہے۔

**اسلامی ثقافت**

اسلامی ثقافت ہی ہے جو انسان کی روحانی وحدت اور اسلامی اخوت پر مبنی ہے، زمان و مکان کی قیود سے آزاد، شخصی، نسلی اور طبقاتی مفادوں سے ناوابستہ، وہ کوئی خاص رہن سہن نہیں، کوئی ذہنی طرز خاص نہیں تاہم اس میں شک نہیں کہ اس کا ایک

رخ اور ایک شعار ہے، ایک انداز فکر ہے جس کی ایک مسلمان کے شخصی اور جماعتی رہن سہن، کردار اور طرزِ فکر پر تاثیر ہونی چاہیے، وہ کوئی ہو، کہیں ہو اور کبھی ہو۔ یہ شعار، یہ رخ اور یہ طرزِ فکر چھوٹی کہ مادی تہذیب کی جھوٹی جگمگاہٹ سے آنکھیں چُندھیائیں اور زمانے نے روند ڈالا۔ اس رخ، شعار اور فکر کے تواتر اور استمرار کو چھوڑ کر یہ ثقافت اپنے حسی وجود میں جامد اور غیر متغیر نہیں، یہ بدلتی رہی ہے اور بدلتی رہنی چاہیے، کوئی شے یکساں برقرار نہیں رہ سکتی اور نہ یہ یکساں برقرار رہی ہے اور نہ رہے گی۔ قومی زندگی میں ثبات و قرار موت ہے، رہا یہ امتیاز کہ اس کے وہ کون سے اجزا ہیں جن کو زمانے کے ساتھ بدلتے رہنا چاہیے اور کن کو قومی حیات کی بقا، تواتر اور استمرار کے لیے قائم و ثابت رہنا چاہیے سخت مرحلہ ہے ـــــ اسلامی ثقافت کے متعلق اقبال کا یہ زاویۂ نظر تھا جو آخر تک قائم رہا۔

**بے خودی کا فکری تصور** فکر کے اس مرحلے پر اقبال کی بے خودی کا سابقہ تصور فکری حدود میں آگیا ہے، فرد محض مجاز اور بے حقیقت نہیں رہا ہے، اس نے ایسی صورت اختیار کرلی ہے کہ اُس کی اپنی جگہ معنویت محفوظ ہوگئی ہے۔ بے خودی اور معاشرے کے تصور میں شخص کی انفرادیت اور اس کے نشو ونما پانے کی گنجائش پیدا ہوگئی ہے۔ خودی کا تصور پیدا ہو چلا ہے لیکن اس کے نقوش زیادہ گہرے نہیں ہوئے ہیں اور نہ اس کی خصوصیات زیادہ واضح ہوئی ہیں۔ اس کی فعالی کے حدود اور اس کی ترقی کے امکانات کا متعین اور مشخص ہونا ابھی باقی ہے۔

**جنت وجہنم کی خیالی صورت** اقبال نے خیالی سیرِ فلک میں جنت کو دیکھا کہ وہاں شاخِ طوبیٰ پر طیورِ محوِ نغمہ سنجی ہیں، اس کی فضا حوروں کے بے حجابانہ جلسوں سے معمور ہے، مے کے چھلکنے، ساغروں کے کھنکنے کا شور ہے پینے والوں کی نوشانوش کی صدائیں بلند ہیں، ساقیانِ ماہوش جام بکف ہیں۔ جنت سے کچھ فاصلے پر جہنم دیکھی؛ نور و نار سے تہی، ہنگاموں سے خالی، تاریک اور بالکل سرد۔ فرشتے نے پوچھنے پر بتایا کہ دوزخ میں اپنی آگ نہیں، اس کے شعلے تو اہل دوزخ اپنے ساتھ لاتے ہیں اور جلتے ہیں۔ اقبال کا جنت و دوزخ کا یہ تصور جو ابھی تک شاعرانہ تخیل ہے ان کی جنت و دوزخ کے آئندہ فکری تصور کے دھندلے نقوش ہیں۔

**زمانے کا عام تصور** زمانہ ابھی تک ان کے یہاں دوش و فردا میں تقسیم عام مفہوم رکھتا ہے۔ اس کی خلاقِ فطرت، اس کی فعلیت کا استمرار و تواتر وغیرہ جو ان کے فلسفے کا اہم عنصر ہے بعد کی فکر ہے۔

**ملّت کی تقدیر** اقبال کے سامنے جو حال تھا وہ اگرچہ تاریک تھا اور مسلمان کو فقط وعدۂ حور؛

سے وہ جھنجلا بھی جاتے تھے اور نہ کبھی بھی اپنی شاعرانہ رو میں کہہ گذرتے تھے لیکن طبعاً وہ رجائیت پسند تھے اور "از ما است انچہ بر ما است" سے دل کو تسلی دے لیتے تھے۔ انہیں اپنے نفسِ گرم پر بھروسا اور خاکسترِ ملت میں دبی ہوئی چنگاریوں کے بھڑک اٹھنے پر اعتماد تھا، ان کی چشم بصیرت ملت اسلامی کی تقدیر دیکھ رہی تھی، وہ اس کی مٹی کی زرخیزی جانتے تھے فقط اس کی نمنا کی کے منتظر تھے اور کھلے پکارے کہہ رہے تھے اور دوش کے آئینے میں فردا کا رخ روشن دیکھ کر کہہ رہے تھے:

راز اس آتش نوائی کا مرے سینے میں دیکھ     جلوۂ تقدیر میرے دل کے آئینے میں دیکھ
آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش     اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائیگی
شبنم افشانی مری پیدا کرے گی سوز و ساز     اس چمن کی ہر کلی درد آشنا ہو جائے گی

## خودی کا فلسفیانہ تصور

غالباً ۱۹۱۲ء میں "خودی" پر فلسفیانہ فکر شروع ہو چکی تھی۔ مسلمانوں کا انفرادی اور اجتماعی عام تنزل تو اقبال کے سامنے ہی تھا لیکن اسلامی تاریخ کے مطالعے سے ان پر یہ حقیقت بھی واضح ہو چکی تھی کہ اسلام ترقی کا مخالف نہیں، قرونِ اولیٰ کے مسلمان جو اسلام کے سچے نمائندے تھے دنیاوی ترقی کے لیے جدوجہد کو شجر ممنوعہ نہیں سمجھتے تھے ان کے نزدیک اس تنزل کا بڑا سبب مسلمانوں کی ذوقِ عمل سے محرومی تھی۔ وحدت وجود کا وہ تصور جو ہندی اور ایرانی شعرا کی بدولت مسلمانوں کے دل و دماغ پر چھایا ہوا رہا ہے اس محرومی کی بڑی وجہ ہے۔ اپنی ذات کو ذات باری میں فنا کر کے اس کی بقا میں باقی رہنا روایتی تصوف کی غایت ہے۔ انسانی سعادت کے اس تصور میں عالم آب و گل کے لیے جدوجہد کی بہت کم گنجائش رہی ہے، وہ جان چکے تھے کہ اس انسانی غایت سے اسلام کو کوئی تعلق نہیں۔ مسلم تصوف جس پر غیر اسلامی تصورات اور یک طرفہ اخروی رجحانات چھائے ہوئے تھے، مسلم معاشرے میں اسلام کی مثبت روح بیدار کرنے کے لیے اس پر ضرب لگانی ضروری ہے۔ انسانی، انا، یا شخصیت کے مستقل حقیقت ہونے پر جرمن فلاسفہ نے جو زور دیا تھا اور انگلستانی فلسفیوں نے اپنی واقعیت پسندی سے اس پر اپنی جدوجہد کی بنیاد رکھی تھی، اقبال کی نظر میں تھا۔ چنانچہ اقبال کا اپنی اس عہد کی فکر کی تشکیل میں مثبت وجوہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے روایتی تصوف کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج بھی شامل تھی۔ شخصیت اور خودی کی نفی و فنا کے بجائے اس کا اثبات اور بقا اقبال کی فکر تھی۔ چنانچہ یہی زمانہ ہے جب اقبال نے خودی کی حقیقت، اس کی خصوصیات، زندگی سے اس کے تعلق اور زندگی کی بقا میں اس کے کردار، خودی کے استحکام کے وسائل، اس کے ضعف کے اسباب، اس کے مراحلِ حیات، جماعت سے اس کے تعلق وغیرہ پر سوچنا

شروع کر دیا تھا۔

## عشق کا نیا تصور

عشق کی کائناتی اہمیت سے تو اقبال اپنی یورپ کی تعلیمی زندگی میں ہی واقف ہو چکے تھے، یہ فلسفۂ یونان کا ترکہ تھا اور بہت قدیم ترکہ تھا جس کا مفہوم عناصر کا فطری ترکیبی تعلق اور صورت و مادہ کی خلقی کشش اور اپنی استعدادوں اور صلاحیتوں کے مناسب صورتوں کی تحصیل تھی۔ عشق کے اس کائناتی تصور میں جذباتیت نہ تھی محض فطری شوق اور خلقی کشش سے زیادہ اس کی حیثیت نہ تھی۔ اس شوق و کشش میں جذباتیت کا شمول بہت بعد کا اضافہ ہے تاہم یہ جذبۂ عشق اپنے حقیقی اعتبار میں جنسی کشش سے الگ ہی رہا بلکہ باوجود اسی کی ایک صنف ہونے کے اس سے الگ کر دیا گیا اور اس طرح اس جذبے کی روحانیت اور تقدس کو محفوظ بنا دیا گیا، یہ متصوفانہ جذبۂ عشق ہے جس کے ڈانڈے وجودی وحدت سے نہیں بلکہ روحانی وحدت سے ملتے ہیں۔ اقبال نے اس سے اپنے آپ کو فنا کر کے ذات باری میں فنا ہو جانے کی متصوفانہ خواہش کو نکال دیا اور اس کو اپنی خودی کو نمایاں کرنے اور نظام عالم کو سنوارنے کی جدوجہد کا نقطۂ آغاز بنایا اور عقلی رکاوٹوں کو عشق کی جذباتی جرآتوں سے دور کر دینے کا پیغام دیا اور مقصد سے غیر معمولی اور انتہائی جذباتی شوق اور لگن سے راہ میں آنے والی دشواریوں اور مشکلات پر قابو پا لینے کا مشورہ دیا اور اس کے مختلف رخ اور ان رخوں کے لحاظ سے حیات انسانی میں اس کے مختلف کرداروں کی تشریح کی۔

گرچہ تو زندانیِ اسباب ہے — قلب کو لیکن ذرا آزاد رکھ
عقل کو تنقید سے فرصت نہیں — عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

## دین و مذہب کا حیات سے تعلق

دین و مذہب اب خدا اور بندے کا نجی اور محض روحانی رشتہ نہیں ہے بلکہ حیات انسانی میں اس کی نجی اور اجتماعی دونوں حیثیتیں اہم اور ایک دوسرے کا تتمہ ہیں، چونکہ حیات انسانی کی بلندی اس کے عزائم اور مقاصد کی بلندی پر موقوف ہے اور ان کو حقیقت بنانے کی جدوجہد اقبال کا قدیم تاثر ہے لیکن ان بلندیوں کا پیمانہ اب خالص مادی یا خالص انسانی نہیں رہا ہے، اس میں ایک طرح کا تکوینی تقدس شامل ہو گیا ہے؛ اغراض سے پاک اور فیوض و فضائل کا حامل، اس کے ڈانڈے براہ راست دین و مذہب سے ملے ہوئے ہیں۔ شخصیتوں کے انبوہ کو ملت اور اجتماع میں منظم کرنا ان کو ہم آہنگ بنانے پر موقوف ہے اور مسلمانوں کی ہم آہنگی دین و مذہب کی مرہون رہی ہے اور آج بھی اسی پر منحصر ہے اور وہی تشکیل نو کی بنیاد ہے۔

**حیات کی بقا و استمرار** شخصی زندگی کی بقا جو کبھی محض شاعرانہ تخیل تھی اب مستقل فکر ہے۔ انسانی جوہر حیات نا آشنائے عدم ہے۔ موت نئی قسم کی زندگی گذارنے کی خاص استعداد بہم پہنچانے کا ذریعہ اور دوسرے ماحول میں داخل ہونے کا دروازہ ہے۔

**خودی، اس کا استحکام، عشق اور زمانے کی خلاقی** اقبال تاریخ کے تجزیے سے اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے کہ افراد و ملل کا عروج وزوال ان کی انفرادی اور اجتماعی شخصیت کے استحکام و اضمحلال کا رہین ہے۔ خودی کے استحکام میں اس کے اظہار قوت کو دخل ہے جو کشاکش اور تصادم پر موقوف ہے۔ غلبہ اور استیلاء اس کی خاصیت ہے۔ اس کی زندگی اور پائندگی میں عشق کو خصوصی دخل ہے۔ استحکام و پائندگی کے لحاظ سے اس کی منزلیں اور ان کی خصوصیتیں اقبال کے اس عہد کے تصورات ہیں۔ روایتی مسلم تصوف پر خودی کے استحکام و ضعف کے زاویۂ نظر سے کڑی نکتہ چینی اور اس سے بیزاری اسی زمانے کی فکر ہے۔

خودی کی خلاقی، عقل و احساس کی آفرینش، عامل و معمول اور اسباب و علل کی صورت میں اس کے مختلف تشکلات، امواج بحر کی طرح کائنات کی بحر وجود سے معیت اور قدامت گویا وجودی وحدت کی ایک نئی تعبیر، جو خودی کی واقعیت اور خودی کی حیثیت میں اس کی بقا کی متقاضی ہے، اسی عہد کی فکر ہے۔ زمانہ جو پہلے ان کے یہاں ہمارا روزمرہ کا عام مفہوم رکھتا تھا، اس کے ساتھ الوہی تصور شامل ہو گیا ہے اور اس میں خلاقی کی صفت آگئی ہے، خودی کا کائنات اور زمانے پر مشتمل ہونا یہ خالص فلسفیانہ دقیق نقطے اسی عہد کی پیداوار ہیں۔

فرد اور جماعت کے رشتے کا اہم مقصدی سے ربط، فرد اور جماعت کے باہم دگر افادے اور استفادے کی نوعیت کا تعین، اجتماعی خودی کی تشکیل کی صورت، اس کے استحکام اور کثرت کے وحدت میں تحویل ہونے اور وحدت کے کثرت میں پھیل جانے کی کیفیت، افراد اور ملت کے نظم و ضبط میں دستور و آئین کی پابندی، دوسرے لفظوں میں شریعت پر عمل کی اہمیت، خودی کے استحکام میں شعائر و رسوم کی قدر و قیمت سب اسی زمانے کی فکر کے حاصل ہیں۔

**حیات کی حرکت و تغیر سے توجیہ** حیات کی حرکت و تغیر سے توجیہ اسی عہد کی پرواز فکر ہے۔ پوری کائنات کی اعراض و جواہر سمیت حرکت و تغیر میں تحلیل اگرچہ واضح نہیں ہے لیکن فکر کا رخ متعین ہونے لگا ہے، فکر کی گرانخیزی اور چیزوں کو جامد بنا کر دیکھنے کی اس کی فطرت پر گذرتی سی روشنی ڈال دی ہے۔

**انسانی خلاقی کی نوعیت**

انسان کی خلاقی اور نوعیتِ خلق اور یہ کہ اس کا منصبی فریضہ فطرت کی ان گھڑ خلق کی تحسین اور اپنے مصالح و مقاصد کے مطابق ان کی تحویل ہے، اسی زمانے میں اس کو واضح کیا ہے۔

**حسن و قبح کا حقیقی نہ ہونا**

حسن و قبح یا اچھائی برائی ذاتی حیثیت میں موجود نہیں۔ شاخ کے اندر نہ گل ہے نہ خار، انکا ظہور شاخ سے ابھرنے کے بعد ہوتا ہے۔

**اس عہد کی فکر کی حیثیت**

۱۹۱۴ء سے ۱۹۲۲ء تک کی فکر کا یہ مجمل خاکہ ہے، لیکن یہ سب فکریں اگرچہ آپس میں ربط رکھتی ہیں لیکن انہوں نے کسی نظام کی صورت نہیں اختیار کی ہے نہ اس کا ہر نقطہ پوری طرح واضح ہوا ہے پھر بعض کی حیثیت خیال سے آگے نہیں بڑھی ہے۔

**خودی اور اس کے مشتملات**

۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۶ء تک کا عہد "خودی کا عہد ہے"، خودی کے رخوں کی تحلیل و تشریح، ان کی خصوصیات، ان کے داخلی و خارجی اطلاقات اور اثرات یہی موضوعِ فکر ہیں، حیات، شعور اور عزم و ارادہ کی کرشمہ زائیاں، اس کی باطنی کیفیات، اس کی سمائی، جذب، خودی میں استغراق یا وقتی التفات، اور ان میں عشق کی کارکردگی اور اثرات، زمانے کی بقا اور گذران، آفرینش کائنات کا مقصد، خودی میں خدا کا جلوہ اور یقین کی اہمیت یہ سب اس عہد کے موضوعات ہیں۔ ان کے ساتھ ہی سیاسی تاثرات؛ ملوکیت، سرمایہ، مزدور پر تبصرہ، فقر و درویشی کی حقیقت، زندگی کی جاودانی کا راز سب اسی زمانے کے تصورات ہیں۔

اس دور میں فلسفۂ اقبال کے قریب قریب سب پہلو اجمالاً اور اشارۃً آگئے ہیں گویا "الٰہیات اسلامی کی تشکیل نو" کے خطبے اسی اجمال کی تفصیل اور ان ہی اشاروں کی توضیح ہیں۔

فکر کا شعور چیزوں کو جامد بنا کر اور ٹکڑوں میں ادراک ہے لیکن خودی اپنے شعور یا وجدان کے ذریعے عشق کی مدد سے دونوں جہانوں کا لمحاتی ادراک کر لیتی ہے، خودی کا باطنی شعور انفعالی نہیں فعلی اور تکوینی ہے، جہان کا انقلاب اصل میں خودی کے باطنی شعور کی نگہِ التفات کا انقلاب ہے۔ جہانِ کہنہ اگر موافق نہیں تو جہان نو پیدا کر سکتی ہے، خلق اظہار ذات کی خواہش کی تکمیل ہے جس کا مقصد خود تماشائی کے سوا کچھ نہیں۔

زمانہ اپنی تکوینی خصوصیتوں کے ساتھ خودی سے خارج نہیں، یہ خودی کی گہرائیوں میں بغیر گذران، تجدد و تدریج کے بقائے خالص کی صورت میں محفوظ ہے۔ تدریج و تجدد اس کے

ظہور و خروج سے متعلق ہیں۔

مسلمان صوفیا اپنی خودی کو فنا کر کے یزدان کا شکار ہوتے ہیں، اقبال خودی کو نشوونما دے کر وہ خدا کو سمالے یزدان شکار ہونے کے قائل ہیں۔

زندگی وقتی حقیقت نہیں کہ اس کو کہیں سے لے لیا جائے یا خود افسردہ ہو کر اس کا شعلہ ختم ہو جائے، ہر شے کو جذب کر لینا، پوری کائنات کو سما لینا زندگی کی خاصیت ہے، یہ خاصیت نہ پیدا ہو تو نابحناہ زوال آمادہ ہے، اس کو پختہ اور جاویدان بنانے کے لیے مسلسل حرکت، متواتر عمل اور مستمر اقدامات کی ضرورت ہے۔

سعی و عمل اور اقدام کے لیے یقین کی اہمیت نئی بات نہیں، نیا خیال یہ ہے کہ زندگی کے دوام اور اس کی بقائے جاوید سے یقین کا چولی دامن کا ساتھ ہے، موت کا سبب بے یقینی ہے۔

فقر و درویشی ذلت و مسکنت نہیں، یہ تو خودی کا جوہر خود عیار ہے اور سلطانی و شہریاری ہے، اقبال کے فقر و درویشی کی ٹھوکر میں شہنشاہیاں ہیں۔

## جمہوریت و سرمایہ داری

مغربی جمہوریت پر نکتہ چینی، سرمایہ و محنت کی آویزش میں سرمایہ دار کے ہتھکنڈوں کو واشگاف کرنا، اس کے ظلم و ستم دکھا کر مزدور کو مقابلے پر آمادہ کرنا، نسل، قومیت، رنگ، سلطنت، کلیسا اور تہذیب و ثقافت کو سرمایہ پرستی کی صورت میں دیکھنا اسی زمانے کا زاویۂ نظر ہے۔

## فلسفۂ اقبال کی تکمیل

۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۲ء تک کا عہد فلسفۂ اقبال کی تکمیل اور تفصیل کا زمانہ ہے۔ اس وقفے میں اقبال کی زندگی کے متعدد اور مختلف رخوں پر فلسفی، مفکر اور متکلم ہونے کی چھاپیں نمایاں ہوئیں۔ شاعر تو وہ تھے ہی زیادہ سے زیادہ فلسفی شاعر لیکن اب یہ فیصلہ دشوار ہی ہو گیا کہ وہ عظیم ملی شاعر ہیں یا عظیم مسلم فلسفی۔

یہ تو اقبال کی سیرت سے ہی واضح ہو چکا ہے کہ ان کا گھریلو اور مکتبی گردوپیش صوفیانہ مذہبی تھا، مغربی فلسفہ ان کا تعلیمی مضمون اور فلسفۂ شرق ان کا تحقیقی میدان تھا، مسلمانوں کا ہمہ جہتی تنزل اور مغرب کی حرکت و فعالی اور اس کے ثمرات ان کے سامنے تھے۔ مغربی تہذیب اور اس کے مادی فلسفے سے مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کی نظریں خیرہ ہوئی جا رہی تھیں۔ اقبال نے بغیر کسی خیرگی اور مرعوبیت کے اُن کا انتقادی جائزہ لیا اور اس کی کمزوریوں کی نشان دہی کی اور مقابلے میں اسلامی اصول و نظریات کی حمایت کی۔ اقبال کے اپنے میلانات، رجحانات اور خیالات و افکار کی ایک

خاص رُو تھی جو روحانی عقلی بھی تھی اور عمل و فعالی کی متقاضی لیکن یہ بکھری اور منتشر تھی ضرورت ایسی منظم اور مفصل مابعد الطبیعیات کی تھی جو اقبال کے افکار کی توجیہ کر سکے اور ان کے پارہ پارہ خیالات کو منطقی فکر کی صورت میں منظم کر دے اور اس طرح جدید علم و حکمت کے مقابلے میں تحقیقی اور نئے علم کلام کی بنیاد ڈال دے۔

**خطبات** الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے متعلق خطبات شش گانہ ان کے افکار کی اسی رو کی مابعد الطبیعیاتی بنیاد ہیں۔ ان کے بغیر نہ اُن کے تصورات میں نظم پیدا ہوتا ہے نہ ان کی پوری طرح معنویت واضح ہوتی ہے۔ اس تشکیل جدید پر غور و فکر کی ابتدا تو وہ ۱۹۲۴ء کے جیبیہ حال کے اجتہاد پر خطبے سے کر چکے تھے مگر تکمیل ۱۹۲۹ء سے پہلے نہ ہو سکی اور وہ بھی چھے خطبوں کی حد تک، ساتواں ۱۹۳۲ء میں ہوا۔

یہ خطبے اگرچہ دیرینہ اور تدریجی غور و فکر کا نتیجہ ہیں لیکن اگر تشکیل جدید کے موضوع پر ان کی یہ تصنیف مستقل اور مرتب نظام فلسفہ کی صورت میں ہوتی جس کا قریب قریب پورا مواد خطبات میں موجود ہے، تو یہ تصنیف کہیں زیادہ مضبوط، مربوط، جامع اور زیادہ تحقیقی اور اجتہادی ہوتی اور اسلامی علوم و فنون کے اصل منابع کا براہِ راست اور زیادہ استیعاب سے مطالعہ ان کی تحقیق نقد اور رائے قائم کرنے میں زیادہ معاون ثابت ہوتا۔

ان خطبوں میں طبیعیات کی قدیم بنیادوں پر نقد ہے اور نفسیاتی مشاہدوں کی سند پر روحانی قسم کی مابعد الطبیعیات کی تاسیس ہے۔ ایک واحد روحانی اساس سے خلق خلّاق اور مخلوق کی توجیہ کی گئی ہے، مذہب کی ایمانی حقیقتوں کا استخراج کیا گیا ہے، مذہبی اعمال کی قدریں واضح کی گئی ہیں اور اس طرح اسلام کی الٰہیات کی یہ جدید تشکیل ہے۔

ان خطبوں میں تقریباً سب ہی بنیادی اسلامی عقائد آگئے ہیں۔ ذات باری، وحی و رسالت، جبر و اختیار، تقدیر، لوح محفوظ، حیات بعد الموت، برزخ، جنت و جہنم اور نامۂ اعمال وغیرہ سب کی اپنے مابعد الطبیعیاتی موقف سے تشریح ہے۔

اصل حقیقت حقہ کی نوعیت، شعور، ارادہ، زمان اور خودی کا عضوی تعلق، کائنات اور حسّی مظاہر اور ان کی افعال فردہ سے توجیہ، خلق کے معنیٰ، عالم خلق اور عالم امر کی حقیقت، روح و بدن کا فرق، ذات باری کی محدودیت اور اس کے معنیٰ، حدوث و قدم، موت، سب کا مفصل و مجمل بیان ہے، ضمناً اخلاقی اور سیاسی بحثیں بھی آگئی ہیں، اسلامی قانون کی نئی تعبیروں کا جواز اور اس کی حرکیت

اور نامی ہونے پر مفصل بحث ہے، اسلامی مجالس قانون ساز کی حیثیت اور ان کے حدودِ قانون سازی کی توضیح بھی ہے۔ خطبات کی ضمنی اہمیت یہ ہے کہ یہ ان کے اشعار کی شرح ہیں، ان کو سامنے رکھے بغیر ان کے بہت سے اشعار مبہم رہتے ہیں۔

**اقبال کی اشتراکیت وغیرہ** اشتراکیت کے متعلق سر فرانسس ہسینڈ کو اسی زمانے میں خط لکھا جس میں اس کے متعلق اپنا نقطۂ نظر واضح کیا۔ عورت کے صنفی فریضے اور اس کی فطری خصوصیت پر اسی زمانے میں روشنی ڈالی اور مرد و زن کی خلقی وابستگی کو واضح کیا۔ حسن و قبح یا زشت و خوب کا معیار بتایا، زمین کے ملکیتِ عام ہونے کا خیال بھی اسی عہد میں پیش کیا ہے۔

**اقبال کی بعد کی فکر** اقبال کے فلسفے یا فلسفۂ خودی کی تکمیل تو ۱۹۳۲ء میں ہو چکی، اس کے اصول اور بنیادی پہلو اجمالاً یا تفصیلاً سب آ چکے، تشکیلِ نو کے بعد زیادہ تر گزشتہ افکار کا ہی مختلف انداز سے اعادہ ہے۔ اسلوب، جزئیات اور فور کے رخ بدلے ہوئے ہیں لیکن اصل فکر ایک ہی ہے۔ نیا تصور بہت شاذ ہے، کوئی نیا خیال توجہ کو جذب کرتا بھی ہے تو اس کی نوعیت فروعی ہوتی ہے۔

**قوت، معاشرے کے گناہ، عورت کی حفاظت** قوت و شوکت کے اظہار کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں جو قدر و قیمت ہے اس کو طرح طرح سے واضح کیا ہے لیکن بے سوچے سمجھے اندھا دھند طاقت کو جھونک دینا جنون و للہی ہے پھر جس سوجھ بوجھ کے پیچھے طاقت نہ ہو وہ فریب ہی ہے۔ افراد کے گناہ بشرطیکہ اس سے معاشرہ متاثر نہ ہو معاف ہو سکتے ہیں لیکن معاشرے کی جرائم پیشگی اس کی نکبت کی دلیل ہے جس کو اسے بھگتنا ہی پڑتا ہے۔ عورت کے جوہر، معصوم نسوانیت جو امومت کی شکل میں نمایاں ہے، اس کا تحفظ مرد کا فریضہ ہے۔

**چیزوں کی قدر و قیمت کا پیمانہ** حسن و جمال ہو یا علوم و مذاہب غرض کہ زندگی سے تعلق رکھنے والی ہر شے کی قدر و قیمت کا پیمانہ خود زندگی اور اس کی قوت ہے۔ اگر یہ حیات کے تحفظ، اس کی آفرینش اور اس کے جذب و استیلاء میں ممد و معاون ہیں تو مفید اور قابلِ قدر ہیں ورنہ ناکارہ اور زندگی کے کاندھے پر بوجھ۔

**امام مہدی کا تصور** ابن خلدون کے انتقاد کی سند پر اقبال روایتی امام مہدی کی آمد کے

قائل نہ تھے لیکن وہ کسی ایسے انسان کامل کے ضرور منتظر تھے جو اسلام کی قوت و شوکت کا باعث ہو اور اس کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر دے۔ وہ نطشے کے تخیلی فوق البشر کی فعالی اور تاثیر کو جرمن قوم کی قوت کی صورت میں دیکھ چکے تھے اور چاہتے تھے کہ یہ تصور فعال صورت میں ہر مسلمان کو اپنی تمام طاقتوں کو مجتمع کر کے اس کے ظہور کی راہ ہموار کرنے پر امادہ کر دے چنانچہ وہ مسلمانوں کو اس تصور سے محروم کر دینے کے حامی نہ تھے۔

**فرزند صحرا**

اقبال کا خیال تھا کہ فرزند صحرا یا مرد کوہستان اپنی فکر و ضمیر کے سادہ اور بے رنگ ہونے اور قوائے عمل کے تیز تر ہونے کی وجہ سے فطرت کے مقاصد و مصالح کی زیادہ بہتر پاسبانی کر سکتا ہے صرف عرفانِ خودی کی دیر ہے، وہ اپنی عظمت سے واقف ہوا نہیں کہ اس نے دنیا کی تقدیر بدلی۔ چنانچہ افغان قبائل کو تاریخ کے اہم انقلاب یاد دلا کر اس کی خودی کو بیدار کرنے کی یہی وجہ تھی۔

**فکر اقبال**

افکارِ اقبال پر یکجائی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سنہ ۱۹۱۲ء تک ان میں تغیر و تبدل برابر جاری رہا لیکن اس کے بعد اضافے ہوئے ہیں۔ وحدت وجود کے تصور میں فرق آیا ہے لیکن وہ ان کی فکر کا اہم گوشہ نہیں۔ خطبات کا عہد (۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۰ء) ان کی فکر کا عہد شباب ہے[1]۔ اگر خودی کے متعلق بعض وقتی تصورات کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ فکر بڑی حد تک متوازن اور جدید غیر اعتذاری کلام کی بہت قابل قدر بنیاد ہے لیکن افسوس کہ اس کے خاص نقطوں کو بنیاد بنا کر کام کو آگے نہیں بڑھایا گیا اور نہ قابل نقد پہلوؤں پر بحث کی گئی۔ "افکار اقبال" میں میں نے نقد و تبصرہ کی جھیری کوشش کی ہے جس کا مقصد بحث و تمحیص کی راہ کھولنا اور جدید علم و حکمت کے مقابلے میں ایک نئے متکلم کلام پر کام کرنے کے لیے آمادہ کرنا ہے۔ واللہ الموفق للسداد و علیہ التکلان۔

محمد عبد السلام

۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء

---

[1] اقبال کی فکر کے ان ارتقائی نقطوں کا جہاں تک تعلق ہے میرے مقالے "اقبال کا فکری ارتقاء" مطبوعہ معارف شمارہ دسمبر ۱۹۷۸ء و جنوری و فروری ۷۹ء کی ضروری ترمیموں کے ساتھ تلخیص ہے۔ عشق کے تصور کے سلسلے میں "اقبال کے فکری ارتقا پر ایک تعاقب" مطبوعہ معارف شمارہ ستمبر ۱۹۸۰ء و اکتوبر ۱۹۸۰ء بھی پیش نظر رہیں تو عشق کے متعلق قدما کی فکر اور حکمائے اسلام کے تصورات تفصیل سے سامنے آجائیں گے۔ منہ

# مابعد الطبیعیات

**علم اور وجود**

پیدا ہوتے ہی انسان کی نظریں گرد و پیش پر پڑنے لگتی ہیں، حسّی طاقتیں اور عقلی قوتیں جوں جوں ترقی کرتی ہیں اور نئے ماحول سے مانوس ہوتی جاتی ہیں، چیزیں، اُن کی خصوصیتیں، مرتبے اور باہم دگر تعلقات کھلتے جاتے ہیں اور ہمارا علم بڑھتا جاتا ہے۔ اگر چیزیں نہ ہوتیں تو کاہے کو دیکھتے، کیا سنتے، کس کو سمجھتے، کیونکر علم نشو و نما پاتا اور کیسے ان کے متعلق اظہارِ خیال کرتے، ان کے ہونے میں ہمارے علم و احساس کو دخل نہیں، ہم نہ ہوتے یا احساس و تعقل نہ ہوتا تو بھی چیزیں ہوتیں اور شاید ویسی ہی ہوتیں جیسی ہیں چنانچہ چیزیں پہلے ہیں اور ان کا احساس و تعقل بعد کو۔ یہی ہماری عام عقل کا تقاضا ہے۔

اب دوسری طرح سوچو، اگر چیزیں ہمیں محسوس نہ ہوتیں، نہ ہمیں کچھ دِکھتا، نہ کچھ سنائی دیتا، نہ بو آتی، نہ مزا آتا اور نہ ہمیں چھوا ئی پڑتا تو چیزوں کے ہونے کے کوئی معنی؟ علم و احساس کی روشنی کے بغیر اندھیر ہی اندھیرا، کچھ نہیں! ہست و نیست انجانے، بے معنیٰ! علم و احساس کیا گئے کہ دنیا ساتھ لے گئے۔ کائنات ہو بھی تو اُس کے ہونے کو کون جانے۔ ہونا عملاً ہونے کو جاننا ہے، علم و احساس پہلے ہیں ہونا بعد کو۔

تو پھر اصلیت کیا ہے؟ ہونا یا جاننا؟ کائنات کی اپنی نوعیت کیا ہے، اُس کی آخری حقیقت کیا ہے؟

**فلسفۂ اعلیٰ**

کائنات کی آخری اور بنیادی حقیقت یا حقیقتوں کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش، یہی فلسفۂ اعلیٰ ہے، اس کوشش کا پہلا مرحلہ تو اُس کے ہونے نہ ہونے کا ہی ہے۔ اُس کے ہونے کا کیا مطلب ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ اُس کا ہونا ہم سب ہی محسوس کرتے ہیں، سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا اس کے محسوس ہونے سے الگ بھی اُس کی اپنی کوئی ہستی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو محسوس ہونے سے الگ کر کے اُس کے ہونے کی کوئی معقول وجہ ہے یا نہیں۔ اگر اُس کے ہونے کو دریافت کر لینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے تو اُس کے ہونے پر یقین کیوں؟ اگر اُس کے محسوس ہونے کے علاوہ اُس کی اپنی ہستی نہیں تو پھر اس کی ہستی کا مطلب صرف احساس ہے اور بس، ہمارے احساس یا ذہن سے باہر اُس کی کوئی ہستی نہیں۔

ان بنیادی سوالوں کا جواب حاصل کرنے کے لیے، ہستی اور ہستی ہیں علم و احساس کی حقیقی

اہمیت پر غور و فکر پہلی ضرورت ہے۔ فلسفۂ اعلیٰ کی یہی غرض ہے کہ ہستی اور علم کی اصل کا سراغ نکالا جائے اور پھر پوری کائنات کا اس اصل سے تعلق واضح کیا جائے۔[1]

علم اور ہستی کے عام جانے بوجھے فرق کی بنا پر فلسفے کی بحث و تحقیق کے دو پہلو ہو جاتے ہیں، علمیاتی اور کونیاتی۔ علمیات میں علم کی حقیقت، اُس کی مختلف صورتیں، اُس کی وسعت اور اُس کی اصل بحث میں آتی ہیں اور کونیات میں وجود یا ہستی کی حقیقت، اُس کے معروض و متعلق اور اُس کی اصل پر غور کیا جاتا ہے[2] علم اور وجود میں، جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے، نہایت گہرا تعلق ہے اس لیے ایک کو دوسرے سے بالکل الگ کر کے اُس پر غور و فکر کرنا بہت دشوار ہے، کسی ایک پر بحث کا نتیجہ خود بخود دوسرے کی نوعیت پر اثر ڈالتا ہے اور اس کی حیثیت کو مقرر کر دیتا ہے۔

علم اور وجود کے اس گہرے تعلق کی وجہ سے کائنات کے متعلق جو مذکورہ بالا بنیادی سوال اُٹھتے ہیں، مختلف فلسفیوں نے ان کے الگ الگ جواب دیے ہیں۔ جوابوں کے اس اختلاف نے تشکیک، معروضی واقعیت اور تصوریت کے مختلف مدارس پیدا کر دیے۔ متشککین تخریب سے آگے نہ بڑھ سکے، واقعیت کے حامیوں نے وجود کو اصل مان کر علم کو اس کا تابع قرار دیا اور تصوریت کے دعویٰ داروں نے علم کو اصل قرار دے کر پوری کائنات کو علم کے قالب میں ڈھال دیا۔[3]

ہمارے علم و احساس کے پیچھے کائنات کی حقیقی ہستی ہو یا نہ ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور کم از کم ایسا لگتا ہے کہ وہ خارجی اور ہمارے ذہن سے باہر موجود ہے لیکن کائنات سے ہمارا تعلق اسی حد پر کہ اس کی ہستی خارجی ہے یا ذہنی، ختم نہیں ہوتا۔ ہم اس پر اچھے برے ہونے کا حکم لگاتے ہیں؛ موجودات ہمارے لیے مختلف قدر و قیمت رکھتی ہیں اور ان کے مطابق ہم اپنے انفرادی اور اجتماعی تعلقات اور اعمال کی نوعیتیں مقرر کرتے ہیں اُن کے متعلق خیر و شر یا اچھے اور برے ہونے کے فیصلے کرتے ہیں، یہ فیصلے خاص خاص مفروضوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان مفروضوں کو مقرر کرنا اور انھیں ثابت کرنا فلسفۂ اخلاق کی بحث ہے۔[4]

چیزوں کی قدر و قیمت مقرر کرنے کا دائرہ انسان کے انفرادی اور اجتماعی اعمال تک محدود نہ

---

[1] مختصر تاریخ فلسفۂ یونان، از ڈاکٹر ولہلم نیسل (ترجمہ)، تمہید ص ۱ [2] ترجمہ تاریخ فلسفہ جدید از ہافڈنگ جلد اول ص ۲

[3] A Short History of Philosophy by Alexander pp. 592 - 593.

[4] ترجمہ تاریخ فلسفۂ جدید از ہافڈنگ، جلد اول ص ۳

رہے بلکہ پوری کائنات پر حاوی ہو تو مذہب کے احاطے میں آجاتا ہے اور ہستیِ مطلق، اُس کی قدر و قیمت اور اُس کے نصب العین کی طرف پہنچ جاتے ہیں اور پھر یہ بحث عام کونیات تک پھیل جاتی ہے۔[1]

### فلسفے کے لیے معیارِ نقد

وہ کونسی بنیادی حقیقت یا حقیقتیں ہیں جن سے پورے موجودات کی توجیہ ہو جائے، ہمیشہ سے اختلافی مسئلہ ہے، الگ الگ فلسفے الگ الگ اصلیں پیش کرتے ہیں اور اُن سے موجودات کی عام اور جامع توجیہیں کرتے اور ان کی صحت کا سختی سے دعویٰ کرتے ہیں۔

چونکہ ہر فلسفہ وجود سے متعلق آخری اور انتہائی مسائل سے بحث کرتا ہے اس لیے اس بحث کے لیے کچھ نہ کچھ تجریدی قضیے تسلیم ہی کرنے پڑتے ہیں اور مشاہدات سے زیادہ ان کی صحت قیاسات اور استنباطات سے ثابت کیجاتی ہے۔ ان توجیہوں اور استنباطوں کی صحت جانچنے کا واحد طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اِن میں کتنی جامعیت ہے، جن مشاہدات اور تجربات پر اُن کی بنیاد ہے ان کی اپنی کیا قدر و قیمت ہے پھر ان مانے ہوئے قضیوں پر تعمیر ہونے والے فکری نظام اور توجیہ میں اندرونی توافق اور ترکیبی قوت کس قدر ہے۔[2]

### فلسفے اور مذہب کا فرق

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ کونیات بھی مذہب کے دائرۂ اثر سے باہر نہیں رہتے۔ موجودات اور اُن سے متعلق تمام ضروری اور اہم سوالوں کا جواب فلسفے کی طرح مذہب بھی دیتا ہے، چاہے یہ سوال موجودات کی حقیقت اور نوعیت سے تعلق رکھتے ہوں یا اُن کی قدر و قیمت سے لیکن فلسفے کی طرح اُس کے جوابوں کی نوعیت نہ آزادانہ بحث و تمحیص کا نتیجہ ہوتی ہے نہ عقل کے عام تحلیلی اصول پر مبنی۔ وحی و الہام ان جوابوں کا ماخذ ہوتا ہے، اس کے خطابی دلائل دماغ کے بجائے دل کو زیادہ متاثر کرتے ہیں، اس کے پیش کیے ہوئے حقائق اور اس کی توجیہیں علمی لحاظ سے زیادہ تر ادّعائی ہوتی ہیں، عقیدے اور ایمان پر اُن کی بنیاد ہوتی ہے تاہم وہ ان کی صحت کا فلسفے سے کہیں زیادہ دعویٰ دار ہوتا ہے۔ فلسفے کی طرح اُس کی غرض حقائق کی دریافت نہیں ہوتی، اس کا خصوصی زاویۂ نظر عملی اور اخلاقی ہے، اس کی اصل غرض انسانی معاشرے کا انفرادی اور اجتماعی سدھار ہے اور بس۔

---

[1] تاریخ فلسفۂ جدید از ہافڈنگ جلد اول ص ۳۔ [2] ایضاً ص ۲

**مذہب کا نقد**

مذہب کے دعووں اور توجیہوں کو عقل کے عام تحلیلی طریقوں سے زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے زیرِ بحث لایا جانا چاہیے کیونکہ عقل کے تحلیلی طریقوں سے اُن کا استنباط نہیں ہوا ہے، اُن کو پرکھنے کا معقول طریقہ یہی ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اُس کے دعوے اور توجیہیں حکمی مشاہدات اور عقل کے اصولِ اوّلیہ کے خلاف تو نہیں ہیں، اُس کی مقرر کی ہوئی قدروں پر انسانی اعمال کی تنظیم، عملی ہونے کے ساتھ ساتھ انسانی حیات میں انفرادی اور اجتماعی کس قدر داخلی اور خارجی توافق کا باعث ہو سکتی ہے، عام کائناتی عوامل کو انسانی اعمال سے ہم آہنگ رکھنے میں کتنی مؤثر ہے پھر مذہب کی اپنی ترکیب و ترتیب میں داخلی توافق اور قوت کتنی ہے۔

مذہب کا یہ نقد اور اُس کی توثیق و تشریح ایک طرح سے فلسفیانہ صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ مذہب کا یہ تفلسف اور کائنات اور اُس کے عوامل کی ایسی تشریح جس سے مذہب کے الہامی دعووں کی عقلی توجیہ اور منطقی تشریح ہو جائے اُس مذہب کا کلام کہلاتا ہے جس کی کائنات کی تشریح میں اپنی جگہ مستقل قدر و قیمت ہے۔

**مذہب کی عقلی تشریح یا کلام**

عام مذاہب کا ظہور ایسے زمانوں میں اور ایسے مقاموں پر ہوا جب اور جہاں لوگ سادہ، عملی زیادہ اور عقلی کم تھے، اُن کے عمل اور ان کی فکر کے لیے اسلاف کی روایتیں اور کاہنوں کے الہام کافی تھے۔ عقل و فکر کا عہد شروع ہوتے ہی اُن کا مذہبی عقائد سے تصادم شروع ہو گیا، مذہب کے حامیوں نے مذہب کی عقلی توجیہیں کیں، اور نظرِ فکر کے نتائج سے اُس کی تطبیقیں شروع کر دیں؛ مخالفِ مذہب عقلی تصورات پر نکتہ چینی کی اور عقلی معیاروں سے مذہبی اِدّعاؤں کی توثیق کی۔ یہ تطبیقیں، نکتہ چینیاں اور توثیقیں اپنے عہد کے عقلی معیاروں کے مطابق ہی ہو سکتی تھیں۔ عقلی معیار اور فکری مسلمات عہد بہ عہد بدلتے رہتے ہیں، ایک عہد کا کلام دوسرے عہد میں تقویم پارینہ ثابت ہوتا ہے اور ضرورت ہوتی ہے کہ کلام یا مذہب کی عقلی تشریح میں بھی عصر کے مطابق ترمیم و تنسیخ ہوتی رہے۔

مذہب اپنی روح کے لحاظ سے جیسا کہ کہا جا چکا ہے غیر فلسفیانہ اور اِدّعائی ہے لیکن اپنی فلسفیانہ تشریحوں کی وجہ سے اُس پر فلسفے کے پرت چڑھ جاتے ہیں اور بجائے خود فلسفہ بن جاتا ہے لیکن اس کا یہ تفلسف یا کلام اصل مذہب سے خارج اور محض بالائی غلاف ہے جس کے تار و پود معاصر عقل و فکر سے بنتے ہیں اور اسی لیے عصر بہ عصر اس میں اصلاح و ترمیم کی گنجائش رہتی ہے جبکہ مذہب عہد بہ عہد کے عقلی چکروں سے گذرتے رہنے کے باوجود قائم رہتا ہے اور رہنا چاہیے۔ مذہب اور اُس کے

کلام کے اس فرق کا تحفظ بہت ضروری ہے، اس کے بغیر مذہب اپنا تشخص کھو بیٹھتا ہے۔ جن قوموں نے اس فرق کی حفاظت نہیں کی اور اپنے کلام کو مذہب کی روح میں پیوست کر دیا ان کے مذہب کا ظاہر و باطن دونوں مسخ ہو گئے اور وہ اپنی روح سے خالی ہو کر عقل کی بھول بھلیوں میں گم ہو گیا۔

## اسلامی کلام اور اقبال کی فکر

عام طور سے مذاہب تجرباتِ حیات اور مظاہرِ فطرت سے استدلال نہیں کیا کرتے لیکن اسلام نے انفرادی، اجتماعی، نفسی، طبیعی اور تاریخی ہر قسم کے حقائق پر فکر و تدبر کی دعوت دی ہے اور ان کو اپنے دعووں کی شہادت میں پیش کیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ دوسرے مذہبوں کے مقابلے میں اسلام اندرونی طور پر زیادہ عقلی ہے بھی۔ علمائے اسلام ہر زمانے میں اسلام کی اس خصوصیت کو واضح کرتے رہے ہیں اور انہوں نے اس کی توثیق کے لیے متواتر عقلی تشریحیں کی ہیں۔

جدید مغربی اندازِ نظر نے سوچ بچار کی نئی راہیں نکالیں، نئے تجربوں نے نئے اُفق روشن کیے، مذہب کی پرانی توجیہیں ناکارہ ہونے لگیں، اگلی فلسفیانہ بنیادیں کھوکھلی ہو گئیں اور قدیم مشاہدے مشتبہ سمجھے جانے لگے، کبھی کے یقینیات آج کے اوہام بن گئے۔ چنانچہ نئے عقلی رجحانات اور مذہب کے پرانے میلانات میں دوری پیدا ہونے لگی اور عقل و عقیدہ میں خلا پیدا ہو گیا۔ ضرورت تھی کہ مردے از غیب آید و کارے بکند، پہلے سر سید مرحوم اس میدان میں اترے لیکن ان کا سوچ بچار زیادہ تر اعتذاری اور مرعوبیت کا نتیجہ تھا تاہم اس کے مابعد اثرات سے انکار ممکن نہیں۔ سر سید کے بعد اقبال نے بھی اسلامی کلام اور معاصر عقل کا درمیانی خلا محسوس کیا اور نئے عقلی اور علمی معیاروں کو سامنے رکھ کر اسلام اور اس کے روایتی کلام پر از سرِ نو غور کیا اور اس خلا کو بھرنے کی کوشش کی۔ اقبال کی یہی فکری کوشش ان کا نیا کلام ہے۔ یہ کلام عصری عقل سے ہم آہنگ اور اسلام کے قریب قریب تمام اعتقادی اور عملی پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اقبال کی یہ نئی فکر بجائے خود فلسفہ ہے لیکن اسلامی عقائد و اعمال کے حوالے سے اس کو کلام کہنا بھی غلط نہیں۔

## اقبال کے کلام یا فلسفے کی نوعیت

اقبال کی فکر میں اسلام کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ دوسرے مذاہب کی طرح اسلامی عقائد و اعمال کا حقیقی سرچشمہ نفسیاتی یا روحانی مشاہدات ہیں۔ مذاہب کے روحانی مشاہدات طبیعی تجربات سے متضاد و متناقض نہیں ہوں مگر ہم آہنگ نہیں ہوتے۔ حسی مشاہدات اور طبیعی تجربات کی طرح روحانی مشاہدات کو جب تک مستقل اور قابلِ اعتماد ذریعۂ علم نہ ثابت کر دیا جائے مذہبی عقائد کی واقعیت اور اس کے اعمال کی اہمیت برابر مشتبہ رہے گی۔ اقبال کا فکری کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے روحانی مشاہدات کی واقعیت ثابت کرنے

کی کوشش کی اور معاصر فکر و نظر سے اُن کا قابلِ اعتماد اور مستقل ذریعۂ علم ہونا واضح کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر کی تشکیل میں مسلم صوفیا کے عرفانی واردات خصوصاً فنا اور بقا سے تعلق رکھنے والے احوال و مقامات کو بڑا دخل ہے۔ اُن کے یہ روحانی تجربے حقیقت میں جذب ہو کر بلکہ اقبال کے زاویۂ نظر سے خود حقیقت کو جذب کر کے حقیقت کے کل اور سیال صورت میں راست مشاہدے ہیں۔ ان مشاہدوں میں موضوع یا مشاہدہ کرنے والا اور معروض یا اصل حقیقت مدغم اور جذب ہو کر ایک وحدت بن جاتے ہیں۔[1] یہ حقیقت کا راست مشاہدہ ہے اس لیے زیادہ وقیع اور کہیں زیادہ حقیقی اور واقعی ہے، حسی تجربات تو حقیقت کا باہر سے گذرتے زمانے اور ساکن مکان میں منجمد ٹکڑوں میں مشاہدہ ہے جو غیر حقیقی اور مغالطہ آمیز ہے۔

اقبال کی فکر میں صوفیانہ واردات کے علاوہ بیسویں صدی کی عام فلسفیانہ تحریک کا بھی بڑا حصہ ہے، یہ ایک طرح کی روحانی تصوریت تھی، اس جدید روحانی تصوریت کا جرمنی میں انیسویں صدی میں آغاز ہوا۔ اس کو فلسفۂ تخیلیت یا رُومانیت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ ایک قسم کی معروضی تصوریت ہے۔ اس تحریک کی ابتدا کانٹ کے اس خیال سے ہوئی کہ روح خود فاعل اور مبدا ہے۔ اس خیال کو اس طرح مزید آگے بڑھا دینا تخیل کے لیے غیر فطری نہ تھا کہ روح کی فعالی اور طبع زادگی غیر محدود، غیر مشروط اور مطلق ہے۔ فشٹے، شلنگ، ہیگل وغیرہ نے اس خیال کو نقطۂ آغاز بنا کر بالکل نئے فلسفیانہ نظاموں کی عمارتیں کھڑی کر دیں۔ ان فلسفوں میں حقیقت کو مبہم اور اطلاقی وحدت میں بدل دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ مذہبیات، جمالیات، شاعری اور فلسفے کے روایتی تضاد کو دور کر کے مبہم وحدت میں جذب کر دیا گیا ہے۔[2] اقبال کی فکر کو اس سلسلے کی مستقل اور ممتاز کڑی سمجھنا چاہیے، اقبال حقیقت کو روحانی مانتے ہیں مگر ان کی فکر اور تخیلی فلسفے میں یہ بنیادی فرق ہے کہ وہ حقیقت کو غیر مادی تسلیم کرتے ہوئے اس کو مبہم نہیں بلکہ مستقل، منفرد اور متشخص سمجھتے ہیں اور اپنے استاذ میکٹیگرٹ کے اس خیال سے متفق ہیں کہ حقیقت کی دنیا افراد کی دنیا ہے۔[3] اقبال کی فکر کا آغاز ایسی شخصیت اور خودی سے ہوتا ہے جو اپنے آپ میں ترقی کے لامحدود امکانات رکھتی ہے، اُن کے اخلاقی تصورات کی بنیاد شخصیت کو ترقی دینے کی جد و جہد پر ہے۔

---

[1] Lectures on The Reconstruction of Religious Thought in Islam pp. 24 - 30.

[2] ترجمہ تاریخ فلسفۂ جدید از ہافڈنگ جلد دوم ص ۱۵۵-۱۵۸، Short History of Philosophy
Alexander Chapter IV

[3] اسرار خودی، ترجمہ نکلسن پر اقبال کا مقدمہ XVII -

اقبال ذاتِ الٰہی کو خودی یا شخصیت کا اعلیٰ و اکمل مرتبہ قرار دیتے ہیں، اس کے بعد ہی انسانی خودی کا مرتبہ ہے جو ترقی پذیر ہے اور جد و جہد اور شخصیت کے زور سے دوسری شخصیتوں کو اپنے آپ میں جذب کر سکتی ہے۔ اس کے احاطۂ جذب میں مخلوق ہی نہیں خالق بھی شامل ہے "یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ" محض شاعری نہیں، فلسفیانہ عقیدہ ہے۔ شخصیت میں ایسا جذب پیدا کرنے کے لیے اس کی تقویت ضروری ہے جس کے لیے باشعور کوشش درکار ہے۔ اقبال کے اس صوفیانہ فلسفے کی ممتاز خصوصیت اس میں جد و جہد اور فعالی کی پیوندکاری اور اس سے بے عملی اور خود فراموشی کا اخراج ہے۔

اقبال کے متصوفانہ فلسفے میں معروضی تصوریت کے ساتھ ساتھ بیسویں صدی کے طبعیات و حیاتیات کے بدلتے ہوئے رجحانات اور کائنات کے متعلق اضافیت کے تصورات پھر کائنات میں حساسیت کے عمومی شمول کو جو دخل ہے اُسے بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔[1] اقبال کا فلسفہ بیسویں صدی کے لگ بھگ رُبعِ اول کی تشکیل ہے اور اس تشکیل میں انہوں نے ہر خرمن سے دانہ دانہ جمع کر کے اسلام کے نئے "کلام" کی طرح ڈالی ہے۔

**علم کے متعلق اقبال کی فکر**

علم کے متعلق اقبال کی فکر صوفیانہ تصورات سے جن کا ماخذ باطنی احوال و واردات ہیں، خاص طور سے متاثر ہے، وہ انبیاء علیہم السلام کی وحی کو باطنی احوال و واردات کی ایک صنف قرار دیتے ہیں اور حسّی مشاہدات کی طرح ان کا معتبر ذریعۂ علم ہونا معروضی تصوریت کے حامی فلاسفہ کے نظریوں، ماہرینِ نفسیات کی نئی تحقیقوں اور معاصر حکمی اکتشافات سے واضح کرتے ہیں۔ باطنی احوال و واردات کی علمی قدر و قیمت، نوعیت اور حسّی مشاہدے کے مقابلے میں ان کی خصوصیات سے متعلق ان کے بیان کی ضروری تلخیص یہ ہے۔

(۱) ٭ باطنی عرفان، حقیقت کا راست عرفان ہے، حسّی مشاہدے اور صوفیانہ عرفان میں راستی اور ناراستی کا فرق نہیں، دونوں کا معلوم اور مشہود براہِ راست اصل شے ہے، فرق معلوم و مشہود کی نوعیت کا ہے؛ حسّی مشاہدے کا معلوم و مشہود سامنے کی بیرونی کائنات ہے اور صوفیانہ عرفان کا مشہود و معلوم ذاتِ باری ہے۔ حسّی مشاہدے سے ہم جس طرح خارجی محسوسات کو جانتے ہیں اسی طرح باطنی عرفان سے براہِ راست ذاتِ باری کو جانتے ہیں، ذریعۂ علم اور معلوم کا بے شک اختلاف ہے لیکن اس اختلاف سے شعور کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا،

---

[1] بیسویں صدی کے عام رجحانات کے لیے ملاحظہ ہو A Short History of Philosophy by Alexander pp. 592 - 593.
ونیز "جدید طبیعیات کا رُخ" ص ۱۴۹ کتاب ہٰذا۔

دونوں اصل شے کے شعور ہیں اور براہ راست۔"

(۲) "باطنی عرفان کا مشہود اور معلوم حقیقت ہے، غیر منقسم اور مکمل کل ہونے کی حیثیت میں، پوری وضاحت اور پوری ثروت کے ساتھ، نہ تعدد نہ اجزاء اور ٹکڑے۔
اتنا ضرور ہے کہ باطنی عرفان میں فکری شعور کم سے کم ہوتا جاتا ہے تاہم ایسا بھی نہیں کہ فکر سے بالکل تعلق ختم ہو جائے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ فکری شعور اور باطنی عرفان دونوں ایک ہی حقیقت کی فعالی اور تاثیر کے مظہر ہیں فرق صرف یہ ہے کہ فکری شعور موجودہ ماحول کی مطابقت میں عملی ضرورتوں کے مناسب کثیر مہیجات ( Stimuli ) میں سے کچھ خاص مہیجات کا انتخاب کر لیتا ہے اور اس طرح حقیقت کو اُن کی بنیاد پر خاص خاص ٹکڑوں میں گرفت کرتا ہے برخلاف ازیں باطنی عرفان میں سارے کے سارے گوناگوں مہیجات مدغم ہو کر ایسی اکائی کی صورت میں کہ جس میں موضوع و معروض یا عالم و معلوم کا فرق تک نہیں رہتا، حقیقت کی پوری گذرگاہ سے اتصال پیدا کر دیتے ہیں:" اور مکمل حقیقت اپنی رواں اور برابر سیال صورت میں سامنے ہوتی ہے۔

(۳) " یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ اہل عرفان کے لیے اُن کی یہ عرفانی حالت دوسری یکتا خودی سے بہت گہرے اتصال کا لمحہ ہے' اس لمحے یہ دوسری یکتا خودی مشاہد یا عارف کی ذاتی شخصیت سے بالا، محیط اور لمحاتی طور پر اس پر حاوی اور اس کو دبائے ہوتی ہے۔ یہ عرفانی حالت اپنے عرفانی مشمولات یا معارف کے لحاظ سے بہت زیادہ معروضی اور خارجی ہے' اُس کو موضوعی اور ذہنی سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔"
" اور نفسی کشف میں ذات باری کا دوسری شخصیت اور الگ ہستی ہوتے ہوئے بھی حقیقی ادراک ہے، خارجی چیزوں کی طرح خود اُس کا راست اور خارجی ادراک۔ ہاں، خارجی چیزوں کے حصولی اور تصوری علم اور اس حضوری اور بلا واسطہ صورت، ادراک کے انداز جدا جدا ہیں، شے کے ادراک و کشف کی تنہا یہی صورت نہیں کہ معطیات حس ( Sense data ) کے ذریعے سے ہی باہر کی شے کا ادراک ہو۔"

(۴) " باطنی عرفان راست عرفان ہے اس لیے وہ دوسروں کو بعینہٖ نہیں پہنچایا جا سکتا۔ باطنی احوال کی نوعیت فکری شعور کے بجائے احساسات (Feelings) جیسی ہے،

صوفی یا نبی اپنے حقیقی شعور کو تعبیر کے طور پر لفظی قضایا کی صورت میں تو دوسروں کو پہنچا سکتا ہے خود اصل مشمولات یا عرفانی احساس کا ابلاغ نہیں کر سکتا۔ اصل اور بعینہٖ عرفان کی نا ابلاغی کی وجہ یہ ہے کہ وہ تو ایک طرح کا مدغم نا منفصل ( Inarticulate ) احساس جیسا ہے، استدلالی فکر سے بمراحل بعید۔ تاہم یہ ملحوظ رہے کہ دیگر احساسات کی طرح اس صوفیانہ احساس میں بھی تعقلی عنصر موجود رہتا ہے، تعقلی عنصر کی موجودگی کی وجہ سے ہی یہ اپنے آپ کو فکر اور تصور کی شکل میں ڈھال لیتا ہے کیونکہ احساس کی یہ فطرت ہے کہ وہ فکر کی صورت میں اپنا اظہار چاہتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احساس اور فکر ایک ہی عرفانی اکائی کے غیر زمانی اور زمانی رخ ہیں۔ احساس اور فکری تصور کا یہی عضویاتی رشتہ وحی متلو (قرآنی نظم) کے متعلق اس پرانی بحث پر روشنی ڈالتا ہے جس نے مسلم مذہبی مفکروں کو ایک زمانے میں پریشانی میں مبتلا کر دیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ مدغم اور غیر منفصل عرفانی احساس اپنی فکری منزل پر تصور کی شکل میں ہی پہنچتا ہے پھر یہ تصور خود ہی حِسّی لباس (مسموع الفاظ کی صورت) میں ترقی کر جاتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تصور اور لفظ دونوں ساتھ ساتھ احساس کے بطن سے پیدا ہوتے ہیں لیکن منطقی فہم انہیں زمانی ترتیب اور متقدم و مؤخر صورت میں ہی گرفت کر سکتی ہے اور لفظ و تصور کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ سمجھ کر (حدوث و قدم کی) دشواریاں پیدا کر لیتی ہے، چنانچہ (اشاعرہ کی) یہ بات بے معنیٰ نہیں کہ خود الفاظ (قرآنی نظم) بھی وحی ہیں۔"

(۵) • صوفیوں یا اہل عرفان کا ابدیت سے گہرا اتصال اُن میں زمانے کی ناواقعیت کا احساس پیدا کر دیتا ہے، اِس کے یہ معنیٰ نہیں کہ انہیں زمانے سے بالکل بے تعلقی ہو جاتی ہے، صوفیانہ حال اپنی یکتائی کے باوجود کسی نہ کسی معنیٰ میں عام فکری علم و مشاہدہ سے متعلق رہتا ہے یہ صورت حال اس حقیقت سے بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ صوفیانہ حال تو فوری گذر جاتا ہے لیکن گذرنے کے بعد استناد و اعتبار کا گہرا احساس (جو فکری اور حسّی مشاہدے کی خاصیت ہے) اپنے پیچھے چھوڑ جاتا ہے، صوفی ہو یا نبی دونوں عرفانی حالت کے گذرنے کے بعد مشاہدے اور تجربے کی عام سطح پر لوٹ آتے ہیں، دونوں کے عرفان میں یہ فرق ضرور ہے کہ نبی کا لوٹ کر آنا انسانیت کے لیے

غیر محدود معانی لیے ہوتا ہے اور پوری انسانیت کے لیے بے نہایت ثمرات کا حامل ہوتا ہے۔"

• واقعیت کا جہاں تک تعلق ہے باطنی عرفان بھی اتنا ہی حقیقی ہے جتنا حسی ادراک اس لیے اس کو محض اس لیے مسترد یا نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اُس کا مبدا و ماخذ حسی ادراک نہیں ہے۔[1]

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے، کہ اقبال کی نہایت اہم اور قابل قدر فکر؛ الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید، کو پوری طرح سمجھنے کے لیے، بیسویں صدی کی معروضی تصوریت کے ساتھ ساتھ اُن کے صوفیانہ پس منظر اور باطنی شعور کی معروضی واقعیت کے متعلق اُن کے خیالات کو سامنے رکھنا بہت ضروری ہے، اس کے بغیر ان کی فکر ہی نہیں اُن کے بہت سے اشعار بھی مبہم رہ جاتے ہیں۔ تاہم باطنی شعور کی غیر مشروط معروضیت اور واقعیت جیسا کہ اقبال سمجھتے ہیں، کسی مستند معیار کو سامنے رکھے بغیر دشواری سے خالی نہیں۔ اقبال نے اس کی صحت اور واقعیت کے لیے اگر کوئی خارجی معیار رکھا ہے تو میری نظر سے نہیں گذرا۔

## عرفان یا باطنی شعور کی غیر مشروط معروضیت کی دشواری

بے شبہ حسی مشاہدہ تنہا مستند ذریعۂ علم نہیں حضوری علم یا داخلی شعور بھی مستقل ذریعۂ علم ہے اور حسی علم سے کہیں زیادہ معتبر اور پھر بالکل راست، نہ بیچ میں ارتسام نہ تصور و خیال؛ عالم و معلوم دونوں ایک۔ اپنی ذات اور اُس کے احساسات کو جاننے کے لیے باطنی یا داخلی شعور کے علاوہ ہمارے پاس کوئی دوسرا ذریعہ نہیں مستقل ذات اور علٰحدہ شخصیت کی راست معلومیت سے انکار بھی کر دیا جائے تو سلسلۂ احساسات سے انکار ممکن نہیں، یہ بھی صحیح ہے کہ یہ علم ایک طرح کا معروضی اور حقیقی علم ہے لیکن پوری کائنات بلکہ سارے سلسلۂ وجود کو انائے اعظم کا احساس ذات قرار دے کر فکر و وجدان کی تفریق، ساتھ ساتھ عام زمانے اور دوام محض میں امتیاز پیدا کر کے[2] حضوری علم کے

---

[1] (Lectures on The Reconstruction of Religious ....by Iqbal p p. 23-29.

[2] فکر و وجدان اور دوام و زمان کی وضاحتیں مناسب موقعوں پر آئیں گی، یہاں اتنا جان لینا کافی ہے کہ فکر و وجدان ہمارے علم کے دو ذریعے ہیں، زمانے سے مراد ہمارا جانا بوجھا یعنی گذرتا ہوا وقت ہے، دوام استمرار محض ہے جس کا مسافت اور انقطاع و گذران سے تعلق نہیں؛ بقاے محض اور فعالی مطلق۔۔ مزید توضیح اپنے موقعے پر آئے گی۔

دائرے کی اتنی توسیع کہ خالق اور ساری خلق اس میں شامل ہو جائیں انتہائی مستبعد ہے۔ علاوہ ازیں ایک خوگرِ محسوس کے لیے اس "انائے اعظم" یا شخصیتِ کبریٰ کی حقیقی معلومیت کا معیار کہاں سے آئے گا؟ خصوصاً جبکہ حسی دنیا میں عارف کے اس شاملِ کل احساس کا نہ ردِ عمل ہے نہ اس کی مطابقت میں حسی حرکتیں[1] عارف کے لیے اس کی اشراقی حالت میں یہ خاص احساس حسی اور خارجی جیسا ہی کیوں نہ ہو اور اس کا اثر عام حالت میں لوٹ آنے کے بعد باقی بھی رہے تاہم دوسروں کے لیے اس کے مستند اور معتبر ہونے کی کیا شہادت ہے؟ چنانچہ عام صوفیہ اپنے باطنی عرفان کی صحت کو نہ غیر مشروط کہتے ہیں نہ دوسروں کے لیے مستند قرار دیتے ہیں۔

اقبال نے عرفانِ باطنی کی تشریح عارف کے شاملِ کل ذاتِ باری یا حقیقتِ کبریٰ سے اتصال بلکہ اتحاد سے کی ہے پھر اس میں منفصل غیر مدغم مہیجات کا سوال کہاں سے اور کیسے پیدا ہوتا ہے اور اور مان بھی لیے جائیں تو معلوم و مشہود کے تجزیے کے کوئی معنی نہیں، ہاں! فکرِ حسی ماحول میں عملی ضرورتوں کے تحت اس کل کو پارہ پارہ کر کے کسی پارے کا تعقل کر سکتی ہے اور ابلاغ بھی تاہم اس پارے کے تعقل کو معروضی اور واقعی ہونا چاہیے لیکن اس کی واقعیت کا کونسا مستند معیار ہے کہ معلوم ہو کس کے، کتنے اور کونسے تعقل واقعی ہیں؟

---

[1] اقبال نے صوفیانہ عرفان کے ذیل میں بیان کیا ہے: "ہم اپنے آپ کو اور دیگر حسی مظاہر کو بالترتیب ذاتی حضور (خود احساسی) اور حسی آلات سے جانتے ہیں لیکن دوسرے "ایغوں" یا دوسروں کی خودیوں اور شخصی نفسوں کو جاننے کے لیے ہمارے پاس کوئی حاسہ یا آلۂ حس موجود نہیں۔ سامنے کی دوسری ہم جیسا شعور رکھنے والی شخصیتوں کو جاننے کی بنیاد ان کی ٹھیک میری جیسی حرکتیں ہیں، ان کی اپنی جیسی حرکتوں سے میں نتیجہ نکالتا ہوں کہ دوسری بھی (میری طرح) باشعور ہستیاں ہیں۔ یا پھر پروفیسر رائس کے اتباع میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم دوسرے اپنے بنی نوع کو اس لیے حقیقی سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشارے اور اظہار پر "ردِ عمل" ظاہر کرتے ہیں اور ان کا جواب پیش کرتے ہیں اور اس طرح میری طرف سے اپنی جگہ نامکمل رہ جانے والی بات یا ناتمام مفہوم کی تکمیل، واتمام کر دیتے ہیں۔" اقبال پروفیسر رائس کی توثیق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "بے شبہ ردِ عمل اور جواب پیش کرنا دوسری باشعور ذات کی موجودگی کا امتحان اور معیار ہے۔" ملاحظہ ہو تشکیل جدید ص ۲۵

Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 25.

تاریخوں، تذکروں، ملفوظات اور تصوف کی کتابوں میں بزرگوں کے اصل احساسات نہیں کہ اقبال کی تحقیق کی رو سے اُن کا بعینہٖ ابلاغ ممکن نہیں تاہم ان احساسات کے فکر پاروں کی لفظی تعبیروں کا خاصا ذخیرہ ہے، اس میں شطحیات بھی ہیں اور مقبول تعبیریں بھی کیا یہ سب صحیح اور معروضی واقعیت ہیں؟ جہاں تک شطحیات کا تعلق ہے، شریعت حقہ کو معیارِ صحت قرار دے کر خود صوفیا نے اُن کو مسترد کیا ہے یا اُن کی تاویلیں کر دی ہیں لیکن اُن کو معروضی احساس کی لفظی تعبیریں مان کر رد یا تاویل کی گنجائش کہاں نکلتی ہے کیونکہ یہ احساس بھی حقیقتِ کبریٰ کے اصل ذاتی احساس کے ضمن میں ہیں اور فکر اُسی احساس کا لازمہ ہے۔

الگ الگ ادیان و مذاہب کے ماننے والے ایک دین و مذہب کے پیرو لیکن الگ الگ صوفیانہ سلسلوں یا خانوادوں سے منسلک یا الگ الگ عہدوں میں مروّج اور متعارف حکیمانہ اور فلسفیانہ مسلمات سے متاثر صوفیا کے باطنی احساسات کے آپسی اختلاف اور اُن کی معاصر علمی[1] تصورات کی موافقت سے کیسے چشم پوشی کی جا سکتی ہے! یہ کشفی احساس اگر معروضی واقعیت ہیں تو پھر اِس اختلاف و موافقت کی کیا توجیہ ہے؟[2] اگر کسی کو یہ ذریعۂ علم میسر نہیں تو اُسے سرے سے باطنی احساس نہ ہوگا لیکن ذریعہ میسر ہوتے ہوئے اہلِ عرفان میں کامل یا مُبہم سا اتفاق بہر حال ہونا چاہیے[3] غرض یہ کہ باطنی عرفان کی اصل تشخیص کے لیے

---

[1] شیخ اکبر ابن عربی نے فتوحات میں اربعہ عناصر، نُہ گانہ افلاک وغیرہ کو اپنے الہامات کے ضمن میں ہی بیان کیا ہے۔ [2] غیر مذہب کے صوفیہ کے کشفوں کا انکار بھی کیا جا سکتا ہے، بے دلیل اور تحکماً ہی سہی لیکن مسلم صوفیہ کے کشفوں کا میرے علم میں کسی نے انکار نہیں کیا ہے ہاں کشف نہیں مانا ہے۔ متخالف اور مختلف کشفوں کی توجیہ اختلافِ مقامات یا اختلافِ سلوک سے کی گئی ہے لیکن دشواریوں سے یہ توجیہیں بھی خالی نہیں، صوفیانہ مراتب و مقامات کے قرب کے شرعی معنیٰ بالاتفاق نہ باری تعالےٰ سے مکانی قرب ہے نہ اُس کا کسی کی طرف جذباتی میلان بلکہ اُس کی طرف سے آخرت میں اجر و ثواب کی زیادتی ہے، اسلام کا متفقہ عقیدہ ہے کہ باری تعالےٰ مکان کے ساتھ ساتھ ہر قسم کے جذبات و تاثرات سے بھی برتر ہے، بہر حال اِن کا جو بھی مطلب ہو یہ تقرب کے مدارج ہیں اور باری تعالےٰ کی طرف سے اِن کی پذیرائی التباسات و بے حقیقت کشف کی صورت میں کسی طرح معقول نہیں۔ رہیں سلوک کی مختلف راہیں تو یہ مکانی راہیں تو ہیں نہیں کہ جن میں مختلف اور متضاد علامتوں سے دوچار ہونا پڑ سکتا ہے، اس راہ کا قدم کوئی سی راہ ہو اگر منزل کی طرف ہے تو غیر واقعی اور غلط کشف و عرفان سے دوچار نہ ہونا چاہیے الّا یہ کہ خود راہ غلط ہو یا شیطانی وسوسے اور نفسانی خواہشیں حائل ہو جائیں۔ صوفیہ کے مانے ہوئے طریقوں میں غلط ہونے کا تو سوال نہیں۔ رہ گئے شیطانی وسوسے اور نفسانی میلان تو صحیح اور غلط کشفوں میں امتیاز کا (بقیہ صفحہ آیندہ)

اور پھر اُس کی معروضی اور خارجی صحت و واقعیت کے جانچنے کے لیے از بس کوئی نہ کوئی معیار ضروری ہے ورنہ جھوٹے مدعیانِ کشف و عرفان کے انکار کی کیا گنجائش ہوگی؟

## باطنی شعور کی معروضیت اور صحت کا قرآنی معیار

قرآن مجید نے جو خود بھی باطنی شعور یا عرفان (وحی) ہونے کا مدعی ہے، وحی یا عرفانِ باطنی کی واقعیت اور معروضی حقیقت ہونے کا حتمی معیار پیش کیا ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ بنیادی دین جس کا آنحضرت پر کشف ہوا ہے تنہا آنحضرت کا کشف و عرفان نہیں ہے کہ جس کا محض موضوعی یا ذہنی (خود ساختہ، مسحورانہ یا مجنونانہ) کہہ کر تمسخر اڑایا جائے یا اس کو نظر انداز کر دیا جائے، یہ خارجی حقیقت اور معروضی واقعیت ہے۔ عام لوگوں کو اگر یہ حقیقت محسوس نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انھیں وہ ذریعۂ حِس حاصل نہیں ہے جس سے اس حقیقت کا کشف اور احساس ہو۔ اگر کسی نابینا کو کسی رستے کی مرئی علامتیں محسوس نہ ہوں تو علامتوں کی ناموجودگی ثابت نہیں ہوتی، آلاتِ حس کا نقص ظاہر ہوتا ہے اور بس۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ مختلف دیار و امصار، متفاوت جغرافیائی خطوں، الگ الگ نسلوں، قومیتوں، قسم قسم کی بولیاں بولنے والوں اور متفرق زمانوں کے اُن سب لوگوں کا جن کو یہ خاص حاسہ دیا گیا تھا، بعینہٖ یہی شعور تھا اور اس یکساں شعور کے تحت اِن سب کا یکساں ردِ عمل تھا؛ اس شعور کے جواب میں اُن سب کی حرکتیں یکساں تھیں۔ ان سب کے شعور کی یہ ہم آہنگی یکساں ردِ عمل اور اس شعور کے جواب میں یکساں حرکتیں شعور کی واقعیت اور معروضیت کی ویسی ہی شہادت ہیں جیسی دوسری شخصیتوں اور دوسرے "آپوں" کی حقیقی موجودگی کی۔[1] چنانچہ قرآن مجید نے نبی علیہ السلام کے باطنی شعور (وحی) اور اس شعور کی مطابقت میں اُن کے موقف کو بیان کرنے کے ساتھ سب ہی انبیا کا؛ کچھ کا ناموں سے اور اکثر کا بلا نام، اُن کے باطنی شعور اور اُن کے موقف کی وحدت کے

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کوئی خارجی معیار تو ہونا چاہیے، شریعت اول تو خود کشف پر مبنی ہے پھر وہ اُن ہی کشفوں میں معیار ہو سکتی ہے جو اُس سے متناقض یا اس سے موافق ہوں، جہاں وہ خاموش ہے اور عام صوفیانہ کشف ایسے ہی ہوتے ہیں وہاں اُس کے معیار ہونے کے کیا معنیٰ؟ پھر موافق شریعت کشفوں کو تحت الشعوری خیالات کا شعور میں ابھار کیوں نہ قرار دیا جائے۔ مزید یہ کہ صوفیانہ کشف اور وحی نبوت میں اگر دونوں کا منبع ایک ہے خطِ امتیاز کیسے کھینچا جائے گا؟ حقیقت یہ ہے کہ حتمی معیار نہ ہونے کی صورت میں صوفیانہ شعور موضوعی واقعیت ہے اور بس، اس کو معروضی واقعیت قرار دینا مشکلات سے خالی نہیں۔

[1] قرآن مجید کے اس دعوے کو یہاں ثابت کرنا مقصود نہیں، صرف باطنی شعور کی معروضیت کا قرآنی معیار بیان کرنا ہے۔

ساتھ مختلف اسالیب بیان میں جو تذکرہ کیا ہے اس کا اہم مقصد نبوت کے داخلی عرفان اور باطنی شعور (وحی) کی واقعیت اور معروضیت کی شہادت مہیا کرنا ہے، یہ شہادت اُن مخصوص صاحبان شعور کے مشاہدوں کی کامل ہم آہنگی اور اُن کے موقفوں کی پوری یکسانی ہے؛ اگر شعورِ باطنی کے تمام مدعیان کا ایک ہی مشاہدہ ہے اور اس یکسان مشاہدے کے ردِ عمل اور جواب میں اُن کے عقائد، اقوال اور افعال یکساں ہیں تو اُن کا مخصوص مشاہدہ اور مخصوص شعور یقیناً معروضی اور خارجی حقیقت ہے، وہم، ذہنی اُپج اور فریب نہیں۔[1]

مزید براں یہ مدعیانِ وحی دل و دماغ کے لحاظ سے غیر متوازن (Abnormal) شخصیتیں نہیں، عام اور متوازن لوگ ہیں جنہوں نے نہ سخت جسمانی ریاضتوں سے نہ ذہنی یکسوئی کی مشقوں سے اس خاص قسم کے شعور کی صلاحیتیں حاصل کرنے کی کوشش کی ہے، نہ وہ اپنی یا دوسروں کی ارادی قوتوں کے معمول ہیں نہ مخدرات نے اُن کی فہم و فراست کو ماؤف کیا ہے ان کی یہی عام زندگی ہے اور زندگی کی جائز لذتوں سے حسب معمول بہرہ اندوز رہے ہیں؛ غرض یہ کہ متوازن بشریت کا بھرپور نمونہ رہے ہیں، اُن کے اِن مشاہدات کو غیر معمولی عوامل کا نتیجہ نہیں کہا جاسکتا۔ قرآن مجید کے اُن کی معمول کے مطابق اور متوازن زندگی کے بار بار ذکر کی وجہ یہی بتانا ہے کہ اس شعورِ خاص کے لیے خاص حاسّہ درکار ہے نہ کہ خاص زندگی۔ دوسرے حواس کی طرح یہ حاسّہ بھی جبلّی ہے اکتسابی نہیں۔

## کائنات اور اُس کی اصل

کائنات اور اُس کی اصل کے متعلق اقبال کے خیالات پیش کرنے سے پہلے یہ مناسب ہوگا کہ مجملاً اُن کے پیش رو ڈیکارٹ سے وہائٹ ہیڈ تک اہم مفکرین کی رایوں کی مختصر تلخیص پیش کر دی جائے، اس سے فکرِ اقبال کو سمجھنے میں مدد ملیگی۔ ان میں سے کچھ کا ذکر خود اقبال نے بھی کیا ہے اور کچھ کا سلسلۂ فکر کی تاریخی ترتیب کی تکمیل کے لیے میں نے اضافہ کر دیا ہے۔

ڈیکارٹ

ہر چیز کی واقعیت میں شک کر سکتا ہوں بلکہ من گھڑت، وہم کی کارستانی اور فریب سمجھ لیتا ہوں لیکن شک کرنے والا، گھڑنے والا "میں" اور فریب وہم کا شکار "میں"، تو ہوں ہی کیوں کہ یہ سب سوچ رہا ہوں۔ ڈیکارٹ سے نئی تصوریت کی اس طرح ابتدا ہوئی "میں سوچتا ہوں، بہت طرح کے خیالات گھڑ سکتا ہوں

---

[1] برٹرانڈ رسل نے Religion and Science p.p. 178,179. میں باطنی مشاہدات کی کامل ہم آہنگی کو اُن کی واقعیت کی قوی دلیل قرار دیا ہے۔

لیکن ہمہ کمال، لامحدود جوہر کا خیال دل میں آتا تو ہے لیکن اس کا خود گھڑ لینا میری ناقص اور محدود بساط سے باہر ہے، اس کو میرے دل میں وجود دینے والی تو کوئی لامحدود، ہمہ کمال ذات ہی ہو سکتی ہے۔ فریب اور دھوکا دینا تو ہمہ کمال ذات (خدا) کا نقص ہے اس لیے جتنے واضح اور بالکل متمیز تصورات جن کو میں بذاتِ خود نہیں پیدا کر سکتا وہ فریب اور دھوکا نہیں بلکہ حقائق سے ماخوذ اور واقعی ہیں۔ محسوس کرنے کو تو ہم اپنے چاروں طرف، اوپر نیچے اسی کھلے پھیلاو کو چھوٹی بڑی، جامد، سیال اور گیسی چیزوں سے بھرا پاتے ہیں، کچھ دکھتی ہیں، کچھ چھوئی جا سکتی ہیں، کچھ سنائی دیتی ہیں، کچھ کو سونگھ لیتے ہیں اور کچھ چکھ لیتے ہیں۔ یہی مادی اور حسی کائنات ہے جو لامحدود فضا میں لٹکی معلوم ہوتی ہے لیکن ڈیکارٹ کے نزدیک اس عظیم کائنات میں صرف ذی مکان حجم ( Extension ) یا طولاً عرضاً اور عمقاً چیزوں کی امتداد اور شکل ( Figure ) جو امتداد کی حد بندی سے پیدا ہوتی ہے اور حرکت ( Motion ) یہی کچھ ایسی واضح اور متمیز حقیقتیں ہیں جنہیں میں یا میرے حواس خود نہیں گھڑ سکتے، دراصل یہی حقیقی اشیا کے ذاتی خواص ہیں جن کو میں محسوس کرتا ہوں۔ حسی کائنات کی آخری حقیقت یہی ذی حجم، ذی شکل، ذی حیز اور متحرک جوہر یا مادہ ہے، میری ذات یا سوچنے والی حقیقت یا ذہن سے بالکل جدا اور غیر۔ [1]

کائنات کے خارج از حواس اور معروضی وجود کے معنی ابتدائی صفات (Primary Qualities) کثافت ( Solidity ) حجم ( Extension ) شکل ( Figure ) حرکت ( Motion ) عدد ( Number ) کی خارجی موجودگی ہے چونکہ یہ صفات عرض ہیں بذاتِ خود بغیر کسی جوہری حامل ( Substance ) کے موجود نہیں ہو سکتے اس لیے ان کی تہ میں ایک مجہول الکنہ، بذاتِ خود نامحسوس خارجی جوہر محض ایک ذہنی فرض ہے۔ یہی فرضی نامعلوم جوہری حامل لاک کی کائنات کا خارجی مادہ ( Matter ) ہے۔ حواس چیزوں کی ذاتی یا ابتدائی صفات سے متاثر ہو کر ان صفات کے ذہنی استحضارات ( Representations ) سے ذہن میں ایک پیکر (Image) بنا دیتے ہیں۔ رنگ ( Colour ) بو ( Smell ) مزا ( Taste ) شکل ( Shape ) آواز ( Sound ) صفاتِ ثانویہ (Secondary Qualities) اس ذہنی پیکر کے عوارض ہیں جن کو چیزوں کی ابتدائی صفات اس پیکر

---

[1] طریق اور تفکرات از ڈی کارٹ (ترجمہ اردو) تفکر سوم ص ۱۱۵ – ۱۳۵، تاریخ فلسفۂ جدید از ہاف ڈنگ (ترجمہ اردو) جلد اول ص ۲۶۲، A Short History of Philosphy by Alexander p.p. 198-199, 201-202, 203, 204.

Guide to Philosphy by Joad p.p. 117, 501-502.

میں پیدا کر دیتی ہیں، کسی خارج از حواس حقیقت سے ان کا تعلق نہیں۔ اصلی چیزوں کے یہ بعینہٖ ذہنی پیکر جن میں ابتدائی صفات کے استحضارات اور ثانوی صفات شامل ہیں، چیزوں کے متعلق ہمارا علم ہے۔ جو شے محسوس بحواس نہ ہو لاک کے نزدیک اُس کا نہ علم نہ حقیقی وجود۔ ؎۱

برکلے نے ثانوی صفات کی طرح ابتدائی صفات کو بھی ذہنی تصورات یا ارتسامات (Impressions) قرار دے دیا۔ نامحسوس و نامعلوم جوہری محل یا مادے کے وجود کو لاک نے صفاتِ اولیہ کے خارجی وجود کے باعث اور اُن کے لیے خارجی حامل کی ضرورت سے فرض کیا تھا، جب یہ صفات ہی خارجی نہ رہیں تو مادے کی ضرورت بھی ختم ہو گئی۔ فقط تصورات اور ذہنی ارتسامات رہ گیے جن کے عقب میں کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ یہ ذہن سے قائم ہیں اور وہی ان کا حامل ہے۔ کائنات کی اصل اور حقیقت یہی جاننے والا اور تصور کرنے والا ذہن یا نفس ہے جو کائنات کا جوہری مادہ ہے؛ ایک روحانی حقیقت! ہمارے ذہن میں یہ ارتسامات اور تصورات خود بخود نہیں آجاتے بلکہ یہ باری تعالےٰ کی خلق ہیں۔ ؎۲

کائنات جو ڈیکارٹ سے برکلے تک پہنچتے پہنچتے اپنی خارجیت اور مادیت چھوڑ کر جاننے والے اور محسوس کرنے والے ذہن اور نفس سے قائم ارتسامات تک آ گئی تھی ہیوم نے لاک اور برکلے کے دلائل کو اُن کے منطقی نتیجے تک پہنچا کر ذہن اور نفس کے جوہری وجود سے بھی انکار کر دیا کسی جوہری ہستی سے قیام کے بغیر صرف معلق احوال (Unsustained States) اور محض ادراکات (Simple Ideas) رہ گیے۔ یہ معلق ادراکات علاقۂ علیت (Causality) کے بغیر عادت و اتفاق کی بنا پر قران و ائتلاف (Association) سے مرکب و مرتب ہو کر معروض اور شے بن جاتے ہیں، ہیوم کی یہی کائنات ہے؛ شک و ارتیابیت کی شکار، کب تک رہے اور کب نہ ہو۔ اِن ادراکات کے عقب میں کوئی خارجی حقیقت ہو بھی تو فکر کی رسائی سے باہر ہے۔ ؎۳

کانٹ نے اتنا تو تسلیم کیا کہ علم کی ابتدا احساس سے ہوتی ہے لیکن حِس ہی سارے علم کا ماخذ نہیں

---

؎۱ Joad pp. 39-41) Alexander pp. 239-243, ؎۲ Joad Alexander pp. 249-253, Joad pp. 42-49

مبادیٔ علم انسانی از برکلے (ترجمہ اردو) 'Science And The Modern World by Whitehead pp.69-70.

ص ۳۲-۴۲-۴۳-۸۰-۹۰، ؎۳ فہم انسانی از ہیوم (ترجمہ اردو) ص ۱۵، ۸۵، ۸۶، فطرت انسانی از ہیوم حصہ چہارم بواسطہ مقدمہ فہم انسانی (اردو) ص ۱۳-۱۶؛ Joad pp. 54-55, 206-210, 229-230, 428.

اس سے انکار کر دیا۔ اس نے کہا کہ حس سے بالاتر علم (Priory Knowledge) بھی ہے جو خارجی دنیا سے ماخوذ اصل انعکاسات ( (Perception) ) یا حس کے ان گمر مواد کو محسوس صورت Experienced Form دیتا ہے، کائنات مظہری (Phenomenal World) اور حقیقی ( Noumenal World ) میں منقسم ہے مادہ یا صفات کا جوہری محل اس کے مظہری وجود کا حصہ ہے۔ اصل خارجی معروضات یا حقیقی موجودات ناقابل حس اور غیر معلوم ہیں۔ اس تقسیم سے کانٹ نے تصوریت ( Idealism ) اور واقعیت (Realism) میں تطبیق کی کوشش کی۔ وہ مانتا ہے کہ حواس سے باہر حقائق کی دنیا موجود ہے جس سے متاثر ہو کر ہماری حس اپنا مواد اخذ کرتی ہے اور ذہنی یا مظہری کائنات کا وجود ہوتا ہے۔ ہمارے علم کی رسائی اسی کائنات تک محدود ہے۔ مظہری کائنات ہی وجوب ( Necessity ) کلیت ( (Universality) ) زمان ( Time ) مکان ( Space ) اور صفات کے حامل، جوہر مادی ( Substance ) جیسے لوازم ذہنی ( Concepts ) پر مشتمل ہے اور عقل محض ( Pure Reason ) کی فعالی کی وجہ سے محسوس و مشہود ہے۔ چونکہ مشہودیت و محسوسیت عقل محض کی فعالی ہے اور دنیائے حقایق (Noumenal World) عقل محض کی فعالی سے خارج اور لوازم ذہنی سے معرّیٰ ہے اس لیے وہ قطعی ناقابل حس و شہود ہے اس کا وجود (ماورالحس ( Beyond Experience ) ہے۔ حاصل یہ کہ کانٹ کے نزدیک حقیقی موجودات اور ان کا مادی ہونا نہ ہونا ہمارے علم سے خارج ہیں۔ مظہری کائنات جس کو ہم جانتے ہیں مادّی ہے اور اس کا مادہ واقعی وجود رکھتا ہے لیکن ذہنی اور شعوری۔ [۱]

---

[۱] ہمارے محسوسات میں کوئی ایسی حقیقت نہیں جو مادّی نہ ہو، ہمارے لیے کوئی ایسی شے مشہود نہیں جو مکانی نہ ہو یا ماضی، حال اور مستقبل سے بے تعلق ہو کر موجود ہو، ہمارے مشہودات میں ہر چیز کسی کی علت ہے تو کسی کی معلول، اس رشتے سے کوئی شے باہر نہیں جبکہ ان میں سے کوئی شے محسوس نہیں۔ ہم چیزوں کو جن مکمل صورتوں میں جانتے ہیں حس انہیں اُن مکمل صورتوں میں محسوس نہیں کرتی، ہم میز کو اس کی تمام کمّی کیفی، فوقانی تحتانی، جوفی، طبیعی وغیرہ جملہ خصوصیات کے ساتھ نہیں دیکھ پاتے تاہم ہمارے ذہنی نقشے میں اس کی یہ سب خصوصیات شامل ہوتی ہیں جن کو اس میز میں نہ ہم نے دیکھا ہے، نہ چھوا ہے، نہ سنا ہے اور نہ چکھا اور سونگھا ہے اگر علم حس تک محدود ہوتا تو میز کے ادراک میں یہ خصوصیات کیسے شامل ہو جاتیں۔ باہر سے حاصل کیا ہوا تو محض بے جسم، بے رنگ و بو، نامکمل، الگ الگ، بے ترتیب، مکانی، زمانی نسبتوں اور علت و معلول کے رشتوں سے معرّیٰ بکھرا ہوا مواد ہے۔ اس کے کھلے معنیٰ یہی ہیں کہ ذہنی ارتسام میں بہت کچھ خود (بقیہ بر صفحۂ آئندہ)

علم و شعور ذہنی ادراکات تک محدود ہے! کانٹ کی اس فکر سے اشیاء کے نامحسوس و نامعلوم خارجی وجود یا حقائق کی دنیا کا جس کو اُس نے مظہری کائنات کا باعث قرار دیا ہے، کوئی جوڑ نہ تھا۔ کانٹ کی فکر کی اس منطقی بے ربطی کو فشٹے نے محسوس کیا اور صرف عام یا کلّی 'انا' (Universal Ego) سے پوری کائنات کو اخذ کرنے کی کوشش کی۔ اُس نے کانٹ کی مجہول خارجی دنیا اور علم و شعور پر اُس کی تاثیر سے انکار کر دیا۔ اُس نے کہا کہ 'لا انا' یا غیر شعور یعنی دنیائے حقائق 'انا' یا شعور کی زائیدہ ہے۔ وجدانی اثباتِ ذات برائے ذات، یعنی 'میں ہوں' کے ساتھ غیر ذات یعنی 'لا انا' یا دنیائے طبیعت کا اثبات ضروری ہے۔ 'انا' اور 'لا انا' ایک دوسرے کی تحدید اور تعیین کرتے اور ایک دوسرے کے وجود کا تحقق کرتے ہیں۔ اِن دونوں کے تعامل سے طبیعی اور ذہنی مظاہر کا وجود ہے۔ سارے موجودات شعور کی پیداوار ہیں اور یہی پیداوار اُس کی کائنات ہے۔ اس کائنات کا مادّہ شعور میں بلکہ خود شعور ہی ہے شعور سے خارج کچھ نہیں[1] فشٹے کا 'لا انا' یا عالم طبیعت مثبت شعور نہ تھا۔ 'انا'، 'لا انا' نہیں، فطرت یا عالم طبیعت کا منفی اثبات ہے[2] اس منفی غیر میں 'انا' کی فعالی اور اُس کی حیات بے معنیٰ تھی۔ 'غیر انا' یا طبیعی دنیا ہی اس توجیہ سے

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ہمارا ذہن اپنی طرف سے اضافہ کر دیتا ہے اور حسّی نقشہ اِن اضافوں کے ساتھ بنتا ہے۔ مزید یہ کہ ہمارے احساس میں وجوب (Necessity) و کلیت (Universality) شامل ہیں مثلاً ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہی نہیں بلکہ تمام میزیں ٹھوس اور باحجم ہوتی ہیں اور میز کے یہ اوصاف لازم و لابد ہیں، کوئی میز کبھی اِن اوصاف سے خالی نہیں ہو سکتی۔ وجوب و کلیت خاص طور سے فوق الحس، علم مقدم یا ذہنی لوازم کی شناختیں ہیں۔

Critique of Pure Reasons by Kant p.41 (Introduction),pp. 124-125, 172-173)
265-271 (Foot Notes), 469-472, Joad p.p.381-383,385-387, 450.
Alexander p.p. 359-365, History of Modern Philosphy by A.W. Benn p.70

[1] 'انائے کلی' سے فشٹے کی مراد ایسا 'انا' ہے جو تمام شخصی 'اناؤں' میں مشترک اور اُن پر حاوی ہے۔ یہی کلی 'انا' سارے تعقل و تفکر کا منبع ہے۔ اس اطلاقی واحد شعور یا خالص سرمدی تعقل کے بغیر 'انا' اور 'لا انا' کا جو شعور اُ متلازم ہیں، تضاد دور نہیں ہوتا۔ یہ اعلیٰ اجتماعی وحدت اپنی شعوری شخصیت میں ان متضادین کی گرفت کرتی ہے۔ اثبات 'انا'، اثبات 'لا انا' اور 'انائے کلی' میں ان کا اجتماع اس کے نظریۂ علم کے اصول سہ گانہ ہیں۔

History of Westren Philosophy by russell. pp.-744-745,Alexander p.p.415-421.
The Science of Knowledge by Fichte p.p.17-19.
Chamber's Encyclopaedia "Ficht"

[2] 'میں' 'میں ہوں' یعنی کچھ اور نہیں، یہ کچھ اور جس کو 'میں' کا ہونا مستلزم ہے، طبیعی عالم ہے جس کا ثبوت منفی حیثیت میں ہے یعنی نا کہ 'میں'، 'میں' میں محدود رہے۔

موہوم نہیں ٹھیرتی بلکہ دونوں کے تلازم اور تعامل کی بنا پر خود انا بھی وہم سے زیادہ نہیں رہتا، ہستی اگر باقی رہتی ہے تو وہ علم کا فراغ ہی فراغ ہے بغیر کسی شاغل اور مشمول کے، صرف فکر کا شعور۔ علاوہ ازیں طبیعیات کے اُس عہد کے انکشافات سے فشٹے نے بالکل تغافل برتا تھا۔ شیلنگ نے فشٹے کی تصوریت کی اِن خامیوں کو محسوس کیا، چنانچہ اس نے 'انا' کو محدود و مشروط بنفسہٖ قرار دیا، اس نے کہا 'انا' کا وجود بعینہٖ 'لا انا' کا اور 'لا انا' کا وجود بعینہٖ 'انا' کا وجود ہے۔ علم اور فراغ بالکل بے معنی ہے؛ علم کے لیے معلوم لابد ہے، بغیر کسی وجود کے صرف علم، اس کے کوئی معنی نہیں، علم کسی چیز کا ہی ہوتا ہے چنانچہ برتر واحد قوت یا 'انائے مطلق' ہی ایسا واحد وجود ہو سکتا ہے جو 'انا' اور 'لا انا' یا شعور اور طبیعت دونوں ہو چنانچہ اس نے فشٹے کی یک طرفہ تصوریت کے مقابلے میں ایسے مطلق (Absolute) کا تصور پیش کیا جو شعور اور معروض یا دنیائے حقائق دونوں کی اطلاقی وحدت کا حامل ہے۔ ہوتی ہوئی کائنات کے کسی مرحلے میں یہ وحدت زائل نہیں ہوتی کمی بیشی کا فرق رہتا ہے؛ فطرت او طبیعت (Nature) میں معروضیت زیادہ اور روح میں شعور زیادہ ورنہ مادہ اور روح دونوں ہی 'انائے مطلق' کا اظہار اور عالی ترین وحدت کے دو رخ ہیں؛ فطرت مرئی روح ہے اور روح غیر مرئی فطرت۔ نظامِ وجود ایک طرح کی عضویت ہے جو مرکز سے باہر اُمنڈ کر صورت پذیر ہوا ہے تحتانی درجوں سے وجود کے فوقانی درجوں کی طرف عروج کرتا ہوا فطرت جس کی منزل اپنے آپ کو دیکھنا یا روح کا منکشف ہو جانا ہے، آدمی میں اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اور تصورِ مطلق ایک ہیں؛ ایک ہی علم ہے جس کی ایک کیلی (Pole) فطرت اور طبیعت اور دوسری روح و شعور، 'انا' اور 'لا انا'، کائنات، روح و مادہ کی ثنویت ہے جو حقیقت مطلقہ کی وحدت میں مدغم ہے [1]

ہیگل نے کانٹ کے نامحسوس حقائق اور محسوس مظاہر دونوں کو ایک قسم کی روحانی علمی وحدت میں مدغم کر دیا، یہ آخری وحدت ایسا عضوی کل ہے جس کا ہر جزو دوسرے جزوؤں سے متعلق ہے

---

[1] شیلنگ کا اپنا مستقل اور مکمل فلسفہ نہیں۔ اس کی فکر کے الگ الگ تین عہد ہیں؛ ابتدا میں وہ بنیادی طور پر فشٹے کا متبع تھا پھر اس نے اپنی فکر کی فشٹے سے الگ نئی راہ نکالی؛ اس کی فکر کا تیسرا دور اگرچہ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا تو بھی پہلے دوروں سے کافی مختلف ہے۔ میں نے معروضی تصوریت کے تاریخی تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے اس کی فکر کے پہلے اور دوسرے دور کو سامنے رکھا ہے، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:- Chamber's Encyclopaedia "Schelling"; Benn pp. 90 - 92; Alexander pp. 428 - 432

اور عمل میں ایک دوسرے پر موقوف ہے۔ اس عضوی کل کے تمام اجزا ایک دوسرے کے ساتھ ایک واحد مقصد کے لیے برسرِ عمل ہیں۔ کل اپنی جگہ مستقل اور اطلاقی وحدت ہے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری حقیقت موجود نہیں جہاں تک اس کے اجزاویا اُس کی انفرادی جزیات کا تعلق ہے وہ غیر مستقل اور ایک دوسرے سے مربوط ہیں اس لیے کل سے جدا کر کے ان کے بارے میں کوئی بات مکمل حقیقت اور پوری سچائی نہیں ہو سکتی، حقیقی اور مکمل واقعیت صرف کل ہے، باقی سب جزوی حقیقتیں ہیں اور اُن کی واقعیت جزوی ہے۔ یہ عضوی وحدت اور کل اپنے اجزا سے منطقی اور تصوری طور پر مقدم ہے اور اجزا اس پر منحصر ہیں۔ اسی کل کو ہیگل مطلق کہتا ہے جس میں علم، عالم اور معلوم سب ایک ہیں کیونکہ اُس کے علاوہ کوئی دوسری حقیقت نہیں۔ مطلق کی ہستی کا وجود محض کی صورت ہے جو اس کی سابق یا اصلی ہستی ہے، غیر شاعر طبیعی دنیا میں تنزل ہوتا ہے، بالتدریج انسان میں پہنچ کر اُس کا شعور بیدار ہو جاتا ہے، معاشرتی اداروں میں پہلے اور اپنی مکمل حیثیت میں فنونِ لطیفہ، مذہب اور حکمت (Science) میں اُس کا تحقق ہوتا ہے پھر اپنی ثروت اور کمال کے بعد تصوری حیثیت میں پہنچ جاتا ہے۔ یہی تعقل اور تصور کائنات کا حقیقی مادہ ہے۔ اُس کی غیر محدود قوت اس کا اپنا وہ مواد (Material) ہے جو پوری طبیعی اور روحانی حیات میں جاری اور ساری ہے۔ یہی وحدانی اور اطلاقی کل اپنی تمام ثروتوں اور غیر محدود قوتوں کے ساتھ الوہی کلیت ہے۔[۱]

---

[۱] ہیگل کی کائنات کل در کل کا مربوط سلسلہ ہے جو ایک روحانی اور تصوری کل پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے مطابق واقعیت ناقص در ناقص کا سلسلہ ہے جو مطلق میں کامل ہوتا ہے، کامل واقعیت یہ ہے کہ ہر طرح کے تعارض کو سمالے، متعارض بنفسہٖ نہ ہو بلکہ ہر طرح کی ضدوں کا جامع ہو۔ ہر صداقت، ہر واقعیت کے تین مرحلے ہیں، ایجاب، اختلاف اور توافق جس سے صداقت اور واقعیت کے متضاد رُخ متحد ہو جاتے ہیں۔ حکم، حکم متعارض اور حکم جامع (Thesis, Antitheses & Synthesis) فکر کا دائمی قانون ہے۔ کلِ مطلق کے متعلق ہر حکم جو اس کی اطلاقی کلیت کی حیثیت سے نہ ہو متعارض حکم پر شامل ہوتا ہے اور یہ دونوں اپنی جگہ واقعی ہوتے ہیں اس لیے ایسا حکم ناگزیر ہے جو اُن متعارض حکموں کو شامل کرلے اور دونوں کے لیے کل ہو۔ کل کے متعلق یہ تیسرا حکم بھی متعارض حکم پر شامل ہوتا ہے کیونکہ یہ بھی کل پر ہوتا ہے اور اُس کی اطلاقی اور کلی حیثیت کے لحاظ کے بغیر ہوتا ہے، چنانچہ ان دو متعارض حکموں کو جمع کرنے کے لیے مزید تیسرے حکم جامع کی ضرورت ہوتی ہے، پھر یہ بھی متعارض حکم کا حامل ہوتا ہے اب ان متعارض حکموں کو جمع کرنے کے لیے مزید حکم جامع درکار ہوتا ہے۔ حکم، حکم متعارض اور حکم جامع کا یہ سلسلہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

شوپن ہائر نے کانٹ کی نامحسوس حقیقت کو جو مظاہر کے پیچھے کارفرما ہے، ظالم مستمر کائناتی، اندھے، بے مقصد عزمِ حیات میں تبدیل کر دیا۔ عزمِ حیات کا یہ ابدی رواں چشمہ اُن تمام عملوں (Process) کو جو کائنات کی ادنیٰ سے اعلیٰ تک ہر چیز میں برسرِ کار ہیں، اپنے آپ میں سمیٹے ہوئے ایک تدریجی سلسلہ ہے۔ غیر عضوی مادے اور اُس کی عام قوتوں سے یہ سلسلہ شروع ہوتا ہے اور حیات و فکر کی آخری صورت تک پہنچتا ہے، انسان اس کڑی کی معراجِ کمال ہے۔ اس سلسلے کی ہر نوع اِسی عزمِ حیات

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) برابر جاری ہے جس کا اختتام ایسے حکم پر ہی ہو سکتا ہے جس کے ساتھ کوئی متعارض حکم نہ ہو اور وہ سب متعارضات کا جامع ہو۔ ہیگل کی یہی جدلیت (Dialectics) ہے جس میں ہر حکم اپنی جگہ واقعیت ہے لیکن جزوی اور ناقص، صداقتِ کامل اور تمام واقعیت وہی ہے جو تمام اضداد کی جامع ہو۔ اس کی بھدی مثال یہ ہے کہ مثلاً چچا مطلق ہے، چچا ہونے کا تقاضا ہے کسی کے بھتیجا ہونے کا تو نتیجہ نکلا کہ مطلق بھتیجا ہے، یہ حکم متعارض ہے چنانچہ مطلق کے لیے ایسا حکم درکار ہے جو اس کے چچا ہونے اور بھتیجا ہونے دونوں کو شامل ہو مثلاً مطلق دونوں ہے، یہ حکم جامع بھی حکم ہے تاہم مطلق کے متعلق مکمل واقعیت نہیں، اس حکم کا تقاضا ہے کسی کے بھاوج ہونے کا تو مطلق بھاوج ہے اس لیے مطلق کے کامل تر واقعیت ہونے کے لیے جو حکم جامع ضروری ہے مثلاً یہ ہے کہ وہ مجموعہ ہے تینوں حکموں کا یعنی مطلق جامع ہے چچا، بھتیجا اور بھاوج ہونے کا، اس حکم کا تقاضا ہے مثلاً بھائی ہونے کا، یہ حکم متعارض ہے چنانچہ مزید کامل تر واقعیت یہ ہے کہ مطلق مجموعہ ہے چاروں کا و علیٰ ہٰذا القیاس نسبتیں اور تعلقات تو غیر محدود ہیں جو برابر نکلتے چلے آئینگے اس لیے مکمل واقعیت ایسا کل یا مطلق ہے جو لا محدود جزوی حکموں کو سمیٹے ہوئے ہو۔ مطلق کے متعلق ایسا حکم جامع جو غیر محدود باہم مربوط جزوی حکموں کو شامل ہو مطلق کا مطلق کے متعلق ہی ہو سکتا ہے۔ یا مثلاً (۱) وجود بوجود مجرد یعنی بشرط لا شے ناقابلِ تصور ہے اس لیے عدم میں تحویل ہو جاتا ہے (۲) لیکن عدم بھی حقیقۃً عدم نہیں، اس کے متعلق واقعۃً فکر تو کی جا سکتی ہے اس لیے (۳) یہ دونوں اپنی جگہ مستقل اور کامل بنفسہ تصور نہیں بلکہ اپنے سے ماورا اور متعارض شے پر شامل ہیں۔ ان کے اجتماع سے جو جامع حقیقت نکلتی ہے وہ وجود بشرطِ شے یعنی ایسا وجود ہے جو کسی نہ کسی قابلِ تعیین قید سے مقید ہے، یا مثلاً انا کے عام تصور کو لو، مستقل بنفسہ، غیر انا یعنی ساری کائنات سے ممتاز اور الگ تھلگ وحدت، یہ انا جس کا معلوم غیر انا ہے اپنے آپ کو غیر انا سے ممتاز ہونے کی وجہ سے ہی جانتا ہے، انا کو جاننے کے لیے غیر انا کا علم ضروری ہے اور غیر انا کے علم کے لیے انا کا علم ناگزیر۔ انا کا علم لا انا کے علم کو شامل کیے بغیر کھوکھلا ہے اور غیر انا کا وجود جاننے والے انا کے بغیر بے معنیٰ ہے، چنانچہ ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ وجود کی حیثیت میں یہ دونوں بے معنیٰ ہی نہیں (بقیہ برصفحہ آئندہ)

کا ظہور ہے، عزم نہیں تو نہ کائنات نہ تصور، عدم ہی عدم۔ شخصی خواہشِ حیات اس کائناتی عزم کی تعیّن پذیری ہے۔ ان مختلف النوع قوتوں کا ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل میدانِ حیات میں ایک دائمی پیکار ہے۔ اس پیکار میں جو زیادہ صلاحیتوں کا حامل ہوتا ہے وہی باقی رہتا ہے، چیزوں کا تعدد و تکثر مظہری وجود میں ہے۔ علم صحیح سے اس مظہری مایا کا پردہ اٹھتے ہی من و تو کے امتیاز کے بغیر کائنات ایک وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ [1]

اُنیسویں صدی کی وحدۃ الوجودی تصوریت کی دماغی ورزشوں اور ذہنی اکھاڑ پچھاڑ سے تنگ آ کر افادیین نے بالکل نیا اندازِ نظر اختیار کیا؛ اُنہوں نے علم اور وجود دونوں کو افادی اور عملی زاویۂ نظر سے دیکھا۔ انہوں نے واقعیت کو اگرچہ مزاجی کیفیتوں، رغبتوں، غرضوں، عملی ضرورتوں اور زندگی میں بار ور ہونے سے الگ کوئی اطلاقی قدر و قیمت نہیں دی تاہم مظاہر کے پیچھے کسی نہ کسی طرح کے ان گھڑ مادے کے اطلاقی وجود سے انکار نہ کر سکے؛ ایک بے تعین و تجزی، بے شکل و صورت نامعلوم قسم کے مادی ہیولا کو کائنات کے ہیولیٰ کے طور پر انہیں بھی ماننا پڑا۔ جہاں تک حقیقتوں یا مظاہر کا تعلق ہے، وہ عملی ہوں یا وجودی اُن کو انہوں نے عملی اغراضوں اور رغبتوں کی خلاقی کا کرشمہ قرار دیا؛ ذہن جس طرح اس ہیولائی بہاؤ

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) بلکہ ایسے متعارض بنفسہٖ ثابت ہوتے ہیں کہ ہر ایک اپنی تکمیل کے لیے دوسرے متعارض کا تقاضا کرتا ہے؛ اس سے جو اجتماع حاصل ہوتا ہے وہ نہ انا ہے نہ لا انا بلکہ ایسا علم ہے جس کا عالم انا اور معلوم لا انا دونوں ممتاز ہیں لیکن الگ تھلگ رخ نہیں۔ یہ اجتماع یا علم منطقی طور پر ان دونوں مشروط تصورات سے مقدم اور ان سے زیادہ واقعیت کا حامل ہے۔ ملاحظہ ہو:

Russellp.p. 758,759,760,762,763,770,771, Alexender 461,462,465,466, Guide to Philosophy p.p. 404-406,411,415,416,419,420-423,426-429.

[1] شوپن ہائر کی قنوطیت کا منشا حیات کا یہی اندھا بے مقصد عزم ہے۔ زندگی کا کائناتی اور اندرونی عاطفہ ہی سارے حزن و ملال کی جڑ ہے۔ زندگی آگے بڑھنے کیلئے اپنی خواہشوں کی تکمیل چاہتی ہے، ان کی تکمیل یا تکمیل کی کوشش دوسری خواہشوں کو پیدا کرتی ہے پھر اسی طرح اُن سے مزید خواہشیں جنم لیتی ہیں۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، طمانیت میسر نہیں ہوتی چاہے ان کے پیچھے دوڑیں یا ان سے بھاگیں۔ محظوظ ہوں یا ڈریں احتیاجیں ہمارے شعور پر چھائی رہتی ہیں اور جھنجھوڑتی رہتی ہیں۔ نروان یا موت و فنا کے بغیر سکون ممکن نہیں۔ ملاحظہ ہو:

Alxender, p.p. 502-504 'Russell p.p.783-785

کے ٹکڑے کر کے افادی اغراض کے تحت الگ الگ مایہ پاروں کی خاص خاص شکلوں صورتوں کو ایجاد کر لیتا ہے اسی طرح احکام وقضایا کو رغبتوں اور ضرورتوں کے مطابق گڑھ لیتا ہے، چنانچہ ان احکام وقضایا کے صدق وکذب کا معیار کوئی ان جانی واقعیت نہیں بلکہ ہماری ضرورتوں، غرضوں، رغبتوں اور طبیعتوں کی افتاد سے مطابقت اور نامطابقت ہے اور ان ہی تک محدود ہے، ان کی تبدیلی سے ان کا صدق وکذب بدل بھی جاتا ہے اور کم وبیش بھی، یہ اطلاقی حقیقتیں نہیں اضافی ہیں۔[1]

کارل مارکس کی جدلی مادیت ( Dialectical materialism ) کو چھوڑ کر اگرچہ مجموعہ بھی کائنات کو یکساں اور مشترک مادے اور اس کی قوتوں کی تاثیر وتاثر کا ہی نتیجہ مانتی ہے انیسویں صدی کی خالص مادیت جس کو صحیح معنی میں حکمی فلسفہ ( Scientific Philosophy ) کہنا تو اس لیے مشکل ہے کہ فلسفہ وحکمت کی تحقیق کی نوعیتیں اور ان کے میدان بٹے ہوئے اور ایک دوسرے سے الگ اور غیر متعلق ہیں تاہم اہل حکمت ( Scientists ) کا عام اور اجماعی اعتقاد یہ رہا ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے اس کی آخری حقیقت مادّہ ہے جو تمام خارجی موجودات میں وہ کسی قسم کی ہوں یکساں اور مشترک ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ نت نئے حکمی اکتشافات کی بنا پر مادے اور اس کی آخری ساخت کے متعلق کہ وہ کیا ہے، کن اور کیسے اجزاء سے اس کی ترکیب ہے، اہل حکمت کے تصورات برابر بدلتے رہے ہیں اور شاید مزید بدلتے رہیں لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ بحال ہے کہ کائنات مادے اور اس کی قوتوں کے تعامل اور تفاعل کا نتیجہ ہے اور یہ تعامل علت ومعلول کی نہ ختم ہونے والی زنجیر میں جکڑا ہوا ہے اسی لیے چیزوں کے مستقبل اور ان کے ماضی کے متعلق کلی اور دائم علم حاصل ہو جاتا ہے اور آئندہ اکتشافات سے اس میں ترمیم وتنسیخ کی گنجائش برابر رہتی ہے لیکن کسی غیر مادی یا فوق الفطرت قوت یا قوتوں کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ بعض مظاہر کی توجیہ موجودہ اکتشافات سے نہ ہو سکے اور مزید اکتشافات کا انتظار کرنا پڑے۔ مادّے کی مقدار اور اس کی قوتوں کی تعداد محدود ہے، مظاہر کی کثرت اور حدوث ان ہی کے نئے نئے نظموں اور نئی نئی ترتیبوں کے مرہون ہیں۔[2]

بیسویں صدی کی حکمت، حیاتیات ( Biology ) اور طبیعیات ( Physics ) دونوں کے لیے مادیت کے قدیم تصورات کچھ زیادہ سازگار ثابت نہ ہوئے۔ جدید حیاتیات زندہ عضویت

---

[1] Guide to Philosophy p.p. 448,452-454,456 'Alexander p.p.604-605.

[2] Benn. p p.141 'Guide to Philosphy-495-497

کے اعمال کو ایسے تصورات میں پیش کرنے سے قاصر تھی جو مشینی عمل سے میل کھاتے۔ پہلی جنگِ عظیم سے کچھ ہی برس پہلے کی بات ہے کہ حیاتیات کے نئے نتائج نے خاص طور سے لوگوں کو متوجہ کر لیا اور ضروری ہو گیا کہ ان کی مناسب مابعد الطبیعیاتی تشریح کی جائے اور کائنات اور اس کی ساخت کی ایسی توجیہ کی جائے جس کے پس منظر میں خاص طور سے جدید حیاتیاتی معلومات شامل ہوں چنانچہ برگساں نے انسانی زندگی میں ڈوب کر اس کے 'میں' اور اس 'میں' کے احساسات کو صرف مسلسل بدلتے حالات اور تغیرات کی رواں دواں رو کے علاوہ کچھ نہ پایا۔ کائنات کے متعلق احساسات کا جائزہ لیا اس نے محسوس کیا کہ پوری کائنات خود بھی تغیر ہی تغیر ہے، زندہ تخلیقی تغیر! اس میں 'انا' سمیت کوئی ایسی قائم حقیقت نہیں جس پر تغیرات طاری ہو رہے ہیں، یہاں جامد نام کا نہ کوئی مادہ نہ قائم نام کی کوئی روح، صرف مسلسل بدلتی حالتیں اور دائم ارتقائی حرکتیں ہیں، کس کی؟ کسی کی نہیں۔ تغیرات کی اس حیاتیاتی رو کی نہ ابتدا نہ انتہا، نہ کہیں کمال نہ کوئی اتمام، سیلان ہی سیلان، ہو چکنا کہیں نہیں بلکہ صرف ہوتا رہنا۔ اس رو کا اُٹھتا رہنا، گرتا رہنا؛ حرکتوں کا یہی دائم اور مستمر تصادم حقیقت، واقعیت اور کائنات بلکہ تکوّن ہے۔ اس تکوّن یا کائنات بلکہ اصل حقیقت کے دو حصّے ہیں، یہ دو متخالف حرکتیں ہیں، چڑھتی ہوئی لہر زندگی ہے اور اُترتی موج کو، فکر مادّے کی صورت دیدیتی ہے ورنہ واقع میں نہ کہیں جمود ہے نہ قیام۔[1]

جہاں تک تغیر و حرکت کے نفسیاتی تجربے اور کائناتی مشاہدے کا تعلق ہے برگساں سے تقریباً آٹھ سو سال پہلے ابوالبرکات بغدادی متوفی ۵۴۷ھ کا بھی کچھ ایسا ہی تجربہ اور مشاہدہ تھا۔ وہ کہتا ہے "والعمراللہ انّ اروا حنا بل نفوسنا لا تلبث علیٰ حالٍ واحدۃٍ زماناً۔ اما النفوس فتتردّد بحرکتہا فی التخیلات والافکار وامام الارواح والابدان فھی الاستحالاتُ والحرکاتُ"[2]

---

[1] اپنے ایک بہت پرانے مقالے 'اقبال اور برگساں' مطبوعہ معارف فروری، مارچ و اپریل سنہ ۱۹۶۱ء میں برگساں کے فلسفے کا اجمالی خاکہ پیش کر دیا ہے۔ سہولتِ فہم کے لیے موقع کے مناسب اُس کے فلسفے کی کچھ بنیادی باتیں پیش ہیں:

موجودہ طبیعیاتی اکتشافات نے واضح کر دیا ہے کہ کسی طبیعی شے کی آخری تحلیل (Analysis) سے بھی اس میں رو اور حرکت کے علاوہ کوئی ایسی کثیف (Solid) جامد (Inert) شے نہیں نکلتی جس کو رو یا حرکت کا حامل قرار دیا جائے۔ برگساں کا مرکزی خیال یہی ہے کہ کائنات کی حقیقت محض حرکت اور رَو ہے۔ اس خیال کی تائید میں اس نے حیاتیات کے جدید اکتشافات کو پیش کیا ہے: یہ مسلسل تغیر اور مستمر حرکت جس کو کائنات کہا جاتا ہے پیچیدہ سے پیچیدہ تر کی طرف برابر بڑھ رہی ہے یا ارتقا پا رہی ہے۔ مشینیاتی (mechanistic) نظریاتِ ارتقا سے بہت سی حیاتیاتی، خارجی اور ذہنی حقیقتوں کی توجیہ

(بقیہ بر صفحۂ آئندہ)

اِس صدی کے نئے اکتشافات نے طبیعیات کے لیے بھی اپنے قدیم مسلمات سے چھٹکارہ دشوار کردیا، اب اُس کے لیے یہ ماننا بہت مشکل ہوگیا کہ مادہ ٹھوس، بے ڈول، ٹھہرا ہوا تو وہ ہے اور اُس کے عمل پر جو قوانین کارفرما ہیں بہت سادے اور مشینی ہیں۔ کائنات اور اُس کے مواد یا اُس کے ابتدائی ترکیبی اجزا جواہرِ فردہ ( Atoms ) مثبت و منفی اور سادہ برقیوں (Proton, Electron & Neutrons ) میں تحلیل ہوئے، برقیوں کا حکمی مطالعہ کیا گیا تو وہ صرف لہریں اور موجیں ثابت ہوئے

ممکن نہیں چنانچہ اس نے اس ارتقائی حرکت کو تخلیقی قرار دیا۔ اس کے نزدیک اس ارتقائی حرکت کا باعث خود زندگی کا اندرونی زور ہے جس کو وہ حیاتیاتی ہیجان ( Elam Vital ) کہتا ہے۔ یہ کائناتی رو اپنے اندرونی زور سے اُچھلتا ہوا فوارہ ہے جس کا نہ کہیں منبع و مبدا نہ مبلغ و منتہی، حیاتیاتی ہیجان کے اس فوارے سے پھوٹتی اور چڑھتی لہریں بے روک اور بے تصادم نہیں اُٹھے جا رہی ہیں، تصادم بھی جاری ہے اور جا بجا روکوں سے گڈ مڈ ہوتی اپنے اُپر نیچے کو پلٹتی جاتی ہیں، یہی مخالف سمت اور نیچے کی طرف کی حرکت گویا مادہ ہے۔

حیاتیاتی ہیجان کو برابر اس مادے کی مزاحمتوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور مادے میں سے چڑھتے رہنے کا رستہ کھولنے کی جد و جہد کرتا رہتا ہے، بتدریج نئی تنظیموں کے ذریعے سے وہ مادے کو استعمال کرنا سیکھتا جاتا ہے، اِن مسلسل مادی مزاحمتوں کا مقابلہ کرتے رہنے سے متفرق منتشر اور منحرف لہروں میں یہ برابر بٹتا چلا جاتا ہے اور مادے کے جبر سے مجبور ہو کر جزوی طور پر اُس کو مادے کے ساتھ ساز adaptation بھی کرنا پڑتا ہے تاہم اس سے اُس کی آزاد فعالی کی صلاحیت زائل نہیں ہو جاتی بلکہ اس قید سے نکلنے کی جد و جہد برابر قائم رہتی ہے اور اس مزاحمت کے احاطے کے اندر بھی بڑھتے رہنے کی کشمکش جاری رہتی ہے۔

برگساں کے نزدیک حقیقت کو غیر منقطع سیلان میں محسوس کرنے کا واحد ذریعہ وجدان ہے، فکر غیر منقطع سیلان اور پیوستہ حرکت کا احضار نہیں کر سکتی نہ مسلسل و متواتر ارتقا کا تصور کر سکتی ہے، وہ اس پیوستہ تکوّن یا ہوتے رہنے کو مکان اور متعارف زمان میں الگ الگ احوال و تغیرات کے متعاقب سلسلے میں تصور کر سکتی ہے۔ ٹھوس اجسام تو فکری عمل کے لیے ہی پیدا کر لیے گئے ہیں، فکر و وجدان ساتھ ساتھ ایک ہی عمل ( Process ) سے اور ایک ہی کل سے جدا ہوئے ہیں۔ فکر مکان سے تعلق رکھتی ہے اور وجدان حقیقی زمان یا دوام Duration سے تعلق رکھتا ہے۔ مکان دائمی سیلان کی جبلی تقسیم سے پیدا ہوتا ہے جو عملاً ایک خاص حد تک مفید سہی مگر حقیقتہً دھوکا ہی دھوکا ہے۔ حقیقی زمان یا دوام ( Duration ) خود حیاتیاتی ہیجان ہے، اصل زندگی ہے، تعاقب، بے امتیاز و تفریق، بڑھتا ہوا ماضی، حال و مستقبل کو سماتا ہوا، ایک دوسرے میں نفوذ کیے متداخل، عضوی کل، مسلسل تکوّن، منقطع اور ساختہ پرداختہ نہیں جس کو فکر گرفت کر سکے۔ متعارف یا ریاضیاتی زمانہ منقطع اور متعاقب بیرونی لمحات کا اجتماع ہے مکان پر پھیلا ہوا بلکہ مکان کی ہی ایک صورت وجدان (بقیہ برصفحہ آئندہ)

صرف لہریں اور موجیں، کا ہے کی؟ عالمِ طبیعی میں کوئی ایسی شے نہیں دریافت ہوئی جس کو ان لہروں اور موجوں کا حامل یا محل قرار دیا جائے۔ حرکت، روشنی، حرارت، آواز بلکہ مایہ (Mass) بھی قوت (Energy) کی بدلی ہوئی شکلیں نکلیں، قوت اور مادے میں اتنا ہی فرق معلوم ہوا کہ غیر جامد شکل میں قوت اور جامد صورت میں مادہ، ساری کائنات گویا اشعاع ہی اشعاع (Radiation) ہے بالفعل یا بالقوۃ۔ پھر فطرت اور کائنات کے متعلق قدیم مشینی تصور، نظریۂ علیت بھی پادر ہوا ثابت ہوا؛ جوہرہ (Atom) قوت جذب بھی کرتا ہے اور خارج بھی بصورتِ جذب اندرونی مدار سے بیرونی مدار میں اور بصورتِ اخراج بیرونی سے اندرونی میں طفرہ کر جاتا ہے یا یہ کہو کہ ایک مدار سے نابود ہو کر دوسرے مدار میں موجود ہو جاتا ہے۔ اس طفرے یا جست کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کہ کیوں اور کب رونما ہو، نہ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ متعلقہ مقدار میں سے کتنی تعداد اور کون کون برقیے جست کریں گے، ہاں اگر برقیوں کی ایک بڑی مقدار ہو تو یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اتنے وقفے میں اتنے برقیے اتنی دور جست کریں گے اور قریبی حلقے میں یہ اثرات پیدا ہوں گے لیکن متعین طور پر جست کرنے والے برقیے کون کون ہوں گے اور کیوں، اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ کیا برقیوں کی اس جست و خیز کو آزاد اور ارادی نہیں کہا جا سکتا؟ اور کم از کم اس کو کسی قانونِ فطرت کا جبر نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ علت و معلول کی زنجیر میں جکڑا جا سکتا ہے۔ ان نہایت مختصر اشاروں سے اتنا تو بہر حال معلوم ہی ہو جاتا ہے کہ علماء طبیعیات کے نزدیک کائنات اور اس کا مادہ حرکتوں، تموجوں اور اضطرابوں (Disturbance) سے آگے تجاوز نہیں کرتا۔[1]

جدید طبیعیات کی رو سے چیزوں کو محسوس کرنے کے معنیٰ ہیں کہ چیزوں سے روشنی کی لہریں چل کر حواس کو متاثر کریں یا چیزوں کے برقیوں سے ہمارے اعصاب کے برقیے متاثر ہوں، یہ تاثرات

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ایسی جبلت ہے جس میں خود شعوری اور بے تعلقی کے ساتھ معروض کا احضار کرنے اور اس کو غیر محدود طور پر بڑھا لینے کی صلاحیت ہو جائے۔ ملاحظہ ہو: Guide to Philosophy p.p.540-542,548-550,554-555.

Creative Evolution by H.Bergson p.p. 103-107,196,282-286,260-261,285-287.

۲ الکتاب المعتبر الجزء الثانی ص۳

[1] The Mysterious Universe by Sir James Jeans p.p.32,60,97-99,121. Guide to Philosophy p.p. 541-542 Science of Modern World p.-123 The Universe & Dr. Einstesi p.71. by L. Bernett. Guide to Modern thought-Joad p.p. 101, 103, 111 'ABC of Relativitv-Russel p-49)

ہمارے دماغ میں پہنچیں اور ہم میں خاص طرح کے احساسات جاگ اٹھیں۔ یہ خاص طرح کے احساسات کا جاگ اٹھنا ہمارا چیزوں کو محسوس کر لینا ہے۔ اگر باہر سے چیزیں نہ ہوں یا وہ درمیانی وسائط نہ ہوں جو معمولاً دماغ میں ان خاص احساسات کے پیدا ہونے کا باعث ہیں اور دماغ میں یہ خاص احساسات پیدا ہو جائیں تو ہم چیزوں کو محسوس کر لینگے اگرچہ حقیقتہً وہ نہ ہوں گی۔ مثلاً ہم میز دیکھتے ہیں یعنی میز سے خاص قسم کی شعاعیں یا لہریں ہماری آنکھوں میں پہنچتی ہیں، آئین اشٹائن ان لہروں کے پہنچنے کو وقوعہ اور حادثہ ( Event ) کہتا ہے جو ہوا اور ختم ہو گیا، اور ہوا اور ختم ہوا، لہروں کے پہنچنے کا یہ سلسلہ حادثوں کے ہونے اور ختم ہونے کا سلسلہ ہے نہ کہ کوئی قائم اور باقی واقعہ۔ میز سے آنکھوں میں پہنچنے والی شعاعوں یا بصری وقوعوں کا خاص قسم کے لمسی وقوعوں سے جن کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے اور وہ محفوظ ہیں، ایتلاف (Association) ہے، اس ایتلاف کی وجہ سے ان بصری وقوعوں کے ساتھ ہی سابقہ لمسی وقوعے بھی ابھر آتے ہیں، ان دونوں طرح کے ملے جلے وقوعوں کے عقب میں بصری عصبے میں خاص طرح کے وقوعے پیدا ہوتے ہیں۔ جو دماغ میں خاص وقوعے یا احساسات ابھار دیتے ہیں، اسی کا نام میز کا احساس ہے۔ رہا میز کا براہِ راست اور اصل لمسی احساس تو یہ محض خاص قسم کا برقی ہیجان ( Disturbance ) ہے جو پوروں اور میز کے برقیوں کے اتصال سے پیدا ہو کر میز کی کرختگی یا مدافعت کا احساس پیدا کر دیتا ہے۔ میز نہ ہو یا اس کے احساس سے پہلے کے عام وسائط نہ ہوں لیکن دماغ میں اس کا احساس پیدا کر دینے والے وقوعے پیدا ہو جائیں تو ہم مرئی اور ملموس میز محسوس کر لینگے۔ میز ہو یا کوئی دوسری مادی حقیقت قائم اور موجود اجزاء کا مجموعہ سمجھی جاتی تھی لیکن آئین اشٹائن کے نزدیک وہ قائم اجزاء کا نہیں بلکہ لمحاتی وقوعوں کا مرتب سلسلہ ہے، یہ سلسلہ خود وقوعوں کے ہوتے اور ختم ہوتے ہونے کا سلسلہ ہے، یہاں کوئی ایسی مابعد الطبیعی حقیقت نہیں جو ان وقوعوں کا محل ہو اور یہ وقوعے اور حادثے اس سے متعلق ہوں۔ واقعاتی طور پر اپنے جزاً و کل کے ساتھ پوری کائنات کیا ہے؟ امواجِ نور کا ایک طبیعی قانون کے تحت باہم وابستہ رواں سلسلہ یعنی فضائے محیط (Continoom) میں میقاتی (Periodical) یا لمحاتی وقوعے جو ایک فرضی مرکز سے متعلق ہیں۔ وقوعوں کا یہ اجتماع مختلف جگہوں پر روشنی کی لہروں کی پہنچ ہے جس کا باعث روشنی کی بہت مختصر سی کوند کا انتشار ہے، اس انتشار کا مرکز اور اس میں حقیقتہً کسی وقوعے اور حادثے کا رونما ہونا ہمیں معلوم نہیں، یہ اقلیدسی فرضیہ (Hypothesis) ہے کہ وقوعوں کے مجموعے کے لیے ایک مرکز ضروری ہے۔ مثلاً ایک حوض کے پانی کی سطح کو مکھی چھوتی ہوئی اڑ گئی اور دائرے کی شکل میں لہریں پھیلنے لگیں، یہ محض فرضیہ ہے کہ یہاں ایک مرکز ہے جس پر ایک حادثہ ہوا اب ایسے

قانون بنا دیے گیے جن کی بنیاد پر مرکز سے متعاقب ہیجان منتقل ہو کر دائرے کی شکل میں پھیلنے لگیں۔ مفروضہ مرکز کا یہ حادثہ عام عقل کو اس پھیلتے اضطراب کی علت معلوم ہوتا ہے اور مادے کے اُس ذرے کے نام میں جس کو مرکز فرض کر لیا گیا ہے یہ حادثہ تا نک دیا جاتا ہے۔ مزید یہ بھی واضح رہے کہ ایک خاص قانون کے تحت مرکز سے صرف ایک لہر باہر کی طرف نہیں اُبھرتی ہے بلکہ عام طور پر اسی جیسی بہت سی لہریں اس کے پیچھے ہوتی ہیں لہروں یا وقوعوں اور حادثوں کے یہ دوسرے مجموعے جو فضائے محیط (Continoom) میں پہلے مجموعے کے مرکز سے متصل دوسرے نقطوں پر واقع مرکزوں سے تعلق رکھتے ہیں اس پہلے مجموعے سے متعلق ہو جاتے ہیں، ہماری عام عقل ان سب فرضی مرکزوں کے لیے وقوعے اور حادثے ایجاد کر لیتی ہے اور بے وجہ یہ باور کر لیتی ہے کہ اس کے یہ مانے ہوئے مرکزی وقوعے کسی طبیعی حقیقت کے ایسے جوہروں میں وقوع پذیر ہیں جو اپنی جگہ ثابت ہیں، گویا مرکز ثابت و قائم جز اور جوہرہ ہے جس میں سے کسی خاص حادثے کے باعث روشنی کی لہریں اُبھرتی ہیں۔ قدیم اور کلاسیکی تصور کے لحاظ سے یہی جوہرہ مادہ ہے۔ اس تصور میں دو طرح کے فرضیوں (Hypothesises) سے کام لیا گیا ہے، ایک خود جوہرے جنہیں ان لہروں کا مرکز قرار دیا گیا ہے، دوم وہ وقوعے اور حادثے جن کا ان مرکزی جوہروں میں رونما ہونا مانا گیا ہے جبکہ طبیعی حقیقت اتنی ہے کہ فضائے محیط میں صرف لہریں ہیں اور بس نہ کہیں کوئی جوہرہ نہ اس میں ایسے حادثے جو ان لہروں کی علت ہوں۔ گویا آئن اشٹائن کے نزدیک کائنات اور اس کا مادہ وقوعے اور حادثے ہیں، صرف وقوعے اور حادثے نہ کہ کوئی قائم اور جامد جوہرہ جو ان وقوعوں اور حادثوں کا محل ہو۔ [1]

---

[1] آئن اشٹائن کے کونیاتی نظریے اوّل تو ریاضی کے دقیق عملوں اور پیچیدہ طبیعی مشاہدوں پر مبنی ہیں۔ دوسرے ان کے تصور کے لیے نیا تخیل درکار ہے اور اس نے انہیں دشوار تر کر دیا ہے مزید یہ کہ عام حرکتوں اور روزمرہ کے مظاہر کی توجیہ میں نیوٹنی اصول و قوانین اپنی جگہ بالکل کافی ہیں، آئن اشٹائن کے نظریوں اور قوانین کی اہمیت اور افادیت اجرام فلکیہ اور برقیوں کی ناقابل تخیل سریع حرکتوں اور عظیم کائناتی مقناطیسی میدانوں جیسے طبیعی مظاہر میں ہے جہاں نیوٹنی قوانین غلط اور ناکارہ ہو جاتے ہیں۔ میں یہاں ریاضیاتی عملوں اور طبیعی مشاہدوں کی تفصیل کے بغیر اضافیت کے عام خدوخال پیش کیے دیتا ہوں تاکہ آئن اشٹائن کے حوالے سے پھیلے ہوئے خیالات کی کچھ نہ کچھ وضاحت ہو جائے۔ یہ ملحوظ رہے کہ آئن اشٹائن کے نظریات میں اس غلط فہمی کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ شخصی مشاہدات کے حوالوں پر منحصر ہیں بلکہ عام (باقی بر صفحہ آئندہ)

وہائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات جس کو وہ فطرت (Nature) کہتا ہے تصوری اور ذہنی نہیں بلکہ خارجی اور طبیعی حقیقت ہے لیکن یہ بنی بنائی، ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور جاندار و بے جان چیزوں کا مجموعہ نہیں بلکہ بنتی بناتی، آگے کو بڑھتی، ایک دوسرے سے متعلق چیزوں کا زندہ اور خلاق کل ہے، عضوی شخصیت کی طرح انفرادی حقیقتوں کے محض حاصل جمع سے کچھ زیادہ، اپنے آپ کو بڑھا دیتی، ماضی کو سمیٹے، مستقبل کے اثرات سے گراں بار، لامحدود ممکنات میں سے انتخاب ایک مربوط وجود ہے۔

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) طبیعی مظاہر ہی حقیقۃً ان کے ماخذ ہیں۔

جزواً و کلاً ساری کائنات، ارضی ہو یا فلکی، جوہر فرد سے لے کر ناقابل تخیل عظیم تر نیہا اور بعید ترین ستاروں تک نہ خود ساکن ہے نہ اثیر (Ether) جیسے کسی ساکن ڈھانچ اور خانے میں واقع۔ یہ سب حرکتیں ہیں اور اضافی ہیں، کوئی حرکت اطلاقی طور پر اور بذات خود دریافت نہیں کیجا سکتی اور نہ سستی اور تیزی میں یکساں اور برابر حرکت کے حوالے سے اُسے دریافت کیا جاسکتا ہے؛ یکساں اور بالکل برابر سرعت سے رواں دو ریل گاڑیوں میں بیٹھے ہوئے لوگ کسی طرح بھی کسی گاڑی کی حرکت محسوس نہیں کر پائینگے۔ حرکتوں کے مقیاس ہونے کے لیے ان میں سستی اور تیزی کے لحاظ سے فرق ضروری ہے اور ساتھ ساتھ تعدد بھی، بالغرض کائنات میں صرف ایک جسم ہوتا تو یہ جاننا ممکن نہ ہوتا کہ وہ متحرک ہے یا ساکن۔ زمین اور دوسرے اجرام کی حرکتیں ہم ایک دوسرے کے حوالے سے ہی جانتے ہیں۔ کسی ایک جرم مثلاً صرف زمین کے موسمی تغیرات بھی اُس کی اپنی حرکت کی دلیل نہیں۔

روشنی جس کی رفتار ایک لاکھ چھیاسی ہزار دو سو چوراسی میل فی ثانیہ ہے، دوسری حرکتوں کی دریافت کا ذریعہ اور مقیاس نہیں ہو سکتی کیونکہ اُس کی یہ رفتار مستقل اور قائم ہے، ہر سمت میں یکساں، زمین کسی سمت حرکت کرے روشنی کی رفتار سمتِ موافق اور سمت مخالف دونوں میں یکساں رہتی ہے زمین کی حرکت سے متأثر نہیں ہوتی۔ زمین کی رفتار سورج کے گرد مدار میں بتیس میل فی ثانیہ ہے لیکن زمین پر سے ڈالی ہوئی روشنی کی رفتار حرکتِ زمین کی سمت موافق میں نہ گھٹتی ہے اور نہ سمتِ مخالف میں بڑھتی ہے بلکہ بلا لحاظِ حرکتِ زمین دونوں طرف یکساں قائم رہتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی حرکت نہ کسی جسم کے سکون کا مقیاس ہو سکتی ہے نہ حرکت کا۔ روشنی کی رفتار کی اس واحد خصوصیت کا تجربہ تو زمین کی حرکت تک محدود تھا لیکن چونکہ فطرت کے اصول عام ہونے چاہییں آئن اشٹاین نے قیاس کیا کہ کائنات کے دوسرے تمام متحرک اجرام کی حرکتوں کی سمتوں کے لحاظ کے بغیر روشنی کی رفتار کو مستقل اور یکساں ہونا چاہیے پھر اس سے آگے بڑھ کر اُس نے یہ عام نتیجہ نکالا کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

عالم امکان کے مثبت ومنفی دونوں احتمالوں سے اثر پذیر کچھ سے قریبی تاثر اور کچھ سے بعید اپنے اندرونی زور ( Urge ) سے رواں دواں سیلان اور حرکت ہے؛ وقوعوں اور حادثوں کا سیلان! کائنات کا ہر وہ وقوعہ اور حادثہ جو عالم امکان سے نکل کر سلسلۂ زمان ومکان کا جزء بن کر حقیقی (Concrete) وقوعہ اور حادثہ ہو جاتا ہے اور واقعی فطرت کے عضوی جزء کی تشکیل کرتا ہے اپنے کل کی تمام خصوصیتوں کا حامل ہے۔ کائنات یا فطرت، عمل (Process) ہے لیکن نہ طبیعی نہ شعوری اور ذہنی

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) تمام قوانین فطرت کو تمام یکساں متحرک نظاموں کے لیے یکساں ہونا چاہیے۔ اس کا یہی عام استنتاج اُس کی اضافیت کے نظریۂ خاص کی اصل روح ہے۔

مکان چیزوں کی آپس کی نسبتوں اور اضافتوں کا نظام ہے مستقل اور اطلاقی وجود نہیں رکھتا؛ چیزوں کے بغیر بالکل بے معنیٰ اور لاشے ہے اسی طرح زمان حوادث کے وقوع کی آپس کی نسبتوں اور اضافتوں کا نظام ہے، یہ ازل سے ابد تک کوئی مسلسل مستقل دھارا نہیں، حوادث کے برابر وقوع کا لحاظ کیے بغیر وہ سراسر بے معنیٰ اور لاشے ہے؛ گھنٹے کی سوئیوں کے متواتر یکے بعد دیگر مقاموں پر پہنچتے رہنے یا جنتری کے مطابق یکے بعد دیگر آنے جانے والے موسموں نے وقت کو معروضی صورت دیدی ہے لیکن یہ وقفے اور موسم اطلاقی کمیتیں نہیں؛ اصلاً یہ زمین کی حرکت سے مستنبط ہیں اس لیے وہ صرف زمین پر بکار آمد ہیں، مریخ پر جس کی سورج کے گرد اور اپنے محور پر دونوں حرکتیں مساوی طور پر اٹھاسی زمینی دنوں میں۔ پوری ہوتی ہیں، اوقات کی یہ حدبندی بے معنی ہے۔ ایک حادثہ کسی دوسرے حادثے کی نسبت سے ایک مشاہد کے لیے ہم وقت، دوسرے کے لیے مقدم اور تیسرے کے لیے مؤخر ہو سکتا ہے، اسی طرح مختلف مشاہدوں کے لیے دو وقوعوں کے مکانی فاصلے بھی مختلف ہو سکتے ہیں، چنانچہ 'اب' اور 'یہاں' جیسے خالص موضوعی اور شخصی الفاظ و تصورات کا کائناتی نظام میں استعمال قطعی غلط اور غیر طبیعی ہے۔ مکان وزمان کے تصورات طبیعیاتی جب ہی ہو سکتے ہیں کہ حوادث کا اُن نظاموں سے تعلق کر دیا جائے جن میں اُن کا وقوع ہے؛ کوئی حادثہ اپنے نظام کے وقت سے آزاد نہیں، عمومی اور عالم گیر وقت کے کوئی معنی نہیں۔ مکانی فاصلے بھی زمانی وقفوں کی طرح آزاد نہیں، فاصلے اور اوقات دونوں قابل اختلاف کمیتیں ہیں، مطلق اور قائم نہیں جو سب کے لیے اور ہر نظام میں یکساں ہوں۔

قائم گھنٹے کے مقابلے میں متحرک گھنٹے کی چال اُس کی حرکت کی تیزی کے تناسب سے سست پڑ جاتی ہے، متحرک پیمائشی گز کا طول اس کی حرکت کی تیزی کے تناسب سے سمتِ حرکت میں سکڑ جاتا ہے، چال کی یہ سستی اور گز کی یہ سکڑ مشینی مظہر نہیں کہ سب کے لیے یکساں ہوں؛ جو مشاہد (باقی برصفحہ آئندہ)

(Mental) بلکہ اِس کو سب سے زیادہ احساس (Feeling) کے عمل سے مشابہت ہے۔ یہ عمل ہر جگہ اور ہر وقت جاری ہے، چونکہ سائنس چیزوں کو الگ الگ غیر مربوط اور بے تعلق دائروں میں رکھ کر دیکھتا ہے حیات اور مادّے کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیتا ہے چنانچہ حیات کے تقاضے اور دامیے طبیعیات کے تقاضوں سے جدا ہو جاتے ہیں، ذہن اور مادّے میں ناقابلِ عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے، حقائقِ علم و وجود کے دو بے تعلق خانوں میں بٹ جاتے ہیں علیت اور استنتاج بے بنیاد

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ان کے ساتھ رواں اور متحرک ہے اس سستی اور سکڑ کا مشاہدہ نہیں کر سکتا ہاں اس متحرک نظام کے مقابلے میں ساکن مشاہد پائیگا کہ اُس کے ساتھ کے ساکن گھنٹے کے مقابلے میں متحرک گھنٹہ سست ہے اور متحرک گز اُس کے ساکن گز کے مقابلے میں سکڑا ہوا ہے۔ رفتار جتنی تیز ہو گی سکڑ اور سستی اُتنی ہی زیادہ ہو گی، اگر گھنٹے اور گز کی رفتار روشنی کی رفتار کے مقابلے میں ۹۰ فی صد ہو یعنی روشنی کی رفتار سے ۱۰ فی صد کم ہو تو گز کا طول اور گھنٹے کی چال نصف کے لگ بھگ کم ہو جائیگے۔ اس کے بعد مزید تیزی سے سکڑ اور سستی زیادہ تیزی سے بڑھیں گی چنانچہ اگر ان کی حرکت روشنی کی رفتار کے بالکل برابر ہو جائے تو ساکن مشاہد کے لیے طول اور چال بالکل ختم اور کلیتہً معدوم ہو جائیں گے اس کا ایک واضح نتیجہ تو یہ ہے کہ کوئی شے کائنات میں روشنی کی رفتار سے زیادہ تیز حرکت نہیں کر سکتی خواہ کوئی طاقت لگا دیجائے روشنی کی رفتار آخری رفتار رہے گی، دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قدیم طبیعیات کا یہ مسئلہ کہ ہر طبیعی شے وہ متحرک ہو یا ساکن بہر حال اپنے ابعاد محفوظ رکھتی ہے اور گھنٹہ خواہ حرکت کی حالت میں ہو یا سکون کی حالت میں اپنی مخصوص چال برابر قائم رکھتا ہے صحیح نہیں، یہ ٹھیک ہے کہ ہماری مانوس حرکتوں میں وہ کتنی ہی زیادہ تیز ہوں یہ فرق محسوس نہیں ہوتے ان فرقوں کے محسوس ہونے کے لیے لگ بھگ روشنی کی رفتار جیسی سرعت درکار ہے۔

حرکت کی تبدیل و تحویل کے خلاف مادّے کی قوتِ مزاحمت کو مایہ (Mass) کہا جاتا ہے جو قدیم طبیعیات کے لحاظ سے یکساں اور مستقل سمجھی جاتی ہے لیکن اضافیت کی نظر میں وقت اور طول کی طرح یہ بھی مستقل اور قائم نہیں بلکہ مشاہد کے موقف اور حرکت کی تیزی سے تعلق رکھتی ہے، کسی جسم کی حرکت کی تیزی میں جتنا اضافہ ہو گا جسم کی مایہ میں بھی اتنا اضافہ ہو گا، عام اور مانوس رفتاروں میں اس اضافے کا شعور نہیں ہوتا لیکن قریب قریب روشنی کے برابر رفتاروں میں اِس کا پوری طرح شعور ہو جاتا ہے۔ چونکہ مایہ خود ایک طرح کی قوت (Energy) ہے اور حرکت خود بھی قوت کی ہی ایک صورت ہے اس لیے حرکت کے اضافے (باقی بر صفحہ آئندہ)

ہو جاتے ہیں، جذبۂ احساس اور وجدان کا عالمِ طبیعی سے ربط نہیں رہتا، باطنی عرفان، مذہبی وجدان، حسنِ ظاہر، حسنِ باطن، غرض و غایت اور قدر و قیمت جیسے انسان کے اساسی ایقانات کے لیے گنجائش نہیں رہتی وہائیٹ ہیڈ کے نزدیک یہ سب نتیجہ ہے زندگی اور طبیعت، مادے اور ذہن میں جراحت کاری کا۔ زندگی کی عالم گیر قدروں سے ہماری محرومی کی بنیاد یہی غلط تجرید اور خلافِ حقیقت تعبیر ہے چنانچہ مادے اور ذہن کی دوئی پر مبنی تمام فلسفے مغالطے ہیں، بیشک فلسفہ تجرید ہے لیکن حقائق کی نہ کہ حقائق سے فطرت یا اس فعال

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) سے مایہ میں اضافہ قدرتی ہے چنانچہ قوت خود مایہ پر مشتمل ہے۔

؛ضافیت کا نظریۂ خاص آئین اشتاین کے یہی قوانیں حرکت، فاصلے، اوقات اور مایہ کی اضافیت کے اصول اور ان کے استنباطات ہیں۔

اضافیت پر اصل کام شائع ہونے کے (۱۹۰۵ء) بعد کے دہ سال وقفے میں آئین اشتاین نے اپنے نظامِ اضافیت، کو 'اضافیت کے نظریۂ عام' تک مزید وسعت دیدی۔ اپنے نظریۂ عام میں اس نے کائنات کی عظیم ترین اور پر اسرار قوت، نیوٹنی' عالم گیر کشش ثقل' کے نظریے کا جائزہ لیا ہے۔

کسی متحرک شے کی وضع اور فضا میں اس کا موقع متعین کرنے کے لیے قدیم سہ بعدی یا طویل، عریض اور عمیق مکان کا تعین کافی نہیں۔ پرواز کرتے ہوئے طیارے کی فضا میں وضع اور مقام کی تحدید کے لیے اس کی پرواز کا جس طرح طول البلد، عرض البلد اور اُس کی بلندی بتانی ضروری ہے، اُسی طرح وقت کی تحدید بھی ناگزیر ہے۔ وہ کس طول البلد، کس عرض البلد، کس اونچائی پر اور کس وقت ہے، یہ جانے بغیر اُس کے مقام اور وضع کی تحدید نہیں ہو سکتی، پرواز کرتے طیارے کی محیط فضا میں طول، عرض اور عمق کے ساتھ وقت کے بُعد کو شامل کرنا ضروری ہے مثلاً ٹھیک چار بجے طیارہ اتنی اونچائی، اتنے طول البلد اور اتنے عرض البلد پر ہے۔ ساکن اجسام کے محض سہ بعدی مکان کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ رواں دواں شے کا مکانی تعین اور اس کے مقام کی حد بندی ممکن نہیں کیونکہ اپنی محیط فضا کے متعین ابعادِ سہ گانہ میں وہ کسی وقت نہیں، ہر آن وہ نئے مکان میں ہے کیونکہ آئین اشتاین کے نزدیک فضائے محیط (continoom) کی تقسیم بے نہایت اجزاء یا نقاط اور زمانی وقفوں میں جائز ہے، چنانچہ متعین سہ بعدی مکان میں ہونے کے لیے وہ آن یا وقت بھی شامل کرنا ضروری ہے جس میں وہ اس متعین سہ بعدی مکان میں ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ وقت کو شامل کیے بغیر اُس کے مکانی ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ ساکن اجسام میں اُن کی مکانیت الگ ہے جو خود قائم ہے اور زمانیت الگ ہے جو برابر اُس پر سے گذرتی چلی جا رہی ہے لیکن متحرک پر سے جس طرح زمانہ گذر رہا ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

عمل (Active Process) کے سانچے (Pattern) میں مادہ اور حیات گتھے ہوئے تار ہیں، ایک دوسرے سے غیر متمیز، ان میں امتیاز محض سائنس یا عام عقل کا کرشمہ ہے، حقیقی دنیا میں ان کا امتیاز نہیں حقیقی چیزوں کی ترکیب میں دو عاملوں (Factors) کی طرح جب تک یہ ایک اکائی نہ ہو جائیں نہ خود مادہ قابل فہم نہ حیات۔ ہر شے دوسری شے کی ہستی محسوس کرتی ہے، چاہے اس کو اپنے احساس کا شعور نہ ہو، وہائٹ ہیڈ کے نزدیک شعور لازماً احساس نہیں، ہر چیز دوسری چیز میں جاری اور شامل ہے، تعلقات، ماحول، جانتے

---

(بقیہ صفحہ گزشتہ) اسی طرح مکان گذر رہا ہے اور اس کی تحدید طول، عرض، عمق اور وقت سے ہو رہی ہے یہی جسم کی فضائے محیط کا چوتھا بعد ہے۔ اس چار بعدی فضا کو آئین اشٹائین مکزمان (مکان۔ زمان یعنی مکان وزمان سے مرکب فضا) کہتا ہے کیونکہ متحرک کے لیے یہ دونوں الگ الگ نہیں بلکہ ایک دوسرے میں پیوست اور شامل ہیں۔ کسی متعین مکزمان میں بھی طیارے کا قیام نہیں بلکہ محض آمد و رفت ہے۔ چونکہ مکزماں چار بعدی فضا ہے جس کا چوتھا بعد وقت ہے اس لیے اس کی ہر آن میں مکان شامل ہے جیسے کہ اس کے ہر نقطے یا مکانی فاصلے میں آن اور زمانی فاصلہ شامل ہے، جہاں یا جب نقطۂ آمد یا آنِ آمد ہے وہیں یا تب ہی نقطۂ رفت ہے کیونکہ حرکت جاری ہے۔ کسی معیّن مکزماں میں یہ آمد و رفت کوئی شے یعنی قائم موجود حقیقت ہے یا کوئی لمحاتی وقوعہ اور حادثہ، شے تو طیارہ ہے مگر وہ تو مکزماں کے کسی معین رقبے بلکہ حصے میں نہیں، معین حصے میں تو اس کا لمحاتی ہونا تھا جو فوری ختم ہو گیا پھر بعد والے حصے میں ہونا ہوا اور ختم ہوا، طیارے کا وجود، ہونے اور ختم ہونے کا یہی تسلسل اور تواتر ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے ہونے کو جو ہو کر ختم ہو جائے ہم شے نہیں کہتے بلکہ حادثہ اور وقوعہ (Event) کہہ کر گذر جاتے ہیں۔ آئین اشٹائین جو کائنات کو مسلسل اور مرتب وقوعے کہتا ہے، وقوعوں سے اس کا یہی مطلب ہے۔ چونکہ پوری کائنات، جس میں عظیم ترین اور بعید ترین ستارے، زمین اور چھوٹے سے چھوٹے ذرات اور جوہرے سب شامل ہیں، متحرک ہے بلکہ حرکت ہی حرکت ہے اس لیے پوری کائنات وقوعے ہی وقوعے ہے اور مکزماں میں واقع ہے۔ محض مکان اور محض زمان، ایک دوسرے سے الگ، یہ عقل کے تجریدی تصور ہیں جیسے قدیم تصور میں محض طول، محض عرض اور محض عمق عقل کی تجریدیں ہیں، ایسا طول جس میں عرض و عمق نہ ہو ایسا عرض جس میں طول و عمق نہ ہو یا ایسا عمق جس میں طول و عرض نہ ہو قدیم مکان کے تصور میں بھی ان کی واقعیت نہیں ایسے ہی آئین اشٹائین کے نزدیک وہ مکان جس میں زمان نہ ہو یا ایسا زمان جس کے ساتھ مکان نہ ہو عقل کے تجریدی تصورات ہیں، واقعیت سے انہیں سروکار نہیں۔ واقعیت (باقی بر صفحہ آئندہ)

والے ذہن سب ہستی کا حصہ ہیں اور شے کا جوہر خود شے ان سب کو ملحوظ رکھتی ہے۔ مکان وزمان یا مکزمان کا فطرت کے سلسلے میں تصور نہ صرف علیت و استقراء کی بہت سی دشواریوں کا سرچشمہ ہے بلکہ یہ چیزوں کو ایک دوسری سے الگ تھلگ کر دیتا ہے، ان کے بدلتے احوال کو ایک دوسرے سے اُن کی مختلف زمانی نسبتوں کی بنا پر جدا کر دیتا ہے اور اس طرح وہ تمام سائنسی اور فلسفیانہ تعبیریں ڈھے جاتی ہیں جو وقوعوں کو ایک دوسرے سے منسلک اور ایک دوسرے پر محوّل مانتی ہیں اور

---

(بقیہ صفحۂ گزشتہ) صرف چار بعدی فضا یا مکزمان ہے اور یہی مکزمانی فضا (Space-time Continoom) کائنات ہے، اسی چار بعدی فضا میں یہ عظیم ترین وسیع ترین کائنات اپنی طبعی واقعیت رکھتی ہے۔ آئن اشٹائن کی اضافیت کے نظریۂ عام کو سمجھنے کے لیے مکزمانی فضا کو پوری طرح سمجھ لینا پہلی ضرورت ہے، کشش ثقل یا ان دیکھی عظیم قوت کو جو پوری کائنات کو تھامے ہوئے اور اُس کی شکل Figure اور کمیت (Quantity) کو مشخص کرتی ہے، اضافیت کا نظریۂ عام اُس کے متعلق کیا کہتا ہے، اس کا سمجھنا اس اشٹائنی مکزمانی فضا نے محیط Continoom کو سمجھنے پر موقوف ہے

یہ گذر چکا ہے کہ کسی حرکت کو دوسری حرکت کے حوالے کے بغیر دریافت کر لینا ممکن نہیں، تنہا کسی ایک جسم کی حرکت کو اگر حوالے کے لیے دوسرے جسم نہ ہوں، دریافت نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کے ساتھ اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ریل گاڑی کو اگر اچانک روک دیا جائے تو گاڑی میں بیٹھا ہوا شخص گاڑی کے دھچکوں سے اور اگر گاڑی کو کسی موڑ پر موڑا جائے تو تبدیلِ سمت کی مزاحمت کرتے ہوئے آدمی صرف اپنے جسم کے کھنچاؤ سے گاڑی کی حرکت کو بغیر کسی دوسرے متحرک کی حرکت کے حوالے کے محسوس کر لے گا، اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ناہموار حرکت دوسری حرکت کے حوالے کے بغیر دریافت ہو سکتی ہے نیز یہ کہ غیر مشغول مکان یا خلا بے اضافت اور اطلاقی حرکت کی دریافت کا مقیاس بن سکتا ہے جب آئن اشٹائن کے نزدیک مکان لاشے محض ہے اور حرکت صرف اضافی اور نسبتی ہے پھر وہ اپنے نظریۂ خاص کی تشریح میں یہ مان چکا تھا کہ قوانینِ فطرت حرکت کے تمام یکساں نظاموں کے لیے جو ایک دوسرے کے ساتھ متضایف Relative ہیں، ایک ہی ہیں، چنانچہ وہ یہ کیسے تسلیم کر سکتا تھا کہ ناہموار حرکت کی حالت میں کوئی نظام ایسا واحد ممتاز نظام ہو سکتا ہے جس کے لیے قوانینِ فطرت الگ ہوں، اس لیے اِس بظاہر ممتاز صورتِ حال کی عام قوانینِ فطرت کے تحت تشریح کرنے کے لیے اس نے تجاذب اور کشش کے نئے قانون دریافت کیے اور اُن کے پوری (باقی بر صفحۂ آئندہ)

فطرت کو واحد نظام سمجھتی ہیں جبکہ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت محض ایک مربوط (System) اور ایک مسلسل عمل ہے جس کی تعبیر شامل کل احساس سے ہی کی جا سکتی ہے فطرت زمان و مکان میں واقع اور معلق شعور و وجدان، جذبات و عواطف سب سے الگ تھلگ ٹھوس حقیقت نہیں ہے[1]

## اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل

ڈی کارٹ اور نیوٹن کی مادیت کے رستے سے گذر کر کائنات داخلیت اور تصوریت سے ہوتی

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کائنات پر یکساں اطلاق سے ان بظاہر ممتاز مظاہر کی توجیہ کی اور حرکت کی اضافیت کے اپنے اصول کو محفوظ رکھا، اس نے تخیلہ کی مدد سے کچھ خاص طبیعی مظاہر کا خاص نہج پر اجتماع فرض کیا اور اُن کی تخیلی بساط پر ان خیالی طبیعی وقوعوں سے نہایت اہم نتیجہ نکالا کہ جمودی قوتوں (Inertial proces) سے پیدا ہونے والی حرکت اور جذبی قوتوں (Gravitational forces) سے پیدا ہونے والی حرکت میں کسی طرح امتیاز ممکن نہیں۔ اس اصول سے جو نظریۂ عام کا کلیدی پتھر ہے آئن اشٹائن نے نہ صرف اطلاقی حرکت کا مسئلہ حل کر لیا بلکہ جاذبے کی پہیلی بھی بوجھ لی۔ اس اصول نے واضح کر دیا کہ ناہموار حرکت کا مبیّنہ اثر جس کو واحد جسم کی اطلاقی اور بے حوالہ حرکت کی دلیل سمجھا گیا تھا، جاذبہ کے اثر سے متمیّز نہیں، جس طرح یہ جمودی قوتوں کا اور اس بنا پر واحد حرکت کا اثر ہو سکتا ہے اسی طرح جاذبہ کا پیدا کیا ہوا عام جسمانی دھوکا بھی ہو سکتا ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ رفتار یا سمتِ رفتار کی تبدیلی جس کو واحد اطلاقی حرکت کی دلیل سمجھا گیا ہے وہ رفتار کی یا سمت رفتار کی تبدیلی نہ ہو بلکہ میدان جذب (Gravitational Field) کی تبدیلی اور اس کا اُتار چڑھاؤ (Fluctuation) ہو، ایسی حالت میں ان اثرات کو حرکت کے ہی اثرات کیسے کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ کسی جسم کی ہموار یا ناہموار حرکت کا متعیّن علم دوسرے جسم کی حرکت کے حوالے اور اضافت سے ہی ہو سکتا ہے۔ اطلاقی اور غیر اضافی صورت میں نہیں۔ جاذبہ آئن اشٹائن کے نزدیک قوت اور زور نہیں ہے، اجسام ایک دوسرے کو جذب کرتے ہیں، اس کے نزدیک یہ غلط خیال ہے۔ آئن اشٹائن کا قانونِ جذب میدانِ جذب میں اجسام کا رویہ جذب و انجذاب کی حیثیت میں نہیں بلکہ محض ان کے رستوں کی حیثیت میں واضح کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جذب اجسام کے جمود (Inertia) کا ہی حصہ ہے۔ ستاروں اور سیاروں کی حرکتوں کا سرچشمہ ان کا جمود ہے، مکرمانی فضا کی پیمائشی یا میٹری (Metric) خاصیتیں ان اجسام کا رستہ مقرر کرتی ہیں جذبی میدان کی نوعیت برقی اور مقناطیسی میدان جیسی ہے اور طبیعی حقیقت ہے۔ مقناطیس جس طرح اپنی چاروں طرف کی فضا میں کچھ (باقی بر صفحہ آئندہ)

ہوئی خارجیت اور طبیعیت یا مادیت کی ایسی منزل تک پہنچ گئی تھی جس کی حقیقت عام عقل کے لیے داخلیت اور تصوریت سے زیادہ ممتاز اور کم بعید الفہم اور مبہم نہ تھی، وجدان اور باطنی شعور فلسفیانہ اہمیت اختیار کر چکے تھے؛ طبیعیات مابعد الطبیعیات کے قریب آ گئی تھی، کائناتی قوتیں تجرید کو چھو رہی تھیں اور قدیم مادی حدوں اور نہایتوں سے آگے بڑھ گئی تھیں، اقبال کا تصورِ کائنات

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) خاصیتیں پیدا کرتا ہے اسی طرح اجرام کی جاذبہ اُن کے میدان میں کچھ خاصیتیں پیدا کر دیتی ہے۔ لوہے کے ٹکڑوں کی حرکت مقناطیسی میدان میں جس طرح میدان کی نوعیت (Nature) سے رہنمائی پاتی ہے اسی طرح میدانِ جذب میں میدان کے ہندسے سے اجرام کا رستہ متعین ہوتا ہے چنانچہ آئین اشٹائن کے قوانینِ تجاذب مکزمانی فضا کی محض خاصیتوں کے بیان تک محدود ہیں، اجرام کی قوتوں سے اُن کو تعلق نہیں؛ اجرام میں کسی قسم کا تجاذب نہیں۔

آئین اشٹائن کے یہ قانون دو قسم کے ہیں؛ قوانین ساخت (Structure) جو جاذب اجسام کی مایہ کے میدان جذب سے تعلق کو واضح کرتے ہیں اور قوانینِ حرکت جو جذب کے میدانوں میں متحرک اجرام کے رستوں کا تجزیہ کرتے ہیں۔ جہاں مادہ اور حرکت ہوگی، آئین اشٹائن کے نزدیک مکزمانی محیط فضا میں اضطراب پیدا ہو جائے گا اور اُس کے ہندسے میں تغیرات رونما ہوتے رہیں گے۔ آئین اشٹائن کا جاذبہ کا یہ تصور محض ریاضیاتی نہیں بلکہ عملی اور طبیعی اہمیت رکھتا ہے؛ عطارد کے مدار کے اختلاف، رفتارِ نور میں خم، وقت کے فاصلوں کے اختلاف وغیرہ کی توجیہیں آئین اشٹائن کی جاذبہ سے ہو سکی ہیں۔ واضح رہے کہ آئین اشٹائن کی مجموعی کائنات یا مکزمان ساکن اور محدود ہے اور اُس کا ہندسہ غیر اقلیدی ہے۔ ملاحظہ ہو:- The ABC of Re.ativity -Russell PP 32, 34, 50, 127,-131, 136; The Universe and Dr. Einstein-by L. Barnett-p.p. 49,53,55,68-69,79-81,88-90,92,94,104,107; The Problem of space by Einstein Contained in "Philosophers of Science p.p. 474-484.

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہ وائٹ ہیڈ کا فلسفہ مشکل ترین فلسفہ ہے، اُس کے مشکل ہونے کی وجہ خیالات کی دقت کے ساتھ بیان کا ابہام، اس کی ژولیدگی اور اصطلاحات میں اُس کی جدت پسندی بھی ہے، علاوہ ازیں اختلافِ اوقات کے ساتھ اہم نقطوں میں اضطراب و اختلاف اُس کے فلسفے کی تشریح و تلخیص دونوں کو دشوار اور غیر یقینی بنا دیتے ہیں۔ یہ تلخیص جو زیادہ تر سی، ای، ایم جوڈ سے ماخوذ ہے، شاید اُس کے خیالات کو کسی حد تک سمجھنے میں مفید ہو۔

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

برگساں، آئن اشٹائن اور وہائٹ ہیڈ کے اسی فکری اور مادی ماحول کی پیداوار ہے اور اسی میں قابل فہم ہے۔

ان کے نزدیک کائنات فضائے بسیط میں قائم یا حرکت کرتی ہوئی شے نہیں ہے بلکہ خود حرکت اور فعل ہے، یہی حرکت اور فعل کائنات کی اصل اور مادہ ہیں، بے شعور مادہ ہو یا باشعور نفس حرکت اور فعل کے علاوہ ان میں کوئی اور حقیقت پنہاں نہیں، یہ حرکت مستمر اور مسلسل سیال ہے، ہماری

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس میں تو شبہ نہیں کہ فطرت، کائنات یا نظام عمل اور جن اجزا یا چیزوں پر یہ مشتمل ہے واقع میں وہ جو بھی ہیں، ان میں فی الوقت جو جو اضافتیں اور آپس کے جو جو تعلقات ملحوظ ہیں اور جن جن اوصاف سے بالفعل یہ موصوف ہیں وہ ممکن کائناتوں، ممکن اجزا یا اشیا، ممکن اضافتوں اور ممکن اوصاف میں سے ایک خاص انتخاب ہے مثلاً جس دنیا کو ہم دیکھ رہے ہیں وہ اس سے یکسر مختلف بھی ہو سکتی تھی مثلاً جو سیاہ، آہنی مکعب صندوق میرے سامنے ہے وہ سرخ، چوبی اور مخروط بھی ہو سکتا تھا، دوسری چیزوں سے اس کو جو تعلقات اور اضافتیں اس وقت حاصل ہیں وہ بدلی ہوئی بھی ہو سکتی تھیں مگر وہ سب ویسی ہوئیں جیسی ہیں۔ ایسی تمام ممکن صورتیں جنہیں کسی حقیقت کے متعلق سوچا جا سکتا ہے وہائٹ ہیڈ کے مظاہر سرمدیہ ہیں۔ مظاہر سرمدیہ، ممکنات یا بالقوہ موجودات میں سے جو مظاہر منتخب ہو کر زمانی مکانی سلسلے میں آجاتے ہیں وہ حقیقی اور طبیعی کائنات اور اس کے حقیقی اجزاء اور واقعی تعلقات کی صورت میں، بالفعل وجود یا عملی ہستی رکھنے لگتے ہیں۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک مظاہر سرمدیہ میں سے واقعی کائنات یا حقیقی فطرت کا انتخاب خدا کی تقدیر ہے۔ اُن لاتعداد نا محدود ممکن کائناتوں میں سے جن میں کی ہر ایک حقیقی کائنات ہو سکتی تھی اس بالفعل حقیقی کائنات کی جو سلسلۂ زمان و مکان میں ہے وہی حد بندی کرتا ہے۔ چنانچہ باری تعالےٰ عالم کی تقدیر و تحدید کی اصل اور بنیاد ہے، بالفعل وجود یا عملی اور واقعاتی ہستی کا سرچشمہ ہے۔ یہ بالفعل وجود امکان یا بالقوہ وجود کی تحدید ہے۔ بالفعل وجودوں یا چیزوں کا جو اجتماع تشکیل پاتا ہے اس کی قدر و قیمت (Value) کا منبع یہی تحدید ہے۔ باری تعالےٰ جو تقدیر و تحدید کا اصول ہے خود اُس عمل (Process) کی روانی سے جس سے کائنات تشکیل پاتی ہے باہر اور خارج ہے، وہ دلیل اور وجہ سے ماوراء ہے، دلائل و وجوہ کا منبع تو وہ خود ہے، وہ خود طبیعی حقیقت Concrete نہیں بلکہ طبیعی فعلیت (concrete Activity) کی بنیاد ہے۔ غیر محدود امکانوں میں سے مخصوص امکانوں کی حقیقی وجود کے لیے تحدید و تقدیر غیر عقلی ہے، اس کی کوئی وجہ اور علت نہیں کہ ان (باقی برصفحہ آئندہ)

عقل اس مستمر اور سیال حرکت کو جو کائنات کی باطنی حقیقت ہے، مستمر اور سیال حیثیت میں محسوس نہیں کر پاتی نہ وہ اس کا اس کی کامل صورت میں تصور کر سکتی ہے، عقل کا تصور ہستی کے ظاہر تک محدود ہے، اس کی اصل حقیقت اور باطنی نوعیت عقلی تجربے سے خارج رہتی ہیں، اس ناقص اور ادھورے تصور کا نتیجہ ہے کہ ہمیں فطرت اور کائنات جامد اور غیر سیال ٹکڑوں میں محسوس ہوتی ہے:

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) خاص امکانات کا ہی کیوں حقیقی وجود ہوا کیونکہ باری تعالٰے ہر لحاظ اور ہر جہت سے سراسر غیر عقلی ہے اور چونکہ وہ تقدیر اور تحدید کا اصول ہے، خالق نہیں اس لیے کائنات کے خیر و شر سے اُس کا کوئی تعلق نہیں۔

وہائٹ ہیڈ کے یہ مظاہر سرمدیہ وجود بالفعل (Activity) یا کائناتی عمل کی روانی میں شامل ہوئے اور وقوعے بنے بغیر واقعی اور حقیقی نہیں بلکہ واقعیت مکانی زمانی روانی کے اندر ہے، صرف واقعیت ہی ہے جو مکانی زمانی روانی کی مرہون ہے، واقعیت کے علاوہ وقوعوں کا سب کچھ مظاہر سرمدیہ کے سلسلے میں ہونے سے تعلق رکھتا ہے، یہ وہی سب کچھ ہیں جو ان کے مظاہر سرمدیہ یا ان کے استعدادی وجود ہیں کیونکہ یہی مظاہر تو حقیقی اور واقعی ہوئے ہیں اور مکانی زمانی روانی یا کائناتی عمل کے اجزا یا وقوعے بن گئے ہیں، حقیقی مواقع وجود کے درجہ وار (Hierarchic) سانچوں Pattern کو اور اُن ساری کی ساری خصوصیات کو جو ان کے فرق و امتیاز کی ہر صنف میں شامل ہیں یا اُس سے خارج ہیں، مظاہر سرمدیہ یا استعدادی وجود ہی ظاہر کرتے ہیں۔ مظاہر سرمدیہ اور حقائق واقعیہ دو الگ اور مستقل سلسلے نہیں ہیں جیسا بظاہر خیال ہوتا ہے، وہائٹ ہیڈ کی کائنات ہیگل جیسی ایک کُل ہے لیکن ہیگل کے تصور کے برخلاف تخلیقی اور خلاق، برابر آگے بڑھتی ہوئی اور ہمیشہ غیر مکمل اور ناتمام، وہائٹ ہیڈ کا کُل ایسے زندہ نظام کی طرح ہے بلکہ ایسے باہم دگر متعلق نظاموں کے اجتماع کی طرح ہے جو اپنے نشوونما میں کامل ہم آہنگ ہوں اور زیادہ صحیح تو یہ ہے کہ وہ ایسے عمل کی طرح ہے جو اس اجتماع پر مشتمل ہے یا خود اجتماع ہی یہ عمل ہے گویا اجتماعی مناظر کی صورت کشی میں بڑھتا ہوا فن کار کا مسلسل عمل جس میں بعد کا عمل پہلے سے اور پہلا، حال اور بعد کے عمل سے اپنے حسن و جمال میں، اپنی ساخت، تعیین و تحدید میں اثر پذیر ہو رہا ہے نہ کہ خود بنے بنائے فن پارے کی طرح۔ وہائٹ ہیڈ کی کائنات اپنے اجزا یا وقوعوں پر اپنی خصوصیات اس طرح ثبت (باقی بر صفحہ آئندہ)

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات　　　تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں　　　ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

یہ تو ہمارا روزمرہ کا عام مشاہدہ ہے کہ کوئی شے جو اور جیسی تھی اب نہیں ہے اور جو اب ہے وہ آئندہ نہیں رہے گی، لمحہ بلمحہ نئی آن نئی شان۔ انسانی ذات یا انا بھی اس عام کلیے سے مستثنیٰ نہیں

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کر دیتی ہے کہ اجزاء کی مکمل نوعیت (Nature) کل کے سیاق میں ہی سمجھی جا سکتی ہے، کل سے الگ کر کے ان کی انفرادی فہم محض غلط فہمی ہے، چنانچہ مظاہر سرمدیہ جو عالم امکان کی تشکیل کرتے ہیں بالآخر وقوعوں کی رُو سے جدا اور ممتاز نہیں ہیں، ایسی صورت میں بھی کہ وہ راست طور سے وقوعوں کی رَو کو ظاہر نہ کریں یعنی اپنی خاصیتوں یا خصوصی استعدادوں، کو وقوعوں کی حقیقی رو میں نمایاں نہ کریں اور وقوعوں کی رو بعینہٖ مظاہر سرمدیہ کی رو نہ ہو لیکن سرمدی مظاہر پھر بھی ان کو اور یہ سرمدی مظاہر کو متاثر کرتے ہیں، چاہے یہ اثر منفی ہی کیوں نہ ہو۔ منفی اثر کا مطلب سمجھنے کے لیے اُس کا مسئلہ، ماخوذیت (prehension) سمجھنا ضروری ہے، اس کے بغیر اس کے 'کل' کا پوری طرح مفہوم نہیں سمجھا جا سکتا۔

ماخوذیت کا مسئلہ حقیقتہً اندرونی باہم دگر اضافتوں اور تعلقوں کا مسئلہ ہے۔ چونکہ وہائٹ ہیڈ کا 'کل' جس کے اندرونی باہم دگر تعلقوں اور اضافتوں کا سوال ہے، زندہ اور خلّاق ہے اس لیے اُس کے اندرونی تعلقات و اضافات میں بھی فعالی (Activity) ملحوظ ہے یعنی تعلقوں کی فعّال حیثیت میں گرفت، چنانچہ ماخوذیت کے معنی ہیں کسی واقعی شے کی دوسری واقعی اشیاء کے کسی رخ یا حصّے کی گرفت اور اُن کو خود اپنی فطرت (Nature) کی تشکیل کے کام میں لانا، شے موقع (Occasion) اور محل ہے گرفت اور ماخوذ کر لینے کا۔ شے کو موقع کہنے کا مقصد اس حقیقت کو نمایاں کرنا ہے کہ شے نام ہے صرف اپنے تمام ماخوذ کیے ہوئے وقوعوں کے ساتھ تعلقات اور اضافات کی ترکیب کا، اس ترکیب کے علاوہ شے، مزید کچھ نہیں، ہر شے دوسری اشیاء سے متعلق ہے۔ کائنات کی ہر شے سے کچھ نہ کچھ تعلق و اضافت، کائنات کی ہر شے کی حقیقت میں ماخوذ ہے بلکہ یہی تو شے کی حقیقت ہے، کچھ تعلقات قریب و اقرب ہیں کچھ بعید و ابعد۔ لہٰذا شے کا سیاق وہی سیاق جو شے کے تکوّنی حصّے کو صورت دیتا ہے پوری کی پوری کائنات ہے یا وہائٹ ہیڈ کے لفظوں میں ساری فطرت ہے جو اپنی جگہ وقوعوں کا ایسا جال ہے جس کا ہر وقوعہ تمام دوسرے کائناتی وقوعوں کے ساتھ تعلقوں سے وابستہ اور مقید ہے؛ ہر وقوعہ وہ جو بھی ہے اس لیے ہے کہ دوسرے وہ ہیں جو وہ ہیں، ہر حقیقت تمام دوسری حقیقتوں پر منحصر اور موقوف ہے۔　　(باقی بر صفحہ آئندہ)

پوری عقلی تحلیل کر لو کوئی قائم اور مستقل شے جس کو ذات کہا جا سکے گرفت میں نہیں آئے گی۔ مشاہدۂ ذات میں ہمارا شعور جس شے کو گرفت کرتا ہے وہ یہ ہے کہ میں ایک حالت سے دوسری حالت میں گذر رہا ہوں؛ مجھے گرمی کا احساس ہے یا ٹھنڈ کا، مسرت کا احساس ہو رہا ہے یا حزن و ملال کا، کچھ کرتے ہونے کا شعور ہو رہا ہے یا کچھ نہ کرتے ہونے کا، اپنے آس پاس کی چیزوں پر نظر ہے یا کسی اور طرف کا

---

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) وہائٹ ہیڈ کے 'کل' کی حقیقت میں اندرونی باہم دگر متعلق ماخوذیت کی نوعیت ہیگل کے 'کل' کے اندرونی تعلقات و اضافات کی نوعیت سے تین باتوں میں مختلف ہے: مُنفی ماخوذیت۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک ماضی اور حال دونوں کے وقوعے، وہ ممکن ہوں یا حقیقی موجود ان سب کا مفروضہ وقوعے سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے اس لیے وہ سب اس مفروضہ وقوعے میں ماخوذ ہیں۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک ماخوذیت کا تعلق منفی بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر ایک مربع صندوق میں، وہائٹ ہیڈ کے اصول پر مدوّر، مثلّث، مستطیل وغیرہ شکلیں ایسے مظاہر سرمدیہ ہیں جو صندوق کے وقوعوں کے عمل میں بطور واقعیت شامل نہیں، اس کے معنی اتنے ہیں کہ براہ راست شامل نہیں لیکن مدوریت، مثلثیت، مستطیلیت وغیرہ کا کچھ نہ کچھ مربع صندوق سے رشتہ ہے اور وہ رشتہ ہے مربع صندوق سے ان شکلوں کے خارج ہونے کا، چنانچہ صندوق سے متعلق یہ مظاہر صندوق میں منفی حیثیت میں شامل ہیں۔ لہٰذا ہر چیز اس بنا پر کہ وہ یہ ہے، وہ نہیں ہے، انتخاب ہے؛ وہ جو جو ہے اُس سے تو اُسے مثبت ماخوذیت ہے اور جو جو نہیں ہے اُس سے اُسے منفی ماخوذیت ہے۔ حقیقی وقوعوں میں مثبت اور منفی دونوں طرح کی ماخوذیتوں کی بنا پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ مظاہر سرمدیہ کا سلسلہ حقیقی وقوعوں کی رُو سے جدا نہیں، اُن کو جدا طور پر تصور کرنا مظاہر سرمدیہ کا محض تجریدی فرض ہے۔ مثبت ماخوذیت اور منفی ماخوذیت میں یہ فرق ہے کہ مثبت ماخوذیت ایک طرح کا احساس ہے یعنی اپنی ساخت میں کچھ تعلقات و اضافات کے شمول کا اور منفی ماخوذیت احساس ہے خروج کا۔ یوں پوری فطرت سے تعلق ملحوظ ہونے کی وجہ سے مفروضہ شے پر پوری فطرت کی تاثیر ہے اور فطرت پر اس مفروضہ شے کی یہ ماخوذیت ایک طرح سے تجرید و گرفت ہے مفروضہ شے کے اُن اوصاف کی جن سے اُس کا مثبت تعلق ہے، اور ان اوصاف کی جن سے تعلق ہو سکتا تھا مگر نہیں ہے، یہ تجرید و گرفت تعلق کے قرب و بعد کے لحاظ سے کسی سے قریب ہے مثلاً صندوق کی مربعیت کو مستطیلیت سے اور کسی سے بعید ہے مثلاً اسی مربعیت کو مخطاردیت اور مریخیت سے، پھر جو تعلقات مفروضہ شے کی حقیقت ہیں ان میں بھی مراتب کا تفاوت ہے؛ کچھ ابھرے ہوئے اور اہم کچھ دبے ہوئے اور غیر اہم۔ دوسرا فرق ماخوذیت کے فعّال عمل ہونے کا ہے؛ کائنات کا بنیادی سارا احساس، خلاقی اور بدلتا رہنا (باقی بر صفحۂ آئندہ)

خیال آرہا ہے، ہیجانات، احساسات، ارادے، تصورات ــــ یہی تغیرات تو ہیں جن سے میری ہستی عبارت ہے۔ ہستی کا شعور بس یہ ہے کہ برابر بدل رہا ہوں، میری اس اندرونی حیات میں موجود حقیقت کیا ہے؟ متواتر حرکت بلا انقطاع احوال وکیفیات کی ایک رو۔"

گر نظر داری یکے بر خود نگر　　　جز رم پیہم نہ اے بے خبر

---

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) والا عمل ہے اس لیے ماخوذیت کو فعال عمل ہونا چاہیے، یہی کائنات کی اندرونی فعالی ہے۔ اُخاذ و قوعہ مستقل اور قائم شے نہیں ہے بلکہ عمل کی اندرونی فعالیت میں سے ایک عارضی انتخاب ہے جو اُن ماخوذیتوں کی وجہ سے جن کو اس نے اخذ کیا ہے واقعیت میں منجمد ہو گیا ہے، چنانچہ طبیعی حقیقت عمل (Process) ہے۔ اس کی ابتدائی تحلیل ماخوذیت کی اندرونی فعالی اور واقعیت اختیار کیے ہوئے اُخاذ و قوعوں میں ہوتی ہے جن میں کا ہر وقوعہ واقعیت ہے جو اندرونی فعالی کے عمل توحد و تفرد (Individualisation) سے نکلی ہے۔ تیسرا فرق ماخوذیت کے عمل کی وحدت ہے، ماخوذیت کے عمل کی فطرت احساس یا احساس جیسی ہے۔ حساسیت جس کی وجہ سے ایک طبیعی وحدت دوسری طبیعی وحدت کی اپنا ردعمل ظاہر کر کے، موجودگی محسوس کرتی ہے، بنیادی طور پر اُس حساسیت سے جدا نہیں جس کی بنا پر متعارف حساس چیزیں اپنے طرز عمل سے ایک دوسرے کی موجودگی ظاہر کرتی ہیں۔ حیات اور مادّے کی ثنویت غیر حقیقی ثنویت ہے، واقع میں یہ دو اکائیاں نہیں جن کو ملا لیا گیا ہے۔ فعال عمل کے سانچے (Pattern) میں جو کائنات ہے مادہ اور حیات باہم گتھے ہوئے تار ہیں جن کو عام عقل اور سائنسی فکر تو الگ الگ دیکھتی ہے لیکن طبیعی دنیا میں وہ ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں، نہ الگ الگ قابلِ فہم ہیں، جب تک ایک کو دوسرے میں جاری اور ساری نہ مانیں نہ طبیعت قابل فہم رہتی ہے نہ حیات، کائنات کی ہستی ان دونوں عاملوں کی ترکیب پر منحصر ہے۔

وہائٹ ہیڈ کے نزدیک حیات اور مادّے میں بنیادی فرق نہیں، صرف درجوں کا فرق ہے؛ حیوانیات بڑی عضویتوں کا مطالعہ اور طبیعیات چھوٹی کا۔ طبیعی کائنات کے وقوعے جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے ایک دوسرے کی موجودگی پر توجہ رکھتے ہیں، حیات اور مادہ جب مختلف نہیں بلکہ ایک اکائی ہیں تو اس توجہ کو ہماری توجہ کے شعوری تجربے کی طرح ہونا چاہیے، چونکہ کائنات الگ الگ چیزوں کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ فعال عمل ہے جس میں ہر وقوعہ اپنے آپ میں کائنات کے تمام متعلق رُخوں کو نفیاً اور اثباتاً ماخوذ کیے ہوئے ہے اس لیے کائنات خود بھی زندہ فطرت ہے، جہاں تک شعور کا تعلق ہے تو یہ زندگی کی لازم خصوصیت نہیں، یہ حیات کا آخری ارتقائی درجہ ہے، حیات کی لازمی خصوصیت حساسیت ہے جس پر پورا انگوُنی عمل (باقی بر صفحہ آئندہ)

اس مسلسل و متواتر رَو کے علاوہ کوئی ایسی حقیقت گرفت میں نہیں آتی جس کو کہہ سکیں کہ یہ ان احوال و کیفیات کا قائم محل ہے، اس لئے جو کیفیت ہے وہ دوسرے لمحے ایک نیا انداز اور نیا شعور ہے۔ ایک احساس سے دوسرے احساس کی طرف انتقال درجہ بدرجہ، آہستہ آہستہ اور مسلسل ہوتا ہے اور اسی لیے بعض اوقات ان تبدیلیوں کے بیچ کے نرم خرام درجوں کا شعور نہیں ہوتا اور وہ ہماری

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یا پوری کائنات شامل ہے۔

وہائٹ ہیڈ کے فلسفے کی ایک نمایاں خصوصیت "داخلی نصب العین" (Subjective Aim) کا تصور ہے۔ وجود کی کوئی ایک اکائی یا موقعِ احساس کن کن درجوں میں مثبت و منفی ماخوذیتوں کو قبول کرے گا، اس کا تعین اُس کے داخلی نصب العین سے ہوتا ہے۔ چونکہ شے کی ذاتی خصوصیتیں اور اُس کا توحد و تشخص اُس کی ماخوذیتوں کے درجاتِ قرب و بعد اور اُن کی نمایاں اور غیر نمایاں حیثیتوں کا مرہون ہے تو گویا شے کی فردیت و شخصیت کی بنیاد اُس کا داخلی نصب العین ہے۔ شے کے وجود اور اُس کی شخصیت کی غایت اُس کا یہی داخلی نصب العین ہے جو کہیں باہر نہیں بلکہ اُس کے اندر ہے، یہ اُس کا اندرونی بالقوۃ زور ہے جو شے کے بالفعل ہوتے رہنے کے ساتھ بالفعل ہوتا جاتا ہے اور شے کے نشوونما کے ساتھ نشوونما پاتا رہتا ہے۔ داخلی نصب العین ہی متعین کرتا ہے کہ شے اپنی تشکیل کے مسلسل عمل میں ماخوذیتوں کے کون سے نمایاں اور کون سے غیر نمایاں اور پھر کس کس درجے کے نمایاں اور غیر نمایاں کو شامل کرتی چلی جائے گی، اسی سے شے میں وحدت اور انفرادیت پیدا ہوتی ہے اور شے طبیعی حقیقت بنتی ہے۔

سائنس اگرچہ اُن تمام اکائیوں کی جو شے کی وحدت میں شامل ہیں یا جن کو شے ماخوذ کیے ہوئے ہے، تشریح کر دیتا ہے لیکن اُس ماخوذ کرنے والی فعالی کو جو شے کے داخلی نصب العین سے معلوم ہوتی ہے قطعاً نظر انداز کر دیتا ہے، اس طرح شے کی حقیقی شخصیت اور اُس کے تقاضے غیر سائنسی ہو کر گم ہو جاتے ہیں۔ شے کا جو سانچا سائنس مہیا کرتا ہے اُس میں سے وہ اُس کی حقیقی اندرونی تعمیر کے اصول یعنی داخلی نصب العین کو بلکہ نصب العین کے احساس کو خارج کر دیتا ہے۔

اس اندرونی احساس کو سائنسی فکر سے نہیں جانا جا سکتا، اس کو جاننے کے لیے نئے قسم کے حاسے کی ضرورت ہے۔ وہائٹ ہیڈ نے اس نئے حاسے کی جو تشریح کی ہے وہ برگساں کے وجدان کی تشریح سے ملتی جلتی ہے۔ وجدان ہی ہے جو سائنس کی دنیا، یعنی ابتدائی اور ثانوی صفات سے محروم، بے ربط و تعلق مادہ پاروں بلکہ محض حرکتوں اور برقی موجوں میں ربط و تعلق کی جستجو کر لیتا ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

گرفت میں نہیں آتے، شعور اس وقت ہوتا ہے جب پہلا احساس دوسرے احساس میں بالکل بدل چکتا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ بالکل نئی کیفیت اور جدید احساس اچانک پیدا ہو گیا ہے حالانکہ یہ پہلے احساس کا ہی آہستہ خرام تدریجی تغیر ہے۔ جن احساسات کو ہم دیرپا اور یکساں قائم محسوس کرتے ہیں وہ بھی جوں کے توں نہیں رہتے، کسی احساس یا کیفیت کے قائم رہنے کے یہی تو معنیٰ ہیں کہ ہمیں یہ احساس ہو کہ یہ اس لمحے سے پہلے اور پھر اس سے بھی پہلے اور اس سے بھی پہلے سے برابر چل رہا ہے، اگر پہلے سے اس کے ہونے کا شعور نہ ہو تو اس کے برابر قائم رہنے کا کوئی مفہوم ہی نہیں، بظاہر قائم احساس کا ہر لمحاتی احساس تحت الشعوری طور پر اپنے سے پہلے کے پیوستہ احساس کے ہونے کی یاد پر شامل ہوتا ہے گویا ہر بعد والے احساس میں اس سے پہلے کے احساس کی موجودگی کے شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے اور ان برابر مسلسل شعوروں کے شامل ہوتے رہنے کی وجہ سے اس بظاہر قائم احساس کا ہر لمحہ اپنے پہلے کے پیوستہ احساس کے لمحے سے کچھ بدلا ہوا ہوتا ہے اگر ہم یوں ہی ماضی کی طرف بڑھتے چلے جائیں، تو شعور کے یہ اضافے گھٹتے چلے جائیں گے یہاں تک کہ یہ ختم ہو چکے گا اسی طرح جانب استقبال میں شعوروں کے یہ اضافے بڑھتے بڑھتے منقطع ہو جائیں گے اور اس خاص احساس کی جگہ کوئی دوسرا احساس لے لے گا اس نفسیاتی مشاہدے کی بنا پر کسی احساس کے جیسے کے تیسے رہنے کی کوئی حقیقی صورت نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ کسی احساس کا قائم رہنا اس کا متواتر کھنچتا اور بڑھتا رہنا ہے اور یہی حرکت و سیلان ہے۔ ہماری عقل حقیقی اندرونی حیات کے اس سیلان اور تواتر کو ایک وحدت کی صورت میں گرفت نہیں کر سکتی لہٰذا وہ ایک قائم اور قرار پذیر شے "انا" کے نام سے اختراع کر لیتی ہے اور احساسات کے اس سیلان کو الگ الگ احساسوں کی صورت میں اس "انا" میں ٹانکتی چلی جاتی ہے ورنہ جہاں تک ہمارے اندرونی تجربے کا تعلق ہے اس قسم کے قائم اور ثابت انا کا کوئی

---

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) مادّے اور حیات کی خلیج پاٹتا ہے، علیت اور استنباط کے لیے بنیاد مہیا کرتا ہے، کائنات کا نصب العین اور اُس کی غرض و غایت کی تحقیق کرتا ہے اور مذہبیات، عرفانیات، اخلاقیات اور جمالیات وغیرہ کے لیے جو انسانی احساسات اور اُن کے تقاضوں سے متعلق ہیں خود کائنات میں حقیقی، طبیعی اور خارجی بنیادیں تلاش کرتا ہے۔ غرض یہ کہ سائنس نے حقیقت کو اُس کے جس اساسی عنصر سے محروم کر کے اپنے آپ کو ناقابل یقین بنا لیا تھا، اُس کی بازیافت کرتا ہے۔ سائنس کی حقائق سے خود حقائق کی تجرید، وہائٹ ہیڈ کا دقیق فلسفہ اسی کے خلاف مدلل صدائے احتجاج ہے۔ ملاحظہ ہو:-

Guide to Philosophy by Joad pp. 557 - 559, 563, 567, 568, 573 - 585

Science And The Modern World By Whitehead pp. 55, 56, 125-30, 174, 175

وجود نہیں، صرف تغیرات اور بدلتے حالات اور نت نئی کیفیات ہیں اور بس۔[1]

اِس بدلتی کائنات اور اِن رواں دواں کیفیات کے پیچھے کوئی طبیعی حقیقت اور خارجی واقعیت ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ اگر اس متحرک اور متغیر کائنات کے پیچھے جامد دیمقراطیسی جواہر فردہ یا ساکن نا قابلِ تقسیم اجزاء مانے جائیں تو حرکت و تغیر اُن کی حقیقت سے خارج اور عارض ہوں گے" اور عارضی ہونے کے لیے علت اور سبب درکار ہے اور چونکہ ایسی علت یا سبب کا وجود دریافت نہیں ہوا جو اُن میں حرکت پیدا کرے خصوصاً جبکہ موجودہ طبیعیات نے ہر چیز کو حرکت میں تحویل کر دیا ہے۔ جوہرہ ٹھوس حقیقت نہیں رہا بلکہ محض برقیت رہ گیا ہے کہ برقائی ہوئی شے۔ جوہر قائم کا تصور ہمارا فکری اور ذہنی استنباط اور استخراج ہے" خارجی اور معروضی حقیقت نہیں ہمیں قائم بالذات جوہر کا اُس کی ذاتی حیثیت میں براہ راست کوئی شعور نہیں شعور کا دائرہ عمل صفات و اعراض ہیں، طول، عرض و عمق، سیاہی و سپیدی، حرکت و سکون وغیرہ صفات و اعراض کا ہی ہمیں شعور و تجربہ ہے، جہاں تک اِن صفات و اعراض کے محل یا جوہر کا تعلق ہے محض عقلی تصور اور ذہنی افتراض ہے اس کا ہمارے راست احساس و تجربہ سے تعلق نہیں۔

جیسا کہ کہا جا چکا ہے حرکت و تغیر خود عرض ہیں اور اُن کو ہی ہم براہ راست محسوس کرتے ہیں، اُن کے محل یا جوہرِ متحرک و متغیر کا تصور محض عقلی استنباط و افتراض ہے۔ اگر کائنات کی اصل جامد جواہر اور ساکن ناتقسیم پذیر اجزاء ہوتے تو ہمارے راست شعور کا تعلق اُن سے ہونا چاہیے تھا اور تغیر و حرکت کا اُن سے استنباط۔ اور یہ ہمارے شعوری تجربے کے برعکس ہے اس لیے قرینِ قیاس اور جدید طبیعیاتی مشاہدات سے ہم آہنگ یہی ہے کہ کائنات کی اصل اور اُس کا مادہ محض حرکت ہے نہ کہ ساکن مادہ پارے یا جواہرِ فردہ اور دیمقراطیسی اجزاء۔

چنانچہ حرکتوں کے اختلاط اور ترکیب سے ہی کائنات کی نمود اور صورت گری ہے۔ حرکت کوئی ٹھیری ہوئی جامد حقیقت نہیں اُٹھا جاتا، ہوتا گذرتا وقوعہ اور حادثہ ہے' ان پے بہ پے وقوعوں اور حادثوں سے ہی جُڑی ہوئی تعمیر کا نام کائنات ہے' اس کی تہ میں کوئی ایسی حقیقت قائم نہیں جہاں وقوعے اور حادثے رونما ہوں۔ یہی حرکتیں، وقوعے یا حادثے جسم اور مادہ بھی ہیں اور روح و ذہن بھی جسم و ذہن الگ الگ

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) [1] ذات کی اندرونی تشریح میں اقبال نے برگساں کی تشریح کی تکمیل کی ضرورت محسوس نہیں کی میں نے سہولت فہم کے لیے ضروری تکمیل کر دی ہے، ملاحظہ ہو۔

Creative Evolution by Henry Bergson pp. 1 to 3

اور جدا جدا حقیقتیں نہیں۔ فرق محض صنفی اور درجاتی ہے، کچھ حرکتوں کا درجہ اعلیٰ ہے کچھ کا ادنیٰ جن کے بیچ میں برابر تدریجی مراتب ہیں۔ ادنیٰ فعلیتیں اور حرکتیں اعلیٰ فعلیتوں اور حرکتوں سے لگی ہوئی اور ان کے ساتھ مخلوط ہیں۔ اعلیٰ اور لطیف تر فعلیتیں روح و شعور ہیں اور ادنیٰ اور کثیف فعلیتیں مادہ اور جسم:

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود ‏ ‏ ‏ ‏ کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
ارتباطِ حرف و معنیٰ اختلاطِ جان و تن ‏ ‏ ‏ ‏ جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر میں ہے

یہ حرکتیں اور وقوعے ایک تکوینی فعلیت کے فعل اور خود بھی فعلیت ہیں۔ فعل کی حقیقت اتنی ہی ہے کہ وہ مفرد، بے ترکیب حدوث و صدور یا بسیط تاثیر ہے چنانچہ دیمقراطیسی جواہر فردہ کے مقابلے میں اقبال کے نزدیک کائنات افعالِ فردہ سے مرکب بلکہ ان کا ترکیبی نظام ہے۔

"عمل اور فعل ہونے میں مادّے اور روح میں تفریق و امتیاز نہیں۔ میز سے کتاب اٹھا لینا ایک عمل ہے اور جس طرح یہ جسمانی عمل ہے اُسی طرح ذہنی عمل ہے۔ عمل اور فعل کی حد تک اس عمل میں کتنا جسم کا اور کتنا ذہن کا حصہ ہے اس کی تفریق و تعیین ممکن نہیں، دونوں کے اشتراک کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ خود جسم اور ذہن عمل کے ایک ہی نظام سے وابستہ ہوں اگرچہ جسم بھی وقوعوں یا افعال کا نظام ہے اور ذہن، روح یا نظامِ شعور و علم بھی افعال اور وقوعوں کا ہی نظام ہے تاہم ان دونوں کے عمل کے ایک ہی نظام میں ہونے سے (اور ایک ہی نظامِ عمل سے وابستہ ہونے سے) جسم و روح کا فرق و امتیاز ختم نہیں ہو جاتا بلکہ قرب و اتصال بڑھتا ہے۔ ان میں فرق کا امتیاز کی بنیاد اِن دونوں کی خصوصیتیں ہیں، ذہن و شعور کی خصوصیت اُس کی خود خیزی اور خود ظہوری ہے، جسم کی ترکیب جن افعال سے ہے وہ افعال کی تکرار ہے؛ فعلیتِ مطلقہ[1] یا روحِ مطلق کے مجتمع فعلوں یا اُس کے کردار[2] سنّت اور عادت کا نام جسم ہے"۔ ان مجتمع افعال کا اتصال اور تعامل و تفاعل یا تاثیر و تاثر سیدھی سادی (Simple) ترکیب سے گُتھے پن اور پیچیدگی کی ایک خاص حد پر پہنچ جاتا ہے تو محدود و مشخص حیات اور شعورِ اعلیٰ پھوٹ پڑتے ہیں اور اب کسی بیرونی ہدایت کی احتیاج نہیں رہتی، یہ دنیا اُن حدوں پر پہنچ چکتی ہے کہ اپنی راہ

---

[1] فعلیتِ مطلقہ ساتھ ساتھ روح کے ساتھ مطلق کی قید میری فہم ہے اقبال نے صرف 'روح' کہا ہے اور ظاہر ہے کہ یہاں روح سے شخص اور فرد کی روح مراد نہیں ورنہ ترکیب کی پیچیدگی کے بعد اُس کی خود خیزی کے کیا معنی، فعلیتِ مطلقہ کی وضاحت مناسب موقعے پر ہوگی۔ [2] شخصی اعمال کے مجموعی لحاظ سے اُن کا عام انداز کردار کہلاتا ہے۔

اپنے آپ نکالے:

اجزاءِ کونیہ یا اقبال کے افعالِ فردہ فعلیتِ مطلقہ کا ایک رخ ہونے کے لحاظ سے فعلیتِ مطلقہ کی طرح خود بھی روحانی حقیقت ہیں، چنانچہ واقعیت کلاً و جزاً روحانی ہے، چونکہ خود روحانیت کے کمی اور بیشی کے لحاظ سے مدارج ہیں اس لیے چیزوں کی روحانیت اور نتیجۃً ان کی واقعیت بھی درجہ بدرجہ کم و بیش ہے۔ کمی و بیشی کا مدار ان کی شخصیت کے کم و بیش ظہور پر ہے، یوں تو ہر بسیط فعل جس کی ترکیب سے کائنات کا ظہور ہے اپنی جگہ متشخص ہے لیکن خود شخصیت جامد نہیں بلکہ برابر اٹھتی اور ترقی کرتی جا رہی ہے اور اسی پیمانے سے اُس کی روحانیت میں اضافہ ہو رہا ہے اور واقعیت کا پلڑا جھکتا جا رہا ہے۔ شخصیت کے کمال کی آخری سطح انسان ہے اور وہی واقعیت کا بلند ترین مرتبہ ہے۔

غرض یہ کہ حقائقِ کونیہ کی ترکیب جن بسیط اجزاء یا افعالِ فردہ سے ہوئی ہے وہ اپنی شخصیت کے اظہار میں مختلف درجے رکھتے ہیں اس لیے ان سے مرکب حقیقتیں بھی درجوں کے لحاظ سے مختلف ہیں اور اُن میں جو روح اُبھرتی ہے وہ یکساں نہیں، اس اختلاف کی وجہ سے اُن کی واقعیت کی قدر و قیمت بھی مختلف ہے۔ ۱؎

### کائنات کی نوعیت

یہ گذر چکا کہ کائنات اور اُس کی کوئی حقیقت ساکن اور جامد نہیں، اس کی اصل اور مادّہ محض تغیر اور صرف حرکت ہے جن کی تہ میں کوئی قائم و ثابت حقیقت نہیں، کائنات کے اِس تصور کا کھلا ہوا اور لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کائنات بنی بنائی اور مکمل شے نہیں (باہر سے نہ اندر سے) حرکت و تغیر کے ساتھ اُس کے بنے بنائے اور مکمل ہونے کے کوئی معنیٰ نہیں۔ حرکت اور تغیر خواہ کمال کی طرف ہو یا نقص کی طرف کسی صورت میں بھی کائنات کو کامل اور بنا بنایا نہیں کہا جا سکتا۔ سادگی سے پیچیدگی کی طرف میلان، تجربہ اور مشاہدہ ہے اس لیے نقصان کی طرف اُس کی حرکت خلافِ واقعہ ہے لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ وہ برابر کمال کی طرف بڑھ رہی ہے اور اُس کی حرکت کی سمت ارتقاء کی طرف ہے۔

کائنات کا آگے کی طرف بڑھتا چلا جانا اُس پر باہر سے مسلط کی ہوئی تقدیر نہیں ہے، یہ اُس کی اپنی ساخت اور فطرت ہے کہ وہ آگے بڑھے اور پھیلے اُس کے بڑھتے رہنے اور پھیلتے

---

۱؎ Lecture on the Reconstruction of Religious Thoug t in Islam by Iqbal p.p. 52, 55, 56, 63-65, 69, 70, 76-77, 82, 87, 97 & 142.

رہنے کی کوئی حد و نہایت نہیں جہاں وہ ٹھیر جائے۔ اپنی صلاحیتوں کے لحاظ سے وہ غیر محدود ہے اور چونکہ وہ رواں اور سیال ہے، اُس کی کوئی ترکیب و تالیف اور اُس کی کوئی شے کسی لمحے جامد و ساکن نہیں اس لیے اس کی کوئی حقیقت نہ لوٹتی ہے نہ دوبارہ اُس کا وقوع ہوتا ہے، اعادۂ و تکرار اس کا مزاج نہیں ہر لمحہ نئی صورت اور ہر آن نئی شان، نہ صورتوں کی نہایت نہ شانوں کی حد، جدت ہی جدت:

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار　　ذوقِ جدت سے ہے ترکیب مزاجِ روزگار
چیست آئین جہاں رنگ و بو　　جز کہ آب رفتہ مے ناید بجو
زندگانی را سر تکرار نیست　　فطرت او خوگرِ تکرار نیست

اور چونکہ کائنات کی یہ حرکت اور روانی بالکل آزاد اور اُس کا ذاتی تقاضا ہے، جو صورت نمایاں ہو رہی ہے، جو تالیف پیدا ہو رہی ہے وہ کسی کی لادی ہوئی نہیں ہے بلکہ خود اُس کی فطرت ہے اس لیے خود تاثیر، فعل اور تکوین ہے برابر جاری اور مستمر و دائم، اس کی اپنی اندرونی صلاحیتوں کا تقاضائے نمود ہے[1]

لذت گیر وجود ہر شے　　سرمست مئے نمود ہر شے

رہا یہ کہ یہ حرکت محض بے بصیرت اندرونی ہیجان اور زور کا نتیجہ ہے یا اس کا کوئی مقصد ہے؟ اقبال اس کو بابصیرت اور بامقصد ارتقاء سمجھتے ہیں۔

**کائنات کا ارتقاء** کائنات اپنی موجودہ حالت میں جو اور جیسی ہے پہلے نہ تھی اور نہ آئندہ ایسی رہے گی، برابر تبدیلیاں ہو رہی ہیں اور ہوتی رہیں گی۔ تبدیلیوں کا یہی نظام ہے جو برابر نئے نئے مظاہر کو جنم دے رہا ہے، ہر لمحے کائنات اُس سے کچھ زیادہ ہی ہے جو پہلے تھی اور جو اب ہے آئندہ اُس سے مزید ہوگی۔ اس قسم کی مسلسل اور متواتر تبدیلیوں کا نام ارتقاء ہے۔ ارتقاء کا تخیل حکمت و فلسفہ کے لیے نیا نہیں بلکہ بہت قدیم زمانے سے موجود ہے، اُنیسویں صدی کی خصوصیت یہ ہے کہ اُس میں ان تکوینی اور مسلسل تبدیلیوں کے قدیم تخیل و تصور کی ایک منضبط اور متعین نظریے کی صورت میں تشکیل ہوئی، حیاتیاتی اور نفسیاتی تجربوں اور مشاہدوں سے اُس کی طبیعیاتی بنیادوں کو استوار کیا گیا۔

اُنیسویں صدی کی طبیعیات نے یہ باور کرا دیا کہ مادہ جس کو چھوا جا سکتا ہے، دیکھا جا سکتا ہے، جس کی قوتوں کو محسوس کیا جا سکتا ہے اور جن کے اثرات کا عملی یا نظری حیثیت میں مشاہدہ ہو سکتا ہے، تنہا وہی

---

[1] Lectures on the Reconstruction ..........by Iqbal p p.67, 68, 70, 75, 77 & 78.

واقعی حقیقت ہے اس لیے کائنات اور اُس کی ہر شے کی تشریح طبیعی اور مادّی قوتوں اور اُن قوانین سے ہونا چاہیے جن کا استخراج مادّے اور اس کی قوتوں کے اثرات سے کیا گیا ہے چونکہ مادہ اور اس کی یہ قوتیں محدود ہیں، اُن میں نہ کمی ممکن ہے نہ بیشی، ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی اس لیے کائنات کے تمام مظاہر ان کا تعلق ماضی سے ہو یا حال اور مستقبل سے ان ہی طبیعی قوتوں کے عمل کا نتیجہ ہیں۔ نت نئے مظاہر کے لیے نئی قوتوں اور نئے عوامل کا ظہور نہیں ہوتا، جو قوتیں اور عوامل موجود ہیں ان کی ہی نئی ترتیبوں اور نئی تالیفوں سے نئے نئے مظاہر رونما ہوتے ہیں، کائنات کا ہر حادثہ اور واقعہ خاص خاص مادی قوانین کے تحت ظاہر ہوتا ہے۔ مادّے اور اُس کی قوتوں کے متعلق اِس زاویۂ نظر نے کائنات کے متعلق ایک عام نظریے کی تشکیل کو ممکن بنا دیا۔ اس نظریے نے جو گلیلیو اور نیوٹن کی میکینیت ( Mechanics ) پر مبنی تھا کائنات کو ایک بہت بڑی مشین کی صورت میں پیش کیا اور ہر چیز جو اُس میں واقع ہے اُس کی تشریح مادّے کے ٹکڑوں کی حرکتوں میں کر ڈالی، نہ صرف اُن کی جو واقع ہیں بلکہ اُن سب کی جو واقع ہو سکتی ہیں کیونکہ ہر شے اور ہر واقعہ جس کا مادّے کی حرکتوں سے تعلق نہ ہو وہ محض دھوکا اور التباس ہے۔ کائنات کا یہ تسلسل و تواتر جو مادّے اور اس کی قوتوں کے خاص طبیعی قوانین کے تحت تعامل اور تاثیر کا مرہون ہے، آزادی اور مقصدیت کی خود ہی تردید ہے؛ کچھ ازلی ابدی قوانین کے تحت مادّے کے ٹکڑوں کی شکست و ریخت، انضمام و اتصال کے ضروری اور جبری ردِ عمل سے کائنات کا وجود ہوا ہے، نہ اس کا کوئی مقصد نہ جانی بوجھی غایت نہ اس کے پس پردہ کوئی شعور و غایت۔

زندگی بھی مادی حقیقتوں سے جدا اور نرالی واقعیت نہیں نہ اُن قوانین سے ماوراء ہے جو مادّے پر حکمراں ہیں۔ ڈارون کے اکتشافات نے واضح کر دیا کہ یک خلوی جرثومے ( Amoeba ) سے آخری عالم و عاقل انسان تک مادّے کی ارتقائی کڑیوں سے بیش نہیں، مادّے کی بے شمار حرکتوں اور نت نئی ترتیبوں سے دنیا کے قدیم ترین سمندری پانیوں میں مدوجزر سے ایسے جھاگ پیدا ہوئے جن میں پلپلے تخمِ مایہ (Protoplasmic Jelly) کے چکنے مادّوں سے زندگی شروع ہوئی اربوں سالوں کے لوٹ پھیر میں زندگی آگے بڑھتی رہی اور محض اتفاقات کے تحت جیسا کہ ڈارون کا خیال تھا یا ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے زندہ عضویوں میں ہلکے ہلکے معمولی اختلافات رونما ہوتے رہے اور ان میں تنوع ہوتا رہا، توارث، انتخاب طبیعی، تنازع للبقا اور بقاے اصلح کے اصول پر گوناگوں نوعیں بنتی بگڑتی اور فنا ہوتی رہیں اور پھلتی پھولتی اور ترقی کرتی رہیں حتیٰ کہ زندگی عالم ترین اور عاقل ترین انسان تک پہنچ گئی۔ مادی دنیا کی سب سے زیادہ عجیب اور بالکل انوکھی حقیقت جس کو ذہن، شعور اور روح کہا جاتا ہے کسی ان جانی اور ان دیکھی دنیا سے

وہ آمد کی ہوئی شے نہیں، سراسر مادی حقیقت ہے اور مادی اور طبیعی قوانین کے ہی زیرِ نگین ہے، مادی اجزا اپنی بے شمار ترتیبوں اور ان گنت ترکیبوں کے کروروں سال کے سفر میں ایسے مرحلے پر پہنچ گئے کہ مادہ خود شعوری کی منزل پر آگیا۔ مادے کی یہی خود شعوری منزل کا نام ذہن، شعور اور روح ہے۔ پروفیسر ٹنڈل کی یہ پیشینگوئی کائنات کی اسی میکانیکی حقیقت کا اعلان ہے کہ ایک دن سائنس اس قابل ہو جائے گا کہ ابتدائی سدیم (Primaeval Nebula) کے جوہرے سے لے کر ترقی سائنس کی برطانوی مجلس (British Association for the Advancement of Science) کی کارروائیوں تک جو ہو چکا ہے اور جو ہو رہا ہے سب کی خالص طبیعی ارتقاء کی زبان میں حتمی توجیہ و تشریح کر سکے۔ ارتقاء کے اس مادی نظریے نے کائنات کی مکینی تصویر ٹھوس و سیال اجسام و اجساد سے زندگی اور حیات تک اور زندگی و حیات سے ذہن و شعور کے ادنیٰ سے اعلیٰ مظاہر تک مکمل کر ڈالی اور انیسویں صدی کے سائنسداں اُس دن کا انتظار کرنے لگے کہ وہ انسان کے اختیاری اور بامقصد روزمرہ کے اعمال کی بھی طبیعی قوانین کے تحت مکینی اور جبری افعال میں تشریح کر سکیں۔[1]

کائنات کی ارتقاء کے انیسویں صدی کے مادی نظریے اپنے جزوی اختلاف کے باوجود اس میں سب متفق تھے کہ کائنات کی موجود و منقطع انواع و اصناف، اُن کی آمد و رفت اور اُن کے اعمال و افعال؛ سب کچھ مادے کی اپنی حرکتوں اور اُن کے طبیعی قوانین کی مرہون ہیں۔ جو ہوا، ہو رہا ہے یا ہوگا طبیعی علتوں اور مادی سببوں کا جبر ہے؛ نہ خود آزاد ہے نہ کسی مافوق الفطرۃ عاقل و غیر عاقل بیرونی طاقت کا ممنون، نہ اُس کے وجود یا ارتقاء کا کوئی مقصد و نصب العین۔ اس نظریے کو خاص طور سے طبیعیاتی، حیاتیاتی اور نفسیاتی تجربات اور مشاہدات سے ثابت اور مستحکم کیا گیا کہ عام اہل علم کے لیے اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہی۔[2]

**ارتقاء کی مادی توجیہ** کائنات اور اُس کے حوادث کی خالص مادی توجیہیں اور مکمل مشینی تشریحیں اتنا ہی نہیں کہ ذہنی حیات اور اُس کے اعمال و تاثیرات کی پوری طرح تعلیل نہیں کر سکتیں بلکہ خود طبیعی اور مادی مظاہر خصوصاً زندہ عضویتوں کی پیچیدہ ساختوں اور اُن کے منفرد اعمال و خواص کی وضاحت

---

[1] Guide to Philosophy by Joad pp. 19, Alexander pp. 566 - 567
22, 32 - 33, 35, 37, 40 - 43, 45 - 50
Guide to Modern Thought by Joad pp. 521 - 522, 543

[2] Guide to Philosophy by Joad pp. 496 - 497

بھی نہیں کر پاتیں۔ علاوہ ازیں بے شعور مادّے سے باشعور ذہن یا روح کا استخراج نہ اتنا آسان ہے نہ ایسا قرینِ عقل جتنا اور جیسا قدیم مادیت کے حامی اور مشینی نفسیات کے علم بردار خیال کرتے تھے۔ مادہ مکانی، مایہ دار، متشکل اور موزون، ذہن بے مکان، بے مایہ، بے شکل اور بے وزن، بالکل متضاد حقیقتیں، پھر ہمارے مذہبی، اخلاقیاتی اور جمالیاتی احساسات، ہمارے لیے جن کی واقعیت آج بھی ہمارا ملاحظہ ہے ناقابلِ تشریح رہ جاتے ہیں، طبیعیات جدید کے مادّے کے متعلق تصورات خود بہت پر اسرار اور نامعلوم سے ہیں، علت و معلول کے چکر کو جس پر میکانیکیت کا مدار ہے، پوری کائنات پر حادی کر دینا سہل نہیں، ذہنی تصورات و تصدیقات شخصی ذہن تک محدود اور اسی میں مقید ہو جاتے ہیں، اُس سے خارج کسی واقعیت سے اُن کی مطابقت اور عدم مطابقت کا سوال ہی نہیں اٹھتا اس لیے صدق و کذب بے معنیٰ ہو جاتے ہیں۔[1]

چنانچہ کائنات کے مادی ارتقا اور اُس کے میکینی نظریے کے آخری سہارے؛ طبیعیات میں ہی پہلی سی وہ شدت اور اگلا سا وہ جمود نہیں رہا جو انیسویں صدی کی خصوصیت تھی، اس کا رخ نہ صرف مابعد الطبیعیات کی طرف بلکہ تصوریت کی طرف پھرتا جارہا ہے، مادیت روحانیت اور جمود حرکت ہوتے جارہے ہیں، علت و معلول کے جبر کا میدان تنگ ہو گیا ہے اور قوانینِ فطرت کی کلیت میں شکست و ریخت شروع ہو گئی ہے۔

برگساں نے خصوصیت سے نئے حیاتیاتی انکشافات اور اُن کے تحت مادی ارتقاء کی دشواریوں کو دیکھتے ہوئے روحانی اور حیاتیاتی ارتقا کا نظریہ پیش کیا، اُس کو تخلیقی قرار دیا اور شعور کا عنصر اُس میں داخل کیا۔

کائنات میں جو کچھ ہے کیوں ہے، چیزیں ایک دوسرے سے وابستہ کیوں ہیں؟ آیا اُن کی کوئی قدر و قیمت ہے؟ اخلاقیات، مذہبیات اور جمالیات جن سے سائنس نے حقایق کو عاری کر دیا ہے کیا اپنی جگہ واقعیت رکھتی ہیں؟ ان سوالوں کا جواب دینے کے لیے وہائٹ ہیڈ نے مقصد اور نصب العین کو چیزوں کے بطن میں پیوست کیا، ان میں وابستگی اور تعلق کی توجیہ کی، اخلاقیات، مذہبیات اور جمالیات کی بنیاد مہیا کی، لامحدود سرمدی امکانات کی تحدید اور انتخاب کے لیے کائنات سے ماورا خدا کا تصور

---

[1] Guide to Modern Thought, p.p.40-41,149-150,171-173,174. Guide to Philosophy by Joad p.p. 534-536,538-539,543-544.

پیش کیا اور اس طرح کائنات کی واقعیت میں کلیت پیدا کی اور اس میں حساسیت کو عام کیا۔

اقبال نے کائنات کے تکوینی روحانی ارتقاء کو بالارادہ قرار دیا، خلاق کو خلق میں شامل مانا اور کائنات کو باغایت تسلیم کیا۔

**اقبال کا باغایت اور بالارادہ تکوینی ارتقاء** کائنات جیسا کہ گذر چکا ہے متواتر اور مسلسل حیاتیاتی حرکت اور فعلیت ہی فعلیت ہے۔ اس فعلیت مطلق میں لامتناہی اور غیر محدود امکانات خفتہ اور مستور ہیں، یہی حرکی فعلیت اپنی جگہ واقعیت ہے جو بغیر کسی مقررہ منصوبے اور پہلے سے سوچے سمجھے نقشے کے آگے بڑھتی چلی جارہی ہے اور اس کے اندرونی امکانات جو غیر محدود کھلی وسعتوں، بےنہایت متضاد اور متوافق کیفی تغیروں اور بے کھتا مقاصد و نمایات کو سمائے ہوئے ہیں، مقاصد و غایات کی آزادانہ ارادی تعیین و تحدید سے اُن کا فعلی اور حقیقی تشکل ہو رہا ہے، مقاصد و غایات کی نئی تبدیلی سے ان کی شکل آزادانہ تبدیل ہوتی جارہی ہے اور اس طرح یہ آزاد اور ارادی مقصد اور غایتیں پرانی شکلوں کو نئی ساخت اور نئے رخ دیتی جارہی ہیں۔ فعلیت کے حرکت ہونے کی وجہ سے کائنات جامد اور قائم واقعات ہونے کے بجائے وقوعے اور حادثے ہیں ہو رہے ہیں اور گذرے جارہے ہیں لیکن اس گذرتے جانے اور ہوتے رہنے کے عمل کے بلاانقطاع تسلسل و تواتر کی وجہ سے حوادث و وقوعات کی گذرگاہ میں تسلسل و تواتر برابر موجود ہے کیونکہ ہستی کائنات نیا عمل مسلسل و متواتر ہے؛ آگے بڑھتا، کبھی نہ تھمتا، ہمیشہ نامکمل اور ناطے شدہ، بنتا عمل، مقاصد و غایتوں کو انجام دیتا فعل اور غیر مکرر ظہور:

دمادم رواں ہے یم زندگی — ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
درونش خالی از بالا و زیر است — ولے بیرون او وسعت پذیر است
صد جہان تازہ در آیات اوست — عصرہا پیچیدہ در آنات اوست
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں — کہ تو میں نہیں، میں تو نہیں
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے — اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
سمجھتے ہیں نادان اسے بے ثبات — ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقش حیات
یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید — کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں

مقاصد و غایات کی تحدید یا انتخاب سے فعلیت کے اندرونی کھلے امکانات کا خارجی تحدد یا

واقعاتی انتخاب اور حقیقی ظہور، کائنات اور مخلوق ہے، کائنات اور مخلوق کی حیثیت عمل، فعل اور حرکت سے زیادہ نہیں اور چونکہ ایک منظّم فعل یا فعلیت کے علاوہ کوئی دوسری حقیقت نہیں، خود ہی شعور اور ارادے کے ساتھ اپنے اندرونی زور سے اُبھر رہی ہے اور ظاہر ہو رہی ہے، اس حقیقت کو محض لفظوں کے ہیر پھیر سے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عمل اور فعل ہی منتخب اور متعیّن امکانات کو واقعاتی دنیا میں ظاہر اور پیدا کر رہا ہے اور اس کائنات کا خالق ہے، خلق کے ساتھ خالق ہے اور خالق کے ساتھ خلق، نہ اِس کی انتہا نہ اُس کی حد۔ جاری فعل اور متواتر فعلیت یا قائم نظامِ عمل اُبھرنے یا اُبھارنے میں خود اپنے اندرونی زور کا ممنون اور دوسرے کے تسلّط سے یکسر آزاد ہے۔ اس نظامِ عمل میں نہ کبھی تعطّل تھا نہ ہوگا، وجود و حیات کا سمندر برابر ٹھاٹھیں مارتا بڑھتا جا رہا ہے، ہماری عقل[1] و فکر اپنی ساخت اور بناوٹ کی وجہ سے اس کو منقطع حقائق کی صورت میں گرفت کرتی ہے ورنہ یہاں حقیقی انقطاع کہاں:

جہاں از خود برون آوردہ کیست
جمالش جلوۂ بے پردہ کیست

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا ——— کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوقِ آشکارائی

شعلہ خود را در شرر تقسیم کرد ——— جزو پرستی عقل را تعلیم کرد

زخفر این نکتۂ نادر شنیدم ——— کہ بحر از موجِ خود دیرینہ تر نیست

حیات پر نفس بحرِ روانے ——— شعور و آگہی او را کرانے

اقبال کے یہ کُھلے امکانات غالباً عدمِ محض یا اعدامِ بسیطہ اور غیر متمیز ہیں، عینی وجود صرف اُنہیں حقیقتوں کا ہے جو فی الواقع اور بالفعل ہیں اپنی تمام عینی خصوصیات، اپنے تمام خیر و شر، اپنے تمام طبیعیاتی، اخلاقیاتی سیاسی، اقتصادی، مادرائی وغیرہ معلولات اور مولّدات کے ساتھ اور آگے صرف تاریک عدم کیونکہ وجود تو صرف فعل، حرکت اور تاثیر ہے۔ اقبال وہائٹ ہیڈ کی طرح موجود میں امکانات کی ماخوذیت[2] کے بظاہر قائل نہیں اس لیے وجوداً اور فعلاً صرف وہی امکان ہے جو کسی مقصد کے تحت ہستی کے لیے منتخب ہو گیا۔

فعلیت مطلقہ یا نظامِ فعل سے ارادے اور شعور کے ساتھ اپنے اندرونی زور سے جو حرکات و افعال نمایاں ہو رہے ہیں اُن کی ترکیبوں اور ترتیبوں سے جو کائنات پیدا ہوتی جا رہی ہے ارتقائی اور بڑھتی ہوئی ہے، کائنات کا ناقص سے کامل اور کامل سے اکمل کی طرف رخ ہے۔ کمال و نقصان کا تعلق افعال و حرکات کی اندرونی صلاحیت سے ہے نہ کہ اُس نظامِ عمل یا حیاتِ مطلقہ اور فعلیتِ مجرّدہ سے۔

---

[1] عقل و فکر اور ان کی خصوصیات آگے آ رہی ہیں [2] "ماخوذیت" کے لیے ملاحظہ ہو حاشیہ صفحہ ۱۶۳-۱۶۵۔

چونکہ کائنات اور اُس کے ہر ہر ذرّے کی اصل اور حقیقت ایک ہی فعلیت ہے جس کی خاصیت ہی اظہار ہے اس لیے ہر شے وہ کتنی ہی حقیر ہو خود بھی فعل، تاثیر اور خلق ہے اور ذات کے لحاظ سے اظہار کی متقاضی ہے:

ہر ذرّہ شہید کبریائی — ہر چیز ہے محو خود نمائی
آ جذبۂ پیدائی اک لذت یکتائی — تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا

اقبال کا حیاتیاتی یا روحانی با مقصد و با شعور و ارادہ تکوینی ارتقا یہی ہے جس کی تشریح و توجیہ محض حیاتیاتی آزاد اور ارادی حرکت یا فعل اور تاثیر سے کی گئی ہے، حیات اور ارادہ، مقصد اور غایت فعلیت میں شامل ہیں اور اُس کو عضوی وحدت بنائے ہوئے ہیں۔ الگ تھلگ ان میں سے کسی کی بھی اپنی ہستی نہیں[1]

## سلسلۂ ارتقاء کا کامل تر حلقہ

کائنات کے ارتقائی دھارے کا کامل تر حلقہ انسان ہے، یہ گذر چکا ہے کہ اقبال کے نزدیک حقیقت اور واقعیت میں کمال اور نقص کے لحاظ سے درجے ہیں، نئے نئے مقصدوں اور نئی نئی غایتوں کو بروئے کار لانا اور اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی کائناتی طاقتوں کو اپنے مقاصد اور غایات کی طرف پھیرنا اور انہیں اِن سے ہم آہنگ کرنا انسانی خصوصیت ہے اس لیے کائنات کی برتر اور کامل تر حقیقت بھی وہی ہے اور اس طرح اُسی میں اپنی موجودگی اور واقعیت کے اظہار کی سب سے زیادہ لیاقت ہے۔ کائنات اُس کے عمل کا میدان ہے، کائنات اُس کے لیے ہے اور وہ کسی کے لیے نہیں، وہ فعلیتِ مطلقہ کا تکوینی شریک ہے، کائناتی مسالے سے نئی نئی حقیقتیں تشکیل دینا اُس کا منصب ہے، اپنی ساخت کے اعتبار سے عظیم کائنات کی حقیر حقیقت ہونے کے باوجود کائناتی فیل مست طاقتوں پر قابو پا لینا انسان کا ہی حصہ ہے:[2]

برتر از گردون مقامِ آدم است — اصل تہذیب احترامِ آدم است
قدم بیباک تر نِہ در رہِ زیست — بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست
زندگی را مے کند تفسیر نو — مے دہد ایں خواب را تعبیر نو
نایبِ حق ہمچو جانِ عالم است — ہستیٔ او ظلِ اسمِ اعظم است

---

ؔ۱ Lectures on Reconstructions........by Iqbal p p. 13,18,73,75,108 & 147

ؔ۲ Lectures on Reconstructin....by Iqbal p p.15-16,18,99 & 100

عزم او خلاق تقدیر حق است ؏    روز ہیجا تیر او تیر حق است
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

**کائناتی ارتقا کی آزادی** ارتقائی حرکت کے آزاد ہونے اور اس ضمن میں خود انسان کی آزاد ترقی کا مطلب یہ ہے کہ اس ارتقاء کے لیے خارجی یا داخلی فطری اور طبیعی قوانین نہیں ہیں نہ کائنات طبیعی علل و معلولات کا متعین سلسلہ ہے کہ جس کے تحت خواہ نخواہ اُس کو مخصوص انداز پر مقررہ غایت و منزل کی طرف ہی بڑھنا ہے بلکہ اس کی ہر فعلیت اپنی اندرونی رسائی پر موقوف ہے اور اُس کے حدودِ ارتقاء باہر سے اُس پر مسلط نہیں ہیں۔

زندگی کا شعلہ اس ذرّے میں جو مستور ہے    خود نمائی، خود فزائی کے لیے مجبور ہے

یہ ٹھیک ہے کہ اس مسترِ نا مختتم حرکت اور حیاتیاتی فعلیت کا ماضی اور حال، جو خود اُس کے اپنے ساختہ پرداختہ ہیں، مستقبل کے اُن کھلے امکانات کے، جو اس کے بطن میں مضمر ہیں، خاص خاص فعلی رخ مقرر کرتے اور اس طرح اُن کے لیے خاص و قوعی اور عملی شکلیں متعین کر دیتے ہیں۔[۱]

**خلق و تکوین** سابقہ بیان سے اتنا تو معلوم ہو گیا ہو گا کہ اقبال کا حیاتیاتی ارتقا فعلیت مطلقہ اور حیات مجردہ کے ارادۂ ظہور یا جلوہ نمائی کی اندرونی اور ذاتی خواہش کا تابع ہے خود بخود ان جانا بے بوجھا فعل نہیں۔ اقبال کے نزدیک حیات مجردہ کے اس اظہار کا نام خلق و تکوین ہے۔ اس کی یہ خلق اور تکوین یا خواہشِ جلوہ نمائی اور ارادۂ ظہور کی فعلی صورت اور واقعاتی شکل عالم اور کائنات ہے۔ حیاتِ مجردہ میں فعلیت کے شامل ہونے اور اس کے عضویت ہونے کے معنیٰ ہی کائنات کا بامقصد ارادی اظہار اور باشعور تکوین ہے۔[۲]

زندگی از لذتِ غیب و حضور ؏    بست نقش ایں جہانِ نزد و دور ؏
یہ عالم یہ بتخانۂ شش جہات ؏    اسی نے تراشا ہے یہ سومنات ؏

**خالق تعالےٰ یا باحیات و شعور اور باارادہ فعلیتِ مطلقہ** یہ پہلے گذر چکا ہے کہ کائنات مسلسل

---

[۱] Lectures on Reconstruction......by Iqbal p p. 67-68,72-74,109,152-154.
[۲] Lectures on Reconstruction......by Iqbal p p.95,99,107,108,109

اور پے بہ پے تکوینی اور ارتقائی حرکت ہے۔ یہ حرکت بے شعور و بے ارادہ نہیں ہے، اس کے پیچھے تکوینی ارادہ کام کررہا ہے۔ چونکہ تکوینی ارادہ کائنات سے الگ اور اُس سے ماورا اپنی منفرد ہستی نہیں رکھتا اس لیے زیادہ صحیح یہ ہے کہ خود کائنات اپنی جگہ تکوینی اور ارتقائی خواہش اور حیاتیاتی ارادہ ہے جو ازلاً و ابداً مستمر و دائم ہے۔ کائنات سے الگ اور ماورا اُس کے موجود ہونے کے معنی یا تو غیر متناہی اور لامحدود فضا میں الگ الگ مقام رکھنا یا الگ الگ زمانوں میں ہونا یا ایک کا مادی اور دوسرے کا روحانی اور حیاتیاتی ہونا ہے، اس سے قطع نظر کہ مکان اور متعارف زمان محض ذہنی و فکری عوارض ہیں جیسا کہ آئندہ آئے گا کہ

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری ۔۔۔ نہ ہے زماں نہ مکاں لاالٰہ الااللہ

مکانیت صرف مادیات کی خاصیت ہے اور فعل حیات، ارادہ اور شعور، ان میں سے کوئی مادی حقیقت نہیں کہ ان کو فضائے بسیط میں اِس جگہ یا اُس جگہ کہا جائے۔ خود فعلیتِ مطلقہ کے ارادی ہونے اور ساتھ ساتھ ازلی و ابدی ہونے کی صورت میں فعلیت اور ارادے میں زمانی تقدم و تاخر کہلانا تناقض ہے۔ پھر اس میں بھی خبر نہیں کہ فعلیت اور حیات، شعور و ارادہ الگ الگ حقیقتیں ہیں، ان میں باہم تاثیر و تاخر کے لیے ربط و تعلق ناگزیر ہے وہ یہی ہو سکتا ہے کہ یہ سب ایک دوسرے میں سرایت کیے ہوئے اور سمائے ہوئے ہوں۔ چنانچہ یہ تکوینی حرکت اور خلاق استمرار اپنی بطن اور اندرونی حقیقت میں ایک طرح کی عضوی وحدت ہے جس میں حیات، شعور، ارادہ اور مقصد ایک دوسرے میں سمائے ہوئے اور سرایت کیے ہوئے ہیں، کسی ایک کا دوسرے کے بغیر عمل اور ایک کی فعالی دوسرے کے بغیر ممکن نہیں اور چونکہ یہ روحانی اور حیاتیاتی حقائق ہیں اس لیے ان میں نہ مکانی تجزیہ ہے نہ طبیعی ترکیب اور زمانی فصل اقبال کے نزدیک یہ عضوی وحدت تنہا حقیقت اور واقعیت ہے، عالم میں اس اکیلی حقیقت سے علٰحدہ کوئی شے نہیں، کثرت ہماری عقل کے اندازِ فکر کا نتیجہ ہے، اس کی وضاحت آئندہ آئے گی۔

حقیقت لازوال و لامکاں است ۔۔۔ مگو دیگر کہ عالم بے کراں است

کراں او درون است و بروں نیست ۔۔۔ درونش پست و بالا، کم، فزوں نیست

ابد را عقل ما ناسازگار است ۔۔۔ یکی از گیر و دار او ہزار است

حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم ۔۔۔ تمیز ثابت و سیارہ کردیم

میری شخصی حیات جیسا کہ گذر چکا ہے صرف بدلتے احساسات، تاثرات، تاثیرات یا حرکات اور وقوعوں اور حادثوں کا ایک سلسلہ اور ایک روانی ہے۔ حرکتوں کے اِس سلسلے اور وقوعوں کی اس روانی پر

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسلسل اور روانی اپنے اندر ایک طرح کی انفرادیت اور ایک قسم کی یکتائی رکھتی ہے جو دوسری حیاتوں اور دوسرے سلسلوں اور روانیوں سے بالکل الگ اور جدا ہے، یہ اپنی حقیقت میں ایک مستقل اکائی ہے جو اسی طرح کی دوسری اکائیوں سے صاف الگ پہچانی جاتی ہے، تغیرات کا یہ سلسلہ جو میں ہوں اُس سلسلے سے بالکل الگ ہے جو تم ہو باوجودیکہ نہ میری حیات کوئی قائم حقیقت ہے نہ دوسروں کی تاہم میرا سلسلۂ تغیرات یا حیات ایک وحدت اور الگ پن ہے؛ ان حرکتوں اور تغیروں میں ایک طرح کا تعلق اور رشتہ ہے ایک قسم کی مرکزیت اور جامعیت ہے ان کے استمرار میں ایک پیوستگی ہے جو اسی سلسلے سے مخصوص ہے اور اسی بنیاد پر اسے اپنی زندگی اور اپنی شخصیت محسوس کرتا ہوں، دوسری اپنی جیسی زندگیوں اور اپنے جیسے دوسرے سلسلوں اور دوسری شخصیتوں سے بلکہ اپنے علاوہ تمام موجودات سے بالکل الگ اور ممتاز 'میں' میں ہوں، اپنے علاوہ دوسری کوئی چیز نہیں ہوں، یہ میری انفرادیت اور شخصیت جہاں اس لیے ممتاز ہے کہ وہ ہے جو وہ اپنی عین، اپنی اپنا ہٹ، وہاں اس لیے بھی ممتاز ہے کہ وہ اپنی غیر نہیں ہے، دوسروں کی نہ موجودت ہے۔ یہی انفرادیت اور مرکزیت انا، ایگو اور 'میں' کہلاتی ہے۔ اس طرح یہ عالم یا کائنات جو فعلوں کا سلسلہ ہے خود بھی مستقل انفرادیت اور ممتاز عضویت ہے؛ اپنی جگہ وحدت اور اکائی ہے؛ حوالے کے لیے ایک مرکزیت رکھتی ہے؛ ان سب فعلوں یا اُن تمام حرکتوں میں ایک طرح کا اشتراک ہے، ایک قسم کی جامعیت ہے؛ یہ تمام افعال اور وقوعے، منفرد اور مرکب ایک ہی فعلیت سے متعلق ہیں جس کو فعلیتِ مطلقہ سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔ فعلیت مطلقہ یا یہ ازلی ابدی سلسلۂ افعال اور دائم و سرمدی نظامِ عمل ایک مرکزیت، جامعیت اور شیرازہ بندی رکھتا ہے جو بنیاد ہے ان کے عالمی اور کائناتی ہونے کی اور ایک ہی مقصد، غایت، شعور اور ارادے سے متعلق ہونے کی کائنات کی یہی خاص جامعیت، یہی متعین پیوستگی اور یہی مشخص مرکزیت ہے جو ان تمام افعال اور وقوعوں کی تکوین کا باعث ہے بلکہ اُن کا رخ بھی قائم رکھے ہوئے ہے گویا سب کو ایک شعوری بلکہ ارادی مقصد کی طرف پھیرے ہوئے ہے۔ یہی عالمی شخصیت، یہی کائناتی انفرادیت اور یہی اجتماعی وحدت اور یکتائی کائناتی انا، عالمی ایگو اور ہمہ جہانی 'میں' ہے اقبال کے نزدیک یہی اجتماعی انفرادیت اور عالمی شخصیت یا کائناتی انا اور ایگو یا ہمہ جہانی 'میں' خالق اور خدا ہے، نہ کائنات سے باہر نہ اس سے بالا۔ پوری کائنات کی واقعیت!

کائنات کی اس حیاتیاتی باشعور و ارادہ اور بامقصد فعلیت میں مجہول الکیف ہی سہی ایک رواں دواں، بڑھتا ہوا بڑھاتا ہوا نقطۂ ماسکہ، تنظیمی وحدت اور ایک اجتماعی اصول تسلیم کیے بغیر کائنات

میں نظم اور مقصدیت کی کوئی بنیاد نہ رہے گی اور عالم محض افراتفری، صرف بے نظم روانی اور سیلان اور بے اصول حرکت اور بے رُخے وقوعوں سے زیادہ نہیں رہے گا۔ اقبال کے نزدیک اس کائناتی وحدت یا خلاق الوہی انا کے امتیاز کی بنیاد صرف اس کی اپنی ذات ہے، وہ ممتاز، متعیّن اور متشخص بخود ہے اس لیے کہ وہ، خود وہ ہے۔ چونکہ یہ انا تنظیمی اصول ہے اُس پوری فعلیت کا جو ازل سے ابدتک مستمر ہے، اس حیاتیاتی فعلیت یا خلاق حرکت کا جو ساری کی ساری کائنات کو شامل ہے اور ظاہر ہے کہ کائنات بلکہ وہ حرکتیں وقوعے یا فعل جن پر کائنات شامل ہے اس فعلیتِ مطلقہ سے علیحدہ اور اس جامع نظامِ عمل سے جدا کوئی حقیقت نہیں رکھتے اس لیے اس فعلیت کے مدِمقابل غیر کی صورت میں فی الواقع کوئی دوسری حقیقت نہیں جس کے حوالے سے یہ کہا جائے کہ یہ انا، وہ نہیں ہے، پوری کائنات اُس کا کردار جیسی ہے یعنی اس کے رویے کا یکساں غیر متبدل انداز چونکہ اس کے مدِمقابل کوئی دوسری حقیقت یا کوئی دوسرا انا، اور میں نہیں اس لیے یہ الوہی انا مطلق اور کامل ہے، اس کے تعین اور تشخص یا انانیت میں خود اس کی ذات اور شخصیت کے علاوہ کسی دوسرے کو نہ مثبت حیثیت میں دخل ہے نہ منفی حیثیت میں، وہی وہ ہے، اس کے ساتھ کوئی دوسرا نہیں۔

الوہی انانیت یا فعلیتِ مطلقہ کی مرکزیت، جس میں حیات، شعور، ارادہ اور مقصدیت باہم دگر گتھے ہوئے اور ایک دوسرے سے خود بخود متعلق اور پیوست ہیں اتنی مستحکم اِنفرادیت اور پختہ شخصیت ہے کہ اُس سے اُس جیسی شامل کل عضوی مرکزیت اور مستقل انانیت کی تولید ممکن نہیں، چنانچہ تولیدِ مثل پر قدرت نہ ہونا اُس کی کمالِ اِنفرادیت اور تمام انانیت کی دلیل ہے۔ تولیدِ مثل کا مطلب پرانی عضوی ترکیب میں سے نکلے ہوئے اور جدا کیے ہوئے حصوں اور جزووں سے اُسی جیسی نئی عضوی ترکیب کی تشکیل اور پہلی ترکیب سے بالکل آزاد اور علیحدہ اُس کا نشوونما ہے۔ کسی عضویت کی یہ شکست و ریخت اُس کی خامی اور ناپختگی ہے جو کائناتی فعلیت میں نظم قائم رکھنے والی وحدت اور الوہی شخصیت یا انائے اعظم سے میل نہیں کھاتی۔

اقبال کے نزدیک باری تعالیٰ کو 'انا'، 'ایگو' یا 'میں' اور خودی سے تعبیر کرنے سے کائنات کی مقصدیت کی بنیاد واضح کرنا اور اُس کے باطنی تنظیمی اصول کی تشریح کرنا مقصود ہے نہ کہ باری تعالیٰ کو انسانی صورت میں فرض کرنا یا اُس کو انسان سے مشابہ قرار دینا۔ کائنات کی مستمر اور متواتر جاری فعلیت میں جامعیت، نظم، وحدت اور باشعور و ارادہ مقصدیت کی توجیہ کے لیے اس کے بطن میں خودی انا یا ایگو جیسی ثابت شخصی حقیقت کو تسلیم کرنا ازبس لابدو ضروری ہے۔ باری تعالیٰ متشخص اور متعین انفرادیت ہونے کے لحاظ سے تو

محدود ہے۔ اُس کی لامحدودیت اس لحاظ سے ہے کہ اُس کی اندرونی تکوینی مقدرت کی حدو نہایت نہیں؛ اُس سے جو ارادی اور بامقصد حرکات و افعال صادر ہو رہے ہیں نہ ازلاً اُن کی ابتدا ہے اور نہ ابداً انتہا؛ زندگی کا یہ ٹھاٹھیں مارتا سمندر اپنی روانی کے لحاظ سے تو بے کراں ہے لیکن شعور و آگہی کے مرکز، اصولِ نظم اور مقصد آفرینی کے لحاظ سے محدود ہے۔ مکانی محدودیت نہیں کیونکہ روحانی ہستی مکانی نہیں ہوتی؛ وہ اس کونی سلسلے کا مرکز ہے خود سلسلہ اور روانی نہیں۔ اس کی لامحدودیت کلّی جیسی نہیں کہ لامحدود اشخاص و افراد کو اس طرح شامل ہو جیسے آدمی ہر آدمی کو شامل اور عام ہے، ایسا عموم و شمول تو اس کی واقعیت کی نفی ہے۔ یہ عموم و شمول اور لامحدودیت تو محض ذہنی استنباط ہے خارجی اور حقیقی واقعیت نہیں۔ یہ آزاد پہلے سے متعین نا کردہ افعال و حرکات کا متعین و محدود مرکز قائم و دائم خارجی واقعیت ہے لیکن مستمر اور متواتر جاری و سیال، اپنی شخصیت اور خودی کے لحاظ سے ثابت اور مستقر اور اپنے ظہور و بروز میں پرّان اور گذران، غیر ثابت غیر مستقر۔

جو مطلق درین دیر مکافات — کہ مطلق نیست جز نور السمٰوات
برگ و ساز کائنات از وحدت است — اندریں عالم حیات از وحدت است
حیات پر نفس بحرے روانے — شعور و آگہی او را کرانے؎
شیوہ ہائے زندگی غیب و حضور — آن یکے اندر ثبات آن در مرور
جلوت او روشن از نور صفات — خلوت او مستنیر از نورِ ذات؎
چوں زخلوت خویش را بیرون دہد — پائے در ہنگامۂ جلوت نہد
پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است؎ — ہر چہ مے بینی ز اسرارِ خودی است

باری تعالٰے کی اِس خاص معنیٰ میں ثابت شخصیت، خودی یا انا، سے افعال و حرکات یا وقوعوں کا سلسلہ جاری اور مستمر ہے اور کائنات اُنہیں کی ترکیب و ترتیب کا نام ہے۔ یہ مرتب ترکیبیں یا مرکب افعال خود بھی اپنی جگہ خودیاں یا انا، ایگو اور میں ہیں کیونکہ اقبال کے نزدیک انا، یا خودی سے صرف انا اور خودیاں ہی صادر ہوتی ہیں اور آگے بڑھتی ہیں۔ انائے اصلی یا باری تعالٰے کی تکوینی مقدرت اور خلاق قوت کا (اس میں فکر اور عمل دو الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک بعینہ دوسری ہے) عملی اظہار اناؤں کے اجتماع کی صورت اور خودیوں کی آبادی کی شکل میں ہوتا ہے۔ کائنات کی ہر حقیقت مادی جوہرے کی مشینی حرکت سے لے کر انسانی انا کی آزاد فکری حرکت تک باری تعالٰے کے "عظیم میں ہونے" کا اظہار ہے اور بس۔ اتنا ہی نہیں بلکہ الوہی قوت کا ہر ذرہ، میزانِ وجود میں خواہ کتنا ہی بے

وزن کیوں نہ ہو "انا" اور "میں" ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ انا اور خودی کے اظہار کے درجے ہیں، جس کا درجۂ وجود جتنا نامکمل ہے اُس کا اپنے ہونے کا اظہار اتنا ہی کمزور اور ناقص ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے درجاتِ وجود برابر کامل تر ہوتے جا رہے ہیں اور چونکہ اظہارِ وجود میں انسان اس سلسلۂ ارتقا کا سب سے آخری اور سب سے زیادہ کامل حلقہ اور انائے اعظم کا سب سے بڑا مظہر ہے اسی لیے حق تعالےٰ یا اساسی انا انسان سے اُس کی رگِ جان سے بھی قریب تر ہے۔ "چنانچہ ہم تو لڑی میں پروئے ہوئے موتیوں کی طرح باری تعالےٰ کی حیاتِ مقدسہ کے دائم اور متواتر سیلان میں بہہ رہے ہیں، اُسی میں ہماری ہستی ہے اور اسی میں حرکت" اور وہی پوری حیات کی آخری روحانی بنیاد ہے، ازلی اور ابدی[1]

جہان از خود برون آوردۂ کیست | جمالش جلوۂ بے پردۂ کیست
آغوش میں اس کی وہ تجلی ہے کہ جس میں | کھو جائیں گے افلاک کے سب ثابت و سیار

## خودی، انا، ایگو یا میں

سابقہ تفصیل سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کائناتی فعلیت کا مرکزی اور ماسکہ نقطہ باری تعالےٰ ہے، یہ مرکزی اور ماسکہ جامعیت جو پوری کائناتی حرکات و افعال کی شیرازہ بند ہے شخصیت، متعین انفرادیت یا منفرد خودی ہے۔ اس مشخص خودی کو پوری کائنات کے نظامِ عمل کے لیے اصول منتظمہ، مقصد آفرین اور شعور و ارادہ کے ساتھ آزاد ارتقائی حرکت کی اصل ہونے کی بنا پر "میں"، "انا"، "ایگو" کہتے ہیں۔ "ایگو"، "انا"، اور "میں" سے صرف شخصیتیں یا انا ہی صادر ہوتے ہیں۔ کائنات ان ہی خودیوں یا اناؤں کے اجتماع کا نام ہے اور حقیقی واقعیت نہیں لامحدود شخصیتوں کے ہمیشہ سے مستمر اور کبھی نہ تھمنے والے سلسلے کی ہے، چنانچہ اقبال کی کائنات کے تصور میں خودی یا انا کا تصور بنیادی اہمیت کا حامل اور مرکزی تصور ہے، مابعد الطبیعیاتی اہمیت کے ساتھ ساتھ اقبال کے اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی، جمالیاتی اور تعلیماتی تصورات میں بھی خودی کے تصور کی قدر و قیمت کسی طرح اُس کی مابعد الطبیعیاتی قدر و قیمت سے کم نہیں۔ اس کی اس بنیادی اہمیت کا تقاضا ہے کہ یہاں کم از کم اس کی کونیاتی حیثیت اور ذاتی خصوصیات پر مستقلاً نظر ڈال لی جائے۔

اگر ہم اپنی اندرونی حیات اور داخلی شخصیت پر غور کریں جو اگرچہ برابر بدلتے احساسات، تاثیرات اور تاثرات کا تسلسل اور تواتر ہے اور جس میں کوئی ایسی جامد ساکن حقیقت ہماری گرفت

---

[1] Lectures on Reconstruction ........by Iqbal pp. 75, 76, 80, 82, 87, 88, 89, 99, 105, 107, 108, 109, 111

میں نہیں آتی جس کو ان بدلتے اور متحرک احساسات کا محل قرار دیا جا سکے پھر بھی اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان احساسات کی تہ میں ایک رہنما اصول اور ہدایت کار عنصر ہے جو ہماری ساری فعلیت یا تمام اعمال و افعال کو کسی خاص مقصد اور کسی متعین غایت کی طرف بغیر کسی بیرونی جبر کے آزادانہ اور ارادی طور پر علم و شعور کے ساتھ پھیرے رکھتا ہے، ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ یہی باطنی اصول اور اندرونی ہدایت کار اس فعلیت کو یا ان الگ الگ اعمال اور جدا جدا متصل وقوعوں کو منظم کیے ہوئے اور اُن کی معیّن ترتیب کو قائم رکھے ہوئے ہے اور اعمال و افعال کے رواں دواں سلسلے کو ایک ایسی لڑی میں پروئے ہوئے ہے جو مقابل کے سلسلوں کا جواب ہونے کے ساتھ اُن سے ممتاز اور الگ بھی ہے یا یوں کہو کہ متعیّن اعمال کا پورا مجموعی سلسلہ اپنی مستقل وحدت رکھتا ہے؛ اس کا اپنا ذاتی علاقہ ہے اور خاص احاطہ ہے جو دوسرے سلسلوں کے نجی دائروں سے بالکل الگ ہے گویا ہمارے شخصی سلسلۂ اعمال کا ایک مرکزی نقطہ ہے جس سے یہ سب اعمال نکل رہے ہیں اور گذرتے جا رہے ہیں اور وہ نقطۂ ماسکہ اس پورے سلسلے کو گرفت کیے ہوئے ہے، ان کا یہی مرکزی اشتراک ان کے ہمارا ہونے کی بنیاد اور اُن کی شخصیت کی اساس ہے۔

ہماری حیات کی اس داخلی وحدت میں شعور، ارادہ، مقصدیت اور فعالی سب ایک دوسرے میں اس طرح سمائے ہوئے اور گتھے ہوئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ اور ممتاز نہیں کیا جا سکتا گویا یہ ایک طرح کی زندہ عضویت ہے جس کی فعالی اپنے ان تمام عناصر کے اشتراک پر موقوف ہے۔ اسی مرکزی وحدت کو اُس کی تمام اندرونی اور بیرونی خصوصیات کے ساتھ ہم 'خودی'، 'انا'، 'ایگو' یا 'میں' سے تعبیر کرتے ہیں۔

حیات کے متعلق ہمارا یہی ذاتی تجربہ اور داخلی احساس ہے جس کو ہم کائناتی فعلیت اور عالمی سلسلۂ افعال و اعمال یا باری تعالےٰ کی حیاتِ مطلقہ پر چسپاں کر دیتے ہیں کیونکہ ان اندرونی اور بیرونی خصوصیات کو ملحوظ رکھے بغیر شخصی حیات بے معنیٰ بلکہ ناقابلِ تصور ہے تاہم جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے ہماری اپنی شخصی حیات میں اور کائناتی مرکزِ حیات میں ایک ناگزیر فرق ہے؛ ہماری شخصی حیات یا خودی ہماری اپنی ہونے کے ساتھ ساتھ دوسری شخصی حیاتوں اور خودیوں سے جو ہم سے الگ اور جدا وجود رکھتی ہیں اور ہماری حیات کے مقابلے میں اپنی مستقل واقعیت رکھتی ہیں، بالکل علٰحدہ اور ممتاز ہے گویا ہماری شخصی حیات اور خودی کا امتیاز دوگونہ ہے؛ ایک عینی یعنی یہ کہ وہ خود وہی ہے جو ذاتی طور پر ہے، دوسرا الاغیری یعنی ہماری خودی اپنے مقابل کی شخصیتوں میں سے کوئی دوسری شخصیت یا خودی نہیں ہے،

برخلاف ازیں کائناتی مرکزِ حیات یا الوہی شخصیت کا امتیاز محض یک گونہ ہے، صرف عینی امتیاز، وہ بس وہی ہے جو خود ہے کیونکہ کائناتی مرکزِ حیات کے مقابلے میں اور اُس کے احاطے کے باہر اور اُس سے جدا کوئی مرکزِ حیات نہیں جس سے وہ ممتاز اور علٰحدہ ہو اور ہم کہہ سکیں کہ وہ یہ نہیں ہے یا وہ نہیں ہے، سب کچھ تو وہ ہے، پھر رہ کیا گیا جو وہ نہیں ہے جبکہ ازلاً و ابداً سب وہی وہ ہے؛ اُس کا نجی احاطہ کسی احاطے سے جدا احاطہ نہیں، صرف اسی کا احاطہ ہے، پوری کائنات کی ہستی تو اس کی ہستی اور زندگی ہے۔ یہ تو ہمارا شخصی موقف ہے کہ ہم الگ اور اس کی حیات کے رواں دواں لمحے ہیں خود اُس کے موقف سے، ہم اور سب اُس کا یکساں اندازِ عمل، کردار اور اُس کی غیر متبدل سُنت ہے، اُس سے قائم اور اُس کی شخصیت کا فعلی ظہور، ذکر بایں معنے تکوین کہ عالم قبلیت و بعدیت رکھنے والا اُس سے الگ کوئی خاص حادثہ ہے جس کی اپنی ذاتی مستقل واقعیت ہے۔ واقعیت تو ازل سے ابد تک صرف ایک ہے، اور وہ خود وہ ہے اور بس!

خودی را از وجودِ حق وجودے  خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر  کجا بودے اگر دریا نبودے
کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی؟  کہ او پیداست تو زیرِ نقابی

الوہی مرکزِ حیات میں ازل سے ابد تک کا سلسلۂ اعمال یا فعلیتِ مطلقہ اپنی کامل حیثیت میں مکمل امکانات اور قوتِ محض کے طور پر مخفی ہیں۔ ہمارے ذاتی تجربۂ حیات کی بنیاد پر باری تعالٰے کی حیاتِ کاملہ اور فعلیتِ مطلقہ اپنا ذاتی احاطہ بھی رکھتی ہے اور جیسا کہ ابھی کہا جا چکا ہے مرکزی نقطہ بھی۔ یہ ذاتی احاطہ اس کے تمام افعال و حرکات کا مظہر ہے تو یہ نقطہ اس احاطے سے تعلق رکھنے والے اِن سب وقوعات و حوادث اور اُن کے مرکبات کا مرکز ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دوسرے نجی احاطوں کے برخلاف اس کے نجی احاطے کے علاوہ اُس کے مقابل کسی احاطے کا وجود نہیں جیسے کہ اس کے مرکزی نقطے کے مقابلے میں کوئی دوسرا نقطہ نہیں۔ اسی احاطے سے متعلق ہونے اور اسی مرکز سے صادر ہونے کی بنا پر یہ کائنات صرف اس کا ظہور ہے اور چونکہ کوئی دوسرا احاطہ موجود نہیں اس لیے اس احاطے بلکہ کامل فعلیت کا جس سے احاطے کا تصور ماخوذ ہے، یا اس ظہور، کردار، سنتِ الٰہی اور عالم کا امتیاز بھی عینی ہے یعنی ذاتی حیثیت میں ممتاز ہے نہ کہ بہ نفیِ غیر کیونکہ اس ظہور کے مقابلے میں کوئی دوسرا ظہور نہیں اور نہ اس ظہور کے احاطے کے علاوہ کوئی کسی دوسرے ظہور کا احاطہ۔ چنانچہ باری تعالٰے یا فعلیتِ مطلقہ کا مرکز اپنی جگہ مستقل، کامل اور مطلق خودی، انا یا ایگو ہے؛ خودیِ عظمیٰ، انائے اعظم اور آخری اساسی ایگو، واحد الوہی شخصیت! فتعالی اللہ عما یشرکون، وہو الاول والآخر والظاہر والباطن وہو بکل شیئ علیم

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او　　　　غیر او پیداست از اثبات او

یہ وجودی حقیقتیں اور روحانی واقعیتیں یا انائیتیں جن کو مجموعی طور پر کائنات کہا جاتا ہے بقولِ خالق اپنی فطرت اور ساخت کے لحاظ سے عمل اور فعل ہیں لیکن حرکت اور فعل کی صورت میں نہیں بلکہ فعال ثابت اور متحرک قائم یا مستمر حیثیت میں' اُبلتے منبعِ فعل اور جاری سرچشمۂ حرکت کی شکل میں۔ یہ ایک طرح کے تالیفی مخزن ہیں جن میں سارے سرزد ہونے والے فعل سمٹے، گھنے اور گتھے ہوئے ہیں۔ گویا انائیتیں ایک طرح کی تنی کھنچی منجمد فعلیتیں یا سرگرمیاں اور سرجوشیاں ہیں جو سرزدگی اور برآمدگی کے اندرونی زور سے بے قرار ہو کر وقوعات اور حوادث میں بدلتی جارہی ہیں' افعال و حرکات کا یہ ایساداخلی کھنچاد اور تناد یا خود گرفتگی اور ضبط ہیں کہ جوں ہی اس میں ڈھیل اور پھیلاؤ ہوا وہ منتشر ہوئیں اور ان کی تالیف گئی۔ اس ضبط اور تناد یا خودی کا رخ جس مقصد کی طرف ہوتا ہے تو وہ سرگرمیاں جو اس مقصد کی تشکیل سے متعلق نہیں ہوتیں یا مطابقت نہیں رکھتیں عمل میں نہیں آتیں' وجود میں وہی آتی ہیں جو مقصد کی تشکیل کرتی ہیں یا اس میں معاون ہوتی ہیں۔ افعال و حرکات کا یہی صدور اور نکاس ہے جس سے اندرونی زور کا ظہور اور خودی کی نمود ہے۔ یہ زور خودی کا اپنا اندرونی زور ہے اس لیے نہ کسی بیرونی جبر کا سوال ہے اور نہ اندرونی بے اختیاری کا' یہ علم و شعور کے ساتھ ارادی مقصد کی تکمیل ہے۔

اس مرکزِ حرکت و فعل یا خودی کے بطن میں نہ کوئی فعل یا شے علت نہ معلول' نہ مقدم نہ مؤخر نہ عامل نہ معمول۔ علیت و معلولیت تقدم و تاخر' عاملیت و معمولیت اس کے زمانی مکانی ظہور یا افعال و حرکات کی حسی و طبیعی ہستی سے تعلق رکھتے ہیں:

بے شود از بہر اغراضِ عمل　　　　عامل و معمول و اسباب و علل

خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد　　　　سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد

اقبال کی خودی کے تصور اور اس کی داخلی خصوصیات پر یکجائی نظر ڈالنے سے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حرکت و فعل کی طرف مرتکز مقدرت اور استعداد ہے جو اپنی جگہ ایک طرح سے نہ صرف یہ کہ وجود ہے بلکہ علم' ارادہ و مقصدیت کی عضوی ترکیب ہے' یہ مرتکز مقدرت ان فعلیتوں کی جو بصورتِ امکانات اس میں خفتہ ہیں تقویم کر کے اور مقصد و غایت کے لحاظ سے ان کا جائزہ لے کر مناسب کا انتخاب اور وقوعوں میں تشکیل دیتی اور منظم رکھتی ہے۔ اس مقدرت کا وجود فعلیتوں کی نمود سے ہی ظاہر ہوتا ہے ورنہ تو یہ بے بود ہیں۔ خودی کا ضعف و قوت اس کی مقدرت کا ضعف و قوت ہے' نمود کی زیادتی، تاثیر کی شدت ہی خودی کی زیادتی اور شدت' اور اظہارِ ہستی کی زیادتی کا سبب ہے۔ ذاتی حیثیت میں اس کا

وجود صرف وجدانی ہے ایک باطنی احساس ہے:

رائی زورِ خودی سے پربت　　　پربت ضعفِ خودی سے رائی

انانیت یا یہ پر اسرار وجدانی حقیقت، ہی انسانی فطرت کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ اپنے عمل اور تاثیر کی رو سے اگرچہ ظاہر ہے لیکن اپنی باطنی حقیقت کی رو سے مخفی اور مستور ہے، تمام مشاہدے اور تجربے اس کی خلق ہیں لیکن اپنی ذاتی لطافت کی وجہ سے خود ہمیشہ نامشہود رہتی ہے۔ جیسا کہ گذر چکا "انانیت اپنی عملی صورت میں برابر بدلتی جارہی ہے لیکن اپنی ذاتی حیثیت میں ثابت اور قائم ہے" اس طرح وہ متضاد اوصاف کی حامل ہے، اپنی موجودہ محدود اور مشخص حیثیت میں ایک طرف تو ہم اسے برابر بدلتا محسوس کرتے ہیں تو دوسری طرف وہ قائم، دائم، غیر متبدل اور یکساں معلوم ہوتی ہے یعنی ایک طرف وہ پوری زندگی کو ایک اکائی کی صورت میں متواتر اور مستمر رکھتی ہے دوسری طرف، وہ سراسر انتشار، ٹکڑے اور اختلاف نظر آتی ہے تاہم وہ برابر اپنے لیے ایسی وحدت کی طلب گار رہتی ہے جو زیادہ خود دار اور کلیت کی حامل ہو، زیادہ اثر انداز، متوازن اور یگانہ ہو، اقبال کے لفظوں میں "اور کون کہہ سکتا ہے کہ اس کو کامل مکمل اکائی بننے کے لیے کتنے مختلف قسم کے ماحولوں کی ضرورت ہے، اپنی تشکیل کی موجودہ منزل پر وقتاً فوقتاً ڈھیل اور انتشار کے وقفوں کے بغیر وہ اپنے تناؤ اور خود گرفتگی کے تواتر کو قایم رکھنے کے قابل نہیں ہے۔" اور کمال وحدت کے لیے یہ تواتر لابد ہے۔

چونکہ انانیتوں کا حقیقی اور حسی یا معروضی وجود ان کا ظہور اور ان کی نمود ہے۔ یہ ظہور اور نمود، ہی خلق اور تکوین ہے گویا نمود کے لیے غیر کا وجود ضروری اور ناگزیر ہے، چنانچہ خود باری تعالیٰ کی خلق اور تکوین کی بنیاد بھی یہی نمود اور نمود کے پردے میں اس کی حقیقی ہستی ہے:

خودی را زندگی ایجادِ غیر است　　　فراقِ عارف و معروف خیر است

جہاں تک انسانی خودیوں کا تعلق ہے ان کی نمود اور اس طرح ان کا حسی وجود غیر کے وجود کے بغیر ممکن نہیں، وجود کے ظہور کے لیے اظہار یا تاثیر لازم ہے باری تعالیٰ کی تاثیر اور اس کا اظہار، وجود ایجادِ کامل اور تکوینِ احسن ہے کہ جس میں دوسرے کی کسی قسم کی شرکت نہیں نہ مایہ میں، نہ صورت میں، نہ وضع و نہاد میں نہ ان کے مقتضیاتِ وجود میں، فتبارک اللہ احسن الخالقین بخلاف انسانی خودی کے کہ اس کی تاثیر اگرچہ ایجاد کامل نہیں، محدود ایجاد ہے، وہ اتنا ہی کر سکتی ہے کہ اپنی منشا بلکہ اپنی ضرورتوں کے مطابق چیزوں میں نظم و ترتیب پیدا کر دے، اپنے فطری تقاضوں سے انہیں ہم آہنگ بنائے یا ضروری تراش و خراش کرے اور اپنے لیے بکار آمد اور مفید بنائے۔

اس کو زیادہ سے زیادہ تکوین حسن کہہ لو:

جہاں او آفرید، ایں خوب تر ساخت      مگر با ایزد انباز است آدم
فروغ آدم خاکی ز تازہ کاریہاست      مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

چونکہ فعلیتوں کی خود مرکزیت اور ان کا داخلی تناؤ اور جوش جتنا شدید ہوگا شخصیت اتنی ہی پختہ اور زور مند ہوگی، خود مرکزیت اور تناؤ میں شدت اسی حالت میں پیدا ہوتی ہے جب اُس کے عمل اور تاثیر کی مزاحمت ہو اور دوسری اکائیوں کے عمل اور تاثیر سے تصادم ہو اور شخصیت کی پوری سرگرمی اور انانیت کی کامل سرجوشی اپنے مقصد اور اپنی غایت کو عملی حقیقت بنانے پر مرکوز اور مجتمع ہو جائے۔ چنانچہ مزاحمت اور تصادم شخصیت کے استحکام اور قوت کے اصل باعث اور اس کی عظمت کی دلیل ہیں:

از بلا ہا پختہ تر گردد خودی ؏      تا خدا را پردہ در گردد خودی ؏

بلند سے بلند تر مقاصد کی طرف ترقی کرتے رہنا، غیر معمولی غایتوں اور نارسا مطالب پر رسائی حاصل کرنا اور مزاحم قوتوں کو زیر کرنا، متصادم رکاوٹوں کو دور کرنا بلکہ مزحمتوں اور مقابلوں کے میدانوں کو تلاش کرنا اور پالی مارنا ہی زندگی کا حقیقی اظہار اور اپنی ہستی کی سچی نمائش ہے:

خوگر پیکار پیہم دیدمش ؏      ہم خودی ہم زندگی نامیدمش ؏

کائنات میں نظم و ترتیب، اُس کی مخالف و متصادم قوتوں کو اپنی زندگی سے سازگار اور اپنا معاون بنانے کے لیے یہ مسلسل پیکار لابد ہے، اُس کے بغیر وہ نہ تخلقوا باخلاق اللہ کا عامل ہو سکتا ہے اور نہ باری تعالےٰ کا انباز یا شریک کار ہو کر اس کی نیابت کا فریضہ ادا کر سکتا ہے:

گر نہ سازد با مزاج او جہاں      مے شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیادِ موجودات را ؏      مے دہد ترکیبِ نو ذرات را
گردش ایام را برہم زند ؏      چرخ نیلی فام را درہم کند

بے شبہ خودی کی اندرونی قوتوں اور اُس کے باطنی خفتہ امکانات کے متعلق اقبال کے منظوم کلام میں ان کے شاعرانہ مبالغے کو کافی دخل ہے تاہم اُس کے میدانِ عمل کی وسعت اور جد و جہد کی مثبت قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ وہ اُس کے خفتہ امکانات اور اُس کی اندرونی ثروت پر روشنی ڈالتے ہیں کہ:

فطرتش معمور و مے خواہد نمود      عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثل جہانِ جزو و کل      روید از کشتِ خیال او چو گل

انانیت کا یہ تصادم اور حالات و ماحول سے مقابلہ اور زور آزمائی جس سے خود انانیت میں پختگی اور اس کے تناؤ کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے ایسا مقابلہ اور تصادم ہے جس میں انانیت رہنما اور قائد کی حیثیت میں خاطل اور برسرپیکار ہے اور اپنے مختلف تجربات کی بنا پر مختلف صورتوں میں اور گوناگوں نظم اختیار کرتی رہتی ہے۔

اعمال کی حقیقی قدر و قیمت انانیت کو استوار کرنے یا کمزور بنانے سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ ان کے مسرت بخش اور الم رساں ہونے سے۔ انا کا عمل اور اس کی جدوجہد اس کارزارِ حیات میں اس کو اتنا پختہ کر سکتے ہیں کہ موت کا صدمہ بھی اسے تحلیل نہ کر سکے اور شخصی بقا حاصل ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک شخصی طور پر لافانی ہونا انسان کا حق نہیں ہے بلکہ جدوجہد اور اس کے عمل کا انعام ہے۔ عمل اور جدوجہد اس کی خودی یا اس کی تالیفی مرکزیت کو اتنا مستحکم کر دیتے ہیں کہ موت سے جو جسمانی انتشار پیدا ہوتا ہے وہ اس کی انانیت پر اثر انداز نہیں ہوتا اور موت جادۂ حیات کا صرف ایک مرحلہ ثابت ہوتی ہے بلکہ حشر کی عام تخریب کاری بھی نشو و نما یافتہ خودیوں کے استقلال اور جانت کو متاثر نہیں کر سکتیں اور وہ قائم رہتی ہیں۔

خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقامِ حیات ‫ ‫ ‫ ‫ کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحانِ ثبات

اگر خودی کی تالیف اپنے ثبات کو زندگی کے اس سب سے بڑے صدمے سے محفوظ رکھ سکی اور انتشار و تحلیل سے بچا لیا تو اس کا تالیفی اتصال پختہ اور محکم ہے، خودی اور انانیت سے ہاتھ دھو بیٹھنا حقیقی فنا ہے نہ کہ بدن سے جان کا جدا ہو جانا اور بدن کا تحلیل ہو جانا:

تو فنا خواہی ز خود آزاد شو ‫ ‫ ‫ ‫ تو بقا خواہی بخود آباد شو

چیست مردن از خودی غافل شدن ‫ ‫ ‫ ‫ تو چہ پنداری؟ افتراق جان و تن

ازاں مرگے کہ مے آید چہ باک است ‫ ‫ ‫ ‫ خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

ذات کی پختگی اور اس کی جذب کی قوت ذات تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ اتنی ترقی کر سکتی ہے کہ دوسری شخصیتوں کو بھی جذب کرنے لگتی ہے اور اس میں غیر معمولی آزادی اور تکوینی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ تمام موانع اور رکاوٹیں جو اس کی تکوین اور آزادیٔ عمل میں حائل ہوتے ہیں پسپا ہو جاتے ہیں:

خودی سے اس طلسمِ رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں ‫ ‫ ‫ ‫ یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

اس کی فعلیتیں خود خدا کی فعلیتوں سے قریب ہو جاتی ہیں، کائنات اس کے زیرِ نگیں ہو جاتی ہے، اس کے رخ کو جدھر چاہے موڑ سکتی ہے اور اپنے مقاصد سے ہم آہنگ بنا سکتی ہے:

چوں خودی را از خدا طالب شود ‫ ‫ ‫ ‫ جملہ عالم مرکب او راکب شود

اور باری تعالےٰ میں جذب ہونے کے بجائے اُس خودی اعظم کو اپنے آپ میں جذب کر لینے کی ہمت محسوس کرنے لگتی ہے:

در دشت جنونِ من جبریل زبوں صیدے — یزدان بکمند آور اے ہمت مردانہ

بلکہ اس طرح اُس کی فعلیت باری تعالےٰ کی فعلیت سے ہم عمل ہو جاتی ہے کہ وہ اس کی آنکھ، اس کا کان اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہے۔

از محبت چوں خودی محکم شود — قوتش فرمانده عالم شود
پنجۂ او پنجۂ حق مے شود — ماہ از انگشت او شق مے شود

غرض یہ کہ انسانی خودی الوہی خودی کا کامل مظہر ہو جاتی ہے۔

اقبال کے نزدیک واقعیت منطقی اصطلاح میں کلی مشکک ہے، اس کے جزئیات واقعیت میں یکساں نہیں بلکہ اُن میں فرقِ مدارج ہے اور اس کا مدار خودی کی ذاتی نوعیت پر ہے، خودی کے شعورِ ذات کے پیمانے سے اُن کی واقعیت کی کمی بیش کو ناپا جا سکتا ہے، اپنی انائیت کا بلاواسطہ اور بذاتِ خود شعور و احساس جس خودی میں جتنا زیادہ ہو گا وہ اتنی ہی زیادہ حقیقی اور واقعی ہو گی اور اس احساس و شعور کی کمی اس کی واقعیت کو بھی میزان وجود میں گھٹا دے گی۔

بر مقام خود رسیدن زندگی است — ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

خودی کی سب سے زیادہ حقیقی واقعیت کا پہلا مرتبہ ہی بذات خود احساس ذات یا خود شعوری ہے، بلکہ

شاہد اول شعور خویشتن — خویش را دیدن بنور خویشتن

## خودی کے فعّال اور قدر آفرین دو پہلو

عملی زندگی کا جہاں تک تعلق ہے ہم جس خودی کو محسوس کرتے ہیں اور جس کا ہمیں ذاتی شعور ہے وہ مکمل خودی نہیں ہے، اس کا صرف ایک رخ ہے، حقیقۃً خودی کے دو رخ ہیں ایک بیرونی اور عملی دوسرا اندرونی اور قدر آفرین۔ اقبال کہتے ہیں کہ خودی کے متعلق اپنے شعوری تجربے پر گہری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خودی کسی اندرونی مرکز اور باطنی سرچشمے سے باہر کی طرف نکل رہی ہے اور دنیائے واقعات سے

---

Lectures on Reconstructions.....by Iqbal p-p. 50 ,60,76,77,82,87,90-93,95, 97,99,100,104,106-109,121,137, 163,165,166,179,183. Preface (On the Secret of the Self by Nicholosn) by Iqbal p.p.XVIII,XXIII, XXIV.

مربوط اور زمانی مکانی حوادث سے عملاً متعلق ہے، یہ بدلتی شعوری کیفیتوں اور متغیر احساسات کا تسلسل ہے، ہر کیفیت دوسری سے جدا، ہر احساس دوسرے سے ممتاز۔ ان گذرتی کیفیتوں اور بدلتے احساسات کی حد بندی اور تعین میں خود ان حسی واقعات اور زمانی مکانی اشیا کی تاثیروں کو بھی دخل ہے، چیزیں جو زمانی اور مکانی وقوع کے لحاظ سے الگ الگ ہیں اپنے اس افتراق و امتیاز کے نقوش اس باہر نکلتی ہوئی خودی پر ثبت کر دیتے ہیں اور ہماری شعوری حالتوں میں کیفی امتیاز کے ساتھ عددی امتیاز بھی پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ خودی کا یہ پہلو اس کا فعال اور عملی رخ ہے، یہ جدا جدا شعوری کیفیتیں خودی کی اندرونی تہیں ہیں جو اس کی اندرونی وحدت، داخلی مجموعیت اور باطنی مرکزیت کے ثبات اور برقراری کے ساتھ حسی دنیا میں کھلتی جا رہی ہیں اور عملی دنیا پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔

گر نظر داری یکے بر خود نگر شو        جز زِ ہم پیم نزِ اے بے خبر شو

خودی کا دوسرا پہلو اس کا باطنی اور داخلی رخ ہے۔ اپنے شعوری تجربے کا بہت باریک بینی سے تجزیہ کرنے کے بعد خودی کے اس باطنی اور داخلی رخ کا پتا چلتا ہے ورنہ چیزوں کے حسی اور مکانی نظام میں کھوئے ہوئے ہونے کی وجہ سے جو زندگی کے عملی اور کاروباری پہلو کے اعتبار سے ناگزیر ہے، خودی کے اس اندرونی رخ کی جھلک دکھ جانا آسان نہیں بلکہ سخت دشوار ہے۔ حسی چیزوں میں ہماری مستقل اور مسلسل دلچسپیاں قدر آفرین خودی کے آگے ایک قسم کا پردہ کھڑا کر دیتی ہیں اور وہ ہمارے لیے بالکل اجنبی سی ہو جاتی ہے، بہت گہرے مراقبے اور استغراق کے کچھ لمحے ہی ہوتے ہیں جن میں عملی اور فعال خودی وقتی طور پر اوجھل ہو جاتی ہے اور ہم اپنی ذات کی گہرائیوں میں ڈوب جاتے ہیں اور شعور کے اندرونی مرکز پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس عمیق اور اندرونی خودی میں شعوری حالتیں جدا جدا نہیں ہوتیں بلکہ ایک دوسری میں تحلیل ہوتی ہیں۔ اندرونی خودی کی وحدت اُس تجزیہ جیسی وحدت ہے جس میں اُس کے اسلاف کے الگ الگ تجربات حیات اور ان کے جدا جدا مشاہدات سب مضمر ہیں، مجموعے کی صورت میں نہیں بلکہ وحدت اور اکائی کی حیثیت میں، جہاں ہر منفرد تجربہ کلی وحدت میں جذب ہے، خودی کی اس کلیت میں شعوری حالتوں کا امتیاز عددی نہیں ہے بلکہ ان شعوری عناصر کی کثرت، فعال خودی کے برخلاف مکمل طور پر کیفی ہے، ان میں تغیر بھی ہے اور حرکت بھی لیکن غیر منقسم اور بے تعدد، ان کے عناصر ایک دوسرے میں سمائے ہوئے اور باہم جذب اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے کلیۃً ناسلسلہ وار، وحدت ہی وحدت اور اکائی ہی اکائی۔ خودی کی یہ مرکزی اور داخلی عمیق تر اکائی خودی کا قدر آفرین پہلو ہے۔ خودی کے عملی اور کاروباری رخ کی یا شعور و حسیات کی خارجی دنیا میں کھلتی حالتوں کی اپنے مقاصد و غایات کے حوالے

اس لحاظ سے قدر و قیمت خودی کا یہی اندرونی رُخ مقرر کرتا ہے۔ یہی رخ ہے جو اپنے مقاصد اور غایتوں کی آزادانہ تقدیر و تکوین کرتا ہے، غرض خودی اپنے اس پہلو کے لحاظ سے تاثیر و تکوین ہے اور یہی اس کی حیات ہے۔

اگر چشمے کشائی بر دل خویش ء درون سینہ بینی منزلِ خویش ء
درونش خالی از بالا و زیر است ء ولے بیرونِ او وسعت پذیر است
چنان بینم چو بر دل دیدہ بندم کہ جانم دیگر است و دیگرم من

خودی کا یہی وہ پہلو ہے جو ہماری فکر کی گرفت سے باہر اور منطقی عقل کی بصیرت سے غائب ہے اور جس کا مراقبۂ ذات کے لمحات میں ایک طرح کے وجدان سے ہی شعور ہو جاتا ہے، اقبال کا یہ وجدان غالباً صوفیانہ وجدان ہے۔ اپنے اسی رخ کے اعتبار سے خودی ذات کے تمام افعال و اعمال کی شیرازہ بند ہے اور افعال و وقوعات کے سیلان اور تسلسل میں مشخص وحدت کی حقیقی بنیاد شخصی طور پر برابر ثابت اور قائم لیکن حسی عمل میں رواں دواں اور گذران۔ یہی ایک طرح کی وہ مقدرت ہے جو افعال و اعمال کے لامحدود سلسلوں کا منبع اور سرچشمہ، ان کا نقطۂ ماسکہ اور ان کی قوت جاذبہ ہے۔ خودی کا یہ رخ وہ خودی ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، جس کی حسی اور معروضی بود اس کی افعال میں نمود ہے اور حرکتوں میں ظہور اس کا خارجی وجود ہے۔ چونکہ خودی کا ثناتی سیلان و استمرار میں عینی اور واقعی ہستی رکھتی ہے اس لیے اس کو معدوم نہیں کہا جا سکتا ہاں وہ مقدرت جس کا مظہری وجود نہیں محض کھو کھلا امکان ہے، معدوم محض ہے۔[۱]

خلاقِ مطلق، وحدت کاملہ یا انائے اعظم کی نمود، جو اس کے موقف سے اس کا محض وجود ہے، اس کی فعلیتیں ہیں اور یہ فعلیتیں بھی ظہور کے بغیر معروضی حیثیت میں نیست ہیں کیونکہ بے نمود افعال جو حسی اور معروضی واقعیت نہیں رکھتے ان کا ہونا کیا۔ غرض یہ خارجی فعلیتیں او واقعیتیں خودیِ اکبر سے سرزدگی کے باعث منظم اور منضبط سہی، اور تاثیریں ہونے کی بنا پر ان کے اثرات بھی منظم اور منضبط سہی لیکن یہ اثرات خود فعل اور تاثیر ہیں جو اپنی واقعیت کی نوعیت اور مدارجِ واقعیت کے اختلاف کے باعث مختلف النوع اثرات رکھتے ہیں۔ یہ اثرات اگر خودیوں اور اناؤں کا ظہور اور ان کی نمود نہ ہوں تو ان میں نظم و ضبط نہیں رہے گا کیونکہ نظم کا اصول، ضبط کا نقطہ اور جامعیت کا مرکز ہی تو خودی کی حقیقت ہے۔

---

[۱] Lectures on Reconstruction......by Iqbal p.p.18,64,65,75,106,143,144 & 151.

غالباً یہی بنیاد ہے اقبال کے اس خیال کی کہ انا سے صرف انا کا ظہور ہوتا ہے اور خودی سے تنہا خودیوں کی نمود ہوتی ہے، ورنہ چیزوں میں نظم و ضبط کہاں سے آئے گا۔

**شعور** شعور اور احساس زندگی کی امتیازی خصوصیت ہے، حساسیت اور شعور کے بغیر زندگی کا کوئی بامعنیٰ تصور نہیں کیا جا سکتا، جس طرح زندگی کائنات کی مستقل اور یکتا و یگانہ کیفیت ہے کہ جس کی میکانکی مکمل اور صحیح توجیہ نہیں ہو سکتی، اسی طرح شعور اور حساسیت زندگی کی ایسی بے مثال خصوصیت ہے کہ جس کی مشینی خصوصیات میں تحلیل نہ آسان ہے نہ اس کی کل خاصیتوں کو حاوی اور شامل ہے۔ اس کو زندگی کی ایک طرح کی انعطافی کیفیت سمجھو جس کا کام زندگی کی پیش قدمی اور بڑھتے چلے آنے کے لیے روشنی فراہم کر دینا ہے، یہ زندگی کی خود مرکزی اور تنادی کیفیت ہے جس کا مقصد اتنا ہے کہ زندگی کی ایسی تمام یادوں اور ابتلاؤں کا رشتہ مسدود کر دے جو سامنے کے عمل میں فائدہ مند نہیں، نیز شعوری روشنی کے بندھے ٹکے حدود نہیں ہوتے، یہ موقع و محل اور ضرورت کے مطابق سکڑتی ہے اور پھیلتی ہے، زندگی خود روحانی حقیقت ہے اور شعور اسی کی ایک خاص صورت، یہ صورت ہیولانی نہیں بلکہ ایک طرح کا تنظیمی اصول اور ایک قسم کا اندازِ عمل ہے، مشینی عمل سے بالکل ممتاز اور جدا خالص روحانی اور حیاتیاتی۔

اقبال کے نزدیک: چونکہ پوری کائنات حیاتیاتی عمل ہے اور واقعیت سراسر روحانی ہے، خودیوں کا اجتماع اور اناؤں کی آبادی، اس لیے شعور بھی کائنات کا عام وصف اور واقعیت کی مشترک خصوصیت ہے بلکہ شعور و وجود حقیقتہً ایک ہی ہیں، ہاں کمی بیشی کے لحاظ سے وجود اور واقعیت کلیتہً یکساں نہیں بلکہ اُن کے مدارج اور مراتب میں غیر معمولی اختلاف ہے اس لیے شعور کے عام ہونے کے باوجود اُس کے بھی درجے مختلف ہیں، کچھ موجودات شعور کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہیں اور کامل ترین واقعیت کے حامل اور اظہارِ خودی کے سب سے زیادہ مستحق اور کچھ شعور کے نہایت ادنیٰ درجے سے بہرہ ور ہیں اور اپنے شعور کے مطابق ضعیف ترین واقعیت کے حامل اور اظہار خودی کے سب سے کم سزاوار بہر حال اپنی حدود میں خود فرد نورِ حیات اور شعور ذات سے منور و مستفید لہ

بخلوت مست و صحبت ناپذیر است — ولے ہر شئے ز نورش مستنیر است
زندگی کا شعلہ اس ذرے میں جو مستور ہے — خود نمائی، خود فزائی کے لیے مجبور ہے
جوہر نوری است اندر خاک تو — یک شعاعش جلوہ ادراک تو

شعور کا تعلق خودی اور ذات سے ہے اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ خودی اور ذات کے دو پہلو ہیں؛

---

لہ Lelctures on Reconstruction......by Iqbal p p.42-44,55-56,87,99-100.

باطنی یا قلب آفرین اور ظاہری یا عملی، ذات کے ان دونوں پہلوؤں کے مطابق شعور کے بھی دو رخ ہیں، اندرونی اور بیرونی۔ شعور کے اندرونی رخ کو عرفان اور وجدان سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور بیرونی رخ کو فکر اور نظر سے۔ اقبال کے نزدیک علم و اذعان ہونے میں یہ دونوں رخ یکساں ہیں صرف صنفی فرق ہے۔ وجدان و عرفان ایک قسم کا اعلیٰ علم و اذعان ہے اور فکر و نظر ایک طرح سے ادنیٰ، دونوں ایک ہی اصل سے پھوٹ رہے ہیں اور ایک کی دوسرے سے تکمیل ہوتی ہے۔ فکر و نظر واقعیت کو پارہ پارہ صورت میں گرفت کرتی ہے اور عرفان و وجدان وحدت اور مجموعیت کی شکل میں، فکر و نظر مکان و زمان میں مقید و محدود شعور ہے اور وجدان غیر محدود اور غیر زمانی عرفان، حیات کی راہوں کو دونوں منور کرتے ہیں، ایک باطن کو دوسرا ظاہر کو۔ زندگی کی نشو و نما میں ہر ایک کا اپنا فریضہ ہے۔ شعور کی ان دونوں صنفوں کے متعلق اقبال کا تفصیلی زاویۂ نظر پہلے علم کے متعلق اقبال کی فکر کی بحث میں گذر چکا ہے۔ [1]

## فکر و نظر

اقبال کے نزدیک وجدان و عرفان اور فکر و نظر اپنی عضوی صورت میں ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور ایک ہی اصل کے الگ الگ رخ ہیں اس لیے ذات کے لحاظ سے ان میں فرق نہیں ہے کہ ایک کا معلوم اور مشہود غیر محدود کلیت ہو اور خود وہ غیر محدود شمول ہو اور دوسرے کا معلوم اور مشہود محدود بے تعلق جزیات ہوں اور خود وہ محدود جزئیت ہو۔ فکر و نظر کی عارضی محدودیت اور عملی جزیاتی خاصیت کی بنیاد مسلسل تدریجی زمانے سے اُس کا رشتہ اور تعلق ہے ورنہ فکر اپنی فطرت میں غیر محدود حرکت اور خود زندگی ہے جو فطرت کی غیر محدودیت کو گرفت کر سکتی ہے، اُس کا اندرونی غیر محدود سیلان جو فی الواقع کل اور وحدت ہے، تدریجی زمانے میں کھلتا چلا جاتا ہے اور زمانی تدریج اور مرور کے منظر میں جہاں قبل اور بعد کبھی نہیں ملتے، محدود اور منفصل جزیات کا سلسلہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ جزی جزی فکریں بغیر آپس کے حوالوں اور تعلقوں کو ان کی فہم میں شامل کیے، نہیں سمجھی جا سکتیں جبکہ ان کی حقیقی معنویت اُس کل کے اندر ہے جس کے یہ جزی اور خصوصی منظر ہیں۔ یہ کل وہی علم شامل اور کل ہے جس کے اندر غیر مقدر امکانات کی صورت میں پوری کائنات وحدت کے طور پر حاضر ہے۔ یہ ہماری منطقی فہم کی اپنی کوتاہی ہے کہ ان زمانی منفصل، بھاگتی گذرتی اکائیوں کی اس کثرت کو وحدت اور کل میں تحویل نہیں کر پاتی اور واحد مربوط علم میں نہیں دیکھ سکتی بلکہ جزیات کی مشابہت کی بنا پر اپنے بنائے ہوئے اصول کے تحت اُن کی تعمیمی اکائیاں گڑھ لیتی ہے۔ یہ تعمیمی اکائیاں محض جعلی اور بناوٹی ہیں اس لیے ان سے

---

[1] ملاحظہ ہو ص ۱۳۱ سے ۱۳۴

چیزوں کی حقیقی واقعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ حسّی اور طبیعی جزیات تو اپنی مکانی زمانی حدود سے کبھی نہیں نکل پاتے لیکن جزئی اور محدود فکریں اپنی اندرونی فطرت کی بنیاد پر الگ تھلگ اور منفرد نہیں رہ سکتیں اور محدودیت کے حلقے کو توڑ دیتی ہیں اور برابر اس حلقے سے نکلتی جاتی ہیں[1] فکر و نظر کے خالص منطقی انداز فہم و استناج کو اقبال نے عقل و خرد سے تعبیر کیا ہے جس کا عمل حقیقت کے جامد بنائے ہوئے اجزا تک محدود ہے۔

حقیقتیں اپنے حسّی اور طبیعی وجود میں تدریج، تعاقب، تعلقات اور اضافات میں لپٹی ہوتی ہیں فکر ان کی اس حسّی وجود میں گرفت کرتی ہے اور خود بھی زمانی مکانی قیدوں میں مقید ہو جاتی ہے ایسی صورت میں چیزوں کو اُن کی بے قید اور رواں وحدت میں نہیں دیکھ پاتی تاہم نظر و فکر اپنی اس محدود و مقید حیثیت میں بھی حقیقت کی گرفت کے لیے ناگزیر ہے، حقیقت کا بیرونی اور حسّی رخ بھی حقیقت سے بے تعلق اور علٰحدہ نہیں اور حقیقت کو پوری طرح جاننے کے لیے اُس کے اِس رخ کا جاننا بھی ضروری ہے۔ مزید براں حیات معنوی کل ہے جو درجہ بدرجہ نشو و نما پا رہی ہے، ان درجوں کا نظم و ضبط اور اُن کی حسّی تالیفوں کی تحلیل و تجزیہ عقل و خرد پر موقوف ہے۔ ہمارے علمی احکام، حسّی تجربے چیزوں کے علمی اور حسّی رخ سے متعلق ہیں، ان تجربی عناصر کی ترتیب اور تالیف، ان سے علمی نتائج حاصل کرنا عقل کا کام اور حیات کے علمی رخ کے لیے لابد ہے۔ بے شبہ حقیقت کا داخلی رخ اس مکانی زمانی فکر کی دسترس سے باہر ہے، حقیقت کو اس کی داخلی اور غیر محدود صورت میں ادراک کرنے کے لیے مکانی زمانی حدود سے غیر مقید کلّی اور وجدانی نظر و فکر کی ضرورت ہے لیکن عالم رنگ و بو کی تسخیر اور فطرت کی حنابندی تو عام اور محدود عقل و نظر پر موقوف ہے[2]

عقل ہم خود را بدین عالم زند — تا طلسم آب و گل را بشکند
مے شود ہر سنگ رہ او را ادیب — مے شود برق و سحاب او را خطیب
چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست — لیکن او را جرأت رندانہ نیست
پس ز ترس راہ چوں کورے رود — نرم نرمک صورت مورے رود
تا خرد پیچیدہ تر بر رنگ و بوست — مے رود آہستہ اندر راہ دوست
کارش از تدریج مے یابد نظام — مے ندانم کے شود کارش تمام

---

[1]، [2] Lectures on Reconstruction......by Iqbal p.p. 7-9,23-29.

عقل در کوے شگافے میکند — یا بگرد او طوافے میکند
فطرت کو خرد کے روبرو کر — تسخیر مقام رنگ و بو کر
بے ذوق نہیں ہے فطرت — جو اس سے ہو نہ سکا تو کر
خرد سے راہرو روشن بصر ہے — خرد کیا ہے چراغ رہگذر ہے
عقل گو آستاں سے دُور نہیں — اس کی تقدیر میں حضور نہیں
وہ فکر گستاخ جسنے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو — اسی کی بیتاب کرنوں سے خطر میں ہے اسکا آشیانہ

## وجدان و عرفان

اقبال کا وجدان و عرفان کا تصور صوفیا کے باطنی عرفان سے خاص طور سے ماخوذ ہے اقبال نے صوفیانہ عرفان کی جو تفصیلات بیان کی ہیں وہ گذر چکی ہیں، یہاں اس کی صرف وجودی اور کونیاتی نوعیت کی وضاحت مقصود ہے۔

وجدان اصلاً ایک قسم کا باطنی احساس اور داخلی حال ہے جو ذات میں پوری طرح استغراق اور مراقبے سے ابھرتا ہے اور پوری شخصیت پر چھا جاتا ہے، یہ پوری حقیقت کو محیط لمحاتی حالت ہے جو تعقل اور فکر کی صورت میں شخصیت کے ساتھ برابر مستمر رہتا ہے، زندگی کے تمام غیر مقدر امکانات کیفی وحدت کی حیثیت میں اِسی تعقلی اور فکری شعور کی بدولت روشن ہو جاتے ہیں اور یہ شعور و تعقل ذات کی تکوینی نشو ونما کی مقاصد و غایات کے حوالے سے راہ روشن کر دیتا ہے۔

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید — مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقش ما را در دل او ریختند — ملتے از خلوتش انگیختند
غلام ہمت آن خود پرستم — کہ از نور خودی بیند خدا را

چنانچہ 'انا' کا یہ فکری تعقل و شعور بھی اپنے اندرونی اور داخلی رخ میں محیطِ کل، غیر محدود اور مکان وزمان سے ماورا حقیقت ہے، وہ واقعیت کو اس کی باطنی حیثیت میں کل اور وحدت کی صورت میں ادراک کرتا ہے، اصل واقعیت کی طرح سیال اور حرکیاتی ہے اور واقعیت کی طرح مکانی زمان میں کھلتا چلا جاتا ہے محدود فکریں اور تصورات اس شعوری وحدت کے محض گذرتے لمحات ہیں۔[1]

مری فطرت آئینۂ روزگار — غزالان افکار کا مرغزار
مے شود پردہ چشم پر کاہے گاہے — دیدہ ام ہر دو جہاں را بنگاہے گاہے

اقبال نے شعور کے اِس داخلی رخ کو اپنے اشعار میں علم کے مقابلے میں عرفان اور نظر کے مقابلے

---

[1] Lectures on Reconstruction......by Iqbal p.p. 7-9,23-29.

میں دل اور عقل کے مقابلے میں عشق کہا ہے۔ عشق کی کچھ مزید تفصیل آگے آرہی ہے جس سے معلوم ہوجائیگا کہ اقبال کے یہاں عشق کے کیا کیا معنیٰ ہیں۔

ہے تجھے واسطہ مظاہر سے ۔۔۔ اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے ۔۔۔ تو خدا جو خدا نما ہوں میں ؎
تو زماں و مکان سے رشتہ بپا ۔۔۔ طائر سدرہ آشنا ہوں میں

مجھے وہ درس فرنگ یاد آتے ہیں ۔۔۔ کہاں حضور کی لذت کہاں حجاب دلیل

درونِ ہنگامہاے بے خروش است ۔۔۔ دروں رنگ و صدا بے چشم و گوش است
درون شیشۂ او روزگار است ؎ ۔۔۔ ولے بر ما بتدریج آشکار است

## عشق کا اقبال کے یہاں تصور اور اس کا استعمال

اس تالیف کی اصل غرض اقبال کی فکر کو اس کی مجموعی اور غیر تقابلی صورت میں مرتب کرنے کی کوشش ہے، جہاں تک عشق و شوق یا ان جیسے دوسرے ایسے لفظوں کا تعلق ہے جو اپنے متضمنات، لوازم وایتلافات اور صوتی خصوصیات کی وجہ سے شعر میں گرمی اور تاثیر کے باعث ہوتے ہیں مگر فکرِ اقبال میں ان کی خاص جگہ نہیں ہے اُن کو نظر انداز ہونا چاہیے تھا لیکن اقبال نے اپنی فکر کی شاعرانہ زبان میں عشق کو علم وعرفان کے لیے بھی استعمال کیا ہے جو اُن کے فلسفے کا بنیادی عنصر ہے اس لیے اُس کی وضاحت زیادہ بے محل نہیں ہے، علاوہ ازیں عشق کو اپنے کلام میں انہوں نے اِس کثرت سے استعمال کیا ہے کہ اس کو اُن کے یہاں ایک خاص اہمیت حاصل ہوگئی ہے جس سے اُن کی فکر و فلسفہ پر لکھنے والے بالعموم صرفِ نظر نہیں کرتے اور کافی شرح و بسط سے کام لیتے ہیں تاہم یہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کہ عشق سے اُن کی کیا مراد ہے اور کس کس معنیٰ میں اِس کا استعمال ہے۔ میں کوشش کرونگا کہ ایسی توضیح ہوجائے کہ پوری طرح اس کا ابہام دور ہوجائے۔

اقبال نے جنوری ۱۹۰۶ء کے مخزن، میں، محبت، کے عنوان سے ایک نظم لکھی تھی جو بانگِ درا، کے حصۂ دوم کی پہلی نظم ہے۔ اس میں اُنہوں نے محبت (یا عشق) کی اکسیری ترکیب کے اجزاء، چمک، داغِ جگر، تیرگی، تڑپ، پاکیزگی، حرارت، بے نیازی، عاجزی، افتادگی اور آبِ حیات کو اور جہاں جہاں

---

لہ اقبال کی فکر کے تقابلی مطالعے کے لیے ملاحظہ ہوں میرے مقالے با اقبال اور برگساں، اقبال اور ابن عربی وغیرہ۔ ان مقالات اور بعض دوسرے نئے مقالات کو کتابی صورت میں بشرطِ زندگی وصحت مستقبل قریب میں مرتب کرنے کا ارادہ ہے انشاءاللہ

سے یہ حاصل کیے جائیں مثلاً تاروں نے چمک، چاند سے داغ جگر، شب کی زلف برہم سے تیرگی وغیرہ کو، بتایا ہے لیکن اس کا مقصد غالباً کائنات کے حسن و جمال، اس کی رونق اور گرم بازاری کی عام شاعرانہ توجیہ ہے نہ کہ اس کی فکری اور علمی قدر و قیمت کا اظہار یا اس کا علمی تجزیہ اس لیے ان کی اس تخیلی جدت کو نہ اُن کے بعد والے کائناتی تصور میں دخل ہے نہ جدوجہد کی سرگرمیوں سے تعلق، چنانچہ محبت یا عشق کا یہ تخیل قطعاً خارج از موضوع اور دائرۂ بحث سے باہر ہے، یہ صرف تقلیدی اظہار ہے ہمارے شعرا کے روایتی عشق کی قدر و قیمت کا۔

قبل ازیں کہ عشق، سے اقبال کی مراد کو متعین کیا جائے یہ ضروری ہے کہ مثال کے طور پر ہی کچھ ایسے اشعار ضروری تشریح کیساتھ پیش کر دوں جن میں اقبال نے عشق کی خصوصیات، اثرات، مقاصد اور کارکردگی کو بیان کیا ہے۔ یہ لحاظ رہے کہ اقبال نے کہیں کہیں عشق کے بجائے دل، درد اور آہ، کا استعمال بھی کیا ہے۔

اقبال نے خدا، خودی اور کائنات کی جو تشریح کی ہے وہ ذات کے نہایت گہرے مطالعے اور مراقبے پر مبنی ہے، باطنی عرفان کی حقیقت ان کے نزدیک حقیقت ذات کا ایسا مراقبہ اور اس میں ایسا استغراق ہے کہ خود اصل واقعیت مکمل کل ہونے کی حیثیت میں حضوری شہود اور حاضر معلوم بن جائے۔ یہ باطنی عرفان اور واقعیت کا کل ہونے کی حیثیت میں حضوری علم فکری شعور سے خالی نہیں ہوتا۔ اس فکری شعور کا منبع خود واقعیتِ مطلقہ ہے اور اُسی کی فعالی اور تاثیر کا راست اثر ہے، اس کی بنیاد حقیقتِ حقہ اور واقعیتِ مطلقہ کے اپنے وجودی شہود اور حضوری شعور پر ہے اس لیے اس میں باطل کی آمیزش اور غلطی کو دخل نہیں نہ خود اصل حقیقت کے حق شناس ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجایش ہے۔

زیرکی از عشق گردد حق شناس  کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

مغرب کے عام شعور کا جائزہ لو، اس کی باطنی عرفان کی قوتیں برباد ہو چکی ہیں، اُس کی بصیرت منطقی تعقل و حسی شعور میں محدود ہو گئی ہے، دل مردہ اور دماغ زندہ، مادیت سے آباد اور روح سے خالی!

برانہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے  فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری

چنانچہ مغربی قوموں کی زندگی خالص مادی شعور پر قائم ہے برخلاف ازیں مشرقی قومیں باطنی شہود میں ایسی غرق ہوئیں کہ مادی شعور سے آنکھیں موند لیں اور جہاں شناسی دوسروں کے لیے چھوڑ دی، اہلِ مغرب نے حسی زندگی کو اصل گردانا اور حقیقت سے بے تعلق فکر پر اعتماد کر لیا جبکہ اہلِ مشرق نے

محسوس دنیا کے عام خیر و شر اور دنیا والوں کے مادی سود و زیاں سے قطع تعلق کر لیا، ایک کی زندگی کا سرمایہ مادی فکر دوسری کے لیے کائنات کی حقیقت صرف باطن میں استغراق۔

غربیاں را زیرکی ساز حیات — شرقیاں را عشق راز کائنات

مادی عقل کی شان یہ کہ آج جن قوانین سے قدرت کو جکڑتی ہے کل اُن کو شکست کر دیتی ہے، کائنات اور اس میں انسانی طرز عمل کے متعلق اس کا زاویۂ نظر انہیں بنتے بگڑتے فرضیوں پر مبنی ہے نہ وحدت نہ ثبات، معرفت کی دنیا یقین و واقعیت کی دنیا ہے اُس کا زاویۂ نظر غیر متبدل و ثابت اور یکساں، یہ قلب و نظر کی استقامت و استواری اور وہ سیکڑوں بدلتے فرضیوں کی غلامی:

زماں زماں شکند آنچہ مے تراشد عقل — بیا کہ عشق مسلمان و عقل زناری است

عقل کی منزل حسی مظاہر اور طبعی حقائق ہیں، وہ خودی کو ظاہر کی طرف کھینچتی ہے جبکہ عشق اور معرفت کا تعلق باطنی واقعیت سے ہے اور وہ بطنِ حقائق کی طرف جذب کرتا ہے۔ باطن کی روشنی خود اصل حقیقت اور واقعیت مطلقہ کی روشنی ہے۔ حسی مظاہر واقعیت مطلقہ کے زمان و مکان کے معروضی اعمال وافعال ہیں جو حقیقت مطلقہ کا غیر متبدل کردار اور اُس کا خارجی وصف ہیں، اُن پر صرف اُس کے ظہور اور کردار کی روشنی ہے اور اصل حقیقت اور کردار میں بڑا فرق ہے: ایک روشنی ہی روشنی دوسری دھندلا پن اور ابہام

عقل اور اسوے جلوت مے کشد — عشق او را سوے خلوت میکشد

جلوتِ او روشن از نورِ صفات — خلوتِ او مستنیر از نورِ ذات ؎

باطنی عرفان واقعیت کو اس کی کامل صورت میں گرفت کرتا ہے، حسی تعقل کا معلوم واقعیت کے فرضی ٹکڑے ہیں جنہیں کاروباری ضرورت کے مطابق فکر نے الگ تھلگ کر لیا ہے اور اصل مستمر وحدانی واقعیت ان جعلی ٹکڑوں سے چھپ گئی ہے۔ مادی فکر کا سرمایۂ انکشاف یہی غیر حقیقی ٹکڑے ہیں، جبکہ باطنی عرفان خود اصل، مستمر اور دائم حقیقت ہے، خود شاہد اور خود مشہود، خالص حضور اور مکمل شہود۔

بندۂ تخمین و ظن! کرمِ کتابی نہ بن — عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب

اقبال کی فکر کے مطابق ہر شے فطرۃً خودنمائی چاہتی ہے، ہر امکان کا تقاضا فعلیت ہے ظہور کے بغیر محض امکان و مقدرت موجود و مثبت حقیقت نہیں، عدم محض ہے، خودیاں یا میری فہم کے مطابق مقدرتیں سلسلۂ وجود میں اُن کا کوئی بھی مرتبہ ہو اپنے مرتبے کے مناسب متفاوت امکانات اور قوتوں کا ذخیرہ ہیں۔ اُن کا تقاضائے ظہور یا جذبۂ پیدائی ایک طرح کی والہانہ لگن اور ایک قسم کا شدید جذبہ ہے جو

خود اظہاری میں حائل، ہر مانع کو دور ہی نہیں کرتا بلکہ ایسے تمام اسباب و مُعِدّات کو بھی فراہم کر لیتا ہے جو اُس کے محض ممکنات کو بردے کار لانے میں محدّد معاون ہوں، اس میں مقدرت عظمیٰ یا انائے اعظم سے لے کر ادنیٰ سے ادنیٰ اور تاریک سے تاریک مقدرتیں اور خودیاں جن کی حساسیتِ ذات شعورِ ذات تک بھی نہیں پہنچی ہے، سب برابر ہیں۔ یہی جذبۂ پیدائی، یہی جوشِ نمود اور یہی والہانہ لگن ہے جس کو اقبال نے بیشتر عشق سے تعبیر کیا ہے۔ جو خودیاں شعور کی دولت سے مالامال ہیں اور انہوں نے اپنے آپ کو یا اپنے ممکناتِ ذات کو انائے اعظم کے ممکنات میں اس طرح محسوس کیا ہے کہ اپنے آپ سے غافل ہو کر اُس کے جذب میں فنا نہیں ہوئی ہیں بلکہ اُس کے امکانات کو بھی اپنے امکانات میں جذب کر لیا ہے اُن کی خواہشِ نمود کے ساتھ اگر منطقی عقل اور جزیاتی زمانی مکانی فکر مل جاتی ہے تو عالم محسوس میں اُن کی خود اظہاری یا کارہائے نمایاں کی حد و نہایت نہیں ہوتی۔ وہ اپنی خود اظہاری کے لیے جتنے مشکل اور دشوار نصب العین کو سامنے رکھتی ہیں اتنا ہی زیادہ اُن کی مقدرت اور خودی کا اظہار اور اُن کی انائیت کا ظہور ہوتا ہے:

ممکنات قوتِ مرداں کار ٭ گرددازمشکل پسندی آشکار ٭

اور چونکہ اُن کی یہ حسّی خود اظہاری اُن کی اُس فکر و عقل کے وسیلے سے ہوتی ہے جو اُن کی عمیق باطنی معرفت سے پھوٹتی ہے اس لیے نہ اُس میں کسی کا استحصال ہوتا ہے نہ تخریب کی کوشش بلکہ عالمی ابنائیت کائناتی شفقت اور سود و بہبود ہمہ پر اُس کی اساس ہوتی ہے اور اس طرح وہ شعوری طور پر باری تعالیٰ کی نیابت کرتی ہیں:

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

پیدائی کی یہ خواہش اور نمود کا یہ جذبہ فطرت کی عام خاصیت ہے لیکن انسانی جد و جہد میں یہ جذبہ محسوس اور شعوری صورت اختیار کر لیتا ہے پھر کائنات کی ہستی کی نوعیت کا انکشاف تو تنہا اسی کی حیات کے باطنی مشاہدے پر مبنی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

نوائے عشق را ساز است آدم ٭ کشاید راز و خود راز ست آدم

خود نمائی کا ولولہ اور جوشِ نمود خام ہے اگر اس کے ساتھ عقل شامل نہ ہو، کائنات میں تکوین و تحسین کا عمل بغیر عقل و خرد کی مدد کے ممکن نہیں، تنہا ولولہ اور محض جوش ناکارہ ہے۔

عشق چوں با زیرکی ہمبر بود ٭ نقشبند عالم دیگر شود ٭
خیز و نقشِ عالم دیگر بنہ ٭ عشق را با زیرکی آمیزدہ ٭
بیا ایں خاکداں را گلستاں ساز ٭ جہانِ پیر را دیگر جواں ساز

بیا یک ذرہ درد و الم گیر — تہِ گردوں بہشتِ جاوداں ساز
ز روزِ آفرینش ہمدم استیم — ہمان یک نغمہ را زیر و بم استیم

عشق، لگن اور جذبہ نمود سادہ جذبہ ہے کوئی پیچ اور تصنّع نہیں، کجا ئے نمائی کجا آمیزش نہیں اس میں عقل کی عیاری اور دنیا سازی نہیں۔ اس کا فقط ایک کام ہے، تگ و دو، جد و جہد۔ اُس کو اپنے عمل سے نہ خوف و خطر روکتا ہے نہ مصلحت اندیشی، جراءت و بیباکی اُس کا ضمیر ہے، عقل و خرد والی احتیاط سے بمراحل دور محض قوت اور طاقت۔

عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے — عشق بیچارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکیم
فریب کشمکش عقل دیدنی دارد — کہ میر قافلہ و ذوقِ رہزنی دارد
نشانِ رہ ز عقل ہزار حیلہ مپرس — بیا کہ عشق کمالے ز یک فنی دارد
عشق صید از زورِ بازو افگند — عقل مکار است و دامے می زند
بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق — عقل تھی محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

عشق اور مقصد سے لگن، پھر مقصد کی خاطر بے خوف و خطر پیش قدمی، نتائج اور ماحول سے بے نیاز ہو کر جد و جہد انہیں پر مدار ہے تخت و تاج کا۔ یہی حقیقی فقر و زہد ہے، خود دین و مذہب کی بقا بھی اسی پر موقوف ہے۔

عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دیں — عشق کے ادنیٰ غلام صاحبِ تاج و نگیں

جوشِ عمل کی سرمستی اور جذبے کی بیباکی اور رندانہ جراءت کے سامنے سال و ماہ دنوں اور گھنٹوں میں بدل جاتے ہیں، بڑے سے بڑا اور سخت سے سخت کام ایسے سرانجام پا جاتا ہے جیسے وہ کوئی کام ہی نہ ہو، جذبے کی شدت اُس کی انانیت میں وہ قوت پیدا کر دیتی ہے کہ کائناتی قوتوں کو جذب کرنے لگتی ہے اور وہ اُس کی ممد و معاون ہو جاتی ہیں چنانچہ۔

مے ندانند عشق سال و ماہ را — دیر و زود و نزد و دورِ راہ را
کوہ پیش عشق چوں کاہے بود — دل سریع السیر چوں ماہے بود
زورِ عشق از باد و خاک و آب نیست — قوتش از سختی اعصاب نیست
عشق با نانِ جویں خیبر کشاد — عشق در اندامِ مہ چاکے نہاد
کلّۂ نمرود بے ضرب شکست — لشکرِ فرعون بے حرب شکست
عشق سلطان است و برہانِ مبیں — ہر دو عالم عشق را زیر نگیں

تکوین، ارتقا اور حسن و جمال سب خودی کے جذبۂ ظہور کی شدت اور مقاصد و غایات کو حاصل کر لینے کی لگن کی سرجوشی یا عشق کا ثمرہ ہیں، یہی جذبہ ان اسباب و وسائل کو بھی کھینچ لیتا ہے جو ان میں ممد و معاون ہیں:

باغاں باد فروردین دہد عشق — براغاں غنچہ چوں پروین دہد عشق
شعاع مہر او قلزم شگاف است — بماہی دیدۂ رہ بین دہد عشق
بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق — بجان ما بلا انگیزی عشق
اگر ایں خاکدان را واشگافی — درونش بنگری خوں ریزی عشق
بلبل از ذوق نوا منقار یافت — کبک پا از شوخی رفتار یافت

"کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق" صوفیوں کے مشہور زباں زد مقولے میں جو علت تکوین کو ظاہر کرنے کے لیے باری تعالیٰ کی طرف سے کہا گیا ہے، اپنے پہچانے جانے سے محبت، حقیقۃً خودنمائی کے باطنی جوش و ولولے کی ہی صوفیانہ تعبیر ہے یہی محبت اختتام ناپذیر کتاب تکوین کا پیش لفظ بنی ہے مقدرت عظمیٰ کے امکانات لامحدود اور کبھی ختم نہ ہونے والے ہیں اس لیے اُن کے ظہور کی مشیت بھی لامحدود اور ختم نہ ہونے والی ہے چنانچہ الوہی محبت، عشق اور ارادۂ ظہور ازلی اور ابدی حقیقت ہیں، جبکہ عقل انسانی محدود اور فانی ہے۔

ہے ازل کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق — عقل انسانی ہے فانی زندۂ جاوید عشق

چنانچہ بزم ہستی اور کارخانۂ وجود مشیت ظہور کا ساختہ پرداختہ ہے اسی لیے ہستی کی فطرت اور نہاد میں مشیت اظہار کی طرف احتیاج شامل ہے جس سے کوئی موجود مستثنیٰ نہیں۔

شہید ناز او بزم وجود است — نیاز اندر نہاد ہست و بود است

مقصد سے غیر معمولی تعلق اور بھرپور شغف کے بغیر نہ دل کو انکشاف حقیقت کی سرخوشی اور مستی حاصل ہوتی ہے نہ عقل کی بیچارگی اور ادراک حقیقت سے اس کی درماندگی دماغ کو متحیر و مبہوت کرتی ہے، قلب ہو یا نظر، اثر پذیری شوق و ولولہ پر موقوف ہے۔

عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد — از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی

ولولہ و شوق اور جذبہ و ہیجان میں باہمہ تاب و تب اور باہمہ تگ و دو ایک طرح کی نشاط اور ایک قسم کی راحت بھی ہے جس کو اگرچہ لفظوں میں نہیں بتایا جا سکتا لیکن دل میں محسوس کیا جا سکتا ہے:

ایں حرف نشاط آور مے گویم و مے رقصم — از عشق دل آساید با ایں ہمہ بے تابی
ہر معنی پیچیدہ در حرف نمے گنجد — یک لحظہ بدل در شو مے بد کہ تو دریابی

خودی کی تشریح میں گذر چکا ہے کہ خودی شخصیت کا اندرونی تناؤ اور مرکزی جذب ہے۔ مرکزی تناؤ کی شدت اور پختگی مقاصد کو حاصل کرنے کی تگ ودو کی شدت پر موقوف ہے، تگ ودو اور اُس کی شدت کا سلسلہ قائم نہ رہے تو اس میں ڈھیل پیدا ہو جاتی ہے اور شخصیت کمزور اور آخر میں فنا ہو جاتی ہے۔ تگ ودو کی شدت مقاصد سے غیر معمولی شیفتگی کا نتیجہ ہے اس لیے عشق جہاں خودی کی پختگی کا وسیلہ ہے وہیں خودی کی پختگی ہے، باطنی حیات اور اندرونی مقدرت میں مکانی کثرت نہیں بلکہ صرف کیفی کثرت ہے جس کی حامل شخصیت کی وحدانی حقیقت ہے اس لیے وہاں جذبے کی شدت اور تناؤ کے مرکزی جذب کی شدت یا پختگی دو چیزیں نہیں۔

بیا اے کشت ما اے حاصل ما　　　بیا اے عشق اے رمز دل ما
کہن گشتند ایں خاکی نہاداں　　　دگر آدم بنا کن از گل ما

اقبال کی فکر میں یونانی فلاسفہ اور اشراقیہ کے کائناتی عشق کا یہ تصور ختم ہو چکا تھا کہ مادہ اور صورت میں عشق کا رابطہ ہے جسم و روح عشق کی بندش میں بندھے ہوئے ہیں، اجسام مرکبہ کے عناصر میں پیوستگی کا باعث عشق ہے یا کائنات کا سلسلۂ علیت باہمی عشق کا سلسلہ ہے گویا عشق علت کا اقتدار اور معلول کی اُفتادگی اور علت سے پیوستگی کی طبعی جبلت ہے یا یہ پیوستگی اور ادغام و اتحاد کا نام ہے، نہ اُن کے فلسفۂ جدوجہد میں رومی والی بنسی کے نالہائے فراق اور شکایتہائے جدائی کی گنجائش ہے

کز نیستاں مرا ببریدہ اند　　　از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق　　　تا بگویم شرح درد اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش　　　باز جوید روزگار وصل خویش

چنانچہ ان کا عشق معشوق حقیقی سے وصل و اتحاد کی غیر معمولی خواہش کہ خود اُس میں فنا ہو کر باقی بن جانا نہیں ہے۔ وہ ہمارے عام صوفیوں کی طرح ذات ایزدی میں جذب و فنا ہو جانے کے قائل نہیں ہاں کائنات پر کامل اقتدار حاصل کر لینے کے لیے خود ذات ایزدی کو اپنے آپ میں جذب کر لینے کے داعی ہیں۔ اُن کے منظوم کلام میں ذات ایزدی یا اُس کی فعلیتوں کو اپنی فعلیتوں میں جذب کر لینے یا اِس جذب کر لینے کی شدید خواہش اور شوق پر بھی عشق کا اطلاق کیا گیا ہے لیکن نسبتاً کمتر۔ عشق کی حقیقی منزل اور اُس کا اصل مقام اپنی فعلیتوں میں ایزدی فعلیتوں کو جذب کر کے اُن کے دوام و استمرار میں خود دوام و استمرار حاصل کر لینا ہے عقل میں نہ کشش ہے نہ راست ہدایت کاری

ہر دو بمنزلے رواں ہر دو امیر کارواں　　　عقل بحیلہ مے برد عشق برد کشاں کشاں

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی ــــــ نقش گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم　　　　دستِ رومی پردۂ محمل گرفت
ایں فروتر رفت تا گوہر رسید　　　　آں بگردابے چو خس منزل گرفت

عشق کی یہ منزل اور شوق کا یہ مقام عام حالات میں بہت دور و دراز ہے خودی کی شدید جد و جہد، بلند سے بلند تر مقاصد اور خوب سے خوب تر غایات کی مسلسل تحصیل اور سخت سے سخت تر تصادموں سے متواتر مقابلے کے بغیر خودی یہ ہفت خواں نہیں طے کر سکتی اور جذب ایزدی کی منزل میں بقاد دوام پر فائز نہیں ہو سکتی یہ عشق و شوق ہی ہے جو اس طویل عرصے اور دراز راہ کو کبھی کبھی ایک ہی درد بھری آہ سے لمحے بھر میں طے کر لیتا ہے:

منزلِ عشق بسے دور و دراز است ولے　　　　طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

## اقبال کے یہاں عشق کے معنیٰ

اس انتخابِ اشعار پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ میں بیان کر چکا ہوں کہ اقبال نے کہیں عشق سے عرفانِ باطنی، کہیں مقصد سے غیر معمولی لگن اور کہیں فعلیتِ مطلقہ کو جذب کر لینے کی شدید خواہش مراد لی ہے۔ جہاں تک آخری دو ہیں، ان میں عشق کے اصل معنی میں اختلاف نہیں، دونوں کا حاصل شے سے زیادہ سے زیادہ ارتباط کا سخت شوق ہے روحانیات میں یہی زیادہ سے زیادہ ارتباط، یا قرب، کا سخت شوق جذب و اتحاد کی شدید خواہش ہو جاتا ہے، اتحاد اور جذب چونکہ مادیات میں ممکن نہیں اس لیے مادیات میں مقصد کے حسب حال حصول تک ہی یہ خواہش محدود رہتی ہے اور جذب و اتحاد کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

رہا عرفانِ باطنی پر عشق کا اطلاق جو اقبال کا بہت خاص اطلاق ہے، اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ بھی شدید ارتباط و اتصال کی خواہش سے ہی تعلق رکھتا ہے۔ باطنی عرفان حقیقت کو حقیقت میں جذب ہو کر یا جذب کر کے محسوس کرنے کا نام ہے، یہ حضوری شعور خودی کا حقیقتِ کاملہ سے وہی شدید ارتباط ہے جو اتحاد اور جذب سے ہی تسکین پاتا ہے، خودی کی تشریح میں گذر چکا ہے کہ ذات یا خودی وہ انسانی ہو یا الوہی، حیات، شعور، ارادہ اور مقصدیت کی عضوی وحدت ہے اس لیے باطنی عرفان کی حقیقت یہی وحدت ہے جو انسانی خودی میں سمائی ہوئی اور اس کے ساتھ متحد ہے، اس وحدت سے الگ اس کا وجود نہیں، صرف کیفی امتیاز ہے جو وجود کی وحدت پر اثر انداز نہیں۔

غرض یہ کہ اتصال، ارتباط اور قرب کی شدید خواہش یا جذبہ حصول و اقتدار کے لیے ہو یا جذب و اتحاد کے لیے عشق اور شوق ہے جو اپنے محل کے لحاظ سے دل ہے اور ذات میں تاثیر کے لحاظ سے درد، تڑپ، ہوک اور

مسرت بخش بے قراری ہے۔ عشق و شوق ہی تیز تر اور مؤثر تر ذریعہ ہے محبوب و معشوق کے حصول کا یا اس کے ساتھ اتحاد کا اور اُس کے حضور اور باطنی شعور کا۔

## مکان اور اُس کی ناواقعیت

یہ گذر چکا ہے کہ حقیقت ایک طرح کی عضوی وحدت ہے گذراں اور سیّال حیات و روحانیت بہ سلسل ارتقائی روانی گذرتے ہوئے متواتر وقوع۔ گذرانِ محض میں مکان و مقام رکھنے کے کوئی معنی نہیں۔ مکانیت اور مقامیت کا تعلق جمود، قیام اور ٹھہراو سے ہے نہ کہ گذرتے رہنے سے۔ ہماری فکر کا عملی رخ حقیقت کو اس کی کلّی اور وحدانی حیثیت میں گرفت نہیں کرتا بلکہ اُس کو مکانی بنا کر الگ الگ چیزوں کے اجتماع کی صورت میں تصور کرتا ہے۔ فکر کا عملی رخ اِس وحدانی استمرار کو عملی ضرورتوں کے تحت جامد اور الگ الگ ٹکڑوں میں تقسیم کر دیتا ہے تو ان حقیقت پاروں یا چیزوں میں باہم نسبتیں اور اضافتیں پیدا ہو جاتی ہیں، کوئی پہلے اور کوئی بعد، کوئی آگے کوئی پیچھے۔ کوئی اُوپر کوئی نیچے اور کوئی دائیں کوئی بائیں۔ ان آخری چھ نسبتوں یا جہاتِ ششگانہ سے مکان کے تصور کا استنباط ہوتا ہے۔ جب تک وحدانی سیلان اور مستمر وحدت کثرت میں نہ تحویل ہو جائے تعدد نہیں پیدا ہوتا اور بغیر تعدد کے کسی کے اُوپر کسی کے نیچے، کسی کے آگے کسی کے پیچھے اور کسی کے دائیں کسی کے بائیں ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ ان اضافتوں کا منشا تو متعدد چیزوں کا اجتماع ہے۔ خود خلا یعنی مکان و مقام بغیر کسی ایسے جسم کے جو اُس میں موجود ہو اور اُس کو بھرے ہوئے ہو، چیزوں کے تصور سے ہی پیدا ہوتا ہے، چیزیں نہیں تو جگہ بھی نہیں نہ خالی نہ بھری۔ مکان ایک طرح کا ذہنی خانہ اور فکری کھک ہے جس کو سہ بعدی چیزوں کے طبیعی اور حسّی وجود سے ہماری فکر اخذ کر لیتی ہے اور محض اضافی، اپنی جگہ خود کوئی شے نہیں۔

حقیقت اپنی آنکھوں پہ نمایاں جب ہوئی اپنی  مکان نکلا ہمارے خانۂ دل کے مکینوں میں

مکان کا تعلق چیزوں کے صرف حسّی ظہور سے ہے، اصل ذات اور باطن حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں، محض اپنی خصوصی عملی ضرورتوں سے فکر نے گھڑ لیا ہے، زیادہ سے زیادہ زندگی کا یہ ایک رخ ہے اور خودی کی ایک خاص کیفیت۔

خرد در لامکاں طرحِ مکان بست ——— چو زنّارے زمان را بر میان بست

چشم کشا بر زمان و بر مکاں ——— ایں دو یک حال است از احوال جاں

زمانش ہم مکانش اعتباری است  زمین و آسمانش ہم اعتباری است

ہماری فکری ساخت اور ذہنی اندازِ نظر میں کوئی تغیر آ جائے، اشیاء کی اضافتوں اور تعلقوں میں کوئی ناقابلِ فہم انقلاب پیدا ہو جائے یا ظروف و ماحول بدل جائیں تو ہمارے مکانی تصورات

اور نزدیک و دور کے متعلق خیالات کا بدل جانا بعید نہیں؛ مکان یا مکان کا یہ تصور تو اقلیدسی اور بطلیموسی کائنات سے مخصوص اور ہماری ارضی عقل کے لیے بکار آمد ہے[1]

از شعور است این کہ گوئی نزد و دور —— چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ —— ہر لحظہ ہے سالک کا زمان اور مکان اور

جہانِ طوسی و اقلیدس است این —— پئے عقلِ زمین فرسایش است این

## ذات کے لحاظ سے زمانے کے رُخ

یہ پہلے گذر چکا ہے کہ اگر ہم اپنے آپ میں ڈوب کر ذات پر غور کریں تو ذات اپنی تہ بتہ مقدرتوں اور استعدادوں کے اندرونی مخزن اور اپنی فعلیتوں کے باطنی مرکز سے باہر کو نکلتی معلوم ہوتی ہے اور عملی رخ اختیار کرتی جاتی ہے، استعدادیں اور مقدرتیں افعال اور وقوعوں میں ظاہر ہوتی جاتی ہیں، ذات کا یہ کاروباری رُخ ہے جس کے وحدانی سیلان کو فکر اپنی عملی ضرورتوں سے جہاں پیش و پس، چپ و راست اور زیر و بالا ٹکڑوں میں تقسیم کر کے وضعی اور مقامی ترتیب پیدا کرتی ہے وہیں اندرونِ ذات سے نکلتے ان افعال و وقوعات کے مستمر وحدانی تسلسل کے الگ الگ کیے ہوئے ٹکڑوں میں تقدم و تاخر یا قبل و بعد کا رشتہ اور تعاقب یا پہلے پیچھے کی ترتیب بھی رونما ہوتی جاتی ہے: جہاں اس تقدم و تاخر اور تعاقب سے فکر علت و معلول کا تصور اخذ کرتی ہے وہیں ان کی مقامی ترتیب اور نشست سے ہندسی اور اقلیدسی وضعیں متعین ہوتی ہیں، کشش اور اس کے اصول ان کی مقامی تبدیلیوں سے اخذ کیے جاتے ہیں، ان کے علاوہ اور دوسرے طبیعیاتی استنباطات کا ماخذ بھی حقیقت کے ان ہی فکری ٹکڑوں کے الگ الگ رخ ہیں جن کے بغیر عملی فکر حقیقت کی گرفت نہیں کر پاتی۔

حقیقت کے عملی؛ ظاہری اور قدر آفریں؛ باطنی دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے زمانے کے بھی دو پہلو ہیں عملی اور کاروباری جو منطقی تعقل اور فکری شعور کا معروض و محل ہے، دوسرا وجدانی اور باطنی جو شعور محض ہے، منطقی تعقل اور کاروباری فہم سے ماورا جو خودی کا اپنا باطنی رخ ہے بلکہ خود خودی ہے، پہلا تعاقب ہے اور دوسرا ابقا؛ پہلا مقداری اجزا میں تقسیم پذیر اور دوسرا غیر مقداری وحدت۔ فرق و امتیاز کے لیے پہلے کی دقتی سے اور دوسرے کی دہر سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔

ضمیر زندگانی جاودانی است —— بچشم ظاہرش بینی زمانی است

---

[1] Lectures on Reconstruction ........by iqbal

pp. 17, 64 69 - 70 90, 91 138

گردش گردونِ گرداں دیدنی است　　　انقلابِ روز و شب فہمیدنی است

**وقت** زمانے کا عام اور جانا پہچانا تصور جس کے لحاظ سے چیزوں کے قبل، بعد یا ہمعصر ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور جس کی قبلیت بعدیت کے ساتھ کبھی جمع نہیں ہوتی، جو گذر گیا وہ نہ اب ہے اور نہ آئے گا، یہ لمحہ جو اب ہے نہ کبھی پہلے تھا نہ آئندہ ہوگا اور آنے والی ساعتیں آنے والی ہی ہیں حاضر ہیں نہ پہلے آچکی ہیں، یہی وقت اور مکانی زمان ہے، ماضی، حال اور استقبال اسی وقت کے حصے ہیں، یہ ایک طرح کا بہاؤ اور سیلان ہے مسلسل اور متواتر آگا پیچھا بے ٹھہرے بڑھتی چلی جانے والی رَو، ہم کائنات کو ایک طرف لامحدود مقامی خلا میں تیرتا محسوس کرتے ہیں تو دوسری طرف گذرتے غلاف اور بہتی رَو میں لپٹا لپٹا یا سا پاتے ہیں۔ زمانہ اپنے اس تصور کے اعتبار سے تقسیم پذیر کمیت اور مقدار ہے، یہ ایک طرح کا طول ہے جس کو چھوٹے بڑے اور برابر کے ٹکڑوں میں کاٹا جا سکتا ہے۔ سکنڈ، منٹ، گھنٹے، دن رات، ہفتے، ماہ و سال اور قرنین اور صدیاں اسی کے مختصر اور طویل حصے ہیں۔ عام کاروباری زندگی میں یہی زمانہ معتبر ہے، ہمارا ذہن چیزوں کو اس زمانی ظرف کے اندر ہی گرفت کر سکتا ہے، اس ظرف کے بغیر کسی چیز کے تصور کے کوئی معنی نہیں، کسی شے کی ہستی اس کے اس زمانی خول سے الگ بالکل بے معنی ہے۔ درحقیقت یہ فکر کا ایک خول ہے جس کو چیزوں پر چڑھائے بغیر ہماری فکر ان کا تعقل نہیں کر سکتی یہ ذہنی اور فکری لازم ہے غیر منفک۔ ہماری سوچ کی یہ خاصیت ہے جس کے ساتھ ہم چیزوں کی گرفت کرتے ہیں۔ چیزوں کے تقدمی، تاخیری اور ہم عصری تعلقات و روابط اور ان کا حدوث و قدم زمانے کے اسی تصور کی بنیاد پر متعین ہوتے ہیں، علت و معلول کا رابطہ یا محض وجودی توافق زمانے کے اسی تصور کی اختراع ہیں یہی ریاضیاتی وقت ہے۔ وقت اپنے اس تصور کے لحاظ سے غیر حقیقی اور اعتباری ہے جس کا ہمارے ذہن سے الگ کوئی ذاتی وجود نہیں۔ ذات وقت کی شام و سحر سے ماوراء ہے، یہ اس کی غیر حقیقی ہستی کے عوارض اور اوصاف ہیں، بطن ذات سے اس کا تعلق نہیں۔

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش　　　ایک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش
اسیرِ دوش و فردا ہے ولیکن　　　غلامِ گردشِ دوراں نہیں دل
سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات　　　سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ　　　جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں　　　جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم کائنات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا　　　اک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

قدیم و محدث ما از شمار است — شمار ما طلسم روزگار است

وقت اور زمانے کا تعلق حقیقت کے اُن ٹکڑوں سے ہے جن کو فکر نے اپنے منطقی تعقل کی گرفت کے لیے حقیقت سے جدا کر لیا ہے اور جامد و قائم بنا لیا ہے ورنہ حقیقت اپنی جگہ سیال وحدت ہے جو مستمر' کب اور کہاں سے بالا' نہ دوش نہ فردا' یہ سب حقیقت کے حسی ظہور کی نظر بندی ہے اس نظر بندی کا اندرون پر کوئی اثر نہیں۔

اے اسیر دوش و فردا در نگر — در دل خود عالم دیگر نگر

ذات کا بیرونی اور ظاہری رخ جو اس کا حسی وجود اور اُس کی کاروباری یا عملی ہستی ہے دوسری حسی ہستیوں کے حوالے سے کچھ سے پہلے، کچھ کے ساتھ اور کچھ کے بعد ہوتا ہے اسی طرح دوسری حسی ہستیوں سے اُس کو مکانی اور وضعی تعلق ہوتا ہے' ان تعلقات کی بنا پر ذات کا حسی وجود تعاقب اور معاصرت سے متصف ہو جاتا ہے یہ حسی اور طبیعی تقدم و تاخر اور معاصرت در حقیقت شے کی مکانی اور وضعی نوعیت سے ماخوذ ہے' ایک متحرک اثنائے حرکت میں مختلف یکے بعد دیگرے مسلسل نقطوں سے گذرتا ہے' اس گذرنے میں اُس کو مختلف نقطوں پر پہنچتے جاتے رہنے سے دوسری چیزوں کے ساتھ خاص خاص وضعیں حاصل ہوتی ہیں' ان نقطوں پر پہنچنے اور گذرنے کا درمیانی پھیلاؤ جو گویا ان نقطوں کی درمیانی مسافت پر ڈھکا ہے اور تعاقب اور تقدم و تاخر سے براہ راست موصوف ہے ہمارا عملی اور کاروباری زمانہ یا وقت ہے جو کائنات پر ناقرار پذیر خول جیسا محیط ہے۔ زمانہ یا وقت اپنے اس تصور کے لحاظ سے محض وہمی مستقیم خط ہے جو مکانی حدود اور وضعی نقطوں پر کھنچا ہوا بلکہ کھنچتا اور ڈھلتا ہوا سا ہے۔ یہ گذر گیا ہے کہ مکان خود ذہنی اور فکری لازم ہے اس لیے اس سے جو شے ماخوذ ہوگی وہ اپنی جگہ حقیقت اور واقعیت کیسے ہوگی۔[1]

در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار

وقت را مثلِ مکاں گستردہ ای — امتیازِ دوش و فردا کردہ ای

چونکہ ہماری اصل اور حقیقی ذات ہماری عملی زندگی سے ماوراء ہے' عملی زندگی سے ذات کی حسی یا عملی ہستی کو ہی سروکار ہے۔ جب تک چیزیں اپنی اندرونی مقدرت سے نکل کر عالم کم و کیف میں حسی نہ ہو جائیں حسی اور خارجی احکام سے محفوظ رہتی ہیں' حسی وجود میں آتے ہی اُن کا قدر آفریں رخ یا حقیقی ذات مخفی اور مستور ہو جاتی

---

[1] Lectures on Reconstruction .......by Iqbal pp. 64, 68, 69 - 70, 74. 77 - 79 90, 91, 106, 138, 152, 183 & 192

ہے اور صرف اُس کا مصنوعی جامد اور پارہ پارہ رخ سامنے رہتا ہے اس لیے حقیقی زمانہ جو ذات کا اپنا زمانہ ہے ہم ذات کی طرح اس سے بیگانہ رہتے ہیں:

تن ز رسم و راہ جان بیگانہ ایست　　　　در زماں و از زماں بیگانہ ایست

ذات کی اندرونی مقدرت یا اُس کے باطنی خفتہ امکانات اور بالقوہ مظاہر کی اندرونی کیفی تدریج اور تعاقب محض بقار کی صورت میں دہر یا استمرار خالص ہے۔ ذات یا خودی جو فعلیت کا اندرونی جذب اور تناؤ ہے، عضوی وحدت ہے، اس میں فعلیت کے سارے مظاہر باہم دیگر سمائے ہوئے ہیں، یہ فعلیت بسیط، حسّی اور خارجی عالم میں کھلتی جاتی ہے اور وہی مظاہر، جو مقدرت کی صورت میں ذات میں سرایت کیے ہیں فعلی صورت اختیار کرتے ہیں اور یہی ان کی تکوین اور خلق ہے، یہ خلق اور تکوین جو مسلسل اور متواتر ہے، تدریجی اور یکے بعد دیگرے ہے۔ اگر تدریج، تعاقب اور تسلسل و تواتر خود ذات کے اندر بسیط کیفی امکانات کی صورت میں نہ ہوتے تو اپنے حسّی وجود یا خارجی ظہور میں کیسے رونما ہوتے گویا اس عضوی وحدت میں خود زمانہ، اس کا ماضی اور مستقبل بسیط اور متداخل کیفیت کی صورت میں شامل ہے بغیر مکانی تعاقب اور وضعی تسلسل و تواتر کے، محض بقا اور دوام، فقط مستمر مقدرت، خود نمائی یا اظہار و تکوین کی خواہاں اور متقاضی، اپنے ظہور میں تدریج، تعاقب اور تسلسل کی خلّاق، برابر آگے بڑھتی پھیلتی، امکان کے خلا کو بھرتی۔

چونکہ اندرونی صورت میں اس بقائے خالص میں کوئی پھیلاؤ اور بُعد نہیں اس کو ایسے اب سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جو اپنے ظہور میں لاحدود ابون، میں یا مسلسل نہ ختم ہونے والی ساعتوں میں پھیلتا چلا جاتا ہے، گویا خودی کی باطنی اب حسّی عالم کے ہزارہا سالوں بلکہ قرنہا قرن میں ظہور پذیر ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے۔ یہ اب یا حقیقی زمانہ عضوی وحدت ہے جس میں ماضی بڑھتا آتا ہے اور حال کو متاثر کرتا ہے، مستقبل کھلے امکان کی صورت میں حال سے گذر تا رستہ ہے نہ کہ واقعیت، اس رستے پر ماضی بڑھتا چلا آتا ہے۔ حقیقی زمانے یا 'دہر' میں ہستی، ناقرار پذیر مسلسل وقت کی زنجیر میں بندھ جانا نہیں ہے بلکہ لمحہ بلمحہ آزادانہ اور نو بہ نو عملوں سے اُس کی خلق و تکوین ہے، واقعیتِ مطلقہ کی عضوی وحدت کا ناگزیر عنصر جس میں ماضی، مستقبل اور حال کی تمیز نہیں، تغیر بلا تعاقب اور بقا بلا تسلسل۔ چنانچہ یہ بقا یا دہر واقعیت مطلقہ کا عضوی جزو ہونے کے لحاظ سے خود واقعیت اور تکوینی قوت ہے۔[1]

---

[1] Lectures on Reconstruction ........by Iqbal pp. 66 - 67, 75, 104, 105, 106, 138 & 192

این و آں پیدا است از رفتارِ وقت　　زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست　　وقت جاوید است و خور جاوید نیست
زندگی از دہر و دہر از زندگی است　　لاتسبّو الدہر فرمانِ نبی است

**تقدیر و قدر**

تقدیر کا یہ تصور کہ وہ قدرت کا ازلی نوشتہ ہے جس میں فرد کے تمام اچھے برے عمل، پیدائش سے موت تک بقید وقت مقام و نتائج و شمار مقرر کر دیے گئے ہیں اور ان سے سرمو تجاوز ممکن نہیں، اقبال کے نزدیک غلط اور خلافِ واقعہ تصور ہے۔ انسان قسمت کا کھلونا نہیں جو دوسرے کے ہاتھوں میں کھیل رہا ہے نہ اس کے اعمال کٹھ پتلی کے عمل ہیں جس کا تار پردے کے پیچھے تماشا دکھانے والے کے ہاتھ میں ہے۔ اس طرح کی تقدیر کے ساتھ نہ آزادیٔ عمل رہتی ہے نہ اس کی ذمہ داری یہ جبر و اضطرار ہے جس کے ساتھ امر و نہی اور جزا و سزا انسانی بیچارگی کا مضحکہ ہے نہ کہ معقول رویہ۔

اقبال کے نزدیک انسانی تقدیر کسی امرِ مطلق کا پہلے سے مقرر کیا ہوا نظامِ عمل نہیں ہے اور نہ انسان کسی مقرر کیے رستے پر چلنے کے لیے مجبور ہے۔ وہ اپنے اعمال میں بالکل آزاد اور مختار ہے، جو کرتا ہے اپنی خواہش سے کرتا ہے جو نہیں کرتا وہ کرنا نہیں چاہتا تاہم اس کے اختیار کی کچھ حدیں ہیں، اس کی پہنچ کی کچھ نہایتیں ہیں اور اس کی مقدرت کے کچھ ابعاد ہیں۔ بے شبہ تقدیر اپنی جگہ حقیقت ہے، عمل پر مقدم ہے اور اس سے ذرہ بھر تجاوز ممکن نہیں لیکن وہ یہی حدیں، یہی نہایتیں اور یہی ابعاد ہیں۔

یہ گذر چکا ہے کہ حقیقی اور غیر ریاضیاتی وقت عضوی کلیت اور بقائے محض ہے، کسی عمل یا خودی کے کسی اندرونی اور مخفی امکان کے نمود سے پہلے بھی ہے اور بعد بھی اس میں ماضی بڑھتا ہوا حال کو بالفعل صورت میں اور استقبال کو غیر ظاہر لامحدود امکانات کی حیثیت میں سمائے ہوئے ہے اور کلیت ہونے کی بنا پر سب مقدر تعین اور ان سے متعلق تمام بسیط اور مرکب افعال یا قوے اپنی کیفی صورت میں شامل ہیں، امکانات کی نمود اور ان کے ظہور سے مقدم حیثیت میں وقت کی یہی اجتماعی عضویت شے کی تقدیر ہے۔ وقت کی یہ ایسی اجتماعی وحدت ہے جو خودی کی اپنی حقیقت ہے، اس میں علت و معلول کا چکر نہیں جس کو منطقی تعقل اپنی خصوصیت کے تحت مسلط کر دیتا ہے، یہ وجدانی اور احساسی وقت ہے نہ کہ فکری، محسوس نہ کہ معقول، اس کی تخمین اور پیش بینی نہیں ہو سکتی۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ تکوّن اور فعلی صورت میں ظہور سے پہلے لامحدود امکانات میں سے کچھ امکانات ایسے ہوتے ہیں کہ واقعیت کی فطرت کا تقاضا ہوتا ہے کہ ان کو بیک وقت واقعیت ہونا چاہیے اور کچھ کو نہ ہونا چاہیے۔ تقدیر واقعیت کی اس جوہری خصوصیت کی تشکیل کرتی ہے مثلاً ابو الفضل کی یہ تقدیر تھی کہ وہ شہنشاہ اکبر کا معاصر ہوا۔ چنانچہ تقدیر باہر سے مسلط کی ہوئی

ناقابل تبدیل قسمت نہیں ہے بلکہ شے کی اندرونی رسائی ہے، لاتعداد امکانات میں سے جو فعلی صورت میں نمایاں ہو سکتے ہیں اور خودی کے بطن میں مستور ہیں وہ سلسلہ وار فعل کی صورت اختیار کر رہے ہیں، اس میں کسی بیرونی جبر کا احساس شامل نہیں، امکانات کے خودی کے بطن میں شامل ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ساختہ پرداختہ وقوعے فعلی صورت میں محفوظ ہیں اور جوں کے توں ایک ایک کر کے نکلے چلے جا رہے ہیں۔ وقت کے حقیقی ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس کا ہر لمحہ نیا اور اصل ہے، نیا فعل اور نیا وقوعہ، نئی خلق اور نیا حدوث ہے بالکل پہلی بار، جس کی نہ پیش بینی ممکن ہے نہ استنتاج۔ یہاں خودیوں کی نوعیت ہے جن میں حیات اپنے اُس درجے تک پہنچ گئی ہے جس میں شعور اور ارادہ اس کے ساتھ متحد ہیں۔ غرض یہ کہ تقدیر خودی کی اپنی نہاد ہے، اپنی اہلیت اور اُس کے اپنے ماضی و مستقبل کی تحدید، قابل تبدیل و ترمیم ہے[1]

| | |
|---|---|
| اے کہ گوئی بودنی ایں بود، شد | کارہا پابند آئیں بود، شد |
| معنئ تقدیر کم فہمیدۂ | نے خودی را نے خدا را دیدۂ |
| عزم او خلاق تقدیر حق است | روز ہیجا تیر او تیر حق است |
| تو اگر تقدیر نو خواہی، روا است | زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہا است |
| راز ہے، راز ہے تقدیر جہاں تگ و تاز | جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز |
| چہ ہے پرسی چگوں است و چگوں نیست | کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست |

چونکہ ظہور اور نمود کی نوعیت خود نمود و ظہور کی زائیدہ نہیں، خودی کی اپنی اندرونی نوعیت اور باطنی وحدت کا تقاضا ہے یعنی اُس کو ویسا ہی نمایاں ہونا چاہیے تھا جیسی ہوئی چنانچہ

| | |
|---|---|
| چہ گویم از چگوں و بے چگونش | بروں مجبور و مختار اندرونش |

ورنہ جہاں تک بطن اور حقیقت کا تعلق ہے اپنے اظہار میں آزاد ہے۔

| | |
|---|---|
| ز جبر او حدیثے در میان نیست | کہ جان بے فطرت آزاد جان نیست |

نیچے درجے کی وہ خودیاں جن کی زندگی میں شعور و ارادہ شامل نہیں ہیں اپنی اندرونی نہاد کو نہ بدل سکتی ہیں نہ اُس کے تقاضاؤں کے خلاف اُن کی اندرونی فعلیت کا اظہار ہو سکتا ہے اسی لیے اُن کے افعال ایک طرح بے مشینی ہوتے ہیں اور اُن کی پیش بینی کیجا سکتی ہے، تقدیر اگرچہ اُن کی بھی اندرونی نہاد ہ

---

[1] Lectures on Reconstruction .......by Iqbal
pp. 67 - 68, 73 & 109

ذاتی اہلیت سے جدا نہیں ہے مگر وہ ناقابل تبدیل ہے. بخلاف ازیں انسانی عزم و ارادہ ایک تقدیر کو توڑ کر دوسری تقدیر بنا سکتا ہے۔

ایک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر — ہے اُس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات — مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند
تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں — ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

### لوح محفوظ اور اُم الکتاب

چونکہ فکر خود حیاتیاتی حرکت ہے اور حیات کی طرح غیر محدود اور بے نہایت ہے اور غیر محدود حیاتیاتی حرکت ہونے کی وجہ سے غیر محدود اور محیط کل حیات کو گرفت کر سکتی ہے، اُس کی محدودیت محض اُس کے زمانی ظہور کی ساختہ ہے۔ اپنے زمانی ظہور میں وہ مشخص و محدود تفصیلات کا تدریجی اور گذران سلسلہ ہے جس کا حقیقی تعقل باہم دگر حوالوں پر موقوف ہے، ان تدریجی اور گذران تفصیلات کی معنویت ان کے اپنے مشخص تعقل میں نہیں ہے بلکہ اُس بڑے کل میں ہے جس کے یہ مشخص رخ ہیں۔ فکر کا یہ بڑا کل، اُس کی یہ اندرونی مجموعی حرکت جو تمام غیر متقرر یا غیر ظاہر امکانات کو حاضر علمی حقیقت کی صورت میں تھامے ہوئے ہے اور تدریجی زمانے میں محدود تصورات کے مرور کی صورت میں نمایاں کر رہی ہے۔ اقبال کے نزدیک 'لوح محفوظ' کا قرآنی استعارہ اسی فکری وجدانی کلیت کے لیے ہے۔ تخم شروع سے اپنے اندر درخت کی عضوی وحدت کو حاضر اور موجود حقیقت کی صورت میں لیے رہتا ہے اور نشو ونما کے ہر تدریجی مرحلے میں درخت کا پورا نشو ونما عضوی اور وجدانی حقیقت کی شکل میں برابر حاضر اور موجود رہتا ہے اور آنے والے مرحلوں میں کھلتا چلا جاتا ہے، نشو ونما کے سارے مرحلے آپس میں مربوط اور متعلق ہیں، نشو ونما کے ہر جزی مرحلے میں اُس کے مجموعی مراحل کی موجودگی ہی اس جزی مرحلے کی موجودگی کو ممکن بناتی ہے۔ فکری مرور کی بھی تخم جیسی کیفیت ہے کہ اُس کی ہر محدود تدریجی فکر اسی لیے ممکن ہوتی ہے کہ وہ غیر محدود کو اپنے بطن میں لیے ہے اور اُس کی معنویت اسی کل اور عضوی وحدت میں ہے۔ چنانچہ لوح محفوظ، یا محیط کل فکر جس میں تمام امکانات کا تدریجی علم وجدانی واقعیت کے طور پر موجود ہے، موجودات کا تفصیلی منصوبہ نہیں ہے کہ جس کے مطابق عالم کیف و کم میں حقائق کا ظہور ہو رہا ہے، یہ حقیقی صلاحیتوں کا مجموعی اور بسیط فکری علم ہے اور بس. بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ
انائیت کبریٰ، فعلیت مطلقہ، دہر یا تکوینی زمان، شعور اعظم وغیرہ ایک ہی حقیقت عظمیٰ کے مختلف

---

۱ Lectures on Reconstruction .......by Iqbal p. 8

لحاظوں سے عنوان ہیں، وہ حیاتیاتی وحدت اور معنویاتی کلیت ہے جہاں کمّی اور مکانی فرق وامتیاز نہیں، اُس کی خصوصیات یا صفات کا تعدّد و تکثّر محض کیفی ہے، عالم کیف وکم اور اس میں موجود و ممکن اثرات سے ہی ان کا فرق وامتیاز دریافت ہوتا ہے، چنانچہ لوح محفوظ، ہو یا اُمّ الکتاب، ایک ہی حقیقت کے عنوان ہیں، فرق اعتبار اور لحاظ کا ہے۔ اقبال کہتے ہیں دہر یا الوہی وقت سرمدیت سے وراء ہے، اس کی نہ ابتدا نہ انتہا، باری تعالیٰ کی قدامت وقت کی قدامت کی وجہ سے نہیں، اس کے بجائے وقت کی قدامت باری تعالیٰ کی قدامت کی بنا پر ہے۔ الوہی وقت وہی ہے جس کو قرآن "اُمّ الکتاب" سے تعبیر کرتا ہے جس میں سلسلۂ علت و معلول کے جال سے آزاد پوری (کائناتی) تاریخ واحد فوق السرمدیت "اب" (یا لمحے) میں مجتمع ہے گویا لوح محفوظ، اور اُمّ الکتاب، دونوں باری تعالیٰ کے علم محیط و شامل کل کی تعبیر ہیں ایک تکوینی زبان اور سرمدی لمحے کے لحاظ سے اور دوسری خالص فکری لہر کی مضمر وحدت کے اعتبار سے[1] یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَہٗٓ اُمُّ الْکِتٰبِ۔

**برزخی حیات**

اسلامی الٰہیات میں ایک عالم تکلیف و عمل ہے یعنی ہمارا یہی حسّی عالم، اس میں انسان پر کچھ فرائض و واجبات ہیں جن کی تعمیل ضروری ہے، کچھ محرمات و مناہی ہیں جن سے احتراز واجب ہے۔ اس عالم کا نام دنیا ہے۔ دوسرا عالم جزا و مکافات ہے، اس میں ان اعمال و افعال کا بدلہ دیا جاتا ہے جن کا دنیوی زندگی میں اکتساب وارتکاب کیا گیا ہے، اعمال خیر کا ثمرہ خیر اور اعمال شر کا نتیجہ شر، اس عالم کو آخرت اور عقبیٰ کہا گیا ہے۔

دنیوی زندگی اور آخروی زندگی باہم دِگر پیوستہ اور متصل نہیں ہیں۔ ہمارے دنیوی شعور کے انداز سے دونوں میں خاصا زمانی فاصلہ ہے۔ آخرت کی ابتدا حشر اور قیام قیامت سے ہوتی ہے اور انتہا کے لحاظ سے یہ بے نہایت ہے، کبھی نہ ختم ہونے والی۔ عالم آخرت میں داخل ہونے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ موت ہے۔ جس طرح زندوں کے اعتبار سے دنیوی اور آخروی زندگی میں زمانی فاصلہ ہے اُسی طرح مُردوں کے اعتبار سے بھی دونوں میں فرق برابر قائم رہتا ہے اور عالم آخرت حشر کے بعد سے ہی شروع ہوتا ہے۔ حقیقۃً اس فرق اور فصل کی نوعیت کیا ہے، ہمارے موجودہ شعور کی حدوں سے آگے ہے تاہم دونوں عالموں میں کسی نہ کسی طرح کا خلاء ہے جو دنیوی حیات کے اختتام سے شروع ہو کر آخری حیات کی ابتدا پر ختم ہوتا ہے۔

---

[1] Lectures on Reconstruction ........by Iqbal p. 105

یہ درمیانی خلا تیسرا عالم ہے جو عالم برزخ کہلاتا ہے۔ دنیوی اور اُخروی حیات کی طرح اس عالم کی حیات برزخی حیات کہلاتی ہے۔ جس طرح دنیوی حیات اور اُخروی حیات کی اپنی اپنی خصوصیات ہیں برزخی حیات کی اپنی الگ خصوصیات ہیں۔ اسلامی الٰہیات نے جس طرح دنیوی اور اُخروی حیات کو تسلیم کیا ہے۔ اُسی طرح برزخی حیات کو بھی مانا ہے۔ ہمیں صرف موجودہ عالم آب و گِل یا دنیوی حیات کا تجربہ ہے اس لیے اپنی اس مادی عقل اور زمانی مکانی فہم سے ان مختلف حیاتوں کو سمجھنا اور ان کے فرق و امتیاز کو بلکہ اُن کے اصل وجود کو معلوم کر لینا اپنے احاطۂ عقل و شعور سے ماوراء نکل جانے کی لاحاصل کوشش ہے۔

اقبال نے برزخ کا جو تصور پیش کیا ہے وہ اُن کے کائنات کے تصور اور اُس کی بنیادی اکائی، خودی یا انائیت کے تخیل سے ماخوذ ہے۔ کائنات حیاتیاتی حرکتوں کی تالیفی اکائیوں کا اجتماع ہے، یہ تالیفی اکائیاں حرکتوں کے اندرونی تناؤ اور جذب سے وجود میں آتی ہیں۔ تناؤ جتنا شدید ہوتا ہے تالیفی اکائیاں اتنی ہی مضبوط اور مستحکم ہوتی ہیں۔ اس تالیفی تناؤ میں شدت برابر خوب سے خوب تر مقاصد کو اپناتے رہنے اُن کو طبیعی حقیقت بناتے رہنے اور رستے کے موانع سے متصادم ہو کر اُن پر غلبہ حاصل کرنے کی متواتر جد و جہد سے پیدا ہوتی ہے۔ مقاصد کی عظمت، موانع کی شدت اور تصادم کی قوت تالیفی وحدت یا خودی کے استحکام اور پختگی کو ترقی دیتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک برزخی حیات اور اُخروی حیات دونوں کا تعلق خودیوں یا تالیفی اکائیوں کی شخصی بقا اور اُن کے منتہیٰ یا آخری منزل سے ہے۔ ان کے نزدیک قرآنی زاویۂ نظر سے شخصیت سے نجات اور انفرادیت کی حد بندیوں سے آزادی انسانی سعادت کی آخری منزل نہیں، انسانیت کا اختتام ناپذیر انعام تو اُس کا اپنے آپ کو، اپنی شخصیت کو تھامے رکھنے کے لیے اور اُس کو برابر استوار بناتے رہنے کے لیے متواتر نشو و نما دیتے رہنا ہے۔ چنانچہ کامل نشو و نما یافتہ شخصیت کے سکون و اطمینان کو کائنات کی عالمگیر تخریب بھی متاثر نہیں کرتی۔ ایسی خودیاں وہی ہیں جو جذب یا کھنچاؤ اور تناؤ کے اعلیٰ درجوں پر پہنچ چکی ہیں۔ اس تناؤ کا منتہائے کمال یہ ہے کہ خودی اپنے آپ کو محیطِ کل انائے اعظم سے براست مقابلے میں بھی برقرار رکھ سکے اور اُس کے اندرونی جذب میں ڈھیل نہ پیدا ہو، اور تناؤ برابر قائم رہے:

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات تو عین ذات می نگری در تبسمی

خودی کی حقیقت اُس کا بیرونی انتشار اور پھیلاؤ نہیں ہے بلکہ اندرونی کھنچاؤ اور گیرائی ہے۔ مرکزِ حیات سے جو لہریں اور حرکتیں اُبھر کر مادی یا زمانی مکانی عالم میں پھیلتی اور بڑھتی آ رہی ہیں عام کائناتی سیلان کا بے تفریق و امتیاز جزو ہیں اور اس میں شامل ہیں لیکن اپنی تالیفی باطنی گیرائی کے لحاظ سے مستقل

اور کائناتی سیلان میں اپنا ذاتی وجود رکھتی ہیں۔ سیلان کے زاویۂ نظر سے "میں" جو اس مکانی زمانی نظم سے متعلق ہے اور اس میں شامل ہے اپنی شخصیت کی اندرونی کشش کے لحاظ سے اس سیلان میں سب سے الگ اور بالکل ممتاز اکائی اور مستقل وحدت ہے اور عام کائناتی سیلان کی دوسری حقیقتیں اس کی غیر ہیں۔ "میں" کی شخصیت سے الگ اور اُس کے بالکل مقابل۔ چنانچہ وجود کی وحدت کے قائل صوفیوں کے اس خیال کے کوئی معنی نہیں کہ محدود انفرادیتیں غیر محدود انفرادیت اور محیطِ کل شخصیت کے بالمقابل ممتاز اور الگ تھلگ کیسے رہ سکتی ہیں۔

غرض یہ کہ اپنے اعمال کے ذریعے انسان اپنی انائیت کو اس حد تک نشوونما دے سکتا ہے کہ وہ لافانی اور ابدی ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک یہ بہت ہی غیر اغلب ہے کہ ایک ایسی ہستی جس کے یہاں تک ارتقاء میں اربوں بلکہ لامحدود قرنیں لگی ہوں اُس کو بے کار اور غیر مفید بنا کر پھینک دیا جائے۔

جوہر انسان عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

تاہم شخصی ابدیت ان کے نزدیک انسانی حیات کا لازمہ اور ناگزیر خاصیت نہیں شخصی جدوجہد سے اس کو حاصل کیا جاتا ہے۔ دنیوی زندگی انسانی خودی کی اس جدوجہد کا میدان ہے جس کے ذریعے سے وہ اپنی خودی اور شخصیت کو اتنا مستحکم بنا لیتا ہے کہ طبیعیاتی تخریب اور مادی انحلال یا موت اس کی خودی کو مضمحل اور منتشر نہ کر پائیں۔ موت گویا "انا" کی پختگی کا پہلا امتحان ہے۔ یہ طبیعی صدمہ یا موت انا یا خودی کی تالیفی اکائی کو زیر و زبر کر ڈالتا ہے اور اُس کی تالیفی قوت کو مضمحل اور ڈھیلا کر دیتا ہے۔ جو تالیفیں اور خودیاں کافی قوی اور مضبوط ہوتی ہیں اس صدمے کو برداشت کر لیتی ہیں اور باقی رہتی ہیں، جو پختہ اور قوی نہیں ہوتیں وہ پارہ پارہ اور زیر و زبر ہو کر منتشر اور فنا ہو جاتی ہیں۔ موت کو سہ جانے والی خودیوں کے لیے موت عالم برزخ میں پہنچنے کا رستہ اور گذرگاہ ہے، اس سے گذر کر خودی کی برزخی زندگی شروع ہو جاتی ہے۔

صوفیانہ مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ برزخی حیات شعور سے عاری نہیں ہوتی تاہم برزخی شعور دنیوی شعور سے اس معنیٰ میں مختلف ہے کہ زمان و مکان کے متعلق خودی کے دنیوی اندازِ تعقل میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ اپنی برزخی حیات میں شخصیت واقعیت کے نئے رخوں کی جھلکوں سے آشنا ہوتی ہے اور واقعیت کے ان نئے رخوں سے اپنے آپ کو ہم آہنگ بنانے میں مصروف ہو جاتی ہے۔ اُن پختہ کار افراد کے لیے جو ایک خاص مکانی زمانی ماحول میں ایک مقررہ اور متعین اندازِ عمل کے عادی ہو چکے ہیں

خاص طور سے یہ حالت اکھڑی اکھڑی اور اوپری اوپری ہونی چاہیے۔ پھر ان میں جو روحیں شقاوت کے درجے تک پہنچ گئی ہیں اُن کے لیے تو یہ کیفیت بربادی ہی بربادی ہے۔ بہرکیف برزخی حیات کشمکش اور جدوجہد کا وقفہ ہے جس میں روحیں نہ صرف یہ کہ اپنے آپ کو مجتمع کرنے اور اُس انتشار کو دور کرنے کی ساعی رہتی ہیں جو موت نے عالم آب وگِل کے جمے جمائے زمانی مکانی ماحول سے زبردستی اُکھیڑ کے پیدا کر دیا تھا بلکہ ساتھ ساتھ واقعیت کے نئے رخوں سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرتی ہیں۔ اپنی جگہ یہ نئی زندگی نہیں، دنیوی حیات کا ہی تسلسل ہے نئے شعور کے ساتھ اور نئے ماحول میں اور یہ بھی اس لیے کہ زندگی کے نئے ارتقائی امکانات سے بہرہ اندوز ہوا جا سکے جو دنیوی ماحول سے ماوراء ہیں۔ ایک معنی میں انسانی مسلسل حیات کے لیے یہ وقفہ نئے عالم کی طرح اندازی ہے جس میں وہ اس یکساں روز و شب کے پیچاک سے نکل کر زیادہ آزاد اور زیادہ پُرثروت ماحول میں سانس لے سکے، نئی زندگی کے نئے آفاق دریافت کر لے اور اپنی جدت پسند فطرت کو تسکین دے سکے۔ ۱؎

ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی　　　طرح نو فگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم

**حشر اور اُخروی زندگی** یہ ابھی گذر چکا ہے کہ دنیوی حیات کا اختتام برزخ پر ہوتا ہے، برزخی وقفے میں روحیں اپنے آپ کو مجتمع کرنے اور واقعیت کی نئی جھلکوں سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرتی ہیں۔ ارواح کی یہ کوشش اس وقت تک جاری رہتی ہے جس وقت تک وہ اپنے حشر میں کامیاب ہو لیں۔ حشر کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ خودی کی گذشتہ زندگی کے اعمال کا محاسبہ ہے اور اُن کے تحت اس کے مستقبل کے امکانات کی تقویم اور تخمین ہے، چنانچہ حشر اور اُخروی حیات خودی سے باہر کا کوئی حادثہ نہیں جو اُس پر اچانک آپڑا ہے، یہ خود انا کے اندر کے مخفی اعمال کے ایک خاص انداز کا صرف ہو چکنا اور ختم ہو جانا اور برتنے اور عمل کرنے کے نئے طریقوں کا اُس کے اندر سے ظہور ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان اپنی موجودہ حالت میں ارتقاء کی آخری منزل نہیں ہے، اُس کی مزید ترقی کے امکانات ختم نہیں ہوئے ہیں چنانچہ اُس کی اُخروی حیات اس کے سلسلۂ ارتقاء کا نئی سمت میں افتتاح ہے۔

اقبال کے نزدیک زندگی کے اس نئے انداز کے لیے اسی دنیوی جسد کی تشکیل ضروری نہیں، جس طرح زندگی کے موجودہ ماحول کو برتنے اور اس میں عمل کرنے کے لیے خودی کو ایک خاص قسم کی انفرادیت

---

۱؎ Lectures on Reconstruction ........by Iqbal
pp. 163, 164 - 165, 166, 169

کی شکل درکار ہے اسی طرح اُخروی زندگی کے لیے اغلب یہی ہے کہ اُس ماحول کو برتنے اور اس میں عمل کو جاری رکھنے کے لیے نئے قسم کی صوری انفرادیت ضروری ہو۔ رہا یہ کہ خودی کے لیے وہاں کس قسم کا تشکل ضروری ہوگا، یہ کون کہہ سکتا ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُس تشکل کو یہاں کے تشکل سے بہرحال لطیف تر ہونا چاہیے۔[۵۱]

**جنت و جہنم** اقبال کے نزدیک جنت و جہنم مقام و مسکن نہیں ہیں بلکہ خودی اور نفس کی اپنی اندرونی دو حالتیں اور دو کیفیتیں ہیں، جما ہوا قائم انداز عمل یا کردار۔ جنت تخریبی طاقتوں اور انتشار اور تفریق پیدا کر کے شخصیت کو فنا کر دینے والی قوتوں کو شکست دیدینے کی مسرت کا نام ہے جبکہ جہنم اذیتناک احساس ہے اپنی شکست خوردگی کا کہ انسان کی حیثیت میں اُس کو جو چاہیے تھا، نہیں کر سکا۔ جہاں تک جہنم کے ابدی عذاب اور دائمی انتقام ہونے کا تعلق ہے اقبال اس کے قائل نہیں، جہنم خودی کا اپنا اصلاحی عمل ہے جو خودی کے جمود کو توڑ کر زندگی کی نئی حیات افروز ہواؤں کو محسوس کرنے کی حس فراہم کر دیتا ہے، بالکل نئے کردار کی تکوین کرتا ہے اور عنایاتِ الٰہی سے حظ اٹھانے کی صلاحیتیں اُبھارتا ہے۔ اس نئے کردار کے ابھار نے عنایاتِ الٰہی سے محظوظ ہونے کی صلاحیت پیدا کرنے اور قدیم پختہ جمود کو توڑنے کے لیے ہمارے ذہنی پیمانوں کے اعتبار سے وقت درکار ہے۔ یہی وقت، جہنمی کیفیت میں مبتلا رہنے کا وقفہ ہے جو خودی کی حیثیت کے لحاظ سے کم و بیش ہو جاتا ہے۔ جنت بھی تعطل اور محض مسرت اندوزی نہیں ہے، یہ ایک مثبت اور فعال کیفیت ہے۔ زندگی ایک وحدت ہے، مسلسل اور متواتر، انسان برابر آگے بڑھ رہا ہے اور لامحدود واقعیت سے نئی روشنیاں حاصل کرتا چلا جا رہا ہے اور چلا جاتا رہے گا۔ اس لامحدود واقعیت سے ہی جو ہر دم نئی شان میں ظاہر ہو رہی ہے کہ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، اس کی اپنی شان قائم ہے۔ حقیقت کبریٰ کی ان بے نہایت جمالی و جلالی روشنیوں میں سے ہر روشنی اور تنوع اور نہ ختم ہونے والے جلووں میں سے ہر جلوہ اپنی جگہ ایک بالکل نیا موقف اور بالکل تازہ موقع ہے جس میں خودی کی تکوینی صلاحیتوں کی نئی اور تازہ تہیں کھلتی ہیں۔[۵۲]

---

۵۱ Lectures on Reconstruction ......by Iqbal pp. 166, 169 & 170

۵۲ Lectures on Reconstruction ......by Iqbal p. 170

# اقبال کی مابعد الطبیعیات کی تلخیص و تبصرہ

اقبال کا فلسفہ بیسویں صدی کے فکری ماحول میں اسلام کے بنیادی تصورات کی نئی تشکیل اور جدید تعبیر ہے۔ یہ ایسے 'کلام' کی تدوین کی کوشش ہے جو نئی فکر سے بے آہنگ اور اجنبی نہ ہو۔ اس کے ترکیبی عناصر وہی ہیں جن سے بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں کی فکر نے تشکیل پائی تھی اور انہیں طبیعیاتی اور حیاتیاتی تجربوں پر اس کی بنیاد ہے جو فکرِ نو کا ماخذ ہیں۔ یہ ایک طرح کی مشخص وجودی وحدت سے کائنات کی کثرت کی تشریح کی کوشش ہے۔

اقبال کی شہرت اور عظمت کی ابتدا جس طرح ان کی شاعری سے ہوئی اسی طرح ان کی فلسفیانہ یا حکیمانہ فکر کا آغاز بھی ان کے منظوم کلام سے ہوا۔ اضافے، ترمیمیں اور اصلاحیں ہوتی رہیں اور اسلامی فکر کی تعمیر نو میں اُس کی ترتیب و تکمیل ہوئی۔ "یہ تعمیرِ نو" جدید طبیعیاتی اور حیاتیاتی انکشافات اور نئے فلسفیانہ نظریات سے اسلامی فکر کی محض تطبیق نہیں ہے بلکہ اپنی جگہ مستقل فلسفہ ہے اور تجریدی، وجدانی اور مبہم ہونے کی وجہ سے مشکل اور دقیق ہے جس کو پوری طرح سمجھنے اور محسوس کرنے کے لیے فکر کے نئے سانچے اور سوچ بچار کی نئی عادتیں چاہییں۔ اُنیسویں صدی کا مادی اندازِ فکر اس کو سمجھنے میں بکار آمد نہیں۔

اقبال کی فکر انسان کی نفسیاتی حیات کے براہ راست اور عمیق مشاہدے سے ماخوذ ہے! انسانی شخصیت کے ذاتی اور حضوری تجربوں کی روشنی میں وہ پوری کائنات کی توجیہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اساسی اور مرکزی واقعیت ایسی وجودی وحدت ہے جو حیات، شعور، علم، ارادے اور مقصدیت کی ایک طرح کی عضوی کلیت اور سراسر روحانی حقیقت ہے۔ کائنات کی یہ اکیلی مشخص حقیقت دوسروں کے حوالے کے بغیر خود بخود ممتاز اور متعین ہے! اُس کے مقابلے میں کوئی دوسری حقیقت نہیں کہ یہ وہ نہ ہو۔ بس یہی یہ ہے، اس میں سے نکل کر کوئی دوسری اس جیسی کلیت نشو و نما نہیں پاتی کہ توالد و تناسل کا رشتہ قائم ہو۔ کل و جزو پوری کائنات کا مبدا اور منبع یہی شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اپنی جگہ دوامِ محض اور بقائے خالص ہے! ماضی، حال اور استقبال اپنے کیفی امتیاز کے ساتھ اس مشخص بقا اور دائمی شخصیت میں مرور اور گذران کے بغیر آنی انداز میں مجتمع ہیں۔ مستمر اور رواں دواں کائنات یا جہانِ گذراں کے اس مبدا کو انسان کی باطنی اور نفسیاتی شخصیت کے قیاس پر

'انا' سے اس لیے تعبیر کیا جاتا ہے کہ انسانی 'انا' کی طرح یہ عضوی وحدت نہ صرف اپنے تمام فعلوں و افعال کو مربوط و منظم کرتی ہے بلکہ خاص مقصد اور متعین غایت کی طرف اُن کو متوجہ اور مائل رکھتی ہے۔ کائنات کے اس باطنی منبع، پنہاں شخصیت یا انا کو اقبال 'خدا' کہتے ہیں۔ یہ بے گذران ازلی ابدی عضویت اور بسیط کلیت ہمہ حیات، ہمہ علم و شعور اور ہمہ مقصد و ارادہ ہے؛ کوئی ایک دوسرے سے الگ نہیں؛ سب متداخل اور ایک وحدت میں متحد اور سمائے ہوئے ہیں۔ یہ انائے کامل، شخصیتِ عظمیٰ اور فعلیتِ مطلقہ بتقاضائے ذوقِ اظہار فنون و افعال یا حوادث و وقائع کی صورت میں پردۂ خفا سے منصۂ ظہور پہ برابر آگے بڑھ رہی ہے اور متواتر رواں ہے۔ یہ ظہور اور خروج حرکت ہی حرکت اور فعل ہی فعل ہے فعلیتِ مطلقہ کے پیہم اور مستمر ظہور و خروج سے افعال و حرکات یا وقوعوں میں حسّی تعاقب رونما ہوتا ہے اور ان میں باہم دگر یہاں وہاں اور اب جب کی مکانی زمانی نسبتیں پیدا ہو جاتی ہیں، یہی اقلیدسی مکان اور اس میں مستمر حرکت کا حسّی تقدّم و تاخّر ریاضیاتی زمان ہے۔ فعلیتِ مطلقہ کے بطن اور اندرون کا جہاں تک تعلق ہے تمام افعال و حرکات یا حوادث و وقوعات ایک آنی نقطہ ہے جسے 'دہر' سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، دہر میں نہ تعاقب نہ تدریج بلکہ آنِ خالص اور غیر کمّی سرمدیت ہے، ہمہ علم و شعور۔ اسی کو علم محیط کے لحاظ سے لوحِ محفوظ اور تکوینی سرمدیت ہونے کی حیثیت سے اُمّ الکتاب کہا گیا ہے۔ علم محیط میں فعلیتِ مطلقہ کے تمام افعال غیر متقدر امکانات کی صورت میں حاضر واقعیت کے طور پر محفوظ ہیں جو گذران زمانے میں معین و محدود اور متعاقب وحدتوں میں نمایاں ہوتے جاتے ہیں، یہ وحدتیں یا افعال تکوینی سرمدیت میں موجود ہیں۔ علّیت کے چکّر سے آزاد اور تدریجی زمان میں جدا جدا متعین وقوعوں میں بتدریج و تعاقب علت و معلول کی صورت میں محسوس حقائق کے پیکر میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

سرمدیت میں پنہاں غیر متقدر اور بے نہایت امکانات کہو یا علم محیط میں محفوظ لامحدود تصورات کہو غرض یہ کہ فعلیتِ مطلقہ کے بطن میں مخفی افعال و وقائع بتقاضائے ذات بہ تسلسل و تواتر شعور و ارادہ کے ساتھ ایک مقصد و غایت کی طرف بڑھتے آ رہے ہیں اور ظاہر ہوتے جا رہے ہیں، ذات کا یہی ظہوری رُخ جو اپنی حسیت کی بنا پر تدریج و تعاقب اور تحیّز و مکانیت کا معروض اور علت و معلول کے سلسلے میں مربوط ہے، کائنات ہے جو وقوعات اور حرکات کا بے انقطاع رواں سلسلہ ہے جس کو ہماری عملی نظر جامد اور الگ الگ موجودات کی صورت میں محسوس کرتی ہے۔ فعلیتِ مطلقہ سے صادر ہونے والے افعال کچھ کثیف ہیں جن سے مادّہ ترکیب پاتا ہے اور کچھ لطیف ہیں جن سے روح کی تالیف ہے۔ افعال کا یہ ظہور یا تکوین ارتقائی ہے۔

ذاتِ مطلقہ کا ہر فعل اپنی جگہ تکوین و تاثیر ہے اور مستقل انفرادیت کا حامل، اس لیے خود اپنی جگہ شخصیت اور انا ہے۔ اُس کی یہ شخصیت اور انفرادیت اس کی تاثیری اور تکوینی مقدرت کا بطن اور نقطۂ ماسکہ یا مرکزی جامعیت ہے جو اپنے اندرونی زور سے خود بخود ظہور کی متقاضی ہے، انا یا شخصیت کی اسی اندرونی مقدرت کا نام تقدیر اور قسمت ہے۔ یہ انفرادیتیں بذاتِ خود بھی ممتاز ہیں کہ یہی ہیں اور باہم دگر بھی کہ ہر جزی شخصیت اور انفرادیت اپنے علاوہ دوسری انفرادیت اور شخصیت نہیں۔ ان شخصیتوں میں وجودی مدارج ہیں، اندرونی جوش اور مرکزی جذب جتنا زائد ہوگا شخصیت اتنی ہی قوی ہوگی اور جتنا کم ہوگا شخصیت اتنی ہی ضعیف ہوگی۔ شعورِ ذات کا مدار بھی شخصیت کی قوت پر ہے۔ اقبال کی 'خودی' شخصیت کا ہی دوسرا نام ہے، خیر و شر کا معیار بھی شخصیت ہے جو اعمال خودی میں قوت و استحکام پیدا کریں خیر اور جو اُس کے ضعف کا باعث ہوں شر۔ اقبال کے فلسفۂ تعلیم اور فلسفۂ جمال کا محور یہی شخصیت کا استحکام اور ضعف ہے۔

فعلیتِ مطلقہ یا انائے اعظم سے افعال اور وقوعات کا جو سلسلہ بے انقطاع رواں ہے وہ ارتقائی ہے نقصان سے کمال اور کمال سے اکملیت کی طرف۔ تکوین کا مقصد انائے کامل کا اپنے اندرونی امکانات اور باطنی مقدرتوں کا ارتقائی اظہار ہے، ارتقا کی آخری حسی کڑی انسان ہے جو اپنے افعال و اعمال اور اندرونی مقدرتوں میں انائے کامل سے سب سے زیادہ مشابہ ہے، خلافتِ الٰہی کا باعث اس کی یہی مشابہت ہے۔ یہ تکوینی ارتقا نوعاً اگرچہ انسان پر ختم ہو چکتا ہے لیکن صنفاً برابر جاری رہتا ہے؛ انسان اپنی صلاحیتوں کے لحاظ سے برابر ترقی کر رہا ہے اور ہمیشہ کرتا رہے گا۔

طبیعی انحلال یا موت سے خود شخصیتیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتیں، صرف وہ خودیاں اس دھماکے کو برداشت کر لیتی ہیں جو قوی اور مستحکم ہیں تاہم استرخا اور اضمحلال سے وہ بھی نہیں بچتیں اور موت و حشر کے درمیانی خلا، یا عالمِ برزخ میں اپنے استرخا کو دور کرنے اور واقعیت کے نئے مناظر سے بہرہ اندوز ہونے کے لیے اپنے آپ کو مابعد الموت ماحول سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتی ہیں لیکن جو شخصیتیں اس صدمے کو نہیں سہ سکتیں وہ منتشر اور فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ شخصی بقا زندگی کا حق نہیں ہے بلکہ استحکام اور جمعیت کی خدمت کے لیے جد و جہد کا انعام ہے۔

برزخی وقفے کے بعد حشر خودی کی گذشتہ فعلیتوں اور مستقبل کے اندرونی امکانات کا محاسبہ ہے۔ محاسبے کے بعد نئی قسم کی زندگی کا دور شروع ہوتا ہے اور جدید ارتقائی مراحل کی ابتدا ہوتی ہے، جو خودیاں گذشتہ بداعمالیوں کی وجہ سے اپنے آپ کو نئے ماحول کے مطابق نہیں ڈھال سکیں اور گذاری ہوئی زندگی نے جو اندازِ عمل پیدا کر دیا تھا اور جس طرزِ احساس و شعور کی عادت میں ڈال دی تھی اُن کا رسوخ

اتنا شدید ہو گیا کہ بسہولت اُن سے نجات ممکن نہ رہی ان کے لیے یہ نئی زندگی مشقت اور اذیت ثابت ہوتی ہے اور کربناک جد و جہد کا دور شروع ہو جاتا ہے تا ایں کہ وہ نئی زندگی اور نئے ارتقائی منازل طے کرنے کے لیے تیار ہو جائیں، یہی اُن کی دوزخ ہے بر خلاف ازیں نیک اعمال شخصیتوں کے انتشار زا طاقتوں پر غالب آجانے کی مسرت اور نئی زندگی اور اس کے نئے مراحل ارتقا میں خوشگوار پیش قدمیاں اُن کی جنت ہے؛ جنت اور دوزخ مقام نہیں بلکہ شخصیتوں کی اپنی اندرونی کیفیتیں ہیں؛ فعال اور ناقرار پذیر رواں دواں!

باطنِ ذات یا اندرونی شخصیت افعال یا اشیاء کے ایسے امکانات پر شامل ہے جو تدریج و تعاقب سے ماورا، کیفاً ممتاز اور بے کمیّت ہیں، ان امکانات کے حسّی ظہور سے افعال و اشیاء میں منطقی فکر کی ساخت کی وجہ سے اضافتیں اور باہم دگر تعلقات رونما ہو جاتے ہیں اور مکان کا تصور پیدا ہوتا ہے، سابق و لاحق مکانی تعاقب پر پھیلی ہوئی حرکت سے ہمارا عام زمانے کا تصور ماخوذ ہے، یہ ایک طرح سے مکانی زمان ہے جس کے ماضی، حال اور استقبال ناقرار پذیر حصّے ہیں۔ یہ ذات کے صرف عملی رخ سے متعلق ہے۔ اس عام تصور کے علاوہ زمانے کا ایک دوسرا تصور ہے جو ذات کے باطنی رخ یا قدر آفریں 'انا' کا زمانہ ہے، یہ بسیط اور تدریج و تعاقب سے ماورا ہے۔ اس میں ماضی، حال اور استقبال سب متداخل ہیں، یہ خود فعل اور تکوین ہے، بقا اور دوام ہے، استمرار اور سیلان سے بالاتر، نہ کچھ قبل نہ کچھ بعد، لازوال اب؛ اسی کا ظہور عام اور غیر حقیقی زمانے اور اُس کے مشمولات کا خلاق ہے، دہر اسی حقیقی زمانے کی تعبیر ہے۔

شخصیت کا ہمہ حیات و شعور حقیقتِ کلیہ کو جذب کر کے یا خود جذب ہو کر اُس کا حضوری شعور جو ہمہ گیر شعور اور محیطِ کل علم ہے صوفیہ کا عرفان ہے، یہ انائے محدود کی یگانہ اور لمحاتی حالت ہے اور حقیقتِ کلیہ سے ایک طرح کے اتصال پر موقوف ہے۔ حقیقت کا یہی عرفان فکری شعور میں ڈھل جاتا ہے، چونکہ فکری شعور کا منبع خود ذات ہے اور ذات کے دوگونہ رخوں کے باعث اس کے بھی دو رخ ہیں باطنی اور ظاہری؛ اپنے باطنی اور قدر آفریں رخ کے اعتبار سے یہ غیر محدود ہے اور حقیقت کو اُس کی کلی حیثیت میں گرفت کرتی ہے اس کے پورے سیلان اور استمرار کے ساتھ، لیکن اس کا ظاہری اور عملی رخ جو ہمارا روزمرہ کا منطقی تعقل ہے زمانی مکانی ماحول کے اثرات کے باعث اور عملی ضرورتوں کے مطابق حقیقت کو پارہ پارہ اور جامد حیثیت میں گرفت کرتا ہے، عملی زندگی میں ضروری اور بکار آمد ہونے کے باوجود یہ اصل حقیقت کو جو نامحدود سیلان اور روانی ہے گرفت نہیں کر سکتا بلکہ خاص خاص مہیّجات کے مطابق حقیقت کے جزئی مظاہر سے تعلق رکھتا ہے اور اس لیے محدود ہوتا ہے۔

اقبال کی یہ فکر جہاں حسّی کثرت کی وجودی وحدت سے توجیہ کر کے تمام حقائق کونیہ میں ربط و تعلق پیدا کرتی ہے وہیں کل کائناتی مظاہر کو حیاتیاتی حرکت میں تبدیل کر کے زندگی کو کائنات کا ہمہ گیر وصف قرار دیتی ہے، اُن کی فکر کے مطابق عالم جوہری حقیقتوں کے بجائے محض وقوعے رہ جاتا ہے، صرف وقوعے بغیر محلّ وقوع کے، محض حرکت بغیر متحرک کے! زمانہ اپنے روزمرّہ کے مفہوم میں جس میں قبل و بعد کبھی جمع نہیں ہوتے، غیر حقیقی ٹھیرتا ہے۔ ایک ایسا دوامی اب، جس میں قبل و بَعد بغیر تعاقب و تدریج جمع ہیں حقیقی زمانہ ہے، فعّال و خلاّق یا جامد اشیا ہمارے منطقی تعقل کی زائیدہ ہیں اور عملی ضرورتوں میں بکار آمد، علّیت و معلولیت اصل حقیقت میں نہیں، اس کے زمانی مکانی ظہور سے متعلق ہیں۔ فکرِ اقبال کے یہ اور اسی قسم کے دوسرے تصورات کو گرفت کرنے کے لیے عقل و فہم کے قدیم سانچوں اور سوجھ بوجھ کی پرانی عادتوں کو بدلنا اور برگساں، وہائٹ ہیڈ اور آئن اشٹائن کے ملے جلے انداز فکر کو پیدا کرنا ضروری ہے۔ فکرِ اقبال کی دِقّت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُن کے سامنے اسلامی الٰہیات کے مسلّمات بھی ہیں جنہیں وہ وقت کی فلسفیانہ فکر میں پیوست کرنا چاہتے ہیں، غرض یہ کہ مختلف اور متعدد وجوہ سے اقبال کا فکری نظام بہت مجرّد، تخیلی اور مبہم ہے اس لیے دشوار اور بہت دقیق ہے۔

علم و شعور کے متعلق اقبال کی فکر بہت زیادہ واضح نہیں۔ علم و شعور کے متعلق ان کے بیان پر یکجائی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرفان (صوفیانہ کشف) اور وجدان حقیقتِ کبریٰ یا شخصیتِ عظمٰی کا براہ راست محیط کل اور ہمہ گیر احساس ہے، یہ حقیقت کبریٰ سے شدید اتصال اور ایتلاف کی حالت ہے اور ذات میں استغراق اور اُس کے باطن کے مراقبے سے حاصل ہوتی ہے، یہ ایک طرح کا لمحاتی احساس ہے اور دوسرے عام اِحساسات کی طرح ناقابلِ ابلاغ۔ ابلاغ احساس کی اس فکری صورت کا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ اصل احساس کا، مثلاً آگ کے جلنے کا براہ راست احساس بغیر خود جلے ممکن نہیں اسی لیے جلنے کے احساس کو کسی دوسرے کو محسوس کرا دینا ممکن نہیں، اس خود محسوس کیفیت کا اظہار اُن تصورات کے ذریعے سے ہی ہو سکتا ہے جو اس احساس کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ لفظ اور بیان اِن قابلِ ابلاغ تصورات کا لفظی احضار ہیں اور ان تصورات کے ساتھ ہی اُبھرتے ہیں۔

راست ابلاغ حقیقتاً ان کا ہی ہے تصور، فکر اور تعقل مقدرت کی حیثیت میں شخصیت کے اندر عضوی صورت میں مدغم اور متحد ہیں۔ خود لفظ و بیان بھی اس مقدرت سے الگ نہیں بلکہ حقیقتِ کبریٰ کی قدامت کے ساتھ یہ بھی قدیم ہیں اور تدریجی زمانے کے ساتھ حوادث کی صورت میں ظہور پذیر ہوتے چلے جاتے ہیں۔ فکر کا مواد باہر سے نہیں آتا بلکہ خود فکر اس کی تشکیل کرتی ہے گویا فکر چیزوں کی اصل اور اندرونی فطرت ہے۔

---

لہ Lectures on Reconstruction .......by Iqbal

چونکہ عرفان و وجدان یا حقیقتِ کبریٰ کا احساس حقیقتِ کبریٰ سے لمحاتی اتصال کا نتیجہ ہے اور حقیقتِ کبریٰ میں خود جذب ہو کر یا اس کو اپنے آپ میں جذب کر کے اُس کا حضوری احساس ہے، بلکہ زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ اصل میں یہ حقیقتِ کبریٰ کا اپنے متعلق اپنا علم ہے جو محدود شخصیت کے ساتھ لمحاتی ہی سہی ایتلاف و اتصال کی وجہ سے خود محدود شخصیت کا علم و احساس بن گیا ہے اور حقیقت چونکہ عضوی وحدت حیات، علم اور ارادے کی اور ان کی ملی جلی اکائی ہے اس لیے حقیقت کا حضوری عرفان خود اس کے لامحدود اور محیطِ کل علم کا حضوری عرفان ہے، خود حقیقتِ کبریٰ کا اپنا ذاتی علم کسی سے اتصال و ایتلاف کا نتیجہ نہیں اس لیے مذکورۂ بالا معنی میں عرفان و وجدان نہیں بلکہ شعور ہی شعور ہے جس کو اقبال فکر کہتے ہیں اور احساس جیسا عرفان نہیں کہتے۔ جہاں تک محدود شخصیتوں کے اپنے ذاتی، بلاواسطہ، ایتلاف و اتصال علموں کا تعلق ہے وہ زمانی ہیں اور اُن کے معلوم ظاہری طور سے بذاتِ خود موجود اور اُن کے غیر ہیں، محدود شخصیتوں کا علم ان اغیار کے گرد ہی حرکت کرتا ہے[1]

حاصل یہ کہ اقبال جس فکر کو اصلاً غیر محدود، محیطِ کل اور زمان و مکان سے ماورا کہتے ہیں وہ صرف شخصیتِ کبریٰ تک محدود ہے، محدود شخصیتوں سے اُس کا تعلق نہیں، اس کے معنٰی یہ ہوئے کہ محدود شخصیتوں کے لیے حقیقتِ کبریٰ کو جاننے کا ذریعہ صرف عرفان و وجدان ہے جیسا کہ اُن کے بقول غزالی کا خیال ہے کیونکہ محدود شخصیتوں کی ذاتی فکر زمانی اور محدود ہے، اس کا معلوم حقیقتِ کبریٰ اپنی غیر محدود اور محیطِ کل ہونے کی حیثیت سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عرفان و وجدان کی طرح فکر بھی اپنی فطرت میں غیر محدود ہے اور غیر محدود کی گرفت کر سکتی ہے، محدودیت تو زمانی انداز نظر سے پیدا ہو جاتی ہے،[2] چنانچہ یہی غیر محدود اور محیطِ کل فکر ہے جس کو استعارے کی زبان میں 'لوحِ محفوظ' کہا گیا ہے[3] مگر ظاہر ہے کہ 'لوحِ محفوظ' یا فکرِ محیط جو تدریجی زمانے میں جزئیاتِ افکار اور محدود تصورات کی صورت میں اپنے آپ کو نمایاں کرتی ہے شخصیتِ کبریٰ کی فکر ہے نہ کہ محدود اشخاص کی، علاوہ ازیں محدود و غیر محدود کے لحاظ کے بغیر شخصیت کے دو رخ ہیں؛ قدر آفرین اور عملی یا غیر مکانی اور مکانی[4] چنانچہ ذات سے اتحاد کی وجہ سے فکر کے بھی یہی دو رخ ہونے چاہییں جن کو محدود شخصیت کے مطابق محدود

---

[1] Lectures on Reconstruction .......by Iqbal p. 107

[2] Lectures on Reconstruction :......by Iqbal pp. 7 - 8

[3] Lectures on Reconstruction .......by Iqbal pp. 63 - 68

اور غیر محدود شخصیت کے مطابق غیر محدود ہونا چاہیے پھر محدود شخصیت کی اپنی فکر کے غیر محدود ہونے اور محیط کل ذات کو گرفت کر سکنے کی کیا صورت ہے۔ غرض یہ کہ اقبال کی فکر اس متعلق واضح نہیں۔

جس کائنات کا ہمیں تجربہ اور مشاہدہ ہے وہ تجربات اور انفرادیتیں ہیں، ان کی مشاہداتی وحدت اور اُن کے تجرباتی نظم کی تشریح اس کے بغیر نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنے متعلقہ افعال و حرکات کا ایک غیر حسّی مرکز رکھتے ہیں اور وہی مدار ہے اُن کی شخصیت کا اور جامع اور منتظم ہے اُن کے کثیر اور گوناگوں افعال و حرکات کا، یہ مرکز ثابت اور قائم ہے۔ یہ قائم مرکز یا شخصیت اقبال کی تشریح کی بنیاد پر مشخص مقدرت اور خصوصی قوت سے آگے نہیں بڑھتا۔ اس کا خارجی اور حسّی وجود اس سے صادر ہونے والے افعال و تغیرات ہیں خواہ نفسیاتی ہوں جیسے شعور اور ارادی تحولات، یا جسمانی ہوں جیسے اپنے جسمانی تغیرات اور دوسرے مادی اجسام میں طرح طرح کی اثر اندازیاں۔ جہاں تک واحد کائناتی قوت، مقدرت عظمیٰ اور شخصیت کبریٰ کا تعلق ہے تو وہ عقلاً مشہود و منتظم، جنساً قدیم مقدرتوں کی ذہنی تجرید سے زیادہ نہیں ٹھیرتی۔ اُس کی خارجی واقعیت، حسّی وجود اور حقیقی شخصیت کو اقبال نے ثابت نہیں کیا، پھر کسی ایسی مستقل شخصیت کا وجود ان کی فکر کا تقاضا بھی نہیں؛ ان کی فکر کے بنیادی اجزا اس پر موقوف نہیں۔ اس کی مستقل ایجابی واقعیت کی شہادت صرف صوفیانہ عرفان ہے اور صوفیانہ عرفان کو اقبال حسّی مشاہدے کی طرح قابل اعتماد ذریعۂ علم مانتے ہیں جو ماورا العقل تجربہ ہے؛ غیر عقلی اور ماورا الفکر جس کا خارجی معیارِ صحت نہیں۔

اقبال نے حقیقی زمانے کی جو تشریح کی ہے مشکل ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں ایسا اختلاط ہے کہ خود زمانے کی اصل حقیقت اور معنویت گم ہو جاتی ہے۔ اُن کے نزدیک شخصیت یا 'انا' اور 'میں' کے گہرے باطن یا اُس کے قدر آفرین پہلو پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شخصیت پوری تاریخ ہے ان تغیرات اور وقوعوں کی جو ہو چکے، اس تاریخ میں وہ کھلے امکانات اور رجحانات بھی شامل ہیں جو نا متحقق اور ناموجود استقبال ہیں لیکن اس طرح کہ اُن سے ارادہ و اختیار متاثر نہیں ہوتے۔ یہ پوری تاریخ یا پورا ماضی آنی حال یا 'اب' میں بغیر کسی تدریج و تعاقب کے موجود ہے، ان تغیرات اور وقوعوں میں مقدم و مؤخر کا صرف کیفی امتیاز ہے۔ قدر آفرین شخصیت کا یہی حقیقی زمان ہے؛ دوام بغیر تسلسل، بقا بغیر تدریج، حیات بغیر تعاقب اور شعور و ارادہ بغیر جبر؛ یہ پورا ماضی اپنے تغیرات کے ساتھ حال میں سے گذرتا ہوا استقبل کی سمت رواں ہے، یہی شخصیت اور 'میں' ہے؛ کھنچتے ہوئے ماضی بڑھتے ہوئے فعل اور ہوتی ہوئی حرکت کا مرکز اور منبع۔ یہ حقیقی زمانہ ہمارے مسلسل اور ماضی، حال اور استقبال

میں منقسم زمانے کا خلّاق ہے نہ کہ اُن کا عین۔ وہ خود مسنم وحدت اور اکائی ہے جس کو منطقی تعقل جعلی ٹکڑوں میں تقسیم کر دیتا ہے، یہ ایک بے انقطاع "اب" ہے جو ہزاروں لاکھوں "ابوں" میں بٹ جاتی ہے اور تعاقب و تدریج پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی حقیقی زمان حیات مطلقہ یا شخصیتِ عظمٰی کا دوام، سرمدیت اور بقا ہے؛ تدریج، تعاقب اور تسلسل سے بالاتر، استمرارِ خالص اور شخصیت کا لابد عنصر!

حقیقی زمان کی اس تشریح میں بظاہر ایک طرح کا ہیر پھیر سا معلوم ہوتا ہے۔ "اب" جو حقیقی یا قدر آفرین شخصیت کا زمانہ ہے اُس کی نوعیت زمانِ مسلسل یا غیر حقیقی زمانے کے زمانی نقطے سے زیادہ نہیں رہتی، زمانِ مسلسل کے بغیر کسی "اب" کا، وہ لاکھوں "ابوں" میں کھلے یا نہ کھلے، کوئی تصور نہیں بلکہ اُس کی کوئی حقیقت نہیں جب کہ زمانِ مسلسل اسی "اب" کے کھلتے رہنے اور تسلسل سے یا خلق و تکوین سے پیدا ہوتا ہے گویا "اب" یا حقیقی زمان، زمان مسلسل خود یا غیر حقیقی زمانے کا زمانی نقطہ ہے ساتھ ساتھ زمان مسلسل "اب" کی خلق ہے؛ ایک دوسرے پر موقوف! علاوہ ازیں، دوام، سرمدیت، استمرارِ خالص اور بقا کا پیمانہ زمان مسلسل ہی ہے، زمانِ مسلسل کے بغیر یہ سب بے حقیقت اور بے معنی تصورات اور الفاظ ہیں۔

ہماری عام سوجھ بوجھ کے لحاظ سے زمانہ خالص تجریدی اور اضافی تصور ہے؛ نہ خود کوئی وقوعہ و تغیر ہے نہ گذران اور مسلسل تغیرات یا ان کی تدریج و تعاقب۔ تقدم و تاخر، مصاحبت و مفارقت تغیروں اور وقوعوں میں ہوتی ہے نہ کہ تجریدی زمان میں، تسلسل و مرور حرکات و تغیرات کا ہے نہ کہ زمان کا، زمانہ حسّی (Concrete) حقیقت نہیں اور یہ سب حسّی حقیقتوں کی خصوصیات ہیں جبکہ زمانہ تجریدِ محض ہے۔ کسی متعین جاری حرکت و تغیر کی چیزوں اور وقوعوں کے ساتھ موازاۃ و انطباق سے مستنبط و ماخوذ تجرید اور وہ بھی استنباط کرنے والے اور اخذ کرنے والے کے ظرفِ استنباط و اخذ سے مضاف (Relative) چنانچہ ظرفِ استنباط محض تخییل یا فقط تحت الشعور ہو تو یہ تجرید حسّی (Concrete) واقعیت سے مختلف ہو سکتی ہے، ظرفِ استنباط کوئی دوسرا سیارہ یا ستارہ ہو تو اس کا زمانہ ارضی زمانے سے جدا ہو سکتا ہے، اسی طرح اگر استنباط کرنے والا نوری حرکت کے ساتھ متحرک ہو تو اس کے تقدم و تاخر ساکن یا بطیئی الحرکت کے تقدم و تاخر سے الگ ہوں گے اور زمانہ بدلا ہوا ہو گا۔ اقبال کا تصورِ زمان بظاہر تغیرات و حوادث ہیں، تدریجی اور مسلسل شخصیت کی خلق و تکوین یا اُس کا خارجی اظہار شخصیت کا یہی ظاہری اور عملی رُخ ہے جس کے بطن یا قدر آفرین رخ میں یہ سب کیف متمیز حوادث، مقدرت کی صورت میں شامل ہیں۔ اس طرح اقبال کا حقیقی زمان بھی جو اس خارجی تسلسل و تدریج اور مرور و تعاقب کا خلّاق ہے، شخصیت میں مدغم بلکہ اصل شخصیت ہے۔

اقبال کا حقیقی زمان جس میں ماضی، حال اور کھلے امکانات کی صورت میں لامحدود استقبال ایک "اب" میں محفوظ ہیں، تدریج و تعاقب کے بغیر محض کیفی امتیاز سے موصوف، یہ اصل حوادث اور وقوعے ہیں یا دو قوتوں اور حادثوں کی یادیں اور نصب العین؟ بظاہر یہ محض یادیں اور نصب العین ہیں، بمذعم حوادث نہیں اور جس دنیا میں جن کا استمرار تسلسل اور تعاقب ہے وہ حوادث اور واقعات ہیں نہ کہ یادیں یا نصب العین۔ غالباً اقبال بھی انہیں حقیقی وقت یا زمانِ مسلسل نہیں مانتے ہوں گے۔ غرض یہ کہ اقبال کے زمانے کے دونوں تصوروں کے متعلق خیالات بہت مبہم اور دقیق ہیں۔

شخصیت اور اس کا ارادہ و اختیار اقبال کے فلسفے کے ستون ہیں، اُن کی پوری فکری عمارت ان پر قائم ہے، ان کی فکر کے دوسرے اجزا کا تعلق ان ہی دو کی تشریح و تحقیق سے ہے۔ اُن کی شخصیت یا خودی شئون وہ الوہی ہو یا غیر الوہی اصل ذات کے لحاظ سے باشعور مقدرت اور باعلم استعداد سے آگے نہیں بڑھتی۔ الوہی مقدرت ازلی ہونے اور اپنے شئون و تغیرات کے ازلی تواتر و استمرار کے باعث غیر محدود اور پوری کائنات کو اس کی امکانی حیثیت میں شامل ہونے کی وجہ سے ایک طرح کی کلیت ہے۔ الوہی شخصیت کے علاوہ دوسری تمام جزئی شخصیتیں الوہی شخصیت کے محدود افعال ہیں اور اپنے جزئی افعال کے امکانات پر مشتمل اور ان کا مصدر و منبع ہیں۔ ان شخصیتوں یا مقدرتوں کا مثبت پہلو صرف علم و شعور ہے اور یہی حقیقت ہے گویا حقائق شعور کی اکائیاں ہیں جو محدود اور غیر محدود مقدرتوں کی حامل ہیں۔[۱]

چونکہ علم، ارادہ اور مقصدیت شخصیت کے ساتھ گتھے ہوئے اور عضوی اکائی ہیں اس لیے اگر کوئی اندرونی جبر و اضطرار ہے بھی تو وہ خود ذی شعور با مقصد اور مختار شخصیت کا ہے باہر کی کسی طاقت کا مسلط کیا ہوا نہیں۔ اور ایسا جبر و اضطرار شخصیت کی ذاتی آزادی کے منافی نہیں۔

بے شبہ ایک قائم شخصیت ناقابل انکار حقیقت ہے لیکن وہ کیا ہے؟ اس کی تشریح خواہ مابعد الطبیعیاتی ہو، طبیعیاتی ہو یا نفسیاتی ہو بہت مشکل ہے اور ناقابل حل شبہات کی آماجگاہ۔ اقبال کی تشریح بھی شکوک و شبہات سے پاک نہیں تو قابل تعجب نہیں۔ ارادہ و اختیار کا مسئلہ شخصیت کی نوعیت

---

[۱] بظاہر اقبال کے نزدیک بھی علم و شعور موجودات کی عام خصوصیت ہے لیکن یہ عام شعور متعارف شعور نہیں بلکہ ایک طرح کی لمسی اندرونی کیفیت ہے جس کے باعث شے اپنے موافق کی طرف کھنچتی ہے اور منافر سے بدکتی ہے ذات میں اس کیفیت کی موجودگی کا تقاضا اس کا متعارف معنی میں شعور و عرفان نہیں۔ متعارف شعور و عرفان اعلیٰ اور ترقی یافتہ شخصیتوں کی خصوصیت ہے یا کم سے کم ہم اُن کے شعور و عرفان سے، اگر ہو بھی، واقف نہیں۔

سے ہی تعلق رکھتا ہے اور اُس سے کہیں زیادہ دقیق اور کہیں زیادہ گہرے شبہوں سے گھرا ہوا ہے تاہم ان سے وجود سے انکار اپنی ہستی کی محسوس خصوصیت کا انکار ہے، پھر ان کی دشواری مذہب تک محدود نہیں، فلسفہ، طبیعیات، نفسیات بلکہ قانون تک کے لیے یہ ایک معمّٰی ہیں۔ ساتھ ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ عملی دنیا میں ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی ارادہ و اختیار کے بغیر ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتی۔[1] حقیقت کیا ہے؟ اُس تک پہنچنا ابھی تک انسانی حدودِ علم و خبرت سے باہر ہے۔ جہاں تک ذات باری کا تعلق ہے وہ ہماری عقل و خرد سے بہت برتر ہے، ہمارے اندازوں اور قیاسوں سے بہت بالا۔ ولا یحیطون بشیئٍ من علمہٖ الا بما شاء۔

| | |
|---|---|
| اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم | و ز ہر چہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم |
| عمرے تمام گشت و بپایاں رسید کار | ما ہمچناں باوّلِ وصفِ تو ماندہ ایم |

---

[1] میں نے جبر و اختیار کی بحث کو "افکارِ رومی" میں زیادہ تفصیل سے پیش کیا ہے۔ اس مسئلے پر غور و فکر کے لیے شاید اس کا مطالعہ مفید ثابت ہو۔

# اخلاقیات

## اقبال کی اخلاقیات کی بنیاد

اقبال کے اخلاقی تصور کی بنیاد ان کی کائنات کی مابعد الطبیعیاتی توجیہہ و تشریح ہے۔ ان کے نزدیک، کائنات، شخصیت کا حرکی، آزاد، بامقصد اور ذی شعور تکوینی ارتقا ہے۔ یہ ارتقائی اور حرکی تکوین، متشخص انفرادیتوں کا ایک متعین مرکز سے بامقصد اور باشعور خروج و ظہور ہے۔ شعور کائنات کا عام وصف ہے لیکن کائنات کے شاعر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر شے اپنی ہستی کا شعور رکھتی ہے اور اپنی موجودگی سے واقف ہوتی ہے بلکہ یہ ایک طرح کی حساسیت ہے، یہ خود چیزوں کی اپنی ذاتی حساسیت ہے کہ کچھ چیزیں آپس میں میل کھا جاتی ہیں اور کچھ میل نہیں کھاتیں بلکہ بدک بھی جاتی ہیں۔ شعورِ ہستی کا جہاں تک تعلق ہے یہ شعور کا ترقی یافتہ درجہ ہے جس کا اعلیٰ اور کامل تر نمونہ انسان ہے۔ انسان کائنات کی وہ واحد شخصیت ہے جو "میں ہوں" کا سب سے زیادہ شعور رکھتا ہے، اسی "میں ہوں" کے درجوں کے اختلاف سے شخصیتیں میزانِ وجود میں مختلف وزن رکھتی ہیں۔ کچھ گراں اور کچھ گراں تر اور گران ترین، کچھ سبک اور کچھ سبک تر اور سبک ترین۔ عمومی شعور کے ساتھ ساتھ ہر شے ایک تکوینی مقصد رکھتی ہے اور اسی کی طرف رواں دواں ہے اور برابر ترقی کناں۔

کائنات اگرچہ بامقصد اور باشعور تکوینی ارتقا ہے لیکن اس معنی میں یہ بامقصد نہیں کہ اس کے ارتقا کا کوئی متعین رستہ اور مقررہ غایت ہے جس پر اور جس کی طرف وہ پوری منصوبہ بندی کے ساتھ لے جائی جا رہی ہے، مستقبل کھلے ہوئے امکان سے زیادہ نہیں، تکوین اپنی جگہ آزاد ہے، من مانی داقعیت سے اس امکان یا سادے خاکے کو رنگین کرتی جا رہی ہے، کسی دوسرے کا اس پر تسلط نہیں جو مستقبل کو کوئی خاص شکل دینے پر اسے مجبور کرے، ہر طرح کی راہِ عمل اس کے لیے کھلی ہے جس کو چاہے اختیار کرے، مقصد اور غایت تعین و تحدید اس کا اپنا ارادی عمل ہے اور اختیاری فعل ہے۔

کائنات کے بطن میں جو تکوینی قدرت سرگرم عمل ہے انسان اس کا مظہر اتم ہے۔ شعورِ ذات یا "مین ہوں"، کا احساس سب سے زیادہ اسی کو ہے، چنانچہ انسانی شخصیت یا خودی اپنی جگہ خصوصی

اور ممتاز روحانی وحدت اور مستقل روحانی قوت ہے۔ جس میں حیات، شعور یا ارادہ باہم دگر پیوست ہیں۔ اس کی یہ اندرونی وحدت اس کے تمام احوال، شئون اور تعلقات کے لیے نقطۂ ماسکہ ہے۔ ترقی پذیر کائنات کے بطن میں جوذی ارادہ، آزاد، باشعور و اختیار تکوینی قدرت پوشیدہ ہے، اس کے تکوینی عمل میں یہ شریک ہے اور حسب استعداد اپنا حصّہ ادا کر رہی ہے[1]۔

## اخلاقیات اور خودی کی ہستی کا استقلال

اخلاقیات کی معنویت فکر و عمل کی ذمہ داری پر موقوف ہے۔ ذمہ داری کے بغیر نہ کوئی عمل حسن نہ قبیح اور نہ عامل مستحقِ تحسین نہ مستوجبِ ملامت لیکن اگر خودی، ایک باشعور حقیقت یا ذہن نام کی شے کا سرے سے وجود نہیں، صرف عضویاتی عمل ہیں جن کی توجیہ و تعلیل صرف مادی جسد سے ہو سکتی ہے، کوئی طبیعی مہیج عضویاتی عمل کے طبیعی سلسلے کے ایک سرے کو مہیج کرتا ہے اور دوسرے سرے پر ردّ عمل ہونے لگتا ہے یا یہ مان لیا جائے کہ ذہن، خودی جیسی کوئی باشعور حقیقت موجود ہے مگر اس کی حیثیت جسمانی اور عضویاتی عمل کے لازمی ضمیمے اور تبعی اثر کی سی ہے، جسم کے عضویاتی اور طبیعی عمل پر اس کا کوئی اثر نہیں تو ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں عمل کی ذمہ داری اور جواب دہی محض مغالطہ ہے[2]۔

اگر خودی اور ذہن کا اپنا وجود ہے، مستقل اور جسم سے بالکل الگ جو جسم پر اثر ڈالتا ہے اور اس کا اثر قبول بھی کرتا ہے لیکن اس وجود کی واقعیت صرف اتنی ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے آتے رہنے والی حالتیں ہیں جن کے عقب میں کوئی ایسا متواتر قائم وجود نہیں جو ان حالتوں کا محل ہو تو بھی اخلاقی ذمہ داری کا کوئی مفہوم نہیں کیوں کہ ایسی شخصیت جس کی ہستی فی الحال اور فی الوقت موجود حالت سے زیادہ نہیں نہ اس پر اپنی پیش رو حالت کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے نہ پس آیند کی پھر تحسین و ملامت کیسی؟ اور اس کے حسن و قبح کے کیا معنی اور کون اس کا ذمہ دار؟

غرض یہ کہ شخصیت، انا، خودی یا شعور کا مادی جسد سے الگ مستقل اور برابر قائم وجود مانے بغیر اخلاقیات کے لیے کوئی معقول بنیاد نہیں رہتی اور وہ بے اصل فریب ٹھہرتی ہے[3]۔ اقبال واقف تھے کہ اخلاقی ذمہ داری اور مذہبی جواب دہی کے جواز کے لیے شخصیت کا کسی نہ کسی حیثیت میں

---

[1] تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مقالۂ اوّل "مابعد الطبیعیات" ص ۲۵۲

[2] Guide To Philosophy by Joad pp. 517 - 518, 532 - 533

[3] Guide to Philosophy by Joad p. 234

مستقل اور قائم وجود ناگزیر ہے چنانچہ انہوں نے اپنی مابعدالطبیعیات کی اس طرح تشکیل کی کہ خودی مستمر، سیّال اور برابر آگے بڑھتی رہنے والی فعلیت اور نت نئے واقع ہوتے رہنے والے حادثوں کے ساتھ ساتھ بطن اور اندرون کے لحاظ سے اپنی جگہ ایک مستقل اور قائم حقیقت رہے جو اپنی مسلسل فعلیتوں کا مرکز اور مستمر حادثوں کا محوّر ہو، چنانچہ اقبال کی یہ شخصیت ایک باشعور روحانی قوت ہے احوال وشئون کا محلّ اور افعال واعمال کی بندش اور اپنے اختیاری اعمال کی ذمّہ دار اور جواب دہ۔

## فلسفۂ اخلاق میں ارادہ واختیار کی اہمیت

اگر شخصیت اور خودی اپنی جگہ فی الواقع آزاد نہیں ہے اور اس سے صادر ہونے والے اعمال وافعال اُس کے اپنے ارادہ واختیار سے صادر نہیں ہیں تو اُن پر خیر وشر کے حکم اور غلط وصحیح کے اطلاق کا کوئی حقیقی جواز نہیں۔ شخصیت کی نفسیاتی حیات میں جب تک آزاد ارادہ واختیار کی گنجائش نہ ہو خیر وشر کے اخلاقی احکام جو فلسفۂ اخلاق کی ریڑھ کی ہڈی اور مذہبی جواب دہی کی جان ہیں، بے معنی ہیں اور اخلاقیات کی حیثیت اور مذہبیات کی معنویت کی دکھاوا اور دھوکا ہے۔

اگر ہمارے چاروں طرف پھیلی ہوئی مادّی دنیا کی طرح ہماری اندرونی اور نفسیاتی دنیا بھی علّت ومعلول کی زنجیر میں جکڑی ہوئی ہے، طبیعی ہیجات (Stimuli) ہماری عضویات کو متہیج کرتے ہیں اور ہمارے تمام اعمال، ہمارے سارے احساسات وافکار ان ہی ہیجات کے بالکل مشینی انداز پر بواسطہ وبلاواسطہ، مشروط[لہ] وغیر مشروط ردِعمل اور جواب ہیں تو شعور وذہن نام کی کوئی حقیقت ماننے

---

لہ ہماری عضویاتی ساخت پر کسی مادی ہیج کے اصل اثر کو غیر مشروط ردِّعمل (Unconditioned reflex) کہا جاتا ہے اور ہیج کو غیر مشروط ہیج مثلاً اپنے راتب کو دیکھ کر کتے کی رال ٹپک پڑنا۔ راتب غیر مشروط ہیج اور رال ٹپک پڑنا غیر مشروط ردّعمل ہے، راتب رکھنے کے ساتھ ساتھ کچھ دنوں گھنٹی بھی بجائی جاتی رہے تو راتب سے ایتلاف (Association) کی بنا پر صرف گھنٹی کی آواز پر رال ٹپک پڑنا مشروط ردِعمل (Conditioned Reflex) اور گھنٹی کی آواز مشروط ہیج ہے۔ اس طرح ایتلاف سے پیدا کیے ہوئے ہیجات جو ردّعمل کے لحاظ سے بظاہر بعید اور بے تعلق ہیں ان میں بے جوڑ بلکہ متضاد اثر یا جواب عمل پیدا کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ایتلاف سے راتب کی جگہ صرف کانٹا چبھنے سے بھی کتے کی رال ٹپک سکتی ہے۔ مزید براں ایک ایتلاف کے ساتھ دوسرا دوسرے کے ساتھ تیسرا وعلیٰ ہذا القیاس چوتھا، پانچواں وغیرہ ایتلافات غیر مشروط ہیجات کا اصلی ردّعمل بلا غیر مشروط ہیجات کے تنہا مشروط ہیجات سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً غ الف ہیج کا اصلی غیر مشروط (باقی بر صفحۂ آئندہ)

کی ضرورت نہیں، وہ اگر ہے بھی تو اس عضویاتی اور طبیعیاتی عمل کا ایک رخ ہے، خود بے اثر اور جسم کے طبیعیاتی عمل سے اثر پذیر۔ جسمانی ہیجانات کے ردِ عمل اور جوابات کے لواحق و مرافقات Accompaniments ہی شخصیت یا 'انا' اور 'میں' ہے تو یہ مشینی جبریت ہے جس میں آزاد ارادہ و اختیار کی گنجایش نہیں[۱]۔

یہی نہیں بلکہ شخصیت اپنی جگہ کوئی مستقل نفسیاتی حقیقت رکھتی بھی ہے لیکن اس کی اپنی خلقی نیک طبعی، صالح ماحول اور اعلیٰ کردار اس کو مقررہ غایتوں کے حصول اور معینہ مقصدوں کی تکمیل پر آمادہ کر رہے ہیں تو یہ بھی ایک طرح کی جبریت ہی ہے، اختیار و ارادہ کا نام ہی نام ہے[۲]۔

نیز وہ اپنی جگہ اپنا مستقل نفسیاتی وجود رکھتی بھی ہے لیکن اگر اس کو ہمارے لاشعور (Unconscious) میں مخفی اور بالکل غیر تخمینی اور غیر عقلی قوتیں دھکیل رہی ہیں اور جن کو ہم شعوری افکار، شعوری رغبتیں کہتے ہیں حقیقتاً وہ ہمارے لاشعوری عناصر کے کم و بیش مسخ شدہ یا تہذیب یافتہ انعکاسات اور روپ ہیں۔ خود ہمارے فطری لاشعور کی کال کوٹھری میں کیا ہے اور کیسے کیسے وہ وہاں سے شعور میں اُبھرنے کے لیے بے تاب ہے ہم نہیں جانتے، نہ ان پر ہمارا ضبط نہ اقتدار تو پھر شعور میں اُبھرنے والے اُن کے رویوں پر ہمیں کیوں کر اختیار ہو سکتا ہے اور ان کی جواب دہی ہم پر کیسے عائد ہو سکتی ہے۔ ہمارے غیر اختیاری خیالات اور خود بخود اُبھرنے والی رغبتیں ہماری فکر اور عمل کو متعین کرتے ہیں ہمارا تو صرف اتنا کام ہے کہ لاشعور سے اُبھرنے والے خیالات اور اُس سے نکلنے والی رغبتوں کو بڑھا دیں یا انہیں دبائیں گو خیالات کو سنجیدہ فکر اور عملی سوچ بچار میں تبدیل کرنا، رغبتوں کی عملی تسکین کرنا ہی ہمارے ذاتی ارادے سے متعلق ہے۔ ہمارا آزاد ارادہ و اختیار اُن پر ہی ضبط و اقتدار رکھتا ہے۔ ہماری رغبتیں کیا ہیں؟ خیالات کیوں ہیں؟ اس پر ہمارا بس نہیں، ہاں ہم کیا کریں، کاہے سے باز رہیں، یہ ہمارا اختیار ہے۔ لیکن غور کرنے سے

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ردِ عمل ہے لیکن الف کے ب سے ایتلاف کی بنا پر ب کا، ب سے ایتلاف کی بنا پر ج کا ج سے ایتلاف کی بنا پر ہ کا اور ہ سے ایتلاف کی بنا پر و کا وعلیٰ ہذا القیاس ایتلافوں کی بنا پر غ الف کے بجائے ظ کا ردِ عمل بھی ہو سکتا ہے۔ Guide To Philosophy by Joad pp. 516 - 517.

[۱] Guide To Philosophy by Joad pp. 532 - 533 - Philosophy for our Times by Joad pp. 121 - 122

[۲] Guide To Philosophy by Joad pp. 189, 237

معلوم ہوتا ہے کہ عمل و فکر کی اس توجیہ کی بنا پر یہ محدود ارادہ اختیار بھی صرف دکھاوا ہے، اُس کی کوئی حقیقی معنویت نہیں۔ جب ہماری فطرت کی تمام بنیادی قوتیں جبلی اور بے عقل و بے مہار ہیں تو خود ارادہ انا سے جدا کیسے ہو سکتا ہے یا وہ ان ہی کی طرح لاشعور سے خود بخود اُبھر آنے والی قوت ہے یا اُن میں سے کسی کا تہذیب یافتہ روپ اور ایک طرح کا جبلی محرک ہے جو خاص طرح کے عمل پر اُکساتا ہے اور خود محرک نہیں ہے تو پھر کوئی دوسرا جبلی محرک ہونا چاہیئے جو خود ارادہ و اختیار کو خاص سمت میں عمل کرنے پر مجبور کرے۔[1]

اسی سے ملتا جلتا ایک یہ خیال ہے کہ فطرتِ انسانی کے ابتدائی محرکات اُس کی قدرتی جبلتیں ہیں۔ یہ جبلتیں ہی ہیں جو خاص خاص طریقوں پر ہمارے اندازِ عمل کو مقرر کرتی ہیں، جبلتوں کی خواہش کی بنا پر اور انہیں کی تشفی کے لیے ہم سوچتے ہیں اور عمل کرتے ہیں، ہماری ہر فکر میں، ہمارے ہر عمل میں ہماری جبلی اور فطری خواہشیں پوشیدہ ہیں۔ جبلت کی یہاں لاشعور جیسی حیثیت ہے۔ چنانچہ یہ مان بھی لیا جائے کہ ہماری ذہنی ساخت میں بالکل جدا نوعیت کی اور بالکل آزاد ارادہ نام کی کوئی چیز ہے بھی تو چونکہ وہ جبلت کے اُکسائے بغیر فعال نہیں ہو سکتی، کسی خواہش کو بالارادہ دبانے کے لیے جبلت کی طرف سے ارادے کو اُکسانا ضروری ہے تو ارادہ تو مجبور کارکن رہا اصل حیثیت اُس کے محرک کی ہوئی نہ کہ ارادے کی۔[2]

غرض یہ کہ ارادہ و اختیار کو شخصیت 'انا' اور 'میں' میں پیوست اور اپنی جگہ بالکل آزاد تسلیم کیے بغیر نہ کسی اخلاقی حکم کی گنجایش ہے نہ اخلاقی ذمہ داری اور مذہبی جواب دہی کے کوئی معنیٰ، انسانی فکر و عمل پر صحیح و غلط اور خیر و شر کا اطلاق محض سطحی اور دکھاوا ہی دکھاوا ہے۔ کانٹ کے انتقاد کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ اُس نے حیاتِ نفسی میں آزاد ارادے کو غیر مابعد الطبیعیاتی اور عملی تعقل کے تقاضے سے واقعیت کے طور پر شامل کیا اور اس طرح اخلاقی احکام کے لیے بنیاد مہیا کر ڈالی۔ لیکن اقبال نے اپنے فکری نظام میں خودی اور 'میں' کی جو مابعد الطبیعیاتی تشریح کی ہے اُس میں آزاد مقصدیت کے ساتھ ارادہ و اختیار کی حریت کو عضوی جز کی حیثیت میں شامل کر لیا ہے اور اس طرح اخلاقی احکام کے لیے مابعد الطبیعیاتی وجہ جواز مہیا کر دی ہے۔ 'انا' اور شخصیت کی یہی مابعد الطبیعیاتی تشریح اُن کے

---

[1] Guide To Philosophy by Joad pp. 189, 238, 239

[2] Guide To Philosophy by Joad pp. 239, 242

اخلاقی تصورات اور مذہبی جواب دہی کی بنیاد ہے۔

**شخصیت کی فعلیتوں کی مقصدیت** اقبال کی مابعدالطبیعیاتی فکر کی تشریح میں گذر چکا ہے کہ اُن کے نزدیک کائنات کا ارتقا مقصدی ہے اور خود انسانی شخصیت اور اَنا، کی مستمر فعلیتیں بھی بے مقصد اور اندھا دھند نہیں ہیں، ان کا مقصد اور غایت ہے لیکن اُن کا یہ مقصد اور یہ غایت نہ باہر سے اُن پر مسلّط کیے ہوئے ہیں اور نہ اس معنی میں معیّن اور مقدر ہیں کہ یہ فعلیتیں خواہ مخواہ اسی مقرّر کی ہوئی سمت اور تقدیر کیے ہوئے رُخ کی طرف متوجہ ہوں جن سے انحراف اور جن کی تبدیل و تنسیخ میں ارادہ و اختیار معطّل ہوں، ورنہ کائنات میں کہیں نہ کہیں ٹھہراؤ لازمی ہوگا۔ دوام و استمرار نہیں رہے گا اور اُس کی تازگی قائم نہیں رہے گی، مقرّرہ مقصد اور مقدّر غایت کے حاصل ہو چکنے پر کاروانِ وجود ٹھہر جائے گا جب کہ:

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود! | کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

خود انسانی شخصیت کا ارتقا اور اس کی فعلیت محدود ہو جائے گی اور ایک منزل پر پہنچ کر اس کا رختِ سفر کھل جائے گا حالانکہ:

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

اس معنی میں انسانی شخصیت کو بامقصد اور باغایت ماننا اخلاقیت کے منافی اور ارادہٗ و اختیار کی آزادی کا سلب ہے۔ تاہم جیسا کہ ابھی کہا ہے ارادی فعلیت کو ہر معنی میں بے مقصد قرار دینا بھی حقیقت اور واقعیت نہیں۔

اپنی نفسیاتی زندگی پر غور کریں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارتقا کا ہر درجہ، فعلیت کا ہر مرتبہ ہماری شخصیت اور خودی کا اپنا قرار دیا ہوا مقصد اور خودی کی معین کی ہوئی غایت ہے جن پر پہنچنے کے بعد مستقبل کے کھلے امکان اور نامشغول خلا میں خودی ایک نیا مقصد اور نئی غایت اپنے آزاد ارادے سے مقرر کر لیتی ہے اور اُس کی فعلیت اُس طرف متوجہ ہو جاتی ہے:

چو نظر قرار گیرد بنگارِ خوب روے | تپد آن زمان دلِ من پےِ خوب تر نگارے

اور پھر اس دوسرے مقصد کو حقیقت بنانے کے لیے اپنی توجہیں اور قوتیں صرف کی جانے لگتی ہیں۔ مقاصد کو برابر مقرّر کرتے رہنا اور اُن کو حقیقت بنانے کی کوشش کرتے رہنا ہی خودی اور شخصیت

---

لے Lectures on Reconstruction......by Iqbal p.p. 73-75,118.

کی زندگی، نئے مقصدوں کی تلاش اور پھر اُن کے حصول کی خواہش اور غیر معمولی رغبت یہی ہماری نفسیاتی حیات ہے:

ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم　　　از شعاع آرزو تابندہ ایم

---

زندگی در جستجو پوشیدہ است　　　اصل او در آرزو پوشیدہ است

اقبال نے ارتقار کی توجیہ میں کائنات کے لیے اگرچہ آخری مقصد اور اطلاقی غایت نہیں تسلیم کیے ہیں جیسا کہ غایاتی توجیہوں میں عام طور سے تسلیم کیا جاتا ہے لیکن درمیانی مقاصد مان کر اخلاقیات کو مجرّد اطلاقیت سے بھی محفوظ رکھا ہے اور حقیقی اور نفس الامری اخلاقی احکام کے لیے بھی گنجایش پیدا کر دی ہے ورنہ اگر آزادیِ تکوین کے حدود کو اتنی وسعت دے دی جائے کہ درمیانی مقاصد بھی باقی نہ رہیں تو نہ اخلاقی قدروں کا کوئی مقام ہو گا نہ اخلاقی احکام عینی اور نفس الامری رہیں گے۔

## انسانی اختیار کے حدود

چونکہ اقبال کے نزدیک ترقی پذیر کائنات کے بطن میں جو باارادہ، بامقصد اور آزاد و بااختیار تکوینی قدرت پوشیدہ ہے اُس کا کامل مظہر ہونے کے لحاظ سے انسان بھی تکوینی عمل میں اُس کی نیابت کرتا ہے اس لیے اُس کی تکوینی قوتوں اور مخفی صلاحیتوں کی حدیں اور نہایتیں نہیں، ان قوتوں اور صلاحیتوں کے اظہار کے لیے عزم و ارادہ درکار ہے، درخشاں مستقبل اس کی باعزم اور مسلسل جدوجہد پر موقوف ہے۔ جہانِ عمل میں کوئی شے حق کے طور پر نہیں، نتیجے کے طور پر حاصل ہوتی ہے تاہم وہ اپنی جگہ نہ اس معنی میں بااختیار ہے کہ جب اور جو چاہے کر گذرے نہ اس معنی میں مجبور ہے کہ کچھ نہ کر سکے زندگی برابر بدلتے رہنے کا نام ہے، اپنی صلاحیتوں کو برابر وسعت دیتے رہنا اور مسلسل عمل سے اپنی قوتوں میں ارتقائی تبدیلیاں لاتے رہنا اس کا تکوینی فرض ہے۔

نہ مختارم توان گفتن نہ مجبور　　　کہ خاک زندہ ام در انقلابم

پوری کائنات اُس کے زیر فرمان اور اُس کے تصرّف کی منتظر اور چشم عنایت کی طلب گار ہے:

ماسوا از بہر تسخیر است و بس　　　سینۂ او عرضۂ تیر است و بس

جس طرح چاہے اپنے عمل سے فطرت کی صورت گری کرے:

ہیں تیرے تصرّف میں یہ بادل یہ گھٹائیں　　　یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں

عالم زیرین تو عالم زیرین اُس کے دست تصرّف سے عالم بالا بھی باہر نہیں، اس کا اقتدار

زمین کی طرح آسمان پر بھی ہے :

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے　　　　　کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردون

یہ سچ ہے کہ فطرت کی سرکش اور ناموافق قوتیں اُس کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں، اُس کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہیں، اُس کے عزائم سے متصادم ہیں وہ جیسی کائنات کو چاہتا ہے ویسی وہ نہیں ہے۔ ہم آہنگی، افادیت اور حسن وجمال کی کمی ہے چنانچہ اس کا کام دراز بھی ہے اور مشکل بھی، وقت بھی لگے گا اور غیر معمولی قوت بھی لیکن :

ممکنات قوتِ مردانِ کار　　　　　گردد از مشکل پسندی آشکار

اس میں ایسی صلاحیتیں ہیں کہ اُن سے کام لے تو فطرت کی تمام رکاوٹوں پر غالب آتا چلا جاتا ہے اور اُس کے اختیار کی حدیں وسیع سے وسیع تر ہوتی چلی جاتی ہیں فطرت کو اپنا ہم آہنگ کرتا ہے تو کبھی خود فطرت سے ہم آہنگ ہوتا ہے، آسمان اُس کے عزائم اور اُس کے مقاصد کا ساتھ نہیں دیتا تو زمین کا رُخ موڑ دیتا ہے، غرض یہ کہ کائناتی طاقتوں پر کسی نہ کسی طرح قابو پالیتا ہے:

اگر گردوں بکام او نہ گردد　　　　　بکام خود بگرداند زمین را

اور پوری کائنات اپنی تمام عظیم قوتوں کے ساتھ اس کی طاقت کے سامنے سر ڈال دیتی ہے:

خودی شیرِ مولیٰ جہاں اُس کا صید　　　　　زمیں اُس کی صید، آسماں اُس کا صید

فلسفہ اخلاق انسانی سیرت و کردار

**فلسفۂ اخلاق اور خیر و شر کے مختلف اخلاقی معیار** کے ایسے اصلی مقاصد اور ایسی حقیقی غایتوں کی تحقیق و بحث ہے جو بذات خود مطلوب ہوں، اُن کی خواہش کسی دوسرے مقصد اور کسی دوسری غایت کو حاصل کرنے کے لیے ممد و معاون ہونے کی وجہ سے نہ ہو، وہ خود خیر برتر اور مرغوب آخرین ہو ہمارے تمام ارادی عملوں اور اختیاری فعلوں کا وہی آخری نصب العین ہوں[۱]۔

یہ تو ظاہر ہے کہ ہمارے ارادی اعمال کا منشا بواسطہ یا بلاواسطہ یا دونوں طرح کسی ایک یا ایک سے زیادہ غرضوں کی تشفی ہوتی ہے مگر چونکہ فرد کی غرضیں دوسرے فرد یا افراد کی غرضوں سے نیز معاشرے کی عمومی غرضوں سے ٹکراتی ہی ہیں، لیکن خود ایک فرد کی اپنی غرضیں بھی متصادم ہوتی ہیں۔ خود غرضوں میں مدت اور شمول کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے کچھ فوری اور فرد تک

---

[۱] تاریخ اخلاقیات، از آر۔ اے۔ پی رجرس، ترجمہ حیدر آباد ص۳

محدود کچھ دیرپا اور دیگر افراد یا پورے معاشرے کو شامل نیز کچھ راست اور کچھ بالواسطہ، کسی میں شدت ہوتی ہے اور کوئی ضعیف۔ چنانچہ ایسے معیار درکار ہیں جن کی بنیاد پر کچھ قابل ترجیح اور کچھ قابل رد ہوں۔ فلسفہ اخلاق کا مقصد ایسے ہی معیار یا معیاروں کی جستجو ہے جن سے اغراض کی قیمتیں متعین ہو سکیں۔ اور ترجیح واسترداد کے اصول مقرر کیے جائیں، کچھ عملوں کو صحیح اور کچھ کو غلط کہہ سکیں، کچھ غرضوں کو خیر اور کچھ کو شر قرار دیں اور کچھ افراد یا معاشرے نیک شمار ہوں اور کچھ بد[1]

فوری اور فرد واحد تک محدود خیر وشر کا جہاں تک تعلق ہے بالکل سادہ اور ہر شخص کے لیے قابل فہم ہے، الجھن پیچیدگی اور دشواری خیر وشر کے تصور میں اس وقت ہوتی ہے جب اس کا دائرہ فرد واحد سے گذر کر دوسرے افراد یا معاشرے کو محیط ہو یا جس کی مضرت و منفعت بعید ہو فوری اور لمحاتی نہ ہو اور ہمیں حال کی تشفی کو مستقبل پر قربان کرنا پڑے۔ اسی پیچیدگی کی وجہ سے خیر برترین اور مرغوب آخرین کا مسئلہ عہد قدیم سے تا حال اختلاف کا آماجگاہ رہا ہے[2]

قدما میں سوفسطائیہ پہلے مفکر ہیں جنھوں نے انسانی کردار پر توجہ صرف کی اور اخلاق کو اپنی حکیمانہ فکر کا موضوع بنایا۔ چنانچہ اُنکے اہم نمایندے پروٹاگورس کے نزدیک خیر خالص شخصی ہے ہر شخص کی الگ خیر ہے جس کو دوسرے کی خیر سے کوئی تعلق نہیں، جو عمل ایک کے لیے نافع اور خیر ہے وہ دوسرے کے لیے مضر اور شر ہے؟ ذاتی احساسات اور ذاتی رغبتیں ہی سچائی اور خیر کا معیار ہیں اور یہی اس کے فرض منصبی میں رہنمائی کرتی ہیں، خیر وشر چونکہ اطلاقی قدر وقیمت نہیں رکھتے اس لیے ان کا تعین کسی معاہدے یا قانون سے ہی ہو سکتا ہے۔ اصل اہمیت صرف مسرت کی ہے، خوش رہ کر ہی آدمی اپنے اوپر حکومت کر سکتا ہے۔ پروٹاگورس کا یہ مقولہ کہ "انسان ہی کائنات کا پیمانہ ہے" سوفسطائیوں کا مسلمہ عمومی عقیدہ رہا ہے، اُن کے نزدیک اس کا مطلب یہ رہا ہے کہ سچائی، خیر اور حق سب فرد کے ساتھ مخصوص ہیں، ان میں سے کسی کی اطلاقی قیمت نہیں۔ صائب اور صحیح کا شخص کے علاوہ کوئی معیار نہیں، شخصی منفعت ہی صحیح اور صائب کا آخری پیمانہ ہے[3]

سقراط خیر کو ایک طرح سے علم وبصیرت کا مرادف قرار دیتا ہے، سب سے بڑی خیر یہی ہے

---

[1] تاریخ اخلاقیات صفحہ ۶

[2] ایضاً صفحہ ۷-۸

[3] ایضاً صفحہ ۲۳-۲۴

A Short History of Philosophy by Alexander
PP 49. 50. 52

کہ آدمی یہ جان لے کہ کیا ہونا چاہیے اور کیا نہ ہونا چاہیے، جو ہونا چاہیے وہی خیر ہے اور جو نہ ہونا چاہیے وہ شر ہے۔ اصل یہی جان لینا ہے، اس جان لینے کا لازمی نتیجہ عملی خیر ہے۔ اُس کے نزدیک "کیا ہونا چاہیے" محض شخصی تعقل نہیں ہے بلکہ عام اور ہمہ گیر انسانی تعقل ہے کیوں کہ یہ تعقل کسی مخصوص فرد کے ذاتی احساسات اور اُس کی شخصی خواہشوں اور اُس کی اپنی پسند کا تابع نہیں بلکہ عام اور مقررہ قوانین و اصول پر اس کی بنیاد ہے۔ جہاں تک مسرت اور فلاح کا تعلق ہے یہ خیر اور سعادت سے وابستہ ہیں، خیر و سعادت سے الگ ان کی کوئی حیثیت نہیں[1]۔

سقراط نے خیر و سعادت کی زندگی کو علم و بصیرت کا لازمی نتیجہ قرار دیا تھا اور اسی کو زندگی کا نصب العین اور مطمحِ نظر بنانے پر زور دیا تھا لیکن سعادت کی حقیقت کیا ہے اور زندگی میں اُس کو کس طرح سما دیا جائے؟ بعد کے آنے والوں میں اگرچہ سب سے بڑا اور سب سے اہم فلسفی اُس کا راست شاگرد افلاطون ہے لیکن کلبی (Cynic) اور سیرینی (Cyrenaic) مدارس فکر بھی اس کے شاگردوں کے نام لیوا ہیں مگر اُن کی فکروں میں زمین آسمان کا فرق ہے اگرچہ ان میں سے کوئی مدرسہ بھی سقراط کی حقیقی نمائندگی نہیں کرتا پھر بھی یہ فلسفۂ اخلاق کی ایسی فکریں ہیں جن سے صرف نظر نہیں کی جا سکتی[2]۔

کلبی مدرسے کا سب سے بڑا نمائندہ اینٹس تھے نیس ہے، اُس کے نزدیک حقیقی خیر ہر قسم کی لذتوں سے احتراز اور ہر قسم کے الموں سے کامل بے اعتنائی کا نام ہے۔ وہ صالح زندگی کو انسان کا نصب العین قرار دیتا تھا لیکن اُس کے نزدیک مثالی صالح زندگی یہی ہے کہ آدمی ہر قسم کی خواہشوں اور رغبتوں سے مخلصی حاصل کرے، اُس کو نہ بیوی کی ضرورت ہے نہ معاشرے اور اجتماع کی، نہ اُسے گھر درکار ہو نہ دولت اور عزت۔ چنانچہ اُس کے نزدیک خیر و سعادت محض سلبی حقیقت تھی[3]۔

سیرینی مدرسہ فکر کے بانی ایرسٹی پوس کے نزدیک خیر محض سلبی نہیں بلکہ ایجابی ہے، انسانی زندگی کی آخری غایت مسرت اور التذاذ ہے لیکن اُس کو اس کی برترین اور بہترین صورت میں حاصل کرنا چاہیے۔ نہ کوئی چیز بری ہے نہ کوئی التذاذ بے حیائی ہے بشرطیکہ سچی حظ اندوزی یقینی ہو، تاہم وہ لذائذ

---

[1] تاریخ اخلاقیات صـ۲۲، ۲۵، ۲۶ - Philosophy for our Times by Joad, p.209, 210

A Short History of Philosophy by Alexander p.57.

[2] تاریخ اخلاقیات صـ۲۴

[3] ایضاً صـ۲۷ Russel p.254, Alexender p.62

میں اعتدال، تہذیب اور ترجیح وامتیاز کا قائل ہے، چنانچہ بہتر اور برتر مسرت کے حصول کے لیے ضبطِ نفس اور تحمل ضروری شرطیں ہیں۔ فضائل خود مقصود نہیں اُن کی اہمیت صرف اس لیے ہے کہ وہ حقیقی مسرت کا وسیلہ اور ذریعہ ہیں[1]

افلاطون کے نزدیک آخری فضیلت اور برترین خیر نہ محض لذت ہے اور نہ صرف علم بلکہ سعادت ہے، اس کے نزدیک نفسِ انسانی تین بنیادی قوتوں پر مشتمل ہے: فکر، شہوت اور غضب جن کو خود وہ نفسِ انسانی یا نفسِ ناطقہ کے حصے کہتا ہے، ان حصوں یا اُن رخوں کو ہمارے علمائے اخلاق نفسِ ملکی، نفسِ بہیمی اور نفسِ سبعی سے تعبیر کرتے ہیں بہرحال ان حصوں کے کارِ مفوضہ الگ الگ ہیں اور ہر ایک کی اپنی اپنی نیکی، خوبی اور خیر ہے، فکر کی خوبی تعقل ہے، شہوت کی نیکی عفت یا اعتدال وضبط ہے اور غضب کی خیر شجاعت ہے۔ ان الگ الگ نفوس یا حصوں کی الگ الگ خیروں کے علاوہ مزید خود اصل یا کل نفسِ ناطقہ کی اپنی خوبی اور خیر ہے جو عدالت ہے۔ یہ عدالت ہی ہے جو تینوں حصوں کی خوبیوں کو ایک دوسرے سے وابستہ، متوازن اور متحد رکھتی ہے اور پہلی تین کی طرح نفس کی بنیادی خیر ہے۔ نفسِ ناطقہ اور اس کے حصوں یا قوتوں کی خوبیاں یا خیریں ایک وحدت اور اکائی کے طور پر انسانی سیرت اور کردار میں اس طرح نمایاں ہوں کہ ہر قوت اپنا مفوضہ عمل انجام دے، بغیر اس کے کہ دوسری قوتوں کے عمل میں حرج اور اختلال راہ پائے، یہی حقیقی صائب عمل ہے۔ نفسِ ناطقہ کی ان مختلف قوتوں کی لذتیں یکساں اور ایک درجے کی نہیں بلکہ کمیت اور کیفیت دونوں کے لحاظ سے ان میں تفاوت ہے جو قوت برتر اور اعلیٰ ہے یعنی تعقل اور ادراک اُس کی لذت بھی اعلیٰ اور ارفع ہے کیوں کہ تعقل وادراک ہی نفسِ ناطقہ کی وہ قوت ہے جو دوسری قوتوں کے کام کا فیصلہ کرتی اور قدرِ مناسب کو ترجیح دیتی ہے۔ نفسِ ناطقہ اور اُس کی قوتوں کے عمل کا توازن اور تعادل، یہی انسانی حیات کی آخری سعادت ہے اور حقیقی مسرت یہی ہے کہ جس کا جو ہے اُس کو ملے پوری ناپ تول کے ساتھ[2]

ارسطو کے نزدیک خیر ہی ایسی غایت ہے جو بلا استثنا ہر شخص کا مقصود ومطلوب ہے، چنانچہ خیر کا مطلب ہی یہ ہے کہ جس کی ہر شخص خواہش کرے اور اُس کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ اُس

---

[1] تاریخ اخلاقیات ص۲۹، Alexander p p. 62-63.

[2] تاریخ اخلاقیات ص۳۳-۳۵، Alexander p.p. 84-85

The Republic of Plato p.p. 35,118,123-126,128,133-139.

کے نزدیک خیر کی دو قسمیں ہیں: خالص عقلی خیر، یہ انسان کے مخصوص نفس، نفس ناطقہ یا نفس عاقلہ سے تعلق رکھتی ہے اور اُس کی ذاتی خیر ہے، دوسری اخلاقی خیر، یہ انسان، حیوان اور نبات میں مشترک نفس، (نفس بہیمی اور نفس سبعی) سے تعلق رکھتی ہے، یہ نفس اپنی جگہ اگرچہ نفس عاقلہ کے معارض ہیں لیکن اُس کے مطیع و تابع بھی ہو سکتے ہیں اور ان پر نفسِ عاقلہ کا ضبط و تصرف قائم کیا جا سکتا ہے۔ خالص عقلی خیر اس معنی میں واحد ہے کہ افراد، حالات، اور تعلقات کے فرق سے اس میں تفرقہ اور اختلاف نہیں ہوتا، لیکن اخلاقی خیر افراد، ان کے تعلقات اور ان کے حالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے۔ خیر کی افراط و تفریط کے لحاظ سے دو سرحدیں ہیں لیکن فضیلت کا جہاں تک تعلق ہے وہ درمیانی درجوں اور اوسط میں منحصر ہے، یہ وسطانی درجے ریاضیاتی اور متعین نہیں ہوتے بلکہ افراد کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک خیر خود حقیقی غایت نہیں بلکہ وسیلہ اور ذریعہ ہے، حقیقی اور اصلی غایت مسرت ہے جو قابل تعریف نہیں بلکہ قابلِ تمجید ہے۔ عقلی خیر کی فضیلت کا نام حکمت ہے، یہ رہ نمائی سے نشو و نما پاتی ہے اس کے لیے تجربہ اور وقت درکار ہوتا ہے برخلاف ازیں اخلاقی فضائل کی نشو و نما مشق اور رسم و رواج سے ہوتی ہے۔ جب تک اخلاقی صالحات مشق سے راسخ عادت اور ملکہ نہ بن جائیں فضیلت نہیں۔ ذکاء، تعقل، حزم وغیرہ حکمت سے تعلق رکھتی ہیں۔ عفت، شجاعت، سخاوت، شہامت، عدالت، صداقت، ظرافت وغیرہ اہم اخلاقی فضائل ہیں۔ ارسطو کے نزدیک حقیقی مسرت ہی تمام اخلاقی خیرات کا معیار ہے۔ یہ حقیقی مسرت عملاً نفس ناطقہ کی شعوری فعالی اور عقل کے تحت صالح زندگی ہے، صالح زندگی سے مقصود مہیجاتِ عمل کو عقل کے قابو میں رکھنے کی عادت کی متواتر نگہ داشت ہے۔ اس میں نہ تمتّع التذاذ ضروری ہے نہ عزت و امتیاز، نہ جذبات کا خمود اور نہ ترک کی فکری زندگی، عمل کے بغیر محض علم و معرفت صالح اور اخلاقی زندگی نہیں[1]۔

تقریباً سب رواقیوں کے نزدیک انسانی زندگی کی حقیقی اور اصلی غایت خیر و سعادت ہے۔ مسرت، جذبات و شہوات کی تسلی کے معنی میں، زندگی کی مطلوبہ غایت نہیں، لذت و الم تو زندگی

[1] تاریخ اخلاقیات صفحہ ۵۰، ۵۳، ۵۴ Alexander pp. 106, 107, 108 - 109
Ethics by Aristotle pp. 160, 175, 177, 179, 180, 182, 183, 188, 189.

رواقی، سینیکا، ایپکٹیٹس، مارکس اوریلیس

کے عام حوادث ہیں، عقل کا تقاضا یہ ہے کہ ان سے کامل بے تعلقی برتی جائے، خواہشوں اور نفرتوں دونوں سے کامل بے حسی صحیح آزادی ہے، مادّی خوب و زشت، فقر و غنا نفسِ انسانی میں نہ اضافہ کرتے ہیں نہ کمی چنانچہ دونوں قابلِ تحقیر ہیں۔ اُن کے نزدیک حقیقی خوب و خیر یا اصلی سعادت نام ہے سہ گانہ قانون کے مطابق زندگی گزارنے کا۔ یہ سہ گانہ قانون ایک تو خود شخصی فطرت ہے، دوسرے معاشرے کا اصولِ ارتباط و اتحاد، تیسرے روحِ کائنات یا عالمی تقدیر کا قانونِ عمل، ان سہ گانہ قانونوں کے کشف و استنباط کے لیے عقلِ انسانی کافی ہے۔ عقل کی رہنمائی میں آدمی ان قوانین کا جتنا لحاظ رکھے گا اُتنا ہی مسرور اور سعید رہے گا، غرض کہ انسانی دانشوری زندگی اور اُس کے معاشرتی اور کائناتی ہر قسم کے تعلقات میں عقلی فطرت سے کامل ہم آہنگی ہے، اُن کے نزدیک فطرت سے گویا کائنات کے لازم و ناگزیر اصول کار مراد ہیں[1] جو عقلی ہیں۔

ابیقورس جو رواقیین کا معاصر تھا، مسرّت اُس کے نزدیک بھی انسان کی حقیقی غایت ہے لیکن اس کی مسرت حسّی اور جذباتی التذاذ ہے۔ تاہم یہ زندگی کا ہر وقتی اور الم و اذیت سے پاک التذاذ ہے ایسا التذاذ جس کا انجام الم ہو یا کمّی و کیفی کسی بڑی لذت سے متصادم ہو صحیح اور پسندیدہ التذاذ نہیں چنانچہ لذت سے بھرپور حظ اندوزی کے آخری غایت اور خیر برتر ہونے کے باوجود نتیجے میں ابیقورس کی اخلاقیات کا سارا زور الم و اذیت سے بچاؤ پر ہے، چنانچہ بھرپور شخصی لذت اندوزی کی تعلیم ابیقورس کے نزدیک عملاً اعتدال بلکہ زہد و تقشف کی ہم معنی رہ گئی، دماغی سکون اور روحانی جمعیّت ہی خیر برتر اور قابلِ اتباع مسرت ٹھہرے[2]۔

ہابس سے جدید فلسفے کی ابتدا ہوتی ہے۔ جہاں تک قدیم یونانی اور جدید مغربی فکر کے درمیان کی تو فلاطونی، کلیسائی اور مدرسی فکروں کا تعلق ہے مکمل طور پر آزاد نہیں، ان کے اخلاقی فلسفے میں کسی نہ کسی طرح یہودیت اور پھر عیسائیت کے معیارِ خیر و شر کے اثرات سرایت کر گئے ہیں، وہ آزاد عقلی اور فکری حریت نہیں جو قدیم یونانی اور جدید فکر کی خصوصیت ہیں[3]۔ ہابس کے اخلاقی تصورات نئی آزاد فکری رو کا گویا سرچشمہ ہیں۔ اُس کے نزدیک صحیح غلط، نیکی بدی یا خیر و شر کوئی اطلاقی قیمت نہیں رکھتے، ان کی جو کچھ معنویت

---

[1] تاریخ اخلاقیات ص ۷۵، Alexander pp. 119, 123 - 124

[2] تاریخ اخلاقیات ص ۸۹، Alexander pp. 126, 128 - 130

[3] تاریخ اخلاقیات ص ۹۰۔ ۹۱

ہے محض اضافی ہے، جس سے فرد کی خواہش کی تسکین ہو خیر ہے، جو اُس کی خواہش کی تشفی میں روک ہو اور اُس کے لیے اذیت رساں ہو شر ہے۔ خود غرضی اور خوف انسان کی فطرت کے ترکیبی عناصر ہیں، اس کے تمام معاشرتی ادارے، اُس کے باہم دگر مصالحانہ رویے انہی دو عنصروں کے مظہر ہیں، اپنی زندگی کا تحفظ اور حتی الامکان بھرپور لذت اندوزی یہی اُس کے فطری نصب العین اور اُس کی جدوجہد کی اصلی غایت ہیں[1]۔

اسپی نوزا کے نزدیک مسرت، رغبت اور الم بنیادی جذبے ہیں۔ ان جذبوں کے جزء و کل اسباب علل اگر ہماری اپنی فطرت میں شامل نہیں اور ہر طرح سے کلی طور پر ہماری فطرت کا اپنا تقاضا نہیں تو یہ غیر واضح اور غیر عقلی تاثرات و انفعالات ہیں جو ہماری فطرت پر ایک طرح کے بند اور روک ہیں عقلی علم جو پورے اسباب و علل کے ساتھ ہماری فطرت کے کامل زیادہ قتدار ہے وہی واضح، غیر مبہم علم ہے جس کے ذریعے ان بندشوں سے آزاد اور ان انفعالی جذبات سے بالاتر ہو جانا سعادت اور اصل نیکی ہے۔ نصب العینی اور حقیقی سعادت تو یہ ہے کہ وجدانی طور سے انسان ہر شے کو دوامی کائنات کا ایک جز محسوس کرے، سب کو خدا میں اور خدا کو سب میں شامل دیکھے اور اُس دوامی نظم کا، جو اپنے کائناتی رُخ سے سراسر خیر ہے، اپنے آپ کو ایک حصّہ سمجھے۔ اس طرح خدا کے تصور کے ساتھ مربوط ہو کر ہمارے تمام تصورات موزوں، صحیح اور متنا سب ہو جاتے ہیں۔ آزادیِ عمل کے معنی فقط اتنے ہیں کہ عمل کا سبب ہم سے باہر نہ ہو بلکہ مکمل طور سے ہماری اندرونی فطرت اور اس کے ماضی میں شامل ہو، ہمارا وہی عمل ارادی ہے جس کی طرف اپنے اندرونی شوق و میلان کا ہمیں وقوف و شعور ہے۔ جذبات، عمل اور ارادہ سب ہمارے حیاتیاتی میلان کا اظہار ہیں، ہماری تمام جبلّتیں حفظِ ذات سے وابستہ ہیں حتیٰ کہ عقلی علم کی سطح پر بھی اصل مقصد حفظِ ذات ہی ہوتا ہے اور یہی ہمارے تمام ارادی اعمال کا اصلی محور ہے تاہم بہت سے جبلّی اور عقلی اعمال ایسے بھی ہیں جو جذبۂ نفسانیت اور ذاتی نفع سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ ایثار و قربانی سمجھے جاتے ہیں، اسپی نوزا نے اُن کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے وہ کہتا ہے کہ یہ انسان کا فطری حق ہے کہ تحفظِ ذات کو نظر میں رکھ کر اُن سب چیزوں کو حاصل کرے جو اُس کے مفاد میں ہوں اور اُن کو دفع کرے جو اُس کے لیے مُضر ہوں۔ یہی اس فطری حق کا عقلی اور ذہنی سطح پر استعمال ہے اور معاشرتی اختلال و تصادم کا باعث نہیں بنتا بلکہ سماجی تعاون اور عام بہبود کا موجب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اپنے انفرادی حقوق کے ایسے حصّے چھوڑنے پڑتے ہیں جو دوسروں کے مفاد کے عقلاً خلاف ہوں یا اپنے عظیم تر مفاد کے لیے مضر ہوں۔ فطری حق کا یہی نظریہ ہے

---

[1] تاریخ اخلاقیات ۱۱۰، ۱۱۱؛ Alexander pp. 191, 194, 195

جس کی بنا پر اسپی نوزا مکمل ترک اور راہبانہ زہد کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک سماجی مفاد کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنی تمام فطری خواہشوں کی اعتدال کے ساتھ ایسی تشفی جو باعث اختلال وفساد نہ ہو انسان کا فطری حق ہے، چنانچہ موجودہ انسانیت کی سطح پر کہ اس کی تکوین نہ تو محض فعّال جذبات پر ہوئی ہے اور نہ مکمل واضح عقلی شعور پر، مسرت والم کی اپنی جگہ حقیقت ہے اور اس سطح پر یہی آخری خیر وشر ہیں تاہم کوئی شے اپنی جگہ محمود و مذموم نہیں کیوں کہ کوئی شخص اور کوئی شے اس کے علاوہ نہیں ہو سکتی تھی جو ہے اور نہ اس کے علاوہ کر سکتی تھی جو کر رہا ہے، اس معنی میں کامل اور غیر کامل ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے نوعی مقاصد کو پوری طرح انجام دے رہا ہے یا نہیں، نیکی کا مفہوم ہر وہ فعّال صلاحیت ہے جو شے کی فطرت کا حصّہ ہے۔ انسان کی حقیقی نیکی اس کا غیر مبہم اور واضح عقلی شعور ہے، جس فرد میں اس کی یہ نوعی صلاحیت زیادہ ہے اور وہ اس کے تقاضوں کو اوسط افراد کی نسبت سے زیادہ مؤثر طور پر پورا کرتا ہے نیک، صالح اور سعید ہے ورنہ بد، شریر اور شقی[۱]

کڈورتھ کے نزدیک خیر وشر متعین اور فطری حقیقتیں ہیں، چیزوں کی اصل فطرت میں شامل اور ناقابل تغیّر۔ اخلاقی اصول ایسے کلی اور مجرد تعقلات ہیں جو حواس سے محسوس نہیں ہوتے بلکہ ہمارا وجدانی شعور انہیں محسوس کرتا ہے اور یہی حقیقی معیار خیر وشر ہے۔ خیر وشر کے غیر متبدل اور چیزوں کی فطرت میں شامل ہونے کی اس نے اس طرح وضاحت کی ہے کہ باری تعالیٰ نے کائنات کو کچھ اس انداز سے پیدا کیا ہے کہ اس کے اندر تمام چیزیں ایک دوسری سے متعلق اور متوافق ہیں، چونکہ یہ تعلق اور توافق چیزوں کی خلق اور فطرت میں شامل ہے اس لیے ناقابل افتراق اور دائمی ہے۔ اخلاقی حیات چیزوں کے اس تناسب وتوافق سے ہم آہنگی کا نام ہے، اس توافق کو سب محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اپنے جذبات کی پیروی میں اپنے آپ کو اس سے ہم آہنگ نہیں بناتے اور اس طرح نہ صرف کائناتی نظم کے فتور کا باعث ہوتے ہیں بلکہ خود اپنے تعقل وشعور کا بھی انکار کر دیتے ہیں[۲]

---

[۱] تاریخ اخلاقیات ص ۱۱۰ – ۱۱۸، Five Types of Ethical Theory by C.D.Broad pp. 23, 30, 35, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52
Encyclopaedia Britanica under "Spinoza"
Russel pp. 598, 602 & 603 Alexander pp. 225 - 226, 227

[۲] تاریخ اخلاقیات ص ۱۲۰ – ۱۲۱، Alexander pp. 279, 280.

شیفٹسبری کے نزدیک انسان طبعاً اجتماعی اور مدنی ہے، اجتماع اور معاشرے کی خیر و فلاح کو سامنے رکھے بغیر شخصی خیر و فلاح بے معنی ہے، وہ اس کا بھی قائل تھا کہ فطرتاً ہر آدمی میں دو طرح کے میلان ہیں انانیتی اور خود غرضانہ دوسرا اشتراکی اور ہمدردانہ، اخلاقی نصب العین ان متضاد میلانوں کا صحیح توازن ہے۔ خیر و شر کا معیار ہماری اندرونی اور فطری جبلت ہے جس کو وہ اخلاقی حاسّہ کہتا ہے، یہ فیصلہ کرنا کہ کہاں تک ذاتی خیر کو اہمیت اور اوّلیت ہے اور کہاں سے اجتماعی خیر قابلِ ترجیح ہے اسی اخلاقی حاسّے کا کام ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک فرد کی خیر اجتماع کی خیر کو متضمن ہے اور اجتماع کی خیر خود فرد کی ذاتی خیر پر مشتمل، اس طرح انفرادی اور اجتماعی خیر میں تضاد نہیں رہتا۔ اس کے نزدیک خیر و شر میں امتیاز حقیقی اور فطری ہے، نیکی اور مسرت ایک دوسرے سے پوری مطابقت رکھتی ہیں[1]۔

آدم اسمتھ کے نزدیک ہمارے اخلاقی احکام کا مدار ہماری ایک خاص قسم کی قوت پر ہے جس کو وہ ہم احساسی (Sympathy) کہتا ہے۔ دراصل ہمارے اخلاقی تصورات کے معروض دوسروں کے عمل ہیں، ہم اپنی جگہ پہلے دوسروں کو سامنے رکھ کر ان کے جذبات میں ہم احساسی کے تحت شریک ہو جاتے ہیں، اولاً دوسروں کی سیرت پر اخلاقی حکم لگاتے ہیں اور پھر اُس کو اپنے اُوپر عائد کر لیتے ہیں، چونکہ دوسروں میں خود ہماری سیرت جھلکتی ہے اس لیئے ہمارے یہ حکم صائب ہوتے ہیں، چنانچہ اخلاقی حُسن اور اس کی برتری اسی ہم احساسی کی بدولت وجود میں آتی ہے۔ جن اخلاقی احکام کو دوسروں پر نافذ کرتے ہیں جب اُن کو اپنے اُوپر عائد کرتے ہیں تو فریضے اور واجب کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ جو بات عقلاً مقبول ہے وہ اگرچہ مرغوب بھی ہوتی ہے اور اپنی جگہ با افادیت بھی لیکن محض افادیت اخلاقی خیر کی خصوصی علت نہیں[2]۔

بٹلر کے نزدیک انسان میں ایک فطری ملکہ ضمیر (Conscience) ہے ہماری سیرت، الادول، اعمال اور اصول پر صائب، غیر صائب، خیر اور شر کا نہ صرف یہ کہ یہی ضمیر حکم لگاتا ہے بلکہ وہی مقتدر اعلیٰ ہے جو خیر کی تحریک اور شر کی مزاحمت کرتا ہے، ایثار اور خود پسندی میں عادلانہ توازن قائم کرتا ہے، وجوب و فرض اور منع و نہی کا آخری منبع ہے۔ بٹلر کے نزدیک لذت اور مسرت اگرچہ مرغوب ہیں لیکن اصل فوقیت فضیلت اور خیر کو حاصل ہے اور وہ وہی حقیقی مطلوب اور اصلی غایت ہے[3]۔

---

[1] تاریخ اخلاقیات ص ۱۲۳-۱۲۵ — Alexander pp. 280, 281 & 282

[2] تاریخ اخلاقیات ص ۱۳۰-۱۳۱ — Alexander p. 284

[3] تاریخ اخلاقیات ص ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱ — Alexander p. 283, C.D.Broad pp. 76 - 77

ہیوم کے نزدیک ہمارے ارادی افعال کا اصل محرک جذبہ (Passion) ہے اعمال کی اصل غرض بواسطہ یا بلاواسطہ افادیت یا مسرت کا احساس ہے، یہ احساس انانیتی بلاواسطہ ذاتی اور خالص خود غرضانہ ہو یا ہمارے فطری جذبۂ ہم احساسی کی بنا پر ابنائے جنس کی مسرت اور افادیت کی بنا پر ہو، دونوں طرح کے ارادی اعمال کی غرض بواسطہ یا بلاواسطہ اپنی ہی ذاتی مسرت اور خوشی کا حاصل کرنا ہوتا ہے اور یہی آخری معیارِ خیر و شر ہے[۱]۔

کانٹ ارادے کو آزاد مانتا ہے کیوں کہ اس کے بغیر اخلاقی فریضہ اور اخلاقی حکم بے معنی ہیں، خیر و صواب کا معیارِ عمل کا بالذات اور اطلاقی طور پر انسانی فریضہ ہوتا ہے، کل انسانیت کو شامل فریضہ، جس میں انسانی فرض ہونے کے علاوہ کوئی دوسری غرض و غایت نہ ہو، حقیقی نتائج و عواقب سے ہر طرح بالاتر، فرض کی صرف فرض ہونے کی بنا پر انجام دہی بس یہی صائب، محرک اور اخلاقی خیر ہے۔ ایسے مانتے ہوئے اخلاقی فرائض کو بھی جن کے انجام دینے میں ان کے فرض ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا مقصد و غایت پیشِ نظر ہو تو ان پر عمل کرنے کو بھی وہ حقیقی صائب اور اخلاقی خیر نہیں مانتا۔ انسانی کردار کے وہی اصولِ عمل اخلاقی قانون اور حقیقی فرائض کہلائیں گے جن کو عامل کے ساتھ ساتھ تمام ذی عقل، انسانی کردار کے اصول کے طور پر قبول کر لیں، ان قوانین کا منبع بلاواسطہ اور بالذات عقل ہے، یہ انسان پر ذی عقل ہستی کی حیثیت میں اس کے اندر سے عاید ہوتے ہیں[۲]، چوں کہ ان کا ماخذ کوئی تجرباتی عنصر نہیں ہوتا اس لیے یہ احساس

---

[۱] تاریخ اخلاقیات ص ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، Alexander pp. 268, 269, 270,

C.D.Broad pp. 87, 89 & 90

[۲] کائنات کی طرح انسانی ذات کے بھی دو رخ ہیں، مظہری اور حقیقی یا ماورائی۔ مظہری ذات جو علیت، زمان، مکان جیسے معقولاتی (Categorical) لوازم کی معروض ہے، سائنسی اور حِسّی تجربوں کا موضوع ہے اور 'عقلِ خالص' کے قوانین کی تابع۔ حقیقی اور ماورائی ذات جو مظہری ذات کا حقیقی جوہر ہے حقیقی کائنات کی طرح ہمیشہ اور بالکل مجہول رہتی اگر ہماری اخلاقی حیات کا ایک دریچہ نہ کھلا رہتا۔ یہی ایک دریچہ ہے جس میں سے ہم حقیقی ذات کو جھانک لیتے ہیں ورنہ حقیقی ذات نہ 'عقلِ خالص' سے دریافت ہو سکتی ہے نہ اس کے معقولات کی معروض اور اس کے قوانین کی تابع۔ حقیقی ذات کا ماخذِ علم اور ذریعہ انکشاف صرف عقلِ عملی (Practical Reason) ہے۔ ذات کی یہ اخلاقی حیات غیر مشروط اور مکمل آزاد اور خود مختار ہے۔

سے ماورا حقائق ہیں۔ اُس کے نزدیک کسی عمل کے اخلاقی صائب ہونے کا مدار اُس کی جزئی اور شخصی حیثیت نہیں بلکہ اُس کی کلّی اور نوعی صورت اور عام اندازِ عمل ہے۔ اخلاقی عمل کی قدر و قیمت صرف یہ ہے کہ وہ کلی انسانیت کی عقلی فطرت کا اظہار ہے، یہ قدر و قیمت ذات کے باہر کے کسی مقصد سے نہیں بلکہ مشترکہ انسانیت کے اندر سے متعین ہوتی ہے جو سب ذی عقل افراد میں عام ہے۔ اخلاقی عمل کا یہی مقصد اور غایت ہے[1]۔

فشٹے کے نزدیک انسان کا اخلاقی نصب العین یہ ہے کہ محدود ذات یا 'انا'، اپنے حدودِ عینیت یا "لاانا" یعنی عالم طبیعت سے آزاد ہو کر لامحدود میں مل جائے اور اپنی عینیت یا 'انائیت' کی حد بندیوں سے رہائی حاصل کرے۔ اگرچہ 'انا' رہتے ہوئے اور 'لاانا' یا عالم طبیعت سے محدود ہوتے ہوئے یہ نصب العین نہیں حاصل کیا جاسکتا، تاہم مسلسل جدوجہد سے اس کی طرف بڑھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ انسان کی اخلاقی حیات مسلسل آگے بڑھتے رہنے کا نام ہے۔ عالم طبیعت یا 'لاانا' کی مزاحم حدوں سے پار نکل جانے کی کشمکش کا شعور ہی اصل میں 'انا' ہے کہ جس کا ہمیں احساس ہے اس کی پوری جدوجہد اور اُس کی تمام عملی سرگرمیوں کا میدان یہی 'لاانا' یا عالم طبیعت ہے 'لاانا' کی ان حدود یا مزاحمتوں پر قابو پاتے رہنے اور ان سے نجات حاصل کرتے رہنے سے ہی اس کے اختیار اور ارادے کا عملی

---

کانٹ کے نزدیک اخلاقی فریضے یا غیر مشروط ایجاب (Categorical Imperatives) سے مراد انسان کی اسی ماورائی اور خود مختار ذات کا عائد کردہ وجوب (Necessit) یا "چاہیئے تھا" ہے جو اس کے تمام مظہری اعمال کے ساتھ بھی قائم رہتا ہے۔ کوئی مظہری عمل جس کا منشا اخلاقی ذات نہ ہو، موجودہ حالات، سابقہ اعمال، شخصی کردار، فطری جبلت، شدید خواہش، مطلوبہ مقصد، مجبوری وغیرہ وجوہ سے کتنا ہی لابد اور ضروری ہو جائے بلکہ ان مجبوریوں سے ہو بھی چکے پھر بھی یہ وجوب اور "چاہیئے تھا" بجائہٖ باقی رہتا ہے، بے قصور انسانی جان بچانے کے لیے میں نے جھوٹ بول دیا تاہم انسانیت کا تقاضا اور اُس کے ضمیر کی آواز یہی تھی اور یہی "چاہیے تھا" کہ سچ بولتا، نہ کسی انجام سے ڈرتا نہ کسی مجبوری کو مانتا۔

اس "چاہیے تھا" یا اخلاقی وجوب کے شعور سے اندر کی ذات یا اختیار کی آزادی کا شعور کبھی جدا نہیں ہوتا۔ جھوٹ بولتے وقت سچ بولنے کے اختیار کا شعور نہ ہو تو پھر سچ بولنا "چاہیے تھا" بالکل بے معنی ہے، ماورائی ذات کی واقعیت کے علم کا یہی اک دریچہ ہے جس سے اصلی ذات کا پتہ چلتا ہے

[1] تاریخ اخلاقیات ص ۱۵۹، ۱۶۰-۱۶۳،
C.D.Broad pp. 116, 117, !19,

Alexander pp. 378, 279, 380, 381, 382 & 383

ظہور ہوتا ہے۔ مزاحمتوں کے بغیر، جدوجہد، ارادی عمل واختیار کو بروئے کار لانا بے معنی ہے، اپنی قدرتی صلاحیتوں کو مسلسل فعّال بنائے رکھنا ہی اخلاقی قانون کا عملی اظہار ہے۔ یہ طبیعی مزاحمتیں جن کو وہ دور کرتا رہنا چاہتا ہے گو اس کے اختیار کو محدود کردیتی ہیں اور آخری نہایتوں تک نہیں پہنچنے دیتیں لیکن پوری طرح روک بھی نہیں پاتیں۔ ایک طرف اس کے فطری میلانات ہیں جو ہستی کا اظہار چاہتے ہیں دوسری طرف اس کی ادنیٰ خواہشیں ہیں جو اپنی تشفی چاہتی ہیں اور بس، یہی اس کی آزادی اور خود مختاری میں حائل ہیں۔ فشٹے ان طبیعی رغبتوں اور فطری تحریکوں کو جامد اور سر دبنا دینے کے حق میں نہیں وہ ادنیٰ خواہشوں کو اعلیٰ میلانوں کا تابع بنانے اور طبیعی خواہشوں کی اس حد تک تشفی کا حامی ہے کہ وہ ہستی کی حقیقی غایتوں کو آگے بڑھائیں۔ اندھا دھند اپنی رغبتوں اور خواہشوں کا اتباع نہ کرنا چاہیئے بلکہ ہر لمحے اپنے فریضے کے واضح شعور کے ساتھ اور اُس کے مطابق عمل کرنا اور فرض کو فرض کی خاطر انجام دینا اخلاقی خیر ہے۔ "آزاد ہو جاؤ، ضمیر کے مطابق عمل کرو، انسان ہونے کی حیثیت میں اپنی صلاحیت کار کو عمل میں لاؤ!" اس کے نزدیک یہی نیکی اور خیر ہے جو کسی خارجی قانون پر عمل کرنا نہیں بلکہ ہستی کے داخلی قانون کی پیروی ہے[1]۔

کانٹ اور فشٹے کے برخلاف ہیگل شخص کی ذہنی خود مختاری کو اخلاقی حیات کی بنیاد نہیں قرار دیتا۔ شخصی ضمیر کے احکام جو خیر وشر کے معیار مانے جاتے ہیں ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کا منشا شخصی رغبت یا نفرت ہو، نیز اخلاقی قانون اور شخصی اختیار پھر ارادے اور اس کے نفاذ میں دائمی اختلاف ہے، علاوہ ازیں خیر ضرورت اور احتیاج ہے جو مکمّل طور پر کبھی پوری نہیں ہوتی، مزید یہ کہ نیت اور ارادہ کیسا ہی خیر ہو لیکن عمل جو بے بقیے

---

[1] کانٹ نے عقل خالص یا شعور کو اور عقل عملی یا اختیار وارادہ کو الگ الگ کر دیا تھا کہ عقل خالص مظہری کائنات کا ذریعہ علم ہے اور عقل عملی یا اختیار وارادہ ماورائی کائنات کی معرفت کا وسیلہ ہے۔ فشٹے نے اپنی اخلاقیات میں اس بنیادی افتراق کو دور کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ اُس کے نزدیک ارادہ واختیار خود شعور کی خصوصیت ہے اور اُس کا عمل سے جتنا تعلق ہے اتنا ہی فکر سے ہے۔ اگر "انا" کی غیر محدود فعالی کی تحدید نہ ہو تو نہ فکر ہو گی نہ خارجی کائنات۔ یہ شعور ہی ہے جو اپنے آپ کو محدود کرتا ہے اور اس کی یہ تحدید عمل کی خاطر ہوتی ہے؛ خود "انا" یا ذہن کو اپنا شعور ہی عملی حدود میں اور جدوجہد کرتی ہوئی قوت یعنی اختیار وارادہ کی صورت میں ہوتا ہے، گویا شعور کا جوہر ہی ارادہ و اختیار ہے۔ تاریخ اخلاقیات ص ۱۷۵-۱۷۶؛ Alexander pp. 416. 421. 422. 424 - 425

جبلّت کا نتیجہ ہے شر بھی ہو سکتا ہے چنانچہ ہیگل کے نزدیک خیر و شر کا معیار شخص کا باطنی ضمیر نہیں ہو سکتا بلکہ خارجی اور بیرونی معیار ا لبس ناگزیر ہے ، ایک بالاتر فضا اور وسیع تر میدان درکار ہے جہاں اخلاق اور قانون دونوں متحد ہو سکیں۔ یہ بالاتر میدان اور وسیع تر میدان معاشرتی اور سماجی اخلاق ہے۔ اس میں اخلاق محض شخصی جبلّت ( Instinct ) نہیں رہتا بلکہ عالمی حکم اور معاشرتی ایجاب ہو جاتا ہے جو باہر سے ملتا ہے خاص شخصی اور نجی فیصلوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے، سماج اور معاشرے کی حاکمیت تسلیم کرنی پڑتی ہے، اُس کے ادارے، رسوم و رواج اور اُس کی ضرورتیں جن کی جڑیں خود انسانیت میں پیوست ہیں، اخلاقی حیات کا تعین کرتی ہیں اور اُس کو استحکام بخشتی ہیں۔ فرد کی حقیقی حیات اور اُس کی آزادی کی واقعیت ان اخلاقی تعلقات میں ہوتی ہے جو اُس کے خاندان، معاشرے اور ریاست سے ہیں۔ آدمی کی اپنی ذات اور اس کی حقیقی ہستی کا معاشرے میں ظہور ہوتا ہے۔ عادت اور فطرتِ ثانیہ کے طور پر خیر، اخلاقی اداروں میں ہی وجود میں آتی ہے۔ حقیقی شخص معاشرتی واقعیت ہے اور معاشرے کے رکن کی حیثیت سے ہی وہ حقوق بھی رکھتا ہے اور فرائض بھی۔ ہیگل نے معاشرتی وجوب کو اپنی اخلاقیات میں اعلیٰ درجہ دے کر کانٹ اور فشطے کی اخلاقیات کو مسترد کر دیا جس میں صرف باطنی اور موضوعی آزادی کو اخلاقی حیات کا منشا اور بنیاد قرار دیا گیا تھا۔[1]

شوپنہائر نے کانٹ کی ماورائی کائنات کو اندھے عزمِ حیات (Will to Live) میں بدل کر قنوطی اخلاقیات کی بنیاد ڈالی ، یہی کائناتی اندھا عزمِ حیات جو ہماری مظہری اور دھوکے کی ٹٹی کائنات کے پیچھے ہے ، نہ ختم ہونے والی مشقتوں اور نہ ٹھہرنے والے مصائب و آلام کا سرچشمہ ہے۔ کائنات اور اس کے ہر قسم کے مظاہر عزمِ حیات کی بیرونی صورتیں ہیں ، عزم گیا اور اُس کے تمام مظاہر گئے ، عزم نہیں تو نہ تصورات نہ کائنات ، بس عدم ہی عدم۔ چونکہ رنج و الم لازمۂ عزمِ حیات ہے اس لیے سچّی اخلاقی زندگی عزمِ حیات کی نفی میں ہے۔ خود غرضیاں ، خواہشیں اور نفرتیں ، جہاں کسی ایک کو پورا کیا تو دوسری کھڑی ہو گئی اور سلسلہ چل پڑا اور زندگی جہنم بن گئی۔ ان سے نجات کا واحد رستہ عزمِ حیات کے شعلے کو بجھا دینا ہے۔ زندگی کو ختم کر دینا اور اپنے آپ کو موت کے آغوش میں دے دینا نجات نہیں ، نجات روح کے اندر چھپی ہوئی خواہشِ حیات کو قُل کر دینا ہے۔ الم سے بچ جانے میں رہائی نہیں بلکہ مسرت سے کنارہ کشی نجات ہے۔ شوپنہائر کے نزدیک اخلاقی حیات کا نصب العین خود حیات کو جو ہم میں اور دوسروں میں مشترک

---

[1] تاریخ اخلاقیات ص ۱۸۷، ۱۸۸ Alexander pp. 474 - 475, 476

اور ایک ہے، ا رنج وغم کے سببوں اور اُن کے اصل باعثوں سے آزادی دلا دینا ہے اور یہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ہر قسم کی رغبتوں اور ہر طرح کی عملی سرگرمیوں کو رضاکارانہ ختم کر دیا جائے۔ خیر برتر خودی سے آزادی اور سکون وجمود کے گوشۂ عافیت میں پناہ ہے۔ آدمی جب خواہشوں کے بندے آزاد ہو جاتا ہے تو مایا اور فریب کا جال ٹوٹ جاتا ہے۔ بے شعوری کی خاموشی اور پرسکون فضا میں محو ہو جاتا ہے، رہی کائنات تو بس عدم ہی عدم۔ شوپنہائر کا یہی اصلی نروان ہے[1]

شوپنہائر کے "عزم حیات، اور اُس کی قنوطی اخلاقیات، میں کوئی منطقی تلازم نہ تھا، چنانچہ اس کی اس تعلیم نے کہ عزم حیات ہی برتر کائناتی قوت ہے۔ نٹشے کو خاص طور پر متاثر کیا اور اُس نے اس عزم پر ایک خاص قسم کی رجائی اخلاقیات کی بنا ڈالی۔ اس کے نزدیک انسان کی اخلاقی حیات کا نصب العین انسان برتر یا فوق البشر کو پیدا کرنا ہے، انسانیت حیوانی ارتقا کا آخری حلقہ نہیں، درمیانی کڑی ہے جس سے آگے بڑھنا ہے، عزم حیات جس کے مظاہر، حیات اور اُس کی بقا تک محدود ہیں بشر کے فوق البشر کے درجے پر پہنچنے میں ممد ومعاون نہیں، اس مقصد کے لیے عزم قوت (Will to Power) درکار ہے

انسانیت کا یہ مقصد اعلیٰ، انسان برتر، طاقت کا مظہر، آقائیت کا نمونہ، اشرافی کبر وتعلّی کا پیکر، سخت اور مغرور ہے۔ وہ ہر قسم کی کمزوری کا، خواہ اُس میں ہو یا دوسرے میں نہایت سنگدل اور بے رحم دشمن ہے۔ نٹشے کے نزدیک حیات کی قدریں الگ الگ ہیں کچھ کمزوروں، اپاہجوں، گدیہ گروں اور غلاموں کے لیے اور کچھ زور آوروں، تندرستوں، شریفوں اور آقاؤں کے لیے۔ رحم، درگذر، انصاف، مسکنت اور نرمی جیسی قدریں غلامانہ قدریں ہیں، بے رحمی، انتقام، ظلم، غرور، اور شدت جیسے وصف آقایانہ قدریں ہیں۔ اسکے نزدیک ایک اچھی جنگ ہر مقصد کو اچھا بنا دیتی ہے کمزوروں، مسکینوں، رحم دلوں، رقیق القلبوں، بےحوصلوں، کم ہمتوں، بزدلوں کو فنا کر کے بے لوچ عزت، لیاقت مند غرور، شریفانہ نفرت، نہ جھکنے والے تحکم اپنے دم خم کے احساس جیسی صفات کے بل بوتے پر ہی انسانیت کی حیاتیاتی موج ارتقا کے طاقتور طوفان کا جزو بن سکتی ہے۔ مدنیت اور تہذیب کو غلامانہ اقدارِ حیات سے ملوث نہ ہونے دینا چاہیے۔ فوق البشر منزل اور بشر اُس تک پہنچنے کا صرف پل ہے۔ عوام اور ان کی اوٹ پٹانگ ذلیل نسل کو تباہ کر کے ہی فوق البشر کی منزل حاصل کی جا سکتی ہے، نٹشے کے نزدیک صرف دھرتی حقیقت اور طاقت نصب العین ہے۔ آسمانی سلطنت، راہبانہ نصب العین، زہد، قناعت، طمانینت صلح جوئی سب غلامانہ ذہنیت کی علامتیں ہیں[2]

---

[1] تاریخ اخلاقیات ص ۱۹۳، ۱۹۴ • Alexander pp. 502, 503, 506 & 507

[2] ملفوظات زرتشت، تمہید ۳، ۴، ملفوظ ۱۰ وغیرہ۔ Ethics by Radoslav A. Tsanoff pp. 88 - 89, Alexander pp. 515 - 516, Russel pp. 787 - 788,

بینتھم کے نزدیک اصل اور فطری خیر لذت و مسرت ہے۔ مسرت سے مراد بے آمیزش اور کامل مسرت نہیں، ہر وہ عمل جس میں مسرت کا پلّا بھاری ہو خیر ہے۔ جس غرض کے لیے آدمی حقیقۃً کوشش کر سکتا ہے وہ صرف اپنی ذاتی مسرت ہے، لیکن ذاتی مسرت کا حصول دوسروں کے الموں کے ساتھ میسّر نہیں ہوتا، ورنہ دوسروں یا قوم کی مسرّت کا حصول اصلی غرض نہیں۔ اجتماع کی مسرت تو ذاتی مسرت کا محض ذریعہ ہے۔ چنانچہ ذاتی اور اجتماعی مسرت عملاً بے تعلق نہیں، دوسروں کو مسرّت دینا خود کو مسرّت فراہم کرنا ہے۔ قومی اغراض افراد کی انفرادی غرضوں کا مجموعہ ہیں۔ بینتھم کے نزدیک مسرتوں کا فرق کیفی نہیں بلکہ کمّی ہے، اس کی کمیّت دریافت کرنے کا پیمانہ اس کی شدت و مدت، قرب و تیقّن، باروری اور بے آمیزشی ہے۔ بے آمیزشی کے معنی یہ ہیں کہ اس میں الم کی آمیزش نہ ہو۔ چنانچہ عقلی مسرّت، حسّی مسرّت پر اسی لیے فائق ہے، باروری کا مطلب یہ ہے کہ مسرت میں دوسری مسرتوں کو اپنے عقب میں لانے کا میلان ہو، قومی اور معاشرتی سطح پر وہی لذت والم بڑے ہیں جو وسعت کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ افراد کے لذّت والم کا باعث ہوں[1]۔

مِل اصلی خیر اور فطرۃً مطلوب غایت صرف لذت و مسرت کو ہی قرار دیتا ہے، چوں کہ ہر شخص لذت کا خواہاں ہے اس لیے بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت ہی پسندیدہ غایت ہے۔ ذاتی مسرت کو نظر انداز کر کے دوسروں کو مسرور رکھنے کی خواہش کا منشا انسان کا یہ فطری احساس ہے کہ وہ خود معاشرے کا لاینفک جزو ہے۔ مل مسرتوں میں کمیّت کے فرق کے ساتھ کیفیتوں کے فرق کا بھی قائل ہے۔ اس کے نزدیک نیکی، عزت، دولت وغیرہ اگرچہ اپنی جگہ خود غایت اور خیر نہیں بلکہ مسرت اور اصل غایت کا وسیلہ ہیں لیکن بالعموم مسرت کے ساتھ ان کا ایتلاف اور اجتماع ہوتا ہے اس لیے خود بھی مطلوبہ غایت ہو جاتی ہیں اور مسرت کی حیثیت میں اصل مقصود بن جاتی ہیں[2]۔

سجوک اخلاقی اعمال کی حقیقی غایت لذت و مسرت کو ہی قرار دیتا ہے، یہی اصل خیر ہیں تاہم وہ اخلاقی اعمال کی وجدانی معقول قدروں کو جو احساس فرض کا منشا ہیں نظر انداز کر کے افادیت اور وجدانیت

---

[1] تاریخ اخلاقیات ص ۱۹۶ - ۱۹۷
Alexander pp. 560 - 561
Principles of Moral and Legislation by Bentham pp. 1, 4, 2, 30, 43

[2] تاریخ اخلاقیات ص ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱
Alexander pp. 563 - 564

میں توافق کی کوشش کرتا ہے چنانچہ فرد کے لیے اخلاقی عمل کا محرک اگرچہ اُس کا معقول وجدان ہے لیکن آخر ش کلی اور عالمی خیر، لذت و مسرت ہی ٹھہرتے ہیں کیوں کہ دوسروں کی خیر، معادلت اور ان کی خیر کے لیے ذاتی لذّت و مسرّت سے کنارہ کشی اور معقول حد تک حبّ ذات سب کا آخری مقصد لذّت و مسرّت فراہم کرنا ہی تو ہے۔[1]

اسپنسر کے نزدیک فطرت کا مقصد اور اُس کی غایت حیات ہے اور ہماری اخلاقی حیات کی مطلوبہ غایت لذّت ہے۔ یہ خود فطرت ہے جو اپنے ارتقائی عمل میں دونوں غایتوں میں مطابقت اور ہمنوائی پیدا کر دیتی ہے۔ انسان کی اخلاقی حِسّ کا نشوونما بھی قانونِ ارتقا کے تحت ہی ہوتا ہے۔ چوں کہ حیاتیاتی لحاظ سے بقائے ذات بقائے نوع سے مقدم ہے اسی لیے اسپنسر کے نزدیک اپنی ذات کے لیے لذت فراہم کرنا بنی نوع کو لذت پہنچانے سے مقدم ہے۔[2]

گرین کے نزدیک انسان کی اخلاقی حیات حیوانی جبلّتوں یا جذباتِ ہم جنسی کا ارتقا نہیں ہے اخلاقی خیر یا انسانی نصب العین کی واقعیت ایسے اشخاص میں ہی نمایاں ہوتی ہے جنہیں اپنا شعور ہو۔ اخلاقی نصب العین کو اپنے اعمال کا محرّک قرار دیے بغیر انسان سچے طور پر واقعیت نہیں بنتا۔ انسانی حیات کی اصلی غایت اور حقیقی نصب العین یہ ہے کہ وہ ایسے ذی شعور اشخاص کا واقعی فرد ہو جائے جن میں ربّانی شعور — کائنات کی روحِ برتر — اپنا جزوی اظہار کرتا ہے۔ اصل میں گرین کے نزدیک انسان قوتِ برتر کا آلۂ کار ہے، یہ قوتِ برتر شعورِ ذات رکھنے والے اشخاص کی سرگرمیوں کے ذریعے سے ہی واقعیت اختیار کرتی ہے، چنانچہ ان کی یہی ارادی آزادی ہے کہ اس کائناتی قوت سے ان کا اشتراک ہے اور ارتقا کے ہر قدم پر ربّانی شعور کا اظہار ہے۔[3]

## اقبال کے نزدیک خیر و شر کا معیار

اقبال اپنے اخلاقی تصورات میں حقیقت پسند انانیتی ہیں اور اس معنی میں فطری وجدانی ہیں کہ فطرت اور کائنات کی

---

[1] تاریخ اخلاقیات ص ۲۰۳، ۲۰۵ The Theory 'C.E.M. Broad' p. 158

[2] تاریخ اخلاقیات ص ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷، Alexander p. 575

[3] تاریخ اخلاقیات ص ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، Alexander pp. 583, 584

[4] اخلاقیات میں انانیت کے معنی اپنی ذاتی خواہش کی تسکین کو خیر کا آخری معیار قرار دینا ہے۔ (باقی بر صفحۂ آئندہ)۔

اُن کی توجیہہ جو وجدانی ہے اُن کے فلسفۂ اخلاق کی بنیاد ہے، فضائل اور سعادت کے متعلق اُن کا زاویۂ نظر خالص اسلامی ہے جو مذہبی رسموں سے قطع نظر بڑی حد تک ارسطاطالیسی فکر سے ہم آہنگ اور عام عقل کے مطابق ہے۔

اقبال کی اخلاقی فکر کی فضا جزوی طور سے ہابس، کانٹ، فشٹے، نٹشے بلکہ کسی حد تک اسپینسر کی فضا ہے لیکن وسیع تر، وہ ارادی اعمال کے اطلاقی خیر وشر ہونے کو تسلیم نہیں کرتے، دونوں کو اضافی ملتے ہیں، طبیعیاتی اور خارجی مظاہر کے پیچھے ایک طرح کی روحانیت کو فعّال سمجھتے ہیں جس کا محض وجدان سے ادراک ہوتا ہے، ارادہ و اختیار ہمارے شعور کے اصلی جوہر ہیں، برتر زندگی کے حصول اور بقا کے لیے قوّت، جہاد اور غلبۂ و استیلا کی ان کے نزدیک کافی اہمیت ہے، ارتقا کے وہ قائل ہیں اگرچہ ان کا ارتقا مادّی نہیں روحانی ہے۔ زندگی کے متعلق رجائی نقطۂ نظر رکھنے کے باعث کچھ حدود کے اندر وہ زندگی میں جر پور حصہ لینے کے حامی ہیں، ان کی تعلیم جدو جہد اور فطرت کی ناآہنگیوں کو دور کر کے انسانی حیات سے ہم آہنگ کرنے پر مبنی ہے، ان کے فلسفۂ اخلاق میں ترک و زہد اور نروان (یا 'مایا جال' سے نجات) جیسے تصورات کی گنجائش نہیں۔ بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ مسرت فراہم کرنے کی افادی توجیہیں اقبال کے مقصدِ حیات کی توجیہہ نہیں بلکہ محض لازم کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مادی ارتقار کا نظریۂ اخلاق جس کو مشکل سے ہی اخلاقی نظریہ کہا جا سکتا ہے، اقبال کی فکر سے صرف اتنی مناسبت رکھتا ہے کہ ان کے یہاں حیات، اُس کی بقا اور ارتقار کے بجائے خودی، اس کی بقا اور ارتقا کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔

اقبال کے نزدیک ارادی اعمال پر اس حیثیت سے نظر ڈالنی چاہیے کہ وہ کس حد تک شخصیت اور خودی کی بقا اور پختگی میں معاون ہیں اور کس حد تک اُس کی تحلیل و انتشار اور ضعف و اضمحلال کے باعث، اعمال کی ذاتی قیمت کچھ نہیں، اپنی حد میں نہ وہ اچھے ہیں نہ بُرے، ان کے خیر و شر ہونے کا فیصلہ شخصیت یا خودی کا استحکام اور ضعف کرتا ہے، یہی اخلاقی زندگی کی آخری غایت اور خیر و شر کا آخری معیار ہے[1]۔

---

فطریت۔ اخلاقیات کا ماخذ قدرت کے مشینی اور غیر عقلی قوانین کو قرار دینا اور وجدانیت۔ انسان کے باطنی ضمیر اور اس کے اندرونی حاسے کو خیر و صواب کا معیار تسلیم کرنا اور اس کو حاکم ماننا۔ تاریخ اخلاقیات ص ۹۵-۹۶

Rashdall Vol. I pp. 39, 80 - 81

[1] Six Lectures by Iqbal p. 165

شخصیت اور خودی کے استحکام اور ضعف کا کیا مفہوم ہے، اقبال نے اس کی کوئی واضح تشریح نہیں کی، اس لیے ان کے یقینی معنی متعین کرنا دشوار ہے۔ مثنوی اسرار خودی میں چاند کے مقابلے میں زمین کو اور زمین کے مقابلے میں آفتاب کو محکم تر کہا گیا ہے:

چوں زمیں بر ہستی خود محکم است | ماہ پابند طواف پیہم است
ہستی مہر از زمیں محکم تر است | پس زمیں مسحور چشم خاور است

زمین اور چاند کی کثافتِ مادہ کا جہاں تک تعلق ہے زمین کی کثافت اور چاند کی کثافت میں ڈیوڑھی سے کچھ زیادہ کا فرق ہے، زمین اور آفتاب میں زمین کا مادہ زیادہ کثیف سہی تاہم جسامت کی بنا پر مادے کی مقدار غیر معمولی بڑی ہے۔ ان تینوں اجرام کی بیرونی کشش اور توانائی کے فرق میں خود مادے کی مقدار کے فرق اور آپس کے قرب و بعد کی خاص اہمیت ہے۔ اقبال کے شاعرانہ انداز فکر کو دیکھتے ہوئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک استحکام کی زیادتی ہی شے کے جاذب تر ہونے کا باعث ہے اور استحکام کی زیادتی کا مدار مادے کی فراوانی پر ہے۔ قطرہ شبنم اور ریزۂ الماس کے تقابلی فرق میں صلابت کو جو مادے کی کثافت اور پیوستگیِ اجزار کا نتیجہ ہے استحکام کا معیار قرار دیا ہے، پہاڑوں کو پختہ فطرت کہہ کر ان کی تقویم کی ہے گویا ان کی فضیلت کا سبب کثافت اور حجم یا فراوانیِ مادہ ہی ہے:

قطرہ سخت اندام و گوہر خو نہ بود | ریزۂ الماس بود و او نہ بود
غافل از حفظِ خودی یکدم مشو | ریزۂ الماس شو شبنم مشو
پختہ فطرت صورت کہسار باش | حامل صد ابر دریا بار باش

الماس اور کوئلے کے مکالمے میں بھی صلابت کو استحکام اور پختگی کی علامت مانا ہے:

گفت الماس اے رفیق نکتہ بیں | تیرہ خاک از پختگی گردد نگیں
پیکرم از پختگی ذوالنور شد | سینہ ام از جلوہ ہا معمور شد
در صلابت آبروے زندگی است | ناتوانی، ناکسی ناپختگی است

گویا بیرونی جذب یا قوت کے فرق اور قیمتوں کی کمی زیادتی کا مدار التصاق اجزار یا کثافتِ مادہ اور فراوانیِ مادہ پر ہے، سورج کا مادہ اگر زمین کی طرح کثیف ہوتا تو اس کا حجم زمین سے بدرجہا بڑا ہوتا اس لیے اس کی بالقوہ کثافت زمین سے کہیں زیادہ بڑی ہے چنانچہ جذب، قوت اور قیمت کا مدار کثافتِ مادہ یا التصاقِ اجزا پر ہی ہے، یہ کثافت حقیقۃً اور حسًّا موجود ہو یا ہو سکنے کی قابلیت و استعداد ہو جیسے بمقابلۂ زمین سورج میں۔

انسانی شخصیت اور خودی کے استحکام اور پختگی میں یہ تمثیلی کثافت کی شدت و ضعف تو بکار آمد نہیں، خودی کی نوعیت اقبال کے یہاں روحانی ہے تاہم چوں کہ ان کے نزدیک وہ ہر قسم کی فعالیوں کی قوت ماسکہ اور تمام صلاحیتوں کا مرکز ہے اور اپنی جگہ عضوی کُلّیت ہے اس لیے اس کی روحانی قوت اور جذب کا مدار روحانی التصاقِ اجزا یا کثافت ہے۔ جب تک انسانی خودی یا افعال و قویٰ کی مرکزی ماسکہ وحدت جو حقیقی شخصیت ہے، انتشار اور پراگندگی کا شکار رہتی ہے اس میں استواری نہیں آتی، اُس کی سیمابی کیفیت اور انتشار دور کیے بغیر خودی کامل العیار نہیں ہوتی، اس کا اظہار اور اس کی ہستی کا ثبوت اس کی توانائی اور بستگی پر ہی موقوف ہے:

خویش را دریاب از ایجاب خویش　　　سیم شو از بستن سیماب خویش

زندگی کی فعالیوں اور قوت کا یہ سیمابی مرکز اور پھیلی ہوئی وحدت مدعا اور مقصد سے بستہ اور پختہ ہوتی ہے۔ مقصد اور مدعا ہر قسم کی فعالیوں اور قوتوں کو اپنی طرف متوجہ کرلیتا ہے اور ان کو ایک مرکز پر جمع کرکے نفسی اور ذہنی حیات کو جو حقیقی حیات ہے، مکمل وحدت اور پختہ شخصیت بنا دیتا ہے:

مدعا راز بقائے زندگی　　　جمع سیماب قوائے زندگی

صرف معروضی طور پر اور محض عقل کی بنیاد پر مقصد و مدعا اندرونی زندگی کی جمعیت اور بقا میں کوئی خاص مدد نہیں دیتا جب تک وہ جذبات اور خیالات پر حادی نہ ہو جائے اور اُس سے عشق اور لگن نہ پیدا ہو جائے۔ عشق اور لگن کے بغیر حیاتیاتی قوتیں ایک مرکز پر سمٹ کر نہیں آتیں اور فرد کی فعالیتیں کسی خاص رخ پر منتظم نہیں ہو پاتیں، چنانچہ اقبال عشق اور لگن کو خودی کی بقا اور استمرار میں کافی اہمیت دیتے ہیں اور اُس کو خودی کے استحکام کا باعث سمجھتے ہیں:

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است　　　زیرِ خاک ما شرارِ زندگی است
از محبت مے شود پائندہ تر　　　زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر
از نگاہِ عشق خارا شق شود　　　عشقِ حق آخر سراپا حق شود
از محبت چوں خودی محکم شود　　　قوتش فرماں دہِ عالم شود

مقصد اور مدعا سے یہی لگن، اُس کی یہی ٹیس اور چبھن شخصیت کی عضوی تالیف ہیں نفسیاتی صلابت اور اندرونی جذب، اتصال و التصاق پیدا کرتی ہے اور شخصیت توانائی اور قوت کا سرچشمہ بن جاتی ہے، ذہنی انتشار اور نفسیاتی شکست و ریخت ختم ہو جاتی ہے:

سنگ شو اے ہمچو گل نازک بدن　　　تا شوی بنیاد دیوار چمن!

چنانچہ خودی کا استحکام اور پختگی جو افعالِ ارادی کے خیر و شر ہونے کا معیار ہے، اُس کا مفہوم جمعیت، مرکزیت اور تمام عقلی اور عملی قوتوں کا کسی ایک مرکز پر اور کسی ایک سمت کی طرف مجتمع اور منظم ہو کر اُبل پڑنا اور میدان عمل پیدا کرنا اور اُسے منور کر دینا ہے۔

خودی اور شخصیت کا استحکام اور اُس کی جمعیت و تالیف کی قوت جو انسانی شخصیت کی اصل حقیقت اور اُس کا نوعی امتیاز ہے، یہی ایسی خارجی اور مشاہداتی حقیقت ہے جو ذاتی قیمت رکھتی ہے:

ایک تو ہے کہ حق ہے اس جہان میں　　باقی ہے نمود سیمیائی!

---

تو زندگی ہے، پایندگی ہے　　باقی ہے جو کچھ سب خاکبازی

اس مستقل اور اطلاقی قدر کے علاوہ تمام قدریں انسان کی ساختہ پرداختہ ہیں، اُن کو اپنے مقرر کیے ہوئے مقاصد اور غایات کی کسوٹی پر کسا جانا چاہیے:

کسے کو فاش دید اسرارِ جاں را　　نہ بیند جز بچشم خود جہاں را

یہ مقاصد و غایات بندھے ٹکے نہیں، برابر بنتے اور پورے ہوتے ہیں اور پھر نئے بنتے ہیں اور پورے کیے جاتے ہیں۔

زندگی مرغ نشیمن ساز نیست　　طائر رنگ است و جز پرواز نیست

مسلسل مقاصد اور غایتوں کو پیدا کرتے رہنا ہی زندگی ہے:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم　　از شعاع آرزو تابندہ ایم

مقاصد اور غایتوں کی کوئی نہایت نہیں:

گماں مبر کہ بپایان رسید کارِ مغاں　　ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

یہ بنتے پورے ہوتے مقاصد اپنی جگہ مکمل آزاد اور حقیقی معنی میں ارادی ہیں، ان کے انتخاب اور منتخب کیے مقاصد کی طرف میلان پھر اُن کو پورا کرنے کی عملی جدوجہد میں کسی قسم کا جبر و اضطرار شامل نہیں بلکہ صرف اخلاقی نصب العین کی خاطر بالکل آزاد اور اختیاری خود سپاری ہے[1]:

## انسانی حیات اور عمل

کائنات کی جس قسم کی ارتقا کے اقبال قائل ہیں وہ باشعور و ارادہ دائمی فعالیت کی اندرونی صلاحیتوں کی خود اظہاری ہے:

---

[1] Six Lectures by Iqbal p. 118

از نقش این و آں بتماشائے خود رسید　　　　صورت گرے کہ پیکر روز و شب آفرید

یہ فعال قوت جس کو ذاتِ باری سے تعبیر کیا جاتا ہے، ارتقا کی ایک خاص منزل پر انسانی شخصیت کی صورت گری کرتی ہے۔ اپنے وجود کے لحاظ سے انسانی شخصیت پچھلی ہے مگر رتبے میں سب سے اگلی ہے:

نکلے تری تلاش میں قافلہائے رنگ و بو　　　　آیۂ کائنات کا معنیِ دیر یاب تو

انسانی شخصیت ارتقار کی وہ منزل ہے جہاں سے یہ خود کائناتی فعّالیت کی دست و بازو بن جاتی ہے اور کائنات کے اگلے مراحلِ ارتقا میں اپنا حصّہ ادا کرنے لگتی ہے:

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

زندگی کو نئے نئے مقاصد سے آشنا کرنا، نئی نئی غایتوں کی طرف لے جانا اور کائناتی قوتوں کو ان مقاصد و غایات سے ہم آہنگ کرنا انسان کا منصبی فریضہ ہے جس کو ادا کرنا اس کے لیے اخلاقی وجوب کی حیثیت رکھتا ہے:

دہد ایں خواب را تعبیر تو　　　　زندگی را میکند تفسیر تو

انسان کی ہستی کا یہ ارادی اظہار اُس کی خلق اور ایجاد ہے جس کے بغیر اُس کی اخلاقی ہی نہیں بلکہ اُس کی اصل زندگی کی بقا ہی خطرے میں پڑ جاتی ہے اور اُس کی نفسیاتی تالیف میں ڈھیل آجاتی ہے:

فراق عارف و معروف خیر است　　　　خودی را زندگی ایجاد غیر است

حقیقی خیر یہی ہے کہ 'انا' اور شخصیت کی باطنی شعوری صلاحیتیں حسّی اور خارجی صورت میں آجاگر ہو کر عارف و معروف اور باطن و ظاہر الگ الگ ہو جائیں۔ باطن کا ظاہر کی طرف، شعور کا مشعور اور 'انا' کا غیر 'انا' کی طرف ذوقِ پرواز اور شوقِ خروج، یہی حیات کی حقیقت ہے:

فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی　　　　سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی

اقبال کے اخلاقی تصور میں انسانی فعّالی اور عمل کی بنیادی اہمیت ہے، فطرت کا منشا عمل ہے اور بس:

ذوقِ تخلیق است قانونِ حیات　　　　در عمل مخفی است مضمونِ حیات

انسان میں جو صلاحیتیں ودیعت ہیں اُبھرنا چاہتی ہیں، اظہار اور اثبات اُن کی فطرت ہے، اُن کے اظہار و اثبات کا میدانِ عمل یہی حسّی اور بیرونی کائنات ہے جو اُن کے ظہور و ثبوت کی منتظر ہے

اور اُن کے عمل کے لیے کامل سپردگی جس کی فطرت ہے ۔صرف عمل اور فعالی کی کمی ہے۔

تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
انسان کی ہر قوت سر گرم تقاضا ہے

انسان میں تسلیم و رضا کا یہ مطلب نہیں کہ فطری تقاضوں اور طبعی خواہشوں کو جامد اور مردہ بنا دیا جائے:

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند
مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا

فطرت سے ناآہنگی اور بیگانگی بغاوت اور خود عنادی ہے، جمود اور ترکِ عمل خود ہستی کی نفی ہے:

یہی آئینِ فطرت ہے، یہی اسلوبِ فطرت ہے
جو ہے راہِ عمل میں گامزن محبوبِ فطرت ہے

جو اپنی فطرت کے واجبات اور فرائض سے روگردانی کرتا ہے اس کو دوسروں کے جبر و قہر کی تعمیل کرنی پڑتی ہے:

ہر کہ برخود نیست فرمانش رواں
مے شود فرمان پذیر از دیگراں!

اقبال کے نزدیک ایسی تمام تعلیمیں اور ایسے تمام فلسفے جو ترک اور جمود پر آمادہ کریں، غیر فطری اور قابلِ رد ہیں۔ حتیٰ کہ خون ریزی اور جنگ و جدل کے خطروں سے بھی عملی جدوجہد قابلِ ترک نہیں۔ خون ریزی اور جنگ و پیکار فطرت سے ناآہنگ نہیں، اُس کی ہمنوائی ہے:

خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جلترنگ

آدمی کی دنیا وہی ہے جس کو وہ خود پیدا کرے، زندگی کا تقاضا یہ ہے کہ بے کمائے اور بے مشقت حاصل سے اپنے آپ کو بچائے رکھے اور اس طرح زندگی جیسی انمول، رازِ تکوین اور انسانی حقیقت کو ضائع نہ کرے:

اپنی دُنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سِرِّ آدم ہے، ضمیرِ کُن فکاں، ہے زندگی

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

اقبال کے یہاں انسان کے عملِ خلق کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے، خلق و تکوین کے بغیر کائنات کو آگے بڑھانا جو انسان کا اخلاقی فرض ہے، ممکن نہیں اور نہ اس کے بغیر خلّاقِ قدرت کے دست و بازو بننے کا امکان۔ نو بہ نو عمل اور جدتِ کار کے تجربوں میں غلط کاریاں تک نہ صرف یہ کہ قابلِ درگذر ہیں

---

لہ زندہ رود باب ۱۱ ص ۲۲۰- ۲۳۰

بلکہ قابلِ تحسین اور باعث ثواب ہیں:

اگر از دست تو کار نادر آید		گناہے ہم اگر باشد ثواب است

زندگی کو فعّال بنانے کے لیے نت نئی آرزوؤں اور آرزوؤں کے ساتھ نئے ولولوں کی خاص قیمت ہے۔ آرزوؤں سے مقاصد متعین ہوتے ہیں، مقاصد کو حاصل کرنے کی امنگ اور ان کے لیے ولولہ اور جوش نہ ہو تو جدوجہد میں سرگرمی نہیں آتی اور نہ ان کے لیے نئی راہیں کھلتی ہیں اور نہ نئے وسائل دریافت ہوتے ہیں چنانچہ:

زندگی بر آرزو دارد اساس		خویش را از آرزوے خود شناس

عقل جس کا کام نئی راہیں پیدا کرنا اور نئے وسائل تلاش کرنا ہے، آرزوؤں کی ہی پیداوار ہے:

زندگی سرمایہ دار آرزو است		عقل از زائیدگانِ بطنِ اوست

یہ جذبات اور ولولے ہی ہیں جو مقصد کی راہ کی دشواریوں پر قابو پاتے ہیں، اسی لیے دل کی جو جذبات کا منشا اور منبع ہے اپنی جگہ اہمیت اور ضرورت ہے:

سمجھا لہو کی بوند اسے تو اگر، تو خیر		دل آدمی کا ہے فقط ایک جذبۂ بلند

ہر ارادی عمل کی غایت اگرچہ نتائج کی تحصیل ہے لیکن اقبال کے نزدیک نتائج منزل نہیں بلکہ نئے مقصد اور نئی جدوجہد کے لیے محرک اور باعث ہیں۔ نتائج کو منزل سمجھ کر ٹھہر جانا منشاءِ قدرت کی خلاف ورزی ہے۔

من نگویم در گذر از کاخ و کو		دولت تست ایں جہانِ رنگ و بو

دل برنگ و بو و کاخ و کو مدہ		دل حریم اوست جز با او مدہ!

اس کا کام ہر منزل سے راہی کی طرح گذر جانا اور آگے منزلیں پیدا کر کے انہیں طے کرنا ہے، اس کی منزل ہر منزل سے ذرا آگے ہے:

تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا		ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

اور اگر سب آسمان سر کر لیے ہیں تو نئے آسمان پیدا کرنا اور انہیں سر کرنا ہے:

نیاساید ز کار آفرینش		کہ خواب و خستگی بروئے حرام است

## اخلاقی عمل میں یقین اور اعتقاد

کوئی تصور، کوئی مقصد اپنی جگہ کتنا ہی معقول ہو جب تک اس میں اتنی قوت اور کشش نہ ہو کہ انسان کی تمام عملی طاقتوں کو سب طرف سے سمیٹ کر اپنی طرف متوجہ کرے اسے سرگرم اور پُرجوش عمل کے لیے وجہِ تحریک نہیں۔ تصورات کی

مقاصد میں یہ کشش اور قوت ان میں یقین اور عقیدے سے آتی ہے:

عمل خواہی یقیں را پختہ تر کن  یکے جوئے یکے بین و یکے باش

زندگی سے متعلق کوئی شعبہ ہو اس کی حقیقی اور اصل بنیاد اس کے متعلق ایقان و اذعان ہے:

دیں ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو سلطانی ہو  ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر

عقل کا اثبات عملی اغراض کے لیے اتنی قیمت نہیں رکھتا جتنی دل کی تصدیق رکھتی ہے:

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

شک اور تذبذب عمل کی قوت کو ضعیف کر دیتے ہیں اور شعلۂ حیات سرد ہو جاتا ہے:

نئے یقیں سے ضمیر حیات ہے پرسوز  نصیب مدرسہ یارب یہ آب آتشناک

ہماری موجودہ تہذیب کا سب سے بڑا عیب یہ نہیں کہ وہ اقتدار کی تقلید اور غلامانہ ذہنیت کی عکاسی ہے اس کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس کی بنیاد بے یقینی پر ہے:

سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار  غلامی سے بتر ہے بے یقینی

دوسروں پر اسی کی باتیں اور اسی کی تلقین و ہدایت کارگر اور اثر انداز ہوتی ہیں جس کو خود ان پر اعتماد و یقین ہو ورنہ محض فضول اور بے معنی ثابت ہوتی ہیں:

حرف اس قوم کا بے سوز، عمل زار و زبوں  ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر

اقبال کا تجربہ یہ ہے کہ دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے، اس کے احاطۂ اثر کی حد و نہایت نہیں ہوتی:

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا  تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا

**قوت و زور**

نئے مقاصد اور اچھوتی غایتوں کے لیے جد و جہد کی نئی راہیں، نئے میدان مہیا کرنا اور نئے وسائل تلاش کرنا، پھر مقررہ غایتوں تک پہنچنے اور اخلاقی مقاصد حاصل کرنے میں غیر معمولی دشواریوں سے گذرنا، منزل بہ منزل نئے مقاصد متعین کرنا، مرحلہ بہ مرحلہ جدید نصب العین قرار دینا اور خوب سے خوب تر کے لیے مسلسل کوشش کرنا آسان نہیں، فطری اور غیر فطری رکاوٹوں سے مقابلہ، افراد و اقوام کی شخصی اور قومی اغراض اور مفادات سے تصادم اور مخالف قوتوں سے سامنا اور پھر سب پر قابو پانا، اس کے لیے جوش، ولولے، لگن اور عزم کی ضرورت تو ہے ہی ساتھ ساتھ سکت اور طاقت بھی درکار ہے، انسانی حوصلوں کے سامنے کائنات کی مادی قوتیں ابھی تک پوری طرح مسخر نہیں اس پر انسان کی خلاق فطرت کا تقاضا کہ خالق کائنات کے تکوینی عمل میں بھی نقص اور ناآہنگی نکالے اور یوں ہے اور یوں

چاہیے، کہنے سے نہ چوکے:

گفت یزداں کہ چنین است ودگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنین است و چنین مے بائیست

فطرت کا ارادہ کہ انسان اپنے عمل سے اپنے ارادی مقاصد کو سامنے رکھ کر کائنات کو آگے بڑھائے، جو اُس کو آگے بڑھانے میں حائل ہو اُسے دور کرے، فطرت کی قطع و برید کر کے اُس کی حنا بندی کرے، اگر پورا نظام درہم برہم کرنا پڑے تو دریغ نہ کرے:

گفتند جہانِ ما آیا بتو سازد؟
گفتم کہ نمے سازد، گفتند کہ برہم زن

ناموافق کو موافق بنائے۔ بغیر ساز کر لینا خود زندگی کا اعتراف شکست ہے:

با جہانِ نامساعد ساختن!
ہست در میداں سپر انداختن

اقبال کے فلسفۂ اخلاق کا تقاضا ہے کہ ساحل سے رزم خیر و شر کا تماشا دیکھنے کے بجائے اُس کے طوفان خیز سمندر میں کود پڑنا اور خیر کی قوتوں کی مدد کر کے شر کی قوتوں کو شکست دے دینا۔ ملت بیضا کی آبرو کا یہی تحفظ ہے۔

ہمت از حق خواہ و از گردوں ستیز
آبروئے ملتِ بیضا مریز!

ان کی تعلیم یہ ہے کہ:

حدیث بے خبراں ہے کہ با زمانہ بساز
اگر زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

اس انداز فکر کے لیے 'عزم حیات' کے ساتھ نطشے کا 'عزم قوت' درکار ہے۔ قوت و زور کے بغیر ان بلند عزائم کی تکمیل ممکن نہیں، چنانچہ اقبال کے اخلاقی تصور میں عمل کے پہلو بہ پہلو جس صفت کی اہمیت ہے وہ زور اور قوت ہے جس کے حاصل کرنے پر کہیں خود زندگی کو قوت کہہ کر آمادہ کیا ہے، کہیں اُس کو حاصلِ زندگی کہا ہے، کہیں زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے اور کہیں اُسی کو خیر و شر کی کسوٹی بنا دیا ہے:

زندگانی قوتِ پیدا ستے
اصل او از ذوقِ استیلا ستے

---

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرحِ رمزِ حق و باطل قوت است

---

از کُنِ او زہر کوثر مے شود
خیر را گوید شرے، شر مے شود

حسن و جمال کی بنیاد ان کے نزدیک زور اور قوت پر قائم ہے:

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

چوں کہ زندگی اور قوت ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، زندگی وہی ہے جو قوت ہے اس لیے زندگی کا طول و قصر عمر کی درازی اور کوتاہی سے نہیں ناپا جا سکتا، اس کو ناپنے کا حقیقی پیمانہ قوت ہے:

زندگی را چیست رسم و دین و کیش یکدم شیری بہ از صد سالِ میش

ضعف و ناتوانی بہت سے اخلاقی عیوب پیدا کر دیتی ہے، ڈر، جھوٹ اکثر ناتوانی اور کمزوری کے بطن سے اٹھتے ہیں اور زندگی کا حقیقی اظہار و اثبات نہیں ہوتا اور اس کی رونق اور آب جاتی رہتی ہے:

ناتوانی زندگی را رہزن است بطن او از خوف و دروغ آبستن است

رحم، شفقت، انکسار، مجبوری اور معذوری سب کے اندر اکثر ایک ہی حقیقت چھپی رہتی ہے اور وہ ہے کمزوری اور ناتوانی، اس عیب کو چھپانے کے لیے ہی یہ رنگ برنگ خوبصورت پردے ڈال دیے جاتے ہیں:

گاہ او را رحم و نرمی پردہ دار گاہ مے پوشد ردائے انکسار

گاہ او مستور در مجبوری است گاہ پنہاں در تہِ معذوری است

اقبال کے نزدیک ضعف و ناتوانی انسانیت کا ایسا جرم ہے جس کی سزا فطرت کی عدالت میں اس کے سوا کچھ نہیں کہ کائنات کی سب سے قیمتی شے زندگی کو ہی سلب کر لیا جائے:

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

اقبال یہ برداشت نہیں کرتے کہ انسان ادنیٰ قوتوں کا محکوم ہو کر زندگی گذار دے، اگر حاکمانہ اقتدار کے ساتھ وہ زندہ نہیں رہ سکتا تو زندگی کے تمام تعلقات کو منقطع کر کے زندگی کے جو دن اسے کاٹنا پڑیں ایسے کاٹ دے کہ نہ وہ کسی کا نہ اس کا کوئی۔ ان کی تعلیم یہ ہے کہ:

دنیائے دُوں کی کب تک غلامی یا راہبی کر یا پادشاہی

## فضائل یا ملکات عالیہ

کائنات کی منزل بہ منزل تعمیر اور درجہ بدرجہ ارتقا میں اپنا واجبی حصہ لے کر نیابتِ الٰہی کا فریضہ ادا کر دینا صرف فعالی اور قوت کے بل پر ممکن نہیں، اس کے لیے بہت سی صفاتِ فاضلہ اور ملکاتِ عالیہ کی ضرورت ہے، چنانچہ اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا ان پر زور دیا ہے اور ان کو اختیار کرنے کی تلقین کی ہے، ان میں ان کا اصل معیارِ فضیلت اسلامی تعلیمات ہیں جن سے بڑی حد تک سقراطی مدرسہ افلاطون و ارسطو ہم آہنگ ہیں۔ نیابت الٰہی یا امامت کے لیے صداقت، عدالت، شجاعت ضروری اوصاف ہیں، محبت اور اخوت کے بغیر قدرت کے مقصد کی

تکمیل نہیں ہوتی، دل و زبان میں ہم آہنگی ہر حال میں ضروری ہے:

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

---

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہاں گیری، محبت کی فراوانی

---

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

اطاعت، کوشش، آئین پسندی، تسلیم و رضا انسانیت کی ضروری خصوصیات ہیں:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
مے شود از جبر پیدا اختیار

---

ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند
خویش را زنجیری آئین کند

---

زندگی محکم ز تسلیم و رضا ست
موت نیرنج و طلسم و سیمیا ست

انسان تنگ نظری، وطنی عصبیت، خویش پروری سے آزاد ہو کر نگاہ میں وسعت نہیں پیدا کر لیتا تب تک آفاق گیری کے صحت مند ولولے نہیں ابھرتے کیونکہ آفاق گیری کا اصل مقصد افراد و اقوام کو غلام بنانا نہیں بلکہ عام اصلاح اور ترقی ہے۔

دلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اُٹھتے
نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو انداز آفاقی

---

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام
نے غلام اورا نہ او کس را غلام

---

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی، نہ صفاہان، نہ سمرقند

---

خلافت بر مقام ما گواہی است
حرام است آنچہ برما بادشاہی است

غیوری، خودداری، بلند حوصلگی، حق گوئی، بے باکی، شیریں سخنی، سوختہ جانی اور شفقت کے بغیر زندگی کے بلند و بالا مقاصد کی تکمیل نہیں ہو سکتی:

غیرت ہے بڑی چیز جہانِ تگ و دو میں
پہناتی ہے درویش کو تاجِ سرِ دارا

نگاہ بلند، سخن دلنواز، جاں پرسوز　　یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے

---

آئینِ جوانمرداں حق گوئی و بے باکی　　اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

---

اس کی نفرت بھی عمیق، اس کی محبت بھی عمیق　　قہر بھی اس کا ہے اللہ کے بندوں پہ شفیق

---

درجہاں ہر فتح از کراری است　　آبروے مرد از خودداری است

اعلیٰ خوبیاں، بلند مقاصد، شوق، علم و عمل اگر ان میں ذاتی نفع اندوزی شامل ہیں تو نیابت الٰہی کا فریضہ ادا نہیں ہو سکتا، نیابت الٰہی کے لیے روح کی پاکیزگی، پاک ضمیری، بلند خیالی اور ذوق لطیف درکار ہے:

رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید　　ضمیر پاک، خیال بلند و ذوق لطیف

جو خود دنیا میں پھنسا ہوا ہے وہ دنیا کی اصلاح کیسے کر سکتا ہے، دنیا کے غلام سے دنیا کی تسخیر کیوں کر ہو سکتی ہے:

حیات چیست، جہاں را اسیر جاں کردن　　تو خود اسیر جہانی، کجا توانی کرد

اس سے آزاد ہونے کی پہلی شرط اُس پر قابو پانا ہے:

راکبش بودن از و وارستن است　　از مقام آب و گِل برجستن است

دنیا سے نجات حاصل کرنے کے معنیٰ اقبال کے نزدیک ترک و رہبانیت نہیں بلکہ اُس پر غالب ہونا اور اُس کو قدرت کے مقاصد سے ہم آہنگ کر لینا ہیں:

اے کہ از ترکِ جہاں گوئی مگو　　ترکِ ایں دیر کہن تسخیرِ او

اقبال کے کلام پر پوری طرح نظر ڈالی جائے تو شاید کچھ ہی ایسے اعمالِ حسنہ اور اخلاقِ فاضلہ رہ جائیں گے جن پر انھوں نے مختلف انداز نظر اور نئے نئے پیرایوں سے اپنے مخاطبین کو انگیز کرنے کی کوشش نہ کی ہو، ان کے اخلاقی تصورات کی یہ قابل لحاظ خصوصیت ہے کہ وہ مثبت ہیں، حتیٰ کہ بعض ایسی صفات بھی جو منفی نوعیت کی ہیں اقبال نے اُن کی تشریح بھی کچھ اس طرح کی ہے کہ وہ سب مثبت ہو گئی ہیں اور نہ کرنے کے بجائے اُن میں کچھ کرنے کی گنجایش نکال دی ہے۔ ترک و رہبانیت مثلاً خالص منفی اخلاق کی نمائندگی کرتے ہیں لیکن انھوں نے اس کی تسخیر عالم سے تشریح کر کے اُس

کو اسلامی نظریۂ اخلاق سے اس کا تعارض دور کر دیا۔

**اقبال کی اخلاقیات کا جماعتی پہلو** اقبال کائنات کو افراد اور شخصیتوں کا مجموعہ سمجھتے ہیں، چنانچہ عالم انسانیت بھی ان کے نزدیک مستقل افراد اور شخصیتوں کا اجتماع ہے، جماعت افراد کے اجتماع سے ہی تشکیل پاتی ہے جماعت کسی ایسے بنیادی عنصر پر شامل نہیں جس سے افراد عاری ہوں:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگرند سلک و گوہر، کہکشاں و اختر اند

اس لیے جماعت کی اصلاح اور ترقی افراد کی اصلاح اور ترقی کا دوسرا نام ہے:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ

تاہم فرد کی قدرتی صلاحیتوں کی بڑی تعداد ایسی ہے جس کا اظہار اجتماعی زندگی کے بغیر ممکن نہیں۔ فرد اپنی پوری صلاحیتوں کو روبکار لانے کے لیے دوسرے افراد کا اور ان کے تعاون کا محتاج ہے اور طبعاً مدنی اور شہری ہے، افراد کے تعاون سے کوئی معاشرہ اور اجتماع تشکیل نہ پائے تو نہ ان کی صلاحیتوں کی تکمیل ہوتی ہے نہ شہریت اور مدنیت کا وجود ہوتا ہے:

فرد را ربط جماعت رحمت است جوہر او را کمال از ملت است

معاشرے اور اجتماع کی تشکیل کے لیے ضروری ہے کہ افراد اپنے شخصی مقاصد اور ذاتی نشانوں کو اس طرح مقرر کریں کہ دوسرے افراد کے مقاصد اور نشانوں سے ہم آہنگ رہیں ورنہ ان کا تصادم اجتماع کے شیرازے کو بکھیر دے گا اور معاشرہ صورت پذیر نہیں ہوگا اور پھر خود فرد کے مقاصد و نشانے خطرے میں پڑ جائیں گے اور اس کی بہت سی اہم صلاحیتیں دب جائیں گی خواہ اس ہم آہنگی کے لیے اپنے شخصی مفادوں سے ہاتھ دھونا ہی کیوں نہ پڑ جائے:

حضور ملت از خود در گذشتن دگر بانگ انا الملۃ کشیدن

آئین پسندی، اطاعت کوشی، عدالت اور صداقت وغیرہ کی قدر و قیمت کا جہاں تک تعلق ہے اصل میں اجتماعی ہے ان جیسے اوصاف پر اقبال کا زور دینا صالح اجتماع کی تشکیل کو ممکن بنانا ہے[1]۔

---

[1] فرد و جماعت کے رشتے کے متعلق اقبال کے موقف بدلتے رہے ہیں۔ یہ منقولہ اشعار اصلاً کسی ایک موقف سے تعلق نہیں رکھتے، یہاں میں نے انہیں تسامحاً مدغم کر دیا ہے۔ ان موقفوں کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو میرا مقالہ "اقبال کی شاعری میں فرد اور جماعت کا تصور" مطبوعہ کتاب نما، اپریل ۱۹۸۲ء

اقبال اپنے صالح معاشرے کی بنیاد جس کا مقصد عالم انسانیت کی اصلاح و ترقی ہے، وطن، نسل، رنگ وغیرہ امتیازات پر نہیں رکھتے:

نیست از روم و عرب پیوند ما　　　　نیست پابند نسب پیوند ما

اُن کے معاشرے کا بندھن اور اجتماع کا مرکز محبوب حجازی سے تشبّہ اور سیرت محمدی کا اتباع ہے:

دل بمحبوب حجازی بستہ ایم　　　　زین جہت با یک دگر پیوستہ ایم

محبوب حجازی سے وابستگی اور ان کے دین کی پیروی کو جمعیتِ ملی کی بنیاد بنانا جارحانہ فرقہ بندی نہیں بلکہ عالم انسانیت کو حیات کی اعلیٰ قدروں پر اور بلند نصب العینوں پر بلاتفریق جمع کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اور صرف اس لیے کہ اقبال کے نزدیک یہی حیات کا حقیقی قانون ہے:

در جہان وابستہ ر دینش حیات　　　　نیست ممکن جز با ئینش حیات

اقبال کا وہ صالح معاشرہ جس کی وہ دعوت دیتے ہیں، جاگیر دارانہ یا سرمایہ دارانہ نہیں جو کمزوروں کے استحصال پر قائم ہو نہ وہ اشتراکیت اور اشتمالیت کو صالح معاشرے کی مثبت ضرورت سمجھتے ہیں۔ ان کا معاشرہ اخوت، محبت، خلوص اور رضا کارانہ تعاون پر قائم ہے، اس مثالی معاشرے کا ہر فرد اعلیٰ اخلاق کا مجسمہ اور روحانی قدروں کا پیکر ہے، مادّی قوتوں سے مسلح، ایمانی طاقتوں پر بھروسہ رکھنے والا، زندہ اور فعّال قوت؛ خیر امۃ اخرجت للناس، کا سچا نمونہ:

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است　　　　این دو قوت اعتبار ملت است

آن فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق　　　　این فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق

## تبصرہ

اقبال کی خودی اور شخصیت ایک طرح کی مُثبت مقدرت ہے، یہ خاص مقدرت شعور، ارادہ اور مقصدیت کی ملی جُلی عضوی ترکیب ہے اور مُسلسل جاری فعلوں کا ایک طرح کا مستقل اور قرار پذیر مرکز اور مصدر، اس کے موجود ہونے کے معنی اس کی نمود یعنی اس کے افعال کا تسلسل و تواتر ہے۔ جو فعل اس قرار پذیر مصدر کو مستحکم اور پختہ کرتا ہے خیر اور جو ضعیف اور کمزور کرتا ہے شر ہے، گویا جس فعل سے شعور، ارادہ اور مقصدیت کی اس عضوی ترکیب کے تناؤ اور التصاق و پیوستگیِ اجزاء میں اضافہ ہوتا ہے اور اس کا صادر ہونا تناؤ کی اس شدت کا سبب ہے، وہ خیر ہے۔ چنانچہ ہر ایسا عمل جو خودی کے بشدّت تناؤ اور اس کی گہری توجہ اور اُس کی طرف زیادہ لگن اور عشق کا متقاضی ہے، خوب و خیر ہے۔ اخلاقی فعل چونکہ شعوری، بالارادہ اور مقصدی ہے اسی لیے انائیت

اور شخصیت کو قوت دینے والا فعل خوب اپنی جگہ مقصد اور غایت رکھتا ہے، فعل کی یہ مقصدیت اور غایتیت خودی اور شخصیت کے اپنے خالص ذاتی موقف سے ہے کہ اُس کی خواہش کی تشفی کرتا اور اُس کو مسرت بخشتا ہے تو یہ قدمار میں سوفسطائیہ کے نمائندے پروٹاگورس سے اور متاخرین میں ہابس سے ملتا جلتا نظریہ ہے، اور اگر مقصدیت کائنات کے عام موقف سے ہے کہ فعل کائناتی ارتقا میں کس حد تک معین و مفید ہے تو یہ قریب قریب اسپنسر کا زاویہ نظر ہے لیکن فعل کی مقصدیت کے ان دونوں موقفوں میں خیر اعلیٰ ( Ultimate Good ) شخصیت کا استحکام اور اس کی توانائی نہیں رہتے زیادہ سے زیادہ دونوں میں توافق اور تلازم کی گنجائش نکلتی ہے کہ جو فعل کائناتی ارتقا میں ممد و معاون ہے وہ خودی کے تناؤ اس کی گہری توجہ یا اُس سے عشق کی بنا پر خودی کے استحکام اور پختگی کا بھی سبب ہے۔

عمل کے خیر ہونے کا معیار اس کا خودی کی پختگی اور قوت کا باعث ہونا ہے یعنی اس کے عضوی اجزا کی اندرونی جذب و کشش کی شدت کا موجب ہونا، اس قوت و پختگی کی آخری حد یہ ہے کہ موت کا صدمہ بھی اُسے نہ بکھیر سکے۔ یہی اُس کے ثبات و پختگی کا امتحان ہے لیکن یہ پختگی اور توانائی نہ ہمارا طبیعیاتی اور حسّی تجربہ ہے نہ نفسیاتی اور وجدانی مشاہدہ اور نہ اقبال کی خودی کی تشریح کا منطقی اور ناگزیر نتیجہ۔ مذہب حیات بعد الموت کو تسلیم کرتا ہے لیکن شخصیت کی پختگی اور توانائی سے اس کو متعلق نہیں کرتا اور نہ پختگی کا اعتراف کرتا ہے۔ وہ حیات بعد الموت کو ایک خارجی حقیقت کی صورت میں مانتا ہے، شخصیت پختہ ہے یا ناپختہ، اس سے سروکار نہیں۔

اقبال خودی کی اتنی پختگی کو کہ موت کو سہار سکے انسان کی عام قسمت نہیں کہتے بلکہ خاص اعمال کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ عمل وہی ہوں گے جو خیر ہوں گے، گویا خودی کی پختگی اور ضعف موقوف اور منحصر ہیں اعمالِ خیر و شر پر اور اعمالِ خیر و شر منحصر و موقوف ہیں خودی کی پختگی اور ضعف پر کیوں کہ اعمال کے خیر و شر ہونے کا معیار خودی کی پختگی اور ضعف کا باعث ہونا ہے۔ شر اقبال کے نزدیک خودی کو ضعیف کرنے والا اور اُس کو بکھیر دینے والا عمل ہے، پھر بداعمال خودیاں اتنی پختہ کیسے ہو سکتی ہیں کہ وہ موت کا صدمہ برداشت کرلیں اور قائم رہیں الّا یہ کہ موت کے صدمے کو برداشت کر سکنا انسانی خودی کی عضوی ترکیب کے باہمی جذب و التصاقِ اجزار کی عام خصوصیت ہو۔

غرض خودی کے ضعف و قوت کے معیار سے اعمال کی خیر و شر میں تقسیم کافی دشوار ہے، خیر و شر کی دوسری فلسفیانہ تشریحوں سے صرف نظر کرکے اسلامی شریعت کو دینِ حیات مان کر کہ:

ہست دینِ مصطفیٰ دینِ حیات  شرعِ او تفسیرِ آئینِ حیات

ارادی اعمال کے خیر و شر ہونے میں اُس کی رہنمائی پر اعتماد کیا جا سکتا ہے کیوں کہ اقبال کے نزدیک شریعت کا دیا ہوا علم ہی اصل علم ہے، انفرادی صلاح اور اجتماعی فلاح ہی اُس کے نشانے ہیں اور انسان دوستی پر اُس کی بنیاد ہے:

علمِ حق غیر از شریعت ہیچ نیست  اصلِ سنت جز محبت ہیچ نیست

گویا اسلامی شریعت اطلاقی اور آخری معیار ہے خیر و شر کا کیوں کہ:

رسم و راہ و دین و آئینش ز حق  زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق

یہ وحیِ حق ہی ہے جس کی سود و بہبودِ ہمہ پر نظر رہتی ہے:

وحیِ حق بینندۂ سودِ ہمہ  در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ

خیر و شر کا اضطراب اور ڈانواڈول پن صرف شاعرانہ اور تخئیلی نہیں ہے، اضطراب کی حقیقی بنیادیں ہیں، نظری عقل اعمال کے حُسن و قبح کی عمارت عقلی بنیادوں پر قائم کرنا چاہتی ہے اور نقل و وحی و عرفان پر، چنانچہ یہ مسئلہ قدیم سے فلاسفہ کی طرح مسلم مفکرین کی بحث و نظر کا آماجگاہ رہا ہے۔ اشاعرہ شریعت اور وحی کو حُسن و قبح اور خیر و شر کا آخری معیار قرار دیتے ہیں، معتزلہ کے نزدیک حقیقی معیار عقل ہے شریعت کی حیثیت اظہار اور توضیح[1] کی ہے۔ ان دونوں نقاطِ نظر پر نقد و نظر کی یہاں گنجائش نہیں، کہنا یہ ہے کہ خیر و شر کے معیاروں میں اضطراب عقل اور عرفان[2] کی آویزش ہے۔ اقبال کا مذہبی شعور نہ تو انہیں محض نظری عقل کی راہ نمائی پر بھروسہ کرنے دیتا ہے اور نہ ان کی فلسفیانہ فکر صرف نقل پر قانع رہ سکتی ہے۔ اقبال کا یہ ذہنی خلفشار اس عام اختلاف و اضطراب کی علت ہے جو خیر و شر کے سوال پر ان کے منظوم کلام میں جا بجا نمایاں ہے۔ یہ ذہنی انتشار اقبال کی ہی خصوصیت نہیں دوسرے مذہبی اہلِ فکر بھی اس میں مبتلا ہیں، اصل میں یہ اِس مادی عہد اور طبیعیاتی ماحول کا جبر ہے جس سے اپنے آپ کو بچا لینا دشوار ہے۔

فضائل کے باب میں اقبال کی پوری تعلیم پر یکجائی نظر ڈالی جائے تو ایسے تصورات بھی سامنے آتے ہیں جو روایتی اخلاق کی ضد ہیں، قوت اور اس کے اظہار کی دعوت بہت زیادہ انانیت

---

[1] شرح مواقف، مقصد پنجم ص ۳۳۲۔ [2] عرفان سے مراد روحانی اور قلبی عرفان ہے جس میں کانٹ کی عقلِ عملی اور وحی و الہام سب شامل ہیں۔

اور تخریبی ہے جو کسی طرح بھی صالح معاشرے کی بنیاد نہیں بن سکتی، انہوں نے اگرچہ اپنے متقدرانہ اخلاق کو اجتماعی اخلاق سے ہم آہنگ بنانے کی کوشش کی ہے مگر یہ کچھ زیادہ کامیاب نہیں ہو سکی ہے۔

کشتِ زندگی کا حاصل قوت ہے، دمِ بھر کی شیری سو سال کی میشی سے افضل ہے، 'کبوتر پر جھپٹنے میں خود ایک مزا ہے'[1]، زندگی کی اصل ذوقِ استیلا ہے 'رحم، نرمی، انکسار ناتوانی چھپانے کے پردے ہیں' فطرت لہو ترنگ، وہی رہتے ہیں، راہبی یا سلطانی، یہ اور اس جیسی تعلیم کو روایتی اخلاق کی بنیاد کس طرح بنایا جا سکتا ہے۔ افراد کو ملت میں گم کر کے 'انا الملتہ' کے نعرے کی اول توان کے فلسفے میں گنجائش نہیں، خودی کو عمل اور جد و جہد سے توانا اور مستحکم بنانا ہر فرد کا فریضہ ہے، 'اعلیٰ مقاصد' پُر شوکت آرزو دین، اور بلند جذبات رکھنے، اُن کو عمل میں لانے میں کسی کو کسی پر ترجیح کی کوئی معقول وجہ نہیں۔ اگر 'ہر چیز محو خود نمائی ہے'[2]، 'رائی زور خودی سے پربت ہو سکتی ہے'[3]، تو افراد کی بہت بڑی تعداد چند اشخاص کی قیادت برداشت کر کے اظہارِ حیات کی فطری خواہش کو رضا کارانہ کیوں دبائے؟ اور فرد کے بجائے قوم کو مستقل اکائی مان کر اس تعلیم پر قومی اخلاق کی تعمیر کی جائے تو انسانی دنیا کتنی پر آشوب ہو جائے گی۔

اقبال نے اپنے اخلاقی تصورات میں اسلامی اخلاق کو مرکزی جگہ دینی چاہی، عام مسلمانوں کے ضعف اور اضمحلال سے وہ متاثر ہوئے، مغربی قوموں کی جد و جہد اور مادی قوتوں کی تسخیر کو انہوں نے بچشم خود دیکھا، فلسفۂ اخلاق کے مختلف مکاتبِ فکر کا مطالعہ کیا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی فکر کو حقیقتہً پوری طرح منطقی آزادی میسر نہ آئی کہ وہ اُس کو اُس کے واقعی نتائج تک پہنچا سکتے، کائنات کی مابعد الطبیعیاتی تشریح نے مستقل اور معروضی قدروں کے لیے کوئی بنیاد نہیں چھوڑی اور اس وجہ سے روائتی فضائل کو اخلاق میں پیوست کرنا دشوار ہو گیا۔ مسلمانوں کے عام ملّی حالات اور ذاتی تاثرات اس توازن کو قائم رکھنے میں کامیاب نہ ہوئے جس کے اخلاقی تصورات مستحق تھے۔

غالباً اس متقدرانہ اخلاق کی بے روک دعوت کا اصل مقصد مسلم جذبات کو اُبھار کر ان میں جرأت اور اقدام کی صلاحیت پیدا کرنا تھا۔ نہ کہ ہر فرد میں عام اور بے محابا استبدادیت پیدا کرنا یا استبداد کی

---

[1] جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر ۔۔۔ وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

[2] ہر چیز ہے محو خود نمائی ۔۔۔ ہر ذرہ شہید کبریائی

[3] رائی زور خودی سے پربت ۔۔۔ پربت ضعف خودی سے رائی

اخلاق کو وہ حقیقت عوامی بنانا' وہ جانتے تھے کہ ان کی اس عموی تعلیم کا حقیقی اور عملی نتیجہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جری مسلم قیادت اُبھر کر آئے اور عوام میں اُس قیادت کے تحت جرأت مندانہ اقدام کی صلاحیت پیدا ہو اور اسلامی مقاصد و غایات کو عملی حقیقت بنانے کے لیے لوگ بے خوف و خطر اُٹھ کھڑے ہوں کیوں کہ مسلم جذبات میں گرمی پیدا کرنے اور ان سے خوف و خطر دور کرنے کے لیے ایسے ہی سخت اور تلخ گھونٹوں کی ضرورت تھی اور عوامی سطح پر' چنانچہ نٹشے کے کبریائی اخلاق کی دعوت میں ان کے سامنے نٹشے کی کبریائی نہ تھی، وہ اسلامی کبریائی کے مبلغ اور داعی تھے اور اس کے عملی پیکر عہد نبوت و خلافت میں کم نہ تھے۔ نٹشے کی کبریائی جس کے ادنیٰ نمونے چنگیز اور ہٹلر تھے ان کے نزدیک جنون اور دیوانہ پن تھی، توازن اور اعتدال سے خالی! صحیح کبریائی وہی تھی جس کی دعوت اسلام نے دی تھی، چنانچہ کہتے ہیں:

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

# سیاسیات

## اقبال کی سیاسی زندگی اور ریاست کا تصور

اقبال محض سیاسی مفکر نہ تھے بلکہ ہندوستان کی آزاد قومی اور وطنی ریاست کی تشکیل کے لیے ملک میں جو جدوجہد ہو رہی تھی اُس کے عینی شاہد، اُس میں شریک اور اقلیت کے موقف سے اُس کے خدوخال کے تعمیری نقاد تھے، اقلیت و اکثریت کے حساس فرقہ پرورانہ ماحول میں ان کی عملی سیاست کا محور بڑی حد تک مسلم اقلیت تھی، اس کا مستحکم دستوری تحفظ، مستقل اور منفرد تہذیبی وجود باعزت زندگی، اس کے شہری اور وطنی حقوق کی حمایت ان کی سیاسی سرگرمیوں کا میدان تھے جس میں وہ صرف راہی نہ تھے بلکہ قائد اور رہنما بھی تھے لیکن ان کی قیادت تحریروں، تقریروں، اجلاسوں، قراردادوں، صدارتوں اور مصالحانہ کوششوں تک محدود رہی، اپنے سیاسی روّیے میں وہ معتدل اور گفت و شنید سے سیاسی عقدوں کو حل کرنے کے قائل تھے تاہم اس میدان سے اُن کی دلچسپیاں وقتی ضرورتوں اور عارضی مصلحتوں کا تقاضا تھیں چنانچہ ان کی قدر و قیمت بھی وقتی اور عارضی تھی، دراصل وہ مفکر اور فلسفی تھے، ہندوستان کی قومی ریاست، اس کا طریقِ نظم، اُس کے سیاسی ادارے اور انتظامی محکمے اُن کی فکر کے مستقل مرکز نہیں تھے، وقتی تھے اور وقت کے ساتھ گزر گئے۔

'ریاست' کے متعلق ان کا اپنا خاص زاویۂ نظر تھا، اس کا ماخذ اگرچہ ان کا خودی بے خودی یا فرد و جماعت کا اپنا تصور تھا لیکن اس تصور میں ان کے عملی تجربے بھی شامل تھے۔ موجودہ ریاستوں، ان کی تشکیل کے طریقوں، اُن کے نصب العینوں، اُن کے اقتدار اور ان کے طرزِ حکمرانی پر انہوں نے جو نقد کیا ہے اس کا بیشتر حصہ اپنی جگہ تعمیری اہمیت کا حامل ہے۔ 'ریاست' کے قومی، اشتراکی، راسمالی، لادینی اور کلیسائی، جمہوریت و استبدادیت کے نظریوں پر وقتاً فوقتاً ان کا انتقاد ایک نئے نظریۂ ریاست، کی تشکیل کی ضرورت کا تقاضا تھا، اس تقاضے کو انہوں نے پورا کیا۔ مسلم اکثریت کے صوبے کی ہندوستان کے وفاق میں تشکیل کی تجویز پھر اُس کے حصول کی جدوجہد اسی تقاضے کا عملی جواب تھا۔ اقبال کی یہ نصب العینی ریاست جو عالم انسانیت

کی عام فلاح و بہبود ہے۔ اس کی ساخت میں انہوں نے ریاست کے مختلف نظریوں کو مدغم کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ریاست بیک وقت دینی بھی ہے اور دنیاوی بھی، جمہوری بھی ہے اور ایک طرح سے استبدادی بھی، یہ متحرک ہونے کے ساتھ ساتھ کچھ بنیادی نقطوں پر جامد ہے، اس میں اخلاقی قدروں کی اپنی خاص جگہ ہے، ایک لحاظ سے یہ صرف مسلمانوں کی ملی اور فرقہ وارانہ ریاست ہے اور ایک لحاظ سے خالص انسانی اور آفاقی۔ اقبال کی یہ ریاست اپنے نصب العین، اپنے فرائض، اپنے طریقِ حکمرانی اور اپنے اصولِ ساخت کے اعتبار سے "اسلامی ریاست" ہے۔

## اقبال کی اسلامی ریاست کے بنیادی عناصر

اسلامی ریاست کا اقبال نے جو تصور پیش کیا ہے اس میں ان کے مابعد الطبیعیاتی افکار کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، اسلامی منصوصات اور عہد نبوت اور عہد خلافتِ راشدہ کے عملی نمونوں سے انہوں نے فائدہ اٹھایا ہے، مغرب کے فلسفیوں کی موشگافیوں سے بھی وہ واقف ہیں اور مشرقی بزرگوں کے اجتہادات سے بھی باخبر، مغرب کی سیاسی آویزشیں اور اقتصادی الجھنیں ان کے سامنے ہیں، کلیسا اور ریاست کی قدیم کشمکش ان کی نگاہ میں ہے۔ ان الجھنوں اور کشمکشوں پر قابو پالینے کی کوشش ان کی سیاسی فکر کی خصوصیت ہے۔ مسلم حکومتوں کے تاریخی تجربوں اور عہد حاضر کے ترقی یافتہ حکمرانی کے طریقوں پر اُن کی نظر ہے۔ اندرونی ساخت میں اُن کی ریاست قومیت کے ایسے تصور پر مبنی ہے جو تصوری اور روحانی ہے تاہم خارجی مادیت کو انہوں نے نظرانداز نہیں کیا ہے۔ مجموعی لحاظ سے ان کی سیاسی فکر مغربی نظریوں سے گہرا ربط رکھتی ہے بلکہ اسی سلسلۂ فکر کا تاریخی حلقہ ہے۔

جمعیتوں اور افراد یا شخصیتوں کی شعوری اور مقصدی وحدت کو قائم کرنا اور رکھنا، ان کی تکوینی صلاحیتوں کو ہم آہنگ ترقی دینا اور اس طرح انسانی بلکہ کائناتی مقاصد اور نصب العینوں کے لیے آزاد اور مشترک جدوجہد اقبال کی ریاست کا مقصد ہے۔ یہ ریاست خودی، بے خودی یا انفرادیت اور اجتماعیت کا سنگم اور ایک طرح کی عضوی ترکیب ہے جو اپنے عضوی اجزا کی محافظ ہے وہ اُن کے ارتقائی نشوونما سے قوت بھی حاصل کرتی ہے اور انہیں غذا بھی فراہم کرتی ہے۔[1]

---

[1] اقبال کے منثور و منظوم کلام سے یہ میرا استنباط ہے۔ ملاحظہ ہو ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۸-۱۲
نیز اقبال کے افراد اور ان کا مثالی معاشرہ، کتاب ہذا ص ۲۸۶-۲۸۸۔ - ۲۸۷--۲۸۹؟

Shamloo pp. 14 - 15, 39, 54, 65, 95, 141, 207
Six Lectures by Iqbal pp. 199, 205, 206, 215 - 216, 231

**اسلامی ریاست کے تصور کی بنیادی خصوصیت** اسلامی ریاست کے تصور کی بنیادی خصوصیت کا جہاں تک تعلق ہے وہ ایک طرح کی کائناتی ریاست عظمیٰ کے تصور پر مبنی ہے۔ زمین اور اس کی مخلوقات سے اِس ریاست کا تعلق اس کے آفاقی اور عالم گیر ہمہ جہتی تعلق کا جزو ہے۔ الوہی ربوبیتِ عامہ پر اِس ریاست کی اساس ہے۔ اس لیے تمام عالمی مخلوقات کی نشوونما، ان کے طریقِ حیات کی رہنمائی اُس کی عالم گیر رحمت و رافت کا اختیاری تقاضا ہے۔ اِس ریاست عظمیٰ کا تعلق چونکہ براہِ راست خلق و آفرینش سے ہے اس لیے اس کی حکمرانی امر و امارت وغیرہ کا استحقاق بھی خالق عالم و عالمیان کو حاصل ہے۔ غیر انسانی مخلوقات میں اِس تقاضے کا عمل خلقی اور فطری ہے۔ انسانی عالم جو بااِرادہ، آزاد اور خود مختار مخلوق ہے اس میں صحیح راہِ زندگی اختیار کرنا، الوہی حکم و حکومت اور امارت و امر کا اعتراف کرنا اس کی رہنمائی پر عمل کرنا اُس کی اپنی ذمہ داری ہے، صحیح و غلط دونوں راہیں اُس کے سامنے ہیں وہ باختیار خود جس کو پسند کرے اُس پر چلے اس کے نتائج برداشت کرے اور ثمرات سے بہرہ اندوز ہو۔[1] اس ریاستِ عظمیٰ کا اقتدار فطری اور خلقی ہے، کسی کے اعتراف اور انکار سے اس کے اقتدار کی گرفت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ الوہی ریاستِ عامہ پر مبنی اسلامی ریاست کا تصور وجدان اور وحی سے ماخوذ ہے اس میں کسی تصوری، طبیعی، رواجی، انفرادی یا اجتماعی معیار کے حوالے سے معاشرے کو منظم، پرامن اور مطمئن رکھنے کے طریقوں پر فکر نہیں کی گئی ہے اور نہ معاشرے کی سربراہی اور اُس کے حقوق و فرائض پر کسی معاشی یا معاشرتی منصوبے کے تحت غور و خوض کیا گیا ہے، چنانچہ اسلامی ریاست کا نظریہ عام معنی میں عقلی اور فکری نہیں، یہ باری تعالےٰ کے خلق و امر کی حتمی تشکیل ہے۔ عالمی، غیر قومی اور غیر وطنی!

**ریاست کے متعلق بعض اہم مغربی نظریے** قدیم سے قدیم عہد میں، مجہول سے مجہول خطے میں جہاں کہیں اور جب کبھی کسی منظم معاشرے کا وجود ہوا ہے اور اُس کو منظم رکھنے کا ارادہ کیا گیا ہے کسی نہ کسی طرح کی ریاست وجود میں آئی ہے

---

[1] اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهٗ لِلّٰهِ۔ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ اِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ۔ مَنْ رَّبُّ السَّمٰوٰتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ۔ وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ۔ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا۔ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَهُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ۔ اَلَّذِيْٓ اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰى۔ كَانَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيْبًا۔ هَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ۔ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ۔ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ۔ جَعَلْنَا الْاَرْضَ مِهٰدًا وَّ السَّمَآءَ بِنَآءً۔ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا۔

ساتھ ساتھ اس سے متعلق رسم و رواج، طریقے، ضابطے اور حقوق و فرائض بھی پیدا ہونے ناگزیر ہیں لیکن یہ سب پند و نصائح، قصوں کہانیوں اور اساطیری روایتوں میں مخلوط ہیں، ان کی تاریخی ترتیب اور خالص فکری معیار بندی دشوار ہے۔ جہاں تک معیاروں کے ساتھ باقاعدہ اور اپنی علٰحدہ حیثیت میں غور و فکر کا تعلق ہے اخلاقی فکر کی طرح سیاسی فکر کا سہرا بھی یونان کے چلتے پھرتے معلموں کے گروہ؛ سوفسطائیوں کے سر ہی بندھتا ہے، سب سے پہلے انہوں نے ہی اخلاق اور قانون میں خطِ امتیاز کھینچا۔[1]

سوفسطائی انسان کو طبعاً خودغرض، غیر سماجی اور قوت و ضعف میں نابرابر سمجھتے تھے۔ اس کی یہی خودغرضی اور قوت و ضعف میں نابرابری ریاست کی حقیقی بنیاد ہے، یہ طاقتوروں کا ایک طرح کا اتحاد ہے جو کمزوروں کے استحصال کے لیے وجود میں آیا ہے یا کمزوروں کا اجتماع ہے جس کی تشکیل طاقتوروں کے دفاع کے لیے ہے، حق و صواب شخصی ہے ہر شخص کی اپنی سوجھ بوجھ پر منحصر۔ عدل و انصاف کے معنی طاقتور کے فائدے کی نگرانی ہے۔[2]

سقراط سوفسطائیوں کے اس خیال سے تو متفق تھا کہ مذہب یا رسم و رواج کے بجائے، حق و صواب کا مدار شخصی عقل کے محاسبے پر ہونا چاہیے لیکن اس کو یقین تھا کہ حق و انصاف کے صحیح بنیادی اصول کا کشف و استخراج ممکن ہے، وہ انسان کو اس کی فطرت کے لحاظ سے سماجی حیوان مانتا تھا، اس کے نزدیک "ریاست، انسان کی حقیقی ضرورتوں کا لابد اور دلخواہ نتیجہ ہے اور قوانین کی بنیاد اگر عقل ہی کو بنایا جائے تو عالمی عقل سے وہ ہم آہنگ اور مطابق ثابت ہوں گے۔" سقراط سیاسی تربیت اور تعلیم کا قائل تھا اور اپنے عہد کی جمہوریت کو جو عوامی مساوات پر مبنی تھی ناپسند کرتا تھا اور دانشوروں کی اشرافی ریاست کا حامی تھا۔[3]

افلاطون کے نزدیک انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے مدنی اور اجتماعی ہے، اپنی ضرورتوں اور احتیاجوں کو اکیلا پورا نہیں کر سکتا وہ دوسروں کی مدد کا محتاج ہے پھر چونکہ انسانی صلاحیتیں یکساں نہیں، کچھ لوگ طبعاً شجاع اور بہادر ہوتے ہیں، ان جیالوں اور بہادروں میں سے کچھ غیر معمولی دانشور،

---

[1] History of Political Thoughts - Gettel p. 44

[2] History of Political Thoughts - Gettel p. 44

[3] تاریخ فلسفہ سیاسیات از محمد مجیب ص ۲۹، History of Political Thoughts - Gettel p. 46

معاملہ فہم اور دور بین ہوتے ہیں تو کچھ محض سپاہی اور فوجی، کچھ لوگوں میں مختلف پیشوں، صنعتوں اور حرفوں کو انجام دینے کی صلاحیتیں زیادہ نمایاں ہوتی ہیں۔ ریاست کا وجود انسان کی ان ہی مَدنی احتیاجوں کے تقاضوں کا مرہون ہے۔ لوگوں کی ضرورتوں اور صلاحیتوں کے اختلاف کی بنا پر ریاست تین اصولی طبقوں پر مشتمل ہوتی ہے؛ حکما اور دانشور، سپاہی اور فوجی، عمّال اور پیشہ ور۔ حکما اور دانشوروں کا طبقہ سب سے اعلیٰ ہے جس کا کام حکومت کرنا ہے، سپاہی اور فوجی طبقہ جس پر ریاست کے تحفظ کی ذمّہ داری ہے مرتبے میں پہلے کے بعد ہے، عمّال اور پیشہ وروں کا طبقہ جو شہری زندگی کی ضروریات مہیا کرتا ہے درجے میں پہلے دونوں طبقوں کے بعد ہے۔ ایسی جمہوریت جو انسانی مساوات پر مبنی ہو افلاطون کے نزدیک محض دھوکھا ہے، اس کی ریاست دانشوروں کی اشرافی حکومت ہے جس کے کرتا دھرتا بے غرض، اور صرف ریاست کے بہی خواہ دانشور ہیں، مکمل مقتدر اعلیٰ؛ رسوم ورواج اور قانون جن کے فیصلوں میں حائل نہیں۔ اس کی ریاست کی فلاح کی بنیاد سہ گانہ طبقات کے اپنے مفوضہ کاموں کو اس طرح انجام دینے پر موقوف ہے کہ ایک دوسرے کا تکملہ اور تتمہ ہو جائیں، ہر شخص وہی کام کرے جس کو وہ بہترین طور سے کر سکتا ہے اور اپنے حدود میں رہتے ہوئے دوسرے کی حدوں میں مداخلت نہ کرے۔ افراد کی طرح ریاست کے اصلی فضائل بھی چار ہیں؛ شجاعت، حلم، حکمت اور عدالت۔ عدالت ایسی فضلیت ہے جو بقیہ تین کو حاوی اور وہ تینوں اس سے مشروط ہیں۔ انفرادی اور اجتماعی عدالت کا تصور افلاطون کے یہاں امتیازی اہمیت کا حامل ہے جس کا وہ "بغیر مداخلت ہر فرد اور طبقے کے متعلقہ کام کو بہترین طریقے سے انجام دینے" سے استخراج کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قوانین، رسوم ورواج کی اہمیت صرف اسی حالت میں ہے جبکہ مثالی اور دانشور اہل اقتدار میسّر نہ ہوں ورنہ قانون اپنی عمومیت اور غیر استثنائیت کی وجہ سے خاص خاص حالات میں ایک مثالی حکمران کے لیے اُس کے انصاف میں حائل ہو سکتے ہیں۔ اس کی ریاست ایسا اشرافیہ ہے جس کے مسرت والم جس کی دولت، جس کے مال و متاع، حتیٰ کہ عورتیں اور بچے سب مشترک اور عام ہیں۔[۱]

ارسطا طالیس کے نزدیک ریاست انسانی فطرت کا لابُد اظہار ہے، یہ قوائے انسانی کی کامل نشوونما اور اس کی ضرورتوں اور خواہشوں کی تکمیل کا ضروری اور قدرتی اِدارہ ہے۔ انسانیت کی تکمیل ریاست کے بغیر ممکن نہیں، ریاست کے بغیر انسان حیوان وحشی ہے، اس کی اخلاقی، فکری تکمیل اور اس کی

---

[۱] History of Political Thoughts

Gettel pp. 51, 58
The Republic of Plato pp. 50 - 51, 118 - 120, 154 155, 160, 162, 174, 175, 255.

مدنیت ریاست کے وجود پر موقوف ہے۔ ریاست کی صحیح کارگزاری کے لیے دستور اور قانون کی بالادستی ضروری ہے، ریاست جتنی زیادہ دستور اور قانون کی پابند ہوگی اتنی ہی زیادہ قابل قبول ہوگی۔ دستور اور قانون کی غیر استثنائیت اگرچہ انصاف کے آڑے آسکتی ہے لیکن یہی ریاست کی غیر جنبہ داری اور تمام شہریوں کے ساتھ یکساں برتاؤ کی ضمانت ہے۔ اس کے نزدیک ریاست شہریوں کی اجتماعی کلیت کا نام ہے جبکہ حکومت صرف ایسے لوگوں کو کہا جاتا ہے جو ریاست کو منظم اور منضبط رکھتے ہیں اور عہدوں اور اعلیٰ اختیارات کے حامل ہیں، ساتھ ہی ساتھ وہ اختیارات کے ارتکاز کا حامی نہ تھا۔ اُن کو تقسیم اور پھیلا ہوا ہونا چاہیے۔ عاملہ، مقننہ اور عدلیہ کے ادارے الگ الگ رہنے چاہییں۔ ریاست کا دائرہ عمل افراد ہیں۔ زیادہ سے زیادہ افراد کی فلاح و بہبود کے لیے میدان مہیا کرنا ریاست کا فریضہ ہے۔ ارسطو ایک حد تک افراد کی آزادی کی حمایت کرتا تھا۔ اشتراکیت یا کلیت اور یک رنگی کو وہ ریاست کی منزل نہیں مانتا تھا اصل اقتدار عام شہریوں کا ہے جس کا اظہار وہ شہری پنچایت میں بنیادی مسائل کے سلسلے میں کرتے اور عاملوں کا انتخاب کرتے ہیں، شہری اس کے نزدیک وہی ہے جس کو حکومت میں حصہ لینے کا حق ہے۔ ارسطو کے نزدیک مثالی ریاست اگرچہ یک سری یا اشرافیہ ہے لیکن لوگوں کی موجودہ سرشت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا میلان ایک معتدل قسم کی جمہوریت کی طرف تھا۔[۱]

ابیقوریہ چونکہ ابیقوریہ ذاتی مفاد کی پیروی کو ہی انسانی فطرت سمجھتے تھے اس لیے ریاست کی بنیاد بھی ان کے نزدیک ذاتی مفاد پر تھی، دستور اور قانون کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ افراد کا اپنے شخصی مفاد کے تحفظ کی خاطر ایک دوسرے کے ظلم و زیادتی سے بچے رہنے کے لیے ایک طرح کا معاہدہ ہے تاکہ ہر شخص امن و سکون سے اپنا مفاد محفوظ کر سکے۔ حکومت کوئی بھی اور کیسی بھی ہو قابلِ اطاعت ہے بشرطیکہ وہ امن و نظم قائم رکھے۔ حکومت ان کے نزدیک ایک قسم کا بار ہے اور عقلمندی اسی میں ہے کہ اُس میں اس وقت تک کوئی حصہ نہ لیا جائے جب تک ذاتی مفاد کا آخری تقاضا نہ ہو۔[۲]

رواقیہ رواقیوں نے عالمی ریاست، انسانی برادری اور مساوات کا تخیل دیا اور قانونِ فطرت کا نظریہ پیش کیا، فطرت مجسّم عالمی قانون ہے جس کا انسانی عقل سے انکشاف ہوتا ہے، یہ فطری قانون اپنی جگہ

---

[۱] Politica by Aristotle pp. 6, 93, 100, 101, 102, 104 - 105, 120 - 121, 132, 143, 156, 158 - 159
History of Political Thoughts - Gettel pp. 44, 46, 63, 64, 65
A History of Political Theory - Sabine & Thorson pp. 100, 103

[۲] G ttel pp. 69, 70    Sabine & Thorson pp. 133, 134, 135

مشخص اور متعین ہے، ناقابلِ تغیر و تبدیل، ہر جگہ ایک اور ہر ایک کے لیے یکساں، یہ افراد کا نہیں بلکہ تمام نوعِ انسانی کا متفقہ اور عمومی فیصلہ ہے، سب اُس کے تحت ہیں اور وہ سب پہ حاکم۔ تمام انسان حقوق و فرائض میں برابر ہیں، ایک دوسرے کے بھائی اور سب عالمی جمہوریت کے شہری۔ عالمی شہریت اور عالمی قانون رواقیوں کے وہ مثالی تصورات تھے جو آگے چل کر رومی سلطنت میں عملی حقیقت کی صورت میں نمایاں ہوئے۔ عالمی برادری کے نظریے نے عیسائیت کے ذریعے مزید نشوونما پایا اور موجودہ عہد تک بڑھتا آیا۔ ۱؎

پولی بی دس سیاسی زندگی کا اصلی محرک اور فطری عامل، ذاتی مفاد کو قرار دیتا تھا۔ ریاست ذاتی اور طبقاتی مفادوں کو اُن کی حد بندیوں سے متوازن رکھنے والا ادارہ ہے۔ عقل اور تجربہ دو چیزیں ہیں جنہوں نے حکومت کی ضرورت اور عدل و اخلاق کی اہمیت ثابت کی ہے۔ یک سری، اشرافیہ اور جمہوریت حکومت کی فطری قسمیں ہیں جو برابر لوٹتی پلٹتی رہتی ہیں۔ ظلم، استبداد اور بے توازنی سے یک سری میں فساد آجاتا ہے تو اشرافیہ اس کی جگہ لے لیتا ہے، اشرافیہ کے فساد سے جمہوریت رونما ہوتی ہے اور یوں ہی یہ پہیا گھومتا رہتا ہے۔ پولی بی وس اس مصلحت سے کہ ایک دوسری کی خرابیوں کی مزاحمت کر سکے اور توازن قایم رکھے حکومت کی تینوں قسموں کے اختلاط کا حامی تھا۔ اس کے نزدیک رومی سلطنت کے استحکام اور ترقی کی یہی وجہ تھی کہ وہ تینوں قسم کی طرزِ حکومت کی جامع تھی اور ان میں توازن قائم رکھے ہوئے تھی۔ ۲؎

سیسرو کے نزدیک ریاست انسان کی سماجی جبلت کا طبعی نتیجہ ہے، ریاست کا تصور لوگوں کی خودغرضیوں پر مبنی نہیں بلکہ اپنی جگہ خود پسندیدہ اور عقل کا تقاضا ہے۔ سیسرو یک سری، اشرافی اور جمہوری اصنافِ حکومت میں یکسری کو بہترین پھر اشرافی کو بہتر اور جمہوری کو سب سے آخری درجہ دیتا تھا تاہم اس کے نزدیک قابلِ ترجیح مخلوط طرزِ حکومت تھا جو تینوں کی خوبیوں کا جامع ہو۔ ایک دوسرے کی تعدیوں اور خرابیوں کو روکے اور اُن کی آپس کی مزاحمتوں سے توازن قائم رکھے، اس طرح ریاست ایک مجسم عدالت کی حیثیت میں قائم اور مستحکم رہ سکتی ہے۔ عدل ہی ریاست کی فضیلت ہے۔ ۳؎

ایشیا اور مصر میں تو شاہی الوہیت مذہبی عقیدہ تھی ہی لیکن سکندر کے عہد سے یونانی شہری ریاستوں کے سلاطین بھی دیوتا شمار کیے جانے لگے اور آخر میں رومی شہنشاہوں نے بھی الوہی چولا

---

۱؎ Sabine & Thorson pp. 148 - 150 , Gettel pp. 69 - 70

۲؎ Sabine & Thorson pp. 152 - 153 , Gettel pp. 83 - 84

۳؎ Gettel pp. 87, 88, 100

بدل لیا، اس طرح مغربی فکر اس تصور سے آشنا ہوئی جو کسی نہ کسی شکل میں عہد حاضر تک بڑھتا چلا آیا۔ عیسوی آبا کو ارضی ریاست سے کچھ زیادہ سروکار نہ تھا، ان کی حقیقی ریاست آسمان پر تھی نو عیسائی سینٹ آگسٹائین پہلا مفکر ہے جس نے کھلے اور واضح طور سے اس آسمانی ریاست کو اس میں عیسائی عقائد شامل کر کے زمین پر اتارا۔ اس نے بتایا کہ عام بادشاہ اگرچہ خدائی نمائندے ہیں لیکن معمولی حالات میں ان کی ریاست آدم کے گناہ کا کچھ حد تک تدارک اور کچھ حد تک تعزیر اور عقوبت ہے لیکن اس کی اطاعت واجب ہے۔ اُس نے دنیاوی ریاست سے قانون اور انصاف کے تصورات کو جن کو رومی مفکرین ریاست کی بنیاد قرار دیتے تھے، یکسر خارج کر دیا، غیر عیسائی حکومتوں میں قانون و انصاف اسی حد تک موجود ہو سکتا ہے جس حد تک وہ عیسائیت کے قریب ہوں۔ زمین پر خدا کی حقیقی ریاست جو قانون اور انصاف کی ریاست ہے اُس کی نمایندگی کلیسا کرتا ہے، کلیسا کے درجہ وار عہدہ دار خدائی ریاست کے اقتدارِ اعلےٰ کے امین ہیں۔ یہ ریاست اور اُس کا اقتدار ارضی ریاست سے الگ اور آزاد حیثیت میں کلیسائی ریاست اور اسی کے اقتدارِ اعلیٰ کی صورت میں بطورِ اصول موجود ہے۔ آگسٹائین کا دوہری ریاست کا تصور اور کلیسائی ریاست کی دنیاوی ریاست پر فضیلت اور برتری کا نتیجہ آگے چل کر پاپاؤں کے اُن دعووں میں مکمل کر سامنے آگیا جو وہ کلیسائی اقتدار کی غیر مشروط برتری کے متعلق کرتے رہے۔ [1]

گیلاسی وُس کے نزدیک اس معاشرے کو جس کی کلیسا اور ریاست دونوں کے اتحاد سے تشکیل ہوتی ہے دو متوازی، خود مختار اور ہم آہنگ اقتداروں کے زیر نگیں ہونا چاہیے، دنیاوی اقتدار کا مرکز ریاست ہے تو روحانی اقتدار کا کلیسا۔ یہ دونوں ہم آہنگ اقتدار دو تلواریں ہیں ایک گوشت کی دوسری روح کی۔ یہ دینی اور دنیاوی تقسیم شدہ ہم آہنگ اقتدار اُس کے نزدیک خدا کا مقرر کیا ہوا سلطانی ارض کا انتظام ہے جس میں ہر ایک کی اپنی الگ اور مستقل قلمرو ہے، کلیسا اپنی قلمرو میں آزاد و خود مختار، شہنشاہی اپنی قلمرو میں آزاد و خود مختار، کسی ایک کو دوسرے کے حدودِ اختیار میں مداخلت کا قطعاً حق نہیں۔ [2]

پاپا گریگوری ہفتم اور ان کے مدرسہ فکر نے اصول معدلت (Justitia) پر زور دیا۔ اس کے نزدیک مقدس پاپا کا کلیسا پر اقتدار اعلیٰ، اہل کلیسا کی دنیاوی ضبط و نظم سے آزادی اور اگر سلاطین

---

[1] Sabine p. 134

[2] تاریخ فلسفۂ سیاسیات ص ۹۵-۹۷

Russel pp. 323, 376, 382 ;
Alexander pp. 154, 156 ; Dunning pp. 156, 157, 158 ;
Gettel pp. 88, 90 ; Sabine pp. 164, 169, 170, 171, 172

[3] تاریخ فلسفۂ سیاسیات ص ۹۵-۹۷

Dunning pp. 166, 167, 168 ;
Sabine pp. 173, 174

بھی کبھی قانون سے روگردانی کریں تو پاپاؤں کو انہیں راہ راست پر لانے کا حق۔ اس اصول معدلت میں شامل تھے۔ اصول معدلت کی اس تشریح سے دینی اور دنیاوی دونوں اقتدار پاپا کی ذات میں مرکوز کر دیے گیے اور کلیسا شاہی اقتدار سے پوری طرح باہر ہو گیا۔[1]

**مینے گولڈ**

مینے گولڈ کے نزدیک بھی سلطانی خداداد اقتدار ہے لیکن جمہور کے واسطے سے، جمہور کی اطاعت ایک طرح سے بادشاہ اور رعیت کا معاہدہ ہے جو بادشاہ کے سب کے ساتھ عادلانہ برتاؤ سے مشروط ہے۔ اگر وہ مفوضہ فرائض عدل وانصاف کے ساتھ انجام نہیں دیتا تو لوگوں کو اس کی اطاعت سے روگردانی کا معقول حق ہے اور اس کو جائز طور پر معزول کیا جاسکتا ہے گویا اصل خداداد منصب ہے نہ کہ منصب دار کی ذات۔[2]

**جان سالسبری**

جان سالسبری کے نزدیک مقتدر اعلیٰ ریاست نہیں کلیسا ہے۔ قانون جو رضائے الٰہی کا ناقابل ترمیم اور دوامی ضابطہ ہے سب پر حاوی ہے۔ سیاسی زندگی کی اصل بنیاد صواب ہے، کلیسا چونکہ صواب اور خیر کی نمایندگی کرتا ہے اس لیے انسان پر اُس کی حکومت ہے، بادشاہ محض قانون کا نمایندہ ہے اسی لیے اس کا درجہ کلیسا کے بعد ہے چنانچہ اُس کے احکام اگر کلیسا کی تعلیمات کے مطابق نہیں تو عبث اور بے بنیاد ہیں، اس کے نزدیک بادشاہ کا عمل اگر غیر صائب ہے تو وہ ظالم اور سزا وارِ قتل ہے۔[3]

**سینٹ ٹامس ایکویناس**

سینٹ ٹامس ایکویناس کے نزدیک اگرچہ شاہی اقتدار کا سرچشمہ خدا ہی ہے اور اسی لیے اس کا سب سے اہم رخ خالص اخلاقی ہے تاہم ریاست کا وجود انسان کے طبعاً مدنی ہونے کا مرہون ہے، برتر اور بہتر زندگی جو عام بہبودی کی حامل ہو اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ہر شخص اور ہر جماعت اپنے مفوضہ فرائض کو نظم اور سلیقے سے انجام دے اور ایک دوسرے کی ضرورتوں کے پورا کرنے میں تعاون کرے اور یہی ریاست کی سماجی اور سیاسی بنیاد ہے۔ اس کے نزدیک ریاست کا فریضہ دنیاوی فلاح وبہبود کو آگے بڑھانے پر محدود نہیں بلکہ لوگوں کی روحانی فلاح اور اُخروی بہبودی میں دلچسپی لینا اور بڑھاوا دینا بھی اس کا منصبی فرض ہے اور اس کے لیے مذہبی رہنماؤں کا تحفظ اور نگرانی ضروری شرط ہے۔ اُس کے نزدیک قانونِ فطرت بھی ایسا قانون ہے جس کی پابندی بادشاہ اور پاپا دونوں کے لیے یکسان

---

[1] Gettel p. 113

[2] تاریخ فلسفۂ سیاسیات ص ۱۰۰۔

[3] Gettel pp. 111, 112

ضروری ہے۔ وہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے مقابلے میں بڑی سلطنت کو اور جمہوریت کے مقابلے میں بادشاہی کو ترجیح دیتا تھا۔ وہ شاہی اختیارات کو محدود رکھنے کا حامی تھا اور ظالم بادشاہوں کے قتل کو صحیح نہیں سمجھتا تھا لیکن اُن کے معزول کیے جانے کے حق میں تھا۔ اس کے نزدیک بادشاہ اور رعیت میں کسی نہ کسی قسم کا رشتہ لازمی تھا۔ مجموعی طور سے سینٹ ٹامس کا سیاسی نظریہ ارسطو، رواقیہ اور کلیسائی تعلیمات کی ایک طرح کی ترکیب کے ساتھ کلیسا کی سلطنت پر برتری کی توجیہ ہے۔[1]

میکیاولی اپنی سیاسی فکر کے اعتبار سے مکمل حقیقت پسند تھا، اس کے سیاسی تصورات اپنے عہد کی ریاستوں اور کلیسا اور اس کی تنظیموں کے گہرے مشاہدوں اور اُن کی تاریخ کے غایر مطالعوں پر مبنی تھے، خالص نظریاتی بحثوں اور مجرد قیاسی تعلیموں سے انہیں کوئی سروکار نہ تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ریاست کا وجود خود ریاست کے لیے ہے اور بس، اس کا نصب العین خود اُس کا اپنا تحفظ اور اپنا مفاد ہے، اس کو ان پابندیوں سے مقید نہ ہونا چاہیے جو نجی قسم کے لوگوں کے اعمال کو متعین کرتے ہیں، سیاست اور اخلاق کے احاطے ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ اس نے اخلاقی اصول و ضوابط کو سیاسی ضرورت اور اس کے مفاد کے تابع قرار دیا ہے، وہ ریاست کو خالص انسانی ادارہ مانتا تھا، کلیسا کو ان ہی عوامل میں کا ایک عامل سمجھتا تھا جن کو سامنے رکھ کر ایک مدبر کو اپنی حکمتِ عملی کی تشکیل کرنی چاہیے۔ ریاست کا تحفظ اور اس کا کامیابی سے چلتا رہنا سب سے مقدم ہے، بقیہ سب چیزیں ذیلی ہیں، اُس کے نزدیک ہر ذریعہ صحیح ہے، اصل چیز ریاست کے نظریے نہیں بلکہ اُس کے تحفظ کی تدبیریں ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ آبادی کے اقتصادی وغیرہ مختلف حالات کی بنیاد پر جمہوری، اشرافی اور شخصی کوئی سی بھی حکومت کو اختیار کیا جا سکتا ہے تاہم مخلوط اور مرکب قسم کی حکومت زیادہ مناسب ہے۔ اس کا یقین تھا کہ دو ہی صورتیں ہیں، یا حکومت کی توسیع کی کوشش یا پھر زوال۔ توسیع کی جد و جہد میں وہ اخلاقی قدروں کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔ سیاسی عظمت کے لیے طاقت اور بالخصوص چالاکی ضروری عنصر ہیں۔ رعیت کو متحد اور وفادار رکھنے کے لیے سفاکی اور سنگدلی کے الزام کی کوئی اہمیت نہیں، وہ حکمرانوں کے محبوب بننے سے زیادہ ان کے مہیب بننے کو پسند کرتا تھا وہ قانونِ فطرت کو بے معنی سمجھتا تھا اصل اور حقیقی قانون وہی ہے جو حکمران بناتا ہے اور طاقت سے نافذ کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حکومت کی اخلاقیات الگ ہے اور افراد کی الگ، ایک کو دوسرے میں مدغم نہ ہونا چاہیے۔[2]

---

[1] تاریخ فلسفۂ سیاسیات ص ۱۰۲ Dunning p. 206 Sabine pp. 219, 220, 224
Gettel pp. 113, 114

[2] Sabine p. 291 Gettel pp. 139 - 141

تہ قرونِ وسطیٰ کی تمام تر سیاسی فکر ایک طرح سے مسیحا یہے ہوے اور یہودیا یے ہوے یونانی اور رومی سیاسی افکار و نظریات تھے ہابس غالباً پہلا انگریز مفکر ہے جس کے یہاں یونانیوں جیسی آزادیِ فکر اور اُپج ہے۔ اس کے نزدیک اپنی فطرت کے لحاظ سے آدمی صرف ہوسوں کا غلام اور ڈر کا شکار ہے ایک دوسرے سے بے اعتماد اور ہر شخص سے چوکنا۔ طاقت سے ہو یا مکاری سے جو جتنا لے سکے اور رکھ سکے وہ اُس کا ہے، اس میں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں۔ اس کا طبیعی معاشرہ خوف و ہراس کے سایوں میں بلند تر ہوسوں کی تسکین کی دوڑ ہے، ایک نہ ختم ہونے والی ہر ایک کی ہر ایک سے لڑائی۔ فطری حق کے معنیٰ اُن سب چیزوں کو کرنے کی آزادی جن کو آدمی اپنی بقا کے لیے مناسب ترین سمجھے، فطری قانون کے معنیٰ عملی تجربوں سے اخذ کیے ہوئے ایسے اصول جو آدمی کو ان چیزوں سے روک سکیں جو اُس کے تحفظ کے خلاف ہوں۔ اس فطری قانون کا منشا امن و مصالحت یا فطری جنگ سے فرار ہے، یہ جب ہی ممکن ہے کہ ہر شے میں جو ہر ایک کا فطری حق ہے اُس سے ہر ایک دست بردار ہو جائے، اس دست برداری کا عام، شامل کل اور باہم دگر ہونا ضروری ہے، ہر ایک کا دوسرے سے اپنی اپنی فطری آزادی کے تحت عمل کرنے سے باز رہنے کا عہد و پیمان ناگزیر ہے۔ فطری حق سے دست برداری کی پابندی دوسرے فطری قانون کی منشا ہے تیسرے قانونِ فطرت کا منشا اس عہد و پیمان کا نبھانا ہے۔ عہد کا نبھاو انصاف اور اس کا توڑنا ظلم ہے۔ چونکہ یہ عہد خود غرضی پر مبنی ہے اور خود عہد میں اس کے نبھاو کی ضمانت نہیں چنانچہ یہ عہد اگر مفاد کے خلاف جائے تو اس کا توڑنا فطری حق ہے، اس پر جمے رہنے کی ضمانت صرف یہ اعتماد ہے کہ خیرِ برتر اس کے نبھاو میں ہی ہے۔ یہ ضمانت ایسی بالاتر طاقت کے وجود کی صورت میں ممکن ہے جو اس کے توڑنے پر سزا مسلط کر سکے۔ انسان کے طبیعی معاشرے میں اس بالاتر طاقت کے وجود کے کوئی معنیٰ نہیں اس لیے اس میں کسی عہد و پیمان کی اہمیت بھی نہیں چنانچہ عدل و ظلم کا بھی کوئی سوال نہیں اُٹھتا۔ یہ بالاتر طاقت یا ریاست جس کی بنیاد افراد کی خود غرضی ہے، خواہ افراد کے رضاکارانہ عہد و پیمان سے وجود میں آئے یا کسی بالاتر طاقت کی تباہ کر ڈالنے کی دھمکی سے اصلاً معاہدہ ہی ہے کہ ہر شخص نے کسی فرد یا جمعیت کو اپنی اصل فطری آزادیِ عمل کے تمام حقوق دیدیے ہیں اور اب وہی ان کی اجتماعی شخصیت کا مجسمہ ہے۔ ریاست اپنی جگہ شر ہوتے ہوے بھی لوگوں کی خونخوارانہ جبلت سے تحفظ کے لیے ناگزیر ہے، خود قانون و عدل سے بالا دوسروں کے لیے قانون ساز اور اس لیے عدل کی بنیاد دین ہو یا دنیا سب میں اس کا اقتدار آخری اور غیر مشروط ہے جس کو ہٹانے کا کسی کو حق نہیں۔ لہ

(حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

لاک کے نزدیک انسان کا ابتدائی فطرتی ماحول غیر سیاسی ہے غیر سماجی نہیں، اس کی بنیاد آدمی کی خونخواری اور باہم دگر دشمنی پر نہیں بلکہ امن وسلامتی اور معقولیت پر ہے، اس کی اس فطری حالت میں بھی کچھ فطری ضابطے اور قانون ہیں جو اس کے عمل کو متعین کرتے ہیں، یہ فطری قانون جن کی عقل ترجمانی کرتی ہے آدمیوں کے باہم دگر تعلقات میں بنیادی حقیقت ہیں اور اسی بنیادی حقیقت سے اُن فطری حقوق کا استنباط ہوتا ہے جو اس قبل از سیاسی حالت میں ہر شخص رکھتا ہے اور اسی بنیاد پر لاک اس حالت کو غیر اطمینان بخش قرار دیتا ہے۔ لاک کے نزدیک یہ فطری حقوق زندگی، آزادی اور مِلک کے حق ہیں تحفظِ حیات کو ان میں اولیت حاصل ہے اور یہی تمام انسانی اعمال کا اولین باعث ہے اور قانونِ فطرت کے تحت ان سب چیزوں میں جو عقلاً اس مقصد کا ذریعہ ہیں ہر شخص کا استحقاق ہے۔ شخصی آزادی اس کے نزدیک قوانینِ فطرت کے ماتحت اور انہیں سے چسپاں ہے۔ حقِ ملکیت کے متعلق اس کا خیال ہے کہ یوں تو ہر چیز پر ہر فرد کی عام ملکیت ہے لیکن اگر کسی خاص چیز میں کسی خاص شخص کی محنت شامل ہے تو وہ اُس کی مخصوص مِلک ہے۔ لڑائی دنگا اور دشمنیاں جب ہی اٹھتی ہیں جب لوگ افراد کے فطری حقوق سے ان کو زبردستی محروم کرنا چاہتے ہیں اور اپنی شرارتوں اور کمزوریوں کے تحت ایسا کرتے بھی ہیں اسی لیے فطری سماج کو متمدن سماج میں بدلنا پڑتا ہے اور زندگی، آزادی اور ملکیت کے تحفظ کے لیے ایک دوسرے سے جمعیت بنانے کا معاہدہ کرتا ہے جس میں قانونِ فطرت کے ذاتی حقِ نفاذ اور ذاتی حقِ سزا سے جمعیت کے حق میں دست برداری کا اقرار شامل ہوتا ہے۔ سیاسی اقتدار کا اتنا ہی احاطہ اثر ہے جو افراد کی طرف سے جمعیت کو سپرد ہوتا ہے جو اپنی اکثریت کی بنیاد پر اس کا استعمال کرتی ہے۔ یہ معاہدہ منطقی استنباط تو ہے ہی تاریخی بھی ہے۔ سیاسی اقتدار کے دو شعبے ہیں، قانون سازی اور نفاذ جن کو الگ الگ قوتوں کے سپرد ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں قوتوں میں سے کوئی یا دونوں اگر سیاسی معاشرے یا عوام کی جن سے انہیں اقتدار حاصل ہوا ہے نمایندگی نہ کریں تو ان کو معزول کرنے کا حق ہے۔[۱]

ہیوم نے ریاست کی تشریح اور جواز کی بنیاد کی حیثیت سے نظریۂ معاہدہ کو تاریخی اور عقلی دونوں اعتبار سے مسترد کر دیا۔ انسان کو ہابس کی طرح وہ بھی فطرۃً شریر النفس اور خود غرض سمجھتا تھا، سماجی زندگی میں

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) Alexander pp. 193 - 194 Gettel p. 220

Dunning pp. 272, 273, 274, 277, 278

Sabine pp. 388, 389

[۱] تاریخ سیاسیات ص ۱۰۳ Dunning pp. 346 - 350, 356 Gettel pp. 224 - 225

امن وضبط کے فوائد ہی قائم حکومت کی اطاعت کے اصل محرک و باعث ہیں اس میں نہ خداداد حق کا تعلق ہے نہ کسی معاہدے کا۔ فطری حقوق کے کوئی معنی نہیں، ریاست کی توجیہ کے لیے ذاتی فائدہ، عادات ورسم ورواج اور نفسیاتی بنیادیں بالکل کافی اور وافی ہیں۔[1]

روسو کے نظریۂ سیاست کی بنیاد ایسی قبل از سیاسی فطری حالت پر ہے جس میں لوگ برابر، خودکفیل اور قانع تھے، ان کا عمل اور کردار عقل پر نہیں بلکہ رحم و خودغرضی کے جذبات پر مبنی تھا۔ برائیاں تہذیبی ترقی کی پیداوار ہیں، تقسیم محنت اور نجی ملکیت نے امیر و غریب کا فرق پیدا کیا اور آدمی کی پرمسرت فطری حالت بجھ کر رہ گئی اور مہذب سماج کا قیام ناگزیر ہوگیا، روسو انسان کی اس خوشگوار فطری حالت کو واقعی اور تاریخی قرار دیتا تھا، عقل وخرد منظم سماج کی مصنوعی زندگی کی پیداوار ہیں، ریاست اپنی جگہ شر ہے جس کو انسانی نابرابری کے عروج نے ضروری بنادیا ہے۔ افراد نے رضا کارانہ اجتماعی معاہدے سے اپنے فطری حق ایک ایسی جماعت کے حق میں چھوڑ دیے جس کے وہ خود جزء ہیں اور جزء ہونے کی بنا پر بحصۂ رسدی اجتماع کے ضمن میں جو چھوڑا تھا حاصل کرلیا اور اجتماعی سیاست اور نئی قسم کی زندگی نے جنم لیا۔ اجتماعی حکومت اپنے ارکان یا اجزاء کے عمومی فائدے یا ارادۂ عامہ کی نمائندہ ہے[2] اس کے قانون افراد کے اپنے قانون ہیں اور ان کو ان کے مفاد میں ہی ہونا چاہیے۔ اس کے نزدیک اکثریت بمقابلۂ اقلیت رائے عامہ کی صحیح تر نمائندگی کرتی ہے کیونکہ اقلیت کے مقابلے میں اس کی گمرہی کا احتمال کم ہے اس لیے اکثریت کی رائے ہی اقلیت کی اصلی رائے ہے۔ ارادۂ عامہ جس کی نمائندگی جمعیت کرتی ہے، اقتدار اعلیٰ اور ریاست ہے، حکومت اقتدار اعلیٰ کے منتخب کیے ہوئے افراد ہیں جو ارادۂ عامہ کو نافذ کرتے ہیں۔[3]

بینتھم کے نزدیک ریاست محض اپنی افادیت کی وجہ سے موجود ہے، اس کی بنیاد لوگوں کی رضامندی پر نہیں بلکہ ان کی فرماں برداری اور اطاعت کوشی کی عادت پر ہے۔ نہ کوئی قدرتی قانون ہے نہ کسی کا کوئی فطری حق۔ سیاسی اقتدار اعلیٰ کے اختیارات غیر محدود ہیں جن کو مصلحت اور افادیت کی حدود میں رہتے ہوئے عمل میں لایا جاسکتا ہے۔ افراد کو اگرچہ مزاحمت کا اخلاقی حق ہے لیکن مزاحمت اخلاقی فریضہ

---

[1] Dunning pp. 382 - 383 Gettel p. 243

[2] ارادۂ عامہ ( General Will ) کا مطلب عمومی اور مشترک فائدے کی خواہش کا اظہار ہے قوانین اور فرمان ارادۂ عامہ سے ہی پھوٹتے اور مستنبط ہوتے ہیں

[3] Dunning pp. 12, 18, 19, 23, 29 - 30 Gettel pp. 253 - 255

اُسی وقت بنتی ہے جبکہ انقلاب کے ساتھ آنے والی تباہیوں اور برائیوں کی نسبت سے وہ منفعتیں زیادہ اہم ہوں جو انقلابی جدوجہد سے متوقع ہیں۔ ریاست کے افادی معیار؛ زیادہ سے زیادہ تعداد کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت کی فراہمی، نے اس کو جمہوریت اور انتہاپسندانہ اصلاح کی طرف مایل کیا۔ اس کے نزدیک قوانین جس حد تک زیادہ سے زیادہ تعداد کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت فراہم کریں اسی حد تک وہ معیاری ہیں۔[۱]

جیمس مل کے نزدیک ریاست کی ضرورت اور اس کا جواز، ہے کہ لوگ اپنی مسرت کی خاطر دوسروں کی مسرت غصب کر لینے کی طرف مائل ہوتے ہیں اس لیے کسی مزاحم طاقت کی ضرورت ہے لیکن ساتھ ساتھ اس طاقت کی بھی نگرانی چاہیے کہ وہ بھی اس حد تک نہ بڑھ سکے کہ افراد کی مسرتوں کو غصب کرنے لگے۔[۲]

ہیگل کے نزدیک ریاست تاریخ کے عالم گیر فطری عمل کا نتیجہ ہے اور خود ایک حقیقی شخصیت ہے۔ اس کا اپنا ارادہ ہے جو عین معقولیت اور ایک طرح کا عالم گیر اور انفرادی آزادی کا معجون اور مرکب ہے، فرد کی واقعیت ریاست کے جزو ہونے کی حیثیت سے ہے اور اُس کے عالم گیر ارادے کے تحت زندگی گذارنا ہی کامل زندگی ہے، عقلاً جو موضوعی یا ذہنی آزادی مطلوب ہے اس کو خارجی حقیقت بنانا قانون، اخلاقی ضوابط اور ان اداروں کے ذریعے ہی ممکن ہے جو خیر و صواب کی خاطر وجود میں آتے ہیں۔ سارے معاشرتی عملوں کو ہم آہنگ بنانے کی وجہ سے ریاست کا درجہ دوسرے اداروں سے بڑھا ہوا ہے۔ قانونی شخصیت کی حیثیت میں خود ریاست اقتدارِ اعلیٰ ہے نہ کہ افراد کی مجموعی صورت اور اس لحاظ سے ریاست فرماں روا اور بادشاہ کی مدِمقابل ہے تاہم چونکہ اس قانونی شخصیت کا کوئی خارجی شخص کی صورت میں نمائندہ ہونا چاہیے چنانچہ ہیگل کے نزدیک بادشاہ اس قانونی شخصیت کا نمائندہ ہے۔ ریاست ہیگل کے نزدیک محض ذہنی اور تصوری حقیقت ہے اس کی خارجی شخصیت کی نمائندگی ہیگل کے نزدیک جمہوریت کی بہ نسبت دستوری بادشاہت زیادہ بہتر کر سکتی ہے۔ ریاست کے عضوی ارادے کی وحدت کو محفوظ رکھنے کے لیے ہیگل اقتدار کی تقسیم و تفریق کا قائل نہ تھا بلکہ قانون سازی میں بادشاہ اور انتظامیہ کو شریک رہنا چاہیے تاکہ ریاست کا عمل ایک وحدانی عمل رہے۔[۳]

مارکس کے نزدیک انسانی سماج کے ارتقا میں اصل حقیقت ریاست نہیں بلکہ تمدنی معاشرہ

---

۱۔ Gettel pp. 311 - 312

۲۔ Gettel p. 314

۳۔ Gettel pp. 360 - 361

ہے۔ معاشرے کی جدلیاتی تاریخ میں حقیقی محرک طاقتیں اس کے مادی کوائف و احوال ہیں، معاشرے کی پیداوار کی بنیاد پر لوگوں کے درمیان غیر ارادی طور سے خاص قسم کے تعلقات ناگزیر ہو جاتے ہیں اور ہمیشہ پیداوار کی مادی طاقتوں کے خاص خاص ارتقائی درجوں کے موافق اور ان کا جواب ہوتے ہیں۔ ان تمام پیداواری تعلقات کا حاصل جمع معاشرے کا اقتصادی ڈھانچہ یا اُس کی معاشی بنیاد ہے۔ معاشرے کے قانون اس کی سیاست، اس کے شعور کی الگ الگ صورتیں، اس کے معاشرتی، سیاسی اور روحانی اعمال کی الگ الگ شکلیں سب کو معاشرتی پیداوار کے خاص خاص انداز اور طریقے ہی متعین کرتے ہیں۔ غرض فطری قانون ہوں یا قدرتی حقوق، معاشرتی ادارے ہوں یا سماجی پنچائتیں حتیٰ کہ خود حکومت اور اس کی معدلت گستری اور اس کی مختلف شکلیں سب پیداوار اور اس کی ارتقائی خصوصیتوں اور ان سے پیدا ہونے والے معاشی تعلقات کا ہی کرشمہ ہیں۔ جدلیاتی عمل کے تحت پیداوار کے نشو و نما کے ایک خاص درجے پر پیداوار کی مادی طاقتیں پیداوار سے وجود میں آتے ہوئے ان رشتوں سے جن میں اب تک وہ عمل پیرا تھیں برسرپیکار ہو جاتی ہیں اور جزوی اصلاحات بکار آمد نہیں رہتیں اور توافق پیدا نہیں کر پاتیں تو انقلاب برپا ہو جاتا ہے۔ اقتصادی ڈھانچے اور معاشی بنیادیں بدل جاتی ہیں، اس تبدیلی سے ساری عظیم بالائی عمارت کم و بیش تیزی سے تبدیل ہو جاتی ہے، اس سے خود ریاست اور اس کے ادارے بھی محفوظ نہیں رہتے۔ مارکس کے نزدیک یہی طبقاتی جنگ ہے جو اب تک کے موجود ہوتے رہنے والے معاشروں کی تشریح کی کنجی ہے۔ یہ طبقات معاشرے کے اندر کی اجتماعی وحدتیں ہیں جن کی خصوصیات ایک وحدت کی حیثیت میں ہیں اور جدلیاتی تاریخ میں ان کا وحدت کی حیثیت میں ہی عمل ہے جو معاشرے کے اقتصادی اور معاشرتی نظام میں اپنے مخصوص درجے کے لحاظ سے جبری ہے۔ فرد کی ذاتی حیثیت کچھ نہیں وہ جو کچھ ہے اپنے طبقے کے رکن ہونے کی حیثیت سے ہے اس کے تمام تصورات و تخیلات وہ اخلاقی یا مذہبی عقائد ہوں یا جمالیاتی ذوق، اس کو مطمئن کرنے والے استدلال، اس کی عقل و خرد سب ان تصورات کے عکس ہیں جو اس کا طبقہ پیدا کرتا ہے۔ مارکس کے نزدیک ریاست موجود معاشی قوتوں کا محض عکس اور طبقاتی جدوجہد کا ہی ایک حصہ ہے۔ اینجلز کے خیال میں یہ اس وقت وجود میں آتی ہے جب حاکم طبقہ ملکیت کے کسی موجود رشتے کو قائم رکھنے کے لیے ایک منظم جابر قوت کو ضروری سمجھتا ہے یہ ایک منظم جبر اور دباؤ ہے۔ اقتصادی طور پر حاکم طبقہ اپنی اقتصادی برتری کی بنا پر سیاسی حکمران طبقے کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور پچھلے ہوئے عوام کو رام رکھنے اور ان کا استحصال کرنے کا ایک نیا ذریعہ پیدا کر لیتا ہے۔ چنانچہ ریاست کا وجود اسی وقت تک ہے جب تک معاشرے میں کشمکش

اور ستم گار طبقے موجود ہیں۔ معاشرے سے طبقاتی امتیاز ختم ہوئے اور ریاست کی ضرورت ختم ہوئی اور اس کے بجائے رضاکار اور غیر حاکم انجمنیں وجود میں آئیں۔ عوامی آمریت محض عبوری مرحلہ ہے[1]

## مغربی فکر کے بنیادی نقطے

سوفسطائیہ یا چلتے پھرتے معلم جیسا کہ گزر چکا ہے غالباً پہلے مفکر ہیں جنہوں نے اخلاق و سیاست پر مستقلاً اور آزادانہ نظر ڈالی، انہوں نے خود غرضوں کی ملی بھگت کو ریاست کا منشا بتایا۔ سقراط نے لوگوں کی حقیقی ضرورتوں کو ریاست کا باعث قرار دیا۔ افلاطون کے نزدیک مل جل کر رہنے میں جو ضرورتیں پیش آتی ہیں وہی ریاست کے وجود کا باعث ہوئیں۔ ارسطو کے نزدیک ریاست انسانی فطرت کا تقاضا ہے، ابیقوریہ ریاست کو لوگوں کے ذاتی مفادوں کو ظلم و زیادتی سے محفوظ رکھنے کا معاہدہ سمجھتے ہیں۔ رواقیوں نے دنیا کو آفاقی ریاست اور انسانی مساوات اور بھائی چارے کے تصور دیے، انسان کے فطری حقوق اور قدرتی قوانین کی طرف رہنمائی کی۔ پولی بی ئوس نے ذاتی اور طبقاتی مفادوں کی حد بندیاں کر کے ان کو متوازن رکھنے کو ریاست کی تشکیل کا باعث قرار دیا۔ سیسرو نے ریاست کو انسان کی معاشرتی جبلت کا قدرتی نتیجہ اور عقلی تقاضا مانا۔ عیسائیت نے یہ حکم دے کر کہ "قیصر کا جو ہے قیصر کو اور جو خدا کا ہے خدا کو دیدو" زمینی اور آسمانی دو بادشاہتوں کی الگ الگ طرح ڈالی۔ سینٹ آگسٹائین نے آسمان میں قائم بادشاہی کا پایۂ تخت زمین میں کلیسا کو بنا ڈالا۔ اب وفاداریاں تقسیم ہوئیں پھر دونوں کے حیطۂ اقتدار اور پھر اقتدار اعلیٰ کے تنازعے شروع ہو گئے۔ پندرھویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے شاہنشاہی اور واحد کلیسا کے تصورات قریب قریب ختم ہو گیے، قومیت، قومی ریاست اور اس کے اقتدار اعلیٰ کے تصورات پروان چڑھنے لگے۔ میکیاولی نے فرد اور ریاست کے اخلاقی معیاروں کو الگ الگ کر دیا، ریاست کا مقصد فقط ریاست کو قرار دے کر اس کے قیام اور اس کی بقا کے لیے مکر، فریب اور طاقت سب کو جائز اور اس کو زندہ رکھنے کے لیے اس کو برابر وسعت دیتے رہنے کی جدوجہد کو لازم قرار دیدیا اور مذہب ہو یا اخلاق سب میں اس کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کیا۔ ہابس کے نزدیک ریاست فطرۃً، خود غرض، خوف دہراس میں مبتلا اور دشمنوں میں گھرے لوگوں کا اپنے تمام قدرتی حقوق کو کسی زبردست کے حق میں چھوڑ دینے کا معاہدہ ہے۔ لاک نے اس معاہدے کی بنیاد لوگوں کی فطری امن دوستی اور معقولیت پسندی پر رکھی۔ روسو کی ریاست بھی فطری حقوق سے کسی

---

[1] Sabine pp. 688, 689, 691, 692, 693, 695, 696, 698
Gettel p. 394

خاص جماعت کے حق میں دست بردار ہونے کا رضاکارانہ معاہدہ ہے' روسو کی ریاست چونکہ کل افراد کے اجتماعی اور عمومی ارادے کی نمائندہ ہے اس لیے وہ سب کی طرف سے سب کے عمومی مفاد پر نظر رکھتی اور اس کا عمل سب کا اجتماعی عمل ہے۔ بنیتھم کے نزدیک ریاست کی بنیاد لوگوں کی فرمان برداری کی عادت ہے' وہ صرف اس لیے موجود ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ مسرت فراہم کرتی ہے اور یہی اس کے اچھے اور برے ہونے کا معیار ہے۔ ہیگل کے نزدیک ریاست کا وجود تاریخ کے فطری عمل کا مرہون ہے۔ فرد کا حقیقی وجود ریاست کے جز ہونے کی حیثیت سے ہے اور اسی لحاظ سے اُس کے حقوق و فرائض ہیں' ریاست یا اقتدار اعلیٰ ہی اُس کے حقوق و فرائض متعین کرتا ہے' فرد کی زندگی کا کمال اپنے ارادے اور عمل کو ریاست کے ارادے اور عمل کے حوالے کر دینا ہے' یہی اس کی حقیقی شخصیت ہے۔ مارکس نے ریاست کو کچلنے والے اور کچلے جانے والے طبقوں کی معاشی جدلیت کا نتیجہ قرار دیا اور اس کے وجود کو طبقات کے وجود کی حدوں تک منحصر رکھا' طبقاتی کشمکش کی انتہا انقلاب ہے جو ہر طرح کے سابقہ ادوار کی تبدیلی کا پیش خیمہ ہے' معاشرے کا غیر طبقاتی معاشرے میں تبدیل کرنا آخری انقلاب پر موقوف ہے اور ریاست کا بے اقتدار انتظامی پیشہ وارانہ جمعیتوں میں بدل دینا آخری انقلاب کا مقصد ہے۔

## اقبال کی ریاست

ریاست کیسے وجود میں آئی آیا سماج یا افراد کے کسی تاریخی یا تخیلی اور قیاسی معاہدے سے اس کا وجود ہوا' کسی زبردست کی قوت اور جبر نے اس کو سماج پر مسلط کیا' بزرگ خاندان کے خاندانی وقار نے اس کی بنیاد رکھی' انسان کی قدرتی اجتماعی جبلت سے معاشرہ وجود میں آیا اور معاشرے نے جدلیاتی تصورات کے تحت یا معاشی جدلیات کے زیر اثر یا دوسرے داخلی و خارجی عوامل کی بنا پر ریاست کی شکل اختیار کی' اقبال نے صراحت سے اس باب میں کچھ نہیں کہا ہے۔ چونکہ عام ریاست اور اُس کی نشو و نما اقبال کے پیش نظر نہ تھی وہ صرف یہ بیان کرنا چاہتے تھے کہ اسلامی ریاست کی نوعیت کیا ہے' اس کا نصب العین کیا ہے' اس کا اقتدار محدود ہے یا غیر محدود اور اس کی کوئی معقول مابعد الطبیعاتی بنیاد ہے یا نہیں؟ عام ریاست کے بارے میں انہوں نے کچھ کہا ہے تو اس کے پس منظر میں بھی اسلامی ریاست کا تخیل مضمر ہے تاہم اُن کے مابعد الطبیعاتی سلسلۂ فکر سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ معاشرہ ہی اپنی قدرتی ترقی یافتہ صورت میں ارادہ و مقصد کے تحت ریاست میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اختیار و اقتدار کا مرکز بن جاتا ہے۔

اسلامی ریاست کا جو تصور اقبال نے پیش کیا ہے وہ ان کے مابعد الطبیعاتی افکار پر تو مبنی ہے ہی تاہم اُس کی بنا میں ارسطو کے تصور انسانیت کا بھی حصہ ہے۔ اسلامی منصوصات عہد نبوت

اور خلافت راشدہ کے عملی نمونوں سے استفادہ بھی شامل ہے، ہیگل کی ریاست کا کلی اقتدار اور مارکس کی غلامی معیشت دونوں اس میں موجود ہیں، کلیسائی مفکروں کی دینیاتی قلم کاری کو انہوں نے اس طرح برتنے کی کوشش کی ہے کہ سب کچھ خدا کو دے کر قیصر کے لیے کچھ نہیں چھوڑا کہ تصادم کی گنجائش پیدا ہو، بنتھم کا اصول قانون سازی بھی ان کے پیش نظر ہے، میکیاولی کے توسیع حدود کے بجائے توسیع مقاصد سے ریاست کو باقی رکھنے کی سبیل انہوں نے پیدا کی ہے۔ مسلم حکومتوں کے تاریخی تجربے اور عہد حاضر کے ترقی یافتہ نقاطِ نظر دونوں ان کے سامنے ہیں۔ غرض یہ کہ مجموعی حیثیت میں ان کے سیاسی افکار مغربی نظریوں سے گہرا ربط رکھتے ہیں اور اسی سلسلۂ فکر کا تاریخی حلقہ ہیں۔

افراد یا شخصیتوں کا باشعور اور بامقصد اتحاد، ان کی تکوینی صلاحیتوں کا ہم آہنگ ارتقا اور انسانی بلکہ کائناتی اعلیٰ مقاصد اور بلند نصب العینوں کے لیے آزاد جدوجہد اور متوافق سعی اقبال کی ریاست کا مطمح نظر ہیں۔ ان کی ریاست خودی اور بیخودی کا سنگم اور انفرادیت و اجتماعیت کا مجمع ہے، یہ ایک طرح کا آزاد، بااختیار و باارادہ ضبط و احتساب رکھنے والا ادارہ ہے جو افراد کا نشو و نما بھی کرتا ہے اور ان کے تصورات سے فائدہ بھی اٹھاتا ہے، ان کو جارحیت اور تصادم سے روکتا ہے، ان کا تحفظ کرتا ہے اور مقاصد سے ہم آہنگ رکھتا ہے، یہ ان کے معاشرے کے نشو و نما سے ابھرتا اور اس میں اقتدار اعلیٰ کی نمائندگی کرتا ہے۔

## اقبال کے افراد اور ان کا مثالی معاشرہ

انسانی افراد کی اصل اگرچہ اپنی جگہ شخص وحدت ہے لیکن وہ خود بھی مستقل اور آزاد وحدتیں ہیں، غیر محدود صلاحیتوں کی حامل اور باارادہ و فعال، افراد کی ان صلاحیتوں کا بہت بڑا حصہ اجتماع اور معاشرے کے اندر ہی ظاہر ہو سکتا ہے ان کے ظہور پر ہی اس کی انسانیت کا کمال موقوف ہے:

فرد را ربط جماعت رحمت است　　جوہر او را کمال از ملت است

ملت اور معاشرے کے بغیر افراد اپنے مقصد حیات سے ہی غافل نہیں رہتے بلکہ ان کی اندرونی طاقتیں انتشار کا شکار ہو کر سرد پڑ جاتی ہیں:

فرد تنہا از مقاصد غافل است　　قوتش آشفتگی را مائل است

افرادِ کا معاشرے میں رہکر ایک خاص سمت کی طرف ارتقا اور کسی متعین اجتماعی مقصد کے لیے جدوجہد اُن میں خود بخود نظم اور ہم آہنگی پیدا کر دیتے ہیں، رنگ، نسل اور وطنیت کے امتیاز جو انسانی وحدت کو مصنوعی طور پر ٹکڑے ٹکڑے کر دیتے ہیں ملی وحدت اور انسانی اخوت میں محو ہو جاتے ہیں:

ما کہ از قید وطن بیگانہ ایم　　چوں نگہ نور دو چشمیم و یکیم

اور فرد جو غیر محدود آزادی و اختیار کا مرکز تھا اس کی آزادی و اختیار دوسروں کی آزادی و اختیار سے مل کر قدرۃً محدود ہو جاتے ہیں:

نازِ تا نازِ است کم خیزد نیاز | نازہا سازد بہم خیزد نیاز

اقبال کے معاشرے میں افراد کی آزادی پر پابندی، ان کے اختیار پر روک ان کے آزاد تعاون اور رضاکارانہ ہم مقصدی کی لائی ہوئی ہیں کسی غیر کے جبر و ظلم کا نتیجہ نہیں:

کثرتِ ہم مدعا وحدت شود | پختہ چوں وحدت شود ملت شود

آزادی اور پابندی دونوں انسانی فطرت کے تقاضے ہیں اس کی سماجی روح کی خاصیتیں ہیں یا یوں کہو کہ افراد کی ملی جلی آزادیوں کا ہی دوسرا نام پابندیاں ہیں:

فطرتش آزاد و ہم زنجیری است | جزو او را قوت کل گیری است

چونکہ معاشرے کے دوسرے افراد کا ارادہ، اختیار اور عمل اسی مقصد کے لیے وقف ہوتے ہیں جو کسی خاص فرد کا ہے تو گویا دوسرے افراد میں اسی فرد کی فعالی ہے جو دوسرے جسموں میں نمایاں ہوئی ہے یا ایک ہی روح ہے جو بکھر کر کثرت بن گئی ہے؛ فرد اجتماع اور اجتماع فرد ہو گیا ہے:

در جماعت خود شکن گردد خودی | تا ز گل برگے چمن گردد خودی

افراد اور شخصیتوں کی یہ ناگزیر ہم آہنگی اور ضروری تعاون، ان کے زاویۂ نظر کا یہ اتحاد معاشرتی زندگی کی بنیاد ہے:

چیست ملت اے کہ گوئی لا الٰہ | با ہزاراں چشم بودن یک نگاہ

اس معاشرے کی تشکیل میں دا اقتصادی اور معیشتی مجبوریاں پنہاں ہیں نہ سروں پر منڈلاتے خطروں کی روک تھام کی چھپی ہوئی خواہشیں، جغرافیائی اتحاد رنگ و نسل میں اشتراک کو اس اجتماعی وحدت میں دخل نہیں، یہ عالمگیر اور انسانی برادری کا معاشرہ ہے، جو وحدتِ فکر، ہم مقصدی، خوب و زشت کی ہمیاری اور جذباتی ہم آہنگی سے وجود میں آتا ہے:

قوم را اندیشہا باید یکے | در ضمیرش مدعا باید یکے
جذبہ باید در سرشت او یکے | ہم عیارِ خوب و زشت او یکے

تا کہ یکساں محرکات و مہیجات سے زندگی کے متعلق افراد میں یکساں رویہ پیدا ہو اور کردار میں وحدت نمایاں ہو، جب تک افراد کے کردار اور عمل میں یکسانی نہ ہو معاشرہ زندہ اور فعال حقیقت نہیں رہ سکتا:

آہ! اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ — وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام
ہے زندہ فقط وحدتِ کردار سے ملت — وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

اقبال کے نزدیک افراد کے افکار، کردار اور اغراض میں جذباتی وحدت کسی عظیم شخصیت یا فردِ کامل کی غیر معمولی قوتِ ایقان سے پیدا ہوتی ہے کہ "قوم زاید از دلِ صاحب دلے" اور لوگ سیاسی دباؤ یا عہد و پیمان کے بغیر صرف عمل اور عقیدے کے اشتراک اور اغراض و مقاصد کے اتحاد سے مربوط ہو جاتے ہیں اور خود بخود ایک اصولی معاشرہ تشکیل پا جاتا ہے:

مردمان خوگر بیک دیگر شوند — سفتہ در یک رشتہ چوں گوہر شوند

معاشرہ افراد کی جبلی انانیتوں اور تفوق کی فطری خواہشوں کو تصادم سے روکتا ہے اور اس طرح ان کی شخصی حیات کی حفاظت کرتا ہے:

فطرتش وارفتۂ یکتائی است — حفظِ او از انجمن آرائی است

معاشرہ افراد کے رویوں میں نظم و ضبط پیدا کرتا ہے، اُن کی تندی اور تیزی میں اعتدال لاتا ہے، بے روک آزادیوں اور متصادم انانیتوں کو پابند کرتا ہے اور ان کو ایک دوسرے کا مددگار بناتا ہے، آزادی کے حدود مقرر کرتا ہے اور ہر ایک کے لیے اس کا میدانِ عمل مہیا کرتا ہے:

قوم با ضبط آشنا گرداندش — نرم رَو مثلِ صبا گرداندش
پا بگل مانندِ شمشادش کند — دست و پابندد کہ آزادش کند

اقبال کے معاشرے میں افراد اپنی انفرادی حیثیت میں بے اثر اور بے قیمت عنصر نہیں، سماج کی بلندی اور پستی، اتحاد اور انتشار میں افراد کی فعالی اور تاثیر کو خاص طور سے دخل ہے، ان کی اپنی انفرادی اہمیت ہے:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر — ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

معاشرے کی اہمیت اور قدر و قیمت فرد پر موقوف ہے، وہی اس چمنستاں کا گل سرسبد ہے:

در جماعت فرد را بینیم ما — از چمن او را چو گل چینیم ما

معاشروں کی تخریب و تعمیر فرد کے ہی صورِ سرافیلی اور دمِ مسیحائی کی مرہون ہے:

زندگی را مے کند تفسیرِ نو — مے دہد ایں خواب را تعبیرِ نو

غرض یہ کہ فرد اور معاشرے دونوں کی اپنی اپنی جگہ اہمیت ہے، نہ معاشرہ محض فرد کی فعالی کا میدان ہے اور نہ فرد صرف معاشرے کی فعالی کا آلۂ کار، ہر ایک، دوسرے کا نمایندہ اور باہم اثر انگ

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند — سلک و گوہر، کہکشاں و اختر اند
فرد مے گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد مے یابد نظام

یہ معاشرہ اگرچہ افراد کے برتاؤوں اور رویوں کی رہنمائی کرتا ہے، ان کے لیے عمل کے معیار مقرر کرتا ہے اور اُن کو افراد اپنے عمل سے قائم رکھنے کی کوشش بھی کرتے ہیں، ان کی آزادیوں کی تحدید کرتا ہے، رسموں، رواجوں، ضابطوں، باہمی امدادوں، اقتداروں اور اپنی اندرونی ٹولیوں اور فرقوں کا ایک منضبط نظام پیش کرتا ہے گویا یہ ایک طرح کی پیچیدہ ترکیب ہے، گوناگوں تہذیبی وتمدنی تعلقات کا تانا بانا پھر بھی پوری طرح جامد اور قائم نہیں ہے بلکہ برابر بدلتا رہتا ہے، نئے بکارآمد عناصر شامل ہوتے رہتے ہیں اور ازکار رفتہ پرانے اجزا خارج ہوتے رہتے ہیں، تقلید واجتہاد کا عمل برابر جاری رہتا ہے، کبھی کی ضروری بے ضرورت اور کبھی کی بے ضرورت ضروری قرار پاتی ہیں[1] اقبال کا مثالی معاشرہ بھی ان تغیرات سے خالی نہیں تاہم جن بنیادی اصول پر اس کی تشکیل ہوئی ہے اور جو الٰہیاتی اور اخلاقی عقاید اور معیار اس کی ساخت میں شامل کیے گئے ہیں اگر وہ باقی اور قائم ہیں تو یہ معاشرہ اور سماج قائم ہے ورنہ فنا۔

معاشرے کی اندرونی قوت اور اس کی ترکیبی ساخت پر ہی ریاست کی نوعیت اور اس کے اقتدار کی حیثیت اور حدود موقوف ہیں بلکہ ایک لحاظ سے معاشرے میں اپنے آپ کو مربوط منضبط اور منظم رکھنے کا قصد وارادہ شامل ہوجاتا ہے تو ریاست کا وجود ہوجاتا ہے۔

## اسلامی ریاست کا تاریخی پس منظر

اسلامی معاشرے، اس میں ریاست کے نشوونما اور اس کے اقتدار کی نوعیت کے بارے میں اقبال کا زاویۂ نظر بیان کرنے سے پہلے اسلام کی تاریخ کے ضروری اقتباس بیان کردینا مناسب ہے، ان سے اقبال کے تصورات کو سمجھنے میں سہولت ہوگی اور اسلامی ریاست کا جو تصور انہوں نے پیش کیا ہے اس کی تاریخی قدر وقیمت اور اسلام کی قائم کی ہوئی حقیقی ریاست سے اُس کا تعلق دونوں واضح ہوجائینگے۔

## مکہ اور اسلامی دعوت

مکہ ایک طرح کی خود مختار اشرافی ریاست تھی، ان کی ضروریات کے مطابق اس نیم شہری ریاست کے متعدد ادارے تھے اور قریش کے مختلف خانوادن

---

[1] Society by MacIver & Page pp. 5 - 12

کے سرداروں یا شیوخ میں بٹے ہوئے تھے، اندرونی نظم ونسق میں قبیلے کے رسوم ورواج، بے لکھے قانون اور ضابطے تھے، بیرونی تعلقات کا مدار بین القبائلی رواجوں اور معروف ضابطوں پر تھا، اہم معاملات قریش کے خانوادوں کے شیوخ کے مشورے سے طے ہوتے تھے، کبھی کبھی دوسرے اہل الرائے لوگوں کو بھی مشورے میں شریک کر لیا جاتا تھا۔ یہ اگرچہ شہری ریاست تھی اپنی بہت ابتدائی شکل میں، شہری نظام قبائلی نظام سے کچھ ہی آگے بڑھ سکا تھا، حقوق وفرائض اور اقتدار واختیار کے حدود کی کوئی معین شکل نہ تھی، خاندانی رقابتیں، قبائلی عصبیتیں، ظلم وتعدّی سب کچھ موجود تھے، نظم ونسق ڈھیلا اور عدل وانصاف کی گرفت مضبوط نہ تھی۔[1]

کعبہ جو بلا تفریق سارے عرب کا مشترکہ معبد تھا اُس کی سدانت اور مہنتا قریش سے متعلق تھی، زمانۂ حج میں دور ونزدیک کی عرب آبادی کعبے کے حج کے لیے جمع ہوتی۔ کعبے کی سدانت کے علاوہ زائرین سے متعلق مختلف خدمتیں قریش کے خانوادوں سے ہی متعلق تھیں، کعبے کی مہنتا اور بلا تفریق عربوں کے میزبان ہونے کا ایسا امتیاز تھا جس کی بدولت ان کے تجارتی قافلے بے روک ٹوک پوری امن چین کے ساتھ عرب کی گشت کرتے تھے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ تجارتی مال لیجاتے اور اس تجارتی اجارہ داری کی وجہ سے غیر معمولی منافع کماتے اور ہر جگہ تقدس واحترام کی نظر سے دیکھے جاتے گویا کعبہ ان کی معاشرتی عزت ووقار، معاشی خوشحالی وفارغ البالی اور ان کی انفرادی واجتماعی امن وتحفظ کا سرچشمہ تھا۔[2]

اس معاشرے اور معیشت میں جہاں اونچ نیچ، آزاد وغلام حتی کہ مرد وعورت کے امتیاز قائم تھے، شراب نوشی، قمار بازی، سودکاری کی گرم بازاری تھی، مورتی پوجا مذہب تھی اور توہم پرستی کا دور دورہ تھا، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک انوکھی دعوت کا آغاز کیا۔ اس نئی دعوت کی بنیاد یہ تھی کہ مالک، مختار کل، مقتدرِ مطلق، ساری کائنات کا خالق ومربی خدا یا اللہ تھا۔ اسی کے احکام حکم تھے، غیر مشروط اطاعت اُسی کا حق تھا اور خود وہ اسی اللہ کے فرستادہ اور اس کے احکام کے مبلغ تھے۔ یہ دعوت خود بخود ایک خود مختار تنظیم میں بدلنے لگی۔ اس تنظیم میں دینی امور اور دنیاوی معاملات کا شروع سے ہی امتیاز نہ تھا، نسل، وطن، رنگ کی تمیز نہ تھی، شریف، وضیع میں فرق نہ تھا، آقا اور غلام ایک تھے، صرف اچھے

---

[1] رسول اکرم کی سیاسی زندگی از ڈاکٹر حمید اللہ ص ۲۸-۳۰، ۱۷۳-۲۷۸، ۲۸۹-۲۸۹۔

[2] ایضاً ص ۲۸-۳۰-۱۷۳۔

بڑے کام تھے جو برتری اور کہتری کا مدار تھے۔ [1]

رؤسائے مکہ نے اول اول تو اس دعوت کو اہمیت نہ دی اور اس ابھرتی تنظیم پر حیرت و استعجاب کے سوا کسی توجہ کی ضرورت محسوس نہیں کی لیکن رفتہ رفتہ یہ دعوت اور اس کے نتیجے میں یہ تنظیم ان کے سماجی مرتبے اور خود سماج کے لیے خطرناک لگنے لگی، انہیں دکھنے لگا کہ اس جدید دعوت کے اصول کا عملی پہلو تو ان کے معاشرے اور معاش کی جڑیں کھوکھلی کرتا چلا جا رہا ہے تو اس کی منظم مخالفت شروع ہو گئی، ملاطفت، طمع اور تشدد ہر ذریعے سے مخالفت کیجانے لگی۔ آہستہ آہستہ یہ بڑھتی مخالفت اتنی شدت اختیار کر گئی کہ مکے میں اس دعوت کے پھلنے پھولنے کے تمام امکانات ختم ہو گئے اور نبی علیہ السلام کو مجبوراً اپنے ساتھیوں سمیت وطن کو خیرآباد کہنا پڑا۔ [2]

یثرب یا مدینے میں اس چھوٹی سی تنظیم کے حامی پہلے سے پیدا ہو گئے تھے اور بڑھ رہے تھے، آنحضرت کے تبلیغی وفود اور مدینے کے نومسلموں کی مشترکہ کوششوں سے مدینے کے اندر جو اپنی جگہ بے امنی اور قبائلی آویزشوں سے اکتا چکا تھا، اور ایک بین القبائلی منظم سماج قائم کرنے کے لیے بے چین تھا، یہ تنظیم پھلنی پھولنی شروع ہو گئی اور خود بخود ایک پُرامن سماج ابھرنا شروع ہو گیا جس کی قیادت مکے میں آنحضرت کے ہاتھ میں تھی۔ چنانچہ حالات کا دباؤ جب غیر معمولی ہو گیا تو آپ نے وہیں ہجرت کر جانی طے کر لی، مدینے کے وفد سے عہد و پیمان ہوئے کہ وہ مہاجرین کی میزبانی کریں گے اور اپنے اعزہ و اقارب جیسی حفاظت و مدافعت کریں گے اور مہاجرین ان کی جنگ کو اپنی جنگ اور ان کی صلح کو اپنی صلح قرار دیں گے۔ اس طرح ہجرت سے پہلے ہی حقیقی معاہدے کے تحت مدینے میں آنحضرت کی ایک گونہ سیادت تسلیم کر لی گئی اور پھر آنحضرت اپنے ساتھیوں سمیت مدینے تشریف لے آئے، مدینہ مسلمانوں کا دارالہجرۃ اور اسلام کا اصلی وطن قرار پایا۔ [3]

**ریاست کی تشکیل**

مدینے میں ہجرت سے پہلے کوئی مرکزی نظامِ حکومت نہ تھا، عربوں اور یہودیوں کی قریب قریب برابر کی آبادی تھی اور آپس میں حلیفی کے معاہدے تھے، اوس و خزرج عربی قبیلے اور بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قینقاع یہودی قبیلے تھے۔ اوس و خزرج میں آپس میں دشمنیاں تھیں، اور یہودیوں میں کچھ اوس کے حلیف تھے تو کچھ خزرج کے اس طرح پوری آبادی مدت

---

[1] دول العرب والاسلام از طلعت حرب ص ۳۰-۳۴۔ [2] عہد نبوی میں نظام حکمرانی از ڈاکٹر حمید اللہ ص ۹، ۷، ۳۴۷، ۵۲، ۳۴، ۲،
[3] نظام حکمرانی ص ۸۱، ۳۴، ۸، ۲، ۲۹۳، ۲۶۴۔ سیاسی زندگی ص ۵، ۶، ۷، ۲۲۱۔ عہد نبوی کے میدان جنگ ص ۸، ۹۔

دراز سے جنگ وجدال میں مبتلا تھی، قبائل خانوادوں میں بٹے ہوئے تھے، ہر خانوادہ اپنی حدود میں آزاد تھا اور اپنی جگہ حکمراں۔ عربوں کے قریب قریب ہر خانوادے میں آنحضرت کے مستقل مبلغ اور معلم پہلے سے پہنچے ہوئے تھے اور عربوں میں اتحاد اور مرکزیت پیدا کرنے کی کوششیں بھی کر رہے تھے۔ مقامی امن پسندوں کی بھی اچھی خاصی تعداد مدینے کے نراج کو ختم کر کے شہری مملکت قائم کرنا چاہتی تھی کہ آنحضرت اپنے مکی ساتھیوں کے ساتھ پہنچ گئے اور مستقل اقامت اختیار کر لی۔[۱]

آنحضرت نے آنے کے بعد چند مہینوں کے اندر ہی ایک سیاسی معاہدہ یا مدینے کی شہری حکومت کا ایک دستور سب کی رضامندی سے مرتب کر لیا اور مدینے کے نراج کو شہری ریاست میں تبدیل کر دیا۔ آنحضرت اس شہری ریاست کے بالاتفاق امیر تسلیم کر لیے گئے۔[۲]

مدنی دستور میں اپنے اور مقامی باشندوں کے حقوق وفرائض معین کیے گئے، مہاجرین کی بسر اوقات کا انتظام کیا گیا، غیر مسلم عربوں اور یہودیوں سے جو مفاہمت ہوئی تھی اس کی شقیں شامل کی گئیں، عدل وانصاف کو عام مرکزی ادارہ بنایا گیا، شہر کی سیاسی تنظیم اور فوجی دفاع سے متعلق ضروری امور طے کیے گئے۔ اس ریاست کے اقتدار اعلیٰ کا سرچشمہ باری تعالیٰ مانا گیا اور آنحضرت اس کے رسول اور نایب تسلیم ہوے۔ اس تاریخی معاہدے کے تحت یہ نیا معاشرہ جو اصولوں اور عقیدوں پر مبنی تھا نظم وضبط کے عزم راسخ کے شامل ہو جانے کے بعد خود بخود اسلامی ریاست میں بدل گیا۔ یہ تھی مدینے کی چھوٹی سی شہری ریاست جو بڑھتے بڑھتے اور پھیلتے پھیلتے دنیا کی متمدن ترین وسیع سلطنت یا خلافت بن گئی۔[۳]

### اسلامی معاشرہ

بعثت نبوی سے پہلے معلوم دنیا مختلف سماجوں میں بٹی ہوئی تھی۔ ان مختلف سماجوں میں کوئی قدر مشترک تھی تو وہ ظلم، بربریت، تنگ نظری اور عصبیت تھی، اونچ نیچ، مذہبی عصبیتیں قومی رقابتیں کسی نہ کسی رنگ میں ہر جگہ موجود تھیں، چین ہو یا ہند، ایرانی مقبوضات ہوں یا روی سب ابتری کا شکار تھے، ہر جگہ خون ریزیاں، خانہ جنگیاں برپا تھیں، رسوم ورواج وہ مضر ہوں یا مفید لوگوں پر مسلط تھے، سطحی مظاہر پرستی نے قوموں کے شعور کو ناکارہ بنا دیا تھا، محدود قومی مذاہب اپنی افراطوں اور تفریطوں کے ساتھ لوگوں کے دل ودماغ پر چھائے ہوے تھے۔ غرض یہ کہ خدا کی خدائی میں کوئی ایسا سماج نہ تھا جو حقیقتاً آفاقی زاویۂ نظر سے عام امن وسکون اور انسانی مساوات کی بنیاد پر عوامی فلاح وبہبود کی ضمانت دے سکے۔ دنیا ایسے حقیقی معاشرے کے لیے چشم براہ تھی جس کی بنیاد معتدل اور عالم گیر اصول پر ہو جس کی نظر انسانیت کے وسیع تر مفاد پر ہو،

---

۱ سیاسی زندگی ص ۲۸۲۔ ۲ عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۷۶-۱۱۱۔ ۳ سیاسی زندگی ص ۸۳، ۲۸۲۔

جو شخصی یا قومی دست برد سے پاک ہو۔ عالم گیر انسانی برداری کا تصور، اولادِ آدم کی مساوات کا نصب العین انسان کی عملی دنیا اور روزمرہ کی زندگی سے بہت دور تھا۔ دنیا کی بنجر اور خشک زمین اپنی زرخیزی کے لیے امنڈتے بادلوں اور برستی جھڑیوں کی منتظر تھی۔ [۱]

یہ پر آشوب عہد تھا کہ آنحضرت نے اپنی دعوت کی ابتدا کی اور بقول اقبال اسلام نے انسان کو پہلی بار یہ پیغام دیا کہ مذہب نہ وطنی ہے نہ نسلی، نہ انفرادی ہے نہ قومی بلکہ محض انسانی ہے: [۲]

یہی مقصودِ فطرت ہے، یہی رمزِ مسلمانی　　　اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی

اس کا مقصد انسانیت کے قدرتی امتیازوں کی مناسب رعایتوں کے ساتھ انسانیت کو متحد اور عوامی فلاح و بہبود کے لیے منظم کرنا ہے۔ یہ دعوت اگرچہ نہایت سادہ فطری حقیقتوں پر مشتمل تھی لیکن یہ فطری اور سادہ حقیقتیں پرانی سماج کے لیے دعوتِ مقابلہ تھیں جن سے پرانے سماج کی اندر ہی اندر جڑیں کھوکھلی ہوتی چلی جا رہی تھیں، ان کے بطن میں ایسے زندہ سوتے تھے جو ایک اچھوتے اور صالح معاشرے کی جڑیں بن سکتے تھے۔ اسلام کا مطمحِ نظر افراد کی محض اخلاقی اصلاح نہ تھی بلکہ جیسا کہ اقبال نے کہا ہے، یہ انسان کی معاشرتی زندگی میں تدریجی لیکن بنیادی انقلاب لانا چاہتا تھا جس کی بنا پر وہ اپنے نسلی اور قومی زاویۂ نظر میں کامل تبدیلی پیدا کر لے اور ان تنگ نظریوں کی جگہ خالص انسانی شعور کی پرورش کرے اور آزادی، مساوات، اور فلاح و بہبود کا مرکز آدمی اور صرف آدمی کو بنائے:

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود　　　اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم

جس میں وطنیت، قومیت، نسل اور رنگ کے غیر قدرتی اور تنگ انسانیت امتیازوں کو پنپنے کے لیے زمین نہ چھوڑے، سب برابر، سب سے برابر کی دلچسپی اور برابر کی وابستگی:

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا　　　مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

اس میں شبہ نہیں کہ اس پوری دعوت کی بنیاد الہام اور وحی پر تھی جس کو حیاتیاتی نقطۂ نظر سے شخصی تجربات ہی کہا جا سکتا ہے لیکن تاریخ نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ شخصی تجربے قدر و قیمت کے اعتبار سے شخصی نہ تھے، ان کی خود اپنی معاشرتی اہمیت تھی۔ [۳] چنانچہ جوں جوں دعوت پھیلتی گئی ایک اچھوتا سماج اور نئی قومیت، قومیتِ آدم وجود میں آتی گئی۔

---

[۱] سیاسی زندگی ص ۱۹-۲۳، ۲۹۰۔

[۲] Speeches and Statements of Iqbal by Shamloo p. 207

[۳] Seven Lectures ( Delhi Edition ) p. 190 Shamloo pp. 8 - 9

تا نبوت حکم حق جاری کند ــــ پشت پا بر حکم سلطانی زند
حکمتش برتر ز عقل ذو فنون ــــ از ضمیرش اُمتے آید بروں

یہ دعوت کائنات کی حیاتیاتی قوتوں کی ترجمانی تھی، اس کے حرکی ارتقا، اور قائم ودائم اصولوں، دونوں کی نمائندہ تھی، انسان کے انفرادی اور اجتماعی دونوں رخوں کی مثالی اصلاح اس کا نصب العین تھا۔

ہست دین مصطفیٰ دین حیات ــــ شرع او تفسیر آئین حیات

اس دعوت سے جس قسم کی قومیت اُبھر رہی تھی اُس کا اصل اصول اقبال کے لفظوں میں "نہ اشتراکِ زبان تھا اور نہ اشتراکِ وطن، نہ اقتصادی اغراض کا اشتراک" اقبال کہتے ہیں "بلکہ ہم لوگ اس برادری میں اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے۔"[۱]

با وطن وابستہ تقدیر امم ــــ بر نسب بنیاد تعمیر امم
ملت ما را اساس دیگر است ــــ ایں اساس اندر دل ما مضمر است
حاضریم و دل بغایب بستہ ایم ــــ پس ز بند ایں و آں وارستہ ایم

یہ نیا سماج اسلام کے دینی تصور سے جدا نہ تھا بلکہ دینی تصور کی محسوس صورت تھی، دین روح اور سماج قالب تھا:

ملتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ ــــ ساز ما را پردہ گرداں لا الٰہ

یہ تصور محض فکر یا فلسفہ نہ تھا، عقلی موشگافیاں اور فکری نکتہ رسیاں، غیر حقیقی اور غیر عملی! یہ ایک طریقِ حیات اور انداز زندگی تھا، جو جذبات پر حاوی تھا، یہ کردار ہی کردار تھا جو عقل پر محیط تھا۔

فکر و کردار کی وحدت جب تک انفرادی اور الگ الگ منتشر رہتی ہے افراد محض افراد رہتے ہیں، بے تعلق اور غیر مربوط، ان میں اجتماعیت پیدا نہیں ہوتی۔ اجتماعیت پیدا ہونے کے لیے اس وحدت کا جماعتی حقیقت بننا اور جماعت میں محسوس صورت میں موجود ہونا ضروری ہے، جماعت کو افراد کی وحدت کا آئینہ اور اُن کی یگانگی کا نمائندہ ہونا چاہیے۔ اس کے بغیر اجتماعی وحدت اور معاشرتی یگانگی نہیں حاصل ہوتی۔ دین کی قوت اہل دین کے اتحاد میں مضمر ہے لیکن اہل دین کے محض اتحاد سے اجتماع اور معاشرہ تشکیل نہیں پاتا جب تک یہ اتحادِ فکر و عمل محسوس و مجسم ہو کر نہ دکھنے لگے، اسی کا نام ملت اور اسی کے بطن میں نظم و ضبط کا چھپا ہوا عزم و ارادہ اور مرضی و اختیار ریاست ہے:

---

[۱] ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۸۔

قوتِ دین از مقام وحدت است　　　وحدت ار مشہود گردد ملت است

چنانچہ اسلام کا یہ نیا سماج جو افکار و کردار دونوں کے لحاظ سے اسلامی تصورات و معتقدات کا نمایندہ تھا اور جس میں شروع سے ہی استقلال اور خود اختیاری کے جراثیم پرورش پا رہے تھے اپنے ہمہ جہتی نظم و ضبط کی بدولت خود بخود سیاسی تنظیم بن گیا اور معاشرے کی وحدتِ خیال اور وحدتِ کار کا یہی قدرتی ثمرہ تھا:

فرد از توحید لاہوتی شود　　　ملت از توحید جبروتی شود

اسلامی معاشرے کی یہ اجتماعی وحدت ہی تھی جو دستور مدینہ یا حقیقی عمرانی معاہدے کے تحت آنکھوں دیکھتے مستقل ریاست بن گئی۔[۱]

**اسلامی ریاست** اقبال کے نزدیک اسلامی ریاست اسلامی معاشرے کا معاہداتی محدود الاقتدار اور دستوری ادارہ ہے، یہ اپنی جگہ معاشرے کی غایت اور اس کا نصب العین نہیں، یہ ذریعہ اور وسیلہ ہے، اصل مقصد اور نصب العین محض انسانی ہمہ جہتی تکمیل نہیں بلکہ کائناتی تکمیل ہے اس کے تمام جزو و کل کے ساتھ، یہ ملوکیت نہیں الٰہی استخلاف اور نیابت ہے۔ یہ ایک طرح کی عضوی تالیف ہے جس کے اجزا یا اعضا کی حقیقی قدر و قیمت اس اجتماع کے اندر پیدا ہوتی ہے تاہم اقبال کے نزدیک افراد اس ساخت کے بے جان مشینی پرزے نہیں ہیں یہ زندہ عناصر ہیں اور مستقل انفرادیت اور آزاد شخصیت رکھتے ہیں اور اپنی اس امتیازی خصوصیت کی وجہ سے اپنے مستقل حقوق رکھتے ہیں اور ان پر مستقل فرائض عائد ہوتے ہیں۔

اسلامی ریاست میں دین اور دنیا کی تفریق نہیں، یہ بیک وقت دینی بھی ہے اور دنیاوی بھی زاویۂ نظر کا فرق ہے، یہ ہمارے دیکھنے کے انداز پر موقوف ہے، اگر انداز نظر دینی ہے تو یہ دینی ادارہ ہے اور صرف دینی ادارہ اگر انداز نظر دنیاوی ہے تو ملوکیت یا خلافت ہے:

بیا بیند چوں نور دو قندیل　　　بیندیش افتراق ملک و دیں را

یہ اپنی جگہ وحدانی حقیقت ہے نا قابل تحلیل و تجزیہ، یہ وحدانی حقیقت اپنی حِسّی اور حرکی حیثیت میں اندرونی تحریک اور باطنی فعالی سے قطع نظر ریاست اور ملوکیت ہے اور اگر اس تحریک اور فعالی پر نظر رکھی جائے جو زندگی کی بے تھاگہرائیوں میں سے ایک خاص نصب العین کو حقیقت اور واقعیت

---

۱ Shamloo pp. 14, 39, 54 - 56, 138؛
Lectures pp. 215, 217, 218, 231

بنانے کے لیے ابھر رہی ہے تو یہ ادارہ کلیسا اور دین ہے۔ ظاہر ہے کہ شے کی حُرّ کی حیثیت اور بڑھتی ہوئی فعلیت کو اُس کے فعّال اور متحرک ہونے سے واقع میں الگ الگ نہیں کیا جا سکتا، فعل اور فعالی، حرکت اور تحریک، دِکھتا اثر اور چھپی تاثیر حساً اور حقیقتہً دو نہیں صرف اندازِ نظر دو ہیں۔ اسلامی سماج اسلام کے ہمہ گیر تصورِ حیات کا مظہر ہے، اس مظہر کا حتمی پیکر اسلامی ریاست ہے، اسلامی ریاست کے وجود میں آئے بغیر اسلام کا ہمہ گیر تصورِ حیات حتمی صورت میں سامنے نہیں آتا:

روح ملت را وجود از انجمن　　　　روح ملت ہست محتاج بدن

چونکہ اسلامی ریاست اصلاً اسلامی سماج کا آخری ذی اقتدار ادارہ ہے اور اپنی ساخت کے لحاظ سے اصولی ہے؛ رنگ، نسل اور جغرافیائی حد بندیوں کو اُس کی تشکیل میں دخل نہیں اس لیے ایسی جماعت یا افراد جو اس کے تشکیلی اصول کو تسلیم نہیں کرتے اور اُس کے روحانی نصب العین کو روبکار لانے میں اُن کی عقلی دلچسپیاں اور جذباتی ہمدردیاں شامل نہیں اُس کے براہِ راست نمائندے نہ ہونا چاہییں۔ اقبال نے اس بارے میں اگرچہ کسی قطعی رائے کا اظہار نہیں کیا ہے لیکن قرینِ قیاس یہی ہے کہ ان کے نزدیک امارت شخصی ہو یا جماعتی غیر مسلم جزءً یا کلاً اس کے نمائندے نہیں ہو سکتے۔

اسلامی ریاست اسلامی معاشرے کا مقتدرِ اعلیٰ ہونے کے باوجود حقیقی معنی میں اقتدارِ اعلیٰ اور مختارِ کل نہیں ہے؛ وہ بذاتِ خود نہ معاشرے کو قانون دیتی ہے اور نہ بحقِ خود اس کا نفاذ کرتی ہے اس کی قانون سازی خدائی قانون کی تشریح و تعبیر ہے اور ایک کارکن کی حیثیت سے احکامِ الٰہی کی تعمیل اس کی تنفیذ ہے۔ اُس کی ذاتی حیثیت معاشرے کے دوسرے افراد سے نہ بہتر ہے نہ برتر؛ حقوق و فرائض میں سب کے برابر:

رسم و راہ و دین و آئینش زحق　　　　زشت و خوب و تلخ و نوشینش زحق

اس لیے ریاست و امارت شخصی ہو یا جماعتی، منتخب ہو یا مسلط؛ نہ قانون اور ضابطے سے ماوراء ہے اور نہ اپنے اوپر نفاذ سے مانع۔ امارت عوام کی طرح قانون و انصاف کا مطالبہ کر بھی سکتی ہے اور اُس سے کیا بھی جا سکتا ہے، وہ جواب طلب کر سکتی ہے اور اُس سے کیا جا سکتا ہے، حدود و تعزیرات نافذ کرتی ہے تو اُس پر نافذ بھی کیے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ اقتدارِ اعلیٰ حقیقتہً جس کو حاصل ہے اس کے سامنے سب ایک ہیں:

عبد مسلم کمتر از احرار نیست　　　　خون شہ رنگیں تر از معمار نیست

پیش قرآں بندہ و مولیٰ یکے است　　　　بوریا و مسند و دیبا یکے است

بلکہ جہاں تک فرائض کا تعلق ہے امارت کے فرائض کچھ زیادہ ہی ہوتے ہیں اور حقوق حملا کم :

سروری در دین ما خدمت گری است — عدل فاروقی و فقر حیدری است

غرض اسلامی ریاست کی سربراہی کانٹوں بھرا تاج ہے پھولوں کی سیج نہیں، اس خسروی قبا میں فقر چھپا ہوا ہے :[1]

در قبائے خسروی درویش زی — دیدہ بیدار و خدا اندیش زی

**اسلامی ریاست کی شکل و صورت** اسلامی ریاست جیسا کہ گذر چکا ہے ایک خاص طرح کی فرماں روائی ہے جو نہ تو کسی مخصوص قوم کے معاشی حالات و مواقع کے پھیلاؤ اور وسعت پذیری سے ابھری ہے نہ عوام کے کسی خیالی یا فکری معاہدے نے اسے جنم دیا ہے۔ اسلام شروع سے شہری ہم آہنگ معاشرہ ہے، اسی معاشرے سے خود بخود ابھرنے والی بہت محدود قسم کی جمہوریہ یا شورائیہ ریاست اور امارت ہے جس کے بطن میں یہ تصور مضمر ہے کہ ہر فرد وہ کسی نسل، کسی وطن اور کسی قوم سے تعلق رکھتا ہو اپنی جگہ مخفی طاقتوں کا خزانہ ہے جن کو ایک قسم کے کردار کے نشو و نما سے ترقی دی جا سکتی ہے۔ اس شورائیت یا جمہوریت کا مواد اور مسالہ نہ سماج کے اشراف ہیں نہ جاگیر دار یا سرمایہ دار، وہ افراد کے اجتماعی ارادے اور احساس انسانیت سے ابھرتی ہے اور صالح، باعزم اور فعال قیادت میں پھولتی پھلتی ہے ہمہ گیر انسانی شعور اس کی اصل روح ہے، جہاں تک اس کی ظاہری شکل و صورت کا تعلق ہے، اقبال کے نزدیک اس کی اہمیت نہیں، جب تک ریاست ان مقاصد کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھے بلکہ پورا کرے جن کے لیے اس کی تشکیل ہوئی ہے تو وہ اسلامی ہو گی اور برابر رہے گی اور اگر ان اصول و مقاصد سے منحرف ہو جائے تو اس کی قیادت کسی ہاتھ یا ہاتھوں میں ہو وہ محض جابر ملوکیت ہے، بے دینی اور غیر اسلامی جس کی حیثیت مکر اور دھوکے سے زیادہ نہیں :

ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ — خلافت حفظ ناموس الٰہی است

اس میں عصر حاضر کی جمہوریت یا شاہی کی تخصیص نہیں، ملوکیت مزدور کی امارت میں بھی جنم لے سکتی ہے اور سرمایہ دار حکومت میں بھی :

کاروبار شہریاری کی حقیقت اور ہے — یہ وجود میر و سلطان پر نہیں ہے منحصر
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو — ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

---

[1] Shamloo pp. 3 - 4, 14, 138;
Lectures pp. 205, 212, 215 - 218

مزدوروں یا پچھلے ہوئے طبقوں کی آمریت ہی کیوں نہ ہو دین کی مضبوط رسّی سے جکڑی ہوئی رہے تو ملوکیت کے تمام مکروفن اس میں خود بخود آجاتے ہیں اور دیو بے زنجیر کی طرح اپنوں اور غیروں سب کو نگلتی چلی جاتی ہے

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو تو کیا ‌ ‌ طریق کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

خود اسلام نے بھی اس کی ظاہری شکل اور تشکیل کے طریقوں کو اہمیت نہیں دی اور صورت کے تعین اور اس کی تحصیل کے طریقوں کو حالات کے تقاضوں پر ہی چھوڑ دیا۔ اسلامی ریاست کے زرین عہد، عہد نبوت اور عہد خلافتِ راشدہ میں امارت اگرچہ شخصی شورائی ہی رہی لیکن اس کے تقرر کے طریقے متعدد رہے۔

آدمی نہ صرف مادہ ہے نہ صرف روح، وہ ایسی وحدانی حقیقت ہے جو ایک لحاظ سے جسد و مادہ ہے تو دوسرے اعتبار سے روح و نفس اس لیے اس کی خفتہ صلاحیتوں کو نشوونما دینے اور فطری کمزوریوں کو رفع کرنے کے لیے بھی ایسے ہی ادارے کی ضرورت ہے جو ملوکیت بھی ہو اور کلیسائیت بھی، شاہی بھی ہو اور درویشی بھی:

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی ‌ ‌ کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

اقبال کی ذاتی رائے کا جہاں تک تعلق ہے وہ ایسی جمہوریت کو پسند نہیں کرتے جس کا آخری معیار کثرتِ رائے، مصلحت پسندی، کاربرآری ہو اور مساوات، مستحکم اتحاد اور حریت جیسے نصب العینی اصول کو انسانی تنظیم میں حقیقت بنانے کا جس میں حوصلہ نہ ہو اس کے لیے عزم شفافی اور رائے کی پختگی درکار ہے نہ کہ افراد کی محض عددی کثرت۔

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو ‌ ‌ کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمے آید

موجودہ جمہوریت کا سب سے بڑا عیب یہی ہے کہ وہ محض سروں کی گنتی پر اپنے فیصلوں کی بنیاد رکھتی ہے:

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں ‌ ‌ بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

جمہوریت کا اقبال کے نزدیک ایک عیب یہ بھی ہے کہ یہ عوام میں بے جا آرزوئیں اور ناقابل حصول امنگیں پیدا کر دیتی ہے جو نظم و ضبط کے بجائے معاشرے میں خلفشار پیدا کر دیتی ہیں، علاوہ ازیں جمہوری فیصلوں کا مدار ایوان کے اندر کی اور ایوان سے باہر کی خطابتوں اور عامیانہ دلائل پر ہوتا ہے اس لیے اس کے طے کیے ہوئے حل مثالی ہونے کے بجائے مصلحت پسندی اور رفع الوقتی ہوتے ہیں، اور صرف یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ فی الوقت قابل عمل ہیں یا نہیں اور اُن سے لوگوں کے وقتی مطالبے

پورے ہو رہے ہیں یا نہیں۔

ذاتی پسند و ناپسند سے الگ اقبال جمہوریت کو اسلام کی تعلیم کے خلاف نہیں جانتے بلکہ دنیائے اسلام میں اس وقت جو عوامل کام کر رہے ہیں ان کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے تو وہ جمہوریت کو ہی ناگزیر سمجھتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اسلامی جمہوریت اور عصری جمہوریتوں میں بنیادی فرق ہے، مقاصد و اغراض کے لحاظ سے بھی اور حدودِ اختیار اور اصلِ اقتدار کے اعتبار سے بھی اس کی ریاست دین ہے اور سیاست اخلاق ہے[1]

**اسلامی ریاست کا نصب العین** اسلامی ریاست کا مقصد اور نصب العین توحید کو عملاً برپا کرنا ہے نہ کہ کلامی مسئلے کی صورت میں اس کو ثابت کرنا اور منوانا، اقبال توحید کی اس طرح کی اقامت کو فضول اور لایعنی سمجھتے ہیں، وہ توحید کو زندہ قوت اور فعال حقیقت مانتے ہیں:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے، فقط اِک مسئلۂ علم کلام

وہ جس توحید کی اقامت کو اہمیت دیتے ہیں وہ انسان کی عقلی اور جذباتی زندگی میں زندہ اور فعال عامل کی صورت میں اس کو برپا کرنا اور زندگی میں عملی حقیقت کی حیثیت میں اس کا مظاہرہ کرنا ہے:

یہی دینِ محکم۔ یہی فتح باب
کہ دنیا میں توحید ہو بے حجاب

توحید کے مظاہرے اور اس کی بے حجابی کے معنی ہیں انسانی وحدت، انسانی مساوات، انسانی آزادی اور انسانی جمعیت کو خارجی اور حسّی قوتوں میں تبدیل کرنا اور انسانی تنظیم میں ان کو حقیقی اور واقعی بنا دینے کی کوشش کرنا۔ یہ گذر چکا ہے کہ حیاتِ مطلقہ یا باری تعالےٰ فعال عضوی وحدت ہے، شعور اور مقصد اس کے بطن میں سمائے ہوئے ہیں، یہ ازلی ابدی حقیقت ہے، اس کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا؛ جو ہے وہ ہے ہی، مانو یا نہ مانو تاہم اس وحدانیت کے ایقان سے انسانی قدر و منزلت اور انسانی تعلقات متأثر ہوتے ہیں، اس لیے جب تک محدود انسانی تنظیم میں اس حقیقت کو حقیقی سمجھنے، اس کو عملی اندازِ نظر بنانے اور حسّی طور پر برتنے کا مظاہرہ نہ ہوگا نہ انسانیت بلند ہوگی نہ دوسروں سے اس کے تعلقات صحیح اور بجا ہوں گے۔ اسلامی ریاست اس حقیقت کو عملی حقیقت اور محسوس واقعیت بنا دینے کا ذریعہ ہے[2]

---

[1] Shamloo p. 152 Lectures pp. 196, 216 - 217, 218, 220, 231

[2] Lectures pp. 232 - 233; Speeches and Statements of Iqbal by Shamloo p. 206

**اسلامی ریاست کے اقتدار کا سرچشمہ** اسلامی ریاست نیابتی ادارہ ہے، قانون سازی، نفاذ اور انصاف تینوں طرح کے اختیارات اُس میں مرکوز ہیں لیکن ان میں سے کسی میں بھی وہ بطور خود مختار اور مقتدر نہیں اسی لیے وہ عام معنیٰ میں نہ ملوکیت ہے نہ جمہوریت وہ محض خلافت ہے اور اسلامی ادبیات میں اس کے لیے خلافت کا لفظ ہی استعمال ہوتا ہے جس سے اس کی اصلی نوعیت واضح ہو جاتی ہے:

خلافت بر مقام ما گواہی است　　　حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است

اسلامی معاشرے کی جن اصول پر بنیاد ہے ان میں سب سے اہم اور اساسی اصل ایک اکیلے خدا کے اقتدار مطلق پر یقین رکھنا ہے، خدا کے اقتدار مطلق پر یقین رکھے بغیر کوئی فرد اسلامی برادری کا رکن نہیں ہو سکتا اور اس برادری کا رکن ہوتے ہوئے وہ نہ کسی دوسرے اقتدار کی غیر مشروط اطاعت کر سکتا ہے، ہر اقتدار کی اطاعت مشروط ہے اور اس کی اطاعت غیر مشروط:

مسلمانے کہ داند رمز دیں را　　　نسا ید پیش غیر اللہ جبیں را

انسان محض طبیعت اور جبلت نہیں کہ مظاہر فطرت کی طرح طبیعت اور جبلت کے احکام کا پابند ہو، وہ ارادہ اور اختیار رکھنے والی مخلوق ہے، اپنی عملی زندگی میں حیات مطلقہ کے احکام کا پابند ہے:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات　　　مؤمن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

اسلامی ریاست جو اس طرح کے معاشرے کا فعال ادارہ ہے اور اس پر اختیار اور اقتدار بھی رکھتا ہے لیکن یہ اختیار و اقتدار اُس کو معاشرے سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ خود یہ معاشرہ کسی اقتدار و اختیار کا حامل نہیں، ریاست میں اقتدار و اختیار باری تعالیٰ کی طرف سے سپرد ہوتا ہے گویا اسلامی ریاست کا اقتدار و اختیار حقیقی معنیٰ میں خداداد اقتدار ہے، ریاست کا فریضہ اس دیے ہوئے اقتدار کو نافذ کرنا اور اس پر عمل درآمد کرنا ہے، پوری پوری حکمرانی اور غیر مشروط حاکمیت صرف باری تعالیٰ کو سزاوار ہے جو خود ہر دستور اور ہر قانون سے برتر ہے:

زیر گردوں آمری از قاہری است　　　آمری از ماسوی اللہ کافری است

چنانچہ اسلامی ریاست عوام سے جس وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے وہ اُس کی اپنی خاطر کے لیے نہیں ہوتی، وہ خدا کی اطاعت اور اس سے وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے اور کر سکتی ہے، خود ریاست سے وفاداری تو وہ خدا کی وفاداری سے مشروط ہے:

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست　　　پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

باری تعالیٰ کے ساتھ وفاداری اقبال کے نزدیک اپنے آپ سے باہر کسی الگ تھلگ اقتدار سے وفاداری نہیں، خدا زندگی کی روحانی بنیاد ہے بلکہ خود کائناتی حیات ہے، پوری کائنات میں سمائی ہوئی فعالیت، اس کی اطاعت اور اس سے وفاداری اپنی نصب العینی اور مثالی فطرت کی اطاعت اور وفاداری ہے۔ اس کائناتی روح کے ساتھ جذبۂ طاعت نہ صرف یہ کہ انسان کا انسان کے ساتھ رویہ متعین کرتا ہے بلکہ حیوانات، نباتات اور جمادات غرض کہ پوری کائنات کے بارے میں انسانی اندازِ نظر، اندازِ عمل اور رویے کو متعین کر دیتا ہے۔

اقبال کے نزدیک چونکہ کائناتی حیات ازلی و ابدی حقیقت ہے جو تغیر و تنوع کے لامحدود سلسلوں میں اپنا اظہار کرتی رہتی ہے۔ دائم و تغیر دونوں اُس کی حقیقت کے جوہر ہیں۔ اسلامی معاشرہ اسی ازلی اور متغیر حقیقت کی نمایندگی کرتا ہے اس لیے اسمیں بھی دوام اور تغیر دونوں کی نمایندگی ضروری ہے، اجتماعی زندگی کو قائم رکھنے اور اس کے تشخص کو مستقل قومیت کی صورت میں اور جذباتی وحدت کی شکل میں برابر برقرار رکھنے کے لیے دوامی اور مستقل بنیادی اصول ازبس ناگزیر ہیں تو بدلتے رہنے والے ضابطے اس کو خارجی بدلتے حالات و ماحول سے ہم آہنگ رکھنے اور ترقی پذیر فطرت کو نشو و نما دینے کے لیے لابد ہیں۔ ریاست کا فرض ہے کہ وہ معاشرے کے بنیادی اور اساسی ڈھانچے کا تحفظ کرے کہ معاشرہ قائم رہے اور ساتھ ساتھ نئے حالات اور بدلتے ماحول سے ہم آہنگی برقرار رکھنے، نئے تقاضوں کو پورا کرنے اور نئے عقدوں کو سلجھانے کے لیے برابر ایسے ضابطوں کی تشکیل کرتی رہے جو اس کے اصول ساخت سے نہ ٹکرائیں۔

اقبال کے نزدیک زندگی کے متعلق قرآن کا ناویۂ نظر اگرچہ حرکی ہے لیکن زندگی ماضی کے دوش پر اگر آگے نہ بڑھے تو اس کا تشخص ختم ہو جاتا ہے اور محض قدامت پسندی زندگی کی حرکیت کا ساتھ نہیں دیتی جہاں تک قرآن کی چند سادہ قانونی ہدایتوں کا تعلق ہے تو ان سے اس کی حرکیت پر اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ ان کی تشریح و تعبیر میں توسیع، تحدید اور ترقی کی، ان کے نزدیک ایسی گنجائشیں ہیں جو مکانی اور زمانی تغیرات کا بحُسن و خوبی مقابلہ کر سکتی ہیں اور اسلامی تشخص پر اثر انداز نہیں ہوتیں [1]

تو دانی کہ آئینِ تو چیست | زیرِ گردوں سرِ تمکینِ تو چیست
آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم | حکمتِ او لایزال است و قدیم

**اسلامی ریاست اور معاشی فلاح** اسلامی ریاست ملوکیت نہیں بلکہ وہ الوہیتِ حقہ کی نیابت اور

---

[1] Six Lectures by Dr. Mohd. Iqbal pp. 207, 218, 231, 232, 233, 234

ربوبیتِ عامہ کی خلافت ہے جو اللہ کی زمین پر قائم کیجاتی ہے اس لیے وہ نہ صرف زندگی کی محافظ ہے بلکہ زندہ رہنے کے وسائل اور لوازم کو مہیا کرنے کی بھی ضامن ہے۔ اسلامی ریاست کے قیام کا بنیادی مقصد سود و بہبود ہمہ، یا سب کا فائدہ اور سب کی صلاح و فلاح ہے۔ حقِ ملکیت بندوں کو ہوتے ہوئے بھی انہیں اس ملکیت میں ایسے تصرفات کرنے کا حق نہیں جس سے اس کے قیام کے بنیادی مقصد اور اس کی اساسی حکمتِ عملی کی نفی ہوتی ہو، فلاحِ عامہ اور صلاحِ خلق خطرے میں پڑ جائے۔

اسلامی ریاست کے فرائض میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ ہر وقت اس کی نگرانی رکھے کہ اس کے احاطۂ اثر میں ہر فرد کو عقیدے اور مسلک کی تفریق کے بغیر ضروریاتِ زندگی مہیا ہیں یا نہیں اگر مہیا نہیں ہیں تو اس کے وجوہ و اسباب کی تحقیق کرے اور انہیں دور کرنے کی دل سے کوشش کرے۔ اگر وجہ تجارت پیشہ طبقے کا احتکار یا زیادہ منافع حاصل کرنے کے لیے مالِ تجارت کو دبائے رکھنا ہے تو ریاست دبے ہوئے مال کو کھلے بازار میں لانے پر تاجروں کو مجبور کرے اگر سبب دولت کا اکتناز اور بے مصرف ڈالے رکھنا ہے تو اس کو صرف اور گردش میں لانے کا انتظام کرے، ضرورت ہو تو زکوٰۃ و صدقات کے علاوہ بھی دولتمندوں سے وصول کرے اور ناداروں کی ضروریاتِ زندگی فراہم کرنے پر صرف کرے۔ دولت پر اگرچہ دولتمندوں کے مالکانہ حقوق ہیں لیکن غیر مشروط نہیں ہیں، ضرورتمندوں اور محروموں کے حقوق بھی ان میں شامل ہیں۔ اگر وہ برضا و رغبت ادا نہیں ہو رہے ہیں تو حکومت کا منصبی فرض ہے کہ وہ بجبر وصول کرے اور ناداروں محتاجوں پر بلامنت و احسان صرف کرے اور ان کے فقر و محرومی کا مداوا کرے۔[1]

عفو یا مالِ زائد از ضرورت ایسے ہی لوگوں کا حق ہے جن کو پیٹ بھرنے کے لیے روٹی، تن ڈھکنے کے لیے کپڑا، سر چھپانے کو گھر اور علاج کے لیے دوا میسر نہیں۔ اصلاً عفو یا مالِ فاضل کا فقرا اور ضرورتمندوں پر انفاق یا خرچ دولتمندوں کا رضاکارانہ عملِ خیر ہے لیکن باوجود شدید ضرورت کے بھی وہ رضاکارانہ امداد و تعاون نہیں کرنا چاہتے اور غریبوں کے حقوق کا پاس نہیں کرتے اور اپنی تجوریوں کو بھرا رکھنا چاہتے ہیں یا اپنے تعیش پر اور اپنی شان و شکوہ کے مظاہر میں اڑا دینا چاہتے ہیں تو پھر حکومت پر براہ راست یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ خاص یا عام، موقت یا غیر موقت محصولات عائد کر کے لوگوں کی ضروریات کو حادلانہ بنیادوں پر پورا کرے اور اپنی ضمانتِ عامہ کے فریضے کو ادا کرے۔

اسلامی ریاست انفرادی ملکیت کے اصول کو تسلیم کرتی ہے، کسب مال کی انفرادی اور اشتراکی

---

[1] المحلّٰی از ابن حزم - الجزء السادس ص ۱۵۶ - ۱۵۸۔

دونوں طرح کی کوششوں کی قدر اور حوصلہ افزائی کرتی ہے، افراد کو اپنی کمائی ہوئی دولت سے بھرپور فائدہ اٹھانے کا موقع دیتی ہے لیکن دولت کو تنہا انسانی جدوجہد کا ثمرہ نہیں قرار دیتی بلکہ فضلِ الٰہی سمجھتی ہے اور اسی لیے اس کے صرف پر نظر رکھتی ہے؛ کچھ کو جائز و مباح اور کچھ کو ناجائز اور حرام گردانتی ہے پھر جائز و مباح میں بھی اسراف و تبذیر سے روکتی ہے، مکاسب یا تحصیل مال کے ذرائع کو بھی آزاد نہیں چھوڑتی؛ ان کی حد بندی کرتی ہے، حلال و حرام کی تفریق کرتی ہے، اس طرح مکاسب و مصارف دونوں پر احتساب قائم کرتی ہے۔

اسلامی ریاست ایک طرف اپنی رعایا میں رحم و رافت کی ہمت افزائی کرتی ہے، ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں شرکت کی تحسین کرتی ہے، مالداروں میں ہمدردی اور امداد و اعانت کے جذبے کو ابھارتی ہے دوسری طرف احسان شناسی، تشکر، کسب حلال کے لیے کوشش پر آمادہ کرتی ہے، قناعت کی عزت کرتی ہے، دولت، پیشے اور نسب و قومیت کے بجائے تقوے اور حسن عمل کی تکریم کرتی اور اس طرح اپنے عام رویے اور برتاؤ سے معاشی جارحیت پسندی کے دروازے بند کر کے امن و آشتی کی فضا کو قائم رکھنا چاہتی ہے۔ مال و دولت کو فضلِ الٰہی قرار دیتے ہوئے لوگوں کو اس کا امیں باور کرانا چاہتی ہے اور روحانی مساوات کی بنا پر تمام انسانوں کو حسب مراتب و احوال و مواقع و ضرورت اس فضل الٰہی میں حصہ دار بناتی ہے وہ معاشرے کی ایسی تشکیل چاہتی ہے جس میں دولت برابر گردش کرتی رہے اور اس کے رگ و ریشہ میں رضا کارانہ تعاون کی روح سرایت کر جائے اور لوگ بے جبر و اکراہ، بے جدل و جارحیت اور بے حرص و منافست اطمینان و تحامل کی معاشی زندگی گذاریں۔

اقبال کے نزدیک اشتراکیت و اشتمالیت کی یہ غلط اندیشی ہے کہ انہوں نے انسانی مساوات کی بنیاد ان کی شکمی مساوات پر رکھی اور انسانیت کی عالم گیر روحانی وحدت کے تصور کو جو کائنات اور خدا کی روحانی وحدت کے عقیدے کا راست نتیجہ ہے، اپنے نظامِ فکر سے یک قلم خارج کر دیا۔[1]

## اسلامی ریاست کے عدالتی فرائض

اسلام انسانی مساوات، آپس کے بھائی چارے اور باہم دگر عزت و شفقت پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے اور اقبال بھی ان جذبات کی اصل اس کی روحانی وحدت کو ہی مانتے ہیں:

---

[1] انوار اقبال ص ۲۴۵، Speeches and Statements of Iqbal by Shamloo pp. 54 - 55, 203

(مزید تفصیل اور ضروری حوالوں کے لیا ملاحظہ ہو آئندہ مقالہ "اقتصادیات")۔

تا اخوت را مقام اندر دل است | بیخ او در دل نه در آب و گل است

چنانچہ قدرتاً اس کے اصول عدل وانصاف میں انسانی یگانگی اور ہم رشتگی کو نظر انداز نہ ہونا چاہیے اور نہ اس کے قاضیوں منصفوں سے یہ توقع کیجانی چاہیے کہ وہ غیر جانبداری کے ساتھ ساتھ انسانی اتحاد واخوت کے روحانی جذبے سے نظر پھیر لیں گے اور اپنے فیصلوں میں اسلام کے عام طرز فکر سے قطع نظر کر لیں گے چنانچہ اسلامی ریاست کے دوسرے اداروں کی طرح اس کا ادارۂ عدل وانصاف بھی اسلام کی بنیادی فکر کی نمائندگی کرتا ہے اور ہمہ گیر اخوت اور انسانی شفقت ورحمت کو عدالت سے خارج نہیں قرار دیتا بخلاف قومی، اقلیمی اور لونی نظریات حیات کے کہ جن میں محدود اُفقِ حیات نے انسانیت کے رشتے کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے۔

مردمی اندر جہاں افسانہ شد | آدمی از آدمی بیگانہ شد

روح از تن رفت و ہفت اندام ماند | آدمیت گم شد و اقوام ماند

مسلمان اپنے نظریۂ حیات کے لحاظ سے انسانیت کو سامنے رکھتا ہے:

فطرت مسلم سراپا شفقت است | در جہاں دست و زبانش رحمت است

اس پس منظر کے ساتھ اسلامی قوانین کی تحلیل کیجائے تو علامہ شاطبی کی سند پر اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی قوانین کا منشا پانچ چیزوں کا قانونی تحفظ ہے۔ اسلامی ریاست اپنی رعایا کے پانچ ابتدائی حق تسلیم کرتی ہے۔ اسلامی ادارۂ عدل وانصاف کا پہلا فرض جانوں کا تحفظ ہے؛ کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ناحق کسی کو بدنی یا جانی نقصان پہنچائے، دوسرا فرض مال کا تحفظ ہے؛ کوئی فرد نہ بغیر حق کسی مال پر قبضہ کر سکتا ہے اور نہ اس کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ تیسرا فرض نسب کو غیر معاشرتی اختلاط سے بچانا ہے؛ کوئی شخص کسی کے شرف و ناموس پر حملہ نہیں کر سکتا۔ دین کا تحفظ چوتھا فریضہ ہے؛ دین اور اس کے مسلمہ ضروریات کو عقیدۃً اور عملاً کوئی شخص ٹھیس نہیں پہنچا سکتا۔ انسانی عقل کا تحفظ پانچواں فریضہ ہے؛ اسلامی عدلیہ اجازت نہیں دیتا کہ کوئی فرد اپنی یا دوسرے کی عقل و خرد کو نقصان پہنچائے، وہ عارضی اور وقتی ہی کیوں نہ ہو کہ آدمی اپنے آپ کو ان فرائض سے عملاً سبکدوش سمجھ لے جو بحیثیت انسان کے یا مسلم معاشرے کے فرد کے اس پر عائد ہیں۔[۱]

---

۱؎ Speeches by Shamloo p. 206; Lectures by Iqbal pp. 196, 205, 235

کتاب الموافقات الجزء الثانی مسئلہ اولیٰ ص ۱۰۔

## اسلامی ریاست کی صلح و جنگ

بنیادی طور پر تو اسلام خدا کی زمین میں خوں ریزی، بربادی اور فساد کو برداشت نہیں کرتا، عام امن و آشتی اور ہمہ گیر صلح و سلامتی اس کی اساسی دعوت ہے تاہم اسلام فلسفہ نہیں اور نہ صرف فلسفیوں کے لیے ضابطۂ حیات ہے۔ اس کے پیچھے پوری عوامی فوج ہے جس کی معاشرتی تشکیل اس کے سامنے ہے، یہ تشکیل ایسے اصول کی بنیاد پر ہے جن کے بطن میں ایسے تمام نظاموں کی تخریب ہے جو جزئی منفعتوں پر اور خود غرضانہ فائدوں پر مبنی ہیں اس لیے اس کو اپنی بقا اور تحفظ کے لیے قوت درکار ہے۔ قوت کے بغیر وہ اخلاقی ڈھونگ تو بن سکتا ہے انسانیت کے درد کا حقیقی درمان نہیں ہو سکتا، اخلاقی فلسفہ بن سکتا ہے تدبیر حیات نہیں:

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں ‏ ‏ ‏ قوت بے رائے جہل است و جنوں

اسلامی ریاست اسلامی معاشرے کی قوت کا خارجی مظہر اور اس کی اندرونی طاقت کا حسی مرکز ہے۔ داخلی فتنوں اور خارجی خطروں سے تحفظ کے لیے کہیں اور کبھی مفاہمت اور مصالحت کافی ہوتے ہیں تو کہیں اور کبھی طاقت کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال کی یہ ریاست دینیہ (کلیسائی) ہونے کے ساتھ ملکیت بھی ہے، اس کا نصب العین اگرچہ اخلاقی ہے لیکن اس کو حقیقت اور عملی واقعیت بنانے میں وہ لوگوں کے تنہا اخلاقی جذبے اور عقلی رویے پر نہ انحصار کر سکتی ہے نہ اعتماد، چنانچہ ضرورت پڑنے پر اس کو تلوار اٹھانے سے بھی گریز نہیں، اسلامی ریاست فقر و مسکنت بھی ہے اور سلطانی و شاہی بھی، رحمت بھی ہے اور قہر بھی:

مسلماں فقر و سلطانی بہم کرد ‏ ‏ ‏ ضمیرش باقی و فانی بہم کرد

چنانچہ اقبال کی اسلامی ریاست کو صلح و جنگ دونوں کا اختیار ہے لیکن ان کا مقصد ملک گیری اور توسیع پسندی نہیں۔ آشتی اور پیکار کا مقصد خدا ہے اور اقبال کے نزدیک وہی حیات کا عالم گیر اور دائمی اصول اور کائنات کی ہمہ شمول باشعور و بامقصد ارتقا کا زندہ تنظیمی اصول ہے۔ اس نصب العین کو سامنے رکھے بغیر نہ صلح جائز ہے نہ جنگ:

صلح شر گردد چو مقصود است غیر ‏ ‏ ‏ گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر

خدا کو صلح و جنگ کی غرض قرار دینے کا براہ راست نتیجہ ہے انسانیت کو تمام غیر فطری اور مصنوعی امتیازوں سے نجات دلا کر اس کا حقیقی احترام بحال کرنا اور گئے ہوئے انسانی عز و شرف کو واپس لانا اور ایسی تہذیب پیدا کرنا جس کی بنیاد انسانی عظمت و وقار پر ہو کیونکہ اقبال کے نزدیک یہی حقیقی تہذیب ہے:

برتر از گردوں مقام آدم است　　　　اصل تہذیب احترام آدم است

اگر یہ مقصد کار فرما ہو تو مسلمان کی تیغ کشی جہاد نہیں خودکشی اور موت ہے:

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید　　　　تیغ او در سینۂ او آرمید

خدا کے لیے جنگ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انسانیت کے فطری حق؛ حیات کے تحفظ اور اُس کے احترام کو قائم رکھنے کے لیے جنگ برداشت کی جا سکتی ہے، اسی تحفظ میں خود انسانیت کے عزو شرف کا تحفظ اور اُس کے وسیع تر مفادوں کا بچاؤ اور عام امن و سلامتی کی بقا ہے:

تیغ بہر عزت دین است و بس　　　　مقصد او حفظ آئین است و بس

چنانچہ ملوکیت کی جنگ محض ذاتی غرضوں اور تنگ تر مفادوں کے لیے لوٹ مار ہے اور مومن کی جنگ اللہ کے پیغام کو بندوں تک پہنچانے کی آزادی اور سہولت حاصل کرنا یا نئے انسانی معاشرے کا دفاع اور تحفظ ہے ساتھ ساتھ حتی الامکان انسانی عزت اور جان و مال کی حفاظت کی پابند ہے اور ضرورت کی حد تک محدود ہے:

جنگ شاہان جہاں غارت گری است　　　　جنگ مومن سنت پیغمبری است

اسلامی ریاست کی جنگ غارت گری، خوں ریزی اور فتنہ و فساد برپا کرنا نہیں اس کے نزدیک یہ انسانیت کا سب سے بڑا گناہ ہے اور اس کی جنگ اسی کو روکنا اور مستقل سدباب کرنا ہے اور یہ اس کا منصبی فریضہ ہے[1]

**اسلامی ریاست اور اخلاقی قدریں** اقبال اخلاقی قدروں کو اشخاص کی حد تک محدود نہیں سمجھتے، اُن کے اخلاقی تصورات میں شخص اور ریاست کی تمیز نہیں، افلاطون کی مثالی ریاست کی طرح اسلامی ریاست بھی اخلاقی فرائض کی اسی طرح پابند ہے جس طرح افراد بلکہ ریاست اور خلافت کی تو اولین شرط ہی اخلاقی صفات ہیں:

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

عصر حاضر کی ملوکیت پر ان کا سب سے بڑا اعتراض ہی یہ ہے کہ وہ نہ اخلاق رکھتی ہے نہ کردار، وہ شیطنت کا مظہر ہے، اپنا مقصد ہو تو اُسے کسی قول و فعل سے اِبا اور عار نہیں:

ولیکن الاماں از عصر حاضر　　　　کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد

---

[1] Speeches of Iqbal by Shamloo pp. 39, 55, 56, 95, 206, 207; Lectures by Iqbal pp. 207, 216, 217

مغربی سیاست پر اقبال کے نقد کا بیشتر حصہ اس کی اخلاقی غیر مسئولیت سے متعلق ہے، وہ کلیسائی روح یا اخلاقی عنصر کے بغیر حکومت کو دیو بے زنجیر کہتے ہیں:

ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد　　فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

عوام کے ان رہنماؤں کو جو قومی یا وطنی مفاد کے تحت یا محض اقتدار کی خاطر اخلاقی قدروں کو بے محابا پامال کرنے میں پس و پیش نہیں کرتے، اقبال نے شیطان کی زبانی ابلیس سے تعبیر کیا ہے:

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست　　باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

ان کے نزدیک فقر و درویشی جو اعلیٰ اخلاقی قدروں کو ملحوظ رکھنے کی صوفیانہ تعبیر ہے، اصل ہے اور شاہی اور حکمرانی اس کے کرشمے اور کرامتیں، اگر کسی معاشرے سے اخلاقی قدریں ختم ہو جائیں تو سلطنت باقی بھی رہ جائے تو وہ چنگیزی ہے:

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ　　فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ

شاہی اور خسروی فقر و درویشی کی روح کے ساتھ ہی پروان چڑھتی ہے اور اُسی کی قیادت میں استحکام پکڑتی ہے، خلافت اور امامت حقیقتہً ان ہی دونوں کے صحیح امتزاج کا نام ہے:

خسروی شمشیر و درویشی نگہ　　ہر دو گوہر از محیط لا الٰہ

خلافت فقر با تاج و سریر است　　زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است

موقع پرستی، مکاری اور فریب جس طرح افراد کے لیے باعث ننگ اور انسانیت کی توہین و تذلیل ہیں اسی طرح ریاست کے لیے بھی دونوں کے لیے یکساں حق ہے۔ باطل کی پیروی افراد اور ریاست دونوں کے لیے جرم ہیں، میکیاولی پر نقد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

باطل از تعلیم او بالیدہ است　　حیلہ اندازی فنے گردیدہ است

طرح تدبیر زبوں فرجام ریخت　　ایں خسک در جادۂ ایام ریخت

شب بچشم اہل عالم چیدہ است　　مصلحت تزویر را نامیدہ است

## ریاست کی اصلاح اور اُس کا عزل

اصلاً اسلامی ریاست ایسے معاشرے کی ریاست ہے جس کے عقائد اور افکار، اعمال اور جذبات، مقاصد و رغبات، طرزِ فکر اور اندازِ عمل سب یکساں ہیں۔

تیر خوش پیکانِ یک کیشیم ما　　یک نما یک بین و یک اندیشیم ما

مدعائے ما، مآلِ ما یکے است　　طرز و اندازِ خیالِ ما یکے است

ایسے معاشرے کے ہر فرد کا فرض ہے کہ وہ اپنی ملی وحدت اور سماجی ربط کو ہر قیمت پر اور ہر حالت میں قائم اور باقی رکھے، جماعت میں انتشار اور تفریق کا باعث نہ بنے اور انفرادی غرضوں کو جماعت کی غرض میں محو کر دے:

تا توانی با جماعت یار باش | رونقِ ہنگامۂ احرار باش
حرزِ جاں کن گفتۂ خیر البشر | ہست شیطاں از جماعت دور تر

لاقانونی اور بے آئینی اس معاشرے کی موت ہے، نہ قوم و ملت قانون شکنی کی مجاز ہے نہ افراد و اشخاص:

ہستی مسلم ز آئین است و بس | باطنِ دینِ نبی ایں است و بس

افراد اور ملت دونوں کے لیے ایک ہی قانون اور ایک ہی دستور ہے جس کو کہیں اقبال نے آئینِ حیات سے تعبیر کیا ہے اور کہیں آئینِ حق سے، اسی کو کہیں اسلام کہا ہے اور کہیں شرعِ مصطفیٰ:

فرد را شرع است مرقاتِ یقیں | پختہ تر از وے مقاماتِ یقیں
ملت از آئینِ حق گیرد نظام | از نظام محکمی خیزد دوام

ریاست جس طرح عوام سے قانون کی تعمیل کراتی ہے اسی طرح خود اسے بھی تعمیل کرنی چاہیے، اس کے احکام اوامر و نواہی قانونِ حق کے ترجمان ہیں، اس کی بالادستی خدائی بالادستی کے تابع اور اسی کی بالادستی کی نمائندہ ہے، چنانچہ اس کی اطاعت بھی مشروط ہے اور اقتدار بھی محدود۔ اگر ریاست اس مقصد کو پورا کرنے سے گریز کرنے لگے جس کے لیے اس کا وجود ہوا ہے، اس آئین و دستور کو پس پشت ڈال دے جس کی پابندی کرنا اور کرانا اس کا فریضہ ہے، وہ بذاتِ خود آمرِ و ناہی بن جائے، خدائی بالادستی کو فراموش کر دے اور خود غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ کرنے لگے تو پھر اقبال کے نزدیک اس کی اطاعت اور فرماں برداری نہ افراد پر فرض رہتی ہے نہ ملت پر:

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

ریاست نہ مقصود ہے نہ حق و باطل کا معیار، وہ خود اپنے ہر فعل کی جواب دہ ہے، میکیاولی فکر پر اقبال کو یہی اعتراض ہے کہ اس نے ریاست کو مقصودِ اصلی بنا کر بالکل معصوم دیوتا بنا دیا:

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

چنانچہ ریاست جب خود حق و باطل کا معیار بن جائے اور ملت کے ضابطۂ حیات سے منہ موڑلے تو اس کی اصلاح کی اور اگر اصلاح ممکن نہ ہو تو استیصال کی کوشش ملت کا انفرادی اور جماعتی دونوں طرح فرض ہے۔ یہ کوشش کامیاب نہ ہو تو کم از کم باطل پر حجت شبیری قائم ہو جاتی ہے اور مسلمان اپنے فرض کو ادا کر لیتا ہے اس طرح حق کی آبیاری ہو جاتی ہے اور وہ سرسبز ہو جاتا ہے اور باطل کا گرد و غبار صاف ہو جاتا ہے:

زندہ حق از قوت شبیری است — باطل آخر داغ حسرت میری است
چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت — حریت را زہر اندر کام ریخت
خاست آں سر جلوۂ خیر الامم — چوں سحاب قبلہ باراں در قدم
بر زمین کربلا بارید و رفت — لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد — موج خون او چمن ایجاد کرد

اور حق کے برپا کرنے اور باطل کو اکھیڑ پھینکنے کے لیے تن، من، دھن کی قربانی کی مثال قائم ہو جاتی ہے۔ گویا اسلامی ریاست یا خلافت ایسا خداداد حق نہیں جو دائم اور ناقابل استرداد ہے، معاشرے اور ملت نے جو مشروط اختیارات اس کو سپرد کیے ہیں وہ اس کے صحیح امین کو تفویض کرنے کے لیے خائن سے لیے بھی جا سکتے ہیں۔

**تبصرہ** جہاں تک اقبال کی خودی اور بے خودی یا فرد و اجتماع کے ربط اور پیوند کا تعلق ہے اقبال کی اخلاقیات کی بحث میں کہا جا چکا ہے اس لیے یہاں انہیں نظر انداز کرتا ہوں۔ اقبال اپنی افتاد طبع اور فکری رجحان کے لحاظ سے انانیتی مفکر ہیں اور اسی لیے جمہوریت سے انہیں نہ طبعی وابستگی اور نہ فکری دلچسپی چنانچہ ان کا ذاتی طور پر جمہوریت کا حامی نہ ہونا ان کی طبیعت اور فکر کا حقیقی تقاضا ہے تاہم عصری رجحانات کو دیکھتے ہوئے انھیں جمہوریت سے عناد بھی نہیں ہے، وہ اسلامی حکمرانی میں جمہوریت کی گنجائش پاتے ہیں چنانچہ اسلامی ریاست کو ان کے نزدیک جمہوریہ قرار دیا جا سکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ عام معنی میں جمہوریت نہیں ہوگی بلکہ اسلامی معاشرے کی بہت محدود اور مشروط قسم کی جمہوریت ہوگی، اس میں خود عوام ہی کو اقتدار اعلیٰ حاصل نہیں ہوگا کہ جس کو وہ ریاست کی طرف منتقل کریں، اس کو صرف اس معنی میں جمہوریت کہہ لو کہ خلافت کا انتخاب جمہوری طریقے سے ہوا اور بس۔

اقبال کے اپنے انداز فکر کا جہاں تک تعلق ہے وہ شخصی ریاست کے ہی حامی ہیں اور اسلامی معاشرے کی سوجھ بوجھ پر اس حد تک اعتماد کیا بھی جا سکتا ہے کہ انتخاب کا جو طریقہ بھی ہو وہ اہل اور

مناسب شخصیت کو ہی سربراہ اور امیر بنائیںگے، اصل اہمیت ریاست کی صورت کی نہیں معاشرے کی ہے اگر معاشرہ فعال اور موثر اسلامی قوت ہے تو امیر پر بھی اُس کا اتنا زور اور دباو پڑتا ہی رہے گا کہ وہ اسلام کے عام مقاصد، اس کے اصولِ معیشت اور اصولِ معدلت سے انحراف نہ کر سکے اور قانون سازی میں اسلامی حدود کو ملحوظ رکھے لیکن عملاً ایسے معاشرے کا وجود پھر اُس کا برابر قائم رہنا عقلی امکان سے زیادہ نہیں چنانچہ اقبال کی شخصی خلافت جمہوری خلافت کے مقابلے میں زیادہ سہولت سے چولا بدل سکتی ہے اور معاشرہ اصولاً عزل و اصلاح کا اختیار رکھتے ہوے بھی عملاً معطل ثابت ہو سکتا ہے اور یہی ہوا بھی ہے

اقبال نے وحدتِ افکار اور وحدتِ کردار سے افراد میں ربط پیدا کیا ہے، ہم مقصدی سے ان کی جد و جہد کے رخ کو متعین کیا ہے اور آزادی و اختیار کو پابند کر کے متوازن اور ہم آہنگ معاشرے اور فرمان روائی کی بنیاد پیدا کی ہے۔ بے شبہ یہ بنیاد عقلی نقطۂ نظر سے مستحکم ہے لیکن عام جذباتی مرحلوں کو چھوڑ کر ایسے افراد اور ان کا ایسا معاشرہ عملی اور خارجی وجود بھی رکھے گا اور لوگ خود غرضیوں اور شخصی مفادوں کے جال میں نہیں الجھ جائیںگے، بہت مشکوک ہے۔

اقبال کی ریاست میں مقتدرِ اعلیٰ نہ ریاست ہے نہ افراد و معاشرہ، اقتدارِ اعلیٰ کا مرکز ذاتِ باری ہے جو اقبال کے نزدیک اعلیٰ اقدار کا منبع اور حیاتیاتی قوتوں کا مرکز ہے بلکہ یہ باشعور، باارادہ اور بامقصد اُسی حیاتیاتی مرکز ہو سکتا ہے کہ عمیق نفسیاتی تجربہ ہو لیکن معاشرے کی تشکیل کا باعث وہ دعوت تھی جو شخصی احساس پر مبنی تھی۔ یہ شخصی احساس محض بے اثر شخصی احساس نہ تھا اس کی سماجی اہمیت تھی اور معاشرتی تاثیر تھی جو اپنی جگہ تاریخی تجربہ ہے اس لیے اس سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتی۔ اسی شخصی احساس کے تاریخی اثرات سے جو معاشرہ وجود میں آیا اُسی سے اسلامی ریاست ابھری گویا اسلامی معاشرے کے اجتماعی ارادے نے ریاست کی تشکیل کی۔ سب سے پہلی اسلامی ریاست کا قیام تاریخی طور پر بھی اسی طرح عمل میں آیا کہ نئی ابھرتی ہوئی سماج نے جو اس وقت اقلیت میں ہی تھی اپنے معیاروں کے مطابق ایک معاہدے کی بنیاد پر مدینے کی پہلی ریاست کی بنیاد ڈالی، اس ریاست کا قیام نئے بنتے ہوئے معاشرے کے اجتماعی ارادے سے عمل میں آیا لیکن اس اجتماعی ارادے کا باعث وہ الٰہی فریضہ تھا جو معاشرے پر عائد تھا لیکن جس نصب العین کو عملی حقیقت بنانے کے لیے ریاست کی بنیاد ڈالی گئی اور اس کے تحفظ اور توسیع کی کوشش کی گئی وہ انسان کی فکری اور جذباتی حیات میں عقیدۂ توحید کو زندہ اور فعال عامل بنانا تھا اور یہی اسلام کا منشا ہے لیکن کیا یہ مقصد بذاتِ خود خیر ہے اور اس سے خودی کے استحکام میں مدد ملتی ہے؟ افادی نقطۂ نظر اقبال کا اپنا زاویۂ نظر نہیں۔

عام امن اور معاشی فلاح و بہبود کی نگرانی کے ساتھ ساتھ ریاست کا فریضہ اُس معاشرے کو برقرار رکھنا ہے جس میں سے ریاست اُبھری ہے۔ ریاست افراد کے لیے ترقی کے مواقع فراہم کرتی ہے، ضروریات زندگی کی کفالت کرتی ہے ان کے ترقی پذیر رجحانات کی حوصلہ افزائی کر کے ان کو جمود، اضمحلال اور زوال سے روکتی ہے اور ان کو برابر ترقی پذیر اور متحرک رکھتی ہے تاہم اتنا آزاد بھی نہیں چھوڑتی کہ ان کا ماضی سے تعلق ختم ہو کر ان کا تشکیل دیا ہوا معاشرہ ہی غایب ہو جائے۔ چونکہ اسلامی معاشرہ اعمال و افکار کی یک رنگی اور مقاصد کی یک جہتی سے وجود میں آتا ہے ان کے باقی رہے بغیر اسلامی قومیت اور اسلامی معاشرہ باقی نہیں رہ سکتے اس لیے اسلامی معاشرے کو ایک طرف متحرک ہونا چاہیے تاکہ وہ بدلتے حالات اور ماحول، نئے تصورات اور نئی ضرورتوں، نئے معاشی، معاشرتی اور سیاسی تقاضوں سے اپنے آپ کو ہم آہنگ اور مطابق رکھ سکے، دوسری طرف اُسے اپنے بنیادی اصول ساخت کے لحاظ سے دائم اور استمراری ہونا چاہیے تاکہ اس کا تشخص اور انفرادیت قائم رہے، اقبال کہتے ہیں کہ "زندگی کی آخری روحانی بنیاد، اسلام کے تصور کے مطابق، ازلی اور ابدی ہے جو تغیرات و تجدیدات کے سلسلے میں اپنا اظہار کرتی رہتی ہے، وہ معاشرہ جس کی بنیاد واقعیت کے اس تصور پر ہو اس کو زندگی کی مطابقت میں تغیر اور استقلال دونوں سے ہم آہنگی رکھنی چاہیے، اس میں کچھ دائمی اصول ہونے چاہییں جو اس کی اجتماعی حیات کو منضبط کریں کیونکہ مسلسل تغیرات کی دنیا میں دوام ہی پاؤں دھرنے کی جگہ مہیا کرتا ہے۔" چنانچہ اسلامی معاشرے کے استمراری اصولِ ساخت میں حرکت اور تغیر دونوں شامل ہیں، تغیر اور مستمر حرکت کا اصول اجتہاد ہے جو برابر قائم اور مستمر ہے۔ اقبال اس حرکی اصول یا اجتہاد کو جو ان کے نزدیک اسلامی اصولِ تنظیم یا قوانین کی برابر بدلتی تعبیروں اور تشریحوں کے جاری رہنے کے سوا کچھ نہیں، محدود نہیں سمجھتے اسلامی معاشرے کی بقا اور اس کے دوام و استمرار کے معنی میں اُس کے نظم و ضبط کے اصول یا ضوابط و قوانین کا استمرار و دوام نہیں بلکہ زندگی کی آخری بنیاد کی روحانی وحدت کے احساس کا استمرار ہے چنانچہ قرآن میں منصوص گنتی کے قوانین کی بھی نئی تشریحیں اور نئی تعبیریں کیجا سکتی ہیں۔ اقبال کا یہ انداز فکر اسلام اور اس کے قوانین و ضوابط کے متعلق عام مسلمانوں کے انداز فکر سے بالکل جدا ہے۔ اجتہاد کے دروازے کو جو لوگ کھلا رکھنے کے حامی ہیں ان کے نزدیک بھی اجتہاد اتنا آزاد نہیں جتنا اقبال سمجھتے ہیں۔ ۵۱

---

۵۱ Six Lectures on The Reconstruction of Religious Thought in Islam by Iqbal pp. 207, 218 - 232

اسلامی ریاست اصل میں ایک ملت یا ایک اصولی قوم کی ریاست ہے، اس کا قانونی جواز خود ملت کے فیصلے پر بھی منحصر نہیں اور نہ اس کے جواز کے لیے ملت کا اکثریت میں ہونا ضروری ہے۔ اسلامی ریاست کو قائم کرنا یا اس کے قیام کے لیے جدوجہد کرنا ملت کا مجموعی طور سے بھی اور افراد کا اپنی انفرادی حیثیت میں بھی فرض ہے لیکن اقبال کے آزاد اجتہاد کی وسعت کو دیکھتے ہوئے اسلامی ریاست ایسے معاشرے سے خاص نہیں رہتی جو عام معنی میں مسلم معاشرہ کہلاتا ہے بلکہ خود مسلم معاشرہ بھی خاص مذہبی عقائد کے تسلیم کرنے اور نہ کرنے پر موقوف نہیں رہتا، زیادہ سے زیادہ عقائد میں توحید رہ جاتی ہے۔

اقبال کی اسلامی ریاست کی بنیاد خالص وجدانی ہے جو اپنی جگہ غیر محدود وسعتیں رکھتی ہے لیکن اس کے باوجود اس کی حیثیت مثالی اور تصوری ہی رہتی ہے۔ ایسا معاشرہ جو توحید کے اقبالی تصور کے تحت وجود میں آئے بہت مستبعد ہے، یہ ایک طرح کی افلاطونی ریاست ہے جو وجدانی فلاسفہ کے معاشرے سے ہی اُبھر سکتی ہے تاہم اس میں شبہ نہیں کہ ایسا معاشرہ اور اس میں سے ابھرنے والی ریاست جو زندگی کی وحدت روحانی بنیاد پر یقین رکھتی ہو اور انسانی معاشرے میں اس کو عملی حقیقت بنانے پر تلی ہو، اعلیٰ اخلاقی قدروں کو معاشرے میں مجسم کرنا چاہتی ہو، اس کی فکر اور اس کے عمل پر ذاتی فائدے اور ذاتی نقصان کا اثر نہ ہو، عدل و انصاف کو اور عام فلاح و بہبود کو شعار بنائے، اس کے مفید ہونے میں کیا کلام ہے۔

# اقتصادیات

## اقبال اور اقتصادیات

اقبال مرحوم 'علم الاقتصاد' کے مصنّف تھے اور ان کی کتاب کا شمار اقتصادیات میں اردو کی اوّلین تصانیف میں ہوتا ہے تاہم یہ ان کا مضمون نہ رہا تھا، نہ انہیں کسی بڑے یا چھوٹے اقتصادی منصوبے کو بروئے کار لانے یا جانچنے کا موقع ملا تھا۔ وہ خود نہ کسی معاشی نظریئے کے بانی تھے نہ کسی پر تفصیل و تحقیق سے نقد و تبصرہ کر سکے تھے۔ وہ شاعر فلسفی اور متکلّم تھے ان کے کلام میں جستہ جستہ معیشت پر اظہار خیال ہے جو اُن کے عام تاثرات ہیں اور ان کا موقف فلسفیانہ اور اخلاقی یا سیاسی ہے، معاشیاتی نہیں۔

## اقبال کا اقتصادی ماحول

اقبال کا وطن؛ ہندوستان زرعی ملک تھا جو اُن کے عہد میں مجموعی طور سے جاگیردارانہ دور سے گذر رہا تھا سرمایہ دار کی افزائش زر کی خواہش زیادہ تر سود خواری سے اور کم تر کارخانہ داری سے تسکین پا رہی تھی۔ حکومت غیر ملکی تھی جو اپنے ملک، انگلستان کی معاشی فلاح سے زیادہ اور ہندوستان کی بہبود سے کم واسطہ رکھتی تھی۔ برطانوی قوم اول خود انقلاب پسند نہیں پھر ہندوستان میں اس کی حکومت پر اثر انداز عنصر خود بھی جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ ذہنیت کا حامل تھا، جس کے سامنے عوامی رفاہیت سے کہیں زیادہ طبقاتی مفادات تھے۔

اقبال کا پہلا تعلق زیریں متوسط طبقے سے تھا اور وہ مذہبی ماحول کے پروردہ تھے، مغربی افکار و رجحانات سے باخبر تھے۔ حکومت اور رعیت دونوں کے اعلیٰ حلقوں سے ان کا معاشرتی تعلق تھا صوبائی کونسل میں انہیں بار حاصل تھا تاہم وہ عوامی رجحانات اور اُمنگوں سے بے خبر نہ تھے، وکالت پیشہ ہونے کی وجہ سے انھیں عدالتی، انتظامی اور مالی اندازِ فکر اور طریقہ کار کا علم تھا، چھوٹے چھوٹے کاشتکاروں کی معاشی دشواریاں اور ساہوکاروں کی طرف سے ان کا ناجائز استحصال، زرعی اجیر اور ان کے ساتھ بڑے کاشتکاروں کا ظالمانہ روّیہ، دوسروں کی محنت کے سہارے بڑے بڑے شہروں میں میں رہ کر دادِ عیش دینا ان کے اپنے صوبے؛ پنجاب کی باتیں تھیں، ان کے پیشے نے زراندوزی کے پیچیدہ اور نت نئے طریقوں سے انہیں براہ راست روشناس کر دیا تھا جاگیردار کا کاشتکار پر جور و ستم، ساہوکار

کا مقروضوں پر جبر و ظلم، یہ سب ان کی نظر کے سامنے تھے، بڑے سرمایہ دار تاجروں کی آزاد تجارت کے نام پر اپنے سرمائے کی طاقت سے بازاروں اور منڈیوں پر اجارہ داری اور قبضہ اور نئے نئے اور چھپے ڈھکے طریقوں سے نفع اندوزی کی کوششیں سب سامنے کی چیزیں تھیں۔

اشتراکی روزافزوں اثرات سے ہندوستان کا مزدور بھی اپنی محنت کی قدر و قیمت سے واقف ہو چلا تھا اور کارخانہ دار کی استحصالی ذہنیت آسے بھی دکھنے لگی تھی چنانچہ مزدور اور کارخانہ دار کی آویزشیں شروع ہو گئی تھیں اور مغرب کے اشتراکی نظریوں سے متاثر مزدور قیادت ابھرنے لگی تھی۔

## اقبال اور روسی اشتراکیت کے اثرات

روس کا انقلاب، اشتراکی قیادت کی موقع شناسی اور ہمہ وقت ہوشیاری، مزدور آمریت کا قیام پھر دنیا میں اس کے بڑھتے ہوئے نظری اور عملی اثرات اور نتیجے میں ترقی پسند یا اشتراکی تحریکوں کا پھیلاؤ ساتھ ساتھ روسی آمریت کے دل ہلا دینے والے مظالم، مخالفوں کے ساتھ سنگدلانہ انتقامی کارروائیاں، رائے و فکر پر پابندیاں، عمل کے ساتھ عقیدے پر بھی احتساب، نظریے کی دل آویزی، عمل کی قساوت، ہولناک تخریب، ہوسناک تعمیر، قیادت کے استحکام کے لیے رفقائے کار کا بیدریغ قتل، مفروروں کا خفیہ تعاقب اور پھر ان کا دردناک انجام، سب اقبال کے اپنے عہد کے واقعات تھے۔ اقبال کے کلام میں ان سب کے تاثرات ملتے ہیں۔ کچھ کو میں ان کی تاریخی ترتیب کا لحاظ کیے بغیر مجموعی طور سے یہاں درج کیے دیتا ہوں۔ ان سے اقبال کے تاثرات کی حقیقی نوعیت اور ان کے براہ راست عوامل سامنے آجائیں گے۔

کاشتکار کی زبوں حالی اور بے سروسامانی جو ساہوکار کی خون آشامی کا نتیجہ ہے، اس پر افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں:

دہقان ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مردہ — بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیر زمیں ہے
جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر — افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے

قصر شاہی میں رنگ رلیاں منانے والے ارباب حکومت کی مسرفانہ ہوس رانیوں کی شان و شکوہ ان کے ایوان نعمت کی وسعت و لذت، ان کے شراب و کباب کا رنگ و روغن، ان کے توشے خانوں کی عظمت و زیبائی اور ان کے تخت و تاج کی چمک دمک سب کاشتکار کے گرم خون اور اس کے کمائے ہوئے کھیت کی مٹی کی کیمیا اثری ہے لیکن حقیقی محنت کش اور اصلی کیمیاگر خوار و مسکین، دانے دانے کو محتاج بے رنگ و روغن، بے گھر در پھرے، اقبال قسمت کی اس غلط بخشی پر ایک 'رندِ زیرک' کی زبان سے طنز کرتے ہیں۔

میکدے میں ایک دن رندِ زیرک نے کہا | ہے ہمارے شہر کا والی گدائے بے حیا
تاج پہنایا ہے کس کی بے کلاہی نے اُسے | کس کی عریانی نے بخشی ہے اسے زرّیں قبا
اس کے آبِ لالہ گوں کی خونِ دہقاں سے کشید | تیرے میرے کھیت کی مٹی ہے اس کی کیمیا
اس کے نعمت خانے کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی | دینے والا کون ہے؟ مردِ غریب و بے نوا

جاگیردارانہ بندوبست کے پے بہ پے مظالم سے کسان تنگ آچکا ہے، اپنے لہلہاتے بھرے پُرے کھیتوں کی مسلسل بے برگ و باری دیکھتے دیکھتے چیخ اٹھا ہے۔ اس "از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب" کا حسرت ناک منظر اقبال کو بھی متاثر کرتا ہے اور وہ دہقان کے دل کی آواز کی ترجمانی کرنے لگتے ہیں۔

وہ خدایا! یہ زمین تیری نہیں، تیری نہیں | تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں

لیکن اس ناآہنگ فریاد کی داد کون دے، اقبال کی قانونی نظر دیکھ رہی تھی کہ موجودہ نظامِ حکومت اپنے تمام کل پرزوں کے ساتھ کاشتکار کے حق کا اعتراف کرنے کے بجائے زمیندار کے ہاتھ مضبوط کرنے پر مجبور ہے جتنے قاعدے قانون ہیں ان کی پہلی غرض زمیندار کے حقوق کی حتی الامکان نگرانی ہے، کاشتکار کے مفاد کا تحفظ نہیں۔

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک | دہ خدایان فربہ و دہقان چو دوک

دستور و آئین کی اس جنبہ داری کو دیکھ کر خود قوم کو صورتِ حال کی اصلاح پر متوجہ کرتے ہیں اور اس کی مذہبی حس کو اس طرح بیدار کرتے ہیں کہ پروردگارِ عالم بھی ـــــ

ما آن ملت سر و کارے ندارد | کہ دہقانش برائے دیگران کشت

اور جب اہلِ اقتدار فطرت کی ان تنبیہوں سے فائدہ اُٹھانے پر تیار نہیں ہوتے اور حالات کی اصلاح کی طرف دھیان نہیں دیتے تو نہایت پُر شکوہ ملہمانہ انداز میں قدرت کی زبانِ حال سے کارکنانِ قضاو قدر کو نہایت گرجدار آواز میں حکم دیتے ہیں ـــــ

اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو | کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی | اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

سرمایے کی طاقت پر تجارت کے نام سے خرید و فروخت جہیں ہو رہی ہے، جو ہو رہا ہے، چھوٹی پونجیاں بڑے بڑے سرمایہ داروں کی کوٹھیوں میں سمٹتی چلی آرہی ہیں۔ اس صورتِ حال پر ابلیس کی زبان سے نقد کرتے ہیں۔

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے | سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

سرمایہ دارانہ نظام میں مزدور خون پسینہ ایک کر کے دن رات محنت کرتا ہے اور سرمایہ دار کے لیے سامانِ عیش وطرب مہیا کرتا ہے، اس شب وروز کی محنت کا حاصل اس کے لیے یہ ہے کہ نانِ شبینہ کے لیے ترستا ہے تقدیر کی اس ستم ظریفی کا ماتم کرتے ہیں:

تیشے کی کوئی گردشِ تقدیر تو دیکھے
سیراب ہے پرویز جگر تشنہ ہے فرہاد

دوسروں کی لاشوں سے پیٹ بھرنے والے مٹھی بھر گدھوں کی شکم پری کی خاطر اہلِ ہنر محنت کرتے کرتے خود لاشوں میں تبدیل ہو رہے ہیں، اس پر اظہارِ افسوس کرتے ہیں:

ہنرور در میانِ کارگاہان
بکشد خود را بہ عیش کرکسے چند

یہ مزدور ہی ہے جو اَن گھڑے، بے مایہ اور خام مواد کو اپنی ان تھک محنت سے بامایہ اور تیار مال کی صورت میں عالمی بازاروں کی رونق بڑھاتا ہے اور سرمایہ دار کی تجوریوں کو دولت سے بھرتا ہے لیکن اس دولت آفرینی اور افزائشِ سرمایہ کا صلہ خود اُس کو کیا ملتا ہے: مزدوری کے نام سے بھیک کے چند ٹکڑے:

دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات

سرمایہ داری کے روح لرزا دینے والے مظالم کے سائے، جاگیرداری کے دل ہلا دینے والے جور وستم کے بادل برابر گہرے ہوتے چلے جائیں اور کوئی طوفان نہ اُٹھے، غریبوں کی پوجا پاٹ، نماز روزہ اور ان کی شیون وفریاد اس ظالمانہ نظام کو نہ اُڑائے، ان کی جلتی ہوئی آہوں کے دھویں اندر ہی اندر گھٹ کے رہ جائیں، یہ مشاہدہ کر ــــ

پوجا بھی ہے بے سود، نمازیں بھی ہیں بے سود
قسمت ہے غریبوں کی وہی نالۂ وفریاد

خود قدرت پر طنزِ لطیف ہے۔ ابلیس کے مشیر کی زبانی اس کی توجیہ کرتے ہیں:

میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

محنت کشوں کی اس تن بہ تقدیری اور ظلم کے سامنے خود سپاری پر چوٹ لگا کر کوہ کن کی زبانی مزدور کو اس کی غیر معمولی طاقت کا احساس دلاتے ہیں اور نظامِ سرمایہ داری کے باقی اور مستحکم رہنے پر تعجب کرتے ہیں:

اگرچہ تیشۂ من کوہ را ز پا آورد
ہنوز گردشِ گردوں بکامِ پرویز است

پھر مزدک کی زبان سے سرمایہ دارانہ نظام کے ضعف واضمحلال کی خوشخبری دے کر مزدور کو اپنی محنت کی کمائی کو سرمایہ دار سے چھین لینے کی تلقین کرتے ہیں:

دورِ پرویزی گذشت اے کشتۂ پرویز خیز   نعمتِ گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر

اور ابلیس کے مشیر سے زمانے کے بدلے ہوئے رنگ کی طرف اشارہ کرا کے مزدور، فردِ مایہ اور خواجۂ باجبروت کے عالمی مقابلے کا نقشہ پیش کراتے ہیں:

زاغِ دشتی ہو رہا ہے ہمسرِ شاہین و چرغ   کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاجِ روزگار

پھر لینن سے مزدور اور سرمایہ دار کی اس عالم گیر خونی آویزش کے نتیجے کا اعلان کراتے ہیں:

غلام گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر   قمیص خواجہ کہ رنگیں ز خونِ ما بودہ است

اور خود بھی کھلے پکارے منادی کر دیتے ہیں کہ:

گیا دورِ سرمایہ داری گیا   تماشا دکھا کر مداری گیا

روس کے معاشی انقلاب اور اس کے نظامِ اشتراک کے استحکام کے عالمی اثرات کو محسوس کر کے انہیں دکھنے لگتا ہے کہ یہ انقلاب روس تک ہی محدود نہیں رہے گا اور روسی قیادت کے دنیا بھر سے الگ تھلگ ہو جانے کے باوجود اندرونِ ملک عوام کی محنتوں کو ایک مرکز پر لا کر اس کو خود کفیل بنانے کی تیز رفتار جدوجہد اور دنیا بھر کے محنت پیشہ لوگوں کو ایک مقصد پر جمع کر دینے کی سنجیدہ کوششیں رائیگاں نہیں ہوں گی۔ ان کے نزدیک اس انقلابی فکر کی بنیادیں وہ نہ تھیں جن کا مارکس قائل تھا، وہ مادّی جدلیات کے جبر کے قائل نہ تھے جس کا مارکس حامی تھا بلکہ وہ اسے انسانی ذہن کی شوخیِ فکر اور ارادی جدّتِ عمل کا کارنامہ قرار دیتے تھے۔ آثار و قرائن سے انہیں اندازہ ہو گیا تھا کہ دنیا کا ذہن پرانے معاشی نظریوں سے اکتا چکا ہے اور کسی ایسی نئی فکر کے لیے چشم براہ ہے جو اس غیر معمولی معاشی ناہمواری کو دور کر کے عام فلاح و بہبود کی ضمانت ہو، چنانچہ کہتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے معلوم   بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ رفتار

اندیشہ ہوا شوخیِ افکار پہ مجبور   فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار

قرآن نے قومی فلاح و بہبود کے لیے اپنی کمائی میں سے زائد از ضرورت کے صرف کی طرف جو رہنمائی کی ہے اس کی رفاہی قیمت اور معاشی قدر کے انکشاف کی توقع وہ اسی فکر کے عملی تجربے سے رکھتے تھے، قرآن کی سند پر اسی سمت میں مسلمانوں کے عمل پیرا ہونے کی دعا کرتے ہیں:

قرآں میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں   اللہ کرے تجھ کو عطا جدّتِ کردار

جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک   اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

ان کے نزدیک اشتراکی معیشت کو بروئے کار لانے کے لیے اور اس فکر کو عملی قالب میں ڈھالنے

کے لیے مزدور قیادت کی اشتراکیت کے جزوی مخالف نقاطِ نظر کو بہ تشدد دبا دینے کی کوشش، طبقاتی جبر مٹانے، ذاتی استحکام حاصل کرنے کے لیے ساتھیوں کا بے دریغ استیصال اور اپنا تسلط قائم رکھنے کے لیے اُن سب غلط اور صحیح وسائل کا استعمال جنہیں ملوکیت برابر استعمال کرتی رہی ہے، مزدور قیادت کو بھی ملوکیت ہی کی ایک نئی شکل دے دیتے ہیں اور اس سے اس کا عوامی رنگ و روغن اور مزدور خدوخال سلب ہو جاتے ہیں:

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

## اقبال کی مثالی معیشت

اقبال کے ان منتشر اور مختلف اوقات کے تاثرات سے ان کی مثالی معیشت کے میلان پر روشنی پڑتی ہے اور واضح ہو جاتا ہے کہ اس مثالی معیشت کے روبکار ہونے میں وہ اشتراکی معیشت اور اس کے شیوع کو اہم عامل خیال کرتے تھے اور جہاں تک اس کے تخریبی اثرات کا تعلق ہے اس کو مفید بھی سمجھتے تھے، انہیں اصولاً صرف اس کی تعمیری خامیوں پر اعتراض تھا اور وہ اس کی خامیوں کو دور کر کے اُسے اسلامی معیشت میں ڈھال دینا چاہتے تھے، نہ صرف وہ اس سے منفی اور منتقمانہ جذباتیت نکال دینا اور اس کا خدا بیزار لب و لہجہ دبا دینا چاہتے تھے بلکہ اس کے خالص مادی رنگ روپ کو مذہبی آہنگ دے کر اس کے لیے مستحکم اور مثبت بنیاد مہیا کر دینا چاہتے تھے، چنانچہ اقبال کی نصب العینی معیشت ایک طرح کی مذہبی اشتراکیت تھی جو اقبال کے نزدیک اپنے صحیح معنیٰ کے لحاظ سے اسلامی معیشت ہے۔

اقبال کی مذہبی اشتراکیت کی تحقیق سے پہلے مغربی سلسلۂ فکر سے اُس کے ربط کی وضاحت کے لیے یہ نامناسب نہ ہوگا کہ علم المعیشۃ کی ابتدا اور مشہور مغربی معاشیین کے متعارف افکار و نظریات کا مختصر سا خاکہ پیش کر دیا جائے، اسی ضمن میں اشتراکی معیشت کے بعض اہم نظریے بھی آ جائیں گے اور اقبال کا موقف اپنے تاریخی ربط کے ساتھ سامنے آ جائے گا پھر خود ہندوستان کے موجودہ معاشرے کی بے آہنگی اور کارخانے دار، مزدور اور زمیندار، کسان کی آویزشوں پر ضمنی روشنی پڑ جائے گی۔ اس تاریخی خاکے میں مارکس کے تصورات کو میں نے قصداً کچھ تفصیل سے بیان کیا ہے کیونکہ اقبال کے معاشی تصورات پر مارکس کے انقلابی خیالات کا اثر بھی ہے اور ان کی عملی تطبیق پر ان کا نقد بھی پھر اُن کی بنیادی اصلاح۔

## علم المعیشۃ اور اس کی ابتدا

یوں تو معیشت اور اقتصاد کا انسان کی روزی سے چولی دامن کا ساتھ ہے اس نے جب سے اپنی زندگی کو عقل و شعور کے ساتھ قائم رکھنے کے لیے روزی کی تلاش شروع کی ہے اقتصادی اور معاشی فکر اس کے ساتھ رہی ہے۔ مندروں کے مہنتوں

ہیکلوں کے کاہنوں اور کلیساؤں کے اسقفوں نے اپنی ہدایتوں، تلقینوں اور وعظوں میں، فلسفیوں اور حکیموں نے اپنے اخلاقی اور سیاسی فلسفوں اور تعلیموں میں، مقننوں اور مدبروں نے اپنے ضابطوں اور عملی حکمتوں میں افراد اور معاشرے کے معاشی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا ہے، نہایت محدود اور جزوی صورت میں ہی سہی لوگوں کی معاشی فلاح سے متعلق اپنے تصورات اور عملی تدبیروں سے لوگوں کی معاشی رہنمائی بھی کی ہے اور معاشی تصورات کو اجاگر بھی کیا ہے تاہم یہ معاشی ہدایتیں اور یہ اقتصادی تصورات ضمنی حیثیت رکھتے تھے اور مذہبی فلاح، اخلاقی فلسفے، سیاسی فکر اور قانونی ذمہ داری میں ملے جلے تھے۔ اگرچہ ان سب قدیم تصورات پر ایک سرے سے یہ حکم لگا دینا تو صحیح نہیں کہ ان میں کسی قسم کا اصطفاف و تقسیم اور کوئی نظم و ضبط ہی نہ تھا۔ بس اتنا صحیح ہے کہ یہ مخصوص فکریں دوسری فکروں سے متمیز نہ تھیں اور انہوں نے مستقل اور الگ تھلگ فن کی حیثیت اختیار نہیں کی تھی۔[1]

مغرب میں اصلاحات (Reformation) اور نشئتِ ثانیہ (Renaissance) کا دور آیا۔ اکتشافات و ایجادات ساتھ ساتھ وسیع پیمانے پر نقد (Money) کا استعمال، ان سب نے انسان کے دنیا اور مادیت کے متعلق عام رویے میں تبدیلی پیدا کی، لوگوں کے معاشی تعلقات کی سادگی ختم ہونے لگی اور وہ تہ در تہ اور گوں در گوں ہونے شروع ہو گئے اور اس سے پہلے کہ معاشیات کا فن تشکیل پائے لوگوں نے معاشی مسائل پر خصوصی سوچنے کا آغاز کر دیا۔[2]

اگرچہ الگ تھلگ اور مستقل فن کی صورت میں علم المعیشت کی تشکیل اٹھارھویں صدی سے پہلے نہیں ہوئی تاہم اس کی تعمیر میں قدیم تصورات سے کامل بے اعتنائی نہیں برتی گئی اور نہ برتی جانی ممکن تھی چنانچہ اس کے بہت سے نظریوں کا مال مسالہ جزوی طور سے قدیم تصورات سے ماخوذ ہے۔[3] آدم اسمتھ جو بابائے معاشیات کا آدم ہے خود اس کی معیاری (Classical) اقتصادیات کے سمجھنے کے لیے اُس سے پہلے کے اُن منتشر تصورات کو جاننا جو سوداگرانہ استبدادیت (Mercantilism) اور طبیعی اقتصاد (Physiocracy) میں شامل ہیں، ضروری ہیں۔[4]

**سوداگرانہ استبدادیت** سوداگرانہ استبدادیت کے اقتصادی تصورات سولہویں صدی سے اٹھارہویں صدی کے اخیری حصے تک مغربی مدبرین کی فکر پر برابر چھائے رہے لیکن یہ

---

[1] History of Economic Thoughts by Dewis H. Haney pp. 28, 169.

[2] History of Economic Thoughts by D.H.Haney p. 34.

[3] Haney pp. 37, 189.

[4] A History of Economic Thoughts by Roll p. 132.; Haney p. 37, 215.

فکر کب شروع ہوئی، عروج پر کب پہنچی اور کب زوال ہو گیا، صحیح تاریخ تو متعین نہیں کی جا سکتی بس یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس فکر کے اہم تصورات بہت قدیم ہیں۔ متعدد شہری ریاستوں خصوصاً اطالوی ریاستوں میں بہت پہلے سے ان تصورات کو ریاستی حکمت عملی کے طور پر اختیار کیا جا چکا تھا۔ ایک منظم اقتصادی تعلیم کی حیثیت سے ۱۶۱۳ء میں ایک اطالوی مصنف سیرا Serra نے اپنے مختصر رسالے "بے معدن مملکتوں کو سونے چاندی سے بھر لینے کے اسباب" ( A brief treatise on the causes which make Gold and Silver abound in Kingdoms ) میں سب سے پہلے اس تعلیم کو مرتب کیا تھا۔ اسی صدی میں پھر متعدد مصنفین نے اس پر لکھا۔ یہ حکمت عملی برابر چلتی رہی یہاں تک کہ صنعتی انقلاب اور بڑھتی ہوئی سیاسی آزادی نے اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں حکومتوں کو مجبور کر دیا اور وہ سوداگرانہ استبدادیت کی حکمت عملی کو چھوڑنے لگیں اور انہوں نے دوسری مناسب اقتصادی تدبیروں کو اختیار کرنا شروع کر دیا۔[۱]

سونا چاندی کسی ملک کی حقیقی دولت سمجھے جاتے تھے؛ تجارت کی روز افزوں ترقی، جنگی طریقوں میں تبدیلی اور نظام اجرت کی روشناسی نے ان دھاتوں کو غیر معمولی اہمیت دے دی تھی، ملک کا وقار، تعلیم اور جنگی سامان کی تحصیل وغیرہ اسباب معیشت، اندرونی اور بیرونی حالات کی بنا پر ان ہی پر موقوف تھے اس لیے دولت کے باب میں ان پر زور دینا غیر فطری نہ تھا۔ ملکی خزانے کو اس دولت سے بھرنے کے لیے جس پر ملکی استحکام کا مدار تھا غیر ملکوں سے تجارت سب سے بڑا عامل تھی چنانچہ تمام حرفوں میں غیر ملکی تجارت کو ہی ترجیح تھی جس کی ملک کے حق میں کامیابی اور نتیجہ خیزی کی پہلی شرط تجارتی توازن کا اس ملک کے حق میں ہونا تھا کہ برآمد کی قیمت درآمد سے زیادہ رہے۔ غیر ملکی تجارت کے فروغ حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ زراعت کے مقابلے میں اعلیٰ، معیاری اور قیمتی چیزوں کی صنعت کو اولیت دی جائے، چنانچہ قوم کی صلاحیت پیداوار کو زیادہ سے زیادہ بڑھانا استبدادیت پسند تاجر کی حقیقی دلچسپی تھی۔[۲]

اس حکمت عملی کے نفاذ اور ان تصورات کو جو اس حکمت عملی میں مضمر تھے فعال بنانے کے لیے بہت سی تقویتی اور رعایتی تدبیریں درکار تھیں، ان کو مؤثر بنانے کے لیے ریاستوں کو بہت سے ضابطے بنانے پڑے، محصولات عائد کیے گئے اور امدادیں دی گئیں۔ ان مختلف ذرائع کی جو قوم کی پیداواری صلاحیت کو زیادہ سے زیادہ ترقی دے سکیں صف بندی (classification) کی گئی اور ان کو الگ الگ صنفوں میں داخل کیا گیا۔[۳]

---

۱؎ History of Economic Thoughts by Haney pp. 111 - 112

۲؎ Haney pp. 112 - 113

۳؎ Haney pp. 119, 120, 121, 122

۴؎ Haney pp. 123 - 124

جہاں تک اقتصادیات کے خالص فنی تصورات کا تعلق ہے انہوں نے بعد کے مصنفین کے غور کرنے کے لیے اور اپنی تحقیق و تجزیے سے انہیں فائدہ اٹھانے کے لیے اپنی تحریروں میں کافی مواد جمع کر دیا ہے۔ قدر (Value) کے بہت سے نظریوں کی تجویزیں ان کی تحریروں میں مل جاتی ہیں، چنانچہ آدم اسمتھ اور دوسرے انگریزی معیاری مدرسے سے منسوب معاشیین کے خیالات کا براہ راست ماخذ اُن کے اقتصادی تصورات کو قرار دیا جاسکتا ہے[1]

ذاتی قدر (Intrinsic Value) میں جس کا مدار چیزوں میں ضرورتوں اور خواہشوں کو پورا کرنے کی براہ راست صلاحیتوں پر ہے اور عارضی قدر (Extrinsic Value) میں جو رسد (Supply) اور طلب (Demand) یا لاگت (Cost) پر موقوف ہے، فرق و امتیاز کر لیا گیا تھا[2]

فطری یا طبیعی قدر (Natural Value) کے تصور کو منصفانہ قیمت (Just Price) کے بدل کی حیثیت میں تسلیم کر لیا گیا تھا ساتھ ساتھ چیزوں کی فطری قدر میں بازاری مقابلوں کی طاقتیں جو عمل کرتی ہیں وہ علم میں آچکی تھیں۔ یہ فن کی آئندہ نشو و نما میں قابل ذکر قدم تھا[3]

بین الاقوامی تجارت کا نظریاتی اور عملی جائزہ بہت پہلے سے یہ واضح کر چکا تھا کہ آزاد تبادلہ دونوں طریقوں کے لیے عموماً فائدے کا ہی باعث ہوتا ہے[4]

حرفتی (Industrial) ترقی نے منصفانہ قیمت کے نظریے کو ترک کر دینے پر انہیں مائل کیا اور وہ عارضی یا بازاری قدروں پر ان ذہنی اور داخلی عناصر کے ساتھ جو ان میں پنہاں ہوتے ہیں زیادہ دقت نظر سے سوچنے پر مجبور ہوئے تاہم انہوں نے ذاتی قدر کے تصور کو نہیں چھوڑا اور اسی لیے قدر اور افادیت میں واضح فرق نہیں ہو سکا۔ محنت کے اضافے کے ساتھ لاگت کا نظریہ جس پر انہوں نے زور دیا تھا بعض اہم مصنفین نے بھی اختیار کیا ہے[5]

بالجملہ انہوں نے سود کا دفاع کیا کئی مصنفین نے تو اس کے اسباب پر بھی روشنی ڈالنی چاہی اور آخر کار یہ بھی خیال تھا کہ خود ریاست کی طرف سے اس کا تعین ضروری ہے گویا یہ سرمایہ (Capital) کے تصور پر پہنچ گئے تھے گو یہ تصور اپنی جگہ نامکمل تھا[6]

#### طبیعی معیشت

طبیعی معاشیین (Physiocrats) درحقیقت ایسا مدرسۂ فکر تھا جس کے نمائندے بہت سے نقطوں میں مختلف ہونے کے باوجود اس خیال میں متفق تھے کہ چیزیں ایک ایسے مربوط

---

[1] History of Economic Thoughts by Haney p. 131

[2] Haney p. 131

[3] Haney p. 132

[4] Haney p. 141

[5] Haney p. 141

[6] Haney p. 141

نظام کا حصہ ہیں جو ایک عام سبب سے صادر ہے اور ایسے قوانین کے تحت ہیں جو انسانی فکر و ادراک کی گرفت میں آسکتے ہیں، ان کا خیال تھا کہ فطرت اور طبیعت یا دوسرے لفظوں میں الوہیت ہی ہے جو تصوریت اور مادیت کے درمیان کی ظاہری خلیج کو پُر کرسکتی ہے۔[1]

اس نظام کی آخری علت قائم کر کے انہوں نے معاشرتی زندگی اور حرفتی تنظیموں سے متعلق تعلیموں کے ایک مربوط سلسلے کا استنباط کر ڈالا۔ ان کے نزدیک معاشرتی نظام طبیعی نظام کے متوازی ہے اور طبیعی نظام کی طرح یکساں اصول یا قوانین کا تابع ہے، انہوں نے آفرینشِ دولت سے متعلق تمام معاشرتی مظاہر کے احاطہ کر لینے کی کوشش کی اور اپنی معیشت میں محنت کشوں، صناعوں، تاجروں، کاشتکاروں، بڑے جاگیرداروں اور بادشاہوں سب کو شامل کر ڈالا، چنانچہ سوداگرانہ استبدادیت سے جو محض جزوی قسم کی معیشت تھی اور غیر ملکی تجارت پر جس کا سارا زور تھا، یہ نئی تعلیم اپنی کمیوں کے باوجود جامع تر اور منظم و با اصول تھی۔[2]

میلن (Melon) جو اٹھارہویں صدی کا عبوری مفکر اور طبیعی معاشیین و سوداگرانہ استبدادیت پسندوں کے بیچ کا مصنف تھا، سونے کے مقابلے میں ضروریاتِ زندگی کو زیادہ اہمیت دیتا تھا اور ایک طرح سے اجارہ داری کے خلاف تھا۔[3]

پیرے بوائگلبرٹ (Pierre Boisguillebert) اقتصادی نظریے رکھنے والوں میں یہ خصوصی اہمیت رکھتا تھا کہ وہ قیمتی دھاتوں یا سونے چاندی کو زیادہ قدر دینے کے خلاف تھا، اس کے نزدیک دولت نام تھا ایسی ضروری اشیاء اور مفید چیزوں کا جو انسان کی بہت سی مختلف قسم کی ضروریات پوری کر سکیں۔ دولت اپنے اس مفہوم کے لحاظ سے حکومت کی کسی حکمتِ عملی پر حصر نہیں کرتی تھی بلکہ حرفے کے فطری اور طبیعی توافق سے اس کی فراہمی کا تعلق تھا۔

وہ تقسیم میں مساوات کا قائل اور غلے پر برآمدی محصولات کے منسوخ کر دینے کا حامی تھا، زمین اس کے نزدیک دولت کا حقیقی سرچشمہ تھی۔[4]

کانٹیلان (Cantillon) اس فکر کا اہم ترین نمائندہ تھا، اس کی تشکیل میں اس کا قابلِ ذکر حصہ تھا۔ اس کی کتاب "تجارت کی عمومی فطرت پر مقالہ" (An Essay upon the nature of Commerce in General) سیاسی اقتصاد پر اس لحاظ سے کافی اہمیت رکھتی ہے کہ یہ عام اور جامعیت رکھنے والا رسالہ ہے اور اس میں اصول و قوانین پر بحثیں ہیں

---

[1] History of Economic Thoughts by Haney p. 171
[2] Haney p. 172 [3] D.H.Haney p. 172 [4] Dewis H. Haney p. 173

اس کے نزدیک زندگی کی راحتیں اور فائدہ مند چیزیں ہی اصل دولت ہے۔ اس دولت کا مال مسالہ یا سرچشمہ زمین ہے، اس سے دولت حاصل ہوتی ہے اور وہ قومیں جو اس دولت کو بکالتی ہیں اصلاً محنت ہے۔ کانٹیلان کی اہمیت کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ اس نے دولت کی گردش پر غور کیا اور اس کی تحقیق و تفتیش کی کوشش کی، وہ قصبات اور دیہات کے مابین کی اندرونی تجارت سے بحث کرتا ہے اور غیر ملکی تجارت کی واحد اہمیت کو کم کرتا ہے؛ وہ بتاتا ہے کہ جس ملک کی نصف آبادی شہروں اور قصبوں میں بستی ہو وہاں نصف زراعتی پیداوار کو شہری اور قصباتی آبادی میں صرف ہو جانا ناگزیر ہے پھر اس پیداوار کی کسان اور زمیندار کے مابین تقسیم پر آتا ہے اور کسان کے مصارف کا تجزیہ کرتا ہے۔ اس کے نزدیک پیٹی (Petty) کے اتباع میں قدر اور قیمت دونوں زمین اور محنت پر مبنی ہیں، کیونکہ کسی شے کی پیدائش میں ان ہی دو چیزوں کا حصہ ہے لیکن اس کے نزدیک محنت کی قدر بس اتنی زمین کی پیداوار کی حد تک ہے جو محنت کش آبادی کی کفالت کے لیے درکار ہے۔[1]

طبیعی معیشت کے فکری مدرسے کا بنیادی تصور یہ تھا کہ اصلی پیداوار کا باعث استخراجی صنعتیں (زراعت، ماہی گیری اور کان کنی وغیرہ) ہیں جو حقیقتہً قدرت اور طبیعت کا فیض ہیں ان کو قدرت کے مقررہ قوانین کے مطابق ہی تقسیم ہونا چاہیے، چنانچہ ان مفکرین نے تقسیم کے مسائل سے طبیعیاتی مسائل کی طرح ہی بحث کی۔[2] تنہا استخراجی صنعتوں سے ہی فاضل (Surplus) حاصل ہوتا ہے، اس فاضل میں نہ صرف مزارعین (اس میں تمام استخراجی اہل حرفہ شامل ہیں) کی بلکہ اوزار سازوں، تاجروں کی بھی روزی کی کفالت ہو سکتی ہے اور ساتھ ساتھ اوزاروں کی تجدید، زمینداروں اور بادشاہوں کی کفالت اور سود وغیرہ مصارف کے بعد بھی بچ رہتا ہے۔ زمین کے حاصل کو دوسرے پیداواری حرفوں کے حاصل سے یہ لوگ لازماً مختلف جانتے تھے اور اس کے حاصل کو لاگت (Cost) سے زیادہ مانتے تھے اور یہ ان کے اقتصادی تجزیے کا خاص کارنامہ ہے۔[3]

تجارت، صنعت اور اسی قسم کے دوسرے پیشے جو فاضل کی حقیقی بنیاد، خام مال کی صرف قدر بڑھا دیتے، اور وہ بھی تقریب قریب اتنی کہ محنت کا معاوضہ اور سرمایے کا سود ادا ہو سکے، سب غیر پیداواری ہیں ان کا کوئی فاضل نہیں اس لیے ان سے قوم کی دولت میں اضافہ نہیں ہوتا جبکہ پیداوار کے معنی ہی فاضل کمانا ہے۔[4]

شے میں قدر مرکوز نہیں بلکہ افادیت مرکوز ہے اور یہی دونوں میں فرق ہے۔ ایک استعمالی قدر ہے اور دوسری تبادلی، اصل دولت تبادلی قدر کا نام ہے چنانچہ دولت اور چیزیں یا افادیتیں اپنی جگہ الگ الگ ہیں۔

---

۱ History of Economic Thoughts by Dewis H. Haney p. 174

۲ D.H.Haney p. 179 ۳ Haney pp. 182, 183 ۴ Haney p. 183

قیمت اور قدر میں کوئی فرق نہیں، قدر و قیمت شے کی افادیت پر مبنی ہے۔ مصنوعات کے دو جزو ہیں! اصل مال اور قوت جو ان کی نقل و حمل اور عمل میں صرف ہوتی ہے۔ پہلا جزو جس کا کچھ حصہ قدرت کا عطیہ ہے اس کی قدر اُس کی اُس رسد کی نسبت سے متعین ہوتی ہے جو طلب کے مقابلے میں ہے، ساتھ ساتھ اس میں اُن عمال کی روزی کا اضافہ بھی ضروری ہے جنہوں نے ان کی آخری بجاوٹ کر کے اس کو بازار تک پہنچنے کے لائق بنایا ہے۔ چونکہ ان کا فاضل، قدرت کا عطیہ ہے اس لیے اس کی قدر کا پیمانہ لاگت نہیں۔ فاضل، لاگت سے بالا شے ہے۔[1]

ان کے نزدیک قدر کا تعین لاگت سے ممکن نہیں، تاہم وہ جانتے تھے کہ قدر کا تمام طرح کی لاگتوں پر حاوی ہونا ضروری ہے لیکن اس سے قدر کے متعلق لاگت کے نظریے کی تشکیل نہیں ہوتی۔[2]

ان کے نزدیک دستکاری اور تجارت حرفتی سرمایے کی ہی تحویل پر حصر رکھتی ہیں اگر بڑھتے تعیشات سرمایے کے فطری بہاؤ کو حرفتی طبقے سے پھیر کر غیر پیداواری طبقے کی طرف کر دیں تو قدرۃً حرفتی سرمایہ حائز ہوگا اور فاضل میں کمی آجائے گی۔[3]

یہ محنت کو زندگی بسر کرنے کے لیے کافی سمجھتے تھے لیکن اس مسئلے کی انہوں نے مزید تحلیل و تفتیش کی ضرورت نہیں سمجھی۔[4]

مال مسالے پر اصل زور، فرد پسندی، ذاتی غرض کی اہمیت، طبیعی نظم اور رجائیت ان کے فلسفۂ معیشت کے خاص نقطے ہیں۔[5] انہوں نے طبیعیاتی طریقوں کا فلسفۂ معیشت پر اطلاق کر کے اس کو مستقل اور طبیعی فن بنایا۔ فاضل پر ان کے زور دینے کی خاص اہمیت ہے، سرمایے کے ان کے تجزیے نے خام ہوتے ہوئے بھی بعد کے معاشیین کو اس اہم عامل کی اصل حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے، ان کی فکر صحیح معاشرتی نقطۂ نظر کی ایک طرح کی ترقی ہے۔[6]

**معیاری معیشت** اٹھارہویں صدی کا ربع آخر بہت سے ایسے واقعات کا آماج گاہ رہا ہے جو معیشتی اور سیاسی تنظیم کے ایک نئے عہد کا باعث بن سکتا تھا۔ پیداوار کے میدان میں صنعتی انقلاب کی ابتدا اسی زمانے میں ہوئی جس نے صنعتی سرمایہ داری کے نئے اقتدار کی توسیع کے امکانات روشن کر دیے۔[7]

---

۱ History of Economic Thoughts by D.H.Haney pp. 184,185 & 186.

۲ Haney p. 187 ۳ Haney p. 189 ۴ Haney p. 190

۵ Haney p. 196 ۶ Dewis H. Haney pp. 204 & 205

۷ A History of Economic Thoughts by Roll p. 143

انقلاب فرانس کے دیے ہوئے حریت پسندانہ محرکات ابھی عام طور سے پھیلے بھی نہ تھے کہ انگلستان میں، جو وقت کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ سرمایہ دار ملک تھا، معیشتی قوتوں کے بٹوارے کی مطابقت میں سیاسی ڈھانچہ بھی بدلنے لگا تھا، معاشی نظریوں میں بھی نئے مسائل شامل ہو گئے تھے اور ان پر غور و فکر کے طریقے بھی بدل چکے تھے۔[1]

پھر صدی بدلنے سے قبل کے لگ بھگ پچاس سال میں گہری معاشرتی تبدیلیاں رونما ہونے لگی تھیں، پیداوار کی، معاشرتی تعلقات کی، حکومت کی اور خود معاشرتی فکر کی نئی نئی شکلیں برابر آگے بڑھ رہی تھیں اور قدیم شکلیں پسپا ہوتی جا رہی تھیں، معاشی اور سیاسی تبدیلیوں سے کہیں زیادہ اُن کے تصورات لوگوں کی فکر پر اثر ڈال رہے تھے، معاشرے کے شخصی نظم و ضبط ایک جامع معاشرتی فلسفے کے جزو بن کر خود بخود منظم ہو رہے تھے اور منتشر فکر پارے مستحکم تالیفی وحدت بنتے جا رہے تھے۔[2]

معاشرتی فکر کا یہی انداز معاشی فکر میں بھی جاری تھا؛ معاشی فکر کے سلسلے سے اس صدی نے آج تک جو کچھ پیش کیا تھا وہ بے ترتیب اور غیر منطقی مواد سے کچھ بہت زیادہ نہ تھا، آزاد تجارت کی نارتھ کی طرف سے حمایت بھی ہو چکی تھی، کانٹیلان وغیرہ کے ایسے مقالے بھی نکل چکے تھے جن سے عمل پر قابلِ توجہ روشنی پڑتی تھی، پیٹی قدر کے مسئلے کو کامیابی سے بیان کر چکا تھا، نقد اور سود کی بحثوں سے عام تصورات میں ترقی ہو رہی تھی یہ سب کچھ تھا لیکن فنی تکمیل پھر بھی محدود تھی اور خاص بے ترتیبی ابھی تک موجود تھی۔ پیٹی کے بہت سے بنیادی اور اہم افکار کم اہم مواد کی تہوں میں دبے ہوئے تھے، کانٹیلان کا مقالہ اتنا منتظم نہ تھا کہ نئے معاشی تصورات کی مربوط اور منظم تصویر پیش کرتا۔[3]

آدم اسمتھ اور ڈیوڈ ریکارڈو کا اہم ترین کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اب تک کی معاشی تحقیقات کو اس کی منتشر معاشی تحقیقات کو مرتب اور منتظم کیا اور اسی کو معیاری معیشت کا نام دیا گیا۔[4]

**آدم اسمتھ**

طبیعی معاشیین اور آدم اسمتھ دونوں کم و بیش غیر شعوری طور پر ذریعۂ معاش یا دولت کی ایسی کیفیتی تخصیص کرنا چاہتے تھے جو اپنی جگہ، فلاح (welfare) سے بالکل جدا اور مستقل ہو۔ معیشتی قدر اور نظامِ قیمت کی امتیازی خصوصیت ان کا فلاح و خیر سے الگ تھلگ اور مستقل ہونا ہی ہے۔

چونکہ طبیعی معیشت کے بانیوں کا میلان مادیت کی طرف رہا اس لیے ایسے نظام کی تشکیل میں کوئی

---

[1] A History of Economic Thoughts by Roll pp. 143 - 144

[2،3] Roll p. 144 [4] Roll p. 145

دشواری نہیں پیش آئی جوان کے معاشی ماحول میں معاشی زندگی کی کام چلاؤ اور رواں تشریح کی حیثیت میں مفید ہو، اخلاقیاتی مقاصد اور فلاحی ضرورتوں سے اپنے آپ کو بالکل الگ رکھ کر اور محض معیشتی اقدار پر مرکوز کر حالات کے مناسب نظام مرتب کر لیا گیا اور معاشی سوالات کو حل کرنے کی کامیاب کوشش کی، ایسے ہی بانیوں میں آدم اسمتھ کا بھی شمار ہے۔[1]

کسی قوم کی سالانہ دولت کا اصلی سرچشمہ ہونے کے لحاظ سے، اسمتھ کے نزدیک سب سے زیادہ اہمیت محنت کو حاصل ہے۔ محنت کے زیادہ سے زیادہ بارآور ہونے کے لیے اس کا مختلف اور بیش از بیش صنفوں میں تقسیم ہونا ناگزیر ہے۔ محنت یا اصنافِ محنت کی غیر معمولی اہمیت کے پیشِ نظر اس نے اپنی کتاب "قوموں کی دولت کی فطرت اور اُس کے اسباب کی تحقیق" (An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations) کو شروع ہی ان لفظوں سے کیا ہے "ہر قوم کی سالانہ محنت ہی اُس کی وہ پونجی ہے جو اس کو وہ اہل زندگی کی تمام ضرورتیں اور سہولتیں فراہم کرتی ہے"۔ اس کے نزدیک محنت ہی 'قدر' کی علت ہے اور جیسا کہ معلوم ہوگا قدر کا پیمانہ بھی وہی ہے۔[2]

اس کے نزدیک محنت کی بارآوری (Productivity) شے سے متعلق ایسے تمام اضافوں کو شامل ہے جو تبادلی قدر میں اضافے کا باعث ہوں لیکن اس کے نزدیک تبادلی قدر فروختنی چیزوں تک ہی محدود ہے، چنانچہ ادنیٰ ملازمین، افسران اور پیشہ وروں کی خدمات جو پیداوار کی تکمیل پر ہی ختم ہو جاتی ہیں، بے بار-Un-(productive) ہیں۔[3]

تقسیمِ محنت اور اس کے فوائد کا خیال اگرچہ بہت قدیم ہے لیکن اسمتھ نے اس کو کمال کے اس درجے تک پہنچا دیا کہ اس نے نئی اہمیت اختیار کر لی۔ وہ مبادلۂ اشیاء کے قدرتی رجحان کو تقسیمِ محنت کی علت قرار دیتا ہے، یہ تعلیل آج کل اگرچہ بہت زیادہ معقول نہیں سمجھی جائے گی تاہم اس تقسیم کا جو فائدہ محنت کی بارآور قوت کی افزایش سے حاصل ہوتا ہے اس کے متعلق اس کا یہ خیال کہ لوگوں کے باہم دگر مخصوص ہیر پھیر اس فائدے کی افزایش کا باعث ہیں، کافی اطمینان بخش ہے، بے شبہ ایسی تقسیم کا باعث قوتِ تبادل ہی ہے وہ یہ بھی بتا دیتا ہے کہ تقسیمِ محنت کی تحدید بازار کے پھیلاؤ کے تابع ہے۔[4]

اسمتھ 'قدر' کی بحث کو استعمالی قدر اور تبادلی قدر کی تفریق سے شروع کرتا ہے، استعمالی قدر موجود ہو کی

---

[1] History of Economic Thoughts by D.H.Haney pp. 214 & 215

[2] D.H.Haney p. 215 [3, 4] Haney p. 216

افادیت جیسی ہی ہے مثلاً پانی اور ہوا میں مرکوز افادی قدر۔ تبادلی قدر چیزوں کو خریدنے کی قوت کا نام ہے مثلاً ہیرے کی قدر۔ بالعموم استعمالی قدر رکھنے والی چیزیں بیشتر تبادلی قدر سے عاری اور تبادلی قدر رکھنے والی بیشتر استعمالی قدر سے خالی ہوتی ہیں۔[1]

اسمتھ کو محض تبادلی قدر سے واسطہ ہے۔ اس کے نزدیک استعمالی قدر اور تبادلی قدر ایک دوسرے سے بالکل آزاد اور بے تعلق ہیں، اس کا قدر کا تصور خالص معروضی ہے۔[2]

ہر چیز کی اصلی اور حقیقی قیمت، جس میں چیز پڑتی ہے وہ اس کے حاصل کرنے کی مشقت (Toil-Trouble) ہے، یہ مشقت جس میں چیز پڑتی ہے چیز کی پیداواری میں محنت کا صرف ہے کیوں کہ محنت پہلی قیمت اور اصلی نقد (Money) تھی جو سب چیزوں کے عوض ادا کی جاتی تھی۔ محنت ہی تھی کہ جس سے اصلاً دنیا بھر کی دولت خریدی جا سکتی تھی۔ سابق معاشرے میں محنت کی لاگت ہی قدر کا تعدیل (Regulation) کر دیتی تھی لیکن سرمایے کا استعمال ہونے کے بعد سود کا بھی اس میں شامل ہونا ضروری ہو گیا چنانچہ دوسرے نقطوں پر اسمتھ قیمت کو اجرتوں، منافع اور لگان پر قائم کرتا ہے اور متمدن ملکوں میں سرمایے اور زمین کا بھی مال کی تبادلی قدر میں مستقل حصہ ہو گا، اس لیے قوم کی پیداوار کی مجموعی قدر اُس سے زیادہ محنت کو حاصل کرے گی جتنے پر در حقیقت اصل پیداوار شامل ہے۔[3] اس طرح قدر کی حقیقی علت جو شے میں تبادلی قدر کو پیدا کرتی ہے شے میں شامل وہ محنت بلکہ محنت کی وہ مقدار ہے جو دوسرے لوگوں کی محنتوں پر متصرف ہے۔

پھر ساتھ ساتھ محنت تبادلی قدر کا پیمانہ بھی ہے، کسی شے کی تبادلی حیثیت کتنی ہے اس کو یہ معلوم کر کے کہ وہ کتنی محنت پر متصرف ہے، جانا جا سکتا ہے۔[4]

اسمتھ کے نظریہ قدر کو پوری طرح سمجھنے کے لیے محنت کے علت ہونے کے اور محنت کے پیمانہ ہونے کے فرق کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ محنت کی وہ سب مقدار جو پیداوار یا شے میں بازار میں لانے تک صرف ہوئی ہے تبادلی قدر کی تعدیل اور اس کی تشخیص و تحدید کرتی ہے اور یہی تبادلی قدر کی علت اور محدد ہے۔ اس شے یا پیداوار کا جتنی محنتوں یا چیزوں کی مقدار سے تبادلہ ہوتا ہے یا دوسرے لفظوں میں جتنی محنتوں کو اس کے عوض خریدا جا سکتا ہے وہ تبادلی قدر کا پیمانہ ہیں، گویا علت اور پیمانہ الگ الگ محنتیں ہیں۔ اسمتھ کے یہاں یہ تفریق کس حد تک شعوری ہے ٹھیک ٹھیک نہیں کہا جا سکتا تاہم محض اتفاقی بھی نہیں ہے کیونکہ اس کا استعمال

---

[1] History of Economic Thoughts by Haney p. 217

[2] D.H.Haney pp. 217 - 218 [3] D.H.Haney p. 218 [4] D.H.Haney pp. 218 - 219

بہت مستقل اور مسلسل ہے۔[1]

یہ ملحوظ رہے کہ لاگت کی محنت کی بنیاد پر تبادلی قدر کے معین کرنے میں اسمتھ کے پیشِ نظر اوسط حالات میں ایک معین اوسط محنت کش کی اوسط قسم کی محنت ہے۔ یہ صورتِ حال غیر عملی بلکہ غیر واقعی سہی لیکن غیر منطقی نہیں۔[2]

خیال رہے کہ اسمتھ کے نزدیک قدرتی قیمت (Natural Price) اور بازاری قیمت میں فرق ہے، ہر چیز کی قدرتی قیمت ہے بٹھیک ٹھیک (نہ کم نہ بیش بس قدرتی) کرایہ یا لگان، قدرتی اجرت اور قدرتی نفع ہے جو چیز کی تیاری اور بازار دکھانے میں درحقیقت شامل ہے۔ بازاری قیمت قدرتی قیمت سے کم و بیش ہو سکتی ہے، یہ کمی بیشی بازار کی واقعی رسد اور قدرتی قیمت پر خریدنے کے خواہش مندوں کی طلب کی کمی بیشی پر موقوف ہے۔ خود قدرتی قیمت میں بھی اپنے ان تینوں اجزاء کی قدرتی شرح کی کمی بیشی سے کمی بیشی ہو جاتی ہے نیز الگ الگ معاشروں میں ان کے حالات، دولتمندی اور افلاس اور ان کے ارتقاء جمود اور زوال آمادگی کی بناء پر قدرتی قیمت کم و بیش ہوتی ہے۔[3]

اسمتھ رسد کی تعیین و تحدید میں طلب کی اہمیت کا بھی قائل ہے۔[4]

متمدن اور مہذب معاشرے کے اصلی اور بنیادی طبقے تین ہیں: لگان اور کرایے پر گذر اوقات کرنے والا طبقہ، اجرتوں پر بسر کرنے والا طبقہ اور نفع پر گذر کرنے والا طبقہ آبادی کے دوسرے طبقے اپنے محاصل ان تین طبقوں سے ہی حاصل کرتے ہیں۔ ان طبقاتِ سہ گانہ کے اپنے اپنے ذاتی مفاد ایک دوسرے سے بھی اور اپنے معاشرے کے عام مفاد سے بھی الگ اور مختلف ہو سکتے ہیں اور ہو جاتے ہیں۔ جاگیر دار کا تو معاشرے کے مفاد سے چولی دامن کا ساتھ ہے چنانچہ قانون سازی میں اس کی ہدایتوں پر عمل کسی طرح بھی مضرت رساں نہیں ہو سکتا تاہم یہ عوامی عہدوں کے قابل نہیں۔ اجیروں کا مفاد معاشرے کے مفاد سے بہت زیادہ متعلق ہے لیکن محض اپنی جہالت کی بناء پر نہ وہ اپنی حقیقی ضرورتیں سمجھ پاتے ہیں اور نہ معاشرے کی عام ضرورتیں، پھر ان کی آواز خاص وزن بھی نہیں رکھتی جہاں تک نفع خواروں کا تعلق ہے ان کا مفاد معاشرے کے عام مفاد سے بالکل مختلف ہے، ان کا فائدہ سخت سے سخت مقابلے اور مسابقت میں ہے وہ سخت اور خود غرض ہیں۔ اس طبقے کے لوگ تجارت اور کاروبار سے متعلق قانون لانا چاہیں تو اس کو شک کی نظروں سے دیکھنا چاہیے۔[5]

---

[1] History of Economic Thoughts by Haney p. 219 [2] Haney p. 221

[3] Haney p. 222 [4] A History of Economic Thoughts by Roll p. 170

[5] Haney p. 222 [6] Haney pp. 222, 223

ان سرگانہ طبقوں کا معاشی زندگی میں کتنا اور کیا حصہ ہے، اُس نے مفصّل بحث کی ہے اور اُجرت، نفع اور سود، لگان اور کرایہ، عوامی مالیات اور حکومت کی عوامی معیشت میں مداخلت کے حدود کی تحقیق و تفتیش کی ہے:

**اُجرت** ۔ بہت سے دوسرے مسئلوں کی طرح اجرت کے بیان میں بھی اس کی فکر واضح اور صاف نہیں ہے۔ فی الجملہ اُس کا نظریۂ اجرت یہ ہے کہ اجرت محنت کی رسد اور طلب پر مبنی ہے، ایک طرف محنت کی رسد ہے اور یہ محدود ہے؛ یہ حدیں اور بندشیں کچھ تو قدرتی ہیں مثلاً استعداد و مناسبت وغیرہ، کچھ رواجی اور قانونی ہیں اور کچھ حالات کی پیدا کی ہوئی؛ تاہم کم از کم محنت کی رسد اور فراہمی کا تعین ضروریاتِ زندگی اور اس کی سہولتوں کی قیمت سے ہوتا ہے یعنی محنت کی اتنی رسد بہرحال ضروری اور لازمی ہے جو زندگی کی ضرورتوں اور سہولتوں کی قیمت پر تصرف پا سکے اور ان کو حاصل کر سکے اور دوسری طرف طلب ہے، محنت کی یہ طلب موقوف ہے قوم کی فاضل دولت پر؛ ملک کے پاس دولت کا جتنا زیادہ فاضل ذخیرہ ہوگا اتنی ہی محنت کی اُس کو ضرورت ہوگی۔ محنت کی رسد زیادہ ہوگی تو اجرت کم ہو جائے گی اور طلب رسد سے زیادہ ہوگی تو اجرت بڑھ جائے گی تاہم یہ قوم کے فاضلات سے نہ کم ہوگی نہ بیش، چنانچہ انگلستان جیسے ترقی یافتہ ممالک میں اجرت وجہِ کفالت Subsistence سے بیش رہتی ہے اور بے ترقی ملکوں میں اجرت گھٹی ہوئی ہوتی ہے حتیٰ کہ بس انسانیت کے عام تقاضوں کی سطح کو چھوتی ہوئی رہتی ہے[۱]

اسی سلسلے میں اسمتھ کے یہاں "ذخیرۂ اجرت Wages Fund" کے آثار بھی ملتے ہیں ساتھ ساتھ محنت کش طبقے کی طرف اس کے خصوصی رجحان کا پتہ چلتا ہے مثلاً اُس کا یہ خیال اور تاثر کہ "یہ تو اصول معدلت بھی ہے کہ جو طبقہ کل انسانیت کو غذا، لباس اور مسکن بہم پہنچائے اس کو اپنی پیداوار کا اتنا حصہ تو ملنا ہی چاہیے کہ وہ اپنے لیے خاصی مناسب غذا، لباس اور مسکن فراہم کر سکے" اس کے اس طرح کے خیالات آنے والی اشتراکی فکر کے لیے خاصے محرک ثابت ہوئے[۲]

**نفع اور سود** ۔ نفع سے مراد وہ فاضل آمدنی ہے جو اصل کے ساتھ واپس ہوتی ہے، سود نفع میں شامل اور اس کا ہی حصہ ہے، یہ وہ قیمت اور معاوضہ ہے جو قرضدار کی طرف سے سرمایے اور اصل کے استعمال پر ادا کیا جاتا ہے نظم و نسق کی اور نگرانی کی اجرت کو وہ نفع کی مد سے الگ کر دینے کی طرف راغب ہے[۳]

ذخیرے Stock کی زیادتی جو اجرتوں کی شرح میں اضافے کا سبب ہے نفع کی شرح میں کمی کا باعث ہے نیز با حیثیت تاجروں کے ذخائر کے کسی یکساں کاروبار میں لگنے سے باہمی مقابلہ شروع ہو جاتا ہے اور قدرۃً

---

۱ History of Economic Thoughts by Haney pp. 222, 223, 224 علم المعیشۃ۔ از الیاس برنی ص ۱۹۵، ۱۹۷۔

۲ Haney p. 224 ۳ Haney p. 226

اس سے نفع کی شرح گھٹ جاتی ہے، یوں تو ترقی یافتہ ریاستوں میں دولت کی زیادتی نفع کی کمی اور اجرتوں کی بیشی کا اور دولت کی کمی نفع کی زیادتی اور اجرتوں کی کمی کا باعث ہے تاہم نئی نوآبادیوں میں نفع اور اجرت دونوں اونچے ہو سکتے ہیں بر خلاف ازیں بے ترقی ریاستوں میں دونوں نیچے آ سکتے ہیں اور معکوس تناسب محفوظ نہیں رہ جاتا۔[1]

لگان۔ ملکی اراضی پر قومی تسلط و تصرف کے بعد محنت کش کو اراضی سے اس کے قدرتی حاصل کو جمع کرنے یا خود پیدا کیے ہوئے حاصل کو اٹھانے کی اجازت کے عوض حاصل کا جو حصہ مالک کو دینا پڑتا ہے زمین کا لگان کہلاتا ہے۔ چونکہ لگان زمین کی اجارہ داری کی قیمت ہے اس لیے زمین کی زرخیزی اور محلِ وقوع کے فرق سے کم و بیش ہو سکتا ہے۔ لگان وہ آخری قیمت ہے کہ جس کا ادا کرنا کسان کے لیے ممکن ہے اگرچہ لگان کی قدرتی مقدار وہ زائد ہے جو کسان کی اجرتِ کار اور نفع کے بعد باقی بچے۔[2]

مالیات عامہ۔ مالیات عامہ کے وسائل کے سلسلے میں اسمتھ دو چیزوں کو بتاتا ہے: (ا) ریاست کے اپنے مختلف فنڈ، اس کی اراضی اور اس کا اپنا کاروباری اثاثہ (ب) محصولات۔ محصول سے متعلق اُس کے اصول چہار گانہ بہت مشہور ہیں جن پر بعد کے معاشیین نے بھی خاص توجہ دی ہے: (۱) محصول کی مقدار ادا کرنے والوں کی سکت کے مطابق ہونی چاہیے۔ (۲) محصول کی مقدار متعین اور معلوم ہونی چاہیے۔ (۳) ایسے انداز سے لگائی جائے کہ ادا کرنے والوں کے لیے موزوں ہو اور ان کو ادا میں سہولت رہے (۴) محصولات کے جمع کرنے میں زیادہ سے زیادہ کفایت شعاری برتنی چاہیے کہ مصارفِ تحصیل آمدنی سے ممکنہ حد تک کم ہوں۔[3]

محصولوں کی آمدنی کا آخری مدار لگان، نفع یا اجرت پر ہے تاہم ان وسائل پر نظر ثانی ہوتی رہنی چاہیے تاکہ محصول کا سب سے بہتر وسیلہ سامنے آ جائے۔ پیش نظر یہ ہونا چاہیے کہ اصل اور اجرت محصول سے واگذاشت ہو جائیں اور کم از کم ان پر راست محصول نہ لگے۔ محصول کی آمدنی کا سب سے بہتر وسیلہ لگان ہی ہے۔[4]

حکومت کی قومی معیشت میں مداخلت۔ نظام معیشت کو قدرتی آزادی کے تحت مان کر اسمتھ نے اقتدار اعلیٰ کے فرائض و اعمال شمار کیے ہیں: دوسری آزاد معاشرتوں کے تشددوں اور حملوں سے معاشرے کا تحفظ کرنا، صحیح نظام عدالت قائم کرنا۔ عام رفاہی کام انجام دینا اور رفاہی ادارے قائم کرنا۔[5]

غیر ملکی تجارت، بینکنگ، شرح سود اور تعلیمات میں عوامی مفاد کے پیش نظر حکومت کی مناسب مداخلت کا اسمتھ حامی تھا۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے مخصوص معاملات میں بھی وہ حکومت کی مداخلت کو صحیح جانتا تھا

---

ہ۱ History of Economic Thoughts by D.H.Haney p. 225

ہ۲ Haney pp. 226 - 227 ، ہ۳،۴ D.H.Haney p. 228 ، ہ۵ D.H.Haney p. 229

مثلاً مالک اور مزدور کے تعلقات کے سلسلے میں ایسے اقدام جو ان تعلقات کو متوازن کر دیں تاہم اس کے نزدیک ان اقدامات میں مشورہ مزدور کا معتبر ہے نہ کہ مالکان کا۔[1]

مختصر یہ کہ اسمتھ نے معاشیاتِ قدر کو نشوونما دی، اس میں وہ اپنے پیش رو اور معاصر انگریز مفکرین سے تو متأثر ہے ہی ساتھ ساتھ کانٹیلان اور طبیعی معاشیین کی افکار سے بھی اُسے مدد ملی لیکن اس کی اپنی معاشیات کی اصل خصوصیت "نظامِ قدر" ہے جس میں تبادلی قدر کو مرکزی اہمیت حاصل ہے، وہ پیداوار کو قدر کے تابع سمجھتا ہے یہاں خود بخود مسئلہ تقسیم (Distribution) پر پہنچا دیتی ہے تقسیم کی بنیاد بازاری قدر آفرینی (Market Valuation) کے کچھ عملوں پر ہے جو عاملینِ پیدائش (Factors of Production) یعنی زمین، محنت اور اصل و سرمایہ کی کارگزاری کے ساتھ منطبق اور لگے ہوئے ہیں اور پیدا کی ہوئی چیزوں کی قیمت سے ایک طرح کا علاقہ رکھتے ہیں۔[2]

اسمتھ اپنی اقتصادی فکر میں خالص مادی ہے۔ دولت پر غور کرتے وقت نہ وہ کسی اخلاقی مقصد کو سامنے رکھتا ہے نہ وہ اس کو زندگی کے کسی اعلیٰ مقصد کے وسیلے کی حیثیت میں دیکھتا ہے، اس کا زاویۂ نظر خالص طبیعی اور واقعی ہے۔ وہ اپنی جگہ انفرادیت پسند ہے اور بجز بعض خاص مستثنیات کے وہ حکومت کی عام معاشی سرگرمیوں کے دائرے کو تنگ سے تنگ تر کرنا چاہتا تھا، اس متعلق وہ حریت پسندانہ نقطۂ نظر کا حامی اور فطرت و طبیعت کے مناسب و موزوں نظم کا قائل تھا، اس کی معاشیات میں یہ تخیل پوری رجائیت کے ساتھ پیوست ہے۔ معاشرتی مفادوں کی مطابقت کے متعلق اسمتھ کا بیان پہلا مربوط و منتظم بیان ہے ساتھ ساتھ اسی نے افادی روایات کی معاشیات میں تخم ریزی کی ہے علاوہ ازیں معیاری معیشت کا بانی ہونے کے ساتھ اس کی یہ اہمیت بھی نظر انداز کرنے کی نہیں کہ وہ پہلا مفکر ہے جس نے ان تمام اصولی اقسام کو مرتب کر دیا جو بعد کی اقتصادی بحثوں کا موضوع بنیں چنانچہ اس کی کتاب کے حوالے سے بعد کے معاشیین کے خیالات پر بحث و فکر بہت آسان ہو گئی۔[3]

**ڈیوڈ ریکارڈو** اس میں شبہ نہیں کہ ڈیوڈ ریکارڈو معیاری معیشت کا سب سے بڑا نمائندہ ہے، اسمتھ نے جس کام کی ابتدا کی تھی ریکارڈو نے اسے آخری ممکن حد تک پہنچا دیا۔ اس کا خاص کارنامہ نظریۂ قدر و تقسیم ہے، اسی کو اس نے غیر معمولی اہمیت دی ہے، وہ معاشرے کے مختلف طبقوں کے باہم تعلق اور معیشتی نظام کی حرکیاتیت کو دریافت کرنا چاہتا تھا، اس نے ان کو تبادلی قدر میں دریافت کر لیا، "قدر" کے اسباب کے تجزیے

---

[1] History of Economic Thoughts by Haney pp. 229 - 232

[2] J.H.Haney p. 240 [3] Haney pp. 240, 241

ہے اس کا مقصد فاضل پیداوار کی اصلیت کا سراغ لگانا تھا اور اس کے نتیجے میں مختلف سرگرمیوں اور طبقوں کی صف بندی اور پیداوار، افزونی اور تقسیم فاضل کی مختلف عملی حکمتیں ۔[1]

ریکارڈو کے نزدیک بھی معاشیات کا واسطہ تبادلی قدر سے ہی ہے، افادیت تبادلی قدر کا اگرچہ معیار نہیں ہے تاہم تبادلی قدر کی پہلی شرط ہے، افادیت کے بغیر تبادل بے معنی ہے۔ طبیعی اور قدرتی قدر اور بازاری قدر میں یہ فرق ہے کہ اگر بازار ڈانواڈول نہ ہو تو قدرتی قدر قائم رہتی ہے۔ قدر پر گفتگو میں اس کے سامنے بھی قدرتی اور طبیعی قدر ہی رہتی ہے۔ ان سب میں وہ اسمتھ ہی کا تبع ہے ۔[2]

ایسی افادیت رکھنے والی چیزوں کو جو تبادلی قدر رکھتی ہیں وہ دو صنفوں میں تقسیم کرتا ہے: وہ چیزیں جن میں تبادلی قدر ان کی نایابی یا کمیابی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور وہ چیزیں جن میں تبادلی قدر اُس محنت کی مقدار سے حاصل ہوتی ہے جو ان میں صرف ہوئی ہے، چونکہ پہلی قسم بہت محدود ہے اس لیے ریکارڈو اس سے خاص تعرض نہیں کرتا ۔[3]

اسمتھ کے برخلاف ریکارڈو اسی پر قائم رہا کہ اجرت کی شرح، نفع اور لگان تبادلی قدر پر اثر انداز نہیں ہوتے، وہ سمجھتا تھا کہ سب ہی حرفوں (Industries) میں اجرتوں اور نفعوں میں تو مساوات ہو جاتی ہے اور اس لیے اضافی قدروں پر کوئی اثر نہیں ڈالتے، رہا لگان تو وہ قدروں کا نتیجہ ہے، ان کی علت نہیں ۔[4]

بھرپور بازاری مقابلہ مان کر اور صرف ان چیزوں کو سامنے رکھ کر جن کی کمیت میں بغیر کسی خاص تعین اور حد بندی کے اضافہ ممکن ہے ریکارڈو کے نظریۂ قدر کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ عام معمول کے مطابق قدروں کے مقابلے کی عملی بنیاد محنت کی وہ مقدار ہے جو چیزوں کی پیداوار میں صرف ہوتی ہے لیکن اس محنت کے تصور میں مہارت، باریک بینی، شدت جیسے کیفی فرقوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ چونکہ عام قدر لگی ہوئی محنت سے معمولاً مساوی نہیں ہوتی، منتظم کے مصارف اُس محنت کی مقدار سے مل کر جس کو وہ استعمال کرتا ہے وجوداً عام قدر سے متناسب ہو جاتے ہیں، مختلف شرحوں سے ادا کیا جانے والا سود بھی کچھ فرق پیدا کرتا ہے لیکن اس کو عملی اغراض کے تحت نظر انداز کیا جا سکتا ہے ۔[5]

---

[1] A History of economic Thoughts by Roll pp. 183, 185 - 186

[2] History of Economic Thoughts by Haney p. 286

[3] Haney p. 286 [4] D.H.Haney p. 287 [5] D.H.Haney p. 290

تبادلی قدر کو موضوعِ تحقیق بنانے کے باوجود ریکارڈو دولتمندی اور فلاحِ عام کے فرق و اختلاف سے غافل نہ تھا دولت کی پیداوار اور تقسیم کے سلسلے میں شخصی اور معاشرتی اندازِ فکر کے اختلاف بلا تصادم کو اس نے بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے اس نے بتایا ہے کہ قدر اور دولتمندی میں بنیادی اختلاف ہے پیداوار کی کثرت قدر کو گھٹاتی ہے لیکن قومی دولت اور آئندہ پیداوار کی قوت میں اضافہ کرتی ہے۔

اس کا بیان ہے کہ یہ سچ ہے کہ کمیاب مال (Commodity) پر قابض ہونے سے آدمی زیادہ دولتمند ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ اُن کے وسیلے سے انسانی زندگی کی ضروریات اور تعیشات کی زیادہ مقدار پر تصرف کر سکتا ہو لیکن اس طرح وہ قومی ذخیرہ جس سے معاشرے کا ہر ہر فرد اپنے لیے دولت حاصل کرتا ہے، گھٹ جاتا ہے اسی قومی ذخیرے میں سے جو کوئی فرد اپنے لیے نکالنا چاہتا ہے لازماً اس کو دوسرے افراد کے حصّوں کو بالتناسب منہا کر دینا چاہیے جبکہ یہ شخص اپنے لیے اس میں سے زیادہ مقدار حاصل کرنے کے قابل ہے[1] گویا ذخیرۂ ضروریات و تعیشات سے بلحاظ تناسب اپنا ہی حصہ نکالنا چاہیے ذکر زائد۔

ریکارڈو کا خاص کام مسئلۂ تقسیم کی اہمیت پر زور دینا اور مسئلۂ قدر سے تقسیم کے تعلق کو آگے بڑھانے کی کوشش ہے۔ اس کے نزدیک نفع اونچی یا نیچی اجرتوں پر موقوف ہے، اجرتیں ضروریات کی قیمتوں پر اور ضروریات کی قیمتیں خاص طور سے سامان خورونوش کی قیمت پر منحصر ہیں، سامان خورونوش کی تبادلی قیمت اس کو پیدا کرنے والی زمین سے استفادے کی اختتامی حدوالی آلات کی محنت پر موقوف ہے، آگے چل کے آخر میں اجرت کا اقل قلیل کی طرف میلان ہو جاتا ہے، خورونوش کی اس تبادلی قدر سے اقل قلیل اجرت طے پاتی ہے اور اجرتوں کی شرح مقابلے سے مساوی سطح پر آجاتی ہے۔ اختتامی حدوالی پیداوار کا باقی ماندہ حصہ نفع کی صورت میں رہ جاتا ہے اور مقابلے کی بنا پر نفع کی شرح مساوی سطح پر آجاتی ہے۔ زمین اگر زیادہ پیداآور ہے تو اس کے لگان میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے غرض اسی انداز سے صنعت و حرفت کی پیداوار تقسیم ہو جاتی ہے۔[2]

لگان کی اس کے نزدیک یہ تعریف ہے کہ "لگان زمین کی اصلی اور دائمی طاقتوں سے استفادے کے معاوضے میں زمین کی پیداوار کا وہ حصہ ہے جو زمیندار کو ادا کیا جاتا ہے۔ اس کی ادائی ہمیشہ اس کم تر پیداوار سے ہوتی ہے جو مزید محنت کے اضافے سے حاصل ہوتی ہے"۔[3]

---

[1] History of Economic Thoughts by D.H.Haney p. 290 - 291

[2] D.H.Haney pp. 291 - 292 [3] D.H.Haney p. 294

درحقیقت پیداوار میں سے زمیندار کا حصہ اُن مرحلوں سے واضح ہوتا ہے جن سے ملک کی زمین کاشت میں گذرتی ہے۔ ملک میں جبتک اول درجے کی قابل کاشت زمین اس کثرت سے ہو کر جو چاہے اُسے حاصل کرے تو لگان کا سوال نہیں ہوتا۔ آبادی بڑھتی رہتی ہے لوگوں کی زمین کی ضرورتیں بڑھتی چلی جاتی ہیں اور اول درجے کی زمینوں پر برابر قبضہ ہوتا چلا جاتا ہے تاآنکہ وہ بالکل ختم ہو چکی ہیں اب دوسرے درجے کی زمینوں کی باری آتی ہے اگرچہ زیادہ فائدے میں تو اول درجے کی زمین کے کاشتکار ہی رہتے ہیں تاہم دوسرے درجے کی زمین بھی لگائی جانے والی محنت کی اُجرت اور لگی اصل کا معمولی قسم کا منافعہ تو دیتی ہی ہے ورنہ اُسے کوئی کاشت ہی کیوں کرتا تاہم اول درجے کی زمین اجرت اور منافعہ دینے کے بعد بھی دوسرے درجے کی زمین سے کچھ زیادہ ہی دیتی ہے۔ یہی کچھ زیادہ" یا فاضل زمیندار کے لگان کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی کو کاشتکار زمیندار کو دے دیتا ہے اور دے چکنے کے بعد بھی لگی محنت کی اجرت ادا کر سکتا ہے اور لگی ہوئی اصل کا معمول کے مطابق شرحوں سے منافعہ بھی وصول کر سکتا ہے چنانچہ معاشی لگان نام ہے ماحصل زائد یا فاضل اور اجرتِ محنت و منافعۂ اصل کی بچت کا۔ ل

دوسرے درجے کی زمینیں ختم ہو چکنے کے بعد تیسرے درجے کی زمینوں پر کاشت شروع ہو جاتی ہے، محنت کی اجرت اور اصل کا منافعہ تو یہ بھی دیتی ہے لیکن دوسرے درجے کی زمین لگان بھی دیتی ہے جو دونوں زمینوں کی پیداواروں کی قیمتوں کے باہمی فرق کے برابر ہوتا ہے، پہلے درجے کی زمین زیادہ لگان دیتی ہے اور وہ بھی اس فرق کے برابر ہوتا ہے جو پہلے درجے اور تیسرے درجے کی زمینوں کی پیداواروں کی قیمت میں ہے۔ ۲ـ

تفصیل بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آبادی کے ہر ایسے مرحلے کی بہ نسبت جو خوراک کی رسد بڑھانے کے لیے اس کو کمتر درجے کی زمین پر کاشت کے لیے مجبور کرتا ہے زیادہ زرخیز زمینوں پر لگان کا حصہ بڑھا ہوا رہتا ہے اور ہمیشہ اس فرق کے برابر رہتا ہے جو کسی خاص پیمائش کے رقبوں کی یکساں سرمائے اور محنت کو لگا کر اچھی اور بری زمین کی پیداوار کی قیمتوں میں ہوتا ہے۔ ۳ـ

ایسا بھی ہوتا ہے کہ زیر کاشت زمین پر سرمائے کا اضافہ کر دیا جاتا ہے اور نئی زمین نہیں لی جاتی

---

ل History of Economic Thoughts by D.H.Haney p. 294

۲ D.H.Haney p. 294 ۳ D.H.Haney p. 295

کہ جو زیر کاشت زمین کے برابر لگان کا باعث ہو" فرض کرو کہ سرمایے اور محنت کی ایک مقررہ مقدار اعلیٰ زمین سے سو من گیہوں اُگاتی ہے اور سرمایے اور محنت کو اسی قطعے پر دگنا کر دیا جائے تو اسی سے بچاسی من مزید گیہوں حاصل ہوجاتا ہے جبکہ گھٹیا درجے کی زمین میں اتنے ہی سرمایے اور محنت کے لگا دینے سے بچاسی من پیدا اور نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں زمیں دار صرف وہ فرق وصول کریگا جو سرمائے اور محنت کی ان دونوں یکساں مقداروں کی پیداواروں میں واقع ہوا ہے یعنی پندرہ من گیہوں۔ ان دونوں صورتوں میں اضافی اور زائد سرمایہ اور محنت کی بیشی اپنی جگہ لگان نہیں دے رہی ہیں؛ نہ زیر کاشت زمین پر نیا لگا ہوا سرمایہ اور محنت نہ نئی لی ہوئی گھٹیا زمین پر اتنا ہی لگایا ہوا سرمایہ اور محنت۔[1]

سابقہ تفصیل سے ظاہر ہوجاتا ہے کہ لگان کا قیمتوں پر راست اثر نہیں پڑتا کیونکہ قیمتوں کا تعین اُن قطعوں کی پیداوار کی لاگت سے ہوتا ہے جو لگان اور ماحصلِ زائد نہیں دیتے۔ اگر لگان منسوخ بھی کردیا جائے تو زیادہ زرخیز زمینوں کے کاشتکار ہی زمیندارانہ والی آمدنی حاصل کرسکینگے دوسرے طبقے اس منسوخی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکینگے کیونکہ محنت کی اجرت اور اصل، کا معمول کے مطابق منافعہ نکال دینے کے بعد ان کے پاس ماحصلِ زائد یا فاضل پیداوار کے نام کی کوئی چیز نہیں بچتی جس کو معاشی معنی میں لگان کہا جائے۔[2]

ریکارڈو کے نزدیک دوسرے تجارتی مالوں کی طرح محنت بھی مال ہے اور انہیں کی طرح اس کی قدر کا بھی تعین ہونا چاہیے۔ اس کی ناگزیر اور قدرتی قیمت کا جہاں تک تعلق ہے وہ اتنی ہے جتنی مزدوروں کو بایک دگر اپنے آپ کو قائم رکھنے اور بغیر کمی وبیشی اپنی نسل کو باقی رکھنے کے قابل رہنے کے لیے ضروری ہے۔ یہ قیمت اپنی جگہ اجیر کی معتاد خوراک ضروریات اور سہولتوں کی مقدار پر موقوف ہے، یہ گویا بسر اوقاتی (Sub-sistance) نظریہ ہے جس میں معمول اور عادت (Habit) کے معاشرتی اور تاریخی عنصر کو مزید شامل کر دیا گیا ہے۔ طلب ورسد کے اصول کے تحت محنت کی بازاری قیمت اس کی قدرتی قیمت سے مختلف ہوسکتی ہے تاہم اس کا جھکاو قدرتی قیمت کی طرف ہی رہتا ہے جو "بسر اوقات" کی مروجہ سطح سے مقرر ہوتی ہے۔

ریکارڈو کے نظریۂ اجرت کی تہ میں یہ خیال بھی شامل ہے کہ ذرائع 'بسر اوقات' کی بڑھوتری کے ساتھ ساتھ آبادی کا جھکاو بھی بڑھوتری کی طرف ہوتا ہے، اسی لیے اگر کبھی کسی مدت کے لیے اجرتیں اپنی قدرتی سطح سے اُپر بھی اُٹھ جاتی ہیں تو اضافۂ آبادی کی وجہ سے محنت کی رسد میں اضافہ ان کو پھر سے قدرتی سطح

---

[1] History of Economic Thoughts by D.H.Haney p. 295

[2] D.H.Haney p. 295

پڑے رہنا ہے۔ تاہم مختتم اجرتیں اتنی نہیں گھٹ سکتیں کہ اصل کے منافعے کو بھی ہضم کرلیں۔
معاشرے کی قدرتی ترقی کی صورت میں اجرتوں کا جھکاؤ تنزل کی طرف ہوتا ہے۔ حقیقی اجرتوں (یعنی اصل ضروریات زندگی، اناج وغیرہ جس کو فراہم کرنے کے لیے اجیر نقد قبول کرتا ہے) میں تنزل کی طرف میلان کی وجہ رسد کے مقابلے میں طلب کی کمی ہے کیونکہ آبادی مائل بر ترقی ہے جبکہ اراضی کے محدود المقدار اور مختلف الوصف ہونے کی بنا پر شرح پیداوار مائل بر تنزل ہے چنانچہ پیداآوری کے لیے زیادہ محنت درکار ہے ایسی صورت میں ضروریات کی قیمتیں چڑھ جاتی ہیں، بصورت نقد اگرچہ اجرتیں ٹھیری رہتی ہیں لیکن حقیقی اجرتیں گر جاتی ہیں اور مزدور کو بہت کم اجرت حاصل ہوتی ہے۔

ریکارڈو کے نزدیک کم از کم روزانہ اجرت اتنی ہے جتنی اراضی کی مختتم پیداوار مزدور کے یک روزہ عمل کی پیدا کردہ اجناس ضروریہ میں سے اصل کے منافع کو نکال کر، بچے، یہ کم از کم اجرت محض بسر اوقات کی حدوں تک محدود نہیں، بسر اوقات میں عادی سہولتیں اور تعیشات کو شامل کر دینے سے بسر اوقات کی حدیں اصل بسر اوقات سے کہیں زیادہ وسیع ہیں، اس کے نزدیک مزدور کا خالص بسر اوقات اور موٹی جھوٹی خوراک پر اکتفا کرنا اپنی بدبختی کو دعوت دینا ہے، انسان دوستی کا یہ تقاضا ہے کہ اگر کسی جگہ کے مزدوروں میں تعیشات عادت بن کر مزدور کی ضروریات ہو جائیں جن کے بغیر وہ بسر اوقات کا تصور ہی نہ کر سکیں اسی میں ان کی بہبودی مضمر ہے۔ جہاں تک حکومت کی مداخلت کا تعلق ہے وہ مزدوری کے معاہدے کو دوسرے عام معاہدوں کی طرح آزاد رکھے جانے اور صاف ستھرے آزاد مقابلے پر چھوڑے رکھنے کا حامی ہے، اس میں مقننہ کے ذریعے نظم وضبط کی کوششوں کے وہ سخت خلاف ہے۔[1]

اس کے یہاں بعض نقطوں پر اجرت فنڈ کی تجویز بھی ملتی ہے لیکن اس کے یہاں کسی بے لوچ اور کڑے مقرر فنڈ کا تصور نہیں اور یہ اس کے نظریۂ اجرت سے بھی جس کی بنیاد قدرتی اجرت پر ہے۔ میل نہیں کھاتا۔[2]

ریکارڈو کے نزدیک منافع نام ہے سود اور ذمہ دار عمل (Undertaker or Enterpreneur) کی اپنی آمدنی یا فائدے کا۔ سود کی شرح کا تعین ذمہ دارِ عمل کی شرحِ آمدنی سے ہوتا ہے۔ اس آمدنی یا فائدے کی بنیاد

---

[1] History of Economic Thoughts by D.H.Haney pp. 299 - 300, 301 ; A History of Economic Thoughts by Roll p. 191

[2] Dewis H. Haney p. 301

اصل کی پیداآوری ہے۔ اصل اور سرمایہ کسی ملک کی دولت کا وہ حصہ ہے جو پیداوار میں لگا ہوا ہے۔ یہ نام ہے خوراک، لباس، اوزار، خام مال اور کل پرزوں وغیرہ کا جو محنت کے کارگر اور کار آمد بنانے کے لیے درکار ہیں۔ یہ چیزیں ایک طرح سے مزدوروں پر پیشگی ہے اور منافعہ ان کی پیداوار کی ان پیشگیوں سے زیادہ ہونے پر موقوف ہے۔ اس کا مختصر تصور یہ ہے کہ شرح منافعہ براہ راست اجرت پر موقوف ہے: اجرتیں چڑھنے سے یہ گرتا ہے اور ان کے گرنے سے یہ چڑھتا ہے۔ جہاں تک منافعوں کے تعین کا تعلق ہے اس کے لیے زراعتی مختتم پر نظر ڈالنی ہوگی: زراعت میں سب سے کم پیداآور سرمایہ کاری کی صورت میں مجموعی پیداوار صرف اصل اور اجرت عمل دیتی ہے، لگان نہیں دیتی۔ چنانچہ یہ پیداوار اجرتوں اور منافع کی حد تک محدود رہتی ہے اور سرمایہ دار صرف اتنا لیتا ہے جتنا مزدور سے بچتا ہے۔ [1]

ریکارڈو طبقاتی تصادم کو قدرتی اور ناگزیر سمجھتا تھا؛ خود قوانین فطرت سرمایہ دار اور مزدور کے مابین دائمی کشمکش کا باعث ہیں، محنت کی قدر میں اضافہ منافع کی کمی کے بغیر ممکن نہیں۔ مزدور کو اس کی پیداوار کا جتنا بڑا حصہ دیا جائیگا کاشتکار کا حصہ اتنا ہی کم ہو جائیگا۔ [2]

ریکارڈو کے یہاں فاضل یا حاصل زائد کے متعلق بھی منتشر اور مضطرب خیالات ملتے ہیں، زر نقد اور غیر ملکی تجارت پر بھی اس کی بحثیں ہیں۔ ان تمام بحثوں اور نظریوں میں وہ اسمتھ کا صرف پیرو ہی نہ تھا بلکہ مصلح بھی تھا۔ معیاری معیشت میں اُس کے بہت سے قابل قدر اضافے ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ [3]

**مالتھس** طامس رابرٹ مالتھس اگرچہ حقیقی معنی میں معیاری معاشی نہیں ہے تاہم اپنے بعض اہم تصورات میں وہ ایک گونہ معیاری معیشت کی ہی نمایندگی کرتا ہے۔ مالتھس کی زیادہ تر شہرت کی وجہ اس کا نظریۂ آبادی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ آبادی میں اضافہ ہندسی (Geometrical) نسبت سے (۱-۲-۴-۸-۱۶-۳۲......) سے ہوتا ہے جبکہ وسیلۂ حیات یا خوراک کی پیداوار میں حسابی (Arithmetical) ترتیب سے (۱-۲-۳-۴-۵-۶.....) اضافہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ آبادی پر روک لگائے بغیر دونوں کی ترقی کا یہ انداز انتہائی مایوس کن ہے۔ نظریۂ آبادی کے علاوہ اس کا لگان کا تصور بھی معیاری معیشت کا اہم حصہ ہے پھر بھی معیشتی فکر میں مالتھس کے یہ نظریے خاص قدر کے حامل نہیں۔ ریکارڈو کے نظریۂ افزونی سرمایہ

---

[1] History of Economic Thoughts by Haney pp. 302 - 303

[2] Haney p. 305 [3] Haney pp. 305, 306 - 307

(Capital Accumulation) پر اُس کا نقد اور اس کا قدر کا تصور معیاری معیشت پر قابل قدر اضافے ہیں۔[1]

مالتھس، ریکارڈو کے برخلاف لگان یا ماحصلِ زائد کو قدرت یا فطرت کی فیاضی قرار دیتا تھا کیونکہ زمین کے ماحصل زائد کا بڑی حد تک تعلق اس کے قدرتی اور مستقل خواص سے ہے۔ اسی سلسلے میں ٹھیکے اور اجارے Monopoly کی بنیاد پر نفعِ زائد اور لگان کی صورت میں ماحصل زائد میں وہ تفریق کرتا ہے اور لگان کو ٹھیکے سے تعلق رکھنے والا نفعِ زائد نہیں مانتا۔ اس نے تفصیل سے ان دونوں کے فرقوں پر بحث کی ہے۔[2]

سرمایے کا مطلب ایسی دولت ہے جو پیداآور صرف میں لگائی جائے افزونیِ سرمایہ (Capital Accumulation) کے معنی ہیں پیداآور صرف کی افزونی، سرمایے کی افزونی اور اضافے سے لازمی طور سے پیداآور محنت کی طلب میں اضافہ ہوگا، تو کیا پیداآور محنت کی طلب میں اتنا اضافہ ہو سکتا ہے کہ یہ مستقلاً محنت کی رسد سے بڑھ جائے یعنی کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ سرمایے کی افراط (Glut of Capital) ہو جائے؟ ریکارڈو کے نزدیک یہ نہیں ہو سکتا۔ مان لو کر ضروریاتِ زندگی کو منہا کر کے ہر شخص نے اپنے لیے (Revenue) کا ہر حصہ سرمایے میں لگا دیا، باوجودیکہ آبادی میں ہندسی نسبت سے اضافہ ہوتا ہے تاہم وہ پیداآور محنت کی اتنی طلب کو پورا نہیں کر سکتی جتنی سرمایے کے اکٹھا ہو جانے کی صورت میں لازماً ہوگی، مزدوریاں بڑھ جائینگی، منافع کی شرح گھٹ جائیگی چنانچہ سرمایہ بڑھاتے رہنے کی دوڑ ختم ہو جائے گی کیوں کہ افزونیِ سرمایہ کا محرک ہی باقی نہیں رہے گا اور سرمایے کی بے جا افراط کھل کر سامنے آنے لگے گی، چنانچہ عملاً نہ پیداوار میں مفرط اضافہ ہو سکتا ہے نہ سرمایے کی افزونی میں افراط۔ افزونی اور صرف (یا بچت اور خرچ) کی نسبت یہ ہے کہ سرمایے کی افزونی میں جتنی بیشی غیر پیداواری صرف میں اتنی ہی کمی اور افزونی میں جتنی کمی غیر پیداواری صرف میں اتنی ہی بیشی۔ بچت اور خرچ کی حدوں کی نسبتوں میں تبدیلی چیزوں کی پیداوار میں لگی ہوئی محنتوں میں تبدیلی ہے اور اسی وجہ سے ان کی تبادلی قدر میں فرق اور تبدیلی آجاتی ہے اور یہی تبدیلی ہے جو مساوات آفرین قوت ہے۔ یہی سرمایے کی افزونی محنت کی طلب اور پیداوار میں توازن اور مساوات قائم رکھتی ہے چنانچہ ریکارڈو کے نزدیک سرمایے کی افزونی کبھی افراط کی حد تک نہیں پہنچتی اور نہ پیداوار میں افراط ہوتی ہے نہ محنت کی طلب رسد کے مقابلے میں مستقلاً بڑھتی رہ سکتی ہے۔[3]

---

۱۔ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 207 - 208, 209

۲۔ History of Economic Thoughts by D.H.Haney p. 271

۳۔ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 218 - 219

ریکارڈو کے استدلال کے خاص مضمرات یہ تھے: افزونیٔ سرمایہ کی تائید، اقتصادی نظم کے اختلال کے امکان کا انکار اور پیداواری اور غیر پیداواری محنت کے فرق کی تقویت۔ مالتھس کے نقد کا تعلق موجود سرمایہ دارانہ معیشت سے تھا: غیر پیدا آور صارفین کو ان کا صحیح معیشتی مقام دینے سے اس کے نقد کا اصل زور ان مضمرات پر تھا۔ اس کا اصل مقصد غیر پیدا آور صارفین کا دفاع تھا۔ وہ آدم اسمتھ کے نظریۂ قدر کے اصول کا ایسے وقت میں دفاع کر رہا تھا جبکہ سرمایہ داری اتنی آگے بڑھ چکی تھی کہ مزید مستحکم نظریے کی متقاضی تھی۔ اس مقصد کے لیے مالتھس کو یہ دکھانا تھا کہ سرمایہ دارانہ نظام کے اندر خود بخود متوازن رہنے کی صلاحیت نہیں ہے۔[1]

مالتھس نے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ افزونیٔ سرمایہ غیر متوازن حدوں تک پہنچ سکتا ہے ریکارڈو کے فکری طریق اور اس کے نظریۂ قدر پر جرح کی، یہ جرح اپنی جگہ اگرچہ اہم نہیں، اس کی اہمیت جو کچھ ہے وہ ریکارڈو کے اصل قضیے کے تعلق سے ہے۔[2]

مالتھس کے نظریۂ قدر کی حقیقت یہ ہے کہ اس نے اسمتھ کے نظریۂ قدر کی پراگندہ خیالیوں کے پیش نظر اس کی اصلاح کی ہے، یہ اصلاح کچھ اس ڈھنگ سے ہوئی کہ خود بخود اس کا ریکارڈو کے اس خیال سے تصادم ہو گیا کہ عام ضرورت سے زیادہ پیداوار ناممکن ہے اس لیے یہ ناقابل تصور ہے کہ کبھی بھی سرمایے کی افزونی اس فائدے سے تجاوز کر سکتی ہے جس کے لیے سرمایے کو افزوں کیا گیا ہے۔ اسی اصلاح کی بدولت اس پر ریکارڈو کے نظریۂ ماحصل زائد قدر (Surplus Value) کی کمزوریاں ظاہر ہوئیں۔[3]

اصل میں مالتھس کے یہاں قدر کے متعدد نظریے مخلوط ہیں؛ پہلے تو اس نے اسمتھ کا اس بنا پر مواخذہ کیا تھا کہ اس نے کسی شے کی قدر کا پیمانہ محنت یا محنتوں کی اس مقدار کو قرار دیا ہے جس کو یہ شے بالعوض حاصل کر سکتی ہے لیکن بعد کو خود اس نے اسمتھ کی اس تعریف کو اختیار کر لیا کہ قدر نام ہے چیزوں (اس میں محنت بھی شامل ہے) کو حاصل کر سکنے کی قوت کا۔ اس کے بعد اس نے پیداواری کی لاگت (Cost of Production) کا تصور پیش کیا اور لاگت میں اس نے نفع کو بھی شامل کر دیا، مقصد یہ تھا کہ قدر زائد (Surplus Value) کی اصلیت کے متعلق دشواری پر قابو پا لے مگر واقعہ یہ ہے کہ نفع کو لاگت میں شامل کر دینے سے یہ دشواری تو حل ہوئی نہیں بلکہ قدر کی اس کی تعریف سے حل ہوئی، مالتھس نے دکھایا کہ درحقیقت شے اس سے

---

[1] A History of Economic Thoughts by Roll p. 219

[2] A History of Economic Thoughts by Roll pp. 219 - 220

[3] A History of Economic Thoughts by Roll pp. 220 - 221

زیادہ زندہ محنت حاصل کر سکتی ہے جتنی اس شے میں شامل ہے۔ غالباً غیر شعوری طور پر ہی سہی اس نے سرمایے اور محنت کے مابین جو تبادلہ ہوتا ہے اس کی حقیقی نوعیت اور اصل فطرت کو واضح کیا اور اس طرح قیمت (Price) اور قدر کے فرق کو نمایاں کیا جو سرمایے کی مختلف ساختوں اور نوعیتوں کے وجود میں آنے کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔[1]

قدر کی اپنی اسی تعریف کو مالتھس نے مؤثر طلب (Effective Demand) کے تصور کی تکمیل کے لیے استعمال کیا ہے۔ مؤثر طلب کسی چیز کی ایسی طلب ہے جو برابر حاصل ہوتی رہنے والی رسد کو کھپا لینے کے لیے کافی ہو جس کی حسی صورت گویا پیدا آوری کا مستمر اور مسلسل جاری عمل ہے۔ کسی چیز کی مؤثر طلب محنت کی وہ مقدار ہے جس کو کلیتے کے طور پر اس چیز سے حاصل کیا جا سکتا ہے، در حقیقت یہی مقدار چیز میں لگی ہوئی محنت باضافہ نفع کی نمایندگی کرتی ہے اور چیز کو پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ چیز کی پیداوار اس کی مؤثر طلب پر منحصر ہے گویا چیز کی طلب اس درجے کی ہونی ضروری ہے کہ چیز اپنی پوری لاگت پر یعنی سرمایہ دار کی تیاری سے پہلے کی ادا کی ہوئی اجرت پر، ضروری ساز و سامان پر اور بشرح متعارف سرمایے کے نفع پر محیط ہو۔ جب تک چیز ان سب پر شامل نہ ہو اس کی تیاری بے معنی ہے۔[2]

یہیں سے مالتھس نے غیر پیدا آور صرف (Unproductive Consumption) کا دفاع اور ریکارڈو کے مافروضی سرمایہ کے نظریے کی تردید کی ہے، کسی چیز کی پیداوار کو برابر اور مسلسل جاری رکھنے کی شرط ہی یہ ہے کہ پیدا کرنے والا اپنی پیداوار کو مالتھس کی قدر پر فروخت کر سکے یعنی ایسی قیمت پر جو اس کے مصارف کو اس کے نفع کے اضافے کے ساتھ احاطہ کر لے۔ اس سے تو اختلاف ہی نہیں کیا جا سکتا کہ سب ہی چیزوں میں آگے پہنچ کر ان کی قدروں کا بڑا حصہ تو محنت کا ہی بدل ہے محنتیں خواہ بارآور ہوں یا بارآور نہ ہوں۔ بارآور محنت کا معاوضہ سرمایہ دار اس بدل سے کم ادا کرتا ہے جس کو وہ خود اس محنت کی پیداوار سے حاصل کرتا ہے۔ کھلی بات ہے کہ سرمایہ دار اپنے مزدوروں سے تو وہ قیمت نہیں وصول کر سکتا جو باضافہ نفع شے کے تمام مصارف کی کفیل ہو جائے، اس لیے کہ مزدوروں کو جو ملتا ہے وہ ان کی پیداوار کی قدروں سے کم ہوتا ہے، وہ اس سے اپنی پیداوار کیونکر حاصل کر سکتے ہیں! اسی لیے مزدوروں کی طلب کبھی اتنی نہیں ہو سکتی کہ سرمایہ دار ان سے اپنا فائدہ حاصل کر سکے چنانچہ یہ کبھی اتنی نہیں بڑھ سکتی کہ تنہا یہ لگاتار پیدائش کی ضمانت ہو سکے۔ سرمایہ داروں

---

[1] A History of Economic Thoughts by Roll pp. 221 - 222

[2] Roll p. 222

کا آپس کا تبادلہ بھی مسلسل پیداوار کے لیے محرک نہیں ہو سکتا کیونکہ خریدار سرمایہ دار اور فروخت کرنے والا سرمایہ دار دونوں ہی پیداوار کو اُس قیمت پر فروخت کرتے ہیں جو ان کے اپنے نفع پر مشتمل ہو۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ ایک دوسرے کو کبھی ٹھگ لیں اور دھوکا بازی کر لیں لیکن آخری نتیجہ یہی ہو گا کہ سرمایہ داروں کی خریداری کی صورت میں بھی پیدا کرنے کا محرک قائم نہیں رہے گا۔ غرض یہ کہ پیداوار کی کھپت کے لیے اپنے ہم پیشہ یا مزدوروں پر اعتماد کرنے کا انجام پیداوار کے سلسلے کا رک کر رہ جانا ناگزیر ہے۔[1]

مزدور اور سرمایہ دار پر قناعت کرنے سے پیداوار کے ٹھہر جانے کا حل مالتھس نے غیر پیداآور صرف سے نکالا ہے۔ غیر پیداآور صرف ہی واحد تدبیر ہے جو طلب کو برابر مؤثر رکھ سکتی ہے۔ چنانچہ جو ملک پیداواری کی عظیم صلاحیت رکھتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ غیر پیداآور صارفین کی بھی خاصی جماعت رکھے۔ دوسرا حل یہ ہو سکتا ہے کہ خود سرمایہ دار ہی زائد پیداوار کو صرف کر لیں لیکن یہ سرمایہ داروں کی عام جبلت کے خلاف ہے، وہ تو برابر دولت کے بڑھاتے رہنے میں کوشاں رہتے ہیں، ان کا کاروباری مفاد ان کو بڑے پیمانے پر غیر پیداواری صرف کی اجازت نہیں دیتا۔[2]

غیر پیداآور صارفین کی ضرورت افزونیِ سرمایہ کی صورت میں جو ترقی کرتے ہوئے ملک میں برابر جاری رہتا ہے، زیادہ کھل کر سامنے آجاتی ہے۔[3]

مالتھس کے یہاں خاص طور سے چونکا دینے والا اس کا سرمایہ دارانہ نظام کے اندر تضاد اور تصادم کے وجود پر اصرار ہے۔ انگریزی نظریہ معیشت میں غالباً پہلی بار سرمایہ دارانہ نظام کے اندر سے پھوٹنے والے بحران کا مالتھس کے یہاں اقرار کیا گیا ہے۔ اس سے بھی زیادہ چونکا دینے والی یہ بات ہے کہ مالتھس نے سرمایہ اور محنت کے مفادوں کے تصادم کو نمایاں کر دیا ہے تاہم وہ سرمایہ داری کا حامی ہے اور اس کو اشتراکیت کا پیش رو قرار دینا سب سے بڑی غلطی ہے۔[4]

### جدید اشتراکیت

اُنیسویں صدی کے اوائل کی ہی بات ہے، ابھی سرمایہ داری کے قدم آگے ہی بڑھ رہے تھے کہ اس پر دو طرح کے نظریاتی نقد شروع ہو گئے، کچھ تو اپنی روح کے

---

۱۔ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 222 - 223

۲۔ Roll pp. 223 - 224 ۳۔ Roll p. 223

۴۔ Roll pp. 224 - 225

اعتبار سے رجعت پسندانہ تھے اور سرمایہ داری کے کسی نہ کسی صورت میں جاری رہنے کے حامی تھے، مالتھس کے اعتراض اور اُس کی اصلاحیں، جرمن رومانیت پسندوں کے تبصرے اور تجویزیں اسی زمرے میں آتی ہیں۔ یہ کسی نہ کسی حیثیت سے سرمایہ دارانہ معیشت میں ہی شامل ہیں۔ کچھ دوسری طرح کے نقد و تبصرہ تھے جن کا انداز انقلابی تھا، یہ اپنے اثرات کے اعتبار سے مستقل حیثیت رکھتے تھے۔ یہ نقد و تبصرہ نہ کسی خاص جماعت کے حقوق اور رعایتوں کی نمایندگی کرتا تھا، نہ کسی گذشتہ سنہرے عہد کی واپسی کی خواہش کی، یہ اگر نمایندگی کرتا بھی تھا تو ایسے طبقے کی جس نے نہ کوئی حیثیت کبھی پائی تھی نہ اپنے کسی حق کو گنوایا تھا۔ یہ اشتراکیت پسندانہ نقد تھا، یہ ایک نئے نظام معیشت اور نئے معاشرے کی بنا ڈالنا چاہتا تھا۔ ؎

اشتراکیت کو اُس کی مجموعی حیثیت میں لو یا محض اس کے معیشتی نظریوں کی صورت میں اس سلسلے میں کارل مارکس کی شخصیت سب سے نمایاں اور غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے تاہم اس کے نظریوں نے ہوا میں نشوونما نہیں پایا ہے، اس کے پیش رو نہ صرف معیاری معاشیین میں موجود رہے ہیں بلکہ ان معاشیین میں بھی رہے ہیں جنہوں نے سرمایہ دارانہ فکر و عمل پر بہت پہلے انقلابی انداز سے نقد کیا ہے۔ ؎

یہاں تفصیل سے ان حالات اور اسباب کی نشاندہی کرنی نہیں ہے جو جدید اشتراکیت کے نشوونما میں معاون ہوئے تاہم اتنا بتانا تو ضروری ہے کہ اشتراکیت نے سرمایہ داری پر دو محاذوں سے حملہ کیا۔ پہلا محاذ عملی طور پر سرمایہ دارانہ صنعت و حرفت کی مخصوص خرابیاں تھیں جن کے خلاف انقلابی تحریک کی صورت میں اشتراکیت کا ظہور اور نشوونما ہوا، دوسرا محاذ وہ انفرادی نقد تھا جو سرمایہ دارانہ معیشت، اس کے نظریوں اور اس کے عملی نتائج اور اثرات پر خالص معاشی بنیادوں پر کیا گیا اور اس کی فکری بنیادوں کی خامیاں واضح کی گئیں۔ ؎

جدید اشتراکیت کے پیش رووں میں یوں تو بہت سے نام ہیں تاہم سسمنڈی، پرادوہاں فرانسیسی معاشی مفکرین میں اور ٹامس ہگرے، برے اور ہاجسکن انگلستانی معاشیین میں اس لحاظ سے خصوصی اہمیت رکھتے ہیں کہ معاشی فکر پر ان کے اثرات کافی نمایاں ہیں۔ ؎

---

۱؎ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 246 - 249

۲؎ Roll p. 249 ۳؎ Roll pp. 249, 251 - 252

۴؎ Roll p. 252

**سسمنڈی** سسمنڈی (Sismondi) کی معاشی فکر پر اخلاقی تصور غالب ہے، اس کی معاشی تعلیم کی بنیاد بجائے اس کے کہ قومی دولت کیسے بڑھائی جائے یہ تھی کہ قومی مسرت میں کس طرح اضافہ کیا جائے، وہ رومانیت پسند اور مزدوروں کا سچا ہمدرد تھا اور ان اسباب کو سمجھنا چاہتا تھا جن کے باعث سرمایہ داری مزدور طبقے کے لیے نکبت وفلاکت بنی ہوئی تھی اس کے نزدیک معاشرہ دولتمند اور فقیر سرمایہ دار اور مزدور میں تقسیم ہوتا جارہا تھا جن کے مفاد ایک دوسرے سے متصادم تھے اور متصادم رہینگے، وہ اس کا قائل نہ تھا کہ سرمایہ دارانہ نظام سے ہم آہنگی اور توازن کبھی بھی اُبھر سکتے ہیں، یہ اس نظام کی خاصیت ہے کہ آپس کے مقابلے سے بڑی صنعتیں قائم ہوتی جائیں اور سرمایے کا ارتکاز ہوتا چلا جائے نتیجے میں آزاد مزدور، دستکار (یا) کارخانوں کا ہو یا کھیتوں کا آہستہ آہستہ ختم ہو جائے گا[1]

سرمایہ داری میں عوامی نکبت کے اصل باعث تین ہیں، پیداوار میں مقابلے کا انداز، پیداوار کی ضرورت کے بجائے سرمایے سے تحدید اور محنت اور سرمایے میں مسلسل افتراق، سرمایہ دار کی آمدنی میں اضافہ اور مزدور کی آمدنی میں انجماد جبکہ صرف کرنے والوں میں ان کی اکثریت ہے، سرمایے کا بڑھتا ہوا ارتکاز ہی طلب کو غیر متوازن کیے ہوئے ہے اور پیداوار اور صرف میں خلیج بڑھتی جارہی ہے، پیداآور قوتوں اور معاشرتی تعلق میں توازن ختم ہو رہا ہے، چنانچہ دولت اور محنت کا اتحاد اور پیداوار و صرف کا توازن ہماری سیاسی حکمتِ عملی کا نصب العین ہونا چاہیے جس کو حکومت ہی انجام دے سکتی ہے، وہی صنعتی ترقی کو آہستہ رو کر سکتی ہے، ایجادوں پر بند لگا سکتی ہے اور ترقی کو اُس رفتار پر لا سکتی ہے کہ صرف کے ساتھ متوازن رہے۔ وہ آزاد پیداآوری، چھوٹی صنعتوں اور مختصر کاشتوں کے از سر نو زندہ کرنے کا حامی تھا[2]

**پراوڈہان** پراوڈہان (Proudhon) کا اشتراکی فکر پر خصوصی اثر ہے، اس کے معاشی تصورات پر عدالت کا اخلاقی تصور چھایا ہوا ہے، وہ قائل تھا کہ تضاد اور تصادم انسانی معاملات کا دائمی اصول ہے، متضاد اور متصادم قوتوں میں توازن اور اعتدال صرف عدالت سے پیدا ہو سکتا ہے چنانچہ اس کی فکر اور عمل دونوں کا انداز مصالحانہ ہے۔[3]

وہ مانتا تھا کہ اصل دولت آفرین محنت ہی ہے اور ہر شخص کو اپنی محنت کے پورے پھل سے فائدہ

---

۱۔ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 254 - 255;
History of Economic Thoughts by Dewis H. Haney p. 392

۲۔ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 256 - 258

۳۔ Roll p. 260

اٹھا سکنے کے قابل ہونا چاہیے۔ ملکیت کا جو غلط استعمال ہو رہا ہے کہ بغیر محنت اور کمائی کے خراج وصول کرنے کی طاقت موجودہ سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے زیر اثر قوانین نے سرمایہ دار کو دیدی ہے، بالکل غلط ہے۔ لگان، سود اور نفع اندوزی کو ختم ہونا چاہیے صرف ملکیت قائم رہنی چاہیے۔[1]

نجی ملکیت کی خرابیوں میں اصلاح کی اس نے بہت سی تجویزیں پیش کی ہیں خصوصاً لگان سے متعلق لیکن وہ ذرائع پیداوار کو عام ملکیت قرار دیے جانے کا حامی نہ تھا اور نہ اشتمالیت (Communism) کا قائل تھا۔ وہ نجی ملکیت کی موجودہ صورت اور اس کے استعمال کرنے یا برباد کر دینے کی قوت کا بھی مؤید تھا بشرطیکہ اس کے متوازن اور معتدل رہنے کا تیقن ہو اور اس کو ہلکا کر دیا جائے۔ اس کا خیال تھا کہ ملکیت کے حصے بخرے کر کے اور صنعت و حرفت کو چھوٹے کھیتوں اور مختصر کارگاہوں میں بانٹ کے نجی ملکیت کے تضادوں کو دور کیا جا سکتا ہے ان میں توازن لایا جا سکتا ہے اور اس طرح اس کی استحصالی قوت پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ وہ اگرچہ ایجادوں پر پابندی لگانے کو رجعت قہقری سمجھتا تھا تاہم اس کے نزدیک اس کے چھوٹے چھوٹے پیداوار آفریں عمال کی دولت مشترکہ کے نصب العینی تصور سے یہ بڑی بڑی مشینیں میل نہیں کھاتیں۔[2]

وہ حکومت اور ریاست کے خلاف تھا، معاشرتی زندگی کا نصب العین راج نہیں نراج ہے، نظم و نسق کو قائم رکھنے کے لیے رضا کارانہ شراکتیں وجود میں آنی چاہییں، اشتراکی اور اشتمالی نظریے اس لیے اس کے نزدیک قابل اعتراض تھے کہ ان میں ہر قسم کی ریاست کا وجود مضمر ہے۔ چونکہ بڑی صنعتیں مکمل طور پر ختم نہیں کی جا سکتیں اس لیے ان کو حکومت کی مداخلت کے بغیر آزاد عمال کی رضا کار شراکتوں کے سپرد کر دیا جانا چاہیے جس کو وہ سرمایہ دارانہ انداز پر چلائیں۔ ان شراکتوں کے لیے جہاں تک سرمایے کا سوال ہے اس کا خیال تھا کہ نقد (Money) صرف ذریعۂ گردش ہے اس لیے ذریعے پر سود بے معنی ہے، اس کو یک قلم منسوخ ہونا چاہیے اور عام چیزوں کی طرح نقد کو صرف لاگت پر حاصل ہونا چاہیے، چنانچہ ان شراکتوں کو غیر سودی قرض پر سرمایہ حاصل ہونا چاہیے، رہ گیا خام مال تو وہ اس کے نزدیک قدرت کا عطیہ ہے اس لیے پیداوار آفریں فقط محنت ہی محنت ہے۔[3]

وہ ایسے بینکوں کے قائم کرنے کا قائل تھا جن کا نہ سرمایہ ہو اور نہ وہ سود لیں۔ وہ ایسے زر کاغذی چلائیں جو سونے میں تو تحویل نہ ہو سکیں لیکن اور سب چیزوں میں قبول کیے جائیں۔ ایسے بینک زر کاغذی کی صورت میں،

---

۱ A History of Economic Thoughts by Roll p. 261

۲ Roll p. 261 ۳ Roll pp. 261 - 262

قرض دینگے۔ اس طرح محنت اور سرمایے کی تفریق خود بخود ختم ہو جائے گی اور حکومت بھی غیر ضروری ہو جائیگی۔ [1]

## اشتراکیت کے انگریز پیش رو

انگریز اشتراکیت پسندوں، برے، گرے، ٹامسن اور ہاجسکن کے خیالات ریکارڈو کے مدرسۂ فکر پر مبنی ہیں، انہوں نے معیاری معیشت کے نتائج کو انقلابی اخلاقیات میں ڈھال کر پیش کیا ہے۔ ان کے اشتراکی تصورات ایک طرح سے معیاری معیشت ہی کے فطری نتیجے تھے جن کو انہوں نے آگے بڑھا دیا۔ [2]

ان سب کے یہاں قدر کے نظریۂ محنت کی اُسی صورت سے ابتدا ہے جس کی ریکارڈو نے تشکیل کی تھی۔ چیزوں کی تبادلی قدر کا پیمانہ محنت کی وہ مقدار ہے جو چیزوں میں مجسم ہوتی ہے، پیدا آور اور محنت کی تفریق کو یہ بھی تسلیم کرتے ہیں اور ماحصل زائد کے تصور کو ہی نشو و نما دیتے ہیں، یہ بھی قائل ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام میں مزدوری کی مقدار ہمیشہ اس کی پیداوار سے کم ہوتی ہے جبکہ اس کی نسبت قائم کرنا سرمایہ دار کے ہاتھ ہے اور یہی جڑ ہے استحصال، ظلم اور نکبت کی۔

بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ مسرت کی فراہمی اُن کا عقیدہ تھا جس کی یہ لوگ انقلابی تشریح کرتے تھے۔ آخر وہ نصب العینی نظم کیوں نہیں تشکیل پاسکا جو استحصال سے خالی ہوتا اور ہر محنت کش اپنی محنت کا پورا حاصل پاتا، اس کا سراغ انہوں نے موجودہ معاشرتی نظام اور اس میں نافذ قوانین میں لگایا چنانچہ نجی ملکیت اور ملکیت کی مروج تقسیم کو اپنے نقد کا نشانہ بنالیا۔ [3]

اس عام مشابہت کے ہوتے ہوئے ٹامسن افادیت سے زیادہ قریب ہے، گرے کی ابتدائی تحریروں کا بھی یہی حال ہے لیکن بعد کو گرے اور برے نے جب عملی علاج پر توجہ دی تو یہ پراوڈہان کی تجویزوں سے زیادہ قریب ہوتے چلے گئے، یہ دوسری بات ہے کہ ان کی انگریزیت نے انہیں رجعت پسندی سے دور رکھا۔ قبل از مارکس لکھنے والوں میں غالباً تنہا ہاجسکن ہی سب سے معقول اشتراکیت پسند معاشی مفکر تھا اور مارکس کے خیالات میں اس کے خاصے اثرات ہیں۔ [4]

**ٹامسن** ولیم ٹامسن کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ریکارڈو کی معیشت کی ہموار اشتراکی تشریح کی ہے، وہ یہ تسلیم

---

۱ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 262 - 263

۲ Roll p. 264 ۳ Roll pp. 264 - 265

۴ Roll pp. 265 - 266

کرتا ہے کہ قدر کا سرچشمہ فقط محنت ہے اس لیے پیداوار کا اصل حق صرف مزدور کو پہنچتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام نے محض سرمائے اور زمین کی وجہ سے مزدور کو اس کی پیداوار کے ایسے حصے سے محروم کر دیا جو حقیقتاً اس کا تھا، اس نظام کے تمام تضاد اور اس کے جلو میں آنے والی بھکتیں، افلاس اور بدحالیاں سب کی یہی وجہ ہے، دولت کی محض غیر فطری تقسیم حقیقی وجہ نہیں ہے اس لیے اس کا صحیح علاج بھی یہی ہے کہ سرمایہ دار کے اس خراج کو ختم کر دیا جائے، وہ اس سے ناواقف نہ تھا کہ خود سرمایہ بھی اپنی قدر کا پیداوار میں اضافے کا باعث ہے، اس کو سرمایہ دار کی توازن قائم کرنے کی طاقت پر جو محض اس وجہ سے حاصل ہے کہ مزدور کی پیداوار سرمایہ دار کے علاوہ ذرائعِ پیداوار پر موقوف ہے، سخت اعتراض تھا۔[1]

**گرے** جان گرے کی فکری رو بھی تامپسن جیسی تھی، محنت کو وہ بھی دولت کا واحد سرچشمہ قرار دیتا تھا، اس نے اپنے عہد کی سرمایہ داری میں فطری عدالت کی کارفرمائی کے تصور کو ایک مغالطہ قرار دیا، اس نے تجزیہ کر کے دکھایا اور واضح کیا کہ جو سب کچھ پیدا کرے وہ تو اپنی کمائی کے صرف ایک حصے کو پائے اور جس کا دولت آفرینی میں کوئی حصہ نہیں وہ طفیلی ہو کر بہت کچھ لے جائے، ملکیت کی صحیح حق دار محنت ہے۔ لگان، سود اور نفع کا جبریہ استحصال ہی تمام معاشرتی خرابیوں کی جڑ ہے۔[2]

گرے نے نصب العینی معاشرے کے اصول واضح کیے ہیں جن میں پراوڈہان کے تبادلی بینک کا خاکہ بھی شامل ہے، گرے کی خاص اہمیت قدر کے نظریۂ محنت کا ہموار اور ہم آہنگ اطلاق ہے۔ اس کے قومی بینک کا کام پوری صحت کے ساتھ یہ تحقیق کرنا ہے کہ مختلف چیزوں کی پیدائش میں لگی ہوئی محنتوں کے اوقات کی وہ مختلف مقداریں کیا ہیں جو ان چیزوں کی پیدائش کے لیے ضروری ہیں، چنانچہ اسی تحقیق کی بنا پر بینک پیدا کرنے والے کو یا محنت کش کو ایک تصدیق نامہ دے گا جو اس کو اتنے ہی وقت کی محنت رکھنے والی چیز کو حاصل کرنے کا حق دے دیگا۔ یہ بینک نظام مبادلہ کو اس طرح منظم کر دے گا کہ پیداوار اور صرف کا توازن یقینی ہو سکے۔ تبادلی قدر کے صحیح پیمانے کی بنیاد پر یہ تصدیق نامہ زرِ نقد سے پیدا ہونے والی تعدی کو یکسر ختم کر دے گا اور قدر کے حقیقی پیمانے: اوقاتِ محنت کو اس کی صحیح جگہ دیگا۔[3]

**برے** فرانسس برے غیر منصفانہ مبادلے کو ہی تمام معاشرتی خرابیوں کا باعث جانتا تھا۔ تبادلی

---

[1] A History of Economic Thoughts by Roll pp. 266 - 267

[2] Roll p. 267 [3] Roll pp. 267 - 268

قدر کا صحیح اور حقیقی پیمانہ اوقات محنت ہیں۔ صحیح مبادلہ برابر کے اوقات محنت کا مبادلہ ہے۔ مبہم طور سے ہی سہی وہ پیداوار کے معاشرتی حالات اور تبادل و تقسیم کی معاشرتی خصوصیات کے درمیان ربط پر بھی پہنچ گیا تھا، اس نے سرمایہ دار کی نجی ملکیت اور پیداوار کو یکسر غایب کر دیا تھا۔ چیزوں کے اس نصب العینی حالت پر پہنچنے کے جو طریقے اس نے تجویز کیے تھے وہ پراودہان کی یاد تازہ کر دیتے ہیں؛ اس کے نزدیک بھی سرمایہ داری اور اس کی لوٹ کھسوٹ کو ختم کرنے کا طریقہ ایسی شراکتوں کا قیام ہے جو اراضی اور سرمایے سے حاصل ہونے والے مال مسالے کی خریداری کے لیے زرِ کاغذی جاری کر سکیں، ایسی شراکتیں مزدور انجمنوں اور دوستوں کی تنظیموں کی صورت میں وجود میں آ سکتی ہیں اور شراکتوں کی حیثیت میں کام کر سکتی ہیں۔[1]

ہاجسکن — ٹامس ہاجسکن مزدوروں کی ایسا جتھابندیوں کو قرینِ انصاف سمجھتا تھا جن کا رخ ان سرمایہ داروں کے خلاف ہو جو سرمایے کے بل پر جبراً نامنصفانہ نفع وصول کر رہے ہیں، اس نے ریکارڈو کے نظریۂ قدر کی بنیاد پر پیداوار کے عمل میں سرمایے کی کارکردگی کا تجزیہ کر کے ثابت کیا کہ سرمایہ غیر پیدا آور شے ہے۔[2]

اپنے اس تجزیے میں ہاجسکن نے پیداوار کی مادی مد میں، جس کو سرمایہ کہا جاتا ہے اور سرمایے کی معاشرتی نوع ہونے کی حیثیت میں، جو ایک طرح کا ملکیتی تعلق ہے، حقیقی تفریق کی بنیاد ڈالی۔ جس کی آگے چل کر مارکس نے تکمیل کی۔ سرمایے کا معاشرے سے تعلق اور معاشرتی ربط ہی تو ہے جو بخاری انجنوں، خام مال اور مزدور کے روزی کے ذرائع کو سرمایے میں بدل دیتے ہیں۔ سرمایے کے دونوں مفہوموں کو یعنی محفوظ (Stored-up) محنت کو جو پیداوار کی مادی مد اور آئندہ پیداوار کی شرط ہے اور اس کے معاشرتی تعلق کی حیثیت کو جو در حقیقت سرمایہ دار کو جاری محنت پر تسلط کا حق دیتی ہے، ایک دوسرے میں گڈمڈ کر کے اور دو الگ الگ مفہوموں کو ایک ہی لفظ "سرمایے" سے ادا کر کے معاشیین نے اپنے لیے سرمایے کی پیداوار آفرینی کا مسئلہ پیدا کر لیا ہے۔ سرمایے کی پیدا آوری یا پیداوار آفرینی کا مطلب اگر سرمایے کی تبادلی قدر پیدا کرنے کی طاقت ہے اور یہ مطلب صرف اس لیے کہ سرمایہ دار کی مالکانہ حیثیت پیداوار کے ایک حصّے کی حق دار ہے تو سرمایہ یقیناً پیدا آور نہیں ہے تاہم اتنا صحیح ہے کہ گذشتہ پیداوار اور دوسری گذشتہ پیداوار جیسی چیزیں جن کے لیے سرمایے کا لفظ غلط طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے، جاری محنت کو صرف کرنے کی ناگزیر

---

[1] A History of Economic Thoughts by Roll p. 268

[2] Roll p. 268

مادی شرطیں ہیں۔ [۱]

عام معاشی روایت کے مطابق ہاجسکن سرمایۂ دائر (Circulating Capital) اور سرمایۂ قائم (Fixed Capital) میں تفریق کرتا ہے، سرمایۂ دائر تو پیداوار کے ساتھ چلنے والی محنت کا ہی دوسرا نام ہے۔ افزونی سرمایہ کا مطلب صرف اتنا ہے کہ محنت کا ہی مزید ذخیرہ کر لیا گیا۔ نیز افزونی سرمایہ کی یہ صورت کہ خود مزدوروں کی مہارت کو بڑھایا جائے اس سے کہیں بہتر ہے کہ محنت کی پیداوار کا ذخیرہ کر لیا جائے۔ رہا قائم سرمایہ تو یہ بھی محفوظ محنت کی ہی ایک شکل ہے جو پیداآور محنت کے ساتھ ہی فائدے کی حامل ہے، بغیر جاری محنت کے اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی رہنے والی محنت کی قوت و مہارت کے بغیر گذشتہ محنت کے یہ مجسمے ناکارہ ہیں، ان کی پیداآوری پیداآور محنت پر نہیں استعمال کرنے پر موقوف ہے، مشینیں، عمارتیں اور دوسرے ساز و سامان بے استعمال پڑے رہیں تو خستہ اور برباد ہی ہونگے۔ قائم سرمایے کی افادیت گذشتہ محنت نہیں بلکہ حالیہ محنت ہے۔ بے شبہ یہ مالک کے لیے منفعت بخش ہے مگر اس لیے نہیں کہ یہ محفوظ رکھی ہوئی محنت ہے بلکہ اس لیے کہ یہ اس کو حال کی محنت کے تعرف میں دیدیتا ہے۔ [۲]

ہاجسکن اُن تمام پیداآور اوصاف کو جو عام طور سے سرمایے کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں پیداوار کے ساتھ ساتھ موجود محنت سے جوڑ دیتا ہے اور جو ان اوصاف کو محنت کے مادی مجسموں میں مرکوز کرتے ہیں اور سرمایے کو محنت سے آزاد اور مستقل پیداآور قرار دیتے ہیں، ان سے اختلاف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک سرمایہ دار ایسا درمیانی شخص ہے جو محنت اور اس ساز و سامان میں جس کی مدد سے محنت کا عمل چلتا ہے دخل انداز ہو گیا ہے اور پیداوار کا بڑا حصہ ہتھیا لیتا ہے۔ وہ اسی معاشرتی نظم کو فطرت کے مطابق قرار دیتا ہے جس میں محنت کی ذرائع پیداوار اور روزی سے بے تعلقی اور اجنبیت کو ختم کر دیا جائے اور محنت کی پیداوار کو براہ راست محنت سے جوڑ دیا جائے۔ [۳]

سیاسی حکمت عملی کے متعلق ہاجسکن کچھ زیادہ نہیں کہتا اور بڑی حد تک نراجی تصور کو اپنا لیتا ہے۔ سرمایے کی پیداآوری کے اصول نے لوگوں کے دماغ کو اتنا متاثر کر دیا تھا کہ اس اثر سے انہیں نکالنے کے لیے حکومت کے تمام طریقے حتیٰ کہ جمہوریت بھی اُسے مشکوک نظر آتی تھی۔ صرف نراج ہی اس دلدل سے نکلنے کا واحد ذریعہ رہ گیا تھا۔ مزدوروں کی بڑھتی ہوئی روشن خیالی اور اتحادی تنظیموں کے ذریعے ان کی چڑھتی

---

[۱] A History of Economic Thoughts by Roll p. 269

[۲] Roll pp. 269 - 270

[۳] Roll p. 270

ہوئی طاقت خود مزدوروں کے ہاتھوں ہی ان ترجیحی حقوق کو اکھیڑ پھینکدیگی ان کی محنت کا پورا حاصل ان کو دلوادیگی اور محنت کو وہ مقام ملجائے گا کہ وہ ہی وہ ملکیت کی مستحق مانی جائے گی۔ چونکہ طبقاتی تقسیم ختم ہو چکے گی اس لیے اب حکومت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہے گی۔ ہاجسکن کا نصب العینی معاشرہ غالباً تصوراتی معاشرے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔[۱]

**کارل مارکس** کارل مارکس کے نام کے ساتھ ہی اس کی تاریخ کی مادی تعبیر خصوصاً موجودہ سرمایہ دارانہ مرحلے کا تجزیہ اور طبقاتی کشمکش کے تصورات ابھر آتے ہیں اور یہی اس کی انقلابی اور بین الاقوامی اشتراکیت کی بنیاد ہیں، اس کے نزدیک طرزِ پیداوار ہی انسانی زندگی کے معاشرتی، سیاسی اور روحانی انداز کی عام نوعیت کا تعین کرتی ہے۔ تمام معاشرتی ادارے خصوصاً معیشتی حالات، پیداوار سے متعین ہوتے ہیں معیشتی حالات تو طریقِ کار کے ترقی پاجانے اور نئی ایجادوں اور نئے انکشافوں جیسی چیزوں کی وجہ سے بدل جاتے ہیں جبکہ وہ ادارے جو سابقہ معیشتی حالات کی پیداوار تھے قائم رہ جاتے ہیں اور گھسٹتے رہتے ہیں اور جاری صنعتی طریق کار سے بچھڑ جاتے ہیں، ان میں ناآہنگی پیدا ہو جاتی ہے حتیٰ کہ انقلاب انہیں اکھیڑ پھینکتا ہے۔[۲]

وہ گھریلو طریق پیداوار سے کارخانجاتی پیداوار تک پہنچنے کی تفصیلات بیان کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ نجی ملکیت کے کارخانوں کے نظامِ پیدائش اور بڑے پیمانے پر ان کی پیداوار کے نتائج یہ ہوں گے کہ چھوٹے پیمانے کے صنعت کار مالک ختم ہو جائینگے اور سرمایہ اور اراضی چند ہاتھوں میں مرکوز ہوتے چلے جائینگے، درمیانی طبقہ مزدوروں میں مدغم ہو جائیگا اور آبادی کی بڑی تعداد مختصر سی سرمایہ دار جماعت کے نوکر چاکر یا اجیر بن جائینگے، خود یہ طبقہ بڑھتی پیداوار کو اٹھا نہیں سکتا پھر بھی اپنے محاصل کو چیزوں کی پیداوار میں ہی لگا دیتا ہے اور اس طرح پیداوار میں مزید اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ بے روزگار صنعتی مزدوروں کی محفوظ فوج میں گھیرا، لوٹا کھسوٹا مزدور طبقہ انبار در انبار مصنوعات کے لیے قوتِ خرید کی کمی کے باعث بازار فراہم نہیں کر سکتا چنانچہ صنعتی بحران کی شدت بڑھتی ہی چلی جائے گی، نتیجے میں مزدور طبقہ اٹھ کھڑا ہوگا اور اپنی زنجیروں کو توڑ پھینکیگا اور سرمایہ دار کی ملکیت کے نظم و نسق کو خود سنبھال لیگا۔ اب لٹیرا خود لٹ جائے گا۔ آخر کار عوام کے ہاتھوں اور عوام کے لیے اشتراکیت کا قیام عمل میں آجائے گا۔[۳]

---

۱؎ A History of Economic Thoughts by Roll p. 270

۲؎ History of Economic Thoughts by D.H.Haney p. 487

۳؎ Haney pp. 487 - 488

مارکس کے نزدیک چیزوں کی گردش سے زرِ نقد پیدا ہوتا ہے، زرِ نقد سے محنت خریدی جاتی ہے لیکن اُس سے کم میں چلنے کی وجہ ہے اور قدرِ زائد کو روک لیا جاتا ہے، اس طرح زرِ نقد سرمایے میں تحویل ہو جاتا ہے، سرمایہ گویا ایسی محنت ہے جس نے مادی صورت اختیار کرلی ہے اور جو محنت کے استحصال کے لیے استعمال ہو رہا ہے۔ چونکہ سرمایہ اپنے اس تاریخی تصور میں وہ قدرِ زائد ہے جس کو محنت نے کمایا ہے اور سرمایہ دار نے اس پر قبضہ کرلیا ہے، اس طرح قدرِ زائد کا تصور اس کے سرمایے کے تصور کا ہی حصہ ہے اور معاشیات کو اس کی یہ اہم دین ہے۔ مارکس کے یہ تصورات اگرچہ اس کی اپنی فکری جدت نہیں ہیں اس کی فکری جدت کا تعلق درحقیقت ان تصورات کو ضابطے میں لانے اور ان کے لیے ثبوت فراہم کرنے سے ہے۔[1]

مارکس کے نزدیک مال (Commodity) ایسی خارجی شے ہے جو اپنے اوصاف کی بنا پر کسی نہ کسی طور سے انسانی ضرورتوں کو پورا کرتی ہے اور یہی شے کی افادیت اور اس کا استعمال ہے۔ فائدہ بخش چیز پر اس کی کیفیت اور کمیت دونوں لحاظ سے نظر ڈالی جاتی ہے، چونکہ چیز متعدد خاصیتوں کی حامل ہے اس لیے اس کی افادیت کے بھی متعدد رخ ہو سکتے ہیں۔ چیزوں کی افادیت کے مختلف رخوں اور اُن کے طرح طرح کے استعمالوں سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے نیز فائدہ بخش چیزوں کی کمیت کی پیمائش کے معاشرتی معیاروں کی دریافت کے لیے وقت درکار ہے، یہ معیار یکساں نہیں ہوتے، اختلاف کے وجوہ کچھ تو خود چیز کی ساخت اور اس کی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ رواجوں سے ہے۔[2]

چیز کی افادیت چیز کو استعمالی قدر میں تحویل کر دیتی ہے، چونکہ افادیت کا وجود چیز کی اپنی اندرونی خاصیتوں سے ہوتا ہے، ان خاصیتوں سے الگ کر کے افادیت کا وجود بے معنیٰ ہے چنانچہ درحقیقت شے صرف اس کی استعمالی قدر ہے اور بس۔ شے کا یہ کردار بالکل ذاتی ہے، انسانی محنت کی اُس مقدار سے بالکل آزاد جو اس میں اس کے افادی اور استعمالی اوصاف پیدا کرنے اور حاصل کرنے کے لیے درکار ہے۔ استعمالی قدر کا حقیقی وجود محض استعمال اور صرف ہے۔ استعمالی قدر کی معاشرتی شکل کوئی ہو، دولت کی بنیاد یہی ہے۔[3]

تبادلی قدر پہلے پہل کمیتی نسبت کی صورت میں سامنے آتی ہے یعنی اس تناسب کی صورت میں جس کے ساتھ ایک قسم کی استعمالی قدروں کا دوسری قسم کی استعمالی قدروں سے تبادلہ ہوتا ہے، یہ تناسب وقت اور

---

۱؎ History of Economic Thoughts by Haney p. 489

۲؎ The Capital by Karl Marx pp. 3 - 4

۳؎ Karl Marx p. 4

مقام کے اعتبار سے برابر بدلتا رہتا ہے اور اس لیے تبادلی قدر محض ہنگامی اور اضافی حقیقت ہے۔ مثلاً من بھر گیہوں کے عوض پانچ گز لٹھا یا دو تولہ چاندی یا آدھا ماشہ سونا حاصل ہوتا ہے تو من بھر گیہوں کی تبادلی قدر پانچ گز لٹھا، دو تولہ چاندی اور آدھا ماشہ سونا ہے، گویا ایک شے کی تبادلی قدریں باہم دگر برابر ہیں اور یہ کہ تبادلی قدر ایسی ایک شے کا مظہر ہے جو اگرچہ مال میں شامل ہے لیکن مال سے بالکل جدا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دو مختلف چیزوں مثلاً من بھر گیہوں اور پانچ گز لٹھے میں مساوی مقداروں میں کوئی ایک شے موجود ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے اور یہ دونوں چیزیں ایک تیسری چیز مثلاً آدھے ماشے سونے کے بھی برابر ہیں۔ جو جوہر اور ذات میں ان دونوں سے الگ ہے اور جہاں تک تبادلی قدر کا تعلق ہے ان دونوں میں سے ہر ایک اس تیسری میں تحویل ہو سکتی ہے۔

مال میں یہ مشترک شے مال کے قدرتی وصفوں میں سے کوئی وصف نہیں ہے، نہ اقلیدسی، نہ طبیعی نہ کیمیادی وغیرہ۔ ان کی مادی خاصیتوں کی اسی حد تک اہمیت ہے جس حد تک یہ مال میں افادیت پیدا کرتی ہیں یعنی مال کو استعمالی قدریں بخشتی ہیں۔ مالوں میں تبادلی تناسب کی خصوصیت اتنی ہی ہے کہ یہ ان کی استعمالی قدروں سے ایک قسم کا انتزاع (abstraction) ہے۔ اس لحاظ سے ایک استعمالی قدر دوسری استعمالی قدر کے برابر ہی ہے بشرطیکہ یہ کافی طور پر موجود ہوں۔ استعمالی قدروں کے لحاظ سے مال طرح طرح کے ہیں اور تبادلی قدر کے لحاظ سے وہ صرف کمیت میں مختلف ہیں کیوں کہ اس حیثیت میں ان کی استعمالی قدر تو ملحوظ ہے ہی نہیں۔[1]

اگر مالوں کی استعمالی قدروں سے قطع نظر کر لی جائے تو سب میں ایک ہی ذاتی خصوصیت رہ جاتی ہے جو سب میں مشترک اور شامل ہے یعنی یہ کہ وہ سب محنت کی پیداوار ہیں۔ مزید براں اگر ہم اپنے انتزاع کی بنیاد پر مال کی استعمالی قدر سے نظریں ہٹا لیں تو گویا ہم نے ان کے مادی اجزا اور ان کی صورتوں سے بھی جو انہیں استعمالی قدر بخشتی ہیں نظریں ہٹا لیں اور اس طرح ان کا کسی خاص قسم کی پیدا اور محنت کا نتیجہ ہونا بھی نظروں سے اوجھل ہو چکے گا۔ جب محنت کی پیداوار کا استعمالی کردار غائب ہو گیا تو اس محنت کا جو ان میں مجسم ہے، افادی کردار بھی غائب ہو گیا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ محنت کی مختلف محسوس صورتیں بھی ختم ہو گئیں، اب وہ ایک دوسرے سے متمیز نہ رہیں، سب یکساں، سب انسانی محنت کی ایک ہی نوع، بس انسانی محنت رہ گئے۔[2]

مختلف مالوں کے تبادل کی نسبت سے ہی یہ متعین ہو جاتا ہے کہ مال کی تبادلی قدر اس کی استعمالی قدر

---

۱۔ The Capital by Karl Marx pp. 5 - 6

۲۔ Karl Marx p. 6

ے بالکل آزاد اور الگ ہے، جہاں تک استعمالی قدر کا تعلق ہے چونکہ اس کا وجود اس انسانی محنت پر منحصر ہے جو شے میں مجسم یا محسوس بن گئی ہے اس لیے اس کی کمیت کی پیمائش اس میں لگی ہوئی محنت کے گھنٹوں، دنوں اور مہینوں سے ہی ہو سکتی ہے، پر کسستی اور ضعف، تندی و قوت یا مہارت اور غیر مہارت کی بنا پر ایک جیسے مال کی تیاری میں اوقاتِ محنت کم و بیش ہو سکتے ہیں، مارکس اس کی توجیہ محنت کے معاشرتی اوسط سے کرتا ہے بمعاشرے کے تیار کیے ہوئے تمام مالوں کے مجموعے میں لگی ہوئی محنت جو ان مالوں کی مجموعی قدر اور لاتعداد افراد کی غیر متمیز انفرادی محنتوں کا حاصل ہے، اس مجموعی پیداوار کی ہر اکائی مجموعی محنت کی محسوس اکائی محسوب ہو گی اور اس میں لگے ہوئے وقت سے اس کی پیمائش کی جائے گی اس طرح تیزی اور سستی، مہارت اور غیر مہارت کا فرق اور ان بنیادوں پر ایک جیسے مال کی پیداآوری میں اوقات محنت کی کمی بیشی کی گتھی سلجھ جائے گی اور ہمارے سامنے شے انسانی محنت کی اوسط اکائی کی صورت میں متشکل ہو گی [۱]

چنانچہ دو قسم کے مالوں کی قدروں کا کمیتی تناسب ان میں لگی ہوئی انسانی محنتوں کے اوقات کے کمیتی تناسب پر منحصر ہو گا کیوں کہ قدر کے لحاظ سے مال محض منجمد اوقات محنت ہیں اور مالوں کی رنگ برنگ قسمیں صرف اوقات کے کم و بیش یا برابر کے منجمد وقفے [۲]

نتیجۃً جب تک کسی مال کی تیاری کے اوقاتِ محنت مستقل رہیںگے اس کی قدر بھی مستقل اور قائم رہیگی مگر چونکہ اوقاتِ محنت کی پیداآوری میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں اس لیے لازماً ان کی قدریں بھی بدلتی رہینگی۔ مثلاً مزدور کی اوسطِ مہارت، پیداوار کی معاشرتی تنظیم، رسد اور وسائل پیداوار کی کارکردگی وغیرہ سے محنت کی پیداآوری کا تعین ہوتا ہے۔ غرض یہ کہ محنت کی پیداآوری جتنی زیادہ ہو گی اتنا ہی کسی خاص چیز کی تیاری کے لیے درکار اوقات محنت کا وقفہ مختصر ہو گا، اس میں شامل متشکل محنت کی مقدار کم ہو گی اور اس کی قدر ارزاں، چنانچہ کسی مال کی قدر کی کمیت اور اس کی پیداوار کی کمیت براہ راست اس محنت کی مقدار کے متناسب جو مال کی صورت میں متشکل ہے متعاکس طور پر مختلف ہو جاتی ہیں، یعنی محنت کی مقدار زیادہ تو قدر گراں اور پیداآوری کم، محنت کی مقدار کم تو پیداواری زیادہ اور قدر ارزاں [۳]

ایک شے استعمالی قدر رکھ سکتی ہے بغیر اس کے کہ وہ تبادلی قدر رکھے بشرطیکہ وہ انسانی محنت کا نتیجہ نہ ہو

---

۱؎ The Capital by Karl Marx p. 7

۲؎ Karl Marx p. 8 ۳؎ Karl Marx p. 9

مثلاً ہوا اور اراضی وغیرہ، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شے انسانی محنت سے حاصل ہو اور استعمالی قدر بھی رکھے لیکن مال نہ ہو مثلاً ایک آدمی اپنی محنت سے اپنی ضرورت پورا کرنے کے لیے استعمالی قدر پیدا کرتا ہے تو وہ مال نہیں پیدا کرتا مال کی پیداوار کے لیے محض استعمالی قدر پیدا کر لینا کافی نہیں بلکہ دوسروں کے لیے اور نہ صرف اتنا بلکہ دوسروں کے لیے معاشرتی اور اجتماعی استعمالی قدریں پیدا کرنا ضروری ہے؛ مال ہونے کے لیے چیزوں کا تبادلے کی حیثیت میں اُن ہاتھوں میں جانا لازمی ہے جن کے لیے یہ استعمالی قدر رکھتی ہیں۔[1]

مال کی دو قدروں کی بنیاد پر محنت کی بھی دو قدریں ہیں استعمالی یا افادی قدر اور تبادلی قدر، پہلی کیفی اور دوسری کمی ہے۔ مال یا افادی قدروں کی مختلف قسموں میں مفید محنتوں کی بھی ہم گوں یا اسی طرح کی قسمیں مجسم ہیں، محنت کی اس تقسیم کے بغیر مال کی قسمیں نہیں پیدا ہو سکتیں تاہم محنت کی تقسیم مال کے وجود پر موقوف نہیں۔ مال پیدا کرنے والے معاشرے میں محنت کی یہی کیفی تقسیم محنت کی معاشرتی تقسیم کے نظام کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔[2]

افادی قدریں یا مال بالعموم دو جزوں پر مشتمل ہوتے ہیں؛ مادّہ اور محنت، کسی مال میں جو افادی محنت شامل ہے مگر اس کو پوری طرح منہا کر دیا جائے تو محض ہیولانی عنصر (Material Substratum) رہ جائے گا جو فطرت کا خالص عطیہ ہوگا جس میں انسانی ہاتھ کو کسی قسم کا دخل نہ ہوگا، اس کے معنی یہ ہیں کہ تنہا محنت افادی قدروں کا سرچشمہ نہیں ہے بلکہ اگر محنت مادی دولت کا باپ ہے تو زمین اس کی ماں ہے۔[3]

یہ تو تھا مال کا مسئلہ، رہی مال کی قدر تو اگر مال کی مخصوص صورت اور محنت کی افادیت دونوں سے قطع نظر کر لیں تو پیدا آور سرگرمی کا جوہر محنت کی طاقت کا صرف ہے۔ بنائی اور سلائی دونوں انسانی محنت کی طاقت کے صرف کے دو مختلف انداز ہیں اور بس۔ ہاں یہ ٹھیک ہے کہ مختلف قسم کی صورتوں میں صرف کیے جانے سے پہلے اس کو کم و بیش نشوونما پا چکنا چاہیے، سادی محنت کسی صلاحیت کے خصوصی نشوونما کے بغیر محض عام جسمانی قوتوں کے بل پر محنت کا صرف ہے، ماہرانہ محنت کی حیثیت اتنی ہے کہ وہ ایک طرح سے تند و تیز کی ہوئی بلکہ بڑھی ہوئی سادی محنت ہے چنانچہ ماہرانہ محنت کی کم تر کمیت سادی محنت کی بیشتر کمیت کے برابر محسوب ہوتی ہے تجربہ شاہد ہے کہ ماہرانہ محنت کا تجزیہ اسی اصول پر سادہ محنت میں کر لیا جاتا ہے، کسی مال میں کتنی ہی خاص ماہرانہ

---

۱ The Capital by Karl Marx pp. 9 - 10

۲ The Capital by Karl Marx pp. 10, 11 & 15 ; A History of Economic Thoughts by Roll p. 289

۳ The Capital by Karl Marx p. 12

محنت شامل ہو اس کی اصل قدر کو سادہ محنت کے پیدا کیے ہوئے مال میں تحویل کر لیا جاتا ہے، چنانچہ یہ سادہ محنت کی کسی مخصوص کمیت کی ہی نمائندگی کرتی ہے اور اسی مخصوص کمیت کی وجہ سے ان کی قدروں میں فرق آجاتا ہے، مثلاً اگر کوٹ کی کیتی قدر اس کپڑے کی کیتی قدر سے دوگنی ہے جس سے وہ تیار ہوا ہے تو گویا کوٹ میں کپڑے کے مقابلے میں سادہ محنت کی دو اکائیاں شامل ہیں یا یوں کہو کہ کوٹ کی تیاری میں کپڑے کی تیاری کی نسبت سے دوگنا وقت صرف ہوا ہے۔ غرض یہ کہ مال کی اصلی قدر میں محنت صرف کمی حیثیت میں ملحوظ ہوتی ہے اور اس کی افادی قدر میں کیفی حیثیت میں۔[1]

افادی قدروں یا مال میں کمی اضافہ مادی دولت میں اضافہ ہے تاہم یہ ممکن ہے کہ مادی دولت کی مقدار بڑھے اور اس کی اصلی قدر گھٹ جائے، اس کی وجہ محنت کا دوہرا کردار ہے؛ پیداوار کی سب ہی صورتوں میں پیداآور طاقت، ہی مفید و محسوس محنت کو پیدا کرنے والی طاقت ہے اور وقت کا مفروضہ وقفہ اس محنت کے پیداآوری اثرات کو متعین کرتا ہے۔ پیداآور طاقت کی کمی بیشی ہی افادی محنت کی پیداوار کی کمی بیشی کا باعث ہے۔ اگر پیداآور طاقت زیادہ ہے تو افادی محنت (یا مال) زیادہ برآمد ہو گا اگر کم ہے تو افادی محنت (یا مال) کی برآمدگی کم ہو گی، دوسری طرف پیداآور طاقت کا کوئی تغیر خود بخود اس کی قدرتی صورت پر جو محنت ہے کسی طرح کا اثر نہیں ڈالتا کیوں کہ پیداآور طاقت کا تعلق (اس زاویۂ نظر کے لحاظ سے) محنت کی حسی مفید شکل سے ہے نہ کہ مجرد محنت سے (جو اس کی قدر کی بنیاد ہے)۔ وقت کے مساوی وقفوں میں محنت ہمیشہ (اصلی) قدر کی مساوی مقدار پیدا کرتی ہے، پیداآور طاقت کتنی ہی کیوں نہ ہو، برخلاف ازیں وقت کے مساوی وقفوں میں محنت کی ایک ہی مقدار افادی قدروں (یا مال) کی مختلف مقداروں کو پیدا کرتی ہے؛ پیداآور طاقت زیادہ ہے تو افادی قدریں یا مال زیادہ اور کم ہے تو کم۔ چنانچہ پیداآور طاقت کا وہ ہی تغیر جو مجرد محنت پر کوئی اثر نہیں ڈالتا اگر وقت کے وقفے میں اضافے کے بغیر محنت کے حاصل میں اضافہ کرتا ہے یعنی افادی قدروں (مال) کی مقدار میں اضافہ کرتا ہے تو لازماً ان کی اصل قدروں کو گھٹا دیتا ہے اور بالعکس برعکس۔

خلاصہ یہ کہ انسانی محنت ایک طرف تو محض انسانی محنت کا صرف ہے اور اپنی اس حیثیت میں یکساں اور صرف انسانی محنت ہے اور یہی مال کی اصلی قدر کی خلاق ہے، دوسری طرف محنت کی حیثیت یہ ہے کہ وہ انسانی محنت کی طاقت کا مخصوص بامقصد صورت میں استعمال ہے اور اپنی اسی حیثیت میں یہ افادی قدروں

---

[1] The Capital by Karl Marx pp. 13 - 15

کی خلاق ہے اور یہ دونوں اپنی جگہ جدا جدا ہیں[۱]

مارکس کے نزدیک چیزوں کے مال ہونے کی بنیاد ان کا دوگونہ کردار ہے: مفید ہونا اور قدروں کا حامل ہونا، پہلی ان کی محسوس صورت ہے دوسری نامحسوس اور غیر جسمانی۔ جہاں تک مال کی قدر کا تعلق ہے انسانی محنت ہونے کے لحاظ سے خالص معاشرتی عنصر ہے اور دو مالوں کے معاشرتی رشتے میں ہی اس کی حقیقت سے پردہ اٹھتا ہے۔ اب مال کی تبادلی قدر سامنے آجاتی ہے، تبادلی قدر کی وہ عام صورت جس سے کوئی مال خالی نہیں ہوتا ایک نقد ہے جو مالوں کی افادی قدروں کے جسمانی مظہروں سے بالکل ہی مختلف صورت ہے چنانچہ مال کی نقدی صورت اور اس کی نشوونما کی کیفیت دونوں قابل غور ہیں[۲]

فرض کرو کہ بیس گز پشمینے کی تبادلی قدر برابر ہے ایک کوٹ کے تو کوٹ اس کی تبادلی قدر کا پیمانہ اور وزن ہے اور پشمینے کی تبادلی قدر جو محض اضافی شے ہے وزن کیجانے والی شے ہے۔ قدر کی یہ دو صورتیں ہوئیں: اضافی صورت اور اس کی مساواتی یا وزنی صورت۔ یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے پر موقوف ہونے کے باوجود ایک دوسری سے بالکل الگ اور مختلف ہیں۔ چونکہ قدر کی اضافی صورت میں ہی کسی دوسرے مال کی وزنی اور مساواتی صورت مضمر ہے اور اُس کو کسی دوسرے مال کے حوالے سے ہی بیان کیا جاسکتا ہے، علاوہ ازیں یہ دوسری میزانی صورت بیک وقت اپنی قدر کی اضافی صورت کا اظہار نہیں ہوسکتی وہ اس وقت میں صرف میزان کا ہی کام دے سکتی ہے، یہ واقعہ سہی کہ مساوات دو طرفہ ہی ہے لیکن جہاں تک اظہار کا تعلق ہے وہ کسی ایک کی ہی اضافی قدر کا ہوسکتا ہے، چنانچہ تبادلی قدر کے یہ متضاد و مقابل پلڑے ہیں؛ ایک وزن کا دوسرا موزوں یا پیمائش کی جانے والی قدر کا۔[۳]

اضافی قدر کی صورت کے مفہوم اور اس کی حقیقت کا جہاں تک تعلق ہے تو یہ گذر چکا ہے کہ یہ اپنی جگہ نامحسوس اور مستور ہے۔ اسکا پردہ اور غلاف دو مالوں کی باہمی قدری نسبت ہے، اس کو جاننے کے لیے اس قدری نسبت پر اس کے کمیتی پہلو سے الگ کر کے غور کرنا ہوگا کیونکہ دو مختلف قسم کی چیزوں کے حجم (Magnitude) پر ان کے کمیتی پہلو سے غور کرنے کے لیے ان کا کسی ایک وحدت میں تحویل کرنا پھر اُس وحدت کی الگ الگ صورتوں میں ان کو دیکھنا ضروری ہے[۴] خود کوٹ کی مقدار کیا ہے اور پشمینے کی مقدار کتنی ہے، بے معنیٰ ہے۔

---

۱ The Capital by Karl Marx pp. 15 - 16.

۲ Karl Marx p. 17

۳ Karl Marx pp. 18 & 19

۴ Karl Marx pp. 19 & 20

یہ تو واضح ہو چکا ہے کہ چیز، مال کی شکل، محنت سے ہی حاصل کرتی ہے، چنانچہ اس کا تجزیہ اس کو خاص اور مجرد محنت میں تحلیل کر دیتا ہے لیکن اس کو کسی ایسی شکل میں تحویل نہیں کرتا جو اس کی جسمانی شکل سے مختلف ہو لیکن جوں ہی ہم دو مالوں کے قدری رشتے پر غور کرتے ہیں تو مال کی قدر کا کردار دوسرے مال کے ساتھ اس کے رشتے اور تعلق سے منکشف اور واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً قدر کے لحاظ سے ایک عدد کوٹ مساوی ہے بیس گز پشمینے کے، اس مساوات میں کوٹ اور پشمینے کی اپنی اپنی مخصوص صورتوں، سلائی اور بنائی میں مساوات کا اظہار نہیں بلکہ دونوں میں لگی ہوئی مشترک اور عام محنتوں کی مساوات کا اظہار ہے، ان محنتوں کی صنفی خصوصیتوں، سلائی اور بنائی سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ یہی مشترک انسانی محنت مالوں کی قدر کا پیمانہ ہے خود قدر نہیں، خود قدر بننے کے لیے اس کا مال کی شکل میں منجمد ہونا ضروری ہے۔[1]

کوٹ اور پشمینے کی قدری نسبت میں کوٹ کی صورت یا افادی قدر پشمینے کی تبادلی قدر ظاہر کرتی ہے یعنی اپنی افادی قدر میں پشمینہ کوٹ سے مختلف اور تبادلی قدر میں برابر ہے، گویا اس کی قدری صورت اصل صورت سے بالکل مختلف شے ہے تاہم اس کا مال ہونا اس کی قدری صورت پر منحصر ہے جو دوسرے مال کے مقابلے سے ظاہر ہوتی ہے۔[2]

قدری مقابلے کے ساتھ ہی کوٹ کی اصلی اور حقیقی صورت پشمینے کی تبادلی قدر کی صورت دیکھنے کے لیے آئینہ بن جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ پشمینے کی تبادلی قدر کوٹ کی افادی قدر میں ظاہر ہو کر اضافی قدر کی صورت اختیار کرتی ہے۔

چونکہ مال کی متعین مقدار انسانی محنت کی متعین کمیت پر مشتمل ہوتی ہے اس لیے اس کی قدری صورت عام قدر کا ہی نہیں بلکہ اس کی متعین مقدار کا یا یوں کہو کہ اس کے حجم کا بھی اظہار ہے۔ یعنی ایک کوٹ = ۲۰ گز پشمینہ یہ بھی بتاتا ہے کہ یہ دونوں مقداریں محنت کی یکساں مقداروں یا اوقاتِ محنت کے یکساں وقفوں پر مشتمل ہیں۔[3] اگرچہ دو قسم کی محنتوں مثلاً سلائی اور بنائی کی پیداآوری کے کیفیتی اختلاف سے ان کے اوقاتِ محنت کے وقفے یا محنت کے حجم بدل جاتے ہیں کہ محنت کے جس حجم سے ایک کوٹ تیار ہوتا تھا دو کوٹ تیار ہونے لگتے ہیں یا بیس گز پشمینے کے بجائے دس گز پشمینہ تیار ہوتا ہے لیکن اس اختلاف سے یہ لازم نہیں

---

۱۔ The Capital by Karl Marx pp. 20 & 21

۲۔ Karl Marx pp. 21 - 22 ۳۔ Karl Marx pp. 22 & 23

کہ ان کی تقابلی قدر بھی ضرور مختلف ہو جائے، مثلاً جتنی مقدارِ محنت سے یا جتنے اوقات محنت کے وقفے میں بیس گز پشمینہ پیدا ہوتا تھا چالیس گز ہونے لگے اور ایک عدد کوٹ جس وقفۂ محنت میں تیار ہوتا تھا اس میں دو ہونے لگیں تو اس تقابلی قدر میں کہ ایک کوٹ برابر ہے بیس گز پشمینے کے، کوئی فرق نہیں آئے گا ہاں اگر کوٹ کی تیاری کا وقفہ قائم رہے اور ۲۰ گز پشمینے کی تیاری کا وقفہ دوگنا ہو جائے تو مساوات یہ ہوگی: دو عدد کوٹ = بیس گز پشمینہ؛ اگر پشمینے کی تیاری کا وقفہ قائم ہو اور کوٹ کی تیاری کا وقفہ دوگنا ہو جائے تو مساوات یہ ہوگی: نصف کوٹ = بیس گز پشمینہ۔ غرض یہ کہ اصل قدر اور تبادلی قدر الگ الگ حقیقتیں ہیں ورنہ قدروں کے اختلاف سے تبادلی قدر میں اختلاف ناگزیر تھا۔[1]

جب کسی مال کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ وہ کسی دوسرے مال کی تبادلی قدر کا اظہار ہے، یعنی دوسرا مال اس مال سے قابلِ تبادلہ ہے اور اس پر دوسرے مال کے مساوی (یا قیمت) ہونے کی چھاپ لگ گئی ہے تو اس کی یہ چھاپ یا مساواتی صورت (خود اپنی) قدر کے کیتی تعین پر مشتمل نہیں رہتی بلکہ اس چھاپ کی اپنی قدری صورت میں دوسرے مال کی مظہری صورت بس جاتی ہے اور مساواتی رشتے کے لحاظ سے دوسرے مال کی قدر کی ہی نمائندگی کرنے لگتی ہے اور اس کی اپنی مادی صورت یا افادی قدر سے اس کی اپنی قدر کا اظہار خارج ہو جاتا ہے مثلاً ایک عدد کوٹ کی معاشرتی قدر جوں ہی بیس گز پشمینے کی معاشرتی قدر کا پیمانہ بنی تو اب وہ صرف بیس گز پشمینے کی معاشرتی قدر کا اظہار ہوگا نہ کہ اپنی معاشرتی قدر کا۔[2]

چونکہ مال مثلاً پشمینے کی اضافی قدر کی صورت اس کے جسمانی مادے اور اس کی مظہری خصوصیات سے بالکل ممتاز اور الگ تھلگ حیثیت میں صرف اس کی قدر کو ظاہر کرتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال کی طے میں اس کی سماجی نسبت مثلاً کوٹ جیسا ہونا مضمر و مخفی ہے اور وہی نسبت اس کی اضافی قدر کی صورت میں ظاہر ہو جاتی ہے برخلاف ازیں شئے مساوی مثلاً کوٹ کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی جسمانی حیثیت ہی اس کی قدر کا اظہار ہے جو کسی مال کے ساتھ اس کے مساوی ہونے کے تعلق تک، مثلاً کوٹ کے پشمینے کے ساتھ مساوی ہونے کے تعلق تک ہی محدود ہے اور وہ جسمانی اوصاف جنکی بنا پر ایک مال دوسرے مال سے قابلِ تبادلہ ہے، مال کی ساخت میں موجود ہیں دوسرے مالوں کے ساتھ اس کی نسبتوں سے نہیں ابھرے ہیں بلکہ ان نسبتوں میں صرف نمایاں ہوئے ہیں، مثلاً کوٹ میں بھاری ہونے اور انسانی بدن کو گرم رکھنے کے جسمانی اوصاف قدرتی طور پر

---

The Capital by Karl Marx pp. 23 - 25 [1]

Karl Marx pp. 26 & 27 [2]

اس کی ساخت میں موجود ہیں اور مالِ مساوی کے جسمانی اوصاف ہی تو ہیں جن کی بنا پر وہ براہِ راست دوسرے مال کا متبادل ہے مثلاً کوٹ اپنے بھاری ہونے، بدن کو گرم رکھنے جیسے جسمانی اوصاف کی بنا پر پشمینے کا براہِ راست تبادل ہے۔ مالِ مساوی کے مساوی ہونے کی حیثیت کا یہ ایک خاص اور امتیازی وصف ہے کہ اس میں اس کے مظہری اور جسمانی اوصاف ملحوظ ہوتے ہیں۔[1]

تمام مالوں میں حقیقی قدر پیدا کرنے والی انسان کی عام تجریدی محنت ہی ہے لیکن یہی عام محنت جب کسی مال کی اضافی قدر کی صورت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اس کا مساوی پیدا کرتی ہے تو مساوی ہونے کی حد تک اصل قدر پیدا کرنے والی محنت کی شکل اپنے سے مختلف شکل میں بدل جاتی ہے، مثلاً پشمینہ ہو یا کوٹ، بنائی ہو یا سلائی ان میں قدر پیدا کرنے والی حقیقت تجریدی اور عام انسانی محنت ہے نہ کہ اس کی خاص محسوس شکل بنائی کی صورت لیکن سلائی جو عام تجریدی محنت کی ایک خاص محسوس شکل ہے اور پشمینے کا مساوی: کوٹ پیدا کرتی ہے بنائی سے مختلف ہے، مساوی صورت کا یہ دوسرا خاص امتیازی وصف ہے کہ مالِ مساوی مثلاً کوٹ کی محسوس محنت اپنے سے مختلف؛ انسانی تجریدی محنت کی مظہری شکل اختیار کر لیتی ہے۔[2]

مالِ مساوی کی حسّی محنت مثلاً سلائی اس لحاظ سے کہ یہ عام غیر متمیز انسانی محنت کا اظہار ہے پشمینے کی حسّی محنت کی ہمجانس ہے، یہ اگرچہ خود ایک خاص فرد کی محنت ہے تاہم تمام مال پیدا کرنے والی محنتوں کی طرح براہ راست سماجی محنت بھی ہے اسی لیے یہ ایسی پیداوار پیدا کرتی ہے جو دوسری پیداواروں سے قابلِ تبادلہ ہے۔ مالِ مساوی کی صورتِ مساوات کا یہ تیسرا خاص اور امتیازی وصف ہے کہ انفرادی محنت اپنے سے مختلف: عام تجریدی محنت کی شکل اختیار کر کے سماجی صورت حاصل کر لیتی ہے اور یوں دوسری محنتوں یا دوسرے مالوں کے ساتھ قابل تبادلہ ہو جاتی ہے۔[3]

سماج کی تدریجی بدلتی حالتوں کے لحاظ سے اضافی قدر کی پہلی شکل اس کی اساسی، الگ تھلگ اور اتفاقاتی یا ہنگامی شکل ہے کہ مال کی قدر کا اظہار کسی دوسرے ایک ہی مال میں ہو، خواہ وہ کوئی مال ہو چنانچہ اس مال کے مدمقابل جو مال بھی لایا جائے اور اس کا بدل بنایا جائے اس کی قدر کا اظہار ہوگا گویا اس کے

---

۱۔ The Capital by Karl Marx p 28

۲، ۳۔ Karl Marx p. 30

مدِ مقابل لائے جانے والے مالوں یا بدلوں کا سلسلہ ہے جو ہنگامی ضرورتوں سے سامنے آتا چلا جاتا ہے۔ مثلاً ۲۰ گز پشمینے کا ایک کوٹ سے مبادلہ، لوہے سے مبادلہ یا گیہوں سے مبادلہ یا کسی بھی دوسری چیز سے جو اس کے مدِ مقابل قدری نسبت میں رکھ دی جائے بشرطیکہ یہ بدل کیفاً اور صنفاً پشمینے سے مختلف ہوں۔ یہاں مال کی قدر محض دوسرا مال ہے۔ مبادلۂ اشیا کی یہ بالکل ابتدائی شکل ہے، اس میں سلسلۂ اشیاء کا ہر بدل اپنی جگہ قدر کا مستقل اور منفرد اظہار ہے، دیگر بدلوں یا قدر کے دوسرے اظہاروں سے مختلف اور قطع نظر، جبکہ محنت کی پیداواریں کبھی کبھار اور اتفاقاً 'مال' کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں، یہ اس زمانے کی بات ہے جب ایک خاندان کی قریب قریب سب ہی ضرورتیں گھر کی ہی محنت سے پوری ہو جاتی تھیں اور شاذ و نادر ہی تبادلے کی احتیاج ہوتی تھی۔[۱]

قدر کی دوسری شکل اس کی کلیتی یا توسیعی شکل ہے کہ مال کی قدر کا اظہار ہر مال میں ہو گویا ہر مال اس کا مساوی ہو، جس مال کو لو وہ اس مال کی قدر کا آئینہ ہو اور یہ اس مال سے قابلِ تبادلہ ہو مثلاً ایک عدد کوٹ برابر ہو ۲۰ گز پشمینے کے، یا ایک کلو چائے کے یا ۲ کلو قہوے کے یا ایک من گیہوں یا آدھا ٹن لوہے یا آدھا تولہ سونے کے، اس مساوات اور کوٹ سے بدلے جا سکنے میں کسی مال کی تخصیص نہیں، سب کی خاص خاص کمیتیں کوٹ کے مساوی ہیں، دنیا کی جس چیز کو چاہو کوٹ کو دے کر اس کی معین کمیت حاصل کر لو تاہم یہ چیزوں اور مالوں کا ہی تبادلہ ہے اور واقع میں دو طرفہ ہے محض کسی ایک چیز کا مستقل اور منفرد اتفاقی اور ہنگامی تبادلہ نہیں، یہ پہلی شکل کی ہی توسیع ہے کسی متعین متبادل کی تخصیص نہیں۔

قدر کی تیسری شکل اس کی عمومی شکل ہے کہ کسی ایک مخصوص مال کی خاص قدر دنیا کے ہر قسم کے مالوں کی خاص خاص کمیتوں میں بدل سکے، مثلاً کوٹ کو دنیا بھر کے مالوں میں سے الگ کر کے اس کو ہر قسم کے مالوں کی مخصوص کمیتوں کے لیے بدل بنا لیا جائے اور اس پر 'عام مساوی' کی چھاپ ڈال دی جائے گویا کوٹ اپنی محسوس اور جسمانی حیثیت میں ہر قسم کی انسانی محنت کی تصویر ہے، اس سے براہِ راست ہر قسم کی محنت یا ہر طرح کا مال حاصل کیا جا سکتا ہے۔[۲]

اضافی اور نسبتی قدر کی چوتھی شکل جس نے تدریجاً اچھے اور کافی زمانے میں نشو و نما پایا وہ اس سے زیادہ نہیں کہ تیسری شکل کا 'عام مساوی مال' یا 'عام اضافی قدر' کا درجہ سونے نے لے لیا ہے اور ہر مال کی عام

---

۱ علم المعیشۃ از الیاس برنی ص ۵۴ — The Capital by Karl Marx p. 34

۲ Karl Marx pp. 37, 41 - 42

اضافی قدر سونے میں مشکل ہوگئی اور اس کو نقد (Money) کہا جانے لگا اور تبادلے کا عام اور مسلمہ ذریعہ بن گیا۔

مال اور محنت کے افادی اور تبادلی دوہرے وصف کے حامل ہونے کی پہلی دشواری تو یہی ہے کہ وہ متضاد وصفوں کا حامل ہے کہ بریک وقت وہ افادی قدر بھی رکھتا ہے اور تبادلی بھی۔ مال کی اس متضاد نوعیت کو سامنے رکھکر غور کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ مال کی افادی قدر مال آفرین کے لیے نہیں اس کے لیے تو وہ محض تبادلی قدر کی حسی شکل ہے، اس کی افادی قدر تو صرف اس کے لیے ہے جو اس کو اپنی احتیاجوں کے پورا کرنے میں صرف کرتا ہے۔ ڈبل روٹی جو بریک وقت افادی اور تبادلی قدر کی حامل ہے بیکری چلانے والے کے لیے محض ذریعۂ تبادلہ یا تبادلی قدر ہے، اس کی افادی قدر اس گاہک کے لیے ہے جو اس کا بطور غذا استعمال کرتا ہے۔[1]

اس کے معنی یہ ہیں کہ مالوں کے افادی قدر حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان سب میں عام تبادلہ ہو جائے اور ہر مال اپنے اُن قابضوں کو چھوڑ دے جن کے لیے اس کی افادیت نہیں بلکہ محض ذریعۂ تبادلہ ہے اور ان ہاتھوں میں چلا جائے جو اس کو اپنی ضرورتوں میں استعمال کریں، یہ مال کے حسی اور مادی اوصاف کی تبدیلی نہیں بلکہ صرف اس کے تعلقوں اور نسبتوں کی تبدیلی ہے۔ جہاں تک مال کی تبادلی قدر کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ حقیقی تبادلے سے پہلے پہلے یہ مال کی محض تصوراتی اور نظریاتی کیفیت ہے ان کی واقعیت اور عملی حیثیت تو حقیقی تبادلے پر ہی موقوف ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ عملی دنیا میں مال کی خواہ افادی قدر ہو خواہ تبادلی قدر دونوں حقیقی تبادلے اور قابضوں کی حقیقی تبدیلی سے ہی ظہور میں آتی ہیں، چنانچہ مالوں کا آپس کا تعلق بریک وقت تبادلی بھی ہے اور افادی بھی، اپنی تبادلی قدر میں انسانی محنت کی حسی شکل ہونے کے لحاظ سے سب مال ایک جیسے ہیں، ان میں وقفۂ محنت کی کمی بیشی کی بنیاد پر صرف کمیت کا فرق ہے لیکن اپنے استعمال اور انسانی مختلف ضرورتوں کو پورا کرنے کے لحاظ سے سب الگ الگ اور مختلف ہیں اس لیے اُن سب چیزوں کے ساتھ جو اوقاتِ محنت کی یکساں کمیتوں پر شامل ہیں ان کا تبادلہ ایک طرف تو ان کے ساتھ مساوات ہے دوسری طرف بعینہٖ یہی تبادلہ اُن مختلف افادی قدروں سے (جن کی یہ چیزیں حسی شکل ہیں) رشتہ اور تعلق بھی ہے، بنا بریں تبادلہ مساوات بھی ہے اور نامساوات و اختلاف بھی۔[2] مال کی پہلی دشواری یہی ہے کہ تبادلہ یکسانی اور اختلاف دونوں ہے۔

مال کی پہلی دشواری پر مبنی دوسری خاص دشواری یہ ہے کہ مال کے تبادلی قدر ہونے کے معنی اس کا

---

[1] The Capital by Karl Marx pp. 42 - 46 ; A History of Economic Thoughts by Roll pp. 290 - 291

[2] Roll p. 291

افادی قدر چھوڑنا ہے جبکہ اس کے افادی قدر ہونے (قائم رہنے اور نہ چھوڑے ہونے) کا ہی تو مبادلہ ہے۔[۱]

مارکس کے نزدیک ان دشواریوں کا حل یہی ہے کہ کسی ایک مال میں اس کی اپنی محدود اور خاص استعمالی اور افادی قدر کے ساتھ عام مشکل معاشرتی محنت کی نمایندگی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے۔ اس مال میں یہ اضافہ کی ہوئی نئی افادیت یا افادی قدر عام اور نئی قسم کی ہوگی کہ سب مالوں کی یہی ایک مال افادی قدر ہوگی۔ اب مختلف مال (جو ضروری سماجی محنت کی مختلف کیتیں ہیں) اس خاص معین کیے ہوئے مال کی مختلف مقداریں بن جائینگے۔ نقد یہی خاص مال ہے جو سب کا مساوی اور عالمی وزن ہے جو بغیر کسی دوسرے پر موقوف و منحصر ہوئے چیزوں کی تبادلی قدر کا واحد مستقل نمایندہ ہے۔ یہ واضح رہے کہ نقد اپنے آپ مالوں کو ہم وزن یا ہم مقدار نہیں بناتا، ہم مقداری کی بنیاد یہ ہے کہ تبادلی قدر کے لحاظ سے تمام مال مشکل انسانی محنت ہیں اور اس لیے ہم مقدار ہیں اور کسی بھی ایک خاص مال میں ان کی قدر کی پیمایش ہو سکتی ہے چنانچہ یہی کوئی خاص قدر کے عام پیمانے یا نقد میں بدل دیا گیا ہے۔[۲]

چیزوں کی تبادلی قدروں کی نظریۂ محنت سے توجیہ کرنے میں قدر زائد یا نفع کا سراغ لگا لینا مارکس کے تجزیے کا خاص امتیاز ہے۔ کاروبار کا دارومدار نفع کی لالچ پر ہے ورنہ کسی کو کاروبار جاری رکھنے کی کیا پڑی ہے اور روپیہ ـــ مال یعنی روپیے کے بدلے میں مال، پھر مال ـــ روپیہ یعنی مال کے بدلے میں روپیہ۔ پھیر کی یہی دوسری صورت ہے جس میں روپیہ سرمایے کی شکل لے لیتا ہے جس کا مقصد مال میں لگائے ہوئے روپیے کو قدر زائد کے ساتھ وصول کرنا ہوتا ہے۔ مالوں میں تبادلے کی بنیاد ان مالوں کی تیاری میں اوقات محنت کی برابر مقداروں کا صرف ہے ایسی صورت میں تبادلے کی کوئی بھی نوعیت ہو قدر زائد یا نفع کی گنجایش نہیں نکلتی، اس کو مارکس نے طرح طرح کی ممکن صورتوں کے تجزیے سے واضح کر دیا ہے تاہم یہ بھی اپنی جگہ واقعی حقیقت ہے کہ نفع نکلتا ہے اور تبادلے میں سے ہی نکلتا ہے؛ اسی میں کہیں چور ہے۔ مارکس نے اس چور کو پکڑ لیا ہے۔[۳]

محنت بھی ایک طرح کا مال ہے (یہ ہماری موجودہ معاشرتی تاریخ کا کرشمہ ہے کہ محنت کش کے پاس اس کے علاوہ کوئی اور دوسرا مال نہیں) لہٰذا محنت بھی دوسرے مالوں کی طرح سماجی لحاظ سے ضروری

---

۱۔ A History of Economic Thoughts by Roll p. 291

۲۔ Roll pp. 291 & 292

۳۔ Roll pp. 295 - 296

اوقاتِ محنت کی اُس کمیت سے تولی جائے گی جو اس کو ایک بار صرف کرنے کے بعد بحال کرنے اور برابر جاری رکھنے کے لیے درکار ہے یعنی ان اوقات کے طول سے جو محنت کش کے وسائلِ معیشت کی صورت میں متشکل ہیں یا یوں کہنا چاہیے کہ اس کی محنت کی تبادلی قدر اُتنی اجرت ہے جو اس کے ماحول میں اس کی محنت کی طاقت کو برقرار رکھے اور گھریلو زندگی کو پروان چڑھا سکے کہ آئندہ محنت کشوں کا سلسلہ منقطع نہ ہو جائے سرمایہ دار محنت کش کی محنت کی افادی قدر خرید کر اس کو پیداوار کی ایسی پیداآوری میں لگا دیتا ہے جو محنت کی تبادلی قدر کے ساتھ ساتھ کچھ قدرِ زائد پر بھی شامل ہوتی ہے۔[1]

سرمایہ دارانہ پیداوار میں چیز یا مال سرمایہ دار کی ملک ہے جس کی آفرینش پر اس نے مال آفریں (محنت کش) سے اُس کی محنت کو اپنے خام مال اور ذرائعِ آفرینش پر صرف کرایا ہے، جو خود بھی متشکل محنت ہیں اور پیداوار یا مال کی تبادلی قدر میں شامل ہیں۔ یہ واضح رہے کہ سرمایہ دار نے محنت کی قوت کی خرید میں اس کی افادی اور استعمالی قدر خریدی ہے لیکن اس کے عوض اس نے جو محنت کش کو دیا ہے وہ محنت کی تبادلی قدر ہے جس کا تعین رواجی اور رسمی وسائلِ معیشت میں متشکل محنت سے ہوا ہے مگر وقت کی وہ مقدار جس کی متشکل صورت وہ رواجی وسائلِ معیشت ہیں جن کو کام میں لا کر وہ محنت کے قابل ہوا ہے وہ کمیت میں اتنا وقت نہیں ہے جس کو اس نے صرف کیا ہے بلکہ اس سے کم ہے، انسانی محنت کی طاقت اتنے وقت سے زیادہ وقت تک صرف کی جا سکتی ہے جتنا اس کو پیداوار کرنے کے لیے درکار ہے۔ قدرِ زائد یا نفع کا سرچشمہ انسانی محنت کی طاقت کی یہی افزونی ہے جس کو مزید صرف کرا لیا گیا ہے اور عوض نفع کے نام سے رکھ لیا گیا ہے مثلاً ایک دن کے وسائلِ معیشت کی پیدائش کے لیے چار گھنٹے وقت درکار ہے اس لیے یہی محنت کش کی ایک دن کی محنت کی تبادلی قدر کا پیمانہ ہے لیکن سرمایہ دار نے اس کی محنت کی تبادلی قدر نہیں خریدی ہے بلکہ استعمالی اور افادی قدر مثلاً بنائی لی ہے جس کا ظرف ایک دن کا چھوٹا یا بڑا کوئی حصہ بھی ہو سکتا ہے مثلاً آٹھ گھنٹے بھی ہو سکتے ہیں اور یہی ہوتا ہے، چنانچہ یہی بچائے ہوئے چار گھنٹے سرمایہ دار کا نفع یا قدرِ زائد ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ مزدور کے پاس بارہ گھنٹے محنت کی سکت ہے جس کو دوبارہ وہ بارہ گھنٹوں میں پیدا کرتا ہے، وہ خام مال جس سے یہ سکت پیدا ہوتی ہے اور برابر قائم رہتی ہے دن بھر کے رسمی وسائلِ معیشت ہیں، ان وسائلِ معیشت کو پیدا کرنے میں چار گھنٹے کی محنت صرف ہوتی ہے لہٰذا مزدور کی بارہ گھنٹے محنت کی سکت کی تبادلی قدر چار گھنٹے کی محنت ہے لیکن سرمایہ دار نے مزدور کی محنت کی تبادلی قدر

---

A History of Economic Thoughts by Roll p. 298 [1]

نہیں خریدی ہے بلکہ بارہ گھنٹے کی حقیقی اور افادی قدر خریدی ہے اس لیے اُس کو حق ہے کہ وہ اس سے آٹھ گھنٹے بھی کام لے' ایسی صورت میں مزدور کی چار گھنٹے کی وہ محنت جو اس کی تبادلی قدر سے زیادہ ہے، خالص سرمایہ دار کے حساب میں جاتی ہے جس سے وہ مزید مال پیدا کرتا ہے' یہی فاضل مال سرمایہ دار کی قدرِ زائد ہے جس کا سبب اگرچہ تبادلہ ہی ہے لیکن' روپیہ۔ مال۔ روپیہ' سے خارج ہے۔ مارکس کے نزدیک سرمایہ مزدور کے مال (محنت) کی انہیں کٹوتیوں کا نام ہے اور چونکہ مزدور کے پاس محنت کے علاوہ اپنی کوئی چیز نہیں جس پر وہ اپنی محنت کو صرف کر کے اس کی افادی قدر سے خود فائدہ اٹھائے۔ وہ سرمایہ دار کا دست نگر ہے۔ سرمایہ دار کا یہی استحصال ہے جو سرمایہ اور محنت کے تنازع، تصادم' مصالحت، مال کی فراوانی، صارفین کی قلت' عام بحران' بے کار مزدوروں کی فوج در فوج' سرمایے کا بالتدریج چند ہاتھوں میں اکٹھا ہونا' انقلاب' مزدور کے ہاتھوں میں طاقت کا آجانا' ان ہی سب اسباب کا نتیجہ اشتراکیت کا قیام ہے۔[۱]

## مارکس کی معاشی اور مادی جدلیت

مارکسی نظریۂ اشتراکیت جس کے انقلابی اثرات اقبال کے معاشی تاثرات کا پس منظر ہیں اس کا ماخذ مارکس نے تاریخ کی مادی تعبیر کو قرار دیا تھا۔ یہ تعبیر اصل میں ہیگل کی تصوری جدلیت کی ایک نئی شکل تھی۔ تاریخی واقعات کا ان معاشرتی اور معاشی ظروف میں مطالعہ کر کے جن میں وہ واقع ہوئے تھے مارکس اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ انسان خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے اپنی روزی اُس اجتماع یا معاشرے کا شریکِ کار ہو کر پیدا کرتا ہے جس کا وہ فرد ہے' چنانچہ اس کی بظاہر انفرادی پیداوار انفرادی ہونے کے بجائے معاشرتی حقیقت ہے۔ پیداوار کے معاشرتی ہونے کی وجہ سے کچھ خاص قسم کے معاشرتی تعلقات ابھرنا ضروری ہیں۔ ان تعلقات کی نوعیت معاشرتی پیداوار کی قوتوں کے درجۂ ارتقا پر موقوف ہے۔ یہی معاشرتی تعلقات ہیں جن سے معاشرے کا معاشی ڈھانچ بنتا ہے' معاشرے کے اسی معاشی ڈھانچ کے مطابق معاشرے کے سیاسی اور قانونی ادارے اس کے تصورات اور اس کا اندازِ فکر سب ڈھل جاتے ہیں۔ یہ معاشرتی تعلقات اگر ایک طرف معاشی ڈھانچ سے اثر قبول کرتے ہیں تو دوسری طرف معاشی ڈھانچ پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ کسی عہد کے سیاسی اور قانونی اداروں کو اس عہد کے تصورات اور اندازِ فکر کو اور ان مسلسل تبدیلیوں کو جو ان میں برابر راہ پاتی رہتی ہیں پوری طرح اور صحیح طور سے سمجھنے کے لیے اُس معاشی ڈھانچ کو سمجھنا ضروری ہے جو ان کو پیدا کرتا

---

[۱] A History of Economic Thoughts by Roll pp. 298 - 302 ;
History of Economic Thoughts by D.H.Haney pp. 488, 489, 490

اور متعین کرتا ہے[1]

"اس بیان سے معاشرے کی خاص قسم کی ساخت کا بنیادی اصول اور اس میں مضمر تجزیہ بھی عنصر جو خود معاشرے کی تبدیلی کا باعث ہے، دونوں واضح ہو جاتے ہیں، وہ اصول ہے معاشرتی تعلق جس کا معاشرتی پیداوار کی غرض سے افراد معاشرہ کی طرف سے شامل کرنا ضروری ہے۔ یہ معاشرتی تعلق بارآور قوت (Productive Power) کے مخصوص درجۂ ارتقا سے متناسب ہوتا ہے۔ یہی تعلق ہے جو معاشرے کو بارآور طاقتوں سے بھرپور فائدہ اٹھانے اور ان میں مزید اضافہ کرنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ بارآور طاقتوں کا یہ مزید اضافہ لوگوں کو خود ہی اس معاشرتی تعلق سے تصادم میں آنے پر مجبور کر دیتا ہے جسے خود انہوں نے ہی متعین کیا تھا کیونکہ بارآور طاقتوں کے اضافے سے سابقہ تعلق غیر متناسب ہو جاتا ہے اور بجائے اس کے کہ زندگی کے تمام اعلیٰ کوائف و شئوں کو پیدا کرنے میں آدمی کو اپنی قابلیت سے پورا پورا فائدہ اٹھانے میں مدد دے رکاوٹ ڈالنے لگتا ہے اور جلد یا بدیر آدمی اس معاشرتی تعلق کو بدلنے پر مجبور ہو جاتا ہے تاکہ بڑھتی ہوئی بارآور طاقتیں اپنے لیے میدان مہیا کر سکیں اور ساتھ ساتھ سیاسی اور قانونی ادارے اور معتقدات و تصورات اور فکری انداز بھی بدلنا پڑتے ہیں۔ معاشرے کی اس ہمہ گیر تبدیلی کے لیے سیاسی انقلاب ضروری ہو جاتا ہے تاکہ وہ سیاسی ڈھانچہ اکھاڑ پھینکا جائے جو ملکیت کے اس قدیم تعلق پر مبنی تھا اور آج کی بارآور قوتوں سے ناآہنگ ہو گیا ہے اس کے بجائے ایک نئے سیاسی ڈھانچے کی تعمیر کی جائے جو نئے معاشی عہد سے ہم آہنگ ہو سکے[2]

ہر قسم کی شورشیں، طرح طرح کے انقلاب، سیاسی تغیرات اور معاشرتی تبدیلیاں مارکس کے نزدیک تاریخی حوادث میں مضمر اسی مادی جدلیت کی بنا پر رونما ہوتے ہیں۔ بالکل قدیم اور ابتدائی معاشروں کا ذکر نہیں کہ ان میں معاشرتی تعلق فطری طور پر خود بخود متعین ہو گیا تھا یا اس کے کچھ مادی اسباب تھے جن کو وسائل مطالعہ نہ ہونے کی وجہ سے آج متعین نہیں کیا جا سکتا بقیہ ساری انسانی تاریخ معاشی اور معاشرتی تعلق کی ناآہنگیوں کو ہم آہنگ بنانے کی کوششوں کی تاریخ ہے۔ خود اشتراکی معاشرہ اور غیر طبقاتی اجتماع بھی اسی آہنگ و ناآہنگی کے تسلسل کا ہی ایک مرحلہ ہے[3]

---

۱ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 278 - 279 ;
A History of Western Philosophy by Russel pp. 812, 815

۲ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 279 ;
"Introduction by G.D.H.Cole on The Capital p. XVI" and
Manifesto by Marx and Engels p. 43 with foot note pp. 44 & 46

۳ A History of Economic Thoughts by Roll p. 280

معاشرے کی اس مسلسل و متواتر حرکت کو مارکس مشینی جبریت نہیں قرار دیتا معاشرے کی حرکت کے اس نے جو قانون دریافت کیے ہیں ان کی حیثیت اس کے نزدیک طبیعی قانون جیسی ہے جنہیں نہ تبدیل کیا جاسکتا ہے نہ ان سے تغافل برتا جاسکتا ہے، معاشرہ بہرحال ان ہی قوانین کے تحت حرکت کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا بھی لیکن انسانی تاریخ ان قوانین کی پیدا کی ہوئی نہیں ہے بلکہ اُسے خود انسان نے بنایا ہے لیکن بنایا ان ہی قوانین کے تحت ہے۔ ان قوانین کے علم کا فائدہ یہ ہے کہ ان کے رحم و کرم پر پڑا رہنے کے بجائے انسان ان معاشرتی تبدیلیوں میں شعوری حصہ لے کر ان قوانین کو اپنے مفاد میں استعمال کرسکتا ہے۔[۱]

## مارکس کا معاشرہ اور غیر طبقاتی ریاست

مارکس کے خیال میں "ریاست ایک جابر طاقت ہے اور جب تک معاشرہ حاکم و محکوم طبقوں (Governing and Governed) میں تقسیم رہے گا ریاست محض طبقاتی مفادوں کی نگران اعلیٰ رہے گی۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں محنت کش ہی محنت کش ہوں اور ذاتی ملکیت پر کوئی زندگی بسر نہ ہو رہی ہو عوام کے اپنے جمہوری ادارے ہی ریاست کی جگہ لے لیں گے، چنانچہ اشتراکیت کے قیام کا تقاضا ایک نئی قسم کی ریاست ہے جس کی بنیادی اکائیاں ترقی پسند ادارے ہونگے۔ ایسی ریاست کے بغیر نہ سرمایہ داری یا نجی نفع اندوزی کو ختم کیا جاسکتا ہے نہ معاشرتی مساوات پیدا کی جاسکتی ہے۔ وہی معاشرہ طبقات کے وجود کو ختم کرسکتا ہے اور غیر طبقاتی معاشرہ وجود میں لاسکتا ہے جس میں محنت کش حقیقی معنی میں حاکم ہوں۔ وہی ایسا معاشرہ ہوگا جس میں پہلی بار آزاد اور مساوی حقوق معاشرتی پیمانے پر واقعیت کی صورت اختیار کریں گے۔ اس معاشرے میں نہ صرف یہ کہ محنت کش طبقہ سرمایہ دار کے ظلم و ستم سے نجات پائیگا بلکہ پوری انسانیت معاشی مجبوریوں اور طبقاتی، قومی اور نسلی آویزشوں سے رہائی حاصل کرلے گی۔ ذرائع پیداوار پر معاشرے کا قبضہ تجارتی پیداوار کو ختم کردیتا ہے اور اس طرح پیداوار کا پیدا کرنے والوں سے تسلط جاتا رہتا ہے اور فرد کی اپنے وجود کے لیے کشمکش نابود ہوجاتی ہے"[۲] پیداوار پر معاشرے کا تسلط ہوجاتا ہے اور معاشرے پر تقسیم ہونے لگتا ہے۔

## مارکس کی اشتراکیت اور تاریخ کی معاشی تعبیر

مارکس کا یہ سائنسی نظریۂ اشتراکیت "نہ تاریخ کی مادی یا معاشی تعبیر پر موقوف ہے اور نہ معاشرے یا اس

---

۱ A History of Economic Thoughts by Roll pp. 276, 322 - 324

۲ An Outline of Political Thought Since The French Revolution by Stephen Swingler pp. 72 & 76

میں پھیلے ہوئے تصورات و معتقدات، طرزِ فکر اور اس کے مختلف اداروں پر اس کی بنیادی اور حقیقی علت معاشرے کا محض معاشی ڈھانچ ہے اور یہ بھی مشکل سے ہی صحیح ہے کہ مارکس کی یہ بحث اور استنباط و تعلیل ٹھوس واقعیت ہے جس میں خود اس کی اندرونی خواہشوں اور مستقبل کے بارے میں اس کی اپنی خوش فہمیوں کا کوئی حصہ نہیں رہا۔[1]

مارکس کے ذہن میں انگلستان کے صنعتی نظام کا جو تصور تھا اس کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ آہستہ آہستہ یہ نظام آزاد مقابلے کی بنا پر اجارہ داری کی طرف منتقل ہوتا چلا جائے گا، اجارہ داری سے ایک طرف سرمایہ دار کے جبر اور اس کی ناانصافی میں اضافہ ہوگا دوسری طرف محنت پیشہ طبقے میں سرمایہ دار کے خلاف نفرت اور عداوت کا جذبہ تیز سے تیز تر ہوتا چلا جائے گا جو بالآخر خون ریز انقلاب کا باعث ہوگا۔ اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سرمایہ اور زمین دونوں پر ریاست کا قبضہ ہو جائے گا، یہ قبضہ محنت پیشہ طبقے کے مشترک مفاد میں ہی ہوگا اور غیر طبقاتی معاشرہ وجود میں آجائے گا پھر اس میں بھی کافی شبہ ہے کہ سرمایے اور زمین کے مشترک مفاد میں استعمال ہوتے رہنے کے لیے طاقتور اور با اقتدار ریاست کی ضرورت آہستہ آہستہ ختم ہو جائے گی اور حاکم و محکوم کا طبقاتی امتیاز اُٹھ جائے گا۔[2] تاہم یہ فکر اپنی جگہ سیاسی معیشت کا مستقل نظریہ ہے جو عالمی اثرات کا حامل رہا ہے اور اب تو متعدد ریاستیں اس نظریے کی عملی تعبیروں کی صورت میں وجود میں بھی آچکی ہیں۔

**مارکسی اشتراکیت اور اقبال**

مارکسی معاشرے اور اقبال کے معاشرے میں قدر مشترک فقط حرکت ہے لیکن حرکت کے اسباب الگ الگ ہیں، مارکس کے معاشرے کا اصول ساخت محض معاشی تعلقات ہیں جبکہ اقبال کا معاشرہ افراد کی ارادی اور شعوری ہم مقصدی سے وجود میں آتا ہے، پہلے کی غایت شخصیتوں اور ان کے طبقوں کو معاشی آسودگی کی خاطر فنا کر دینا اور جذب کر لینا ہے اور دوسرے کا مقصد شخصیتوں کو قائم و باقی رکھنا اور اُن کو قوت دینا، ایک کی حرکت بیرونی طاقتوں کے دباؤ سے آزاد اور دوسرے کی دولت آفرین طاقتوں سے مجبور۔ چنانچہ اقبال کا اشتراکیت سے اثر پذیر ہونا نہ اس کی منطق کی قوت پر مبنی ہے نہ تاریخ کی مادی تعبیر کی واقعیت پر۔ اقبال کی اپنی بنیادی فکر، افراد کی اپنی جگہ مستقل قدر و قیمت اور معاشرے کا ان کا اپنا تصور ان دونوں کی کھلی تردید ہے،

---

[1] تاریخ فلسفۂ سیاسیات از محمد مجیب ص ۴۲۹، History of Economic Thoughts by Haney pp. 490, 491, 495 & 496

[2] ایضاً ص ۴۳۰۔ ۴۳۱

A History of Western Philosophy by Russel p. 817

اقبال کی اشتراکیت سے دلچسپی کی وجہ اس سے آگے نہیں ہو سکتی تھی کہ یہ بھی سیاسی معیشت کا ایک مستقل نظریہ اور مغربی معاشیین کے فکری سلسلے کی ایک کڑی ہے، جاگیرداری اور سرمایہ داری کے خاتمے اور ساتھ ہی ساتھ اشتراکیت کی مقبولیت سے ان کی دلچسپی کی دوسری وجہ معاشی کے بجائے اجتماعی فلاح تھی۔ حقوق ملکیت پر زندگی گذارنے والوں کی تن پروری اور عیش پسندی اور مقابلے میں محنت پیشہ اور عوام کی فاقہ زدگی اور تن عریانی ان کی اخلاقی حس پر ضرب اور خداوندہ اقدار پر طنز تھے:

مریدے فاقہ مستے گفت با شیخ | کہ یزداں راز حال ما خبر نیست
بما نزدیک از شہ رگ ما است | ولیکن از شکم نزدیک تر نیست

جن معاشی مظالم کو اپنے چاروں طرف وہ خود دیکھ رہے تھے ان کی وجہ آزاد سرمایہ پرستی اور بے قید ملکیت ہی تو تھی وہ اس کھلی حقیقت سے کیسے آنکھیں بند رکھ سکتے تھے۔ عوامی رائے کا اس ظالمانہ نظام کے خلاف صف بستہ ہوتا جانا اور اس فاسد نظم کو اکھیڑ پھینکنے کے لیے جدوجہد کرنا اقبال کے نزدیک براشگون نہ تھا، اشتراکی نظریہ ان کی نظر میں اس سمت میں عوامی جدوجہد کی بنیاد بن سکتا تھا چنانچہ ان کو اس کے فکری رخ سے یا اس کی معاشی تفصیلات، پیداوار اور تقسیم، طلب اور رسد، محنت اور سرمایہ، مال اور قدر کے مسائل ومباحث سے نہ کوئی خاص غرض تھی اور نہ یہ ان کی فکر کا میدان تھا تاہم اقبال اشتراکیت کے مفید رخوں سے توقعات رکھتے ہوئے اس کی بنیادی کمزوریوں سے بھی واقف تھے اور ان پر انہوں نے سخت نقد بھی کیا ہے، نظم میں بھی اور نثر میں بھی۔

**اشتراکیت اور اس کی منفی بنیاد** یہ واقعہ ہے کہ اشتراکی انقلاب اور پھر اشتراکی نظام کے قیام کا باعث نہ تو معاشرے میں انقلاب آفریں اخلاقی قدروں کا وجود تھا اور نہ اس کے رہنما انسانیت کے اعلیٰ اصول اور بلند معیاروں کے جیتے جاگتے نمونے اور ان کے داعی تھے، خود یہ فکر بھی کسی نصب العینی قدر وقیمت کی حامل نہ تھی، اس فکر اور اس کے تحت انقلاب میں جو کچھ عملی کشش تھی وہ عوام اور محنت پیشہ طبقے کے جذبۂ انتقام کی تسکین تھی جس کا سبب سرمایہ داروں، جاگیرداروں کی ظالمانہ سختیوں اور خودغرضانہ ناانصافیوں کے خلاف نفرت وعداوت کا گھٹتا ہوا لاوہ تھا اُبل پڑنے کے لیے بے قرار! اس تخریبی اور منفی جذبے سے خونی انقلاب تو برپا کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے سہارے کوئی مستقل تعمیری نظام نہیں قائم کیا جاسکتا۔ کسی نظام کو مستقلاً قائم رکھنے کے لیے مستقل تعمیری قدریں درکار ہیں جو اقتدار کی فطری ہوس کو حدود سے آگے نہ بڑھنے دیں،

ایسے غیر متبدل اصول اور معیار چاہییں جو انسانیت کے ضمیر سے پھوٹیں اور معاشرے کے دل و دماغ کو جا چھوئیں۔ یہ قدریں اور یہ اصولی معیار اقبال کے نزدیک صرف مذہب ہی مہیا کرتا ہے، خدا کا تصور ہی ایسی مستقل قدروں اور غیر متبدل اصولوں اور معیاروں کا سرچشمہ ہے۔ یہی تصور افراد، معاشرے اور ریاست کو اخوت، ہمدردی اور شفقت کے رشتے سے انسانیت کے مشترک مفاد سے وابستہ رکھتا ہے اور ان کی بے راہ رویوں اور ناہمواریوں پر احتساب کر کے ان میں نظم و ضبط کا تحفظ کرتا ہے۔

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو　　　جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

سر فرانسس ینگ ہسبینڈ کو اقبال نے اپنے ایک خط میں لکھا ہے: "روسی ذہن کا موجودہ منفی انداز برابر جاری نہیں رہ سکیگا اس لیے کہ سماج کا کوئی نظام بھی خدا بیزار بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ ملک میں جوں ہی چیزیں درست ہو جائیں گی (اور ایک رخ پر پڑ جائیں گی) اور لوگوں کو سکون کے ساتھ سوچنے کا موقع ملے گا تو انہیں اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی جستجو پر مجبور ہونا پڑے گا۔"[۱] چنانچہ اقبال کے نزدیک لادینی سیاست جو اشتراکیت کی بنیاد ہے، شیطنت اور اہرمنی ہے:

مری نظر میں ہے یہ سیاست لادیں　　　کنیز اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر

## اشتراکیت اور انسانی فطرت

افراد کی اصل اہمیت اور فعالیت اور معاشرے کی ساخت اور اس کی تاثیر کے متعلق اقبال کا جو زاویۂ نظر ہے اس کی بنیاد پر یہ خیال کہ انسان طبعاً اشتراکی ہے، اس کی انفرادیت یا انانیت محض ماحول کی ضرورت کی زائیدہ ہے جیسا کہ اشتراکی فکر میں فرض کر لیا گیا ہے، خلاف واقعہ ہے۔ یہ سچ ہے کہ وہ اجتماع کے بغیر نہ اپنی زندگی محفوظ رکھ سکتا ہے نہ اپنے میلانات و رجحانات کی تسکین کے لیے میدان عمل مہیا کر سکتا ہے، افراد کی فکری جدتوں کو اجتماع سے ہی غذا ملتی ہے اور اسی میں ان کا نمو ہوتا ہے، ہر شعبۂ حیات میں انسانی کارنامے تعمیری ہوں یا تخریبی در حقیقت شخصیت کے ہی رہین منت ہیں۔ خود مارکس کی تحلیل میں بھی فرد کی روزی حاصل کرنے کی جد و جہد ہی اشتراکیت کا نقطۂ آغاز ہے[۲]۔ افراد کی آزاد اور انفرادی کوششوں کے حاصل جمع ہی سے پیداوار کا تار و پود بنتا ہے اور معاشرے کا معاشی ڈھانچہ قائم ہو جاتا ہے۔ غرض یہ کہ انسانیت کی حقیقی اکائی اور اصل فعالیت فرد ہے نہ کہ معاشرہ اور اجتماع:

---

[۱] Speeches and Statements of Iqbal by Shamloo p. 151

[۲] An Outline of Political Thought Since The French Revolution by S.Swingler p. 69

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

افراد قابلیت میں یکساں نہیں؛ میلانات جدا جدا، کوششوں کے میدان الگ الگ، سوجھ بوجھ میں فرق، قوتِ عمل میں تفاوت، کچھ قناعت پسند، کچھ ہوسناک، کچھ پرسکون اور کچھ بے قرار، یہ انسانی فطرت ہے، اس لیے محض معاشی جدلیت کے تخریبی عنصر کو بنیاد بنا کر ذرائع پیداوار کو طاقت کے بل پر معاشرے کی ملک بنا دینے سے معاشرے کا حقیقتہً غیر طبقاتی ہو جانا تدریجاً ہی کیوں نہ ہو کم و کملی آرزو سے زیادہ نہیں۔ ساتھ ساتھ یہ باور کر لینے کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ جو طبقاتی تہذیب شخصیتوں کے جذبۂ منافست اور احساسِ اقتدار کے مظاہرے سے پروان چڑھی ہے اس کے سوتے ہمیشہ کے لیے خشک ہو جائیں گے:

ہوس اندر دل آدم نمیرد　　　ہماں آتش میان مرزغن ہست
عروس اقتدا بحر فن را　　　ہماں پیچاک زلف پر شکن ہست
نماند ناز شیریں بے خریدار　　　اگر خسرو نباشد کوہ کن ہست

یہ بہت ہی غیر اغلب ہے کہ زندگی کے ہر شعبے میں افراد کی مختلف اور رنگ برنگ قابلیتوں کا انفرادی اظہار اور اس سے نشوونما پانے والی تہذیب مستقبل میں بدل جائیں گے اور صرف وہی تہذیب پھلے پھولے گی جو اشتراکی فکر اور اجتماعی عمل کا مظہر ہو گی۔ اقبال ابلیس کی زبان سے نقد کرتے ہیں:

کارگاہِ شیشہ جو ناداں سمجھتا ہے اسے　　　توڑ کر دیکھے تو اس تہذیب کے جام و سبو
دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک　　　مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو

**اشتراکیت کی معاشی توجیہ کی خامی**

اقبال کو اشتراکیت پر بنیادی اعتراض یہ بھی ہے کہ اس مذہب کی پوری عمارت اور اس دین کی ہر شرع و منہاج اس عقیدے پر مبنی ہے کہ انسانی جد و جہد کا محور شکم پروری ہے۔ جب کوئی معاشرہ اپنے اقتصادی مخصوص ڈھانچے کے اندر اور پیداوار و تقسیم کے اپنے مقررہ نظام کے تحت افراد کی شکم پروری سے قاصر ہو جاتا ہے اور معاشرے کی شکم سیری میں مساوات جاتی رہتی ہے تو معاشرے کی یہی شکمی اور معاشی ناآہنگی باعث ہو جاتی ہے اُس کے انقلاب کی، اس کے تصورات و معتقدات اور طرزِ فکر کے انقلاب کی اور اس کے سیاسی اور انتظامی اداروں کے انقلاب کی۔

مارکس کے خیال میں کم از کم انسان کی حد تک معاشرے کے اندر مضمر قوتِ تحریک اس کے اندازِ پیداوار ہی کی رہین ہے۔ انسانی تاریخ اصلاً اس کی معاشی تاریخ ہے، اس کے ہر قسم کے میلانات

ور جحانات، خیالات و رغبات، افکار و تصورات، معتقدات و شعائر، اس کے مساعی اور اقدامات، اس کی جنگیں اور صلحیں، اس کے اخلاقی اور تہذیبی معیار، سیاسی نصب العین، اس کے فنی شہکار اور علمی کارنامے، سب کا مرکز معاشرے کا معاشی کردار اور پیداوار اور اس کی تقسیم کا انتظام ہے [۱]

یہ مارکسی طرزِ فکر نہ صرف یہ کہ انسانی ارادے اور اس کے اختیار کو محدود کر دیتا ہے بلکہ بہت سے انفرادی اور اجتماعی مظاہر کی صحیح توجیہ بھی نہیں کر سکتا، خود روس کی اشتراکی قیادت کا اپنے ان رفقاء کو جو یہی نہیں کہ نصب العین اور طریقِ کار میں متفق تھے بلکہ انقلاب برپا کرنے میں، جانی اور مالی خطرات کا مقابلہ کرنے میں، جان و مال سے ایثار کرنے میں اور جاں بازانہ جدوجہد میں مقتدر قیادت سے کم نہ تھے، قتل کرا کر یا گمنامی کی زندگی پر مجبور کر کے میدان سے دور کر دینا معاشی عوامل کا ہی اثر قرار دیا جائے گا؟ پھر صلیبی جنگوں کے عہد میں پادریوں کا مغربی عوام و خواص کے مذہبی جذبے کو انگیز کر کے مشرق کے دور و دراز سفر پر آمادہ کر دینا، مجاہدوں کا اقارب و احباب کو چھوڑ کر، ملک و وطن سے منہ موڑ کر، گھر کا عیش و آرام تیاگ کر اجنبی اور پُر خطر رستے کے شدائد برداشت کرتے ہوئے انجانے ملک کے ان دیکھے بھالے دشمنوں سے مقابلے کے لیے نکل آنا مشکل سے ہی کسی معاشی سبب کا مظہر سمجھا جا سکتا ہے؛ فنونِ لطیفہ کے نمونوں پر تفصیلی اصلاحوں اور جزوی تبدیلیوں کا باعث یا مختلف معاشی عہدوں میں کسی معین شہکار سے خاص طور سے مختلف ممالک کے فنکاروں کا محظوظ و مسرور ہوتے رہنے کی وجہ پیداوار و تقسیم کے چکر میں تلاش کر لینا آسان نہیں، یا پھر علوم و فنون کے مسائل کی تفاصیل میں الگ الگ قسم کے عہدوں اور جدا جدا معاشروں میں یکساں ردّ و قبول کا جاری رہنا یا ایک زمانے اور ایک ہی معاشرے میں کسی خاص نظریے کی توثیق و تضعیف کو یا کسی خاص تفصیل پر مختلف زمانوں میں برابر اتفاق یا اختلاف کو کسی خاص معاشی عنصر سے مربوط کرنا سہل نہیں ہے۔

اشتراکی فکر کی اس قسم کی توجیہ اقبال کی خودی کے موقف سے صریحاً متضاد ہے، یہ ایک طرح کی معاشی جبریت ہے جو خودی اور شخصیت پر باہر سے مسلط ہے اور اس کے ارادے اور اختیار کو ایک خاص سمت میں متحرک رہنے پر مجبور کر دیتی ہے، خودی کے لیے ایسا کھلا امکان یا میدانِ عمل باقی نہیں رہتا جس میں وہ اپنا رویّہ محض اپنی اندرونی ترجیح اور اپنے باطنی اختیار سے خود متعین کر سکے، اپنے مقرر کیے ہوئے نصب العین کو

---

[۱] An Introduction to "The Capital" by G.D.H.Cole pp. XVI, XVIII, XX ; A History of Economic Thought by Eric Roll pp. 278 - 279

آزادانہ حاصل کر سکے یا اپنے لیے نئے نصب العین قائم کر سکے جبکہ اقبال کے نزدیک

زجبر او حدیثے درمیاں نیست — کہ جاں بے فطرت آزاد جاں نیست

چنانچہ اشتراکیت کے اس ہمہ گیر فلسفے کی اندرونی کمزوری اور اس توجیہ کے عنصری قصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور مارکس کے تصورات کو حق و باطل کا آمیزہ قرار دیتے ہیں:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل — یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است — قلبِ او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک — جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس — بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است — بیخِ او در دل نہ در آب و گل است
ہم ملوکیت بدن را فربہی است — سینۂ بے نورِ او از دل تہی است

## اشتراکیت اور رائے کی آزادی

یہ تو ریاست کا منصبی فرض ہے کہ وہ اپنی اور اس نظام کی جو معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے قائم ہوا ہے حفاظت کرے اور جب تک معاشرہ انہیں قائم رکھنے کے حق میں ہو متشددانہ مخالف جدوجہد کو طاقت سے دبائے لیکن کوئی معاشرہ کب تک، کس حکمتِ عملی اور کن حدودِ اختیار کے تحت اور کس اندازِ انتظام کے ساتھ انہیں قائم رکھنے کے حق میں ہے یہ رائے اور عقیدے کی آزادی کے بغیر جاننا ممکن نہیں، چنانچہ آزادیٔ رائے و عقیدہ کا حق کسی نہ کسی صورت میں سب ہی مہذب حکومتوں نے تسلیم کیا ہے، آزاد اور آئینی جمہوریت کی تو بنیاد ہی اسی حق پر ہے لیکن ملوکیتیں اور آمریتیں بھی کسی نہ کسی حیثیت میں اور کسی نہ کسی مرحلے پر اس سے انکار نہیں کرتیں۔ انسان کا فطری حق ہونے کی بنا پر کوئی معاشرہ برضا و رغبت اس سے دست بردار ہونے کو تیار نہیں ہوتا۔ میں یہاں اس حق کے تاریخی اور نظریاتی پس منظر اور اس باب میں متناقض نقاطِ نظر کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتا تاہم یہ واقعہ ہے کہ اس حق کے سلب کیے جانے سے معاشرے کی سیاسی باروری ختم ہو جاتی ہے اور افراد کی فکری قوتوں کا معاشرتی کردار جاتا رہتا ہے، افراد کی فکری جدتوں اور تعمیری نکتہ چینیوں سے فائدہ اٹھانا میسر نہیں ہوتا۔ اندرونی جذبات اور فکری جدتوں کو اظہار کا موقع نہ دینے سے معاشرے میں سازشی ذہن پرورش پانے لگتا ہے، معاشرے میں اندر ہی اندر پکتے رہنے والے احساسات اور نتیجے میں معاشرے کے بدلتے ہوئے رجحانات سے ریاست کو ہم آہنگ بنائے رکھنے کا موقع نہیں ملتا اس طرح خود بخود خانہ جنگی اور خوں ریز

انقلاب کا رستہ ہموار ہونے لگتا ہے۔

اشتراکی ریاست عملاً تو رائے اور عقیدے کے اظہار اور تبلیغ کی مخالف ہے ہی لیکن نظریاتی حیثیت میں بھی اس میں آزادیٔ رائے و عقیدہ کی گنجائش بہت ہی محدود ہے کیونکہ اول تو شہری آزادی کے فطری حقوق غیر طبقاتی معاشرے کے وجود میں آجانے پر موقوف ہیں اور اشتراکیت کا یہ دلخواہ مثالی نصب العین کب حقیقت بنے گا اس کی پیشنگوئی کون کر سکتا ہے پھر اس کے سیاسی زاویۂ نظر کے مطابق آزادیٔ رائے کا جواز اس حد تک ہے کہ "ریاست یا معاشرہ کسی مسئلے کے متعلق مختلف رایوں سے واقف ہو کر کسی ایک رائے کو عمل کے لیے منتخب کر لے اور اس پر عمل کرنا شروع کر دے۔ انتخاب کے بعد کسی دوسری رائے کے اظہار کے معنی فقط فکری انتشار ہے جو انتخاب کی ہوئی رائے کے عملی تجربے کی راہ میں رکاوٹ تو پیدا کر سکتا ہے خود عملی قیمت نہیں رکھتا الا یہ کہ عمل کے لیے انتخاب کی ہوئی فکر تجربے میں ناکام ثابت ہو جائے۔ اشتراکی معاشرہ بار بار انتخاب کرتے رہنے کی سہولت کا قائل نہیں بلکہ صرف انتخاب کر لینے کی ضرورت کا حامی ہے جس کے بعد اس کا عملی تجربہ ہے اور بس"[1] چنانچہ معاشی آسودہ خاطری یا شکم پروری کو سائنسی نظریۂ اشتراکیت کے مطابق مقصد وحید بنانے اور غیر طبقاتی معاشرے کو قائم رکھنے کے لیے ضمیر کی آزادی کی قربانی دینا ناگزیر ہے۔

اقبال جو خود زندگی کو "جستجو اور آرزو" کے لباس میں دیکھتے ہیں اور "ذوق استیلا" میں "زندگی کی اصل" تلاش کرتے ہیں اور فرد کے ہاتھوں اگر کوئی "کارنادر" سرانجام ہوتا ہے تو گناہ کو بھی قابلِ معافی سمجھتے ہیں[2] اشتراکیت کے اس موقف کو کیسے برداشت کر سکتے ہیں۔ افراد کی عملی قوتوں کے لیے آزاد میدان اور آزاد فکر اور اس کی تبلیغ ضروری ہے چنانچہ انہیں شکم کی سیری کی خاطر دل کی آزادی کی قربانی دینے پر شدید اعتراض ہے، ان کے اعتراض کی شدت میں اس سے کوئی کمی نہیں آتی کہ شکم سیری کا یہ جذبہ افراد کی شخصی خود غرضانہ مصلحتوں کا تقاضا ہے یا کسی اجتماعی فلاح و بہبود کا۔ ان کے نزدیک تو۔

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت　　فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے: دل یا شکم

---

[1] An Outline of Political Thought Since The French Revolution by Swingler pp. 86 - 87

[2] زندگی در جستجو پوشیدہ است　　اصل او در آرزو پوشیدہ است
زندگانی قوت پیدا آستے　　اصل او از ذوق استیلا آستے
گر از دستِ تو کار نادر آید　　گناہے ہم اگر باشد ثواب است

## اسلام کے اصولِ معیشت

معاشی فکر کے متعلق اقبال کے مثبت اور تعمیری تصورات کی تشریح سے پہلے اسلام کے اصولِ معیشت اور ان کی اساس کا اجمالی بیان ضروری ہے تاکہ اقبال کے معاشی تصورات کی حیثیت واضح ہو جائے۔

اسلام کے نزدیک باری تعالیٰ کائنات کا بے شرکت غیر خالق ہے، تمام صفاتِ حسنہ اور اعلیٰ قدروں کا مجرد اور وحدانی اجتماع ہے، کائنات سے اس کا خلاقی کا رشتہ ہی بنیاد ہے کائنات پر اس کے ملکوت وجبروت یا اقتدارِ اعلیٰ کی، انسان اور اس کی عملی قوتیں بھی اس کی خلاقی سے باہر نہیں۔ اسلام کے اس تعمیری تصور کا صریح تقاضا ہے کہ زمین، ہوا، پانی، روشنی، تاریکی، سردی، گرمی غرض یہ کہ تمام آثارِ علوی وسفلی اور ان سے جو کچھ بھی متعلق ہے، پیداوار ہو یا اس کے ذرائع، فطری بھی اور صنعتی بھی سب اس کی ملک ہیں، ساری مخلوق اس کی نگرانی اور رہنمائی کے تحت ہے، وہی روزی رساں ہے، ہر جاندار کی روزی کا کفیل ہے۔[1]

خلق کا براہِ راست تعلق افراد سے ہے، وہی اصل ہیں، اجتماع یا معاشرہ افراد کے فکری اور عملی تعاون سے پیدا ہوتا ہے، اس کے بناؤ بگاڑ کی ذمہ داری اور جواب وہی حدودِ کار کے مطابق افراد پر ہے، اجتماع اور معاشرے کے اعمال اور رویے فرد کے اعمال اور رویوں کے لیے عذر نہیں، وہی فرائض کے مکلف اور حقوق کے مالک ہیں۔[2]

اسلام شخصی ملکیت مانتا ہے، عائلی اور معاشرتی حقوق کا افراد کی ملک اور عمل دونوں میں تعین اور تحفظ کرتا ہے، جاگیر، سرمایہ، پیداوار، ان کی افزونی، ذرائعِ پیداوار، تجارت، صنعت، حرفت، اجارہ اور اجرت کاری سب کو شرطوں اور حد بندیوں کے ساتھ اصولاً جائز رکھتا ہے، محنت اور ملک دونوں سے فائدہ اٹھانے کا حق دیتا ہے، اکتسابِ مال فضل اور دولتمندی نعمت ہے، تنگ دستی اور فقر مصیبت اور ابتلا ہیں، حقیقی عذر کے بغیر دوسروں کی ذات و مال پر بار بن جانا خالق کی ناشکری اور نافرمانی ہے۔[3] یہ واضح رہے کہ اسلامی

---

[1] سند کے لیے ملاحظہ ہوں آیات مندرجہ حاشیہ ذیلی نمبر ۲ "اسلامی ریاست کے تصور کی بنیادی خصوصیت" ص ۲۷۱ مقالۂ سیاسیات، کتاب ہذا و نیز وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا، إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ، أَمَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً، وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ [2] يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً، كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ، وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ، وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ، وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ۔

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ۔ متفق علیہ بحوالہ۔ بحوالہ ریاض الصالحین باب حق الزوج علی المرأة ص ۱۳۵

اقتصاد اس کی سیاست، اس کے اخلاق اور اس کے معاشرتی فرائض میں مخلوط ہے۔

انفرادی حقوق، ذاتی اجازتوں اور آزاد استحصالوں کے ذریعے اسلام نے جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظاموں کی اندرونی خرابیوں اور بے قید راہ رویوں کے سوتوں کو ابتدا سے ہی خشک کیا؛ کہیں حسب ضرورت قانون سے اور کہیں افراد کے اجتماعی شعور سے۔ انسانیت کے قدیم اور گویا فطری ورثے، جان ومال کا تحفظ کیا، انسان کی فطرت میں رچی بسی اعلیٰ اقدارِ حیات، اخلاقی اصول، دینی تصورات اور غیر جارحانہ آزادیٔ رائے اور آزادیٔ عمل سب کی نگرانی اور تحدید کی۔

اسلام عوامی زندگی کی پہلے تو کچھ ایسی مستقل اور اعلیٰ قدروں یا اخلاقی اور معاشرتی اصول پر تنظیم کرتا ہے جو وجدانی قیمت رکھتے ہیں اور نامعلوم قدیم عہد سے انسانی معاشروں میں رچے بسے ہیں، وہ اخوت، ہمدردی اور تعاون کو انسانی معاشرے کا تالیفی رشتہ قرار دیتا ہے اور رشتے کو محفوظ رکھنے اور مؤثر وفعال بنانے کے لیے افراد و معاشرہ کے حقوق و فرائض مقرر کرتا ہے، افراد کی آزادیٔ عمل اور جذبۂ منافست کی خواہشوں کی تسکین کی گنجائش چھوڑ کر تعاون قائم رکھنے اور تصادم کو روکنے کے لیے ضروری پابندیاں عائد کرتا ہے۔

اسلام اجتماع اور معاشرے کی ضروریات زندگی کی حد تک مساوات کی حمایت کرتا ہے اور ضمانت کرتا ہے۔ اس ضمانت کو عملاً واقعیت بنانے کے لیے ایک طرف تو اپنی عام مالی حکمتِ عملی؛ دولت کی مسلسل عوامی گردش سے مدد لیتا ہے اور ضرورتوں اور ان کے درجوں کے لحاظ سے کچھ کو مستقل واجب قرار دیتا ہے اور کچھ کو خاص اوقات تک، ورنہ عام حالات میں افراد کے محض اخلاقی اور معاشرتی حاسّے کو انگیز کر دینا ہی کافی سمجھتا ہے، دوسری طرف اکتساب دولت کے وسائل اور خرچ کے مواقع کی تحدید کرتا ہے، حسب حالات کہیں قانونی اور کہیں اخلاقی ساتھ ساتھ دولت کو غیر مصروف پڑے رہنے اور باوجود ضرورت مال کو روکے رکھنے کو کبھی غیر مناسب اور کبھی ممنوع کر دیتا ہے۔[1]

اسلامی قانون سازی میں ایک نہایت اہم اور عام تشریعی اصل ملحوظ ہے جو ہر قسم کے جانی مالی تصرفوں پر حاوی ہے جو ایک طرح سے اسلام کی آزاد معاشرت اور معیشت دونوں کے مخالف ردِّ عمل پر مؤثر ضبط ہے۔ وہ اصل یہ ہے کہ کسی کو (وہ فرد ہو، معاشرہ ہو یا ریاست ہو) کسی حال میں یہ حق نہیں کہ وہ دوسرے کے جان، مال، آبرو (نسب)، عقیدہ (دین) اور سوجھ بوجھ (عقل) کے لیے اپنے کسی بالقصد عمل کی

---

[1] المحلیٰ لابن حزم جزء ششم ص ۱۵۶ — ۱۵۸، جامع الترمذی جلد اول ص ۱۵۲، ہدایہ جلد رابع کتاب الکراہیۃ ص ۱۵۴-۱۵۵

بنا پر تباہ کن یا مضرت رساں ہو پھر انسانی معیشت کی ضمانت کا یہ تقاضا ہے کہ حکومت اس کی نگرانی رکھے کہ ہر شخص کو اس کے ضروریات زندگی (طعام، علاج، لباس اور مسکن) مہیا ہیں، اگر نہیں ہیں تو فراہم کرے۔ افراد کی ذمہ داریاں محض ان کے نفع، نقصان اور آسایش تک محدود نہیں بلکہ پوری مخلوق کے عیال الٰہی ہونے اور آدمیوں کے خاص طور سے انسان ہونے کی بنا پر وہ اخوت کے حقیقی رشتے سے مربوط ہیں اور ایک دوسرے کے نفع، نقصان اور آسایش کے اپنے عمل کے اثر تک ذمہ دار اور جواب دہ ہیں اور اسلامی ریاست اس کے تمام تصرفات اور اعمال کی اس زاویۂ نظر سے بھی نگراں بلکہ ان پر متصرف ہے۔ یہ نگرانی مستقل بھی ہے اور وقتی بھی، قانونی بھی اور محض اخلاقی بھی ہے[1]

## اقبال کے معاشی تصورات

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے معاشی تصورات کا منشاء وہ معاشی خلیج تھی جو آزاد جاگیر دارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام نے محنت پیشہ عوام اور دولتمند خواص میں پیدا کر دی تھی۔ مغربی ممالک میں دولت اور محنت کی آویزش ہولناک خوں ریزیوں اور اشتراکی اور فسطائی حکومتوں کے قیام کا باعث ہو چکی تھی۔ ان آویزشوں اور ان کے نتائج سے ملک کے خواص و عوام متاثر تھے۔ اقبال کے سامنے بھی اصل سوال یہی تھا کہ افلاس اور دولت کے اس غیر معمولی فرق کو کن اصول پر رفع کیا جا سکتا ہے اور کن عملی اقدامات سے ان دو متضاد مفاد رکھنے والے طبقوں کی طبقاتی آویزشیں ختم کر کے عام اطمینان اور آسودہ خاطری واپس لائی جا سکتی ہے۔ بے قید معیشت کے حامیوں میں ملکیت کا جو تصور رائج ہے اقبال نے اس کو اس غیر متوازن فرق کا سبب قرار دیا۔ ان کے خیال میں جب تک ملکیت کا یہ تصور رائج ہے عوام نہ آسودہ خاطر ہوں گے اور نہ ضروریات زندگی کے کفیل ہوں گے اور یہ غیر معمولی فرق برابر قائم رہے گا۔

ملکیت پر اگر مالک کا اقتدار کلی ہے اور اس کو اس میں ہر طرح کے تصرف اور ہر قسم کے فائدے حاصل کرنے کا بھرپور حق ہے تو اس کی غرض و غایت مقرر کرنے میں وہ پوری طرح آزاد ہے، اس کا پھیلانا اور سمیٹنا اس کی اپنی صوابدید ہے۔ محنت اور پیداوار کو بے قید خریدنا اور فروخت کرنا اس کا ذاتی حق ہے تو پھر اس کا نتیجہ یہی ہونا ہے کہ دولت کسی محدود حلقے میں جمع ہو جائے اور اسی میں گردش کرتی رہے۔ ایک مختصر حلقے میں جمع ہونے اور گردش کرتے رہنے سے فقر و افلاس لازماً بڑھیں گے، جس کی کوئی انتہا نہیں، عوام بہرحال کبھی آسودہ خاطر اور مرفہ الحال نہیں ہوں گے۔ اقبال ایسی ملکیت کو جس کے ساتھ آزاد معیشت نے یہ بے قید

---

[1] کتاب الموافقات، الجزء الثانی مسئلہ اولیٰ ص ۱۰۔

حقوق واختیار چسپاں کر دیے ہیں انسان کا حق نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک دولت پر عام قبض و بسط کا حق اور کامل تصرف اسی کو حاصل ہونا چاہیے جو اعلیٰ قدروں کی سند اور "اسمائے حسنیٰ" کا مسمّی ہے تاکہ آزاد معیشت کا یہ دیو بے زنجیر بے سہارا عوام کو کچل کر نہ رکھ دے:

زیر گردوں فقر و مسکیں چرا ست　　　　آنچہ از مولا است نے گوئی زما ست

**ملک اور متاع** اقبال کے نزدیک چیزوں کے دو تعلق یا رشتے ہیں: رشتۂ ملک اور رشتۂ استفادہ، رشتۂ ملک چیزوں کی خلق اور آفرینش کے باعث وہ تعلق ہے جو ان کو اپنے خالق اور آفریدگار سے ہے۔ رشتۂ استفادہ مالک کی طرف سے فائدہ اٹھانے کی اجازت کی بنا پر چیزوں کا وہ تعلق ہے جو ان کو انسانوں سے پیدا ہو گیا ہے۔ پہلا خالق کا خالص حق ہے اور دوسرا مخلوق کا۔ خالق یا حقیقی مالک کے حقوق اپنی مخلوق یا مملوک میں آزاد اور غیر مشروط ہیں، اس کے حقوق اور تصرفات پر نہ کسی فطری قانون سے پابندی لگائی جا سکتی ہے نہ کسی اخلاقی یا وضعی قانون سے۔ یہی حقیقی ملک ہے اور اس معنی میں صرف باری تعالیٰ چیزوں کا، وہ ذی روح ہوں یا غیر ذی روح ان کی پیداوار کا اور ان کے منافع کا بلاشرکتِ غیرے مالک ہے اور ان میں حسب مشیت ہر طرح کے تصرف کا حق دار ہے۔ جہاں تک مخلوق اور اس ضمن میں لوگوں کا تعلق ہے اس معنی میں ملکیت یا ملکیت مطلقہ جسے قدیم و جدید قانون داں تسلیم کرتے ہیں، اقبال کی رائے میں اسلام اس کا قایل نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک لوگوں کو چیزوں پر حقیقی طور پر مالکانہ تصرفات کا حق نہیں، انہیں مالک کہنا از راہِ مجاز ہے یہ کسی چیز پر کسی شخص کو بہ تبعیتِ حقوقِ دگراں و حقوق ریاست حسب مرضی تصرف کا مکمل اور مطلق اقتدار" اہل قانون کے نزدیک ملکیت کہلاتا ہے یہ کسی چیز سے ملکیت کا تعلق مالک کو اس پر بغیر تخصیص ہر طرح کے حقوق دیتا ہے جو قانوناً قابل نفاذ ہیں، ملکیت کا منشا ہی یہ ہے کہ مالک ملک میں تصرف پر بالکل آزاد ہو اور جو چاہے کرے، بلاشرکتِ غیرے فائدہ اٹھانے کا حق، ملکیت کا خاص تقاضا ہے۔ قابض ہونے کی حالت میں مالک کو حق ہے کہ اس پر دوسروں کے قبضے اور اُس سے ان کو فائدہ اُٹھانے کی مزاحمت کرے اور اگر ناجائز طور پر کوئی اس کو ان سے محروم کر دے تو قابض سے وہ کوئی بھی ہو، بازیافت کا اُسے حق ہو۔ غرض یہ کہ ہر شخص کے مقابلے میں قبضہ رکھنے یا بازیافت کرنے کا حق ملکیت کا ضروری حصہ ہے، چنانچہ مالک کو ہی قبضے کا حق ہے" اور یہ حق وہی رکھ سکتا ہے جس کو مالک نے یہ حق منتقل کیا ہو، دوسرا کوئی یہ حق نہیں رکھتا۔ ملکیت اور اس کی یہ قانونی خاصیتیں غیر اسلامی ہیں، کوئی شے اس معنیٰ میں انسانی ملک نہیں نہ کوئی شخص اس معنیٰ میں مالک ہے۔[1]

---

[1] (حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لوگوں کی ملک ہونے یا لوگوں کے مالک ہونے کا مطلب مجازی ملک اور مجازی مالک ہونا ہے ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اصل مالک نے جو خلاقی کی وجہ سے ساری کائنات کا مالک اور متصرف ہے لوگوں کو اپنی عیال ہونے کے رشتے سے اپنی ملک سے کچھ مقررہ اصول کے تحت خاص طریقوں اور متعین وسیلوں سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دیدی ہے، لوگوں کا چیزوں سے بس اتنا تعلق ہے اس لیے چیزیں مخلوق کی متاع ہیں جس کو زیادہ سے زیادہ مشروط ملک کہا جا سکتا ہے۔ یہ فطری، وضعی، معاشرتی اور اخلاقی قانونی ضابطوں کی پابند ہے۔ اس پر نہ کلیتہً افراد کا اقتدار ہے نہ کلیتہً معاشرے یا ریاست کا اختیار۔ مال کے متاع ہونے اور لوگوں کے اس پر محدود تصرف ہونے کی وجہ سے مال کے مخصوص افراد میں سمٹاؤ اور محدود حلقے میں سرمایے کی گردش سے جو خطرات رہتے ہیں اور عوام کی مفلسی اور فقر کا جو اندیشہ ہوتا ہے، دونوں ختم ہو جاتے ہیں اور اگر مقررہ اصول اور متعین حدود کے اندر اس سے فائدہ اٹھایا جائے تو کوئی شخص ضروریاتِ زندگی کی حد تک محتاج نہیں رہے گا۔

اے کہ میگوئی متاعِ ما ز ما است　　　　مردِ ناداں! ایں ہمہ ملکِ خدا است

حق استمتاع کی بنا پر بندہ صرف امین ہے جس کو اپنے نفع نقصان اور اپنی لذت و آسایش سے ہی سروکار نہیں بلکہ ان سب میں ان شرائط کی پابندی بھی اس پر لازم ہے جو مالک نے اس کے حق استفادہ پر عائد کی ہیں، یہ شرائط اس کو پسند ہوں یا ناپسند:

بندۂ مومن امیں، حق مالک است　　　　غیرِ حق ہر شے کہ بینی ہالک است

**اراضی** اراضی یا کاشت کی زمین کے متعلق اقبال کا خاص طور سے یہ خیال ہے کہ وہ بندے کی ملک نہیں، اس سے اس کو صرف اپنی اور اپنے متعلقین کی روزی پیدا کرنے کی اجازت ہے، اس کو سرمایے کی حیثیت دیدینا اور دوسروں کو اس سے ضروریاتِ زندگی حاصل کرنے کا اختیار نہ دینا، نہ افراد کے لیے جائز ہے نہ حکومت کے لیے:

رزق خود را از زمیں بُردن روا است　　　　ایں متاعِ بندہ و ملکِ خدا است

ان کے نزدیک زمین پر اپنی ملکیت کا دعوی کرنا اور اس کو سرمایے کی حیثیت دے کر زیادہ سے زیادہ سمیٹنے کی کوشش کرنا اور افزایش دولت کا ذریعہ بنانا فساد کا بیج بونا ہے اور "لاتفسدو فی الارض" کی ممانعت میں

---

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) Law of Adverse Possession, Second Edition by M.Krishnaswami Chapter I, pp. 1, 18, 19; A Dictionary of Law, Terms and Phrases by E.J.Aiyer 'Owner Ship'

شامل ہے:

ارضِ حق را ارضِ خود دانی بگو		چیست شرحِ آیۂ لاتُفسِدُوا

ان کے نزدیک زمین کو آدمی کی ملک سے نکال کر باری تعالیٰ کی ملک قرار دیدینا اور ضروریاتِ زندگی کی تحصیل تک ہر شخص کو اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دینا اسلام کا اہم انقلابی اقدام ہے:

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب		بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمین

حکومت کو یہ حق نہیں کہ جس کو جتنی چاہے دیدے اور عوام کے لیے اُسے تنگ کر دے کیونکہ زمین کا جہاں تک تعلق ہے وہ آگ، پانی اور ہوا کی طرح قدرت کا عام عطیہ ہے، اس کی پیداوار اصلاً فطری وسائل پر منحصر ہے، اس کی پیداواری صلاحیتیں اور وہ ابر و باد و مہ و خورشید جیسے ناگزیر اسبابِ پیدائش قدرت کی براہِ راست دین ہے اور ہوا، پانی اور گرمی و سردی کی طرح سبھوں کے لیے عام اور مشترک وسیلۂ حیات ہے اور بے قیمت ہر شخص کو اُس سے فائدہ اُٹھانے کا حق ہے، اس سے کسی فرد کو بھی روک دینا قدرت کے عام فوائد کو ممنوع قرار دینا ہے:

ایں زمین و آسماں ملکِ خداست		ایں مہ و پروین ہمہ میراثِ ماست

## عام دولت وثروت

عام دولت و ثروت کے متعلق اقبال کا کوئی صریح بیان سامنے نہیں، ان کا انداز فکر یہی ہے کہ صحیح طریقوں اور جائز و شرعی ذرائع سے حاصل کیے ہوئے مال دولت سے پورا پورا فائدہ اٹھانا اور اپنی اور اپنی اہل و عیال کی کفالت اور آرام و آسایش پر صرف کرنا اسراف و تبذیر نہیں، نہ اپنے اقارب کے لیے بطور ترکہ چھوڑنا بیجا اقدام ہے بلکہ دولت کی گردش کی ہی صورت ہے ہاں اس کو محض استحصالِ زر کا ذریعہ بنا لینا، اس کے پھیلاو اور اس کے چلن کو محدود اور مخصوص کر دینا درست نہیں، اعتدال اور میانہ روی کے ساتھ حسبِ حیثیت اور حسبِ ظروف اپنے اور عائلی مصارف سے فاضل مال کو ضرورتمندوں کی حاجتوں میں اور رفاہ عام کے کاموں میں صرف کرنا دین کا تقاضا ہے۔ ایسی دولت جو اپنے اور اپنی اہل و عیال کے کام آنے کے ساتھ ساتھ دوسروں کی ضرورتوں اور اسایشوں کو بھی فراہم کرے قابلِ صد ستایش ہے ورنہ ایک طرح کی غلامی، دربانی یا بار برداری:

مال را گر بہرِ دین باشی حمول		نعمَ مالٌ صالحٌ گوید رسول
گر نہ داری اندرین حکمت نظر		تو غلام و خواجۂ تو سیم و زر

قصور و محلات ہوں یا باغ و صباغ، عبا و قبا ہو یا جبہ و دستار نوکر چاکر ہوں یا مصاحب و دربار دار سب ہی اپنی اپنی معتدل حدوں میں معاشرے کے لیے افادیت رکھتے ہیں اور تحدیثِ نعمت ہیں بشرطیکہ

مقصد اظہار علو اور تفاخر نہ ہو اور استمتاع و استفادہ اعلی قدروں اور شریف جذبات کا تابع ہو:

من نگویم درگذر از کاخ و کو      دولت تست ایں جہانِ رنگ و بو
دل برنگ و بوے کاخ و کو مدہ      دل حریم اوست جز با او مدہ

**تبصرہ** اقبال کا معاشی موقف یہ ہے کہ وہ معاشی جدلیت کو دہ مارکسی اشتراکیت کی بنیاد سمجھتے ہیں نہ الحاد و لامذہبیت کو اس کا اندرونی تقاضا اس لیے اشتراکیت ایک معاشی نظریہ ہونے کے لحاظ سے نہ مادی جبریت ہے نہ خدا بیزاری، اشتراکیت سے ان کے متاثر ہونے کے معنی مارکسی اشتراکیت کی جدلیت اور اس کی خدا بیزاری کو قبول کرنا نہ تھا۔ ان کے نزدیک مارکسی اشتراکیت اپنی اصل اور اساس کے لحاظ سے منفی اور تخریبی تھی اس پر مستقل اور قائم تعمیر نہیں ہو سکتی، انسانی اخوت اور اخلاقی قدریں ہی اس کو مستقل معاشرتی نظام کی حیثیت میں قائم رکھ سکتی ہیں اور ان کا واحد سہارا خدا کا تصور ہے، جمال الدین افغانی کی زبان سے کہتے ہیں اور اس کی تخریبی افادیت کو بیان کرتے ہوئے تعمیری اور مثبت بنیاد پر متوجہ کرتے ہیں:

کردہ کار خداوندان تمام      بگذر از لا، جانب 'الا' خرام
در گذر از 'لا' اگر جوینده ٔ      تارہ اثبات گیری زندہ ٔ
اے کہ مے خواہی نظام عالمی.      جستہ اور لباس محکمی؟

چونکہ ضروریات زندگی کی اسلام بھی کفالت کرتا ہے اور اشتراکیت بھی، محنت پیشہ طبقوں کو اسلام کی بھی حمایت حاصل ہے اور اشتراکیت کی تو ریڑھ کی ہڈی ہے، اقبال اشتراکیت کو اس مماثلت کی بنا پر اصلاً اسلام کا ممثیٰ سمجھنے لگے تھے فرانسسی ینگ ہسبینڈ کے نام خط میں انہوں نے صراحت سے لکھا ہے کہ بالشوزم خدا کے تصور کے اضافے کے ساتھ عین اسلام ہے، مجھے تعجب نہ ہوگا اگر کسی وقت اسلام روس کو ہضم کر لے یا روس اسلام کو یہ[1]

اس موقف کی دشواری یہ ہے کہ روسی یا مارکسی اشتراکیت کا اسلامی نظام معیشت سے اختلاف خدا کے شامل ہونے یا نہ ہونے تک محدود نہیں اور اقبال اپنے معاشی تصورات میں آزاد نہیں، وہ معاشی ناآہنگیوں اور فقر و افلاس کی بیچارگیوں کا حل اسلامی نظام معیشت کے اندر ڈھونڈنا چاہتے ہیں اور اشتراکیت کو اس کا چولا بنا دینے میں کافی مشکلات کا سامنا ہے۔ آزاد معیشت میں اور اشتراکیت میں تضاد ہے جبکہ اسلام کی پوری تاریخ گواہ ہے کہ آزاد معیشت ہی اس میں رواں سکہ رہی ہے۔ آزاد معیشت کو ختم کر کے معاشرے

---

[1] Speaches and Statements of Iqbal by Shamloo p. 151

کی فلاح وبہبود کا منصوبہ بنانا آزاد معیشت کو ہی معاشی ناہمواریوں اور فقر و افلاس کی علت قرار دینا ہے اور ضروریاتِ زندگی کی عام کفالت میں اس کو حارج سمجھنا ہے جو ایک طرح سے معاشی جدلیت کا ثبوت فراہم کرنا ہے۔ معاشی طبقات کو بجبر ختم کرکے معاشی ہمواری کی راہ پیدا کرنا اشتراکیت کا طریقِ فکر ہے حالانکہ اسلامی مسلمہ نصوص میں معاشی اختلاف اور غنی وفقیر کا فرق صراحت کا درجہ رکھتا ہے۔ ذرائع پیداوار — زمین، مشینیں اور دوسرے آلات ووسائل جو پیداوار اور اس کی افزائش کا باعث ہیں، اشتراکی منطق کے تحت اصل سبب ہیں سرمایہ اور مزدور کی کشمکش اور معاشی طبقاتیت کے، چنانچہ انہیں انفرادی ملک سے بجبر نکال کر اجتماعی ملک بنانا اشتراکیت کا پہلا کام ہے۔ انہیں اجتماعی بنائے بغیر اشتراکی معاشرہ وجود میں نہیں آتا جبکہ اسلام ان میں افراد کے مالکانہ حقوق تسلیم کرتا ہے اور عام ضروریاتِ زندگی کی طرح ان کی ملکیت کا بھی قانونی تحفظ کرتا ہے۔ اشتراکیت میں انفرادی سرمایہ وسیلۂ کسب نہیں لیکن اسلام اس کو وسیلۂ کسب قرار دیتا ہے اور اس کے ذریعے سے کسب کی ترغیب دیتا ہے۔ اور اگر ان سب کو اشتراکیت سے خارج کرکے معاشی غیر معمولی ناہمواریوں کو دور کیا جائے تو پھر اشتراکیت ختم ہو جائے گی اور اجتماعی معاشرے کا اصل تصور غائب ہو جائے گا اور اگر اسلام میں اشتراکیت کے یہ سب امتیازات شامل کر دیے جائیں تو کسی نہ کسی مرحلے پر اسلام کی حیثیت خدا اور بندے کے نجی تعلق سے زیادہ نہیں رہے گی اور اس کے بہت سے ضروری ادارے اور عدل وانصاف کے بہت سے ضابطے خود بخود معطل ہو جائیں گے۔

اسلامی معیشت کو اشتراکیت سمجھنے میں اقبال کے اس خیال کو بھی دخل ہے کہ "ملکیت مطلقہ جس کو قدیم وجدید قانون داں تسلیم کرتے رہے ہیں، اسلامی تصور نہیں ہے۔ معلوم نہیں یہ رائے انہوں نے کیسے قائم کرلی جبکہ ملکیت کی جو تعریف اور اس کی جو خصوصیتیں اہلِ قانون نے بیان کی ہیں اور میں انہیں نقل کرچکا ہوں، عہدِ نبوت سے آج تک نہ ان کا انکار اسلامی معاشرے نے کیا ہے نہ فقہائے اسلام نے۔ اسلامی نصوص میں ملک کا اطلاق اسی معنیٰ میں اور ان ہی خصوصیات کے ساتھ ہوا ہے۔ بلکہ یہ مالک کے اقتدارِ کلّی سے ریاست اور دوسروں کے شرعی قانونی اور ضابطے کے حق قانوناً، رواجاً اور شرعاً بھی مستثنیٰ ہیں۔ پھر جس طرح شخصی ملکیتوں پر عام ریاستوں کے کچھ حقوق ہیں اسی طرح اسلامی ریاست جو اسلام کے سیاسی نظام کی نمائندہ ہے، اشخاص کی ملکیتوں پر شرعی قوانین کے تحت کچھ حقوق رکھتی ہے اور جو دونوں کا معاشرتی معاد ہے۔ اور قانونی حقوق کی طرح یہ شرعی حقوق بھی اشخاص کے مالکانہ اقتدار سے مستثنیٰ ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسلامی نصوص میں ملکیت کا انتساب باری تعالیٰ کی طرف کیا گیا ہے لیکن اس کی حیثیت عملی سے زیادہ نظری اور اعتقادی ہے جس کی بنیاد خالقیت کے اعتقاد پر ہے اور خالقیت ہی

آمریت کا سبب ہے۔ خدا کی طرف ملکیت کا انتساب بندے کے مال میں اور امرِ الٰہیہ کے نفاذ کا اعتقادی جواز پیدا کرتا ہے، اُس کی ملکیت کے قانونی حقوق سلب کرنا مقصود نہیں ہے چنانچہ شرعِ اسلامی کے احکام، وہ مستقل ہوں یا ہنگامی ان کا منشا ملکیتِ مطلقہ کا سلب یا نسخ نہیں بلکہ ملکیت کے کلی اقتدار میں ان کے لیے گنجائش پیدا کرنا ہے گویا اقتدارِ کلی بہ تبعیتِ حقوقِ شرعی ہے اور نصب العین معاشرتی اور عوامی ضرورتوں کے ساتھ افراد کی شخصی خواہشوں کے ٹکراؤ کو روکنا اور دونوں کے مفادوں میں اعتدال پیدا کرنا ہے اور بس۔

# کتب حوالہ

## اُردو

افکارِ رومی از مؤلف
اقبال از عطیہ بیگم (ترجمہ)
اقبال اور مغربی مفکرین، از جگن ناتھ آزاد
اقبال کا فکری ارتقاء (مقالہ) از مؤلف، معارف دسمبر ۱۹۷۷ء، جنوری و فروری ۱۹۷۸ء
اقبالِ کامل، از عبدالسلام ندوی
اقبال کے فکری ارتقاء پر ایک تعاقب (مقالہ) از مؤلف، معارف، ستمبر و اکتوبر ۱۹۸۰ء
اقبال کی کہانی (تلخیص) از صابر کلوروی، "ہما" اگست ۱۹۷۷ء
اقبال کی ولادت کی تاریخ؟ (مقالہ) از مؤلف "ہماری زبان" ۱۵ جنوری ۱۹۷۸ء
انوارِ اقبال، از بشیر احمد ڈار
بکھرے خیالات، از اقبال (ترجمہ ڈائری)
تاریخ اخلاقیات، از آر۔ بی راجرس (ترجمہ)
تاریخ فلسفۂ جدید، از ہافڈنگ (ترجمہ)
تاریخ فلسفۂ سیاسیات، از ڈاکٹر مجیب
حیاتِ اقبال ایک نظر میں، از جگن ناتھ آزاد "ہما" اگست ۱۹۷۷ء
دیباچہ "بانگِ درا" از شیخ عبدالقادر
ذکرِ اقبال، از عبدالمجید سالک
رسولِ اکرمؐ کی سیاسی زندگی، از ڈاکٹر حمید اللہ
روزگارِ فقیر حصہ اول، از فقیر وحیدالدین
زندہ رود، از جاوید اقبال
طریق اور تفکرات، از ڈیکارٹ (ترجمہ)
علامہ اقبال اور اُن کی پہلی بیوی، از سید حامد جیلانی
علم المعیشۃ، از الیاس برنی

عہدِ نبویؐ کے میدانِ جنگ، از ڈاکٹر حمید اللہ
عہدِ نبویؐ میں نظامِ حکمرانی، از ڈاکٹر حمید اللہ
فطرتِ انسانی، از ہیوم (ترجمہ)
فہمِ انسانی از ہیوم (ترجمہ)
کلیاتِ اقبال اردو
مبادیٔ علمِ انسانی، از برکلے (ترجمہ)
مختصر تاریخ فلسفۂ یونان، از ڈاکٹر ولیم نیل (ترجمہ)
مسلمانوں کا روشن مستقبل، از سید طفیل احمد منگلوری
ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر (اقبال کے انگریزی مقالے "مسلم کمیونٹی" کا ترجمہ) از ظفر علی خاں
ملفوظاتِ زرتشت، از نطشے (ترجمہ از مؤلف، مخطوطہ)
تنظیمِ صوفی کا مراسلہ، "ہماری زبان" ۱۵ جنوری ۱۹۷۷ء
نوادرِ اقبال، از عبدالغفار شکیل

## فارسی

کلیاتِ اقبال فارسی (مطبوعہ طہران)
مقدمۂ کلیاتِ فارسی، از احمد سروش و پیش لفظ از ناشر داؤد شیرازی

## عربی

تذکرۃ الموضوعات لمحمد طاہر بن علی الہندی الفتنی
جامع الترمذی لابی عیسیٰ الترمذی
دول العرب والاسلام لطلعت حرب
ریاض الصالحین لابن حجر العسقلانی
شرح المواقف لمیر السید الشریف الجرجانی
القرآن المجید تنزیل من رب العالمین
کتاب المعتبر لابی البرکات البغدادی
کتاب الموافقات للشاطبی
المحلّی لابن حزم
الہدایۃ لبرہان الدین علی المرغینانی، الجزء الرابع

# انگریزی

- A.B.C. of Relativity by Russel, Bertrend.
- The Capital by Marx, Karl Heinrich.
- Creative Evolution by Bergson, Henry.
- Critique of Pure Reason by Kant, Immanuel.
- A Dictionary of Law - Terms and Phrases by Aiyer, E.J.
- Encyclopaedia Britanica.
- Encyclopaedia Chamber's.
- Ethics by Aristotle.
- Ethics by Radoslav, A. Tsanoff.
- Five types of Ethical theory by Broad, C.D.
- Guide to Modern Thought by Joad, C.E.M.
- Guide to Philosophy by Joad, C.E.M.
- History of Economic Thoughts by Haney, Dewis H
- A History of Economic Thoughts by Roll, Eric.
- A History of Modern Philosophy by Benn, A.W.
- A History of Political Theory by Sabine, G.H.
- History of Political Thought by Gettel, R.
- History of Western Philosophy by Russel, B.
- Introduction to "The Capital" by Cole, G.D.H.
- Law of Adverse Possession by Krishnaswami, M.

- Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam by Iqbal

- A Letter From Cambridge University Dated 6/6/86.

- Letter to Prof. Thompson by Iqbal.

- Manifesto by Marx, K. and Engels, Frederick.

- The Mysterious Universe by Jeans, Sir James.

- An outline of Political Thought Since the French Revolution by Swingler, Stephen.

- Philosophers of Science ( The Problem of Space, Ether, and the Field in Physics by Einstein, Albert.) edited by Commins and Linscott.

- Philosophy for our Times by Joad, C.E.M.

- Politics by Aristotle.

- Political Theories by Dunning, W.A.

- Preface by Iqbal to " The Secret of the Self " by Nicholson.

- Principles of Morals and Legislation by Bentham, Jeremy.

- Religion and Science by Russel, B.

- The Republic by Plato.

- Science and the Modern World by Whitehead, A.N.

- The Science of Knowledge by Fichte, Johann Gottlieb.

- A Short History of Philosophy by Alexander, Arch. B.D.

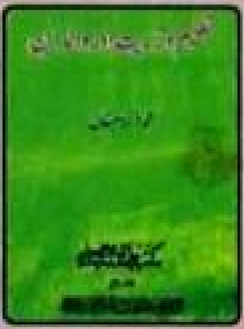
- Society by MacIver, R.N. and Page, Charles H.

- Speeches and statements of Iqbal by Shamloo.

- The Theory of Good and Evil by Rashdall, Hastings.

- The Universe and Dr. Einstein by Barnett, L.

## تعلیم وتربیت اور والدین

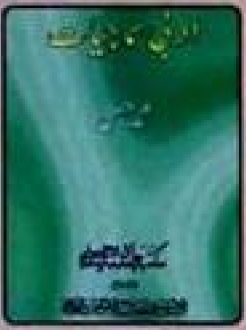


مرتب: محمد اکرام خاں

صفحات: 176

قیمت:-/68 روپے

## ادبی سماجیات



مصنف: محمد حسن

صفحات: 96

قیمت:-/50 روپے

## اقبال شناسی

مصنف: علی سردار جعفری

صفحات: 112

قیمت:-/54 روپے

## رموز غالب

مصنف: گیان چند جین

صفحات: 344

قیمت:-/110 روپے

## پچھلی رات

مصنف: فراق گورکھپوری

صفحات: 260

قیمت:-/90 روپے

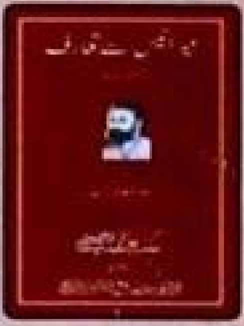
## عربوں میں تاریخ نگاری کا آغاز وارتقاء

مصنف: محمود الحسن

صفحات: 224

قیمت:-/80 روپے

## میر انیس سے تعارف

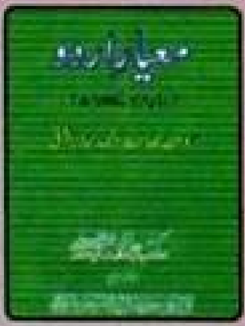


مصنفہ: صالحہ عابد حسین

صفحات: 104

قیمت:-/52 روپے

## معیار اردو




مصنف: فصاحت جنگ بہادر

صفحات: 176

قیمت:-/58 روپے


ISBN :978-81-7587-460-2

9 788175 874602


₹ 120/-