اقبال

عصری تناظر

ڈاکٹر منظر اعجاز

• ڈاکٹر منظر اعجاز کی شخصیت دو خطوط پر آگے بڑھ رہی ہے۔ ایک یہ کہ وہ کامیاب شاعر ہیں اور دوسرے یہ کہ وہ تنقید نگار ہیں۔ سفر کی یہ راہیں ایک دوسرے کی متخالف اور متضاد بھی نہیں ہیں اور نہ انہیں متوازی PARALLEL کہا جاسکتا ہے۔ بلکہ دونوں خطوط گاہے گاہے ایک دوسرے پر منطبق ہوتے ہیں، آپس میں مل کر ایک دوسرے کے لئے SHARPENER کا کام کرتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے لئے تکملہ ہیں۔

تنقید میں ڈاکٹر منظر اعجاز نے اقبال کو اپنا محور بنایا ہے۔ اپنی سابقہ کتاب "اقبال اور قومی یک جہتی" اور بعض دوسرے مقالات کے ذریعہ انہوں نے اقبال کے افکار و تصورات کے بعض ایسے گوشے سامنے لائے ہیں جنہیں دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے بارے میں جو کچھ اب تک لکھا گیا ہے شاید اس سے کہیں زیادہ ابھی لکھنا باقی ہے۔ ڈاکٹر منظر اعجاز کی تحریر سے اقبال کے سلسلے میں وسیع امکانات کا احساس ہوتا ہے، بڑے فنکار کے مطالعات میں ہمیشہ کہی سے زیادہ ان کہی کا حصہ ہوتا ہے۔

اس 'جہانِ ناگفتہ' کے جو مناظر ڈاکٹر منظر اعجاز اپنی کتاب "اقبال: عصری تناظر" میں دکھا رہے ہیں وہ اقبال شناسوں کے لئے باعث اطمینان اور ادب کے عام قارئین، طلبا اور اساتذہ کے لئے مفید کار ہوں گے۔ اس کا مجھے یقین ہے۔ میں اس کتاب کا استقبال کرتا ہوں۔

علیم اللہ حالی

۱۰ اپریل ۱۹۹۷ء

(پروفیسر و صدر شعبۂ اردو، مگدھ یونیورسٹی، بودھ گیا)

اقبال
عصری تناظر

یہ کتاب فخر الدین علی احمد میموریل کمیٹی،
حکومت اتر پردیش لکھنؤ کے مالی تعاون سے شائع ہوئی

اقبال

عصری تناظر

ڈاکٹر منظر اعجاز

مکتبہ انعکاس
مظفرپور، بہار

©
ڈاکٹر منظر اعجاز

کتاب	: اقبال : عصری تناظر
ناشر و مصنف	: ڈاکٹر منظر اعجاز
اشاعت	: دو ہزار عیسوی
قیمت	: دو سو پچیس روپے Rs- 225/-
کتابت	: قاری ہدایت کریم
طباعت	: شوبی آفسیٹ پریس دریا گنج۔ نئی دہلی
تعداد	: ۴۰۰ سو

ملنے کے پتے

- ڈاکٹر منظر اعجاز، ناصر مینشن، نزد مسلم کلب، کچی سرائے، منظفر پور
- انجمن ترقی اردو، اردو گھر، راوز ایونیو، نئی دہلی
- ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس ۳۱۰۸ گلی عزیز الدین وکیل کوچہ پنڈت، لال کنواں، دہلی ۱۱۰۰۰۶
- موڈرن پبلشنگ ہاؤس ۹، گولا مارکیٹ، دریا گنج، نئی دہلی
- سیمانت پرکاش، ۹۲۲ کوچہ روہیلا، ترا ہا بہرام، دریا گنج نئی دہلی
- پرویز بک ہاؤس، سبزی باغ، پٹنہ ○ بک امپوریم، سبزی باغ، پٹنہ
- بک بنک، ڈسکو مارکیٹ، سیوان
- کتابستان، مدرسہ چوک، کچی سرائے روڈ، منظفر پور۔ ۸۴۲۰۰۱
- اہلووالیہ بکڈپو، ۹۹۸۸/۴۹ نیو روہتک روڈ، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۵

انتساب

قبلۂ احترام استاذی مکرم

مرحوم ڈاکٹر سید مرتضیٰ اظہر رضوی صاحب کے نام

وُہ فلاطون و ارسطو کی وراثت کا امیں	صاحبِ دانش و بینش زکفِ پا تا جبیں
اس کے اندازِ تکلم میں تھا اک سوزِ یقیں	ہم نشیں اس کا تو میں بھی تھا مگر ثانی نہیں
اس کی جولانیِ افکار کا قائل میں ہوں
اس کے میخانۂ الہام کا سائل میں ہوں

منظر اعجاز

"زبان و ادب" پٹنہ، ستمبر تا دسمبر ۱۹۹۴ء ص ۴۱-۴۰ پر پوری نظم ملاحظہ ہو

مشتملات

حرفِ چند ۷

تصورات : عصری تناظر

خودی ۱۴
پیکار ۲۵
حریت ۳۴
شاہین ۴۵
مردِ مومن ۵۱
عشق ۶۲
عورت ۶۶

معجزات : عصری تناظر

فن ۷۸
بالِ جبریل ۸۸
ضربِ کلیم ۹۳
نظم نگاری ۱۰۰
غزل گوئی ۱۱۰
منظری شاعری ۱۱۵

تجزیات : عصری تناظر

خضرِ راہ ۱۲۹
طلوعِ اسلام ۱۳۷
مسجدِ قرطبہ ۱۴۶
لینن، فرشتوں کا گیت اور فرمانِ خدا ۱۵۵
ذوق و شوق ۱۶۴
دین و سیاست ۱۶۸
ساقی نامہ ۱۷۲
فصلِ بہار، محاورہ اور اگر خواہی حیات اندر خطر زی ۱۷۸

الٰہیات : عصری تناظر

مذہب ۱۸۸
تصوف ۱۹۸

سیاسیات : عصری تناظر

جمہوریت ۲۱۳
اشتراکیت ۲۲۵
وطنیت ۲۳۶
قومی یک جہتی ۲۴۹
انسان دوستی ۲۵۴

اثرات : عصری تناظر

مولانا روم ۲۶۶
غالب ۲۷۸
نطشے ۲۸۸

متفرقات : عصری تناظر

اقبال اور عالمی ادب ۳۰۱
اقبال بحیثیت مفکر ۳۰۶
اقبال بحیثیت نثر نگار ۳۲۰
تصورِ خودی اور اقبال و آزاد ۳۳۳
اقبال ـــ عصری تناظر ۳۴۹

حرفِ چند

ادب وفلسفہ اور شاعری میں ڈاکٹر سر محمد اقبال عالمی شہرت کے حامل تصور کیئے جاتے ہیں۔ ان کی شاعرانہ صلاحیت نے انہیں فارسی اور اردو ادب میں موجودہ صدی میں ایک امتیازی حیثیت دلوائی۔ وہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو جمعہ کے دن سیالکوٹ میں پیدا ہوئے اور ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو لاہور میں انتقال فرمایا۔ اپنی شاعری کے دور اول میں ہی ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے ہندوستان کے افق پر ابھرے۔ عربی، فارسی اور فلسفے کے مطالعے نے ان میں اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل کے امکانات پیدا کر دئیے تھے۔ اس زمانے کی سماجی، سیاسی کشمکش ان کے سیاسی شعور کو تحریک دینے کیلئے کافی تھی۔ ان کے یونانی سیاسی فلسفے اور جدید مغربی علوم کے مطالعے نے سیاسی فلسفے کی تشکیل نو کے لئے کافی مواد فراہم کر دیا تاکہ عصری معاشرتی، سیاسی صورت حال میں انقلاب برپا ہو سکے۔ تاریخ تہذیب اور فلسفہ کا طالب علم ہونے کی وجہ سے وہ خود کو عصری کشمکش سے دور نہ رکھ سکے۔ اس سلسلے کے بے شمار حوالے ان کے سوانح نگاروں نے ان کے وسیع و وقیع سوانحی سرمائے میں جمع کر دئیے ہیں۔ اس سلسلے میں عبدالمجید سالک اور وحیدالدین فقیر کی تصانیف بہت اہم ہیں۔ ان کے مطابق اقبال کے مورث اعلا کشمیری برہمن تھے جو علم و دانش میں یکتائے روزگار تھے۔ کچھ سوانح نگاروں کا دعوا ہے کہ وہ سپرو برہمن تھے۔ لیکن یہ مسئلہ تشریح طلب ہے۔ ہندو دھرم میں سپرو گوتر نہیں ہے۔ چونکہ کشمیر میں 'سپر' ایک علاقہ تھا اور اس سے اقبال کے مورث اعلا کا تعلق تھا اس لئے 'سپرو' سے صرف علاقائیت کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ میں اپنی تصنیف "اقبال اور قومی یکجہتی" میں لکھ چکا ہوں کہ اقبال واتسیائن گوتر کے سارسوت برہمن تھے۔ یعنی ان کے مورث اعلیٰ واتسیائن گوتر سے تعلق رکھتے تھے اور پنجاب میں سرسوتی ندی کے کنارے آباد تھے۔ یہیں سے کشمیر گئے اور وہاں رچ بس گئے۔ سپر علاقے کی مناسبت سے 'سپرو' کہلانا حق بجانب ہو گیا۔ پھر کشمیر سے ہجرت کر کے اقبال کے مورث اعلا سیالکوٹ جا بسے۔

وحیدالدین فقیر کے مطابق سترہویں صدی عیسوی میں ایک کشمیری برہمن ایک ایرانی سید صوفی کی تعلیمات کے اثر سے حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔ ان کا نام صالح (متقی و پرہیزگار) رکھا گیا۔ جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے۔ صوفی درویش نے

صالح سے اپنی بیٹی بیاہ دی۔ یہیں سے اقبال کے مسلم آباؤ اجداد کا سلسلہ چلا اور اس سلسلے میں کئی صوفی بزرگ پیدا ہوئے۔

اقبال کے والد شیخ نور محمد گو کہ پڑھے لکھے آدمی نہ تھے۔ لیکن علماء و صلحاء کی صحبت میں رہے۔ غور و فکر کی عادت کے علاوہ تصوف میں درخور دوانی رکھتے تھے۔ وہ نہایت وجیہہ و شکیل، سنجیدہ و متین بزرگ تھے اور قصبے میں عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ ان کے عرفی نام میاں جی اور شیخ نتھو تھے۔ اقبال کی والدہ عرف عام میں بے جی کہی جاتی تھیں۔ سلیقہ شعار اور مذہبی مزاج کی حامل متشرع خاتون تھیں۔ پارچہ دوزی سے ہونے والی شوہر کی آمدنی پر قانع تھیں اور خوش دلی و خوش سلیقگی سے گزارا کرتی تھیں۔ شیخ نور محمد برقعوں کی ٹوپیاں سلنے میں مہارت رکھتے تھے اور اس کے لئے کافی مشہور بھی تھے۔

اقبال کی ابتدائی تعلیم مولانا سید میر حسن صاحب کے مدرسے میں سیالکوٹ ہی میں مکمل ہوئی۔ یہیں اسکاچ مشن اسکول سے ایف۔ اے کا امتحان پاس کیا۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے بی۔ اے کے امتحان میں نمایاں کامیابی حاصل کی اور گولڈ میڈل سے نوازے گئے۔ یہیں سے فلسفہ میں ایم۔ اے کیا اور یہیں مسٹر ٹامسن آرنلڈ سے ملاقات اور قربت کا شرف حاصل ہوا۔ ایم۔ اے پاس کرنے کے بعد اسی کالج میں فلسفہ اور انگریزی کے پروفیسر مقرر ہوئے ۱۹۰۵ء میں اعلا تعلیم کے حصول کے لئے یورپ گئے۔ کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفہ و اخلاق کی ڈگری حاصل کی اور میونخ یونیورسٹی جرمنی سے ”ایران میں مابعد الطبیعاتی افکار کا ارتقا“ پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ قیام یورپ کے دوران ہی میں بیرسٹری کی ڈگری حاصل کی اور کچھ عرصہ کے لئے لندن یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا۔ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس آ گئے۔ یہاں وکالت کے پیشے سے وابستہ رہے۔ جس کا سلسلہ ۱۹۳۴ء تک چلتا رہا۔ اس کے بعد علالت کی وجہ سے اس پیشے کو ترک کرنا پڑا۔

اقبال کے لئے فلسفہ اور شاعری کا میدان بہت ہی موزوں تھا اور اس میدان میں اپنی خاص افتاد طبع اور کارکردگی کی وجہ سے انہوں نے جو عزت و شہرت پائی وہ قابلِ رشک تھی۔ اقبال اپنے زمانے کے بااثر لوگوں میں تھے اور ذی وقار و بااختیار لوگوں میں عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔

اقبال ملک کی موجودہ معاشرتی اور سیاسی صورت حال سے اس قدر متاثر ہوئے کہ عملی سیاست میں کود پڑے ۱۹۲۶ء میں پنجاب کے مجلس قانون ساز کے ممبر ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے جلسۂ الہ آباد کی صدارت کی۔ اور صدارتی خطبے میں مسلمانوں کے لئے انڈین یونین کے تحت ایک خود مختار ریاست کی تشکیل کی تجویز پیش کی۔ لیکن یہ تجویز اربابِ حل و عقد نے منظور بھی نہیں کی اور اقبال کے معاصر ایڈورڈ تھامسن نے اقبال کی تجویز کو نظریۂ پاکستان سے خلط ملط کر کے ایسی غلط فہمی پیدا کر دی جس کے نتیجے میں اقبال کی شخصیت شکوک کے دائرے میں آ گئی اور وہ نظریۂ پاکستان کے حامی قرار دے

دیئے گئے۔ اقبال نے کھل کر اس خیال کی تردید کی لیکن اس غلط فہمی کا ازالہ آج تک نہیں ہو سکا جو مسٹر تھامسن نے برہنائے معصومیت یا برہنائے مصلحت پیدا کر دی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ اس وقت کی اہم سیاسی علمی اور ادبی شخصیتیں اقبال کو اس الزام سے بری الذمہ قرار دے چکی ہیں۔ مہاتما گاندھی، ڈاکٹر راجندر پرشاد، پنڈت جواہر لال نہرو، سر تیج بہادر سپرو اور دوسرے اہم اکابر نے اقبال کو شکوک و شبہات کے دائرے سے باہر رکھا ہے۔ ڈاکٹر تاراچند اور رام لعل اقبال کو ہندوستان کی تقسیم یا پاکستان کے قیام کا ذمہ دار نہیں مانتے۔ یہ الگ بات ہے کہ پاکستان کے اکثر اہل دانش و بینش نے اس کا سہرا اقبال ہی کے سر باندھا ہے۔ ہندوستان کے مسلم دانشوروں میں بالعموم اقبال کے تئیں شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں حالانکہ اقبال اتحاد و یگانگت اور یک جہتی کے حامی تھے۔ اکثر ہندو دانشوروں نے اس کا اعتراف کھلے دل سے کیا ہے۔ لیکن اکثر مسلم دانشوروں نے اس خیال کی تردید کی ہے۔ ان کے نزدیک اقبال اور یک جہتی بالکل ہی متضاد معاملہ ہے۔ یہ دونوں باتیں ایک جگہ جمع ہو ہی نہیں سکتیں۔

بہر حال، ابتدائی عہد سے ہی ہم اقبال میں مختلف فکری رجحانات کو داخلی طور پر ایک دوسرے سے مربوط پاتے ہیں۔ فلسفے کی اعلا تعلیم کے ساتھ ساتھ تصوف کے غائر مطالعے سے عقلیت اور وجدان، مذہب اور سیاست سبھی اقبال کی ذہنی تعمیر و تخمیر میں نہایت ہی متوازن طور پر جمع ہوئے ہیں، ان میں نہ صرف یہ کہ دو مختلف فکری دھارے ملتے اور ارتباط قائم کرتے ہیں بلکہ دو نسلی لاشعوری رجحانات و میلانات جو مختلف تہذیبی فضا اور مختلف قسم کی تہذیبی روایات کے حامل ہیں، ایک دوسرے سے تعاون اور ہمکاری کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے سوانحی خاکے سے بہت سے واقعات اس دعوے کی دلیل پر لائے جا سکتے ہیں۔ اور یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ دو مختلف یعنی تہذیبی اور مذہبی دھاروں کے درمیان اقبال واقعی رابطے کی ایک کڑی ہیں۔ اقبال کو اپنی اس شخصیت کا پورا پورا احساس بھی تھا جب ہی انہوں نے کہا:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

جیسا کہ ہم جانتے ہیں اقبال کے جد اعلا نے ایک سید صوفی بزرگ کی عقیدت کے زیر اثر اسلام قبول کیا تھا۔ اس طرح برہمنی اور فلسفیانہ نسلی خصوصیات، اسلامی تصوف میں گھل مل گئیں۔ اس اختلاط کا اقبال کی شخصیت میں اہم رول رہا ہے۔

عہد اقبال کے ہندوستان پر نظر ڈالتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ انگریزی نظام تعلیم ہندو اور مسلمان دونوں کے روایتی تہذیبی اور مذہبی نظام کو چیلنج کر رہا تھا۔ تمام مشرقی ممالک مغرب کے زیر اقتدار تھے اور مغرب، مشرق پر اپنی اجارہ داری کو برقرار رکھنے کے لئے ایسے نظام ہائے تعلیم کو نافذ کر رہا تھا جو مشرقی ممالک کے لوگوں کے مابین

اسلامی اتحاد کو پارہ پارہ کر دے۔ اسپین سے لیکر انڈونیشیا تک کے مسلم ممالک یہ محسوس کر رہے تھے کہ ان کی اپنی ذاتی حکومت کے حقوق انگریزوں کے ذریعے سلب کر لئے گئے ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کا اس احساس میں مبتلا ہو جانا نہایت ہی فطری امر تھا۔ برطانوی غلبے سے نجات حاصل کرنے کیلئے زبردست جدوجہد کی گئی خصوصی طور پر کمال اتاترک نے کامیابی حاصل کی جس نے برطانوی غلبے سے ترکوں کو آزاد کرا لیا۔ اس ضمنی واقعے نے ہندوستان کی آزادی کی سیاسی تحریک میں توانائی کی ایک نئی لہر دوڑا دی۔ مہاتما گاندھی جو تقریباً سات سال اقبال سے بڑے تھے، دکھنی افریقہ کے اخلاقی اور سیاسی کارناموں کے اچھوتے تجربے کے حامل تھے، وہ ستیہ گرہ کی تعلیمات کے ذریعہ ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد پر قطعیت کے ساتھ جم گئے۔ انہوں نے یہ بھی فیصلہ کر لیا تھا کہ ہندوستانی معاشرے سے چھوا چھوت اور اونچ نیچ کے بھید بھاؤ جیسی برائیوں کو دور کرنے کے لئے سماجی اصلاح کا کام ضروری ہے۔

اسلام اپنے زمانہ آغاز سے ہی سماجی برائیوں مثلاً رشوت، سودی کا کاروبار، ذات پات کی بنیاد پر سماجی نابرابری، نسلی امتیازات اور استحصال کو غلط تصور کرتا تھا۔ مسائل تیزی سے بڑھتے اور الجھتے جا رہے تھے۔ ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی توجہ بھی عام طور پر اپنی طرف اسی تیزی کے ساتھ مبذول کرا رہے تھے۔ دونوں طبقوں کے دانشور ان دونوں طبقوں کو انہیں روایات و اقدار کی طرف موڑنے کی کوشش کر رہے تھے۔ مثال کے طور پر رابندر ناتھ ٹیگور جمالیاتی احساس و شعور کے ساتھ ناسازگار حالات کے مقابلے کی کوشش کر رہے تھے۔ مہاتما گاندھی مذہبی نقطہ نظر سے مسائل کا مقابلہ کرنا چاہتے تھے جب کہ اقبال نے تاریخی اور فلسفیانہ انداز نظر سے موجودہ مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اہنسا اور داخلی توانائی کے تصورات نے ظالمانہ اور جابرانہ تسلط کا مقابلہ کرنے کے لئے اقبال کے نظام فکر میں "خودی" کا روپ دھار لیا چنانچہ ہندوستان کی تحریک آزادی کا شعور مرتب کرنے میں سماجی سیاسی ماحول وجہ جواز بن گیا۔ ارتقا پذیر مغربی تہذیب بھی اس سلسلے میں مشکلات پیدا کر رہی تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو اس بات کا احساس تھا کہ ان کے روایتی اور معاشرتی اقدار خطرے میں ہیں بلاشبہ ہندو اور مسلمان دونوں طبقوں میں انتہا پسند انقلابی تحریکیں بھی اس وقت موجود تھیں لیکن اسی زمانے میں ایسے مفکرین بھی موجود تھے جو اس سلسلے میں معتدل راہ کو ترجیح دیتے تھے اور وہ اپنے پیروکاروں اور مداحوں پر اپنے ناقدانہ نقطہ نظر سے یہ واضح کرتے تھے کہ برطانوی حکومت میں کیا کیا اچھائیاں ہیں۔ حالانکہ اس سے غیر ملکی حکومت سے آزادی اور ملکی حکومت کے قیام کی ضرورت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی تھی۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب اقبال نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی تبلیغ و اشاعت شروع کی تو ان کے سامنے سماجی سیاسی مسائل کا ایسا شدید غلبہ تھا کہ اس نے ان کے احساس و افکار کو اپنی طرف پوری شدت کے ساتھ مائل کر لیا۔

اس صورت حال میں اقبال نے ایک نظام فکر مرتب کرنے کی کوشش کی اس نظام فکر کو ہم "تصور خودی"

کے عنوان سے جانتے ہیں۔ اور اس کی تفہیم اور تشریح و تعبیر کی بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا مذہب خودی ہے۔ ان کا مسلک جدوجہد اور ان کا مشرب حرکت و عمل ہے۔ یہ وہ نظام معنی ہے جس سے حیات و کائنات کے تمام امکانی مسائل کی تشریح و تعبیر ہو سکتی ہے۔

طالب علمی کے زمانے میں یوسف حسین خاں کا قول نظر سے گزرا تھا کہ ہم اگرچہ اقبال کے تصورات کو ایک نظام فکر کے تحت مرتب کر سکتے ہیں لیکن یہ کام منطقی تجزیے کے بغیر ممکن نہیں۔ اور شاعری جس کی پرورش آغوش وجدان میں ہوتی ہے، اس گرانباری کی متحمل نہیں ہو سکتی . . . یہ کام اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب تجزیہ نگار اپنے ذہن کو تخلیقی سانچے میں ڈھال لے۔ یہ بیان ہر چند کہ متضاد ہے تاہم میں نے اپنی تخلیقی ذہنی ساخت کی کم مائگی کے باوجود اقبال کے نظام فکر کو سمجھنے کی کوشش کی اور ان کے تصورات کو اس نظام فکر کے تحت مرتب کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن اس وقت میرے نزدیک موجودہ نصابی ضرورت اہم تھی۔ پوسٹ گریجویٹ کورس کے اردو فارسی دونوں امتحانات میں اقبالیات کو میں نے خصوصی مضمون کی حیثیت سے اختیار کیا تھا۔ چنانچہ میں نے اپنی نصابی ضرورتوں کے تحت فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں کا قدرے تفصیل سے جائزہ لیا اور کئی مضامین لکھے۔ پھر انہیں اشاعت کی غرض سے مختلف رسائل و جرائد کو بھیجا۔ اور اکثر مضامین روح ادب، شیرازہ، یوجنا اور دوسرے مؤقر جرائد میں شائع ہوئے۔ اس طرح میری حوصلہ افزائی ہوتی گئی۔ جب میں خود یونیورسٹی اساتذہ کی صف میں آگیا تو طلبہ کی ضرورتوں کا احساس دامن گیر ہوا اور سوچا کہ کیوں نہ ان مضامین کو کتابی صورت میں شائع کرا دیا جائے۔ اس موقع پر ضرورت کی کلی تکمیل کے احساس نے مجھے اور مضامین لکھنے پر مجبور کیا۔ مختلف مساعد و نامساعد حالات میں اور مضامین لکھے جس کے نتیجے میں مضامین کے حجم و ضخامت اور ترتیب و تزئین میں خود میرے خیال میں یکسانیت پیدا نہ ہو سکی۔ میں نے یہ کوشش ضرور کی کہ فکر اقبال کے بنیادی پہلو مجروح نہ ہونے پائیں۔ اور اس کے تمام اطراف و اکناف اور گوشے اس قدر روشن ہو جائیں کہ وحدت فکر واضح طور پر دکھائی دے سکے اور طلبہ اس سے پوری طرح مستفید ہو سکیں۔

میں نے مطالعۂ اقبال سے جو کچھ حاصل کیا ہے، اس میں دور حاضر کے ذہین اور باذوق طلبہ کو شریک کرنے کی یہ پرخلوص کاوش ہے۔ اس لئے اگر میں یہ کہوں کہ اس کتاب کا نام "اقبال عصری تناظر" کی بجائے "اقبال طلبہ کے لئے" بھی ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا۔ لیکن بوجوہ ایسا نہیں کیا گیا کہ روایتی ذہن کے حامل قارئین اس کے دائرۂ اثر کو ایک مخصوص حلقے تک محدود سمجھتے حالانکہ میں مطالعے کا ذوق رکھنے والے ہر شخص کو طالب علم ہی سمجھتا ہوں اور اس اعتبار سے میں خود بھی ایک طالب علم ہی ہوں۔

بہر حال، یہ ضرور ہے کہ ایک خاص مقصد اور ایک خاص منہاج کے تحت اس کتاب کو منظر عام پر لانے کی

کوشش کی گئی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ جہاں یہ کتاب یونیورسٹی طلبہ کی نصابی ضرورتوں کی کفالت میں معاون ہوگی وہیں دوسرے باذوق قارئین کے ذوق کی تسکین و تکمیل میں بھی مفید ثابت ہوگی۔ اور اگر واقعی میرے قیاس کے مطابق ایسا ہی ہوا تو میں سمجھوں گا کہ میری یہ علمی ادبی کاوش رائیگاں نہیں گئی۔

اب اخیر میں اپنے کچھ کرم فرماؤں اور مخلص دوستوں کا ذکر اور ان کے تئیں شکریے کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں جنہوں نے مختلف مراحل میں معاونت و مساعدت فرمائی اور میں اس قابل ہو سکا کہ اپنی اس ناچیز تصنیف کو ہدیۂ ناظرین کر سکوں۔ اس سلسلے میں پہلا نام جناب ظفر عدیم کا ہے اور دوسرا نام ڈاکٹر سہیل احمد کا جن کی تخلیقی اور تنقیدی تحریک نے مجھے ہمیشہ فعال اور سرگرم رکھا اور ہر پیچیدہ مرحلے میں مساعدت و معاونت فرمائی۔ ڈاکٹر ولی احمد ولی میرے عزیز دوست ہی کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ وہ میرے بھائی کی طرح ہیں۔ حالات سازگار نہیں رہے اور ایک جگہ رہنے سہنے کا زمانہ نہیں رہا۔ ہم اگر اکٹھے رہتے سہتے تو ادبی دنیا میں کوئی بڑا اور اہم کارنامہ انجام دے سکتے تھے۔ ڈاکٹر ممتاز احمد خاں صاحب ہر چند کہ میرے ہمدم دیرینہ نہیں لیکن ان کے علمی ادبی رجحان اور تخلیقی تعمیری میلان سے مجھے اکثر و بیشتر تحریک ملتی رہی ہے اور وہ میرے لئے سرمایۂ قدر رہے ہیں۔ انہوں نے بعض مراحل میں مجھے اپنے پرخلوص تعاون و توجہ سے بہرہ مند فرمایا ہے۔ ڈاکٹر محمد حامد علی خاں کے پرخلوص تعاون کا بھی میں منکر نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے کتابت و طباعت کے مختلف مراحل میں تعاون فرما کر یقیناً اپنی محبت کا ثبوت دیا ہے۔ بعض دوستوں نے کتابوں اور رسالوں کی فراہمی میں جس فدر دریادلی کا ثبوت دیا اس کی مثال آج کے دور میں مشکل ہی سے ملتی ہے۔ اس سلسلے میں مجتبیٰ احمد بدر، خلیل الرحمٰن قاسمی، اور علی احمد منظر بھی میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔

علاوہ ازیں اس مرحلے میں اگر میں اپنی شریک حیات ناہید اعجاز اور اپنی ننھی منی بیٹیوں —— فرخندہ اعجاز فرخی اور رخشندہ اعجاز رخشی کا ذکر نہ کروں تو یہ خلوص و محبت اور دیانت داری کے منافی ہوگا کیوں کہ انکے محبت آمیز تعاون کے بغیر یہ کام کسی بھی طور ممکن نہ تھا۔ میرے شکریے کے مستحق قاری ہدایت کریم صاحب بھی ہیں جنہوں نے کتابت کے مرحلے میں نہ کبھی غلط بیانی سے کام لے کر مجھے اندھیرے میں رکھا اور نہ مجھے کبھی پریشان کیا۔ میں ان لوگوں کے تئیں بھی ہدیۂ تشکر پیش کرتا ہوں جنہوں نے اس سلسلے میں کسی نہ کسی طرح میری مدد کی اور جن کے نام نامی میرے حافظے میں بھی محفوظ نہیں رہ سکے۔

منظر اعجاز

۱۳ر مئی ۱۹۹۶ء

تصورات ○○ عصری تناظر

- خودی
- پیکار
- حریت
- شاہین
- مرد مومن
- عشق
- عورت

خودی

اقبال کے نظام فکر میں خودی کے تصور کو کلیدی حیثیت حاصل ہے، ان کے دوسرے ذیلی تصورات کا انحصار اسی پر ہے اس لئے اس کے سمجھے بغیر ہم اقبال کے افکار و تصورات کو سمجھنے سے قاصر رہیں گے چنانچہ ضروری ہے کہ اس تصور پر غائر اور سنجیدہ نظر ڈالی جائے۔

اقبال کے پیش نظر یہ اہم سوال ہے کہ نظام کائنات میں مستقل عنصر کیا ہے؟ اس کا جواب ہے "خودی" اب سوال پیدا ہوتا ہے۔ خودی کیا ہے؟ اقبال کے خیال میں۔ خودی ایک کثیر الجہت نامی سیال حقیقت ہے۔ جو حیات، مقصد، عمل اور شعور سے ہمکنار ہے۔ جیسا کہ اقبال نے زندگی کو ایک بنیادی حقیقت تسلیم کرتے ہوئے ایک مرکز بالذات 'انا' قرار دیا ہے۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ اقبال خودی کو عام مفہوم میں استعمال نہیں کرتے بلکہ ایک خاص فلسفیانہ مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک خودی وہ بنیادی اصول ہے جو کثرت کا واحد سبب ہے، وہ خودی کی دو سطحیں مانتے ہیں جسے 'امر' و 'خلق' کہتے ہیں۔ 'امر' کی سطح پر خودی غیر معین، لامحدود، لازمانی لامکانی وحدت ارادہ ہوتی ہے۔ لیکن 'امر' کی سطح سے نیچے خلق کی سطح پر آتی ہے تو اس کی غیر معین اور لامحدود توانائی پر روک لگ جاتی ہے اور یہ زمانی مکانی معینات کی اسیر ہوجاتی ہے اور کثرت کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ خلق کی سطح پر خودی افراد و اشخاص اور مظاہر و موجودات ہیں اور یہ تمام انائے مطلق یا امری خودی سے اپنا ظہور حاصل کرتے ہیں۔ خود انہیں کے مطابق یہ کائنات خودی کی نوآبادی ہے۔ جماد سے لیکر انسان تک میں خودی کی توانائی کی مختلف سطحیں اجاگر ہوتی ہیں۔ یہی خودی جب سطح امر پہ ہوتی ہے تو کثیر توانائی رکھنے والی فاعلی باارادہ حقیقت ہوتی ہے جب کہ سطح خلق پر آتی ہے تو اس کی توانائی پر روک لگ جاتی ہے اور یہ زمانی مکانی نظام کی اسیر ہوجاتی ہے جیسا کہ "حیات" کی بحث میں ان کے نقطۂ نظر سے واضح ہوجائے گا۔ وہ اپنے خطبے میں فرماتے ہیں۔

" حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کی نہ تو کوئی نظیر ہے نہ جس کا میکانیکی نباتی نقطۂ نظر سے تجزیہ ہی ممکن ہے۔ بقول ایک . . . نامور ماہر حیاتیات دریش DREISCH

کے اس کی کلیت "نفس الامری" ایک ایسی وحدت ہے جسے ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو کثرت سے بدل جاتی ہے بایں ہمہ اپنے نشو ونما، علیٰ ہذا احول سے مطابقت پیدا کرنے میں، خواہ یہ مطابقت نئی نئی عادتوں کا نتیجہ ہو، یا پرانی عادتوں میں ترمیم وتبدیلی کا اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں ایک خاص جد وجہد کے ماتحت کسی امر کے لئے سرزد ہوتے ہیں مگر جس کا مشین یا کل کی صورت میں وہم وگمان بھی نہیں۔ پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات ایک جد وجہد ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں اس کے اعمال کا سرچشمہ معلوم کریں تو ہمیں اس کے کسی دور کے ماضی کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا۔ لیکن جس کے معنی پھر یہ ہوں گے کہ اس فعالیت کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو حقائق مکانی میں منکشف تو ہوتی ہے لیکن جس کو ہم پا نہیں سکتے۔ لہذا ثابت ہوا کہ حیات بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور ان طبعی اور کیمیاوی اعمال سے متقدم جو معمولاً اس سے رونما ہوتے ہیں اور جو گویا ایک طرح کا مخصوص طریق کار ہے جس نے اپنی موجودہ شکل اختیار کی تو ارتقا کی ایک طویل عمر کی بدولت"

یہاں تک یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ حیات اپنی کلیت میں "نفس الامری" ہونے کے ساتھ ساتھ ایک وحدت بھی ہے اس کی فعالیت یا جد وجہد کسی مقصد کے تحت ہوتی ہے۔ یعنی یہ بامقصد بھی ہے اور اس کی فعالیت کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو حقائق مکانی میں منکشف ہوتی ہے اور غالباً اسی تناظر میں اقبال فرماتے ہیں۔

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

یہی حقائق مکانی خلق کی سطح ہے جسے قرآن مجید کی اصطلاح میں "سفلین" کی سطح یا پستی کی سطح بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس کے برعکس 'امر' کی سطح 'تقویم' یا بلندی کی سطح ہے۔ جہاں خودی لازمانی لامکانی اور غیر معین وحدت ارادہ ہوتی ہے۔ لیکن بامقصد ہونے کی وجہ سے اس میں تحریک عمل بھی ہے اور ارادہ ظہور بھی جس کی وجہ سے وہ حقائق مکانی میں منکشف ہوتی ہے اس طرح خودی کی دو سطحیں قائم ہو جاتی ہیں۔ امری خودی کو اقبال انائے مطلق، انائے محض یا خودئ محض یا محض خودی بھی کہتے ہیں۔ اس کے برعکس خلقی خودی کو انائے اضافی یا اضافی خودی بھی کہتے ہیں حقیقت مطلقہ کی بحث میں اقبال کے نقطۂ نظر سے واضح ہو جائے گا کہ وہ اس کی تعبیر ایک 'انا' کی حیثیت

سے کرتے ہیں۔ جیسا کہ وہ فرماتے ہیں:-

. . . جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفس فعال اور نفس بصیر دونوں پہلوؤں سے ایک جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بابصر اور خلاق مشیت ہے جس کی تعبیر اگر ایک 'انا' کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہم اس کا قیاس ذات انسانی پر کر رہے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے کوئی بے شکل سیال نہیں۔ ایک ربط و نظم آفریں اصول وحدت ایک ائتلافی فعالیت جو ایک جسم زندہ کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کی خاطر ایک نقطے پر لے آتی ہے۔ لیکن فکر کا دارومدار سر تا سر علامت ہے۔ اس لیے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ سا ڈال دیتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالمگیر روح کی شکل میں کرسکتا ہے جو ہر شئے میں جاری و ساری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم زندگی کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرتے ہیں تو اس کی انتہا وحدۃ الوجود پر ہوتی ہے۔ لیکن ہمیں اس کے قدر آشنا یعنی خلوت کے پہلو کا خود اپنے اندرون ذات میں براہ راست تجربہ حاصل ہے اور ہمارا وجدان بھی اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ زندگی در اصل ایک مرکز بالذات "انا" ہے۔

حیات مرکز بالذات 'انا' ہے جو ہر مظہر حیات میں جاری و ساری ہے جیسا کہ موصوف فرماتے ہیں:

دما دم رواں ہے یم زندگی ہر اک شئے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

محولۂ بالا اشعار "ساقی نامہ" سے ماخوذ ہیں جس کی تخلیق کا زمانہ ۱۹۳۲ء بتایا جاتا ہے۔ جب کہ "اسرار و رموز" کی صورت میں اقبال نے ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک خودی کا تصور مرتب کر لیا تھا۔ اور یہی ان کے نظام فکر کا کلیدی تصور ہے۔ یہ وہ نظام معنی ہے جس سے حیات و کائنات کے تمام امکانی مسائل کے حل کی کاوش اقبال نے کی۔ لیکن

اس کی جھلک ان کے آغاز شاعری سے ہی دکھائی دینے لگتی ہے۔ یہاں بانگ درا کی پہلی نظم "ہمالہ" جسے بالعموم فطرت نگاری اور وطنی شاعری کے زمرے میں رکھا جاتا ہے یا پھر "ماہ نو" جسے منظر نگاری کے ذیل میں شمار کیا جاتا ہے، حوالے کے لئے کافی ہے۔ اقبال نے اگر "ہمالہ" کے فطری پیش منظر سے اپنے ذہنی فکری پس منظر کو ہموار کر کے زمانے کا محض تصور اور حیات کا ابدی تصور اخذ کرنے کی کوشش کی ہے تو "ماہ نو" میں سطح خلق سے سطح امر کی طرف پرواز کی تمنا واضح طور پر دکھائی دیتی ہے جب کہ "جگنو" بھی اسی دور کی نظم ہے جسے نہ جانے کس بنا پر بچوں کی شاعری میں شامل کر دیا گیا ہے۔ بہرحال، اس نظم میں اقبال واضح طور پر فرماتے ہیں کہ "کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی" یعنی حقیقت تو ایک ہی ہے جس نے خلق کی سطح پر مختلف صورتوں میں اپنی تجلیاں بکھری ہیں۔ یہی وصف وحدت کا بنیادی عنصر یا ریشہ ہے جو تمام اشیاء و مظاہر کو ایک کڑی میں پروئے ہوئے ہے۔

یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا — واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

انداز گفتگو نے دھوکے دئے ہیں ورنہ — نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے

یعنی صورتوں کا جو اختلاف دکھائی دیتا ہے اس کا واحد سبب خودی کی فعال اور تخلیقی تحریک ہے۔ بقول ڈاکٹر ایم۔ اے رضوی "خودی کے تصور میں اقبال نے حیات، عمل، مقصد اور ارادے کی ہمکاری سے ایک ایسی نامی کثیر الجہات توانائی کے تصور کی بنیاد ڈالی ہے جو کسی بھی روحانی، اعیانی فلسفے کی بنیاد بن سکتا ہے۔" وہ مزید فرماتے ہیں:

> "اقبال اپنے علم کے لئے یا اپنے گردو پیش رہنے والی کائنات کے لئے ایک حقیقی در کی کثیر الجہات توانائی کا تصور قائم کرتے ہیں۔ یہ تصور ان کے نزدیک وہ بنیادی تصور ہے جس کی حقیقت کا عرفان اس کی صریح واقعیت اور اس کی در کی توانائی کے شعور سے ثابت ہے۔ انسان میں یہی توانائی ارادے، حافظے شعور اور حیات کی صورت میں جلوہ گر ہے۔ اب ایک ہی حقیقت جس کی جلوہ گری عام ہے لیکن اس کا سب سے جلیل و جمیل اظہار انسان میں ہوا ہے۔"

حیات اور نفسیات کی بنیاد پر اس کے ہونے کی دلیلیں اقبال نے پہلے اور دوسرے خطبے میں دی ہیں۔ اس کے اندر واقع ہونے والی تحریکات اور تغیرات کا سبب بھی بتایا ہے۔ اس سلسلے میں وہ فرماتے ہیں کہ اگر انسان چاہے تو اپنے گردوپیش کے حدود کی تسخیر کر کے خود کو شکنجے سے آزاد کرا لے اور اپنے اندر سطح امر کی وہ توانائی جو خلاق، عالم گیر، شعور ریز، حیات بیز، ارادہ خیز، مقصد انگیز ہے۔ اس کا عرفان حاصل کر لے۔ اقبال نے اسے ایک نفسیاتی عمل قرار دیا ہے۔ اقبال کے پیش نظر قرآن کی یہ آیت ہے: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ہ ثم رددنٰہ اسفل سافلین ہ جس سے اقبال یہ مفہوم اخذ کرتے ہیں کہ "احسن تقویم کی

سطح " امر " کی سطح ہے جہاں خودی کی توانائیاں غیر معین اور کثیر الجہت رہتی ہیں اور اسفل سفلین کی سطح یہ ہے کہ خودی خود ہی اپنے کھینچے ہوئے حصار میں بندھ جاتی ہے۔ خارج کا تصور ہی اس کے لئے حدود فراہم کر دیتا ہے اور ان خارجی حدود کی وجہ سے یا اس سے اختلاط کی وجہ سے اس کی بے پناہ توانائیوں پر روک لگ جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی حیثیت اضافی ہو جاتی ہے اور جب اضافی خودی اپنی سطح امر کا عرفان حاصل کر لیتی ہے تو اسے " ثم انشاناہ خلق آخر کا مصداق بنا دیتی ہے۔ واضح ہے کہ اقبال کا تصور خودی ایک فلسفیانہ نظام فکر ہے لیکن اس کے ساتھ ہی حکیمانہ بنیادیں بھی رکھتا ہے۔ انہیں اقبال نے اپنے اشعار میں بھی اور اشعار سے زیادہ وضاحت کے ساتھ خطبات میں پیش کیا ہے۔ جیسا کہ ساقی نامہ اور جگنو کے حوالے سے وضاحت کی گئی ہے اقبال سطح خلق پر پائی جانے والی مخلوق میں ایک ربط داخلی مانتے ہیں۔ یہ ربط نامی بھی ہے اور سیال بھی، طرفہ کار بھی ہے اور طرفہ دار بھی۔ اقبال کا یہ نظام فکر اسلام کے بنیادی عقائد کے ساتھ ساتھ حکیمانہ اور فلسفیانہ عالمی ارتقائی روایات کو ایک گتھی ہوئی فکری تنظیم میں سمیٹے ہوئے ہے۔

کائنات میں خودی کا ظہور فطرت الٰہی کا خاصہ ہے۔ خودی کی مختلف صورتیں ظہور کی مختلف سطحوں پر اجاگر ہوتی ہیں اور خودی کی وحدت کثرت کا جامہ اختیار کر تی جاتی ہے ہنگامہ ہائے وہو اور تکرار من و تو سے کائنات فطرت ہر لحظہ گونجتی رہتی ہے۔ توانائی کی یہ تحریک اگر غلط راستے پر پڑ جاتی ہے تو تخریب کارانہ میلان بن جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال " ساقی نامہ " میں ہی فرماتے ہیں۔

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں ۔۔۔ کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

لیکن اس اختلاف کی صریح واقعیت اور افادیت واہمیت کا انکار نہیں کرتے بلکہ اس کی تخلیقی فعالیت اور تعمیری جہت کی بھی نشاندہی کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

من و تو سے ہے انجمن آفریں ۔۔۔ مگر عین محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے ۔۔۔ یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
نہیں اس کی طاقت سے کہسار چور ۔۔۔ نہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور

خودی اپنی تخلیقی توانائی میں شدت لانے کے لئے اضافی حدود کا تعین خود ہی کرتی ہے اور خود ہی رکاوٹیں خلق کر لیتی ہے پھر انہیں رکاوٹوں میں الجھ کر معینات زمان و مکان کی اسیر بھی ہو جاتی ہے۔ پھر حدود زمان و مکان کو توڑ کر سطح خلق سے سطح امر کی طرف مائل بہ پرواز ہوتی ہے۔ دراصل سطح امر کے عرفان سے انسان کے جذبۂ عشق میں اشتعال پیدا ہوتا ہے۔ جس کے نتیجے میں شکنجۂ زمان و مکان سے رہائی کے لئے وہ انتھک کوشش کرتا ہے اور کامیاب

ہوتا ہے تو زمین و آسمان کے کناروں سے نکل کر لازمانی لامکانی حدود پر متصرف ہو جاتا ہے۔ عشق اسے جبر و لزوم سے نجات دلانے میں بے حد معاون ثابت ہوتا ہے۔ جس کی بدولت جبریل و یزداں بھی اس کی دسترس میں آجاتے ہیں:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے ۔۔۔ یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

یہاں بھی اقبال قرآن کی تعلیمات سے استفادہ کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، قرآن نے سورۂ رحمٰن میں جنوں اور انسانوں کی قوموں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "اگر نکل سکتے ہو زمین اور آسمان کے کناروں سے تو نکل بھاگو، تم نہیں نکل سکتے، مگر ہاں، اگر سلطان ساتھ ہو" اس طرح انسان ایک حد تک جبریت کا شکار دکھائی دیتا ہے لیکن قدرت کے حدود پھیلتے ہیں تو جبریت ٹوٹ جاتی ہے یعنی اگر سلطان یا مشیت ایزدی حاصل ہو جائے تو شکنجِ زمان و مکان سے رہائی ممکن ہے۔ اور یہی امکان اقبال کے رجائی نقطۂ نظر کو سہارا دیتا ہے جس کے نتیجے میں وہ کلی توانائی کے حصول کی کاوش پر مائل کرتے ہیں یہ ان کی تعلیم یا پیغام کا بنیادی پہلو ہے جو اسلام کے بنیادی عقیدے سے گہرے طور پر مربوط ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر ایم۔ اے رضوی کا حوالہ بے محل نہ ہوگا۔ وہ فرماتے ہیں:

> "مالکی فقیہہ کے بعد احمد بن تیمیہ کی لفظی شدت پسندی کے نتیجے میں اسلام جو اعلیٰ فلسفیانہ اقدار و افکار کے زاویے سے ہٹ کر صرف اوامر و نواہی کا اور وہ بھی انتہائی محدود تناظر میں ایک انتہا پسند عقیدوں کا مجموعہ رہ گیا تھا، اسے گویا اقبال نے از سرِ نو زندہ کیا اور اسلام کو جس کی روح عالمانہ اور ارتقا پسندانہ ہے، جو نابالغ فقہا اور مفسرین و مترجمین کی چیرہ دستیوں کا شکار ہو کر ایک سڑے ہوئے تالاب کی طرح خشک ہوتا جا رہا تھا، اسے اقبال نے تعقل، تفکر اور تدبر کا زندہ، رواں اور تیز رفتار دریا بنا دیا۔"

اس ناقدانہ بصیرت کی تصدیق اقبال کی جولانیٔ فکر کے تناظر میں بخوبی ہو سکتی ہے۔ اقبال "ساقی نامہ" ہی میں فرماتے ہیں:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات ۔۔۔ تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے ۔۔۔ خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات ۔۔۔ خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
خودی کے نگہباں کو ہے زہرناب ۔۔۔ وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
فرو فالِ محمود سے درگذر ۔۔۔ خودی کو نگہہ رکھو ایازی نہ کر

ڈاکٹر ایم۔اے۔رضوی کا درج ذیل خیال بھی اقبال کی عظمت پر ایک زبردست دلیل کی حیثیت رکھتا ہے وہ فرماتے ہیں:

"اقبال سے بہت پہلے جب اسلام ناتجربہ کار ماہرین کے ہاتھوں اسی طرح کی بلا میں مبتلا ہوا تھا تو غزالی نے "احیاء العلوم" کی تصنیف کر کے اس صورتحال کا مقابلہ کیا تھا اور پھر "احیاء العلوم" کے نتیجے میں مرتب ہونے والی خالص منطقیت کو "المنقذ من الضلال" کی وجدان انگیز تصنیف سے دور کر کے ایک صالح فکری، حکیمانہ، روحانی نظام بنایا تھا۔

اقبال اور غزالی میں دو باتیں مشترک ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ غزالی کا معاملہ اس وقت کے یونانی تفکر سے ہوا تھا جس کا میلان ارسطو کے بعد خالص منطقی ہو گیا تھا۔ اسلام میں چونکہ نظر کا پودا آزاد فضا میں نشوونما نہیں پا سکا تھا کیونکہ رسولؐ کے بعد ہی اسلام ایک طرح کی فقہی شدت پسندی کا شکار ہو چکا تھا اور اہل عرب اچھے جنگ جو تھے، اس لئے انہیں سخت جنگی نظام زیادہ راس آتا تھا۔ اس لئے بھی ان میں تفکر کی صحیح نشوونما نہیں ہو سکی اور دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ اسلامی تفکر اور فلسفہ فطری اور بنیادی طور پر بنی ہاشم کا حصہ تھا اور سقیفہ کی رو سے بنی ہاشم چونکہ خلافت اور سیاسی بالادستی ہٹائے گئے تھے۔ اس بات کی بلیغ کوشش کی گئی کہ بنی ہاشم کا تعلق عوام سے جہاں تک ممکن ہو کاٹ کر رکھا جائے۔

انصار مدینہ جو انہیں کی طرح سیاسی دائرے کی اہمیت سے نکالے گئے تھے، سیاست سے دشت کش ہو کر تعقل اور تفکر کی طرف مائل ہو رہے تھے، جس کا مقابلہ کرنے کیلئے اموی، عباسی اور آل مروان کی سیاسی بالادستی نے اسلام کے مفکرین اور صوفیا پر زندگی سخت کر رکھی تھی۔ انہیں ذہنی میلانات کا یہ نتیجہ تھا کہ ابن رشد جیسا حکیم راتوں رات اپنی ساری لائبریری کو اونٹوں پر باندھ کر یہودی کی پناہ میں چلا گیا اور اسلام ایک عصر ساز مفکر سے محروم ہو گیا۔ تو اویس قرنی سا بالغ نظر صوفی شہر چھوڑ کر دشت و صحرا کی تنہائیوں میں کھو گیا اور گویا وہیں سے صوفیا اور فقہا کے دو الگ الگ زاویے اسلام میں قائم ہوئے۔ کیونکہ فقہا

کو دربار کی پشت پناہی حاصل تھی اس لیئے اکثر صوفیا کو ہجرت، گوشہ گیری اور مصائب سے دوچار رہنا پڑا اور زیادہ تر صوفیا قتل کیئے گئے۔ ایسے لوگوں میں دو واقعات بہت اہم ہیں۔ منصور حلاج کا سولی پانا اور ہند میں سرمد کی شہادت۔"

ہمیں اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ شریعت اور تصوف کی باہمی آویزش نے دنیائے اسلام کو شدید نقصانات پہنچائے۔ فقہا کی بے بصری اور نارسائی نے بالعموم اسلام کو علمی اور تجربی تناظر میں رسوا بھی کیا۔ اس رسوائی کا بنیادی سبب تلاش کیا جائے تو دین و سیاست کی دوئی اور باہمی آویزش آشکارا ہو جائے گی۔ اقبال نے اپنی فکری کاوش اور اجتہادی قوت سے اسلام کے ماتھے کا یہ کلنک دھونے کی کوشش کی اور اسلام کی سادگی کو افادۂ عام کے لئے عوام الناس کے سرمایے کے طور پر پیش کیا۔ بقول ڈاکٹر ایم۔ اے رضوی:

"جس طرح غزالی نے یونانی منطق اور فلسفے کا مطالعہ کر کے منطقی اور فلسفیانہ بنیاد پر احیاء دین کی کوشش کی تھی، اسی طرح اٹھارہویں صدی کے نتائج سے مرتب ہونے والے تفکر کا حکیمانہ اور منطقی بنیادوں پر مطالعہ کر کے اقبال نے اسلامی الہیاتی تفکر کی جدید تشکیل کی اور اس کام میں اپنے نظام فکر کا کلیدی تصور "خودی" کو بنایا اقبال کا حال مغربی مفکر کانٹ کا سا ہے جس نے ہیوم کے مقابلے میں "تشکیل" کا جواب دے کر جو نظام فکر مرتب کیا اس میں در پردہ ہیوم کے نظریات کا اثبات کیا یعنی اس کا نتیجہ یہ تھا کہ خدا کا تصور زمانی مکانی حدود سے باہر کا معاملہ ہے اور زمانی مکانی حدود میں ہم اس کی نفی کر سکتے ہیں اور نہ اثبات۔ وہ خدا کے تصور کو اخلاقی بنیادوں پر ناگزیر مانتا ہے۔ اس طرح اگرچہ حقیقت میں اقبال نے اپنا محاذ خانقاہ کے خلاف اور تصوف کے خلاف آراستہ کیا لیکن درحقیقت انہوں نے تصوف کی فکری بنیادیں فراہم کی ہیں۔"

تصوف اور خانقاہ کے خلاف اقبال کی محاذ آرائی نے ناقدین اقبال کو مخمصے کا شکار بھی کیا کسی نے وحدۃ الوجود اور کسی نے وحدۃ الشہود کے تناظر میں ان کی تعبیرات دیکھیں۔ حالانکہ وجود کی بحث میں وہ "ہمہ اوست"، "ہمہ از اوست" اور "باہمہ اوست" یعنی تینوں میلانات کی نمائندگی کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ مولانا روم کی ارادت اختیار کرنے کی وجہ سے گمان گزرتا ہے کہ اقبال زاویۂ وجدان میں وحدۃ الوجودی ہیں۔ لیکن جب حافظ کی تنقید اقبال تیکھے انداز میں کرتے دکھائی دیتے ہیں تو ایک طرف معاملہ الجھتا ہے اور دوسری طرف مطلع صاف بھی ہو جاتا ہے۔ یعنی حلقۂ تصوف میں مولانا روم اور خواجہ حافظ دونوں زاویۂ وجدان کے رہبر تسلیم کیئے جاتے ہیں اور دونوں وحدۃ الوجودی ہیں لیکن

حافظ کی حال مستی عمل میں مانع آتی ہے جب کہ رومی کی جستجو محرک عمل بن جاتی ہے چنانچہ اقبال مولانا روم کو اپنا مرشد تسلیم کر لیتے ہیں اور حافظ کی تنقید فرماتے ہوئے کہتے ہیں ــــــ "آں فقیہہ ملت میخوار گاں "

اقبال کے نزدیک جو حال حافظ کا ہے وہی حال افلاطون کا بھی ہے۔ چنانچہ افلاطون کے اعیان ثابتہ کے متعلق اس طرح اظہار خیال فرماتے ہیں:

راہبِ اول فلاطونِ حکیم — از گروہ گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستان وجود افگندہ سم
آنچنا افسون نامحسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش برد
فطرتش خوابیدہ و خواب آفرید — چشم ہوش او سرابے آفرید
بس کہ از ذوق عمل محروم بود — جان او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالق اعیانِ نامشہود گشت

افلاطون سے بھی اقبال کے اختلاف کا بنیادی سبب یہی ہے کہ افلاطون ہنگامۂ موجود کا انکار کر کے ذوق عمل سے محروم ہو گیا اور عالم ناموجود و نامشہود کی رونق میں کھو گیا۔ اگر ذوق عمل سے محروم نہ ہوتا تو عالم موجود و مشہود میں ہی وہ رونق پیدا کر سکتا تھا جو اس کی نظروں سے اوجھل تھی۔ ڈاکٹر ایم۔ اے۔ رضوی کے مطابق "اقبال کا تصور خودی فی الحقیقت افلاطون کے اعیان ثابتہ کی ہی عصری تعبیر ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس میں ہنگامۂ موجود کو بھی اعیان نامشہود کا ہی ایک رخ مان لیا گیا ہے۔ اس نظام کو اقبال کالونی آف ایگوز مانتے ہیں "

ڈاکٹر رضوی کے بیان کی تصدیق اقبال کے چوتھے لیکچر سے ہو جاتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

> "What then is matter? A colony of egoes of a low order out of which emerge finite life and consciousness of a higher order, when their association and interaction reach a certain degree of complexity."

اس طرح اقبال "خودی" کو اس نظام کا مستقل عنصر مانتے ہیں۔ یہی خودی جلوۂ بدمست بھی ہے اور خلوت پسند بھی۔ حیات اسی خودی کا ایک رخ ہے یعنی جب ہم خودی کو اس کی تخلیقی توانائی کے تناظر میں دیکھتے ہیں تو اسے حیات کہتے ہیں اور جب خودی کو تفہیمی توانائیوں کے زاویے سے دیکھتے ہیں تو اسے احساس و ادراک اور شعور و علم کا نام دیتے ہیں۔ اسی طرح جب مقاصد کے تناظر میں خودی کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو خودی ہی اخلاقیات معلوم ہوتی ہے اور جب زمانی مکانی ربط و تنظیم اور نظام کے تحت ہم خودی کو دیکھتے ہیں تو اسے سیاست کہہ سکتے ہیں۔ یہی خودی جب حسی تحلیل میں آتی ہے تو حکمت کہلاتی ہے اور یہی خودی جب وجدانی نظام میں آتی ہے تو روحانیت یا مذہب کہلاتی ہے۔ اقبال نے خودی کے اس کثیر الجہت تصور کو اپنی اردو نظم "ساقی نامہ" میں اور اپنی مثنوی "اسرار

خودی" میں پیش کیا ہے کیونکہ وہ زندگی کو خودی کا ہی ایک پہلو قرار دیتے ہیں۔

اقبال حیات کو مرتکز بالذات "انا" قرار دیتے ہیں جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے چنانچہ "ساقی نامہ" میں فرماتے ہیں:

سفر زندگی کے لئے برگ و ساز   سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند   سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
خودی کی ہے یہ منزل اولیں   مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
خودی شیر مولا جہاں اس کا صید   زمیں اس کی صید آسماں اسکا صید
ہر اک منتظر تیری یلغار کا   تری شوخیٔ فکر و کردار کا
یہ ہے مقصد گردش روزگار   کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

اور "اسرار خودی" کے دیباچہ میں خودی کی تربیت کے تین مراحل بتاتے ہوئے ان کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس دیباچے کی متعلقہ تحریر یہاں من و عن نقل کر دیں:

"تربیت خودی کے تین مراحل ہیں" دستور الہیہ کی اطاعت ۲۔ ضبط نفس، جو شعور ذاتی یا انانیت کی اعلیٰ ترین شکل ہے۔ ۳۔ نیابت الٰہی جس کی خبر اِنّی جَاعِلٌ فِی الاَرضِ خَلِیفَۃ میں دی گئی ہے"

نیابت الٰہی دنیا میں انسانی ارتقا کی تیسری اور آخری منزل ہے۔ نائب اس زمین پر خدا کا نائب ہوتا ہے۔ دماغ اور جسم دونوں کے لحاظ سے حیات کا بہترین اور بلند ترین مظہر ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں حیات مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے ہماری ذہنی زندگی کے اختلافات اس کی ذات میں پہونچ کر ہم آہنگی کا جامہ پہن لیتے ہیں۔ یعنی کائنات کے پیچیدہ مسائل اس کی نظر میں سہل ہو جاتے ہیں۔ وہ اعلیٰ ترین قوت اور برترین علم دونوں کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں فکر اور عمل، جبلت اور ادراک سب ایک ہو جاتے ہیں۔ گویا وہ شجر انسانیت کا آخری ثمر ہوتا ہے اور چونکہ وہ انسانیت کی منتہا ہے، اس لئے وہ تمام صعوبتیں جو انسانیت کو ارتقائی منازل طے کرنے میں لاحق ہوتی ہیں محل اعتراض نہیں ہیں۔ وہ بنی نوع آدم کا حقیقی حاکم ہوتا ہے اور اس کی بادشاہت دراصل اس دنیا میں خدا کی بادشاہت ہوتی ہے۔ وہ لوگوں کو حیات

کی دولت اور اپنا تقرب عنایت کرتا ہے۔ ہم منازل ارتقائی جس قدر طے کریں گے اسی قدر اس سے قریب ہوتے جائیں گے۔ اس تقرب کے معنی یہ ہیں کہ ہم حیات کے مراتب عالیہ پر فائز ہو رہے ہیں۔"

پیکار

تصادم یا پیکار ایک فطری عمل ہے جو اپنے وجود کے تحفظ اور بقا کے لئے انسان کرتا ہے۔ انسانی تہذیب کی ارتقائی تاریخ شاہد ہے کہ جب انسان نے کرۂ ارض پر قدم رکھا تو اسے کسی دوسرے وجود سے خطرے کا احساس ہوا اور اس نے شعوری، نیم شعوری یا لاشعوری طور پر اس سے مقابلے کے لئے پاس پڑی کوئی شے اٹھالی۔ خواہ وہ برف کی سل، پتھر کا ٹکڑا یا لکڑی کا ڈھیلا ہو لیکن اس کا یہ عمل دفاعی تھا۔ اس نے حملہ نہیں کیا۔ یہ تہذیبِ انسانی کے ارتقا کی پہلی منزل تھی جہاں پر ظاہر ہوا کہ انسان خوف بھی کھا سکتا ہے اور اپنے وجود کی سالمیت اور تحفظ کے لئے خطرات کا مقابلہ بھی کر سکتا ہے۔ یہ انسان کا نفسیاتی عمل ہے۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے اور قدیم ہندوستانی فلسفے بھی اخلاقی بنیادوں پر تصادم و پیکار کو انسانی زندگی کا ناگزیر عمل قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا یہ فطری عمل ہونے کے ساتھ ساتھ اخلاقی نوعیت کا بھی حامل ہے اور اس سے انسانی زندگی کا ایک عظیم مقصد وابستہ ہے۔

ہندوستانی فلسفے اس خیال پر تبصرہ کرتے ہوئے اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ کائنات کے دوسرے قوی مظاہر کے مقابلے میں انسان جسمانی قوت کے اعتبار سے بہت ہی کمزور بلکہ مفلوج ہے جبکہ فطرت ایک قوی محرک ہے۔ اس حرکی توانائی کی بلاخیزی کے آگے انسان کا وجود تنکے کی مانند ہے۔ اس خیال کی رو سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ انسان فطرت کے مقابلے میں ایک حقیر وجود ہے لیکن محولہ بالا فلسفے بہر حال انسان کی عظمت کے قائل ہیں اور اس عظمت کا راز اس کی بصیرت ہے جو بالفاظِ دیگر اس کی فہم و فراست اور اس کے شعور و ادراک میں مضمر ہے جبکہ فطرت ان خصوصیات سے محروم ہے، وہ اندھی ہے اس لئے انسان کا PARALISED ہونا فطرت کے BLINDNESS پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہاں فطرت کا اندھا ہونا شعور و ادراک فہم و فراست اور قوت ارادی کے فقدان کی علامت ہے۔ انہی معنوں میں انسان ساری خلقت میں عظیم ترین مخلوق ہے اور اسی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات ہے۔ لہٰذا کائنات میں دو متضاد قوتیں باہم متقابل اور متخالف ہیں جبکہ دونوں داخلی اور معنوی طور

پر باہم مربوط اور پیوستہ ہیں اور دونوں کا مقصد اس کائنات کی الجھنوں سے نجات حاصل کرنا ہے لہذا فطرت جو خود ایک حرکی قوت ہے اور بظاہر حیات انسانی کے ارتقا کی راہ میں رکاوٹ اور دشواریاں پیدا کرتی ہے حقیقتاً انسان کی بے پناہ داخلی، غیر معین قوتِ عمل کو تحریک دے جاتی ہے لیکن اس کی یہ تحریک ارادی نہیں ہوتی بلکہ اس کا یہ مسلسل عمل اس کے خلقی نظام کا طابع ہے کیونکہ وہ انسان کی طرح فاعلی ارادہ نہیں۔ اس لئے یہ تخلیقی توانائی جہاں انسانی حیات وشخصیات کی تعمیر میں معاون ہوتی ہے وہیں وجود کو عدم اور اِلّا کو لا کے دھماکوں سے چور بھی کر دیتی ہے۔ اس بے لگام گھوڑے پر قابو پانا انسان ہی کا کام ہے بلکہ اس کا مقصدِ اولین یہی ہے۔ اور اسی سے اس کا جوہر حیات نکھرتا ہے اور اسی سے اس کی خودی کی تکمیل ہوتی ہے۔ حیات اپنی قوت اظہار میں اسی وقت کامیاب ہوتی ہے جب اظہار کی راہ میں رکاوٹیں اور دشواریاں حائل ہوں۔ فطرت کی حیثیت انہی رکاوٹوں اور دشواریوں کی ہے۔ اس جوکھم میں سے گذرنے کے بعد ہی صحیح انسانی سیرت پیدا ہوتی ہے جو تزکیۂ نفس، تہذیب روح اور تربیت خودی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ ایک خاص قسم کی ریاضت ہے۔ اگر انسانی سیرت وکردار کی تعمیر اس نہج پر نہ ہوئی تو کائناتِ فطرت اور اس کے مظاہر انسان کے لئے بارود کا ڈھیر بن جاتے ہیں جو ذرا سی غفلت کے باعث اس کی داخلی حیات اور اس کے مقاصد کو فوت کر دیتے ہیں۔ ہندوستانی فلسفے میں اس خیال کی وضاحت کے لئے ایک روایتی قسم کی مثال پیش کی گئی ہے جس میں فطرت کو اندھا گھوڑا، کائنات کو شعلہ ریز جنگل اور انسان کو صاحبِ بصیرت مسافر تصور کیا گیا ہے۔ مثال ایسی ہے کہ جنگل آگ کی لپیٹ میں ہے اور دو وجود اس جنگل کی آگ میں محصور ہیں۔ ایک BLIND اور دوسرا PARALISED (ہندی اصطلاح میں "प्रकृति नेत्रहीन" اور मनुष्य पंगु ہے) اندھے کے کندھے پر اگر کسی طرح پنگو (مفلوج) سوار ہو جاتا ہے جو وجدانی چھلانگ کے تحت ممکن ہے تو اندھے کو گھوڑے کی طرح اشارے پر دوڑاتا ہے اور جس طرف آگ نہیں ہوتی یا کم ہوتی ہے اس طرف سے چھلانگوں کے سہارے نکل جاتا ہے۔ اس طرح دونوں وجود کو اس شعلہ ریز جنگل سے نجات مل جاتی ہے۔ اس کائنات کے تمام موجودات ومظاہر کا بنیادی مقصد حصولِ نجات یا حریت ہے جس کی اولین منزل تسخیر کائنات ہے، اور اس کے لئے چند اصول وضوابط ہیں جنہیں لازمۂ حیات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ گویا کہ اس کائنات میں قدم قدم پر انسان کا مقابلہ مشکلات سے ہے۔ ساری کائنات ہی انسانی وجود کی مخالف ہے اور ہر لمحہ اس کی راہ میں نت نئے مسائل پیدا کرتی ہے۔ اقبال نے ان مسائل کو رکاوٹ کا نام دیا ہے لیکن اس رکاوٹ سے وہ بیزار نہیں ہوتے نہ اسے عذاب اور لعنت تصور کرتے ہیں بلکہ قوتِ حیات کے اظہار کے لئے ناگزیر قرار دیتے ہیں لیکن اسے رحمت الٰہی سمجھ کر جوں کا توں قبول بھی نہیں کرتے بلکہ اپنے اقوال واشعار کے ذریعہ اس کی مقاومت کی تعلیم دیتے ہیں اور یہی تعلیم ان کی تمام تر شاعری میں پائی جاتی ہے بلکہ بالفاظ دیگر یوں کہنا چاہئے کہ اسی تعلیم پر جو ایک

مسلسل اور مربوط نظامِ فکر ہے، ان کی پوری شاعری منحصر ہے۔ اس سلسلہ میں اہم ترین مغربی مفکر برگساں کے نظریات بھی ہیں جن کا مطالعہ اقبال نے بھی کیا اور آج بھی تخلیقی ارتقا کے تصور پر جس کی اہمیت مانی ہوئی ہے شاعری کو اقبال مقصد نہیں مانتے بلکہ مقصد کی ترسیل کا وسیلہ قرار دیتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ میں اقبال کی شاعرانہ حیثیت کو ثانوی اور فلسفیانہ حیثیت کو اول سمجھتا ہوں۔ وہ اولاً مفکر، مصلح اور معلمِ اخلاق ہیں اور ثانیہ شاعر — یہی سبب ہے کہ تخلیقِ فن کے سلسلے میں ان کے خیالات نہ صرف یہ کہ جداگانہ نوعیت کے حامل ہیں بلکہ سرے سے ہی وہ فلسفیانہ ہیں اور اسی فلسفیانہ اصول کے تحت انھوں نے وہ گراں مایہ فنی کارنامے انجام دئے ہیں جو اپنی وجدان انگیزیوں کے باعث اردو ادب کے لئے سرمایۂ افتخار ہیں اور یہی وجہ ہے کہ جس طرح ارسطو، ہومر، عمر خیام، مولانا روم، لاؤٹ زی (LOTZE) ، اوسپنسکی (AUSPENSKY) ڈانٹے، گوئٹے وغیرہ کے افکارِ عالیہ ادبیات عالم میں شمار کئے جاتے ہیں اسی طرح اقبال کے اشعار و افکار بھی ادبیاتِ عالم کا حصہ ہیں۔

اقبال کے نظامِ فکر میں تصادم و پیکار کا تصور ایک اعلیٰ و ارفع اخلاقی بنیاد کا حامل ہے۔ اگرچہ اقبال کا یہ تصور فلسفیانہ اور حکیمانہ ہے لیکن اس میں اتنی وسعت، ہمہ گیری اور ہمہ جہتی ہے کہ اسے تخلیقی، تہذیبی، معاشرتی، سیاسی مذہبی، اخلاقی اور روحانی تناظر میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ تصور کسی بھی طرح سے حیوانی نوعیت کا حامل نہیں ہے۔ اس کی اساس روحانی تصورِ حیات پر مبنی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح اقبال کے نظامِ فکر میں خودی، عشق مردِ مومن اور شاہین وغیرہ کے تصورات ہیں۔ ان کے تجربی اور عملی پیکروں میں بظاہر فرق ضرور ہے لیکن تفہیمی تناظر میں اگر دیکھیں تو تحریکِ حیات، تکمیلِ مقاصد اور قوتِ ظہور اور ان تمام تکوینی تخلیقی تعبیرات کی وحدت سے منسلک ہیں یعنی اقبال کا تصورِ تصادم و پیکار بیک وقت حیات اور اس کا ظہور بھی ہے، خودی بھی ہے، عشق بھی ہے، حرکت و عمل بھی ہے۔ یہ تخلیق بھی ہے، تعمیر بھی ہے، تقدیر بھی ہے، تسخیر بھی ہے اور ان تمام علمی اور تجریدی تفکر کی عملی تفسیر و تعبیر بھی ہے۔ شعریات، حکمتِ حیات، طبیعات، سیاسیات اور الٰہیات کے مختلف زاویۂ نظر سے اس موضوع کو مختلف عنوانات کے تحت جانچا پرکھا اور سمجھا جاسکتا ہے گویا کہ یہ موضوع اقبال کے کلیدی تصور "تصورِ خودی" اور اس کے ذیلی تصورات سے مختلف نہیں بلکہ منسلک اور مربوط ہے اس دعوے کی دلیل کے طور پر اقبال کی چند اردو نظمیں ہی کافی ہوں گی۔ "مسجد قرطبہ"، "ساقی نامہ" اور "ذوق و شوق" کے حوالے سے بھی اس موضوع کو بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔

"مسجد قرطبہ" کا آغاز زمانِ اضافی کے بیان سے ہوتا ہے جو محدود اکائیوں میں بٹا ہوا زمانہ ہے اور جس کی مجموعی عبارت کل، آج اور کل ہے۔ یہ زمانہ فطرت کا قوی تر مظہر ہے۔ اقبال اس میں فنا کے نقائص کے ساتھ ساتھ بقا کے امکانات بھی دریافت کرتے ہیں:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

اور اسی زمانی تسلسل کے تناظر میں مسجدِ قرطبہ کے پیش منظر کا جائزہ لیتے ہیں اور اس پیش منظر سے اپنے ذہنی فکری پس منظر کو تحریک دے کر عشق کا لافانی منظر ترتیب دیتے ہیں جس کے ذریعہ وہ یہ تاثر دیتے ہیں کہ دنیا کی ساری چیزیں آنی و فانی ہیں۔ مٹ جانے والی۔ زندہ رہنے والے وہ کارنامے ہیں جنہیں صاحبانِ عشق نے انجام دیا ہو۔ کیونکہ صاحبانِ عشق مرتے نہیں۔ وہ زندہ رہتے ہیں اس لئے ان کے کارنامے زمانہ نہیں مٹا سکتا۔ قرآن میں جونکہ آیا ہے کہ شہدائے راہِ حق کو ہرگز ہرگز مردہ نہ سمجھو، وہ زندہ ہیں اور غیب سے رزق پاتے ہیں یہ الگ بات ہے کہ تمہاری آنکھیں انہیں دیکھ نہیں سکتیں اس لئے اقبال تاویلاً ان کے کارنامے کو ان کی زندہ جاوید شخصیت سے وابستہ کر کے تابندہ و پائندہ قرار دیتے ہیں اور تاریخ اسلام کے حوالے سے یوں استدلال کرتے ہیں:

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

ایسی شخصیت زمانی مکانی حدود کی تسخیر کر کے لازمانی لامکانی ہو جاتی ہے۔ سیلِ ایام پر اس کے قدموں کے نشانات تا ابد مرتسم رہتے ہیں۔ عشق کے بے پناہ جذبے سے انسان کے اندر وہ توانائی پیدا ہوتی ہے جو اسے زندانِ زمان و مکان سے نجات دلا دیتی ہے۔ اقبال نے اس نظم میں زمانے کو انسانی وجود کا قوی ترین حریف تصور کیا ہے اور اس جنگ میں فتح کا پیغام عشق کے حق میں سنایا ہے۔

اقبال کی نظم "ذوق و شوق" بھی عشق ہی کے موضوع پر ہے۔ اس میں بھی اقبال جہد للبقا کی تعلیم دیتے ہیں۔ فلسطین کا نظارہ انہیں غم و اندوہ میں مبتلا کر دیتا ہے کیونکہ مسلمانوں کے ماضی کی عظمتیں راکھ کا ڈھیر بن چکی ہیں لیکن وہ اسی راکھ کے ڈھیر سے امید کا شعلہ پیدا کرتے ہیں کیونکہ اقبال بنیادی طور پر رجائی نقطۂ نگاہ کے حامل ہیں وہ حالات کی ناسازگاری سے گھبرا کر مایوسی میں مبتلا ہونے کو کفر سمجھتے ہیں اس لئے وہ نقائص کو درگذر کر کے امکانات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حالات اب بھی سازگار ہو سکتے ہیں اگر ہمارے اعمال ماضی کی طرح صالح ہو جائیں:

ذکرِ عرب کے سوز میں فکرِ عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات، نے عجمی تخیلات

کیا نہیں اور غزنوی کارگہِ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات

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

انہیں خصوصیات کی کمی نے مسلمانوں کی عظمت لوٹ لی۔ اگر انسان کے عمل میں یہ خوبیاں پیدا ہوجائیں تو وہ پھر عظیم اور باوقار ہوسکتا ہے۔ وہ آفاقی تحریکات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم، حضرت حسین، اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تحریکات آج بھی اسی سوزِ دروں کی وجہ سے زندہ ہیں:

صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق!

تاریخ عالم ان صاحبان کے کارنامے کو چیلنج نہیں کرسکتی۔ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ انھوں نے کسی پر جبر و ظلم کیا ہے اور کوئی مسلمان یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ حضرات مر گئے، اب زندہ نہیں۔ ورنہ شہدائے راہِ حق کو ہرگز ہرگز مردہ نہ سمجھو، وہ زندہ ہیں اور غیب سے رزق پاتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ تمہاری آنکھیں انہیں نہیں دیکھ سکتیں، والی بات غلط ثابت ہوجائے گی۔ اور اگر کہا جائے کہ خدا کا قول درست، اس کی بات سچی لیکن یہ وہ صاحبان نہیں ہیں تو پھر یہ بتلانا ہوگا کہ وہ کون لوگ ہیں۔ جن کی ابدی زندگی کی ضمانت خدا، قرآن میں دے رہا ہے۔

انسان کا مقصد ابدی زندگی حاصل کرنا ہے، خواہ وہ کسی قوم، کسی مذہب یا کسی مسلک کا ماننے والا ہو۔ اسی ابدی زندگی کے حصول کے لئے انسان نے مختلف النوع اصول و ضوابط اور نظریات پیش کئے ہیں جس میں اسلام کا اصول وہی ہے جس کا ذکر اقبال شعری اسالیب میں کررہے ہیں۔

اقبال کے نظامِ فکر کا کلیدی تصور "تصورِ خودی" بھی مغربی علماء و مفکرین کے انانیت پسندانہ تصور سے بہت مختلف ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال نے مغربی افکار و علوم سے تحریک حاصل کی اور جرمن قوم کی عملی تجربی عصری زندگی اور فکری میلان سے بھی متاثر ہوئے لیکن تصورِ خودی کو وضع کرنے میں قرآن کریم کے نسخۂ کیمیا سے مدد لی۔ اقبال کے پیشِ نظر یہ امر تھا کہ "اے داؤد کوشش کرو کہ میری صفات تمہارے اندر آجائیں" پھر یہ بھی کہ "میں نے انسان کو دیکھتا، سنتا اور سمجھتا بنایا" اور یہ بھی کہ "میں نے انسان کو حسن و خوبی کے بلند مقام پر خلق کیا اور پستی میں ڈال دیا لیکن وہ صالح عمل کرے تو بے انتہا اجر ہے" اس سے ظاہر ہے کہ انسان کو آزادیٔ عمل کی صلاحیت ودیعت کی گئی ہے اور وہ اچھے اور برے دونوں عمل میں فاعل مختار ہے یہ الگ بات ہے کہ اچھے کا صلہ اچھا اور برے کا صلہ برا ہے انسان اشرف المخلوقات اس بنا پر ہے کہ اس میں غور و فکر اور عمل کی صلاحیت بدرجۂ اتم موجود ہے۔ اگر وہ چاہے تو اس کائنات میں صالح عمل کرکے اس صلہ کا مستحق ہوسکتا ہے جس کا وعدہ اس سے اللہ نے کیا ہے یعنی "جب آزمایا چند باتوں میں اللہ نے اپنے دوست ابراہیمؑ کو اور پورا کر دکھلایا اسے ابراہیم نے تو کہا اللہ نے میں تمہیں انسانوں کا

امام بناتا ہوں۔ اور جب کہا ابراہیمؑ نے کہ اور میری اولاد کو؟ تو اللہ نے کہا میرا وعدہ ظالموں تک نہیں پہنچتا۔" مقام حیرت نہیں کہ انسان کے مقابلے میں خدا میں ایک کمی یہ ہے کہ وہ ظالم نہیں اور نہ ہی ظالموں کا طرفدار۔ لہذا جب وہ اپنے بندے کو تاکید کرتا ہے کہ صفات الٰہی کے حصول کی کوشش کرو، تو اس میں اس بات کی تاکید بھی شامل ہے کہ ظالم نہ بنو۔ جبکہ خدا کی طرح اس کی صفات حاصل کر کے صاحب اختیار و اقتدار بن جاؤ۔ خدا زمانی مکانی حدود و حصار سے بالا تر ہے، تم بھی زمانی مکانی حدود و حصار سے آزاد ہو جاؤ۔ خدا ایک ابدی حقیقت ہے، تم بھی ابدی حیات حاصل کرلو۔ اور اقبال کی فلسفیانہ اصطلاح میں یہی حریت ہے گویا کہ اقبال کے یہاں تصادم و پیکار کا تصور حریت کا پیغام ہے جس میں ظلم و استبداد کا شائبہ تک نہیں لیکن عملی تناظر میں تاریخی حوالے کو وہ اس طرح منظوم کر کے پیش کرتے ہیں:

خودی شیر مولا جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید

شیر مولیٰ کی ترکیب فارسی ادب سے ماخوذ ہے لیکن اسے عربی اسلامی تاریخ کے حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ حضرت علی (شیر مولا) کی ذات بابرکات سے کئی ایسی روایتیں منسوب ہیں جو انسانی عقل کو حیرت و استعجاب میں ڈال دیتی ہیں۔ ایک اہم واقعہ تاریخی تناظر میں حسب ذیل ہے، ملاحظہ فرمائیں:

"آنحضرتؐ محرم ۷ھ میں ایک ہزار چھ سو مسلمان کے ساتھ خیبر کی طرف بڑھے۔ سب سے پہلے قلعہ ناعم پر حملہ کیا۔ یہ ایک قلعہ آسانی سے فتح ہو گیا۔ دوسرے قلعے بھی آسانی سے فتح ہو گئے۔ سب سے اہم قموص کا قلعہ تھا اور مرحب (ایک عرب پہلوان) بھی یہیں تھا۔ حضورؐ نے یکے بعد دیگرے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کو اس مہم پر مامور فرمایا لیکن قلعہ فتح نہ ہو سکا۔ پھر حضورؐ نے حضرت علی کو اس مہم کے لئے نامزد کیا۔ مرحب حضرت علی کے ہاتھ سے قتل ہوا اور بیس دن کے محاصرہ کے بعد قموص کا قلعہ فتح ہو گیا۔ بیس مسلمان شہید ہوئے اور ترانوے یہودی مقتول ہوئے۔" (تاریخ اسلام۔ ایوان ادب، پٹنہ۔ ص۲۵)

دوسری تفصیلی تاریخوں میں اس طرح کا واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت علی نے جب خیبر کا دروازہ اکھاڑ لیا تو قلعہ بند لشکر کی جمعیت بے پناہ ہو گئی اور لشکر اسلام پر ٹوٹ پڑی۔ ایک روایت کے مطابق حضرت علی نے دشمن اسلام کے وار کو روکنے کے لئے در خیبر کو ہی ڈھال بنا لیا۔ جب معرکہ ختم ہو گیا تو حضرت علی نے اس وزنی دروازے کو زمین پر ڈال دیا تو ایک روایت کے مطابق تین سو اسلامی لشکر نے اور ایک دوسری روایت کے مطابق پانچ سو اسلامی لشکر نے ایک ساتھ مل کر اس وزنی دروازے کو کھینچ کر ایک طرف کیا۔ اس سلسلے میں اور بھی کئی

روایتیں ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت کوئی غیبی قوت حضرت علی کے ساتھ کارفرما ہوگئی تھی۔ بہرحال اقبال اسے کرامت تصور کرتے ہیں اور یہ کرامت خدا سے بے پناہ عشق کی بدولت ظاہر ہوتی ہے:

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

اور یہ بھی کہ ـــــــ

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
لیکن ع مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

اور حدیثِ قدسی کے مطابق انسان کے اعضائے جسم جن سے وہ کام لیتا ہے خدا کے ہو جا سکتے ہیں بلکہ انسان ایسا ہو جائے تو ایسا ہی ہوتا ہے۔ لہذا اسی خیال کو اقبال اس طرح پیش کرتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

رضائے الٰہی کے حصول کے بغیر ان صفاتِ عالیہ کا انسان میں ظہور ممکن نہیں۔ لہذا خدا نے انسانی خلقت میں آزادِ عمل کی صلاحیت تو ودیعت فرمائی کہ وہ اپنے ارادے اور شعور سے اچھا یا برا عمل کرنے پر قادر ہے لیکن ساتھ ہی انسان کے لئے ایسا اصول بھی نافذ کیا تاکہ وہ برائیوں سے بچے اور اچھائی یعنی نیک اور صالح عمل کی ہی طرف گامزن ہو کیونکہ اس کی نجات کا یہی واحد راستہ ہے۔ یہی وہ راستہ ہے جس پر عمل کر کے وہ حُر ہو سکتا ہے اور بقائے دوام حاصل کر سکتا ہے۔ ورنہ وہ بدی کرتا ہے تو اپنی دائمی زندگی سے ہاتھ دھو دے گا۔ لہذا ہر انسان جس کی کوشش بقائے دوام حاصل کرنے کی ہوگی۔ اس کے لئے لازم ہے کہ وہ بدی پر قابو حاصل کر لے کیونکہ ہر لمحہ بدی نیکی کو شکست دینے پر تلی ہوئی ہے۔ انسان دراصل اس کائنات میں ہر لمحہ خیر و شر، نیکی و بدی، اچھائی و برائی یا جبر و قدر کی کشاکش میں الجھا ہوا ہے۔ وہ جبریت کے حصار کو توڑے بغیر قدر کی منزل نہیں پا سکتا لہذا حصولِ قدر کے لئے جبر کی تسخیر میں ہی انسان کو اپنی توانائی صرف کرنی ہے اور یہ وہ صرفہ ہے جو منافع کے ساتھ ساتھ روبہ ارتقا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے امکانی ارتقا کی کوئی منزل متعین نہیں کی جا سکتی سوائے اس کے کہ یہ لامحدود عمل کا میدان ہے اور انسان اپنے محدود دائرۂ کار کو وسعت دے کر لامحدود کو عبور کر سکتا ہے اس طرح انسان جو اضافی طور پر ایک محدود وجود ہے اور زمانی و مکانی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ اگر وہ اپنی قوت و صلاحیت کو بروئے کار لائے تو اپنی محدودیت کے باوجود لازمانی لامکانی بن سکتا ہے۔ اور لازمانی لامکانی بن جانا ہی حیاتِ ابدی کا حصول ہے۔ اسی کو بقائے دوام کہتے ہیں۔ اقبال کے نظامِ فکر میں تصادم اسی بقائے دوام کو حاصل کرنے کے لئے لازمی و ضروری ہے۔ اقبال

خود پروفیسر نکلسن کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"...... دراصل بقائے شخصی اور زندگی کے ارتقا کے لئے تصادم ضروری ہے۔ میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو ہے۔ اس لئے میں تصادم و پیکار کو ضروری سمجھتا ہوں۔ یہ انسان کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔......."

اقبال کی تلاش۔ ظ۔ انصاری ص۱۱

پروفیسر عزیز احمد لکھتے ہیں:

"اقبال کے ہاں اصل تصادم دو طرح کا ہے: حرکت کا تصادم سکون سے یعنی موت کا تصادم زندگی سے (جس میں زندگی فتحمند ہوتی ہے) اور حرکت کا تصادم حرکت سے۔ یہ ایک طرح سے خیر و شر کا تصادم ہے۔ انسان اور کائنات کا تصادم اسی قسم کا ہے" (اقبال کی تلاش۔ ظ۔ انصاری ص۱۱)

یہاں تصادم و پیکار کا مفہوم وسیع تر ہے۔ یہ بیک وقت تہذیبی بھی ہے، اخلاقی بھی ہے اور سیاسی و معاشرتی بھی ہے۔ جدید مغربی مفکرین بھی EXISTENCE کے لئے STRUGGLE کو ضروری قرار دیتے ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال نے ڈارون، برگساں، کارل مارکس اور فریڈرک اینگلس وغیرہ کا مطالعہ کیا تھا اور ان کے تاثرات و آراء نے اقبال کے تخلیقی شعور کو تحریک بھی دی تھی لیکن اس تحریک کے سیلاب میں وہ بہہ نہیں گئے بلکہ اس کی مقاومت کی اور جدید علوم و فنون کی تحریکات سے استفادہ کرکے ایک صالح فکری نظام کی داغ بیل ڈالی وہ فکری نظام تجریدی تفکر اور علمی تبحر پر ہی مبنی نہیں ہے بلکہ اس میں قلب و روح کا سوز و گداز اور حرکت و عمل کا حسین امتزاج بھی کار فرما ہے۔

زمان و مکان کے اضافی طبیعاتی تصور پر عالم کا حرکی نظام قائم ہے لیکن اقبال اس کے ساتھ ہی اخلاقی بنیادوں پر زمان کے محض تصور کو ناگزیر مانتے ہیں اور زمانی حرکت کو زمانِ محض کی طرف کرتا ہوا محسوس کرتے ہیں لیکن کائنات کے تمام موجودات سوائے انسانی وجود کے اس قابل نہیں جو اپنی ارادی فعلیت سے زمانِ محض کے حدود پر تصرف حاصل کر سکیں۔ انسان ہی واحد وجود ہے جو اپنی قوت حیات اور وجدانی تحریکات کے سبب اپنی خودی کی تکمیل کے لئے تسخیر جہات کا کارنامہ انجام دے سکے اور زمان و مکان کے شکنجے سے آزاد ہوکر حیات کے بے نہایت سفر میں منزلوں کے لا متناہی سلسلے کو عبور کرتا جائے۔ انسانی آرزوؤں کی تکمیل کا ہی مرحلہ حیاتِ دوام سے عبارت ہے۔ اقبال نے جدید طبیعات اور مابعد الطبیعاتی افکار کے تناظر میں اسلامی تصورات کا جائزہ لیکر قرآن صامت اور قرآن ناطق کے ارشادات کو عصری تقاضے سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش

کی ہے اور اسی کوشش کے نتیجے کو خودی کا نام دیا ہے جو ایک کثیر الجہات نامی سیال توانائی حیات ہے، یہ توانائی POTENTISE ہو کر جب بشری شکل میں دکھائی دیتی ہے تو اقبال کہتے ہیں:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفٰے سے ہمیں
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید

اس موضوع پر کلامِ اقبال میں بہت سارے اشعار ملتے ہیں:

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرّہ مہ و مہر کو تاراج
ناوک ہے مسلماں ہدف اس کا ہے ثریا
ہے سرّ سراپردۂ جاں نکتۂ معراج
تو معنی والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مدو جزر ابھی چاند کا محتاج

تو اے اسیرِ مکاں لامکاں سے دور نہیں ؛؛ وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں

اقبال کی اس ولولہ انگیزی کو یک چشم ONE - EYED حضرات نے نطشے کا چربہ کہا ہے جبکہ نطشے کی ولولہ انگیزی اخلاق باختہ ہے۔ اقبال کی جنگ موت سے ہے اور موت کے واسطے سے کائنات کے ان عناصر و عوامل سے جو موت کو زندگی عطا کرتے ہیں۔ اور حیات کو تکمیل مقاصد میں ناکام بنا دینا چاہتے ہیں۔ خلق کی سطح خودی کے لئے شکار گاہ ہے جہاں وہ موت کا شکار کر کے اپنا پیٹ بھرتی ہے لیکن ایسے عوامل و عناصر جو اس کے پیٹ پر لات مارنے کی کوشش کرتے ہیں، وہ اس کے دشمن ہیں۔ اسی لئے اقبال کا پہلا نشانہ وہی بنتے ہیں۔ اسی وجہ سے دنیا کو نظر انداز کر کے جنت کی تمنا کو اقبال حماقت تصور کرتے ہیں۔ وہ حیات کے مشن کو یوں بیان کرتے ہیں:

اتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں

حریت

اقبال کا تصورِ حریت غلامی کے شدید احساس کے ردعمل سے وابستہ ہے اور انسانی تہذیب کی تاریخ میں یہ مسئلہ اس قدر اہم رہا ہے کہ ہر عہد کے مفکرین نے اس مسئلے پر غور و فکر کر کے اس کو حل کرنے کی کوششیں کی ہیں۔ کبھی اس مسئلے پر روحانی اور اخلاقی تناظر میں غور و فکر کیا گیا ہے اور کبھی اس مسئلے کو سیاسی اور سماجی تناظرات میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں فکرِ اقبال کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلے کا حل ایسے حکیمانہ و فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ایک ہی اصول حیات و کائنات کے تمام مسائل کو حل کرنے میں مفید و معاون ثابت ہو سکے چنانچہ اقبال جب حریت کی بات کرتے ہیں تو اس کا تعلق صرف کسی انفرادی شخصیت سے ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کی فکر انسان کی ہیتِ اجتماعیہ پر اثر انداز ہوتی ہے اور وہ کائناتِ فطرت تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ اس کے ماورائی حدود تک پھیل جاتی ہے۔ اقبال کی اس فکر میں اس قدر وسعت ہے کہ اس کا اطلاق کائناتِ فطرت کے دوسرے مظاہر پر بھی یکساں طور پہ ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اقبال جب آزادی کا نعرہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مقصود صرف انسانی آزادی تک محدود نہیں رہتا۔ وہ جمادات، نباتات اور حیوانات تک کی آزادی کے لئے نعرۂ احتجاج بلند کرتے ہیں۔ لیکن ایسا وہ کبھی اپنی زبانی اور کبھی غیروں کی زبانی کرتے ہیں۔ "محاورہ مابینِ خدا و انسان" میں اس طرح کا احتجاج وہ خدا کی زبانی کرتے ہیں جو اس نظم کے پہلے بند سے ظاہر ہے، ملاحظہ فرمائیں۔ خدا انسان سے ہم کلام ہوتا ہے:

جہاں را زیک آب و گل آفریدم — تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم — تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

اقبال دراصل مظاہرِ کائنات کے مابین کسی وصفی امتیاز QUALITATIVE DIFFERENCE کا تصور قائم نہیں

کرتے۔ ان کے نزدیک حیات کے تمام مظاہر کی اصل ایک ہی ہے۔ یہ تصور حکیمانہ، اور فلسفیانہ ہونے کے ساتھ ساتھ روحانی بھی ہے اور اخلاقی بھی۔ لیکن یہاں ایک بات توجہ طلب ہے، اور وہ یہ ہے کہ اقبال کے اس نقطۂ نظر سے یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب ہوگا کہ وہ انسان اور حیوان اور ہیرے اور کوئلے میں کوئی امتیاز نہیں برتتے۔ اقبال ایسی صورتوں میں تفریق کرتے ہیں۔ ان کے فلسفیانہ تصور کے تحت یہ تفریق مقداری یعنی QUANTITATIVE ہے جو خودی کی کمی بیشی کی وجہ سے ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ خودی کا حسین و جمیل اظہار انسان ہی میں ہوا ہے لیکن ایسا نہیں ہے کہ دوسرے مظاہر میں سرے سے ہی خودی کا فقدان ہو۔ اس طرح اقبال نے انسان کے ساتھ ساتھ کائنات کے مختلف النوع مظاہر کو اپنی داخلیت سے ہم آہنگ کر کے وحدت کے سلسلہ میں پرو دیا ہے۔ اتحاد اور ایکتا کے سیاسی تناظر میں اقبال کے اس تصور پر غور کریں تو ان کے تنظیمی شعور کی وسعت و ہمہ گیری کی دوسری کوئی مثال ان کے متقدمین یا معاصرین میں کہیں نظر نہیں آتی۔ یہاں اقبال کی سنجیدگی فکر اور شدت جذبات دیکھیں :

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں | کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں | مگر عین محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے | یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے

اقبال کا یہ تصور حکیمانہ اور فلسفیانہ ہونے کے ساتھ ساتھ سیاسی بھی ہے لیکن اسلام کے بنیادی عقیدے سے نہیں ہٹتا بلکہ عقیدے کی بنیاد کو اور بھی مستحکم کر دیتا ہے۔ (اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ (اللہ ہی ارض و سماوات کا نور یعنی توانائی ہے) اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حصول حریت کے لئے اتحاد اور ایکتا کی شدید ضرورت اور زبردست اہمیت ہے، اور اس کے بغیر حریت کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ اور پھر حصولِ حریت کے بعد بھی اس کا استقرار اس کے بغیر ممکن نہیں ساتھ ہی فکر و عمل کی وحدت بھی اسی نقطۂ نظر سے عبارت ہے۔ اس طرح اقبال کے نظامِ فکر میں حریت کا تصور انفرادی ہی نہیں، اجتماعی بھی ہے اور صرف انسانی ہی نہیں بلکہ غیر انسانی یعنی فطری بھی ہے۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اقبال دوسرے انفرادیت پسندوں کی طرح صرف ذاتی حریت کے قائل نہیں بلکہ وہ شخصی اور انفرادی آزادی کے ساتھ ساتھ اس کائنات اور اس کے تمام مظاہر کی بھی آزادی کے خواہاں ہیں، چنانچہ اقبال کے تصور حریت کی غرض و غایت آفاقی نوعیت کی حامل ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال اپنے ساتھ ساتھ اس پوری کائنات کو غلام تصور کرتے ہیں؟ کیونکہ حریت کا احساس غلامی سے وابستہ ہے۔ اگر انسان میں اپنی غلامی کا احساس بیدار نہ ہو تو وہ آزادی کے

بارے میں کیونکر سوچ سکتا ہے۔ ماضی میں اس نہج پر غور وفکر کرنے والے بہت لوگ گذرے ہیں۔ یہاں تک کہ اقبال کے معاصرین میں اور موجودہ عہد میں بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو آزادی کو زندگی کی حقیقی قدر تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں موجودہ عہد کی فکر میں اتنی وسعت کہاں جو اقبال کے وسیع پایہ شعور کی دین ہے خود اقبال کے معاصرین میں بھی حریت کے علمبرداروں کی فکر اور سعی وجہد وطن کے جغرافیائی حدود تک ہی محدود ہے۔ اگر کسی کے یہاں اتفاقاً وسعتِ فکر ونظر ہے بھی تو وہ مشرقی حدود سے آگے نہیں بڑھتی کیونکہ اس زمانے میں مشرق، مغربی سامراجیت کا غلام تھا۔ چنانچہ اقبال کی فکری وسعت وہمہ گیری کی مثال ان کے عہد سے لیکر آج کے دور تک کہیں نظر نہیں آتی۔ اقبال کے عہد میں ہندوستان میں حریت پسندوں کی تعداد کم نہ تھی جن میں ہندو بھی تھے اور مسلمان بھی، اور:

> "خود مسلمانوں میں مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، مرحوم قائدِ اعظم جیسی نمایاں شخصیتیں اور دیگر شخصیتیں موجود تھیں جن کی زندگی کے ایام بھی اقبال کی حیات کی مانند تھے اور وہ لوگ ایک ہی نسل اور ایک ہی عہد سے تعلق رکھتے تھے اور حریت پسندوں اور مجاہدوں میں شامل تھے لیکن اقبال ان سب سے بڑے ہیں اور اقبال کے کام کی عظمت کا ان میں سے کسی سے بھی موازنہ نہیں کیا جا سکتا"

(صدرِ اسلامی جمہوریہ ایران، جناب خامنہ ای کی تقریر سے ماخوذ۔ ندائے اسلام مئی ۱۹۸۶ء)

اقبال کی حریت پسندی کے اس سیاسی پہلو سے انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اقبال کے فلسفہ کی ترتیب و تنظیم میں عصری سیاسی ومعاشرتی اسباب وعلل نے گراں قدر تعاون کیا ہے۔ اس کے باوجود بھی ان کی حریت پسندی کو متعلقہ عہد کی ہنگامی صورتِ حال کا ہنگامی ردعمل نہیں کہا جا سکتا۔ اقبال کی حریت پسندی سیاسی فارمولا بازی نہیں ہے بلکہ اس کی حکیمانہ اور فلسفیانہ جہتیں ہیں اور اخلاقی تناظر میں اس کی معنوی گہرائی اور گیرائی مسلم ہے البتہ اس کے سیاسی اور سماجی پہلوؤں کو نظر انداز کسی بھی طور نہیں کیا جا سکتا۔ ساتھ ہی اس کو سیاسی اور سماجی پہلوؤں تک ہی محدود بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے اس تصور میں بڑی گوناگونی اور بوقلمونی، ہمہ گیری اور ہمہ جہتی ہے حالانکہ اقبال نے اس تصور کے وضع کرنے میں اس سلسلے کے قدیم وجدید فکری ماخذ سے استفادہ کیا ہے،

اقبال قدیم ہندی فلاسفہ کے اس خیال سے متاثر ہیں کہ اس کائنات کی حیثیت اس جنگل کی ہے جس میں آگ لگی ہوئی ہے اور اس کے حصار میں فطرت اور انسان دونوں گھرے ہوئے ہیں۔ فطرت ایک جبر کی قوت ہے جو بصیرت سے محروم ہے اور اندھے گھوڑے کی طرح جدھر منہ اٹھتا ہے، دوڑتی ہے جبکہ انسان مفلوج ہے

کہ اپنی جگہ سے حرکت نہیں کرسکتا۔ وہ دوہری مصیبت میں گرفتار ہے۔ اگر آگ کی لپٹوں سے بچتا ہے تو فطرت کی ٹاپوں سے کچل جانے کا اندیشہ ہے۔ لیکن فطرت چونکہ اندھی ہے اس لئے اس مصیبت سے نجات کا امکان اسے دکھلائی نہیں دیتا جبکہ انسان صاحبِ بصیرت ہے۔ انسان کا صاحب بصیرت ہونا INTUITIVE FACTOR ہے۔ اسی جوش وجدان کے باعث وہ فطرت کے گھوڑے پر چھلانگ لگاتا ہے اور اسے اپنے قابو میں لاتا ہے۔ پھر جدھر چاہتا ہے، اسے دوڑاتا ہے۔ نجات کی یہ صورت قرین قیاس ہے کیونکہ کسی اندھے کے کندھے پر سوار ہو کر کوئی مفلوج سفر کرسکتا ہے لیکن اس اتحاد کے بغیر دونوں میں سے کوئی بھی اس منزلِ مقصود کو نہیں پاسکتا۔ اور اس اتحاد سے ایک، دوسرے کا معاون ہوسکتا ہے لیکن غلام نہیں جبکہ یہ اتحاد نہ ہو تو دونوں کا وجود خطرے میں ہے۔ یہی سبب ہے کہ اقبال انسانی خودی کی تکمیل کے لئے حدودِ زمانِ اضافی یا کائنات کی تسخیر کو لازمی قرار دیتے ہیں لیکن یہ تسخیر، فطرت کو غلام کرنے کی غرض سے نہیں بلکہ خود نجات پانے اور نجات دلانے کی غرض سے ہے۔ فطرت مجبور ہے اور اپنی تکمیل خود نہیں کرسکتی اس لئے وہ خود اس بات کی منتظر ہے کہ کوئی اسے مسخر کرکے محفوظ کردے تاکہ آتشِ کائنات میں جل کر اسے اپنے وجود سے محروم نہ ہونا پڑے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیِ فکر و کردار کا

اقبال کے اس خیال کو ان کے بعض ناقدین نے بر بنائے معصومیت یا بر بنائے مصلحت تشدد پسندانہ میلان سمجھا ہے اور دوسروں کو بھی یہی بات سمجھانے کی کوشش کی ہے لیکن اقبال کی یہ ولولہ انگیزی اور جذباتیت جوابی شکریہ ہے روحِ ارضی کے لئے جس نے ظہورِ آدم کے مبارک اور سعید موقع پر آدم کا پرجوش اور پرخلوص استقبال کیا ہے:

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

روحِ ارضی کی طرف سے حریتِ آدم کی یہ بشارت ہے کیونکہ آدم ازل ہی سے جنس محبت کا خریدار ہے۔

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے — تو جنس محبت کا خریدار ازل سے
تو پیرِ صنم خانۂ اسرار ازل سے — محنت کش و خوں ریز و کم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیری رضا دیکھ!

اسی تصور کے تحت اقبال یہ بھی کہتے ہیں :

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

اقبال کے نزدیک خودی کی تعمیر و تربیت کے لئے محبت لازمی ہے جس کو انہوں نے کبھی عشق، کبھی ذوق، اور کبھی شوق، اور کبھی حرکت و عمل سے عبارت کیا ہے۔ عشق وہ جوشِ وجدان ہے جو انسانی خودی کو کائنات کے تمام جبر و لزوم سے چھٹکارا دلا کر تسخیر کائنات کا حوصلہ اور قوت عطا کرتا ہے۔ ساتھ ہی انانیت پسندی اور کبر و غرور کی آلودگیوں سے بھی نجات دلا کر پاکیزگی و طہارت کا علمبردار بنا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر میں تصورِ خودی اگر کلیدی تصور ہے تو عشق خودی کے معاون عنصر کی حیثیت رکھتا ہے جس کا مطمحِ نظر حقیقت حیات کا عرفان اور حیاتِ دوام کا حصول ہے جبکہ حیات خود ہی "خودی" کا ایک پہلو ہے۔ اور خودی ایک کثیر الجہات نامی سیال حقیقت ہے اور یہ مقصد، شعور، عمل اور ارادہ سے ہمکنار ہے۔ اقبال نے خودی کی دو سطحیں قائم کی ہیں، خودی جب امر کی سطح پر رہتی ہے تو کثیر الجہات، فاعلی با ارادہ حقیقت ہوتی ہے لیکن جب سطحِ امر سے نیچے سطحِ خلق کی طرف آتی ہے تو اپنے گرد حصار و حدود قائم کر لیتی ہے کیونکہ قوتِ حیات اپنے اظہار میں اسی وقت کامیاب ہوتی ہے جب اظہار کی راہ میں رکاوٹیں اور دشواریاں پیدا ہوں، چنانچہ مقصد ظہور کی تکمیل کے لئے "خودی" خودی رکاوٹیں خلق کر لیتی ہے اس لئے خلق کی سطح پر خودی زمانی مکانی معینات کی اسیر ہو جاتی ہے۔ اس خیال کا اظہار اقبال نے جا بجا اپنی شاعری میں کیا ہے چنانچہ ان کی اردو نظم ساقی نامہ کا موضوع خاص خودی ہی ہے۔ اور اپنی فارسی شاعری خصوصاً "اسرار و رموز" میں تو بالتفصیل اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ ان کا ایک فارسی شعر اس سلسلہ میں ملاحظہ فرمائیں:

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

اور اسی خیال کو ساقی نامہ میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

دمادم رواں ہے یم زندگی — ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود — کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی — عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر — مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

خودی کی حقیقت ایک ہی ہے جس کی جلوہ گری عام ہے لیکن انسان کی ذات میں اس کا سب سے حسین جمیل

اظہار ہوا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اقبال اس کائنات کو خودی کی نوآبادی COLONY OF EGO کہتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے نظامِ فکر میں دوسرے کائناتی مظاہر کی طرح انسانی وجود بھی بنیادی طور پر زمانی مکانی حدود کا اسیر ہے لیکن اس کی عظمت اس امر میں پوشیدہ ہے کہ خلق کی سطح پر اپنی سطحِ امر کی توانائی کا عرفان حاصل کرے اور یہی اس کی تقویم کا راز ہے۔ اور اسی بے پناہ اور غیر معین توانائی کی وجہ سے وہ اپنے گردوپیش کے حدود کی تسخیر پر قادر ہے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رکھنے کی ہے کہ اقبال خودی کو شخصی اور محیط تصور کرتے ہیں اس لئے کائنات میں خودی کی کارفرمائیوں کے ساتھ ساتھ وہ ماورائی خودی پر بھی ایمان رکھتے ہیں جسے وہ خودیٔ محض یا انائے محض بھی کہتے ہیں۔ اس طرح ہر اضافی خودی، خودیٔ محض کی پابند ہو جاتی ہے لیکن اقبال ذاتِ انسانی پر اس پابندی کے اطلاق کو جبر تصور نہیں کرتے چنانچہ انسان کی ذات عمل میں آزاد ہو جاتی ہے اور عمل کی یہی آزادی اسے جبر و قدر کے درمیان لاکھڑا کرتی ہے کیونکہ وہ صاحبِ شعور ہے اور صاحبِ شعور ہی ہونے کی وجہ سے وہ دوسرے مظاہر کائنات سے ممتاز اور منفرد ہے۔ شعور کی بنا پر اس میں وہ قوت پوشیدہ ہے جو اس کے عمل میں نفوذ کر کے اسے زمانی مکانی شکنجے سے آزاد کرا دے۔ یہاں قوت کی شدت اور سختی میں شعور کی بدولت نرمی، حلاوت اور بصیرت پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ شعور "عقلِ سلیم" ہے جو قوت کو صالح عمل کے لئے تحریک دیتی ہے اور اس کی سمت معین کرتی ہے۔ ایسی خودی کائنات میں نزولِ رحمت کا حکم رکھتی ہے اور ہر سطح پر حق و باطل میں علمی اور عملی طور پر تمیز کرتی ہے تاکہ اخلاقی قدریں بحال اور مستحکم ہوں۔ اس طرح خودی کی تہذیب و تربیت کے مختلف مراحل سے گذرنے کیلئے اپنے اوپر پابندیاں عاید کرنی ہی پڑتی ہیں تاکہ مطلق العنانیت پیدا نہ ہو جو عمل میں نقص کا موجب بن جائے۔ اس طرح تزکیہ نفس کے بعد ہی اس کائنات میں انسان خدا نما بنتا ہے اور اس کی تربیتِ عمل ہی کا نتیجہ ہوتا ہے کہ جملہ صفاتِ الٰہیہ اس میں ظہور کرتی ہیں۔ اور انہی صفاتِ عالیہ کا حصول حریت کی علامت ہے۔ یہاں پر انسان الٰہی مقدرات کا نمائندہ ہوتا ہے۔ اپنے ارادۂ اضافی سے ارادۂ محض کو اپنا پابند کر لیتا ہے یعنی عبد و معبود کے درمیان ایک دوسرے کے تئیں راضی بہ رضا کی کیفیت ہوتی ہے جو رضا کی یکسانیت اور ہم آہنگی سے عبارت ہے۔ اس منزل پر حیات و موت کی کشمکش مٹ جاتی ہے اور حیاتِ اضافی دوام حاصل کر لیتی ہے۔ کائنات، حیات کا خمیازہ ہے جسے عبور کر کے حیات حر ہو جاتی ہے اور سارے بندھنوں سے نجات حاصل کر لیتی ہے۔

جیسا کہ قبل عرض کیا جا چکا ہے، اقبال کا یہ فلسفۂ حریتِ محض مابعد الطبیعاتی تفکر اور ماورائی حقیقت تک محدود نہیں۔ اقبال اس اصول کو مادی کائنات کی ترتیب و تنظیم کے لئے بھی بغیر کسی ترمیم و تغیر کے ٹھیک اسی صورت میں نافذ کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی بنیاد بھی یہی حقائق ہیں چنانچہ اس کی شیرازہ

بندی ان بنیادی حقائق کو نظر انداز کر کے ممکن نہیں۔ حیات خودی کا ہی ایک پہلو ہے جو تخلیق مقاصد کو نظر انداز نہیں کرتی اس لئے اپنے وجود کے اثبات پر اصرار کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ خودی کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خودنگر و خودگر و خودگیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

یہاں موت کی پابندیوں سے نجات حاصل کرنے کا مقصد ظاہر ہے لیکن ہر مقصد کے حصول کے لئے جہد پیہم کی ضرورت ہے جو انسان کے قوائے عمل میں ہر لمحہ نئی توانائی اور تر و تازگی پیدا کرتی رہتی ہے۔ قطرے کو گہر بنانے کا عمل اسی ریاضت کی طرف اشارہ ہے اور یہی عمل عشق ہے یا حرکت و حرارت ہے جو حیات کے بے نہایت سفر میں ہر لمحہ جاری و ساری ہے۔ یہ رکاوٹوں اور دشواریوں کے مقابلے پر حیات میں ردعمل کی قوت کو بڑھا دیتی ہے۔ اقبال اسی فلسفیانہ عقیدے کے تحت اضافی طور پر EXISTENCE کے لئے STRUGGLE کو ضروری قرار دیتے ہیں جہد للبقا کے اس تصور میں اقبال نے مشرقی حکماء کے علاوہ مغربی مفکرین کے افکار سے بھی استفادہ کیا ہے اور برگساں کے تصور سے وہ خاص طور پر متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال حیات و موت کی کشمکش کو بھی اسی تناظر میں دیکھتے ہیں:

اتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں

یہ تصور نہ صرف حکمت و فلسفہ بلکہ اقبال کے دینی عقیدے سے بھی مربوط ہے۔ بظاہر انسان کی زندگی کم مایہ ہے لیکن اس کی داخلی تحریکات و تغیرات اور اس کی جد و جہد سے اس کی مخفی، غیر معین اور بے پناہ قوتوں کا اظہار ہوتا ہے۔ حالات کی نامساعدت اسے ردعمل کی توانائی سے آشنا کرا دیتی ہے چنانچہ اس کی خودی میں دھارداری پیدا ہوتی ہے جو مشکلات کے دور کرنے میں معاون ثابت ہوتی ہے:

قلزمِ ہستی سے تو ابھرا ہے مانندِ حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

اگر انسان حالات کی نامساعدت سے کترا کر زندگی کے تقاضوں سے انحراف اور گریز کرے تو زندگی کے امتحان میں ناکامی اس کا مقدر ہے۔ اس کی حیات خام اور اس کا وجود مٹی کے تودے کے سوا کچھ بھی نہیں:

خام ہے جبتک تو ہے مٹی کا اک انبار تو — پختہ ہو جائے تو ہے شمشیر بے زنہار تو

تلوار کی دھار میں تیزی اس وقت آتی ہے جب اسے بار بار سان پر رگڑتے ہیں۔ یہاں تک کہ رگڑتے رگڑتے شرارے اڑنے لگتے ہیں اور تب کند اور زنگ آلود تلوار، شمشیر خارہ شگاف بن جاتی ہے۔ اسی طرح اقبال تیغِ خودی پر صیقل کا مشورہ دیتے ہیں:

زتیغِ پاک گوہر تیز تر زی   دمادم خویشتن را بر فساں زن

خطر تاب و تواں را امتحان است
عیارِ جسم و جاں را امتحان است

اس اثناء میں اس کے تلف یا رائیگاں ہونے کا کوئی خدشہ ہی نہیں کیونکہ وہ "رازِ کن فکاں" ہے رائیگاں تو اس وقت ہوتا ہے جب اس راز ہی سے ناآشنا ہو۔ اس لئے اقبال کہتے ہیں:

تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہوجا
خودی کا راز داں ہوجا، خدا کا ترجماں ہوجا

یہاں یہ امر قابلِ توجہ ہے، اقبال کہتے ہیں:

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

محمدؐ، قرآن اور جبریل جنہیں اقبال نے حرفِ شیریں سے تعبیر کیا ہے، لافانی حقیقت ہیں کیونکہ وہ ایک لافانی ذات یعنی ذاتِ واجب سے وابستہ اور اسی کے نمائندے ہیں۔ اقبال انسانی زندگی کے لئے ایسی ہی لافانی حقیقت کے خواہاں ہیں لیکن اس کے لئے جذبۂ ایثار و قربانی کی ضرورت ہے جس کی مثال وہ اس طرح پیش کرتے ہیں:

بہر حق در خاک و خوں غلطیدہ است
پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است

جو لوگ حق کی حفاظت کو اپنا شعار سمجھتے ہیں اور اسی کی تکمیل میں اپنی زندگی گذارتے ہیں، وہ شہید راہِ حق ہیں اور ایسے لوگ مر کر بھی زندہ ہیں جیسا کہ خود خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ شہید راہِ حق کو ہرگز ہرگز مردہ نہ سمجھو، وہ زندہ ہیں اور غیب سے رزق پاتے ہیں بہ اور بات ہے کہ تمہاری آنکھیں انہیں نہیں دیکھ سکتیں۔" اسی حقیقت کا عرفان تھا کہ حضرت حسینؑ نے حق کی حفاظت کے لئے کربلا کا رخ کیا اور یزید کے لاتعداد لشکر سے حق کے دفاع کے لئے جنگ کی اگر بادشاہت کی تمنا ہوتی تو انداز کچھ اور ہی ہوتا:

مدعایش سلطنت بودی اگر   او نہ کردی با چنیں ساماں سفر

دشمن او ریگِ صحرا لاتعد
دوستان او بہ یزداں ہم عدد

اور حضرت حسین نے اس دفاعی جنگ میں اپنے ساتھ اپنے کنبے اور حلقے کے بہتر نفوس کی قربانی دی۔ ایثار و قربانی کا یہ جذبہ انہیں اپنے جدامجد حضرت ابراہیمؑ و حضرت اسمٰعیلؑ کی میراث سے ملا تھا چنانچہ اقبال کہتے ہیں :

سرِ ابراہیم و اسمٰعیل بود
یعنی این اجمال را تفصیل بود

انسان میں ایثار اور قربانی کا یہ جذبہ قلب و نظر کی حریت اور روح کی طہارت سے پیدا ہوتا ہے، جس میں جذبۂ ایثار کی کمی ہوتی ہے، وہ زندہ رہتے ہوئے بھی مشتِ خاکِ مزار بن جاتا ہے۔ یہ جذبہ غلامی کی حالت میں گھٹتے گھٹتے بالکل ختم ہو جاتا ہے لیکن آزادی میں سیلِ بیکراں بن کر موجِ ایام پر چھا جاتا ہے :

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بیکراں ہے زندگی

قبل بھی عرض کیا جا چکا ہے اور یہاں بھی یہ بات ملحوظِ نظر رکھنے کی ہے کہ اقبال کا تصورِ حریت مطلق العنانیت یا کبر و غرور کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ اسے آفاقی اور اخلاقی پابندیوں سے مہذب کرتا ہے یعنی اقبال کی خودی آفاقی اور الٰہی اصول کی پابند ہے۔ انسانی خودی کا ظہور کائنات فطرت میں پابندیوں کے ساتھ ہوا ہے اس لئے اقبال کا تصورِ حریت بھی الٰہی قوانین کی پابندیوں کو قبول کرتا ہے اور اس کو جبر کی بجائے حصولِ قدر کا ذریعہ مانتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں :

ہے اسیری اعتبار افزا جو فطرت ہو بلند
قطرۂ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند
مشکِ اذفر چیز کیا ہے اک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند

خلق کی سطح پر کوئی بھی مظہرِ حیات خالص نہیں بلکہ مخلوط (IMPURE FACTOR) کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان بھی اس سے مبرا نہیں ہے چنانچہ سورۂ دہر میں آیا ہے کہ "میں نے اس (انسان) کو مخلوط نطفہ سے خلق کیا تاکہ مکلف کر سکوں، اس واسطے اس کو دیکھتا، سنتا اور سمجھتا بنایا" اس لئے اس بات کو اقبال نہ صرف حکمت و فلسفہ بلکہ مذہب کی رو سے بھی درست تسلیم کرتے ہیں۔ جب اختلاط و ارتباط کی بدولت ہی انسان کی ایسی صورت گری ہوئی کہ وہ تمام دوسرے مظاہر سے مختلف اور عظیم ہے تو کائناتِ فطرت میں اس اصول کے برقرار رکھنے ہی پر انسان کائنات

پر اقتدار و فوقیت حاصل کر سکتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اسی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات ہے۔ وہ حُر ہے اور حریت کا ضامن اور امین ہے۔ خدا خود انسان کی خلقت پر تبصرہ کرتے ہوئے اس کو حُر قرار دیتا ہے اور اپنی بات پر زور ڈالنے کے لئے قسمیں بھی کھاتا ہے "قسم ہے طین کی، زیتون کی، طورِ سینین کی اور بلد الامین (شہر امن مکہ) کی ہم نے انسان کو تقویم کی احسن سطح پر خلق کیا اور پستی میں ڈال دیا لیکن وہ ایمان لائے اور صالح عمل کرے تو بے انتہا اجر ہے"

یہاں عمل کی آزادی کے ساتھ ساتھ نتائج سے بھی آگاہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ صالح عمل کا اجر بے انتہا ہے۔ صالح عمل سے پابندی تو ظاہر ہوتی ہے لیکن فی الحقیقت یہ تو مزدوری ہے جس کی بے انتہا اجرت کا وعدہ کیا گیا ہے۔ یعنی انسان کی خلقی حریت پر تخلیقی پابندیاں ہیں اور یہ پابندیاں بھی دیکھنے، سننے اور سمجھنے کی وجہ سے ہیں جو مخلوق دیکھنے، سننے اور سمجھنے سے قاصر ہے، اس پر نہ تو ایسی پابندیاں ہیں نہ وہ انسان کی طرح اشرف و افضل ہے۔ اس لئے مجھے یہ بات کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ اقبال دوسرے رومانیت پسندوں اور حریت پسندوں کی طرح قوت کے قدردان تو ہیں لیکن انہیں اس بات کا شدید احساس ہے کہ قوت پر جب تک اخلاقی پابندیاں عاید نہیں کی جائیں گی، تب تک اس کی مناسب تہذیب و تربیت نہیں ہو سکتی۔ ایسی صورت میں غیر مہذب قوت، انسانیت کے لئے لعنت بن جاسکتی ہے جب کہ اس کا شعار رحمت کے تصور سے مرتب ہوتا ہے۔ اس لئے اقبال نے حصولِ حریت کے لئے خودی میں فقر کے اثرات سموئے ہیں اور صاحبِ فقر کو مومن، مرد مسلمان اور مردِ حُر وغیرہ کے الفاظ و القاب سے نوازہ ہے جو توحید و رسالت کے ایمان و عمل سے بہرہ مند ہے اور متاعِ فقر سے اس کا کاسۂ خودی لبریز ہے۔ وہ نسلی امتیاز اور ارضی فتنہ و فساد سے پاک ہے۔ پرہیزگاری، توکل، قناعت اس کی خوراک ہے۔ اخوت و مساوات اس کا اوڑھنا بچھونا ہے۔ عبادت اس کا وطن ہے، اس کی قوت و بصیرت کا اندازہ کرنا مشکل ہے:

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

گویا کہ وہ سراپا عشق ہے اور یہ اس کے عشق کی کرشمہ سازیاں ہیں:

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

اور اسی وجہ سے:

خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید — زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید — ہے

یہ ہے اقبال کا تصور حریت جہاں زمانی مکانی معینات میں جکڑے رہنے کے باوجود انسان زمانی مکانی حدود کو توڑ کر لازمانی، لامکانی حدود پر متصرف ہوجاتا ہے اور دہر پر اقتدار و اختیار حاصل کر کے الٰہی حاکمیت کا پرچم بلند کرتا ہے اور نیابتِ الٰہی کے فرائض انجام دیتا ہے۔

شاہین

انسان فطری طور پر مہم جو واقع ہوا ہے۔ اس کا دل جذبات کا موجیں مارتا ہوا سمندر ہے جو اسے کسی پل پر سکون نہیں رہنے دیتا۔ اس کی اسی سیمابی کیفیت نے اسے " تقویم " کے بلند و بالا مقام سے اتار کر "اسفلین" کی پست سطح کا مقیم کر دیا۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنٰہُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ ۝ قرآن کی اس عبارت سے انسان کی بلندی و پستی کے فاصلے کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ کوشش کرے تو بے انتہا اجر ہے اور اسی وجہ سے انسان کائنات کو مسخر کر کے مقام رفتہ اور عظمتِ گذشتہ کو حاصل کرنے کا متمنی رہا ہے۔

انسانی تہذیب و معاشرت کی تاریخ گواہ ہے کہ انسان کے دل میں پروان چڑھتے ہوئے جذبہ تسخیر نے اس کرۂ ارض کے ہر خطے میں اپنے جغرافیائی ماحول میں پائے جانے والے ذی روح وجود میں سے کسی نہ کسی کو اپنا نشان یا علامت قرار دیا ہے۔ سانپ، شیر، کوا، عقاب، اور باز وغیرہ ایسی ہی علامتیں ہیں۔ فضا کی پہنائیوں کی تسخیر کے جذبے نے چاند کو چھونے کے قصے گڑھے تھے اور اب انسان نے چاند پر قدم رنجہ فرما کر افسانے کو حقیقت کا روپ دے ڈالا ہے۔ ایک زمانے میں بابل کا قدیم مذہب عقاب کو اپنا قومی نشان مانتا تھا اسی طرح ایران کا زرتشتی مذہب سانپ اور عقاب دونوں ہی کو اپنی علامتوں کے طور پر مانتا تھا۔ اس امر سے انحراف نہیں کیا جا سکتا کہ ہر بڑا مفکر شعوری یا لاشعوری طور پر اس نشانِ علامت کا اظہار کرتا رہا ہے۔ اقبال بھی ایک عظیم مفکر تھے لہٰذا انھوں نے فضائے بسیط کی تسخیر کے لئے شاہین کی علامت اختیار کی۔ انھوں نے اپنی ایک چھوٹی سی نظم " شاہین "، میں اس جانور کی خصوصیات بڑے ہی حکیمانہ فلسفیانہ اور شاعرانہ انداز میں قلمبند کی ہیں:

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارا — جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھکو — ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ

نہ بادِ بہاری، نہ گلچیں، نہ بلبل — نہ بیماریٔ نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم — ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری — جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں — کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب، یہ پچھم چکوروں کی دنیا — مرا نیلگوں آسماں بیکرانہ

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

اس نظم کے ساتھ ہی اگر شاہین کا مختصر تعارفی خاکہ پیش نظر رکھا جائے تو یہ زیادہ دلچسپ اور معنی خیز معلوم ہوگا۔ شاہین کے طرزِ حیات میں پرندوں سے الگ تھلگ رہنے کا انداز برہمنوں میں اچھوت اور اعلیٰ ذات کے تصور کی غمازی کرتا ہے۔ شاہین عام طور پر ایک ہی مادہ کے ساتھ اپنی زندگی گذار دیتا ہے۔ اس میں وفا کا جذبہ اتنا قوی اور شدید ہوتا ہے کہ اپنی مادہ کی ناگہانی موت کے بعد کسی دوسری مادہ کے ساتھ جنسی زندگی نہیں بسر کرتا۔ یہ عام طور پر پہاڑی علاقوں میں رہتا ہے اور انتہائی بلند مقامات پر مسکن بناتا ہے۔ جسامت کے اعتبار سے بھی یہ قوی اور جسیم ہوتا ہے اور اس کی قوتِ بصارت بھی بڑی تیز اور حساس ہوتی ہے۔ یہ راتوں میں شکار نہیں کرتا ہے اسے جری سمجھا جاتا ہے۔

اب اس بات کو سمجھنا بہت ہی آسان ہے کہ اقبال نے فضائے بسیط کی تسخیر کے جذبے کی تسکین کے لئے شاہین کی جو علامت وضع کی، وہ کس حد تک معقول بر محل اور مناسب ہے۔ میں یہاں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اردو میں بحیثیت شاعر اقبال سے بڑے لوگ بھی مل جاتے ہیں لیکن بحیثیت مفکر دیکھا جائے تو اردو ادب کی پوری تاریخ میں اقبال کا کوئی ہمسر نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ اردو شاعری کے میدان میں جہاں تک فکر و فلسفہ کی کارفرمائی کا تعلق ہے تو غالب کو اقبال کا پیش رو تسلیم کرنا ہوگا۔ ایسا اس لئے بھی ہے کہ اقبال نے غالب کی رفعتِ پرواز کا خود بھی اعتراف کیا ہے۔ غالب نے اردو شاعری کی روایات کو فلسفیانہ جہات سے آشنا کیا اور یہی سبب ہے کہ اقبال نے مولانا روم کو اگر اپنا مرشد تسلیم کیا تو غالب کی فکری بصیرت کے پیش نظر اسے جرمن مفکر و ادیب گوئٹے کا ہم مرتبہ اور ہمنوا قرار دیا:

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہمنوا خوابیدہ ہے (گلشنِ ویمر کا ہمنوا گوئٹے ہے)

بہرحال ادب دراصل ایک تخلیقی عمل ہے اور ادیب کائنات کی تشریح و توضیح کے لئے عمل کے اس مرحلے سے گذرتا ہے۔ لہٰذا ادب کی حیثیت تمثیل کی ہے جس میں ہر عبارت، ہر علامت اور ہر حرف ایک کردار ہوتا ہے جس کے ذریعے فنکار اپنے تجربات و تاثرات اور تاویلات کو دوسروں تک پہنچاتا ہے۔ وہ ادیب جن میں تخلیقی توانائی اور محرکات قوی ہوتے ہیں، ایسے کردار خلق کرتے ہیں جن کی گرفت بیک وقت نظامِ خارج پر بھی اور جہانِ داخلی پر بھی مضبوط رہتی ہے۔ اقبال بھی ایسے ہی قوی فنکار ہیں، ان کے خلق کئے ہوئے کردار، حرف، علامتیں اور تعبیرات ان کی داخلی کیفیات کا عکس ہیں لیکن وہ غزل کے روایتی شاعر کی طرح اپنے دل کی دنیا میں گم اور تخیلات میں اس طرح محو نہیں ہوتے کہ خارجی اور اصلی دنیا کے مظاہر و موجودات ان کی آنکھوں سے اوجھل ہوجائیں۔ وہ کائنات کے مظاہر اور ان کے احوال و کوائف کا مطالعہ و مشاہدہ بنظرِ غائر کرتے ہیں۔ ان کے تخلیق کئے ہوئے کردار ان کے تصورِ حیات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ وہ ان کی تصویروں کو پہلے اپنے آئینۂ نفس میں دیکھ لیتے ہیں پھر اسے دوسروں کو دکھاتے ہیں۔ وہ ان کی معنوی خصوصیات کو اجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے ذاتی میلانات کو بھی اشاروں کنایوں میں بیان کر دیتے ہیں۔ اقبال کا تخیل بھی قوتِ ارادی کے عمل سے خالی نہیں ہے۔ ارادہ جن حقائق کی تخلیق کرتا ہے ان کی افادیت مسلم ہے لہٰذا اقبال کے تخیلی پیکروں میں زندگی کی قدریں صاف جھلکتی ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ کائنات اور زندگی کے ایسے جمالیاتی تصور سے انسانی روح کی پیاس نہیں بجھ سکتی جو محض علمی اور تجریدی حیثیت رکھتا ہو۔ اسی لئے انہوں نے جذبے اور تخیل دونوں کو ارادے کی قوتِ محرکہ سے جمالیاتی قدر عطا کی۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے زندگی کے احساس کو فرد و جماعت کے لئے زیادہ گہرا اور معنی خیز بنا دیتے ہیں۔ وہ شاعری کے ذریعے حقیقت سے گریز کا کام نہیں لیتے بلکہ زندگی کے انکشاف کا کام لیتے ہیں۔ ان کے اندازِ بیان میں جوش و جذبہ کی باطنی گہرائی ہے۔ ان کی شاعری کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض زندگی کے خارجی احوال بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان کی توضیح بھی پیش کرتے ہیں۔ ان کے فن کا کمال اس میں ہے کہ وہ اپنے شخصی اور ذاتی احساس کو اس حسن و خوبی سے پیش کرتے ہیں کہ وہ عام اور عالمگیر بن جاتا ہے اور لفظوں کے طلسم سے سامعین اور قارئین کے دل و دماغ پر ایسا اثر مرتب ہوتا ہے کہ وہ زندگی کو پہلے کی بہ نسبت زیادہ سمجھنے لگیں۔ وہ حیات کے کسی مظہر کو گھٹیا اور حقیر نہیں سمجھتے اس لئے کہ وہ جانتے ہیں کہ ان مظاہر کی اصل روح یا کنہہ تک پہنچنے کے لئے انسانی ذہن کو کتنی جد و جہد کرنی پڑتی ہے۔ یہ مختلف النوع مظاہرِ حیات جب ان کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو وہ اپنے تاثرات و احساسات کو شعر و نغمہ کا جامہ پہناتے ہیں۔

تصوراتِ اقبال میں ہم دیکھتے ہیں کہ حرکت و عمل اور قوت و توانائی کو خاص اہمیت حاصل ہے لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی غور طلب ہے کہ ان کے یہاں قوت و توانائی کی نوعیت حیوانی نہیں بلکہ روحانی ہے جو خالص ریاضت

کے نتیجے میں ہی حاصل ہو سکتی ہے اور اس جوکھم سے گذرنے کے بعد ہی صحیح اور قوی انسانی سیرت پیدا ہو سکتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال دوسرے رومانیت پسندوں ہی کی طرح قوتِ حیات کے قدر دان ہیں لیکن ان رومانیت پسندوں میں اور اقبال میں جو امر بنائے امتیاز ہے وہ یہ ہے کہ انہیں اس بات کا شدید احساس ہے کہ اخلاقی نظم و ضبط کا پابند کئے بغیر قوت کو حق بجانب نہیں ٹھہرایا جا سکتا کیونکہ اس کے بغیر قوت، زندگی کے لئے لعنت بھی بن سکتی ہے اور یہ عام مشاہدہ ہے کہ جب کبھی قوت اخلاقی نظم و ضبط کو توڑ کر آزادانہ عمل کے مرحلے سے گذری ہے۔ اس نے انسانیت پر قیامت ڈھادی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال بلبل و قمری کی تشبیہوں کی بجائے باز اور شاہین کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ آخر الذکر ان کے شعری وجدان کے لئے زیادہ موزوں اور مناسب ہیں اور ان کے ذریعے سے وہ حسب دلخواہ اخلاقی نتائج مرتب کر لیتے ہیں، جو ان کا اصل مقصود اور مدعا ہیں۔ خود بقول اقبال:

"شاہین کی تشبیہہ محض شاعرانہ تشبیہہ نہیں ہے اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت نشین ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔"

(مکاتیب صـ ۲۰۲)

کسی فن پارے کی تخلیق کیسے ہوتی ہے اور فنکار کو کس کس مرحلے سے گذرنا پڑتا ہے اس سلسلے میں کافی قیاس آرائیاں کی گئی ہیں۔ لیکن کوئی ایسا نتیجہ آج تک برآمد نہ ہو سکا جسے قطعیت کے ساتھ تسلیم کیا جا سکے اس کی وجہ یہ ہے کہ آرٹ کے محرکات عجیب و غریب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات فنکار اپنے رجحان و میلان کے مطابق روزمرہ کے کسی معمولی واقعہ سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ وہ واقعہ اس کے لئے تخلیق کا محرک بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہر نفسیات نے لکھا ہے کہ موسیقی کے بعض ایسے ماہرین گذرے ہیں جنہوں نے رنگ و خط کو دیکھ کر نئے سُر دریافت کئے اسی طرح مصوری اور بت گری کے بعض ایسے استاد ہوئے ہیں جنہوں نے موسیقی کی لَے کو سن کر رنگ اور خط کی نئی شکلیں ایجاد کیں۔ جرمن مفکر گوئٹے بھی فن کی مختلف شکلوں اور پیکروں میں ایک قسم کا داخلی ربط پاتا ہے۔ اس نے اپنے ناول "ولہلم مائسٹر" میں بھی اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی طرح آرٹ بھی حقیقت میں ایک ہے چاہے اس کے فنی اور اصطلاحی مظاہر میں فرق کیوں نہ ہو۔ اسی طرح قوی سیرت کے مظاہر بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقت ایک ہے۔ اقبال قوت و توانائی کے قدر دان ہیں، چاہے وہ اپنوں میں ملے یا غیروں میں، چاہے عالمِ فطرت میں ملے یا عالمِ انسان میں لیکن وہ ہو خالص سونا، ملمع نہ ہو۔

اقبال کے نزدیک تخلیقِ فن کا مقصد ہے۔ اس لئے فن کار فن کی تخلیق بلا مقصد نہیں کرتا — وہ ایک عظیم

مقصد کا حامل ہوتا ہے۔ اور اس کا وہ عظیم مقصد زندگی کی خدمت ہے۔ اقبال نے چونکہ اس نقطۂ نظر کی عملی طور پر پابندی بھی کی ہے اس لئے انہوں نے اپنے اشعار کے ذریعے زندگی کی صحیح ترجمانی کی ہے اور زندگی کے حرکی عناصر کو خاص طور پر اجاگر کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ انہوں نے اپنے کلام میں زندگی کی نسبت جتنی تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں۔ ان کی مثال فارسی اور اردو کے کسی دوسرے شاعر کے یہاں ملنی مشکل ہے۔

جہاں تک وضعِ علامت کا معاملہ ہے، اس سلسلے میں اتنی بات تسلیم شدہ ہے کہ علامتوں کے اختیار کرنے میں شاعر یا فنکار کی ذہنی اور نسلی میراث کی بھی کار فرمائی ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر حال کے حافظے میں ماضی کا شعور محفوظ ہوتا ہے لہٰذا یہ بات ماننی ہوگی کہ اقبال نے بڑے غور و فکر کے بعد ترسیلِ مقاصد کے لئے اس جانور کا انتخاب کیا۔

بلند حوصلگی، اونچی اڑان، غیرت داری، دقیقہ بینی، یہ تمام اعلیٰ صفات ہیں جن کے ساتھ مشقت پسندی کی بھرپور صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

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

اقبال کے نزدیک کرگس اور شاہین میں بین فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ کرگس مردار خور ہوتا ہے لیکن شاہین تازہ شکار کھاتا ہے۔ اقبال اس فرق کو بڑی اہمیت دیتے ہیں لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ رسمِ شاہبازی سے رسمِ کرگساں مختلف ہے:

وہ فریب خوردہ شاہیں جو پلا ہو کرگسوں میں
اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسمِ شاہبازی

اقبال اپنی ایک دوسری مختصر سی نظم میں شاہین کو دوسرے پرندوں سے اس طرح الگ کرتے ہیں

زاغ کہتا ہے نہایت بدنما ہیں تیرے پر
شپرک کہتی ہے تجھکو کور چشم و بے ہنر
لیکن اے شہباز یہ مرغانِ صحرا کے اچھوت
ہیں فضائے نیلگوں کے پیچ و خم سے بے خبر
ان کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام
ہے وہم پرواز جس کی روح سرتاپا نظر

اقبال قومی اور انفرادی دونوں ہی زندگی کے لئے اور کشود کار کے لئے ان خصوصیات کی اہمیت سے واقف ہیں جو شاہین میں پائی جاتی ہیں لہذا اقبال مسلمانوں کے لئے دعا کرتے ہیں :

مسلماں کو مرا سوزِ جگر دے
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے

مردِ مومن

انسانی تہذیب کی ارتقائی تاریخ میں اس امر کی شہادت موجود ہے کہ ہر عہد اور ہر قوم نے انسانی قومی قیادت کے لئے ایسے قاید کی ضرورت محسوس کی ہے جو انسانیت کے قافلے کو اس کے روحانی جسمانی تقاضوں کی تکمیل کے ساتھ منزلِ مقصود تک پہنچائے۔ اگر اس سلسلے میں اقبال کے فلسفہ تخلیق آدم پر غور کریں تو یہ خود کائناتِ فطرت کا تقاضہ ہے۔ تو پھر یہ مان لینے میں کوئی پریشانی نہیں کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے۔ لیکن جب پیدائش آدم سے اس ضرورت کی تکمیل ہوگئی تو ایک آدم نے کئی آدم جنم دئے۔ اس طرح آدم کی ایک جماعت قائم ہوگئی اور اس طرح کائناتِ فطرت نے اپنی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے افراد کی صورت میں بے شمار وسائل پیدا کرلئے تاہم فطرت کی ضرورتوں کی تکمیل کے مواقع اور وسائل ضائع ہوتے رہے یا اس کی ضرورتوں کی کلیتاً تکمیل بیک وقت ممکن نہ ہوسکی۔ کیونکہ بنی آدم میں اتحاد کا فقدان اور انتشار کی فراوانی رہی۔ شاید عناصر کی خلقی کشاکش کے اسی پہلو پر فرشتوں کی نظر تھی جب انہوں نے کہا تھا کہ یہ زمین پر سفک الدماء (خون خرابہ) کرے گا۔ اور آدم کو زمین پر اتارتے وقت قدرت نے اعلان کیا تھا کہ تم میں سے ایک دوسرے کا دشمن ہوگا۔ اتحاد دراصل جسم و روح کی مکمل ہم آہنگی اور توازن سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی ہم آہنگی اور توازن کے برقرار نہ رہنے کی وجہ سے یہ حادثہ واقع ہوا۔ انسان خدا کی وہ مخلوق ہے جس میں خدا اور فطرت دونوں اپنی اپنی جلوہ گری کرتے ہیں اس طرح انسان کی شخصیت دوہری یعنی روحانی اور جسمانی ہوجاتی ہے۔ دونوں کے تقاضے الگ الگ ہیں۔ اگر انسان دونوں کے تقاضوں کو ایک مرکز پر القا اور عمل کے زور سے متحد کرنے میں کامیاب ہوجاتا ہے تو گویا اپنے خلقی مقاصد میں کامیاب ہوجاتا ہے اور یہی اس کا تخلیقی عمل قرار پاتا ہے۔ اور حیات و کائنات کے مختلف مسائل کا حل اسی تخلیقی اصول کے ذریعہ ہوتا ہے لیکن جو انسان، جسم و روح کی اس ہم آہنگی اور توازن کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہوتا ہے وہ فطرت کا سرتاج ہوتا ہے۔ یعنی فطرت کی ضرورت آدم تو ہے لیکن کم مایہ اور کم عیار نہیں۔ اس لئے آدم کی جماعت میں رخنہ پیدا کرکے فطرت اس سے آپس میں پیکار کراتی ہے جس کے نتیجے میں قوی مایہ اور کم عیار سامنے آجاتے

ہیں۔ اس طرح بنی آدم دو اکائیوں میں یا دو UNITS میں منقسم ہوجاتے ہیں۔ قوی مایہ کو کائنات فطرت کی تنظیم و ترتیب یعنی جہاں بانی اور جہاں گیری کا منصب عطا ہوتا ہے اور کم مایہ غلامی و محکومی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس طرح وہ فطرت کا ہی حصہ بن جاتے ہیں اور پھر یہی محکومی ان میں رد عمل کی توانائی کے ذریعے قوتِ مسابقہ پیدا کرتی ہے اور پھر انہیں حاکم بنا دیتی ہے جیسا بنی اسرائیل کے ساتھ ہوا یا مختلف دوسری پسماندہ اقوام کے ساتھ۔ وہ انسان کے زمرے میں نہیں رہتے کیونکہ حریت ضمیر انسانیت کا جوہر ہے۔ کسی انسان پر کسی انسان کی حاکمیت مناسب نہیں۔ انسان کا حاکم تو ایک ہی ہے جو اس کا خالق ہے اور یکتا و بے مثل ہے۔ ریاضی کا کوئی اصول یا پیمانہ نہیں جس کے ذریعہ اس کی حد یا قدر یا کمال کو متعین کیا جاسکے۔ حدودِ زمانِ اضافی میں اسکے ظہور کے امکانات کی جلوہ گری تو ہوتی ہے لیکن وہ اس قدر بلند و بالا ہے کہ حدودِ زمانی میں نہیں سماتا اور اسی مفروضے پر حیات و کائنات کا ربط و تنظیم برقرار ہے۔

حیات و کائنات میں جو ربط و تعلق ہے وہ زمانی تغیرات کی رو میں بعض اوقات ٹوٹتا بکھرتا یا کمزور پڑتا ہوا دکھائی دینے لگتا ہے۔ یہی اضافی شکست ہر اضافی تعمیر کی بنیاد ہوتی ہے جس سے انسانی ذہن یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ اب انسانیت کا قافلہ کسی مہیب غار کے کنارے آکھڑا ہوا ہے جہاں اس کی بقا کا امکان دھندلکوں میں کھوتا جارہا ہے۔ ایسی صورت میں کسی ایسے انسان کی ضرورت ذہن عالم محسوس کرنے لگتا ہے جو انسانیت کے قافلے کو اس مشکل سے نجات دلا کر رجائی حوصلوں کی راہ پر گامزن کردے چنانچہ ہر عہد کے مفکرین نے ایسے انسان کی ضرورت پر زور دیا ہے اور اس کی تلاش و تجسس کے سلسلے میں غور و فکر کر کے کسی مثبت نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں بعض کے نتیجے ناقص اور بعض کے نتیجے کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔ اقبال ایسے ہی مفکرین میں ہیں اور اس سلسلے میں ان کی کاوش قابلِ قدر ہے۔ علمائے عصر نے اقبال کی اس کاوش کو "تصورِ مومن" کا عنوان عطا کیا ہے۔ اور اربابِ نقد و نظر نے مختلف جہتوں سے اقبال کے اس تصور کی چھان پھٹک کی ہے۔

اقبال کا عصر بھی ایسا عصر ہے جس میں مادیت کو کافی ترقی حاصل ہورہی تھی۔ عقلیت پسندی شباب پر تھی۔ مغرب کا سائنسی طلسم مشرق پر بری طرح چھا چکا تھا۔ مغرب نے سائنسی وسائل اور تکنیک سے مشرق کو مغلوب کر کے نوآبادیاتی نظام قائم کرلیا تھا جس کی بنیاد شخصی اور سرمایہ دارانہ حکومت پر تھی۔ اس طرح معاشی بنیادوں پر جدید حکمت نے عوام کو تین خانوں میں بانٹ دیا تھا جس کے نتیجے میں طبقاتی کشمکش چھڑ چکی تھی۔ اونچا طبقہ مسلسل اونچا ہوتا جارہا تھا اور درمیانی طبقہ مسلسل نیچے طبقہ میں بدلتا جارہا تھا۔ کارل مارکس کی اشتراکیت زور پکڑنے لگی تھی جس کے نتیجے میں مغربی نوآبادیات کی شخصی حکومت میں خلل پڑنے لگا تھا۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت

کی جنگ ایک نئے مخلوط معاشی تصور کو جنم دے رہی تھی لیکن روحانی اخلاقی اقدار کی طرف کسی کی توجہ نہ تھی۔ یہ صورت ایسی تھی جس میں انسانیت کے روحانی اور اخلاقی ارتقا کا امکان مفقود ہوتا جارہا تھا کیونکہ جسم و روح کے درمیان لاتعلقی کی کیفیت پیدا ہوچکی تھی۔ ایسی صورت میں اقبال نے وجدانی بصیرت کے ذریعہ انسانیت کو اس تاریکی کے غار سے نکالنے کی کوشش کی۔ اسی کوشش کے سلسلے میں انہوں نے مردِ مومن کا تصور پیش کیا۔

اقبال کا مردِ مومن کا تصور اسلام میں نیا نہیں ہے۔ اسلامی تعلیم اور اسلامی مفکرین کے خیالات میں جا بجا اس کے اشارے ملتے ہیں۔ بقول پروفیسر یوسف حسین خاں "اسلام نے انسانی کمال اور فضیلت کے اصول کو تسلیم کیا اور اس کی ذات کو تخلیقی اقدار کا سرچشمہ ٹھہرایا۔ چونکہ وہ کائنات کا بلند ترین مظہر تھا اس لئے اس کو زمین پر نیابتِ الٰہی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ دراصل اقبال کا انسانِ کامل کا تصور اس کے خلافت الٰہیہ کے اسلامی تصور پر مبنی ہے" اقبال نے اس کے علاوہ بعض اسلامی مفکرین کی ذہنی روایات کے سرمائے سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے عبدالکریم الجیلی کی فکر انگیز تصنیف "الانسان الکامل فی معرفت الاواخر والاوائل" سے بھرپور تحریک حاصل کی ہے۔ اقبال نے منصور حلاج اور محی الدین ابن عربی کے انسانِ کامل کے تصور سے بھی بحث کی ہے حالانکہ ان مقتدر ہستیوں کے افکار و نظریات پر اقبال نے شدید نکتہ چینی بھی کی ہے لیکن ان کے اثرات سے اقبال کا تصورِ مردِ مومن خالی نہیں۔

جیلی نے اپنی مذکورہ بالا تصنیف میں اس خیال کو پیش کیا ہے کہ انسانی ہستی ذاتِ باری کی خارجی شکل ہے۔ انسان بجائے خود ایک عالم ہے جس میں خدا اور فطرت دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ انسانی وجود کے بغیر ذاتِ مطلق اور کائناتِ فطرت میں رابطہ قائم نہیں ہوسکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں کے رابطے کی حیثیت رکھتا ہے، اقبال بھی ذاتِ انسانی کو "راز کن فکاں" تسلیم کرتے ہیں اور جیلی کا خیال بھی یہی ہے کہ "انسانِ کامل" تخلیقِ کائنات کا اصل مقصد ہے۔ ذاتِ انسانی کے توسط سے ذاتِ مطلق خود اپنا مشاہدہ کرتی ہے۔" اقبال جیلی کے اس خیال سے بھی متفق نظر آتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ خودیٔ محض کی کارفرمائی تو کائنات کے تمام مظاہر میں ہوئی ہے لیکن انسانی وجود میں اس کا ظہور بہت ہی حسین و جمیل ہوا ہے۔ اسی وجہ سے انسان کائناتِ فطرت کے دوسرے مظاہر کے مقابلے میں اشرف و افضل ہے چنانچہ انسان کے علاوہ کسی اور مخلوق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ صفاتِ الٰہی کی مظہر بن سکے۔" انسان جب اس راز کو پالیتا ہے تو وہ اپنے صالح اعمال و افعال سے اپنے آپ میں ایسی صلاحیت ابھار لیتا ہے کہ اس کے ذریعہ صفاتِ الٰہی کا ظہور ہونے لگتا ہے۔ وہ نیابتِ الٰہی کے فریضے کی انجام دہی کے قابل ہوجاتا ہے۔ اشیاء کے حقائق اور خدا کی ذات کا اس پر انکشاف ہوجاتا ہے۔ اس مقام پر وہ زمانی مکانی معینات کے شکنجے میں جکڑے رہنے کے باوجود بھی لازمانی

لامکانی سطحوں پر اپنی گرفت حاصل کر لیتا ہے یعنی زمانی مکانی حدود کی پابندیاں اس پر سے اٹھ جاتی ہیں۔ اس کے تعبد میں تجرد کی ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی عبدیت معبودیت کی کنہہ بن جاتی ہے (حدیث قدسی) تجلیات الٰہی سے اس کا وجود معمور ہو جاتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کان خدا کا کان، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے یہاں تک کہ اس کا وجود الٰہی وجود بن جاتا ہے۔ اقبال نے اس خیال کو اس طرح پیش کیا ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفریں کارکشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولیٰ صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز

اسی لئے اس کی قوت وصلاحیت کے امکانات بھی لامحدود ہو جاتے ہیں:

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

زمین و آسمان کی وسعتوں کو وہ ایک ساعت میں سمیٹ لیتا ہے۔ حدودِ زمانِ اضافی پر متصرف ہو کر لازمانی لامکانی حدوں میں داخل ہو جاتا ہے یہی اس کے کمال اور عروج کی منزل ہے اور اسی وجہ سے:

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

معراجِ رسولؐ سے بھی اس خیال کی تائید ہو جاتی ہے اور اقبال نے اسی نقطۂ نظر سے یہ تصور بھی وضع کیا ہے:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے ہمیں
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

انسان میں یہ قوت وصلاحیت بندگی اور تزکیۂ نفس سے پیدا ہوتی ہے۔ اقبال نے اس تصور کے وضع کرنے میں رسولِ اکرم صلعم کی حیاتِ طیبہ کو اپنی فکر کا مرکز بنایا ہے اس لئے کہ رسولِ اکرمؐ کا عمل احکامِ الٰہی کی عملی تفسیر ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے تاریخِ اسلام کے بعض دوسرے کرداروں کو بھی تلمیحی پیرائے میں حوالے کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس طرح اقبال کا یہ تصورِ زندگی کی روحانی اخلاقی قدروں پر مبنی ہے۔

مندرجہ بالا بحثوں اور حوالوں سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ اقبال کا تصورِ مردِ مومن کوئی بالکل ہی

اچھوتا اور نیا تصور نہیں ہے۔ اقبال کا خاص کارنامہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات اور فکری، حکیمانہ اور روحانی سرمایے کو جو دنیا نے بھلا دیا تھا اقبال نے ان کی بازیافت کی اور جدید عہد کے تقاضوں کی تکمیل کے لئے نئی اسلوبیاتی توانائی کے ساتھ پیش کیا۔

اقبال کا عہد جس بحران کا حامل تھا، اس میں انسانیت کی روح سلب ہو رہی تھی۔ مغربی سیاست نے کلیسائی نظام کو شکستِ فاش دیکر سرمایہ دارانہ نظام قائم کیا تھا اور وسائل کے غلط استعمال سے اس نے مشرق کو بھی غلام کر لیا تھا اور مشرق کے مادی وسائل پر جارحانہ قبضہ جمائے ہوئے تھی۔ یہاں تک کہ اس نے مشرق کی روحانی اخلاقی قدروں کو بھی پامال کرنا شروع کر دیا تھا۔ یہ صورتِ حال خاص طور پر اسلامی قومیت کے لئے بڑی خطرناک تھی۔ سینکڑوں مسلم ممالک پر مغربی اتحادیوں کا قبضہ تھا۔ مسلمانوں کی ساری دفاعی قوتیں اور ہمتیں جواب دے چکی تھیں۔ یہاں تک کہ اسلامی روحانیت کی وقعت اور قوت پر سے مسلمانوں کا بھی عقیدہ اٹھتا جا رہا تھا۔ وہ سمجھنے لگے تھے کہ اسلامی اصولِ حیات سے جدید زندگی کے معاملات و مسائل اب حل نہیں کئے جا سکتے۔ اس طرح مادیت نے روحانیت پر شدید غلبہ حاصل کر لیا تھا۔ ایسی صورت میں اقبال نے مسائل پر حکیمانہ نظر ڈالی اور اپنی فلسفیانہ تعبیر میں وجدان کا جوش ملا کر اسلامی افکار کی جدید تشکیل کی طرف مائل ہوئے۔

اقبال نے اس سلسلے میں بہت سارے صوفیا و حکماء کے افکار و نظریات سے استفادہ کرنے کے ساتھ ساتھ مغربی مفکرین کے عقائد سے بھی اپنی بصیرت کے لئے روشنی فراہم کی ہے۔ ان مغربی حکماء میں ایک جدید مفکر حکیم نطشے بھی ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ اقبال نے بہت کچھ اس کے اثرات قبول کئے ہیں اور بہت جگہوں پر اس پر شدید تنقید بھی کی ہے۔ یہاں یہ نکتہ قابلِ لحاظ ہے کہ اقبال نے افکار کہیں سے لئے ہوں لیکن ان کو اپنے اشعار کا پیکر عطا کرتے وقت اپنی شخصیت کے رنگ میں رنگ دیا ہے۔ اس طرح ان کے ماخوذ خیالات بھی ان ہی کی تخلیق اور اپج معلوم ہوتے ہیں۔

اقبال مغرب کی قوت و بصیرت اور اس کی صلاحیتوں کے منکر نہ تھے۔ ان کو اعتراض قوت کے غلط استعمال پر تھا۔ اقبال خود چاہتے تھے کہ قوت و صلاحیت میں مشرق، مغرب کا ہم پلہ ہو جائے۔ فرق یہ تھا کہ مشرقی ذہن قوت کو لعنت سمجھ کر اس پر لاحول پڑھنے کا عادی ہو چکا تھا جبکہ اقبال قوت کو رحمت تصور کرتے تھے۔ قوت بغیر اخلاقی اور روحانی اقدار کی سرپرستی کے ابلیسیت ہے اور اخلاقی روحانی اقدار کی سرپرستی میں فضل الٰہی ہے۔ مغرب اسی نکتے سے بے خبر تھا۔ دوسرے رومانیت پسندوں کی طرح اقبال بھی قوت کے قدر دانوں میں تھے لیکن ساتھ ہی انہیں اس بات کا بھی شدید احساس تھا کہ قوت کی مناسب تربیت اور تہذیب نہ ہو سکے تو وہ انسانیت کے لئے بجائے رحمت کے لعنت بن جاتی ہے۔ اس لئے اقبال نے روحانی اور اخلاقی نظم و ضبط کے

ذریعہ قوت کو مہذب طور پر ابھارنے کی کوشش کی۔

نطشے اور اقبال میں بہت ساری مماثلتوں کے باوجود اہم فرق یہ ہے کہ نطشے کسی بھی روحانی، اخلاقی یا سماجی قدروں کا پابند نہیں۔ اس کا حریت پسندانہ میلان انتہا پسندانہ اور انانیت پسندانہ ہے۔ سخت کوشی اور جفا طلبی اس کے یہاں حد درجے کی ہے جو شعائر اسلامی میں بھی ہے لیکن وہ خیر مطلق کے تصور کو کسی بھی طور ماننے کو تیار نہیں۔ اس کا خیال ہے کہ یہی انسان کی سب سے بڑی کمزوری ہے اور یہی کمزوری انسانی معاشرے میں پیدا ہونے والے فسادات کی جڑ ہے۔ خیر مطلق کے روحانی تصور سے وہ کلیتاً انحراف کرتا ہے جس کے نتیجے میں اس کا میلان چنگیزی میلان سے بھی زیادہ خطرناک بن جاتا ہے کیونکہ چنگیز کو بہر طور وجود مطلق سے انکار نہ تھا۔ یہی سبب ہے کہ قوت و انفرادیت اور جبریت کے اس نقیب کو اقبال کافر سمجھتے ہیں۔ لیکن اقبال اس کو پورے کا پورا کافر نہیں سمجھتے۔ وہ اس کے بارے میں کہتے ہیں :

آنکہ بر طرح حرم بت خانہ ریخت

قلب او مومن دماغش کافر است

نطشے کا تصور تمام تر قاہری کا حامل ہے یا دوسرے لفظوں میں جلالی ہے جبکہ اقبال کی فکر میں جلال و جمال کی ہم آہنگی اور متوازن ہم آہنگی ہے۔

نطشے رہبانیت کا شدید ترین نکتہ چیں ہے۔ وہ عقلیت اور عقلیت پرستی سے بھی بیزار ہے۔ جمہوریت کا بھی وہ کٹر دشمن ہے یعنی وہ مغرب کی مادہ پرست اور عقلیت زدہ تہذیب سے اس قدر بیزار ہے کہ وہ اس کائنات کو تباہ کر کے اپنے مزاج و میلان کے مطابق ایک نیا جہان خلق کرنا چاہتا ہے۔ اس کا تصور فوق البشر شدید جذباتی اور انتہا پسندانہ میلان کا عکاس ہے۔ وہ احساس ذات اور جذبۂ داخلی کو تخلیق حیات کا اصل سرچشمہ تصور کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ فرد کی انانیت ہی اس کا اصل حربہ ہے اور اسی کے ذریعہ وہ خود کو اور دوسروں کو محفوظ رکھ سکتا ہے۔ ان تمام باتوں میں نطشے کے دماغ کی کافری کے پہلو پوشیدہ ہیں اور جو کچھ عیاں ہے اس سے اقبال بہت حد تک اتفاق کرتے ہیں۔ اقبال نے ۱۹۰۵ئہ میں یورپ کا سفر کیا تھا اور نطشے ۱۹۰۰ئہ میں فوت ہو چکا تھا۔ اگر وہ کچھ دن اور زندہ رہ جاتا اور اقبال سے ملاقات ہو جاتی تو شاید اقبال اس کو کلمۂ توحید پڑھا کر مومن کر دیتے اور خود اس کے مرید بن کر اپنے احسان کا بدلہ چکا لیتے۔ کیونکہ اقبال غیروں میں ذرا بھی اپنا رنگ پاتے تھے تو وہ اس کے شیدا و والا ہونے لگتے تھے۔ اقبال میں یہ جذبہ ان کی فکری دیانتداری کی وجہ سے تھا۔

اقبال نے کم و بیش رہبانیت، عقلیت، مادیت، وطنیت اور جمہوریت پر اسی طرح نکتہ چینی کی ہے جس طرح سے ان اصولوں کو نطشے نے ہدف تنقید بنایا ہے۔ فرد کی خودی اور جذبۂ داخلی کا نطشے اسی طرح قائل ہے

جس طرح اقبال مداح ہیں۔ لیکن اقبال تعینِ قدر کے لئے خیر مطلق کے عقیدے کو اپنا ایمان تصور کرتے ہیں جبکہ نطشے خیر مطلق کی خبر ہی نہیں رکھتا اور اقبال ایک خیر مطلق کے لئے تمام کائنات کو قربان کر دینے کا جذبہ رکھتے ہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جن بنیادوں پر اقبال تصور مردِ مومن تعمیر کرتے ہیں، نطشے ان بنیادوں کو ہی ڈھا دیتا ہے۔ اس لئے ان دونوں حکماء کے تصورات میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال نے اس سلسلہ میں مغربی حکماء کے افکار سے تحریک حاصل کی ہے لیکن انہوں نے اپنے تصور کی بنیاد اسلامی فکری روایات پر رکھی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ عالم اسلام چونکہ اسلامی تعلیمات کو فراموش کر چکا تھا اور اسے اسلام میں اس دیرینہ بیماری کا جو اس وقت ملتِ اسلامیہ کو لاحق تھی اور اب بھی ہے، کوئی چارہ نہیں دکھلائی دیتا تھا، اس لئے اقبال کا خیال نیا معلوم ہوا ساتھ ہی یہ بھی شبہہ ہوا کہ اقبال جدید ذہنی ماحول کے پروردہ تھے۔ یورپ میں تعلیم حاصل کی تھی، اس لئے ان کی فکر بھی بجائے اسلامی ہونے کے انگریزی ہو گئی اور انگریزی سوچ کا انھوں نے اردو فارسی میں ترجمہ کیا۔

اقبال کا یہ خیال اس طور صوفیانہ ہے کہ اچھی باتوں سے اثر قبول کیا جائے اور بری باتوں کو رد کر دیا جائے اسی نقطۂ نظر سے اقبال نے مشرق و مغرب کے تمام علوم و افکار اور ان کے اثرات کا جائزہ لیا۔ جو کچھ انہیں مفید معلوم ہوئے ان کی داد دی اور جس کو انہوں نے مضر سمجھا، اس کی کھل کر تنقید کی یہاں تک کہ انہوں نے اسلام کے چند متصوفانہ عقائد کے خلاف محاذ آرائی کی۔ انہوں نے کم علمی کی بنیاد پر کی گئی بعض صوفیانہ تاویلات (جن کے منفی اثرات حیات اور عمل پر مرتب ہو رہے تھے) کی سخت نکتہ چینی کی۔ اور بعض متصوفانہ عقاید سے استفادہ کر کے ایک جدید تصوف کی بنا ڈالی۔

اقبال نے قدیم مشرقی و مغربی تصورِ وجود کو فکری اور عملی طور پر رد کیا اور جدید مغربی تصورات و عمل سے بھی اختلاف کیا اور دونوں کے بیچ سے ایک نئی راہ نکالی اور اسے اوائل اسلام کے سرچشمۂ علم و عمل سے ملا دیا۔

جیسا کہ قبل عرض کیا جا چکا ہے، اقبال کے تصور میں مادہ اور روح دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ چنانچہ اقبال فکر و عمل میں ایک مناسب توازن اور ہم آہنگی کو ضروری تصور کرتے ہیں۔ اس کیلئے نہ صرف ضابطۂ حیات کی ضرورت ہے بلکہ ریاضت اور عبادت کی بھی ضرورت ہے۔ اقبال ضابطۂ حیات کے طور پر قرآن کو ترجیح دیتے ہیں اور نمونۂ عمل کے طور پر رسول اکرمؐ اور آپ کے مخصوص صحابۂ کرام و تابعین و جانشین کو پیش کرتے ہیں۔ جن کی زندگیاں خودی و بیخودی کے اسرار و رموز سے عبارت تھیں۔ انکے افکار و اعمال حیات انسانی کے لئے مشعل راہ کا حکم رکھتے تھے۔ ان کی زندگیاں کامیاب و کامران تھیں۔ زمانی تغیرات و انقلابات کے باوجود بھی وہ زندہ ہیں۔ ان کے کارنامے زندہ ہیں جبکہ ان کو اس جہان سے گذرے ہوئے زمانہ ہو گیا۔ اقبال انسان

کے لئے ایسی ہی زندگی کی تمنا کرتے ہیں جو بقائے دوام حاصل کر لے۔ بظاہر مر جانے کے بعد بھی زندہ رہے۔ اور اس کا وقار و عظمت دنیا میں ہمیشہ قائم رہے لیکن اس کے لئے انسان کو اپنی تقویم کا راز سمجھنا ضروری ہے کیونکہ سفلین کی سطح یعنی کائنات، حیات کے لئے خمیازہ ہے۔ اس کے لئے الٰہی قوانین کی پابندی ضروری ہے۔ اس پابندی کے بعد ہی انسان اس لائق ہوتا ہے کہ کائنات اس کے اشاروں کی منتظر رہے:

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک

اس بات پر جسے یقین نہیں وہ بقولِ اقبال بے بصر ہے:

تو بے بصر ہو تو یہ مانعِ نگاہ بھی ہے
وگرنہ آگ ہے مومن جہاں خس و خاشاک

لیکن یہ قوت و صلاحیت بر بنائے عقل و علم نہیں بلکہ بر بنائے عشق و وجدان بھی ہے:

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

اور یہی عشق کلمہ لا الٰہ ہے:

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیا کی جہاں گیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی

اقبال مردِ مومن کے حوالے سے انسان کی امکانی صلاحیتوں کا جو تصور پیش کرتے ہیں، وہ بہت ہی وقیع و وسیع ہے۔ مردِ مومن، مردِ قلندر، مردِ حر، مردِ فقیر، مردِ حق، درویش، عاشق، مردِ مسلمان یہ سارے کے سارے الفاظ ان کے نظامِ فکر میں ہم معنیٰ ہیں۔ اور ان لفظوں کو وہ علامتی طور پر پیش کرتے ہیں بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ شناختی طور پر پیش کرتے ہیں اور گویا انھوں نے اردو شاعری میں EMBLEMETIC POETRY کی داغ بیل ڈالی ہے۔ یہاں تک کہ اقبال نے اسلام کو بالفاظِ دیگر فقرِ غیور بھی کہا ہے۔

مردِ مومن ہر لمحہ تخلیقِ مقاصد اور تکمیلِ مقاصد کے مرحلے سے گذرتا ہے لیکن اس کے مقاصد جلیل القدر

ہوتے ہیں۔ اس کے مقاصد، مقاصدِ عالیہ یا مقاصدِ الٰہیہ سے متصادم نہیں ہوتے بلکہ یگانگت اور یکسوئی قائم کرتے ہیں۔ اس طرح وہ عظیم ترین مقاصد کی تخلیق و تکمیل کے لئے روحانی اور جسمانی اشتراک سے ہر لمحہ حرکت و عمل میں رہتا ہے اور ان دونوں کے توازن و ہم آہنگی کے لئے رضائے الٰہی کو اپنے عمل کا معیار و میزان بنا لیتا ہے (اور اصل تصوف یہی ہے) چنانچہ اس کے عمل میں اعجاز و کرامات کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان، نئی آن
گفتار میں، کردار میں، اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

یہ ساری صفات، صفاتِ عالیہ ہیں اور ذاتِ واجب سے منسوب ہیں اور انسانی تخلیق کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے اندر صفاتِ الٰہی پیدا کر کے نائب الٰہی بن جائے کیونکہ نیابتِ الٰہی کا فریضہ وہ اس کائنات میں الٰہی صفات کے حصول کے بغیر انجام نہیں دے سکتا چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ "خدا نے فرمایا۔ اے داؤد! کوشش کرو کہ میری صفات تمہارے اندر آجائیں" اور جب انسان صفاتِ الٰہی کا حامل ہو جاتا ہے تو اقبال کہتے ہیں:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے
پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

مراجعت الی اللہ یعنی سطحِ امر یا تقویم کی طرف پلٹنے کی تلقین و تاکید کی گئی ہے کیونکہ فطرتِ انسانی میں اس کے امکانات مضمر ہیں۔ اقبال اس کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں:

تری فطرت امیں ہے ممکنات زندگانی کی
جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے

یہاں یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ انسان جب صفاتِ الٰہی سے متصف ہو جاتا ہے تو زمانی مکانی حدود سے ماورا ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ ذاتِ واجب کی طرح لامحدود ہو جاتا ہے۔ یہیں پر خودی بیخودی کی منزل میں آجاتی ہے۔ یہ دوام کی صورت ہے جہاں حیات، ممکناتِ بقا سے ہمکنار ہو جاتی ہے، ٹھیک اسی روحانی مقام پر پہنچ کر فرد اپنی خودی کو اضافی طور پر ملت میں گم کر دیتا ہے اور اس کی یہ گم گشتگی نہ تو امر کی سطح پر حلول کا حکم رکھتی ہے نہ خلق کی سطح پر۔ ملت کے سمندر میں بھی وہ گوہرِ یکتا کی مانند اپنی اضافی حیثیت کو برقرار رکھتا ہے اور وقتاً فوقتاً اس بحر کی تہہ سے

QUANTUM THEORY تصور نظریہ مقادیر عنصری
اچھلتا ہے اور پھر اسی سمندر میں گم ہو جاتا ہے اور یہ تصور نظریہ مقادیر عنصری کے مطالعہ سے واضح تر ہو سکتا ہے۔ اس طرح انائے محض یا خودی محض کے بحر بیکراں میں وہ ضم نہیں ہوتا، اپنی ایک الگ حیثیت بنائے رکھتا ہے۔ اس طرح عبد و معبود کا فرق بہر طور برقرار رہتا ہے اور مومن کے لئے یہی قاب قوسین یا معراج کی منزل ہے۔ وہ ایک ہی اصول سے احسن تقویم اور اسفل سافلین یا امر و خلق کی سطحوں کو ایک مخصوص مرکزیت حاصل کرتا ہے اس لئے تسخیر کائنات سے مرد مومن کا مقصد حدود کائنات تک محدود نہیں ہے نہ تو کائنات مرد مومن کا مقصود منتہا ہو سکتی ہے۔ یہ تو اس کے دائرہ عمل کا ایک لمحاتی مرحلہ ہے جس سے اسے بحسن و خوبی گذرنا ہے اگر وہ اس مرحلے سے کامیابی کے ساتھ نہ گذر سکے تو اس کی ارتقائی منزلیں اپنی منتہا کو نہیں پا سکتیں چنانچہ اس روحانی تصور کے تحت انسان کو کائنات اور اس کے مسائل میں شرکت کرنی ہے ورنہ وہ اپنے مقصد عظیم و جلیل میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ حیات کے بے نہایت سفر میں کائنات و مسائل کائنات سے گذرتے وقت اس کے پیش نظر اس نکتے کا ہونا لازمی ہے چنانچہ اس خیال کو اقبال اپنے مخصوص استعاراتی انداز میں اس طور پیش کرتے ہیں:

یہ نکتہ سرگذشت ملت بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسباں تو ہے
سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

مندرجہ بالا اشعار میں ایشیا اور دنیا جیسے الفاظ آئے ہیں جن سے جغرافیائی حدود کے اشارے ملتے ہیں جن میں نیابت الٰہی کے لئے الٰہی قوانین کے نفوذ کی تلقین و تاکید اقبال کرتے ہیں لیکن دنیا مرد مومن کا مقصود نہیں بن سکتی۔ یہ اس کی نظر میں کمتر اور ہیچ ہے۔ انسان ہمسایہ جبریل امین ہے اور اس کی پرواز جبریل سے بھی آگے ہے کہ:

ہمسایہ جبریل امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشاں

اس کے ارادے الٰہی مقاصد کی میزان ہیں جس میں کائنات بہت ہی ہلکی اور کم عیار ہے چنانچہ وزن کی کلیت کے لئے ایسے کئی عالم درکار ہیں جنہیں خدا نے خلق کیا ہے:

قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان

لیکن مرد مومن اس غیر معین و لا محدود توانائی حیات کے باوجود بھی اپنے اعمال و افکار میں ایک مخصوص اعتدال رکھتا ہے چنانچہ اس کے ذریعہ شان جلالی اور شان جمالی کا ظہور ایک حسین امتزاج کے ساتھ ہوتا ہے:

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
فطرت کا سرودِ ازلی اس کے شب و روز
آہنگ میں یکتا صفتِ سورۂ رحمٰن

اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دلنواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز

نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

مردِ مومن کی میراث اس جہاں کے علاوہ دوسرے عالمین بھی ہیں جس کا دعویٰ اقبال لولاک کے استعارے سے کرتے ہیں:

جہاں تمام ہے میراث مردِ مومن کی
مرے کلام پہ حجت ہے نکتۂ لولاک

عشق

اقبال کے تعلق سے "عشق" میں نظریے کی اضافت سے ظاہر ہے کہ ہم اقبال کو بنیادی طور پر فلسفی مانتے ہیں، کیوں کہ اقبال کو اگر ہم بنیادی طور پر شاعر تسلیم کریں تو عشق کے کسی نظریے کی بات غیر ضروری ہو جائے گی اور تب یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کی روایت عشق کیا ہے؟ کیونکہ شاعری کا تعلق روایات اور فلسفے کا تعلق نظریات سے ہے۔ اب جہاں تک عشق کے فلسفیانہ نظریات کا تعلق ہے، چونکہ کائنات کے نظام میں کشش اور رد کشش کے بنیادی عوامل ذرے سے لیکر نظامہائے شمسی تک کارفرما ہیں اس لئے جب واقعیت سے اوپر اٹھ کر مثالیت (حقیقت) کے میدان میں گامزن ہوتے ہیں تو اسی کشش اور رد کشش کے عوامل کو عشق اور حسن سے عبارت کرتے ہیں۔

جیسا کہ اقبال کی زندگی کے مطالعے سے ہمیں معلوم ہے کہ اقبال برہمن زادے تھے اور اس لئے ان کے آب و گل کے خمیر میں فلسفہ موجود تھا اور ان کے ریشہ ہائے دل کی تاب و تواں میں تفکر کا خون دوڑ رہا تھا:

میں اصل کا خاص سومناتی — آبا مرے لاتی و مناتی
تو سید ہاشمی کی اولاد — میری کف خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ مرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

اس لئے یہ بات زیادہ قریب الفہم ہے کہ اقبال بنیادی طور پر فلسفی تھے اور انہوں نے

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

کے طور پر شاعری کو محض وسیلۂ اظہار بنایا تھا۔ بہرحال فلسفیانہ نقطۂ نظر سے عشق اور حسن آفاقی اور کائناتی کشش اور رد کشش کے عوامل ہیں۔ اقبال نے اپنی شاعری میں کائنات کے اسی BI - POLAR نظام

کے اعتبار سے کشش اور ردِ کشش سے حسن و عشق مراد لیا ہے۔

حیات اپنی قوتِ اظہار میں اسی وقت کامیاب ہوتی ہے جب اظہار کی راہ میں دشواری اور رکاوٹیں ہوں۔ یہی دشواری حیات کو وہ قوتِ محرکہ فراہم کرتی ہے جو اس کی داخلی غیر معین اور بے پناہ توانائی کے اظہار کا سبب بنتی ہے۔ جب ان مسائل اور عوامل کا بیان شعری اسالیب میں ہوتا ہے تو کشش اور ردِ کشش کے لئے عشق اور حسن کی علامتیں استعمال کی جاتی ہیں اور جب یہی مسائل طبیعات یا حکمت حیات کے تناظر میں پیش کئے جاتے ہیں تو ہم کشش ردِ کشش کے لئے قوتِ اظہار، اور نفیٔ اظہار کی علامتیں استعمال کرتے ہیں۔ یہی مسائل اور عوامل جب الٰہیاتی تناظر میں آتے ہیں تو، لا، اور، الا، کے اسالیب سے عبارت ہوتے ہیں اس طرح اقبال کا نظریہ عشق حیات کی وہ قوتِ محرکہ ہے جو ذرات کے نظام کو ایک نیوکلیس NUCLEUS کے تحت باندھے رہتی ہے ذرات اپنے مرکز سے ایک معین دوری پر برقرار رہتے ہیں کیونکہ اس دوری کے ٹوٹنے سے ذرات کا نظام بگڑ جاتا ہے اور ان کا وجود، لا، کے دھماکے سے چور ہو جاتا ہے۔ جو توانائی انہیں اپنے مرکز سے ایک دوری پر قائم رکھتی ہے، وہ خود بھی حائل توانائی ہے جو ذرے کے تعین کو برقرار رکھتے ہوئے اپنے مرکز سے بھاگنے نہیں دیتی اور یہی حسن ہے۔ لیکن حسن و عشق کا یہ بیان اس جمالیاتی کیف سے محروم ہے جو کیف حسن و عشق کے شاعرانہ، متغزلانہ، بادبی بیان میں پایا جاتا ہے۔ بیان کی لذت کے لئے اور ترسیل میں شدت تاثیر لانے کے لئے نظامِ واقعات میں پائے جانیوالے قوانین کا دلکش اظہار فی الحقیقت شاعری کا مقصود ہے۔ یہی شاعری

ع: آتشِ در خونِ دل حل کر دئی

یا یہی: شاعری بے قاہری جادوگری است

یا: شاعری جزو یست از پیغمبری ـــــ ہے

یا: شاعری با قاہری پیغمبری است ـــــ ہے

اس طرح اقبال کا نظریہ عشق تکوینی (تخلیقی) تفکر کی شاعرانہ ترسیل ہے۔ اس اعتبار سے اقبال کو برگساں کے تخلیقی ارتقائی تصورات سے کافی مدد ملی ہے۔ اور بقول پروفیسر یوسف حسین خاں:

> "اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ انسان کی تکمیل خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے۔ انسان کی فضیلت اسی میں ہے کہ وہ اس پر غلبہ پانے اور تسخیر جہات کرے۔ انسان کی یہ سعی و جہد تخلیقی نوعیت رکھتی ہے۔ فطرت جو اس کی مزاحمت کرتی ہے، انسان اسی کے توسط سے اپنی ذہنی

استعداد کو ظاہر کرتا اور اسے بھی اپنی شخصیت اور احساس کے رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ وہ اس کے ذریعے زندگی کی تمام مخفی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیل حیات کرتا ہے اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبۂ عشق سے بڑی مدد ملتی ہے۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوشِ وجدان ہے جو ایک قدر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیلِ ذات کیلئے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا ہے اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذب کلی ہے، اس سے انسانی ذہن زمان و مکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔"

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال عشق کو تخلیق کی وہ محرک توانائی مانتے ہیں جو محرک توانائی کے ایک پیکٹ (ENERGY PACKET) کو اپنے مرکز کے گرد رقص پر قائم رکھتی ہے اس لئے ہم عشق کو حرکت یا عمل سے عبارت کرتے ہیں اور خود اقبال نے بھی اپنے کلام میں جا بجا حرکت اور عمل کو بجائے عشق استعمال کیا ہے۔ یہی حرکت اور عمل انہیں مسجدِ قرطبہ کے نقش و نگار میں نظر آتے ہیں یا کبھی خیبر کے میدان کارزار میں، کبھی تنہائی کوہ و دمن میں اور کبھی سوز و سرودِ انجمن میں۔ اقبال انسانی عمل میں داخلی ارتقا کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں جس سے ہمارے عزم و ارادہ میں وجد آفریں محرکات پیدا ہو سکیں کیونکہ حیات کے بے نہایت سفر میں مقاصد عبوری اور حرکت دائمی ہے۔ عقل کا تعلق مقاصد سے ہے اور عشق کا تعلق حرکت سے۔ سامنے والی منزل تک پہنچنے کے وسائل اور اہتمام عقل کے تابع ہیں لیکن ہر سامنے والی منزل آگے آنے والی منزلوں کا پیش خیمہ ہے جس کے لئے حرکی توانائی لازمی ہے اس لئے اقبال عقل کی ضرورت کا انکار نہیں کرتے مگر ساتھ ہی عشق کی اہمیت اور برتری تسلیم کرتے ہیں:

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اقبال کے نزدیک:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم ۔ عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخ گل میں جس طرح بادِ سحرگاہی کا نم

اپنے نظریۂ عشق کو انھوں نے وضاحت کے ساتھ اپنی نظم "مسجدِ قرطبہ" اور "ذوق و شوق" میں پیش کیا ہے:

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہہِ حرم، عشق امیرِ جنود!
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات
صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے یہ بات بالکل درست کہی ہے کہ اقبال نے لفظ عشق کا استعمال نہایت وسیع معنوں میں کیا ہے انکے یہاں تحریکِ حیات، تکمیلِ مقاصد، قوتِ ظہور اور ان تمام تکوینی اور تخلیقی تعبیرات کی وحدت لفظ "عشق" میں سمٹ آئی ہے۔

عورت

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ

اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

اقبال کا کوئی بھی تصور ہو، وہ ان کے حکیمانہ اور فلسفیانہ نظامِ حیات سے الگ نہیں جس کی کلید تصورِ خودی ہے۔ چنانچہ اقبال کے نظامِ فکر میں عورت کے تصور کو سمجھنے کے لئے ہمیں لامحالہ اقبال کے تصورِ خودی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اقبال کے نظامِ فکر میں تصورِ خودی وحدت کے نظام پر مبنی ہے جہاں ہم روح اور مادے کی ہمکاری پاتے ہیں۔ اقبال کے نظامِ فکر میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت ہوا ہے اور ان کے تخلیقی تصور کو ان کی درج ذیل تحریر کے تناظر میں بخوبی سمجھا جا سکتا ہے:

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

اقبال کا یہی تخلیقی تصور ہے جو انہیں تاریکی سے مقاومت کر کے اجالا، مٹی سے مقاومت کر کے پیالہ، صحرا، ویرانہ اور پہاڑیوں سے مقاومت کر کے سبزہ زار اور باغ و بہار، پتھر سے مقاومت کر کے شیشہ، اور زہر سے مقاومت کر کے امرت نکالنے کی تحریک دیتا ہے۔ اقبال کی نظر میں عورت کی حیثیت فطرت کی سی ہے جس کی مقاومت کر کے وہ ناموجود کی تخلیق کی تلقین کرتے ہیں "عورت کی حفاظت" کے عنوان سے وہ لکھتے ہیں:

اک زندہ حقیقت ہے مرے سینے میں مستور
کیا سمجھے گا وہ جس کی رگوں میں ہے لہو سرد

اقبال اس سے قبل نئی محرکات کی نشاندہی کرتے ہوئے فرما چکے ہیں :

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

اقبال کے بیشتر ناقدین و محققین نے "خون جگر" کو فنی ریاض اور مشق کا مترادف سمجھا ہے۔ حالانکہ اقبال کے نظام فکر میں اس اصطلاح کی معنوی حیثیت تخلیقی حرکی توانائی کی ہے ۔ غالب نے بھی کہا تھا :

بینم از گداز دل در جگری آتش چوں سیل
غالب اگر دم سخن رہ بہ ضمیر منبری

بہر حال! خون جگر کو ہم آتش سیال بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک اعیانی ترسیلی سالمہ (ARCHETY PAL PATTERN) ہے جس کی طرف ادیبوں اور فن کاروں نے مختلف زمانوں میں اشارے کئے ہیں۔ سیل آتش گویا (BIG BANG) یا تخلیق سے چند ثانیے پہلے کی حالت ہے ۔ جس میں شعلہ سیل کی صورت میں تھا ۔ اور وہی جب ٹوٹ کر بکھرا تو مختلف نظام ہائے شمسی کا بنے ۔ یہی وہ بنیادی تخلیقی عمل ہے جو کائنات میں ظہور حیات کا ضامن ہے ۔ اس سے گدلے پانی کی ایک بوند خون کی پھٹکی بن جاتی ہے ۔ اور خون کی پھٹکی گوشت کا لوتھڑا بن جاتی ہے ۔ گوشت کا لوتھڑا ہڈی کا ڈھانچہ بن جاتا ہے ہڈی کے ڈھانچے پر کھال کا غلاف منڈھا جاتا ہے ۔ اور تب اس میں ارادہ پیدا ہوتا ہے تو ایک نئی چیز خلق ہو جاتی ہے اور تخلیق کے اس مرحلے میں تمام تر تغذیہ ماں کے خون جگر سے ہوتا رہتا ہے اگر خون کا دوران ناقص ہو جائے تو جنین مرجاتی ہے یا وقت سے پہلے پیدا ہو کر ناقص وجود بن جاتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نظام فکر میں من و تو کی ہمکاری تخلیقی نوعیت کی حامل دکھائی دیتی ہے ۔ چنانچہ تصور خودی کی شاعرانہ ترسیل کے وسیلے سے "ساقی نامہ" میں فرماتے ہیں :

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

اس سلسلے میں یہاں چارلس ڈبلیو ڈیمر کا حوالہ بے محل نہ ہوگا :

" یہ بات واضح ہے کہ دو MORPHOLOGICAL یعنی دو صنفی خصوصیات رکھنے والے دو افراد جب ملتے ہیں تو ان کی ہمکاری اور ملن سے پیدا ہونے والا تیسرا وجود ان دونوں ہی کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے ۔ مادہ منویہ جوہری توانائی دیتا ہے ۔ اور اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تولیدی مادہ جو اس جوہر میں رہتا ہے کچھ اس طرح

اپنے CYTOPLASM کے عناصر کے ساتھ ردِ عمل کرتا ہے کہ اس تیسرے وجود میں ایک انوکھی صنفی خصوصیت پیدا ہو جائے۔ جوہر اور CYTOPLASM کی ہمکاری کی تفہیم کی اہمیت اور اس کی تفہیم کے اصولوں کی موجودگی جدید NUCLEOCYTOPLASMIC ہمکاریوں کی تحقیقات سے پوری طرح واضح ہو جاتی ہے۔"

چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر — غیر کے ہاتھوں میں ہے جوہر عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپ غم کا یہی نکتۂ شوق — آتشیں لذت تخلیق سے ہے اس کا وجود
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرار حیات — گرم اسی آگ سے ہے معرکۂ بود و نبود

یعنی عورت کائنات فطرت میں عرفان ذات اور ارتقائے حیات کے لئے ناگزیر ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال اس مشت خاک کو شرف ثریا سے بڑھ کر پاتے ہیں:

شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا در مکنوں

جس طرح فطرت کے طومار سے ہمکار ہو کر فنکار اپنی کائنات آپ تخلیق کرتا ہے اور کائنات فطرت کو سنوار کر اس کے حسن کو اور نکھار دیتا ہے اسی طرح وہ اس کی تکمیل کرتا ہے اور اس کے ذریعہ اپنی بھی تکمیل کر لیتا ہے، ایک مرد کے سامنے عورت کی حیثیت اسی فطرت کے جیسی ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے جوہر تخلیق کو نتیجہ خیز بناتا ہے اور اپنی خودی کی تکمیل کر کے حیات دوام کے دائرے میں آجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال مظلومیِ نسواں پر غمناک دکھائی دیتے ہیں:

میں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت — نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

اقبال عورت کی حفاظت، اس کی عزت اور اس سے محبت کو لازم قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک عورت محض جنسی تسکین کا ذریعہ نہیں بلکہ وہ تخلیق کا سرچشمہ ہے۔ اسرار حیات کی عقدہ کشائی اس کی محبت بھری نظروں کے بغیر ممکن نہیں۔ ازل اور ابد کے تمام ممکنات اس کے رقت انگیز اور درد بھرے دل میں پنہاں ہیں۔ اس چشمہ حیواں سے فیض یاب ہونے کے لئے وہ مرد کو موقع فراہم کرتی ہے۔ اور اپنا غیر مختتم اور لازوال خزانہ اس کے حوالے کر دیتی ہے جو کارزار حیات میں اس کے لئے فتح و ظفر کا سامان مہیا کرتا ہے۔ اس کی غیرت و حمیت اور شرافت و پاکیزگی اس کی محبت و عظمت خیال کی رفعتوں سے بالاتر ہے۔ اس کی قدر و منزلت فلسفیانہ موشگافیوں اور منطقی تجزیے کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ لیکن تہذیب فرنگ نے اس کی عصمت و عفت اور پاکیزگی و شرافت اور غیرت و حمیت پر تازیانے لگائے ہیں۔ اس سے مرد کی مردانگی پر بھی آنچ آتی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

ہزار بار حکیموں نے اس کو سلجھایا — مگر یہ مسئلۂ زن رہا وہیں کا وہیں!
قصور زن کا نہیں ہے کچھ اس خرابی میں — گواہ اس کی شرافت پہ ہیں مہ و پرویں
فساد کا ہے فرنگی معاشرت میں ظہور — کہ مرد سادہ ہے بیچارہ زن شناس نہیں

اسلام نے عورت پر مرد کو فضیلت بخشی اور عورت کی حفاظت کی ذمہ داری مرد کو سونپی گئی اور اس تعلق سے عورت کو آبرومند کیا گیا۔ تہذیب مغرب نے اس مقدس رشتے کو توڑا۔ عورت کو بیجا آزادی دے کر اس نے معاشرے میں افراط و تفریط کی کیفیت پیدا کر دی۔ اسے محض جنسی تسکین کا ذریعہ بنا کر چھوڑ دیا گیا۔ یہ نہ عورت کے حق میں اچھا ہوا نہ مرد کے حق میں بہتر۔

اقبال عورت کو جلوت پسند ہونے کی بجائے خلوت نشیں دیکھنا چاہتے ہیں اور اس کی پردہ نشینی کو وہ عورت کے حق میں بابرکت تصور کرتے ہیں اقبال فرماتے ہیں:

رسوا کیا اس دور کو جلوت کی ہوس نے — روشن ہے نگہ آئینۂ دل ہے مکدر
بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے — ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر
آغوش صدف جس کے نصیبوں میں نہیں ہے — وہ قطرۂ نیساں کبھی بنتا نہیں گوہر
خلوت میں خودی ہوتی ہے خود گیر و لیکن — خلوت نہیں اب دیر و حرم میں بھی میسر

آزادیٔ نسواں سے جو اخلاقی اور معاشرتی بے اعتدالیاں اور بے راہ رویاں پیدا ہوئیں یا ہو سکتی ہیں۔ ان کی نسبت فرماتے ہیں:

اس بحث کا کچھ فیصلہ میں کر نہیں سکتا — گو خوب سمجھتا ہوں کہ یہ زہر ہے وہ قند
کیا فائدہ کچھ کہہ کے بنوں اور بھی معتوب — پہلے ہی خفا مجھ سے ہیں تہذیب کے فرزند
اس راز کو عورت کی بصیرت ہی کرے فاش — مجبور ہیں، معذور ہیں مردان خردمند
کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ — آزادیٔ نسواں کہ زمرد کا گلوبند؛

اقبال کے خیال میں آزادی عورت کے لئے ایسی بلا ہے جو اس سے اس کی عزیز ترین متاع چھین لیتی ہے۔ عورت کی تعظیم و تکریم اور عزت افزائی کا انداز اقبال کی شہرہ آفاق مثنوی "رموز بیخودی" کے آخری حصے میں دکھائی دیتا ہے اقبال عورت کی حمایت میں فرماتے ہیں:۔

نغمہ خیز از زخمۂ زن ساز مرد — از نیاز او دو بالا ناز مرد
پوشش عریانیٔ مرداں زن است — حسن دلجو عشق را پیراہن است
عشق حق پروردۂ آغوش او — ایں نوا از زخمۂ خاموش او

آنکه ناز د بر وجودش کائنات — ذکر او فرمود با طیب و صلوٰۃ
مسلمی کو را پرستارے شمرد — بهرهٔ از حکمت قرآں نبرد
نیک اگر بینی امومت رحمت است — زانکه او را با نبوت نسبت است
شفقت او شفقت پیغمبر است — سیرت اقوام را صورتگر است
از امومت پخته تر تعمیر ما — در خط سیمائے او تقدیر ما
هست اگر فرهنگ تو معنی رسے — حرف امت نکته ها دارد بسے
گفت آں مقصود حرف کن فکاں — زیر پائے امهات آمد جناں
ملت از تکریم ارحام است و بس — ورنه کار زندگی خام است و بس
از امومت گرم رفتار حیات — از امومت کشف اسرار حیات
از امومت پیچ و تاب جوئے ما — موج و گرداب و حباب جوئے ما
آں دہ رستاق زادے جاہلے — پست بالائے سطبرے بد گلے
ناتراشے پرورش نادادهٔ — کم نگاہے کم زبانے سادهٔ
دل ز آلام امومت کرده خوں — گرد چشمش حلقه ہائے نیلگوں
ملت ار گیرد بآغوشش بدست — یک مسلمان غیور و حق پرست
هستئ ما محکم از آلام اوست — صبح ما عالم فروز از شام اوست
واں تہی آغوشِ نازک پیکرے — خانه پرورد نگاہش محشرے
فکر او از تاب مغرب روشن است — ظاہرش زن باطن او نازن است
بندہائے ملت بیضا گسیخت — ناز چشمش عشوه ہا حل کرده ریخت
شوخ چشم و فتنه زا آزادیش — از حیا نا آشنا آزادیش!
علم او بار امومت برنتافت — از سر شامش یکے اختر نتافت!

ایں گل از بستان ما نا رسته به
داغش از دامان ملت شسته به

لاله گویاں چه انجم بے شمار — بسته چشم از ظلام روزگار
پا نزده از عدم بیروں ہنوز — از سواد کیف و کم بیروں ہنوز
مضمر اندر ظلمت موجود ما — آں تجلی ہائے نا مشہود ما!

شبنمے بر برگ گل نہ نشستۂ ‏ غنچہ ہائے از صبا نا خستۂ

بر دمد ایں لالہ زارِ ممکنات ‏ از خیابانِ ریاضِ امہات

قوم را سرمایہ اے صاحب نظر! ‏ نیست از نقد و قماش و سیم و زر

مال او فرزند ہائے تندرست ‏ تر دماغ و سخت کوش و چاق و چست

حافظِ رمزِ اخوت مادراں!

قوتِ قرآن و ملت مادراں

یعنی: "مرد ایک ساز ہے جو عورت کی درد بھری مضراب سے بیدار ہوتا ہے۔ عورت کی بارگاہ وہ بارگاہ ہے جہاں مرد اپنی نیاز مندی کا ہدیہ پیش کر کے ناز و کبریائی کا انتہائی مقام حاصل کر لیتا ہے۔ عورت کے حسنِ دلجو اور نگاہِ مسرت آفریں کے بغیر مرد بالکل برہنہ اور نامراد رہتا ہے۔ عورت وہ مقدس اور برگزیدہ ہستی ہے جو اپنی پاکیزہ محبت سے عشقِ خداوندی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ فخرِ کائنات نبی آخر الزماں جیسی محترم ہستی بھی عورت کا ذکر نہایت ادب سے کیا کرتی تھی۔ آپ کا ارشادِ گرامی تھا کہ "جنت ماؤں کے قدموں میں ہے" اس لئے جو شخص عورت کو صرف ایک باندی اور خادمہ کا درجہ دیتا ہے، وہ قرآن کی حکمت سے بے بہرہ ہے۔ اگر ہم بغور دیکھیں تو عورتیں ہمارے لئے خدا کی رحمت ہیں۔ اس لئے کہ ان کو ایک طور پر نبوت کے ساتھ گہری نسبت ہے۔ ان کی محبت اور شفقت پیمبرانہ شفقت کی آئینہ دار ہے، اور وہی اپنی تربیت سے آئندہ نسلوں کی تقدیر تعمیر کرتی ہیں۔ عورتوں ہی کی پیشانی میں ہماری تقدیر کا خط کھینچا ہوا ہے اور انہیں کی ہمت سے ہمارے قصرِ ملت کی بنیادیں مستحکم اور مضبوط ہوتی ہیں۔ اگر تمہارے لغت میں "عورت" کا لفظ موجود ہے اور یہ لغت ناقص بھی نہیں، تو دیکھو کہ اس لفظ کا مفہوم کس قدر وسیع اور خوش کن ہے۔ سچ پوچھو تو ہماری ملت کا استقلال عورت کی تکریم سے ہے۔ یہی وہ شعلہ ہے جس سے نبضِ کائنات میں جنبش اور حرارت پائی جاتی ہے اور یہی وہ خورد بین ہے، جسے آنکھوں کے سامنے رکھ کر ہم زندگی کے باریک اسرار دیکھ سکتے ہیں۔ عالمِ اسباب میں جیسے سمندر کا مد و جزر ماہتاب کی کرنوں سے ہے، اسی طرح مرد کی عملی زندگی کا ہیجان عورت کے منور چہرے کی ضیاء پاشیوں سے ہے۔ میں عورت کے بناؤ سنگار اور پر تکلف آرائشوں کو بھی اتنی اہمیت نہیں دیتا، جتنا کہ اچھا عقیدہ زندہ روح اور درد بھرا دل میرے لئے قابلِ احترام ہے۔ مثال کے طور پر اس گنوار دیہاتن کو جو پست قد بھی ہے، فربہ بھی ہے اور شکل و صورت میں بھی کوئی کشش نہیں رکھتی، جس کی تعلیم بھی کسی اعلیٰ پیمانے پر نہیں ہوئی، نہ وہ نظر باز ہے اور نہ زبان کی طرار، لیکن اس نے صرف ایک ایسا دل پایا ہے جو طبقۂ نسواں کے مصائب پر فرطِ الم سے خون خون ہو جاتا ہے، وہ روتی ہے اور رونے سے اس کی آنکھوں کے حلقے سیاہ پڑ جاتے ہیں پس ایسی لڑکی اگر ملت کو ایک ایسا فرزند بھی دے جو خوددار اور حق پرست مسلمان کی شان رکھتا ہو تو سمجھو اس نے ہم پر ایک بہت بڑا احسان کیا اور

ہمارے لئے اس کا غمناک ہونا باعث صد ہزار رحمت ثابت ہوا۔

اب دوسری طرف شہر کی "تیتری" کو دیکھو جس کی آغوش بچے سے اب تک خالی ہے اور جس کی ہر نگاہ اپنے اندر ہنگامۂ محشر کا ساطوفان لئے ہوئے ہے۔ اس کی فکر مغربی تہذیب کی دلدادہ اور اس کا دماغ یورپین تاثرات کی آماجگاہ ہے، اس نے بظاہر گو عورت کی شکل و شباہت پائی ہے لیکن باطنی طور پر وہ نسوانی احساسات سے بالکل محروم ہے، وہ شرم و حیا کو بالائے طاق رکھتے ہوئے ہر بازار اور ہر گزرگاہ پر عشوہ فروشی کرتی پھرتی ہے۔ اس کی آزادی اور شوخ چشمی اس کے ماں باپ خویش و اقربا اور سوسائٹی کے لئے اپنے اندر سینکڑوں فتنوں کا سامان لئے ہوئے ہے۔ اس کو بچوں کی ماں بننے سے عار ہے، اس نے دین و مذہب کو پس پشت ڈال رکھا ہے ایسی لڑکی کی زندگی تاریک اور خطرناک رات جیسی ہے جس میں رہنمائی کرنے کو ایک ستارہ بھی نہ جگمگا رہا ہو۔ یہ پھول تو ہمارے باغ میں نہ ہی کھلتا تو بہتر تھا، اور ایسی بے سود ہستی ملت کے دامن پر ایک دھبہ لگانے کے لئے دنیا میں نہ ہی آتی تو اچھا تھا۔۔۔ کتنے بچے ہیں جو ابھی عالم عدم میں پڑے ہوئے ہیں اور کتنے کلمہ گو مسلمان ایسے ہیں جنہوں نے دنیا میں اب تک قدم ہی نہیں رکھا۔ وہ ایک غنچے کی طرح ہیں جو ابھی نہیں کھلا، اور ایک شبنم کی مانند ہیں جو پھولوں پر ابھی نہیں ٹپکی۔ بالآخر وہ زندگی کے لالہ زار میں قدم رکھیں گے اور انہیں ہماری محترم مائیں جنم دیں گی۔ اس لئے اے مرد ہوش مند! یاد رکھ کہ کسی قوم کی ترقی اور عزت و سرفرازی کا اصل سبب چاندی سونا ہرگز نہیں ہوا کرتا، بلکہ اس کا اقبال تندرست و توانا روشن دماغ، چست و چالاک اور محنتی بچوں سے بلند ہوا کرتا ہے۔ اس لئے مبارک ہیں وہ مائیں جو ایسی عمدہ صفات رکھنے والے بچوں کو جنم دیں، جن سے ہماری اخوت اور رابطۂ ملی کو تقویت پہنچے۔

اس کے بعد اقبال نے عورت کی سیرت کی تعمیر اور ایک مثالی زندگی کے لئے تاریخ اسلام سے ایک مثالی کردار پیش کیا ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ عورت کو اگر زندگی بسر کرنے کا ایک مکمل اور صحیح "ماڈل" درکار ہو تو اسے فاطمہ بنت رسول اللہ کی طرف نظر دوڑانی چاہیے:

مریم از یک نسبت عیسیٰ عزیز — از سہ نسبت حضرت زہرا عزیز
نور چشم رحمۃ للعٰلمیں — آں امام اولین و آخریں
آں کہ جاں در پیکر گیتی دمید — روزگار تازہ آئیں آفرید
بانوئے آں تاجدار ھل اتیٰ — مرتضیٰ مشکل کشا شیر خدا
بادشاہ و کلبۂ ایوان او — یک حسام و یک زرہ سامان او
مادر آں مرکز پرکار عشق — مادر آں کارواں سالار عشق
آں یکے شمع شبستان حرم — حافظ جمعیت خیر الامم

تا نشیند آتش پیکار و کیں
پشت پا زد بر سر تاج و نگیں

واں دگر مولائے ابرار جہاں
قوت بازوئے احرار جہاں

در نوائے زندگی سوز از حسینؓ
اہل حق حریت آموز از حسینؓ

سیرت فرزند ہا از امہات
جوہر صدق و صفا از امہات

مزرع تسلیم را حاصل بتولؓ
مادراں را اسوۂ کامل بتولؓ

بہر محتاجے دلش آں گونہ سوخت
با یہودے چادر خود را فروخت

نوری و ہم آتشی فرمانبرش
گم رضائش در رضائے شوہرش

آں ادب پروردۂ صبر و رضا
آسیا گرداں و لب قرآں سرا

گریہ ہائے او ز بالیں بے نیاز
گوہر افشاندے بہ دامان نماز

اشک او برچید جبریل از زمیں
ہمچو شبنم ریخت از عرش بریں

رشتۂ آئین حق زنجیر پاست
پاس فرمان جناب مصطفٰے است

ورنہ گرد تربتش گردیدمے
سجدہ ہا بر خاک او پاشیدمے

یعنی "حضرت مریمؑ کو فقط عیسٰےؑ کی والدہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ لیکن حضرت فاطمہؓ کو تین قسم کی نسبتوں کا اعزاز حاصل ہے۔ وہ امام دو جہاں اور نبی آخر الزماں کی صاحبزادی بھی ہیں اور حضرت علیؓ جیسے پارسا، شجاع، عادل، سخی اور عالم و عامل کی زوجہ بھی ہیں جن کی کل ملکیت ایک تیغ آبدار اور ایک زرہ تھی۔ پھر انہیں حضرت امام حسنؓ اور حضرت امام حسینؓ کی والدہ ہونے کا شرف حاصل ہے۔ جن میں سے ایک نے امت میں فتنہ و فساد کا سد باب کرنے کے لئے تاج و تخت پر لات ماردی اور دوسرے نے حق و صداقت کی حمایت میں کربلا کی تپتی ہوئی ریت پر شہید ہو کر لا الٰہ کی بنا کو استحکام بخشا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ بیٹوں کے عادات و اطوار، سیرت و کردار اور افکار و عقائد کی تعمیر مائیں ہی کیا کرتی ہیں اور اس کی روشن مثال اور افضل ترین نمونہ فاطمہؓ ہیں۔ وہ تسلیم و رضا کا پیکر مجسم تھیں۔ وہ ایسی رحم دل اور خدا ترس خاتون تھیں کہ ایک محتاج کی حاجت پوری کرنے کے لئے گھر میں پڑی ہوئی چادر بھی خوشی سے کسی یہودی کے ہاتھ فروخت کر دی۔ وہ اپنے شوہر کی اس قدر مطیع اور منقاد تھیں کہ ہمیشہ اسی کی رضا کو خدا کی رضا سمجھتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ فرشتے اور جن و انس سب ادب کے ساتھ ان کے سامنے جھک جاتے تھے۔ چکی پیستے پیستے ان کے ہاتھوں میں چھالے پڑ جاتے تھے۔ لیکن صبر و شکر کے ساتھ قرآن کی تلاوت میں مصروف رہتی تھیں، شوق عبادت میں ان پر راتوں کی نیند حرام تھی، اس لئے ان کے آنسو سرہانے پر گرنے کی بجائے ہمیشہ جائے نماز پر موتیوں کی طرح بکھر جاتے تھے۔ یہ آنسو ایک ایسا قیمتی

اور برگزیدہ تحفہ تھا جسے جبریل خود اٹھا کر عرش کی جانب لے جاتے تھے۔ مجھے آئین شریعت اور فرمان نبوی کی رو سے اس میں شرک کا احتمال ہے ورنہ جی تو یہ چاہتا ہے کہ ایسی خاتون کی قبر کے گرد طواف کروں اور اس کی خاک پاک پر سجدہ ریزی کر کے اپنی جبیں کو منور کر لوں"

مثنوی کے اختتام پر خطاب بہ "مخدرات اسلام" کے زیر عنوان اقبال طبقۂ نسواں کی قدر و منزلت کا اظہار جس ناصحانہ پیرایہ میں کرتے ہیں اس سے ان کا تصور زن واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

اے ردایت پردۂ ناموس ما — تاب تو سرمایۂ فانوس ما
طینت پاک تو ما را رحمت است — قوت دیں و اساس ملت است
کودک ما چوں لب از شیر تو شست — لا الہ آموختی او را نخست
می تراشد مہر تو اطوار ما — فکر ما گفتار ما، کردار ما
برق ما کو در سحابت آرمید — بر جبل رخشید و در صحرا تپید
اے امین نعمت آئین حق — در نفس ہائے تو سوز دین حق!
دور حاضر تر فروش و پر فن است — کار دانش نقد دیں را رہزن است
کور و یزداں ناشناس ادراک او — ناکساں زنجیریٔ پیچاک او
چشم او بے باک و ناپروا ستے — پنجۂ مژگان او گیرا ستے
صید او آزاد خواند خویش را — کشتۂ او زندہ داند خویش را
آب بند نخل جمعیت توئی — حافظ سرمایۂ ملت توئی
از سر سود و زیاں سودا مزن! — گام جز بر جادۂ آبا مزن
ہوشیار از دستبرد روزگار — گیر فرزنداں خود را در کنار
ایں چمن زاداں کہ پر نکشادہ اند — ز آشیانِ خویش دور افتادہ اند
فطرت تو جذبہ ہا دارد بلند! — چشم ہوش از اسوۂ زہرا مبند

تا حسینے شاخ تو بار آورد
موسم پیشیں بگلزار آورد

یعنی: "اے کہ تیری چادر ہماری عزت کی محافظ ہے اور اے کہ تیرا شعلہ ہمارے فانوس کی روح رواں تیری ہستی ہمارے دین و سیاست کی بنائیں استوار کرنے میں مددگار ثابت ہوئی ہے۔ بچے کے ہونٹ تیرے دودھ

سے تر ہوتے ہی تو نے اسے توحید کا سبق پڑھایا۔ ہمارا عمل، ہماری گفتار اور ہمارا فہم وادراک دراصل تیری مہر و محبت کے سانچے میں ڈھلتے ہیں۔ ہماری وہ نظارہ سوز بجلیاں جو تیرے ابر میں پوشیدہ تھیں، کبھی پہاڑوں پر چمکیں، اور کبھی صحراؤں میں انہیں بیتاب دیکھا گیا، تیرا فیض کبھی فاراں کی چوٹیوں پر تھا۔ کبھی وادئ ایمن میں اور کبھی غار حرا میں۔ تو دستور شریعت کی امین ہے اور تیری ہر سانس میں دین حق کا سوز پایا جاتا ہے اس لئے اے دختر نیک اختر! یاد رکھ کہ موجودہ زمانہ فریب اور دغابازی کا زمانہ ہے۔ اور اس زمانہ کے کور چشم انسان، جو تہذیب و شرافت سے بیگانہ ہیں اور حقیقت راست بازی اور یقین کی منزل سے کوسوں دور پڑے ہوئے ہیں۔ ان کی عقل اندھی ہے، دل مردہ ہے، روحیں بے حس ہیں اور یہ کوتاہ نظر صرف مادی کشش ہی میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ اس زمانہ کے لوگ اپنے آپ کو آزاد اور روشن خیال کہہ کر پکارتے ہیں، حالانکہ ان سے زیادہ نفس کا غلام اور کوئی نہیں۔ مٹی کے یہ پتلے اب بھی اپنے کو زندہ تصور کئے ہوئے ہیں:

آ، اے عورت آ، اور اپنی تربیت و نگہداشت سے ملت کے اس مرجھاتے ہوئے باغ کو پھر سے ہرا بھرا کر دے۔ آج تو بھلے اور برے یا جدید و قدیم کے اعتباری فرق میں نہ الجھ، اپنا ایمان و عمل صالح رکھ اور آباؤ اجداد کا صالح طریقہ اختیار کر! اے محترم ہستی! وقت کی دست درازیوں سے ہوشیار رہ، بچوں کو اپنی آغوش شفقت میں چھپالے، تاکہ وہ زمانے کی مسموم ہوا سے محفوظ رہ سکیں، یہ نونہال جنہوں نے ابھی اپنے پر نہیں کھولے۔ اپنے آشیانے سے دور جا پڑے ہیں، انہیں گھیر کر پھر اپنے مرکز کی طرف لے آ۔ اے بچی! تو بذات خود مسرتوں اور عطر بیز ہواؤں میں بسی ہوئی روح افزا جنت ہے تیری فطرت اپنے اندر پاکیزہ اور بلند جذبات رکھتی ہے، اس لئے فاطمہؓ کو اپنی روزانہ زندگی کا ایک عملی نمونہ بنا تاکہ تجھے بھی حسینؓ جیسے زندۂ جاوید اور فخر روزگار بیٹے جننے کا شرف حاصل ہو جائے۔

اقبال بنیادی طور پر مفکر اور بالخصوص معلم خودی ہیں۔ وہ اس دھرتی کو فردوس بریں دیکھنے کی تمنا رکھتے ہیں جس کے لئے آدم اکبر اور خاتون جناں دونوں ناگزیر ہیں۔ یہ خواب شرمندہ تعبیر ہو یا نہ ہو یہ ایک الگ بات ہے لیکن ایسے خواب دیکھنا بھی ایک بڑی سعادت ہے اور اس اعتبار سے اقبال کی کاوش فکر تحسین طلب ہے:

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں — آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں — جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں

اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

معاشرتی مفکر اور معلم اخلاق کی حیثیت سے اقبال کے کارنامے پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ ایک ایسے معاشرے کا خواب دیکھتے ہیں اور دکھلاتے ہیں جو جنت نظیر ہو، امن و سکون کا گہوارہ ہو اور جس میں تمام افراد کے داخلی خارجی ارتقا کا امکان پوری طرح موجود ہو۔ ظاہر ہے کہ اس مثالی معاشرے کی تشکیل بلا شرکت زن ممکن

نہیں ہو سکتی۔ افراد عورت ہی کی کوکھ سے جنم لیتے ہیں۔ اپنی پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت سے عورت ہی انہیں اس قابل بناتی ہے کہ وہ معاشرتی ارکان بن سکیں۔ اس لئے اقبال عورت کو بے حد عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں اور عورت کی تخلیقی صفات اور تعمیری جہات کے مدح خواں نظر آتے ہیں۔

معجزات ٥ عصری تناظر

- فن
- بالِ جبریل
- ضربِ کلیم
- نظم نگاری
- غزل گوئی
- منظری شاعری

فن

اقبال کے نظام فکر میں فن کا تصور ان کے تصور حیات سے مختلف نہیں ہے۔ یہ ان کے تصور حیات ہی کی تعبیر و تفسیر بلکہ جیتی جاگتی تصویر ہے جس میں ان کے خون جگر کی حرکت وحرارت اور آہنگ بھی ہے اور ذوق نظر کی بصیرت اور رنگ بھی۔ پروفیسر یوسف حسین خاں کی زبان میں:

"وہ فن کو زندگی کا خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی شخصیت کی توانائی اور جوشش عشق کی بدولت اپنے دل ودماغ پر ایسی کیفیت طاری کرلے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہوجائے۔ یہی کیفیت فن کی جان ہے اس میں جلالی اور جمالی دونوں عنصر پہلو بہ پہلو ہونے چاہئیں۔"[1]

لیکن جلالی اور جمالی عنصروں کی صنفی انفرادیت کا ہمکارانہ عمل، تخلیق حیات اور تکمیل کائنات کا ضامن ہو۔ ایسے ہمکارانہ عمل کو حس اور وجدان کی ہمکاری سے عبارت کیا جاسکتا ہے۔ یہ ہمکاری دل کو گداز اور جگر کو تابکار کرتی ہے جس سے نمود حیات کی توانائی فراہم ہوتی ہے۔ بقول اقبال:

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

یا بقول غالب:

بینم از گداز دل در جگری آتش چوں سیل
غالب اگر دم سخن رہ بضمیر من بری

یعنی دل کی گدازی سے جگر میں آگ کا سیلاب دیکھو گے اگر شعر کہتے وقت غالب میرے ضمیر میں اترو۔

---

[1] روح اقبال ص ۱۳

خونِ جگر کو ہم آتش سیال بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک اعیانی ترسیلی سالمہ ARCHETYPAL PATTERN ہے جس کی طرف مختلف زبانوں میں شاعروں، ادیبوں اور فنکاروں نے اشارے کئے ہیں۔ سیل آتش گویا BIG BANG یا تخلیق سے چند ثانیے پہلے کی حالت ہے جس میں شعلہ سیل کی حالت میں تھا اور وہی جب ٹوٹ کر بکھرا مختلف نظام ہائے شمسی بنے۔ یہی وہ بنیادی تخلیقی عمل ہے جو کائنات میں ظہور حیات کا ضامن ہے۔ اس سے گدلے پانی کی ایک بوند خون کی پھٹکی بن جاتی ہے اور خون کی پھٹکی گوشت کا لوتھڑا بنتی ہے۔ گوشت کا لوتھڑا ہڈی کا ڈھانچہ بنتا ہے۔ ہڈی کے ڈھانچے پر کھال کا غلاف منڈھا جاتا ہے اور تب اس میں ارادہ پیدا ہوتا ہے تو ایک نئی چیز خلق ہو جاتی ہے اور تخلیق کے اس مرحلے میں تمام تر تغذیہ ماں کے خونِ جگر سے ہوتا رہتا ہے اسی لئے ہر پارۂ فن کی تخلیق خونِ جگر طلب کرتی ہے۔ اگر ماں کے خون کا دوران ناقص ہو جاتے اور صحیح تغذیہ نہ ہو تو جنین مر جاتی ہے یا وقت سے پہلے پیدا ہو کر ناقص وجود بن جاتی ہے۔

مشرقی روحانیت اور مغربی علم و حکمت نے اپنی ہمکارانہ کار فرمائی سے اقبال کی زندگی میں فکر و نظر کا وہ انداز پیدا کر دیا تھا جس کی بدولت وہ رمز آشنائے حقیقت بن سکے۔ انہوں نے فن کے تخلیقی آہنگ کو سمجھا، فنکاری کے مقصد اولین کو جانا اور ادب برائے تفریح طبع اور تفنن گوش کے نظریے کو مسترد کر کے ادب برائے زندگی کا تصور وضع کیا اور اس تصور کے تحت اپنی فنکاری کو ترجمان حقیقت اور خادم زندگی کے اصول کا تابع کر دیا۔ اس خدمت گزاری کے لئے ضروری ہے کہ حقیقت اور حیات کا واضح تصور فنکار کے ذہن میں موجود ہو۔ وہ محرم رازِ درونِ میخانہ ہو اور اپنے فنکارانہ عمل سے اس راز کو منکشف کرتا جائے۔ اقبال نے نظری اور عملی دونوں سطحوں پر اس امر کا لحاظ رکھا جو ان کے اقوال و اشعار سے واضح ہے:

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرم رازِ درونِ میخانہ

انہوں نے صرف دعویٰ ہی نہیں کیا بلکہ اپنی شاعری کے ذریعہ حیات و کائنات کی ازلی ابدی حقیقت کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی اور جس سوز و ساز کے ساتھ انہوں نے یہ خدمت انجام دی، اس کی مثال نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے اپنے سوزِ جگر کو سازِ نوا میں ڈھال کر انہوں نے نیستانِ حیاتِ مشرق میں پیراہنِ بادِ صبا کو عطر بیز کرنے کی فنکارانہ کاوش کی:

بہ نیستانِ عجم بادِ صبحدم تیز است
شرارہ کہ فرو می چکد ز ساز آور

انہوں نے اپنی شاعری کے سبو میں تشنگانِ کائنات کے لئے آبِ حیات لنڈھا دیا تاکہ اپنی پیاس کے مطابق جو جتنا چاہے، پی لے اور اپنی پیاس بجھالے:

بصدائے درد مندے بنوائے دلپذیرے

خم زندگی کشادہ بجہان تشنہ میرے

شاعری کو رنگ و آب کی تاب سے حدیث دلبری کے مرتبے پر فائز کیا لیکن اسے حیات و کائنات کی ازلی فطرت اور ابدی حقیقت کے حصول کا ذریعہ قرار دیا اسے مقصود بالذات تصور کرنے سے روکا اور شدت کے ساتھ ٹوکا:

نظر نہیں تو مرے حلقہ سخن میں نہ بیٹھ

کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثال تیغ اصیل

اقبال نے اپنے تصور فن کی وضاحت کرتے ہوئے "مرقع چغتائی" کے دیباچے میں لکھا ہے:

"مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پالیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے، نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہئے کہ جو موجود نہیں ہے، اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانیوالا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں"۔[1]

اس اقتباس سے واضح ہے کہ موجود سے مقاومت کر کے ناموجود کی تخلیق کرنا ہی اقبال کے نزدیک فنکار کا منصب ہے۔ حیات و کائنات کی توانائی بے صورت و بے معنی ہے۔ اسے صورت عطا کرنا اور قدر متعین کرنا فنکار کا مقصود ہے۔ اور اسی اعتبار سے وہ خادم حیات ہے اور دوسرے لفظوں میں خالق کائنات بھی۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے۔ اور اسی نقطہ نظر کے تحت اقبال اپنی فارسی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" میں "انسان" کے ذیلی عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

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

---

[1] روح اقبال صفحہ ۱۴

یعنی تونے رات بنائی اور میں نے رات کی تاریکی کو دور کرنے کے لئے چراغ بنایا۔ تونے مٹی بنائی میں نے اس سے پیالہ ڈھالا۔ تونے صحرا ویرانہ اور پہاڑیاں اگائیں، میں نے انہیں خوبصورت رنگ روپ عطا کیا، باغ اگائے اور گلزار کھلائے۔ میں وہ ہوں جو پتھر کو صیقل کر کے شیشے کی طرح چمکاتا ہے۔ میں وہ ہوں جو زہر سے امرت نچوڑتا ہے۔[1]

اقبال کے نزدیک یہی فنکاری ہے اور یہی مقاومت تسخیر فطرت اور تسخیر کائنات بھی ہے۔ فطرت کے مہیجات پر قابو پانا اسی کو کہتے ہیں۔ فطرت کے مہیجات فی الحقیقت وہ محرکات ہیں جو انسان کے اندر پوشیدہ، بے نہایت اور غیر معین قوت وصلاحیت کو ابھار دیتے ہیں:

زمانہ باز برافروخت آتش نمرود
کہ آشکار شود جوہر مسلمانی

کائنات فطرت انسان کے ارتقا کی راہ میں مزاحمت پیدا کر کے اسے حقیقت حیات کے مشاہدے کے لئے سبیل فراہم کر دیتی ہے۔ دوسری طرف اس کے رد عمل کے نوتراشیدہ آئینے میں اپنے جلووں کی بوقلمونی کا عکس دیکھتی ہے۔ اس طرح حیات کے دونوں مظاہر انسان اور کائناتِ فطرت کی تکمیل باہم آویزش وآمیزش سے ہوتی ہے۔ دونوں ایکدوسرے کے بغیر ادھورے اور نامکمل ہیں۔ ان کی تکمیل کا راز ان کے ہمکارانہ رد عمل میں پوشیدہ ہے۔

فطرت امکانات کے بے بہا خزانے سے معمور ہے۔ اسے بروئے کار لانا اور صورت و معنی عطا کرنا فنی تخلیق کا اصل مقصد ہے اور یہ کام فنکار ہی کر سکتا ہے۔ خود فطرت نہیں کر سکتی کیوں کہ فطرت تو بس "ہے" اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روڑے اٹکائے جو ہم اس کے لئے کرتے ہیں یا جو "ہونا چاہیئے" اور جسے فنکار اپنے وجود کی گہرائیوں میں پاتا ہے۔ اسے فطرت کی تحریک پر فنکار ہر لمحہ بے قرار رہتا ہے۔ وہ اپنی کشش سے فنکار کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔ فنکار کی نگاہیں اسی کے توسط سے ہر لمحہ کسی نادیدہ حقیقت کی تلاش میں سرگرم کار اور تجسس آزار رہتی ہیں۔ وہ نادیدہ حقیقت دراصل دولت حسن ہے جس کی طرف فنکار عاشق زار کی طرح لپکتا ہے اور اسے اپنی گرفت میں لینے کی کوشش کرتا ہے۔ جیسے کوئی عاشق، معشوق کو اپنی آغوش میں سمو لینے کی کوشش کرے جس کے نتیجے میں کوئی تیسرا وجود معرض ظہور میں آئے اور اپنی شخصیت کے آئینے میں اپنے خالق کے جلوۂ صفات کو منعکس کر دے۔ فنکار اور فطرت کی حقیقت اس اعتبار سے متحد الاصل ہے لیکن اس وحدت کی تخلیقی فعلیت کائناتِ حیات میں کثرت ظہور کے خارجی میلانات سے ریشۂ اشتراک کے تانے بانے بنتی ہے تاکہ حقیقت کی قبائے صفات کاڑھی جا سکے۔

اس عمل میں احساس کے محرکات، جذبات کے مقدرات، وجدان کے تاثرات، تخیل کے تحولات، تصور کے تکلفات

---

[1] روح اقبال ص۱۵

فکر کے مسلمات اور شعور کے تعینات اس قدر باہم شیر و شکر ہوجاتے ہیں اور وہ کیف و اثر مرتب کرتے ہیں کہ اس کی منطقی تحلیل کرنا محال ہے۔ حرف، عبارت، تمثیل، علامت، سب کچھ اسی معنوی کیفیت کی معجز نمائیاں ہیں آمد و آورد اور اکتساب و ودیعت کے تمام مفروضات و مسلمات اضافی نوعیت کے حامل ہوتے ہیں۔ جبلت کی حرکت اور کائنات کی فطرت وجہ اشتراک بھی ہے اور بنائے امتیاز بھی اور یہی تخلیقی فعلیت ہے۔ یہی تخلیقی فعلیت ہے جو وحدت کو کثرت میں تبدیل کر دیتی ہے ——————————————— اور یہی تخلیقی فعلیت کثرت کو وحدت کی کڑی میں پرو دیتی ہے۔ وصف کی وحدت، مقدار کی کیفیت و کمیت سے کثرت تعبیر کا معجزہ بن جاتی ہے اور ہم اس معجزہ کو کبھی محراور کبھی مایا سے عبارت کرتے ہیں ——— فطرت کے ساتھ فنکار کا برتاؤ تخلیقی نوعیت کا ہوتا ہے۔ پروفیسر یوسف حسین خاں کے مطابق فنکار:

> "فطرت میں تصرف کرتا ہے جس کی نوعیت تخلیقی ہے۔ اس طرح فنکار یا شاعر کا عالم فطرت اس کے تخیل اور وجدان کی تخلیق ہے جس سے اس کی دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے تجربوں کو قابل قدر سمجھتا ہے۔ معمولی انسانوں اور عالم فطرت کے درمیان ایک خفیف سا پردہ موجود رہتا ہے لیکن فنکار یا شاعر اپنے تخیل اور جذبے کی مدد سے اس نقاب کو اٹھا دیتا ہے۔ فطرت اس کے سامنے برہنہ رقص کرتی نظر آتی ہے۔ وہ اس کی حرکت کے انداز و خم کو بلا کسی مزاحمت کے دیکھتا اور اپنے جذبہ و تخیل کو اس پر طاری کر دیتا ہے۔ اس کی مستی سے خود فطرت جھومنے لگتی ہے۔ شاعرانہ تجربے میں فطرت اور انسان کی دوئی باقی نہیں رہتی۔ تخلیق میں ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ فطرت ذہن بن جاتی ہے اور ذہن فطرت۔ اسے بھی تخیل کی کرامات کہنا چاہیئے۔ فطرت اور ذہن کا وجدانی تجربہ اکثر اوقات تخیلی لمحوں تک محدود رہتا ہے۔ فنکار کے لئے یہ لمحے بڑے قیمتی ہوتے ہیں"[1]

فنکار اور فطرت میں وحدت بھی ہے اور دوئی بھی۔ فطرت فنکار سے آزاد بھی ہے اور وابستہ بھی۔ اس وجہ سے فطرت گرچہ قوی حرکت ہے اور مظہر حسن بھی لیکن وہ دیکھ نہیں سکتی۔ بصیرت سے محروم ہے، اس لئے چھو کر دیکھنا چاہتی ہے۔ فنکار بصیرت سے محروم نہیں لیکن حرکت سے محروم ہے، وہ فطرت کے حسن کو دیکھتا ہے اور دیکھ کر اسے چھو لینا چاہتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ فطرت، کے حلقہ دید میں اپنی بصیرتوں کے چراغ روشن کر دے۔ اس کی حرارت سے خود کو تابناک کرکے حرکت

---

[1] روح اقبال صفحہ ۴۹۔۴۸

حاصل کرے۔ اس اعتبار سے فطرت سے فنکار کو ممیز کرنے والی چیز فن کا احساس اور اس کا تاثر ہے۔

فنکار کے لئے یہ مرحلہ امتحان کا ہوتا ہے۔ اس کے لئے فطرت اگرچہ شجر ممنوعہ ہے۔ ضمیر قدرت اسے فطرت کی نقاب کشائی سے روکتا ہے، لیکن حسن فطرت اسے نقاب کشائی پر مجبور کرتا ہے۔ خواہش اور اس کی تکمیل جذبات وتخیلات کی سطح پر واجبات افتراق سے آزاد ہو جاتے ہیں تو فنکار خود ان میں ضم ہو جاتا ہے۔ حقیقت اور عینیت باقی نہیں رہتی۔ ارتقا کی راہ میں حائل معذوریاں اور مجبوریاں دور ہو جاتی ہیں :

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو

گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بایست

فطرت جس انداز سے اپنے خارجی محرکات و موثرات فنکار کے حواس پر مرتب کرتی ہے یا جو کچھ وہ فطرت کے خارجی حدود میں حسی طور پر درک کرتا ہے۔ اگر ہو بہو اپنے فنی پیکر میں اس کی تصویر ڈھال دے تو یہ نقالی ہے جو دلبری بے قاہری کے مرتبے پر فائز ہو کر جادوگری بن جاتی ہے۔ اقبال نے اس رویے سے اختلاف ہی نہیں کیا ہے بلکہ اجتناب بھی کیا ہے۔ تخلیقی فنکار وہ ہے جو فطرت کے خارجی طومار کو کاٹ چھانٹ کر اپنے تخیل و جذبہ کی مدد سے، اپنے ذوقِ وجدان کے مطابق ایک نیا رنگ اور روپ عطا کرے۔ اسے نئی معنوی اقدار سے آراستہ کرے۔ جیسا کہ بحیثیت فنکار اقبال نے خود بھی دعویٰ کیا ہے :

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم

من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اس طرح موجود سے مقاومت کر کے ناموجود کی تخلیق ہی اقبال کے نظام فکر میں فنکاری ہے اور یہی فطرت کی داخلی حقیقت کی توجیہہ ہے جو فنکاری کے عمل میں فنکار پر فرض کی طرح عاید ہوتی ہے۔ بقول پروفیسر یوسف حسین خاں :

"فنکار یا شاعر کے پیش نظر فطرت کی نقل کبھی نہیں ہوتی بلکہ اس کی اندرونی حقیقت کی توجیہہ کرنا۔ وہ بس اس چیز کی نقل کرتا ہے جسے اس کے دل کی آنکھ دیکھتی ہے۔ فطرت بے صورت ہوتی ہے، وہ اسے صورت عطا کرتا ہے۔ فطرت اس کے دل میں سے گزر کر جلوہ گر ہوتی ہے تو وہ اس قابل نہیں بنتی ہے کہ فنکار اس کی جانب توجہ کرے۔ . . وہ مردہ فطرت میں اپنے اندرونی جذب وکیف سے جان ڈال دیتا ہے۔ اس کی بیتاب نظر خوابیدہ فطرت کے رخ روشن پر گدگدی کرتی اور اسے ابدی نیند سے بیدار کرتی ہے۔ فنکار کی بدولت فطرت کے مہمل طومار میں ترتیب و معنی پیدا ہوتے ہیں۔ فنکار کی زندگی

دو دنیاؤں میں بسر ہوتی ہے۔ ایک اس کے تخیل کی دنیا اور ایک خارجی عالمِ فطرت۔ کبھی وہ اپنے جذبوں اور تاثر کا عکس فطرت کے آئینے میں دیکھتا ہے اور کبھی ذرے ذرے میں اسے حسنِ ازل کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے وہ موسیقی کے ایمائی طریقے سے ظاہر کرتا ہے"۔ [1]

فن کے داخلی محرکات اور خارجی صوری تعمیرات میں ایک ایسا ربط و آہنگ ہوتا ہے جو حیات اور کائنات کی معنوی وحدت کا پتا دیتا ہے۔ اس اعتبار سے فن تخلیقی عمل کے توحیدی نظام کی عملی تشکیل بھی ہے اور فکری توجیہہ و تشریح بھی اور ظاہر ہے کہ یہ کام فنکار کے داخلی اور خارجی عوامل کی مدتوں کی معنوی تجربی ہمکاری کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ واردات کی طرح فنکار کے قلب پر گزرتا ہے یہی سبب ہے کہ فن کو واردات قلب کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہی احساس و وجدان کی معنوی ہمکاری کا عمل ہے اور اس کا مرکز شاعر یا فنکار کا قلب ہے جس سے نوائے راز، فغانِ نیم شبی کا سوز بن کر گونج اٹھتی ہے۔ اور نغمہ، نغمۂ سرمدی بن جاتا ہے۔ غالباً یہی اقبال کی زبان میں جزو پیغمبری کا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل ہم پروفیسر یوسف حسین خاں کی تحریر میں دیکھ سکتے ہیں۔ وہ رقمطراز ہیں:

"فن کے ذریعہ احساس و شعور کی ساری منتشر قوتیں شخصیت کی گہرائیوں میں گھل مل جاتی ہیں اور پھر وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحہ فکر ابدی کا زمانے میں ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے پھول میں صدہا بہاروں کی خوشبوئیں پنہاں ہوتی ہیں"۔ [2]

احساس و شعور کی منتشر قوتیں، حیات و کائنات کی ہمکاری کا فطری ردعمل ہیں جن کی ترتیب و تنظیم ایک وحدت کی صورت میں فنکار کرتا ہے۔ فکر کا یہ عمل وجدان کے سرجوش سے جلا پا کر معجزنما ہوجاتا ہے اور فن کارِ رسالت کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ فنکار مراتب ہدایت پر فائز ہوجاتا ہے اور اس اعتبار سے دیوان بدست ہوکر پیغمبروں کے زمرے میں آجاتا ہے۔ ادبی اصطلاح میں ہم اسے داخلی تجربہ یا دروں بینی کا عمل قرار دیتے ہیں اور عمل ہونے کی حیثیت سے یہ پشتوں اور صدیوں کا معاملہ ہے۔ عام عقیدے کی رو سے ماضی کا شعور حال کے حافظے میں محفوظ ہوتا ہے۔ جس کی توجیہہ و تشریح ہمیں اس نقطۂ نظر سے کرنی ہوگی کہ علمی آفاق کے حدود سطحی بعد و تعدد، علم کی کلی وحدت کو کثرت تعبیر سے بت خانۂ شبہات نہ بنادیں۔ یہ فن شعر کا تقاضا ہے کہ شعری تجربے اور فنی صداقتوں کی تقدیس، حریم قدس کی پھواروں سے نم ہو اور کشتِ حیات میں نم وجود بن کر جاری ہوجائے۔

اقبال کی معنوی فکری تنظیم اور فنی صوری ترسیل میں ایک ایسی ہی وحدت ہے جو کشتِ شعر و سخن میں حیات پذیر

---

[1] روحِ اقبال صفحہ ۲۲-۲۳ [2] روحِ اقبال صفحہ ۱۰-۱۱

تجلی ریز، ارادہ خیز ہونے کے ساتھ ساتھ حیات انگیز طور پر حرکت حیات اور فطرت کائنات میں جاری و ساری ہے۔

اقبال کے تصور فن پر روشنی ڈالتے ہوئے پروفیسر یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

"اس کی شاعری میں جن خیالوں اور جذبوں کا اظہار ہے وہ دراصل اس کے دور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوق جمال کو زندگی سے علاحدہ تصور نہیں کرتا۔ وہ اپنے فن سے حسن آفرینی کے ساتھ ساتھ قدروں کی تخلیق کا کام بھی لیتا ہے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ انسانی زندگی کے اعلاترین نصب العین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ زندگی کی طرح قدروں کی تہہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہئے۔ فن کا جامہ حسن و عشق کے تانے بانے سے بنتا ہے۔ زندگی کے یہ دونوں مظہر دائمی ہیں۔ شاعر ان سے کسی طرح چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ کبھی وہ انہیں عینی طور پر اور کبھی حقیقت نگاری کے تحت پیش کرتا ہے۔ ان کے علاوہ زندگی کے دوسرے حقائق جیسے مسرت و غم، آرزوؤں کی کشمکش، انسانیت کی کامرانیاں اور حسرتیں، قوموں کا عروج و زوال، غرض کہ یہ تمام بے شمار مسائل شاعر کے لئے جاذب نظر ہوتے ہیں۔ وہ ان میں سے جسے چاہے اپنی طبیعت کی افتاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے لیکن فطرت کا دامن اس کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹنے پاتا۔" [1]

دراصل لالے کی حنا بندی کے لئے یہ ضروری بھی ہے اور یہ زندگی کا ایک اہم مسئلہ بھی ہے۔ اگر کوئی فنکار اقدار حیات کو فروغ عطا نہیں کر پاتا، اگر اس کا فن مسرت و بصیرت کی شمعیں اس تیرہ و تار کائنات میں روشن نہیں کر پاتا، اور حقائق حیات کے الجھے ہوئے تار اس سے نہیں سلجھ پاتے تو اس کا فن اپنے مصرف کے اعتبار سے مہمل اور بے معنی ہے۔ اس طرح اقبال کے نظام فکر میں فن کا تصور ایک بلند نصب العین کا حامل ہے۔ جس سے ہمیں رفعت خیال اور بلند نگاہی کی دولت حاصل ہوتی ہے۔ ان کے چند اشعار سے ان کا یہ تصور پورے طور پر واضح ہو جاتا ہے:

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

---

[1] روح اقبال ص۱۰۱

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعہ زندگی کے سربستہ رازوں کا انکشاف کیا ہے اور اس عمل میں ان کا خلوص، ان کا انہماک پوری شدت کے ساتھ کارفرما رہا ہے ان کے نزدیک فن کا اصل مقصد زندگی کی خدمت ہے۔ بقول وحید اختر:

"اقبال فن کو زندگی کا آلہ کار مانتے ہیں۔ جس کا مقصد زندگی کی حرکت کو تیز کرنا اور انسانی مقاصد کے تابع رکھنا ہے۔ یہ مقصدیتِ شعر خود تخلیقی عمل کا تقاضہ ہے۔ فن میں قدر خواہ حسن کی ہو یا اخلاق کی ہو۔ کائنات کے قانونِ حرکت و تغیر سے متعین ہوتی ہے قدر نہ خالص مادی ہے نہ خالص روحانی۔ اقبال روح اور مادہ کی معنویت کے منکر ہیں ان کا تصور کائنات وحدیتی ہے۔ روح اور مادے میں جدلیاتی ربط ہے۔ یہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں جو جامد اور مطلق نہیں۔ حقیقت عدم ہے نہ ہستی بلکہ نمو BECOMING۔ فن کا سرچشمہ خارجی ہے لیکن فن کار کی انفرادی استعداد ان اقدار کی تخلیق کرتی ہے۔ فن کو حرکی ہونا چاہیے۔ اپنے داخلی آہنگ میں بھی اور خارجی تاثر میں بھی۔ اقبال فن کار کی آزادی کا احترام کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ کسی اونگھتے ہوئے لمحے میں اس پر حکومت کے احتساب کی بھی بات کرتے ہیں مگر ان کا تصور حریت، اس میں مانع آتا اور اس خیال کی نفی کرتا ہے۔

فن کا یہ تصور اقبال کے فلسفۂ حیات کا منطقی نتیجہ ہے۔ وہ کائنات کو حرکی ارتقاپذیر اور مسلسل تخلیقی عمل مانتے ہیں۔ زمان کائنات کی اسی تخلیقی قوت کا مظہر ہے جو انائے مطلق کے ارادے کا اظہار ہے۔ مکاں بھی اسی کا اظہار ہے۔ انسان اپنی اصل میں خدا کی صفتِ تخلیق کا مظہر ہے۔ نہ کائنات میں میکانکی جبر ہے نہ انسان کے ارادہ و عمل میں۔ ارتقا تخلیقی یا فجائی ہے۔ میکانکی نہیں۔ انسان زمان اور ارتقا کے عمل میں شریک فاعل ہے۔ وہ آزاد ہے، خلاق ہے اور اپنی خودی کے اثبات و نشو و نما کے وسیلے سے نفس لامحدود سے رشتہ قائم کرتا ہے، جو عینیت نہیں، مگر اسے اپنی تقدیر کا معمار بنا دیتا اور ابدیت سے ہمکنار کرتا ہے۔ اگر اقبال کے اشعار کا گہرا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ فن کو بھی انہی انسانی اوصاف سے متصف مانتے ہیں۔ جس فن میں یہ اوصاف نہ ہوں، وہ ناقص ہے۔"

اقبال کی شاعری سے حیات افروزی اور قدر آفرینی کا جو جواز ملتا ہے، وہ ان کے تصور فن سے مختلف نہیں ہے:

خون دل و جگر سے ہے میری نوا کی پرورش
ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عین حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام اے ساقی

اندھیری شب ہے، جدا اپنے قافلے سے ہے تو
ترے لئے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

عزیز تر ہے متاعِ امیر و سلطاں سے
وہ شعر جس میں ہو بجلی کا سوز و براق

یہی میری نماز ہے، یہی میرا وضو
میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو

سنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود

مری نوا سے ہوئے زندہ عارف و عامی
دیا ہے میں نے انہیں ذوق آتش آشامی

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

بال جبریل

اردو کے شعرا میں اپنے کلام کے مجموعوں کی اشاعت کی جو روایت پائی جاتی ہے، اس میں دو قسم کی روایت قدیم ہے۔ ایک جسے دیوان یا کلیات کہتے ہیں اور دوسری جسے منتخب اشعار کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ ایک تیسری روایت اور بھی ہے جو صنف کے اعتبار سے مانی جاتی ہے مثلاً مثنویات، قصائد، مراثی وغیرہ۔ عنوانات قائم کر کے مجموعہ مرتب کرنے کا رسم بہت بعد میں شروع ہوئی ہے۔ عام طور پر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ عنوانات مشتملات کی بنا پر قائم کئے جاتے ہیں۔ آزاد عنوانات جنکا تعلق مشتملات سے نہ ہو اب تک نہیں کئے گئے ہوں اس لئے لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی کتاب کے مشتملات اس کے نام کے ساتھ کس حد تک ہم آہنگی رکھتے ہیں۔

اقبال چونکہ بنیادی طور پر مفکر ہیں، اس لئے بھی یہ سوال کہ ان کی کسی بھی کتاب کا نام اس کتاب کے مشتملات سے کہاں تک انصاف کرتا ہے، فطری ہے۔ اب جہاں تک بال جبریل اور اس کے مشتملات کا تعلق ہے، اس سے پہلے کہ کتاب کے نام اور مشتملات کے درمیان کے تعلق کا کوئی جائزہ لیا جائے، اس کتاب کی صوری تعمیر پیش کی جانی ضروری ہے۔ بقول عبدالمجید سالک:

> "اس کتاب کی اشاعت ۱۹۳۵ء میں ہوئی۔ اس میں رباعیات و قطعات، غزلیات اور چند منظومات جمع کی گئی ہیں۔ مدت دراز کے بعد علامہ نے اردو شعر کی طرف دوبارہ توجہ مبذول کی تو ملک میں بال جبریل کا پر جوش خیر مقدم کیا گیا۔ یہ کتاب نقادان سخن کے نزدیک علامہ اقبال کی اردو شاعری کی معراج ہے۔ اس کی تصنیف سے علامہ نے غزل کے دلفریب پیرائے میں وہ تمام حقائق و معارف اور تعلیمات و تلقینات بیان فرما دیں جو اس سے قبل متعدد فارسی تصانیف میں آ چکی تھیں۔ اس میں ملت کو خلوص و ایقان پیدا کرنے، طلسم مغرب سے اجتناب کرنے اور مرد مومن بننے کی نصیحتیں کی ہیں۔"

مولانا عبدالسلام ندوی کے مطابق:

"جاوید نامہ کے بعد ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے دو مجموعے اردو میں اور دو مجموعے فارسی میں اور شائع ہوئے۔ اردو کا پہلا مجموعہ بال جبریل کے نام سے ۱۹۳۵ء میں شائع ہوا جس کے پہلے حصے میں زبور عجم طرز کی کچھ غزلیں ہیں اور یہ حصہ گویا زبور عجم کا چربہ ہے جس میں وہی باتیں الفاظ کا قالب بدل کر دہرائی گئی ہیں۔ اس لئے ان میں زبور عجم کی تمام خصوصیات یعنی جوش، بلندی اور رنگینی سب کچھ موجود ہے۔ اسی میں وہ نظم بھی ہے جس کو ۱۹۳۳ء میں حکیم سنائی غزنوی کے مزار کی زیارت کے بعد انہی کے ایک مشہور قصیدہ کے تتبع میں لکھا ہے۔ . . . . . . دوسرے حصہ میں مختلف موضوعوں پر نظمیں ہیں۔ کچھ نظمیں اندلس کی مشہور عمارات و مقامات پر ہیں اور ان تاثرات کا نتیجہ ہیں جب ڈاکٹر صاحب نے دوسری گول میز کانفرنس کی شرکت کے بعد اسپین کی سیر کی، اور ان عمارات و مقامات کا ذاتی طور پر مشاہدہ کیا۔ اگرچہ ان میں وہ جوش و خروش نہیں ہے جو شکوہ اور جواب شکوہ وغیرہ میں ہے۔ تاہم تسلسل و روانی اور عقیدت و محبت کے جذبات سے یہ نظمیں خالی نہیں ہیں۔ . . . . ذوق و شوق کے عنوان سے ایک طویل نظم ہے جس کے اکثر اشعار فلسطین میں لکھے گئے ہیں۔ لیکن اس میں بھی ڈاکٹر صاحب کا شاعرانہ زور بیان کم ہے۔ مختلف عنوانات پر اور بھی بہت سی چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں لیکن اس حصے کی سب سے مشہور و مقبول نظم ساقی نامہ ہے جو مثنوی سحر البیان کے طرز اور اسی بحر میں لکھی گئی ہے اور اس میں جوش، سرمستی اور رنگینی سب کچھ موجود ہے۔"

بال جبریل سے متعلق ان دو عمومی تبصروں کے بعد اس پر خصوصی تبصرہ کرنے سے پہلے یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ یہ کتاب ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال اپنے افکار اور نظریات میں (اضافی طور پر) تکمیل کی منزل پر پہونچ چکے تھے۔ ان کا نظام فکر ۱۹۳۲ء میں فارسی میں جاوید نامہ میں اور انگریزی میں ۱۹۳۰ء میں تشکیل جدید میں اور نظریہ خودی و بیخودی ۱۹۱۴ء اور ۱۹۱۸ء میں بالترتیب شائع ہو چکے تھے۔ اقبال کے افکار کا مطالعہ کر کے بالاخوبی یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ بال جبریل کی اشاعت تک اقبال ایک مکمل نظام فکر مرتب کر چکے تھے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ اقبال کے نظام فکر کی اساس مادے اور روح کے انضمام کے تخلیقی تصور پر ہے یعنی وہ نہ تو مادے کی نفی کرتے ہیں (رشائیت پسندوں کی طرح) نہ روح کی نفی کرتے ہیں (جدلی مادیت کی طرح) نہ ویدانت کی طرح روح اور مادے کا انضمام تسلیم کرتے ہیں جس میں مادہ خواب اور تماشا ہے۔ نہ گوتم بدھ کی طرح ماورائی مسائل کو غیر اہم قرار

دبنے ہیں اور نہ صوفیوں کی طرح ردجبلت کرتے ہیں۔ ان کے مطابق روح اور جسم کے درمیان توافق ہے اور ان میں سے کسی کا کسی پر غلبہ اس تعمیر کے توازن کو بگاڑ دیتا ہے۔ توازن کا قائم رکھنا قرآن کی زبان میں اس طرح سمجھا جا سکتا ہے۔ اَلوَزنَ بالقسط ولاتخسروا المیزان ٥ (انصاف کے ساتھ وزن کرو اور تول کو گھٹاؤ مت)۔ الاتطغوا فی المیزان ٥ (اور نہ زیادتی کرو تم)، قرآن کی زبان میں اسی انتہاپسندانہ روش کو ڈنڈی مارنا کہتے ہیں جس کی سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ ایسا کوئی بھی عمل زوال اور موت پر منتہی ہوجاتا ہے جس میں تناسب نہ برتا جائے۔ اس تناسب کو برتنے اور قائم رکھنے میں آگہی کلیدی عمل کرتی ہے اور آگہی کے سوتے بنیادی طور پر وجدانی ہیں جو مادے کے میدان میں نہروں کی طرح جاری ہوتے ہیں، یہ نہریں مادی ماحول کے سخت شکنجے میں گھٹ کے جوئے کم آب رہ جاتی ہیں اور مناسب اجزا میں سرسبزی وشادابی لاتی ہیں:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

زندگی کی کشمکش اور اس کے سفر کی بے نہایتی بلا مقصد نہیں ہے:

اَفَحَسِبتُم اَنَّمَا خَلَقنٰکُم عَبَثًا ٥

(کیا تم نے گمان کر لیا ہے کہ ہم کو بیکار پیدا کیا گیا ہے)

مادے کی تحریکات کے پیچھے مقاصد وجدانی ہیں۔

وجدان اور مادہ جو بظاہر دو متضاد سطحیں سمجھی جاتی ہیں، حقیقتاً ایک ہی غیر معین، نامی، سیال کثیر الجہات توانائی کی دو سطحیں ہیں۔ یعنی عصری اور زمانی، عصر کے تناظر میں مادی تعمیرات گھاٹے میں ہیں جبکہ زمانی اور دہری تناظر میں ہر لمحے پر ان کے ذکر کی مہر لگی ہوتی ہے۔ وجدانی سطح اور مادی سطح یا امر کی سطح اور خلق کی سطح کے درمیان خلا نہیں ہے بلکہ لین دین کا، رسل و ترسیل کا لامتناہی تسلسل پایا جاتا ہے لین دین کی اس توانائی کو، اس جوہریت کو بال جبریل کی علامت سے ظاہر کیا گیا ہے۔

جبریل وہ فرشتہ ہے جو وجدانی سطح کے حقائق مادی سطح تک امانت داری کے ساتھ پہنچاتا ہے۔ بال جبریل اس کی وہ توانائی ہے جو اسے سطح امر سے سطح خلق تک بلا شکست وریخت آنے جانے کی سہولت فراہم کرتی ہے۔ سطح امر سے سطح خلق تک آنے جانے کی یہ توانائی "کل امر" سے سطح خلق تک اترتی ہے۔ لیکن سطح خلق پر جو "امر رب" ہے اسے

سطحِ امر تک جانے کے لئے تحریک اسی توانائی سے ملتی ہے " رجعت الی " ، روح بشر کے لئے حریمِ مادی میں امر رب ہے۔ مقدر ہے، یہی اس کی تخلیق کا مقصود ہے۔ خدا تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے " میں نے انسان کو مخلوط نطفے سے خلق کیا تاکہ مکلف کرسکوں اس واسطے اس کو دیکھتا ، سنتا اور سمجھتا بنایا۔ . . . . اور پھر فرمایا کہ " تو اپنے پروردگار کی طرف چل ، اس طرح کہ تو اس سے خوش اور وہ تجھ سے خوش ہو جائے "۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ بال جبریل کا نام اس معنوی تناظر میں کس حد تک مشتملات سے مطابقت رکھتا ہے۔

سفرنامہ ——————

اٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں
نفسِ سوختۂ شام و سحر تازہ کریں

سفر مراجعت کی تیاری —— یہ پہلی غزل جس میں اس منزل کا بیان ہے جہاں سے سفر کا آغاز ہوتا ہے:

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

دوسری غزل جس میں منزل کی سختیوں اور مسائلِ سفر کا بیان ہے:

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب لامکاں تیرا ہے یا میرا

تیسری غزل تحریکِ سفر سے متعلق ہے:

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

چوتھی غزل میں مقامِ قیام کا بیان اور منزلِ منتہائے سفر کا ذکر:

خطر پسند طبیعت کو سازگار نہیں
وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں　　انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

غزلیات سے یہ چند مثالیں تھیں جو طوالت کے پیش نظر اپنی تمام تر تفصیلات میں پیش نہیں کی جاسکیں، ساری غزلیں اسی منزل قیام اور اسی مقصود کے محور پر گھومتی ہیں۔

پہلی طویل نظم کا مطلع اور اس کا اختتام سطح امر اور سطح خلق کے درمیان سفر اور دونوں سطحوں کی وحدت کو پیش کرتے ہیں:

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں وہی یٰسیں وہی طٰہٰ

اس نظم میں جو حرف راز ہے "سفر" وہ بغیر جبریل کے ادا نہیں ہوسکتا ہے اور حقیقت ہے "خودی" جو "تو" اور "میں" دونوں کی بنیاد ہے:

تو کفِ خاک و بے بصر میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لئے آبِ رواں ہے تو کہ میں

اس لئے قید مقام سے گذر جانے کا محرک تسلسل حیات کے لئے قوت فراہم کرتا ہے۔ یہی حرف لا الٰہ ہے اسی سے عشق پیدا ہوتا ہے جو نوائے زندگی میں زیر و بم دیتا ہے۔ اس طرح تمام نظمیں، غزلیں، قطعات، مجموعے کے نام کے ساتھ بھرپور ہم آہنگی رکھتے ہیں۔ حیات، کائنات اور مقصد حیات کا مکمل بیان چند نظموں کے تسلسل سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یہ نظمیں مقامِ قیام کے مسائل سے وابستہ ہیں جیسے "لینن خدا کے حضور میں"، کارل مارکس، بالشویک روس وغیرہ۔ اور ساقی نامہ وہ مبسوط بیان ہے جو اقبال کے نظام فکر کو مرتب کر دیتا ہے۔

اس طرح یہ بات بغیر کسی پس و پیش کے کہی جاسکتی ہے کہ اقبال کا شعری مجموعہ بال جبریل اپنے نام اور اپنے مشتملات کی بنا پر ایک وحدتِ فکر پیش کرتا ہے۔

ضربِ کلیم

اقبال کی شاعری میں جس طرح ان کا فکری آہنگ نمایاں ہے، اسی طرح ان کے مجموعۂ کلام کی ترتیب اور عنوان سازی میں بھی ان کے فلسفیانہ نقطۂ نظر کی کارفرمائی واضح طور پر دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ "بانگِ درا" اگر انسان کو خواب سے بیدار کرنے والی آواز ہے تو بالِ جبریل منتہائے مقصود سفر کی تحریک، تیاری اور کوچ سے متعلق ہے:

اٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں نفسِ سوختۂ شام و سحر تازہ کریں

اور رزم گاہِ حیات میں مسائلِ حیات کے خلاف محاذ آرائی، حالات سے نبرد آزمائی اور مقاومت کی تحریک سے متعلق "ضربِ کلیم" ہے۔ اقبال نے اسے خود ہی دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ قرار دیا ہے۔ یہ جنگ وجدان کے سوتے سے سیراب آگہی بر وار عمل ہے جو روح اور مادے کو ہم کار کر کے اس کے تناسب اور توازن کو برقرار رکھتا ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں اقبال نہ تو مثالیت پسندوں کی طرح مادے کی نفی کرتے ہیں نہ جدلی مادیت کی طرح روح کی نفی کرتے ہیں۔ وہ نہ تو ویدانت کی طرح روح اور مادے کا انضمام تسلیم کرتے ہیں جس میں مادہ خواب اور تماشا ہے، نہ وہ گوتم بدھ کی طرح ماورائی مسائل کو غیر اہم قرار دیتے ہیں اور نہ ہی صوفیوں کی طرح جبلت کی تردید کرتے ہیں۔ ان کے مطابق روح اور جسم کے درمیان توافق ہے اور ان میں سے کسی کا کسی پر غلبہ اس تعمیر کے توازن کو بگاڑ دیتا ہے۔ اقبال کے پیشِ نظر یہی غیر متوازن صورتِ حال مختلف سطحوں پر ہے۔ ایک طرف مادیت کی جارحانہ یلغار تو دوسری طرف افیونی خواص کی حامل روحانیت اور رہبانیت، کہیں عقل بے خبر، کہیں عشق بے نظر، کہیں علم بے ہنر، کہیں فکر بے ثمر۔ کہیں خودی کا تخریبی میلان اور کہیں نفیٔ خودی کے شرمناک آثار۔ اقبال بنیادی طور پر ان دونوں میلانات کے خلاف اپنے ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں اور اپنی کاوشِ فکر و فن سے دونوں میں توافق، تناسب اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کوشش ایک نظامِ فکر کے تابع ہے جو

اسرار و رموز کے دور سے گزرتا ہوا تشکیل جدید اور گلشن راز جدید تک پورے طور پر مکمل اور مرتب ہو چکا تھا اور جسے ہم خودی کے عنوان سے جانتے ہیں۔

خودی فطرت الٰہی ہے جس کا خاصہ ظہور ہے۔ ظہور کی سطح پر خودی کا جمیل و جلیل مظہر انسان ہے۔ اور کامل ترین مظہر مرد مومن ہے۔ یہی خلق کی سطح پر یا کائنات فطرت میں خدا کا نمائندہ، اور اس کی مشیت کا نگراں ہے۔ اسی کے ذریعے خدا اور اس کی فطرت کے اسرار کھلتے ہیں۔ حضرت علی علیہ السلام اپنے اشعار کے ذریعے انسان کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ "تو اپنے آپ کو ایک حقیر ہستی سمجھتا ہے حالانکہ تجھ میں سب سے بڑا عالم پوشیدہ ہے۔ تو ہی وہ کتاب مبین ہے جس کے حروف سے اسرار ظاہر ہوتے ہیں۔ تو ہی عین وجود ہے اور جو کچھ تجھ میں ہے اس کا حصر نہیں کیا جا سکتا۔"

جو چیز انسان میں ہے اور بقول حضرت علیؑ جس کا حصر نہیں کیا جا سکتا وہی سرّ خودی ہے۔ وہی جوہر خودی ہے، اس کو پالینا یا اس کا عرفان حاصل کر لینا ہی تکمیل ایمان کی منزل ہے۔ اس دولت خداداد کو عصر اقبال نے لوٹ لیا تھا چنانچہ اقبال عصر حاضر کے خلاف "اعلان جنگ" کے مرحلے میں اس کی بازیافت کی تلقین فرماتے ہیں:

نہیں مقام کی خوگر طبیعت آزاد — ہوائے سیر مثال نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگ راہ سے پھوٹے — خودی میں ڈوب کے ضرب کلیم پیدا کر

اور "عصر حاضر" کے زیر عنوان عصری صورت حال کا خاکہ اس طرح پیش کرتے ہیں:

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی — اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر — چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق — عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

اور "زمانہ حاضر کا انسان" کے زیر عنوان انسان کا خاکہ اس طرح پیش کرتے ہیں:

عشق ناپید و خرد مے گزدش صورت مار — عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا
ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا — اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا — آج تک فیصلہ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا — زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

اس صورت حال کا اصل سبب خودی کی موت ہے اس لئے "مرگ خودی" کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور — خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام

خودی کی موت سے روحِ عرب ہے بے تب و تاب — بدن عراق و عجم کا ہے بے عروق و عظام
خودی کی موت سے ہندی شکستہ بالوں پر — قفس ہوا ہے حلال اور آشیانہ حرام
خودی کی موت سے پیرِ حرم ہوا مجبور — کہ بیچ کھائے مسلماں کا جامۂ احرام

خودی جب زوال پذیر ہوتی ہے تو حیات انسانی میں مختلف قسم کے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں اور بالآخر حیات انفرادی ہو یا اجتماعی، اپنی موت آپ مر جاتی ہے۔ حیات کو ثبات اور دوام تب حاصل ہوتا ہے جب تعمیر خودی مستحکم ہو جائے۔ خودی اگر زندہ ہو تو اس کی شان ہی کچھ اور ہے چنانچہ "خودی کی زندگی" کے عنوان سے اقبال فرماتے ہیں:

خودی ہو زندہ تو ہے فقر بھی شہنشاہی — نہیں ہے سنجر و طغرل سے کم شکوہ فقیر
خودی ہو زندہ تو دریائے بیکراں پایاب — خودی ہو زندہ تو کہسار پرنیان و حریر
نہنگ زندہ ہے اپنے محیط میں آزاد — نہنگ مردہ کو موجِ سراب بھی زنجیر

اسی لئے استحکام خودی کی تلقین فرماتے ہوئے اقبال "حیات ابدی" کے زیر عنوان کہتے ہیں:

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی — وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی — یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

اقبال کے نظام فکر میں خودی ایک کثیر الجہت سیال نامی حقیقت ہے۔ اگر تخلیق کے زاویے سے اسے دیکھتے ہیں تو یہ حیات ہے۔ اور تفہیمی زاویے سے نظر ڈالتے ہیں تو یہ شعور ہے۔ مقاصد کے زاویے سے دیکھنے پر خودی اخلاقیات معلوم ہوتی ہے۔ کائنات کے ربط و تنظیم کے نقطۂ نظر سے یہی سیاست ہے۔ یہی جب تحلیل میں آتی ہے تو حکمت کہلاتی ہے۔ اور جب وجدانی نظام میں آتی ہے تو روحانیت اور مذہب کہی جاتی ہے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی بھی پہلو یا کوئی بھی جہت کسی دوسری جہت کی ضد نہیں بلکہ متمم ہے۔ اس طرح خودی محیط بر کل ہے۔ اور بقول اقبال انائے محیط کے نقطۂ نظر سے کوئی کسی کا غیر نہیں۔ یہی معنوی وحدت ہے جو ہمیں توحید وجودی یا وحدت وجود کا ایمان و ایقان دیتی ہے۔ اسی سے مومن کی اذان میں وہ قوت و صلاحیت پیدا ہوتی ہے جو نئی سحر کی تخلیق کر سکے، اس سحر کو جنم دے سکے جس سے شبستان وجود لرزتا ہے جس کی ضیا پاشیوں سے ایوان حیات مطلع انوار بن جاتا ہے۔ چنانچہ ضرب کلیم کے پہلے حصے "اسلام اور مسلمان" کا آغاز اقبال "صبح" کے زیر عنوان درج ذیل قطعہ سے کرتے ہیں:

یہ سحر جو کبھی فردا ہے کبھی ہے امروز — نہیں معلوم کہ ہوتی ہے کہاں سے پیدا

ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا   وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستان وجود

اور اس کے بعد وہ رزمیہ آہنگ کی غزل کا نظم "لا الٰہ الا اللہ" میں اپنے وجودی تفکر کا اظہار جس انداز میں کرتے ہیں اس سے ثابت ہوجاتا ہے کہ اسلامی تصوف بالخصوص وحدۃ الوجود اور اقبال کے نظریۂ خودی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تین اشعار ملاحظہ ہوں:

خودی کا سر نہاں لا الٰہ الا اللہ   خودی ہے تیغ، فساں لا الٰہ الا اللہ

یہ مال و دولت دنیا، یہ رشتہ و پیوند   بتانِ وہم و گماں لا الٰہ الا اللہ

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری   نہ ہے زماں، نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

خلاصۂ کلام یہ کہ تمام موجودات کی حقیقت ایک ہے اور وہ حق تعالیٰ ہے۔ اس کے سوا کوئی وجود نہیں۔ توحید وجودی یا وحدۃ الوجود کے اس نظریے پر تبصرہ کرتے ہوئے میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں:

"یہی وہ نظریہ ہے جو ساری کائنات کے لئے ہمیشہ رحمت ثابت ہوتا رہا ہے یہ ساری کائنات سے محبت سکھاتا ہے کیوں کہ ساری کائنات کی حقیقت ایک ہی ہے۔ یہ سارے تعینات جو افراد کی صورت میں ظاہر ہیں سب ایک ہی حقیقت کا ظہور ہے جیسے موج و حباب پانی کے تعینات ہیں اور پانی ان کی حقیقت ہے۔ تخم برگ و بار کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور پھر اس سے بہت سی مصنوعات ظاہر ہوتی ہیں لیکن ایک کا نام دوسرے کو نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح بندے کو خدا اور خدا کو بندہ نہیں کہا جا سکتا۔"

بندہ ہونے کی حیثیت سے تعینات کے دائرے میں ترک جہاں اور ترک عمل انسان کے فطری تقاضے کے خلاف ہے۔ حدودِ کائنات میں کائنات اور حیات کے اثبات کے ساتھ عمل کی تحریک بھی ضروری ہے اور تحریک عمل ان ارادوں کے ساتھ ہو جو ارادۂ الٰہی کے پابند ہوں اور جن سے خدا کی قدرت نمایاں ہو۔ ضرب کلیم کی شاعری میں پیام اور تعلیم کے تعلق سے بنیادی بات یہی ہے۔ خواہ اسلام اور مسلمان، تعلیم و تربیت، عورت ادبیات، فنون لطیفہ، سیاسیات مشرق و مغرب، محراب گل افغان کے افکار یعنی ضرب کلیم کا کوئی بھی حصہ ہو، اقبال اپنے بنیادی موقف سے الگ نہیں دکھائی نہیں دیتے۔ یہاں اسلوب کی پختگی اور شوکتِ بیان کے ساتھ ساتھ بیانیہ اور خطابیہ انداز ملتا ہے۔ شعری اظہار کی معنویت میں کمی کا احساس شدت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ شاعرانہ لوازمات اور شعریت کی کمی ہے۔ یہی سبب ہے کہ بعض ناقدین کے مطابق ضرب کلیم میں فلسفہ زیادہ اور شاعری کم ہے۔ بعض ناقدین کا خیال ہے کہ یہ ایک خشک صحرا ہے جس میں کہیں کہیں نخلستان دکھائی دیتا ہے۔ اس

کا احساس غالباً اقبال کو بھی تھا لیکن انہوں نے اس مرحلے میں چنگ و رباب پر شمشیر و سناں کو ترجیح دینا مناسب سمجھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر　　　تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام　　　میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات　　　فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

در حقیقت اسے انہوں نے عصرِ حاضر کے خلاف جنگ کا مرحلہ ٹھہرایا اور عصرِ حاضر کا میلان ان کے خیال میں ملک الموت کی حیثیت رکھتا تھا۔ حریفانہ کشمکش کے ذریعہ موت پر قابو پانے اور زندگی کو آزادی دلانے کی یہ مہم جس سامان کی متقاضی ہو سکتی تھی اقبال نے اس پر خصوصی توجہ کی تاکہ قلب و نظر کی ناپاکی دور ہو اور زمین کے ہنگامے سہل ہو سکیں۔ کیوں کہ اس کے بغیر چارۂ غم ممکن نہیں:

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے　　　بری ہے مستیٔ اندیشہ ہائے افلاکی
تری نجات غمِ مرگ سے نہیں ممکن　　　کہ تو خودی کو سمجھتا ہے پیکرِ خاکی
زمانہ اپنے حوادث چھپا نہیں سکتا　　　ترا حجاب ہے قلب و نظر کی ناپاکی

سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات　　　خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے

یہ ذکرِ نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور　　　تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لاالٰہ تو کیا حاصل　　　دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

خودی کی شمشیر لاالٰہ کے سان پر چڑھتی ہے اور صیقل ہوتی ہے تو زنجیرِ زمان و مکان کو کاٹ کر آزادی حاصل کر لیتی ہے۔ یہی کاملیت کی منزل ہے جس سے گزرنے کے بعد انسان اقبال کی اصطلاح میں مردِ مومن یا انسانِ کامل کہلاتا ہے۔ جو وحدتِ افکار اور مستیٔ کردار سے اپنا اختصاص و امتیاز قائم کر لیتا ہے اور اپنی ملت یا اپنی جماعت کو بھی اپنے ہی رنگوں میں رنگ دیتا ہے۔ اقبال کو یہ مردِ مجاہد دکھائی نہیں دیتا۔ چنانچہ اسی کی بازیافت کے لئے یہ تعلیم و تلقین ہے:

وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو　　　ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

اقبال نے جس کردار کو ابھارنے کی کوشش کی ہے، وہ مردِ مومن یا انسانِ کامل ہے۔ اور کاملیت کے لئے وحدتِ فکر، حریتِ ضمیر، مستیٔ عشق، جدتِ کردار، پاکیٔ قلب و نظر، روشنیٔ علم و ہنر، تحریک عمل، قوت جد و جہد فقر و استغنیٰ، جرأت و بیباکی، بلند نگاہی و بلند پروازی وغیرہ لازمی عناصر و عوامل ہیں۔ یہ وہ اقدارِ حیات ہیں جن سے تعمیرِ خودی مستحکم و پائیدار ہوتی ہے۔ اور انہیں اقدارِ عالیہ کی جستجو اقبال کے تمام گوشۂ افکار میں پائی جاتی ہے خواہ وہ تعلیم و تربیت، یا عورت کا گوشہ ہو، خواہ فنونِ لطیفہ یا سیاسیات کا گوشہ۔ محراب گل افغان کے افکار میں بھی خودی کے انہیں عناصر و عوامل کی جستجو دکھائی دیتی ہے۔ اس طرح ان کے موضوعات کا تنوع جو بانگ درا اور بال جبریل میں دکھائی دیتا ہے، وہ ضرب کلیم میں بھی موجود ہے لیکن شعری اظہار کے برتاؤ میں بین فرق نظر آتا ہے۔ اس سلسلہ میں شمس الرحمٰن فاروقی کے خیال کی مایہ داری اپنی جگہ مسلم ہے۔ وہ " اقبال کے لفظیاتی نظام " کے تحت لکھتے ہیں:

> " اقبال کا شاعرانہ مزاج جو شروع سے استعاراتی اور علامتی اظہار پر مائل تھا، اپنے معنوی ارتقا کی منزلیں لفظی ارتقا کی شکل میں طے کرتا رہا۔ بال جبریل اس کا نقطۂ عروج ہے۔ ضرب کلیم اور ارمغانِ حجاز میں شاعری کم ہوتی جاتی ہے اور اسی اعتبار سے کلیدی الفاظ کا وقوع اور ان کی معنویت گھٹتی جاتی ہے۔ اقبال کی بہترین شاعری یعنی بال جبریل اس تناظر میں نہ دیکھی جائے تو یہ مسئلہ حل نہیں ہو سکتا کہ ضرب کلیم میں ظاہری پختگی اور قوتِ بیان کی شان و شوکت کے باوجود شاعرانہ اظہار کی جگہ بیانیہ حکیمانہ، عارفانہ جو بھی کہئے لیکن بانگ درا اور بال جبریل سے مختلف اور کم کامیاب اظہار کی فراوانی کیوں ہے۔"

فاروقی اسی مضمون میں دوسری جگہ لکھتے ہیں:

> " بانگ درا میں لالے کا ذکر کثرت سے ہے لیکن بال جبریل میں یہ کثرت اتنی زیادہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس مجموعے میں اقبال کا ذہن لالہ اور اس کی معنویتوں کی طرف زیادہ مائل تھا۔ ضرب کلیم اور ارمغان میں اس لفظ کی قلت اس

بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگرچہ اس کتاب میں اقبال اسلام اور اسلامیوں کے بارے میں باتیں اتنی شد و مد سے کر رہے ہیں جو بال جبریل میں کھٹی لیکن لالے کے ذکر کی قلت یقیناً کم سے کم اس معنویت کی قلت ہے جس کی طرف یوسف سلیم چشتی نے اشارہ کیا ہے[1]۔ اور اگر اس بات کو ملحوظِ خاطر رکھتے کہ بال جبریل میں لالے کا پھول صرف عاشق کی روایتی اور رسمی معنویت کا حامل نہیں، بلکہ اس میں کئی پہلو اور بھی ہیں تو اس بات کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ اقبال کا شاعرانہ ارتقا بانگ درا سے بال جبریل تک رسمیاتی سے استعاراتی اور علامتی اظہار کی طرف ہے اور بال جبریل کے بعد سے بیانیہ، خطابیہ اور کم معنویت کے حامل اظہار کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔"

فاروقی صاحب نے نشاندہی کی ہے کہ پوری بانگ درا میں لفظ لالہ مرکب یا مفرد شکل میں بائیس بار استعمال ہوا ہے۔ بال جبریل جو بانگ درا کی تقریباً ایک تہائی ہے۔ لیکن اس میں لالہ مرکب یا مفرد شکل میں اکیس بار اور ضرب کلیم میں (جو تقریباً بال جبریل ہی کے اتنی ہے) محض آٹھ بار استعمال ہوا ہے۔ ارمغان حجاز کے اردو حصے میں اس کا وقوع صرف تین بار ہے۔

اس طرح اس کلیدی لفظ کے رسمیاتی، استعاراتی اور علامتی استعمال کی بنا پر اقبال کی شاعری کا معیار متعین ہوتا ہے تو ناقدین کا یہ خیال درست ہے کہ ضرب کلیم ایک خشک صحرا ہے جس میں کہیں کہیں نخلستان دکھائی دیتا ہے یا پھر بال جبریل میں شاعری کم اور فلسفہ زیادہ ہے۔ لیکن یہ طے ہے کہ اقبال کے بنیادی افکار اور موضوعات و مسائل بانگ درا سے ارمغان حجاز تک یکساں ہیں۔ یعنی بانگ درا پہلا اردو مجموعہ ہے جس کی پہلی نظم "ہمالہ" ہے۔ اور ہمالہ میں زمان محض کا تصور اخذ کرتے ہوئے اقبال نے حدودِ زمانِ اضافی میں حیات دوام کی جستجو کی ہے۔ جب کہ "ارمغان حجاز" آخری مجموعۂ کلام ہے جس کی آخری نظم "حضرت انسان" میں یہ جستجو فرزند آدم کے اشک خونیں کی معنویت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور اضافیت میں مخفیت کے اسرار کو نمایاں کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے:

فلک کو کیا خبر یہ خاکداں کس کا نشیمن ہے — غرض انجم سے ہے کس کے شبستاں کی نگہبانی
اگر مقصود کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟ — مرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے؟

ظاہر ہے کہ ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا اسرار الٰہی کا کامل ظہور ہے۔ جیسا کہ اقبال کے ایک فارسی شعر سے

---

[1] یوسف سلیم چشتی کے مطابق اگر شاہین مردِ مومن کی علامت ہے تو لالے کا پھول عاشق کی علامت ہے۔

بھی ظاہر ہے:

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے　　　نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

یعنی خالق کائنات نے خود کو خاکی لباس میں دیکھنے کے لئے یہ ہنگامہ کھڑا کیا۔ بہر حال، اس کے اسرار جہد مسلسل اور عمل پیہم ہی سے کھل سکتے ہیں۔ لیکن ان محرکات و عوامل میں جذبۂ عشق کی کارفرمائی ضروری ہے کیوں کہ محبت ہی فاتح عالم ہے۔ یہ فتح مندی اسکندری و چنگیزی کی ہلاکت خیزی نہیں لاتی بلکہ کائنات میں تعمیر حیات کی موجب بن جاتی ہے۔ یہ شبستانِ وجود کی تاریکیوں کو دھو کر مطلع انوار بنا دیتی ہے۔ یہی عشق کی مستی ہے جو لالے کے استعاراتی تفاعل اور علامتی تعبیر میں دکھائی دیتی ہے:

پھرا میں مشرق و مغرب کے لالہ زاروں میں　　　کسی چمن میں گریبانِ لالہ چاک نہیں

لالہ و گل سے تہی، نغمۂ بلبل سے پاک　　　تیرے خم و پیچ میں میری بہشت بریں

بے اشک سحر گاہی تقویم خودی مشکل　　　یہ لالۂ پیکانی خوشتر ہے کنار جو

مری نوا سے گریبانِ لالہ چاک ہوا　　　نسیم صبح چمن کی تلاش میں ہے ابھی

اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز　　　ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو

نظم نگاری

اقبال نے اپنے فلسفیانہ، حکیمانہ افکار کی ترسیل کے لئے شاعری کو وسیلے کے طور پر اختیار کیا۔ اور واضح لفظوں میں اپنی شاعرانہ جہت کو ضمنی حیثیت دی۔ انہوں نے ادب برائے ادب کی بجائے ادب برائے زندگی کا مسلک اختیار کیا۔ اس طور انہوں نے ادب کو زندگی کا خادم تصور کیا۔ ایسی صورت میں یہ قیاس غلط نہ ہوگا کہ اقبال زندگی کا ایک مخصوص اور منظم و مربوط تصور رکھتے تھے۔ اور اس تصور کے تابع ہونے کی وجہ سے ان کا تصور فن بھی روایتی تصور سے مختلف ہوگیا۔ لیکن فن کے تصور نے ان کے تصور حیات سے ارتباط قائم کر لیا۔ ظاہر ہے کہ زندگی ایک داخلی خارجی واقعہ ہے۔ داخلی سطح پر روحانی، وجدانی اور تخیلاتی زندگی کے معاملات و مسائل ہیں جب کہ خارجی سطح پر مادی، تہذیبی، معاشرتی، سیاسی اور اخلاقی معاملات و مسائل ہیں۔ خارجی مسائل حدود کائنات میں اپنا حل چاہتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں زندگی کائنات سے متصادم ہوتی ہے داخلی مسائل بالعموم زندگی کو کائنات سے بیگانہ اور بیزار بناتے ہیں۔ اقبال ایک ایسا کلیہ وضع کرتے ہیں یا ایک ایسا نظام معنی مرتب کرتے ہیں جس سے تمام (داخلی خارجی) امکانی مسائل کی تعبیر و تشریح کی جا سکے چنانچہ وہ اپنے تصور فن کو اس کلیے یا نظام معنی کے تحت مرتب کرتے ہیں۔ اور اس ساز سے ایسی پر سوز آواز پیدا کرتے ہیں جس میں دردمندی اور دلپذیری کی کیفیت ہوتی ہے۔

بصدائے دردمندے بنوائے دلپذیرے : خم زندگی کشادہ بجہانِ تشنہ میرے

یعنی میں نے اپنی دردمند اور دلپذیر صدا سے پیاسی دنیا کے لئے خم زندگی کا منہ کھول دیا کہ جو چاہے اس میں سے اپنے ظرف کے مطابق شراب لے اور اپنی پیاس بجھا لے۔

اقبال نے خم زندگی کا منہ پیاسی دنیا کے لئے کھولا تو اس بات کا خیال رکھا کہ اس سے زہر ناب نہ نکلے جو دنیا کی پیاس بجھانے کی بجائے اسے موت کی نیند سلا دے۔ چنانچہ حیات افروزی کو انہوں نے فکری مقاصد اور فنی شعار میں بنیادی اہمیت دی۔ اپنی شخصیت کی توانائی اور جوش وجدان کی بدولت انھوں نے اپنے علوئے فکر اور

اظہار فکر کو ایسا اسلوب دیا جس میں جلال و جمال کے تمام عناصر و عوامل سمٹ کر ایک وحدت کی صورت اختیار کر گئے۔ انھوں نے دلبری کو بے قاہری نہیں چھوڑا اور فن کو پیغمبری کے مقدس فریضے کا معیار و اعتبار عطا کیا یہی وجہ ہے کہ جذب دروں کے اظہار میں ان کے یہاں بلند آہنگی پائی جاتی ہے:

دلبری بے قاہری جادوگری است : دلبری با قاہری پیغمبری است

'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں تصور فن پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

کسی قوم کی روحانی صحت کا دار و مدار اس کے شعراء اور فنکاروں کی الہامی صلاحیت پر ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں کہ جس پر کسی کو قابو حاصل ہو، یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تاثیر کے متعلق اس کا پانے والا اس وقت تک تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو۔ اس لئے اس عطیے سے فیض یاب ہونے والے کی شخصیت اور خود عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لئے اہمیت رکھتی ہے۔ کسی زوال پذیر فن کار کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لئے بنسبت ابتلا یا چنگیز خاں کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔"

اقبال کو یہ بات یا ایسی شاعری پسند نہیں جو خواب سے بیدار کرنے کی بجائے انسان کے دل و دماغ پر خواب طاری کر کے قوائے عمل کو معطل کر دے۔ اقبال کے خیال میں خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں۔ اقبال کے لفظوں میں:

"جو فن کار زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے۔ عہد جدید کا فنکار فطرت سے اکتساب فیض کرتا ہے۔ حالانکہ فطرت تو بس 'ہے'، اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روڑے اٹکائے جو ہم اس کے لئے کرتے ہیں جو "ہونا چاہئے"، اور جسے فنکار اپنے وجود کی گہرائی میں پاتا ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ اقبال نے موجود کی مقاومت کر کے ناموجود کی تخلیق کا مسلک اختیار کیا: تاکہ حیات و کائنات کی داخلی توجیہہ کے ساتھ ساتھ تجدید شباب ہوتی رہے چمن زار حیات میں آرزوؤں اور تمناؤں کی نت نئی کلیاں مسکراتی رہیں پھول کھلتے رہیں اور خوشبو بکھرتی رہے اور مشام جاں میں وہ حرارت پیدا ہو جو زندگی کو حرکت میں لاتی ہے اور حیات و کائنات کے الجھے ہوئے مسائل کو سلجھاتی ہے:

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

اسی نقطۂ نظر نے اقبال کے کلام کو جمال وجلال کے امتزاج کا حسین مرقع بنا دیا۔ اس اعتبار سے پروفیسر یوسف حسین خاں کے اس خیال کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ:

"اقبال کی شاعری پر مجموعی نظر ڈالی جائے تو جلال وجمال کے عناصر کی تجرید اور مقصدیت ساتھ وابستہ ہیں۔ اس کے بیان میں جوش اور جذبے کی باطنی گہرائی اور بعض اوقات بلند آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ اس کی شاعری کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ صرف خارجی احوال کی تصویر کشی نہیں کرتا بلکہ ان کی جذباتی اور تخیلی توجیہہ بھی پیش کرتا ہے۔"

یہ خصوصیت اقبال کی شاعری کے مختلف پہلوؤں اور مختلف گوشوں میں پائی جاتی ہے۔ مذہب واخلاق، تہذیب وتاریخ، حکمت وفلسفہ یا قومی وطنی سیاسی شاعری ہو۔ اقبال اپنے جذبہ وتخیل کے رنگ وآہنگ سے نہ صرف جلال وجمال کا پیکر تراشتے ہیں بلکہ حرکت وعمل کے تصور کی نمائش بھی کرتے ہیں۔ تخلیقِ فن کے مرحلے میں ذوق وشوق کی لے کبھی دھیمی نہیں پڑتی جس طرح سے زندگی اور فکر تجدد اور تازہ کاری کی طرف مائل رہتی ہے، وہ اپنے فن میں بھی طور اور تجلی کی نئی نئی شانیں تخلیق کرتے چلے جاتے ہیں اور اس طرح کبھی مرحلۂ شوق طے نہیں ہوتا، جاری وساری رہتا ہے:

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

یہی وجہ ہے کہ اقبال کی شاعری میں مختلف ذوق وشوق اور مختلف فکر ونظر کے لوگوں کو مختلف صورتوں میں بھرپور تسکین کا سامان مل جاتا ہے۔ کوئی عارف وسالک جس حد تک اقبال کی شاعری سے محظوظ اور لطف اندوز ہو سکتا ہے اس حد تک کوئی رندِ مشرب بھی۔ حد تو یہ ہے کہ جہاں عالمِ باعمل، زاہدِ پارسا اور حامیانِ خیر کی تسکین و آسودگی کا سامان اقبال کی شاعری میں مل سکتا ہے وہیں پیروانِ شر کو بھی لذتِ کیف وکم اور دولتِ بصیرت و مسرت ہاتھ آ سکتی ہے۔ بہ ظاہر یہ بات متضاد اور حیرت انگیز ہے لیکن بہ نظرِ غائر دیکھا جائے اور اثبات ونفی کے تخلیقی معنوی تناظر میں اقبال کی شاعری کا جائزہ لیا جائے تو ایک نئے جہانِ معنی سے واسطہ پڑتا ہے جو دلکش بھی ہے اور حسین بھی اور حیات افروزی اس کا خاصہ ہے۔ یعنی اقبال کی تمام تر شاعری تکوینی تخلیقی فلسفیانہ افکار کی دلکش، جمالیاتی اور پرسوز تعبیر ہے۔ حیات وکائنات کے ارتباط اور انسلاکات وسیع اور کثیر الجہت ہیں۔ اقبال نے ایک نظامِ معنی کے تحت تمام اطراف وجہات کو ایک سلسلے میں پرونے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان کے ناقدین نے جستہ

جستہ مختلف پہلوؤں کی فکری تہہ داری اور فنی پایہ داری کی چھان پھٹک کی ہے جن میں اکثر و بیشتر مختلف اقسام کی گمراہیوں کے شکار ہوئے ہیں۔ دراصل اقبال کے نظامِ فکر کی کلیدان کا تصورِ خودی ہے۔ جب تک اس کے فکری حدود پر کسی ناقد کی گرفت مضبوط نہیں ہوتی تب تک اقبال کے جہانِ معنی کی تسخیر ناممکن ہے۔ اقبال کی باز آفرینی میں یہ ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ لیکن اس پر قابو حاصل کر لیا جائے تو اقبال کی شاعری کا لطف بھی دوبالا ہو جاتا ہے۔ ورنہ ان کی شاعری میں فکری تضاد، غیر مربوط تسلسل، وحدتِ تاثر کی نایابی اور ارتقائے خیال کا فقدان سب کچھ نظر آنے لگتا ہے۔ اقبال کی شاعری کے بہت سارے گوشے اور پہلو دریافت کئے جا چکے ہیں اور کئے جا رہے ہیں۔ لیکن بیشتر ناقدین کے تنقیدی اندازوں نے اقبال کی شاعری کے تمام پہلوؤں کو ایک دوسرے سے متصادم قرار دیا ہے۔ اور بعض ناقدین نے ان تضادات و تصادمات کو ان کے فکری و فنی ارتقا کے سلسلے میں پرو کر ایک وحدت قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ اقبال کی فکری تنظیم اور فنی تشکیل میں ایک گہرا اور معنی خیز ربط ہے جو جزوی اور کلی دونوں اعتبار سے قارئین کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے اور اپنی کیفیت و کمیت سے بے حد متاثر کرتا ہے۔

اقبال تصورات کے شاعر ہیں۔ اور ان کے تصورات کی کلید "خودی" ہے یعنی خودی ایک کثیر الجہت تصور ہے جس کے مختلف اطراف و اکناف ہیں یہ خودی کے تکمیلی عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ حیات، شعور، عمل، ارادہ اور مقصد سے ہمکنار خودی، جب مظہرِ کامل کے طور پر انسانی صورت میں ابھرتی ہے تو اقبال اس کو مردِ مومن یا انسانِ کامل کا نام دیتے ہیں۔ یہ ہستی آفاق گیر ہوتی ہے۔ اقبال فلسفیانہ اعتبار سے معلمِ خودی ہیں اور حیاتِ انسانی میں کاملین کی کشت ان کا بنیادی مقصد ہے تاکہ آدم کے فردوسِ گمشدہ کی بازیافت ہو سکے چنانچہ ان کی شاعری کی فکری لے آفاقی ہے۔

اقبال کا بنیادی مقصد افکارِ عالیہ کی ترسیل ہی ہے لیکن بیان کی لذت اور تاثیر کی شدت کے لئے انہوں نے اسالیبِ شعر کو وسیلے کے طور پر اختیار و استعمال کیا۔ تاہم بایۂ خیال اور پیرایۂ اظہار کو مہارتِ فکر و فن سے وحدت کی صورت عطا کر دی۔ یہی چیز ان کے فکر و فن کو باہم مربوط کرتی ہے۔ اور لفظ و معنی میں دوئی پیدا نہیں ہونے دیتی۔ اور اس کے نتیجے میں جہاں وہ ایک طرف ایک عظیم مفکر کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں وہیں ایک عظیم شاعر کی حیثیت سے اپنی انفرادیت و اہمیت کا احساس دلا جاتے ہیں۔ وہ ہر چند کہ اپنی فلسفیانہ اور مفکرانہ حیثیت پر اصرار اور اپنی شاعرانہ جہت کا انکار کرتے دکھائی دیتے ہیں لیکن شاعری کے میدان میں اپنی فنی مہارت کا ایسا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم کرنے میں تامل ہونے لگتا ہے ان کی بنیادی حیثیت مفکر کی اور ثانوی حیثیت شاعر کی ہے۔ گویا کہ فن کی اعلا اور جمالیاتی قدروں کے برتاؤ میں بھی وہ یکتائے روزگار نظر آتے ہیں۔ اور بحیثیت شاعر بھی ممتاز و منفرد دکھائی دیتے ہیں۔

اقبال کے شاعرانہ حسن و جمال سے لطف اندوزی کے لئے ان کی شاعرانہ زبان کے خواص اور ان کے لفظیاتی نظام اور تخلیقی برتاؤ سے واقفیت ضروری ہے۔ کیونکہ ہر بڑا شاعر زبان کو اپنے مخصوص انداز میں برتتا ہے اور اپنے قارئین کے دل و دماغ پر مختلف اثرات مرتب کرتا ہے۔ اقبال بلا شبہ ایک بڑے شاعر ہیں اور ایک بڑے شاعر کی طرح زبان کے تخلیقی برتاؤ میں ایک خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ بقول شمس الرحمن فاروقی:

> "اقبال مناسبت لفظی کے ماہر ہیں یعنی ان کے یہاں الفاظ گذشتہ سے پیوستہ آتے ہیں۔ الفاظ، موضوع کی مناسبت سے ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور موضوع کے لحاظ سے مناسب تلازموں کے حامل اور مختلف طرح کی رعایتوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ اقبال کے یہاں مناسبت الفاظ تسلسل کا کام کرتی ہے کیونکہ ان کے بہت سے الفاظ اگلے بلکہ بہت بعد میں آنے والے الفاظ کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ان کی رعایت لفظی منتشر اور بہ ظاہر بے ربط اشعار یا بندوں کو مربوط کر دیتی ہے۔"

اقبال کا شاعرانہ مزاج شروع ہی سے علامتی، تمثیلی اور استعاراتی نظر آتا ہے۔ اور بعض الفاظ رفتہ رفتہ کلیدی حیثیت اختیار کرتے نظر آتے ہیں۔ یہی کلیدی الفاظ ایک طرف ان کے نظام فکر تک رسائی میں معاون ثابت ہوتے ہیں تو دوسری طرف ان کے فکری فنی ارتقا کی سمت و رفتار متعین کرتے ہیں اور یہی ان کی شاعرانہ پختگی اور اعلا ترین شاعرانہ روایت کی دلیل بن جاتے ہیں۔ شمع و شاعر، خضر راہ، مسجد قرطبہ، ذوق و شوق اور اس طرح کی دوسری طویل اور طویل تر نظموں میں وحدت اور تسلسل کے ذریعہ قوت ان کے تناسب لفظی اور لفظی وربت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ نظمیں غزل کی ریزہ خیالی کے الزام سے بری ہو جاتی ہیں۔ اور یہی چیز فلسفیانہ اور حکیمانہ افکار کو شعری تجربے کے بلند معیار پر لا کھڑا کرتی ہے۔

اقبال کے لفظیاتی نظام میں گل، بو، شمع، خون، تجلی، لالہ، شاہین، شعلہ، حسن، عشق، دل، عقل وغیرہ کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ کلیدی لفظ کی قوت تکرار سے ابھرتی ہے لیکن اس شرط پر کہ تکرار سے معنوی وسعت میں اضافہ ہوتا جائے ورنہ اکہری اور محدود معنویت سے اس کی قوت اثر اور شدت تاثیر میں کمی واقع ہو جاتی ہے بہر حال اقبال کے لفظیاتی نظام میں یوسف سلیم چشتی نے 'لالہ' کے بارے میں بعض اہم باتیں کہی ہیں۔ اور اس کی اہمیت کا احساس دلایا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> "جس طرح پرندوں میں شاہین اقبال کا محبوب ہے اسی طرح پھولوں میں گل لالہ انہیں بہت مرغوب ہے۔ یوں تو ہر تصنیف میں اس کا تذکرہ آیا ہے لیکن پیام

مشرق میں انہوں نے اسے طرح طرح سے سجایا ہے . . . گل لالہ سے اقبال کی دلچسپی کا سبب یہ ہے کہ جس طرح ان کو شاہین میں مرد مومن کی صفات نظر آتی ہیں اسی طرح وہ اس پھول میں عاشق کی زندگی کا مشاہدہ کرتے ہیں۔"

لیکن اس لفظ کی کلیدی اہمیت اور معنوی ارتقا کی تفہیم میں شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنی گہری بصیرت اور دقت نظر کا ثبوت پیش کیا ہے۔ انھوں نے مذکورہ کلیدی لفظ کے علامتی یا استعاراتی اظہار میں شدت کی مقدار متعین کرنے کے لئے ریاضیاتی طریق کار سے بھی کام لیا ہے۔ اس سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

"پوری بانگِ درا میں لفظ لالہ مرکب یا مفرد شکل میں بائیس بار استعمال ہوا ہے۔ بال جبریل جو بانگ درا کی تقریباً ایک تہائی ہے، لیکن اس میں لالہ مرکب یا مفرد شکل میں اکیس بار اور ضربِ کلیم میں (جو تقریباً بال جبریل کے ہی اتنی ہے) محض آٹھ بار استعمال ہوا ہے۔ ارمغان حجاز کے اردو حصے میں اس کا وقوع صرف تین بار ہے . . . بانگ درا میں لالے کا ذکر کثرت سے ہے لیکن بال جبریل میں یہ کثرت اتنی زیادہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس مجموعے میں اقبال کا ذہن لالہ اور اس کی معنویتوں کی طرف زیادہ مائل تھا۔ ضرب کلیم اور ارمغان میں اس لفظ کی قلت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگرچہ اس کتاب میں اقبال اسلام اور اسلامیوں کے بارے میں باتیں اتنی ہی شد و مد سے کر رہے ہیں جو بال جبریل میں تھا لیکن لالے کے ذکر کی قلت یقیناً کم سے کم اس معنویت کی قلت ہے جس کی طرف یوسف سلیم چشتی نے اشارہ کیا ہے اور اگر اس بات کو ملحوظ خاطر رکھے بال جبریل میں لالے کا پھول صرف عاشق کی روایتی اور رسمی معنویت کا حامل نہیں، بلکہ اس میں کئی پہلو اور بھی ہیں تو اس بات کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ اقبال کا شاعرانہ ارتقا بانگ درا سے بال جبریل تک رسمیاتی سے استعاراتی اور علامتی اظہار کی طرف ہے اور بال جبریل کے بعد سے بیانیہ، خطابیہ اور کم معنویت کے حامل اظہار کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔"

اس سے فاروقی صاحب یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ لالۂ صحرا اسلام اور اس کے بہترین پھول یعنی مرد مومن اور اس کی خاک پیدائش یعنی حجاز، ان سب تصورات کو محیط ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال کے کلام میں لالہ مفرد یا مرکب صورت میں مختلف مواقع پر مختلف معنوی تناظر میں ابھرا ہے۔ اور یہ خود معنوی جہات کی کثرت کا حامل دکھائی دیتا ہے۔

انسان میں خودی کا کامل ترین مظہر اگر مرد مومن ہے تو پرندں میں شاہین اور پھول میں لالہ۔ اس طرح خودی کے تصور کی شاعرانہ ترسیل میں اقبال نے جو لفظیاتی نظام مرتب کیا ہے وہ اقبال کی مقاصد آفرینی میں حد درجہ معاون ثابت ہوتے ہیں۔

خودی ایک کثیر الجہت سیال نامی حقیقت ہے جو حیات، شعور عمل، ارادہ اور مقصد سے ہمکنار ہے۔ یعنی اقبال کا تصور خودی حیات بیز، شعور ریز، ارادہ خیز اور مقصد انگیز ہے۔

حیات کا خاصہ حرکت ہے جو تحریک عمل کی ضامن ہے اس لئے خودی تحریک عمل سے جہاں حیات بیز ہوتی ہے وہیں شعور کی تجلی ریزیاں اسے بامعنی اور بامقصد بناتی ہیں۔ حیات کے سلسلے کو ازل سے ابد تک برق رفتار یعنی یک نفس بنانے میں جبلی تحریک کے ساتھ وجدانی بصیرت بھی لازم ہے۔ چنانچہ اقبال نے حیات کی حقیقت وعظمت کے ساتھ ساتھ اس کی تخلیقی فعلیت وفعالیت اور جبلی ووجدانی حرکت وبصیرت کو بھی مختلف شعری تلازموں کے ذریعے حسن وخوبی کے ساتھ ابھارا ہے۔ اور حیات وکائنات کے ربط وتعلق سے جمال وجلال کے حسین معنوی تناظر خلق کئے ہیں۔

خودی جب اپنے ظہور کی طرف قدم بڑھاتی ہے تو رفتار میں شدت لانے کیلئے رکاوٹ خلق کرلیتی ہے اس کے ساتھ ہی وہ خود اس میں الجھ جاتی ہے۔ یہ ایک طرح سے تصور اور تصویر کا تعامل (INTER PLAY) ہے۔ الہیین اور وجودیین نے اس کیفیت کو تنزلات کی تعبیرات میں ڈھالا ہے۔ اور بلا شبہ اقبال نے تنزلات کے فلسفے سے استفادہ کر کے قدیم متن کی جدید تعبیر پیش کی ہے۔ اور اس منہاج پر ان کی فکر شروع ہی سے گامزن رہی ہے چنانچہ "بانگ درا" کی ایک نظم "ارتقا" اپنے معنوی اور موضوعاتی ارتقا کی طرف مائل ہوتی ہے تو جستہ جستہ اشعار نہایت فکر انگیز انداز میں بال جبریل اور پیام مشرق میں بھی ملتے ہیں۔ اس کی خاصیت یہ ہے کہ تضادات OPPOSITES کے باہمی رد عمل سے ایک نئی حقیقت کو بڑی خوبی سے ابھارا گیا ہے یہاں واضح ہوتا ہے کہ خیال اور عمل کے تعامل سے معنوی تناظر کی واقعی تخلیق ہوتی ہے۔ حیات، تصور، عمل، شعور، جدوجہد اور مقصد کی ضامن بن کر ابھرتی ہے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز — چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی
حیات شعلہ مزاج وغیور وشور انگیز — سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی
سکوت شام سے تا نغمۂ سحر گاہی — ہزار مرحلہ ہائے فغان نیم شبی
کشاکش زم وگرما تپ وتراش وخراش — ز خاک تیرہ دروں تا بہ شیشۂ حلبی
مقام بست وشکست وفشار وسوز وکشید — میان قطرۂ نیساں وآتش عنبی

اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں اقوام یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی

یہاں نظم کے فنی در و بست کو بطور خاص دیکھا جانا چاہیے۔ اس میں پایا جانے والا غیر معمولی زمزمہ اور صوتی آہنگ خود اس کے مرکزی تصور کے تابع ہے۔ یہاں دو متخالف اور متضاد وحدتوں یا حقیقت کے دو متضاد پہلوؤں کے درمیان جو کشمکش، جو تناؤ پایا جاتا ہے، اسے زندگی کی ہر سطح پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اور سمجھا جا سکتا ہے کہ زندگی اپنی اصل کے اعتبار سے ایک حرکیاتی ارتقا پذیر اور منقلب حقیقت ہے۔ یہ کوئی منجمد شے نہیں۔

تضادات کے تعامل یا ہمکاری سے تخلیقی معنویت کا جو جواز مسجد قرطبہ جیسی شاہکار میں پیش کیا گیا ہے، وہ اقبال کے فکری فنی کارنامے کا نادر نمونہ ہے۔ ابتدائی بند کے درج ذیل اشعار خصوصیت کے ساتھ قابل توجہ ہیں:

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 بمِ ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات
تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رَو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات کارِ جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا

سلسلۂ روز و شب کے ٹکڑے کی تکرار سے نہ صرف آہنگ شعری کو ترفع بخشا گیا ہے بلکہ یہ مرکزی

اشارہ تصورِ زماں کے محور تک رسائی میں معاون کی حیثیت سے ابھرا ہے۔ لیکن فکر کا بنیادی پہلو یہاں بھی تضادات کی تخلیقی فعلیت اور تحریکِ عمل کی زیریں معنویت کو ابھارتا ہے۔ قوت کی دو متضاد انفرادی لہریں حادثات و واقعات کی نمود کی ضامن ہیں۔ ہست و بود کا بازار کارزارِ حیات میں زمان کی انہیں تحریکات کا مرہونِ منت ہے۔ لیکن یہ اضافی زمانی حدود ہیں۔ اور انسان کو ان پر تصرفات کا اختیار بخشا گیا ہے۔ فکر کے اسی معنوی تناظر سے گریز کر کے اقبال نے منطقی میلان کو رجائی تناظر سے آشنا کرنے کی کوشش کی ہے جب یہ کہا کہ

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام

وقت و حالات کے اس سیلِ بے امان کا رخ موڑ دینے کی صلاحیت انسان میں مسلسل جدوجہد اور جذبۂ عشق و عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ اور انسان حدودِ زمانِ اضافی پر اقتدار و تصرف حاصل کر کے زمانِ محض کا ہم رکاب ہو جاتا ہے:

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

اور اس کے نتیجے میں شکنجۂ زمان و مکان سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس طرح زمانِ اضافی اور زمانِ محض کا ربط و تسلسل استوار ہو جاتا ہے۔ اور ذات کے وہ امکانات ظہور میں آتے ہیں جو رنگِ ثبات و دوام سے آراستہ ہوتے ہیں۔ ان فلسفیانہ مفروضات اور فکری مسلمات کو اقبال نے شعر کے قالب میں یوں ڈھالا ہے کہ وہ فن کا معجزہ بن گیا ہے یعنی تجریدی اور تخلیقی تصور کی شاعرانہ ترسیل میں اقبال نے معجزۂ فن کا جو کمال دکھایا ہے۔ وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اور مجھے پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا یہ قول درست معلوم ہوتا ہے کہ:

" اقبال نے معنی کی تقدیس کے ساتھ ساتھ لفظ کی تقدیس کو بھی نظر انداز نہیں کیا اور معنی میں تخلیقی صلاحیتیں پیدا کرنے کے ساتھ ہی ساتھ لفظ میں تخلیقی صلاحیتیں پیدا کرنے کے لئے بہ یک وقت شعور اور وجدان دونوں سے کام لیا ہے۔ اقبال مفہوم اور فکر دونوں کے مواد کو الفاظ کی بھٹی میں تپانے کے فن سے آگاہ تھے اور یہ مواد جب پگھلنے کے بعد شعر کے سانچے میں ڈھلتا ہے تو ہر قسم کی آلودگی سے پاک و صاف ہو چکا ہوتا ہے۔"

غزل گوئی

فارسی میں غزل کا بلند ترین معیار حافظ کے اعجاز سخن کا مرہون منت ہے۔ اور اردو میں غالب کا دیوان معجزہ فن کی سند ہے۔ ان دونوں نے حسن و عشق کی نازک و لطیف کیفیات کو رمز و ایما کے سہارے اس طرح بیان کیا کہ ان کی پر اسرا الہام و القا کے مترادف بن گئی۔ چنانچہ حافظ و غالب کی ہمسری اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کسی شاعر کا قلب منبر تنزیل وحی نہ بن جائے۔ اور صریر خامہ سے نوائے سروش پیدا نہ ہو لیکن ایک سے ایک اور بہتر سے بہتر کی آرزو قدرت کاملہ کو مجبور کرتی ہے کہ فقیہہ ملت میخوارگاں[1] اور "عندلیب گلشن ناآفریدہ" کی سرمستیوں اور نغمہ سنجیوں کے بعد ایسے فنکار کو مشاعرہ گاہ عالم میں جلوہ افروز فرمائے، جو تصورات کو اپنے خون جگر سے کائنات کے وسیع کینوس پر مصور کر دے۔ اور اسی حیثیت سے شعر اور رود فرماتے ہیں۔ یہ غزال شیریں مقال، مشک ختن کی طرح عالم انسانی میں پھیلتا ہی نہیں بلکہ روح فطرت میں جذب ہو جاتا ہے۔ یہ مشام جان کو معطر کرنے والا عطر یا شاعر اپنی پر اسرار کیفیات سے روح انسانی پر خواب کی کیفیت بھی طاری کرتا ہے۔ اور مستی میں تحیر کی ہمکاری سے ایک نئی زندگی، ایک نئی قوت، ایک نئے احسا ایک نئے ذوق، ایک نئی حرارت، ایک نئے عمل، اور ایک نئی حرکت کے ساتھ بیدار بھی کرتا ہے۔ بقول پروفیسر یوسف حسین خاں :-

> "غزل گو شاعر کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے۔ جس پر خواب کی کیفیت طاری ہو۔ اس خواب میں اگر آپ تحیر و مستی کے دو عناصر کا اضافہ کر دیں تو میں سمجھتا ہوں کہ تغزل کی مکمل توجیہہ ممکن ہو گی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ اور کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی پر اسرار کیفیات کو رمز و کنایہ کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ فارسی اور اردو کی غزلوں میں

---

1. "آں فقیہہ ملت میخوارگاں" اقبال نے خواجہ حافظ شیرازی کے بارے میں کہا۔

رمز نگاری کی جو مثالیں ملتی ہیں ان کی نظیر دنیا کے کسی ادب میں موجود نہیں۔ مستی و تحیر کی حالت میں رمز و کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسلِ بیان زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔"

اقبال کی غزلوں میں مستی و تحیر اور جذب و کیف کی ایک دنیا آباد ہے اور جذب و کیف کا حرکی عنصر اسے دوسرے غزل گویوں سے ممتاز کرتا ہے۔ تحیر اور مستی کے عالم میں اس کی خاکِ وجود کا ہر ذرہ چشم وجود بن جاتا ہے:

داغے کہ نگاہ او ز طرف ہمہ کس بیند
کردہ است مرا ساقی از عشوہ ایمامست

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

جیسا کہ قبل بیان کیا جا چکا ہے۔ اقبال کی شاعری خواب آور بھی ہے۔ اور نغمۂ بیداری بھی چنانچہ اس میں جمالی اور جلالی دونوں عناصر ساتھ ساتھ دکھائی دیتے ہیں جن کی طرف وہ اس طرح بلیغ اشارے کرتے ہیں:

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

اقبال کو زندگی سے بے پناہ محبت ہے۔ اور زندگی کے بے پناہ مسائل ہیں۔ اس لئے ان کی نظر زندگی کے متعلق بہت ہی وسیع ہے چنانچہ لازمی طور پر ان کے رمز و کنایہ میں معنی کی ایک دنیا آباد ہے۔ معنی کی قدر و قیمت کے علاوہ محاسنِ کلام کے خارجی انسلاکات اور صوری تعمیرات کے دوسرے لوازمات یعنی لفظی رعایتوں کو برتنے میں بھی انہیں مہارت حاصل ہے جس سے لفظ اور معنی ایک لطیف امتزاج سے توحید یا وحدت کا ایسا معجزہ پیش کرتے ہیں جنہیں ہم تخلیقی عمل کے اعلیٰ نمونوں سے عبارت کر سکتے ہیں اور غزلیات اقبال میں اس کی فراوانی پائی جاتی ہے۔ ان کے یہاں شاعرانہ رمز نگاری کی حسین و جمیل مثالیں ملتی ہیں۔ بقول پروفیسر یوسف حسین خاں:۔

"رمز نگاری تخیل کا ایک کرشمہ ہے۔ شاعر اپنے تاثرات اور قلبی واردات کا اظہار اشاروں میں کرتا ہے۔ تاکہ اس کے ذوق و وجدان کی ان میں سمائی ہو سکے ایمائی طور پر شاعر اپنے جذبے کو جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہے بلند ترین مقام تک پہنچاتا اور اس کو جمالیاتی قدر کے طور پر پیش کرتا ہے۔"

اقبال کو اپنے تغزل کے جمالیاتی حسن کا بجا طور پر احساس تھا چنانچہ انہوں نے کہا:

میری مینائے غزل میں تھی ذرا سی باقی
شیخ کہتا ہے کہ وہ بھی ہے حرام اے ساقی

اقبال کی غزل کی خصوصیات میں ان کا جوشِ بیان اور رمزیت کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے الفاظ میں زیریں سطح پر ایمانی قوت کی لہریں مچلتی ہیں۔ جن سے حسین ادا کا جادو سامنے آتا اور انسانی ذہن کو مسحور کر دیتا ہے۔

رسمی اور روایتی شاعری میں رمز و کنایہ بالعموم بے جان دکھائی دیتے ہیں لیکن اقبال ان میں فکر کی بلندی، جذبے کی شدت اور تخیل کی قوت سے نئی جان ڈال دیتے ہیں اور اس سے محسوس ہوتا ہے کوئی بھولا بسرا خواب زندگی کی بھرپور توانائی کے ساتھ ہماری آنکھوں میں مجسم ہو گیا ہے۔ یعنی اقبال کے تغزل میں رمز و کنایہ بے جان نہیں ہوتے ان کے یہاں پرانے لفظ نئے معنی پیدا کرتے ہیں۔ ان کی غزلوں میں زلف و رخسار، جام و مے، حسن و عشق شبنم و شعاع اور شمع اور پروانہ ہمارے دورِ انحطاط کے ادب والی مریضانہ افسردگی پیدا نہیں کرتے۔ اقبال نے ان لفظوں میں اپنے نفس گرم سے نئی روح پھونکی ہے۔ ان میں نئی جان ڈال دی ہے۔ جس کے نتیجے میں وہی پرانے الفاظ صور اسرافیل پھونک کر ہمیں حرکت و عمل کے لئے نہ صرف بیدار کرتے ہیں بلکہ عظمت و رفعت کی راہ پر قطار در قطار ڈال دیتے ہیں۔

اقبال اپنی غزلوں کے لئے موضوع بحر اور شگفتہ زمین کا انتخاب کرنے میں بھی مہارت رکھتے ہیں اس لئے ان میں دلفریبی اور دلکشی کی بے پایانی پائی جاتی ہے لفظی ترکیبوں میں اور تناسب و توازن میں بھی نازکی اور تازگی ان کے سلیقۂ فن کا پتہ دیتی ہے۔ وہ آرائشِ فن کو مقصد کی قربان گاہ نہیں بننے دیتے۔ لیکن فن اور مقصد کی ہمکاری سے سخن کا ایسا ساز چھیڑتے ہیں جس کی نغمگی اور شیرینی، لطافت اور نزاکت، مسرت اور بصیرت کا دروازہ کھول دیتی ہے۔ وہ شاعر خوش الحان ہونے کے ساتھ ساتھ فنی اعتبار سے فصاحت آثار اور بلاغت نظام بھی ہیں۔ شوقِ غزل سرائی کے لئے شاعر نے رواں اور شگفتہ بحروں کے انتخاب کے ساتھ ساتھ بالعموم اس بات کا خیال رکھا ہے کہ ہر شعر موسیقی اور رقص کے اجزاء سے مرتب ہو اور ذوقِ جنوں کی آبیاری کرے:

ذوقِ جنوں دو چند کن شوقِ غزل سرائے را

اقبال کے جوشِ بیان کا اندازہ درج ذیل شعر سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ جس کا تعلق ابتدائی دور کی شاعری سے ہے اور اس ایک شعر پر سینکڑوں دیوان قربان کئے جا سکتے ہیں:

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لئے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اردو غزل کو سہل ممتنع میں خاصی اہمیت حاصل رہی ہے کہنے میں یہ معاملہ بہت سہل ہے۔ لیکن کرنے میں بہت مشکل اس لئے کامیابی و کامرانی شاذ و نادر ہی ہاتھ آتی ہے اور کم ہی غزل معیار پر پوری اترتی ہے اس سلسلے میں اقبال کی چند غزلیں کامیاب ترین مانی جا سکتی ہیں۔ ان کا ایک ایک لفظ جذبات و کیفیات کی صدائے بازگشت ہے عشق کے معاملات و مسائل اور ان کی کیفیات کو وہ اس لطف و بے تکلفی کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ جذبہ سرشار

اور روح گرم رفتار ہونے لگتی ہے:

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

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

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

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

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

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

اقبال کے تخلیقی شعور میں فکری سطح کی تنظیم بہ درجۂ اتم پائی جاتی ہے اس لئے غزل کے فرد فرد شعر کو انھوں نے مربوط معنوی کیفیت عطا کرنے میں نسبتاً زیادہ کامیابی حاصل کی۔ مثال کے طور پر درج ذیل غزل ملاحظہ ہو:

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

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

گراں بہا ہے تو حفظ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آب گہر کے سوا کچھ اور نہیں

رگوں میں گردش خوں ہے اگر تو کیا حاصل
حیات سوز جگر کے سوا کچھ اور نہیں

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

یا

گلزار ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ
ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ

آیا ہے اس جہاں میں تو مثل شرار دیکھ
دم دے نہ جائے مستی ناپائدار دیکھ

مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں
تو میرا شوق دیکھ، مرا انتظار دیکھ

کھولی ہیں ذوق دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہ گذر میں نقش کف پائے یار دیکھ

غزل کے یہ اشعار بھی مسلسل ہیں اور فرداً فرداً مکمل ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے پہلے اور بعد کے شعر سے ایک معنوی ربط بھی رکھتے ہیں۔ تجربے کی بنیادی یکتائی نے ان سب کو ایک سلسلے میں پرو رکھا ہے۔ یہی کیفیت ان کی اکثر نظموں میں بھی پائی جاتی ہے۔ سرگذشت آدم کے چار اشعار ملاحظہ ہوں:

رہی حقیقت عالم کی جستجو مجھ کو
دکھایا اوج خیال فلک نشیں میں نے

ملا مزاج تغیر پسند کچھ ایسا — کیا قرار نہ زیر فلک کہیں میں نے
نکالے کعبے سے پتھر کی مورتوں کو کبھی — کبھی بتوں کو بنایا حرم نشیں میں نے
کبھی میں ذوقِ تکلم میں طور پر پہنچا — چھپایا نورِ ازل زیرِ آستیں میں نے

یہاں الفاظ کا آہنگ، علائم کا تاثر اور تلمیحات کی بلاغت سے جو فضا تشکیل پاتی ہے، وہ غزل کے لئے اجنبی نہیں ہے۔

اب غزل اور نظم کے محولہ بالا اشعار کا موازنہ کریں تو دونوں مثالوں میں اشعار اپنی داخلی اور خارجی ہیئت کے اعتبار سے یکساں دکھائی دیتے ہیں۔ اور ان میں ایک کو دوسرے سے مختلف کہنے کا جواز نہیں ملتا۔ اس طرح اقبال کی بیشتر غزلیں ان کی نظم ہی کا حصہ دکھائی دیتی ہیں یا پھر نظمیں مسلسل اور قطعہ بند اشعار کی شکل میں سامنے آتی ہیں۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے غزل کے رسمی علائم، استعاروں اور مرکبات کو نظم میں بھی ایک نئی سطح پر برتنے کی کوشش کی ہے۔ بہرحال، غزل کو انہوں نے عورت سے عشق بازی اور عورت سے گفتگو کے دائرے سے باہر نکالا تو یوں کہ اپنی نظم و غزل دونوں میں عشق کو قوت حیات اور اس کے معاملات کو خود اپنے آپ سے یا خدا اور بندے کے مابین مکالمے کی جہت دیدی مے باقی، لالہ خونیں کفن، قطرۂ محال اندیش، خاطر امیدوار، شاہد ہرجائی اور کافر دلبستہ جیسی ترکیبیں ہیں جو اقبال کی نظم و غزل اور دونوں کے ایڈیم میں یکساں طور جذب ہو جاتی ہیں۔ اقبال بات کہتے ہیں اور دلکش انداز میں کہتے ہیں۔ یہ کام زبان ہی سے لیتے ہیں لیکن مطلب کی ادائیگی میں زبان کے سانچے سے اوپر بھی اٹھ جاتے ہیں:

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں — کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

نظم ہی کی طرح اقبال کی غزلوں میں بھی قوت و توانائی کی لہریں بدرجہ اتم ملتی ہیں۔ لیکن انہوں نے قوت و توانائی پر اخلاقی پابندیاں بھی عاید کی ہیں اور تخلیقی تصور کے تحت ایسی بلند نگاہی کا درس دیا ہے جس سے حیات و کائنات کے اعلا اقدار و معیار رونما ہوتے ہیں اور تعمیر نو اور تشکیل جدید کا شعور معرفت ذات کے ساتھ فروغ پذیر ہوتا ہے۔ انہوں نے غالب کے لئے کہا تھا "نطق کو سو ناز ہیں تیرے لب اعجاز پر" لیکن یہ خیال خود اقبال پر بھی پوری طرح صادق آتا ہے اور غزل کے میدان میں انہیں میر و غالب اور انیس کی وراثت کا امین بنا دیتا ہے۔ اس اعتبار سے اقبال آفاق گیر اہمیت کے شاعر قرار پاتے ہیں ان کی یہ عالم گیریت اور آفاقیت انسانی دردمندی اور احترام آدم پر مبنی نظر آتی ہے۔

منظری شاعری

کلیم الدین احمد لکھتے ہیں :-

"زمانہ کی ہوا بدلی۔ حسن و عشق کی داستانیں ناپید تو نہیں ہوئیں لیکن ان کی ہمہ گیری باقی نہیں رہی۔ کچھ نئی راہیں کھل گئیں اور کچھ راہیں بند ہی رہیں۔ اتنا ضرور ہوا کہ کسی نئے شاعر کے لئے صرف غزل ہی راہ نجات نہ رہی۔ ایسے زمانہ میں اقبال آتے ہیں۔ پہلے وہ دو تین رستوں پر آگے بڑھتے ہیں پھر وہ ایک راہ کو چن لیتے ہیں۔ اس میں سب سے آگے نکل جاتے ہیں، اس کو فراخ اور کشادہ بناتے ہیں گویا یہ راہ انہیں کی ہو جاتی ہے۔

ایک راہ منظر نگاری ہے۔ آزاد اور اسمٰعیل نے یہ راہ کھولی تھی۔ اقبال بھی ابتدا میں اسی رستہ پر چلتے ہیں، لیکن بہت جلد اس کی دلفریبی سے دل بھر جاتا ہے اور اس کو چھوڑ دیتے ہیں۔ "بانگِ درا" میں پہلی نظم اسی قسم کی ہے۔ "ہمالہ" اور "گل رنگیں" میں بہت کاوش سے کام لیا گیا ہے شاید اسی وجہ سے تمام آورد ہی آورد ہے اور کچھ زیادہ تاثیر نہیں"

(اردو شاعری پر ایک نظر حصہ دوئم ص ۱۳۵)

اور مولانا صلاح الدین احمد رقمطراز ہیں :-

"اقبال عروس فطرت کے بہت بڑے پرستار تھے۔ اور اگرچہ ان کی یہ پرستاری ان کی فطری بلندیوں کے سایے میں چھپ کر رہ گئی ہے تاہم ایسی بھی پوشیدہ نہیں کہ ان کے کسی طالب صادق کی نگاہ اس پر پڑے اور جم کر نہ رہ جائے۔ یہ سچ ہے کہ وہ اس معنی میں فطرت کے شاعر نہیں ہیں جس میں ہمارے

ہاں مثلاً انیس و آزاد یا جوش و محشر ہیں۔ اور یہ بھی سچ ہے کہ خالص نیچرل شاعری کو ان کے ہاں مقام حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس میں بھی کوئی کلام نہیں کہ وہ فطرت اور مظاہر فطرت سے بے محابہ متاثر ہیں اور ان اثرات کو جب وہ اپنے قلبی محسوسات میں سمو کر الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں تو دنیائے ظاہر اور دنیائے دل کا یہ اتصال شعر کی ایک نادر کیفیت اختیار کر لیتا ہے۔"

(تصورات اقبال صـ ۲۲۷)

محولہ بالا دونوں ناقدین کی رایوں میں جو اختلاف ہے، وہ قابل غور ہے۔ کلیم الدین احمد اقبال کو بعض نظموں کے حوالے سے منظر نگار تسلیم کرتے ہیں اور حالی و آزاد کے زمرے میں شمار کرتے ہیں جبکہ مولانا صلاح الدین اقبال کو آزاد کے زمرے سے نکال کر لیجاتے ہیں۔ گرچہ وہ اقبال کو فطرت کا شاعر تسلیم کرتے ہیں لیکن دوسرے فطرت نگاروں اور اقبال کے درمیان ایک عظیم معنی خیز فرق کی نشاندہی کرتے ہیں۔ جب ہی یہ بات کہتے ہیں کہ "خالص نیچرل شاعری کو ان کے یہاں مقام حاصل نہیں ہے۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فطرت نگاری یا منظر نگاری شاعری میں اقبال کا مطمع نظر نہیں ہے۔ چنانچہ مروجہ مفہوم کے تناظر میں اقبال کو منظر نگار شاعر کے ذیل میں شمار کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور شاید یہی سبب ہے کہ مولانا صلاح الدین احمد نے احتیاط کے طور پر مضمون کا عنوان بھی "اقبال کے کوہ و صحرا" رکھا ہے اور انہیں منظر نگار بھی نہیں کہا ہے۔

اب اگر ان دونوں ناقدین کے اقتباسات کا تقابلی جائزہ لیا جائے تو دونوں میں بین اختلاف معلوم ہوگا چنانچہ یہ امر غور طلب ہے۔ کلیم الدین احمد اقبال کی شاعری کو اسمعیل، آزاد اور حالی وغیرہ کے شعری نمونوں کے معیار پر پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور انہیں بھی سابقہ منظر نگاروں میں اور اقبال میں فرق محسوس ہوتا ہے لیکن اس فرق کو کس عنوان کے تحت ظاہر کیا جائے، یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آتی چنانچہ انہیں سے اقبال کی شعری بے لطفی اور اقبال سے اختلاف کا میلان ابھرتا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ "ہمالہ اور گل رنگین میں بہت کاوش سے کام لیا گیا ہے شاید اسی وجہ سے آورد ہی آورد ہے اور کچھ زیادہ تاثیر نہیں۔" اگر اسی PATTERN پر اقبال کی منظری نظموں کو پرکھا جائے تو یقیناً بے لطفی پیدا ہوگی اور تشنگی کے ساتھ ساتھ کوفت اور الجھن بھی محسوس ہوگی۔ ساقی نامہ کا پہلا بند، ذوق و شوق، خضر راہ کا پہلا بند اور مسجد قرطبہ وغیرہ ایسی نظمیں ہیں جن میں بہار یہ مناظر DATA کے طور پر استعمال کئے گئے ہیں چنانچہ نظم کے آغاز میں جو کیفیت سر ابھارتی ہے، انجام تک پہنچتے پہنچتے اس کا کہیں عکس بھی نظر نہیں آتا ہے بلکہ دنیا ہی بدل جاتی ہے۔ اس طرح وہ سارے حسی اور فطری پیش منظر انہیں داخلی جمالیاتی پس منظر میں گم ہو جاتے ہیں اور اس طور پر دیکھا جائے تو مولانا صلاح الدین احمد کا یہ کہنا کہ اقبال عروس فطرت کے بہت بڑے پرستار تھے۔" محل نظر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اقبال فطرت کو ایک

ایسی قوتِ محرکہ تسلیم کرتے ہیں جو حیاتِ انسانی کی راہِ ارتقا میں مزاحم ہوتی ہے اور اس کی مخفی، غیر معین اور لامحدود قوتوں کو ابھار دیتی ہے جس کی بدولت انسان کائناتِ فطرت کی تسخیر میں کامیاب ہوتا ہے اور اس کی خودی تکمیل پاتی ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ نیچر یا فطرت اقبال کے مطابق عادت الٰہی میں ایک عادت ہے فطرت فی الحقیقت کثیر الجہت نامی سیال داخلی خارجی کیمن دین کا وہ میدان ہے جو فطرت یا قوت محض اپنی توانائیوں کی کارکردگی (MANIPULATION) کے لئے معین یا مرتب کرتی ہے۔ اس لئے اس فطرت میں خارجی طور پر پائے جانے والے مناظر داخلیت کی تحریک کے لئے یا ترسیل کے لئے محرک کی حیثیت رکھتے ہیں نفسیاتی تناظر میں اگر دیکھیں تو یہ وہ STIMULUS ہے جو حواسِ انسانی پر اثر انداز ہو کر معروضی اور موضوعی ہمکاری سے ایک جہانِ معنی یا ایک میدانِ عمل ذہنی خلق کرتا ہے جو اپنی کلیت کے اعتبار سے پورے احساس، ادراک اور وجدان کا پوری کائنات کے مقابلے میں پورا ردِ عمل ہوتا ہے چنانچہ اقبال کے یہاں منظر نگاری کا مقصد یہ ہے کہ وہ خارجی منظر ہے جس کی حیثیت STIMULUS کی ہے جو حواسِ انسانی پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس کے داخلی پس منظر کو متحرک کر کے اس کی بازیافت میں معاون ہوتا ہے:

غنچۂ ناشگفتہ را از نفسم گرہ گشائے
تازہ کن از نسیم من داغِ درونِ لالہ را

یہ بات درست ہے کہ فطرت کا مشاہدہ اقبال بڑے ہی انہماک کے ساتھ غائر نظر سے کرتے ہیں لیکن اس انہماک اور محویت سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ فطرت کے بہت بڑے پرستار ہیں۔ ممکن ہے کہ مولانا صلاح الدین احمد نے حسنِ بیان میں نزاکت پیدا کرنے کے لئے اس طرح کا جملہ تراشا ہو۔ اقبال کے پیش نظر قرآن کا یہ حکیمانہ نکتہ ہے کہ موجوداتِ عالم کو دیکھو کہ ان میں پالنے والے کی بڑی نشانیاں پوشیدہ ہیں۔ اس لئے اقبال خارجی، پیش منظر سے داخلی پس منظر کو کھینچنے کا کام لیتے ہیں۔ یہ معاملہ ٹھیک ایسا ہی ہے جیسے کوئی پیاسا کوئیں میں ڈول ڈالے۔

اقبال فطرت کو جوں کا توں قبول نہیں کرتے۔ وہ خارج یا موجود کی تہوں میں پوشیدہ باطنی حقائق کی گرہ کشائی کے لئے کائناتِ فطرت یا خارجی عالم میں پائے جانے والے واقعات کو اپنے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ کیوں کہ موجود کو نظر انداز کر کے غائب کا شیدائی بننا بھی ان کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اور سچی بات تو یہ ہے کہ خارج اور داخل، ظاہر اور باطن مادہ اور روح، کائنات اور حیات، معروض اور موضوع، ان کے نزدیک دو الگ الگ وحدتیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو طرزِ اظہار ہیں۔ حالانکہ مشاہدات و حادثات کی دنیا میں داخلی تحریکات کا

امکان وجدانی کارفرمائیوں سے روشن ہوتا ہے اور وجدان نابکار ہوتا ہے۔ اگر یہ عقل و شعور کی تاریکیوں میں گم ہوجائے یعنی کائناتِ فطرت کے خارجی مظاہر میں الجھ کر رہ جائے تو باطنی حقائق کا عرفان ممکن نہیں اور ایسی حالت میں خارج کے مختلف النوع مظاہر میں جو اضافی کثرت، بُعد اور تخالف و تصادم کی صورتیں ہیں، انسان بھی انہیں تضادات کا شکار ہوکر رہ جائے اور اپنی شناخت کھو بیٹھے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تضادات اور فطرت کے بے معنی طومار کے لئے ہمارے پاس جواز کیا ہے؟ کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ ہم جس چیز کو تضاد کہہ رہے ہیں، تضاد ہی نہ ہو اور ہم جسے بے معنی طومار کہہ رہے ہیں وہ بے معنی طومار نہ ہو۔ اس سوال کا جواب اس ذہنی فکری پس منظر میں پایا جاتا جو ذہنی فکری پس منظر بیسویں صدی کا پس منظر ہے جس کے مطابق سارے تضادات اور معنوی حوالے اضافی ہیں۔

جہاں تک تضاد کا معاملہ ہے کسی بھی تعمیری عمل میں اس تضاد کی بنیاد ہماری ہمی تفہیمی نسلی عادت اور روایت ہے جس کی جڑیں بقول ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی جونگ (JUNG) کے LIBIDO FUNCTION کے نظریے میں ہیں وہ کہتے ہیں کہ:

"جونگ کے مطابق LIBIDO فطری توانائی ہے جس میں FORWARD اور BACKWARD MOVEMENTS ہوتے ہیں۔ حرکت کی یہ دوجہاتی (DICHOTOMICAL) تفہیم ہمارے ذہن کی ساختمانی (LIBIDO FUNCTIONING) پر منحصر ہے۔ اس کی ہیئتی قدبانہ تحریکات شعوری، اور پس پایانہ تحریکات لاشعوری حرکتوں یا لاشعوری اعمال کو سمجھانے کی کاوش میں کی گئی ہیں۔ لیکن جدید ترین تحقیقات کی بنیاد پر اس میں ایک داخلی تحریک بھی ہوتی ہے اس طرح اب LIBIDO FUNCTIONING —— PROGRESSIVE REGRESSIVE. اور INGRESSIVE بالترتیب شعوری، لاشعوری اور فوق الشعوری بنیادیں فراہم کرتی ہے۔ تضاد کی بنیاد PROGRESSIVE اور REGRESSIVE تحریکات ہیں جبکہ تضادات کی ہم آہنگی کی بنیاد یا ان کا REDUCTION ہے اور وہ LIBIDO کے INGRESSIVE MOVEMENT پر ہی منحصر ہے۔

یہ INGRESSIVE تحریک معنویت اور لامعنویت کے اضافی اعتبارات مرتب کرتی ہے۔ فی الحقیقت وہ حرکتیں جو INGRESSIVE تحریک

کی ہیں PROGRESSIVE یا REGRESSIVE تحریک میں بظاہر کوئی ہمکاری (داخلی یا خارجی طور پر) مرتب نہیں کر پاتی ہیں تو بے معنی کہی جاتی ہیں چاہے وہ اپنا کوئی رابطہ (جو ابھی ہماری گرفت سے باہر ہے) کیوں نہ رکھتی ہوں۔"

شاعر اور عام انسانوں کا فرق یہی ہے اور یہ فرق ذہنی تخلیقی رو اور عملی تجربی موثرات کی ہمکاری سے معین ہوتا ہے۔ اس طرح فطرت کی پرستاری ہو یا منظر نگاری ایک ملحدانہ میلان ہے جس کی بنیادوں پر معاشرے کا کوئی صالح نظام قائم نہیں کیا جا سکتا۔

نفسیاتی طور پر یہ درست ہے کہ جسمانیت یا کشیدہ قامتی کے ہم منکر نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا براہ راست تعلق ہمارے حواس سے ہے لیکن ہمارے حواس کا ردعمل بھی خارجی کائنات کے مقابلے میں اپنی داخلی تحریکات کی وجہ سے ہے جو OBJECTIVE ہونے کی بجائے SUBJECTIVE یعنی موضوعی ہے۔ اسی طرح خود مظاہر و موجودات عالم بھی اپنے داخل میں ایسی قوت کی کارفرمائی سے دوچار ہوتے ہیں جو انہیں ظہور، نمود اور بازیافت کا حوصلہ عطا کرتی ہے اور یہی ایک ایسی مخصوص قوت BINDING ENERGY ہے جو کائنات فطرت اور حیات انسانی دونوں کو داخلی طور پر مربوط و منظم کئے ہوتے ہے۔ شاعر کے نزدیک تو واقعاتِ فطرت یا مظاہرِ فطرت وجدانی حقائق کے حجابات ہوتے ہیں جنھیں اٹھا کر وہ براہِ راست اس قوتِ حیات اور حسن جہاں تاب میں نفوذ کا متمنی ہوتا ہے۔ اس مرحلے میں انسان کا دیدۂ ظاہر بھی حجابِ رخِ یار بن جاتا ہے۔ وہ دل کی آنکھوں سے اس دنیا کا نظارہ کرتا ہے جہاں جمال کا حسن جلال کے پردوں سے ڈھکا چھپا نہیں ہوتا اور یہ ہماری دنیا اور انسانی تہذیب کے اولین ادوار سے ہمارے شعراء کا مشغلہ رہا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ مختلف جغرافیائی خطے اور اس کے احوال و کوائف اور مختلف عصری ادوار میں ترسیل کے سانچے اور اظہار کے ڈھانچے میں تغیرات رونما ہوتے رہے ہیں اور فکر و خیال کے بارے میں بھی وسعت پیدا ہوتی رہی ہے۔

اقبال کا عصر جن ذہنی فکری عمل اور ردعمل کے تیز رفتار تغیرات کا عصر رہا ہے اس کی معنی خیز کشاکش سے انکار ممکن نہیں۔ یہ سچ ہے کہ دنیائے شعر و ادب میں انقلاب برپا کرنے والے جو حضرات اقبال سے کچھ قبل منظر عام پر آئے ان میں موجودہ عصری احوال و کوائف کے خلاف ردعمل کی بڑی زبردست توانائی تھی، ان کے اذہان حیرت انگیز طور پر خلاقانہ تھے اور انھوں نے نامساعد حالات کی مقاومت کر کے جو راہ نکالی، بلاشبہ معجزے سے کم نہ تھی اور

ا۔ LIBIDO یونانی لفظ ہے جس کے قدیمی معنی جذبہ یا خواہش یا تمنا ہیں مگر جو عام طور پر فطری توانائی کے عنصری جذبے سے یک رخی وابستگی کی بنا پر موجودہ ادبی تناظر میں جنسی حرکات کی تفہیم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

ہم آج بھی ان کی افادیت، اہمیت اور عظمت کو کسی طور پر نظر انداز نہیں کر سکتے لیکن ہمیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ اس سنگِ میل کے بعد بھی فاصلے پھیلتے ہیں اور دوسرے سنگِ میل بھی اس کے آگے آتے ہیں، ہم نہ تو فاصلوں کی تعین کرنے کے قابل ہوئے ہیں اور نہ آنیوالی منزلوں کے سنگِ میل کو ہی شمار کر سکتے ہیں کیونکہ ابتک کے ذہنی فکری اور روحانی تجربات سے جو نتائج اخذ ہوئے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ ہر سامنے کی منزل آگے آنے والی منزلوں کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ اس طور ہمیں یہ توقع رکھنی چاہیئے کہ حالیؔ، آزادؔ، اسمٰعیل کے بعد بھی کسی ایسے صاحبِ فکر و فن کا ظہور اس عرصۂ کائنات میں ممکن ہو جو سابقین پر سبقت لے جائے۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم اس مفکر یا فنکار کی قدر و قیمت مناسب طور پر معین کرنے سے قاصر رہے ہیں اور سابقہ میزان میں کسی نو آموز مگر گراں تر شے کو تولنے کا کام شروع کر دیں اور اس وقت تک ایسا کرتے رہیں جب تک ہم اس نئی شے کی قدر و قیمت نہ جان لیں اور اسے تولنے باوزن کرنے کے لئے کوئی نیا پیمانہ نہ ڈھال لیں۔ عموماً ایسا ہوتا رہا ہے اس لئے یہ بات کوئی بہت اہم اور بہت حیرت انگیز نہیں اور میں عرض کرنا چاہوں گا کہ اقبال کی ایسی نظموں کے لئے ابتک غالباً کوئی ایسا خاطر خواہ پیمانہ وضع نہیں کیا جاسکا ہے اور اگر وضع کیا بھی گیا ہے تو اس کا چلن عام نہیں ہوا ہے ورنہ اقبال کی فطرت سازی اور منظر طرازی کو حالیؔ، آزادؔ، اسمٰعیل، انیسؔ اور جوشؔ وغیرہ کے زمرے میں نہ رکھا جاتا۔

اردو کے منظر نگار شاعروں نے کائناتِ فطرت میں پائے جانے والے مناظر کو ہو بہو یعنی کہ دیکھنے میں وہ جیسے لگتے ہیں، لفظوں میں نقل کیا ہے یا لفظوں کے ذریعہ پیش کر دیا ہے یعنی شاعری میں منظر نگاری وہ طرزِ اظہار ہے جس میں کسی حسی درک یا پیش منظر کو جیسا کہ وہ حواسِ انسانی پر خارج سے اثر انداز ہوتا ہے، لفظوں کے ذریعہ پیش کر دیا جاتا ہے۔ یعنی جو چیز جیسی نظر آ رہی ہے، ویسی ہی لکھی جا رہی ہے۔ یہی منظر نگاری ہے جبکہ منظری شاعری اس طرزِ اظہار کو کہتے ہیں جس میں جو کچھ خارج میں حواس کے ذریعہ درک کئے جانے کے قابل نہ ہو، اسے منظر کی صورت عطا کر دی جائے۔ اس طرح منظر نگاری کسی فطری واقعے کی نقالی ہے جب کہ منظری شاعری شاعر کے فکر و تخیل کی خلاقت ہے۔ ہمالہ، ابرِ کوہسار، جگنو، ماہِ نو، ساقی نامہ اور خضرِ راہ وغیرہ ایسی ہی نظمیں ہیں لیکن عموماً ناقدینِ اقبال نے انہیں منظر نگاری کے ذیل میں رکھا ہے۔ منظر نگاری اور منظری شاعری کے اس فرق کو ملحوظِ نظر رکھ کر اقبال کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم ان کے فن پاروں کو ان کے نظریۂ فن کی روشنی میں دیکھیں۔ پروفیسر یوسف حسین خان نے مرقعِ چغتائی کے پیش لفظ کے حوالے سے اقبال کے نظریۂ فن کے سلسلے میں لکھا ہے:-

"فطرت کے بے معنی طوماروں میں آرٹسٹ کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔ آرٹسٹ فطرت کے تضادوں اور غیر ضروری تفصیلوں کو الگ کر کے ان میں ربط

قائم کر دیتا ہے وہ جب اپنے تصوروں میں ربط و تنظیم پیدا کرتا ہے تو عالم کو بھی اپنے ذہنی ربط و نظم سے وابستہ کر لیتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے ان سب کو دور کر دیتا ہے جو فطرت کے اظہار میں مانع آتی ہیں اور اس کی راہ میں سنگِ گراں بنی کھڑی ہوتی ہیں۔ فطرت بے صورت ہوتی ہے۔ آرٹسٹ اسے صورت عطا کرتا ہے۔ وہ کبھی اس میں ترمیم کرتا ہے اور کبھی اس کی توجیہہ پیش کرتا ہے اس واسطے کہ فطرت یہ کام خود نہیں کر سکتی۔ وہ فطری حقیقت کو آزاد کرتا اور اس میں اپنی شوخیٔ فکر سے نزاکت پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلووں کی بوقلمونی اسکے دیدۂ بیدار کی رہین منت ہے بغیر اس کے دست فطرت کی حنا بندی کرنیوالا کوئی نہیں۔" (روح اقبال ص ۳۹)

فطرت بے معنی طومار کی حامل ہے۔ تضادات کی شکار اور غیر ضروری تفصیلات سے دوچار ہے اور یہی مسائل اس کی راہ میں سنگ گراں بنے ہوئے ہیں۔ اس کے اظہار میں مانع ہیں ہم اس کا جواز پچھلے صفحات پر دے آئے ہیں۔ جو واقعاتِ فطرت حسی اور درکی ہیں، وہ اس کے مسائل اور حجابات ہیں اس کی حقیقی صورت نہیں۔ اسی وجہ سے فطرت ان بے معنی طومار، تضادات اور غیر ضروری تفصیلات کی موجودگی میں اپنے ظہور حقیقی سے محروم ہو کر بے صورت بنی ہوئی ہے۔ چنانچہ اس بے صورتی کی عکاسی کرنا شاعری میں منظر نگاری اور ان حجابات کے عالم سے فطرت کی حقیقی صورت کو نکال کر کائناتِ فطرت یا عالمِ واقعات میں لے آنا منظری شاعری ہے۔ یہی عمل موجود کی مقاومت کر کے ناموجود یا مرئی کی ہمکاری سے غیر مرئی کی تشکیل کا عمل ہے اور یہی اقبال کا نظریہ فن ہے۔ اس طرح منظر نگاری اقبال کی نظر میں فطرت کی نری نقالی ہے اور اقبال کی نظر میں فطرت کی نری نقالی اس بات کی علامت ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ حاصل کر لیا۔ انسان کو اپنا غلام بنا لیا۔ چنانچہ منظر نگاری فطرت کی نقالی کا فن ہے جبکہ منظری شاعری کا فن تعمیر فطرت اور تخلیق حیات کا فن ہے۔ اب اگر اقبال منظر نگار ہیں تو گویا نقالِ فطرت ہیں اور انہیں حالی، آزاد اسمٰعیل وغیرہ کے زمرے میں رکھا جا سکتا ہے لیکن جیسے ہی ہم اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ وہ غیر ضروری تفصیلوں کو الگ کر کے ان میں اپنی طرف سے کوئی ربط و تنظیم پیدا کرتے ہیں تو خارج اور داخل کی یہی ہمکاری جو ناموجود نقوش مرتب کرتی ہے، وہ اقبال کو منظر نگار شاعروں کی صف سے نکال کر منظری شاعری کے موجد کی حیثیت عطا کر دیتی ہے کیونکہ اقبال سے قبل اس طرز کی شاعری نہ تو اردو میں نظر آتی ہے نہ فارسی میں چنانچہ منظر نگاری اور منظری شاعری کے اس بین فرق کو صرف نظر نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ کام دقت طلب اور ژرف بینی کا متقاضی ہے۔

اقبال کے نظریۂ فن سے ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک تخلیق یا فنکاری موجود سے مقاومت کر کے ناموجود کا خلق کرنا ہے تو ایسی صورت میں فطرت کی نری نقالی ان کے یہاں نہیں ملنی چاہئے چنانچہ اب اسی زاوئے سے ہم ان

کی ایسی نظموں کا تجزیہ کریں گے جنہیں عام طور پر منظر نگاری کے ذیل میں رکھا جاتا ہے۔ ان نظموں میں پہلی نظم "ہمالہ" ہے۔ یہ کائناتِ فطرت کا ایک حسی درکی پیش منظر ہے اور اس حسی درکی پیش منظر کی مقاومت کر کے، اس کی غیر ضروری تفصیلوں کو چھانٹ کاٹ کر اقبال اس میں اپنے ذہنی اور فکری پس منظر سے ربط و تنظیم پیدا کر کے ایک تخلیقی کارنامہ انجام دیتے ہیں:

امتحانِ دیدۂ ظاہر میں کوہستاں ہے تو
پاسباں اپنا ہے تو دیوارِ ہندستاں ہے تو
مطلعِ اول فلک جس کا ہو وہ دیواں ہے تو
سوئے خلوت گاہِ دل دامن کشِ انساں ہے تو

برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلت تیرے سر
خندہ زن ہے جو کلاہِ مہرِ عالم تاب پر

بقول کلیم الدین احمد: یہ بند قصداً لکھا گیا ہے اسی لئے اس میں آمد اور بے ساختگی نہیں۔ نظم کا پہلا بند اس طرح ہے:

تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں
تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں
ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لئے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لئے

اس بند پر غالباً کلیم صاحب نے غور نہیں کیا ہے۔ اقبال نے ہمالہ کے حسی پیش منظر سے زمانے کا ایک محض تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے:

ع ـــــ تیری عمرِ رفتہ کی اک آن ہے عہدِ کہن

ع ـــــ تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں

مندرجہ بالا دو مصرعوں سے جو تاثر مرتب ہوتا ہے، وہ غور کرنے کی چیز ہے۔ نہ تو "تیری عمرِ رفتہ کی اک آن" اور نہ "عہدِ کہن" ہی کوئی حسی پیش منظر ہے اور نہ شام و سحر کی گردش۔ بلکہ یہ وہ فکری پس منظر ہے جو ہمالہ کے حسی پیش منظر پر فنکار نے اپنے داخل سے مرتب کیا ہے اور یہی اس پوری نظم کا مرکز و محور ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں اقبال کے تصورِ زماں کو سمجھے بغیر اس نظم کا لطف حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اور کلیم الدین صاحب نے اس تناظر میں اس نظم کو سمجھنے کی کوشش بھی نہیں کی ہے جس کے نتیجے میں نظم میں نقائص کا احساس فطری امر ہے کیونکہ خوبصورتی

اور بہ صورتی کا کہیں خارج میں کوئی نام ونشان نہیں ہوتا یہ تو ناظر کی اپنی ہی نظر کا عکس ہے جو کسی معروضی واقعے پر معکوس صورت میں ابھرتا ہے۔

اس سلسلہ میں مولانا صلاح الدین احمد کے پیش کردہ اقتباسات کے دو آخری بند ملاحظہ فرمائیں:

لیلیٰ شب کھولتی ہے آ کے جب زلف رسا
دامن دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا
کانپتا پھرتا ہے کیا رنگِ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ ترے رخسار پر

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا
مسکن آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا
داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

اوران بندوں پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

"آپ نے دیکھا شاعر کوہ کی رفعتوں سے ہیک جست اپنے دل کی گہرائیوں میں اتر جاتا ہے اور اسے اپنے افکار کا عکس درختوں پر کانپتا نظر آنے لگتا ہے اور اس کا تصور اس کی آرزو اسے اس عہد کہن میں پہنچا دیتی ہے، جب انسان کی فطرتِ سادہ کو تہذیب نے آلودہ نہیں کیا تھا اور جب وہ آج کی نسبت خدا سے زیادہ قریب تھا۔ اقبال کی فکری کیفیتیں اس کی ابتدائی شاعری میں بھی اس حد تک قوی ہو چکی تھیں اور طبیعت کے ذرا سے اشارے سے شعر کو فکر و احساس کی غلام گردشوں میں گم کر دیتی تھیں۔"

(تصوراتِ اقبال صفحہ ۳۰-۲۲)

مولانا کو اس بات کا قوی احساس ہے کہ اقبال مظاہر فطرت پر اپنے داخل کا عکس مرتب کرتے ہیں اور وہ

داخلی کیفیتیں فکری نوعیت کی ہیں جو ہمیں موجود سے ناموجود کی طرف لے جاتی ہیں اور اقبال کا یہی نظریہ فن بھی ہے۔ وہ مرئی کو صرف اس لئے استعمال کرتے ہیں کہ غیر مرئی کی تشکیل ہو سکے جبکہ منظر نگاری کا یہ وطیرہ نہیں ہے اور نہ منظر نگاروں کے یہاں یہ خصوصیات پائی جاتی ہیں۔

اردو شاعری میں منظر نگاری کے پیش رو نظیر اکبر آبادی ہیں اور اس سلسلے میں ان کی نظمیں خصوصاً آگرے کی تیراکی، شب برات، ہولی، دیوالی، برسات، ہنس نامہ، بنجارہ نامہ وغیرہ دیکھی جا سکتی ہیں۔ نظیر اکبر آبادی کی بنا کردہ اس روایت کو آگے بڑھانے والے آزاد، حالی اور اسمٰعیل میرٹھی وغیرہ ہیں۔ اسمٰعیل میرٹھی کی نظمیں گائے اور جگنو وغیرہ اس سلسلہ میں قابل ملاحظہ و مطالعہ ہیں۔

اقبال کی نظم "ماہ نو" بھی منظری شاعری کا ایک خوبصورت نمونہ ہے۔ ماہ نو جو ایک فطری پیش منظر ہے اس پر اقبال اپنے فکری پس منظر کا رنگ چڑھا کر یہ منظر ترتیب دیتے ہیں:

قافلہ تیرا رواں بے منت بانگ درا
گوش انساں سن نہیں سکتا تری آواز پا
گھٹنے بڑھنے کا سماں آنکھوں کو دکھلاتا ہے تو
ہے وطن تیرا کدھر کس دیس کو جاتا ہے تو
ساتھ اے سیارۂ ثابت نما لے چل مجھے
خارِ حسرت کی خلش رکھتی ہے اب بے کل مجھے
نور کا طالب ہوں گھبراتا ہوں اس بستی میں میں
طفلک سیماب پا ہوں مکتب ہستی میں میں

شاعر مکتب ہستی کو ظلمت کدہ یا تاریکی کا گہوارہ قرار دیتا ہے اور عالم نور کی طرف مراجعت کا خواہاں ہے۔ سطح خلق کی پستی سے نکل کر سطح امر کی بلندی کی طرف لوٹ جانا چاہتا ہے۔ سوز "تقویم" کی تحریکات جو اس کے داخل میں برپا ہیں، بلندی کا نصب العین سامنے رکھتی ہیں اور اس بلندی کو حاصل کرنے کے لئے اسے سیماب پا بناتی ہیں۔ حیات کے بے نہایت سفر میں یہی شعلہ صفت آرزوئیں ہیں، تمنائیں ہیں جو اسے ہر لحظہ ارتقا کوش رکھتی ہیں۔ حیات کے مسلسل اور حرکی نظام کا یہ تصور اقبال کے تکوینی تخلیقی تفکر کا نتیجہ ہے جس کو وہ اپنے ذہنی فکری پس منظر سے 'ماہ نو' کے فکری پیش منظر کے سہارے کھینچتے ہیں۔ یہی خیال "موج دریا" کے حوالے سے بھی پیش کیا گیا ہے۔

موج دریا کا حسی پیش منظر اقبال کے فکری پس منظر سے آمیز ہو کر انسان کو اس کائنات کی پستی کو عبور کرنے کی تلقین کرتا ہے اور TRANSCENDENCE کا تناظر دیتا ہے:

زحمتِ تنگیٔ دریا سے گریزاں ہوں میں
وسعتِ بحر کی فرقت میں پریشاں ہوں میں

محدود کے اضافی حدود و حصار کو توڑ کر لا محدود کے حصول کی تمنا یہاں بھی کارفرما ہے۔ حیات کی محض کلیت کا یہ تصور اقبال کے نظام فکر میں تکمیل خودی کے بعد کا مرحلہ ہے۔ الٰہیاتی تفکر کے تناظر میں کہا جا سکتا ہے کہ خودی بیخودی کی منزل حاصل کرنا چاہتی ہے اور کائنات کی سیاسی تنظیم کے تناظر میں افراد ملت کے بحر بیکراں میں گم ہو کر اپنے اضافی تشخص اور ذات کو ہمیشہ کے لئے محفوظ کر کے حیاتِ دوام حاصل کرنے کے متمنی ہیں۔ لیکن یہ اقبال کا ذہنی فکری پس منظر ہے جو حسی درکی منظر کی حیثیت سے کائناتِ فطرت میں کہیں موجود نہیں ہے۔ یہ غیر مرئی ہے اور مرئی سے مقاومت کر کے غیر مرئی کی تشکیل ہی اقبال کا اصل مقصد اور نظریۂ فن ہے۔ وہ مرقعہ چغتائی کے دیباچے میں لکھتے ہیں:۔

"مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پا لیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہئے کہ جو موجود نہیں ہے اس کی تخلیق ہو۔"

(بحوالہ روحِ اقبال ص ۱۶)

مندرجہ بالا حوالے سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کے نزدیک تخلیق یا فنکاری موجود سے مقاومت کر کے ناموجود کا خلق کرنا ہے تو ایسی صورت میں فطرت کی نری نقالی وہ کیسے کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ان کے یہاں فطرت کی نری نقالی ملنی بھی نہیں چاہئے اور واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے یہاں فطرت کی نری نقالی ہے بھی نہیں جس کو منظر نگاری کے ذیل میں شمار کیا جا سکے۔

"جگنو" میں اقبال نے ایک پورا بند اخیر میں حسی پیش منظر سے ذہنی فکری پس منظر کو آمیز کر کے ایک نیا منظر ترتیب دینے کی کوشش پہ صرف کیا ہے:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

انداز گفتگو نے دھوکے دئیے ہیں ورنہ

نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی

جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو

ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو

'حسن ازل' کوئی معروضی یا حسی درک پیش منظر نہیں ہے بلکہ یہ اقبال کے ذہنی فکری پس منظر کی روشن پرچھائیں ہے جو کائناتِ فطرت کے تمام مظاہر پر چھائی ہوئی ہے جس نے تمام متعارض اور متضاد واقعات کو وحدت کے سلسلے میں پرو دیا ہے۔ صوفیانہ اصطلاح میں اللہ نور السمٰوات والارض، کا جو مفہوم (یعنی اللہ ہی ارض و سموات کی توانائی ہے) وہی مفہوم اس بند سے بھی اخذ ہوتا ہے ـــــ غور طلب امر یہ ہے کہ کائنات فطرت میں شہود کی سطح پر ایسی کوئی وحدت یا میکانکیت موجود نہیں جو تمام متعارض واقعات کے اختلاف و افتراق کو ختم کرکے وحدت کے دھاگے میں پرو دے جبکہ فنکار کا مقصد دراصل یہی ہے کہ اس بے ربط اور غیر منظم کائنات کو اپنے مزاج کے مطابق خلق کرے:

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

موجود میں جو کمی اور بے ربطی ہے۔ اس کو اقبال نے اپنی تخلیقی توانائی کے سہارے معدوم کر دیا ہے اور حسن ازل جو نفسیاتی اور معروضی نقطۂ نگاہ سے معدوم ہے اس کو موجود کر دیا ہے۔ اور معدوم کو موجود کرنے کا اصل محرک وہی معروضی کائنات ہے جو اپنے فطری ظہور کے اعتبار سے بے معنی اور نامکمل ہے اور ہر لمحہ کوشاں ہے کہ اسے کسی نظام معنی کے تحت مکمل کر دیا جائے۔ اسی وجہ سے وہ حواسِ انسانی کو تحریک بھی دے جاتی ہے تاکہ ردعمل کے طور پر وہ اسے کوئی صورت معنی عطا کر دے۔ اقبال کو ہر شے میں پنہاں حقیقت کی تلاش ہے، وہ اس پنہاں حقیقت کو جو قطعی طور پر ان کے ذہنی فکری پس منظر سے مرتب ہوئی ہے، کائنات کے فطری پیش منظر پر ابھارتے ہیں جس کے نتیجے میں یہ فطری پیش منظر، پس منظر میں چلے جاتے ہیں۔ خارجی اور سطحی اختلاف و تضادات کو جس داخلی رشتہ اشتراک میں پرو دیا گیا ہے۔ روحانی جمالیات کے ساتھ ساتھ

فلسفیانہ اخلاقیات اور حکیمانہ مضمرات سے عبارت ہے۔ اقبال کا یہ معنوی مایہ نظم کے تخلیقی عہد اور اس عہد کے عصری ماحول میں اپنی تہہ در تہہ اور پرت در پرت اہمیت و افادیت کی جہتیں رکھتا ہے۔ طبیعاتی تجربہ اور مابعد الطبیعاتی تفکر کی ہمکاری سے ایسا کوئی نظام معنی مرتب ہوتا ہے تو الہیاتی تفکر کے تناظر میں یہی عرفان حیات ہے۔

"گورستان شاہی" بھی ایک ایسی ہی نظم ہے۔ اقبال گورستانِ شاہی کے فطری پیش منظر سے اپنے ذہنی فکری پس منظر کو آمیز کر کے حیات بعد الموت کا روحانی تصور قائم کرتے ہیں:

سلسلہ ہستی کا ہے اک بحرِ ناپید اکنار
اور اس دریائے بے پایاں کی ہیں موجیں مزار

"خضر راہ" بھی اسی قسم کی نظم ہے اور

ع : ساحل دریا پہ میں اک رات تھا محوِ نظر

سے شروع ہونے والا پہلا بند بھی ایک ایسا ہی حسی پیش منظر ہے لیکن یہاں بھی ایک اہم فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خضر سے ملاقات کا محل ساختہ منظر پیش کرتا ہے۔ حسی پیش منظر ساختہ بھی ہو سکتے ہیں اور فطری بھی۔ ہمالہ، ماہ نو، ابر کوہسار، جگنو، گل رنگیں، گورستان شاہی، مسجد قرطبہ وغیرہ فطری پیش منظر ہیں جبکہ خضر سے ملاقات کا محل ساختہ پیش منظر ہے۔ اس پیش منظر پر ذہنی فکری پس منظر کا رنگ چڑھا کر اقبال نے ایک پورا فکری اور حیاتیاتی نظام مرتب کیا ہے۔ اس طرح نئے اور غیر موجود مناظر کی تزئین و تشکیل موجود اور پرانے مناظر کی بنیادوں پر منظری شاعری کا نمونہ ہے جبکہ پرانے فطری مناظر کو جوں کا توں لفظی پیکروں میں متشکل کر دینا منظر نگاری ہے۔ اس طرح ہمیں اقبال کے یہاں منظری شاعری کے نمونے ملتے ہیں اور اردو شاعری میں یہ ان کا انوکھا اور منفرد تجربہ ہے۔

تجزیات ○ عصری تناظر

- خضرِ راہ
- طلوعِ اسلام
- مسجدِ قرطبہ
- لینن، فرشتوں کا گیت اور فرمانِ خدا
- ذوق و شوق
- دین و سیاست
- ساقی نامہ
- فصلِ بہار
- محاورہ مابین خدا و انسان
- اگر خواہی حیات اندر خطر زی

خضرِ راہ

"خضرِ راہ" اقبال کی ایسی نظم ہے جو کسی عظیم شاعر کی عظمت کی دلیل ہوتی ہے اور اس کی منفرد شناخت قائم کرتی ہے۔ اسلوب کی قطعیت اور ادعا کی اثر پذیری کی اس میں جو قوت محسوس ہوتی ہے، اسے قدیم مذاقِ سخن کے دلدادہ سید سلیمان ندوی نے اس کی کمزوری پر محمول کیا اور اعتراض فرمایا تھا۔ اقبال نے ۲۹ مئی ۱۹۲۲ء کے خط میں سید سلیمان ندوی کے اعتراض کا جواب درج ذیل الفاظ میں دیا:

"جوشِ بیان کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا صحیح ہے مگر یہ نقص اس نظم کے لئے ضروری تھا (کم از کم میرے خیال میں) جناب خضر کی پختہ کاری، ان کا تجربہ، اور واقعات و حوادثِ عالم پر ان کی نظر، ان سب باتوں کے علاوہ ان کا اندازِ طبیعت جو سورۂ کہف سے معلوم ہوتا ہے، اس بات کا مقتضی تھا کہ جوش اور تخیل کو ان کے ارشادات میں کم دخل ہو۔ اس نظم کے بعض بند میں نے خود نکال دیے اور محض اسی وجہ سے کہ ان کا جوشِ بیان بہت بڑھا ہوا تھا اور جناب خضر کے اندازِ طبیعت سے موافقت نہ رکھتا تھا یہ بند اب کسی اور نظم کا حصہ بن جائیں گے۔"

اقبال کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے جوشِ بیان اور پروازِ تخیل پر شعور کی گرفت مضبوط رکھی ہے اس میں اقبال کی نظم گوئی اپنے رنگ شباب پر نظر آتی ہے اسی وجہ سے آل احمد سرور نے اپنے ایک مضمون میں "خضرِ راہ" کو اردو شاعری کا عہد نامہ جدید کہا ہے "خضرِ راہ" کا شاعر عہدِ شباب کی علامت ہے۔ اس کے دل میں ہنگامہ محشر بپا ہے لیکن شباب کی تعبیر صرف حشر سامانیوں سے نہیں ہو سکتی اس کی تکمیل کے لئے شعور کی توانائی بھی درکار ہوتی ہے "شاعر" کا "شباب" جویائے اسرار ازل" ہونے کی وجہ سے بھرپور اور مکمل نظر آتا ہے "خضرِ راہ" کا تعارف کراتے ہوئے آل احمد سرور لکھتے ہیں:

"خضرِ راہ" (۱۹۲۲ء) میں لکھی گئی۔ اس نظم میں پہلی جنگ عظیم کے اثرات، انقلاب

روس، یونانیوں کے ہاتھوں ترکوں کی شکست، شریف حسین کی ترکوں سے بغاوت وسط ایشیا میں انور پاشا کی ناکامی اور لینن کی کامیابی، سب کا عکس موجود ہے، یعنی نظم ہنگامی واقعات سے متاثر ہے مگر شاعر کی نظر ہنگامی واقعات کے دور رس نتائج، خصوصی واردات میں عمومیت اور آفاقیت TOPICALITY میں CON TEMPORANEITY یعنی وقتی پہلو میں عصریت دیکھ لیتی ہے۔ نظم کا کوئی حصہ اپنی دنیا الگ نہیں بناتا ایک کُل کا جز ہے اور سارے اجزا مل کر ایک بھرپور تاثر دیتے ہیں۔"

یہاں تک تو آل احمد سرور کے خیال سے اختلاف کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔ لیکن آگے چل کر جب وہ "شاعر" کے ذیلی عنوان کے تحت پیش کئے گئے اشعار پر روشنی ڈالتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ "پس منظر پڑھنے والے کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے مگر مقید نہیں رکھتا، شاعر فطرت نگاری اور منظر نگاری دونوں پر قدرت رکھتا ہے مگر وہ منظر کی مصوری اسی حد تک کرتا ہے کہ جس حد تک فضا آفرینی کا تقاضا ہے "حقیقت تو یہ ہے کہ شاعر جویائے اسرار ازل ہے۔ اور اس کا اضطراب دریں کھوئے ہوؤں کی آرزو کا نتیجہ ہے۔ یعنی حال کی بے چینی اور بے قراری کا مداوا ماضی کی فکری اور تہذیبی روایات ہیں جو اب دم توڑ چکی ہیں اور وہ ان کی بازیافت کے لئے مضطرب ہے۔ گویا کہ عصری مسائل کی آگہی اس کے احساس کو متحرک اور شعور کو ہیجان میں مبتلا کرتی ہے۔ وہ حل کے امکان کا حکیمانہ فلسفیانہ اصول مرتب کرتا ہے اور ان سے قارئین کو روشناس کرانا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ موضوعات و مسائل نہایت ہی خشک ہیں جن کا متحمل عام روایتی ذہن نہیں ہو سکتا چنانچہ ایسے ذہن کو اس قابل بنانا اس کے لئے نہایت ضروری ہے جو ان خشک منطقی اور فلسفیانہ مسائل کا متحمل ہو سکے۔ اس کے لئے فضا آفرینی ضروری ہے جسے دیباچہ اور تمہید بھی قرار دیا جا سکتا ہے اس کے لئے وہ ماحول سازی اور منظر طرازی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ یہ اقبال کا اچھوتا اور نادر تجربہ ہے۔ اور "ذوق و شوق" "ساقی نامہ" اور کئی دوسری نظموں میں اسی وجہ سے منظر سازی کی بہترین مثالیں ہم پاتے ہیں لیکن آل احمد سرور کی طرح اور کئی دوسرے ناقدین (بشمول کلیم الدین احمد) نے ایسی مثالوں کو منظر نگاری کے زمرے میں ڈال دیا ہے جو میرے خیال میں واقعیت کے برعکس ہے۔ منظر نگاری وہ طرز اظہار ہے جس میں فطری پیش منظر کو جوں کا توں مصور کیا جاتا ہے اور یہ ایک طرح کی نقالی ہے۔ جو اقبال کے نظریہ فن کے خلاف اور موت کی طرف لے جانے والا ہے اقبال فطری پیش منظر پر اپنے فکری اور ذہنی پس منظر کا عکس مرتب کرتے ہیں اس طرز اظہار کو میں منظر سازی اور منظر طرازی کے ذیل میں شمار کرتا ہوں۔ مہتاب کی ضیا پاشیوں، دریا کے سکون، شب کے سکوت جیسے فطری پیش منظر پر جناب خضر کی پیری کو رنگ شباب میں دکھایا گیا ہے یہ اقبال کا فکری اور ذہنی پس منظر ہے۔ اقبال چونکہ شاعر کے سوالوں کا جواب خضر کی زبانی دینا چاہتے ہیں اس لئے خضر کے وجود کو پس منظر سے نکال کر پیش منظر پر لانا ناگزیر ہو جاتا ہے اس طرح فطری پیش منظر اور فکری ذہنی پس منظر کی ہمکاری سے جو منظر مرتب ہوتا ہے وہ منظر سازی کی مثال ہے نہ کہ منظر نگاری کا نمونہ؟ بہر حال اقبال کا یہ

انداز نہایت ڈرامائی اور معنی خیز ہونے کے ساتھ ساتھ حسین بھی ہے۔ فضا کے سکون اور شاعر کے قلب ونظر کی بے تابی اور بیقراری کو صرف چار اشعار میں سمیٹ لیا گیا ہے۔ اصوات حرف دھیمی اور ملائم ہیں لیکن محض خیال انگیز اور خواب آمیز نہیں خضر کو پیش منظر پر ابھارنے کے بعد ان کی شخصیت کا تعارف صرف ایک مصرع میں نہایت ہی بلیغ انداز میں کرایا گیا ہے۔ خضر کی پیری میں مانند سحر رنگ شباب کی جھلک واضح طور پر دکھائی گئی ہے۔ اس کی پہلوداری اور تہدار معنویت حیات ودوام کے تصور کی طرف ایک بلیغ اشارہ ہے جس کی طرف شاید ابھی تک کسی معتبر ناقد کی نظر بھی نہیں گئی ہے۔ پیری کے باوجود ایسی پر شباب حیات علم وعمل کی بے کرانی اور بے نہایتی کے بغیر پیدا نہیں ہوتی۔ اور نہ اس کے بغیر ایسا شخص اسرار ازل اور رموز حیات سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس لئے شاعر کے دل میں ہنگامہ محشر کا بپا ہونا فطری ہے کیونکہ اس کے شدید اور لا ینحل مسائل کا حل کوئی ایسا شخص ہی پیش کر سکتا ہے جو شکنجِ زمان ومکان سے ماورا اور آزاد ایک حریت مآب شخصیت ہو۔ ایسا ہی شخص ان اسرار ورموز کا انکشاف کر سکتا ہے جو عام انسان کی نگاہوں سے اوجھل ہیں۔ اقبال چونکہ فلسفی ہونے کی حیثیت سے نقد حیات کے سرمایے سے بہرہ مند ہیں اور شاعر ہونے کی حیثیت سے سخن گسترانہ کلام کی جرأت بھی رکھتے ہیں اور چونکہ خضر ماضی، حال اور استقبال کی حد بندیوں سے بالاتر ہیں اس لئے شاعر کے قلب ونظر کی مایہ داری سے بھی واقف ہیں بلکہ اس قدر قیافہ شناس ہیں کہ پہلی نظر میں سمجھ لیتے ہیں کہ شاعر جویائے اسرار ازل ہے اور اس کا ذہن اور دل اسرار کا محمل ہو سکتا ہے چنانچہ وہ سارے سوالوں کا (جو ابھی شاعر کے ذہن میں کلبلا رہے ہیں) جواب دینے سے قبل خلاصہ کلام پہلے ہی پیش کر دیتے ہیں یعنی "چشم دل وا ہو تو ہے تقدیر عالم بے حجاب" یہاں اقبال کے فلسفہ علم کا یہ نکتہ روشن ہو جاتا ہے کہ فکر حدود حس میں وجدان بردار ہو تو کلی حقیقت کا ادراک ممکن ہے) ان کا یہ دعوا شاعر کے تجسس کو دوبالا کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی حوصلہ افزائی بھی کرتا ہے جس کے نتیجہ میں شاعر سخن گستر ہو جاتا ہے۔ اور سارے مسائل بلا تامل ان کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ یہ "جویائے اسرار ازل" اور دل میں ہنگامہ محشر "بپا ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس کے سوالات بے حد اہم اور وسیع ہیں وہ" زندگی "جیسے ابدی سوال کے ساتھ ساتھ اس سے متعلق موجودہ مسائل مثلاً سلطنت، سرمایہ و محنت، فطرتِ اسکندری کے نتیجے، ناموس ہاشمی، دین مصطفٰے اور ترکمان سخت کوش کا خاک وخون میں ملنا، سب کو سمیٹ لیتا ہے۔ یہ سارے مسائل وقتی اور ہنگامی ہیں۔ لیکن وقتی مسائل کے حل کا امکانی اور آفاقی تناظر اس طرح خلق کرتا ہے، کہ وہ جب درج ذیل بیت میں ابھرتا ہے تو ذہن میں ارتعاش پیدا کر دیتا ہے:

آگ ہے اولادِ ابراہیم ہے نمرود ہے　　　کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے

شاعر کا پہلا سوال یہ تھا کہ تو صحرا نورد کیوں رہتا ہے؟ "جواب خضر" میں صحرا نوردی کے تعلق سے دو باتیں توجہ طلب ہیں۔ زندگی ایک مخفی توانائی ہے جس میں حرکت دائمی ہے اور یہی حرکت زندگی کی دلیل ہے اس کی بے نہایتی بے پناہ وسعت طلب کرتی ہے چنانچہ کسی مخصوص حصار یا حدود میں اس کی سمائی ممکن نہیں یا یہ TRANSCEND کرتی ہے

حدود و حصار کو خاطر میں نہیں لاتی اور چونکہ "تکاپوئے دمادم" تازہ ویرانے کی تلاش پر مجبور کرتا ہے اس لئے اس سے شوق کو نئی حرارت اور تازہ بصیرت حاصل ہوتی ہے، جس سے حیات کے بے نہایت سفر کے لئے کشادہ راہ اور لا متناہی منزلوں کی ضرورت ہمیشہ برقرار رہتی ہے۔ اسی سے گردشِ پیہم کی نمود ہے جو زندگی کے پیمانے کو پختگی عطا کرتی ہے۔ اور زندگی کے ثبات دوام کا راز بھی یہی ہے اس کے بعد زندگی کے ذیلی عنوان سے زندگی کے آدرش یا نصب العین اور زندگی کی خصوصیات کا بیان شروع ہوتا ہے اور یہ فی الحقیقت اقبال کی LIFE PHILOSOPHY یا فلسفۂ حیات ہے اور اسے مختصراً یوں سمجھا اور سمجھایا جا سکتا ہے۔

اقبال کا تصورِ حیات فلسفیانہ حقائق پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک حیات حقیقی توانائی ہے جو محض یا محیط بر کل ہے یہ عمل، شعور، اور ارادے کا نقطہ ارتکاز ہے۔ چونکہ اس میں مقصد ہے، اس لئے اس میں حرکت ہے۔ اور چونکہ اس میں حرکت ہے، اس لئے مقصد کے حصول کے لئے شدت کی ضرورت ہے اور شدت کے لئے رکاوٹ ناگزیر ہے۔ اس لئے حیات تکمیل مقاصد کے لئے جہاں راہ بناتی ہے، وہیں رکاوٹ بھی خلق کرتی جاتی ہے۔ یہی رکاوٹیں معینات ہیں جنہیں واقعیت کہتے ہیں۔ چونکہ حیات محض توانائی حقیقت ہے اور اس کی شان میں رکاوٹ بھی ایک شان ہے اور ظہور اضافی بھی ایک شان ہے اور چونکہ کوئی بھی ظہور اس کے باہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ محض ہے، اس لئے۔ اس سے کوئی پیدا نہیں ہوتا اور چونکہ یہ محض توانائی ہے اس لئے یہ کسی سے پیدا نہیں ہے۔ جیسا کہ اقبال کی ایک دوسری نظم کے درج ذیل شعر سے واضح ہے:

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

زندگی کا ساز، صدائے کن کے سوز سے نغمہ ریز ہے۔ اس کی وسعت گہرائی اور گیرائی کا اندازہ آسانی سے نہیں لگایا جا سکتا۔ گردشِ پیہم سے اس میں پختگی آتی ہے اور یہی دوام زندگی کا راز ہے۔ یہ وہ جوہر حیات یا حقیقی توانائی ہے جو غیر معین اور لامحدود ہے اس لئے اس میں کسی طرح کی کمی بیشی یا سود و زیاں کا کوئی امکان نہیں۔ تسخیر زمان و مکان میں جلوہ گر رہنے کے باوجود یہ اپنی داخلی تحریک کی بنیاد پر ماورائے زمان و مکان ہو جاتی ہے۔ اس لئے امروز و فردا کی پابندیوں سے بھی آزاد ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

ہر لمحہ حیات کی نئی نئی شانیں ہیں اور یہ ہر لمحہ نئے نئے جہان پیدا کرنے کی تمنا میں سرمست و سرشار رہتی ہے:

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

لیکن اگر اس سے حریتِ ضمیر چھن جائے اور یہ اپنے نفس کی غلام یا دوسروں کی ہوس کی شکار ہو جائے تو زندگی کا بحرِ ناپیدا کنار، جوئے کم آب یا محض ایک نالا بن کر رہ جاتا ہے:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب   اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی

اسی لئے اقبال انسانی وجود کے لئے حریت مآب شخصیت کی تمنا کرتے ہیں۔ اور عشق کی تحریک حصول حریت میں معاون ہوتی ہے اور اسے تمام جبر و لزوم سے آزادی دلا کر فرد کامل یا مرد مومن بناتی ہے۔ اسے بقائے شخصی اور انفرادی تشخص عطا کرتی ہے۔

یہ حریت اور انفرادیت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خود کو خدا کی ذات میں مرکوز کر دے خدا اقبال کی نظر میں ایک شخص اعلا اور تمام جبر و لزوم سے آزاد ہے، اس کا قرب و اتصال انسان کی حریت کی ضمانت ہے۔ انسان خدا سے جس قدر دور ہو گا۔ اس کی انفرادیت اسی قدر ناقص ہوگی اور اس کی بقا کا امکان اتنا ہی دھندلا ہو جائے گا یہی وجہ ہے کہ اقبال مذہب کی تجربی افادیت پر زور دیتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ماحول کو سازگار بنانے کے لئے وہ اس دنیا میں بھی خدا کی حاکمیت اور بادشاہت کے علاوہ کسی دوسرے کی حاکمیت اور بادشاہت قبول نہیں کرتے جیسا کہ "سلطنت" کے ذیلی عنوان کے تحت جناب خضر کی زبانی انھوں نے اپنے موقف کی وضاحت کی ہے:

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک   سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر   پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

ایسے منفی سیاسی نظام حیات میں انسان کا ضمیر مردہ اور اس کی خودی بے روح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایسے حکمرانوں کو اقبال بتان آزری سے تعبیر کرتے ہیں اور اس روئے زمین پر خدائے وحدہٗ لاشریک کی حکمرانی کو واجب قرار دیتے ہیں:

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے   حکمراں ہے اک وہی باقی بتان آزری

اور اسی نقطۂ نظر کے تحت وہ ملوکی، سلطانی، جمہوری اور اشتراکی نظامہائے سیاست کی تنقید کرتے ہوئے انھیں مغربی سامراجیت کی سیاسی سازشوں پر محمول کرتے ہیں اور خضر کی زبان سے اس عوام کش جمہوریت کا پردہ چاک کرتے ہیں:

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام   جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب   تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق   طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں   یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

اقبال جمہوریت کے علم بردار اور طرف دار ہیں۔ لیکن مروجہ عوام کش جمہوریت سے نالاں اور برگشتہ ہیں۔ ان کے

ذہن میں جمہوریت کا وہ خاکہ ہے جس کی جھلک اسلام کے دور اولین کی خلافت میں دیکھی جا سکتی ہے۔

وہ سرمایہ و محنت کے تحت مزدوروں کو بیداری کا پیغام دیتے ہیں اور اسی بند میں انقلاب روس کا خیر مقدم بھی بڑے تزک و احتشام کے ساتھ دکھائی دیتا ہے، سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف شاعری میں برہنہ گفتاری کی یہ ایک اچھی مثال ہے۔ اس سلسلے میں علی سردار جعفری کا خیال بھی اہم ہے اس لئے نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں ایک اقتباس پیش کر دیا جائے:

"شاعر کی حیثیت سے انقلاب روس جیسے تاریخی واقعے سے جذباتی طور پر متاثر ہو جانا کوئی حیرت ناک بات نہیں ہے۔ لیکن انقلاب روس اور کمیونزم میں اقبال کی دلچسپی وقتی نہیں تھی۔ یہ ہوا کا گزرتا ہوا جھونکا نہیں تھا جس کو شاعر نے ایک لمحے میں محسوس کر کے فراموش کر دیا ہو۔ یہ نظام فکر اقبال کے تخیل کو مسلسل مہمیز کرتا رہا۔ انہوں نے اس کے حق میں بھی جادو بیانی کی اور اس کے برخلاف بھی اظہار خیال کیا لیکن ۱۹۱۷ء کے بعد ۱۹۳۸ء تک وہ کبھی اس کی طرف سے بے اعتنائی کا انداز اختیار نہ کر سکے۔"

اقبال حفظ خودی کے معلم اور انسان دوست ہیں۔ اس لئے وہ انقلاب روس اور مزدوروں کی بیداری سے متاثر ضرور ہوئے چنانچہ "خضر راہ" میں بندۂ مزدور سے جناب خضر کا یہ خطاب:

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اس حقیقت کی طرف ضرور اشارہ کرتا ہے کہ روسی انقلاب بیسویں صدی کا سب سے زیادہ طاقتور ردعمل ہے جو ملوکیت کے خلاف ظاہر ہوا۔ یہ آزادی کی قوی تر تحریک ہے۔

قبل عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال حریت کے پیغامبر اور خودی کے مبلغ و معلم ہیں۔ اس نظم کی تخلیق کے قبل۔ اور "اسرار و رموز" کی صورت میں ۱۹۱۸ء تک وہ اپنا فلسفۂ خودی مرتب کر چکے تھے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ۱۹۱۷ء میں روسی انقلاب برپا ہوا۔ تربیت خودی کی اولین شرط یہ ہے کہ انسان آزاد ہو کیونکہ مجبور و محکوم شخص اپنی خودی کی تربیت نہیں کر سکتا ظاہر ہے کہ ایک ایسے دور میں جب ہندوستان اور ایشیا کے بیشتر مسلم ممالک مغربی سامراجیت کی گرفت اور ان کی سیاسی ریشہ دوانیوں سے نجات حاصل کرنے کی کوشش میں تھے۔ اور اپنی آزادی کی تحریک کو نئی قوت اور نئی سمت و رفتار سے آشنا کر رہے تھے، انقلاب روس کا خیر مقدم اقبال کے فلسفۂ خودی سے غیر مربوط نہیں تھا۔ چنانچہ انھوں نے انقلاب کا خیر مقدم اس انداز میں کیا "آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا" اسی حصہ میں بیداری جمہور کو سامان عیش سے عبارت کرنے کے بعد اقبال فرماتے ہیں:

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام　　　دوریٔ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

اقبال کے فلسفۂ خودی میں حیات ایک غیر معین اور مخفی توانائی ہے اس کے حدود میں کتنے ہی تازہ جہانوں کے امکانات پوشیدہ ہیں جیسے جیسے اس کی خودی کی تکمیل ہوتی جاتی ہے اس پر امکاناتِ حیات روشن ہوتے جاتے ہیں چنانچہ تکمیل خودی کے ساتھ وہ اپنی جنت بھی خود ہی تخلیق کرتی ہے (اقبال ہی کے خیال میں جنت مقام نہیں بلکہ کیفیت کا نام ہے) اس خیال کو شرح و بسط کے ساتھ اقبال نے بہت بعد کی اس نظم میں پیش کیا جس کا عنوان ہے "روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" اور وہ آدم سے کہتی ہے:

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

اقبال ہی کے مطابق جنت سے آدم کا نکلنا افسانوی انداز میں جبلت سے شعور کی طرف سفر کی نشاندہی کرتا ہے اور حوصلۂ سفر تکمیل ذات کی منزلوں کی طرف انسان کو رواں دواں رکھتا ہے رکاوٹوں اور دشواریوں کی مقاومت کی قوت بخشتا اور ان کی تسخیر کا ہنر سکھاتا ہے۔ "سرمایہ و محنت" کا حصہ اس شعر پر ختم ہوتا ہے:

کر مکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو　　　اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

یہاں لفظ "فطرت" کا استعمال خودی کے معنی میں ہوا ہے جو روحانی تخلیقی صلاحیتوں کا استعارہ ہے۔ اور اس خیال سے ہم آہنگ ہے کہ "اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے" یہ محدود سے لامحدود یا ارضیت سے ماورائیت کی سمت سفر کی تحریک ہے۔ بہر حال، یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اقبال سرمایہ دارانہ نظام کو قطعی طور سے رد کر دیتے ہیں۔

خضرِ راہ کا آخری جزو "دنیائے اسلام" ہے۔ اس کے تحت اقبال بزبان خضر عالم اسلام اور اسلامی معاشرے کی زبوں حالی پر تبصرہ کرتے ہیں جو ان کی تاریخی واقعیت شعاری اور حکیمانہ فلسفیانہ دیانتداری کا نتیجہ ہے۔ وہ ترک و عرب کی موجودہ داستان اور اسلامیوں کے عصری سوز و ساز سے واقف ہیں۔ انہیں اس بات کا شدت سے احساس ہے کہ اسلامیوں نے میراث خلیل کو کھو کر اپنی خودی کو ملیا میٹ کر لیا ہے۔ تہذیب مغرب کی فسوں کاری نے ان کی مایہ داری لوٹ لی۔ اور وہ گداگری پر مجبور ہو گئے۔ یہ افلاس دور ہو سکتا ہے اور کھوئی ہوئی عظمت واپس مل سکتی ہے، اگر حصول عظمت کا استحقاق ثابت ہو جائے۔ اس کے لئے اتحاد و یک جہتی کی ضرورت ہے۔ نسل، قومیت، تہذیب اور رنگ سے بالاتر ہو کر ملت کی شیرازہ بندی اگر معنی، اخلاق اور اقدار کی بنیاد پر ہو تو سارے دکھ درد کا علاج ممکن ہے شرط یہ ہے کہ سیاست کی بساط پر دل کی بازی ہاری نہ جائے۔ چنانچہ اقبال تلقین فرماتے ہیں کہ "پھر سیاست چھوڑ کر

داخلِ حصار دیں میں ہو۔ لیکن یہاں یہ بات ملحوظ نظر رکھنی چاہئے کہ اقبال کے نزدیک مذہب نرے رسوم کے برتنے میں نہیں ہے۔ اس کی اہمیت حکمت کی طرح تجربی بنیادوں پر ہے۔ اگر یہ بنیادیں فراہم ہو جائیں اور اسلاف کا سوزِ جگر حاصل ہو جائے تو نیابت الٰہی اور خلافت ارضی کا مشاہدہ چشم عالم کو میسر آسکتا ہے۔ ایسے معاشرے کی تعمیر و تشکیل پھر ہو سکتی ہے جو حرمت خودی کا پاسبان اور حریت ضمیر کا ضامن ہو۔ اس کے لئے اقبال انسان کو سوز آرزو سے سینہ تاب کر کے ایمان و یقین، غیرت و حمیت اور اخوت و محبت کی روشنی پھیلانے کے متمنی ہوتے ہیں۔ یہاں جوش اور ولولہ کی بجائے سوز ہے اور بلند آہنگی کی بجائے آواز دھیمی اور لہجہ سنجیدہ ہے۔ اس آخری بند میں اقبال کے فکر و فن نے قلب و نظر کی داستان کی صورت اختیار کر لی ہے۔ یہاں ان کے فکر و فن کا شباب دیکھا جا سکتا ہے۔ تین اشعار ملاحظہ ہوں:

تو نے دیکھا سطوتِ رفتارِ دریا کا عروج
موجِ مضطر کس طرح بنتی ہے اب زنجیر دیکھ

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ

اپنی خاکستر سمندر کو ہے سامانِ وجود
مر کے پھر ہوتا ہے پیدا یہ جہانِ پیر دیکھ

مغربی تہذیب کا زوال، انقلاب روس کے امکانات کا خیر مقدم اور تخریب میں ایک نئی تعمیر کی بشارت یہاں واضح طور پر سامنے آتی ہے۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے اپنی نظم "خضر راہ" میں حیات اور جہات سے متعلق مختلف مسائل کے عرفان و ادراک کا فلسفیانہ اور حکیمانہ جائزہ پیش کیا ہے اور ان کا امکانی حل پیش کرنے کی مستحسن کاوش بھی کی ہے جو اسلام کے آفاقی نظام سے ماخوذ ہے اور جس میں اقبال کے شاعرانہ وجدان نے ایک نئی زندگی اور ایک نئی تڑپ ڈال دی ہے۔ بہر حال نظم اس شعر پہ تمام ہوتی ہے:

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار!
ہر زماں پیشِ نظر لایخلف المیعاد دار!

طلوعِ اسلام

"طلوعِ اسلام" اقبال کی اہم ترین اردو نظموں میں شمار کی جاتی ہے یہ بھی خضرِ راہ، ذوق و شوق، ساقی نامہ اور مسجد قرطبہ وغیرہ کی طرح ایک طویل نظم ہے۔ لیکن اس میں بھی انہی افکار و تصورات کا بیان ہے جو ان کی شاعری کے خاص موضوعات ہیں۔ خودی و بیخودی کے اسرار و رموز اور حیات کی غیر معین اور لامحدود توانائی اس نظم میں بھی جاری و ساری ہے۔

خودی کا ظہور حیات میں ردعمل کی قوت سے عبارت ہے۔ حیات اپنی قوت اظہار میں اسی وقت کامیاب ہوتی ہے جب اس کی راہ میں رکاوٹیں اور دشواریاں حائل ہوں اس لیئے اقبال کے نزدیک نامساعد حالات سے بھاگ جانا انکارِ خودی اور نفیِ حیات ہے۔ جب کہ حالات کی ناساعدت سے مقاومت کر کے اپنے مزاج کے مطابق حالات کو ڈھال لینا ہی مقصودِ حیات ہے جو خودی، شعور، ارادے، عمل اور عشق سے ہمکنار ہے۔ چنانچہ ناساعد حالات میں سلطنت عثمانیہ کے زوال کے ساتھ ہی ترکی کی نئی حکومت کا قیام اقبال کے لیئے نئے امید افزا اور خوشگوار امکانات کی دلیل بن جاتا ہے۔ اور اسی عصری و اتفاقی تناظر میں نظم کا آغاز ہوتا ہے:

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا گیا دورِ گراں خوابی

اقبال رجائی نقطۂ نگاہ کے حامل ہیں اور یہی رجائیت ان کے نزدیک تعمیرِ حیات کا اصل سرمایہ ہے لیکن وہ شاعرانہ جذبات و تخیلات کے برعکس مفکرانہ، حکیمانہ، فلسفیانہ اور مستحکم منطقی بنیادوں پر مستقبل کے خوشگوار امکانات کی حسین و جمیل اور دلکش و دلآویز عمارت تعمیر کرتے ہیں۔ وہ جذبات کی رو میں بہہ کر نقائص کو درگذر اور نظر انداز نہیں کرتے۔ پوری رجائیت کے ساتھ رفع نقائص کے امکانات پر روشنی ڈالتے ہیں:

اثر کچھ خواب کا غنچوں میں باقی ہے تو اے بلبل
نوا را تلخ ترمی زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی

تڑپ صحن چمن میں، آشیاں میں شاخساروں میں
جدا پارے سے ہو سکتی نہیں تقدیر سیمابی

اس کے ساتھ ہی وہ اپنے ذوقِ نغمگی کی تاثیر پر بھی اعتماد ظاہر کرتے ہیں۔ انہیں اس بات کا بھی احساس ہے کہ صبح بیداری کی نمود ان ہی کے نغمہ بلبل اور نالۂ سحر کا نتیجہ ہے چنانچہ ستاروں کی تنک تابی انہیں کچھ اور بھی حوصلۂ نغمہ پیرائی اور قوت نالۂ سحرگاہی عطا کر دیتی ہے اور وہ والہانہ انداز میں کہہ اٹھتے ہیں:

ضمیر لالہ میں روشن چراغ آرزو کر دے
چمن کے ذرے ذرے کو شہید جستجو کر دے

یہی آرزو یا عشق وہ سرجوشِ حیات ہے جو انسان کو شہید جستجو کرتا ہے۔ اس جوکھم میں سے گزرے بغیر خودی تکمیل پذیر نہیں ہو سکتی گویا یہ تکمیل خودی کا ایک مرحلہ ہے اور خودی کی تکمیل تسخیر کائنات کے باوجود ممکن بھی نہیں ہے جب تک تحقق ذات کا معجزہ ظہور پذیر نہ ہو لے۔ تسخیر کائنات سے اقبال کی مراد اپنے اندر پوشیدہ "احسن تقویم" کی غیر معین اور لامحدود توانائی حیات کا عرفان حاصل کر کے زمانی مکانی معینات کا اسیر ہوتے ہوئے بھی لازمانی لامکانی حدود پر تصرف و اقتدار حاصل کرنا ہے، سورۂ رحمٰن کی آیت نمبر ۳۳ میں خدا یوں فرماتا ہے "اے جنوں اور انسانوں کے گروہ تم نکل سکتے ہو زمین و آسمان کے کناروں سے، نکل سکتے ہو تو نکل جاؤ۔ نہیں نکل سکتے مگر ہاں اگر سلطان ساتھ ہو۔" یہ مسئلہ فی الحقیقت جبر و اختیار کی اس کشاکش سے عبارت ہے جس سے انسان تکمیل خودی سے قبل تک الجھا رہتا ہے اور اس الجھن سے نجات حاصل کرنا ملک فتح کرنے سے زیادہ اہم کارنامہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کار جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

تب ہی جا کر ضمیر انسان پر حیات کے رموز و اسرار منکشف ہوتے ہیں اور وہ آئینہ طلسم و مجاز اس طرح توڑ دیتا ہے جس طرح:

توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسم سامری

چنانچہ ید بیضا کے ساتھ ساتھ عصائے کلیم کا ارتباط و ہم آہنگی ضروری ہے اور یہ ارتباط و ہم آہنگی بیک جنبش لمحات پیدا نہیں ہوتی:

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

اور وہی دیدہ ور جانتا ہے کہ کبوتر کے تنِ نازک میں شاہین کا جگر کیسے پیدا ہوتا ہے اس مقام پر شاعر اپنے دالمتے راز سے اس راز کے انکشاف کی درخواست از خود رفتگی کے عالم اور والہانہ انداز میں کرتا ہے۔ وہ راز جس کی بدولت کبوتر کے تنِ نازک میں شاہین کا جگر پیدا ہوتا ہے۔ اور وہی راز زندگی ہے۔ وہ راز درونِ حیات ہے۔ وہی خودی ہے جو جوشش وجدان و عشق سے اپنی تکمیل کرتی ہے۔ اقبال کے نظامِ فکر میں حیات اور عشق یا جوشش وجدان خودی کے ہی مختلف پہلو ہیں۔ اور اس رازِ زندگی کو ان کے سوا ان کے ہم عصروں میں اور کوئی بہتر طور پر نہیں جانتا:

ترے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے
مسلماں سے حدیثِ سوز و سازِ زندگی کہہ دے

اقبال کا فلسفۂ خودی و بیخودی متصوفانہ تجربات اور متکلمانہ تاویلات کے مشترکہ اکتسابات سے مرتب ہوا ہے چنانچہ ان کا فلسفہ اپنے اندر عقلی، منطقی اور حکیمانہ بنیادیں رکھتا ہے۔ لیکن اقبال نے اس فلسفیانہ نظام کو وجدان آمیز کر کے اس کی خشکی اور تلخی کو زائل کر دیا ہے۔ اس طرح فلسفے نے وجدان کے حسین امتزاج سے شاعری کا روپ دھار کر ہمیں حیرت خانۂ فکر و نگاہ کی سیر کرائی ہے۔ شاعری واقعی کارِ رسالت ہے۔ یہاں حس اور وجدان ہمکنار ہو جاتے ہیں اور یہ ہمکاری رسیدۂ طبائع کو اسری کی منزلوں سے گذار دیتا ہے اور ان حقائق کا بلا واسطہ مشاہدہ کرا دیتا ہے جس پر ذوقِ نظر کے گداگر کاسۂ چشم لئے تکرار کرتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے
پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے
مکاں فانی مکیں آنی ازل تیرا ابد تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے
حنا بندِ عروسِ لالہ ہے خونِ جگر تیرا
تری نسبت براہیمی ہے معمارِ جہاں تو ہے
تری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی
جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے
جہانِ آب و گِل سے عالمِ جاوید کی خاطر نبوت ساتھ جس کو لے گئی وہ ارمغاں تو ہے

خودی اقبال کے حکیمانہ فلسفیانہ شعور میں محضی اور اضافی زمانی تسلسل کے رابطے کی کڑی ہے۔ چنانچہ یہ تہہ بہ تہہ اور دائرہ بہ دائرہ ہے اور یہی وجود محض ہے جس کے اسیر تمام عالمین ہیں۔ کائنات اضافی میں یہی فضل الٰہی اور رحمت اللعالمین ہے۔ اور یہی تقدیر الٰہی بھی اور یہی اس کا نائب اور اس کی مشیتوں کا نگراں بھی ہے۔ اور وجود واجب میں تخلیق ممکنات کا یہی واحد سبب بھی ہے۔ یہاں پر بہادر شاہ ظفر کا ایک نعتیہ شعر بے محل نہ ہوگا۔ جو بے ساختہ اس وقت نوک قلم پر آگیا ہے:

احد میں اور احمد میں فقط ایک میم کا پردہ
اگر اس میں بھی شک لائے تو پھر ایمان جاتا ہے

یہی ایمان خودی کی کنہہ ہے جو مغلوب گماں ہونے سے یا شکوک کے پیدا ہونے سے اپنے موثرات کھو دیتا ہے اور یقین و اعتماد سے قوی امکانات کے ساتھ ارتقا پذیر رہتی ہے۔ چنانچہ:

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

حدود زمان اضافی میں انسان کی شکست کی وجہ تکمیل مقاصد کے لئے تحریک عمل کے صحیح وقت اور پیش رفت کی صحیح سمت سے عدم واقفیت ہے۔ چنانچہ اسے کسی ایسے انسان کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو اسے اس راز سے آشنا کر دے۔ مختلف مذاہب و ادیان اور مکاتب فکر کا یہ بنیادی مسئلہ اور اہم ترین مسئلہ رہا ہے۔

کوئی بھی محسوس اور معروض زمانی تحریکات سے ہی اپنے نقوش مرتب کرتا ہے اور شکست و ریخت کے مرحلے سے گزرتا ہے لیکن تعین قدر کے لئے وہ ذہن انسانی کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ موضوع کی ہمکاری کے بغیر اس کا جوہر نمو نہیں نکھرتا اس لئے زمانی و مکانی حدود تسلسل و تواتر کی ارتقائی جنبش سے ذہن انسانی پر دستک دیتی جاتی ہیں۔ اس طرح اس کی گذرگاہ ذہن انسانی ہی ہے جس میں فطرت زمان اپنی مکانی خصوصیات کے ساتھ معکوس ہوتی ہے۔ اس لئے ہر حرف لامعنی الّا میں اپنا مستقر بناتا ہے، جو شعور انسانی میں اس کے حفظان وجود کی سند ہے۔ اب ذہن انسانی اگر بجائے صاف و شفاف آئینہ کے گرد آلود ہو تو وہ آب و تاب باقی نہیں رہتی جو زمان و ذہن کو ایک نقطے پر واصل و مرتکز کر دے۔ چنانچہ ذہن و زماں دو وحدتوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان میں INTEGRATION اور CO-ORDINATION یعنی اتحاد و انضمام نہیں ہو پاتا ہے۔ اور جب ایسا نہیں ہو پاتا حرکت زمان سے وابستہ ہونے والے مکانی تغیرات کی مفاومت و مدافعت کے لئے بر وقت مناسب اقدام و عمل ممکن نہیں ہو پاتا، جب کہ اگر ذہن انسانی آئینہ خانہ بن جائے تو حدود استقبال سے

اٹھتی ہوئی زمانی لہروں کا انعکاس آئینہ خانۂ ذہن انسانی میں ہوتا رہا ہے۔ ہم اسے آسانی سے سمجھنے کے لئے راڈار سسٹم کی مثال سامنے رکھ سکتے ہیں جو مستقبل میں رونما ہونے والے حادثات سے حادثہ کے وقوع پذیر ہونے سے قبل ہی خبردار ہو جاتا ہے۔ اور بروقت اپنا ردعمل ظاہر کرتا ہے۔

اگرچہ ذہن انسانی معین اور محدود زمانی مکانی صورت واقعہ نہیں ہے، لیکن اپنے ردعمل کے ظہور سے زمانی مکانی اکائیوں کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جب ہی وہ موضوعِ تاریخ بنتا ہے۔ اور تاریخی تجربے اور تخیل کی گرفت میں آسکتا ہے، یعنی بقول میکش اکبرآبادی:

"عالم اگرچہ افراد کا مجموعہ ہے، متعین ہے، محدود ہے مگر یہ سب اعتبارات ہیں۔ ان کی حقیقت مطلق اور لامکاں یعنی لامحدود ہے، یہ حدود جن سے افراد کا فرق اور کثرت محسوس ہوتی ہے محض دکھاوا ہیں۔ حقیقت میں سوائے مطلق کے کچھ نہیں ہے۔"[1]

خارج میں کسی واقع کا ظہور داخلی تحریکات کے ہی سبب ہے۔ خارجی کائنات معین واقعات کا مجموعہ ہے اور محدود ہے لیکن حدود اعتباری ہیں، حقیقی نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے اعتبارات انسانی حواس سے متعین ہوتے ہیں۔ چنانچہ معینات کا انحصار حواس کے حدود پر ہے۔ اس لئے طلسم زمان و مکان فریب نگاہ کے سوا کچھ بھی نہیں۔ چنانچہ بقول خسرو ؎

بے عقل مرداں کہ بدیں مبتلا شدند

یا بقول غالب:

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے
ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے

لیکن یہ بات عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی ہے کیوں کہ بقول اقبال:

براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہے تصویریں

اور یہی سارے فسادات کی جڑ ہے۔ اس لئے اقبال کہتے ہیں:

---

[1] نقد اقبال ص ۱۴۳

تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

حقیقت ایک ہے ہر شئے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

اقبال مظاہر عالم کے مابین کوئی حد فاصل یا کوئی امتیاز قائم نہیں کرتے۔ ان کے مطابق تمام مظاہر خواہ وہ جمادی، نباتی، حیوانی یا انسانی سطح کے ہوں اسی ایک حقیقتِ محض سے توانائی ظہور و نمود حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے مابین کوئی وصفی امتیاز نہیں۔

لیکن مقداری فرق ان کے مابین ہے، جو اعتباری ہے حقیقی نہیں یہی سبب ہے کہ قوم و ملت کے مابین حائل امتیازات کو اقبال مقصودِ فطرت کے منافی تصور کرتے ہیں اور اخوت و مساوات پر زور ڈالتے ہیں:

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

اور اسی قوت ایمان کی بدولت کسی کی خودی محکم، مستحکم اور تکمیل پذیر ہو جاتی ہے۔ کسی کی غیر مستحکم اور نامکمل رہ جاتی ہے۔ یہی مقدارِ خودی کا فرق ہے۔ اور اسی وجہ سے المانی پر تورانی فوقیت حاصل کر لیتا ہے:

ثباتِ زندگی ایمانِ محکم سے ہے دنیا میں
کہ المانی سے بھی پائندہ تر نکلا ہے تورانی

پیکرِ آب و گل میں یہ شان اسی سے پیدا ہوتی ہے:

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا

اور جہاں بال و پرِ روح الامیں پیدا ہوتا ہے وہاں انسان حدودِ زمان اضافی سے تجاوز کر کے ان حدود پر متصرف

ہو جاتا ہے۔ لیکن حدود کو توڑ نہیں پاتا تو غلامی کی زندگی گزارتا ہے۔ اور غلامی وہ عذاب ہے جس میں نہ تو تقدیر کام آتی ہے نہ تدبیر بلکہ شمشیر کی دھار بھی کند ہو کر رہ جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تقدیریں
جو ہو ذوقِ عمل پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

یہی ذوقِ عمل یا وجدان یا عشق ہے جو انسان کو تمام جبر و لزوم سے نجات دلا کر "حر" بنا دیتا ہے۔ اور جہاں انسان میں حریت پیدا ہوتی ہے۔ بظاہر حدود و حصار میں ہوتے ہوئے بھی وہ حدود و حصار سے بلند و بالاتر ہو جاتا ہے۔ اس کی داخلی غیر معین توانائی حیات خود ہی اس کی تقدیر کی خالق بن جاتی ہے۔ چنانچہ اس کے زورِ بازو کا اندازہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے:

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

اقبال کی یہ نظم فی الحقیقت تعمیرِ ملت کا اساسی دستور فراہم کرتی ہے جس کے مختلف جزئیات و نکات پر اقبال نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً توحید، اخوت، مساوات اور محبت وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ دستورِ اسلامی کے بنیادی نکات و مشتملات ہیں۔ حضور اقدس سرورِ کائنات پیغمبرِ اسلامؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر جو تکمیلِ دین کے پیغام کے ساتھ خطبہ فرمایا اس میں تین اہم ترین نکات اس طرح تھے۔ ۱۔ سبھی مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ نہ کسی عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت حاصل ہے اور نہ کسی عجمی کو کسی عربی پر فوقیت حاصل ہے۔ ۲۔ تمہارے غلام تمہارے غلام ہیں لیکن ان کے ساتھ بہتر سلوک کرو، جو خود کھاؤ، وہی ان کو کھلاؤ، جو خود پہنو وہی ان کو پہناؤ۔ اور تیسری شق یہ ہے کہ تم میں سب سے بزرگ وہی ہے جو سب سے بڑھ کر متقی اور پرہیزگار ہے۔ اگر معاشرتی تنظیم کے تناظر میں ان امور پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کا عملاً انفاذ معاشرتِ انسانی کیلئے رحمتِ الٰہی ہے۔ بعدِ رسولؐ اسلامی معاشرے میں بھی یہ نکات نافذ العمل نہ ہو سکے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملتِ اسلامیہ کا شیرازہ بکھر گیا کیوں کہ ہوس نے چھپ کر سینوں میں تصویریں بنا لیں جس کے نتیجے میں تمیزِ بندہ و آقا نے فسادِ آدمیت پیدا کر دی اور اسلامی معاشرے کو فطرت کی تعزیروں سے گزرنا پڑا۔ اقبال فرماتے ہیں ؎

براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہے تصویریں
تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

کیوں کہ:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

حضورِ اقدس نے رنگ و نسل اور قومی تفاخر سے منع فرمایا تھا لیکن اسلامی معاشرہ اس جراثیم سے خود کو محفوظ نہ رکھ سکا۔ بندہ و آقا کے درمیان حضورؐ نے حائل خلیج کو پاٹنے کی تاکید فرمائی تھی لیکن بعد میں یہ خلیج روز بروز اور گہری ہوتی گئی۔ ا... اموی خلافت کے قیام سے تو بزرگی کا معیار جس تقویٰ و پرہیزگاری کو قرار دیا گیا تھا، انسانی معاشرتی تنظیم کے تناظر میں ... میدانِ کربلا میں وہ بساط بھی پلٹ گئی۔ یہی وہ مرحلہ تھا جہاں ایک طرف انسانیت شہیدِ راہِ حق ہو کر بنائے "لا اِلٰہ" بن گئی۔ اور دوسری طرف انسانیت زوال و انحطاط کی انتہا کو پہنچ کر "لا" کی تاریکیوں میں گم ہو گئی۔ اس طرح انسانیت حق پرست اور منکرِ حق کے دو خانوں میں بٹ گئی۔ حق پرست نے بہتر نفوس کی قربانی دے کر جمالِ حیات کو تابندگی عطا کی اور منکرِ حق جسے شکوہِ عسکری کے جلالِ ملوکانہ پر غرور تھا۔ وہ ظاہری فتح کے باوجود نہ صرف یہ کہ رسوائے روزگار ہوا بلکہ فی النارِ جہنم بھی۔

بہتر نفوس پر مشتمل شہدائے کربلا کی جماعت جسے اقبال نے "بہ یزداں ہم عدد" کہا ہے، وحدت کے دھاگے میں پرو کر عملِ توحید کا نمونہ بن گئی تھی جس کی بنا یقین و ایمان اور عملِ محبت سے پائیدار تھی چنانچہ اقبال کہتے ہیں حیاتِ انسانی کی یہ خصوصیات مثلِ شمشیر ہیں:

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

چہ باید مرد را طبعِ بلندے مشربِ نابے
دلِ گرمے نگاہِ پاک بینے جانِ بیتابے

حیاتِ اضافی میں عرفانِ ایمان کی منزل یہی ہے۔ جہاں شکست و فتح کا انحصار تعدادِ لشکر اور صلاحیتِ حربی پر نہیں ہوتا اصل کامیابی منحصر ہے مقصد کی نوعیت اور حصولِ مقصد پر۔ جو نیک ارادے اور پاک مقصد کے تحت اپنی جان کی بازی لگا دیتے ہیں وہ بظاہر مر بھی جائیں تو سرِ افتخار کے لئے طرۂ پندار بن جاتے ہیں۔ اقبال اسی ذہنی فکری اور تاریخی تناظر کے تحت دولتِ عثمانیہ (ترکستان)، اور مغربی اتحادیوں کے درمیان کی معرکہ آرائیوں کا حوالہ دیتے ہیں

اور بتاتے ہیں کہ جو اپنی قوت پر مغرور تھے اور عقابی شان سے جھپٹتے تھے۔ انہوں نے اپنی قوت کھودی۔ زیر سطح آب جو تیراکی کے ماہر سمجھے جاتے تھے جنہیں سائنسی کیمیائی صلاحیتوں پر ناز تھا۔ وہ ناکام ہوئے۔ یہ ناکامی مغربی اتحادیوں کو ترکستان کی جنگ میں ہوئی، اور اگرچہ دولت عثمانیہ کی شکست بھی ہوئی لیکن اس نے ہاری ہوئی بساط پلٹ دی تھی اور اس طرح ترکی کے بہت سارے مقبوضات گرچہ اس کے اقتدار سے نکل گئے، جیسے فلسطین وغیرہ لیکن اس نے حکومت کو ہاتھ سے نہ نکلنے دیا یہ اس کا ایک اہم کارنامہ تھا۔ ہندوستان اور ایران کے بعد یہی ایک مضبوط و مستحکم اسلامی حکومت رہ گئی تھی جس کو سلطنت برطانیہ مغربی ممالک کی متحدہ کوششوں سے ہضم کر جانا چاہتی تھی۔ چنانچہ ہندوستانی مسلمان ذہنی اور جذباتی طور پر ترکی سلطنت کے ہمراہ ہو گئے تھے۔

اس طرح سیاست ملی کے تناظر میں اس نظم کے معنوی اثرات کی توانائی حد درجہ شدید ہے۔ ملتِ اسلامیہ کی تعمیرِ نو اور تشکیل جدید کا پہلو اس نظم سے واضح ہے۔ اس کے باوجود یہ نظم اقبال کی بنیادی فکری خصوصیات کی حامل ہے۔ چنانچہ یہ نظم اقدارِ حیاتِ انسانی کو مہمیز کرتی ہے جہاں مذہبی تنازعات اور تعارضات کے اضافی حدود ٹوٹ جاتے ہیں اور شرف انسانی یا عظمت آدم کا پہلو نمایاں ہو جاتا ہے۔

مسجد قرطبہ

"مسجد قرطبہ" اقبال کی شاہکار نظموں میں شمار کی جاتی ہے اور علمائے انتقادیات میں اکثر نے اسے موضوع نقد و نظر بنایا ہے۔ یہی نہیں اقبال من حیث الکل بھی آج تک با ذوق قارئین کے لئے مرکز نگاہ ہیں۔ اقبالیاتی ادب مرتب کرنے والوں میں ایک سے ایک اہم نام ہیں۔ اور ان کے توسط سے جو سرمایہ سامنے آچکا ہے، وہ اپنی قدر و قیمت، اہمیت و افادیت اور وقعت کے اعتبار سے خاصا اہم ہے۔ لیکن اتنا کچھ ہوتے ہوئے بھی اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ہر عہد میں اقبال پر کچھ نہ کچھ لکھا ہی جاتا رہے گا اور لکھے جانے کی ضرورت برقرار رہے گی۔ اس کیلئے جواز بھی فراہم ہوتے رہیں گے۔ میرے پیش نظر بھی ایسا ہی کوئی معاملہ ہے جو زحمت قلم کا متقاضی ہے۔ بہر حال اس نظم پر جناب مسعود حسین خاں اور اسلوب انصاری نے بھی اپنے اپنے زاویے سے نظر ڈالی ہے۔

اسلوب انصاری نے جہاں اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" کو شہ کار قرار دیا ہے وہیں ان کے مطابق افتتاحی بند ان کی پوری شاعری میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ ساتھ ہی وہ اسے ایک لسانیاتی کارنامہ بھی سمجھتے ہیں اور اس اہمیت کا اقرار مسعود حسین خان کو بھی ہے۔ حالانکہ وہ اس کے فنی تلازمات و انسلاکات پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کے تصور زمان کو بالفاظ دیگر برگساں کا چربہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

> "مسجد قرطبہ" "خضر راہ" کی طرح اقبال کی محبوب صنف سخن ترکیب بند میں ہے۔ ترکیب بند میں غزل کا تمام آہنگ اور ایمائیت قائم رہتی ہے، اس کے قافیہ ردیف بدل کر موضوع سخن کو آگے بڑھانے کی گنجائش بھی۔ اس طرح یہ غزل سے زیادہ وسیع اور قصیدے سے زیادہ تغزل کی حامل صنف سخن ہے۔ شاعر قافیہ کی موسیقیت سے مکمل فائدہ اٹھاتے ہوئے قصیدہ کی قافیہ پیمائی سے بچ جاتا ہے۔
>
> نظم کا آغاز سطوت و جبروت زبان سے ہوتا ہے۔ اقبال اس کے آزاد تخلیقی سیلان سے متاثر ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ برگساں کے تصور زمان کو شاعرانہ زبان

میں منظوم کر رہا ہے۔ وہی حادثات کی نقش گری، وہی حیات و ممات پر قدرت، وہی زیر و بم ممکنات کی آئینہ داری، وہی جوش تخلیق اور تمنائے وجود کا ہم ہمہ۔ برگساں کے CREATIVE EVOLUTION جو خود ایک شاعرانہ نثر میں لکھا گیا ہے، پیراگراف کے پیراگراف کو، ایسا معلوم ہوتا ہے، اقبال نے چند اشعار میں مرکوز و لبستہ کر دیا ہے۔ اقبال مسجد میں کھڑے ہوئے ہیں، لیکن ان کی شاعرانہ فکر مجرد تصور زمان کا احاطہ کرنے میں مصروف ہے۔ کیا خطابت ہے کیا پیمبرانہ لہجہ ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات — سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ — جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب ساز ازل کی فغاں — جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ — سلسلۂ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار — موت ہے تیری برات موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا — ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر — کار جہاں بے ثبات، کار جہاں بے ثبات

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

ان اشعار کو پڑھ کر اسلوب احمد انصاری کے ذہن میں ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے معرکۃ الآرا کارنامے FOUR QUARTETS کے پہلے حصے BURNT NORTON کے ابتدائی حصے کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اور جس کو میں یہاں حذف کر رہا ہوں۔ بقول اسلوب احمد انصاری:

" اس پورے تراشے کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ نیوٹن کے ریاضیاتی تصور زمان کی تکذیب اور اس کے ابطال کا ایک شعری بیان ہے۔ اس میں وقت کی اکائیوں کے باہمی ادغام INTERFUSION اور انضمام ASSIMILATION پر بھی زور ہے اور ان کے تسلسل پر بھی۔ ماضی شعور کی گرفت سے باہر چلا جاتا ہے، اور مستقبل کا وجود قیاس کی دنیا میں ہوتا ہے۔ گو ماضی اور مستقبل کے درمیان نقطۂ اتصال حال ہی کا لمحہ فراہم کرتا ہے لیکن یہاں یہ اضافہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں تراشوں میں ہمیں اقبال اور ایلیٹ کے نظریۂ زمان سے بحیثیت ایک منطقی قضیے LOGICAL

PROPOSITION

کے زیادہ سروکار نہیں۔"

یہاں یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ مسعود حسین خاں کے مطابق اقبال کا خیال برگساں سے ماخوذ اور اسلوب احمد انصاری کے مطابق ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے خیال سے ماخوذ ہے دونوں کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ تصور زمان کا بیان ہے۔ میں بھی اس خیال سے متفق ہوں کہ اس نظم کا آغاز زمان اضافی کے فلسفیانہ حکیمانہ اور شاعرانہ بیان سے ہوا ہے۔ بانگ درا کی پہلی نظم "ہمالہ" ہے جس کے دو مصرعوں کو یہاں پیش نظر رکھنا ضروری ہے "تیری عمر رفتہ کی اک آن ہے عہد کہن" اور "تو جواں ہے گردش شام وسحر کے درمیاں" پہلے مصرعے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ زمانِ اضافی کے علاوہ بھی کوئی زمانہ ہے جس کا ایک لمحہ عہد کہن کا طول رکھتا ہے۔ اور دوسرے مصرعے میں وجود کا ایسا تصور سامنے آتا ہے جس پر سیل زمانِ اضافی کے اثرات ناکام رہ جاتے ہیں یعنی گردش شام وسحر کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ ان دونوں مصرعوں کی زیریں معنوی سطح اور تعامل پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ حدود زمان اضافی میں حیات دوام کی تمنا لایعنی نہیں ہے۔ اور عمر خضر حاصل کی جاسکتی ہے۔ "خضر راہ" میں خضر کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے "جس کی پیری میں ہے مانند سحر رنگ شباب" اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام ایک خط میں لکھا تھا "بقائے شخصی انسان کی بلند ترین آرزو ہے" اور میں سمجھتا ہوں کہ "مسجد قرطبہ" اسی آرزو پر مبنی ایک شاہکار نظم ہے۔ اس کا ابتدائی بند "سلسلۂ روز وشب" ایک طرح کا قنوطی میلان PESIMISTIC APPROACH رکھتا ہے لیکن اقبال رجائی نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ وہ "لا تقنطو" میں "رحمت اللہ" کا امکان دیکھتے ہیں۔ اس لئے مسجد قرطبہ اختتام تک پہنچتے پہنچتے رجائی تناظر خلق کردیتی ہے اور سوز عشق سے اسے معجزہ فن کی نمو دینا دیتی ہے۔ بہرحال تجزیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو مسعود حسین خاں اور اسلوب احمد انصاری کے مقابلے میں ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی کی ناقدانہ بصیرت زیادہ شدید اور معتبر نظر آتی ہے۔ جب وہ لکھتے ہیں:

> "زمانہ محدود اکائیوں میں بٹا ہوا تھا، ہے اور رہے گا۔ ماضی، حال اور مستقبل انہیں اکائیوں کے مجموعوں کی عبارتیں ہیں۔ ایک مدت تک ہمارا ذہن اپنی خلقی ساخت کی بنا پر محدود اکائیوں میں بٹے ہوئے زمانہ کو زمانی کلیت سے تعبیر کرتا رہا۔ لیکن ذہنی تدریجی ارتقا کے مراحل میں ایک ایسا وقت بھی آگیا جب اکائیوں میں بٹا ہوا زمانہ محض زمانے کی تصویر ثابت ہوگیا یہ نتیجے کے طور پر اس وقت ہم اس قابل ہیں کہ زمانے کی دو سطحیں بہ آسانی سمجھ لیں۔ زمانے کی پہلی سطح جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے وہ محدود اکائیوں میں بٹا ہوا زمانہ ہے، منقسم زمانہ ہے جب کہ زمانے کی دوسری سطح غیر منقسم زمانہ کی ہے۔ ابھی تک جدید طبیعات زمانے کو مکان کا ذیلی تصور

مانتی ہے لیکن یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ تحقیقات کی تیز روی اپنے دور میں مکان کو زمانے کی ذیلی تفہیم بنادے۔ بہر حال اس سلسلے میں ہندوستانی فقرا کے روحانی تجربات، برگساں (BERGSON) کا نظریۂ زمانِ محض (DUREE OR PURE DURATION) دونوں ہی اس امکان کی نشاندہی کر رہے ہیں۔

قرآن نے بھی زمانے کی دو سطحیں بتائی ہیں۔ ایک وہ زمانہ ہے جس میں "حین" ہیں یعنی جو لمحات میں بٹا ہوا ہے، دہر سے پہچانا جاتا ہے۔ قرآن نے اس دور کو انسان کے تصرف میں مانا ہے۔ جب یہ کہا ہے "کیا گذرا وقت میں کوئی لمحہ انسان پر ایسا جب وہ یاد کئے جانے کے قابل کوئی شے نہ تھا (سورہ دہر کی پہلی آیت)

ایسی صورت میں انسانی خودی کا مقصدِ اولین تسخیر زمانۂ اضافی ہے۔ یہاں پر ایک لمحے کے لئے ہم ذرا اپنے زاویے کو وسعت دیتے ہیں۔ قرآن ہندی مفکرین کا "سمادھی" کا تصور جدید مغربی مفکرین PURE DURATION کا تصور بلا دیتا ہے۔ اور یہ ہماری مجبوری بھی ہے۔ کیونکہ جس شاعر پر ہم لکھ رہے ہیں وہ نسلاً برہمن، مذہباً مسلمان، ذہناً جدید ہے۔

اس کا نسلی لاشعور:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

سمادھی کی شکل میں روحانی تجربات کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ اس کا دینی لاشعور رجعت الا اللہ کی شکل میں "خالدین فیھا ابداً"، متصوفانہ تجربہ عرفانِ ذات کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس حکیمانہ و فلسفیانہ مطالعہ برگساں سے مکالمے کی صورت میں "لا تسبو الدھر" کی حدیث کی اہمیت ظاہر کرتا ہے۔"

یہاں اقبال اور برگساں کی ملاقات کا ایک معنی خیز اور دلچسپ واقعہ پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں مسعود حسین خاں لکھتے ہیں:

"۔ ۔ ۔ جب اقبال تیسری گول میز کانفرنس سے لوٹ رہے تھے اور فرانس، اسپین اور اٹلی کی سیاحت میں مصروف تھے۔ دوران قیام پیرس میں انہوں نے مشہور فرانسیسی مفکر برگساں سے ملاقات کی۔ برگساں اس وقت علیل تھا لیکن استاذی پروفیسر لوئی ماسینوں کی وساطت سے دونوں کی ملاقات کا انتظام کیا جا سکا۔

اسرار خودی کی تصنیف کے وقت سے اقبال کا متفکرانہ ذہن زمان و مکان کے پیچیدہ مسئلے سے دوچار تھا۔ زمان و مکان کی بحث الٰہیات کی نئی بحث نہیں لیکن بیسویں صدی کے آغاز میں آئن سٹائن اور برگساں نے اس کو جو نئی جہت دیدی اس کا اقبال کے ذہن پر گہرا اثر تھا۔ اور وہ کئی سال سے اس کے اسلامی حل پر غور و فکر کرتے آرہے تھے، اس سلسلے میں، جیسا کہ ان کے مکاتیب سے ظاہر ہوتا ہے، وہ مسلسل مولانا سید سلیمان ندوی اور دیگر علمائے دین سے استفسار کرتے اور آیات و احادیث کے حوالے پوچھتے رہے ہیں۔ زمان و مکان کی بحث اسلامی مفکرین کے لئے ہمیشہ دلچسپی کا باعث رہی ہے۔ اقبال نے قرآن حکیم سے ایسی ایسی آیات جمع کیں جن میں اختلاف لیل و نہار کو خدا کی نشانیاں کہا گیا ہے۔ حدیث شریف میں دھر (زمان) کو ذات الٰہی کا مرادف کہا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اقبال نے برگساں کو جب "لا تسبوا الدھر" کی حدیث شریف کا ترجمہ سنایا تو وہ اپنی پہیوں والی کرسی پر جس پر وہ علالت کے باعث بیٹھا تھا، اچھل پڑا اور پوچھنے لگا یہ کس کا قول ہے۔ . . اقبال . . . برگساں سے ملے۔ اسے زمان کے اپنے اسلامی حل سے متاثر کیا اور چند روز کے بعد سیاحت اسپین کے لئے روانہ ہو گئے۔"

یہی نہیں ہے کہ اقبال نے برگساں کو متاثر کیا بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ خود بھی برگساں کے افکار سے متاثر ہوئے اور برگساں سے ملاقات کا تاثر لئے ہوئے اسپین پہنچے جہاں مسجد قرطبہ اور مسجد الحمرا کا مشاہدہ کیا۔ تحولات ارضی و سماوی سے گذرتے ہوئے ان دونوں عمارتوں کا تاثر بھی مختلف انداز میں اقبال کے ذہن پر مرتب ہوا۔ وہ "لا تسبوا الدھر" کی حدیث کی اہمیت برگساں پر ظاہر کر کے آئے تھے۔ اور برگساں کے ردعمل نے انہیں تقویت بھی پہنچائی تھی چنانچہ حدود زمانِ اضافی کی تسخیر کا امکان ذہنی مقاومت کے نتیجے میں روشن ہوا۔ اور نامساعد صورت حال میں بیان واقعہ کے ساتھ رجائی تناظر بھی خلق ہو گیا۔ بقول ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی:

"جب ایک ایسا شخص حدود اضافی پر تصرفات کا بیان کرے گا تو یہ بات لازمی ہے کہ وہ زمانے کے اضافی تصورات یا منقسم تصور سے شروع کر کے زمانے کے محض تصور تک آئے گا اور انسان میں موجود چھپی ہوئی وہ قوت جو اسے زمانۂ محدود اضافی پر اقتدار بخشتی ہے بالیقین معرض گفتگو میں آئے گی۔ اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" انہی دونوں افکار کا مسلسل، مربوط اور حکیمانہ بیان ہے۔"

نظم شروع ہوتی ہے زمانِ محدود اضافی کے بیان سے جو لمحات میں بٹا ہوا زمانہ ہے اور سیل رفتار سے واقعاتی تنظیم و ترتیب اور تعمیر و تعبیر کو ہر آن متاثر کرتا رہتا ہے جیسا کہ نظم کے اولین مصرعہ سے واضح ہے :

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات

اسے جدید افکار کے تناظر میں زیادہ صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی کا خیال ہے۔ وہ اقبال کے تعلق سے فرماتے ہیں :

" وہ کہتا ہے کہ زمانِ گذراں جو صبح، دوپہر، شام اور رات کی منزلیں طے کرتا ہے CONCRETE OBJECTIVE COMPLEX کی صورت میں متعین اور مرتب کرتا ہے یہ حسی، خارجی تعمیرات دورِ زمانی میں قوموں کی صورت میں نقش مرتب کرتی ہیں۔ یہ نظریہ عصری قوسی طبیعات نے پیش کیا ہے جب وہ حکیمانہ طور پر POTENTIAL FIFLD اور اس میں اٹھنے والی QUANTIZATIONAL HILLS کا بیان کرتی ہے، اس میں کی ہر ایک HILL ایک اضافی دورِ زمانی میں PATTERNIZED ہوتی ہے، انہیں PATTERNS کو حادثہ، واقعہ یا صورت کہتے ہیں . . . اس تسلسلِ زمانی میں قوسیں بنتی اور ٹوٹتی رہتی ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اضافی زمانی قوسیں محض زمانی قوس سے اس قدر قریب تر ہو جاتی ہیں کہ فاصلے کا تصور دو کمان سے بھی کم ہو جاتا ہے۔ یہ صورت تسخیرِ زمانِ اضافی کی ہے۔ یہی صورتوں، حادثوں اور واقعات کی ترتیب و تنظیم کی بنیاد ہے۔ حادثات اور واقعات کی اکائیاں اور سالمیت اسی محدود زمانِ اضافی میں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ "سلسلہ روز و شب اصلِ حیات و ممات"۔ یہی سلسلہ روز و شب وہ دھاگے ہیں جن سے محضیت اضافی موجودات کی تعمیر کرتی ہے۔ یہ دو رنگ کے دھاگے ہیں جن سے حقیقت کی قبائے صفات کاڑھی جاتی ہے :

سلسلہ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

یہی سلسلۂ روز و شب توانائیوں کی وہ لہریں ہیں جو زمانِ محض میں اٹھتی رہیں اور انہیں سے امکانات کی امواج جنہیں ہم وجود کی قوسیں کہہ سکتے ہیں، مرتب ہوتی رہیں۔ یہی محدود زمانہ انائے محض یا امرِ رب ہے جو ہر انائے محدود اضافی میں موجود ہے، اس کے لئے شدتِ عمل پیدا کرتا ہے۔ جس طرح برگساں کے نظریہ حیاتِ محض میں مادہ

وہ رکاوٹیں ہیں جو سیل حیات میں شدت رفتار پیدا کرتی ہیں:

سلسلہ روز و شب سازِ ازل کی فغاں ۔۔۔ جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات

انہیں ممکنات کی تسخیر اس سلسلۂ روز و شب کی تسخیر سے معتبر ہے۔ یہی وہ میزان ہے، وہ کسوٹی ہے جس پر پرکھے جانے کے بعد اضافی خودی اپنے حدود کے حصار کو توڑ کر اپنے ممکنات کی محفیت سے ہمکنار ہوتی ہے۔"

سلسلہ روز و شب صیرفی کائنات ۔۔۔ تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ

اب اگر کسی کے اندر عرفانِ خودی محدود ہوگا تو فنا لازم آئے گی:

تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار ۔۔۔ موت ہے تیری برات موت ہے میری برات

خودی حیات بیز بھی ہوتی ہے اور شعور ریز بھی، ارادہ خیز بھی ہوتی ہے اور مقصد انگیز بھی۔ اور خودی کی مقصد آشنائی کا یہی مرحلہ ہے جہاں اقبال برگساں کے تصورِ حیات سے الگ ہو جاتے ہیں۔ وہ یہاں تک اپنے استاذ مکٹیگرٹ MC TAGGART کے ہم خیال ہیں کہ حدودِ زمانِ اضافی میں ہر وجود نمائندہ خودی ہے۔ اسی بنا پر اقبال نے کائنات فطرت کو خودی کی نو آبادی قرار دیا ہے۔ خودی کے اظہار کے توازن کی کمی بیشی یا اظہارِ خودی میں مقداری امتیاز نباتات جمادات، حیوان اور انسان میں بنائے تمیز ہے۔

زمانِ اضافی درحقیقت زمانِ محض کا ہی عکس ہے اور زمانِ محض غیر منقسم ہے یہ تصور اقبال اور وہائٹ ہیڈ کے درمیان قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی کے مطابق:

"ہر ACTUAL ENTITIES ——— ETERNAL ENTITY کی ضامن ہے۔ WHITE HEAD نے زمانے کے ABSTRACTION کے باب میں مخفی تصور پر بھی اپنی کتاب SCIENCE AND THE MODERN WORLD میں روشنی ڈالی ہے۔ ان تصورات کی بنا پر ہر اضافی وجود ایک حادثہ ہے، جو ایک دورِ زمانی میں واقع ہوا، ایک دورِ زمانی تک رہے گا اور فنا ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں ہر نقش چاہے وہ جدید ہو یا قدیم سیلِ روزگار کی نذر ہو جائے گا:

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا ۔۔۔ ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر ۔۔۔ کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا ۔۔۔ نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا

یعنی ہر ایسا نقش جس میں خودیٔ محض یا انائے محض کی کارفرمائی ہوگی۔ اس

لمحاتی فنا پر متصرف ہو جائے گا کیونکہ " اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ " ۔ مردِ خدا کا عمل ارادۂ الٰہی میں ارادی شرکت سے مرتب ہوتا ہے یعنی یہ منزل ابدیت کی منزل ہے کہ ارادۂ اضافی کو ارادۂ اضافی سے ارادہ محض کا پابند کرلے ۔ یہ پابندی قیدِ ایام سے رہائی دلاتی ہے ۔ اس کا محرک جذبۂ عشق ہوتا ہے جس کے نمونے اختیار ، اقتدار اور حیاتِ دوام کے آئینہ دار ہیں ۔"

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثباتِ دوام — جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ — عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

اگرچہ زمانہ گذراں واقعات و حادثات کو اپنے سیل میں بہا لے جاتا ہے لیکن رضائے الٰہی جن نفوس نے حاصل کرلی وہاں اطمینان اور سکینہ آجاتا ہے اور سیلِ ایام ایسے واقعات کی سالمیت کو توڑ نہیں پاتے ۔ غالباً قرآن میں " یٰٓاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً " سے یہی نقطہ روشن کیا گیا ہے ۔ یہ رضا کا آہنگ اضافی خودی کو انائے محض میں واصل کرتا ہے اور یہیں پر خودی بے خودی کی منزل میں آجاتی ہے ۔ رضا کی وحدت شدید جذباتی و روحانی تعلق سے یا محبوبیت کے ساتھ ربط پیدا ہونے سے ہوتی ہے جسے عشق کہتے ہیں ۔ یہی عشق آمین ہے ، یہی طٰہٰ اور یٰسین ہے ، یہی علامت ، عبارت اور حرف ہے ۔ یہی معنی ، نور اور محبوبیت ہے ۔ جہاں وحدت کا یہ تصور پیدا ہوگا غیر معمولی اختیار اور اقتدار کا اظہار ہوگا ۔"

خودی غیر معین اور لامحدود توانائی حیات کی حامل ہوتی ہے اور مقصد آشنا بھی ہوتی ہے چنانچہ اظہار کیلئے جہاں راہ بناتی ہے ، وہیں رکاوٹ بھی خلق کرلیتی ہے ۔ اس طرح ظہور اضافی بھی اس کی شان ہے اور رکاوٹ بھی ۔ خلق یا ظہور کی سطح پر خودی اپنی ہی خلق کی ہوئی رکاوٹوں میں الجھ جاتی ہے ۔ اس کی لامحدود توانائی پر روک لگ جاتی ہے ۔ اور وہ شکنجِ زمان و مکان کی اسیر ہو کر رہ جاتی ہے ۔ لیکن اس میں مخفی خودی جلوہ گیر ہوتی ہے تو وہ شکنجِ زمان و مکان سے رہائی حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ عشق وہ جذبہ ہے جو اسے اس مرحلے میں تحریکِ عمل دیتا ہے اور الجھنوں سے نجات دلانے میں مدد کرتا ہے ۔ یہ وہ سرجوشِ حیات ہے جو مٹی کے پتلے کو بھی تابناک بنا دیتا ہے :

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک — عشق ہے صہبائے خام عشق ہی کاس الکرام

اور عشق وہ جذبہ ہے جو عقل کی تاریکی کو بھی دھو ڈالتا ہے ۔ اور کاروانِ حیات کو سفر کی منور شاہراہ پر گامزن کرکے منزلِ مقصود تک پہنچا دیتا ہے :

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفےٰ   عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

اقبال نے لفظی رعایات اور تناسب و توازن کے ذریعے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ افکار کو اچھوتا اور نادر شاعرانہ تجربہ بنا دیا ہے۔ اس طرح اپنے وطیرۂ خاص کے مطابق وہ دوہری ذمہ داریاں ادا کرتے ہیں۔ یعنی ایک طرف وہ اپنے نظامِ معنی کو منظم اور مربوط کر کے پیش کرتے ہیں۔ دوسری طرف اس کی دلکشی اور اثر پذیری کے لئے شاعرانہ اسلوب اختیار کرتے ہیں تو شاعری کے فنی مطالبات و لوازمات کو برتنے میں بھی اپنی عظمت و انفرادیت کا احساس دلا جاتے ہیں اس طرح ان کی متفکرانہ اور فلسفیانہ جہت کے ساتھ ساتھ ان کی شاعرانہ جہت بھی گھل مل کر شیر و شکر ہو جاتی ہے۔ فکر کے ڈھانچے اور اظہارِ فکر کے سانچے ایک دوسرے کا تکملہ بن کر ایک ایسی وحدت اختیار کر لیتے ہیں یا جو ہمہ گیر و ہمہ جہت ہوتی ہے۔ مسجدِ قرطبہ فکری جہت سے بھی ایک شاہکار نظم ہے اور شعری و فنی جہت سے بھی ایک شاہکار نظم ہے۔

لینن، فرشتوں کا گیت اور فرمان خدا

اقبال نے جس طرح وطنیت، قومیت اور جمہوریت جیسے اصول ہائے سیاست کے سلسلے میں اپنے رد عمل کا اظہار کیا ہے اسی طرح انہوں نے اشتراکیت پر بھی اپنے شدید رد عمل کا اظہار کیا۔ چنانچہ فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں اقبال کی شاعری کا ایک قابل لحاظ حصہ اشتراکیت اور روسی انقلاب سے متعلق ہے۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس سے بے حد متاثر ہوئے تھے اور یہ اثر دیرپا ثابت ہوا۔ کیونکہ اس کا سلسلہ ۱۹۲۱ء کی نظم "خضر راہ" سے شروع ہوا تو ان کی زندگی کے آخری دور تک چلتا ہی رہا۔ کبھی انہوں نے اس کے حق میں جادو بیانی کی تو کبھی اس کے برخلاف اظہار خیال فرمایا لیکن اس سے کبھی بے نیاز نہ رہ سکے۔

مندرجہ بالا تینوں نظمیں اس سلسلے کی ایک ہی کڑی میں پروئی ہوئی معلوم ہوتی ہیں کیونکہ انفرادی معنوی کیفیت کے باوجود ہیئتی اور معنوی اعتبار سے ایک دوسرے سے گہرے طور پر مربوط ہیں۔ جیسا کہ ان کے جائزے سے واضح ہو جائے گا۔ لیکن اس سے قبل چند باتیں پیش نظر رہنی ضروری ہیں۔

اشتراکیت یا سوشلزم کا بانی کارل مارکس تھا جس نے سب سے پہلے ایک اہم اور ضخیم کتاب ڈاس کیپٹل (سرمایہ) لکھ کر دولت کی مناسب تحصیل و تقسیم کا تصور پیش کیا جو ملوکیت، بادشاہت اور سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ اصول دبے کچلے عوام اور بالخصوص طبقۂ مزدور کے لئے بظاہر بہت ہی خوش آئند تھا۔ اس کے باوجود کارل مارکس اپنے اس تصور کو عملی جامہ پہنانے سے قاصر رہا کیونکہ جبر و استحصال اور غلامی کی عادت جو صدیوں سے چلی آ رہی تھی، مارکسی، اشتراکیت کے تصور کو مقبول عام بنانے میں رکاوٹ بن گئی۔ اس طرح کارل مارکس شکم کی بنیاد پر اخوت و مساوات کے قیام کی حسرت دل میں لئے دنیا سے رخصت ہو گیا۔ کارل مارکس مادیت پرست اور دہریہ تھا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے مذہب کو افیون قرار دیا۔ اس کے

ساتھ ہی خدا کے وجود اور روحانیت کا بھی انکار کیا۔ لیکن یہ اتفاق تھا کہ آگے چل کر لینن نے مارکسی اشتراکیت کو مقبول عام بنانے میں اور اسے انقلاب روس کے ذریعہ عالمگیر کرنے میں سب سے اہم رول ادا کیا۔

ولادیمیر ایچ الیانوف ۱۸۷۰ء میں ۲۲ اپریل کو سمبرسک نام کے مقام پر پیدا ہوا۔ آگے چل کر یہی شخص لینن کے نام سے ساری دنیا میں مشہور ہوا۔ یہ شخص اپنے مزاج و میلان کے اعتبار سے نہایت ہی جوشیلا شورہ پست اور انقلاب پسند تھا۔ چنانچہ اشتراکیت کا عظیم مبلغ اور انقلاب روس کا قائد اعظم بنا اور اس کی قیادت میں روسی انقلاب نے وہ زور پکڑا کہ روس کی زار شاہی حکومت کا سرے سے خاتمہ ہو گیا۔

اپنے مقصد کی تحصیل و تکمیل اور اشتراکی انقلاب کی کامیابی کے لئے لینن نے جو قتل عام کئے اور خون کے دریا بہائے وہ اس کے عزائم و جذبات کی ایک نہایت ہی واضح تصویر پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ ڈیلی گزٹ کراچی مورخہ ۵ جون ۱۹۳۴ء کے مطابق اس نے ۱۹۳۴ء تک ۱۶ لاکھ ۷ ہزار ۳ سو انسانوں کا خون روس میں بہایا جس میں ایک لاکھ ۹۶ ہزار مزدور اور ۸ لاکھ ۶۰ ہزار کسان شامل ہیں۔ اور اشتراکی ظلم و ستم کی اس خونچکاں داستان کا سہرا بہر حال لینن کے سر ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ اقبال نے لینن کو خدا کے حضور میں ایک اقبالی مجرم کی حیثیت سے پیش کیا ہے خدا کے حضور میں لینن فرد جرم کا منکر دکھائی نہیں دیتا۔ حالانکہ وہ اپنے بیان صفائی میں اپنی لاعلمی کو اپنے جرم کا جواز بناتا ہے۔ وہ خدا کی خفائیت اور مطلقیت پر ایمان لاتا ہے۔ یہاں بھی اس کی جرأت و بیباکی کا بھرپور اظہار ملتا ہے لیکن یہاں بھی اقبال اپنے تصورات کی ترجمانی کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

خدا کے حضور میں لینن یہ اعتراف کرتا ہے کہ کائنات فطرت میں ہر جگہ تیری نشانیاں موجود ہیں جن سے تیری زندہ و پائندہ ذات کا اثبات ہوتا ہے۔

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات	حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے	ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

لیکن تیرے ہونے یا نہ ہونے کا علم عقلی اور علمی بنیادوں پر ممکن نہیں کیونکہ خرد کے نظریات میں ہر دم تبدیلی آتی رہتی ہے اس لئے عقل کی عینک سے تو تجھے دیکھا ہی نہیں جا سکتا اور جسے دیکھا نہ جا سکے اس پر ایمان لانا مشکل ہے۔

فکر اقبال کا یہ وہی زاویہ ہے جس کی رو سے عقل وجدان، فواد، قلب یا عشق سے کمتر ہے۔ کیونکہ قلب یا عشق کو قوت دید حاصل ہے اور اس کے برعکس عقل بے بصر ہے۔ اقبال کو نظری فلسفے یا سائنسی علوم میں یہی کمی کھلتی ہے۔ عقلی یا حسی بنیادوں پر حقیقت کے خارجی پہلو کا تو علم ہوتا ہے لیکن باطنی پہلو کا علم قلب یا وجدان کی متوازن کارفرمائی کے بغیر ممکن نہیں۔ جبکہ وجدانی زاویے کا سرچشمہ مذاہب میں ملتا ہے جس کا تعلق داخلیت اور روحانیت سے ہے۔ اسی وجہ سے مذہب کی تجربی افادیت نرے روایات و رسوم کے برتاؤ میں نہیں۔ لینن اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ مذہب

نے تو حقیقت مطلقہ تک رسائی کا راستہ دکھایا تھا، لیکن میں نے اسے کلیسا کے خرافات پر محمول کیا۔ اس لئے میں نے اس کی طرف توجہ ہی نہیں کی۔ آج جب حقیقت مطلقہ میرے پیش نظر ہے اور میں تجھے دیکھ رہا ہوں تو مذہب کی اہمیت کا احساس ہو رہا ہے:

آج آنکھوں نے دیکھا تو یہ عالم ہوا ثابت　　　میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

آنکھوں سے دیکھ کر ایمان لانے کی بات بہت ہی اہم ہے۔ قلب یا وجدان ایسی آنکھ ہے جو حقیقت کا مشاہدہ بلا واسطہ کرتی ہے اسی وجہ سے مذاہب نے وجدانی تجربات کی اہمیت پر کافی زور دیا۔ تزکیہ نفس کو اسی لئے ضروری قرار دیا کہ دل کا میل دھل جائے اور وہ شفاف آئینہ بن جائے تاکہ اس میں حقیقت کا عکس واضح طور پر ابھر سکے۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے اقبال نے تربیت خودی کے مراحل مقرر کئے ہیں۔ تربیت کے بعد جب خودی کی تکمیل ہو جاتی ہے تو انسان زمان و مکان کے تمام جبر و لزوم سے آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے ضمیر پر حقیقت کے وہ پہلو بھی منکشف ہونے لگتے ہیں جو تکمیل خودی کے پہلے آنکھوں سے اوجھل تھے۔ اس اعتبار سے لینن کا یہ عذر کس قدر حسب حال ہے کہ:

ہم بند شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے　　　تو خالق اعصار و نگار ندۂ آنات

تکمیل خودی کے ساتھ ہی زمان و مکان کے سارے اضافی حدود ٹوٹ جاتے ہیں اور انسان زمان محض کے حدود میں قدم ڈالتا ہے جہاں وہ حقیقت کا بلا واسطہ مشاہدہ کرتا ہے۔ اس طرح خودی کی تکمیل کا مرحلہ اس لمحے سے متعلق ہے جہاں اضافی اور محض زمانے کی سرحدیں مل جاتی ہیں اور خدا و بندے کے درمیان کا فاصلہ قاب قوسین یا اس سے بھی کم رہ جاتا ہے۔ اقبال نے اسی کو تسخیر فطرت سے عبارت کیا ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں حیات و کائنات کے سارے اسرار و رموز ضمیر انسانی پر منکشف ہو جاتے ہیں۔ وہ حقیقت کے کسی بھی پہلو سے لاعلم نہیں رہتا۔ چنانچہ لینن کا یہ کہنا کہ تو خالق زمان و مکان ہے اور ہم زمان و مکان کے اسیر۔ نہ اس سے اوپر اٹھ سکے نہ ان الجھنوں سے نجات حاصل کر سکے اور نہ تیری معرفت حاصل ہو سکی، اقبال کے تصور حریت کی ترجمانی ہے۔

لیکن آدم جسے تو نے فرشتوں پر فوقیت بخشی اور جس کا تو معبود ہے، اس کے وجود کا بھی تو کہیں اتا پتا نہیں۔ آخر وہ کون سا آدم ہے جو زیر سماوات حدود زمان و مکان کا زندانی و اسیر ہے، لینن نے ہر چند کہ اپنی لب کشائی کے لئے پہلے اجازت طلب کر لی ہے، اس کے ساتھ ہی وہ حد ادب کا بھی پاس رکھتا ہے۔ لیکن جرأت و بیباکی اس کے مزاج کا خاصہ ہے اس لئے وہ بیباکی کے ساتھ قدرے طنزیہ انداز اختیار کر لیتا ہے جب کہتا ہے کہ تو شاید کسی اور آدم کا معبود ہوگا کیونکہ مشرقی آدم کے معبود تو فرنگی ہیں اور مغربی آدم کے معبود درخشندہ فلزات ہیں۔ یعنی تجھے کون خدا مانتا ہے۔ مشرق کا میلان مغرب کی طرف ہے جب کہ مغرب خود راہ سے بے خبر ہے۔ وہاں علم و ہنر کی روشنی ہے لیکن روح حقیقت سے عاری ہے۔ وہاں کا تمدن سرمایہ دارانہ نظام کے تابع ہے۔ خواہ وہ بنکوں کے ذریعہ سودی کاروبار ہو یا دوسرے

ذرائع سے اس کا استحصال ۔علم ۔حکمت ۔تدبر اور حکومت سارے علمی اور فلاحی ادارے خواہ جو بھی والے عفریت ہیں ۔مساوات کی تعلیم بھی استحصال کا ہی ایک ڈھنگ ہے سچ تو یہ ہے کہ فرنگی مدنیت نے انسانی معاشرے کو غربت و افلاس اور بے راہ روی میں مبتلا کر رکھا ہے ۔اس قوم نے کمالات دکھائے ہیں لیکن ان کمالات کی حد بجلی اور بھاپ کے علاوہ اور کچھ نہیں ۔مشینوں کی حکومت نے دل کی دولت لوٹ لی ہے اور انسان کو اخلاق و مروت سے بیگانہ بنا کر چھوڑ دیا ہے ۔اس نے ایسا ماحول بنا دیا ہے جو انسانی خودی کی تکمیل کیلئے سازگار نہیں ہے ۔ مذہبی اور روحانی اداروں کا حال بھی برا ہے ۔لیکن اب حالات کروٹ لے رہے ہیں ۔میخانۂ الہام و عرفان کی بھی بنیادیں ہل رہی ہیں ۔اور پیران خرابات کی نیندیں حرام ہو رہی ہیں ۔یہ بھی جذبات انسانی کا استحصال کرنے والے ادارے ہیں جن کی اجارہ داری زیادہ دنوں تک قائم نہیں رہ سکتی ۔دکھاوے کی مذہبیت اور دکھاوے کی روحانیت اپنا اثر کھونے لگی ہے ۔

میخانے کی بنیاد میں آیا ہے تزلزل ۔ بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیران خرابات
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام ۔ یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات

یہاں تک واضح ہو جاتا ہے کہ عصر حاضر کی تہذیب جس کی بنیاد سرمایہ دارانہ معیشت پر ہے ۔وہ تمام تر کاروباری ہے ۔مذہبیت و روحانیت بھی اپنی اصلیت ،اپنی افادیت و اہمیت اور اپنی مایہ داری کھو چکی ہے ۔یہ ادارے بھی سرمایہ دارانہ نظام کے دست نگر ہو کر رہ گئے ہیں ۔محنت کش مزدور اور غریب طبقے کی مسیحائی کرنے والا کوئی نہیں ۔حد تو یہ ہے کہ خدا بھی خاموش تماشائی بنا ہوا ہے چنانچہ اخیر میں پھر لینن خدا کے ضمیر اور اس کی غیرت کو للکارتا ہے ۔یعنی وہ کہتا ہے ۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں ۔ ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ ۔ دنیا ہے تری منتظر روز مکافات

یعنی سرمایہ داری اور زر پرستی ہی سارے فساد کی جڑ ہے ۔جب تک اس کا بیڑا غرق نہیں ہوتا تب تک عوام الناس کے فروغ و فلاح کا کوئی امکان نہیں ۔انسان اپنی معراج کمال کو اس وقت تک نہیں پہنچ سکتا جب تک ماحول سازگار نہ ہو ۔ہر معاشرہ سیاسی اقتدار کے تابع ہوتا ہے چنانچہ سیاسی اقتدار پر جب تک سرمایہ دار قابض رہیں گے تب تک عوام الناس کا استحصال ہوتا رہے گا اور انسانیت کے ارتقا کی راہیں مسدود رہیں گی ۔

اس جائزے سے اقبال کا موقف اس طرح واضح ہوتا ہے کہ انسانی معاشرے کو پرسکون ،اطمینان بخش ،خوشگوار اور جنت نظیر بنانے کے لئے ایک ایسے نظام معنی کی ضرورت ہے جو مادی اور روحانی اقدار پر مشتمل ہو اور جس میں مادی روحانی اور خارجی داخلی ارتقا کے تمام امکانات مضمر ہوں ۔یعنی مذہب ،سیاست اور معیشت کی ہمکاری سے

ایک ایسا معاشرتی نظام قائم ہو جس میں انسان کے لئے مراتب عالیہ کے حصول کے سارے سامان موجود ہوں تاکہ آدم اپنی حقیقی عظمت اور قدر و منزلت تک پہنچ سکے۔ بہ اعتبارِ مجموعی انسانیت کے ارتقا کے لئے عقل و عشق یا حس اور وجدان کی ہمکاری سے مرتب ہونے والے اصول و ضوابط کی ضرورت ہے جس کی منتہا خودی اور خودی کا اصول ہے۔ یہی وہ نظامِ معنی ہے جس سے حیات و کائنات کے تمام امکانی مسائل کی تشریح و تعبیر ہو سکتی ہے۔

اس سلسلے کی دوسری نظم "فرشتوں کا گیت" ہے۔ جب پہلی نظم "لینن خدا کے حضور میں" کے مطالعے اور جائزے کے بعد "فرشتوں کا گیت" پر نظر ڈالتے ہیں تو واضح طور پر محسوس ہوتا ہے کہ لینن نے بارگاہِ ایزدی میں جو معروضات پیش کئے، فرشتے بھی ان کی صداقت پر گواہ ہیں۔ اور فرشتوں کی گواہی پر کسی کو بھی کسی قسم کا کوئی عذر یا اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لینن چونکہ اشتراکیت کا مبلغ و حامی اور سرمایہ دارانہ نظام کا مخالف ہے اس لئے اسے انسانی معاشرے کی ابتری اور بحرانی کیفیت کا سبب سرمایہ دارانہ نظام ہی میں دکھائی دیتا ہے۔ اقتصادیات و معاشیات کا تعلق ویسے بھی معاشرے کے خارجی احوال و کوائف سے ہوتا ہے اور لینن کا تعلق خارجی حقائق سے ہی ہے لیکن فرشتے حقائق کی باطنی کیفیات سے بھی آگاہ ہیں۔ ان کی نظر میں معاشرتی بحران اور طبقاتی کشمکش کا بنیادی سبب یہ ہے کہ انسانی خودی کی تکمیل نہیں ہو سکی ہے۔ اور انسان جو نقش گرِ ازل کی صناعی کا بہترین نمونہ ہے، وہ ابھی تک نامکمل اور ناتمام ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ عقل و عشق کی دوئی برقرار ہے یہ وحدت کی صورت اب تک اختیار نہیں کر سکے ہیں۔ چنانچہ ان کی معنوی ہمکاری کا معجزہ اب تک ظہور میں نہیں آسکا ہے۔ فرشتے بارگاہِ ایزدی میں عرض کرتے ہیں:

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی ؛ نقش گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی

خودی اقبال کے نظامِ فکر کا کلیدی تصور ہے اور اقبال نے خودی کو شعور کا روشن نقطہ تصور کیا ہے۔ عقل و عشق یا حس اور وجدان کی متوازن ہمکاری سے شعور میں وہ یابندگی پیدا ہوتی ہے جسے خودی کا روشن نقطہ کہا جا سکے۔ اس اعتبار سے اگر عقل و عشق میں دوئی کی کیفیت پیدا ہو جائے تو خودی کی تکمیل ممکن نہیں اور جب تک خودی کی تکمیل نہیں ہوتی تب تک تخلیقِ آدم کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی یہ کائنات عالمِ جنتِ ارضی بن سکتی ہے۔ اور جب تک یہ کائنات جہنم زار بنی رہے گی تب تک انسان طبقوں اور گروہوں میں بٹا رہے گا۔ یہی نہیں باہمی آویزش میں مبتلا رہے گا۔ انسان مختلف صورتوں میں نوعِ انسان کا استحصال کرتا رہے گا۔ اور انسانی شرافت کا معیار ملیامیٹ ہوتا رہے گا۔ فرشتے اسی صورتِ حال کی خبر دیتے ہیں جب وہ عرض کرتے ہیں:

خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ میر و پیر ؛ تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست ؛ بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی

تمام انسانی طبقے اور تمام ادارے خواہ ان کا تعلق دانش و بینش سے ہو، علم و فن سے ہو یا مذہب و روحانیت

سے ہو، ہوس کی گرم بازاری میں مبتلا ہیں۔ عشق کے سوز و گداز سے روح انسانی بیگانہ ہو چکی ہے جس کی وجہ سے تمام علمی و عملی تحریکات اپنی معنویت اور افادیت و اہمیت کھو چکی ہیں:

عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی　　　دانش و دین و علم و فن بندگیٔ ہوس تمام

اور اس نظم کا خاتمہ اس شعر پر ہوتا ہے۔

جوہرِ زندگی ہے عشق جوہرِ عشق ہے خودی　　　آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگیٔ نیام ابھی

عشق ایک محرک جذبہ ہے جو جبلات کو تمام جبر و لزوم سے نجات دلا کر خودی کی منزل کمال تک پہنچاتا ہے۔ خودی کی تلوار عشق کی صیقل سے تیغ جوہر دار بن جاتی ہے۔ یہاں فرشتوں کے تبصرے سے واضح ہو جاتا ہے کہ عقل و عشق کی بے سمتی اور بے مقامی اور محدودیت و کم مائیگی کی وجہ سے خودی کی تکمیل نہیں ہو سکی جس کے نتیجے میں انسانی معاشرہ فردوس گم شدہ کی تلاش و تحصیل سے قاصر رہا اور دنیا جہنم زار بن گئی۔

اس سلسلے کی تیسری نظم "فرمان خدا" ہے جس میں خدا کا خطاب فرشتوں سے ہے۔ اس نظم کے مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قادر مطلق اور عادل بے مثل کی عدالت لینن کے بیانات اور فرشتوں کی تائید و شہادت کے بعد اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ انسانی معاشرے کی اصلاح کے لئے تادیبی کارروائی ضروری ہے۔ چنانچہ پورے جاہ و جلال کے ساتھ فرمان جاری کیا جاتا ہے:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو　　　کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے　　　کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

اس بیداری، انقلاب اور جنگ کے خوشگوار نتائج مرتب ہوں گے۔ اگلے شعر میں کامیابی و کامرانی کی بشارت دی جاتی ہے:

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ　　　جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

یہاں بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال اشتراکی فلسفے کے ترجمان ہیں لیکن بہ نظر غائر دیکھا جائے تو اقبال نے اسرار خودی کے دیباچہ میں جس سلطانی جمہور کا تصور پیش کیا ہے، یہ وہی سلطانی جمہور ہے اور اشتراکی جمہوریت سے بالکل مختلف ہے۔ سلطانی جمہور نیابت الٰہی کے تصور پر مبنی ہے جس میں انسان کامل کی ایک جماعت کے ذمہ معاشرتی نظام ہوگا اور اس نظام میں سیاست و مذہب میں دوئی نہیں ہوگی۔ اس کا دستور اساسی ایک ایسے نظام معنی پر مبنی ہوگا جس کے ذریعے حیات و کائنات کے سارے مسائل کی تشریح و تعبیر ہو سکے۔ حکمرانی خدا کی ہوگی اور ارکان حکومت نائبین الٰہی ہوں گے۔ اس میں نہ تو کوئی آقا ہوگا اور نہ کوئی بندہ۔ نہ کوئی حاکم ہوگا اور نہ کوئی محکوم۔ معاشرتی زندگی کے تمام نقائص اور اختلافات اس میں مرکوز ہو کر ہم آہنگی کی صورت اختیار کر لیں گے۔ اس طرح اشتراکی جمہوریت یا اشتراکیت

سے اقبال کا اختلاف واضح ہو جاتا ہے۔ چوتھے شعر سے یہ اختلاف اور بھی واضح ہو جاتا ہے۔ جب اقبال خدا کی زبان سے یہ کہلواتے ہیں کہ:

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی: اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس شعر کو اشتراکیوں نے اشتراکیت کی حمایت میں تصور کر لیا حالانکہ یہ شعر بھی اشتراکیت سے اقبال کے اختلاف کا بین ثبوت ہے۔ فکر اقبال کی رو سے جہاں مزدور کو اس کی اجرت زکوٰۃ کے انداز میں نہیں ملنی چاہئے وہیں اقبال کے نزدیک یہ بھی روا نہیں کہ سرمایہ داروں کا سرمایہ لوٹ کر یا غاصبانہ قبضہ کے تحت کوئی مزدور یا کسان اپنی معاشی حالت بہتر بنا لے یا اس صورت میں اپنی ضروریات کی کفالت کا سامان مہیا کر لے۔ جب کہ اشتراکی فلسفے میں روٹی کے لئے ظلم کی تلوار اٹھا لینا جائز ہے۔ لیکن اقبال کے نظام فکر میں ایسا رزق حرام ہے جس سے روحِ خودی مرنے لگتی ہے اور پرواز میں کوتاہی آنے لگتی ہے۔ اس لئے انسان جو بنیادی طور پر طائر لاہوتی ہے اس کے لئے یہ رزق ممنوع ہے۔ جدید طبی اصطلاح میں اسے TOXIC FOOD یا INFECTIOUS FOOD بھی کہہ سکتے ہیں جس کے استعمال سے حیات انسانی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ضمیر کی زندگی بھی اتنی ہی اہم ہے۔ اس کی صحت و توانائی کا راز حفظ خودی میں مضمر ہے چنانچہ ان کے خیال میں ایسے رزق کو جلا کر خاک کر دینا چاہئے جو خودی کی ہلاکت کا موجب ہو۔

اس فرمان کے بعد عدالت خداوندی مذہبی استحصال کی طرف رجوع فرماتی ہے۔ اور جو احکامات صادر کئے جاتے ہیں، وہ درج ذیل اشعار میں ملاحظہ فرمائیں۔

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے — پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

حق را بسجودے صنمارا بطوافے — بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے — میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

مذہبی تجربات کے موثرات اجتماعی نوعیت کے ضرور ہوتے ہیں لیکن تجربے کی نوعیت بالکل ہی انفرادی اور داخلی ہوتی ہے۔ گویا کہ خدا کی بندگی کا معاملہ خدا اور بندے کے درمیان کا ذاتی معاملہ ہے اور اس کے لئے ہر انسان خود ذمہ دار یا جواب دہ ہے۔ اس لئے اس میں کسی تیسرے فریق یعنی پیر پروہت، لا پنڈت یا زاہد پادری کی مداخلت نامناسب ہے۔ اور اگر مذہب کی پابندی کے باوجود عمل میں انقلاب رونما نہ ہو سکے یا مذہب صرف اعتقادی اور نرے سوابات ورسوم کی پابندی تک محدود ہو کر رہ جائے تو خدا پرستی ہو یا بت پرستی، دونوں ایک ہی زمرے میں آ جاتی ہے اور تب حرم و دیر کا اختصاص بھی بے معنی ہو جاتا ہے چنانچہ چراغ دیر و حرم کا گل ہی ہو جانا بہتر ہے۔

اس لئے مذہبیت یا مذہب پرستی سے بیزاری کے اظہار کے ساتھ ہی یہ حکم ہوتا ہے کہ میرے لئے مرمر کی سلوں کی

بجائے مٹی کا حرم ہی زیادہ متبرک و مسعود ہے۔ یہاں مرمر جمود و تعطل اور اس کے برعکس مٹی کا حرم تخلیقی فعالیت اور حرکت و حرارت کا استعارہ ہے۔ مرمر کی سلوں کو سختی کے معنوی تناظر میں خودی کی جارحانہ تحریک اور مٹی کے حرم کو نرمی کے اعتبار سے عشق کا سوز و گداز بھی تصور کیا جا سکتا ہے۔ کشتِ خودی فی الحقیقت تم عشق ہی سے زرخیز ہوتی اور نسل انسانی کی ایسی فصل اگاتی ہے جسے اقبال انسان کامل یا مرد مومن کہتے ہیں۔ اور یہی مرد مسلمان بھی ہے جو کافر کی ضد ہے۔ اقبال نے عشق کے حوالے سے ایک جگہ کفر و ایمان کا فرق یوں ظاہر کیا ہے۔

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　　نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق

ایک تیسری تاویل یوں بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ مرمر کفر کی علامت اور مٹی ایمان کی علامت ہے۔ لیکن کفر و ایمان فقہی اصطلاحات ہیں جن کے معنی خودی کی غیر صالح تحریک اور خودی کی صالح تحریک بھی ہو سکتے ہیں۔ مراد بہر حال تعمیر خودی ہے جس میں عشق کے سوز و گداز کی کارفرمائی ضروری ہے۔ عشق کے مترادف کے طور پر اقبال نے اکثر جگہوں پر لفظ "جنوں" کا بھی استعمال کیا ہے۔ جس پر عقل کی پاسبانی لازم کر کے انہوں نے مہذب اور باادب بنایا ہے۔ اور تعمیر خودی میں اس حرکی عنصر سے فعالیت اور تربیت کا کام لیا ہے۔ یہ بات اس وقت اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب آخری شعر میں شاعر مشرق کو آداب جنوں سکھانے کا حکم صادر ہوتا ہے یعنی۔

تہذیب نوی کارگہہ شیشہ گراں ہے　　　آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو

یہاں نئی تہذیب یا جدید مغربی تہذیب کو "کارگہہ شیشہ گراں" سے عبارت کیا گیا ہے۔ اقبال نے اس کی خامی، کمزوری اور ناپائیداری کی بشارت ۱۹۰۵ء میں قیام یورپ کے دوران ہی دی تھی جب انہوں نے کہا تھا:

تمہاری تہذیب اپنے ہاتھوں سے آپ ہی خود کشی کرے گی　　　جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا

دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے　　　کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہو گا

یہاں اقبال نے مغربی تہذیب کی جارحانہ خودی کو ہدف ملامت بنایا ہے۔ ان کی فارسی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" میں خدا نے انسان سے جو شکایت کی ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے۔ کہ انسان نے ہرے بھرے پودوں کو کاٹنے کے لئے کلہاڑی بنائی اور آزاد و خوش الحان پرندوں کو قید کرنے کے لئے پنجرے بنائے۔ اس طرح خودی کی یہ جارحانہ تحریک ہے جو تخریب کاری کی طرف مائل رہی۔ سچ تو یہ ہے کہ خودی عشق کے سوز و گداز یا جنوں کے آداب سے بیگانہ ہو تو تخریب کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اقبال نے قوت پر اخلاقی پابندیاں عاید کی ہیں تاکہ وہ انسانی معاشرے کے لئے فضل الٰہی ثابت ہو سکے

بہر حال، پتھر ہو یا شیشہ، اس کا مقدر ٹوٹنا اور بکھر جانا ہے۔ سنگ مرمر بھی پتھر نما شیشہ ہی ہے۔ جس کا ٹوٹنا اور بکھرنا بھی انسانیت کے لئے ہلاکت خیز ہو سکتا ہے لیکن آداب جنوں سے واقف یا انسان کامل اپنے سوز و ساز عشق سے اسے پگھلا کر تم وجود میں تبدیل کر سکتا ہے اور اس سے کشت حیات کو زرخیزی عطا کر سکتا ہے۔

اب بالکل ہی واضح ہو گیا ہوگا کہ اقبال کی یہ تینوں نظمیں ایک ہی فکری سلسلے میں پروئی ہوئی ہیں۔ یہ اشتراکیت کے جس تصور کی ترجمان ہیں، وہ اشتراکیت مارکسی اشتراکیت سے بالکل ہی مختلف ہے۔ اقبال کے بعض معتبر ناقدین نے اسے اسلامی اشتراکیت سے عبارت کیا ہے۔ بہرحال یہ اقبال کے تصور خودی سے گہرے طور پر مربوط ہے اور بعنوان دیگر اقبال کا تصور خودی اسلام کی عصری حکیمانہ تعبیر ہے۔ اشتراکیت کا تصور پندرہ سو برس قبل اسلام نے بھی پیش کیا تھا لیکن اسلام میں ملوکیت و بادشاہت کی ہوس پرستی نے اس اشتراکیت کو بارآور نہیں ہونے دیا۔ فی الحال یہ کہنا تو مشکل ہے کہ مستقبل قریب یا بعید میں اس تصور یا اس خواب کی عملی تعبیر بھی سامنے آسکے گی لیکن صورت حال کے پیش نظر اقبال کی امیدوں اور آرزوؤں کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال نے نامساعد حالات میں بھی یقین و اعتماد کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ انہوں نے فرمایا:

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اقبال نے نمی کے امکانات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ دیکھیں کہ مٹی کب تک زرخیز ہوتی ہے اور کب تک نسل انسانی کی سرسبز و شاداب فصلیں اگ پاتی ہیں۔ اہل دل اور اہل نظر کو تو بہرحال انتظار کا کرب جھیلنا ہی ہوگا کلیم تجلی کا منتظر ہے۔ اضطراب بڑھتا جارہا ہے۔ انتظار کے لمحے پھیلتے جارہے ہیں۔

ذوق وشوق

اقبال ایک بڑے مفکر تھے اور دنیا کے بڑے مفکروں کی طرح انہیں بھی ایک ایسے نظام معنی کی تلاش تھی جو نظام معنی حیات و کائنات کے امکانی مسائل کی تشریح و توضیح کر سکے۔ اس سلسلے میں انہوں نے شعور حیات شوق اور وجدان کا ایک ایسا آہنگ تلاش کرنے کی کوشش کی جس میں بظاہر اختلاف کے باوجود داخلی وحدت ہو۔ ان کے نظام فکر میں عشق، خودی، حیات، قوت عمل یہ سب کے سب ایک ہی حقیقت کے مختلف پیرایہ ہائے اظہار ہیں۔ ان کی نظم "ذوق و شوق" اسی نقطہ نظر کی آئینہ دار ہے۔ اس نظم کے اکثر اشعار فلسطین میں لکھے گئے۔ اس میں ایک طرف مسلمانوں کی کھوئی ہوئی عظمتوں کا بیان ہے تو دوسری طرف ان کی بازیافت کے امکان پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

اقبال کے نزدیک شوق وہ محرک قوت ہے جو حیات کو بہتر سے بہتر کی طرف عمل پیرا رکھتا ہے اور جو حالات کی سختی میں عظیم اور شاندار امکانات کے حصول کے لئے رجائی قوت اور حوصلہ دیتا ہے۔

فلسطین چونکہ مسلمانوں کے شاندار ماضی کی علامت ہے اور تاریخی اعتبار سے وہ مسلمانوں کے سیاسی اور تہذیبی عروج کا مظہر ہے اس لئے وہ ارض فلسطین کو اپنی کھوئی ہوئی روایات کی علامت مان کر مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چونکہ مسلمانوں سے عمل کی وہ محرک توانائی ختم ہوگئی اور ان میں دولت کی فراوانی نے تساہل اور آرام پسندی کے میلانات پیدا کر دئے اس لئے ان سے تسخیر کی بے پناہ قوت جاتی رہی، یہ قوت ذوق و شوق کی وجہ سے بڑھتی ہے سیاسی عظمت کا ماتم جذباتی شدت تو رکھ سکتا ہے لیکن اس میں فکری گیرائی کم ہوتی ہے اور منطقی استدلال مفقود رہتا ہے۔ اس نظم کا فنی کمال یہ ہے کہ یہ مسلمانوں کی عظمت رفتہ کا مرثیہ ہونے کے باوجود منطقی استدلال اور فکری آہنگ رکھتی ہے۔ اس میں اقبال نے ایک خشک موضوع کو جذبے کی توانائی سے تازگی اور زندگی دی ہے۔

عام طور پر طویل نظموں میں جزئیات نگاری کی وجہ سے تاثیر کی کمی ہو جاتی ہے لیکن اس نظم میں تاثیر یکساں طور پر شروع سے آخیر تک پائی جاتی ہے۔ یہ فنکاری کا اعجاز ہے۔ اقبال نے اس میں وہی تکنیک استعمال کیا ہے

جو تکنیک انہوں نے خضر راہ میں استعمال کیا ہے یعنی وہ نظم میں بطور دیباچہ منظر طرازی اور منظر ساری کا اہتمام کرتے ہیں۔ یہ منظر قاری کو کہیں بھی موضوع سے دور ہونے نہیں دیتا۔ فطرت کے خارجی منظر سے انسانی ذہن کے داخلی پس منظر میں تحریک پیدا کر کے وہ پڑھنے اور سننے والے کی توجہ کو شروع سے اخیر تک کھینچنے میں کامیاب ہوجاتے ہیں۔ اس طرح ان کا نظریۂ فن جس کا ذکر مرقعۂ چغتائی کے دیباچے میں ملتا ہے، اس نظم میں عملی طور پر سامنے آجاتا ہے۔ انھوں نے فن کے متعلق بتایا کہ موجود سے مقاومت کر کے ناموجود کی تخلیق فن ہے۔ خود ان ہی کے لفظوں میں:

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

(بحوالہ "روح اقبال" ص ۱۶)

یہاں جو موجود ہے، وہ فلسطین کا نظارہ ہے اور جو غیر موجود ہے، مسلمانوں کی عظمت ہے۔ اقبال فلسطین کی موجودہ ویرانی کو دیکھ کر مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ لیکن اس خواب میں ایک تاریخی بنیاد ایک منطقی دلیل، اور ایک حکیمانہ امکان ہے۔ جس کمی نے مسلمانوں کی عظمت کو ضائع اور برباد کیا وہ کمی تحریک داخلی کی کمی ہے۔

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

انہوں نے جو سوالات کئے ہیں وہ سوالات اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ وسائل موجود ہیں، فطرت اپنے خزانوں کا امکان لئے بیٹھی ہے لیکن کیا ان خزانوں کو کھود کے نکالنے والا کوئی نہیں ہے؟ کیا ان امکانات کو واقعہ بتانے والا کوئی نہیں ہے۔؟

کیا نہیں اور غزنوی کارگہہ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سومنات

ذکر عرب کے سوز میں فکر عجم کے ساز میں — نے عربی مشاہدات نے عجمی تخیلات

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

ایسا اس لئے نہیں رہا کہ سوزِ عشق یا داخلی ذوقِ عمل اور شوقِ تسخیر مسلمانوں کے دل سے رخصت ہوچکا ہے۔ آفاقی تحریکوں کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ابراہیمؑ، حسینؓ اور محمدؐ کی تحریکات اسی داخلی توانائی سے زندہ اور پائندہ ہیں:

صدقِ خلیل بھی ہے عشق صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

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

یہ امت جو اپنا سوزِ دروں کھوچکی ہے اسی سے وعدہ ہے اللہ کا کہ یہ قوموں کی امامت کرے گی لیکن کسی بھی عظمت یا بزرگی کے حاصل کرنے کیلئے اس بزرگی اور عظمت کے لینے کا استحقاق بھی ہونا چاہیئے۔ جب آزمایا چند باتوں میں اللہ نے اپنے دوست ابراہیم کو اور پورا کر دکھایا ابراہیم نے تو کہا میں تمہیں انسانوں کا امام بناتا ہوں" تو ابراہیم نے کہا، اور میری اولاد کو؟" تو کہا "میرا وعدہ ظالموں تک نہیں پہنچتا"۔ ظلم یہی ہے کہ مسلمانوں کا دل جسے ذوق و شوق کا مطلع ہونا چاہیئے تھا، ذوق و شوق سے محروم ہے۔ اس لئے اقبال اسے ذوق و شوق کی تعلیم دیتے ہیں اور اس کے امکانات کو یاد دلاتے ہیں اور اس کی موجودہ صورتِ حال کی پستی اس کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں:

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیریاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

جلوتیانِ مدرسہ کورنگاہ و مردہ ذوق
خلوتیانِ میکدہ کم طلب و تہی کدو

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

ایسا نہیں ہے کہ تسخیر کائنات کی استعداد مسلمانوں کو حاصل نہ تھی لیکن ایسا ہے کہ انہوں نے اس استعداد کو کھو دیا ہے اگر اب بھی ان کا قلب بیدار ہو تو وہ صلاحیت ان میں پیدا ہو سکتی ہے۔ اسلاف کی تاریخ کا مطالعہ اور ان کے طرزِ عمل کی بنیادیں اگر حافظوں میں تازہ ہوجائیں تو بعید نہیں ہے کہ پھر وہ عروج اور

بلندی حاصل ہو جائے جو کھو چکی ہے۔ اس کا حصول فلسطین کے مشاہدے سے ہو سکتا ہے صرف ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ علوم کے حدود کا احساس ہو جائے جس طرح اقبال کے ضمیر میں معرکہ کہن تازہ ہوا اور یہ عرفان ہوا کہ۔ ع عشق تمام مصطفےٰ علم تمام بولہب

اسی طرح اگر خلوص کے ساتھ مشاہدہ ہو تو ہر مسلمان محسوس کر سکتا ہے کیونکہ عشق کبھی بہانے سے، کبھی طاقت سے انسانی قلوب کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اقبال چونکہ بنیادی طور پر رجائیت پسند ہیں اور ان کے سامنے " لا تقنطو " میں " رحمت اللہ " ہے اس لئے وہ بربادی سے بھی سبق لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فراق بھی اللہ کی نعمت ہے اور وصل کے مقابلے میں زیادہ اہم فراق ہے اگر سوز عشق موجود ہو کیونکہ:

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو ہجر میں لذت طلب
عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب
گرمی آرزو فراق شورش ہائے و ہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرہ کی آبرو فراق

اس طرح اقبال کی نظم " ذوق و شوق " ایک مقصدی اور فکری نظم ہے جس کی مقصدیت اور فکریت پڑھنے والے اور سننے والے کو تھکاتی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر تازہ دلی اور تازہ دمی برقرار رکھتے ہوئے اس کی توجہ کو لحظہ بھر کے لئے بھی ہٹنے نہیں دیتی۔ یہ نظم فن کا معجزہ ہے کیونکہ عظمتِ رفتہ کا مرثیہ یا تو یاس پیدا کرتا ہے یا تھکا دیتا ہے۔ فلسفہ کا بیان یا تو ذہنوں کو الجھا دیتا ہے یا خواب آور کیفیت طاری کر دیتا ہے۔ یہ نظم عظمتِ رفتہ کا مرثیہ بھی ہے اور عروج قوم کا فلسفہ بھی لیکن نظم نہ تو یاس پیدا کرتی ہے نہ خواب طاری کرتی ہے۔ اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے نظم کی بحر کا انتخاب کرتے وقت ان نکات کو ذہن میں رکھا تھا اور نظم میں ترتیب اصوات میں یہ اہتمام کیا کہ خواب اور تھکن کی جگہ بیداری اور حرکت کا ماحول پیدا ہو۔

دین و سیاست

خودی ایک کثیر الجہت سیال نامی حقیقت ہے۔ جس میں ارادہ، مقصد عمل اور شعور کی ہمکاری ہے۔ یہ لا زمانی، لا مکانی اور غیر معین وحدت ارادہ ہے مقصد اور ارادے کی وجہ سے اس میں عمل کی تحریک پائی جاتی ہے۔ یہ شدت رفتار کے لئے اپنی راہ میں رکاوٹیں خلق کر لیتی ہے اور خود ان رکاوٹوں میں بندھ جاتی ہے یا ان کی عادتوں میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ جس سے اس کی محضیت، اضافی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ یہی کائنات میں اس کے ظہور کی صورت ہے۔ اقبال اپنے ایک فارسی شعر میں کہتے ہیں کہ خود کو خاکی لباس میں دیکھنے کے لئے خالق کائنات نے یہ ہنگامہ برپا کیا:

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے   نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

چنانچہ کائنات کے تمام مظاہر و موجودات خودی کے ہی نمائندے یا مظاہر ہیں خواہ وہ جمادی سطح کے یا نباتی سطح کے یا حیوانی اور انسانی سطح کے ہوں۔ اس لئے ان کے مابین کوئی وصفی امتیاز نہیں لیکن مقداری امتیاز ہے جس نے انہیں تنوع بخشا ہے اس طرح اقبال اشیاء و مظاہر کے مابین ایک داخلی وحدت یا ربط داخلی کا تصور قائم کرتے ہیں۔ انسان میں خودی کا ظہور بہترین صورت میں ہوا ہے۔ اس کے باوجود وہ شکنجۂ زمان و مکان کا اسی طرح اسیر ہے جس طرح دوسری سطحوں کی خودی ___ یہ شکنجۂ زمان و مکان ٹوٹ سکتا ہے بشرطیکہ انسان اپنی محضی خودی کا عرفان حاصل کر لے۔

اس طرح اقبال کا نظام فکر توحیدی تفکر کی فلسفیانہ حکیمانہ تعبیر ہے جس نے اسلام کے بنیادی افکار سے جلا پائی۔ اس میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت پایا جاتا ہے۔ ان میں سے کسی کا کسی پر غلبہ نامناسب ہے۔ خودی ارادہ شعور، مقصد اور عمل کی ہمکاری سے جب فرد کی صورت میں ابھرتی اور اپنی شخصیت کے اظہار پر اترتی ہے، تو ایک فرد کامل کا نمونہ سامنے آتا ہے۔ ایسا انسان شکنجۂ زمان و مکان میں جکڑے رہنے کے باوجود شکنجۂ زمان و مکان سے ماورا ہوتا ہے۔ اسے زمان و مکان، رنگ و نسل، قومیت اور وطنیت اور تہذیب و تمدن کی تنگ و تاریک فضا میں محصور نہیں کیا جا سکتا۔ وہ خدا کی اس دھرتی پر فضل رب اور رحمت خداوندی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال دراصل ایسی ہی حریت مآب شخصیت کے متلاشی ہیں۔ جو وحدت فکر و عمل کا نمونہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے لئے ماحول و معاشرہ کا سازگار ہونا ضروری

ہے۔ یہ ایک ایسا ادارہ ہے جو افراد کے قوائے ذہنی اور قوائے عملی کو جلا بخشتا ہے۔ فرد چونکہ روح اور مادے کی ہمکاری کا حسین مظہر ہے اس لئے معاشرے پر لازم ہے کہ اس کی خودی کی حفاظت کرے اور روحانی اور مادی دونوں اعتبار سے ایک خاص توازن و تناسب کے ساتھ اس کے ارتقا کا امکان پیدا کرے۔ حکومت چونکہ ایسا ہی معاشرتی ادارہ ہے اس لئے اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ کسی دور میں حکومت نے یہ ذمہ داری ادا بھی کی ہے عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو گئی۔ ظاہر ہے کہ اس کے لئے ذمہ دار حکومت ہی کو قرار دیا جائے گا۔ اقبال کی نظم "دین و سیاست" اسی معنوی تناظر سے متعلق ہے۔ لیکن قبل اس کے کہ پوری نظم سامنے رکھی جائے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں اقبال کے خطبے سے استفادہ کیا جائے۔ یہاں پر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال موجودہ عہد کے غزالی ہیں جنہوں نے عصری حکیمانہ بنیادوں پر عصری حکیمانہ بنیادوں کی تنقید کرتے ہوئے عصر حاضر کی مذہبی ضرورت کا عقلی اور فکری اثبات کیا ہے:

> "عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھئے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالئے تو افراد افراد سے۔ اس میں اتنی سکت نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لئے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ درحقیقت زندگی سے اکتا چکا ہے۔ اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی حواس کے سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ لہٰذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے۔ اور پھر جیسا کہ ہکسلے کو کبھی خدشہ تھا اور جس کا بہ تاسف وہ اظہار بھی کر چکا ہے: مادیات کے اس باقاعدہ نشوونما نے اس کے رگ و پے بھی مفلوج کر دیئے ہیں کچھ ایسی ہی کیفیت مشرق کی ہے۔ اس لئے کہ سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق از منہ متوسط میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ و ارفع شکل میں ہوا تھا۔ اب عملاً بیکار ہو چکے ہیں۔"

واضح ہے کہ ایسا تصوف جس کا میلان بے عملی کی طرف تھا، مارکس نے اسے مذہب کی حقیقت تصور کیا اور اسے افیون قرار دیا۔ لیکن اقبال کے نزدیک مذہب کی اصل بار وح کچھ اور ہے۔ انہوں نے مارکس کی ہی طرح مغضب روحانیت یا افیونی خواص کی حامل مذہبیت کی تردید بار بار کی۔ یہی صوفیانہ طریق عیسائی حلقے میں رہبانیت کی شکل میں ابھرا چنانچہ سیاست

نے مذہب سے پیچھا چھڑا لیا۔ جس کے نتیجے میں مادیت اپنی پوری قوت و شدت کے ساتھ ابھری اور اس نے روح اور روحانیت ضمیر اور انسانیت کو کچل کر رکھ دیا۔ روح اور مادے کی وحدت کا نظام ٹوٹا تو اس کے نتیجے میں یہ صورت حال پیدا ہوئی اور انسان اعلا مراتب سے محروم ہو گیا۔ اس تناظر میں اقبال کی نظم دین و سیاست خاصی اہمیت کی حامل ہے۔ مناسب ہے کہ نظم پوری کی پوری ملاحظہ فرمائی جائے:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی — سماتی کہاں اس فقیری میں میری

خصومت تھی سلطانی و راہبی میں — کہ وہ سربلندی ہے یہ سربہ زیری

سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا — چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری ہوس کی وزیری

دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی — دوئی چشم تہذیب کی نابصیری

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا — بشیری ہے آئینہ دار نذیری

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی

کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

یہ حقیقت ہے کہ اقبال نے عصر حاضر کی تہذیب کی مخالفت اور مذمت اسی وجہ سے کی کہ اس کی بے ضمیر سیاست نے انسانی معاشرے کی وحدت کو مختلف سطحوں پہ توڑا اور تصادم و پیکار کا وہ ماحول پیدا کر دیا کہ ایک فرد ایک فرد ہی سے برسرپیکار نہیں ہوا۔ بلکہ ذہنی بحران کا شکار ہو کر خود اپنی ذات سے بھی متصادم ہو گیا۔ اور اپنے آپ میں ٹوٹنے بکھرنے لگا۔ اقبال بنیادی طور پر اس کی ذمہ داری سیاست کی بجائے مغضب روحانیت پر عاید کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اس کی ذمہ داری یہ تھی کہ انسان کی اندرونی زندگی کی شیرازہ بندی اس طرح کرتی کہ اس کا خارجی عمل صالح ہوتا اور عمل خیر کے لئے مہمیز بنتا۔ وہ بے بصری، کورنظری، جہالت اور اس کے نتیجے میں نفس کی غلامی کے لئے مجبور نہ ہوتا۔ ہوس پرستی اس کے ضمیر کو کچل نہیں پاتی۔ اگر انسانی معاشرے کی تنظیم اس منہاج پر ہو پاتی تو یہ دنیا جہنم ہونے کی بجائے جنت نظیر بن جاتی۔

اس صورت حال یعنی عصری تناظر میں اقبال کے ذہن میں اسلام کے نظام توحید کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ جس میں مذہب کا مزاج رہبانی نہیں ہے۔ اور جس میں مذہب اور سیاست دو مختلف وحدتیں نہیں ہیں۔ یہاں سلطنت اور حکمرانی کا بھی کوئی تصور نہیں بلکہ نیابت کا تصور ہے۔ نائب الٰہی وہی ہو سکتا ہے جس کا دل پاک اور ضمیر روشن ہو وہ ایسی حریت مآب شخصیت ہو جو حریت الٰہی کی دلیل بن جائے۔ اقبال ایسی شخصیت کو فرد کامل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایسا ہی انسان عروج آدم خاکی کا صحیح بندوبست کر سکتا ہے اور اس کی مادی جبلی ضرورتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ اس کی روحانی زندگی کو بھی درخشاں اور منور کر سکتا ہے۔ اور اسی صورت میں انسانیت کی حفاظت ممکن ہو سکتی ہے۔ اس کے لئے اقبال حضور پاکؐ کے شکر گذار

اور ممنون کرم دکھائی دیتے ہیں جنہوں نے ایسے معاشرے کی تشکیل کی جس میں مذہب اور سیاست کو نظامِ وحدت میں پرو دیا گیا۔ اور جس کے نتیجے میں وہ انقلاب برپا ہوا جس کی نظیر تاریخ عالم میں ملنی مشکل ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنی ایک دوسری نظم میں حضورِ رسالت مآب میں عقیدت کا نذرانہ یوں پیش کیا ہے۔

بمصطفٰے بہ رساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

اور حقیقت یہ ہے کہ خودی کا اس سے بہتر اور حسین تر مظہر آج تک دنیا کی نظروں نے نہیں دیکھا۔

ساقی نامہ

"ساقی نامہ" اقبال کی چند معرکتہ الآرا نظموں میں سے ایک ہے اور ان کی دوسری نظموں کی طرح یہ بھی فلسفیانہ حقائق پر مبنی ہے۔ سیاسیات، معاش اور فلسفہ ایسے موضوعات ہیں جو عام طور پر خشک سمجھے جاتے ہیں۔ خشک مسائل کو شعری زبان میں پیش کرنا اور سامع کی توجہ کو برقرار رکھنا ایک اہم لیکن مشکل کام ہے اس لئے بڑا فنکار ماحول طرازی اور منظر سازی کا سہارا لیتا ہے جو سننے والوں کو خشک باتوں کے سننے کی صلاحیت اور حوصلہ عطا کرتا ہے۔ منظر سازی کا کام کئی جہاتی ہوتا ہے۔ سننے والے کے ذہن کو سمجھنا، مسئلے کی نزاکتوں اور لطافتوں کو پیش نظر رکھنا، ماحول کو سازگار بنانا اور اپنے افکار کو نظم و ترتیب دینے میں دیانت داری برتنا اور وہ اثرات مرتب کرنا جو مقصود شاعر ہے۔ اس طرح ساقی نامہ ایک بہاریہ منظر کی تعبیر سے شروع ہوتا ہے اور اپنی بحر کے انتخاب میں روانی اور تسلسل کے لحاظ سے بتدریج خشک اور پیچیدہ مسائل کو سمیٹتے ہوئے سامعین کے ذہنوں کو خشکی اور تھکن کا شکار نہیں ہونے دیتا۔ یہ اقبال کی فنکاری ہے اور یہی ان کے فن کا کمال ہے۔

اقبال کی اس نظم کا موضوعِ خاص تصورِ خودی ہے اور تصورِ خودی ان کے نظامِ فکر کا کلیدی تصور ہے چنانچہ جب تک اقبال کے تصورِ خودی کو کماحقہٗ سمجھ نہ لیا جائے تب تک ان کے افکار و اشعار سے بہرہ مند اور لطف اندوز ہونا مشکل ہے۔ اس طور پر ساقی نامہ کی تفہیم و تشریح اور تعبیر کی ضرورت اہمیت اختیار کر لیتی ہے اور اس کی اہمیت اس وقت تو اور بھی بڑھ جاتی ہے جب ہم اسے عصری مسائل کے تناظر میں دیکھیں۔ اقبال کے زمانے میں اور آج کے زمانے میں کوئی نصف صدی کا فاصلہ ہے لیکن اگر حالات و واقعات کی تہہ میں اتر کر دیکھیں تو ایک عہد کا فرق ہے۔ اقبال غلام ہندوستان میں پیدا ہوئے اور غلام ہندوستان میں ہی ان کی موت واقع ہوئی اور آج کا عہد ہندوستان کی آزادی کا عہد ہے چنانچہ اُس زمانے کے مسائل میں اور اِس عہد کے مسائل میں کہاں تک فرق اور کہاں تک یکسانیت ہے اور اس تناظر میں اقبال کے تصورِ خودی کی تب کیا اہمیت تھی اور اب کیا قدر و قیمت ہے، دراصل یہی بات غور طلب ہے۔

اقبال کا عہد جس میں انہوں نے خودی کا تصور وضع کیا۔ بڑا ہی ہیجان انگیز اور ہلاکت خیز ہو چکا تھا اور ان سے جو نتائج برآمد ہو رہے تھے اور جن نتائج کے برآمد ہونے کے امکانات تھے۔ ان کا ایک مختصر منظوم خاکہ اقبال نے اپنے اصل موضوع "خودی" تک پہنچنے سے قبل ہی پیش کیا ہے تاکہ تصورِ خودی کی افادیت و اہمیت کو سمجھنے میں سامعین اور قارئین کے لئے آسانیاں پیدا ہو جائیں اور وہ اس فکری اصول کو اپنی عملی اور تجربی زندگی میں ڈھال کر خود اس کو پرکھ سکیں۔

اقبال نے جس عصری صورتِ حال اور عصری مسائل کا بیان، اپنی شعری اور شیریں زبان میں کیا ہے اس کو پچھلی روایتوں کے تناظر میں مختصر طور پر اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے۔

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل سے حکمتوں کا عروج شروع ہوا اور وہ تنظیمی روایت جو الٰہیاتی تفکر اور مابعد الطبیعاتی تفلسف کی دین تھی، کشورِ فکر سے شہر بدر کی گئی اور حببت پسندی میکانکی قطعیت میں تبدیل ہو گئی۔ انسانیت کو اس کے تحائف جبلی ضرورتوں کی کفالت کے لئے بے شمار تھے۔ بھاپ انجن، ریلوے، سمندری جہاز، تیز رفتار سواریاں، پرنٹنگ پریس، بجلی اور پانی پا کر انسانیت روح اور دماغ سے یکسر برگشتہ ہو کر شکم پیٹ اور آرام کی طرف جھک گئی۔ یہاں تک کہ بیسویں صدی میں ضروریات اور تسکین کے حصار میں اندر سے ناآسودگی اور لاتعینی کا مظاہرہ شروع ہو گیا سائنس کی مزید تحقیق نے مادے کے وجود کو خیال ثابت کر دیا جس کے نتیجہ میں کائنات کا ڈھانچہ ہی بدل گیا چنانچہ افکار کے سانچے اور ترسیل کے ڈھانچے بڑے انقلابات سے دوچار ہوئے اور معنی، اقدار، عبارات کو نظرِ ثانی کی ضرورت پڑ گئی۔ اس پر مستزاد یہ ہوا کہ سیاست کی بساط پر زرگری کی جنگ نے نوآبادیاتی نظام کو ایک طرف تو دوسری طرف سودکاری کی معیشت نے معاشیات کو کھوکھلا کرنا شروع کر دیا۔ جنگِ عظیم کی تباہ کاریوں نے انسان کا عقیدہ حیات اور اس کے اقدار پر سے اٹھا دیا۔ بکھری ہوئی معیشت نے غربت کی خودداری کو للکارنا شروع کیا اور اجارہ داری کے دن برے آئے اور طبقاتی کشمکش نے کڑاہی سے آگ میں چھلانگ لگائی جس کے نتیجے میں کلچرل مانندگاوائی کا شکار ہو گیا اور وہ وقت آ گیا کہ انسان قنوطیت کے مہیب غار کے کنارے آ پہنچا جہاں سے حیات کے امکانات ختم ہو رہے تھے مگر ساتھ ہی ساتھ اس صورتِ حال میں زیریں لہر یا رجائیت کی اٹھتی رہیں یہاں تک کہ موجودہ حکمتوں نے کسی ایک ایسے بڑے قانون کی دریافت کا بیڑا اٹھا لیا جس قانون سے دوسرے تمام قوانین کی تشریح ہو سکے اور عصرِ حاضر کا ماہرِ طبیعات ڈاکٹر ہاکنگ "خدا ہے کہ نہیں"، جیسے سوال کی معنویت اور افادیت کا معترف ہوا۔ اس صورتِ حال نے انسانی حیات کے امکان، اخلاقی اقدار کے امکان اور مذہبی اقدار کے امکان کے لئے راہ ہموار کی۔

خلاصہ یہ کہ مذہب، فلسفہ اور سائنس کے مابین شدید اختلافات تھے اور ہر سطح پر آپسی پھوٹ اور خانہ

بندیاں تھیں اور ہر خانے میں افراتفری کی کیفیت تھی جس میں سب سے اہم اور ظاہری مسئلہ حکمت کی دین سے فیضیاب ہونے والے عوام کا معاشی بنیادوں پر تین خانوں میں بٹا تھا جو اس طرح تھا۔ اونچا طبقہ، نیچا طبقہ اور درمیانی طبقہ۔

اونچا طبقہ مسلسل اونچا ہوتا جا رہا تھا اور درمیانی طبقہ مسلسل نیچے طبقے میں تبدیل ہوتا جا رہا تھا اور یہ صورت حال صنعتی انقلاب نے پیدا کی تھی جس کی نتیجے میں کارل مارکس کے اشتراکی نظریات نے قوت پکڑ لی۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے پہلے، بہت پہلے مذاہب نے اشتراکی نظام کی بنیاد ڈالی تھی جس کی داغ بیل معنی، اقدار اور روحانیت پر تھی لیکن میکانکی طبیعات کے عروج کے بعد جو اشتراکیت ابھری، وہ بے دین اشتراکیت تھی، بے روح اشتراکیت تھی اور اخلاق باختہ اشتراکیت تھی۔ اقبال کا عصران تمام انقلابات کے اثرات کا آئینہ دار تھا۔ برطانوی نوآبادیاتی نظام میں خلل آ رہا تھا۔ شخصی حکومت کی گرفت ڈھیلی پڑ رہی تھی۔ صنعتی، سیاسی اور مذہبی انقلابات رونما ہونے لگے تھے اور مختلف حالات میں کامیابیاں بھی حاصل کر رہے تھے۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان کی کشاکش ایک نئے مخلوط معاشی نظام کے تصور کو جنم دے رہی تھی اور صورت حال بقول اقبال یہ تھی:

گیا دور سرمایہ داری گیا — تماشا دکھا کر مداری گیا
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے — ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے
دل طور سینا و فاراں دونیم — تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم

انسانیت کا قافلہ پھر ایک بار اتھاہ سناٹے میں آکھڑا ہوا تھا جہاں سے آگے کی کوئی منزل دکھائی نہیں دیتی تھی اور جو ملت اس صورت حال میں قافلۂ انسانیت کو آگے بڑھا سکتی تھی، اس کا کلیم تجلی سے محروم ہو چکا تھا۔ وہ ملت تصوف کی آغوش میں اپنی خودی کا گلا گھونٹ چکی تھی اور اس کا سبب اقبال کے مطابق عجمی تصوف پر آریائی فلسفے کا غلبہ تھا اور اس وقت ملت اسلامیہ کی حالت بقول اقبال ایسی تھی:

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش — مگر دل ابھی تک ہے زنّار پوش
تمدن، تصوف، شریعت، کلام — بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی — یہ امت روایات میں کھو گئی

اور ایسا اس لئے ہوا کہ سینے میں جو عشق کی آگ تھی، وہ بجھ کر راکھ کا ڈھیر بن گئی:

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے — مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

چودہ اشعار کے اس بند کے بعد تیسرا بند دعائیہ ہے جس کی کلید "دل مرتضیٰ" اور سوز صدیق "ہے جو فقر و

قلندری، عشق و مستی اور حرکت و عمل کی مجموعی عبارتیں ہیں، شاعر کی انفرادی خودی بیدار ہو چکی ہے اور وہ اس دولت سے بہرہ مند ہو کر امیر بن چکا ہے لیکن ارتقائے خودی کا مقصود و منتہا منزل بیخودی ہے جو اجتماعی خودی سے عبارت ہے اور اسی میں انفرادی خودی کی بقا کا امکان ہے اس لئے اقبال کہتے ہیں :

مرا دل مری رزم گاہِ حیات ۔ گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر ۔ اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اسے ۔ لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

اس کے بعد اقبال اصل موضوع پر آجاتے ہیں اور یہی ان کی شاعری کا مقصود ہے۔ فلسفہ خودی کی شاعرانہ ترسیل انہوں نے مختلف عنوانات کے تحت مختلف اسالیب شعر کے ذریعہ کی ہے اور بعض اوقات اس کی مزید وضاحت کے لئے اردو و انگریزی نثر کا بھی سہارا لیا ہے۔ اس نظم میں بھی وہ اپنے نظامِ فکر کے اس کلیدی تصور کو پیش کرتے ہیں جس میں ان کی فکری توانائی کے ساتھ ساتھ جذبے کی شدت بھی شامل ہو گئی ہے اس طور نہ صرف یہ کہ مسئلے کی خشکی اور پیچیدگی زائل ہو گئی ہے بلکہ فکر و جذبہ کی ہم آہنگی نے اس کے حسن و اثر میں ندرت و شدت پیدا کر دی ہے۔

اقبال کے نظامِ فکر میں خودی کا تصور روایتی تصوف کے تصورِ خودی سے بالکل ہی مختلف ہے۔ اقبال نے لفظ خودی کا استعمال ایک مخصوص فلسفیانہ معنی میں کیا ہے۔ ان کے نزدیک خودی وہ اصول ہے جو کثرتِ ظہور کا واحد سبب ہے۔ وہ خودی کی دو سطحیں تسلیم کرتے ہیں "احسنِ تقویم" اور "اسفل سٰفلین" جسے وہ امر اور خلق کہتے ہیں۔ امر کی سطح پر خودی کثیر الاطراف نامی سیال حقیقت ہے اور خلق کی سطح پر خودی افراد و اشخاص ہیں۔ خودی جب سطحِ امر سے نیچے سطحِ خلق پر آتی ہے تو زمانی مکانی معینات میں قید ہو جاتی ہے جبکہ سطحِ امر پہ خودی لازمانی لامکانی وحدتِ ارادہ ہوتی ہے جس سے تمام ارادے خواہ وہ کسی بھی سطح کے ہوں، اپنا ظہور حاصل کرتے ہیں اسی وجہ سے اقبال اس کائنات کو خودی کی نوآبادی (COLONY OF EGO) کہتے ہیں جس میں مختلف مظاہر میں خودی کی مختلف سطحیں اجاگر ہوتی ہیں۔ یہی خودی سطحِ امر پہ ہوتی ہے تو بے پناہ توانائی رکھنے والی فاعلی بالارادہ حقیقت ہوتی ہے لیکن سطحِ خلق پر آتی ہے تو زمانی مکانی نظام کی اسیر ہو جاتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں :

دمادم رواں ہے یمِ زندگی ۔ ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود ۔ کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی ۔ عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر ۔ مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

اقبال نے خودی کے تصور میں حیات، عمل، مقصد اور ارادے کو ہمکنار کر کے ایک ایسا کلیہ قائم کیا ہے جس کی بنیاد

پر کسی بھی روحانی، اخلاقی، اعیانی فلسفے کی عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے کیونکہ قدرت کے کارخانے میں بھی اسی اصول کی کار فرمائی فرض کی جا سکتی ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی کی اس نو آبادی میں ہر مظہر حیات نمائندۂ خودی ہے یعنی ہر سو ایک ہی حقیقت کے جلوے بکھرے پڑے ہیں لیکن خودی کا حسین و جمیل اظہار انسان ہی کی ذات میں ہوا ہے۔ انسان میں یہی توانائی خودی ہے جو اراد حافظے، شعور اور حیات کی صورت میں جلوہ گر ہے اور یہی اس کے اندر پیدا ہونے والی تحریکات و تغیرات کا سبب ہے۔ چنانچہ اقبال کا خیال ہے کہ انسان چاہے تو اپنے گرد و پیش کے حدود کی تسخیر کر کے خود کو شکنجے سے آزاد کر لے اور اپنے اندر سطح امر کی لامحدود توانائی کا عرفان حاصل کرے جس میں حیات، شعور، ارادہ، مقصد اور عمل کی ہمکاری ہے۔ اقبال اس کو ایک نفسیاتی عمل مانتے ہیں اور قرآن کریم کی اس آیت لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ، ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ ۝ سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ اس آیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ احسن تقویم کی سطح، امر کی سطح ہے جہاں انسان خلق کیا گیا۔ یہاں خودی کی توانائی غیر معین، لامحدود اور کثیر الجہات رہتی ہے اسفل سافلین یعنی خلق کی سطح یہ ہے کہ خودی اپنے ہی کھینچے ہوئے دائروں میں بندھ جاتی ہے اور ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ حیات اپنی قوتِ اظہار میں اس وقت کامیاب ہوتی ہے جب اظہار کی راہ میں رکاوٹیں حائل ہوں۔ چنانچہ مقصد ظہور کے ساتھ ہی اس کی بے پناہ توانائیوں پر روک لگ جاتی ہے لیکن جب سطح خلق کی خودی اپنی سطح امر کا عرفان حاصل کر لیتی ہے تو امر و خلق کے درمیانی فاصلے ختم ہو جاتے ہیں اور حدود ٹوٹ جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم اسے معراج یا قاب قوسین کی منزل کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح اقبال کا تصور خودی ایک فلسفیانہ نظام فکر ہونے کے ساتھ ساتھ حکیمانہ بنیادیں بھی رکھتا ہے جس سے حیات و کائنات کے تمام امکانی مسائل کی تشریح و تعبیر کی جا سکے۔ اقبال نے خودی کے تصور کو اپنی شاعری کے ذریعہ تو پیش کیا ہی ہے لیکن اپنے اشعار سے زیادہ وضاحت و صراحت کے ساتھ اس تصور کو اپنے خطبات میں پیش کیا ہے۔ وہ سطح خلق پر پائی جانے والی مخلوق میں ایک ربط داخلی مانتے ہیں۔ یہی سبب ہے، کہ اقبال کے نزدیک کائنات فطرت میں مظاہر و موجودات کے مابین کوئی وصفی امتیاز نہیں ہے کیونکہ سبھوں کی اصل اور حقیقت ایک ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں — کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں — مگر عین محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے — یہ سونے میں چاندی میں پارے میں ہے
کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور — کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور

اقبال کا یہ تصور فلسفیانہ اور حکیمانہ ضرور ہے لیکن اسلام کے بنیادی عقیدے سے نہیں ہٹتا بلکہ عقیدے

کی بنیاد کو اور بھی مستحکم کر دیتا ہے۔ اس سلسلے میں اگر حقیقت سے چشم پوشی نہ کی جائے تو یہ کہنا نامناسب نہ ہوگا کہ اسلام میں زمانے کی تیز رفتاری کے ساتھ ساتھ فکر اور جذبہ نے ایک دوسرے سے اپنی وابستگی، اشتراک و ہم آہنگی ختم کر کے الگ الگ سمتیں اختیار کر لی تھیں جس کے نتیجے میں اسلام کہ جس کی روح عالمانہ اور ارتقا پسندانہ ہے، وہ روح اپنے پرستاروں کے ہاتھوں گھٹنے لگی۔ فقہا اور صوفیہ کے دو الگ الگ دبستان قائم ہو گئے چنانچہ اسلام کی روح جو بحر بیکراں کی مانند تھی۔ آلودگیوں سے بھرے تالاب کی طرح یہ بحر بیکراں خشک ہوتا جا رہا تھا۔ اقبال نے اپنے خونِ جگر اور نالۂ سحر سے اسے حکمت و فلسفہ، تفکر و تدبر اور عقل و عشق کا آب حیات سے لبریز اور موجیں ارتا ہوا سمندر بنا دیا۔ اقبال کہتے ہیں:

فریب نظر ہے سکون و ثبات — تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے — خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات — خودی کیا ہے بیدارئ کائنات
خودی کے نگہباں کو ہے زہرناب — وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
فروفالِ محمود سے درگذر — خودی کو نگہ رکھ ایازی نہ کر

اقبال نے کائنات میں گھٹتی ہوئی انسانیت کے لئے نسخۂ حیات تحریر کر دیا ہے جو خصوصاً امت مرحومہ کے لئے صدائے کن ہے اور یہی حیات و کائنات کے نظام کا مستقل عنصر (PERMANENT ELEMENT) ہے اس کی تقدیر یہ فنا نا آشنا اور ارتقا کوش ہے۔ ازل سے ابد تک اس کے مختلف رنگ اور روپ ہیں۔ حیات اسی خودی کا ایک پہلو ہے:

سفر زندگی کے لئے برگ و ساز — سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند — سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
خودی کی یہ ہے منزل اولیں — مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
خودی شیر مولا جہاں اس کا صید — زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید
ہر اک منتظر تیری یلغار کا — تری شوخئ فکر و کردار کا
یہ ہے مقصد گردشِ روزگار — کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

فصل بہار، محاورہ اور اگر خواہی حیات

فصلِ بہار

اقبال کی شاعری محض تفریح طبع کا سامان نہیں۔ وہ پیام ہے۔ زندگی کا پیام۔ اقبال کا مذہب خودی، ان کا مسلک جد و جہد اور ان کا مشرب حرکت و عمل ہے۔ ان کی زیر نظر فارسی نظم بہ ظاہر بہاریہ نظم ہے اور اسے منظری شاعری کی عمدہ مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اقبال کی منظری شاعری بھی ان کے بنیادی موقف سے الگ نہیں ہوتی۔ اس نظم میں بھی بیداری کا پیغام اور حرکت و حرارت کی تلقین اور جد و جہد کی تعلیم دکھائی دیتی ہے۔ اس مختصر سی نظم میں صرف پانچ بند ہیں۔ اور مختلف حوالوں سے خوابیدگی اور حجرہ نشینی کے خلاف تلقین کا میلان واضح ہے۔ اور اخیر بند میں "دیدۂ معنی گشا" کی ترکیب سے حقیقت کے عرفان اور واقعیت کے ادراک کی تعلیم ملتی ہے۔ اس کے بند ملاحظہ ہوں:

خیز کہ در کوہ و دشت، خیمہ زد ابر بہار
مستِ ترنم ہزار، طوطی و دراج و سار
بر طرف جویبار، کشتِ گل و لالہ زار
چشمِ تماشا بیار

خیز کہ در کوہ و دشت، خیمہ زد ابر بہار

(اٹھو کہ صحرا اور کوہسار میں ہر طرف بہار کا سماں چھایا ہوا ہے۔ بلبل (ہزار)، طوطی، تیتر اور مرغِ سیاہ (سار) بہار کی خوشی میں گانا گا رہے ہیں اور نہروں کے کنارے کنارے مختلف اقسام کے پھول کھلے ہوئے ہیں۔ ان دلکش اور قدرتی مناظر سے لطف اندوز ہونے کے لئے آنکھیں کھول اور بیدار ہو)

خیز کہ در باغ و راغ ۔ قافلۂ گل رسید
بادِ بہاراں وزید، مرغِ نوا آفرید
لالہ گریباں درید، حسنِ گل تازہ چید
عشق غمِ نو خرید
خیز کہ در باغ و راغ قافلۂ گل رسید

(باغ اور صحرا ہر جگہ پھول کھلے ہوئے ہیں۔ بادِ بہاری چل رہی ہے۔ پرندے گا رہے ہیں، گل لالہ پر مستی کا عالم طاری ہے (لالے نے گریباں پھاڑ ڈالا ہے) حسینانِ چمن نے اپنی دلکشی اور آرائش میں اضافہ کر لیا ہے جس کی وجہ سے مرغانِ چمن کے ہیجان میں اضافہ ہو گیا ہے)

بلبلگاں در صفیر، صلصلگاں در خروش
خونِ چمن گرم جوش، ای کہ نشینی خموش
در شکن آئینِ ہوش، بادۂ معنی بنوش
نغمہ سرا گل بہ پوش
بلبلگاں در صفیر، صلصلگاں در خروش

(بلبل نغمہ سرا ہے، فاختہ (صلصلگاں) سرگرمِ نالہ ہے۔ چمن کا خون جوش مار رہا ہے یعنی سارے چمن پر مستی چھائی ہوئی ہے۔ اے کہ تو! تعجب ہے کہ (ایسے میں بھی) خاموش ہے۔ اٹھ اور سنجیدگی کے دائرے سے باہر نکل۔ معرفت کی شراب پی یعنی کائنات کا مطالعہ و مشاہدہ کر تاکہ تیرے ضمیر پہ کائناتِ فطرت کے سربستہ راز منکشف ہو سکیں۔ باغ میں چل، نغمہ سرائی کر، پھولوں سے لطف اندوز ہو)

حجرہ نشینی گذار گوشۂ صحرا گزیں
بر لبِ جوئی نشیں آبِ روان را ببیں
نرگسِ ناز آفریں لختِ دلِ فرودیں
بوسہ زنش بر جبیں
حجرہ نشینی گذار گوشۂ صحرا گزیں

(اے کہ تو حجرے سے باہر نکل (مناظر فطرت کا مطالعہ کر) صحرا کا کونا اختیار کر۔ نہر کے کنارے بیٹھ کر آب رواں کا نظارہ کر، دیکھ نرگس دلنواز جو بہار کی جان ہے جھک کر اس کی پیشانی کو چوم رہی ہے)

دیدۂ معنی گشا، ای زعیان بی خبر
لالہ کمر در کمر، نیمۂ آتش بسر
می چکدش بر جگر، شبنم اشک سحر
در شفق انجم نگر
دیدۂ معنی گشا، ای زعیان بی خبر

(اے کہ تو اپنے ماحول سے بیگانہ ہے، ظاہری آنکھوں کے علاوہ دل کی آنکھیں بھی کھول تاکہ تو فطرت کی جلوہ گری سے لطف اندوز ہو سکے۔ دیکھ تو سہی لالے کے پھول وادیوں میں کثرت سے کھلے ہوئے ہیں (کمر در کمر کنایہ ہے کثرت و قربت سے) اور سب سرخ رنگ کی صدری پہنے ہوئے ہیں اور ان پر شبنم ٹپک رہی ہے جو در اصل صبح کا آنسو ہے۔ گل لالہ کی سرخ پتیوں پر شبنم کے قطرے ایسے چمک رہے ہیں جیسے شفق میں ستارے)

یہ ایک خوبصورت بہاریہ نظم ہے جس میں اقبال نے منظر سازی اور منظر طرازی کا حسین کارنامہ انجام دیا ہے اس میں شاعری اور موسیقی کا حسین امتزاج دکھائی دیتا ہے۔ شاعر نے لفظوں کے ذریعے موسم بہار کا حسین منظر تراشا ہے اور انسانوں کو مطالعہ فطرت اور مناظر قدرت کی دعوت دی ہے۔ قرآن کے مطابق فطرت کا مشاہدہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس میں پالنے والے کی بے شمار نشانیاں موجود ہیں۔

اقبال کی شاعری میں کچھ کلیدی الفاظ گل، بو، شمع، خون، تجلی، لالہ، شاہین، شعلہ، حسن، عشق، دل، عقل، خورشید وغیرہ گہری معنویت کے حامل ہیں۔ یہ محض اقبال کی جذباتی وابستگی اور ذہنی شغف کا ہی پتا نہیں دیتے۔ ' لالہ ' اپنے کثرت استعمال اور محلِ وقوع کے اعتبار سے (خواہ وہ مرکب یا مفرد شکل میں، یعنی محض لالہ یا لالہ و گل، لالۂ صحرا وغیرہ) اقبال کی شعری معنویت اور شاعرانہ ارتقا کا ضامن دکھائی دیتا ہے۔ لالہ کی کلیدی حیثیت و اہمیت اور معنوی ارتقا کو سمجھا جائے تو اقبال کی شاعرانہ عظمت کا راز پوری طرح سے کھل کر سامنے آسکتا ہے اس سلسلے میں یوسف سلیم چشتی کے خیال کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ لکھتے ہیں:

"جس طرح پرندوں میں شاہین اقبال کا محبوب ہے اسی طرح پھولوں میں
گل لالہ انہیں بہت مرغوب ہے۔ یوں تو ہر تصنیف میں اس کا تذکرہ آیا ہے
لیکن پیام مشرق میں انہوں نے اسے طرح طرح سے سجایا ہے۔ . . گل لالہ
سے اقبال کی دلچسپی کا سبب یہ ہے کہ جس طرح ان کو شاہین میں مردِ مومن کی
صفات نظر آتی ہیں، اسی طرح وہ اس پھول میں عاشق کی زندگی کا مشاہدہ
کرتے ہیں۔"

یہ توجیہ لالے کی معنویت کو اجاگر کرنے میں کسی حد تک معاون ضرور ہوتی ہے لیکن اقبال کی شاعری میں شاہین اور لالہ میں ایک مرکزِ اتحاد بھی دکھائی دیتا ہے۔ شاہین اگر قصرِ سلیمانی کے گنبد پر نشیمن نہیں بنا سکتا تو لالہ بھی خیاباں کی پرتکلف فضا میں پھول پھل نہیں سکتا۔ بہرحال لالہ کے تحلیل و تجزیہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچا جا سکتا ہے کہ لالۂ صحرا کو شاعر نے عالم اسلام، مردِ مومن، اس کی قوتِ نمو، انسان اور اس کا جذبۂ عمل اور ان سب کے استعاراتی تفاعل اور معنوی کیفیت و کمیت کا اشاریہ بنا دیا ہے۔

اس طرح زیرِ نظر نظم میں اقبال لالے کے حوالے سے انسان کو بیدار کرتے اور فکر و نظر کے ساتھ ساتھ حرکت و عمل پر مائل کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ انسان غفلت اور بے عملی کی زندگی ترک کر کے پورے ایمان و ایقان اور جوش و خروش کے ساتھ کائناتِ فطرت پر اس طرح حاوی ہو جائے کہ کلیت کے ساتھ ساتھ اس کی انفرادیت کا رنگ نکھر سکے۔ اس کے ذریعہ انا کی شخصی اور محیط توانائی کا ظہور ہو سکے۔ وہ آفاق میں خود کو گم کرنے کی بجائے آفاق کو اپنے آپ میں گم کر لے۔ وہ رحمتِ عالم اور فضلِ الٰہی کی حیثیت سے سارے عالم پر چھا جائے۔

محاورہ مابینِ خدا و انسان

انسان اپنے خلقی اعتبار سے ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے۔ اس کی خودی کا اظہار اس کے حافظے، ارادے، شعور اور عمل سے ہوتا ہے۔ ایک سطح پر یہی خالق اور ایک سطح پر یہی مخلوق ہے:

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

خالقِ کائنات نے اپنے آپ کو خاکی لباس میں دیکھنے کے لئے یہ ہنگامہ کھڑا کیا اور "اللہ نور السمٰوٰت

والارض،، کے نکتے سے بھی یہ بات ثابت ہو جاتی ہے۔ اللہ ہی زمین و آسمان کا نور یا توانائی ہے لیکن انسان کے سوا کوئی دوسری مخلوق اس سرزمین پر نہیں جو عملِ تخلیق میں خدا کی ہمسری کی حامل ہو تاہم یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ انسان اپنی خودی کو مستحکم کر لے۔ خودی اگرچہ توانائی جبلت اور قوت عمل ہی ہے لیکن مستحکم اس وقت ہوتی ہے جب وہ تخلیقی عمل میں تخلیقی اصول کے تحت شریک ہو۔ اگر یہ تخریب کی طرف مائل ہو جائے تو غیر مستحکم اور ناپیدار ہے۔ چنانچہ ایسی خودی کی اقبال تنقید کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی ایک مختصر سی فارسی نظم ،،محاورہ مابین خدا و انسان،، کا پہلا بند قابل توجہ ہے۔ خدا انسان سے شکایت کرتا ہے:

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم — تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم — تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

یعنی میں نے پانی اور مٹی سے ایک جہان خلق کیا اور تو نے اس وحدانی کلیت کو ایران و توران اور حبش کے مادی جغرافیائی حدود میں تقسیم کر دیا۔ میں نے مٹی سے خالص لوہا پیدا کیا، تو نے اس سے شمشیر، تیر اور بندوقیں بنالیں اور کلہاڑی بنائی تاکہ باغ کے سرسبز و شاداب پودوں کو کاٹ سکے اور پھر پنجرے بنالئے تاکہ نغمہ سرا آزاد پرندوں کو قید کر سکے۔ اقبال نے اسی نظم کے دوسرے اور آخری بند میں اپنے تخلیقی نقطۂ نظر کی وضاحت کر دی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

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

یعنی تو نے کالی رات بنائی جسے اجالنے کے لئے میں نے چراغ بنائے۔ تو نے مٹی پیدا کی اور میں نے اس سے پیالے ڈھالے۔ تو نے ویرانے پہاڑیاں اور جنگل اگائے، میں نے انہیں کاٹ چھانٹ اور مسطح کر کے سرسبز و شاداب باغ سجائے اور چمن زار کھلائے۔ میں نے بے آب پتھر کو صیقل کر کے شفاف آئینہ بنا دیا۔ میں ہی وہ انسان ہوں جس نے زہر سے امرت نچوڑا۔ یہی اقبال کا تخلیقی تصور ہے جو نہ صرف فکری و فنی نقطۂ نظر سے اہم ہے بلکہ سماجی سیاسی افکار کے تناظر میں بھی اور فلسفیانہ حکیمانہ تصورات کی روشنی میں بھی وقیع اور گراں مایہ ہے۔ اقبال کے خیال میں ہر انسان کا عمل تخلیقی نوعیت کا حامل ہونا چاہیئے، جو انسانیت کے فروغ کا امکان پیدا کرے اور

انسانیت کے فروغ کا امکان اس میں مضمر ہے کہ اس کی خودی مستحکم ہوجائے۔ اس کی فکر کا ہر پہلو عمل خیر کے لئے مہمیز بنے اور اس کے عمل کا ہر زاویہ ذات اور تعمیر کائنات سے عبارت ہو۔ اس کا مقصد مقصد الٰہی کا پابند اور اس کی حریت، حریت الٰہی کی دلیل بن جائے۔ اسی طرح اقبال کا خیال ہے کہ خدا اور انسان دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں خود انہیں کے لفظوں میں:

حسن را از خود بروں جستن خطا است　　　　آنچہ می بایست پیش ما کجاست

"جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے۔"

انسان اور کائناتِ فطرت کے دوسرے مظاہر کے مابین اقبال ایک ربط داخلی کا تصور قائم کرتے ہیں لیکن ان کا خیال ہے کہ انسانی خودی اپنی کیفیت و کمیت کے اعتبار سے دوسرے مظاہر خودی سے ممیز اور اعلیٰ و ارفع ہے۔ جو اس کے شعور، ارادے، اور اعمال و افعال سے ظاہر ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ دوسری مخلوقات کے مقابلہ میں عظیم ترین ہے اور اس کی ارتقائی کیفیات سے واضح ہے کہ اس کے ارتقاء کا مزید امکان موجود ہے۔ چنانچہ انسانی معاشرہ کی تشکیل ایسی ہونی چاہئے جو انسانی خودی کے ارتقا میں معاون ہو، نہ کہ ایسا نظام جو انسانوں کو انسانوں کا غلام کر کے اسکے جسم سے اس کی خودی کی روح نچوڑ لے۔ جیساکہ نظم کے محولہ بالا پہلے بند سے خودی کی جارحانہ تحریک کا اظہار ہوتا ہے چنانچہ اقبال نے اپنی ساری عمر اپنے زور قلم کا بہاؤ انسانی خودی کی مدافعت، محافظت اور تربیت پر صرف کیا اور حریت کے نعرہ مستانہ سے روح انسانیت کو بیدار کرنے لگے۔ لیکن روایتی شاعروں اور ادیبوں کی طرح انہوں نے انسانیت دوستی یا احترام آدمیت کا جذبہ عام نہیں بلکہ اپنے عالمانہ غور و فکر سے ایک فلسفیانہ حکیمانہ نظام مرتب کر کے انسانیت دوستی کی فکری بنیادیں فراہم کردیں۔

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

تہذیب انسانی کی تاریخ گواہ ہے کہ اس دھرتی پر قدم رکھتے ہی انسان کو مخالف قوتوں کا سامنا ہوا۔ اس نے اس سے خوف و ہراس بھی محسوس کیا۔ لیکن یہ اس کا بنیادی وصف تھا کہ اپنے شعور و ادراک سے دامن کش ہو کر اس نے حملہ آورانہ اقدام کرنے کی بجائے مدافعت پسندانہ اقدام کئے یہ انسان کے

تہذیبی، اخلاقی طرزِ عمل کے امتحان کا اولین مرحلہ تھا جس کو اس نے حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا۔ چنانچہ اقبال کی تعلیم جہد للبقا کے سلسلے میں دفاعی اقدام کے اصول پر مبنی ہے اسکی اساس اخلاق و اقدار اور رشتہ ملت ہے۔ اقبال کبھی بھی حملہ آورانہ خودی کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ دفاعی اقدامات کی ترغیب دلاتے ہیں جو فی الحقیقت تخلیقی نوعیت کی حامل ہے۔ جیساکہ انکی فارسی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" کے جائزے سے واضح ہوتا ہے۔ جبکہ روایتی عقائد میں عموماً انسانیت دوستی اور احترام آدمیت کا میلان ظلم کے خلاف مظلوم کے کسی ردِ عمل کو قبول نہیں کرتا۔ بلکہ ظلم کو برداشت کرتے رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ اقبال ایسے تصورات و عقائد سے اظہار برأت کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ رویہ تخلیقی نہیں بلکہ انفعالی ہے جو انسان اور انسانی خودی کی روح کو سلب کر لیتا ہے اقبال کے خیال میں جمال کے ساتھ ساتھ جلال کی متوازن ہم آہنگی ضروری ہے۔ یہ سچ ہے کہ ظلم کو ظلم سے اور شر کو شر سے شکست نہیں دی جا سکتی لیکن ظلم اور شر کے خلاف نبرد آزمائی جذبۂ خیر کی نمائندگی ہے۔ یہ مدافعت پسندانہ عمل ہے اور اقبال کا یہ تخلیقی اصول ہے۔

اقبال کے تصورات کے مطابق حیات اپنی قوت اظہار میں اسی وقت کامیاب ہوتی ہے جب اظہار کی راہ میں دشواریاں اور رکاوٹیں حائل ہوں وہ کہتے ہیں:

زمانہ باز بر افروخت آتش نمرود
کہ آشکار شود جوہر مسلمانی

اقبال کے نزدیک جوہر مسلمانی ہی جوہر انسانی ہے اور یہی خودی یا روح خودی ہے۔ اس لئے رکاوٹوں اور دشواریوں سے بھاگ جانا انکار خودی یا نفی حیات ہے۔ رکاوٹوں اور دشواریوں سے ہی انسانی خودی بیدار ہوتی ہے اور تسخیر جہات کر کے اپنی تکمیل کرتی ہے۔ کائناتِ فطرت کو اسی جوہر کی تلاش رہتی ہے جس کے لئے وہ انسان کی راہ میں مزاحمت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ مزاحمت پر قابو پانا ہی تسخیر فطرت یا تسخیر جہات ہے جب کہ اس سے بھاگ جانا نفی حیات یا انکار خودی ہے اور یہی زوال آدم کا سبب ہے جیساکہ ان کی فارسی نظم " اگر خواہی حیات اندر خطر زی" سے ظاہر ہوتا ہے۔

اقبال کی یہ نظم ایک علامتی تمثیلی نظم ہے بظاہر یہ صحرا کے دو غزالوں کے مکالمے پر مشتمل ہے لیکن بہ باطن یہ دو ذہنی صورت حال کا بیان ہے انیسویں صدی کے اواخر میں الہیاتی تفکر کا وہی حال ہو گیا تھا جو امام غزالی کے زمانے میں تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام غزالی کے دور میں یونانی تفکر روحانی الہیاتی تفکر کی فکری مایہ داری کو چیلنج کر رہا تھا جس کا مقابلہ امام غزالی نے یونانی فکری بنیادوں پر تنقید کر کے یعنی "احیاء العلوم" مرتب کر کے کیا اور اقبال کے پیش نظر مغربی فلسفے اور حکمت کی غلط بینی تھی جس کا مقابلہ انھوں نے مغربی فکری بنیادوں پر کر کے

"تشکیل جدید" مرتب کی اس طرح نظم کا مجموعی تاثر ہمارے ذہن کو فوراً احیاء العلوم، اور تشکیل جدید" کے دو غزالوں سے ملا دیتا ہے نظم کا پہلا بند اس طرح ہے:

غزالی با غزالی درد دل گفت   ازیں پس در حرم گیرم کنامی
بصحرا صید بنداں در کمین اند   بکام آہواں صبحی نہ شامی
اماں از فتنۂ صیاد خواہم
دلم اندیشہ ہا آزاد خواہم

یعنی ایک غزال (ہرن) نے دوسرے غزال سے کہا کہ اب میں حرم نشیں ہو جانا چاہتا ہوں کیونکہ صحرا میں صیاد ہماری گھات میں بیٹھے ہیں۔ ہم غزالوں کے لئے نہ تو یہاں کی صبح موافق ہے اور نہ شام ہی موافق ہے۔ چنانچہ صیاد کے اس فتنے سے جان چھڑا کر دل کو اس اندیشے سے آزاد کر لینا چاہتا ہوں۔

یہ وہی متصوفانہ میلان ہے جس سے بے عملی کے ذوق کو فروغ ہوا۔ اقبال اسے نفیٔ حیات اور انکار خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک نامساعد حالات سے بھاگ جانا ہی انکار خودی ہے اور یہی زوال آدم کا اولین اور بنیادی سبب ہے، چنانچہ تصوف کے منفی عملی میلان سے اقبال بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ اس لئے وہ دوسرے غزال کے ذریعہ پہلے غزال کو مشورہ دیتے ہیں کہ میرے دوست اگر زندگی چاہتے ہو تو خطرے میں زندگی بسر کرنے کی عادت ڈالو، تب ہی ممکن ہے کہ تمہارا جوہر حیات نکھرے۔ جس طرح کند خنجر کو صیقل کر کے شمشیر آبدار بناتے ہیں اسی طرح خنجر کی دھار پر سر ٹپک ٹپک کر حیات کو جوہر دار کر ڈالو کیونکہ خطرہ حیات کی تاب و تواں کو جانچنے کے لئے امتحان ہے۔ یہ وہ میزان ہے جس پر جوہر حیات تلتا ہے یہاں دوسرا بند بھی ملاحظہ فرمالیں تو بہتر ہے:

رفیقش گفت اے یار خردمند   اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را بر فساں زن   ز تیغ پاک گوہر تیز تر زی
خطر تاب و تواں را امتحان است
عیار جسم و جاں را امتحان است

اقبال کا یہ نعرۂ مستانہ اس جرأتِ رندانہ کی تعلیم و تلقین کرتا ہے جس سے مٹی کی تصویروں میں سوز دم بدم پیدا ہوتا ہے اور پیکرِ گل تابناک ہو جاتا ہے۔ یہ عمل حیات بیز، شعور ریز، ارادہ خیز اور مقصد انگیز ہوتا ہے۔

اقبال قوت حیات کے منفی میلانات کے برعکس ایک مثبت تخلیقی میلان کا تصور قائم کرتے ہیں۔

ان کے خیال میں قوت کا منفی میلان تخریب کارانہ اور کورانہ ہوتا ہے۔ اس کی مقاومت کر کے تخلیقی میلانات کو فروغ دینا ضروری ہے۔ اسی میں انسانیت اور انسان کی بھلائی ہے۔

الٰہیات ○ عصری تناظر

- مذہب
- تصوف

مذہب

اقبال کا نظامِ فکر توحیدی تفکر کی فلسفیانہ حکیمانہ تعبیر ہے۔ جس نے اسلام کے بنیادی افکار سے جلا پائی ہے۔ اس میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت پایا جاتا ہے ان کی نظر میں انسان روح اور مادے کی ہمکاری کا ایک حسین و جمیل شاہکار ہے۔ شعور، ارادہ، مقصد اور عمل کی ہمکاری سے جب حیات فرد کی صورت میں ابھرتی ہے اور شخصیت کے اظہار پر اترتی ہے تو خودی کا ایک نمونہ سامنے آتا ہے۔ لیکن کامل نمونہ وہ ہے جسے فردِ کامل، مردِ مومن، مردِ حُر، یا مردِ مسلمان سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ ایسا انسان شکنجِ زمان و مکان سے ماورا ہوتا ہے۔ اسے زمان و مکان، رنگ و نسل، وطنیت و قومیت اور تہذیب و تمدن کی تنگ و تاریک فضا میں محصور نہیں کیا جا سکتا۔ وہ خدا کی اس دھرتی پر نفسِ رب اور مشیت خداوندی کی حیثیت رکھتا ہے وہ امرِ رب ہوتا ہے اور کلِ امر کی مشیت کا جویا، نگراں اور امین ہوتا ہے۔ انسانی معاشرہ چونکہ خدا کا کنبہ ہے اس لئے اس میں فضل الٰہی سے حاصل ہونے والی نعمتوں، برکتوں اور سعادتوں کو تقسیم کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ خدا کی نظر میں خدا کے اہل و عیال کا حق برابر ہے اور سروری خدا ہی کے لئے ہے۔ ایسا انسان مظہر شان خداوندی ہوتا ہے۔ اسی بنا پر وہ دوسری تمام مخلوقات سے اشرف و افضل ہے۔ یہی تصور اقبال کو بین الاقوامیت اور آفاقیت عطا کرتا ہے۔ اور بقول جاوید اقبال "اقبال کا جو بین الاقوامی تصور ہے یا جس کی بنیاد پر ان کی فکر میں بین الاقوامیت کا انحصار ہے وہ یہی ہے کہ جب تک آدمی آدمی کا احترام کرنا سیکھے گا۔ اس وقت تک کوئی بہتر دنیا وجود میں نہیں آسکے گی" ظاہر ہے کہ اقبال کی یہ فکر روحانی اور اقداری نظام کے تابع ہے۔ اور روحانیت کا تعلق چونکہ مذہبی تجربات سے ہے اس لئے مادیت کی جارحانہ تحریک کو مہذب اور معتدل کرنے کے لئے وہ مذہب کی ضرورت و اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ چنانچہ عصر حاضر کی تہذیب اور اس کی زائیدہ و پروردہ سیاست کو مادیت کے شدید غلبے کی وجہ سے انہوں نے یک چشم تصور کیا اور سیاست میں مذہبی روحانی اقدار کی آمیزش کو ضروری قرار دیا اس سے اقبال کی مذہب پسندی کا پہلو سامنے آتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وہ فطری طور پر مذہب پسند واقع ہوئے تھے۔ لیکن ان کے نزدیک روحانیت رسوم و روایت کی نری پابندیوں میں نہیں بلکہ

عملی تجربی مضمرات و موثرات میں ہے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی تمام تر مذہب پسندی کے باوجود رام، مہاتما بدھ اور نانک جیسے روحانی پیشواؤں کو عقیدت کا خراج پیش کیا۔

اقبال مذہب پسند واقع ہوئے تھے۔ لیکن ان کا عہد مذہب سے بیزاری کا عہد تھا اور خاص کر ایسے نوجوان کو جو جدید ذہن کے حامل تھے اور نئی تہذیب نے جنہیں اپنی آغوش میں پروان چڑھایا تھا، دنیا کی مادی سائنسوں اور جبلی ضروریات کی کفالت کرنے والے مادی وسائل نے روح اور دماغ سے یکسر بیگانہ کر دیا تھا۔ لیکن آسودگی تو صرف عنصری سطح پر تھی اس کی زیریں سطح پر وہی انتشار و بحران تھا جو انسانیت کو بے چین اور مضطرب کئے ہوئے تھا یہی بے چینی اور اضطراب کی کیفیت دین و سیاست اور اردو، فارسی کی بہت سی نظموں کا محرک ہے۔ اقبال نے دوئی یا اختلاف کو ان نظموں کا موضوع بنایا۔ لیکن اس کا ذمہ دار انہوں نے افیونی خواص کی حامل روحانیت یعنی رہبانیت کو قرار دیا ہے۔ واضح رہے کہ صاحب سرمایہ کارل مارکس نے مذہب کو افیون قرار دیکر اس کے وجود کا ہی انکار کر دیا تھا۔ لیکن اقبال نے مذہب کی افادیت و اہمیت پر زور ڈالا لیکن مغضب یعنی افیونی خواص رکھنے والی مذہبیت اور روحانیت کی تردید انہوں نے مختلف مواقع پر کی اور مختلف پیرائے میں کی:

وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں فرد — شجاعت میں یکتا حمیت میں فرد

عجم کے خیالات میں کھو گیا — یہ سالک مقامات میں کھو گیا

اقبال اسے خودی کی موت سے تعبیر کرتے ہیں جس کی وجہ سے مشرق مبتلائے جذام ہو چکا تھا۔ اور خودی کی یہی موت تھی (رہبانیت کی شکل میں) جس نے مغربی تہذیب کو روحانیت اور اخلاق، معنی اور اقدار سے بیگانہ کر کے اندرونی یا داخلی سطح پر بے نور یا کور چشم بنا دیا تھا چنانچہ دین و دولت کی اس دوئی نے انسانوں کو خارجی نفاست و لطافت کا مرقع بنا دیا انہیں کشیدہ قامتی عطا کی لیکن رگ حیات سے قلب کی حرکت اور روح کی حرارت کو نچوڑ لیا جس کی وجہ سے انسان کھوکھلا اور انسانیت بے جان ہو گئی اور ایسا کچھ ایک دن میں نہیں ہو گیا تھا۔

سولہویں صدی کی ذہنی فکری میراث بتدریج اٹھارویں صدی تک ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی پہنچی تھی۔ دانشوروں نے "واضح اور یقینی" اصولوں کی تلاش میں چلتے چلتے مابعد الطبیعاتی، متصوفانہ اور الہیاتی (مذہبی) اقدار و اصول کا انکار کر دیا تھا۔ میکانکی طبیعاتی تفکر شدید معنیاتی شکنجے میں اپنی کارکردگی کا مظاہرہ کر رہا تھا۔ معین زمان و مکان میں معین حرکات جن پر ہماری حسی درکی گرفت بھی تھی ہماری علمی بنیادوں کی حیثیت رکھتے تھے۔ جو باتیں یا امکانات ہماری حسی درکی گرفت سے باہر تھے ہم ان کے وجود کے منکر ہو گئے [دراصل یہ ایٹم کا تصور تھا جو میکانکی قطعیت میں دانش و بینش کو اسیر کر چکا تھا۔ یعنی ایٹم مادے کا سب سے چھوٹا عنصر ہے جسے توڑا نہیں جا سکتا یہ ٹھوس اور جامد ہے۔ اسی بنیاد پر مان لیا گیا کہ کائنات بھی جامد اور ٹھوس ہے واقعات حادثات کے نتیجے میں رونما ہوتے ہیں۔ ڈارون

نے جو ارتقا کا تصور دیا اس میں بھی ارتقائے حیات کو ایک طرح سے حادثہ ہی قرار دیا گیا۔ مارکس نے بھی تاریخ انسانی کی مادی تعبیر اسی نقطۂ نظر سے کی اور مذہب و روحانیت اور خدا کا سرے سے انکار کر دیا۔ چونکہ حکمت کا یہ فیصلہ مستند قرار دیا گیا کہ ایسا کوئی وجود نہیں جو ہمارے حسی نظام سے ماورا ہو۔ اور چونکہ حدودِ حس میں خدا کا کوئی وجود نہیں اس لئے اس سے وابستہ مذہب اور روحانیت مہمل چیزیں ہیں۔ جن پر گفتگو کرنے کے لئے سائنس میں نہ کوئی جواز ہے اور نہ وقت و فرصت] اس طرح اٹھارہویں صدی حکیمانہ رسی درکی تحلیلی مزاج کا قدآور، صحت مند، مردانہ، کشیدہ قامت عہد تھا۔ لیکن وہ یک چشم تھا اس میں دروں بینی کی کمی تھی۔ جس کے نتیجے میں اخلاق، اقدار اور روحانی افکار کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں اور مابعد الطبیعات اور الٰہیات کے اسالیب اظہار کوئی ایسا وسیلہ نہیں بنا پائے تھے کہ وہ اپنے جواز میں انجن اور بھاپ کے بیانات کے جیسی قطعیت پیش کر سکیں۔ لیکن ایسا بھی نہیں تھا کہ اٹھارہویں صدی اپنی اس یک چشمی سے مطمئن تھی وہ ذہنی کشاکش اور تناؤ حسی درکی اور داخلی و وجدانی امکانات میں کسمسا رہی تھی۔ جو ذہنی ارتقا اور تخلیقی تحریک کے لئے ناگزیر ہے۔ مغرب میں برگساں، ولیم جیمز، میکٹیگرٹ، موروائٹ ہیڈ اور برٹرنڈرسل ذہنی انقلاب کا وہ موڑ ہیں جہاں کاروان فکر نری حسیت سے داخلیت کی طرف مڑ گیا۔ مشرق میں اقبال جو میکٹیگرٹ کے شاگرد بھی ہیں، اسی انقلاب کے نمائندے ہیں۔

لیکن اس کاروانِ فکر کو نری حسیت سے داخلیت کی طرف موڑنے والا محرک بھی سائنسی تحقیق کی دنیا میں رونما ہونے والا وہ عظیم انقلاب تھا جس نے مادہ کے وجود کو خیال ثابت کرنے کی ٹھان لی تھی۔ اور ایکدن یہ بات ثابت ہو کر رہی کہ سختی کا مقدر ٹوٹنا اور ٹوٹ کر بکھر جانا ہے۔ دراصل جب یہ مفروضہ قائم کر لیا گیا تھا کہ ایٹم سب سے چھوٹا عنصر ہے اور اب ٹوٹ نہیں سکتا تو اس قطعی اور حتمی فیصلے میں منطقی طور پر یہ نقص پایا گیا کہ جو ٹھوس ہے اور ٹوٹ چکا ہے وہ بار بار اور ہزار بار ٹوٹے گا۔ اس مفروضے پر ایک دوسرے حکیمانہ حلقے نے کاوش شروع کی اور بیسویں صدی کے ربع اول تک یہ ثابت کر دیا کہ جس ایٹم کو ٹھوس سمجھا گیا وہ حقیقت میں ٹھوس تھا ہی نہیں۔ یہ سیال لہر کی مانند ہے جس میں بعض اوقات گانٹھ سی پڑ جاتی ہے جس کے نتیجے میں وہ ہمیں ٹھوس وجود معلوم ہوتی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اسی مفروضے کی بنیاد پر کائنات کا نظام جسے ٹھوس، سمجھا گیا تھا وہ بھی غلط ثابت ہوا۔ کائنات کا نظام لہروں کا نظام مان لیا گیا اور یہ بھی مان لیا گیا کہ ان لہروں کی جڑیں اندر ہیں کہاں تک پہنچتی ہیں اس کا پتا ہم حسی درکی بنیادوں پر لگانے کے قابل ابھی نہیں ہیں۔ اس طرح کائنات کا وجود سیال نامیت میں منتقل ہو گیا۔ اس تحقیقی کارنامے کے سلسلے میں ڈی بروگلے، ہیزن برگ، شیروڈنگر اور آئنسٹائن وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں اور اسی بنیاد پر عصر حاضر کے عظیم ماہر طبیعات پروفیسر ہاکنگ نے اس سوال کی اہمیت کا اعتراف و اقرار کیا کہ "خدا ہے کہ نہیں ہے"۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں الٰہیاتی تفکر کے لئے راہ ہموار اور فضا سازگار ہو گئی یہ عوامی زندگی میں ذہنی کشمکش کا دور تھا۔ حکمت نے مذہب کو جھٹلا دیا تھا۔ تو مذہب سے بیزاری کا میلان پیدا ہوا اور پھر

جب حکمت نے ہی روحانیت کی طرف اشارہ کر دیا تو مذہبی روحانی، اخلاقی اور اقداری میراث کے تحفظ کا میلان ابھرا اور حکمت سے بیزاری بڑھنے لگی۔ اس طرح مغربی مادیت اور مشرقی روحانیت ایک دوسرے کی حریف بن گئی۔ اقبال نے ان دونوں کو خودی کی موت سے تعبیر کیا۔

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور

خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام

اس طرح انسانی معاشرہ ایک طرف اندھا تو دوسری طرف کوڑھی ہو گیا۔

ایک طرف مذہبی معتقدات کی بنیادیں ہل رہی تھیں تو دوسری طرف مذہبی تناظر میں روحانی اخلاقی اقدار کے تحفظ کا شعور بڑی تیزی سے پنپ رہا تھا۔ مختلف مذہبی تحریکات جنم لے رہی تھیں جو بظاہر روحانی اخلاقی قدروں کی بقا کا امکان ڈھونڈ رہی تھیں مذہبی روایت کی جدید تاویلات کا یہ موسم اپنی معنویت کے اعتبار سے عجیب و غریب تھا۔ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ مادی غلبے سے نجات حاصل کرنے کا واحد ذریعہ مذہبی رہنمائی کو سمجھا جانے لگا تھا۔ چنانچہ ہندوستان کی تہذیبی سیاسی فضا میں مختلف مذاہب وعقائد کی قیادت اپنے اپنے طور پر اس درد کا درماں تلاش کرنے پر مجبور تھی۔

دراصل اس عہد کو موجودہ مسائل سے نمٹنے کے لئے جس فکر انگیز بصیرت اور جس دروں بینی کی ضرورت تھی اس کا ہر سطح پر فقدان تھا۔ حلقۂ اسلام کا جدید ذہن اپنے اسلامی ورثے کو ترک کر اور روایات کی کشمکش سے بیزار ہو کر مغربی علوم و افکار سے مرتب ہونے والی مادہ پرتہذیب کے حصار میں اپنی فکری اور عملی رہائش گاہ تعمیر کر چکا تھا۔ گریز کا یہ پہلو مختلف النوع کشاکش سے نجات دلانے کے لئے وقتی طور پر بہت آسان نسخہ تھا۔ جدید اذہان کی روحانی تسکین اور اخلاقی اقداری وابستگی کا کوئی واضح امکان دسر وسامان اسلامیانِ ہند کے ذخیرۂ روایات میں موجود نہ تھا کیونکہ بقول اقبال صورت حال ایسی ہو چکی تھی :

تمدن، تصوف، شریعت، کلام — بتانِ عجم کے پجاری تمام

اقبال نے وقت کی اس نزاکت کو محسوس کیا اور آفاقی ذہنی انقلاب کے امکان پر نظر رکھتے ہوئے کہا:

"یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کسی کام کے لئے بڑا مساعد ہے قدیم طبیعات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید کرنا شروع کر دی ہے۔ لہٰذا جس قسم کی مادیت ابتداءً اس کے لئے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔"

اقبال نے مذہب کی انتہا پسندانہ روش کی تنقید کی اور متصوفانہ تجربات کے نقلی پیرایوں کا راز فاش کیا اور اسلام کی بنیادی عملی تازہ کاری کو جدید فکری تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اپنے اس مزاج کے سلسلے میں انہوں نے کہا:

مذہب میں بہت تازہ پسند اسکی طبیعت کرے کہیں منزل تو گذرتا ہے بہت جلد

لیکن اسلامی معاشرے کو اس بات کی تمیز کم ہی تھی کہ ایمان کون سی شئے ہے اور کفر کیا بلا ہے۔ روایات کے بندھے ٹکے اصول میں اتنی صلاحیت نہ تھی کہ وہ مضطرب اور راہ بے خبر انسانیت کی قیادت کا فریضہ صحیح طور پر انجام دے پاتے۔ اس کے لئے ایسے پختہ شعور اور بالغ نظر انسان کی ضرورت تھی جو روایتی اقدار کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ جدید علوم و افکار پر بھی عبور رکھتا ہو اور جدید انسانیت کے تئیں خدمت کے لئے اپنے سینے میں پر خلوص جذبہ اور بلند حوصلہ رکھتا ہو۔

اقبال نسلی اعتبار سے برہمن، خاندانی اعتبار سے مسلمان اور ذہنی اعتبار سے جدید تھے۔ نسلی طور پر ان کا شعور آریائی برہمنی خصوصیات ایرانی برہمنی خصوصیات کا حامل تھا۔ جو ایک طرف منطقی تھا دوسری طرف وجدانی۔ خاندانی اسلامی ورثے میں متصوفانہ اور متغزلانہ خصوصیت کی آمیزش تھی جب کہ ان کا اکتسابی ذہنی رویہ اس عہد اور ماحول کا پروردہ تھا جس میں تحقیق و تنقید اور نتائج کی بازآفرینی شعور و علم کی میزان پر تھی۔ فلسفیانہ اکتسابات کی عملی وسعتوں نے ان کے ذہن و شعور کو ہمہ گیری اور کثیر الجہتی عطا کی تھی۔ وہ اپنے سابقہ نسلی خاندانی ورثے سے ہمکنار ہو کر اس قدر قوی امکانات کی حامل ہو چکی تھی جو کسی نئے فکری نظام کی تشکیل کے لئے کافی تھی اور جس کا منتظر خود عصر حاضر کا وہ ذہنی فکری میلان تھا۔ جو جدید و قدیم کی کشمکش سے اکتا چکا تھا اور روایت وجدت کی کورانہ تقلید سے عاجز تھا۔

تہذیب انسانی ازمنۂ قدیم سے ہی انسانی معاشرے میں ایسے افراد و اشخاص کو جنم دیتی رہی ہے۔ جنہوں نے حیات و کائنات کے مسائل اور ان کے رموز و نکات پر غور و فکر کر کے ایسا لائحہ عمل تیار کرنے کی کوشش کی جو معاشرت انسانی میں نافذ العمل ہو کر اسے الجھنوں سے نجات دلا سکے اور کائنات فطرت کو فردوس خیال کی عملی تعبیر دے سکے۔ انبیاء، اوصیاء، اولیاء، اوتار، سادھو سنت، پیر فقیر، فلسفی شاعر، مصلح ادیب اور نہ جانے کس کس صورت میں ایسے ذہن انسانی کا ظہور اس کائنات میں ہوتا رہا ہے۔ جس نے خدمت خلق کے اہم فریضے کو انجام دے کر انسانیت کے وقار کو بلند کیا اور سفر حیات میں آئندہ نسلوں کے لئے نقش کف پا چھوڑ گیا۔ جس کی حیثیت سنگ میل اور مشعل راہ کی ہو گئی۔

اقبال جس شخصیت سے عبارت ہے وہ بھی ایسی ہی مقتدر ہستیوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ اقبال مذہب پسند واقع ہوئے تھے اور مذہب پسندی تو ان کے آب و گل کے خمیر اور ریشہ ہائے دل کی تاب و تواں میں سرایت کئے ہوئے تھی۔ لیکن اس کی اساس فلسفیانہ اور حکیمانہ تھی۔ وہ نرے رسوم و روایت کے پابند نہ تھے۔

جس طرح عصری حکمتوں SCIENCES کی بنیاد ان کی تجربی افادیت پر ہے اسی طرح مذہب کی اور خاص طور سے اسلام کی

بنیاد بھی اس کی تجربی افادیت پر ہے اقبال مذہب میں بھی تجربی افادیت کے قائل ہیں اور شاعری میں بھی وہ ایمان کیلئے صرف کسی بات کے تسلیم کرلینے کو کافی نہیں سمجھتے چنانچہ فرماتے ہیں: خرد نے کہہ بھی دیا لاالہ تو کیا حاصل دل ونظر جو مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ایسی صورت میں داخلی تجربات کی فلسفیانہ اہمیت اور حکیمانہ شناخت کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اقبال اس مسئلہ کو محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ غزالی کی المنقذ من الضلال، اور خود مولانا روم کی مثنوی معنوی کے ساتھ ساتھ آئنسٹائن کے اضافی نظریات اور جدید سائنس کے کلیت پسندانہ میلان کی روشنی میں حل کرتے ہیں۔ تجربہ چاہے کسی سطح کا ہو، تجربہ ہونے کی حیثیت سے علم افزا ہوتا ہے اور یہ بات کسی بھی حال میں درست نہیں ہے کہ ہم بعض سطح کے تجربات کو تو علم افزا تسلیم کریں لیکن دوسری سطح کے تجربات کا انکار کر دیں۔ احساس، ادراک، وجدان مختلف سطحیں ہیں ہمارے تجربات کی۔ اقبال ان میں سے کسی ایک کی بھی بالادستی تسلیم کرنے کے نظریے کو نہیں مانتے بلکہ وہ قرآن کی روشنی میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ سمع، بصر اور فواد (کان، آنکھ، اور دل) کی ہمکاری سے ہی حقیقت کی آگہی ہو سکتی ہے۔ اس طرح ان کی مذہب پسندی آگہی بردار ہے اور عصری تقاضوں کی کفالت کے لئے ایک عظیم سرمایہ ہے۔ اس پہلو کو وضاحت وصراحت اور تفصیل سے سمجھنے کے لئے ان کے خطبات (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ) کا مطالعہ ضروری ہے یہاں مذہب اور سائنس کے موازنہ سے متعلق ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے جو مذکورہ بالا ضرورت کی کفالت تو نہیں کرتا لیکن جس سے موضوع کی اہمیت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

"دراصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود، گو ان کے منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک ہے۔ دونوں کو آرزو ہے کہ حقیقت کی تہہ اور کنہہ تک پہنچیں ... سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال ایک طرح سے پہلو بہ پہلو یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں۔ فرق ہے تو اتنا کہ سائنس کا عمل بے تعلقی کا عمل ہے جیسے گویا ہم زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے سرانجام دیتے ہیں۔ برعکس اسکے مذہب کی صورت میں خودی کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ ہمارے رجحانات کا رخ چونکہ اس طرف ہے کہ ایک دوسرے پر سبقت لے جائیں، لہذا ان سب کو باہم مجتمع کیا جائے محض اس لئے کہ ہم کوئی ایسا طرز عمل اختیار کر سکیں جو ان سب کو اپنے اندر سمیٹ لے اور جس کی بدولت ہمارے محسوسات و مدرکات باہم مل کر ایک نئی تشکل میں متشکل ہو جائیں۔ لہذا یہ دونوں عمل جن سے فی الحقیقت ایک دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے جب بغور ہمارے مطالعے میں آتے ہیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں اپنے اپنے مخصوص حلقہ کار میں محسوسات و مدرکات کے تزکیہ و تخمیص میں لگے

رہتے ہیں۔"

اقبال عصر حاضر کی سیاسی و مذہبی سرگرمیوں پر روشنی ڈالتے ہوئے اپنے ساتویں خطبے میں فرماتے ہیں:

"... عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھئے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالئے تو افراد افراد سے۔ اس میں اتنی سکت نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو پا سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لئے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔ اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی حواس کے سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے لہٰذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے اور پھر جیسا کہ بکسلے کو بھی خدشہ تھا اور بس ہمارا بعض وہ اظہار بھی کر چکا ہے مادیت کے اس باقاعدہ نشوونما نے اس کے رگ و پے بھی مفلوج کر دیئے ہیں۔ کچھ ایسی ہی کیفیت مشرق کی ہے۔ اس لئے سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنۂ متوسطہ میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا۔ اب عملاً بیکار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی مشرق میں تو بہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج مرتب ہوئے شائد کہیں زیادہ المناک اور حسرت انگیز ہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ طور طریق ان قویٰ کی شیرازہ بندی کریں جن کا تعلق انسان کی اندرونی زندگی سے ہے تاکہ یوں اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو کہ تاریخ کی مسلسل حرکت میں عملاً حصہ لے سکے اس کی تعلیم یہ ہے کہ ہمیں دنیا سے منہ موڑ لینا چاہیے لہٰذا قدرتی بات تھی کہ ہم اپنی جہالت اور غلامی پر قناعت کر لیتے اندریں صورت اگر ترک اور مصری اور ایرانی اب نئی نئی وفاداریوں کا سہارا لے رہے ہیں تاکہ یوں انہیں قوت یا طاقت کا کوئی نیا سرچشمہ مل جائے مثلاً حب الوطنی یا وطنیت کا جن کو کبھی نطشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا یا جن کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ ان سے بڑھ کر تہذیب و تمدن کا اور کوئی دشمن نہیں تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے۔ دور حاضر کا مسلمان قطعاً

مایوس ہو چکا ہے۔ وہ سمجھتا ہے اس کی روحانی زندگی کا احیاء اب مذہب کے ذریعے ناممکن ہے، حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اور جس کے سہارے ہم زندگی، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک پہنچتے ہیں۔"

اقبال کے کارنامے کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے آنجہانی ڈاکٹر رادھا کرشنن فرماتے ہیں:

"... ہر نسل کے مفکرین کا یہ فرض ہے کہ وہ مذہب کے قدیم پیغام کی حقیقی روح اور اصلی پاکیزگی کو دوبارہ دریافت کریں اور اسے اپنے زمانے کی اصطلاح میں قوم کے سامنے پیش کریں۔ مذہب کی تشریح جدید کے اس فرض عظیم کو اقبال نے اپنی مشہور کتاب "الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید" میں بڑی قابلیت سے انجام دیا ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے مارکسی مادیت اور موجودیت کے حملوں کے بالمقابل مذہب کی مدافعت اور حمایت کی ہے۔"

بہ اعتبار مجموعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے عصر حاضر کے ذہنی ہیجان اور روحانی بحران کا علاج مذہب کے نظام وحدت کے ذریعہ کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے بے روح حکمت، بے جان فلسفہ، مغضب روحانیت، بے ضمیر سیاست اور افیونی مذہب کی بنجر کھیتی کو "آب نشاط انگیز" سے سیراب کرنے کا عظیم کارنامہ انجام دیا۔ اس بیان کی تصدیق درج ذیل اشعار سے بھی ہو سکتی ہے:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی — سمائی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں — کہ وہ سربلندی ہے یہ سربہ زیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا — چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی — دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا — بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری (دین و سیاست)

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملت — وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوت بازو — آتی نہیں کچھ کام یہاں عقل خداداد

اے مردِ خدا! تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل — جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد
مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید — جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد
ملا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت — ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

(ہندی اسلام)

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے — یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں
طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب — یگانہ اور مثالِ زمانہ گوناگوں
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری — نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی — یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال — عجم کا حسنِ طبیعت عرب کا سوزِ دروں

(مدنیتِ اسلام)

بیاں میں نکتۂ توحید آ تو سکتا ہے — ترے دماغ میں بت خانہ ہو تو کیا کہیے!
سرورِ جو حق و باطل کی کارزار میں ہے — تو حرب و ضرب سے بیگانہ ہو تو کیا کہیے!
جہاں میں بندۂ حر کے مشاہدات ہیں کیا — تری نگاہ غلامانہ ہو تو کیا کہیے!
مقام فقر ہے کتنا بلند شاہی سے — روش کسی کی گدایانہ ہو تو کیا کہیے!

(نکتۂ توحید)

اے پیرِ حرم رسم و رہِ خانقہی چھوڑ — مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا
اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت — دے ان کو سبق خود شکنی خود نگری کا
تو ان کو سکھا خارہ شگافی کے طریقے — مغرب نے سکھایا انہیں فن شیشہ گری کا
دل توڑ گئی ان کا وہ صدیوں کی غلامی — دارو کوئی سوچ ان کی پریشاں نظری کا
کہہ جاتا ہوں میں زورِ جنوں میں ترے اسرار — مجھ کو بھی صلہ دے مری آشفتہ سری کا

(اے پیرِ حرم)

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ — ز دیو بند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است — چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی است
بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست — اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

(حسین احمد)

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف — یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغ چمن کو
مجذوب فرنگی نے بہ انداز فرنگی — مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار — نومید نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو

(مہدی)

خودی کے ساز میں ہے عمر جاوداں کا سراغ — خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ
یہ ایک بات کہ آدم ہے صاحب مقصود — ہزار گونہ فروغ و ہزار گونہ فراغ
حیا نہیں ہے زمانے کی آنکھ میں باقی — خدا کرے کہ جوانی تری رہے بے داغ
ٹھہر سکا نہ کسی خانقاہ میں اقبال — کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ

(جاوید کے نام)

رمز و ایما اس زمانے کے لئے موزوں نہیں — اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کا فن
قم باذن اللہ کہہ سکتے تھے جو رخصت ہوئے — خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن

(خانقاہ)

ان حوالوں اور مثالوں کی روشنی میں ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اقبال موجودہ عہد کے غزالی ہیں جنہوں نے عصری حکیمانہ بنیادوں پر عصری حکیمانہ بنیادوں کی تنقید کرتے ہوئے عصر حاضر کی مذہبی ضرورت کا اثبات کیا ہے۔

تصوف

تصوف مذاہب کی روح ہے جو مختلف مذاہب میں رنگ، نسل اور تہذیب کے فرق کے باوجود کم و بیش یکساں طور پر جاری رہی۔ اصل کی طرف پلٹنے کا جذبہ ذہن مخلوق کا وہ بنیادی ناسٹالجیا ہے جس نے مذہب، فلسفہ اور سائنس کی آبیاری کی ہے۔ تصوف اسی جذبے کا گہوارہ ہے۔ جب بھی تصوف کسی ایک علاقے، ایک نسل اور ایک قوم کے لئے ادارے کی صورت اختیار کر لیتا ہے تو مذہب بنتا ہے اور ادارہ ہونے کی حیثیت سے اس کے حدود متعین اور متحجر ہو جاتے ہیں اور تصوف کی بنیادی سیال ماہیت گھٹ کر مذاہب کو جوئے کم آب بنا دیتی ہے لیکن معاشرتی ارتقا میں اس کی افادیت کا انکار ممکن نہیں تاہم اس میں بھی شک نہیں کہ بعض حالات میں اس کے حدود کی سختی انسانیت کے ارتقا میں رکاوٹ بھی بنتی ہے۔

فلسفوں نے ہمیشہ حسی حدود سے تجاوز کر کے انسان میں پائی جانے والی تیسری جبلت کا امکان کھولا ہے لیکن ان کا ارضیت سے روگرداں ہو جانا انسانی ذہنی ارتقا کی راہ میں اکثر ان کے لئے نقصاندہ ثابت ہوا ہے ان کے مقابلے پر سائنس کی ارضیت پسندی کی شدت نے اسے وہی نقصان پہنچایا جو فلسفوں کو ان کی ماورا پسندی کی شدت نے پہنچایا تھا۔

اقبال کا عہد فلسفے اور سائنس کے انہیں منفی میلانات کے اثرات کا آئینہ دار تھا اور آج تو صورت حال اور بھی ناگفتہ بہہ ہے۔ ایک طرف ارضیت سے روگردانی اور ماورا پسندی اور دوسری طرف سائنس کی ارضیت پسندی کی شدت نے اقبال کو جدید تصوف کی داغ بیل ڈالنے یا قدیم تصوف کی عصری تعبیر کرنے پر مجبور کیا جس کے نتیجے میں انہوں نے ایک فلسفیانہ حکیمانہ نظام ,, خودی ،، کے عنوان سے پیش کیا۔ یہ وہ نظام معنی ہے جس سے حیات و کائنات کے تمام امکانی مسائل کی تشریح و تعبیر ہو سکے۔ یہ کام وہی کر سکتا تھا جو مذہب، فلسفہ، سائنس، کلچر اور تاریخ انسانی پر گہری نظر رکھتا ہو۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ اس معاملے میں اقبال نابغہ عصر تھے۔ انہوں نے تہذیب کی بھی تنقید کی اور فلسفہ، مذہب اور سائنس کو بھی ہدف تنقید

بنایا۔ کیوں کہ وہ جس دانش کدے میں پروان چڑھے تھے،

وہ آتش کدۂ نمرود بنا ہوا تھا:

عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں　　　کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثل خلیل

انہوں نے آتش نمرود کو گلزار بنانے کی کوشش کی کیوں کہ ان کے ہنر میں ایک تازہ جہاں آباد تھا۔ شرار نفس میں جہاں خورشید جہاں تاب کی ضو تھی وہیں خون جگر میں ایک جنت پنہاں تھی۔ جس کا مشاہدہ انہوں نے وجدانی بصیرت کے ذریعے کیا تھا اور چاہتے تھے کہ اس کی حقیقت نگاہِ عالم پر بھی جلوہ گر ہو۔ اس لئے انہوں نے بے معنی طومار کی قطع و برید شروع کر دی:

تمدن، تصوف، شریعت کلام　　　بتانِ عجم کے پجاری تمام

انہوں نے حالات کی مقاومت کے لئے بیک وقت کئی محاذ قائم کئے۔ یہاں صرف تصوف پر روشنی ڈالنا مقصود ہے۔ اقبال کی نظر میں صوفی زندگی کا مفرور مجرم بن گیا تھا۔ خانقاہوں میں مجاور یا گورکن رہ گئے تھے۔ دل تاریک اور چہرہ روشن ہو رہا تھا۔ پیر کا گھر بجلی کے چراغوں سے منور ہو رہا تھا۔ بجلی کی ایجاد کرنے والا اور اس کی روشنی میں اپنی بصیرت سے محروم ہو جانے والا بھی زوال خودی کا مظہر تھا۔ مشرق اور مغرب کے حدود میں خط امتیاز بھی یہی تھا:

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور　　　خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام

یعنی ایک اندھا اور ایک کوڑھی اور یہ انسانی معاشرے کا ناسور بن چکا تھا۔ اقبال کی نظر پوری انسانیت اور پورے انسانی معاشرے پر تھی جو مشرق و مغرب کے اضافی حدود میں بٹا ہوا تھا۔ اقبال نے ایک ماہر نباض کی طرح انسانیت کی دکھتی رگ پر انگلی رکھی تھی اور انہوں نے ایک ماہر جراح کی طرح نشتر زنی شروع کر دی۔ اس سلسلے میں انہوں نے تصوف کی حقیقی روح کو بیدار کرنے کا بھی کارنامہ انجام دیا۔

تصوف چونکہ مذاہب کی روح ہے اس لئے وہ روح اسلام میں بھی روز اول ہی سے موجود تھی۔ ویسے بھی حضورؐ کی حیات طیبہ ہی میں اہل صفہ کی موجودگی صوفیانہ روایت کی نشاندہی کے لئے کافی ہے۔ علاوہ ازیں علم باطن کی تحصیل اور اس کے سیاسی معاشرتی اور تہذیبی موثرات و افادیت کا اسلام کے دور اول ہی میں جو پتا نشان ملتا ہے اسے کوئی ذی علم اور صاحب نظر جھٹلا نہیں سکتا۔ اس سلسلے میں میکش اکبر آبادی کا ایک اقتباس "نقد اقبال" سے یہاں نقل کر دیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

"جن صحابہ کو علم باطن پہنچا ان میں ممتاز ترین شخصیت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ہے۔ آپ کی ذات اقدس بالاتفاق صوفیوں کی امام اول ہے۔ اس

لئے تاریخی اعتبار سے تصوف کے منکر وہی ہیں جو حضرتؑ کے مخالف ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے تصوف کے منکر خارجی اور وہ مختلف فرقے ہیں جو خارجی فرقے سے نکلے ہیں اور آج مختلف ناموں سے متعارف ہیں۔ اس کے علاوہ تصوف کو اپنے ابتدائی دور میں ہی ملوکیت اور جبر و استبداد سے ٹکر لینی پڑی اور یہ اتفاق تھا کہ یہ ملوکیت بنی امیہ کی تھی جو حضرت علیؓ اور ان کے خاندان کے قدیمی اور نسلی دشمن تھے۔ اس لئے حکومت اور ان کے طرفدار علماء صوفیوں کے مخالف رہے جب کہ حکومت کے ستائے ہوئے عوام صوفیوں کے ساتھ رہے مخالفت کی وجوہ میں ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ اب بھی باقی ہے کہ جو اہل ظاہر اپنے آپ کو اسلام کا مکمل نمونہ اور کامل نمائندہ سمجھتے ہیں تصوف انہیں ناقص ثابت کرتا ہے، اور اس لئے خصوصیت سے یہ گروہ کشف و کرامات پر استدراج اور سیمیا وغیرہ کا الزام لگاتا ہے کیونکہ وہ اس روحانی کمال سے عاجز ہے۔"

اقبال خصوصیت کے ساتھ روحانی کمال کے قائل ہیں اسی لئے وہ صوفیانہ تجربات کی قدر و قیمت اور افادیت و اہمیت کے کبھی منکر نہیں رہے۔ لیکن تصوف کو فلسفیانہ جواز دے کر دائرے کی صورت عطا کرنے والے پہلے شخص شیخ اکبر محی الدین ابن عربی تھے، جو وجودی تفکر کے انتھک مفسر سمجھے جاتے ہیں، ان کی تفسیر قرآن کو اقبال نے اہل ہنود کے ایک ایسے ہی نابغہ عصر شری شنکر کی تفسیر گیتا کی نہج پر پایا۔ اقبال کے خیال میں افلاطون بھی اسی منہاج فکر کا حامل تھا جس کی فکر نے اذہان عالم کو اپنی گرفت میں لے رکھا تھا۔ یہ اقبال کے نزدیک کعبہ دانش و بینش کے بڑے بڑے ہبل تھے جن کے فکری معنوی اثرات سے نفیٔ خودی اور ذوق عمل سے محرومی کے میلان کو فروغ ہوا تھا۔ چنانچہ اقبال نے ان پر شدید اور بعض اوقات جارحانہ و انتہا پسندانہ تنقیدیں کیں۔ اس میں اقبال کہاں تک حق بجانب تھے، یہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ یہاں ان کی تنقید کا پیمانہ ان کا تصور خودی تھا جو "اسرار و رموز" کی تخلیق و اشاعت کے بعد بھی ارتقاپذیر رہا۔ چنانچہ اسرار خودی اور آخری دور کی تصنیف "گلشن راز جدید" میں خودی کا تصور ارتقائی مراحل سے گزرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ پروفیسر یوسف حسین خاں کا یہ خیال غور طلب ہے کہ:

"اقبال کے خودی اور بے خودی کے تصور اور صوفیہ کے تصور میں بڑا فرق ہے اقبال نے تصوف سے یہ اصطلاحیں مستعار لے کر انہیں بالکل دوسرے معنی پہنا دئیے۔ کہیں کہیں اقبال روایتی تصوف سے بالکل قریب آ جاتا ہے لیکن پھر ایک دم

سے وہ چونک پڑتا ہے اور اپنے خاص مفہوم کو دوسرے انداز میں پیش کر دیتا ہے۔ روایتی تصوف سے اس کا اختلاف آخر تک قائم رہا۔ گو کہ آخری زمانے میں اس کے خیالات میں لچک پیدا ہو گئی تھی۔ چنانچہ اسرار خودی کے تصورات اور گلشن راز جدید کے خیالات میں بعض جگہ یہ فرق صاف نظر آتا ہے۔ با ایں ہمہ اقبال نے عام طور پر خدا اور خودی کے تعلق میں خدا کی تنزیہی ماورائیت کو برقرار رکھنے کی کوشش کی، اس واسطے کہ بغیر اسے تسلیم کرنے کے اخلاقی عمل معنی خیز نہیں بنتا۔ چنانچہ ایک جگہ کہا ہے کہ انسانی خودی الگ رہ کر اس کی جدائی میں تڑپتی ہے۔ نہ ہم اس کے بغیر رہ سکتے ہیں اور نہ وہ ہمارے بغیر رہ سکتا ہے جدائی اور مہجوری انسان کی بڑی دولت ہے جسے کبھی ہاتھ سے نہیں دینا چاہیئے۔

ازو خود را بریدن فطرتِ ماست	تپیدن نارسیدن فطرتِ ماست
نہ او بے ما، نہ ما بے او چہ حالست	فراق ما فراق اندر وصالست
جدائی خاک را بخشد نگاہے	دہد سرمایۂ کوہے بہ کاہے
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش	ولیکن ہم ببالد از فراقش

(گلشن راز جدید)

یعنی اقبال عام صوفیوں کے برعکس وصال پر فراق کو ترجیح دیتے ہیں۔ یہی خیال "ذوق و شوق" کے درج ذیل شعر سے بھی مترشح ہے:

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو ہجر میں لذت طلب

یہ اقبال کا رجائی نقطۂ نظر ہے جس کی وجہ سے وہ "لا تقنطو" میں "رحمت اللہ" دیکھتے ہیں۔ یہی انفرادیت پسندی ہے اور یہی وصال پر فراق کو ترجیح دینے کے لئے انہیں مجبور کرتی ہے۔ فکری طور پر یہی چیز ہے جو بظاہر انہیں وحدۃ الوجود سے اختلاف کی طرف لے جاتی ہے لیکن وصال کے متمنی تمام صوفیا اور تمام شعراء ایسے نہیں ہیں جنہوں نے انفرادیت کا انکار کیا ہو۔ یہ بات غالب کی مثال سے بالکل واضح ہو جائے گی:

گر تیرے دل میں ہو خیال وصل میں شوق کا زوال
موج محیط آب میں مارے ہے دست و پا کہ یوں

یعنی معمولی قطرہ ایک بڑی شناخت دریا میں مل جاتا ہے تو اس کی انفرادیت ختم نہیں ہوتی بلکہ اور نکھر جاتی

ہے۔ وہ موج کی صورت میں ابھرتا ہے اور زیادہ قوی و پایہ دار دکھائی دیتا ہے۔ اس طرح وصال میں بھی فراق کی حالت وکیفیت، جستجو اور آرزو برقرار رہتی ہے اور وصال کی تمنا پروان چڑھتی رہتی ہے۔

اقبال شروع میں خدا کی مطلقیت کے ساتھ خودی کی انفرادیت کو جمع کرنے میں مشکل کے شکار ہوئے لیکن بالآخر خدا کی تنزیہی ماورائیت اور خودی کی انفرادیت کو مطلقیت یا کلیت کے سلسلے میں پرونے میں کامیاب ہو گئے۔ لیکن تصوف یا وحدۃ الوجود سے اختلاف کی بنیادی وجہ یہ نہیں تھی۔

مولانا روم زاویۂ وجدان کے رہبر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ حلقۂ تصوف میں وہ وحدۃ الوجودی ہیں۔ اور حافظ بھی وحدۃ الوجودی ہیں۔ لیکن اقبال وجدانی اہمیت کے پیش نظر رومی کو اپنا مرشد مان لیتے ہیں اور حافظ کی تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

آن فقیہہ ملت میخوار گاں

لیکن رومی اور حافظ میں ایک اہم فرق یہ ہے کہ حافظ کی حال مستی عمل میں مانع آتی ہے جبکہ رومی کی جستجو محرک عمل بن جاتی ہے۔ افلاطون انہیں حافظ ہی کی طرح ذوق عمل سے محروم دکھائی دیتا ہے اس لئے اسے بھی ہدف تنقید بناتے ہیں:

راہب اول فلاطون حکیم — از گروہ گوسفندان قدیم
بس کہ از ذوق عمل محروم بود — جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت — خالق اعیان نامشہود گشت

ہنگامۂ موجود سے فرار، انکار اور ذوقِ عمل سے محرومی کو اقبال نفی خودی پر محمول کرتے ہیں۔ اس میلان کی مخالفت انہوں نے شدت کے ساتھ کی ہے۔

تصوف اور وحدۃ الوجود میں جہاں اقبال اثبات خودی کے میلان ذوق عمل کی تحریک اور جد وجہد کی قوت کا مشاہدہ فرماتے ہیں، وہاں وہ حمایت میں اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اور معاملہ برعکس ہو تو تنقید وزد بد فرماتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے وجودی تفکر میں بعض اوقات تضاد نظر آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ان کے بعض ناقدین و شارحین نے انہیں وحدۃ الوجود کا قائل۔ بعض نے وحدۃ الوجود کا مخالف اور وحدۃ الشہود کا قائل اور بعض نے وحدۃ الوجوب کا قائل قرار دیا ہے۔ لیکن پروفیسر سلیم چشتی کا خیال ہے کہ "ہمہ وست" "ہمہ از اوست" اور "با ہمہ اوست" یہ سبھی وحدۃ الوجود ہی کی مختلف شاخیں ہیں اور اقبال کے وحدۃ الوجودی تصور میں ان تینوں شاخوں کی فکریت کار فرما ہے۔ بہر حال وحدۃ الوجودی فلسفے کے بانی شیخ محی الدین ابن عربی اور وحدۃ الشہودی دبستان فکر کے بانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی مانے جاتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ اقبال

مجدد صاحب کے معتقد اور ابن عربی کے مخالف دکھائی دیتے ہیں حالانکہ یہ اختلاف رفتہ رفتہ کم ہوتے ہوئے ختم ہو جاتا ہے حضرت محی الدین ابن عربی اور وحدۃ الوجود سے اقبال کے اختلاف پر روشنی ڈالتے ہوئے میکش اکبر آبادی رقمطراز ہیں:

" وحدۃ الوجود کی مخالفت اسرار خودی کے دیباچے سے شروع ہوتی ہے اور اس کے بعد کی بعض تحریروں میں بھی یہ مخالفت ملتی ہے۔ مخالفت کے موضوع پر علامہ کے ارشادات یہ ہیں: مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا . . . اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔" (دیباچہ اسرار خودی، تصنیف ۱۹۱۵ء) " یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود تھی۔ ان شعراء نے عجیب و غریب اور بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے۔" (مکتوب اقبال ۱۹۱۶ء)

" جہاں تک مجھے علم ہے فصوص الحکم (محی الدین ابن عربی) میں سوائے الحاد و زندقہ کے کچھ اور نہیں۔" (مکتوب ۱۹۱۶ء)

" میرا تو عقیدہ ہے کہ غلوفی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔" (مکتوب ۱۹۱۷ء)

وحدۃ الوجود سے اقبال کے اختلاف کے حوالوں کے بعد میکش اکبر آبادی نے تائید کے حوالے بھی بڑی دیانتداری کے ساتھ پیش کئے ہیں:

کراجوئی چرا در پیچ و تابی	کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی	تلاش خود کنی جز او نیابی

(پیامِ مشرق ۱۹۲۲ء)

قدیم و محدثِ ما از شمار است | شمار ما طلسم روزگار است
به خلوت هم به جلوت نورِ ذات است | میانِ انجمن بودن حیات است

(زبورِ عجم ۱۹۲۷ء)

"یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شئے کی میکانیکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصور کی بالکل آزادانہ حرکت تک انائے عظیم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔"

"ایک انائے محیط کے نظریے سے کوئی غیر نہیں ہے اس میں تصور اور عمل جاننے کا عمل اور تخلیقی عمل سب ایک حیثیت رکھتے ہیں۔"

"دراصل مادی عالم کوئی ایسا ہیولیٰ نہیں جو شروع سے خدا کے ساتھ ساتھ موجود ہو اس کی ماہیت ایک عمل کی سی ہے جس کو فکر باہم دگر منفرد اشیاء کی ایک کثرت میں تقسیم کر دیتی ہے۔" (خطباتِ اقبال ۱۹۲۹ء)

صوفیانہ تجربات کی قدر و قیمت اور اہمیت پر جس قدر عقلی اور منطقی پیرائے میں اقبال نے روشنی ڈالی ہے اس کے پیشِ نظر انہیں کوئی تصوف کا مخالف تسلیم نہیں کر سکتا۔ صوفیانہ مشاہدات کی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں:

"اس سلسلے میں پہلی قابلِ ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت ہے گو اس لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و مدرکات کے دوسرے مراتب میں جو ہمارے لئے مدلولاتِ علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، فرق کرنا غلط ہوگا۔ اس لئے کہ مشاہدات تو سب ہی حضوری ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح مدلولاتِ حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف عوالم کی تعبیر کرتے ہیں تاکہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے، بعینہٖ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے لہٰذا ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمیں ذاتِ باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شئے کا۔ وہ کوئی ریاضیاتی وجود ہے، نہ کوئی نظامِ معنی، جو باہم

دگر وابستہ تو ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔"

تصوف کی اہمیت واضح کرتے ہوئے دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"بلا شبہ تصوف نے انا کے لئے نئے باب کھولے ہیں اور اس کو اپنے تجربے کا خاص موضوع بنایا ہے۔ اس کا ادب روشنی پیدا کرنے والا ہے لیکن اس کی مخصوص اصطلاحات جو کہ فرسودہ مابعد الطبیعات نے تشکیل کی ہیں ایک نئے دماغ پر موت کا سا اثر ڈالتے ہیں۔ ایک نامعلوم شئے کی تلاش جیسا کہ نوفلاطونی تصوف میں ظاہر کیا گیا ہے، چاہے وہ عیسائی ہو یا اسلامی ایک نئے دماغ کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ نئے دماغ کی عادت یہ ہے کہ وہ محسوس چیزوں کو سوچتا ہے اور خدا کا ایک زندہ اور محسوس تجربہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔"

اس طرح تصوف اور وحدۃ الوجود کے سلسلے میں اقبال کے خیالات متضاد معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ دیکھنا یہ ہوگا کہ (۱) کیا وحدۃ الوجود میں شری شنکر اور ابن عربی متحد الخیال ہیں؟ (۲) کیا وحدۃ الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مؤید ہے اور ارباب وحدۃ الوجود کا منتہائے مقصود حیات کلی یا خدا میں فنا ہو جانا ہے؟ (۳) کیا وحدۃ الوجود ترکِ عمل کا حامی ہے؟ (۴) کیا بدھ مت کی فنا اور صوفیوں کی فنا ایک ہے یا مختلف؟

اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو (۱) وحدۃ الوجود میں شری شنکر اور ابن عربی متحد الخیال نہیں ہیں (۲) وحدۃ الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مؤید نہیں ہے اور نہ ارباب وحدۃ الوجود کا منتہائے مقصود حیات کلی یا خدا میں فنا ہو جانا ہے (۳) وحدۃ الوجود ترک عمل کا حامی نہیں ہے۔ (۴) بدھ کی فنا اور صوفیوں کی فنا میں بہت فرق ہے۔

اب جہاں تک صوفیانہ لٹریچر میں استعمال ہونے والی مخصوص اصطلاحات کا تعلق ہے جو کہ بقول اقبال فرسودہ مابعد الطبیعات نے تشکیل کی ہیں اور جو ایک نئے دماغ پر موت کا سا اثر ڈالتی ہیں۔ تو یہ ایک الگ مسئلہ ہے اور اس میں زمانی فصل و بُعد کو خاصا دخل ہے۔ جس زمانے میں اصطلاحات وضع کی گئیں وہ اقتضائے حالات کے مطابق تھیں۔ اگر مدت طویل کے بعد بازمانہ حال میں وہ فرسودہ دکھائی دیتی ہیں تو یہ غیر فطری نہیں۔ اقبال نے قدیم متن کی عصری تعبیر کرتے ہوئے جو اصطلاحات استعمال کی ہیں، وہ فلسفہ جدید کے طلبہ کے لئے مخصوص ہیں لیکن موجودہ معیار کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے کہ طلبہ کیا، علماء کے لئے بھی ان کی حیثیت لوہے کے چنے کی سی ہے۔ بہرحال عرض یہ کرنا ہے کہ اقبال کو وحدۃ الوجود اور تصوف کے سلسلے میں غلط فہمیوں میں مبتلا کرنے والی چیز وہ اصطلاحات ہیں جنہیں وہ فرسودہ کہتے ہیں۔ یا پھر تصوف کے نقلی پیرائے اور جہاں تک اس میں غیر اسلامی عنصر کی شمولیت کا سوال ہے تو اسلام اور غیر اسلام اقبال کے لفظیاتی نظام میں خود تشریح طلب ہیں۔ یعنی اسلام سے انکی

کیا مراد ہے اور غیر اسلام سے وہ کیا سمجھتے ہیں۔ یہ سوال اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر غیر اسلام یا غیر اسلامی خصوصیات سے پر خاش ہوتی تو اقبال شری کرشن اور شری رامائج کی قصیدہ خوانی نہ کرتے۔

اقبال نے بعض اوقات اپنے مقاصد کی تکمیل و ترسیل کے لئے اسلامی اصطلاحات کو بھی بدل دینے میں عافیت محسوس کی ہے مثلاً وہ کہتے ہیں کہ مغربیوں کو اگر اسلام سے کد ہے تو اسی کا دوسرا نام "فقر غیور" ہے۔ اسی طرح اقبال نے کفر و اسلام کی تشریح مروجہ اصطلاحی معنی سے ہٹ کر کی ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　　نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق

اگر اقبال کے معنیاتی نظام پر نظر ڈالی جائے تو عشق ہی حرکت و عمل ہے اور یہی اسلام یا مسلمانی ہے۔ اور اس کے برعکس جمود و تعطل کفر ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ "عشق" ذوق عمل اور عین اسلام ہے اور ذوق عمل سے محرومی کفر ہے۔

افلاطون پر اقبال کا اعتراض یہی ہے کہ اس نے کائنات کو یا ہنگامۂ موجود کو غیر حقیقی سمجھا چنانچہ اس سے مسئلہ موٹر کردار فنتہ معدوم ہو گیا اور یہی ذوق عمل سے محرومی کا باعث بنا۔ اسی کو اقبال نے مغضب روحانیت یا افیونی خواص کی حامل روحانیت تصور کیا ہے اور ایسی روحانیت کی تردید اور مذمت کی ہے۔

اقبال کا مذہب خودی ہے۔ ان کا مسلک جدوجہد اور ان کا مشرب حرکت و عمل ہے۔ ان کی ملاقات اپنے زمانے کے صوفیوں سے بھی رہی اور ان کا تعلق خانقاہوں سے بھی رہا۔ انہوں نے جہاں تصوف کی حقیقت کو سمجھا وہیں اس کے نقلی پیرایوں کا بھی پردہ فاش کیا۔ اس طرح انہوں نے بظاہر تصوف اور خانقاہ کے خلاف محاذ آرائی کی لیکن درپردہ ان کی بنیادی روح فراہم کر دی۔ ڈاکٹر ایم۔ اے رضوی کے مطابق:

> "اسلام میں چونکہ نظر کا پودہ آزاد فضا میں نشو و نما نہیں پا سکتا تھا کیونکہ رسولؐ کے بعد ہی اسلام ایک طرح کی فقہی شدت پسندی کا شکار ہو چکا تھا اور اہل عرب اچھے جنگ جو تھے۔ اس لئے انہیں سخت جنگی نظام راس آتا تھا، اس لئے بھی ان میں تفکر کی صحیح نشو و نما نہیں ہو سکی اور دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ اسلامی تفکر اور فلسفہ فطری اور بنیادی طور پر بنی ہاشم کا حصہ تھا اور سقیفہ کی رو سے بنی ہاشم چونکہ خلافت اور سیاسی بالادستی سے ہٹا دیے گئے تھے، اس لئے اس بات کی بلیغ کوشش کی گئی کہ بنی ہاشم کا تعلق عوام سے جہاں تک ممکن ہو کاٹ کر رکھا جائے۔
>
> انصار مدینہ جو انہیں کی طرح سیاسی دائرے کی اہمیت سے نکالے گئے

تھے، سیاست سے دست کش ہو کر تعقل اور تفکر کی طرف مائل ہو رہے تھے جس کا مقابلہ کرنے کے لئے اموی، عباسی اور آل مروان کی سیاسی بالا دستی نے اسلام کے مفکرین اور صوفیا پر زندگی سخت کر رکھی تھی۔ انہیں ذہنی میلانات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد جیسا حکیم راتوں رات اپنی ساری لائبریری کو اونٹوں پر باندھ کر یہودی کی پناہ میں چلا گیا اور اسلام ایک عصر ساز مفکر سے محروم ہو گیا۔ تو اویس قرنی سا بالغ نظر صوفی شہر چھوڑ کر دشت و صحرا کی تنہائیوں میں کھو گیا۔ اور گویا وہیں سے صوفیا اور فقہا کے دو الگ الگ زاویے اسلام میں قائم ہوئے کیوں کہ فقہا کو دربار کی پشت پناہی حاصل تھی اس لئے اکثر صوفیا کو ہجرت، گوشہ گیری اور مصائب سے دوچار رہنا پڑا اور زیادہ تر صوفیا قتل کر دئے گئے۔ ایسے لوگوں میں دو واقعات بہت اہم ہیں۔ منصور حلاج کا سولی پانا اور ہند میں سرمد کی شہادت۔"

تصوف بالخصوص وحدۃ الوجود کی مایہ داری اور اس کی سماجی افادیت پر روشنی ڈالتے ہوئے مکیش اکبرآبادی لکھتے ہیں:

"اسلام کے قرون اولیٰ میں یہ ان لوگوں کا نظریہ رہا ہے جو شخصی سلطنت سرمایہ داری اور جبر و استبداد کے خلاف تھے۔ اسی لئے عوام ان کے ساتھ رہے۔ کیوں کہ وحدۃ الوجود انسان کو انسان کے سامنے پست ہونے سے روکتا ہے اور اونچ نیچ کے خلاف ایک موثر حربہ ہے۔ صوفیا کے سرگروہ خواجہ حسن بصری اور ائمہ اہل بیت کی زندگی اور سیرت کے مطالعے سے اس بات کی تائید ہو سکتی ہے۔ بہر حال آج بھی اگر کسی نظریے کی بنا پر تمام دنیا کے انسان ایک برادری بن سکتے ہیں تو وہ یہی نظریہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ طبقاتی برتری کے حامیوں نے اس نظریے کو بھی اپنا آلہ کار بنانا چاہا ہے اور اس میں ترمیمیں کی ہیں جو ان کے مقصد کے لئے مفید ہوں۔"

انسانی خودی کے تحفظ پر اسلام نے جو زور دیا ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ صوفیوں کے نزدیک بقا باللہ کے معنی ہی دراصل تحقیق خودی کے ہیں اور خودی کا سارا فلسفہ، من عرف نفسہ فقد عرف ربہ میں جمع ہے۔ حضرت علی اپنے اشعار کے ذریعے انسان کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ "تو اپنے آپ کو ایک حقیر ہستی سمجھتا ہے

حالانکہ تجھ میں سب سے بڑا عالم پوشیدہ ہے۔ تو ہی وہ کتاب مبین ہے جس کے حروف سے اسرار ظاہر ہوتے ہیں۔ تو ہی عین وجود ہے اور جو کچھ تجھ میں ہے اس کا حصر نہیں کیا جا سکتا۔"

سچ تو یہ ہے کہ تصوف کے جتنے بھی سلسلے ہیں سبھوں کی نسبت حضرت علیؓ سے ہی ہے۔ میکش اکبرآبادی اس سلسلے میں رقمطراز ہیں:

"صوفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ طریقہ مخصوص صحابہ خصوصاً حضرت علیؓ کو حضور صلعم سے پہنچا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث نے القول الجمیل میں کہا ہے۔ "اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے مشائخ کے ذریعے پہنچی ہے۔ البتہ اس کے حاصل کرنے کے طریقے اور رنگ مختلف ہیں۔ قول الجمیل کے فوائد میں شاہ عبدالعزیز صاحب نے صحیح مسلم کی ایک حدیث بھی بیان کی ہے جس میں حضور نے حضرت علیؓ کو خدا کی طرف توجہ کرنے کا ایک خاص طریقہ تعلیم فرمایا تھا۔"

قرآن سے ثابت ہے کہ کچھ اسرار و رموز ایسے ہیں جنہیں خدا اپنے خاص بندوں کو تعلیم فرماتا ہے۔ یہی طریقہ انبیائے کرام کا بھی رہا کہ انہوں نے اپنے خاص صحابہ کو استعداد کا لحاظ رکھتے ہوئے خاص تعلیم دی۔ فرق ہی کی مناسبت سے اولیاء، شہدا، صالحین، سابقین وغیرہ کے درجات قرآن نے مقرر کئے۔ بہرحال مذہب اسلام کی طرح تصوف اسلام میں بھی توحید اصل اصول ہے۔ باقی تمام ارکان و عبادات فرع اور وسیلہ ہیں۔

تصوف بالخصوص وحدۃ الوجود بسند متصل پیغمبر اسلام سے اہل باطن کو پہنچا ہے اور اس عقیدے کی رو سے عالم معدوم یا فریب نظر نہیں ہے۔ عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہے۔ قرآن سے اس کی تائید ہو جاتی ہے کہ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں، زمانی ہوں یا مکانی سب کی حقیقت اللہ ہی ہے۔ اللہ کے سوا نہ معبود ہے، نہ موجود ہے نہ مقصود ہے۔ یعنی اللہ ہی اول و آخر اور ظاہر و باطن ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ انا تے محیط ہے اور اس کے باہر کوئی چیز فرض نہیں کی جا سکتی۔

اب اللہ کے سوا سب کچھ عدم محض ہے تو زمین و آسمان کیا ہیں اور یہ عالم باطل ہے یا عین حق ہے تو قرآن کا جواب ہے، زمین و آسمان کی تخلیق ظہور حق سے ہے۔ لیکن یہ معرفت بر بنائے علم ہی نہیں بلکہ عمل اور مجاہدے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس لئے اللہ فرماتا ہے کہ ہمارے لئے جو جد و جہد اور کوشش کرتے ہیں ہم اپنا راستہ انہیں

دکھلائیں گے۔ اس لئے فکر کے ساتھ ساتھ ذکر بھی ضروری ہے اس طرح کہ ایک لمحہ بھی غفلت میں نہ گزرے۔ یہ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کا ایک اصولی فرق ہے۔ دل جب دنیا کے علائق سے منہ موڑ کر اللہ کی طرف توجہ کرتا ہے تو مشاہدے کی منزل آتی ہے۔ جب انسان "آفاق (خارجی عالم) اور "انفس" (اپنی ذات) میں خدا کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس وقت انسان کو صحیح معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح انسان کی ذات اور خارجی کائنات حق ہے۔ خدا انسان کی شہ رگ سے بھی قریب ہے۔ اسی کا عرفان صوفیوں کا مطمح نظر ہے۔

صوفیوں نے اور اقبال نے بھی از روئے قرآن خدا کی ذات یا حقیقت مطلق کو نور سے تعبیر کیا ہے۔ اس سے ظہور یا وجود مراد ہے۔ اقبال نے اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے: "نور یا روشنی کے استعارے سے ذاتِ باری کا ہر چیز میں نفوذ مراد نہیں بلکہ اس کی مطلقیت کو اجاگر کرنا مقصود ہے" اور وصال سے مراد یہ ہے کہ انسان نور مطلق کو خود میں جذب کر کے اپنی خودی کو مستحکم کرلے۔

ابن عربی اور دوسرے صوفیا بھی وجود سے حقیقت ہی مراد لیتے ہیں۔ صوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ ہی موجود مطلق ہے۔ وجود ہی واجب ہے اور تعین اس کی صفت ہے جو اسے عارض ہے۔

اقبال نے خدا کو فرد تسلیم کیا ہے۔ اس کا جواز انہیں اسلامی لٹریچر میں مل گیا تھا۔ اس کے لئے انہیں تنزلات کے نظریے سے استفادہ کرنا پڑا۔ انہوں نے تنزلات کو اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ تنزلات کے مسئلے کو انہوں نے بڑی باریکی سے حل کیا۔ ورنہ فردیت کا تصور دوسرے مذاہب میں آخر کار تشبیہ و تجسیم میں بدل جاتا ہے اور اسلام میں بھی اس کی مثال ملتی ہے۔ بہرحال، مطلقیت کے ساتھ فردیت کے تصور کو جمع کر کے اقبال حلول و اتحاد کے الزام سے بھی بری ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک حلول و اتحاد محال اور خودی و خدا ایک ہی ہے:

خودی اندر خودی گنجد محال است　　　خودی را عین حق بودن کمال است

یہ خودی وہم نہیں بلکہ حق ہے۔ اس کا عرفان خدا کا عرفان ہے۔ اور خدا کا عرفان اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ انسان اپنی خودی میں ڈوب کر اپنا عرفان حاصل کرلے۔ کیوں کہ خودی عین خدا ہے۔ اس لئے یہ کہیں کہ سوائے خدا کے سب معدوم ہے یا یوں کہیں کہ سوائے خودی سب معدوم ہے۔ بات برابر ہے۔ میکش اکبر آبادی کے مطابق:

> "صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی بھی شامل ہیں، عالم کو معدوم یا فریب نظر نہیں مانتا بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہے۔ اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن سے اسی نظریے کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن نے وضاحت سے کہا ہے کہ موجودات خارج

اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں، زمانی ہوں یا مکانی، سب کی حقیقت اللہ ہی ہے۔"

اور اقبال فرماتے ہیں:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی نوری ہو کہ ناری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

حقیقت جب اضافیت اور نسبت کی وجہ سے متعین ہوتی ہے اور اس صورت میں جب اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے تو اسے 'انا' یا 'من' کہتے ہیں یعنی مطلق جب متعین ہوتا یا وحدت جب کثرت میں ظاہر ہوتی ہے اور کل افراد کی شکل اختیار کرتا ہے تو اس متعین کو انا اور خودی کہا جاتا ہے:

چو ہست مطلق آید در اشارت
به لفظ "من" کنند از وے عبارت
حقیقت کز تعین شد معین
تو او را در عبارت گفته "من"
من و تو عارض ذات وجودیم
مشبکہائے مشکوٰۃ وجودیم
ہمہ یک نور داں اشباح و ارواح
گہہ از آئینہ پیدا گہہ ز مصباح
تو گوئی لفظ من در ہر عبارت
بسوئے روح می باشد اشارت
چو کردی پیشوائے خود خرد را
نمی دانی ز جزو خویش خود را
من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ ایں ہر دو ز اجزائے من آمد
به لفظ من نہ انسان ست مخصوص
کہ تا گوئی بداں جان ست مخصوص
(گلشن راز جدید)

اقبال نے مثال میں وہی الفاظ استعمال کیے ہیں جو قرآن نے اس آیت میں کئے ہیں۔

اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ ۔۔۔۔۔۔۔

مراد یہ ہے کہ نور ایک ہی ہے جو قندیل یا مشکوٰۃ کے سوراخوں میں سے نکل کر مختلف شکلیں اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح نور کی ہر شکل ایک انا کہلاتی ہے۔ مادہ ہو یا صورت، مثال ہو یا روح، سب ایک ہی نور کی شکلیں ہیں۔ اس کی تفسیر یا تعبیر میں صوفیا نے کہا ہے کہ نور سے مراد ظہور ہے اور ظہور سے مطلب وجود ہے یعنی اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کا وجود اور حقیقت ہے۔

غرض یہ کہ خودی سے مراد وہ حقیقت مطلقہ ہے جو کسی خاص تعین میں ظاہر ہو کر قابل اشارہ ہو گئی ہے اور جس طرح روح اس حقیقت مطلقہ کی ایک تجلی ہے اسی طرح مادہ بھی اس کا ایک خاص مظہر ہے:

من و تو بر تر از جان و تن آمد　　　　که این ہر دو ز اجزائے من آمد

اقبال بھی مادہ اور روح کو دو مختلف حقیقتیں نہیں مانتے ہیں۔ ان کے نظامِ فکر میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت پایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ خودی کو اس خاص نقطہ نظر سے دیکھنے میں اقبال کی جس نظریے نے مدد کی وہ تصوف ہے اور تصوف میں بھی بقول میکش اکبر آبادی وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے جس کے اقبال کبھی مخالف بھی رہے۔۔ لیکن سچ پوچھئے تو اقبال کی مخالفت نہ تو تصوف سے تھی نہ وحدۃ الوجود سے بلکہ افلاطونی نظریات یا ان جیسے فلسفیانہ نظامات سے جن پر فراریت کا میلان غالب تھا جیسا کہ اقبال کے درج ذیل بیان سے مترشح ہے :

"افلاطون پر میرے جو اعتراضات ہیں وہ دراصل ان تمام فلسفیانہ نظامات پر وارد ہوتے ہیں جو زندگی کو چھوڑ کر موت کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں اور جس میں مادے کو مسخر کرنے کے بجائے اس سے بھاگنے کی تعلیم دی جاتی ہے،،

دراصل تصوف اور وحدۃ الوجود سے اقبال نے مادے اور روح کی وحدت کا اصول قائم کیا۔ اثبات خودی اور خدا و خودی کی وحدت کا عقیدہ حاصل کیا۔ ترک عالم اور مادے سے فرار و نفرت کو غلط ثابت کر سکے اور اس قابل ہو سکے کہ جدید ترقی یافتہ نظریوں کے مقابلے میں اپنا نظریہ پیش کر سکیں۔ اس طرح انہوں نے روایتی تصوف یا تصوف کے نقلی پیرایوں کی تنقید کر کے اس کی بنیادی روح فراہم کر دی۔

سیاسیات ○○ عصری تناظر

- جمہوریت
- اشتراکیت
- وطنیت
- قومی یک جہتی
- انسان دوستی

جمہوریت

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

کائنات کی سیاسی تنظیم کے سلسلے میں جب بھی مفکروں نے غور و فکر کیا ہے تو اقدارِ انسانی کے حفظ و بقا کے پہلو کو مدِ نظر رکھا ہے کیونکہ اس کا اصل سرمایہ وہی قدریں ہیں جو اسے شرف انسانیت سے ہم کنار کر کے کائنات کی دوسری مخلوقات سے ممیز اور سرفراز کرتی ہیں۔ چنانچہ اقدارِ انسانی کو نظر انداز کر کے کوئی بھی سیاسی نظام وضع نہیں کیا جا سکتا اور اگر ایسا کیا جائے گا تو انسانیت پر ظلم ہو گا۔

حکومت کے الوہی نظریے نے ماضی بعید میں جو شاندار خدمات انجام دی ہیں۔ انہیں کسی طور پر بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور نہ کیا جانا چاہئے۔ وہ انسانیت کے ارتقا کا زریں اور خوشگوار دور تھا جب بادشاہ خود کو رعایا کا خادم تصور کرتا تھا اور اپنی رعایا کی خوشحالی کے لئے اپنے آرام و آسائش کو قربان کر کے فقیرانہ اور قلندرانہ زندگی بسر کرتا تھا۔ وہ خود کو کسی ان دیکھے اور حقیقی بادشاہ کا دست راست اور انتظام کار تصور کرتا تھا۔ وہ سمجھتا تھا تھا کہ بندگانِ خدا کی خدمت کی غرض سے ہی اس کائناتِ سراب رنگ میں اسکا ظہور ہوا ہے اور اس فرضِ منصبی کی تکمیل کے بعد ہی وہ گمان آباد ہستی سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ اس موقع پر ہمیں ہندوستان کے عظیم فرزند مہاتما گوتم بدھ کو عقیدت کا نذرانہ پیش کرنا چاہئے جو اپنی غریب مفلوک الحال اور دکھ درد کی ماری رعایا کو دیکھ کر بے چین اور مضطرب ہو اٹھے اور سوچا کہ ایسی بادشاہی کس کام کی جس میں رعایا کا چارۂ غم نہ ہو۔ ایسا بادشاہ کس کام کا جو اپنی رعایا کے دکھ درد کا درماں نہ کر سکے اور اسی درمانِ غمِ حیات کی جستجو میں نہ صرف یہ کہ انہوں نے بادشاہت سے منہ موڑ لیا بلکہ فقیری لے لی۔ یہاں تک کہ اپنے بال بچوں کو بھی اس آزمائش اور ابتلا کی قربان گاہ کی بھینٹ چڑھا دیا اور آخرکار قربانیوں کے مراحل طے کر کے اس مقام ارفع تک جا پہنچے جہاں حیات و موت کے فاصلے مٹ چکے تھے۔ اور حیات و موت کے اسرار کھل گئے تھے۔ تہذیب انسانی کی ارتقائی تاریخ نمود حیات کے ایسے عظیم الشان کارناموں سے جگمگا رہی

ہے جنہیں ہم انسانیت کے وقار و عظمت کا معیار قرار دے سکیں۔ وہ ایسے لوگ ہوئے ہیں جو خدا کی رضا کا آہنگ تھے اور انہیں اس کرۂ ارض پر بادشاہت، نیابت یا خلافت الٰہیہ کا حق حاصل تھا۔ وہی اس کے اہل تھے۔ لوگوں نے انہیں کبھی خدا کا اوتار کہا، کبھی پیغمبر کہا کبھی خدا کا مرسل برحق یا ہادی و رہبر کہا۔ ان کی عظمت و بزرگی کو خود سے تسلیم کیا اور ان کے معیار حیات کو پیمانہ سمجھ کر اپنے اعمال کو سنوارنے اور اپنی شخصیت کو نکھارنے کی کوشش کی۔ ایسے صاحبان علم و معرفت کا کائنات کی ترتیب و تنظیم کے سلسلے میں جو اصول تھا، وہ حیات کے تمام پہلوؤں پر چھایا ہوا تھا اور انکی اسی کثیر الجہت نظری اور عملی روش کا نتیجہ تھا کہ انہیں جمہور کا اعتماد حاصل تھا۔ رعایا انہیں اپنے دل کی دھڑکنوں میں بسائے رکھتی تھی، اور ان کے اشارے کو مشیت کا اشارہ تصور کرتی تھی اور مرحلۂ حیات میں واقع ہونے والی زحمت کی خلیج کو رحمت کے تصور سے پاٹ کر رکھ دیتی تھی۔ آج پھر انسانیت کو کسی ایسے ہی رمز آشنائے حیات کی ضرورت ہے۔ لیکن۔

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

یا پھر: ‏ براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے ‏ ‏ ‏ ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہے تصویریں

اور اسی کور نگاہی یا ہوس پرستی نے ملوکیت کو جنم دیا۔ ملوکیت کے جبر و تسلط اور استحصال پسندی نے غربت کی خودداری کو للکارا تو ردعمل کے طور پر اشتراکیت نے جنم لیا۔ جس کے نتیجے میں اجارہ داری کے دن برے آئے اور ملوکیت کی قبا تار تار ہونے لگی۔ سرمایہ دارانہ جبریت کا وقار ملیامیٹ ہونے لگا تو اس نے جمہوریت کی زریں قبا زیب تن کر لی۔ چنانچہ اس کی روح ملوکانہ ہی رہی:

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام ‏ ‏ ‏ جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

اقبال مفکر تھے اور غور و فکر کی قوت و صلاحیت انہیں ورثے میں ملی تھی۔ وقت اور حالات نے اس پر صیقل کر کے اور بھی نکھار دیا۔ نہ وہ نرے روایت کے پرستار تھے اور نہ جدت کے کور نظر مقلد۔ وہ ایسے جدید مغربی جمہوری نظام یا مساویانہ سیاسی اصول کے قائل نہ تھے جو انسان سے اس کی عظمت، اس کا وقار چھین لے۔ چنانچہ اقبال نے نہ تو جمہوریت کو جوں کا توں قبول کیا اور نہ جوں کا توں رد کیا۔ جمہوریت کی حمایت و مخالفت اقبال نے نہ صرف شعری اسالیب میں ہی کی بلکہ پیرایۂ نثر کو بھی اپنے افکار و خیالات کے اظہار کا وسیلہ بنایا۔ انہوں نے جمہوریت کی خوبیوں اور خامیوں پر بیباک اور بے لاگ تبصرے کئے جن سے ان کا نقطۂ نظر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے۔

رائج الوقت جمہوریت کے سلسلے میں ان کی رائے حتمی اور قطعی طور پر یہ تھی کہ یہ بھی استبداد (DESPOTISM) تسلط غلبۂ عام (MAJORITY) اور ملوکیت MONARCHY کی ایک نئی شکل ہے جو یورپ اور سوویت یونین میں ابلیسیت کی نجاسات کے طور پر پھل پھول رہی ہے اور جس کے اثرات اب ہندوستان پر بھی بری طرح سے مرتب ہو رہے ہیں۔ چنانچہ مورخہ ۲۲ مئی ۱۹۳۲ء کو مسٹر فارقوہرسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مجھے خدشہ ہے کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نتیجہ خونریزی کے علاوہ کچھ نہ ہوگا اور اس سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے لئے میدان ہموار ہوگا۔ مگر کوئی بھی شخص نہیں چاہے گا کہ ملک کے اندر ایسی بے اطمینانی بڑھتی رہے۔ کچھ لوگوں نے اب اس انداز میں سوچنا شروع کر دیا ہے کہ ہندوستان کو بھی سوویت روس طرز کی خونریزی سے گذرنا چاہیئے۔"

اقبال مغربی سیاسیات کی زائیدہ اس جمہوریت کو انسانیت کے حق میں رحمت و برکت کی بجائے لعنت تصور کرتے تھے ان کے خیال میں اس نظام پر مبنی حکومت انسان کو صرف انسان کا غلام ہی نہیں بناتی بلکہ اس کے ضمیر کو بھی مردہ بنا دیتی ہے۔ اس لئے وہ اسے حریت کی اصطلاح میں "اندھی سیاست" سمجھتے تھے۔ یہ بات بظاہر معمولی لگتی ہو یہ الگ بات ہے لیکن جب شاہان سرمایہ نے محسوس کر لیا کہ اجارہ داری کے دن برے آئے، جمہور میں سیاسی بیداری کی لہر تیز ہونے لگی تو انھوں نے ملوکیت کے تار تار لبادے کو اتار کر جمہوریت کے زرنگار لباس زیب تن کر لئے جو معصوم اور بھولے بھالے عوام کے لئے دھوکے کی ٹٹی کے مترادف تھے۔ اقبال نے اس بہروپ کی نشاندہی ابلیس کے مکالماتی انداز میں اس طرح کی:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس   جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خودنگر

اس طرح اقبال کی نظر میں جمہوریت، ملوکیت اور بادشاہت کی ہی متبادل یا قائم مقام ہے ان دونوں میں صرف نام کا فرق ہے جو سیاسی مصلحت کی پیداوار ہے۔ کیونکہ جمہوریت میں عنانِ حکومت کسی فرد واحد کے ہاتھ میں ہوتی ہے جدید اصطلاح میں خواہ وہ صدر جمہوریہ ہو یا وزیر اعظم اور ان کے حاشیہ نشین یا کاسہ لیس آج بھی ملوکیت و بادشاہت کے درباری امراء کی حیثیت رکھتے ہیں اور فرد واحد کے اشارے پر ناچتے ہیں۔ عوام کی شعوری بیداری نے جب جمہوریت کی حقیقت کو پہچان لیا تو اس ایوان سیاست میں بھی شگاف پڑنے لگے چنانچہ "دردمندان جہاں" نے سیاست کی بساط پر پھر ایک نئی چال چلی جس کے نتیجے میں جمعیت اقوام یعنی لیگ آف نیشنز کا قیام عمل میں آیا۔ لیکن اقبال کی نظر میں یہ لیگ بھی کفن چوروں کی ایک جماعت تھی اور قبروں کی تقسیم کے لئے اس انجمن کی تشکیل کی گئی تھی۔ اقبال اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند   بہر تقسیم قبور انجمنے ساختہ اند

اس سلسلے میں اقبال کے خیالات بقول ئے حالات ثابت ہو کر رہے۔ سیاسی بساط پر اس مہرے نے بھی مات کھائی۔ اور دوسری جنگ عظیم میں ارباب سیاست کے ہاتھوں ہی اس کا جنازہ بھی نکل گیا۔ اور پھر ایک نئے متبادل کی ضرورت آن پڑی جس کی تکمیل کے لئے یو۔ این۔ او یعنی مجلس اقوام متحدہ کی تشکیل ہوئی لیکن اس کی روح

بھی ملوکانہ ہی رہی۔ یہ بھی بادشاہت و سلطنت کی قائم مقام بنی جس کا دائرہ اختیار سیاسی معنویت کے اعتبار سے اطراف عالم پر چھایا ہوا ہے۔ اس میں کم و بیش ہر ملک کا فرد اپنے ملک کی نمائندگی کرتا ہے لیکن اس کی بھی مجموعی حیثیت مجلس قانون ساز کی ہے اور یہاں بھی اکثر ووٹوں کی خرید و فروخت کا بازار گرم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی کسی نہ کسی طور پر غلبہ اکثریت کی بنا پر بعض اوقات ایسی قرار دادیں دائر کی جاتی ہیں جن پر فریقین کا عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس پر مشاہدات شاہد ہیں کہ بعض اوقات کسی بڑی طاقت کے ویٹو یعنی حق تنسیخ کے استعمال سے یو۔ این۔ او کی تمام کارروائیوں پر پانی پھر جاتا ہے۔ اور نمائندے شطرنج کے بادشاہوں کی طرح مات کھا جاتے ہیں۔ آج دنیا جانتی ہے کہ جمہوریت پسند، مجلس اقوام متحدہ کی شکل میں، ملوکانہ حکمت عملی میں کامیاب ہو گئے ہیں یعنی عوام کو جمہوریت کے نام پر پھلانسنے میں ان کی مقصد براری ہو گئی ہے لیکن حقیقت میں یہ تنظیم جامع اقوام نہیں بلکہ دنیا کی چند بڑی مادی سیاسی طاقتوں کے ہاتھوں کا کھلونا ہے۔ اس ضمن میں امریکہ کو اولیت حاصل ہے۔

روزمرہ کے مشاہدات اور عام تجربات کی روشنی میں بالکل واضح ہے کہ اس نام نہاد جمہوریت کے ماحول میں فرد بے بس اور مجبور ہوتا ہے۔ اس سے حریت ضمیر چھن جاتی ہے۔ آزادی رائے کے لئے اس کے لب سل جاتے ہیں۔ وہ اپنی رائے کا اظہار کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ اور اس طرح فرد کی خودی ملیامیٹ ہو جاتی ہے۔ بظاہر یہ عوام کی حکومت عوام پر ہوتی ہے لیکن بہ باطن ساری قوم پر صاحب دولت و اقتدار جماعت کی حکومت ہوتی ہے اور وہ جماعت ایسی ہوتی ہے جو بندوں کو صرف گنتی ہے۔ اس کا نصب العین مقداری ہوتا ہے، اقداری یا وصفی نہیں ہوتا۔ ملک اور عوام کا کیا بن رہا ہے، کیا بگڑ رہا ہے۔ اس پر نظر نہیں ہوتی ـــــ نظر ہوتی ہے تو اپنے اقتدار پر۔ اور اقتدار اور حکومت پر قابض رہنے کے لئے وہ ملک کو جہنم میں ڈال دینے اور عوام کو بلی کا بکرا بنا دینے میں کوئی تامل نہیں کرتے افراد جماعت حیات کے اقدار و اخلاق سے بیگانہ ہوتے ہیں ان کے نزدیک وہ تمام اعمال و افعال جائز ہوتے ہیں جن کی بدولت مسند اقتدار محفوظ رہ سکے، خواہ انسانیت کی روح اور ضمیر کچل ہی کر کیوں نہ رہ جائے۔ اگر کوئی شخص حفظ خودی کا شعور رکھتا ہے اور حریت ضمیر کا اظہار کرتا ہے تو وہ باغی اور مجرم قرار دیا جاتا ہے۔ قانون کی مختلف دفعات کے تحت اسے اظہار خودی کی سزا بھگتنی پڑتی ہے برسر اقتدار پارٹی اکثر اوچھے ہتھیاروں سے کام لے کر عوام کو زیر دام کر لیتی ہے اس طرح انسان اپنی آزادی سے محروم ہو جاتا ہے۔ اقبال کا تصور خودی چونکہ حریت کا ایک منضبط اور مربوط اصول ہے چنانچہ وہ بنی نوع انسان سے کہتے ہیں کہ اگر تو حق خودداریت کا طلبگار ہے تو اس سیاست کے دام فریب میں مت آنا۔ اس کے پانی کے مقابلے میں پیاسا مر جانا کہیں بہتر ہے۔ اس نام نہاد جمہوریت کی نقاب کشائی "سیاست حاضرہ" میں کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

می کند بند غلاماں سخت تر   حریت می خواند او را بے بصر

گرمئ ہنگامہ جمہور دید — پردہ بر روئے ملوکیت کشید
سلطنت را جامع اقوام گفت — کار خود را پختہ کرد و خام گفت
در فضایش بال و پر نتواں کشود — با کلیدش ہیچ در نتواں کشود
گفت با مرغ قفس اے دردمند — آشیاں در خانۂ صیاد بند
ہر کہ سازد آشیاں در دشت و مرغ — او نباشد ایمن از شاہین و چرغ
از فسونش مرغ زیرک دانہ مست — نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست
حریت خواہی بہ پیچاکش میفت — تشنہ میر و بر نم تاکش میفت
الحذر از گرمئ گفتار او — الحذر از حرف پہلو دار او
چشم ہا از سرمہ اش بے نور تر — بندۂ مجبور از و مجبور تر
از شراب ساتگینش الحذر — از قمار بد نشینش الحذر

از خودی غافل نہ گردد مرد حُر
حفظ خود کن حب افیونش مخور

ایسا کوئی بھی اصول خواہ سیاسی ہو یا مذہبی یا فلسفیانہ اور حکیمانہ، اقبال کے نزدیک قابل مذمت ہے جو انسانی خودی کی پامالی کا سبب ہو۔ مغربی تہذیب و سیاست کی پروردہ جمہوریت سے بھی وہ اسی لئے بیزار نظر آتے ہیں کیونکہ اس کی بنیاد بھی سرمایہ دارانہ ملوکیت پر ہے جس نے غربت کی خودداری کو للکارا۔ اور جب غریبوں، مزدوروں، محنت کشوں اور فاقہ مستوں میں شعور کی بیداری آئی۔ وہ اظہار رائے کو اپنا حق سمجھنے کے قابل ہوئے اور حکمراں طبقے کے خلاف آواز بلند کی تو حکومت نے ان کی جھوٹی تسلی کے لئے مجلس آئین ساز تشکیل کر دی۔ لیکن نمائندوں کے انتخاب کا قاعدہ اس طرح مرتب کیا گیا کہ جاگیردار، زمیندار، سرمایہ دار اور نا اہل طبقے کو ہی کار جہاں بانی اور کار جہانگیری میں دخیل ہونے کا موقع ملا جن میں حکومت کے مقدس فریضے کو انجام دینے کی صلاحیت نہ تھی چنانچہ حق داروں کے حقوق کا استحصال ہوتا رہا۔ مفلس اور نادار عوام کی روح خودی سلب کی جاتی رہی اور ان کا ضمیر مغلوب استحصال ہو کر غلام بنتا رہا۔ چنانچہ جمہوریت محض ایک ڈھونگ ہے، ملوکیت کا ایک بدلا ہوا چولا، ایک بدلا ہوا روپ:

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات حقوق — طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمئ گفتار اعضائے مجالس الاماں — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو

اقبال نے جس "سراب رنگ و بو" اور "نوائے قیصری" کی نشاندہی کرتے ہوئے جمہوریت کے خلاف لب کشائی اور خامہ فرسائی کی ہے، یہ صرف ہنگامی حالات کے مشاہدات پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ تجربی موثرات ہیں جنہوں نے عملی طور پر اقبال کے ذہن و فکر پر اپنے اثرات مرتب کئے۔ اکبر حیدری لکھتے ہیں:

"اگرچہ اقبال ہمیشہ جمہوریت کے "سراب رنگ و بو" اور اس کی "نوائے قیصری" کے خلاف تھے لیکن ایک دن آخر وہ بھی اس دامِ تزویر میں ایک صید زبوں کی طرح پھنس گئے اور نومبر ۱۹۲۶ء میں پنجاب قانون ساز اسمبلی کے انتخاب کے لئے گلی گلی کوچہ کوچہ ووٹ کی بھیک مانگنی پڑی۔ اس انتخاب میں جب اقبال نے اپنے مدمقابل دین محمد کو شکست دی تو رضا کاروں کا ایک جلوس اقبال کی قیام گاہ پر پہنچا اور لوگوں نے جوش مسرت میں انہیں کاندھوں پر اٹھالیا"

یہ اقبال کی زندگی کا ایک اہم اور دلچسپ واقعہ ہے جسے ان کے کئی سوانح نگاروں نے نقل کیا ہے۔ اس الیکشن کا دوسرا رخ خلیفہ عبدالحکیم اس طرح پیش کرتے ہیں۔

"اس خانہ نشین حکیم ملت اور ترجمان حقیقت کو گلی گلی کوچے کوچے ووٹ کی طلب میں پھرنا پڑا۔ مخالفوں نے اس پر کیچڑ اچھالا۔ طرح طرح کے الزام تراشے اور ایسی ایسی لغو باتیں کہیں جو ناگفتہ بہ ہیں۔ عوام و خواص کی زیادہ تعداد اقبال کی دلدادہ تھی اس لئے وہ منتخب تو ہو گئے لیکن اور امیدواروں سے بہت کم سہی، پھر بھی کوچہ رسوائی سے گذرنا پڑا اور ان کی خودداری کو بہت ٹھیس لگی۔ اسمبلی میں سب نمائندے کسی نہ کسی پارٹی میں تھے اور پارٹی کے ہاتھوں اپنا دل و دماغ اور ضمیر بیچ چکے تھے۔ اقبال ایسا شخص بھلا کسی پارٹی میں کیسے شریک ہو سکتا تھا مجلس قانون ساز میں انہوں نے اچھی اچھی تجویزیں پیش کیں۔ کچھ منظور ہوئیں اور کچھ نامنظور۔ لیکن بہرحال یہ میدان اس صاحب عرفان اور خلوص کیش مرد حکیم کی جولاں گاہ نہ تھا۔ آخر بیزار ہو کر تلخ تجربہ اٹھا کر پھر ابلیسانہ سیاست کی طرف رخ نہ کیا۔ میں نے ان دنوں عرض کیا کہ جناب تو ان مجلسوں کو حکومت کی دھوکہ بازی اور سرمایہ داروں کے اڈے کہتے تھے پھر آپ کو کیا ہوا کہ ایسے نجاست کے مقام میں جا داخل ہوئے فرمایا کہ میں اس غرض اور گمان سے وہاں گیا کہ شاید وہاں کھڑا ہو کر حق گوئی سے

اس خباثت کو کچھ کم کرسکوں اور ان اڈے والوں کو کسی قدر جھنجھوڑوں۔"

اقبال کے اس سیاسی تجربہ کا ردعمل جاوید نامہ، بال جبریل، ضرب کلیم، مثنوی پس چہ باید کرد، اور آخری تصنیف "ارمغان حجاز" میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ مغربی جمہوری نظام اور اس کی شعبدہ گری اور خباثت سے خوب خوب واقف تھے۔ ان کے خیال میں جمہوریت بنی نوع انسان کے استحصال اور غلامی کی دلفریب زنجیر تھی۔ اس طرز حکومت سے عوام کے حوصلے سرد پڑ جاتے ہیں، ان کی آرزوئیں اور امیدیں شل ہو جاتی ہیں:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب　　　اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی

اقبال کے نزدیک یورپ کا جمہوری نظام فاسد اور اخلاق باختہ ہے اور بنی نوع انسان کے لئے ایک عذاب کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ "حکومت الٰہیہ" کے زیر عنوان "جاوید نامہ" میں اس کی تقلید سے باز آنے اور قرآن کی ہدایت قبول کرنے کی تلقین کرتے ہیں:

وائے بر دستور جمہور فرنگ　　　مردہ تر شد، مردہ از صور فرنگ
اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو　　　دامن قرآں بگیر آزاد شو

جمہوریت کی بنا اخوت انسانی اور مساوات سے پائیدار ہوتی ہے۔ سوشلزم اور سیکولرزم اس کے تکمیلی اور معاون عناصر ہیں۔ لیکن مغربی طرز کی جمہوریت اور اس سے وابستہ تہذیب نے اخوت و مساوات انسانی کو ترقی دینے کے سلسلے میں کچھ بھی نہیں کیا "برادری اور برابری" کا نعرہ کھوکھلا ثابت ہوا۔ یہ جمہوریت نہ نسلی تعصبات مٹا سکی اور نہ قومیت کے تنگ و تاریک دائرے سے انسان کو نکال کر عالمگیر اخوت کی عملی تعبیر دے سکی۔ اس کے برعکس جاگیرداروں، بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کے طبقے سلطانی جمہور کے پردے میں اپنے اغراض و مقاصد کی تکمیل کرتے رہے۔

جدید جمہوری نظام سے اقبال کے اختلاف کا جواز نتیجہ خیز ہے۔ جمہوریت میں عدل و انصاف کا پایا جانا امر محال ہے۔ صاحبان اقتدار بھولے بھالے عوام کو اپنی دولت و ثروت، اثر و رسوخ اور قوت و دہشت کے ذریعے رام کر لیتے ہیں اور اپنی مقصد براری کی خاطر جیسے چاہتے ہیں، استعمال کرتے ہیں۔ مجلس قانون ساز کے انتخاب میں قومی دولت کا خزانہ رشوت کے طور پر پانی کی طرح بہایا جاتا ہے۔ اسمبلیوں میں ایسے لوگ بھی مسند اقتدار پر فائز ہو جاتے ہیں جو اس منصب اعلا کے کسی طور قابل نہیں ہوتے۔ نہ تو ان میں دانش و تدبر ہوتا ہے۔ نہ معاملہ فہمی ہوتی ہے۔ نہ اعتدال پسندی ہوتی ہے اور نہ سلامت روی ہوتی ہے۔ یعنی حکمران پارٹی اپنی اکثریت کی بنا پر دیگر افراد پر غلبہ حاصل کر لیتی ہے اور اس غلبے کی بدولت ایسے ایسے دانا، عاقل اور صاحب علم و حکمت نا اہل اور غیر اہم ثابت ہو جاتے ہیں جو اپنے اعلا اوصاف کی بنا پر اپنے عہد کے جالینوس و افلاطون ہوں ان کی آواز صدا بہ صحرا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمہوریت کے نتیجے میں عالموں پر گدھوں کی حکومت بھی ممکن اور جائز ہو جاتی ہے۔ جبکہ دو سو گدھے بھی اکٹھے ہو جائیں تو ایک

عالم کی ہمسری نہیں کر سکتے۔

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

بال جبریل میں اقبال نے جمہوری نظام کو ابلیسیت قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس میں جمہوریت پسند افراد ابلیس کی انگلیوں کے اشاروں پر کٹھ پتلی کی طرح ناچتے ہیں اور ان کے دل و دماغ پر ہر وقت ابلیس ہی مسلط رہتا ہے۔ ابلیس اس بات پر فخر کرتا ہے کہ میں لوگوں کو گمراہ کرنے میں کامیاب ہوں، اس لئے اب دنیا میں میری کوئی ضرورت نہیں رہی،

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

"ارمغان حجاز" کی ایک نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں جمہوریت کو ملوکیت اور استحصال کی آڑ قرار دیا گیا ہے۔ یہ وہ طرزِ حکومت ہے جس کا ظاہر روشن اور باطن تاریک تر ہے۔ "ابلیس کی مجلس شوریٰ میں ایک ممبر دوسرے ممبر سے کہتا ہے:

خیر ہے سلطانیٔ جمہور کا غوغا کہ شر؛
تو جہاں کے تازہ فتنوں سے نہیں ہے باخبر

اس کا جواب ایک دوسرا ممبر اس طرح دیتا ہے:

ہوں مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے
جو ملوکیت کا اک پردہ ہو اس سے کیا خطر

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر

کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر

مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

گویا اقبال کی نظر میں جمہوری نظام میں وہی پرانی ملوکیت، فسطائیت، تجارت، آمرانہ طرز اور جور و استبداد کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس طرح جمہوریت، ملوکیت اور بادشاہت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔ اقبال کے خیال میں مطلق العنانی میں جتنے نقائص ہیں، وہ جمہوری طرزِ حکومت میں بھی موجود ہیں، تو نام کے بدل دینے سے کیا فرق پڑتا ہے؟ ویسے یہ سچ ہے کہ ووٹ کی بنیاد پر جمہور کی آزادی میں چند برکتیں بھی ہیں۔ جس کا اعتراف اقبال کو بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جمہوریت مقداری ہے، اس کو اقداری بھی ہونا چاہئے، یعنی بندوں کو صرف گنا ہی نہیں جائے بلکہ تولا بھی جائے:

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اقبال کے خیال میں ایک انسان دوسرے انسان پر صرف احساس فرائض کی بنا پر فوقیت و فضیلت رکھتا ہے، انسان مرد عورت سے پیدا کیا گیا اور خاندان سے پہچانا گیا۔ انسانوں میں بزرگ ترین انسان وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی اور پرہیز گار ہے۔ اس کا مقصود رضائے الٰہی کا حصول اور اس کا وسیلہ خدمت خلق ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے شاہ و گدا یکساں مرتبے پر فائز ہوتے ہیں۔

پیش خدا بندہ و مولا یکے است　　　بوریا و مسند دیبا یکے است

اقوام و قبائل میں انسانوں کی تقسیم صرف تعارف و شناخت کی غرض سے ہے۔ فضیلت اور بلندی، ذات پات، قومیت، اور رنگ اور نسل سے بالاتر ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اقبال کے سیاسی افکار پر بھی روحانی اقدار کا گہرا اثر ہے خصوصاً اسلامی تعلیمات نے ان کے افکار و تصورات کو جلا بخشی لیکن یہ تعلیمات روایتی نہیں بلکہ علم و حکمت کی کسوٹی پر جانچی اور پرکھی ہوئی ہیں۔ اقبال اقوامِ عالم کے لئے جو اصول تجویز کرتے ہیں، وہ بلاشبہہ اسلامی تعلیمات پر مبنی ہے۔ لیکن دوسرے ادیان و مذاہب کی روح سے بھی قریب ہے۔

اقبال کے نظامِ فکر میں جس جمہوریت کا تصور ہے، وہ دراصل اس روئے زمین پر خدا کی حکومت یا خلافت ہے۔ اور خدا کی حکومت کے یہ معنی ہیں کہ یہاں یکتا اور اعلا افراد کی جماعت "جمہوری" رنگ میں قائم ہوگی اور ان کا صدر اعلا وہ شخص ہوگا جو ان سب پر فائق ہوگا۔ نیابت الٰہی کی تشریح کرتے ہوئے اقبال اسرار خودی کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

"نیابت الٰہی دنیا میں انسانی ارتقا کی تیسری اور آخری منزل ہے، نائب اس زمین پر خدا کا نائب ہوتا ہے۔ دماغ اور جسم دونوں لحاظ سے حیات کا بہترین اور بلند ترین مظہر ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں حیات مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کے اختلافات اس کی ذات میں پہنچ کر ہم آہنگی کا جامہ پہن لیتے ہیں۔ یعنی کائنات کے پیچیدہ مسائل اس کی نظر میں سہل ہو جاتے ہیں۔ وہ اعلیٰ ترین قوت اور برترین علم دونوں کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں فکر اور عمل، جبلت اور ادراک سب ایک ہو جاتے ہیں۔ گویا وہ شجر انسانیت کا آخری ثمر ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ انسانیت کی منتہا ہے۔ اس لئے وہ تمام صعوبتیں جو انسانیت کو ارتقائی منازل طے کرنے میں لاحق ہوتی ہیں، محل اعتراض نہیں ہیں۔ وہ بنی نوعِ آدم کا حقیقی حاکم ہوتا ہے اور اس کی بادشاہت دراصل اس دنیا میں خدا کی بادشاہت ہوتی ہے۔ وہ لوگوں کو حیات کی دولت

اور اپنا تقرب عنایت کرتا ہے۔ ہم منازل ارتقائی جس قدر زیادہ طے کریں گے اسی قدر اس سے قریب ہوتے جائیں گے۔ اس کے تقرب کے معنی یہ ہیں کہ ہم حیات کے مراتب عالیہ پر فائز ہو رہے ہیں۔

واضح ہو کہ اس کے ظہور کی پہلی شرط یہ ہے کہ بنی نوعِ آدم جسمانی اور دماغی دونوں پہلوؤں سے ترقی یافتہ ہو جائیں۔ اگرچہ فی الحال ایسے فرد کا جو ہمارے تخیل کے علاوہ کسی اور جگہ نہیں پایا جاتا۔ لیکن انسانیت کا تدریجی نشوونما اس بات کی دلیل ہے کہ زمانہ آئندہ میں افرادِ یکتا کی ایسی نسل پیدا ہو جائے گی جو حقیقی معنوں میں خلافت و نیابت کی اہل ہوگی۔

الغرض زمین پر خدا کی حکومت کے یہ معنی ہیں کہ یہاں یکتا اور اعلیٰ افراد کی جماعت "جمہوری" رنگ میں قائم ہوگی اور ان کا صدر اعلیٰ وہ شخص ہوگا جو ان سب پر فائق ہوگا۔ جس کا مثل اس روئے زمین پر ڈھونڈے سے نہ مل سکے گا"

خودی شیر مولا جہاں اس کا صید ۔۔۔ زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید

برتر از گردوں مقام آدم است ۔۔۔ اصل تہذیب احترام آدم است

آدم کا مرتبہ آسماں کی بلندیوں سے بھی زیادہ بلند ہے اس لئے مایہ دار تہذیب وہی ہو سکتی ہے جس میں آدمی آدمی کا احترام کرے تب ہی آدمی آدم کے صحیح منصب اور مرتبے کو حاصل کر سکتا ہے اس کے لئے اسوۂ رسولؐ کی پیروی بھی ضروری ہے چنانچہ اقبال فرماتے ہیں۔

بمصطفٰے برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست ۔۔۔ اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

اقبال درحقیقت قرونِ اولیٰ کی جمہوریت کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک وہ جمہوریت مایہ دار اور قابل اعتماد ہے جس کی بنیاد بقول روسو "نیکی" اور "خدمت خلق" پر ہے، اس نظام حکومت کے عناصر اربع صداقت، دیانت، عدالت اور شجاعت ہیں۔ اقبال کی نظر میں سیاست مدن کی اصلاح کا یہی بہترین دستور ہے۔ اقبال نے اس جمہوریت کے مقتضیات۔ موجودہ جمہوریت کی فریب کاریوں اور اسلام کے متعلق جور و استبداد کے عقیدے کی تردید کرتے ہوئے مسٹر ڈکنس کی طرف چند غلط فہمیوں کے ازالے کی خاطر خط لکھا تھا جس کے درج ذیل اقتباس سے ان کے موقف کی پوری پوری وضاحت ہو جاتی ہے، اقتباس ملاحظہ ہو:

" میں سمجھتا ہوں کہ اسلام کو ایک خوں ریز مذہب سمجھنے کا جو متعصبانہ خیال یورپ میں زمانہ قدیم سے چلا آتا ہے، وہ ڈکنس صاحب کے سر پر بھی سوار ہے۔ حالانکہ

واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف مسلمان بلکہ کافۂ انام اسلامی عقیدے کی رو سے اسلامی بادشاہت میں داخل ہونے کے لائق ہے، بشرطیکہ نسل و قوم کے اصنام کو توڑ دیا جائے اور ایک دوسرے کی خودی یا انا کو تسلیم کر لیا جائے۔ مجالس اقوام، حکم برداریاں، صلح نامے اور فرامین شاہی خواہ ان میں جمہوریت کا رنگ کتنا ہی بھرا جائے، کسی طرح باعث فوز و فلاح نہیں بن سکتے۔ انسان کی فلاح صرف اس میں ہے کہ سب کو بالکل مساوی اور آزاد سمجھا جائے اور ہمدردی اور رواداری سے جمہوریت کی روح کو عملی طور پر بیدار کیا جائے۔ ضرورت اس کی ہے کہ سائنس کا مصرف جواب تک دنیا کی ویرانی اور بربادی میں ہوتا رہا ہے، یکسر بدل دیا جائے اور ان منفی اور منافقانہ سیاست کو جس کا مقصد اب تک صرف یہ رہا ہے کہ زیادہ طاقتور اور ہوشیار و عیار قومیں کمزور و بے بس قوموں کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیں، ہمیشہ کیلئے خیرباد کہہ دیا جائے۔ بے شک دوسری قوموں کی طرح مسلمان نے بھی جنگ جوئی و تسخیر ممالک سے کام لیا ہے اور مجھے اس سے بھی انکار نہیں کہ ان میں سے بعض نے ذاتی حرص و ہوس کو مذہب کا جامہ پہنایا ہے بایں ہمہ میں یقین کامل کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ملک گیری عقائد اسلام میں ہرگز داخل نہیں، بلکہ میرا تو یہ خیال ہے کہ مسلمانوں کی فتوحات اور کشور کشائیوں ہی نے اس مبارک نظام جمہوریت و معاشرت کے نشو و نما کو روک دیا جس کی تخم ریزی قرآن و حدیث نبوی کے صفحات میں کی گئی تھی۔ یہ ضرور ہوا کہ مسلمانوں نے بڑی بڑی سلطنتیں قائم کریں، لیکن اس کے لئے انہیں اپنے بعض اہم ترین اصول قربان کرنے پڑے اور اسلام کے سیاسی مطمع نظر پر قدیم مشرکانہ رنگ پھر دوڑ گیا۔ اسلام بےشک دوسروں کو اپنا جزو بنانے آیا ہے۔ لیکن کیونکر؟ ملک گیریوں کے ذریعہ نہیں، بلکہ تعلیمات کی سادگی، اپنی تعلیم کی موافقت عقل سلیم سے پیدا کر کے اور فلسفیانہ موشگافیوں سے محترز رہنے کی بنا پر۔ چین میں محض دعوت و تبلیغ کے اثر سے آج لاکھوں بلکہ کروڑوں کی تعداد میں مسلمان موجود ہیں اور وہ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ بغیر کسی جبر و اکراہ اور سیاسی قوت شمول کے بھی اسلام پھیل سکتا ہے۔ میں نے بیس سال سے زائد دنیا کے فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس بنا پر رائے

قائم کرنے میں بے تعصبی برت سکتا ہوں، میری فارسی مثنویوں کا مدعا اسلام کی وکالت نہیں بلکہ مقصود صرف اس قدر تھا کہ دنیا کے سامنے ایک عالم گیر نصب العین پیش کروں لیکن اس نصب العین کا خاکہ طیار کرتے ہوئے مجھے ناممکن معلوم ہوا کہ اس نظام معاشرت کو مرے سے نظر انداز کر جاؤں جس کی غایت وجود یہ ہے کہ ذات پات، دولت و مرتبہ اور نسل و قوم کے امتیازات کو مٹایا جائے، اور جس کی تعلیم یہ ہے کہ ایک طرف معاملات دینی کو بھی برتا جائے اور دوسری طرف انسان معاملات میں اغراض دنیوی سے قطع نظر کر کے محض احکام الٰہی پر نظر رکھے۔ یورپ جمہوریت کے اس قدیم اور حیات افزا دستور سے بیگانہ ہے، یہ درس ہم اس کو دے سکتے ہیں۔"

واضح ہے کہ اقبال مغرب کی نام نہاد جمہوریت کے مخالف ہیں جس میں مساوات یا جمہوریت کے بھیس میں بادشاہت، آمریت اور جبر و استبداد کارفرما ہوتا ہے۔ ریاکاری، مکاری، فریب اور عیاری کے ذریعہ جمہور کا استحصال کیا جاتا ہے نہ کہ جمہور کے واجب حقوق ان میں تقسیم کیے جاتے ہیں اور ان کا تحفظ کیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے اقبال جمہوریت کے حامی اور طرف دار ہیں۔ انہیں سرمایہ دارانہ، شاہانہ اور آمرانہ نظام حکومت سے اختلاف ہے اور ان کی نظر میں موجودہ مغربی طرز کی جمہوریت اسی نظام کہنہ کی پردہ دار ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اقبال کا تصور روحانی مادی ذہنی تحریکات کا ایک حسین امتزاج ہے۔ وہ مادی شعور کے ساتھ ساتھ روحانی وجدانی مسلمات کو ہم آہنگ کر کے ایک ایسے نظام کا تصور پیش کرتے ہیں جس میں اقدار انسانی کو فروغ ہو۔ ملوکیت، بادشاہت یا ایسی جمہوریت جس میں انسانوں پر انسان کی جبری حکومت ہو۔ ایسے نظام سے اقبال اختلاف کرتے ہیں۔ ان کا یہ اختلاف انسان دوستی اور انسانی دردمندی پر مبنی ہے۔ اور یہ ان کے فلسفہ و شعر کا بنیادی محرک ہے۔ اپنی موت سے چند ماہ قبل یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو ریڈیو لاہور سے نئے سال کا پیغام نشر کرتے ہوئے انہوں نے خداوند کریم سے جو دعا فرمائی وہ ان کی آفاقیت کی لے سے قریب تر ہے چنانچہ اس مضمون کا اختتام اس اقتباس پر کرنا بے محل نہ ہوگا:

"آج زمان و مکان کی تمام پہنائیاں سمٹ رہی ہیں لیکن تمام ترقی کے باوجود زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں قدر حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا ہمیں نئے سال کی ابتدا اس دعا کے ساتھ کرنی چاہئے کہ خداوند کریم حاکموں کو انسانیت اور نوع انسان کی محبت عطا فرمائے۔"

اشتراکیت

اقبال کی شاعری کا ایک قابلِ لحاظ حصہ اشتراکیت سے متعلق ہے۔ انھوں نے اس کی حمایت میں بھی جادو بیانی کی اور اس کے برخلاف بھی اظہار خیال کیا۔ لیکن یہ سلسلہ ۱۹۲۱ء کی نظم "خضر راہ" سے شروع ہوا تو زندگی کے آخری دور تک چلتا ہی رہا۔

بہرحال، "خضر راہ" میں سرمایہ و محنت کی آویزش پر تبصرہ ملتا ہے۔ ابتدائی حصے میں سرمایہ دارانہ نظام کے استحصال پسند رویے کے خلاف مزدور کو نصیحت اور تعلیم و تلقین کی جاتی ہے اور بتایا جاتا ہے کہ مزدور اپنی سادہ لوحی اور معصومیت کی وجہ سے سرمایہ داروں کی مکاری اور چالبازی سے مات کھا گیا ہے اور پھر حوصلہ افزائی کے ساتھ تحریکِ عمل دی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں جناب خضر کا بندۂ مزدور سے خطاب ملاحظہ ہو:

اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے　　　مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اقبال جہاں ہیگل کی جدلیات سے متاثر ہوئے تھے وہیں مارکس کی مادی جدلیت کا بھی ان کے نظامِ فکر پر اثر مرتب ہوا تھا۔ لیکن مارکسی اشتراکیت پر مبنی روسی انقلاب ان کے لئے زیادہ امید افزا تھا۔ انھوں نے اسے "آفتاب تازہ" سے عبارت کیا۔ چنانچہ خضر کی زبانی فرماتے ہیں:

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا　　　آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام　　　دوریِ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

اخیر میں ایک شعر اور گہری معنویت کا حامل دکھائی دیتا ہے اور اسی پر یہ حصہ نظم ختم بھی ہوتا ہے:

کر بُکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو　　　اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

اگر "طوافِ شمع" غلامی کی علامت ہے تو "فطرت کا تجلی زار" تخلیقی تحریک کا سرچشمہ اور حریت کی علامت ہے۔ اقبال کی نظر میں انسان "رازِ کن فکاں" ہے۔ اسے فرشتوں پر بھی فضیلت اور بزرگی حاصل ہے۔ وہ اپنی خلقی سرشت کے اعتبار سے حریتِ ذات کا امین اور روئے زمین پر اس منصبِ جلیلہ کا حامل ہے جو قدسیوں کے بس کا بھی نہیں۔ یزداں

اس کی دسترس میں اور فرشتے اس کے صید ہیں۔ لیکن یہ افسوس کا مقام ہے کہ وہ اپنی خودی سے بیگانہ ہو کر اپنی حقیقت وعظمت کو بھلا کر آپس ہی میں دست و گریباں ہے۔ ایک طرف مفلوک الحال، افلاس زدہ محنت کش مزدور طبقہ ہے اور دوسری طرف اس کا خون چوسنے والے عفریت سرمایہ دار اور صاحبان اقتدار ہیں۔ ایک لوٹ رہا ہے دوسرا لٹ رہا ہے۔ ایک مار رہا ہے دوسرا مر رہا ہے۔ شرف انسانیت کا زوال ہر حال میں ہے۔ اقبال دراک ذہن اور حساس دل کے مالک ہیں۔ اس صورت حال کو دیکھ کر وہ بلبلا اٹھتے ہیں۔ چنانچہ طلوع اسلام میں فرماتے ہیں:

ابھی تک آدمی صید زبونِ شہر یاری ہے   قیامت ہے کہ انساں نوع انساں کا شکاری ہے

وہ اسے تہذیب حاضر کی فسوں کاری اور مادیت پسندی کا کرشمہ تصور کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی   یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

وہ اسے ہوس پرستی پر محمول کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا   جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

یہاں یہ عرض کرنا بے محل نہ ہوگا کہ اقبال کی شاعری میں حب وطن اور انسان دوستی کا جذبہ آغاز شاعری سے ہی ابھرنے لگا تھا۔ ان کے مذہبی عقیدے کے مطابق اور بالخصوص صوفیانہ مسلک کی رو سے تمام اشیاء و مظاہر کی اصل ایک ہی ہے اور اس سے قبل وہ امتیازات و اختلافات کے مابین وصفی وحدت کا ادراک کر چکے تھے اور اسی بنا پر انہوں نے "جگنو" میں کہا تھا:

یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا   واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ   نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چہک ہے

اور اسی بنا پر اسی نظم میں انہوں نے فرمایا:

یہ امتیاز پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو   ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشی ازل ہو

لیکن جب اقبال ۱۹۰۵ء میں علمی اکتسابات کے لئے یورپ گئے اور جرمنی وغیرہ کا دورہ کیا، وہاں کی علمی فکری بصیرتوں اور سیاسی معاشی اور معاشرتی سرگرمیوں کا مطالعہ و مشاہدہ کیا تو تہذیب حاضر کی ہوس رانیوں کو اچھی طرح سمجھنے لگے۔ انھوں نے سیاست کی بساط پر تجارت کی گرم بازاری دیکھی جہاں مادی آسودگی اور مالی منفعت کی ہوڑ مچی ہوئی تھی روحانی، اخلاقی اقدار اور شرف انسانی کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہ گئی تھی۔ بے مروتی اور بے حیائی تہذیبی شعار بن چکی تھی۔ اقبال کے حساس دل پر اس صورت حال کا شدید اثر مرتب ہونا لازمی تھا کیوں کہ انسانیت کے درد سے ان کا دل لبریز تھا۔ ان کی شخصیت میں رد عمل کی قوت بھی بدرجۂ اتم موجود تھی۔ ان کی شدید حسیت، داخلی روحانی اخلاقی بصیرت، فلسفیانہ ذہانت اور ایمانی فراست نے انہیں جرأت بے باکانہ کے اظہار پر مجبور کیا اور ہر چند کہ شاعری کی طرف مزاج پوری طرح مائل نہیں تھا انھوں نے دسمبر ۱۹۰۷ء میں یہ شعر کہے۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اقبال نے عصرِ حاضر کی جس تہذیب کی تنقید اس تیکھے انداز میں کی وہ سود خوری کی معیشت پر ٹکی ہوئی تھی۔ اس کے اطراف واکناف اور انسلاکات ومتعلقات سے بھی وہ باخبر ہو گئے تھے۔ ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس نے انہیں اور بھی متجسس اور پر امید کر دیا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد ۱۹۲۰ء کے آس پاس جب ہندوستان میں اشتراکی لٹریچر ممنوع تھا اور خبروں پر پہرے بٹھا دیے گئے تھے، اس وقت بھی اسی تجسس کا نتیجہ تھا کہ انقلاب کی خبریں انہیں مل جاتی تھیں اور وہ ان خبروں کی تہہ میں اترنے کی کوشش کرتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ اقبال جیسا بیدار مغز اور صاحب نظر اس سے بیگانہ رہ بھی نہیں سکتا تھا۔ کیونکہ یہ بیسویں صدی کی سب سے زیادہ طاقت ور تحریک تھی اور اس کی لہر عالمی سطح تک محسوس کی جا رہی تھی۔ ایشیا اس سے خاص طور پر متاثر ہو رہا تھا۔ اقبال کا اپنا وطن ہندوستان اور اس کے سیاسی، معاشی احوال وکوائف اقبال کے سامنے تھے۔ ہندوستان ایک زرعی ملک تھا جو اقبال کے عہد میں بحیثیت مجموعی جاگیردارانہ نظام کے تابع تھا۔ سرمایہ داروں کی افزائشِ زر کی خواہش سود خوری اور صنعت کاری کی منافع خوری سے تسکین پانے کے باوجود ہوس میں مبتلا ہو رہی تھی۔ حکومت غیر ملکی تھی جو ہندوستان کو دونوں ہاتھوں سے لوٹ رہی تھی اور برطانیہ کا خزانہ بھر رہی تھی۔ جاگیر دار اور زمیندار اس کے کاسہ لیس یا حاشیہ نشین تھے اس لئے وہ عوامی مفاد کا تحفظ کرنے سے قاصر تھے۔ حکومت سے ان کی وفاداری کا تقاضہ تھا کہ وہ حکومت کے کاز کو تقویت پہنچائیں۔ ہندوستانیوں کی اپنی ملکی صنعت بھی تباہ ہو چکی تھی۔ جنگ عظیم کی تباہ کاریوں کا بھی ان پر اثر پڑ رہا تھا۔ بے روزگاری حد درجہ بڑھتی جا رہی تھی وہ اپنی محنت و مشقت کے بل بوتے پر زمین کی طرف بڑھتے تاکہ روزی حاصل کر سکیں تو اس پر بھی زمینداروں اور جاگیرداروں کی اجارہ داری تھی۔ چھوٹے چھوٹے کاشت کاروں کی معاشی دشواریاں، ساہوکاروں کا استحصال پسندانہ رویہ، زرعی جبر، زمینداروں اور جاگیرداروں کا ظالمانہ برتاؤ، یہ سب اقبال کے سامنے کے حالات تھے۔ بڑے بڑے سرمایہ دار آزاد تجارت کے نام پر زرِ کثیر کی بدولت بازار پر ٹھیکہ داری اور مختلف ذرائع ووسائل سے افراطِ زر کی کوششوں پر کاربند تھے۔ مزدور طبقہ بھی اشتراکی اثرات سے اپنی محنت کی قدر وقیمت اور مشقت بردار بازوؤں کی اہمیت سے واقف ہوتا جا رہا تھا۔ کارخانہ داروں کا استحصال پسندانہ رویہ اسے واضح طور پر دکھائی دینے لگا تھا جس کے نتیجے میں مزدور اور کارخانہ دار کی آویزش شروع ہو چکی تھی اور کسانوں اور مزدوروں کی قیادت مغرب کے اشتراکی نظریے سے قوت حاصل کرنے لگی تھی اس صورت حال میں اقبال کا یہ خیال بے بنیاد اور لایعنی نہیں تھا:

افسرِ پادشہی رفت و بہ یغمائی رفت
نے اسکندری و نغمۂ دارائی رفت

کوہکن تیشہ بدست آمد و پرویزی زاوست
عشرتِ خواجگی و محنت لالائی رفت

چشم بکشا اگر چشم تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیرِ جہانِ دگر است

من دریں خاک کہن گوہرِ جان می بینم
چشم ہر ذرہ چو انجم نگراں می بینم

دانہ راکہ بہ آغوش زمین است ہنوز
شاخ در شاخ برومند و جواں می بینم

کوہ را مثل پر کاہ سبک می یابم
پر کاہے صفتِ کوہِ گراں می بینم

انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیر افلاک
بینم و ہیچ نہ دانم کہ چساں می بینم

خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

اقبال جب ۱۹۰۵ء میں قیام یورپ کے دوران جرمنی میں ہیگل کی جدلیات کا مطالعہ کر رہے تھے تو یہ بعید از قیاس نہیں کہ انہوں نے مارکس کی مادی جدلیت کا بھی مطالعہ کیا ہو گا لیکن قرائن سے معلوم نہیں ہوتا کہ وہ اس قدر اس سے متاثر ہوئے جس قدر بعد میں رونما ہونے والے انقلاب روس نے انہیں متاثر کیا۔ پھر بھی تاثر پذیری کا یہ عمل خاص منہاج کا حامل تھا۔ وہ اس سے محض اس پہلو سے متاثر ہوئے کہ اس نے ملوکیت اور سرمایے کو اپنا نشانہ بنایا تھا۔ ان کا یہ تاثر شعر کے حسین و جمیل پیکر میں ڈھل کر سامنے آتا رہا۔ بعض اوقات ان کی برہنہ گفتاری اشتراکی نعرے بازی کی حد تک بھی پہنچ گئی۔ مثلاً فرمانِ خدا میں وہ فرماتے ہیں:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

لیکن یہاں بھی تہذیب حاضر اور اس کے مذہبی روابط پر تنقید بھی ملتی ہے۔ اور مذہب کے استحصال پسند ٹھیکے داروں کو مردود قرار دیا جاتا ہے۔ جدید تہذیب کو اس کا ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے شاعر مشرق کے لئے خالق کائنات کی طرف سے ہدایت آتی ہے جس میں تنبیہہ کا لہجہ اختیار کیا گیا ہے اور اسی شعر پر نظم ختم ہوتی ہے۔

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

اس تہذیب سے اقبال نالاں اور برگشتہ اس لئے دکھائی دیتے ہیں کہ اس نے انسان سے خودی کی دولت لوٹ لی ہے۔ جس کی وجہ سے انسانی معاشرے کا ڈھانچہ ہی بگڑ گیا ہے۔ اس کا کلچرل مائنڈ کا ڈاکی کا شکار ہو گیا ہے۔ اقبال

دراصل ایک جنت نظیر معاشرے کی تشکیل چاہتے ہیں۔ وہ ایک ایسے جہان کی تعمیر کے متمنی ہیں جو انسان کامل کے خون جگر میں پنہاں ہے:

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

ممکن ہے اقبال کا یہ خواب قیامت تک شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے۔ لیکن ع

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشت ویراں سے ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اقبال جس صورت حال سے بیزار و برہم نظر آتے ہیں۔ وہ انہیں کے مطابق خودی کے ملیامیٹ ہونے سے پیدا ہوئی۔ عقل بے زمام اور عشق بے مقام ہو گیا جیسا کہ "فرشتوں کا گیت" میں اقبال فرشتوں کی زبانی فرماتے ہیں:

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی نقش گر ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی

یعنی حس اور وجدان یا عقل و عشق کے صحیح طور پر ہمکار نہ ہونے کی وجہ سے خودی کی تکمیل نہ ہو سکی اور انسان شرف انسانیت سے دور جا پڑا۔ یہاں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ دوسرے ذیلی تصورات کی طرح اشتراکیت کا تصور بھی اقبال کے تصور خودی سے مربوط ہے۔

اشتراکیت کے باب میں تہذیب حاضر یا تہذیب جدید کی گہری معنویت، بنیادی حیثیت اور کلیدی اہمیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ میں سمجھتا ہوں کہ روسی انقلاب ایک زبردست سیاسی تبدیلی کا باعث بنا تھا۔ طبقاتی کشمکش کوئی نئی بات نہیں تھی۔ امیری اور غریبی کوئی نئی چیز نہیں تھی لیکن نئی تہذیب نے جس انداز میں غربت کی خودداری کو للکارا تھا اور گراہی سے چھلانگ لگانے پر مجبور کیا تھا اور جس کے نتیجے میں ملوکیت کی کہنہ قبا تار تار ہونے لگی تھی، اسی صورت حال کی پیداوار جمہوریت تھی۔ چنانچہ اس کی روح بھی ملوکانہ ہی رہی لیکن یہ طے ہے کہ ملوکیت اپنا چولا بدلنے پر مجبور ہوئی جب صدیوں کی غلامی نے انگڑائی لی تو انقلاب آیا۔ ایک بڑا انقلاب! ایک زوردار اور طاقتور انقلاب! جس نے دبے کچلے اور لب گور انسانوں میں زندگی کی ایک نئی رمق اور قوت کی ایک نئی لہر دوڑا دی۔ چنانچہ یہ قیاس بے بنیاد نہیں کہ اس موج کی تہہ سے کچھ اور بھی نکل سکتا ہے:

دیکھئے اس موج کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

اقبال مفکر بھی تھے اور شاعر بھی اور دونوں اعتبار سے منفرد و ممتاز۔ حس اور وجدان کی ہمکاری نے انہیں نابغۂ عصر بنایا۔ وہ روحانی نقطۂ نظر کے حامل تھے لیکن مادیت کے منکر نہیں۔ وہ دولت و طاقت کو رحمت و برکت سمجھتے تھے اور ضعف و غربت کو لعنت اور نہ ان کا ایمان و ایقان یہ تھا کہ انسانیت انسان کے ہاتھوں ہمیشہ ظلم کا شکار رہے گی۔

اور نہ انسان ہمیشہ درندگی و بربریت کا شکار رہے گا۔ وہ سمجھتے تھے کہ جس آدم نے اپنے جوہر خودی کو بچانا اور بخشے ہوئے فردوس کو ٹھوکر ماردی، وہ اپنی جنت آپ تخلیق کرے گا۔ بھٹکی ہوئی انسانیت کا قافلہ اس سعادت عظمیٰ سے محروم نہیں رہے گا۔ جو اس کی حیات اور اس کی تخلیق کا مقصد اولین ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ انسان ہی کے ہاتھوں انسان کا استحصال اور انسانیت کی توہین و تذلیل سے اقبال کا احساس دل کڑھتا تھا۔ جگن ناتھ آزاد کا خیال درست ہے کہ:

"اقبال کی زندگی کا بیشتر حصہ ایسے دور میں گذرا جب کہ یورپی ممالک کا استحصال اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ اشتراکی اور قومی تحریکوں نے اقبال کے سامنے نشو و نما پائی۔ اقبال دردمند دل لیکر آئے تھے۔ انہیں سرمایہ داری اور جاگیرداری کا یہ روش سخت ناپسند تھی کہ وہ تمام روحانی اقدار کو بالائے طاق رکھ کر عوام کی لوٹ کھسوٹ میں مصروف تھیں۔ یہ تو حالات کی ستم ظریفی تھی کہ مسلم لیگ سے تعلق کی بنا پر اقبال کو ہندوستان میں انہی سرمایہ داروں اور جاگیرداروں سے سمجھوتہ کرنا پڑا جن کے طور طریقوں سے انہیں ازلی ابدی نفرت رہی۔ وہ جب دنیا کی منڈی میں انسان اور اس کی روح کو بھیڑ بکری کی طرح بکتا دیکھتے تھے، تو انہیں دلی کرب ہوتا تھا۔ اور یہ کرب ان کی شاعری میں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔"

دراصل انسانی دردمندی کا یہی بے پناہ جذبہ تھا جس نے انقلاب روس کے اثرات قبول کئے کیونکہ انقلاب نے ملوکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف محاذ آرائی کی تھی اس صورت حال نے اقبال کے دل میں امید کی ایک نئی جوت جلادی۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا:

نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و ساز حیات — خودی کی موت ہے یہ اور وہ ضمیر کی موت
دلوں میں ولولۂ انقلاب ہے پیدا — قریب آگئی شاید جہانِ پیر کی موت

درج بالا شعر سے واضح ہوتا ہے کہ اشتراکی تحریک جہانِ پیر کو ختم کر دے گی جہاں ایک طرف ایشیا میں خودی مرچکی ہے اور دوسری طرف یورپ میں ضمیر مردہ ہو چکا ہے۔ اس طرح ایشیا پر اگر بے خودی کا نشہ طاری ہے تو یورپ میں خودی کی جارحانہ تحریک ہے۔ یہ دونوں میلانات تکمیل خودی کی راہ میں رکاوٹ کی حیثیت رکھتے ہیں ولولۂ انقلاب سے ایک طرف ایشیا کی خودی بیدار ہوگی اور دوسری طرف یورپ کی جارحانہ خودی پر روک لگ جائے گی۔ اس طرح ایک نئی دنیا وجود میں آجائے گی۔ ویسے بھی تعمیر جدید کے لئے کہنہ فصیلوں کی شکستگی ضروری ہے ہر چند کہ وہ کار آمد ہی کیوں نہ ہوں۔ اقبال ویسے بھی جمود و تعطل کے مقابلے میں تحریک عمل کو ترجیح دیتے ہیں خواہ وہ کاواک ہی کیوں نہ ہو لیکن بالآخر وہ اس کاواکی کو قبیح کی بجائے حسن تسلیم نہیں کرتے اور نہ اسے حق بجانب ٹھہراتے ہیں۔ انہوں

نے قوت پر اخلاقی پابندیاں عائد کی ہیں تاکہ وہ فضل الٰہی کے طور پر نمودار ہو اور انسانیت کی تعمیر میں موجب برکات تصور کی جائے۔ یہاں ہمیں یہ تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہو سکتا کہ اقبال کے نظام فکر پر اسلامی روحانیت کا گہرا اثر ہے۔ چنانچہ وہ مادے کی کثافت اور روح کی لطافت کی آمیزش سے انسانی معاشرے میں ایسے جلووں کی نمود کے متمنی نظر آتے ہیں جو رشک جنت بن جائے اور جس پر فرشتے رشک کریں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ روحانیت کی بنیاد پر مارکسی اشتراکیت کو استوار کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی نظم "اشتراکیت" یہاں دلیل کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم | بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور | فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر | کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلماں | اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار
جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک | اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اس نظم میں کئی الفاظ کلیدی حیثیت رکھتے ہیں جن کے سہارے معنی کی تہوں میں اترا جا سکتا ہے۔ قوموں کی روش کہنہ کے تناظر میں اقبال روس کی گرمیٔ گفتار کو حق بجانب ٹھہراتے ہیں اور فرسودہ طریقوں سے بیزاری کے ساتھ ساتھ نئے افکار اور جدت کردار کی تلاش پر زور دیتے ہیں۔ وہ اس سے قبل "فرمان خدا" میں "نقش کہن" کو مٹانے کی بات کر چکے ہیں۔ یہاں سب سے اہم بات یہ ہے کہ "حرف قل العفو" میں پوشیدہ "اسرار" کو ملوکانہ ہوس پرستی نے عوام کی نظروں سے چھپا رکھا ہے۔ لیکن اب حالات نے کروٹ لی ہے اور وہ پوشیدہ اسرار کھلنے لگے ہیں۔ لفظ "شاید" سے واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ اسرار کے پورے طور پر کھلنے کا یقین نہیں۔ اور یہ اسرار روسی انقلاب سے بھی نہیں کھل سکتے۔ اس کے لئے حسینی انقلاب کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ اسرار قرآن کے اسرار میں اور اقبال مسلمان کو جدت کردار کے ساتھ قرآن میں غوطہ زن ہونے کی ترغیب دیتے ہیں۔ اس لئے کہ جدت کردار کے بغیر قرآن سے بھی گوہر مقصود حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ (قرآن متقین کی ہدایت کے لئے ہے)۔ کردار کی جدت ہی "حرف قل العفو" کے پوشیدہ اسرار کو کھول سکتی ہے۔ یہاں کردار کی جدت سے مراد تقویٰ اور پرہیزگاری ہے۔ اس ضمن میں اقبال کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ قرآن کے رموز و اسرار حسینؑ سے سیکھنے چاہئیں۔ "رمز قرآن از حسینؑ آموختیم"

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ عالم انسان کو اموی ملوکیت کی نہیں بلکہ حسینی قیادت کی ضرورت ہے۔ اسلام کی قیادت فی الحقیقت جس دن اموی ملوکیت کے ہاتھوں منتقل ہوئی، ہوس پرستی کا دور شروع ہو گیا۔ اس کے بعد سے اب تک کے مسلم حکمران جنہوں نے جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کو اور نظام سیاست کو اختیار کیا۔ انہوں نے

احکام الہیٰ کے مطابق حکمرانی کے فرائض انجام نہیں دئیے اور قرآن کے اسرار کی طرف توجہ نہیں کی۔ جب کہ یہی اسرار و رموز مسائل انسانی کے حل کا امکان رکھتے ہیں۔ اس طرح اسلامی معاشرہ بھی اسلامی روح سے بیگانہ ہوتا گیا جس کے نتیجے میں انسانیت کی روح سلب ہوتی رہی۔ سیاست بے دین ہوئی اور چنگیزیت نے سر ابھارا۔ یہی بے دین، بے روح اور اخلاق باختہ سیاست مارکسی اشتراکیت میں بھی اقبال کو دکھائی دیتی ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ہی بہترین دستور العمل ہے۔ جس کے دائمی اور ابدی قوانین کے معیار پر اشتراکیت پوری نہیں اترتی۔ اس لئے وہ اشتراکیت کو کوئی مکمل اور جائز ضابطہ حیات تصور نہیں کرتے چنانچہ فرماتے ہیں:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اور واقعہ یہ ہے کہ اشتراکیت کے مبلغ لینن کی قیادت میں جو قتل عام ہوا اور جس بربریت کی مثال سامنے آئی اس نے چنگیزیت کی یاد تازہ کر دی۔ جان دین ہرڈ جس نے اپنی زندگی کے تیئیس ۲۳ سال روس میں گذارے۔ اشتراکی ظلم و ستم کی داستان درج ذیل اعداد و شمار میں پیش کرتا ہے:

"۱۹۳۴ء تک ۱۶ لاکھ، ہزار سات سو نہتر انسانوں کا خون روس میں بہایا گیا ہے جس میں ایک لاکھ ۹۶ ہزار مزدور اور ۸ لاکھ ۶۰ ہزار کسان شامل ہیں۔"

یہ خودی کی جارحانہ تحریک تھی جس نے اخلاق اور روحانیت کو یکسر نظر انداز کر کے انسانیت کو بربریت اور درندگی کی راہ پر ڈال دیا۔ اس نے بھی انسانیت پر ظلم کے پہاڑ توڑے جو آمریت، ملوکیت اور فسطائیت کا خاصہ تھا۔ اس لئے اقبال یہ کہنے میں حق بجانب نظر آتے ہیں کہ:

خود طلسم قیصر و کسریٰ شکست
خود سر تخت ملوکیت نشست

تا نہال سلطنت قوت گرفت
دین او نقش از ملوکیت گرفت

از ملوکیت نگہ گردد دگر
عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر

اس طرح اشتراکیت نے کوئی ایسا دستور العمل پیش نہیں کیا جس کی بنیاد پر کوئی مثالی معاشرہ وجود میں آسکے اور اس دھرتی کو جنت نظیر بنا سکے۔ جہاں تک اشتراکیت سے اقبال کی مخالفت اور اس کی حمایت کا تعلق ہے۔ چند نکتے اور بھی ملحوظ نظر رکھے جا سکتے ہیں۔

اشتراکیت مذہب و روحانیت کی منکر ہے اور اقبال مذہب و روحانیت کے قائل ہیں۔ اشتراکیت میں اخوت انسانی کی بنیاد مادی ہے جب کہ اقبال کے نظام فکر میں اخوت انسانی کی بنیاد روحانی ہے۔ اشتراکیت میں غیر طبقاتی

معاشرے کا تصور ہے یعنی تمام اہل ملک ہر اعتبار سے برابر ہیں۔ کسی کو کسی پر کوئی فوقیت و فضیلت حاصل نہیں۔ اقبال تقویٰ و پرہیز گاری کی بنیاد پر انسان پر انسان کی فوقیت و فضیلت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اشتراکیت میں دولت کی مساویانہ تقسیم کا تصور ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ غیر فطری تقسیم ہے۔ اسلام نے اس کے لئے امداد و تعاون کا اصول پیش کیا ہے۔ زکات و صدقات بھی اسی کے تحت آتے ہیں۔ اشتراکیت میں ذاتی ملکیت کوئی چیز نہیں۔ لیکن اقبال کے نزدیک یہ درست نہیں ـــــ اقبال اشتراکیت کے جہاں حامی نظر آتے ہیں۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اشتراکی اصول کے مطابق حکومت کا تعلق عوام سے ہے۔ یہ کسی فرد واحد یا کسی خاندان کی ملک و میراث نہیں۔ اقبال از روئے اسلام اس کو درست تصور کرتے ہیں۔ یہ بنیادی طور پر شخصی تسلط و استبداد اور شہنشاہی کے مخالف ہے۔ اولاً تو یہ کہ اسلام میں مذہب و سیاست میں کوئی تضاد اور دوئی نہیں۔ چنانچہ تقویٰ و پرہیزگاری کی بنیاد پر انسانوں میں جو معزز ترین انسان ہوگا وہی مذہبی اور روحانی قیادت کے ساتھ سیاسی اور ملکی قیادت کا بھی مجاز ہوگا۔ اشتراکیت میں حکومت کا خزانہ عوام کی ملکیت ہے اور کسی قائد یا حاکم کو اس میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف کا حق نہیں۔ اقبال اسلامی نقطۂ نظر سے اسے درست تصور کرتے ہیں۔

اس بحث سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اسلامی شعائر اور قرآنی حکم و بصائر سے اشتراکی نظام کے جس پہلو کی تائید ہوتی ہے اسے اقبال درست تسلیم کرتے ہیں اور جس پہلو کی تائید نہیں ہوپاتی اسے غلط تصور کرتے ہیں۔ اور اپنی تنقیدی دیانت داری کی بنیاد پر جسے درست تسلیم کرتے ہیں اس کی حمایت میں جادو بیانی سے کام لیتے ہیں اور جسے غلط تصور کرتے ہیں اس کے خلاف اظہار خیال سے باز نہیں رہتے۔ بہ اعتبار مجموعی اقبال یہ چاہتے ہیں کہ اشتراکیت اسلامی روحانیت کو قبول کر لے اور مسلم معاشرے میں اشتراکی جمہوریت نافذ العمل ہو جائے۔ اس طرح مادیت کی جارحانہ تحریک پر روحانیت کی پابندی سے ایک معتدل اور مہذب انسانی معاشرہ وجود میں آجائے گا جس میں فروغ آدم خاکی کے تمام داخلی خارجی امکانات مضمر ہوں گے یہی وجہ ہے کہ سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام اپنے خط میں اشتراکیت سے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار فرماتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ:

> "اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت قریب آجاتا ہے اس لئے میں متعجب نہ ہوں گا اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔"

اس خیال سے علی سردار جعفری یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

> "اقبال یہ چاہتے تھے کہ کمیونزم خدا کا اقرار کر لے اور روحانیت کو قبول

کرے اور اسلام اشتراکی جمہوریت کو قبول کرے جس کے لئے اسلام میں جواز موجود ہے۔ اگر پہلی بات ممکن نہیں ہے تو دوسری بات ممکن ہو سکتی ہے۔ اسلام کے لئے اشتراکیت کی اقتصادی جمہوریت کے قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔"

اور جگن ناتھ آزاد اپنے ردعمل کا اظہار یوں فرماتے ہیں:

"بالشوزم میں اگر خدا کا تصور شامل کر دیا جائے تو اس سے اسلام معرض وجود میں نہیں آ جائے گا۔ بلکہ کوئی انمل بے جوڑ قسم کا نظام رونما ہوگا جس کا ابھی تک دنیا نے تجربہ نہیں کیا۔"

جس منطقی جواز پر علی سردار جعفری کی تنقید مبنی ہے اور جس سنجیدگی فکر کا اظہار یہاں ملتا ہے، وہ بات آزاد صاحب کی تنقید میں نہیں ملتی۔ بالشوزم میں "خدا کی ہستی کے اقرار" سے انہوں نے مجرد مفہوم اخذ کئے ہیں۔ اس کی وضاحت کے لئے اقبال کے خط کا اقتباس یہاں پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ جو انہوں نے اسلام اور سوشلزم کے سلسلے میں خواجہ غلام السیدین کو لکھا تھا۔ اقبال فرماتے ہیں:

"سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے مذہب کے مخالف ہیں، اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی، جو روحانیت میرے نزدیک مغضب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے۔ اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔"

اقبالیات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اشتراکی فلسفے میں سرمایے کی تقسیم سے متعلق پہلو کو کسی حد تک اسلامی معیار کے مطابق محسوس کیا، لیکن اشتراکیت میں انہوں نے مساوات و اخوت کی بنیاد شکم پروری یعنی مادی جبلی ضرورت کو سمجھا جب کہ اسلام اس سلسلے میں اخلاق و روحانیت کا طرفدار ہے اس لئے قرآن سے میل کھانے والے اشتراکی پہلو کی اقبال نے تائید فرمائی اور اشتراکیت کا جو پہلو قرآن سے میل نہیں کھاتا اس کی تردید

یا مخالفت کی۔ غالباً یہی سبب ہے، کہ انہوں نے کارل مارکس کا شدید تنقید کی اور اسے پیغمبر بے جبرئیل قرار دیا:

صاحب سرمایہ از نسل خلیل — یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل
زانکہ حق در باطل او مضمر است — قلب او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نہ گیرد جان پاک — جز بدن کارے نہ دارد اشتراک
دین آں پیغمبر حق ناشناس — بر مساوات شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل، نہ در آب و گل است

سچ تو یہ ہے کہ مادیت اور موجودیت کے شدید غلبے کے دور میں اقبال نے روحانیت و اخلاق کی وکالت کی۔ اقبال کی مذہب پسندی کو روایتی تناظر میں نہیں دیکھنا چاہیے۔ ان کی مذہب پسندی اور اشتراکیت سے متعلق ان کا ردعمل ان کے تصور خودی سے گہرے طور پر مربوط ہے، ان کی کاوش فکر و نظر انسانیت دوستی کے تابع ہے۔ ان کے مثالی انسانی معاشرے میں ایک موچی کو موچی اور ایک شاعر کو شاعر ہونا چاہیے لیکن اشتراک مقصد کی بنا پر ان سبھوں کی معاشرتی حیثیت مساویانہ ہوگی یعنی پیشے کی بنیاد پر، رنگ، نسل، ذات پات اور علاقائیت کی بنیاد پر کوئی امتیاز نہیں ہوگا۔ اس طرح طبقہ بندی تو ہوگی لیکن طبقاتی کشمکش نہیں ہوگی۔ بندہ و آقا تو ہوں گے لیکن اس کی ایسی تمیز نہیں ہوگی جو فساد کا باعث بن جائے۔

تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے

افراد جماعت سے ہم رشتہ و پیوستہ بھی ہوں گے اور انفرادی کوشش و جد و جہد سے مراتب عالیہ کے حصول کے لئے آزاد و مختار بھی تاکہ وہ تکمیل خودی کے ذریعہ کاملیت حاصل کر کے اپنی بلند ترین آرزو "بقائے شخصی" کی تکمیل کر سکیں ـــــ یہ اقبال کا خواب ہے، اور حسین خواب ہے۔ اگر ہم اس کا احترام نہیں کرتے تو اس کی توہین کا بھی ہمیں کوئی حق حاصل نہیں۔

وطنیت

انسانی ذہن احساس و جذبات کا گنج گراں مایہ ہے۔ اس کی گہرائی اور گیرائی اور اس کی وسعت و ہمہ گیری کو معروضی اور میکانکی طور پر سمجھنا مشکل ہے۔ وہ اپنے حیاتیاتی اور نفسیاتی ردعمل سے جس حد تک کھل کر ہمارے سامنے آتا ہے، ہم اپنے تجربے اور مشاہدے اور فہم و ادراک کی بنیاد پر اس کو قیاس کرتے ہیں اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی بھی حیاتیاتی، نفسیاتی ردعمل یک رخا نہیں ہوتا بلکہ پیچیدہ ذہنی نظام کا عکاس ہوتا ہے۔ شخصیت کے تعلق سے یہ کیفیت تہہ در تہہ اور جہت در جہت ہوتی ہے لیکن اس کی تمام جہتوں میں کوئی جہت ایسی ضرور ہوتی ہے جس سے اس کا بنیادی میلان ابھرتا ہے اور دوسری جہتوں پر حاوی ہو جاتا ہے۔ اس کی مجموعی اور انفرادی حیثیت کی تعیین اسی ایک بنیادی جہت سے ہوتی ہے جسے اس کثیر الجہت شخصیت کا نقطۂ امتیاز و ارتکاز کہہ سکتے ہیں اور جس کے گرد اس کی شخصیت کی مختلف جہتیں حلقہ ڈالے رہتی ہیں۔ اور اس کی وحدت و انفرادیت کی گواہی دیتی ہیں۔

ممکن ہے عام انسانی اذہان پر اس مفروضے کا اطلاق نہ ہو سکے لیکن خاص ذہنوں میں ایک اقبال کا ذہن ایسا ضرور ہے جو اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں ہر پہلو فعال اور سرگرم رہا ہے۔ چنانچہ اس کثیر الجہت شخصیت کی تحلیل اور تعیین قدر میرے متذکرہ بالا مفروضے کے تحت کی جا سکتی ہے۔ اب جہاں تک اقبال کی حب الوطنی کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں کچھ عرض کرنے سے قبل پروفیسر عبدالمغنی کا حوالہ بے محل نہ ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

"بانگ درا کی تصویر درد" سے ضرب کلیم کی "شعاع امید" تک اقبال نے ایسی گہری اور وسیع وطن دوستی کا جو اظہار کیا ہے وہ قومی یک جہتی کی ایک ولولہ انگیز اور بصیرت افروز دستاویز ہے۔ لیکن یہ وطن دوستی ایک آفاقی انسان دوستی پر مبنی ہے، جس سے قومی یک جہتی کے ساتھ ساتھ انسانی یک جہتی کی راہ ہموار ہوتی ہے اور انسانی یک جہتی سے قومی یک جہتی کی بنیاد بھی استوار

ہوتی ہے۔ ورنہ محض وطن پرستی اپنی معقول حدود سے آگے بڑھ کر ایک
وحشیانہ سامراجی جذبے میں تبدیل ہو سکتی ہے، جیساکہ دوسری جنگ عظیم کے
زمانے میں اٹلی کی فسطائیت اور جرمنی کی نازیت کی صورتوں میں دنیا کے
سامنے آچکا ہے"

عبدالمغنی صاحب نے نہ جانے کس بنا پر پہلی جنگ عظیم کے سیاسی تناظر کو فراموش کر دیا۔ کیونکہ اس کے مضمرات، و موثرات میں سامراجی اور فسطائی شعور کی کارفرمائی تھی۔ اقبال پہلی جنگ عظیم سے قبل ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں مقیم رہے۔ اس زمانے میں جرمنی اپنی تاریخ کے بحرانی دور سے گزر رہا تھا۔ وہاں سیاسی حلقے میں جارحانہ قوم پرستی اور حب الوطنی کا رجحان پرورش پا رہا تھا۔ سیاست داں عوامی اذہان پر یہ تاثر مرتب کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے کہ جرمنی قوم دنیا کی افضل ترین قوم ہے اور اس رو سے زمین پر حکمرانی کا حق صرف اسے ہی حاصل ہے۔ یہ رجحان اقبال کے فلسفیانہ تفکر، شاعرانہ تخیل اور دینی تصور کے خلاف تھا۔ اسلام میں کسی عربی کو کسی عجمی پر اور کسی عجمی کو کسی عربی پر کوئی فوقیت و فضیلت حاصل نہیں۔ از روئے اسلام معاشرے میں معزز ترین شخص وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار اور تقویٰ گزار ہے۔ اسی وجہ سے عظمت کا انحصار احساس فرائض اور تقویٰ پر ہے۔ زمین جو اللہ کی ملکیت ہے، اس سے رزق اور گور حاصل کرنے کا حق خلق اللہ کو مساویانہ ہے چنانچہ وطن کا مادی اور جغرافیائی تصور کسی قوم کی آفرینش کا سزاوار نہیں ہو سکتا۔ سب خدا کے بندے اور اس کی عیال ہیں۔ اس کی نظر میں نہ کوئی بڑا ہے اور نہ چھوٹا۔ آقا و بندہ اور محتاج و غنی سب ایک ہیں۔ یہی سبب تھا کہ مولانا حسین احمد مدنی نے جب کسی جلسے کو خطاب کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں تو ایک مسلمان عالم کی زبان سے یہ بات سن کر اقبال برہم ہوئے اور انھوں نے بڑی بیباکی سے اس خیال کی تردید کی۔ یہی نہیں انھوں نے مولانا کی بھی شدید مذمت کی۔

سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است — چہ بے خبر ز مقام محمد عربی است
عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ — ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است

اس بحث نے ایک تنازعہ کی صورت اختیار کر لی۔ بالآخر مولانا حسین احمد مدنی نے کہا کہ یہ نہ تو میرا خیال ہے اور نہ میں اس خیال کی تبلیغ کر رہا ہوں بلکہ یہ تو وطن کے جدید تصور سے عوام کو روشناس کرنے کی کوشش تھی اس طرح معاملہ رفع دفع ہوا۔ بہرحال، اس منہاج پر سوچنے والے اقبال تنہا مفکر و دانشور نہ تھے بلکہ جرمنی میں سیاست دانوں کے برعکس دانشوروں کا بھی ایک حلقہ تھا جو جارحانہ حب الوطنی اور قوم پرستی کا مخالف تھا۔ علامہ اقبال ان دنوں جرمنی میں مقیم تھے۔ وہ ان حالات سے متاثر ہوئے۔ یورپ سے واپسی پر انھوں نے "ترانہ

ملی" لکھی جس میں ان کے وطن کے آفاقی تصور کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ اسی زمانے میں انھوں نے ایک نظم "وطنیت (یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے)" لکھی تو جارحانہ وطن پرستی کی مخالفت کی۔ نامناسب نہ ہوگا اگر یہ نظم پوری کی پوری یہاں پیش کر دی جائے:

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور　　ساقی نے بنا کی روش لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور　　تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے　　غارت گر کاشانۂ دین نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے　　اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی　　رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی
ہے ترک وطن سنت محبوب الٰہی　　دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے　　تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے　　کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

وطن کا مادی تصور جغرافیائی حدود سے وابستہ ہے جس پر اقبال نے اعتراض کیا ہے۔ وطن کے اس مادی تصور نے مخلوق خدا کو نہ صرف یہ کہ قوموں میں تقسیم کر دیا ہے بلکہ ایک دوسرے سے لڑا بھی دیا ہے۔ وطن کے تصور کو اگر مادی حدود سے پار کر لیا جائے تو خودی کی جارحانہ تحریکات کا بدرقہ ہو جائے گا اور وطن کا تصور تعمیری، تخلیقی اور ارتقائی تحریکات کا سرچشمہ بن جائے گا۔ یہی نظریہ اقبال نے اپنی اس مختصر مگر جامع نظم "وطنیت" میں پیش کیا ہے۔

اسلام میں وطنیت تعارف و شناخت کی ضرورت کی کفالت کرتی ہے یعنی علاقے کی مناسبت سے

پہچانے جانے کے لئے کوئی عربی، کوئی ایرانی یا ہندوستانی ہو سکتا ہے لیکن وطن نہ تو جارحانہ قومیت کی بنیاد بن سکتا ہے اور نہ اس بنیاد پر عظمت و فضیلت حاصل ہو سکتی ہے۔ مصطفوی نظام میں انسان اپنے سیرت و کردار کی بلندی سے عظمت کا استحقاق حاصل کرتا ہے۔ وطن کا مادی تصور بے روح اور اخلاق باختہ ہونے کے ساتھ ساتھ محدود بھی ہے۔ اس تصور کے نقائص پر قتل و غارت گری کی تاریخ گواہ ہے۔ ایسے وطنی تصور سے انحراف کر کے ایک آفاقی وطن کا تصور جس میں اخلاقی اور روحانی اقدار پر مبنی نظام ہو، اقبال نے پیش کیا ہے بعض سیاسی طرز تفکر کے حامل محققین و ناقدین نے اقبال کے اس زاویہ نظر پر حیرت کا بھی اظہار کیا ہے اور شاکی بھی ہوتے ہیں جیسا کہ عزیز احمد کے درج ذیل خیال سے واضح ہو جائے گا:

"بانگ درا کے حصہ دوم کی شاعری میں ایک نظم صقلیہ شامل ہے۔ یہ پہلی اسلامی نظم ہے اور وہ جو اقبال کی وطنی شاعری کے دلدادہ ہیں، انہیں حیرت ہوتی ہے کہ تین سال کے قلیل عرصے میں کیونکر اقبال کے ذہن نے وطنیت کے تمام تصورات باطل قرار دیتے ہوں گے۔ تدریجی ارتقا کا بہت کم پتہ چلتا ہے۔ دفعتاً ایک مکمل تبدیلی ایک نئے دور، بدلی ہوئی قدروں، بالکل مختلف سیاسی تصورات کی وجہ سے اقبال نے اپنی شاعری کا راستہ بدل دیا۔"

یعنی یورپ جا کر اقبال کا دماغ پھر گیا۔ حالانکہ "صقلیہ" جسے عزیز احمد نے اقبال کی پہلی اسلامی نظم قرار دیا ہے، اس میں بھی اقبال کے قومی وطنی جذبے کی آنچ شدت سے محسوس کی جا سکتی ہے۔ جزیرہ سسلی کبھی اسلامی تمدن کا گہوارہ تھا لیکن اب وہ ویران ہو چکا ہے۔ اس کے آثار کے مشاہدے کے بعد اقبال غم انگیز تاثر کا اظہار فرماتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی انہیں بغداد، غرناطہ اور ہندوستان کی تباہی کی داستان بھی یاد آتی ہے۔ ان کی غم انگیزی اور رقت خیزی کی کیفیات آخری دو بندوں میں ملاحظہ فرمائیں:

نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر — داغ رویا خون کے آنسو جہاں آباد پر
آسماں نے دولت غرناطہ جب برباد کی — ابن بدروں کے دل ناشاد نے فریاد کی

غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

ہے ترے آثار میں پوشیدہ کس کی داستاں — تیرے ساحل کی خموشی میں ہے انداز بیاں
درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی سراپا درد ہوں — جس کی تو منزل تھا میں اس کارواں کی گرد ہوں
رنگ تصویر کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے — قصہ ایام سلف کا کہہ کے تڑپا دے مجھے

میں ترا تحفہ سوئے ہندوستاں لے جاؤں گا

خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

اقبال ہندوستانی تھے اور ہندوستانی بالخصوص برہمن نژاد ہونے پر فخر کا اظہار انہوں نے بار بار کیا۔ ان کے یہاں ہند اور اہل ہند کی عظمت کا جو احساس ملتا ہے، دوسرے کسی شاعر کے یہاں نہیں ملتا۔ لیکن مغربی اور بالخصوص جرمنی سیاست دانوں کی طرح ان کا حب وطن جارحانہ جذبات کا عکاس نہیں۔ اقبال ایسے محب وطن شاعر تھے جو اپنے سینے میں اپنے وطن کی محبت اور درد رکھنے کے ساتھ ساتھ انسانی جذبے کے تحت دوسروں کے وطن کی محبت اور درد بھی اپنے سینے میں رکھتے تھے۔ یہی ان کا اخلاقی، روحانی اور آفاقی تصور وطن ہے جو وسیع سے وسیع تر اور بلند سے بلند تر ہوتے ہوتے سرحد آفاق سے تجاوز کر کے وجدانی حدود تک پھیل جاتا ہے۔ وطن کا مادی جغرافیائی تصور محدود ہے اور دوسروں کے وطن پر بری نظر رکھتا ہے۔ اور راون بن کر سیتا کو ہر لینا چاہتا ہے۔ اقبال شاعری میں رام ہیں جو لنکا اور اس کے دیس باسیوں کا بھی برا نہیں چاہتے۔ اقبال کا یہ تصور وحدت کے نظام پر مبنی ہے۔ اس بنیاد پر ہندوستان اور عالم اسلام ان کی نظر میں ایک ہی ہو جاتے ہیں جہاں تک علاقائی تعارف و شناخت کا تعلق ہے۔ جنم بھومی ہونے کی حیثیت سے اقبال کی نظر میں ہندوستان سارے جہاں سے اچھا دکھائی دیتا ہے۔ کیونکہ جس خاک سے انسان اٹھتا ہے، وہ خاک اس کے لئے عزیز ترین اور محبوب ترین ہوتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ پیغمبر اسلام ؐ نے مکہ سے مدینہ کے لئے ہجرت کرتے وقت مکہ کو یوں مخاطب کیا کہ تو میری نظر میں سب سے مقدس و متبرک ہے لیکن کیا کروں کہ تیرے فرزند مجھے یہاں رہنے نہیں دیتے۔ اخلاق انسانی اور اسلامی نقطۂ نظر سے خدا کی یہ دھرتی تمام انسانوں کیلئے ہے اس اعتبار سے اقبال یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ہندوستان ہی کیا چین و عرب بھی بلکہ سارا جہاں ہمارا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے "ترانۂ ملی" میں فرمایا۔ اس معنوی تناظر میں ہندوستان کے قومی ترانے اور "ترانۂ ملی" میں کوئی تضاد نہیں جیسا کہ اقبال کے بیشتر ناقدین نے اس پہلو پر اعتراض کیا ہے۔ پروفیسر حکم چند نیر کو "ترانۂ ملی" میں جرمن سیاست داں کے جذباتی نعروں کی بازگشت سنائی دی۔ یعنی جس طرح جرمن سیاست داں جرمنی قوم کو دنیا کی افضل ترین قوم سمجھنے لگے تھے اسی طرح اقبال ان کے سیاسی نعروں سے متاثر ہو کر مسلمان کو دنیا کی برتر قوم سمجھنے لگے۔ پروفیسر حکم چند نیر گرچہ اقبال کے مداحوں میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اور اقبال کی رواداری اور وسیع المشربی کی انہوں نے پر زور حمایت کی ہے۔ معترضین اقبال کا مدلل جواب بھی دیا ہے اس کے باوجود اس وسوسے کی وجہ میری نظر میں یہ ہے کہ انہوں نے روایتی طور پر اقبال کو روایتی شاعر سمجھا جس کے افکار بالعموم تضادات کا شکار ہوتے ہیں اور جو جذبات کی رو میں کبھی کچھ کبھی کچھ کہہ جاتا ہے۔ یعنی اپنے خیالات کی خود ہی تردید کرتا چلا جاتا ہے۔

اہل ہنود ہوں یا اہل اسلام حب وطن کے روحانی آفاقی تصور کو تسلیم کر لیں گے تو دوسروں کے وطن کو بھی

اپنے دکھ درد اور سکھ میں شریک کرنا چاہیں گے۔ وطن کا ایسا تصور قومیت کی بنیاد کو بھی مضبوط کرتا اور استحکام بخشتا ہے۔ اگر انسانی جذبہ اس منہاج پر معین اور مرتب نہیں ہوگا تو ایک وطن کے باشندے دوسرے وطن کے باشندوں کو ہمیشہ شک کی نظر سے دیکھیں گے۔ یہ ایک تجربی معاملہ ہے اور آج ہم کھلی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔ ہندوستان ٹوٹا اور پاکستان بنا۔ پھر پاکستان ٹوٹا اور بنگلہ دیش بن گیا۔ اب ہندوستانی قوم میں دو اضافی قومیں پاکستانی اور بنگالی پیدا ہو گئیں۔ دھرتی تو وہی رہی۔ خطِ تقسیم کی وجہ سے قومیت بدل گئی۔ اس طرح سیاسی سرحدیں سکڑتی اور سمٹتی رہتی ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی قومیت بدلتی رہتی ہے۔ قومیں ابھرتی اور ڈوبتی رہتی ہیں۔ پیدا ہوتی اور مرتی رہتی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ جغرافیائی وطنیت پر اقبال نے اعتراض کیا۔ اقبال کے تقریباً تمام ناقدین و محققین نے اس امر کو سرے سے نظر انداز کیا ہے کہ حب الوطنی ایک الگ چیز ہے اور وطنیت کا جدید مغربی تصور ایک الگ معاملہ ہے۔ جسطرح اقبال نے افلاطون، ہیگل، نطشے اور کارل مارکس وغیرہ کے فلسفوں پر اعتراضات کئے اسی طرح وطنیت کے جدید فلسفہ کو بھی ہدفِ تنقید بنایا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ان کا دل و دماغ جذبہ حب الوطنی سے عاری ہو گیا تھا سراسر غلط ہے اقبال نے خط ہائے ارض پر انسانی وجود کو مقدم ٹھہرایا۔ چنانچہ انہیں ایسے غلط ہیں فلسفے کو مردود قرار دینا پڑا جس نے انسان کو مٹی میں دفن کر کے اس سے اس کی عظمت چھیننے کی کوشش کی۔ حکم چند نیر کو بھی غالباً اس بات کا احساس تھا چنانچہ اقبال کو بنیادی مرتبے کا شاعر قرار دینے کے باوجود قومی وطنی شاعری کے تناظر میں ان کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "علامہ اقبال کا بیشتر اور بہترین کلام ملک و قوم کی محبت کے جذبات سے لبریز ہے۔ ہمالہ، صدائے درد، قومی ترانہ، ایک آرزو، آفتاب، راوی، نیا شوالہ، شعاعِ امید، ذوق و شوق، اور خضرِ راہ وغیرہ اردو ادب میں اپنی مثال آپ ہیں۔ یہ نظمیں ہندوستانی زندگی اور ماحول کی روح کو اپنی گرفت میں لئے ہوئے ہیں۔ فطرت کے حسن و جمال کا جادو اپنی تمام تر آب و تاب کے ساتھ جلوہ نما ہے۔ ان میں تازگی، وحدتِ تخیل، شیرینیٔ زبان اور انفرادیت بیان پائی جاتی ہے۔ ان میں بہترین شعریت اور نغمگی پائی جاتی ہے۔ ان نظموں کی خطیبانہ بلند آہنگی ایک فوجی نغمے کی سی گھن گرج رکھتی ہے، جو مردہ دلوں میں حرکت و حرارت پیدا کر دیتی ہے"

یہ سچ ہے کہ ہند اور اہلِ ہند کی محبت اور عظمت و تقدس کے احساس سے اقبال کا پیمانہ شاعری لبریز ہے لیکن یہاں نری جذباتیت نہیں، اس کی فکری بنیادیں بھی ہیں اور منطقی جواز بھی۔ بہ نظرِ غائر دیکھیں تو اقبال کے نزدیک قومی وطنی شاعری یا منظر نگاری اور منظر سازی و منظر طرازی یہاں تک کہ کسی اور قبیل کی شاعری اتنی اہم نہیں ہے جتنا

اہم ان کا فلسفۂ حیات یا تصور خودی ہے جس کی ترسیل و تبلیغ کے لئے انھوں نے شاعری کو وسیلہ قرار دیا اور مختلف اسالیب و ہیئت وضع کئے۔ "ہمالہ" بانگ درا کی پہلی نظم ہے جسے ناقدین و محققین نے قومی وطنی شاعری اور فطرت نگاری کے زمرے میں رکھا ہے، حالانکہ اقبال اس فطری پیش منظر سے اپنے ذہنی فکری پس منظر کو ہمکنار کر کے زمانے کا مخفی تصور اخذ کرتے ہیں اور حیات دوام کا منظر تراشتے ہیں یعنی۔

تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں :. تو جواں ہے گردش شام و سحر کے درمیاں

اور ۔ تیری عمر رفتہ کی اک آن ہے عہد کہن

"آفتاب" میں حقیقت مطلقہ کی جستجو نظر آتی ہے۔ وہ سوریہ نارائن اور اللہ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ میں تطبیق کرتے ہیں۔ ان کے تصور خودی میں یہی امری خودی یا انائے محض ہے جو مرکز یا NUCLEUS ہے جس کے گرد یہ کائنات اپنے تمام مظاہر و موجودات کے ساتھ رقص کرتی نظر آتی ہے۔ اسی بنا پر وہ آفتاب کو یزدان ساکنان نشیب و فراز مانتے ہیں اور فرماتے ہیں:

باعث ہے تو وجود و عدم کی نمود کا
ہے سبز تیرے دم سے چمن ہست و بود کا

قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
ہر شے میں زندگی کا تقاضا تجھی سے ہے

ہر شے کو تیری جلوہ گری سے ثبات ہے
تیرا یہ سوز و ساز سراپا حیات ہے

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے خرد ہے روح رواں ہے شعور ہے

یعنی آفتاب انائے محض یا امری خودی ہے جس سے تمام انائے اضافی کسب نور کر کے اپنے ظہور کا امکان پیدا کرتی ہیں۔

"ماہ نو" کو بالعموم منظر نگاری کے زمرے میں رکھا گیا ہے حالانکہ میری نظر میں اقبال منظر نگار نہیں اور یہ انکے فلسفیانہ شاعرانہ مسلک کے منافی بھی ہے۔ بہر حال اس میں TRANSCEND کرتے ہیں۔ اور لازمانی لامکانی حدود میں داخل ہونے کی تمنا ظاہر کرتے ہیں معنوی اعتبار سے یہ "آفتاب" سے گہرے طور پر مربوط ہے۔ اس میں بھی نور کی شکل میں انائے مطلق کی جستجو دکھائی دیتی ہے۔ اقبال اس ظلمت کدے سے تجاوز کرنے کی تمنا کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں:

ساتھ اے سیارۂ ثابت نما لے چل مجھے
خار حسرت کی خلش رکھتی ہے اب بے کل مجھے

نور کا طالب ہوں گھبراتا ہوں اس بستی میں میں
طفلک سیماب پا ہوں مکتب ہستی میں میں

"نیا شوالہ" میں یہی بنیادی جذبہ ہے جو محبت کی شراب کشید کرنے پر مصر دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کی شاعری کا کوئی بھی پہلو اور کوئی بھی دور ایسا نہیں ہے جو ان کے بنیادی تصور سے الگ ہو۔ اتحاد و یگانگت اور یک جہتی کی معنوی فضا تعمیر کرنے کیلئے انہوں نے تصور خودی سے الگ کوئی دوسرا تصور وضع نہیں کیا۔ اور نہ منظر سازی و منظر طرازی کا مقصد اپنی فنکارانہ صلاحیت کی نمائش تھی یہ الگ بات ہے کہ سیاسی تناظر میں انہیں قدرو منزلت بھی بخشی گئی

اور انہیں رسوائے روزگار بھی کیا گیا۔ سربرآوردہ نقادوں اور دانشوروں کے حلقے میں ان کی شخصیت متنازع فیہ بنی رہی۔ زود اعتقادی نے اقبال کو رحمتہ اللہ علیہ کی کھونٹی پر بھی لٹکایا اور بدبینی نے معتوب و مردود بھی کیا۔ ایک حلقہ انہیں شاعر اسلام تسلیم کرتا رہا اور دوسرا حلقہ غدار وطن لیکن بقول حکم چند نیر:

"ایسے لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ علامہ اقبال نے اسی دور میں رام اور نانک پر بھی نظمیں لکھیں اور انہیں دل کھول کر خراج عقیدت پیش کیا۔ . . . اگر علامہ اقبال اسلامی شاعر بن گئے تھے تو غیر اسلامی ہستیوں کو خراج عقیدت پیش کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے کسی سطح پر ہندوستان یا ہندوؤں کے فلسفیانہ افکار و خیالات، کمالات اور دوسری اعلیٰ ذہنی اور تمدنی قدروں سے انکار و انحراف نہیں کیا۔

مزید بریں ۱۹۳۰ء کے بعد جب کہ ہندوستان ایک بڑے سیاسی بحران کا شکار تھا مسلم لیگ برسر حصولِ آزادی کی تحریک کی مخالفت کر رہی تھی، علامہ اقبال ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے جلسہ الہ آباد کی صدارت کرتے ہوئے اپنے خطبے میں اپنے نظریے کی وضاحت کر چکے تھے "شعاع امید" کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس میں ہندوستان اور اہل ہندوستان کی محبت اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو   جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز   اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غواصِ معانی   جن کے لیے ہر بحرِ پرآشوب ہے پایاب
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں   محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
بت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن   تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہِ محراب

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

ضرب کلیم میں ایک نظم ہے جس کا عنوان "گلہ" ہے:

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک   بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ   بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے
جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر   افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو   مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

ان نظموں میں مسلمانوں اور ہندوؤں، دونوں کا ذکر کیا گیا ہے، صرف مسلمانوں کا نہیں، ان کا تعلق ہند کی تاریک فضا سے ہے، ایران و عرب کی اجلی اور روشن فضاؤں سے نہیں اور یہ نظمیں ۱۹۳۰ء کے بعد کی ہیں۔ اگر علامہ اقبال واقعی وطنیت اور قومیت کے مخالف ہو چکے تھے تو پھر یہ نظمیں انہوں نے کیوں کر لکھیں؟"

بہر حال، موضوع کے معنوی تناظر میں یہ ایک اضافی مسئلہ تھا جس کا زیر بحث لانا نامناسب نہیں تھا۔ وطنیت کی بحث میں یہ بات نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ وطنیت کا جدید مغربی سیاسی تصور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اصول ہے یعنی اس بنیاد پر ملک کے تمام باشندے اخوت و مساوات کا رشتہ استوار کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس رشتے کی بنیاد مادی ہو جاتی ہے۔ اور جغرافیائی سرحد کے سکڑنے، سمٹنے یا ٹوٹنے سے یہ رشتہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ اور قومیت بھی بدل جاتی ہے جب کہ اسلام میں انسان امت واحدہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور یہاں اخوت و مساوات عالمگیر اور آفاقی نوعیت کی ہوتی ہے جو روحانی اخلاقی اقدار پر استوار ہوتی ہے اور جغرافیائی حدود پر تقدم رکھتی ہے۔ اس لئے اسلام میں مملکت کی بنیاد "توحید" پر قائم ہے جس میں مذہب اور مملکت میں دوئی نہیں ہوتی۔ اسی عقیدے کی رو سے اقبال وطنیت کے جدید تصور کو رد کرتے ہیں: بقول ان کے:

"In Islam, the spiritual and temporal are not two distinct domains, and the nature of an act, however secular in its import, is determined by the attitude of mind with which the agent does it."

یہاں اقبال کی سیاسی فکر پر مذہب کا غلبہ واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ اور اس بحث میں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ وطنیت کے جدید تصور سے لادینیت کی بنا پر اقبال کو پرخاش ہے۔ اور لادینیت کا مطلب ہے روحانیت سے بیزاری، اور اقبال ایسے کسی بھی فلسفے کو خاطر میں نہیں لاتے جس میں روحانی اقدار کو نظر انداز کر دیا گیا ہو جس کے نتیجے میں روحانی اور داخلی ارتقا کا امکان مفقود ہو۔ اقبال دراصل مادی ارتقا کے ساتھ ساتھ روحانی ارتقا کے بھی قائل ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی نظر میں مادیت اور روحانیت دو مختلف قدریں نہیں ہیں، بلکہ ایک حقیقت کے دو رخ ہیں، اور ایک سطح پر اقبال انسان کو مادیت اور روحانیت کی کشمکش سے ہی بالاتر قرار دیتے ہیں جب دیکھتے ہیں کہ وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن —— یعنی انسان اسماء و صفات کی تجلیات کا

مظہر ہے۔ عقائد کی رو سے یہاں اختلاف کی کوئی گنجائش ہو تو ہو لیکن حقائق و معارف کی بنیاد پر کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔ اقبال کا عہد مادی اشتعال اور بحران کا عہد ہے جس میں انہوں نے مذہب کی تجربی افادیت پر زور دیا۔ اور وہ اس سلسلہ تفکر کے تنہا مفکر نہیں۔ ان کے ایک اہم ہم عصر ہند و مفکر ڈاکٹر رادھا کرشنن بھی اسی منہاج فکر کے حامل دکھائی دیتے ہیں۔ وہ فکر اقبال سے اپنی تاثر پذیری اور مماثلت کی نشاندہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہم دونوں میں ایک بات اور بھی مشترک ہے اور وہ یہ کہ اس دور میں جب کہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے، ہم دونوں کو ایک عقیدے روحانی مذہب کی ضرورت کا شدید احساس دامن گیر ہے۔ آج ہمیں نوع انسانی کو تباہ کرنے کی غیر معمولی قوت حاصل ہو گئی ہے۔ اندریں حالت اگر دانشمندی اور انسانیت اس قوت کو انسانی بہبود کے لئے صرف کرنے میں ہماری مدد نہ کرے، تو انسان کا مستقبل یقیناً خطرے میں ہے۔ اگر اس فنی قوت کے ساتھ ساتھ ہم اخلاقی اعتبار سے ناکام ہو گئے، تو ہم دوسرے دور ظلمت میں داخل ہو جائیں گے۔ ہماری دنیا اس وقت خوف اور شبہات سے معمور ہے اور ہمارے دلوں میں اس درجہ منافرت بھری ہوئی ہے کہ اگرچہ اس وقت کہیں جنگ نہیں ہے مگر امن و امان بھی نہیں ہے۔ اس عالم نو کے لئے جو پیدا ہو رہا ہے، ہمیں نئے طرز کے انسان کی ضرورت ہے، جس کا دل اور دماغ تعصب سے پاک ہو اور جس کا نقطۂ نظر ہمدردانہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی قلوب میں رواداری اور محبت کے جذبات کی آبیاری کرنا۔ انجینئروں اور فنی ماہروں کے بس کی بات نہیں ہے، بلکہ یہ شاعروں اور فنکاروں کا کام ہے۔ . . . اقبال کی رائے میں مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان حریت فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے"

اور خواجہ غلام السیدین کے مطابق:

اقبال کی شاعری اور فلسفے نے خود کو جغرافیائی حدود میں بند رکھنے سے ہمیشہ ہی انکار کیا۔ ان کی شاعری اور فلسفہ تمام انسانیت کے ماضی، حال اور مستقبل کا احاطہ کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنی ساری زندگی ایک عظیم تہذیبی اور روحانی جد و جہد کو حقیقی معنویت دینے کے لئے وقف کر دی، یہ وہ معرکہ ہے جو انسانی تاریخ میں ہمیشہ جاری رہا ہے اور اس میں پیش آنے والی ہزیمتوں کو انسان کبھی خاطر میں

نہیں لایا۔ اقبال نے وطن کی محبت کو اور اس ملک کے بین الاقوامی کردار کے امکانات کو ایک وسیع پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی۔ وہ اپنے فکر کی اس منزل پر آ گئے تھے جہاں وطن کے خارجی مظاہر، حالات کی نیرنگیاں اور جغرافیائی امتیازات محض ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اصل اہمیت اس عمیق جذبے کی ہوتی ہے جس میں آفاقی رنگ غالب رہتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس نظریے میں وسعت کے ساتھ ان کا حب الوطنی کا جذبہ بھی قوی تر ہوتا گیا، اس میں کبھی بھی ضعف نہیں آیا۔"

اقبال کے ایک دوسرے اہم عصر رابندر ناتھ ٹیگور نے تاریخ انسانی کی منزل مقصود کی نشاندہی کرتے ہوئے ہمدردی اور وحدتِ انسانی پر سچے یقین کی تلقین کی ہے اور بتایا ہے کہ "اپنشدوں کے ابتدائی زمانہ سے لے کر آج تک عظیم روحانی معلموں کی ایک جماعت نے اسی یقین کے حصول کے لئے کام کیا ہے۔ ان کا ایک ہی مقصد رہا ہے کہ انسان کے تمام اختلافات کو ہمارے شعورِ الوہیت کے دھارے میں بہا کر معدوم کر دیں۔" اقبال کے نسلی برہمنی لاشعور اور خاندانی اسلامی شعور میں روحانیت رچی بسی تھی، اس لئے وہ کسی بھی مرحلے میں اس مایہ دار ورثے سے منہ نہ موڑ سکے۔ انہوں نے وحدت انسانی کے لئے سیاسی وطنیت کی بجائے روحانیت کو بنیاد بنایا۔ اور یہ سب کچھ عظمت انسانی کے حصول کی تمنا پر مبنی تھا۔ جیسا کہ ڈاکٹر مجید بیدار کے درج ذیل اقتباس سے واضح ہو جائے گا:

> "بنیادی طور پر اقبال کو ایک ایسے بین الاقوامی نظام . . . کی تمنا تھی جو اخوت اور اتحادِ بشری، ہم آہنگی اور قوموں کے باہمی امن و آشتی پر استوار ہو اور جس میں عظمت انسانی کا بول بالا ہو۔ جہاں اخوت کی فراوانی اور محبت کی عالمگیری ہو۔ یہی وہ مقام ہے جہاں وہ آفاقی قدروں کے ترجمان بن جاتے ہیں، ان کی اس آفاقیت کو ہم بین الاقوامی وطنیت کا نام دے سکتے ہیں۔"

ڈاکٹر مجید بیدار کے اس خیال سے نہ کلیتاً اختلاف ممکن ہے نہ کلیتاً اتفاق۔ میں قبل ہی عرض کر چکا ہوں کہ وہ انسان کو امتِ واحدہ تصور کرتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ وطنیت کا جدید مغربی تصور انسان کو مادی بنیادوں پر ارضی خطوں میں تقسیم کر کے اس کی وحدت کو توڑ دیتا ہے ان کے اس موقف کی وضاحت ان کی فارسی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" سے پوری طرح ہو جاتی ہے جس میں خدا انسان سے شکایت کرتا ہے کہ میں نے پانی اور مٹی کی ہمکاری سے ایک جہان واحد خلق کیا اور تم نے اس کی وحدت کو توڑ کر ایران و تاتار اور زنگ میں تقسیم کر دیا:

جہاں را زیک آب و گل آفریدم — تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی

اقبال وحدتِ انسانی کے ساتھ ساتھ وحدت ارضی کے بھی قائل ہیں اور وطنیت کا سیاسی تصور ارضی وحدت کو بھی تسلیم نہیں کرتا اور نہ انسانی وحدت کو۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے وطن کے حدود کیا ہیں؟ یا پھر اسلام کا وطن کیا ہے۔ جیسا کہ انھوں نے وطنیت میں کہا ہے ع "اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے"۔ اس کے جواب میں اسلامی نقطۂ نظر سے یہی کہا جا سکتا ہے کہ جب انسان ذات خداوندی کے اسماء وصفات کی تجلیات کا مظہر ہے تو جس حد تک اسماء وصفات کی تجلیات کا ظہور ممکن ہے اس حد تک انسان کا وطن ہے، لیکن یہ ایک عارفانہ نظریہ اور روحانی اور مذہبی عقیدہ ہے، چونکہ خیر وشر، حشر ونشر اور جزا وسزا کا عقیدہ تقریباً تمام عالمی مذاہب میں پایا جاتا ہے اور انسان کو محض مٹی کی مورت اور مٹی کا پابند نہیں سمجھا جاتا اس بنیاد پر اقبال کا یہ الوہی نظریہ آفاقی نوعیت واہمیت کا حامل ہو جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ جس دبستان فکر میں تاریخ انسانی کی مادی تعبیر کی جاتی ہے وہاں ساری قدریں مادی ہوتی ہیں۔ لیکن اقبال کے نظام فکر میں انسان خودی کا بہترین اور حسین وجمیل مظہر ہے۔ اور کائنات خودی کی نوآبادی ہے۔ یہ انسان کا عارضی اور لمحاتی وطن ہے۔ دائمی وطن ماورائے حدود کائنات ہے اور تکمیل خودی کے بعد انسان زمانی ومکانی حدود میں اسیر ہونے کے باوجود لازمانی لامکانی حدود پر متصرف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسی صورت میں اضافی خودی کے ساتھ ساتھ اضافی حدود کی نفی بھی فطری اور لازمی ہو جاتی ہے، یہ روحانی اور اخلاقی یا فلسفیانہ وحکیمانہ کلید ہے۔ لیکن اپنے اندر حکیمانہ بنیادیں بھی رکھتا ہے۔ اور سائنس نے اب تک جو حیاتیاتی اور میکانیاتی نقطۂ نظر سے وجود انسان کی تعبیر کی ہے اس میں پورے انسان کی دریافت نہیں ہو سکی ہے اس لئے مادی فکری حدود میں ایسا کوئی جواز بھی موجود نہیں ہے جو اقبال کے اخلاقی روحانی اور فلسفیانہ تصور کو چیلنج کر سکے۔ اور اگر ایسا ہوتا بھی ہے تو دوسرے نظریات وتصورات کی طرح یہ بھی ایک نظریہ یا تصور ہے۔ اور اسے بھی اقبال کے تصور خودی سے الگ کر کے دیکھنا نامناسب ہے۔ جس طرح انسان خارجی اعتبار سے متعین۔ محدود اور زمانی مکانی شکنجے کا اسیر ہے لیکن داخلی اعتبار سے غیر متعین غیر محدود اور لازمانی لامکانی واقعہ ہے اسی طرح خارجی حدود میں ارضی واقعیت کا انکار ممکن نہیں لیکن اسے کلیتاً مٹی میں پیوست نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خلق کی پستی سے امر کی بلندی تک "رم یک نفس" ہے۔ اس کا یہی حرکی عنصر اسے ہمیشہ اضافی حدود سے تجاوز کرنے کی ترغیب دیتا رہتا ہے، اور اسی بنا پر اقبال فرماتے ہیں:

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی، نہ صفاہاں، نہ سمرقند

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ وبغداد

ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا، نہ بدخشاں

رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بے کراں کے لئے

یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی، وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

تو ابھی رہ گذر میں ہے، قیدِ مقام سے گذر
مصر و حجاز سے گذر، پارس و شام سے گذر

اقبال کا انسان حدود و قیود سے بالاتر ہے اس کا سلسلۂ سفر لامتناہی ہے۔ یہاں تک کہ مرنے کے بعد بھی وہ تجدید حیات کرتا اور غیب سے رزق حاصل کر کے فعال اور متحرک رہتا ہے۔ اس کے فروغ کے امکانات بے انتہا ہیں۔ اس کی منزلیں لامحدود ہیں۔ ہر سامنے والی منزل اس کے لئے آنے والی منزلوں کا پیش خیمہ ہے۔ نائب خدا ہونے کی حیثیت سے وہ حدودِ خداوندی تک سرگرم عمل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہی اسلامی نقطۂ نظر سے انسان کا وطن ہے۔

جن صاحبان نے پرچم ہلالی کے حوالے سے اقبال کی قومیت و وطنیت کو محدود کرنے کی کوشش کی ہے انہیں اپنے خیال پر نظرثانی کرنے کی ضرورت ہے اور انہیں یہ بھی غور کرنا ہے کہ اس سے اقبال کا اشارہ حدودِ تیرہ و تار یعنی سطح خلق سے حدودِ نور یعنی سطح امر کی طرف پرواز کرنا ہے۔ جیسا کہ "ماہ نو" میں انھوں نے فرمایا ہے:

نور کا طالب ہوں گھبراتا ہوں اس بستی میں میں
طفلکِ سیماب پا ہوں مکتبِ ہستی میں میں

قومی یک جہتی

وقت و حالات کے تقاضے کے تحت فکر اقبال کے اس اہم پہلو پر ایک مستقل کتاب لکھ چکا ہوں اور میں نے اس میں لکھا ہے :

> ... مختلف زاویوں سے وحدتِ حیات اور توحید حقیقت اقبال کے ذہن کے معنوی پیکر کی بنیاد ہے۔ تہذیبوں کے سنگم، زبانوں کی گنگا جمنا، مزاجوں کے اختلاف، موسموں کے تغیرات، طبائع کے تحولات والے ملک ہندوستان میں وحدت کا رشتہ رابطہ داخلی دینے کی اہلیت اقبال کے یہاں پورے طور پر موجود ہے۔ اس لئے اگر نانک، رام، سوامی رام تیرتھ، نیا شوالہ، گایتری، بھرتری ہری وغیرہ کا انضمام اور ہمکاری محی الدین ابن العربی، منصور حلاج، غزالی، رومی، عبدالکریم الجیلی، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، سقراط، افلاطون، ڈیکارٹس، کانٹ، ہیگل، برگساں، نطشے، مارکس کے افکار کے ساتھ اقبال کے نظامِ فکر میں تلاش کی جائے تو یہ تلاش یقیناً بامقصد اور ارتقا پذیر انسانی معاشرے کو موجودہ عہد کی بے یقینی اور کشمکش میں بھرپور سہارا دے سکتی ہے۔

اتفاق ایسا ہے کہ لفظ قوم، ملوکیت، استعماریت، اشتراکیت، آمریت، جمہوریت جیسے سیاسی ہتھکنڈوں کی حوصلہ مندیوں کی داروگیر میں پامال ہوتے ہوتے اپنے مفہوم سے بہت دور ایک تنگ اور تاریک گوشہ جاتی معنویت اختیار کر گیا ہے۔ زمین پر وجود کے ظہور کی ایک سطح حیوانی بھی ہے اور ایک سطح انسانی بھی۔ ہر سطح ایک ایک قوم ہے۔ انسان کی ایک قوم ہے جس میں کسی کتاب کی طرح انگنت ابواب بھی ہیں اور انگنت صفحات بھی ہیں۔

ہر باب کا ہر صفحہ منفرد ہے۔ جس کی کلیت ایک کتاب ہے، اور اتنا ہی نہیں بلکہ انگنت حروف اپنی معین تعداد میں انگنت انفرادی الفاظ رکھتے ہوئے ایک کتاب کی وحدت بناتے ہیں۔ ایک قوم کا یہ تصور حالات کے تحت گھٹتا بڑھتا رہا ہے۔ کبھی جغرافیائی حد بندیوں نے اس کے وسیع تناظر کو توڑا، کبھی مذہبی گٹ بندیوں نے اس کی سیال نامیت کو مجروح کیا۔ کبھی زبان نے بانٹا، کبھی سیاسی گٹ بندیوں نے کاٹا، کبھی زمانی مکانی فاصلوں نے اس وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کیا۔ لیکن وحدت کی اپنی توانائی بہر حال واحد توانائی تھی جس نے زمانی مکانی فاصلوں کو سمیٹا، جس نے سیاسی محاذوں کو جوڑا، جس نے کاواک دھاروں کو موڑا، جس نے مصیبت کے ناسوروں کو پھوڑا اور جس طرح تمنائے دید مچلتے مچلتے آنکھ بنی، اسی طرح ایک قومیت مچلتے مچلتے سائنس (SCIENCES) میں توانائی کی وحدت کے تصور تک آئی۔ سیاست میں اقوام متحدہ کے تصور میں آئی۔ اقتصاد میں عالمی بنک کاری کے تصور تک پہنچی۔ آج ORGANS تو بن گئے ہیں جیسے جانداروں میں آنکھ کا ساکٹ (SOCKET) بنتا ہے لیکن ابھی نظر نہیں آئی ہے۔ یہ نظر شاعر کا نفس اور مغنی کی نواہی دے سکتی ہے۔ بدن بن چکے ہیں، روح کی ضرورت ہے جو ان اعضا کو ان کے مقاصد سے وابستہ کرے اور یہ وابستگی روحانی، اخلاقی بنیادوں پر عالم گیر ہو جائے۔ اقبال نے ایسی ہی قومی یک جہتی کا خواب دیکھا تھا جو جغرافیائی حد بندیوں کی واقعیت کی منکر نہ ہو۔ جو مذہبی حد بندیوں سے اوپر ہو لیکن مذہبی حد بندیوں کی افادیت کی تردید نہ کرے۔ جو معاشی اور اقتصادی تناسبات اور اختلاف سے اوپر ہو لیکن ان کی واقعیت کا انکار نہ کرے۔ اس طرح اقبال کے یہاں جو قومی یک جہتی پائی جاتی ہے، وہ انسانی قومی یک جہتی ہے جس کے عملی اظہار کے لئے ہندوستان سے بہتر ماحول دنیا میں کہیں نہیں ہے کیوں کہ ہندوستان ہی ایسا ملک ہے جس میں بھانت بھانت کے مذاہب، بھانت بھانت کی زبانیں، بھانت بھانت کی تہذیبیں اور بھانت بھانت کے موسم پائے جاتے ہیں۔ یہیں وہ لیباریٹری ہے جس میں یکجہتی کے اصول کو نافذ کر لینے کے بعد اس کا نفاذ عالمی سطح پر ممکن ہو سکے گا۔"

ایک عظیم مفکر اور ایک عظیم شاعر کی حیثیت سے اقبال کی کارکردگی کا کوئی بھی دیدہ ور اور صاحب نظر منکر نہیں ہو سکتا۔ کسی بھی قوم میں شاعر کی ذمہ داریاں بڑی ہوتی ہیں۔ کیوں کہ شاعری ایک ایسا وسیلۂ ترسیل و ابلاغ ہے جو ذہنوں کو بڑی قوت سے متاثر کرتا ہے۔ افرادِ معاشرہ کے ذہنوں پر شاعری کی قوی اثر پذیری کا ثبوت تاریخ کی عظیم جنگیں ہیں اور عظیم انقلابات ہیں جن کا انکار ممکن نہیں ہے۔ یہی سبب ہے کہ معاشرے میں شاعر کی ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے۔ قوموں کے لئے معمولی درجے کی شاعری ہلاکو، چنگیز خاں اور اٹیلا کے تباہ کن لشکروں سے زیادہ خطرناک اور زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔

ہر عہد کے بالغ نظر شعراء نے اپنی اس ذمہ داری کو محسوس کیا اور انہوں نے قوم کی رہنمائی اپنے عصر کے حالات میں بہتر سمتوں میں کی۔ اقبال بھی ایسے ہی عظیم اور ذمہ دار شعراء کی صف میں ایک اہم مقام کے حامل ہیں۔ انہوں نے مرقع چغتائی کے دیباچے میں فن اور شاعری کے متعلق جو باتیں لکھی ہیں انہیں اس دعوے کی دلیل پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں در حقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پا لیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہئے کہ جو موجود نہیں ہے اس کی تخلیق ہو"

ظاہر ہے کہ ایک ایسا مفکر، ایک ایسا شاعر جو فن کی تخلیقی توانائی سے واقف ہو اور انسانی معاشرے میں اس کی کارکردگی کی اہمیت کو سمجھتا ہو، یقیناً اپنے فن سے قوم کی تشکیل جدید اور تعمیر دیگر کرنا چاہے گا۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں، قوم معاشرے سے، معاشرہ افراد سے اور افرادِ معاشرے میں اپنی ذمہ دارانہ کارکردگی سے پہچانے جاتے ہیں، صدیوں کی تربیت نے فرد اور معاشرے کے روابط، توقعات کے لین دین، ذمہ داریوں کے احساس، حقوق اور فرائض کے افکار مرتب کئے ہیں۔ موجودہ دور میں ہر معاشرہ اپنے افراد سے ذمہ دارانہ کارکردگی کی ضمانت مانگتا ہے اور افرادِ معاشرے سے مساوی حقوق کی توقع رکھتے ہیں۔ اقبال کے عہد تک پہنچتے پہنچتے افراد اور معاشرہ کے روابط میں حقوق و فرائض کے ضابطے مرتب ہو چکے تھے۔ مشرق اور مغرب کے حکماء و فضلاء کے نظریات اور ان کی تنقیدیں اور تنقیدوں کی تنقیدیں بالغ نظر ذہنوں کے مطالعے کے لئے وافر سرمایہ فراہم کر چکی تھیں۔ اس لئے یہ بات فطری تھی کہ اقبال کے اندر کا شاعر اپنی تجریدی ذہنی بیداری کو اس سرمائے سے زیادہ سے زیادہ مالا مال کرتا جو اس

نے کیا) اور اپنے وجدان اور اکتسابات کی ہمکاری سے وہ بڑا کام لیتا جو خلاق ذہنوں نے ہمیشہ لیا ہے۔ اقبال شاعر کے فرائض سے آگاہ تھے۔ انہوں نے لکھا:

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضائے قوم
منزل صنعت کے رہ پیما ہیں دست و پائے قوم

محفل نظم حکومت چہرۂ زیبائے قوم
شاعر رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

ہمارا موجودہ معاشرہ جس ذہنی کشمکش اور تناؤ سے گزر رہا ہے اس میں اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ ہم اس دباؤ اور اس تناؤ کو کسی دھماکہ خیز صورت حال تک پہنچنے سے پہلے ہی سنبھال لیں ورنہ عین ممکن ہے کہ ہمارے معاشرے میں جنگل کا قانون نافذ ہو جائے۔ اقبال کے درج ذیل اقتباس میں ہم یہی کسک محسوس کرتے ہیں اور اس سے قومی یک جہتی کے سلسلے میں اقبال کا موقف واضح طور پر سامنے آجاتا ہے:

"واحد اخلاقی شعور کی تشکیل جسے قوم کہا جاتا ہے، بالکل ممکن ہے۔ کیونکہ یہ تجربی طور پر رائے قائم کرنے والے انسانوں اور ان کے لئے جذبے کی توانائی مہیا کرنے کے لمبے اور مشقت آمیز مرحلے میں شریک ہوتا ہے۔ ہندوستان میں حقیقتاً ایسا ہو سکتا تھا اگر کبیر کی تعلیم اور اکبر کا روحانی عقیدہ اس ملک کے عوامی خیالات کو اپنی گرفت میں لے لیتا۔ جبکہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف ذاتیں اتحاد کرتی ہیں اور ہندوستان کی مذہبی اکائیوں سے واضح ہو چکا ہے کہ دور دراز تک اپنے معزز افراد میں انضمام کے لئے ان کے یہاں کوئی جھکاؤ نہیں ہوتا۔ ہر گروہ شدت کے ساتھ اپنے اجتماعی وجود کے مقابلے میں غیر تمند ہوتا ہے۔ اس لئے ہندوستانی قومی یک جہتی ضرور ہونی چاہئے لیکن منفی طور پر نہیں بلکہ سبھوں کے تعاون اور مساوات کے جذبے کے تحت۔ اگر ہندوستان میں تعاون کا ایک موثر اصول دریافت کر لیا جائے تو ہندوستان کی اس قدیم سرزمین میں امن و سکون اور

ایک دوسرے کے تئیں اعتماد کی فضا پیدا ہو جائے گی۔ ایسے داخلی جذبے سے مملو اصول کو حاصل کرنے کے سلسلے میں ہماری ساری کوششیں بری طرح ناکام ہو چکی ہیں۔ یہ کیوں ناکام ہوئیں؟ شاید اس لئے کہ ہم ایک دوسرے کی غیرت و حمیت پر شبہ کرتے ہیں اور اندرونی طور پر ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کا مقصد رکھتے ہیں۔ شاید ہم اس اجارہ داری میں ان وسائل کو لگا کر شرکت نہیں کر سکتے جو ہمارے ہاتھ میں رکھے ہوئے ہیں۔ شاید ہم اس حقیقت کو سمجھنا نہیں چاہتے ہیں کہ ہر گروہ کو اپنی تہذیبی روایات کو آزادانہ طور پر ترقی دینے کا حق حاصل ہے۔"

جہاں ایک فرد دوسرے فرد کی انفرادیت کا منکر ہو جاتا ہے اور جہاں ایک جماعت دوسری جماعت کی وقعت اور اس کی حیثیت کا انکار کرنے لگتی ہے، وہاں صورتحال ایسی ہی ہوتی ہے۔ اور ایسا ہی ہوا جب انگریزی سامراجیت نے اپنے سیاسی مفادات کے لئے ہندوستانیوں کے مابین پھوٹ ڈالنی شروع کر دی۔ ہندوستانی جو مختلف مذہبوں مختلف بولیوں اور زبانوں اور مختلف تہذیبی دھاروں کا سنگم مانا جاتا تھا، اس میں خشکی پیدا ہونے لگی۔ فرد اپنے آپ میں ٹوٹنے اور بکھرنے لگا۔ روحانی قدریں جو اس کی شیرازہ بندی تھیں، پامال ہوئیں تو اپنی ذات سے بیزاری نے اسے ساری کائنات سے بیزار کرنا شروع کر دیا۔ اس کیفیت نے فرد کو فرد سے اور معاشرے کو معاشرے سے متنفر کرنا شروع کیا اس طرح افراد اور معاشرے کے روابط بھی ٹوٹنے اور صدیوں کی یک جہتی کی بنیادیں بھی کھوکھلی ہوئیں۔ اسطرح سے ہندوستان کی متحدہ قومیت اپنی روح سے بیگانہ ہوتی چلی گئی۔ اقبال نے اس کی بازیافت کی بھرپور کوشش کی۔

اقبال کا قومی یک جہتی کا تصور قومیت کے محدود تصور سے الگ ہے۔ گوشت پوست کا زندہ انسان زمین کے کسی خطے میں، کسی مذہب میں ہو، کسی سیاسی اقتصادی نظام میں ہو، گوشت پوست کا زندہ انسان ہے۔ اس کی محبت اس کی نفرت، اس کی تمنا۔ اس کے ذہنی جسمانی تقاضے، اس کے فکری فطری میلانات، اس کے جبلی عملی محرکات یکسانیت رکھتے ہیں۔ یہ وہ بنیادی وحدت ہے جس کو پالینا ہی انسان کی گمشدہ جنت کی بازیافت کی ضمانت ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب انسان، انسان کی حیثیت و اہمیت کو سمجھے اور تہہ دل سے اس کا احترام کرے۔ اقبال کی قومی یک جہتی اسی انسانی اور فطری یک جہتی کے تصور پر مبنی ہے۔

●●

انسان دوستی

برتر از گردوں مقام آدم است
اصل تہذیب احترام آدم است

اقبال کی فکری جہات کو اگر وحدت کے ریشے میں پرو کر جائزہ لیا جائے تو بحیثیت مجموعی اقبال کے پیغام کی اساس احترام انسانیت اور انسان دوستی ہوگی۔ ان کی تعلیم اور ان کے پیغام کا سارا زور اس بات پر ہے کہ انسانوں کو انسانوں کا احترام کرنا چاہیے۔ ان کے خیال میں کائناتِ فطرت میں انسان ایک ایسا وجود ہے جو شانِ خداوندی کے ظہور کا بہترین وسیلہ ہے یہ کائنات ہر چند کہ خودی کی نوآبادی ہے اور ہر شئے مظہر خودی ہے لیکن خودی کا سب سے حسین و جمیل مظہر ذات انسانی ہے اس لئے وہ ممتاز و بلند مرتبے پر فائز ہے۔ بقول اقبال جاوید" یہ انکی فکر کا بہت نمایاں پہلو ہے۔ اسے ایک لحاظ سے WORLD VIEW کہا جائے تو مضائقہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اقبال کا جو بین الاقوامی تصور ہے یا جس کی بنیاد پر ان کی فکری بین الاقوامیت کا انحصار ہے، وہ یہی ہے کہ جب تک آدمی، آدمی کا احترام کرنا نہیں سیکھے گا اس وقت تک کوئی بہتر دنیا وجود میں نہ آسکے گی" اسی روشنی میں اقبال کہتے ہیں " خدا اور انسان دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں۔

حسن را از خود بروں جستن خطاست
آنچہ می بایست پیش ما کجاست

جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے۔"

خدا کی ساری خلقت میں انسان ہی کی ذات اشرف و افضل ہے۔ صرف کائناتِ فطرت ہی انسان کے ذریعہ ظہور حاصل نہیں کرتی بلکہ ذاتِ خداوندی بھی اپنی صفات کا اظہار اسی عظیم ترین مخلوق کے ذریعہ کرتی ہے۔ یہ وہ ذات ہے جو امر (احسنِ تقویم) کی بلندی اور خلق (سفلین) کی پستی کو ایک نقطے پر واصل کر کے نظام کائنات کے توازن کو برقرار رکھتی ہے یعنی نہ تو وہ خالص روح ہے اور نہ خالص مادہ اقبال کے نظام فکر میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت ہوا ہے چنانچہ اس میں دونوں سطحوں یعنی روح اور مادہ کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ان دونوں کی متوازن اور متناسب

صورت کا اظہار انسانیت کا کمال ہے۔ ان دونوں میں کسی نہ کسی کا غلبہ عدم توازن کی علامت بن جاتا ہے اور ایسا کوئی بھی عمل جو توازن اور تناسب سے خالی ہو موت پر ہی منتہی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ " انصاف کے ساتھ وزن کرو، تول میں کمی بیشی مت کرو"۔ چنانچہ بغور دیکھا جائے تو اقبال کے فکری و فنی کارنامے کا زاویہ اسی پہلو کی تاکید و تنقید سے عبارت ہے۔ اقبال زاویہ وجدان کے رہبر نہیں لیکن ان کا فلسفۂ حیات زاویہ وجدان کا حامل ہے جس نے ان کے تصور خودی کو حیات بیز، مقصد انگیز، ارادہ خیز اور شعور ریز بنا دیا ہے۔ خودی کو اقبال نے حیات کا نقطۂ ارتکاز مانا ہے یعنی "حیات مرکز بالذات انا ہے" اور اقبال نے یہ بھی کہا ہے کہ "ہم حقیقت مطلقہ کا ادراک بطور ایک انا کے ہی کر سکتے ہیں۔ اس طرح " انا " بصورت حیات کائنات میں جاری و ساری ہے۔ یہاں اقبال کے خطبے سے استفادہ بے محل نہ ہوگا۔ وہ فرماتے ہیں:

> ... جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفس فعال اور نفس بصیر دونوں پہلوؤں سے ایک جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بالبصر اور خلاق مشیت ہے جس کی تعبیر اگر ایک " انا " کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ہم اس کا قیاس ذات انسانی پر کر رہے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے کوئی بے شکل سیال نہیں، ایک ربط و نظم آفریں اصول وحدت ایک ائتلافی فعالیت جو ایک جسم زندہ کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کی خاطر ایک نقطے پر لے آتی ہے۔ لیکن مفکر کا دار و مدار سرتاسر علامت پر ہے، اس لئے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ سا ڈال دیتا ہے، کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالم گیر روحی کی شکل میں کر سکتا ہے جو ہر شئے میں جاری و ساری ہے یہی وجہ ہے کہ جب ہم زندگی کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرتے ہیں تو اس کی انتہا وحدۃ الوجود پر ہوتی ہے لیکن ہمیں اس کے قدرآشنا یعنی خلوت کے پہلو کا خود اپنے اندرون ذات میں براہ راست تجربہ حاصل ہے اور ہمارا وجدان بھی اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ زندگی در اصل ایک مرکز بالذات "انا" ہے"۔

اس معنوی تناظر میں اقبال کا یہ شعر بے حد اہم ہے:

> ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

یعنی خالق کائنات نے خود کو خاکی لباس میں دیکھنے کے لئے یہ ہنگامہ کھڑا کیا۔ انسان اس مقصد کی تکمیل میں معاون ہو کر اشتراک مقصد کا یہی ارتباط اسے رضائے الٰہی کا آہنگ بناتا ہے اور وہ سب سے مختار وجود کا قرب و اتصال حاصل کر کے خود بھی حریت تاب شخصیت بن جاتا ہے۔ صوفیوں نے اسی قرب و اتصال کے لئے "فنا فی اللہ" اور "بقا باللہ" کی عبارت

وضع کی لیکن بعضوں نے اثبات وجود کی بجائے انکارِ حیات یا نفیٔ وجود کے میلان کو فروغ دیا اور "خودی" کو غرور اور تکبر کے معنی پہنائے۔ لیکن اقبال خودی کو ایک کثیر الجہت توانائی حیات تسلیم کرتے ہیں۔ یہ تصور ان کے نظامِ فکر کا کلیدی تصور ہے۔ اس لفظ کو وہ عام مفہوم یا روایتی معنیٰ میں استعمال نہیں کرتے بلکہ ایک خاص فلسفیانہ مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ یہ وہ اصول ہے جس پر کائنات کی ترتیب و تنظیم کا انحصار ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ خودی جب امر کی سطح پر ہوتی ہے لامحدود، غیر معین اور کثیر الجہت وحدتِ ارادہ اور توانائی حیات ہوتی ہے لیکن جب اس سے نیچے خلق کی سطح پر آتی ہے تو اپنے ہی کھینچے ہوئے حصار یا دائرے میں بند ہو جاتی ہے اور زمان و مکان کی اسیر ہو جاتی ہے۔ اس طرح ہر مظہر حیات یا کائناتی وجود نمائندہ خودی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے کائنات کو خودی کی نوآبادی سے تعبیر کیا ہے "وہ ساقی نامہ" میں حیات کی ماہیت پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں:

دما دم رواں ہے یم زندگی — ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود — کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گل — خوش آئی اسے محنتِ آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی — عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر — مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

زمانی و مکانی معینات کی صورتیں بظاہر مختلف ہیں لیکن ان کی اصل یا حقیقت ایک ہی ہے۔ یہی حقیقت یا اصل وہ ربط داخلی یا رشتہ داخلی ہے جو تمام اشیاء و مظاہر کو وحدت کے ایک دھاگے میں پروئے ہوئے ہے۔ جمادی، نباتی، حیوانی یا انسانی کسی بھی سطح کے مظاہر ہوں، سب ایک ہی سرچشمے سے سیراب ہوتے اور اپنا ظہور حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے مابین کوئی معنی امتیاز نہیں ہے۔ وحدت کے اسی معنوی تناظر میں اقبال فرماتے ہیں:

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں — کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کے مابین اختلاف کی صورت سرے سے ہے ہی نہیں۔ ان کے مابین اختلاف ہے جو مقداری ہے اور معنی خیز ہونے کے ساتھ ساتھ اثر انگیز بھی ہے۔ اس کی نوعیت تخلیقی ہے۔ کیونکہ انجمن آفرینی اس کے بغیر ممکن نہیں۔ چنانچہ اس اختلاف کو تکرار اور تنازع کی بنیاد نہیں بننا چاہئے۔ ورنہ تخلیق کے سوتے سوکھ جائیں گے۔ کیونکہ یہ تخلیقی فعالیت کو مہمیز کرنے والا بنیادی عنصر ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

من و تو سے ہے انجمن آفریں — مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے — یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں، اسی کے ببول — اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول

کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور   کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور

کبوتر کہیں آشیانے سے دور

پھڑکتا ہوا جال میں ناصبور

حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال نے اسی فکری منہاج سے شاعری شروع کی تھی۔ انھوں نے ۱۹۰۵ء سے قبل کی نظم "جگنو" میں کہا:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے   انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے

یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا   واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ   نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چہک ہے

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی   جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

یہ امتیاز لیکن اک بات ہے ہماری

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو

ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہو

اور بہت آگے چل کر انھوں نے دوسری جگہ کہا:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو   لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

زمانِ اضافی میں حیات کی ابدیت کی شاعرانہ ترسیل کا کام انھوں نے "ہمالہ" سے ہی شروع کر دیا تھا جب انھوں نے کہا:

تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں   تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں

یا "تیری عمرِ رفتہ کی ایک آن ہے عہدِ کہن" ساقی نامہ اور مسجد قرطبہ میں یہ تصور ایک فلسفیانہ نظام کی حیثیت سے شاعرانہ بیان کی صورت میں ابھرتا ہے جو ۱۹۳۲ء کے آس پاس کی تخلیقات میں شمار کی جاتی ہیں لیکن ۱۹۱۰ء سے ۱۹۱۸ء تک اسرار و رموز کی صورت میں یہ تصور وضع ہو چکا تھا۔ افسوس کہ "ہمالہ" سے حبِ وطن کا خارجی اور ظاہری نتائج اخذ کیا گیا اور جگنو کو بچوں کے نصاب میں ڈال دیا گیا جب کہ اقبال نے بچوں کے لئے جو نظمیں لکھیں، اس میں "جگنو" کا شمار نہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ اس معنوی مایے کی نظمیں بچوں کیا اچھے اچھوں کی فہم و فراست سے بالاتر ہیں۔

بہر حال، اقبال کا خیال ہے کہ اشیاء و مظاہر کے مابین وصفی وحدت اور مقداری کثرت ہے۔ خودی کی مقداری ارتقائی کیفیت نے انسان کو دوسرے اشیاء و مظاہر سے ممیز کر دیا ہے یعنی خودی کا اظہار انسان میں جس صورت میں ہوا، اس صورت میں کسی دوسرے مظہرِ حیات میں نہیں ہوا۔ اسی لئے انسان افضل ترین مخلوق ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ اسے نیابتِ الٰہی اور خلافتِ ارضی کا منصب جلیلہ عطا کیا گیا۔ لیکن انسانوں میں بھی ایسی عظمت مآب شخصیت ہر انسان نہیں ہوتا جب

تک وہ اپنی سطح امر کی خودی یا محض خودی کا عرفان حاصل نہ کر لے۔ کیونکہ خودی جب سطح امر سے نیچے سطح خلق پر آتی ہے تو اس کی بے پناہ توانائی پر روک لگ جاتی ہے اور وہ زمانی مکانی معینات کی اسیر ہو جاتی ہے۔ لیکن جب اپنی سطح امر کی لامحدود اور غیر معین توانائی کا عرفان حاصل کر لیتی ہے تو اپنے گرد و پیش کی تسخیر کر کے شکنجۂ زمان و مکان سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اقبال کے اس زاویۂ فکر پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر رادھا کرشنن لکھتے ہیں:

"فکرِ اقبال کی رو سے خدا ایک شخص اعلیٰ ہے، جو نہ تو محض ایک تصور ہے اور نہ محض منطقی تجزیہ، جو نہ محض ایک اصل مطلق ہے، نہ محض ایک منتظم کائنات: بلکہ وہ حقیقی طور پر ایک ہمہ جا موجود (حاضر و ناظر) ہستی ہے جس کے ساتھ ہم رابطہ تعلق پیدا کر سکتے ہیں، جو ہماری پکار کا جواب دے سکتا ہے۔ وہ شخص جس کی زندگی ذات باری میں مرکوز ہو گئی ہو، ایسے نئے حقائق ظاہر کر سکتا ہے، جو عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔ اقبال کی رائے میں مذہب کا مقصد یہی ہے کہ انسان حریت فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے . . . اقبال کی رائے میں آزاد افراد وہ ہیں جن کا شعور شدت کے انتہائی نقطے پر پہنچا ہوا ہو ایسی حریت تاب شخصیت فعل تخلیق میں خدا کی دمساز بن جاتی ہے۔ . . . لیکن یہ یاد رہے کہ موجودہ حالت کے اعتبار سے انسان اس مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا۔ صرف وہی شخص نیابت الٰہیہ کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے، جس نے اتباع کاملہ، ضبط نفس اور تبتّل (قطع علائق) کی بدولت اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہے۔ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا، اگرچہ مادی اور روحانی اعتبار سے انسان حیات کا کافی بالذات مرکز ہے، مگر ابھی تک وہ فرد کامل نہیں بن سکا۔ اسے خدا سے جس قدر بُعد ہوگا، اسی قدر اس کی انفرادیت ناقص ہوگی۔ فرد کامل وہی شخص ہے، جسے خدا سے انتہائی قرب حاصل ہو۔ خودی اس وقت حریت سے بہرہ ور ہوتی ہے، جب وہ اپنے راستے سے ساری رکاوٹوں کو دور کرنے۔ وہ فی الحال ایک حد تک آزاد ہے اور ایک حد تک مجبور۔ حریت کاملہ اس وقت حاصل ہوگی، جب وہ اس فرد کا قرب حاصل کرے گی جو سب سے زیادہ مختار اور آزاد ہے یعنی خدا۔"

قرآن کے حوالے سے اقبال نے انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بطور خاص زور دیا ہے اور زندگی کو ایک وحدت قرار دیا ہے۔ بحیثیت ایک یکتا انفرادیت کے انسان کے بارے میں وہ جو رائے قائم کرتے ہیں اس کی رو سے کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ انسان کو اپنی کوشش کے سوا کچھ مل سکے۔ اس سلسلے میں اقبال نے قرآن سے جو تعبیرہ

اخذ کیا ہے اس سے تین باتیں واضح ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے۔ ثانیہ یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے اور ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔

دراصل انسانی قدر کا معیار اس کی داخلی توانائی اور خارجی عمل کی کشش سے متعین ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال روح کی طہارت کے ساتھ ساتھ جسم کی نفاست کے بھی قائل ہیں۔ اس کو ان کے تصور فکر و عمل سے بھی عبارت کیا جاسکتا ہے۔ انسان چاہے اور چاہے جانے کے قابل اس وقت ہوتا ہے جب یہ دونوں خصوصیات ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور ہم آمیز ہوں۔ اس طرح اگر تمام انسان ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور ہم آمیز ہو جائیں تو انسانی افراد کی بجائے افراد کی ایک وحدت یا جماعت بن جائے۔ اور پھر اسی دنیا میں جنت نظیر معاشرے کی تشکیل ہو جائے۔ چنانچہ اقبال وحدت انسانی کے تصور کے تحت ہی انسان دوستی کی تعلیم و تلقین کرتے ہیں۔ اس وحدت کا ٹوٹنا شرف انسانی کے خلاف ہے کیونکہ اس سے خودی پامال ہوتی ہے اور زوال خودی کی وجہ سے ہی جمعیت آدم مشرق و مغرب کی اسیر ہوتی ہے اور قومیت، وطنیت، جمہوریت، اشتراکیت، ملوکیت، فسطائیت اور مذہبیت کی آڑ میں زوال کے اسباب پر پردہ ڈالنا چاہتی ہے جس کے لازمی نتیجے کے طور پر وحدت انسانی نہ صرف پارہ پارہ ہو جاتی ہے بلکہ ایک دوسرے سے متصادم بھی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ زوال خودی کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات پر اقبال اسلوب شعر میں اس طرح تبصرہ فرماتے ہیں:

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور   خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام

اقبال کے خیال میں حیات مرکز بالذات "انا" ہے، اس لئے حیات کے مختلف مظاہر کے مابین "انا" یا "خودی" کی حیثیت رشتہ وحدت یا ربط داخلی کی ہے خودی وہ بنیادی اصول ہے جو حیات کی سطح پر کثرت ظہور کا سبب ہے۔ بقول اقبال:

"حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کی نہ تو کوئی نظیر ہے اور نہ جس کا میکانکی، نباتی نقطۂ نظر سے تجزیہ ہی ممکن ہے۔ بقول ایک نامور ماہر حیاتیات ورلش DRIESCH کے اس کی کلیت "نفس الامری" ایک ایسی وحدت ہے جسے ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو کثرت سے بدل جاتی ہے بایں ہمہ اپنے نشو و نما، علیٰ ہذا ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں، خواہ یہ مطابقت نئی نئی عادتوں کا نتیجہ ہو یا پرانی عادتوں میں ترمیم و تبدیلی کا اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں ایک خاص جد و جہد کے ماتحت کسی امر کے لئے سرزد ہوتے ہیں مگر جس کا مشین یا کل کی صورت میں وہم و گمان بھی نہیں۔ پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات ایک جد و جہد ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں اس کے اعمال کا سرچشمہ معلوم کریں تو ہمیں اس کے کسی دور کے ماضی

کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا، لیکن جس کے معنی پھر یہ ہوں گے کہ اس فعالیت کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو حقائق مکانی میں منکشف ہوتی ہے لیکن جس کو ہم پا نہیں سکتے۔ لہذا ثابت ہوا کہ حیات بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور ان طبعی اور کیمیاوی اعمال سے متقدم جو معمولاً اس سے رونما ہوتے ہیں اور جو گویا ایک طرح کا مخصوص طریق کار ہے جس نے اپنی موجودہ شکل اختیار کی تو ارتقا کے ایک طویل عمل کی بدولت۔"

اقبال یہاں محسوس کرتے ہیں کہ حیات کی تشریح اگر میکانیاتی نقطۂ نظر سے کی گئی تو عقل کو بھی ارتقا کا نتیجہ قرار دینا ہوگا لیکن ایسا کرنے سے خود سائنس اور اس کے اصول تحقیق و تفتیش کے درمیان تعارض پیدا ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ ولڈن کے حوالے سے میکانیاتی نقطۂ نظر کی تردید کرتے ہوئے ایک دوسری جہت سے حیات و فکر کی اولیت تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کا نقطۂ نظر درج ذیل ہے۔

"اب میں پھر ایک دوسری جہت سے حیات اور فکر کی اولیت تک پہنچنے کی کوشش کروں گا تاکہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق میں چند قدم اور آگے بڑھ سکیں۔ یوں اولیت حیات کی مزید وضاحت کے ساتھ ساتھ بطور ایک نفسیاتی فعالیت کے بھی ہمیں اس کی ماہیت میں کچھ اور بصیرت حاصل ہو جائے گی۔ ہمیں معلوم ہے پروفیسر دہائیٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات کوئی ساکن وجود نہیں بلکہ حوادث کی وہ ترکیب ہے جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی روانی کی ہے۔ عالم فطرت کی یہی خصوصیت یعنی اس کا مرور فی الزمان ہمارے محسوسات و مدرکات کا وہ سب سے زیادہ معنی خیز پہلو ہے جس پر قرآن مجید نے بالخصوص زور دیا۔"

اس طرح حیات اگر ایک طرف کائنات فطرت کے خارجی رخ سے مربوط ہے جس کا ادراک حواس کے ذریعہ ممکن ہے تو دوسری طرف حقیقت مطلقہ سے جس کا ادراک وجدان ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ جس میں مذہبی تجربات نے خاطر خواہ کامیابی حاصل کی لیکن سائنس نے ابھی تک اس کی طرف رخ نہیں کیا ہے۔ بہرحال، انسان جو حیات کا بہترین مظہر اور خودی کا جمیل و جلیل شاہکار ہے، اگر زمانی مکانی معینات کے شکنجے میں جکڑا رہے تو اس کی حیات ردعمل کی قوت کھو دیتی ہے اور زوال خودی کا سبب بن جاتی ہے:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی

یعنی انسان اپنے خلقی اعتبار سے بحر بے کراں ہے: زمانی مکانی حدود میں اس کی بے کرانی کی تحدید ہو جاتی ہے لیکن ان حدود کی تسخیر کر لینے سے حیات حر اور بحر ناپید کنار بن جاتی ہے لیکن یہ تب ہی ممکن ہے جب انسان اپنی خودی کو

مستحکم کرے۔ خودی اگرچہ توانائی حیات اور قوت عمل ہی ہے لیکن مستحکم اس وقت ہوتی ہے جب وہ تخلیقی عمل میں تخلیقی اصول کے تحت شریک ہو۔ اگر یہ عمل میں تخریب کی طرف یا حیات میں ترکِ عمل کی طرف مائل ہو جائے تو غیر مستحکم اور ناپائیدار ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک صالح تخلیقی عمل کی صورت یہ ہے:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیاباں 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

یعنی تو نے رات بنائی جسے اجالنے کیلئے میں نے چراغ بنایا، تو نے مٹی پیدا کی اور میں نے اس سے پیالے ڈھالے تو نے ویرانہ جنگل اور پہاڑیاں اگائیں، میں نے انہیں سبزہ زار اور باغ میں منتقل کر دیا اور چمن زار کھلائے۔ میں وہ ہوں جو پتھر کو صیقل کر کے شیشہ نما بنا دیتا ہے۔ میں وہ ہوں جو زہر سے امرت نچوڑ لیتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے خیال میں ہر انسان کا عمل تخلیقی نوعیت کا حامل ہونا چاہئے جو خودی کی تعمیر، حیات کی تفسیر اور انسانیت کی توقیر و منزلت کا ضامن ہو۔ انسان کا عمل الٰہی مقصد کا پابند اور اس کی حریت، حریت الٰہی کی دلیل بن جائے تو گویا یہ کائنات جنت نظیر بن جائے گی اور اس کا خالق انسان ہوگا۔ اس لئے انسانی معاشرے کی تشکیل ایسی ہونی چاہئے جو انسانی خودی کے ارتقا میں معاون ہو نہ کہ ایسا معاشرہ جو انسانوں کو غلام بنا کر اس کے جسم سے خودی کی روح نچوڑ لے۔ چنانچہ اقبال نے اپنی تمام عمر میں اپنے زور قلم کا بہاؤ انسانی خودی کی مدافعت و محافظت پہ صرف کیا اور حریت کے نعرۂ مستانہ سے روح انسانیت کو بیدار کرتے رہے۔

خودی کی راہ میں رکاوٹیں ہوتی ہیں۔ یہ رکاوٹیں ردعمل کی قوت میں شدت لانے کے لئے ضروری بھی ہیں۔ حیات اپنی قوت اظہار میں اس وقت کامیاب ہوتی ہے جب وہ رکاوٹوں اور دشواریوں کو اپنی راہ سے دور کرے۔ اسلئے اقبال مشکلات سے بھاگنے کی بجائے ان کی مقاومت کی تلقین کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

زمانہ باز بر افروخت آتش نمرود — کہ آشکار شود جوہر مسلمانی

اقبال کے نزدیک جوہر مسلمانی ہی جوہر انسانی ہے اور یہی خودی یا روح خودی ہے۔ اس لئے رکاوٹوں اور دشواریوں سے بھاگ جانا نفی حیات یا انکار خودی ہے۔ رکاوٹوں اور دشواریوں سے ہی انسانی خودی بیدار ہوتی ہے اور تسخیر جہات کر کے اپنی تکمیل کرتی ہے۔ کائنات فطرت کو اسی جوہر کی تلاش رہتی ہے جس کے لئے وہ انسان کی راہ میں مزاحمت پیدا کرتی ہے اور مزاحمت پر قابو پانا ہی تسخیر فطرت یا تسخیر جہات ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں!

خطر تاب و تواں را امتحان است — عیار جسم و جاں را امتحان است

اقبال کا یہ نعرۂ مستانہ، اس جرأت رندانہ کی تعلیم و تلقین کرتا ہے جس سے مٹی کی تصویروں میں سوز دم بدم پیدا ہوتا ہے اور پیکر گل تابناک ہو جاتا ہے۔ یہ عمل حیات بیز، شعور ریز، ارادہ خیز اور مقصد انگیز ہوتا ہے۔

اقبال قوت حیات کے منفی میلان کے برعکس ایک مثبت تخلیقی عمل کا تصور قائم کرتے ہیں اور اس میں انسانیت کی بھلائی محسوس کرتے ہیں۔ اسی نقطۂ نظر سے انہوں نے انسانیت کا استحصال کرنے والے مختلف اصول ہائے سیاست مثلاً بادشاہت، ملوکیت، قومیت، جمہوریت، اشتراکیت، وطنیت، جیسے جدید مغربی تصورات کی مخالفت کی انھوں نے "دور جدید اور انسانیت کی زبوں حالی" کے عنوان سے اپنی موت سے تقریباً چار ماہ قبل یعنی یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو، لاہور سے نئے سال کا پیغام نشر کرتے ہوئے فرمایا:

"ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کے نیچے کرۂ ارض کے گوشے گوشے میں روح آزادی اور شرف انسانیت کو اس طرح کچلا جا رہا ہے کہ انسانی تاریخ کا کوئی تاریک ترین دور بھی اس کی نظیر نہیں پیش کر سکتا۔ وہ نام نہاد مدبرین جن کے ہاتھوں میں حکومت اور انسان کی زمام سونپی گئی تھی، خونریزی اور جبر و استبداد کے شیطان ثابت ہوئے ہیں۔ وہ حکمران جن کا فرض تھا کہ وہ ان تصورات کی حفاظت اور ان کی آبیاری کرتے، جن سے اعلیٰ انسانیت وجود میں آتی ہے انسان کو انسان کے تسلط سے بچاتے اور بنی نوع انسان کی اخلاقی اور ذہنی سطح کو بلند کرتے، انہوں نے اپنے غلبہ و تسلط کی بھوک میں مبتلا اور استعماری جبر میں اندھے ہو کر مخصوص گروہوں کی حرص و آز پورا کرنے کیلئے لاکھوں انسانوں کا خون بہایا اور لاکھوں کو اپنے دام غلامی کا نخچیر بنایا۔ کمزور لوگوں کو غلام بنانے اور ان کی گردنوں پر اپنی حکومت کا جوا مسلط کرنے کے بعد انہوں نے ان لوگوں کو املاک، مذہب، اخلاق، تہذیبی و ثقافتی روایات اور لٹریچر سے محروم کر دیا۔ پھر انہوں نے ان کے اندر انتشار اور تفرقہ کا بیج بو دیا ہے تاکہ وہ ایک دوسرے کا گلا کاٹیں، اور جاگیرداری کے ڈنڈے تلے سو جائیں تاکہ ملوکیت کی جونک کسی مداخلت کے بغیر پورے اطمینان کے ساتھ ان کا خون چوستی رہے۔

جب میں وداع ہونے والے سال پر نظر ڈالتا ہوں اور نئے سال کی مسرتوں کے درمیان کھوئی ہوئی دنیا کو دیکھتا ہوں خواہ ابی سینا ہو یا فلسطین، اسپین ہو یا چین، انسان کے ارضی گھر کے ہر گوشے میں ایک ہی مصیبت گویا سایہ گستر پاتا ہوں

ہر جگہ ہزاروں انسان نہایت بے رحمی کے ساتھ ذبح کئے جا رہے ہیں۔ سائنس نے تباہی کے جو انجن ایجاد کئے ہیں، وہ انسان کے ثقافتی کارناموں کو ملیا میٹ کرنے میں مصروف ہیں جو حکومتیں خون و آتش کے اس کھیل میں شریک نہیں ہیں، وہ اقتصادی اعتبار سے کمزور تر انسانوں کا خون چوس رہی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمین پر ایک حشر برپا ہے، جہاں انسانی ہمدردی اور رفاقت کی کوئی آواز سننے میں نہیں آتی۔

جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس مذموم قومیت اور اس قابل نفرت ملوکیت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں اڑ جاتے اور جب تک لوگ اپنے عمل سے یہ ثابت نہیں کرتے کہ ساری دنیا خدا کا کنبہ ہے، جب تک نسل، رنگ اور جغرافیائی قومیتوں کا مکمل خاتمہ نہیں ہو جاتا، وہ کبھی پر مسرت اور مطمئن زندگی بسر کرنے کے قابل نہ ہو سکیں گے اور آزادی، مساوات اور اخوت کے حسین و جمیل تصورات کبھی عملی روپ نہ دھار سکیں گے۔"

اقبال کی اس تقریر سے انسان اور انسانیت کے سلسلے میں ان کے نقطۂ نظر کی پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے وہ اعلا قسم کی انسانی جماعت کا تصور قائم کرتے ہیں جس کے ذریعہ اعلا قسم کے انسان وجود میں آسکیں، ان کی روحِ آزادی اور شرفِ انسانیت کو فروغ حاصل ہو سکے اور بنی نوعِ انسان کی اخلاقی اور ذہنی سطح بلند ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ جو حکومت یا نظام یا جو ادارہ اس کی ضمانت نہیں دیتا وہ نامعتبر اور غیر ذمہ دار ہے۔ انسان کی پر مسرت زندگی کے لئے آزادی، مساوات اور اخوت کو اقبال لازمی قرار دیتے ہیں۔ وہ پوری انسانی برادری کو خدا کا کنبہ تصور کرتے ہیں۔ وہ کمزور انسانوں کے خلاف ہونے والے مظالم کی شدید مذمت کرتے ہیں۔ خواہ وہ انسان اسپین کے ہوں یا فلسطین کے، ابی سینا کے ہوں یا چین کے۔ انسان کسی بھی جغرافیائی خطے میں آباد ہو، وہ انسان ہی ہے اور کسی بھی انسان کو کسی دوسرے انسان پر کوئی فوقیت اور فضیلت حاصل نہیں۔ اقبال کی نظر میں دنیا کے سارے انسان ایک ہی انسانی برادری سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے سب کے سب آپس میں بھائی بھائی ہیں اور سب برابر ہیں۔ کوئی کسی سے کمتر یا برتر نہیں اور نہ کوئی کسی کا آقا اور کوئی کسی کا غلام ہے۔ وطن کی مادی جغرافیائی بنیاد پر قومیت کی تشکیل کو اقبال وحدتِ انسانی کو توڑنے والی فرنگی سازش قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اس دور میں اقوام کی وحدت بھی ہوئی عام | پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود | اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام | جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم

اقبال نے جدید مغربی تہذیب کو "عذابِ دانش حاضر" سے تعبیر کیا جس کی حیثیت ان کی نظر میں آتشِ نمرود کی سی تھی۔ انہوں نے صدقِ خلیل کے ساتھ اس کی مقاومت کی اور اس آتش کدہ کو گلزار بنانے کی کاوش کی۔ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

عذابِ دانش حاضر سے باخبر ہوں میں کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

اسی لئے وحدتِ آدم توڑنے والے اور شرفِ انسانی کو ٹھیس پہنچانے والے حکمت و فلسفہ، سائنس اور مذہب و سیاست کے خلاف انھوں نے محاذ آرائی کی۔ ان کے نزدیک مروجہ اصول ہائے سیاست ملوکیت، مسطابئت، جمہوریت، قومیت وطنیت، اشتراکیت، سارے کے سارے انسان کو دامِ فریب میں مبتلا کرنے اور ان کا استحصال کرنے والے ہتھکنڈے تھے، چنانچہ ان کی اس تنقید کو "ہیومنزم" کے دائرے سے نکال کر دیکھنا مناسب نہ ہوگا۔ اس وقت کی کمزور قومیں قریب قریب ایشیا، اور افریقہ کی تمام قومیں تھیں اور ان کے سارے ممالک مغربی متحدہ محاذ کی ریشہ دوانیوں کے سبب غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے۔ ایشیا اور افریقہ کے بیشتر ممالک پر پہلے سے مسلمانوں کی مضبوط و مستحکم حکومتیں تھیں لیکن مسلمانوں نے اپنی بے عملی اور مغرب کے قابلِ اعتراض تصورات کے دھوکے میں آکر اپنی ساری قوت و صلاحیت کھو دی۔ مسلمانوں کے پاس چونکہ بنیادی طور پر ایک آفاقی ضابطہ حیات تھا۔ لیکن اس کے اسباق کو فراموش کر کے انہوں نے دنیا و آخرت میں سرخ روئی کے سارے امکانات کھو دئے تھے اور انھوں نے مکہ کی بجائے جنیوا کو اپنا کعبہ حکمت تسلیم کر لیا تھا جس کے نتیجے میں انہیں رسوائے روزگار ہونا پڑا۔

اقبال خودی کو انسانی برادری کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور امتیازِ رنگ و بو سے اوپر اٹھ کر اخلاق و اقدار اور وسیع المشربی و رواداری کی بنیاد پر انسانی برادری کا سیاسی نظام مرتب کرتے ہیں اور محبت کو اس کی روح قرار دیتے ہیں جس کا آغاز انہوں نے "نیا شوالہ" سے کیا تھا:

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

اثرات ○ عصری تناظر

- مولانا روم
- غالب
- نطشے

مولانا روم

اقبال کی فلسفیانہ حکیمانہ اور شاعرانہ شخصیت کا اہم وصف یہ ہے کہ انہوں نے جس طرح اپنے اقوال واشعار اور افکار سے اپنے ہمعصروں اور آئندہ نسلوں کو متاثر کیا۔ اسی طرح انہوں نے اپنے متقدمین اور معاصرین کے صالح اثرات قبول کئے۔ اسی کشادہ قلبی اور وسیع النظری کا یہ نتیجہ تھا کہ وہ اپنی زندگی ہی میں بین الاقوامی سطح پر مشہور و معروف اور مقبولِ خاص و عام ہوئے۔ اور نہ صرف یہ کہ عالمی سیاست و تدبر کے معاملے میں ان کے نام کا شہرہ سات سمندر پار تک ہوا بلکہ انہوں نے عالمی ادب میں بھی اپنا ایک خاص اور اہم مقام بنا لیا۔ کہا تو جاتا ہے کہ اقبال جدید ذہن رکھتے تھے اور جدید مغربی علوم و افکار سے متاثر تھے اور ان کا نظام فکر مغربی فکری دھاروں ہی سے سیراب ہوا تھا لیکن یہ درست نہیں ہے۔ اقبال کی ذہنی تعمیر کو سمجھنے کے لئے تین باتوں کو سمجھنا چاہئے اور وہ تین باتیں یہ ہیں۔

۱۔ آریائی نسلی لاشعوری میراث

۲۔ خاندانی اسلامی لاشعوری میراث (تصوف کے ساتھ)

۳۔ شعوری مشرقی مغربی اکتسابات۔

یہ تینوں دھارے ہم آہنگ ہو کر اقبال کی ذہنی تشکیل بن جاتے ہیں۔ چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے مغربی افکار و علوم سے تحریک حاصل کی تھی اور افکار و علوم کی جانچ پڑتال مشرقی علماء، حکماء اور صوفیہ اور فقراء کے افکار و تصورات کی بنیاد پر کی تھی۔ انہوں نے اس سلسلے میں نہ صرف قرآن کریم کی تعلیمات اور سرور کائنات رسول اکرمؐ کے ارشادات اور سیرت پاک سے خاص طور پر استفادہ کیا (جو ان کے خاندانی اسلامی لاشعور کی دین تھی) بلکہ آریائی نسلی لاشعوری میراث سے فائدہ اٹھاتے ہوئے رقم و تبریز کے رموز اخذ کئے اور مشرقی و مغربی فلسفوں کے غائر مطالعے پر اپنے افکار کی بنیاد رکھی۔ یہی وجہ ہے کہ جب ان کے کلام کو شاعری کا درجہ دیا جانے لگا اور انہیں شاعر کہا جانے لگا تو انہوں نے بہت سارے تردیدی اشعار کہے۔ یہاں تک کہ بارگاہِ رسالت مآبؐ میں انھوں نے

ازالہ حیثیت عرفی کا دعویٰ تک دائر کیا:

من اے میر امم داد از تو خواھم
مرا یاراں غزلخوانے شمردند

یا وہ قوم کی شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

او حدیث دلبری خواھد زمن
رنگ و آب شاعری خواھد زمن
کم نظر بے تابیٔ جانم نہ دید
آشکارم دید و پنہانم نہ دید

اور اس سلسلے میں اقبال نے اپنی صفائی اس طرح پیش کی:

گر دلم آئینہ بے جوہر است　　　　در بحر فم غیر قرآں مضمر است
روز محشر خوار و رسوا کن مرا　　　　بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

محولۂ بالا اشعار سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اقبال بنیادی طور پر خود کو شاعر نہیں مانتے اور شاعر کہے جانے پر شک محسوس کرتے ہیں اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ ان کے اشعار و افکار کا ماخذ قرآن ہے جسے تمام تر فصاحت و بلاغت اور معنی آفرینی کے باوجود بھی کوئی شعری مجموعہ نہیں کہہ سکتا۔

اب جن لوگوں نے مولانا جلال الدین رومی کے احوال پر ایک سرسری نظر بھی ڈالی ہوگی انہیں یہ سمجھنے میں دیر نہیں لگ سکتی کہ اقبال مولانا روم سے کس حد تک متاثر تھے۔ یہاں وضاحت کی گنجائش نہیں۔ اگر یہ قول واقعی سچ ہے کہ "عقلمندوں کے لئے اشارہ کافی ہے۔ تو دیکھئے کہ مولانا روم کیا فرماتے ہیں:

از ہم آن کہ ملول نہ شوند۔ شعری گویم
واللہ کہ من از شعر بیزارم

مولانا نے بزبان شعر بھی اس مفہوم کو ادا کیا ہے اور اپنی شاعری کے بنیادی مقصد کو اس طرح بیان کیا ہے:

من ز قرآں مغز را بر داشتم
استخواں پیش سگاں انداختم

بقول مولانا صلاح الدین احمد:

" مولانا جلال الدین رومی بنیادی طور پر شاعر نہیں تھے بلکہ ایک مرد مومن

تھے جنہیں علم و فکر، ذوق و شوق، سوز و خلوص اور کلام و بیان کے خزائن عامرہ میں سے ایک بہرۂ عظیم عطا کیا گیا تھا ہی خود اپنی زندگی کو ان مقاصد عالیہ اور ان اقدارِ جلیلہ سے ہم آہنگ کرنے کی توفیق بھی ارزانی ہوئی تھی جن کا فروغ ان کا منتہائے نظر تھا۔"

(تصورات اقبال ص ۲۳۷)

اور ولیم سی۔ تشک (WILLIAM, C. CHITTIC) کے مطابق

"Jalal al-Din one of the greatest spiritual masters of Islam, is well known in the West and next to al-Ghazzali perhaps the Sufi most studied by Western orientalist."
(The Sufi Doctrine of Rumi An Introduction. P.7)

"رومی اسلام کے وحید العصر روحانی پیشوا مغرب میں الغزالی کے بعد اہم ترین مفکر مانے جاتے ہیں اور ان کا گہرا مطالعہ مستشرقین کا خصوصی موضوع ہے۔"

آر۔ کے۔ نکلسن (R.K.NICHOLSON) کے مطابق:

"To those interested in the history of religion, morals, and culture, in fables and folklove in divinity, philosophy, medicine, astrology and other branches of mediaeval learning, in Eastern Poetry and life and manners. and human nature, the Mathnawi should not be a sealed book even if it cannot always be an open one "
(The Mathnawi of Jalaluddin Rumi. Translation P.17
Gibb Memorial series, New series IV, 1960. London)

"وہ لوگ جو مذہبی تاریخ، اخلاقی اقدار، تہذیب، حکایات پارینہ، معاشرتی نغمات، روحانیت، فلسفہ، طب، علم ہیئت اور عہد وسطیٰ کے دیگر علوم

کے علاوہ مشرقی شاعری، معاشرتی معاملات اور فطرتِ انسانی کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے لئے مثنوی کو بند کتاب نہیں ہونا چاہئے۔ یہ اور بات ہے کہ وہ اکثر و بیشتر ان پر منکشف نہ ہو۔"

مولانا صلاح الدین، رومیؔ کے تصورِ عشق پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"مولانا روم کی نگاہ میں عاشقِ صادق وہ ہے جس کا دل گرم، نگاہ پاک اور روح عملِ خیر کے لئے سراپا اضطراب ہو۔ وہ نہ صرف اللہ پر بلکہ خود اپنے آپ پر ایمان رکھے کہ وہی اس جہانِ گذراں میں اس کا نائب اور اس کی مشیتوں کا نگراں ہے۔ تسلیم و رضا اس کا شیوہ، جانبازی و سرفروشی اس کا شعار اور خدمتِ خلق اس کی عبادت ہو۔" تصوراتِ اقبال صفحہ ۳۳

بقول اقبال :

چہ باید مرد را طبعِ بلندے مشربِ نابے
دلِ گرمے نگاہِ پاک بینے جانِ بیتابے

مولانا روم کے اثرات علامہ اقبال پر نوعمری کے زمانے سے ہی مرتب ہونے لگے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال صوفی گھرانے میں پیدا ہوئے تھے اور وہ صوفی گھرانہ بھی نو مسلم تھا جس میں مذہبی شدت پسندی کے عناصر شامل تھے۔ اقبال کے والد محترم شیخ نور محمد صوفی منش اور فقیر مشرب بزرگ تھے۔ اقبال کے بعض محققین اور خود اقبال نے بھی بعض کرامات ان کی ذاتِ بابرکات سے منسوب کی ہیں اور بقولِ اقبال بنام جاوید (جاوید اقبال) :

جس گھر کا چراغ ہے تو مزاج ہے اس کا عارفانہ

اقبال کے سوانح نگاروں نے یہ بھی لکھا ہے کہ بچپن سے ہی ہر روز صبح میں تلاوتِ قرآن اقبال کے معمول میں تھی۔ ایک روز جب اقبال قدرے ہوش گوش والے ہو چکے تو والد نے کہا کہ قرآن پڑھو تو یہ سمجھ کر پڑھو کہ تم ہی پر نازل ہو رہا ہے یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔ اقبال ان ہی دنوں اپنے فاضل وقت میں والد کی سلائی کی دوکان پر بیٹھتے اور وہاں مثنوی مولانائے روم کا مطالعہ بھی کرتے تھے۔ اپنے والد کی ان ہی خصوصیات کی بنا پر انہوں نے کہا :

اس کی نفرت بھی عمیق اس کی محبت بھی عمیق
قہر بھی اس کا ہے اللہ کے بندوں پہ شفیق

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں
ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضہ تحقیق

انجمن میں بھی میسر رہی خلوت اس کو
شمع محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق

مثلِ خورشید سحر فکر کی تابانی میں
بات میں سادہ و آزادہ معانی میں دقیق

اس کا انداز نظر اپنے زمانے سے جدا
اس کے احوال سے واقف نہیں پیران طریق

چنانچہ میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان ہی دنوں اقبال نے قرآن اور مثنوی مولانا روم کا تقابلی مطالعہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ کیونکہ اس کا جواز پہلے سے موجود تھا یعنی :

مثنوئ مولوئ معنوی
ہست قرآں در زبان پہلوی

کیونکہ مولانا نے قرآن کے معانی و مفاہیم مثنوی میں سمیٹ لئے تھے۔ اس طرح انہوں نے قرآن کی جدید تفسیر منظوم صورت میں پیش کی اور زمانہ اسی کا متقاضی بھی تھا۔ علماء اور فقہا کی حالت بقولِ رومؔ کتوں جیسی تھی۔ ایسی صورت میں عوام و خواص نے مثنوئ معنوی کو الہامی صحیفے کا درجہ دیا۔ یہاں تک کہ مثنوی نے عالم اسلام کی سرحدوں سے آگے نکل کر غیر اسلامی دنیا میں بھی اپنے اثرات مرتب کئے۔ یہ دور خصوصاً عالم اسلام کے لئے ایسا دور تھا جس میں ملت اسلامیہ عیسائیوں کی ریشہ دوانیوں اور چنگیزی قیامت کا شکار ہو کر اپنے اوپر نشۂ بیخودی طاری کر رہی تھی۔ یہ حالات کی نامساعدت کے مقابلے میں نفئ حیات کا اظہار تھا۔ روحانی الٰہیاتی تفکر کی فکری مایہ داری کو پھر ایک نئے چنگیزی چیلنج کا سامنا تھا۔ جبکہ کچھ ہی زمانہ قبل یونانی تفکر عالم اسلام کے لئے چیلنج بنا ہوا تھا تو امام غزالی نے یونانی تفکر کی بنیاد پر یونانی فکری حملے کا مقابلہ کیا تھا جس کی مثال ان کی گراں مایہ تصنیفات "احیاء العلوم اور" المنقذ من الضلال " ہیں جنکی ادبی گرفت ذہنوں پر شعری پیرائے کی گرفت کے مقابلے میں بہرحال کم ہے اور ایسا ہونا فطری بھی ہے۔ ملت اسلامیہ کی ذہنی حالت ساڑھے چھ سو سال پہلے مولانا روم کے زمانے میں ایسی ہی تھی اور پھر مولانا روم کے ساڑھے چھ سو سال بعد اقبال کے عہد کا حال بھی ایسا ہی تھا۔ اقبال نے مثنوئ گلشن زار جدید " کی تمہید میں یہ بات واضح کر دی ہے کہ مولانا روم کو چنگیزی قیامت سے واسطہ پڑا تھا اور میری نگاہ نے دوسرا انقلاب دیکھا ہے :

نگاہم انقلابے دیگرے دید
طلوعِ آفتابے دیگرے دید

ان کے عہد کی کشمکش کا تناظر رومی اور بو علی سینا کے اس موازنے سے واضح ہوتا ہے:

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت

یہی وجہ تھی کہ اقبال نے مولانا روم کو اپنا روحانی پیشوا تسلیم کر لیا۔ مولانا روم زاویۂ وجدان کے رہبر تسلیم کئے جاتے ہیں اور اقبال بھی چونکہ وجدانی اہمیت کے قائل ہیں اس لئے مولانا روم کو وہ وجدانی تصور کے تحت اپنا مرشد تسلیم کر لیتے ہیں۔ غزالی اور مولانا روم کے عہد کے عس ذہنی تناؤ نے المنقذ اور مثنوی کی تحریک کی تھی، اقبال کا عہد بھی اسی تناؤ سے دوچار تھا۔ حیرت کی بات تو یہ ہے کہ مولانا روم حلقۂ تصوف میں وحدت الوجود کے قائل ہیں اور حافظ بھی لیکن اقبال حافظ کے متعلق کہتے ہیں۔ ؎

آں فقیہہ ملت میخوارگاں

جبکہ مولانا روم کو اپنا پیرِ طریقت تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ حافظ کی حال مستی عمل میں مانع ہوتی ہے اور مولانا روم کی جستجو محرکِ عمل بن جاتی ہے۔ مولانا کا عشق عمل کا محرک جذبہ ہے۔ بقول مولانا صلاح الدین احمد:

”مولانا کی اپنی زندگی اسی عشقِ صادق کی تفسیر تھی۔ رحم و کرم، جود و سخا، مہر و محبت اور بذل و ایثار ان کی شخصیت کے عناصرِ اربعہ تھے اور اس کے ساتھ انہیں حق پرستی اور راست بازی کی نعمتِ عظمیٰ اس کثرت سے ارزانی ہوئی تھی کہ حق کی پاسداری میں دنیا کے بڑے سے بڑے خطرے کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ طبیعت کے انتہائی گداز ہونے کے باوجود شجاعت اور اعتمادِ محبت کا یہ عالم تھا کہ جب ہلاکو خاں کے سپہ سالار بیجو خاں نے قونیہ پر حملہ کیا تو اسے محصور کر لیا۔ محاصرہ سے تنگ آکر اہلِ شہر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ایک بلند ٹیلے پر جو بیجو خاں کے خیمے کے عین سامنے تھا، جا کر مصلے بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کر دی۔ اہلِ فوج نے معاً تیروں کی بارش کی لیکن مولانا استقلال اور دلجمعی کے ساتھ مصروفِ عبادت رہے۔ بیجو خاں نے خیمے سے نکل کر کئی تیر چلائے لیکن اسے ایمان کا اعجاز کہئے یا عشق کی کرامات کہ مولانا کو کوئی گزند نہیں پہنچا اور وہ پورے خضوع و خشوع کے ساتھ برابر نماز پڑھتے رہے

بخوخاں کے دل پر اس کا اتنا گہرا اثر ہوا کہ وہ محاصرہ اٹھا کر چلا گیا۔"

تصوراتِ اقبال صفحہ ۲۳۵

اقبال مولانا کے تصور عشق اور ان کی عملی شخصیت سے بہت ہی متاثر تھے کیونکہ مولانا کے عشق میں بے عملی کی بجائے عمل کی حرکت و حرارت ہے۔ اقبال نے مولانا کے عشق کو اپنا مطمع نظر بنا لیا کیونکہ وہ ایسے عشق کو کرامت تصور کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گُل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

حالات کی نامساعدت میں مولانا روم نے حیات کے جس ردِ عمل کا مظاہرہ کیا اس کی مثال عجم کے روایتی صوفیہ میں ملنی مشکل ہے۔ اس طرح صوفیانہ میلان کو دو ذہنی رویوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور ان ہی دو ذہنی حالتوں کا بیان ہم اقبال کی فارسی نظم "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" میں پاتے ہیں۔ یہ ایک علامتی تمثیلی نظم ہے۔ جو عالم اسلام کے ذہنی فکری ماحول کی عکاسی کرتی ہے۔ یہ بظاہر صحرا میں دو غزالوں کے درمیان کا مکالمہ ہے۔ ع

غزالی باغزالی دردِ دل گفت

لیکن حقیقت میں یہ دو ذہنی صورتِ حال کا بیان ہے۔ الہیاتی تفکرات و تصورات کا جو حال انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ہو گیا تھا وہ ایسا ہی تھا جس میں الہیاتی تصورات کی بقا کا امکان مفقود ہوتا جا رہا ہے اور مادی و مثالی فلسفیانہ نظریات روحانی اور الہیاتی تفکر کی فکری مایہ داری کو چیلنج کر رہے تھے۔ روایات اور فقہ کے بندھے ٹکے اصولوں میں یہ صلاحیت نہیں تھی کہ وہ موجودہ علوم کا مقابلہ اپنی بنیادوں پر کر سکیں۔ یہ صورتِ حال ویسی ہی تھی جس میں غزالی نے یونانی تفکر کا مقابلہ یونانی فکری بنیادوں پر کر کے "احیاء العلوم" مرتب کی تھی۔ اقبال نے بھی ایسی صورتِ حال کا مقابلہ کیا اور انہوں نے غزالی کے ہی اصول کو اپنایا۔ ان کے خیال کے مطابق نامساعد حالات سے بھاگ جانا نفیِ حیات ہے۔ کیونکہ حالات کی نامساعدت ردِ عمل کی قوت کو بڑھا دیتی ہے۔ اس تناظر میں نظم کا آغاز ہمارے ذہن کو فوراً "احیاء العلوم" اور "تشکیل جدید" کے دو غزالوں سے ملا دیتا ہے۔ لیکن یہاں یہ بات توجہ طلب ہے اور قبل عرض کی جا چکی ہے کہ امام غزالی کی احیاء العلوم میں فلسفیانہ منطقی خشکی ہے چنانچہ اس کے اثرات دیرپا ثابت نہ ہو سکے۔ امام غزالی نے اس کی خشکی کو اپنی دوسری تصنیف "المنقذ" سے دور کرنے کی کوشش کی تو یہ عہد خود ان کی گوشہ گیری کا تھا چنانچہ اس میں عجمی تصوف کا وہی منفی میلان ہے جس کی مخالفت اپنے عہد میں مولانا روم نے فکری اور عملی دونوں سطحوں پر کی۔ پھر جب اقبال نے اپنے عہد کا جائزہ لیا اور مولانا روم کی ارادت اختیار کر لی تو انہوں نے بھی مولانا روم ہی کی طرح اس میلان کی

مخالفت کی۔ اس ذہنی اور فکری ماحول کو اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے :

غزالی با غزالی درد دل گفت ازیں پس در حرم گیرم کنامی
بصحرا صید بنداں در کمین اند بکامِ آہوان صبحی نہ شامی

اماں از فتنۂ صیاد خواہم
دلم اندیشہ ہا آزاد خواہم

اس بند میں تصوف کا وہی منفی میلان ہے جس سے اقبال نے اختلاف کیا ہے۔ اقبال کا مشورہ ملاحظہ فرمائیں :

رفیقش گفت اے یار خردمند اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دما دم خویشتن را بر فساں زن زتیغِ پاک گوہر تیز تر زی

خطر تاب و تواں را امتحان است
عیار جسم و جاں را امتحان است

اقبال جس خطر پسندی کی تلقین کرتے ہیں، عملی طور پر یہ خطر پسندی غزالی یا دوسرے صوفیہ میں نہ تھی جبکہ مولانا روم نے تیروں کی باڑھ پر اپنی زندگی کے عیار کو تول کر بتا دیا تھا۔ حیات کی تکمیل عشق کے بغیر نہیں ہو سکتی اور عشق جذبۂ ایثار و قربانی کے بغیر اپنی تکمیل نہیں کر سکتا۔ ارادے کی پختگی، عمل کی شدت اور مقصد کی پاکیزگی و طہارت اس میں شامل ہے اور ان ہی مجموعی کیفیات کے اظہار کے لئے اقبال نے علامت کے طور پر لفظ خودی کا استعمال کیا ہے۔ آدم کی تخلیقی سرشت میں یہ عناصر موجود ہیں چنانچہ اقبال کہتے ہیں :

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد

اور اسی خیال کو اردو میں بطورِ تلقین یوں پیش کیا ہے :

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئنہ ہے وہ آئنہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئنہ ساز میں

مولانا روم شمس تبریز کے رمز آشنا تھے چنانچہ بقول صلاح الدین احمد :

"مولانا کا کلام اسی گرمئ دل، اسی حرارتِ عشق، اسی اعتمادِ ذات اور اسی جذبۂ

رضا کا آئنہ دار ہے۔ وہ اس حیاتِ مستعار کو اپنے قلب کی وسعتوں میں سمیٹ لیتے ہیں اور اسے اس طرح سے بسر کرتے ہیں اور بسر کرنا سکھاتے ہیں کہ خود زندگی زندہ رہنے والے کی اسیر ہو کر رہ جاتی ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتے کہ ہم زندگی سے کیا کیا لیں بلکہ وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ہم زندگی کو کیا کچھ دیں۔"

تصورات اقبال صـ ۳۳۱

مولانا روم انسانیت کے جملہ امراض کا علاج واحد عشق کو سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
اے طبیب جملہ علت ہائے ما
جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد
کوہ در رقص آمد و چالاک شد
عشق جانِ طور آمد عاشقا
طور مست و خر موسیٰ صاعقا
بالبِ دم سازِ خود گر جفتمی
ہمچو نے من گفتنیہا گفتمی

بشنو از نے چوں حکایت می کند
وز جدائی ہا شکایت می کند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق
تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق

یہ مولانا روم کے اشعار ہیں جن سے ان کے تصورِ عشق پر روشنی پڑتی ہے۔ روایتی صوفیہ عشق میں وصال کے قائل ہیں لیکن مولانا روم فراق پر زور دیتے ہیں کیونکہ حالات کی نامساعدت میں عالمِ فراق بھی غنیمت ہے۔ مولانا روم کے اس وجدانی تصور کو مرتب کرنے میں شمس تبریز کی صحبتوں کا اہم رول تھا۔ اقبال اپنے آپ کو شمس تبریز اور مولانا روم دونوں کا رمز آشنا بتاتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

اس لئے اقبال بھی مولانا روم ہی کی طرح عشق کی کیفیت میں فراق ہی کو ترجیح دیتے ہیں :

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو ہجر میں لذت طلب
عینِ وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب
گرمیٔ آرزو فراق شورشِ ہائے وہو فراق
موج کی جستجو فراق ، قطرہ کی آبرو فراق

پہلا تاثر، آخری تاثر والی بات اقبال پر بھی صادق آتی ہے۔ کم عمری کے زمانے سے ہی مولانا روم ، اقبال کے دل و دماغ پر چھانے لگے تھے چنانچہ "بانگ درا" اور "پیام مشرق" میں بھی مولانا موجود ہیں اور "زبورِ عجم" میں پوری قوت و توانائی کے ساتھ ان کا ظہور ہوتا ہے :

رازِ معنی مرشدِ رومی کشود
فکرِ من بر آستانش در سجود

اقبال میں شخصیت کے تحفظ اور ارتقا کی امنگ جگانے والے رومی ہی تھے۔ دوسری گول میز کانفرنس (لندن) سے جب اقبال بد دل ہوئے تو اس وقت بھی مولانا روم کے کلام نے انہیں سنبھالا اور مولانا روم کی عظمت کا سکہ ان کے دل پر بٹھا دیا :

ہم خوگرِ محسوس ہیں ساحل کے خریدار
اک بحرِ پُر آشوب و پر اسرار ہے رومی

اقبال کا عصر جن انقلابات کے اثرات کا آئینہ دار تھا ان میں ایک اہم بات یہ بھی تھی کہ برطانوی نو آبادیاتی نظام میں خلل آ رہا تھا۔ شخصی حکومت کی گرفت ڈھیلی پڑ رہی تھی۔ صنعتی ، سیاسی اور مذہبی انقلابات رونما ہونے لگے تھے اور مختلف حالات میں کامیابیاں حاصل کر رہے تھے۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان کی کشاکش ایک نئے مخلوط معاشی نظام کے تصور کو جنم دے رہی تھی اور صورت حال بقول اقبال یہ تھی :

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے

دلِ طورِ سینا و فاراں دو نیم
تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم

یہ صورتِ حال ایسی تھی جو اس بات کی نشاندہی کر رہی تھی کہ انسانیت پھر ایک بار اتھاہ سناٹے سے دوچار ہونے والی ہے جہاں آگے کی راہ کا کوئی تعین ممکن نہ ہوگا اور پھر وجدان، روحانی اور اخلاقی اقدار ہی انسانیت کے ارتقائی سفر کو آگے بڑھانے کا کارنامہ انجام دیں گے۔ انہوں نے اس ماحول کو دیکھتے ہوئے کہا تھا:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا

اقبال صرف اتنا ہی کہہ کر رک نہیں گئے تھے۔ انہوں نے اس دیرینہ بیماری اور اس دل کی ناپختگی کا علاج بھی اسی آبِ نشاط انگیز کو بتایا جس سے شمس تبریز اور مولانا جلال الدین رومی سرشار تھے:

وہی دیرینہ بیماری وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی

جدید سائنسی طلسم اور اس کے اثرات و نتائج پر جن لوگوں کی نگاہ ہے، وہ اس غزل کو عصرِ حاضر کی روشنی میں محسوس کر سکتے ہیں:

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی
متاعِ دین و دانش لٹ گئی اللہ والوں کی
یہ کس کافر ادا کا غمزۂ خوں ریز ہے ساقی
وہی دیرینہ بیماری وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی
حرم کے دل میں سوزِ آرزو پیدا نہیں ہوتا
کہ پیدائی تری ابتک حجاب آمیز ہے ساقی
نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گلِ ایراں، وہی تبریز ہے ساقی
نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اقبال نے جس قدر مولانا روم کا اثر قبول کیا، اس قدر مشرق و مغرب کے کسی بھی مفکر یا شاعر کا اثر قبول نہیں کیا اور مولانا روم کی یہ اثر پذیری اقبال کے نزدیک صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ایک عظیم مفکر یا شاعر ہیں بلکہ مولانا روم کے یہاں فکر و عمل میں کلی ربط ہے۔ وہ اپنے افکار کی تشریح و تفسیر اپنے اعمال سے کرتے ہیں اور اقبال کو مولانا کا یہی پہلو سب سے زیادہ متاثر کرتا ہے اور وہ مولانا روم کو اپنا روحانی پیشوا تسلیم کر لیتے ہیں انہیں مولانا سے غیر معمولی عقیدت اور داخلی ربط ہے۔ اقبال نے نہ صرف یہ کہ بال جبریل کی نظم مرید ہندی اور مرشد رومی میں خود کو مرید اور مولانا کو مرشد قرار دیا ہے بلکہ مولانا کی مثنوی کی تقلید اس طرح کی ہے کہ اسی زمین اور اسی بحر میں "اسرار و رموز" اور "جاوید نامہ" کی تخلیق کی۔ اسرار خودی کے آغاز میں انتساب کے طور پر مولانا کی ایک غزل کے تین اشعار شامل کئے اور اپنے اشعار و اقوال کے ذریعہ بہت سارے مواقع و مراحل پر اس امر کا کھلے دل سے اعتراف و اظہار کیا کہ رومی ان کے مرشد معنوی ہیں اور بصارت و بصیرت کی ساری منزلیں انہوں نے مولانا روم کی ہی روحانی رہنمائی میں طے کی ہیں۔

غالب

اقبال نے اپنے اولین دور کی شاعری میں "مرزا غالب" کے عنوان سے غالب کے اعجازِ سخن کا اعتراف کرتے ہوئے ان کے کمالِ فکر کے عناصرِ اربع کی نشاندہی کی ہے یہ "بانگ درا" کی چوتھی نظم ہے۔ اس کے چار اشعار اس طرح ہیں:

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پرِ مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا؟

تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار
تیری کشتِ فکر سے اگتے ہیں عالم سبزہ وار

نطق کو سو ناز ہیں تیرے لبِ اعجاز پر
محوِ حیرت ہے ثریا رفعتِ پرواز پر

لطفِ گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہمنشیں

ان اشعار میں تخیل، فکر، نطق اور رفعتِ پرواز کلیدی حیثیت کے حامل ہیں۔ اور ان کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ غالب کے یہاں فکر کی گیرائی اور اس کا تعمق بھی ہے۔ تخیل کی رعنائی اور اس کی کمند افگنی بھی ہے۔ غالب کو زبان و بیان کے وسائل اور شعری امکانات پر بھی قدرت حاصل ہے اور ان کے ذہن اور وجدان کی پرواز پر ثریا بھی انگشت بہ دنداں ہے۔ ــــ گویا کہ غالب سے متعلق اس مختصر سی تاثراتی نظم میں غالب کے شعری کردار کا پوری جامعیت کے ساتھ احاطہ کر لیا گیا ہے۔ اور یہ خود اقبال کی ذہنی ساختمانی تعمیر کا بھی عکاس ہے۔

غالب کے کلام میں "شوق" کا شعری پیکر (POETIC IMAGE) جس کثرت اور تواتر سے استعمال ہوا ہے، اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ ان کے یہاں "شوق" عنصری یا تخیلی توانائی کا مرادف ہے۔ یہ در اصل ایک ناقابلِ بیان تخلیقی کرب ہے، اور ناقابلِ تسخیر موجِ حیات بھی جو کسی طرح کی رکاوٹ کو خاطر میں نہیں لاتی۔ یہ ممکنات حیات سے عبارت بھی ہے اور ان کا سرچشمہ بھی ہے ــــ شوق اور تمنا نہ ہو تو انسان کا رشتہ حیات سے کٹ جاتا ہے اور مادی سطح پر اس کی معنوی موت ہو جاتی ہے۔ اس کی روشنی میں اقدارِ حیات کی تعیین کی جاسکتی ہے: یہی وہ پیمانہ ہے جو ہمارے کارناموں کی میزان یا کسوٹی بنتا ہے۔ غالب کے درج ذیل اشعار سے شوق کی حقیقت واضح ہو جائے گی:

پوچھے ہے کیا وجود و عدم اہلِ شوق کا
آپ اپنی آگ کے خس و خاشاک ہو گئے

ساغرِ جلوہ سرشار ہے ہر ذرّہ خاک ۔۔۔ شوقِ دیدار بلا آئنہ ساماں نکلا
شوقِ رسوائی دل دیکھ کہ یک نالۂ شوق ۔۔۔ لاکھ پردے میں چھپا پر وہی عریاں نکلا
گلہ ہے شوق کو دل میں بھی تنگیٔ جا کا ۔۔۔ گہر میں محو ہوا اضطراب دریا کا
شوق ہے ساماں طرازِ نازشِ اربابِ عجز ۔۔۔ ذرہ صحرا دستگاہ و قطرہ دریا آشنا

اقبال نے بھی شوق اور آرزو کے استعارے کو جگہ جگہ استعمال کیا ہے۔ زندگی ان کے لئے پیہم جستجو سے عبارت ہے اور آرزو کی خلش انہیں ہمیشہ بے چین اور بے قرار رکھتی ہے، وہ اس کے خوگر اور دلدادہ اتنے ہی ہیں کہ آرزو کی تکمیل یا مقصد براری کے نتیجے میں حاصل ہونے والی لذت سکون کی طرف ذہن مائل ہی نہیں ہوتا یہی حال غالب کا ہے ان میں سے کسی کا بھی مطمح نظر تکمیل آرزو نہیں چنانچہ غالب شکست تمنا میں بھی دلجمعی کا پہلو نکال لیتے ہیں اور اقبال "شہید سوز و ساز آرزو" بنے رہنے کو ہی حاصل حیات تصور کرتے ہیں۔ جس دل میں آرزو کی خلش نہیں، وہ زندگی کے ہنگاموں سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ انسان کو کامیابی حاصل ہو یا نہ ہو لیکن اسے حوصلہ کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے نہ دینا چاہئے، ورنہ زندگی میں تعطل اور جمود کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے اقبال وصل کی خواہش تو کرتے ہیں لیکن وصل پر ہجر کو فوقیت دیتے ہیں:

مطمئن ہے تو پریشاں مثل بو رہتا ہوں میں ۔۔۔ زخمی شمشیر تیغ جستجو رہتا ہوں میں
دوا ہر دکھ کی ہے مجروحِ تیغ آرزو رہنا ۔۔۔ علاج زخم ہے آزادِ احسانِ رفو رہنا
متاعِ بے بہا ہے دردو سوزِ آرزو مندی ۔۔۔ مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی
موجوں کی تپش کیا ہے، فقط ذوقِ طلب ہے ۔۔۔ پنہاں جو صدف میں ہے وہ دولت ہے خداداد

ایسے ہی خیالات کا اظہار بزبانِ فارسی بھی کرتے ہیں:

بر آید آرزو یا بر نیاید ۔۔۔ شہیدِ سوز و سازِ آرزو یم
جہاں یک نغمہ زارِ آرزوئے ۔۔۔ بم و زیرش ز تارِ آرزوئے
اگر ز رمزِ حیات آگہی مجوے دمگیر ۔۔۔ دلے کہ از خلشِ خارِ آرزو پاک است

گویا کہ اقبال نے بھی "شوق" کا لفظ تواتر اور تکرار کے ساتھ مختلف جہتوں سے استعمال کیا ہے۔ ہنگامۂ شوق تجسس اور تجربے کے جذبے سے ہم آمیز ہو کر حقائق کے چہرے سے نقاب اٹھاتی ہے۔ اس کے بغیر اشیاء و مظاہر کے داخلی حقائق تک رسائی ممکن نہیں اس طرح ادراک حقیقت کے لئے یہ ناگزیر ہے۔ انسان کا ذہن و روح تسخیر کائنات کے لئے مضطرب ہے اور تسخیر کی ایک معنوی جہت ادراکِ حقیقت بھی ہے، انسانی ذہن اور فطرت کے درمیان

ربط و ہم آہنگی کے لئے شوق کی دیدہ وری سب سے زیادہ موزوں اور موثر ترین وسیلہ ہے، چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا — کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوق آشکارائی
کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار جہاں — نگاہِ شوق اگر ہو شریک بینائی

انسان کا یہی امتیازی وصف "شوق" ہے جس سے خلق و امر یعنی کائنات اور ماورائے کائنات دونوں سطحوں پر (حکیمانہ اور فلسفیانہ مناظر میں) ایک ہلچل سی مچ جاتی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال فرماتے ہیں:

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں — غلغلہ ہائے الاماں بت کدۂ صفات میں
یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار — شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اقبال کے نزدیک وجدان وہ ہے جو اشیاء کا کلی علم براہ راست فراہم کرتا ہے جب کہ عقل جو علم دیتی ہے، وہ علم جزوی اور بالواسطہ ہوتا ہے۔

اقبال کے یہاں عقل و عشق کی کشمکش دکھائی دیتی ہے۔ عقل کے مترادفات میں خرد، علم اور فلسفہ بھی ہیں جب کہ دل، قلب اور وجدان کے ہم معنی شوق اور عشق کی علامتیں استعمال کرتے ہیں۔ غالب کے یہاں خرد اور اندیشہ ہے۔ "خرد" عقل کا مترادف ہے جبکہ "اندیشہ" وجدان یا عشق سے عبارت ہے۔ خرد تفاعل تنظیمی و ترکیبی ہے اور اس کے برعکس اندیشہ تخلیقی تخیل کا سرجوش ہے۔ جس سے حقیقت تحلیل ہو جاتی ہے۔ یہ ایک برقی رو یا پرجوش لاوا ہے جو ہمیشہ اس پیمانے کو پگھلا دیتا ہے جس میں ہم اسے مقید کر کے اس کی صورت گری کرتے ہیں یا کرنا چاہتے ہیں۔ زندگی اس کے وسیلے اور ذریعے سے اپنے باطن کے سارے اسرار و رموز ہم پر منکشف کر دیتی ہے اور اس وسیلے سے ہم انہیں اپنے ادراک کی گرفت میں لے سکتے ہیں۔ غالب کے درج ذیل اشعار میں اس کی حدت و حرارت دیکھی جا سکتی ہے۔

ہاتھ دھو دل سے یہی گرمی گر اندیشے میں ہے — آبگینہ تندیٔ صہبا سے پگھلا جائے ہے
عرض کیجے جوہر اندیشہ کی گرمی کہاں — کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا
جوہر اندیشہ دل خوں گشتی در کار داشت — غازۂ رخسارۂ حسن خداداد خودم

ایسے ہی معنوی تاثرات کی فضا بندی ہم اقبال کے درج ذیل اشعار میں دیکھتے ہیں۔ ان کے یہاں بھی عقل و دل یا عقل و عشق کا تضاد دکھائی دیتا ہے۔

بو علی اندر غبار ناقہ گم — دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

"بو علی" عقل کی علامت اور "رومی" عشق کی علامت ہیں۔ اقبال نے عشق کو جنوں اور عقل کو خرد بھی کہا ہے "جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است" اور یہی تضاد ہم ان کے درج ذیل اشعار میں پاتے ہیں:

رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے — اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں

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
علم کی انتہا ہے بے تابی | اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
شمع تو محفلِ صداقت کی | حسن کی بزم کا دیا ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا
طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں

اقبالؔ "طائرِ سدرہ آشنا" تو غالبؔ "عندلیبِ گلشن نا آفریدہ" اسی شوقِ پرواز یا ذوقِ حضوری یا تب و تابِ عشق سے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل کور نظر اور عشق با بصر ہے۔ چنانچہ قلب یا عشق یا وجدان کو قوت دید حاصل ہے یہاں اقبال کے خطبے سے ایک اقتباس پیش کر دینا بے محل نہ ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

"قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں۔ (ادراک بالحواس کا تعلق تمام تر عقل سے ہے) قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ کوئی پراسرار قوت ہے، اسے دراصل حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس طرح حصول علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے، ایسا ہی قابل اعتماد ہوگا جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے، اور جسے اگر باطنی یا صوفیانہ یا فوق العادت ٹھہرا لیا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا۔"

موجودات جن کا تعلق ادراک بالحواس سے ہے اور ان کی باطنی کیفیات جن کا تعلق ادراک بالوجدان سے ہے۔

علم	اور	معرفت
تشنگی	اور	سیرابی
صداقت	اور	حسن
زمان و مکان میں اسیری	اور	ان سے ماورائیت

تضاد

دل، عشق، جنون	عقل، خرد

اقبال شروع ہی سے عقل کی نارسائی اور اس کی کور بینی و تنگ دامانی کا احساس رکھتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ دل، عشق یا وجدان کے ذریعہ ہمیں ان بلندیوں اور گہرائیوں سے آشنائی حاصل ہو سکتی ہے جہاں جبریل کے پر جلتے ہیں۔ اس کی تمثیل اقبال کے درج ذیل شعر میں ملاحظہ فرمائیں:

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات　　علم مقام و صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات　　علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب

جس طرح عشق کی گرمی سے سینۂ وجود تھرا اٹھتا ہے اسی طرح سارا ہنگامۂ حیات سوز عشق ہی سے قائم ہے۔ غالب کے اشعار غزل ملاحظہ ہوں:

جب بہ تقریب سفر یار نے محمل باندھا　　تپش شوق نے ہر ذرہ پہ اک دل باندھا
اہل بینش نے بہ حیرت کدۂ شوخی ناز　　جوہر آئنہ کو طوطیِ بسمل باندھا
یاس و امید نے اک عربدہ میداں مانگا　　عجز ہمت نے طلسم دل سائل باندھا
نہ بندھے تشنگیٔ ذوق کے مضموں غالب　　گرچہ دل کھول کے دریا کو بھی ساحل باندھا

عقل یا علم ہمیں صفات و کیفیات سے آگاہی بخشتا ہے جب کہ عشق یا شوق ذات یا جوہر سے ہمیں روشناس کرا دیتا ہے۔ علم سے بیتابی بڑھتی ہے، عشق سے آسودگی اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ عقل گویا حجاب اکبر ہے اور عشق سراپا کیف و دید ہے۔ اسی لئے "علم" کو اقبال نے "ابن الکتاب" اور "عشق" کو "ام الکتاب" کہا ہے۔

علم ہے ابن الکتاب عشق ہے ام الکتاب

اور ان ہی کے مطابق علم دانش برہانی ہے جب کہ عشق دانش نورانی ہے:

اک دانش نورانی اک دانش برہانی

"دانشِ برہانی" وہ میکانکی، تجریدی اور جزوی علم ہے جس کی اساس حسی تجربے اور تحلیلی تجزیے پر ہے اور جس کی طرف اقبال کچھ زیادہ رغبت نہیں رکھتے۔ اس کے برعکس وہ کلی عقل ہے جسے رومی نے "عقل ایمانی" اور ورڈسورتھ نے عقل برتر HIGHER REASON کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور جسے اقبال دانش "نورانی"، یا عشق اور جنوں سے عبارت کرتے ہیں۔ اس طرح عقل دو رخی ہے۔ ایک رخ محدود ہے جس سے ہمیں اشیاء و مظاہر کے خارجی پہلوؤں کا علم ہوتا ہے اور دوسرا رخ لامحدود ہے جس کے ذریعہ حقیقت کے داخلی یا اندرونی پہلوؤں کی بھی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اس طرح علم کا ایک رخ زمانی اور مکانی ہے تو دوسرا رخ لازمانی لامکانی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ　　سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

عشق کی تیغ جگر دار اڑا لی کس نے　　علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

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

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم　　عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ　　عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات　　عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات

عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک　　عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفےٰ　　عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

عشق احتیاط اور تذبذب کی ضد ہے کیونکہ یہ ایک بے پناہ جذبہ ہے جو تخمین و ظن سے بالاتر ہے اور یقین کو محکم بناتا ہے۔ یہ وہ جذبہ بیکراں ہے جو زندگی کی آب جو کو ایک بحر ناپید اکنار میں تبدیل کر دیتا ہے۔ غالب نے بھی "شوق" کے بارے میں کہا تھا کہ اگر وہ ارباب عجز کی زندگی میں در آئے تو ذرہ کو صحرا کی سی وسعت اور قطرہ کو دریا کی سی بیکرانی عطا کر دے اس نے درج ذیل شعر میں صحرا کو ذرے میں اور دریا کو قطرے میں باندھنے کی کوشش کی ہے لیکن دونوں میں بیکرانی آگئی ہے۔ یعنی ذرہ صحرا اور ساحل دریا بن گیا ہے:

نہ بند ہے تشنگی ذوق کے مضموں غالب　　گرچہ دل کھول کے دریا کو بھی ساحل باندھا

اسی طرح کائنات کی حرکی قوت کا تصور ان دونوں نابغوں کے یہاں مشترک ہے" غالب کہتے ہیں:

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعی آزادی　　ہوئی زنجیر موج آب کو فرصت روانی کی

اور اقبال فرماتے ہیں:

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں　　کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

ہندی فلسفے کا یہ زاویہ بھی اہم ہے کہ "پر کرتی شکتی شالی پر "نیتر ہین" ہے اور منشیہ پنگو ہے۔ یعنی فطرت حرکی توانائی کی حامل ہے لیکن اس کی تحریک اندھی ہے اور انسان مفلوج یا ناتواں ہے لیکن کور نظر نہیں۔ اور قرآن کی رو سے بھی انسان بابصر ہے " لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيْهِ فَجَعَلْنٰهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا " یعنی میں نے انسان کو مخلوط نطفے سے خلق کیا تاکہ اسے مکلف کر سکوں " اس واسطے دیکھتا سنتا اور سمجھتا بنایا۔

فلسفیانہ زاویے کے مطابق انسان اور فطرت کا ئنات کا تضاد حیرت انگیز ہے۔ انسان فطرت کی بے پناہ اور قوی تحریک کے آگے مجبور محض ہے۔ یہ تحریک اشہب زمان کی صورت میں اندھی دوڑ لگاتی ہے جس کی وجہ سے وجود کی نقش گری ہوتی ہے۔ تغیرات کا یہ سلسلہ ہر لمحہ جاری وساری رہتا ہے۔ ہر لمحہ اس کی نئی شانیں ہیں۔ تصور زمان کے اسی زاویے سے اقبال کا درج ذیل شعر وابستہ ہے۔

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات　　　　سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

اب اس معنوی تناظر میں اگر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اقبال کا یہ تصور برگساں کے تصور زمان اور داخلی ارتقا سے ماخوذ ہے تو یہ کیوں نہیں کہا جاسکتا کہ برگساں نے قدیم ہندو فقرا و حکما کے خیال سے PURE DURATION THEORY کی اخذ کی ہے۔ اقبال نسلاً برہمن ہیں اور اعیانی تجربے کے طور پر فکر کا یہ زاویہ ان کا موروثی ترکہ قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اقبال مذہباً مسلمان ہیں اور قرآن کا نظریہ بھی یہی ہے جس کی رو سے دہر یعنی زمان انسانی تصرف میں ودیعت ایزدی ہے۔ بہرحال، اس زمانِ اضافی میں جس سے کائنات فطرت لمحہ لمحہ دوچار ہے، ہر طرف آگ پھیلی ہوئی ہے۔ فطرت اور انسان دونوں اس سے نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں کو آگ کی لپٹیں لپکتی ہیں۔ فطرت کی حیثیت شتر بے مہار کی سی ہے۔ اس لئے انسان کے ساتھ دوہری مصیبت ہے۔ ایک طرف شتر بے مہار سے کچل جانے کا اندیشہ تو دوسری طرف آگ میں جل جانے کا خوف۔ اس کا اندیشہ اور خوف اس کی شدید حسیت اور اس کے ادراکِ حقیقت کی دلیل ہے۔

اس طرح ایک طرف اگر قوی تحریک ہے، تو دوسری طرف شدید بصیرت ہے۔ جب تک یہ دونوں دو لخت یا غیر متحد رہیں گے نجات حاصل کرنا ناممکن ہے اس کے برعکس متحد ہو جانے کی صورت میں نجات کا امکان قوی اور واضح ہے چنانچہ اشتراک مقاصد ان کے اتحاد کا قوی اور معنی خیز جواز پیدا کرتا ہے۔ فطرت اس حقیقت سے لاعلم ہے کہ کاروانِ حیات میں اس کا کوئی شریک سفر بھی ہے لیکن انسان بے خبر نہیں۔ وہ حالات اور واقعات کی نزاکت کو پہچانتا ہے اور سمجھتا ہے اور فطرت کے شتر بے مہار پر بروقت چھلانگ لگا کر اسے اپنے قابو میں کر لیتا ہے، اور قدم بہ قدم منزل طے کرنے کی بجائے چھلانگوں میں یہ منزلیں طے کرتا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے اتحاد و اشتراک سے آزمائش و ابتلا کی منزلوں سے گزر جاتے ہیں۔ ایسی چھلانگیں وجدانی کیفیت کی حامل ہوتی ہیں جیسا کہ اقبال فرماتے ہیں:

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق　　　　عقل ہے محوِ تماشائے لب بام ابھی

حالات کی تہہ سے رونما ہونے والے خطرات کا کائناتِ فطرت کو محض احساس ہوتا ہے لیکن انسان ان خطرات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ فطرت ایک حرکی توانائی ہے جو انسان کو بھی تحریک عمل دے جاتی ہے اور وہ اپنی تکمیل یا کاربراری کے لئے ایسا کرتی ہے انسان کو خود بھی اس کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے وہ اس موقع کو غنیمت جانتا اور فائدہ اٹھاتا ہے چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

تری شوخئ فکر و کردار کا   ہر اک منتظر تیری یلغار کا

شوخئ فکر انسانی بصیرت کا خاصہ ہے جو "لب بام" کی تجدید کرتا ہے۔ عقل کی کارفرمائی زینہ بہ زینہ اور عشق کی کارفرمائی جست بہ جست ہوتی ہے۔ جسے میں نے وجدانی چھلانگ سے تعبیر کیا ہے۔ اب جب انسان چھلانگ کے ذریعہ شتر بے مہار کو اپنے قابو میں کر لیتا ہے تو وہ حالات و واقعات کی نزاکت کے پیش نظر حصار آتش پر شتر سے چھلانگیں لگواتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ یہاں تک کہ اس حصار سے باہر نکل جاتا ہے۔ اس طرح تسخیر کائنات فطرت کا عمل انجام پذیر ہوتا ہے۔ موجودہ حالات اور واقعات کی مقاومت کر کے اپنے موافق بہتر حالات و واقعات کی تشکیل کی جاتی ہے ایسی ہی ضرورت انسان کو پتھر سے شیشہ تراشنے اور زہر سے امرت نچوڑنے کا فن سکھاتی ہے۔ بقول اقبال :

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم   من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

زہر ہی میں تریاق بھی ہے، جس طرح پتھر میں آئینہ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت کثیر الجہت ہے اور طرفہ دار و طرفہ کار بھی ہے۔ حیات کائنات پر محیط ہے لیکن چشم ظاہر میں موت ہے۔ حقائق کی گرہیں جب تک نہ کھلیں، حقیقت حیات روشن نہیں ہو سکتی۔ عقل کے ذریعہ یہ کام مشکل ہے جب کہ ناخن عشق اس کی عقدہ کشائی لمحوں میں کر دیتا ہے۔

غالب اور اقبال دونوں کے یہاں حیات کا حرکی تصور پایا جاتا ہے اور عنصر حیات سے ان دونوں کی نظر میں اشیاء و مظاہر کا کوئی پہلو خالی نہیں۔ غالب اینٹ پتھر اور در و دیوار میں بھی حرکت پاتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

نہ پوچھ بے خودئ عیش مقدم سیلاب   کہ ناچتے ہیں پڑے سر بہ سر در و دیوار

بس کہ دوڑے ہے رگ تاک میں خوں ہو ہو کر   شہپر رنگ سے ہے بال کشا موج شراب

زخم نے داد نہ دی تنگئ دل کی یارب   تیر بھی سینۂ بسمل سے پر افشاں نکلا

ہجوم فکر سے دل مثل موج لرزے ہے   کہ شیشہ نازک و صہبائے آبگینہ گداز

ثابت ہوا ہے گردن مینا پہ خون خلق   لرزے ہے موج مے تری رفتار دیکھ کر

دل ہوائے خرام ناز سے پھر   محشرستان بے قراری ہے

اور اقبال کہتے ہیں:

آتی ہے کوہ سے صدا راز حیات ہے سکوں   کہتا ہے مور ناتواں لطف خرام اور ہے

نظم "چاند تارے" میں یہ نقطۂ نظر اور بھی واضح انداز میں نظر آتا ہے:

بے تاب ہے اس جہاں کی ہر شے   کہتے ہیں جسے سکوں نہیں ہے

رہتے ہیں ستم کش سفر سب   تارے، انساں، شجر، حجر سب

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی — یہ رسمِ قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ — کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

سفرِ حیات میں ہر شے مسافر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال جیسا کہ فرماتے ہیں:

ہر شے مسافر ہر چیز راہی — کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی

غالب نے موج، مکان وغیرہ کے استعارے سے زندگی کی حرکت اور اضطراب کو نمایاں کیا ہے۔ سفر کا لامتناہی سلسلہ غالب اور اقبال دونوں کے یہاں پایا جاتا ہے، اقبال کے اشعار ملاحظہ ہوں:

طولِ سفر شوق چہ پرسی کہ دریں راہ
چو گردِ سفر ریخت صدا از جرسِ ما

خارہا از اثرِ گرمیٔ رفتارم سوخت
منتے بر قدمِ راہ رواں است مرا

اس مفہوم کے اشعار اقبال کے اردو کلام میں بے تحاشہ ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

دما دم رواں ہے یم زندگی — ہر اک سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود — کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات — تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات — ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات
بڑی تیز جولاں بڑی زود رس — ازل سے ابد تک رمِ یک نفس
زمانہ کہ زنجیرِ ایام ہے — دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے

پوری نظم کی بحر میں جو روانی ہے، جو بے ساختگی اور رواں دواں کیفیت ملتی ہے، وہ موضوع کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک پر جوش دھارا ہے جو تسلسل کے ساتھ بہتا چلا جا رہا ہے۔

غالب اور اقبال میں اشتراک کا ایک اہم اور دلچسپ پہلو وہ بھی ہے جسے ظ انصاری نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ اقتباس ملاحظہ ہو:

"غالب اور اقبال میں اور جو خوبیاں مشترک ہوں گی وہ تو ہیں ہی، لیکن ایک خصلت

میں دونوں برابر کے شریک تھے: دنیا بھر کے سیر و سفر کا ارمان تھا، مگر اپنے شہر سے باہر جانے میں سَو طرح کے چونچلے آڑے نکلیں، کل نکلیں، یہاں تک کہ وعدے کرتے پروگرام بناتے، برس نکل جاتے۔ غالب کی طرح اقبال بھی مردانہ کمرے میں بیٹھے بیٹھے دنیا جہان کی خیر خبر رکھتے تھے۔ کرید لگی رہتی کہ کہاں کیا ہو رہا ہے، کیا سوچا، کیا لکھا جا رہا ہے۔ اپنے اپنے دور میں ان شاعروں کی باخبری پر حیرت ہوتی ہے کہ آتما آتنی بے چین اور وجود آتنا تن آسان ۔"

بقائے شخصی اقبال کے خیال میں انسان کی بلند ترین آرزو ہے اسی لئے اقبال انفرادی تشخص پر بھی بے حد زور دیتے ہیں بلکہ وہ اس کے لئے شدید طور پر غیرت مند نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اس غیرت مندی پر وصل کی خواہش کو قربان کر دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

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

اس طرح اقبال اس منہاج پر پہنچ جاتے ہیں جس کا اندیشہ غالب کو پہلے سے تھا اور اس نے کہا تھا:

گر تیرے دل میں ہو خیال وصل میں شوق کا زوال : موج محیط آب میں مارے ہے دست و پا کہ یوں

یعنی وصل سے شوق پر زوال نہیں آتا۔ قطرہ دریا میں ملتا ہے اور دریا بن جاتا ہے لیکن موج کی صورت میں ابھرتا ہے اور اپنے اضافی تشخص کا اظہار کرتا ہے۔ اس طرح بقائے تشخص اور اضافی و انفرادی تشخص کا پہلو روشن ہوتا ہے۔ اقبال بھی رجائی نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ ایسا نہیں کہ انہیں وصل کی تمنا نہیں لیکن وہ "لا تقنطو من رحمت اللہ" کا پہلو نکال لیتے ہیں اور عالمِ سوز و ساز میں وصل پر ہجر کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس سے بہر حال، یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال کا نظامِ فکر غالب کے اثرات سے خالی ہے۔ ان دونوں میں بہت کچھ قدرِ مشترک ہے۔

نطشے

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

نطشے کے سلسلے میں اقبال کا یہ ردِ عمل ظاہر کرتا ہے کہ نطشے سے اقبال کسی نہ کسی طور متاثر ضرور رہوئے لیکن تاثر پذیری کی نوعیت تحریکات ذہنی کے علاوہ اور کچھ نہ تھی۔ اقبال، نطشے کے ناقد ہیں، مقلد نہیں اور یہ بات اس تقابلی مطالعے سے واضح ہو جائے گی۔

بعض اکابر نے اقبال کے نظام فکر بالخصوص ان کے تصور خودی اور تصور مرد مومن کو نطشے کا چربہ قرار دیا ہے۔ یہ ایسی غلط فہمی ہے جس کے ازالے کی شدید ضرورت ہے۔ یہ سچ ہے کہ اقبال نے مشرقی، مغربی علوم و افکار کے مطالعے سے اپنے فکر و نظر میں بالیدگی اور وسعت پیدا کی لیکن انہوں نے اپنے نظام فکر میں بنیاد الٰہیاتِ اسلامیہ کو بنایا۔ یہ بھی سچ ہے کہ ان کے نظام فکر کا کلیدی تصور "خودی" ہے لیکن یہ خیال درست نہیں کہ وہ نطشے کا چربہ یا کاربن کاپی ہے۔

اقبال کا نظامِ فکر قرآنی بصائر و حکم سے مرتب ہوا اور قدیم و جدید مشرقی، مغربی فلسفے اس سلسلے میں محرک عوامل کے طور پر کام آئے۔ ان میں مجذوبِ فرنگی حکیم نطشے کا فلسفہ بھی اپنی گوناگوں اہمیت کا حامل ہے اور بقول اقبال جس کا قلب مومن اور دماغ کافر تھا:

آنکہ بر طرح حرم بت خانہ ریخت　　　　قلب او مومن دماغش کافر است

یہی نہیں کہ نطشے نے حرم کے طرز پر بتخانہ تعمیر کیا اور کفر و ایمان کی کشمکش میں مبتلا رہا۔ وہ مقام کبریا تک رسائی کا متمنی تھا لیکن اس کی یہ تمنا پوری نہ ہو سکی کیونکہ اسے کسی کامل کی صحبت نصیب نہیں ہوئی۔ اقبال کا خیال ہے کہ اگر وہ مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے زمانے میں ہوتا اور ان کی صحبت نصیب ہوئی ہوتی تو وہ سرورِ سرمدی تک رسائی حاصل کر سکتا تھا:

کاش بودے در زمانِ احمدے   تا رسیدے بر سرورِ سرمدے

اقبال متاسفانہ لہجے میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر میرے دور میں بھی وہ ہوتا تو میں اس کی ذہنی فکری تربیت کرتا اور اسے بتاتا کہ مقام کبریا کیا ہے؟

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

نطشے کے سلسلے میں اقبال کے تاثرات سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر کو اس نے مہمیز کیا ہے جیسا کہ درج ذیل اشعار سے بھی بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

از سستیٔ عناصرِ انساں دلش تپید   فکرِ حکیم پیکرِ محکم تر آفرید

افگند در فرنگ صد آشوب تازہ   دیوانہ بکارگہہ شیشہ تر رسید

(نیٹشا - پیامِ مشرق)

حریف نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم   نگاہ چاہیے اسرار لا الٰہ کے لئے

خدنگ سینۂ گردوں ہے اس کا فکر بلند   کمند اس کا تخیل ہے مہر و مہ کیلئے

اگرچہ پاک ہے طینت میں راہبی اس کی

ترس رہی ہے مگر لذتِ گنہ کے لئے

یہی نہیں، جاوید نامہ میں جس انداز سے اقبال نے نطشے کے جذب وکیف کا اظہار کیا ہے اور اسے منصور حلاج کے زمرے میں رکھا ہے اس سے اس کے تئیں اقبال کی کشش کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے اقبال کی نظر میں نطشے اپنے دور کا حلاج ہے اور اس نے بہ اندازِ دیگر "اناالحق" کہا۔ یہ الگ بات ہے کہ حلاج کی طرح وہ مرحلۂ دار و رسن سے نہیں گزرا:

بازایں حلاج بے دار و رسن   نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن

یہاں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال نطشے سے اسی طرح متاثر ہوئے جس طرح حلاج سے ہوئے تھے اور انھوں نے اس پر تنقید بھی اسی طرح کی جس طرح منصور حلاج پر کی تھی۔ اقبال اور نطشے دونوں خودی کے مبلغ اور انسانِ کامل کے معلم ہیں لیکن اس قدرِ مشترک کے باوجود دونوں کے تصورات میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر اسرارِ خودی کا دیباچہ پیشِ نظر رکھا جائے تو اس فرق کو سمجھنا مشکل نہیں ہوگا۔ دیباچہ میں اقبال لکھتے ہیں:

" تربیتِ خودی کے تین مراحل ہیں: (۱) دستورِ الٰہیہ کی اطاعت (۲) ضبطِ نفس، جو شعورِ ذاتی یا انانیت کی اعلیٰ ترین شکل ہے۔ (۳) نیابت

الٰہی جس کی خبر "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً" میں دی گئی ہے۔

نیابت الٰہی دنیا میں انسانی ارتقا کی تیسری اور آخری منزل ہے۔ نائب اس زمین پر خدا کا نائب ہوتا ہے۔ دماغ اور جسم دونوں لحاظ سے حیات کا بہترین اور بلند ترین مظہر ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں حیات مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کے اختلافات اس کی ذات میں پہنچ کر ہم آہنگی کا جامہ پہن لیتے ہیں۔ یعنی کائنات کے پیچیدہ مسائل اس کی نظر میں سہل ہو جاتے ہیں۔ وہ اعلیٰ ترین قوت اور برترین علم دونوں کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں فکر اور عمل، جبلت اور ادراک سب ایک ہو جاتے ہیں۔ گویا وہ شجر انسانیت کا آخری ثمر ہوتا ہے اور چونکہ وہ انسانیت کی منتہا ہے، اس لئے وہ تمام صعوبتیں جو انسانیت کو ارتقائی منازل طے کرنے میں لاحق ہوتی ہیں، محل اعتراض نہیں ہیں۔ وہ بنی نوع آدم کا حقیقی حاکم ہوتا ہے اور اس کی بادشاہت دراصل اس دنیا میں خدا کی بادشاہت ہوتی ہے۔ وہ لوگوں کو حیات کی دولت اور اپنا تقرب عنایت کرتا ہے۔ ہم منازل ارتقائی جس قدر طے کریں گے اسی قدر اس سے قریب ہوتے جائیں گے۔ اس کے تقرب کے معنی یہ ہیں کہ ہم حیات کے مراتب عالیہ پر فائز ہو رہے ہیں۔

واضح ہو کہ اس کے ظہور کی پہلی شرط یہ ہے کہ بنی نوع آدم جسمانی اور دماغی دونوں پہلوؤں سے ترقی یافتہ ہو جائیں۔ اگرچہ فی الحال ایسے فرد کا وجود ہمارے تخیل کے علاوہ کسی اور جگہ نہیں پایا جاتا لیکن انسانیت کا تدریجی نشو و نما اس بات کی دلیل ہے کہ زمانۂ آئندہ میں افراد یکتا کی ایسی نسل پیدا ہو جائے گی جو حقیقی معنوں میں خلافت و نیابت الٰہیہ کی اہل ہو گی۔

الغرض زمین پر خدا کی حکومت کے معنی یہ ہیں کہ یہاں یکتا اور اعلیٰ افراد کی جماعت جمہوری رنگ میں قائم ہو گی اور ان کا صدر اعلیٰ وہ شخص ہو گا جو ان سب پر فائق ہو گا، جس کا مثل اس روئے زمین پر ڈھونڈنے سے نہ مل سکے گا۔ نیٹشے نے بھی اپنے تخیل میں افراد یکتا کی اس ترقی یافتہ جماعت کی ایک جھلک

دیکھی تھی لیکن اس کے الحاد اور نسلی تعصب نے اس تصور کو بھونڈا کر دیا۔"

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ نطشے نے تربیت خودی کے مراحل ہی طے نہیں کئے ہیں۔ وہ الٰہیت کا بھی قائل نہیں اور نہ ہی الٰہی قوانین کا اس لئے دستور الٰہیہ کی اطاعت کا اس کے نزدیک سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دوسری شق ضبط نفس ہے۔ جس سے مراد ہے ترک علائق۔ جب کہ ترک علائق سے مراد ایسی اشیاء اور ایسے اعمال و افعال سے پرہیز ہے جنہیں الٰہی قوانین کی رو سے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔۔ یعنی یہ رضائے الٰہی پر منحصر ہے۔ اب جہاں تک نیابت الٰہی کا تعلق ہے تو نطشے وجود الٰہی کا سرے سے منکر ہے اس لئے اس کی حاکمیت کو بھی تسلیم نہیں کرتا وہ ایک ہی اصول یا قانون کا قائل ہے جس کا تعلق ڈارون کے نظریہ ارتقاء سے ہے جس میں انسانی تاریخ کی مادی تعبیر ملتی ہے اور یہ اقبال کے نزدیک سراسر غلط ہے۔ نطشے مذہب، روحانیت اور اخلاق کا بھی منکر ہے۔ اس نے عیسائیت اور رہبانیت پر شدید اور جارحانہ حملے کئے چنانچہ نطشے کے افکار پر اقبال کی تنقیدات کا خلاصہ ان کے درج ذیل شعر میں سمٹ کر جوہر فکر کی صورت میں ابھر گیا ہے اور یہ اپنی معنوی کیفیت اور شدتِ تاثیر میں بے پناہ دکھائی دیتا ہے۔ شعر ملاحظہ فرمائیں:

نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد　　　دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرحِ حرم بتخانہ ریخت　　　قلب او مومن دماغش کافر است

(نیٹشا۔ پیام مشرق)

اب زاویۂ تنقید میں اس سوال کی اہمیت شدت اختیار کر لیتی ہے کہ نطشے نے کس طرح حرم کے انداز پر بتخانہ تعمیر کیا اور وہ اسباب کیا ہیں جن کی بنا پر اس کا دل مومن اور دماغ کافر ہے؟ اس سوال کا جواب عبدالرحمٰن طارق کے لفظوں میں ملاحظہ ہو:

"نیٹشے کا دل مومن اس لحاظ سے ہے کہ اس نے انسان کی معراج خودی کو دریافت کیا، ارتقائے خودی کے اسباب سمجھائے، عزت نفس اور بقائے نفس کے جذبات عالیہ کی تربیت کی، جہد للبقا اور استقلال حیات کے لئے انسانیت کو سعی و عمل کی اہمیت بتلائی، خوف و ہراس اور سکون و جمود کو مردود قرار دیتے ہوئے فوق الانسان کے لئے جرأت، دلبری، یقین، عزم راسخ، غیرت، حفظِ ناموس اور جذبۂ جہاد کو از حد ضروری قرار دیا۔ مگر اس کا دماغ اس لئے کافر ہے کہ اس نے فوق الانسان کے اس تصور کو ترقی دیتے دیتے اس حد تک پہنچا دیا کہ اس جنون میں وہ خدا کی ذات و صفات سے صریح انکار کر بیٹھا۔ نہ صرف یہ کہ وہ خدا

کی ذات کا منکر ہوا بلکہ جو مذہب اور جماعتیں خدا کی صفات رحیمی و کریمی، علم و برد باری یا عفو و بخشش کی علمبردار تھیں، وہ ان کا بھی دشمن ہو گیا چنانچہ نطشے نے اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ خدا کی تضحیک کرنے کے ساتھ ہی ساتھ چرچ کے نظام اور پادریوں کی شفیق و رحیم طبائع پر بے پناہ حملے کئے ہیں۔ وہ انہیں پیکر ماتم اور چلتی پھرتی لاشیں قرار دیتا ہے، تو اس لئے کہ وہ اس جلال و جبروت اور قہر و غضب کے حامل نہیں جو فوق الانسان کا خاصہ ہے۔"

فی الحقیقت نطشے کی خودی جارحانہ میلان کی حامل ہے۔ وہ روح سے بیگانہ، راہ بے خبر اور اخلاق باختہ ہے۔ اقبال نے فکر و عمل کے جن صالح عناصر سے خودی کا تصور مرتب کیا ہے ان میں سے بعض عناصر کی کارفرمائی نطشے کے نظام فکر میں بھی دکھائی دیتی ہے لیکن بعض عناصر ایسے بھی ہیں جنہیں اقبال نے تربیت خودی کے لئے لازمی قرار دیا ہے اور نطشے نے ان کی تردید کی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اقبال کا تصور خودی روحانی اخلاقی اقدار پر مبنی ہے جب کہ نطشے کسی روحانی اخلاقی اور اقداری نظام کا قائل ہی نہیں۔ افلاطون سے اقبال کے اختلاف کی بنیاد یہ تھی کہ افلاطون ہنگامۂ موجود و مشہود کا انکار کر کے ذوق عمل سے محروم ہو گیا اور نطشے سے اقبال کے اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ نطشے ہنگامۂ موجود میں کھو جاتا ہے اور نامشہود سے منہ موڑ لیتا ہے۔

جس کی وجہ سے عمل اور ذوق عمل کا ہنگامہ تو اس کے یہاں شدید اور نمایاں طور پر دکھائی دیتا ہے لیکن روحانی اور اخلاقی اقدار سے وہ برگشتہ نظر آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کی خودی جارحانہ میلان کی حامل دکھائی دیتی ہے جو انسانیت کے لئے رحمت و برکت کی بجائے زحمت و لعنت بن جاتی ہے۔

علم حیات اور ارتقا کے نظریے نے نطشے کی انانیت کو جو تعلیم دی ہے، اس کے نتیجے میں وہ محض موجود و مشہود پر یقین رکھتا ہے اس طرح اس کی خودی حدود ارضی کی تسخیر تک محدود ہو جاتی ہے۔ اس کے نزدیک نہ تو اس کے علاوہ کوئی دوسری دنیا ہے اور نہ وہ نفس جو اس دنیا کے علاوہ دوسری دنیاؤں کی تسخیر میں معاون ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"اس 'میں' کی صدا نے مجھے ایک نئی اور قابل فخر بات سکھائی ہے، اور میں انسانیت کو اسی کا درس دیتا ہوں۔ وہ درس یہ ہے کہ "اپنے سر کو آسمان کے ریتے میں ٹھونسنے کی کوشش نہ کرو، بلکہ اس کو زمین کا بنا ہوا سر سمجھ کر آزادانہ طور پر زمین کی تسخیر پر مائل رہو! . . . میں انسان کو ایک نئی خواہش کی تعلیم دیتا ہوں، اور وہ خواہش یہ ہے کہ اپنے آبا و اجداد کی طرح اس

موجود و مشہور راستے پر گامزن رہو جو اس وقت تمہارے سامنے ہے۔ اسی راستے کو خیر و خوبی کا گہوارہ سمجھو اور بیمار یا مردہ انسانوں کی طرح اس سے ادھر ادھر بھٹکنے کی تمنا مت کرو۔ . . . یہ تھکا ماندہ جسم ہی تھا جو زمین کی نعمتوں اور اس کی ممکنات سے مایوس ہوا۔ یہ روح ارضی کے ان تقاضوں کو سن کر خائف ہو گیا، جن سے زمین کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ پھر خوف کی اس کمزوری میں اس نے اپنا سر سلامت لیکر دائرۂ وجود سے بھاگ جانا چاہا ـــــ دور ـــــ ایک دوسری دنیا کی طرف۔ لیکن وہ "دوسری دنیا" ـــــ حماقت و بربریت کی وہ غیر انسانی دنیا، وہ افسردہ مزاج لوگوں کا ایک بہشت لایعنی ـــــ نہایت احتیاط کے ساتھ نظروں سے چھپا دیا گیا ہے۔"

نطشے کی مادیت پرستی اسے زعم کمالات میں کہاں لے جاتی ہے، وہ اس کے بیان ہی سے واضح ہو جائے گا۔ وہ لکھتا ہے :

"میں اپنے کمال کو کسی خدائی قانون کی حیثیت میں نہیں چاہتا۔ میں اپنے کمال کو انسان کی "مادی" ضروریات یا روزانہ معمول کی صورت میں قبول کرتا ہوں میرا کمال ایک ٹھوس حقیقت ہے۔ وہ زمین کی کوئی ایسی حد یا نشان نہیں جس سے اور زمینوں کا سراغ لگانے کے درپے ہو جاؤں اور ایک موہوم جنت کے سراغ میں مارا مارا پھروں۔"

یہی نہیں نطشے کے خیال میں (نعوذ باللہ) خدا مر چکا ہے، جیسا کہ وہ لکھتا ہے :

"افسوس بھائیو! جس خدا کو میں نے اپنے تصورات ذہنی سے پیدا کیا، وہ دیگر دیوتاؤں کی طرح سچ مچ انسان ہی کی بناوٹ اور انسان ہی کی دیوانگی کا نتیجہ تھا۔ وہ خدا اب مر چکا ہے۔ وہ خدا اور وہ پیکر ذہنی جس کی میں نے تخلیق کی۔ در حقیقت انسان ہی تھا۔"

ان حوالوں اور مثالوں سے نطشے کا نقطۂ نظر بہت حد تک واضح ہو گیا ہوگا۔ اس کی مادیت پسندی اور مادیت پرستی نے اسے خدا، روح، مذہب، اخلاق اور اقدار سب سے بیگانہ و برگشتہ کر کے چھوڑ دیا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی خود پرستی ملتی ہے لیکن اس خود پرستی میں خدا کی پرستش کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ جیسا کہ درج ذیل شعر سے واضح ہو جائیگا:

تراشیدم صنم بر صورت خویش ۔۔۔ بشکل خود خدا را نقش بستم

مرا از خود بروں رفتن محال است   بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

"میں نے اپنی صورت پر مٹی کا اک بت بنایا اور اس شکل میں گویا خدا ہی کا نقش باندھا بہر کیف میرے لئے اپنی ذات اور اپنی خودی سے باہر جانا محال ہے۔ میں جس رنگ میں بھی ہوں خود پرست ہوں (کیونکہ خود پرستی درحقیقت خدائے واحد کی پرستش ہے جو میرے سینے میں جلوہ افروز ہے)"

یہاں آسانی کے ساتھ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ خود پرستی کے معاملے میں بظاہر نطشے اور اقبال ایکدوسرے سے بہت ہی قریب ہیں لیکن بہ نظر غائر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے تصورات میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ دونوں کے افکار میں ایسی مماثلتوں اور امتیازات کی بہت ساری مثالیں پائی جاتی ہیں جنہیں یہاں پیش کرنا محال ہے۔ کیونکہ وقت و صفحات کی تنگی تفصیلات کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اقبال نے خودی کا جو تصور پیش کیا ہے اس سے وجود باری کا اثبات ہوتا ہے اس کے برعکس نطشے کی خود پرستی واضح طور پر خدا کے وجود کا انکار کر دیتی ہے۔ دونوں کے افکار میں سب سے اہم اور بنیادی فرق یہی ہے۔ ویسے جزوی مماثلتوں کی مثالیں وافر ہیں۔ تصور اقبال کی رو سے خود شناس انسان دنیا سے بے نیاز ہوگا مگر اس کے دیدار کیلئے دنیا دوڑی چلی آئے گی:

اے تماشا گاہ عالم روئے تو   تو کجا بہر تماشا می روی

" اے کہ تیرا اپنا چہرہ ہی تمام دنیا والوں کی تماشا گاہ ہے۔ تو دوسروں کے چہروں کا تماشا دیکھنے کہاں جا رہا ہے"۔

اقبال کے اس خیال کے پہلو بہ پہلو نطشے کا درج ذیل خیال رکھا جا سکتا ہے۔

" تم دیکھنے میں وحشی اور بدشکل معلوم ہوتے ہو؟ کچھ مضائقہ نہیں میرے بھائیو! اس بدنمائی ہی کو ایک خلعت فاخرہ سمجھ کر پہن لو۔ . . . واقعات کی سطحی کیفیت اور حقیقی عظمت میں اتنا فرق ہے کہ ظاہری طور پر صرف عوام ان مردانِ کار کی عزت و تکریم کرتے ہیں۔ لیکن باطنی طور پر کائنات عالم کا تمام نظام شب و روز ان کا طواف کر رہا ہے۔ یہی زندگی کا صحیح دستور ہے۔"

اقبال کے نزدیک خودی غنائے نفس کا وہ مقام ہے جہاں قلب سلیم کا نایاب تحفہ حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ خودی حاصل ہے تو انسان، انسان ہے ورنہ چوپایوں سے بھی بدتر۔ اقبال فرماتے ہیں:

مثل حیواں خوردن آسودن چہ سود
گر بخود محکم نہ بودن چہ سود

اور نظریہ ارتقا کا مقلد نطشے بھی انسانی غیرت و حمیت کو للکارنے اور بیدار کرنے کے لئے ایسا ہی لہجہ اختیار کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"میں تم سے دریافت کرتا ہوں کہ انسان اور بندر کی صفات مشترک کیا ہیں؟ ندامت و انفعال، مکر و فریب اور شوق و ظرافت! اسی طرح یاد رکھو کہ فوق الانسان کے لئے ایک عام آدمی بندر سے زیادہ کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا ... غور کرو تم نے ایک کیڑے سے انسان کی صورت اختیار کر لی ہے۔ لیکن پستی ذوق کے لحاظ سے ابھی تم میں بہت کچھ کیڑے کا سا ہے۔ کبھی تم صفات و حرکات کے لحاظ سے ایک بندر تھے۔ مگر اس وقت بھی بندر کی خصوصیات سے تم بالکل آزاد نہیں ہو۔

نطشے اور اقبال دونوں فوق الانسان کی صفات کا تذکرہ کرتے ہیں۔ نطشے کے مطابق فوق الانسان اس سرزمین کی روح رواں، تخلیق کائنات کا اصل مقصد اور نظام الوہی کا مرکز و محور ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی انسان کامل اس عالم کی روح رواں ہے یہی نہیں وہ ظل سبحانی یعنی خدا کی صفات کا عکس یا سایہ ہے جیسا کہ اقبال فرماتے ہیں:

نائب حق ہمچو جان عالم است　　　　هستی او ظل اسم اعظم است

انسان کامل کی ہستی اوصاف خداوندی کا سایہ ہے چنانچہ اس کے ذریعہ خدا کے وجود کا اظہار ہوتا ہے اور دوسری طرف خدا ہی کا وجود اس سایے کی حقیقت پر دلالت کرتا ہے چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

نمود اس کی نمود تیری، نمود تیری نمود اس کی　　　　خدا کو تو بے حجاب کر دے، خدا تجھے بے حجاب کر دے

خودی کی تکمیل کے ساتھ ہی انسان فرد کامل بن جاتا ہے اور اس کی کاملیت کی دلیل یہ ہے کہ خدا کے اسما و صفات کی تجلی اس کے ذریعہ ظاہر ہونے لگتی ہے۔ اس طرح انسان صفات الٰہیہ اور صفات عالیہ کے ظہور کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں خدا اور بندے میں قاب قوسین یا اس سے بھی کم کا فاصلہ رہ جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اہل فراق کے لئے یہی عیش دوام ہے۔ اور اقبال انسانی معاشرے کے لئے اسی عیش دوام کی تمنا کرتے ہیں۔ خدا کا ارشاد ہے "تم مجھے کہاں ڈھونڈتے ہو، میں تمہارے رگ گلو سے بھی قریب تر ہوں۔ اقبال چاہتے ہیں کہ جو رگ گلو سے بھی قریب تر ہے، وہ ابھر کر انسان کے وجود پر چھا جائے تاکہ اس کی تکمیل ہو سکے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود　　　　حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات

اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات　　　بلند تر مہ و پرویں سے ہے مقام اس کا

ظاہر ہے کہ نطشے کا تصور خالص مادی ہے لیکن اقبالؒ کے تصور میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت پایا جاتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک بقائے شخصی انسان کی بلند ترین آرزو ہے جب کہ نطشے اس کا منکر ہے۔ اقبال کے خیال میں اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ زمانے کے سلسلے میں اس کا تصور غلط تھا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر نکلسن کے نام لکھے ہوئے اقبال کے خط کا حوالہ بے محل نہ ہوگا۔ اقبال لکھتے ہیں:

"محترمی ڈاکٹر نکلسن!

شفیع کے نام آپ نے جو مکتوب تحریر فرمایا ہے اس سے مجھے یہ معلوم کر کے بیحد مسرت ہوئی کہ اسرارِ خودی کا ترجمہ انگلستان میں قبول عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریزی تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہہ اور تماثل سے جو میرے اور نٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں ——— "دی اینتھم" والے مضمون میں میری جن نظموں کا ذکر کیا ہے۔ اگر اسے ان کی صحیح تاریخ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشوو ارتقاء کے متعلق اس کا زاویۂ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔

وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا: یہی وجہ ہے کہ اس نے خلط مبحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا۔ اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اس کی کتابیں نظر سے گذری تھیں . . . نٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے جو شخص حصولِ بقا کے آرزومند ہیں، وہ ان سے کہتا ہے "کیا تم ہمیشہ کے لئے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو؟ اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لئے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گرانمایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور و اشکال مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار" بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں اور

میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے
چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف
کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم
کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں، حالانکہ
اس باب میں نٹشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔"

اقبال نے خودی کی توانائی پر اخلاقی پابندیاں عاید کی ہیں لیکن نٹشے کا تصور اخلاق و مروت، عفو و کرم حشر و نشر اور سزا و جزا کے عناصر سے خالی ہے۔ یہ چیزیں اس کے نزدیک بے معنی ہیں۔ اقبال الٰہی حکومت کے قائل ہیں لیکن نطشے الٰہیات سے بیزار نظر آتا ہے۔ اس بنیادی فرق کے باوجود دونوں مفکرین انسان کی سرفرازی اور کمالات کے متمنی دکھائی دیتے ہیں۔ اور اس کے لئے جذبہ جہاد اور ایثار و قربانی کے حوصلے کو فزوں تر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مقصد کی بلندی، ارادے کی پختگی، آرزو اور جستجو کی بے چینی اور بے قراری دونوں کے نظام فکر میں یکساں اہمیت کی حامل دکھائی دیتی ہے۔ اقبال اپنی ایک رباعی میں یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ موجود اور ناموجود کے بکھیڑے سے اور اس دنیائے فانی کی کیفیت و مقدار کے جھمیلے سے بالاتر ہو کر اپنے پیکر صفات میں خودی کی تعمیر کر اور ابراہیمؑ کی طرح ہوا و ہوس کو مغلوب کر کے اپنے دل میں کعبۂ عشق کی تعمیر کر" رباعی ملاحظہ ہو:

برون از ورطۂ بود و عدم شو	فزون تر زین جہان کیف و کم شو
خودی تعمیر کن در پیکر خویش	چو ابراہیمؑ معمار حرم شو

قریب قریب یہی مفہوم نطشے کے درج ذیل اقتباس سے بھی مترشح ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"میں اس شخص سے محبت کرتا ہوں جو ایک آزاد روح اور آزاد دل کا مالک ہے۔ اس طرح گویا اس کا دماغ بھی اس کے آزاد دل کا آلۂ کار ہے، بہرحال، یہ تمام عناصر مل کر اس کی خودداری کو اتنا بلند کر دیتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو ہر ممکن قربانی کے لئے آمادہ پاتا ہے۔"

لیکن نطشے کی اس قربانی کا مقصد لاکھ عظیم ہونے کے باوجود بھی وہاں تک نہیں پہنچ پاتا جو لاالہ کی بنا یا کنہہ بن جائے یا جس کی بنیاد پر کعبۂ عشق کی تعمیر ہو سکے۔ نطشے نفس یا خودی کو ایک عظیم فلسفی یا ڈکٹیٹر تصور کرتا ہے جو حلم و بردباری، عفو و کرم، رحم و ہمدردی اور شفقت و محبت کے جذبات سے عاری ہے۔ نطشے کا فوق الانسان مطلق العنان ہے جب کہ اقبال کا انسان کامل رضائے الٰہی کا پابند ہے جس کی وجہ سے وہ صاحب جلال بھی ہے اور صاحب جمال بھی لیکن نطشے کا فوق الانسان صرف جلالی صفات کا حامل ہے۔ اقبال کے انسان کامل میں سختی اور نرمی دونوں

پائی جاتی ہے اور وہ حسب ضرورت دونوں سے کام لیتا ہے۔ اس کا قہر بھی بعض اوقات شفقت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ بیک وقت سیرت فولاد بھی رکھتا ہے اور حریر و پرنیاں کی طرح نازک و نرم بھی ہوتا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر — شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
گذر جا بن کے سیلِ تند رَو کوہ و بیاباں سے — گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

اقبال کا انسان کامل تمام انسانوں کے لئے اپنے سینے میں شفقت و محبت اور ہمدردی کا جذبہ رکھتا ہے۔ وہ رنگ، نسل، مذہب، زبان، تہذیب و تمدن اور علاقائیت یا دولت و سرمایہ کی بنیاد پر انسان میں کسی طبقہ بندی کا قائل نہیں:

شراب روح پرور ہے محبت نوع انساں کی — سکھایا اس نے مجھکو مست بے جام و سبو رہنا
ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے نوع انساں کو — اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

حد تو یہ ہے کہ انسانیت کے نقطۂ نگاہ سے "آدمی" کے احترام کی خاطر کافر و مومن کے فرق کو بھی فراموش کر کے رحم اور محبت و مودّت میں سب کو یکساں طور پر شریک کر لینے کا جذبہ اقبال ظاہر کرتے ہیں:

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی — نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق
حرف بد را بر لب آوردن خطاست — کافر و مومن ہمہ خلق خداست
آدمیت احترام آدمی — باخبر شو از مقام آدمی
بندۂ عشق از خدا گیرد طریق — می شود بر کافر و مومن شفیق
کفر و دیں را گیر در پہنائے دل — دل اگر بگریزد از دل وائے دل

اقبال کا انسان کامل اپنے نفس کو رضائے الٰہی کا پابند کر لیتا ہے۔ اس کے تمام اعمال اطاعتِ الٰہی کے لئے ہوتے ہیں۔ جنگ ہو یا صلح، سوتا ہو یا جاگتا، مرتا ہو یا جیتا سب کچھ فرمان الٰہی کے تابع ہوتا ہے:

تابع حق دیدنش نادیدنش! — خوردنش، نوشیدنش، خوابیدنش
قرب حق از ہر عمل مقصود دار — تا ز تو گردد جلالش آشکار
صلح شر گردد چو مقصود است غیر — گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر
ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید — تیغ او در سینۂ او آرمید
بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام — نے غلام او را نہ کس او را غلام
بندۂ حق مرد آزاد است و بس — ملک و آئینش خداداد است و بس

اقبال کا انسانِ کامل مومن ہے۔ خدا کی ہستی اور اس کے اختیارات کا قائل ہے۔ اسے خدا کے اثبات و اقرار

میں ہی زندگی کی ساری سعادتیں دکھائی دیتی ہیں۔

اس کے برعکس نطشے کے فوق الانسان میں ایسی سیرت اور ایسی صفات دکھائی نہیں دیتیں

نطشے کا فوق الانسان خدا کا منکر ہے اور اسی بنا پر اسے اپنی ہستی کا جلال دکھائی دیتا ہے۔

نطشے کے فوق الانسان کے نزدیک روح، حشر و نشر اور سزا جزا لایعنی ہیں۔

نطشے کے فوق الانسان کو روحانیت یا روحانی فضائل سے کوئی سروکار نہیں۔ بلکہ اس کی سرگرمیوں کا مرکز مادہ اور مادی ضرورتیں ہیں۔

نطشے کے فوق الانسان کو رحم، محبت، ایثار، امداد تعاون اور خدا ترسی جیسی صفات کو لایعنی سمجھنا ضروری ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں سمجھتا تو فوق الانسان کہلانے کا مستحق نہیں۔

نطشے کے فوق الانسان کے لئے جنگ لازمی ہے خواہ صورت حال اس کے برعکس ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی صلح میں بھی فریب اور مکاری کا جذبہ کار فرما ہوتا ہے۔

نطشے کا فوق الانسان آمر مطلق (ڈکٹیٹر) ہے۔ وہ اپنے جذبات اور حکم کے آگے ساری دنیا کا سر جھکا دینا چاہتا ہے۔ اس کو کسی نفع نقصان سے کوئی غرض نہیں۔ اس کے یہاں جنگ کا جذبہ جنون کی صورت میں دکھائی دیتا ہے۔

نطشے کا فوق الانسان ارتقائے حیوانی کا نتیجہ ہے۔ اس کے متعلق نطشے کا تصور ڈارون کے نظریۂ ارتقا پر مبنی ہے۔ اور اس کی بحث جسمانی تغیرات تک محدود ہے۔ یہاں روحانی ارتقا کا کوئی امکان دکھائی نہیں دیتا۔

نطشے کے فوق الانسان کا مقصود صرف قوت ہے۔ قوت سے الگ وہ کسی مصالحانہ یا اخلاقی نصب العین کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔

"مشت از خروارے" کے طور پر یہ چند مثالیں پیش کی گئی ہیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال اور نطشے کے تصورات میں چند پہلو ایسے ضرور ہیں جہاں مماثلت پائی جاتی ہے لیکن یہ مماثلت اساسی نوعیت کی حامل نہیں ہے۔ اسلئے یہ کہنا نامناسب نہ ہوگا کہ اقبال نے جس طرح قدیم و جدید مشرقی و مغربی مفکرین کے اثرات قبول کئے ہیں اسی طرح وہ نطشے کے افکار سے بھی متاثر ہوئے ہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں کہ اقبال کا تصور نطشے کا چربہ، ترجمہ یا کاربن کاپی ہے۔ جذب و کیف اور سرمستی کی دنیا نطشے نے بھی آباد کی ہے۔ مجذوبیت کی شان اس میں دکھائی دیتی ہے لیکن عشق کا وہ والہانہ پن جو اقبال کا خاصہ ہے، اس کی جھلک تک نطشے کے افکار میں دکھائی نہیں دیتی۔ اقبال نے عقل اور دل یا حس اور وجدان کی ہمکاری سے ایک ایسا مرکب تیار کیا ہے جو مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جو روح کے جملہ امراض کا علاج ہے اور جس کے بغیر انسان صحیح معنوں میں انسان نہیں بن سکتا۔

متفرقات ۰۰ عصری تناظر

- اقبال اور عالمی ادب
- اقبال بحیثیت مفکر
- اقبال بحیثیت نثر نگار
- تصورِ خودی اور اقبال و آزاد
- اقبال —— عصری تناظر

اقبال اور عالمی ادب

ادھر کچھ دنوں سے عالمی ادب اور اردو ادب کی چپقلش تیزی سے بڑھنے لگی ہے۔ وہ لوگ جو عالمی ادب کی بات کرتے ہیں، ان سے اگر یہ دریافت کیا جائے کہ عالمی ادب کس ادب کو کہتے ہیں تو وہ کسی نہ کسی علاقائی ادب کا نام لیں گے جیسے یونانی ادب، انگریزی ادب یا فرانسیسی ادب۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی ادب عالمی ادب نہیں ہے۔ ہر ایک بنیادی طور پر کسی نہ کسی ملک، قوم، یا علاقے کا ادب ہے۔ تب یہ سوال تشنہ رہ جاتا ہے کہ جو لوگ عالمی ادب کی بات کرتے ہیں وہ ادب صرف اس وجہ سے عالمی سمجھا جا رہا ہے کہ جہاں کے لوگ اسے عالمی کہہ رہے ہیں، وہ لوگ کبھی نہ کبھی اس ملک یا اس قوم کے غلام رہے ہیں تو یہ فی الحقیقت غلامانہ ذہنیت کی بازگشت ہے۔ اور اگر عالمی ادب سے مراد ایسے علاقائی ادب ہیں جنہوں نے دنیا والوں کو متاثر کیا ہے تو ہر ادب عالمی ادب ہے، بشرطیکہ اسے اچھے مترجم مل جائیں۔

انگریزی ادب کی ایک خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس کے ادیبوں نے دنیا کے مختلف ادبوں کا مطالعہ کر کے ان ادبوں کے فن پاروں کو اپنی زبان اور اپنے ادب میں منتقل کرنے کا کارنامہ خلوص اور دیانت داری کے ساتھ انجام دیا ہے۔ انھوں نے یونانی، جرمنی، عربی، چینی، سنسکرت، فارسی، اور اردو زبان کے ادبی سرمایے سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ نہ صرف یہ کہ انہوں نے معنوی مایے کا لین دین کیا ہے بلکہ انھوں نے اصناف کو بھی لینے کی کوشش کی ہے اور ادب میں لین دین ہونے کے اسباب میں تجارتی اور سیاسی اسباب زیادہ قوی رہے ہیں۔ قومیں ایک دوسرے سے ادبی لین دین ہونے کیلئے نہیں ملتیں وہ یا تو اشیائے ضروریہ کی خرید و فروخت کے سلسلے میں ملتی ہیں یا سیاسی ضرورتوں کے تحت ملتی ہیں مگر جب ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو اپنی سیاسی اور تجارتی ضرورتوں کے تحت ایک دوسرے کی زبان سے استفادہ کرتی ہیں تاکہ سیاسی یا تجارتی لین دین کی بنیادیں زیادہ مستحکم ہوں۔ اور یہی چیز آگے بڑھ کر لسانی اور معاشرتی، ادبی اور تہذیبی لین دین کی بنیاد بن جاتی ہے۔ جو قومیں زیادہ فعال، زیادہ تجارت پیشہ اور زیادہ سمجھدار ہوتی ہیں وہ اشیائے ضرورت کے ساتھ ادبی اور تہذیبی اقدار کا لین دین بھی تندہی کے ساتھ کرتی ہیں۔ انگریزی قوم اپنی تجارت پیشگی کی وجہ سے بتدریج اقوام عالم میں سیاسی بالادستی حاصل کرتی گئی اور اس میں اس نے اپنی بالغ نظری کا ثبوت دیتے ہوئے قوموں سے ادبی تہذیبی اقدار کا لین دین بھی خوب کیا۔ اس

طرح اس نے اپنی ادبی مایہ داری کو بڑھایا۔ اس کے لوگ جہاں گئے وہاں انھوں نے اپنے ادب کا ترجمہ وہاں کی زبان میں کرایا اور وہاں کے ادب کا ترجمہ اپنی زبان میں کرایا۔ اس طرح انہوں نے اپنی نوآبادیوں کو بھی فروغ دیا اور اپنے ادب کو بھی فروغ دیا۔ اس طرح ادب دنیا کی انسانی برادری کا سرمایہ بن گیا جو اسے بننا چاہیئے تھا۔ لیکن یہ کہنا کہ صرف انگریزی ادب ہی عالمی ادب ہے، اور اسی کے ادیب ساری دنیا کے لئے قابل تقلید ہیں اور اسی کی بنیادوں پر ساری دنیا کا ادب پرکھا جانا چاہیئے یا تو انگریزوں کی ذہنی غلامی کا آئینہ دار ہے یا ایسا کہنے والے کی کوتاہ بینی اور مطالعے کی کمی کا۔

اب جہاں تک اقبال کے عالمی ادب میں مقام کا سوال ہے تو جس طرح عمر خیام، لاؤٹ زی (LOTZE) ارسطو، اوسپنسکی (AUSPENSKY) ہومر، ڈانٹے، گوئٹے اور مولانا روم وغیرہ کے رشحاتِ قلم اپنی وجدان انگیزی کی وجہ سے ساری دنیا میں اپنا مقام رکھتے ہیں، اسی طرح اقبال کے اشعار و افکار بھی ساری دنیا کے ادب میں اپنا مقام رکھتے ہیں۔ جرمنی، انگریزی، روسی، ایرانی، ترکی ادب میں اقبال کے افکار پڑھے جاتے ہیں اور پڑھائے جاتے ہیں۔ ان کا نظریہ خودی عربی، یونانی، لاطینی، انگریزی، چینی اور ہندوستانی افکار میں اپنا انفرادی مقام رکھتا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہوتا تو مختلف زبانوں میں ہونے والے کلام اقبال کے ترجمے قبولیت عوام نہ پاتے اور اقبال کو دنیا کی اہم انسائیکلوپیڈیا وہ مقام نہ دیتی جو مقام انہیں دیا گیا ہے۔ اے۔ آر۔ نکلسن A.R.NECHOLSON کے انگریزی ترجموں نے اقبال کو مغرب میں روشناس کرایا۔ جرمنی میں ان کے قدردانوں نے ان کے فارسی کلام کا ترجمہ کرایا اور میونخ یونیورسٹی نے اقبالیات کا شعبہ ہی الگ رکھا۔ روسی زبان میں ان کے نظریہ خودی کی ترویج و اشاعت ہوئی۔

اقبال عالمی کانگریس ۱۹۷۷ء میں لاہور میں منعقد ہوئی جس میں جناب جگن ناتھ آزاد کے مطابق پاکستان سمیت دنیا کے تیس ملکوں کے مندوبین شریک ہوئے جن کی مجموعی تعداد ایک سو اسی تھی۔ اور جن میں ہر مندوب علمی معیار کے اعتبار سے علم و ادب کی دنیا میں ایک اونچے مرتبے کا حامل تھا۔ جگن ناتھ آزاد نے ان میں سے چند ناموں کی فہرست اس طرح پیش کی ہے۔

(۱) شیلا میکڈونو (کینیڈا)، (۲) ڈاکٹر یان ماریک، (چیکوسلواکیہ) (۳) ڈاکٹر سوخوچوف (روس)، (۴) ڈاکٹر غفاراف (روس)، (۵) ڈاکٹر حسین مجیب المصری (مصر)، (۶) جوسی آزو (فن لینڈ)، (۷) ایوا میورویچ (فرانس)، (۸) جلالی متینی (ایران)، (۹) عبدالرزاق محی الدین (عراق)، (۱۰) الیساندر لیسانی (اٹلی)، (۱۱) حاجی عبدالکریم سیاٹو (جاپان) (۱۲) مبارک (سوڈان)، (۱۳) ڈاکٹر جے سی پر وگل (مغربی سوڈان)، (۱۴) میڈم پرہان (ترکی)، (۱۵) عبدالقادر کرہان (ترکی)، (۱۶) پروفیسر رالف رسل (انگلستان)، (۱۷) ڈاکٹر صابری تبریزی (انگلستان) (۱۸) ڈاکٹر باربرا میٹکاف (امریکہ)، (۱۹) ڈاکٹر ویشر (جرمنی)، (۲۰) میری (جرمنی)

اسی کانگرس کے مندوبین کی فہرست ان کے مقالے کے عنوانات کے ساتھ سید صباح الدین عبدالرحمٰن نے

بھی پیش کی ہے۔ اس فہرست میں انھوں نے ان تمام ناموں کو شامل کیا ہے جو نام جگن ناتھ آزاد کی فہرست میں ہیں۔ اس کے علاوہ صباح الدین صاحب نے وہ نام بھی شامل کر لئے ہیں جنہیں جگن ناتھ آزاد نے چھوڑ دیا تھا۔ اس طرح اس فہرست میں جو جگن ناتھ آزاد صاحب نے پیش کی ہے، چند ناموں کا اضافہ اور ممکن ہے جو ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

(۱) سید محی الدین (ڈھاکہ یونیورسٹی)، (۲) پروفیسر کارل ایلوف (سویڈن)، (۳) محمد سعید جمال الدین (مصر) (۴) جناب جوئل جلال الدین (فلپائن)، (۵) پروفیسر کارونا رتنا ئن (سری لنکا)، (۶) مسز اختر امام (ڈھاکہ)، (۷) محمد اونڈر (جرمنی)، (۸) مسز برنڈ یاسین۔

یہ تمام باتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ اقوامِ عالم کے ذہنوں پر اقبال کی گرفت کافی ہے۔ اس کے باوجود بھی اگر کوئی ناقد یا محقق اگر یہ کہے کہ عالمی ادب میں اقبال کا کوئی مقام نہیں تو یہ اس کے ذہنی زوال کی علامت ہے۔ اس سلسلے میں کلیم الدین احمد کے اندازِ نظر کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ رسالہ "آجکل کے اقبال نمبر" میں انھوں نے اپنے مضمون میں لکھا کہ اقبال کا عالمی ادب میں کوئی مقام نہیں۔ یہی نہیں ان کے خیال میں انیس، میر، غالب بلکہ ایران کے فردوسی اور سعدی و حافظ کی بھی کوئی جگہ نہیں ——— اگر صورتِ حال واقعی یہی ہے تب بھی کوئی بات نہیں لیکن ان کا یہ معیار کہ میر اور آپ کے کہنے سے کوئی آفاقی شاعر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اہلِ مغرب اسے تسلیم نہ کریں چنانچہ یورپ کے مشاہیر نقد و نظر جب تک نو آبادیات کے کسی اہلِ قلم یا صاحبِ سخن کو آفاقی اور عالمی قرار نہیں دیتے تب تک وہ اس معیار کو حاصل نہیں کر سکتا۔ معیار کے اس سوال پر اپنے شدید ردِ عمل کا اظہار کرتے ہوئے علامہ جمیل مظہری نے لکھا ہے کہ:

> "اگر آفاقیت کا یہی معیار ہے تو اس معیار کی رو سے ہم بھی بآسانی کہہ سکتے ہیں کہ یورپ کے مایہ ناز شعراء ہومر، ڈانٹے، ورجل وغیرہ بھی آفاقی شاعر نہیں ہو سکتے، کیونکہ ایشیا کے عوام تو عوام اکثر خواص بھی انکے نام سے واقف نہیں۔ کلیم الدین احمد صاحب اور ان کے رفقائے فکر و فن مغربی ادب اور مغربی ادیبوں کے اس حد تک معتقد ہو چکے ہیں جہاں سے ذہنی غلامی کی سرحد شروع ہو جاتی ہے۔ ان کا یہ ذہنی انفعال ساری دنیا کے ادب کو اسی میزان پر تولنا چاہتا ہے جو یورپ کے تنگ نظر نقادوں نے ان کے لئے بنا دی ہے۔ حالانکہ ان کے نظریہ ہائے تنقید میں اتنی وسعت نہیں ہے۔ وہ دوسری قوموں کے آفاقی ادب کو کیا تولیں گے۔ کلیم صاحب کو معلوم ہونا چاہیئے کہ آفاقی شاعری وہی ہے جو آفاق کے نیچے سانس لینے والی ہر مخلوق کے دل کی ترجمانی کر سکے۔ جو انسان کو کچھ سکھائے جو انسان کو کچھ دے سکے۔ جو انسان پر انسانیت کا راز منکشف کر سکے، جو قلبِ انسانیت کی ہر دھڑکن کو ایک شعر اور ہر آہ کو ایک نغمہ، ہر کراہ کو ایک نالہ بنا سکے۔ اگر حافظ، سعدی، انیس، غالب اور اقبال نے ایسا کیا ہے تو بلاشبہ وہ آفاقی شعرا تھے۔ آفاق کے کسی حصے میں کوئی انہیں جانے یا نہ جانے، پہچانے یا نہ پہچانے اس سے ان کی آفاقی شاعری

منفعل نہیں ہو سکتی۔ جس طرح قانون سے ناواقفیت کوئی وجہ معافی نہیں ہے اسی طرح کسی کی کسی ادب سے ناواقفیت معذرت نہیں بن سکتی۔ اور اس ناواقفیت کی بناء پر انکی عظمت کو مشتبہہ نہیں کہا جا سکتا۔"

اس میں شبہ نہیں کہ اردو زبان و ادب کی عمر نسبتاً کم ہے اور ابھی وہ عربی، فارسی، انگریزی زبان و ادب کے شانہ بہ شانہ چلنے کے قابل نہیں ہوئی ہے۔ لیکن فارسی زبان و ادب اور اس کی مایہ داری بھی کلیم الدین احمد کے نزدیک مشتبہ رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عالمی شہرت یافتہ سعدی اور حافظ بھی ان کی نظر میں قابل اعتنا نہیں رہے اور انہوں نے غزل کو بھی اپنے خود ساختہ معیار کے پیش نظر کم تر قرار دیا۔ چنانچہ حافظ اور غزل کے حوالے سے جمیل مظہری صاحب کا ردِ عمل محض جذباتی نہیں بلکہ منطقی بھی ہے اور اس کی واقفیت مسلم ہے اور یہاں بھی اس کا حوالہ افادیت سے خالی نہ ہوگا۔ جمیل صاحب لکھتے ہیں:

"کلیم صاحب نے اپنے مقالے میں اقبال کی غزلوں کو قابل اعتنا نہیں سمجھا اس کی وجہ یہی ہے کہ ہمیشہ سے یہ صنف ان کی نظر میں ایک نامذہب صنف ادب رہی ہے۔ لیکن ایسا لکھنے سے پہلے آنجناب شاید یہ بھول گئے کہ کعبۂ دانش و فن کے ایک ہبل گوئٹے نے حافظ کے دیوان کے سامنے سجدہ ہائے تقلیدی ادا کئے تھے۔ بہر حال اقبال نے ایسے وحشیانہ صنف کو بھی قابل توجہ سمجھا اور ایسے اشعار نکالے جو آفاقی ادب کے ایوان میں محراب و دیوار کی زینت بن سکتے ہیں۔

. . . ان کی ایک غیر معروف اردو غزل کا شعر ملاحظہ فرمائیے اور دیکھئے کہ اقبال نے انسان کو کتنا اونچا اٹھایا:

بے ورق نہیں اگرچہ فطرت جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

جہاں تک مغربی ادبیات کا تعلق ہے میرا مطالعہ وسیع نہیں ہے اور میری معلومات بہت محدود رہیں۔ اس لئے کلیم صاحب اور ان کے ہمنوا مجھے بتلائیں کہ کسی مغربی شاعر نے امکانات کے دائرے میں نظر بند انسان مجبور کو آمنا با اختیار سمجھا ہے کہ اسے یہ مشورہ دے کہ جو خدا سے نہ ہو سکا وہ تجھے کرنا چاہئے۔ کیا اس شعر میں اقبال انسان کو الوہیت کی منزل تک نہیں لے جانا چاہتا؟ اس مقام بلندی کی طرف جس کی سمت اقبال کے پیش رو غالب نے یوں اشارہ کیا تھا:

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا سکتے

عرش سے ادھر ہوتا کاش کہ مکاں اپنا

جمیل صاحب نے اپنے طور پر کلیم الدین احمد کے خیال کو جس انداز میں مسترد کیا ہے، اس کی واقفیت و اہمیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس ضمن میں دو اور اہم باتیں ہیں۔ اولاً یہ کہ کلیم صاحب کے پیش نظر عالمی اور آفاقی ادب کا مقررہ معیار تھا اور وہ انگریزی ادب کے ہی آدمی تھے۔ وہ ناقد ہی نہیں شاعر بھی تھے اور مطلوبہ معیار پر اپنی شاعری

کو ازار سکتے تھے۔ لیکن انہوں نے ساری قابلیت کا مظاہر اردو ہی میں کیا۔ شاعری کی تو اردو میں اور تنقید لکھی تو اردو میں اور اس طرح اس میں شبہ نہیں کہ اردو شاعری اور اردو تنقید دونوں کو وسعت اور تنوع عطا کیا۔ لیکن اردو کے جو شاعر ان کی نظر میں قابل اعتنا تھے مثلاً نظیر اکبر آبادی جنھیں انہوں نے آسمانِ ادب کا واحد درخشاں ستارہ تسلیم کیا یا پھر خود ان کے والد محترم عظیم الدین احمد انہیں بھی تمام تر صلاحیتوں کے باوجود عالمی ادب کے معیار تک نہ پہنچا سکے، نہ خود کو ہی وہاں تک لے گئے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ کلیم الدین احمد واقعی غلامانہ ذہنیت کے حامل تھے۔ اور ہمیشہ احساس کمتری میں مبتلا رہے اور ہر چند کہ انھوں نے اردو شاعری کو ایک نادر اور اچھوتا اسلوب دیا لیکن وہ بھی ان کی نظر میں بالآخر نا قابل اعتنا ہی رہا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اپنی ، ، نظموں کا انگریزی میں ترجمہ کر کے ثابت کر دیتے کہ عالمی ادب کا معیار یہ ہے اور تب آج تک جو فارسی اور اردو کا کوئی شاعر عالمی ادب میں شامل نہ ہو سکا اس کا ازالہ آج سے بہت پہلے ہو جاتا۔

اقبال بحیثیت مفکر

اقبالیات کے باب میں "اقبال بحیثیت مفکر" بھی کوئی اچھوتا موضوع نہیں ہے۔ لیکن اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ابھی بھی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ اقبال شاعر سے بڑے مفکر یا مفکر سے بڑے شاعر ہیں۔ اس پر بحث ہوتی ہے۔ اور اپنے اپنے زاویے سے ناقدین و محققین نے اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے لیکن اس سلسلے میں اقبال کا اپنا خیال کیا ہے؟ اس کو اکثر پس پشت ڈال دیا گیا یا پھر اس سلسلے میں جو تاویلات پیش کی گئی ہیں، وہ نہایت ہی بھونڈی اور طفلانہ ہیں۔ پروفیسر یوسف حسین خاں "روح اقبال" کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

"اقبال کے تصورات کو اگرچہ ایک نظام فکر کے تحت ہم مرتب کر سکتے ہیں لیکن اقبال حقیقت میں شاعر ہے اور وہ نرے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا۔ اس کی فکر نے منطق کی بجائے شعر کی زبان اختیار کی ہے۔ کسی مفکر شاعر کے تصور حیات کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا بڑا ہی مشکل کام ہے۔ ظاہر ہے کہ بہ بغیر تجزیے کے ممکن نہیں لیکن تجزیہ منطقی اور میکانکی اصول پر کیا جائے تو شعر پر اس سے بڑھ کر اور کوئی ظلم نہیں ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ شعر جیسی لطیف چیز جس کی پرورش آغوش وجدان میں ہوتی ہے۔ منطقی تنقید اور تجزیے کی گرانباری کی متحمل نہیں ہو سکتی جب تک کہ نقد و نظر کرنے والا اپنی فکر کو شعر کی طرح تخلیقی نہ بنالے وہ اپنے فرض سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ ضرور ہے کہ اس پر کم و بیش اسی قسم کی قلبی واردات گزر چکی ہوں جن سے شاعر کو شعر کہتے وقت واسطہ پڑا تھا۔ ورنہ اس کی تنقید خلوص سے عاری رہے گی جس کے بغیر ادب عالیہ کی تخلیق ممکن نہیں اور میں اس ضمن میں شعر کہنے والے اور شعر سمجھنے والے دونوں کو شامل سمجھتا ہوں۔ تنقید تخلیقی ہونی چاہئے اس واسطے کہ اس کا مقصود و منتہا ان کیفیات کی باز آفرینی ہے جو شاعر پر گذری تھیں۔ تجزیے میں جب تک تخلیقی عنصر

شامل نہ ہو نقد و نظر کا حق ادا نہیں ہو سکتا"

شاعر اقبال سے متعلق اس تنقیدی تاویل میں دو بنیادی باتیں کہی گئی ہیں۔ اول یہ کہ "اقبال کے تصورات کو ایک نظام فکر کے تحت مرتب کیا جا سکتا ہے" اور ثانیہ یہ کہ "اقبال حقیقت میں شاعر ہے اور بڑے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا"۔ یہ دو متضاد باتیں ہیں۔ جن سے چند ذیلی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ (۱) مفکر شاعر کے تصورات کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا نہایت ہی مشکل کام ہے۔ (۲) اس سلسلے میں کیا جانے والا تجزیہ اگر میکانکی ہوگا تو اظہار فکر کے ڈھانچے پر ظلم ہوگا۔ (۳) اس تصور حیات کی افہام و تفہیم کے ساتھ انصاف اس وقت ممکن ہے جب اس سلسلے میں قلم اٹھانے والا اس فکری سطح میں شریک ہو جس فکری سطح پر مفکر شاعر تجربے کے دور سے گزر رہا ہے۔ (۴) ہر ایسی کوشش صرف نظری نہیں ہونی چاہئے بلکہ یہ تخلیقی بھی ہونی چاہئے۔

یوسف حسین خاں کے بیان سے مرتب ہونے والے بنیادی اور ذیلی مسائل حل کرنے کے لئے اقبال کی فکری سطح تک پہنچنا یا ان مسائل کو اقبال کے عصری ذہن کے تناظر میں جانچنا نہ صرف مفید بلکہ ضروری بھی ہے۔ ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی نے اس سلسلے میں اہم اشارات پیش کئے ہیں۔ ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو :

"... ہر دور میں زمین کے طول و عرض پر پھیلے ہوئے بالغ ذہنوں نے اس دور کے علم کی بنیاد پر کم و بیش ایک طرح کے افکار پیش کئے ہیں۔ مکانی فاصلوں کے باوجود دور بہ دور افکار کی مماثلت اس وقت تک سمجھی ہی نہیں جا سکتی جب تک ایک عصری ذہن کا تصور نہ کیا جائے۔ یہ عصری ذہن مکانی حد بندیوں سے آزاد ہے۔ اس پر زمانی حد بس اسی حد تک لگائی جا سکتی ہے کہ ہر زمانے کا ذہن اپنے زمانے کے AVAILABLE DATA کی بنیاد پر اپنی ساخت بناتا ہے۔ کسی بھی مفکر یا شاعر کو سمجھنے کے لئے اس کی فکر اور اسلوب کے توازن اور تناسب کے ساتھ انصاف کرنے کے لئے اس کے تجربات کے حسی اور ماورائی ریشوں FABRICS سے ہم آہنگ ہونے کے لئے اس کے عصری ذہن کو گرفت میں لانا ضروری ہے ...

"اقبال ۱۹ ویں صدی کا فنکار ہے۔ اقبال کی ذہنی ساخت برہمنی نسلی لاشعور، اسلامی تصوف اور تحتِ جوہری طبیعات سے مرتب ہونے والے فکری میلان کا آمیزہ ہے جہاں ایک طرف برہمنی ذہن کی دقت پسندی اور جزرسی اسے ورثے میں ملی ہے وہیں اسلامی تصوف کا وجدانی IMPACT یا جھٹکا اس کے ذہن کو تجلی زار بناتا ہے وہیں ۱۷ ویں ، ۱۸ ویں صدی کی میکانکی طبیعات کی روایات کے

REALISM کا بوجھ اس کے کاندھوں پر ہے اور ساتھ ہی ساتھ ۱۹ویں صدی کے طبیعاتی انقلاب پر بھی اس کی گرفت کافی مضبوط ہے۔ ایسی صورت میں ایک طرف " برہمن زادہ رمز آشنائے روم و تبریز ہے " تو دوسری طرف جلوۂ دانش فرنگ اس کی آنکھوں کو خیرگی نہیں دیتا کیوں کہ ع سرمہ ہے اس کی آنکھ کا خاک مدینہ ونجف " وہ برہمنوں کی طرح اس کی تفصیلات میں ضرور آتا ہے اور اس کا نسلی شعور ایک فکری نظام قائم کرنے کی طرف قوت کے ساتھ مائل ہوتا ہے۔ ایرانی شعراء اور ان کے اثر سے اردو شعراء کی طرح وہ وجدانی تجلیات کی فضا میں تتلی کی طرح پرواز نہیں کرتا بلکہ وہ اپنے ہر وجدانی تجربے کا تفصیلی جواز ڈھونڈتا ہے۔ یہ جواز وہ محض تصوف کی بنیاد پر لانا نہیں چاہتا نہ صرف دینی عقائد کی بنیاد پر بلکہ وہ اپنی بنیادیں جدید ترین حکیمانہ تجربات سے حاصل ہونے والے نتائج پر رکھتا ہے۔ غالباً ہندوستان کا وہ پہلا مفکر ہے جس نے ۱۹ویں صدی کے اواخر اور ۲۰ویں صدی کے اوائل میں ایک نظام فکر دینے کی کوشش کی ہے "۔

یہی سبب ہے کہ بقول یوسف حسین خاں " اقبال کے تصورات کو ہم ایک نظامِ فکر کے تحت مرتب کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ کہنا کہ اقبال حقیقت میں شاعر ہے اور نرے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا، خود اقبال کی اپنی رائے سے زیادہ معتبر نہیں ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

میں اصل کا خاص سومناتی　　آبا مرے لاتی و مناتی
تو سید ہاشمی کی اولاد　　میری کفِ خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ مرے آب و گل میں　　پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

(فلسفہ زدہ سید زادے کے نام)

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ　　کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ
حدیث بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو　　نہ کر خارہ شگافوں سے تقاضہ شیشہ سازی کا
نظر نہیں تو مرے حلقۂ سخن میں نہ بیٹھ　　کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثال تیغ اصیل

نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست　　سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

او حدیث دلبری خواہد زمن | رنگ و آب شاعری خواہد زمن
کم نظر بے تابی جانم نہ دید | آشکارم دید و پنہانم نہ دید

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں | کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

یہ اور ایسے ہی لاتعداد اشعار یوسف حسین خاں کے اس خیال کی کھلی تردید کرتے ہیں کہ اقبال بنیادی طور پر شاعر ہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں پیدا ہونے والے بعض ایسے ذیلی مسائل ہیں جن کی وضاحت میں اقبال کے اپنے اقوال زیادہ مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ مفکرین ہی کیا حکماء نے بھی اپنے حکیمانہ افکار کے اظہار کا وسیلہ شاعری کو بنایا۔ شاعری کی تخلیقی کیفیت پر افلاطون نے جس انداز میں تبصرہ کیا ہے، اسے کلیم الدین احمد نے اپنی تصنیف "قدیم مغربی تنقید کے اصول" میں شاعرانہ قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تنقیدی تبصرے سے افلاطون کی فلسفیانہ حیثیت میں کوئی کمی نہیں آتی۔ اور نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ افلاطون جو تقریباً تین ہزار برس سے زندہ ہے اور دنیا کے ہر خطے میں آج بھی اس کا نام لیا جاتا ہے، اس کی بنیادی وجہ اس کا اسلوب ہے۔ ہر اقلی طس نے اپنا تمام فکری اور حکیمانہ سرمایہ اشعار کی صورت میں مرتب کیا۔ یہ شخص بھی قدیم یونان کے عظمت و افتخار کا باعث بنا۔ اگر اقبال نے اپنے بنیادی فلسفیانہ افکار کو شعری پیکر میں پیش کیا تو یہ کوئی نئی بات نہیں۔ ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی کے مطابق "برٹرنڈرسل نے افلاطون کے فکری مسائل کے تحت اظہار خیال کرتے ہوئے یہ بات کہی کہ افلاطون کے سمجھنے میں سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ اس نے شاعرانہ انداز میں فلسفیانہ مسائل پیش کئے ہیں"۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ "افلاطون جیسے بڑے مفکر کے لئے بھی منطق کی پابندیوں کو قبول کرنا ضروری نہیں۔ مفکر جہاں منطق کی تخلیق کرتا اور اصولوں کا خالق ہوتا ہے، وہیں اظہار فکر کے سانچے بھی حسب ضرورت وضع کرتا ہے اور بیان کا اصول بھی گڑھتا ہے۔ اس کے لئے روایتی اصول و ضوابط کا پابند ہونا کسر شان ہے۔ اقبال اصول کے خالق ہیں، انھیں اصول کا اسیر ثابت کرنا فنکاری اور منطقیت، دونوں میں سے کوئی بھی نہیں۔ اب جہاں تک یہ سوال ہے کہ اقبال نرے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا تو "نرے مفکر" سے کیا مراد ہے۔ اگر اس سے مراد نظری فلسفہ ہے تو یہ فلسفے کی ایک الگ قسم ہے جس کو علی الاطلاق مفکر پر چسپاں نہیں کیا جا سکتا کہنا تو یہ چاہئے کہ نظری مفکرین کی طرح وہ صرف منطقی اصولوں کا پابند نہیں۔ نرا مفکر کہنے سے بیان میں نقص پیدا ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ بے معنی ہو جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی "مفکر وجدان اور اظہار وجدان دونوں سے وابستہ رہتا ہے۔ تجربہ اور ترسیل تجربہ دونوں ہی اس کے مسائل ہیں۔ تجربے کی انگنت سطحیں ہیں اور خود ہی بقول اقبال "جس طرح ہمارے حسی تجربے ہیں اسی طرح ہمارے وجدانی تجربات ہیں۔ فکر، حسی وجدانی تجربات کے انضمام

سے جنم لیتی ہے،، اس لئے وہ بیک وقت زمانی مکانی اور لازمانی لامکانی بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان دو متضاد باتیں نہیں ہیں۔ ان کی بنیاد ایک ہی ہے۔ اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ فکر حقیقت کو اجزا میں دیکھتی ہے وجدان حقیقت کو اس کی کلیت میں۔ بہر حال تجربہ شعری اس اعتبار سے فکری وجدانی اکائی ہے جس کی تخلیق میں حسی اور ذہنی تجربانی سطحیں مل جاتی ہیں۔" اقبال عصری آگہی کے تناظر میں " کے زیر عنوان ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی لکھتے ہیں :

"عصری آگہی حس اور وجدان کا ایسا سنگم ہے جہاں ایک طرف حسی حدود ٹوٹتے ہیں تو دوسری طرف وجدانی دائرے پھیلتے ہیں یعنی تحت جوہری طبیعات اور قوسی طبیعات اگر ایک طرف ذرات کے نظام کو توڑ رہی ہے تو دوسری طرف نفسیات سے قریب تر ہوتی جا رہی ہے۔ RUSSEL نے اپنی کتاب OUR KNOWLEDGE OF THE EXTERNAL WORLD میں یہ اعتراف کیا ہے کہ کائنات کا جو تصور کہ بیان ماہرین طبیعات دیتے آتے تھے اس کی بنیادیں کھوکھلی ہو گئی ہیں۔ خصوصاً چار جہاتی زمانی مکانی تصور نے طبیعات میں غیر معمولی امکان پیدا کر دیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ میکانکی طبیعات کے چند سخت جان نظریے کچھ دنوں تک ذہنوں پر بار بنے رہے ۱۹۲۵ء کے ربع نے ان کا بوجھ بھی ذہنوں سے جھٹک دیا اور طبیعات، نفسیات سے قریب تر ہو گئی۔ خوشی کی بات یہ ہے کہ دونوں ہی ایک دوسرے میں انضمام کے پہلو رکھتی ہیں۔ یہ انضمام حس اور وجدان کا انضمام ہے۔ داخلیت اور خارجیت کا انضمام ہے۔ خود اقبال نے بھی اس انضمام کا کھلے دل سے استقبال کیا ہے۔ جب انہوں نے اپنے خطبے کے پیش لفظ میں یہ کہا کہ جدید طبیعات نے اپنی بنیادوں کی تنقید سیکھ لی ہے اور وہ دن دور نہیں جب حکمت اور مذہب اپنے درمیان چھپے ہوئے ربشتہ اشتراک کو پالیں ۔" پرانی تجربیت رخصت ہو چکی اور اس کے ساتھ ہی میکانکی طبیعات کی فصیلیں ڈھہ گئیں۔ جارج بانگ کوسکی نے اپنی کتاب A.B.C.OF QUANTUM MECHANICS کے پیش لفظ میں بھی انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے۔ WHITE HEAD نے اپنی کتاب SCIENCE AND THE MODERN MIND میں یہ بات کہی ہے کہ جس طرح ریلوے انجینئرس کی اہمیت ایندھن کے لوکوموشن کے لئے اہم ہے اسی طرح مفکرین کی اہمیت بھی افکار کے لوکوموشن کے لئے لازمی ہے۔ ہم ان حالات میں افکار و نظریات کے تیز دھارے سے کٹ کر اپنی سالمیت برقرار نہیں رکھ سکتے۔ اقبال کا ذہن ان بدلتے ہوئے تیز رفتار ارتقائی سفر سے پوری طرح نہ صرف آگاہ تھا بلکہ اس سفر کو کامیاب بنانے کے لئے کوشاں تھا جس کا ثبوت اشعار میں، خطبات میں، نجی نشستوں میں اور خطوط میں ہر جگہ مل سکتا ہے۔"

ایسی صورت میں اقبال نرے شاعر نہیں ہو سکتے جس کے پیش نظر عروض و بلاغت کے مسائل ہوں۔ وہ حیات و کائنات کے حقائق، خودی و بیخودی کے مسائل، لا اور الا کی پیچیدگی، حرکت و سکون کے نظام اور ان تمام

مسائل کے داخلی خارجی ارتباط سے بھرپور آہنگ رکھتا ہے۔ اقبال کے تجربات کی سطح اردو شاعری کی سطح سے بہرحال جداگانہ تھی۔ اور انہیں خود بھی اس بات کا احساس تھا۔ اسرار و رموز کے دیباچے میں اقبال نے اپنی ذہنی سطح کی پوری طرح نشاندہی کی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سطح "پیچ و تاب رازی اور سوز و ساز رومی" سے مرتب ہوئی ہے:

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں ۔۔۔ کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

اس لئے اقبال کی شاعری کو سمجھنے کے لئے اقبال کی ذہنی سطح پر آنا ضروری ہے ایسے اشعار جن میں زمان و مکان کا تصور اور وجدان و حس کا آہنگ پایا جاتا ہے، اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک انہیں عصری آگہی کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے۔

اقبال کی قومی و طنی یا سیاسی شاعری ہو یا ان کی منظری نظمیں ہوں، فکری منہاجات کی حامل ہیں اور انکے بنیادی فکری زاویے سے مربوط ہیں۔ اقبال کی منظری نظمیں اس وجہ سے اہم ہیں کہ وہ حسی پیش منظر اور وجدانی پس منظر رکھتی ہیں۔ اس قسم کی نظموں کا جائزہ حسی وجدانی انضمام کے تناظر میں لینا چاہیئے۔ اسی طرح انضمام یا ہمکاری روایت اور تفکر میں ہوتی ہے جس سے فلسفہ مرتب ہوتا ہے اور خصوصاً اقبال کا فلسفہ اسی طرح مرتب ہوا ہے۔ فلسفہ جو محض نظری یا عقلی ہوتا ہے یا شاعری جو صرف ساحری ہوتی ہے، وہ اقبال کے نظام فکر سے میل نہیں کھاتی۔ وہ دونوں کی تنقید و تردید کرتے ہیں:

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

دلبری بے قاہری جادوگری است ۔۔۔ دلبری با قاہری پیغمبری است

اس لئے اقبال کو فلسفی شاعر کہا جانا غلط نہیں ہے لیکن ان کی شاعرانہ جہت کو ان کی فلسفیانہ جہت پر ترجیح دیا جانا نامناسب ہے۔ آل احمد سرور، علی سردار جعفری، گوپی چند نارنگ، حکم چند نیر، جمیل مظہری، شمس الرحمن فاروقی، اور فرمان فتحپوری وغیرہ اقبال کو بنیادی طور پر شاعر تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس کا جواز اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ان کی شہرت و مقبولیت اور فکری مایہ داری کی بنیاد شاعری ہی ہے۔ حالانکہ اقبال نے اپنے فلسفیانہ افکار کی ترسیل کے لئے شاعری کو محض وسیلہ قرار دیا ہے یہ نکتہ بھی انہوں نے اپنے مرشد معنوی مولانا جلال الدین رومی سے سیکھا تھا۔ رومی کے پیش نظر بھی یہی صورت حال تھی۔ انھوں نے لامحالہ اپنے افکار کی ترسیل کے لئے شاعری کو جبراً وسیلہ بنایا۔ جب ہی تو انہوں نے کہا "از بیم آنکہ ملول نہ شوند شعری گویم، واللہ کہ من از شعر بیزارم" اور اقبال نے بھی اسی زاویے سے شاعری سے بیزاری کا اظہار فرمایا۔ شاعر سمجھے جانے پر وہ ہتک عزت محسوس کرتے ہیں اور بارگاہ رسالت مآب میں ازالہ حیثیت عرفی کا دعوا دائر کرتے ہیں:

من اے میر امم داد از تو خواہم ۔۔۔ مرا یاراں غزلخوانے شمردند

(یا امت کے امیر (حضور اکرمؐ) میں آپ سے انصاف چاہتا ہوں۔ لوگ مجھے شاعروں میں شمار کرتے ہیں) اقبال اپنے مکتوب بنام سید شوکت حسین مورخہ ۳ جنوری ۱۹۱۹ء میں لکھتے ہیں:

"میرے کلام میں شاعری محض ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ مجھے قطعاً یہ خواہش نہیں کہ دورِ حاضر کے شعرا میں میرا بھی شمار ہو"

یوسف حسین خاں کا خیال ہے کہ اقبال نے فن یا شاعری کو مقصود بالذات کبھی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ذریعہ اشاروں اشاروں میں حیات انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لئے بے نقاب کر دئے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اقبال نے اپنے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی میں بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ شاعری اس کا مقصود نہیں: "شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کیلئے وقت نہیں۔۔۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور ہی نہ کریں"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعری اس کے نزدیک ضمنی حیثیت رکھتی تھی"

اس کے باوجود یوسف حسین خاں کو گوارا نہیں کہ اقبال کے شاعرانہ کمال کو ضمنی خیال کیا جائے۔ اقبال میرے نزدیک یوسف حسین خاں اور ان جیسے بہت سے ناقدین و محققین سے بلند مرتبہ شخصیت کے حامل ہیں۔ اور اپنے بارے میں ان کی رائے دوسروں کی قائم کردہ رایوں سے زیادہ معتبر ہے۔ اقبال اپنی شاعرانہ حیثیت کے خلاف بارگاہ رسالت پناہ میں صرف ازالۂ حیثیت عرفی کا دعویٰ دائر نہیں کرتے بلکہ اپنی صفائی بھی پیش کرتے ہیں اور وہ بھی اس انداز میں:

گر دلم آئینہ بے جوہر است — در بحرفم غیر قرآں مضمر است
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا — بے نصیب از بوسہ پا کن مرا

یعنی یا حضورؐ! اگر میرا دل آئینہ کی طرح شفاف نہیں (اگر میں جھوٹ بول رہا ہوں) اور قرآن کے اسرار و رموز کے علاوہ کوئی بات کہتا ہوں تو حشر کے روز میری شفاعت نہ کیجئے گا (مجھے اپنی امت میں ذلیل و رسوا کر دیجئے گا) ایسی صورت میں اقبال کو بنیادی طور پر شاعر اور ثانوی حیثیت کا مفکر قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟ پروفیسر یوسف حسین خاں کی کتاب "روحِ اقبال" ان کی تنقیدی فکر کے تضاد کا مرقع ہے۔ ایک مثال اور ملاحظہ ہو:

"ادبیات عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ہی ایسی مثال ملے گی کہ کسی شاعر نے اقبال کی طرح اپنے دل آویز نغموں سے اپنے ہم عصروں پر اتنا گہرا اثر چھوڑا ہو۔ اس کی وجہ

سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اس نے زندگی کے ان اہم اور بنیادی حقائق کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا جو انسانوں کی سیرت کی تشکیل میں ممد و معاون ہوتے اور انہیں فلاح و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں۔"

اس اقتباس سے واضح ہے کہ اقبال کے نغموں کی دل آویزی کا سارا انحصار و دارومدار اقبال کی فکر پر ہے کچھ یہی حال فرمان فتحپوری کا بھی ہے۔ وہ اپنی تصنیف "اقبال سب کے لئے" میں لکھتے ہیں:

"علامہ اقبال فلسفی بھی ہیں اور شاعر بھی۔ . . فلسفہ ان کے یہاں عقل و خرد کا مترادف ہے اور جذب و جنون کے مقابلے میں انہوں نے عقل و خرد کو جو مقام دیا ہے اور باطنی حقائق کے سلسلے میں ان کی بے بصری اور نارسائی پر جس طرح اظہار تاسف کیا ہے اس سے اقبالیات کا ہر طالب علم پوری طرح واقف ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی ڈائری میں ایک جگہ فلسفہ و شاعری کے بارے میں لکھا ہے کہ "فلسفہ انسانی عقل کی خنک تیرگی میں ٹھٹھرتے ہوئے تجربات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ شاعر آتا ہے اور اپنے سوز دل سے انہیں گرما کر واقعیت میں بدل دیتا ہے۔ دوسری جگہ دونوں کے اثرات کا لب و لباب یوں بیان کیا ہے کہ "فلسفہ بوڑھا بنا دیتا ہے اور شاعری تجدید شباب کرتی ہے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ اقبال نے نہ تو خود کو کبھی فلسفی کہا اور نہ کہلوانا پسند کیا۔ اس لئے انہیں فلسفی اور شاعر کے خانوں میں الگ الگ رکھ دینا مناسب نہ ہوگا بلکہ ان پر ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے نگاہ ڈالنا چاہیئے۔ ایسا فلسفی شاعر جس کے کلام کا ایک ایک لفظ تفکر و تامل کا حامل اور مقصد و عمل کا داعی ہے۔"

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اقبال نے خود کو کبھی شاعر نہیں کہا اور نہ کہلوایا پسند کیا تو پھر یہ شعر:

ہے فلسفہ مرے آب و گل میں　　　پوشیدہ ہے مرے ریشہ ہائے دل میں

کیا کسی دوسرے شاعر کا شعر ہے ؟ فرمان صاحب کا یہ فرمانا بجا ہے کہ فلسفہ کو اقبال نے عقل و خرد کا مترادف قرار دیا ہے۔ اور یہ بھی درست ہے کہ جذب و جنون کے مقابلے میں یا وجدان کے مقابلے میں اقبال نے اسے کمتر تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ تفکر و تامل سے کام لیا جائے تو شاعری سے وجدان کا معنی اخذ ہوگا جس کو فرمان صاحب کے لفظوں میں جذب و جنون سے بھی عبارت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر انہیں کے مطابق اقبال نے کبھی خود کو فلسفی نہیں کہا اور نہ کہلوانا پسند کیا تو فرمان صاحب اقبال کو فلسفی شاعر کہہ کر اقبال کی روح کو تکلیف پہنچانے میں کیوں مصروف نظر آتے ہیں ؟ —— اور اگر اقبال کا ایک ایک حرف تفکر و تامل کا حامل اور مقصد و

عمل کا داعی ہے تو فرمان صاحب نے کون سے تفکر و تامل سے کام لیا کہ شاعری کا سپاٹ معنی شاعری نکالا اور بو علی کو فلسفی اور رومی کو شاعر تسلیم کرتے ہوئے فلسفی پر شاعر کو ترجیح دی جیسا کہ انھوں نے ذیل کے شعر سے مفہوم مرتب کرنے کی بھونڈی کاوش کی ہے:

بو علی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت

فی الحقیقت بو علی عقل کی اور رومی وجدان کی علامت ہیں۔ اقبال کے خیال میں بو علی کا فلسفہ عقلی اور منطقی یا نظری ہے جب کہ رومی کی فکر وجدانی ہے جو محرک عمل بن جاتی ہے۔ عقل کی کیفیت حسی اور انجمادی اور وجدان کی کیفیت حرکی ہے:

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

فلسفہ اور شاعری کی ماہیت پر اقبال کے مکتوبی تبصرے کو اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہیے۔ اور یہ سمجھا جانا چاہیے کہ عقل کا تعلق مقصد سے اور عشق یا وجدان کا تعلق حرکت سے ہے۔ عقل زندگی کے بے نہایت سفر میں ناظم سفر کی حیثیت رکھتی ہے اور عشق یا وجدان یا جذب و جنون محرک سفر ہے سطح امر کی طرف لے جانے کے لئے۔ عقل سفر کو کرتی ہے اس لئے اس کا تعلق مقصد سے ہے۔ سامنے والی منزل تک پہنچنے کے لئے وسائل اور اہتمام عقل کے تابع ہیں لیکن ہر سامنے والی منزل آگے آنے والی منزلوں کا پیش خیمہ ہے جن کے لئے حرکی توانائی ناگزیر ہے۔ اس لئے اقبال عقل کی اہمیت کا انکار نہیں کرتے لیکن عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں اور اس کی برتری تسلیم کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں پروفیسر فاروق احمد صاحب نے بھی اپنی تنقیدی بصیرت کا مظاہرہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور اقبال پر کئی بار الزامات عاید کئے ہیں۔ انھوں نے "اقبال مفکر یا شاعر" مشمولہ "بزم فکر و ادب" (مجلہ) میں لکھا ہے کہ "خود اقبال . . . دونوں ہی باتوں کا اقرار و اعلان کرتے ہیں۔ کہیں تو انہوں نے خود کو شاعر قرار دیا ہے اور کہیں مفکر" اور مثال کے طور پر درج ذیل اشعار پیش کرتے ہیں:

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرم راز درون میخانہ

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

من اے میر امم داد از تو خواہم
مرا یاراں غزل خوانے شمردند

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را "

فاروق صاحب کے پیش کردہ چاروں اشعار سے واضح ہو رہا ہے کہ اقبال خود کو مفکر، دانائے راز یا قلندر تسلیم کرتے ہیں، پھر یہ دعوا غلط کہ اقبال نے خود کو کہیں مفکر کہیں شاعر تسلیم کیا ہے" اور اسی بنیاد پر اقبال پر انھوں نے

یہ الزام عاید کیا ہے کہ اس غلط فہمی کے لئے اقبال نے خود راہ ہموار کی ہے۔ فاروقی صاحب ایک جگہ اس طرح لکھتے ہیں :

"اس طرح انھوں نے خود بھی اس مسئلے کو پیچیدہ بنا دیا ہے۔ وہ بیک وقت شاعر اور فلسفی دونوں حیثیتوں کا اعتراف کرتے ہیں۔ میرے خیال میں اقبال نہ تو محض شاعر ہیں اور نہ فقط مفکر بلکہ بیک وقت دونوں لیکن ان کی اولین حیثیت شاعر کی ہے۔"

اقبال کی دونوں حیثیتیں مسلم ہیں اور انھوں نے دونوں حیثیتوں کا اعتراف و اقرار کیا ہے، یہاں تک فاروقی صاحب کا خیال درست ہے لیکن اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے اقوال و اشعار سے واضح کر دیا ہے کہ ان کی بنیادی حیثیت مفکر کی اور ثانوی حیثیت شاعر کی ہے جیسا کہ ان کے مکاتیب سے بھی ظاہر ہے پھر یہ کہنا سراسر اقبال پر الزام ہے کہ انھوں نے خود اس مسئلے کو پیچیدہ بنایا ہے۔ علاوہ ازیں بغیر کسی معقول دلیل کے بار بار یہ کہنا کہ "اقبال کی اولین حیثیت شاعر کی ہے"، میری فراست و فہم سے بالاتر ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ اس شعر :

من اے میر امم داد از تو خواہم   مرا یاراں غزلخوانے شمردند

سے فاروقی صاحب نے یہ مفہوم اخذ کر لیا کہ اقبال حضور رسالت پناہ میں داد و تحسین کے طلب گار ہیں ؟ وہ اسی مضمون میں ایک جگہ بڑے طمطراق سے لکھتے ہیں :

"اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں ان کا یہ شعر بطور خاص نقل کروں گا :

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

اقبال کا یہ شعر ان تمام نقادوں کے لئے لمحۂ فکریہ ہے جو انھیں شاعر کم اور مفکر زیادہ سمجھتے ہیں۔"

یہ موقع بھی فاروقی صاحب کی ناقدانہ بصیرت پر ماتم کرنے کا ہے۔ اس شعر سے واضح طور پر اشارہ ملتا ہے کہ فلسفے کی کئی قسمیں ہیں، کم از کم اس شعر میں بین طور پر دو قسموں کی طرف اشارہ ہے۔ ایک فلسفہ وہ ہے جو محض نظری ہوتا ہے اور جس میں وجدان (خون جگر) کی کار فرمائی نہیں ہوتی اور فلسفے کی دوسری قسم وہ ہے جو عملی ہوتا ہے اور جس میں وجدان (خون جگر) کی آمیزش ہوتی ہے۔ اور اقبال کا تعلق اسی دوسری قسم کے فلسفے سے ہے اور جس کی بنیاد پر وہ مفکر یا فلسفی مانے جاتے ہیں۔ اگر اس سے یہ مفہوم اخذ کرتے ہیں کہ اقبال نے فلسفے کو مردود قرار دیا ہے اور ان کے نزدیک "خون جگر" یعنی شاعری ہی سب کچھ ہے تو یہ دعوا غلط ہے کہ اقبال نے اپنی دونوں حیثیتوں کا اقرار کیا ہے۔ یہاں دونوں حیثیتوں کے اقرار و انکار کا سوال بھی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک ان کی

فلسفیانہ یا مفکرانہ حیثیت ضمنی ہے یا شاعرانہ حیثیت اور اس کے نتیجے میں ان کا اول مرتبہ مفکر کا ہے یا شاعر کا۔ فاروقی صاحب بغیر کسی تامل و تفکر کے یہ فرماتے ہیں کہ اقبال کی اولیں حیثیت شاعر کی ہے۔ اور اس کی بنیاد ان کی نظر میں خونِ جگر ہے۔ ان کے پیش نظر اقبال کے محولہ فوق مکاتیب بھی ہیں جن میں اقبال نے اپنی شاعرانہ جہت کو ثانوی حیثیت دے دی ہے۔ اس کے باوجود ان کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کی اپنی رائے فاروقی صاحب کی نظر میں معتبر نہیں ہے۔ مستند وہی ہے جو فاروقی صاحب فرما رہے ہیں۔ اور یہ فاروقی صاحب پر ہی منحصر نہیں ہے۔ اس مکتبۂ فکر کے ناقدین بالعموم اسی طرح کی رائیں پیش کرتے ہیں۔ اور اظہار کے وسیلے کو مایۂ فکر پر ترجیح دے دیتے ہیں۔ بہ ظاہر کو دیکھتے ہیں اور اسی کو اولیت دیتے ہیں۔ ایسی ہی صورتِ حال سے دوچار ہو کر اقبال نے کہا تھا۔

کم نظر بے تابیٔ جانم نہ دید
آشکارم دیدہ و پنہانم نہ دید

یہی آشکارا دیکھنے اور پنہاں سے چشم پوشی کرنے کی عادت نے "خونِ جگر" کا معنی ریاض اور مشق نکلوایا۔ اس سے یہ تاویل گڑھنے میں سہولت ہوئی کہ اقبال شاعر کی طرح فنی رموز و نکات پر خاصی توجہ فرماتے تھے۔ زبان و محاورۂ زبان اور فنی عروضی معاملات و مسائل ماہرانہ نگاہ رکھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں ایسی گفتگو لایعنی ہے۔ اگر اقبال کو کمتر درجے کا شاعر مانا جائے اور شعریات سے ناواقف قرار دیا جائے تب ہی ان کی شاعرانہ عظمت اور فنی بالیدگی کو منوانے کے لئے ایسی مثالیں اور ایسے حوالے پیش کرنے کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ ایسے حوالوں سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ اقبال بنیادی طور پر شاعر ہیں خواہ شاعری کے میدان میں ان کی یکتائی کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو ان کی فنی کاوش اور ریاضت اپنی جگہ مسلم لیکن اقبال کے نزدیک تخلیق کا محرک وجدانی ہے اور خونِ جگر کو وہ تخلیقی محرک کے معنی میں استعمال کرتے ہیں:

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

یا ع آتش در خونِ دل حل کردئی

اور اقبال سے قبل غالب نے بھی کہا تھا:

بینم از گدازِ دل در جگری آتش چوں سیل
غالب اگر دمِ سخن رہ بضمیرِ منبری

(یعنی دل کی گدازی سے جگر میں آگ کا سیلاب دیکھو گے، غالب اگر شعر کہتے وقت میرے ضمیر میں اترو)

"خونِ جگر" کو ہم آتش سیال بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک اعیانی ترسیلی سالمہ ARCHETY PAL PATTERN — ہے جس کی طرف ادیبوں اور فن کاروں نے مختلف زمانوں میں اشارے کئے ہیں۔ سیل آتش گویا (BIG BANG) تخلیق سے چند ثانیے قبل کی کیفیت ہے جس میں شعلہ سیل کی حالت میں تھا اور وہی جب ٹوٹ کر بکھرا تو مختلف نظامہائے شمسی بنے۔ یہی وہ بنیادی تخلیقی عمل ہے جو کائنات میں ظہورِ حیات کا ضامن ہے۔ اس سے گدلے پانی کی

ایک بوند خون کی پھٹکی بن جاتی ہے اور خون کی پھٹکی گوشت کا لوتھڑا بنتی ہے۔ گوشت کا لوتھڑا ہڈی کا ڈھانچہ بنتا ہے ہڈی کے ڈھانچے پر کھال کا غلاف منڈھا جاتا ہے اور تب اس میں ارادہ پیدا ہوتا ہے تو ایک نئی چیز خلق ہو جاتی ہے اور تخلیق کے اس مرحلے میں تمام تر تغذیہ ماں کے خونِ جگر سے ہوتا رہتا ہے۔ اسی لئے ہر پارۂ فن کی تخلیق خون جگر طلب کرتی ہے۔ اگر ماں کے خون کا دوران ناقص ہو جائے اور صحیح تغذیہ نہ ہو تو جنین مر جاتی ہے یا وقت سے پہلے پیدا ہو کر ناقص وجود بن جاتی ہے۔

لیکن اس نکتے تک نہ تو یوسف حسین خاں کی نظر پہنچتی ہے اور نہ فاروقی صاحب یا ان جیسے دوسرے ناقدین و محققین کی۔ فاروقی صاحب نے اپنے خیال کو مستنبط کرنے کے لئے زیادہ تر ڈاکٹر فرمان فتحپوری پر منحصر کیا ہے اور انکی رائے کو صائب قرار دیا ہے۔ وہ اپنے مضمون کے آخری حصے میں لکھتے ہیں:

" خلاصہ گفتگو یہ کہ اقبال کو فلسفی اور شاعر کے دو الگ الگ خانوں میں بانٹنا مناسب نہیں ورنہ ایک اقبال دو اقبال نظر آئیں گے۔ پورے اقبال کا مطالعہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اقبال کی اولین حیثیت شاعر کی ہے، مگر ایسے شاعر کی جنھوں نے اپنی شاعری میں زندگی کا ایک مکمل اور مربوط تصور پیش کیا ہے اور اس فنکارانہ حسن کے ساتھ کہ شاعرانہ لطافت کہیں مجروح نہیں ہوئی ہے۔ مستثنیات کی بات اور ہے۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر فرمان فتحپوری کا یہ حقیقت افروز بیان ملاحظہ ہو۔ " دنیا کے چند گنے چنے شاعروں ہی سے یہ بات ممکن ہو سکی ہے کہ وہ اپنی شاعری میں کسی پیغام یا نظام حیات کو اس طرح جذب کر لیں کہ وہ فلسفہ کا جزو نہ رہے شاعری بن جائے اور اقبال نے یہی کیا یعنی فکر کو شعر میں ڈھال دیا ہے اور اس وصف خاص کے سبب ان کی شاعری کو حکیمانہ لہجہ عطا کیا" (اقبال سب کے لئے، کتاب سے پہلے ص ۱۷) میرے خیال میں ڈاکٹر صاحب کی رائے بہت صائب اور صحیح ہے۔ اقبال نے جدید تہذیب و تمدن کے پیدا کردہ مسائل و معاملات پر جس تفصیل سے لکھا ہے اور انہیں جس فنکارانہ چابکدستی کے ساتھ پیش کیا ہے، ادبیات عالم میں اس کی مثال نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہے۔ وہ سب سے پہلے قدر اول کے شاعر ہیں اس کے بعد مفکر، مجدد، مصلح، حکیم الامت یا کچھ اور۔"

سب سے پہلے تو اس اقتباس کا حلیہ درست کرنے کی ضرورت ہے جسے فاروقی صاحب نے ڈاکٹر فرمان فتحپوری

کا حقیقت افروز بیان اور صائب رائے کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس اقتباس کی مکمل صورت یہ ہے:

"... دنیا کے چند گنے چنے شاعروں ہی سے یہ بات ممکن ہو سکی ہے کہ وہ اپنی شاعری میں کسی پیغام یا نظامِ حیات کو اس طرح جذب کر لیں کہ وہ فلسفہ کا جزو نہ رہے، شاعری بن جائے۔ اقبال نے یہی کیا ہے یعنی فکر کو شعر میں ڈھال دیا ہے اور اسی وصف خاص کے سبب ان کی شاعری کو حکیمانہ اور خود انہیں مفکر شاعر کہا جاتا ہے۔ اردو فارسی شاعری پر اقبال کا سب سے بڑا احسان یہی ہے کہ انہوں نے لطافتِ شعری کو مجروح کئے بغیر انہیں حکیمانہ لہجہ عطا کیا۔"

اس اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کی حکیمانہ فکر اور حکیمانہ لہجہ ہی ان کا وصف خاص ہے جس کی بنیاد پر انہیں مفکر کہا جاتا ہے۔ انہوں نے شاعرانہ بیان میں اپنے حکیمانہ فکر اور لہجے کو برقرار رکھا ہے لیکن لطافتِ شعری کو کبھی مجروح ہونے نہیں دیا ہے۔ اس لئے فکر کا مایہ اور خیال کا پیرایہ دونوں ہی معتبر ہے۔ لیکن چونکہ فاروق صاحب کے نزدیک اقبال سب سے پہلے قدرِ اول کے شاعر ہیں اس لئے انہیں فرمان صاحب کے خیال سے جزوی اتفاق اور جزوی اختلاف ہے۔ لیکن وہ اتفاق کا اعتراف کرتے ہیں اور اختلاف کے پہلو کو ہضم کر جاتے ہیں۔ اسی لئے انہوں نے اختلافی پہلو کو اقتباس سے حذف کر دیا ہے۔ یہاں نہ تو فاضل مضمون نگار سے سہو ہوا ہے نہ کتابت میں کاتب سے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ مقصد برآری کے لئے فاروق صاحب نے جان بوجھ کر ڈنڈی ماری ہے۔ حیرت تو اس بات پر ہے کہ بعد میں یہ مضمون اسی صورت میں "نیا دور" (لکھنؤ) اور "مریخ" (پٹنہ) میں بھی شائع ہوا۔ مریخ کے ایڈیٹر پروفیسر عبد المغنی صاحب ہیں جنہوں نے اقبال پر تقریباً نصف درجن کتابیں لکھی ہیں۔ وہ بھی فاروق صاحب کے ڈنڈی مار طریقِ کار کی گرفت نہ کر سکے۔ اس سے واضح ہے کہ فاروق صاحب بیک وقت فرمان فتحپوری کی تردید و تقلید دونوں کرتے ہیں۔ وہ فرمان صاحب کی تقلید میں اس بات کو درست تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال نرے شاعر نہیں ہیں کیونکہ انہوں نے اپنی شاعری میں زندگی کا ایک مکمل اور مربوط تصور پیش کیا ہے۔ لیکن زندگی کا وہ مکمل اور مربوط تصور کیا ہے؛ اس کی پیش کش یا وضاحت سے گریزپا ہی رہے ہیں۔ اس طرح ان کی بات بیان بازی سے آگے نہیں بڑھتی جس کی گنجائش تنقید و تحقیق میں نہیں پائی جاتی۔ بہر حال، اقبال کے تصورِ حیات کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے۔

اقبال کا نظریۂ حیات فلسفیانہ حقائق پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک حیات حقیقی توانائی ہے جو مخفی یعنی چھائی ہوئی ہے۔ یہ توانائی عمل، شعور اور ارادے کا نقطۂ ارتکاز ہے۔ چونکہ اس میں مقصد ہے اس لئے اس میں حرکت ہے اور چونکہ اس میں حرکت ہے۔ اس لئے حصولِ مقاصد کے لئے اس میں شدت کی ضرورت ہے اور شدت پیدا

کرنے کے لئے رکاوٹ کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے حیات تکمیل مقاصد کے لئے جہاں راہ بناتی ہے وہیں رکاوٹ بھی خلق کرتی جاتی ہے یہی رکاوٹیں معینات ہیں جنھیں واقعیت کہتے ہیں۔ جب کہ حیات محض توانائی حقیقت ہے اور اس کی شان میں رکاوٹ بھی ایک شان ہے اور ظہور اضافی بھی ایک شان ہے اور چونکہ کوئی بھی ظہور اس کے باہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ محض ہے اس لئے اس سے کوئی پیدا نہیں ہوتا اور چونکہ یہ محض توانائی ہے اس لئے یہ کسی سے پیدا نہیں ہے:

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

حیات، واقعیت کی سطح پر زمانی مکانی حدود کی اسیر ہوتی ہے۔ جب اس کے اندر اضافی خودی کی نفی سے محض خودی جلوہ گیر ہوتی ہے تو یہ حُر کہلاتی ہے یعنی نجات حاصل کر لیتی ہے۔ یہی حریت شکنج زمان و مکان میں تقدیر خودی ہے یعنی حیات حدود میں رہتے ہوئے بھی ورائے حدود عمل پیرا ہو سکتی ہے۔

اقبال نے اپنی شاعری کے عہد آغاز سے ہی حیات کے ایک مکمل اور مربوط نظام کی ترتیب و تدوین کا کام شروع کر دیا تھا چنانچہ بانگ درا کی پہلی نظم "ہمالہ" میں ہمالہ کے حسی، خارجی منظر سے زمانے کا محض تصور اور حیات دوام کا حکیمانہ فلسفیانہ تصور اخذ کرنے کی کوشش کی۔ یہاں اس سلسلے میں صرف تین مصرعے ملاحظہ ہوں۔ ع تیری عمر رفتہ کی اک آن ہے عہد کہن۔ اور:

تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں توجواں ہے گردش شام و سحر کے درمیاں

اور ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک "اسرار و رموز" کی صورت میں ان کا مکمل اور مربوط نظام فکر منظر عام پر آگیا۔ اس کامیابی نے انہیں بجا طور پر فخر و مباہات پر اکسایا"

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند جز برہمن پسری محرم اسرار کجا است

اور اپنی موت سے چند ثانیے قبل ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو جو قطعہ انہوں نے کہا اس میں کسی عظیم شاعر کی آمد کی بجائے کسی عظیم مفکر اور دانائے راز کی آمد کی تمنا کا اظہار متاسفانہ لہجے میں کیا:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید

سر آمد روزگاری ایں فقیری دگر دانائے راز آید کہ ناید

ان حوالوں اور مثالوں کے باوجود بھی کوئی اقبال کو بنیادی مرتبے کا شاعر اور ثانوی درجے کا مفکر سمجھنے پر اصرار کرے تو وہ گویا اقبال سے بھی زیادہ عظیم اور زندہ و توانا شخصیت کا حامل ہوگا۔ اور وہ خود سچا اور اس کی نظر میں اقبال جھوٹا ہوگا۔

اقبال بحیثیت نثرنگار

اقبال نے اپنے افکار و تصورات کی ترسیل کے لئے جہاں شاعری کو وسیلہ کے طور پر اختیار کیا وہیں انہوں نے اپنے افکار و تصورات کی توضیح اور تشریح و تعبیر کے لئے اسالیب نثر کو بھی وسیلہ بنایا۔ اس طرح انھوں نے نظم و نثر دونوں پیرایوں میں اپنی یکساں قدرت کا اظہار فرمایا۔ ان کی نثری تصانیف کی تعداد بھی قابل لحاظ ہے اور ان کی شاعری کی افہام و تفہیم میں حد درجہ معاون اور مفید بھی۔ اس لئے مفکر شاعر اقبال اور ان کے افکار و تصورات کو سمجھنے کے لئے ان کی نثری خدمات کا جائزہ بھی بے حد ضروری ہے۔ بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ اقبال کی نثر ان کی شاعری کی بہترین شرح ہے تو مبالغہ نہ ہوگا۔ نثر میں ان کی مستقل اور بلند پایہ تصانیف مقالات و مکاتیب، تقاریر و خطبات، تشذرات و ملفوظات اور دیباچہ و تقریظ وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

اقبال نے جس طرح اپنے افکار و تصورات کی ترسیل کے لئے شاعری کو وسیلے کے طور پر استعمال کیا اور ضمنی حیثیت دینے کے باوجود شاعری کے فنی لوازمات اور رموز و نکات پر گہری نظر رکھی، اسی طرح جب انہوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لئے نثر کو وسیلے کے طور پر استعمال کیا تو نثر نگاری کے لوازمات اور رموز و نکات پر پوری پوری توجہ صرف کی۔ یعنی مضامین کی نوعیت کے اعتبار سے اسالیب وضع کئے۔ شاعری میں جہاں انہوں نے فنی لوازمات اور فصاحت و بلاغت کے اصول سے کام لیا وہیں نثر میں اظہار خیال کرتے وقت شاعری کے علامتی اور استعاراتی طریق کار کے برعکس منطقی استدلال، سنجیدہ و متین اور بلاواسطہ طریق اظہار کو راہ دی۔ اور جس طرح شاعری میں منفرد و ممتاز مقام حاصل کیا اسی طرح نثر میں بھی صاحب طرز و اسلوب کی حیثیت سے اپنا امتیاز و اختصاص قائم کیا۔

شاعری اور نثر دونوں میں اقبال کے موضوعات و مسائل یکساں ہیں۔ انھوں نے جن دقیق اور پیچیدہ مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے، وہ مسائل و موضوعات ان کی نثری تحریروں میں بھی دکھائی دیتے ہیں۔ موضوع کا حق ادا کرنے میں انہیں بے پناہ قدرت حاصل ہے۔ خواہ اس موضوع کو شعر کا جامہ پہنایا جائے یا نثر کے قالب

ہیں ڈھالا جائے۔ لگتا ہے خیال اچھوتا ہے اور پیش کش کا انداز نادر اور نیا ہے۔ جس طرح سے انہوں نے اپنے طرز و اسلوب سے شاعری کو جدت و ندرت عطا کی اور اسے مایہ دار بنایا اسی طرح انہوں نے نثری ذخیرے کو بھی مالامال کیا ہے۔ انھوں نے نثر کا ایک مخصوص اسلوب اور ایک مخصوص معیار قائم کیا ہے۔ اسے وسعت و تنوع اور وقعت عطا کی ہے۔

اقبال کا پہلا نثری کارنامہ "علم الاقتصاد" ہے۔ خود بقول اقبال علم الاقتصاد پر اردو میں یہ پہلی کتاب تھی جو ۱۹۰۳ء میں منظر عام پر آئی۔ آگے چل کر اس کی قدر و قیمت خود اقبال ہی کی نظر میں کم گئی اور انھوں نے اسے لائق اعتنا نہیں سمجھا ان کی کچھ کتابیں مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتی ہیں اور کچھ خطوط و مقالات اور بعض دوسری تحریروں پر مشتمل ہیں۔ بعض کتابیں انہوں نے صوبۂ پنجاب کے تعلیمی نصاب کے لئے لکھیں۔ یہ نصابی کتابیں ان کے ابتدائی دور کے کارناموں سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان میں کوئی ایسی کتاب نہیں ہے جو اقبال کو بحیثیت مصنف قابل ذکر مقام دلوا سکے۔ انہیں بلند پایہ مصنف کے مرتبے پر فائز کرنے والی ان کی وہ مستقل تصانیف ہیں جن میں ان کی شعری تخلیقات اور اسلامیات و جدید فلسفۂ حیات سے متعلق تحریریں ہیں۔ اور نثری تحریروں میں "فلسفۂ عجم" اور "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے علاوہ خطوط و خطبات کے مجموعے ہیں جو بے حد اہم ہیں۔ علاوہ ازیں کچھ اور نثری تحریریں مثلاً دیباچہ، تقریظ اور شذرات وغیرہ ہیں جن کی اہمیت و افادیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

فلسفۂ عجم اقبال کا تحقیقی مقالہ ہے جس پر میونخ یونیورسٹی، جرمنی نے انہیں نومبر ۱۹۰۷ء میں پی ایچ، ڈی کی سند تفویض کی۔ یہ مقالہ انگریزی میں لکھا گیا تھا اور پہلے پہل انگریزی ہی میں لندن سے شائع ہوا۔ میر حسن الدین نے اقبال کی اجازت سے اردو میں اس کا ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ مختصر دیباچے کے ساتھ پہلی بار ۱۹۳۶ء میں نفیس اکیڈمی حیدر آباد دکن سے شائع ہوا۔ بقول فرمان فتحپوری:

> "تاریخ تحقیق میں ہمیشہ اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ اقبال کا مقالہ نہ صرف یہ کہ عجمی تصوف کے بعض اکابر کے متصوفانہ افکار کو سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ یہی مقالہ دراصل اقبال کے فلسفۂ خودی اور اس کے حرکی پہلوؤں کی اساس ہے اور مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں اسے نظر انداز کرنا بنیادی ماخذوں سے بے نیاز گزرنا ہے۔ . .
>
> اقبال نے اس کتاب میں ایرانی قوم کی مخصوص روح اور سیرت کو منکشف کیا ہے، اور اس میں دو خاص امور سے بحث کی گئی ہے۔"

اور اقبال کے الفاظ میں:

"ا — میں نے ایرانی تفکر کا منطقی سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور اسکو میں نے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

ب — تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقے سے بحث کی ہے جو اس قسم کے واقعے کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں (دیباچہ فلسفۂ عجم ص ۱۰)

یہ مقالہ چھ حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے میں اسلام سے قبل کے فلسفۂ ایران اور اس کے تحت، ایرانی ثنویت زرتشت اور مانی و مزدک پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصے میں یونانی ثنویت، تیسرے میں اسلام میں عقلیت کے عروج و زوال، چوتھے میں تصوریت اور حقیقت کے مابین تنازع، پانچویں میں تصوف اور اسلامی تصوف اور آخر میں مابعد کے ایرانی تفکر پر بحث کی گئی ہے۔

مادی ثنویت کو عہدِ زرتشت کے تفکر کا ماحصل قرار دیتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے:

"اگرچہ زرتشت کی اخلاقی سرگرمی کی وجہ سے اس کے مبدا اشیا کے نظریے میں ایک روحانی لہجہ پیدا ہو گیا تھا لیکن ایرانی تفکر کے اس دور کا ماحصل بہ جز مادی ثنویت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ایرانیوں کو عقلی ارتقا کی اس منزل پر اس بات کا دھندلا سا ادراک ہوا تھا کہ اصول وحدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ پیروان زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کی توحیدی تصور کی تحریک شروع ہو گئی تھی لیکن بدقسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے جس سے قبل اسلامی فلسفۂ ایران کے وحدۃ الوجودی میلانات کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش کر سکیں۔"

زرتشت پہلا ایرانی پیغمبر مانا جاتا ہے جس نے ثنویت کو وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی۔ اقبال اس کے سلسلے میں مغربی محققین کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"اس کے پیش نظر یہ مسئلہ تھا کہ بدی کے وجود اور خدا کی ازلی نیکی میں صلح کرائی جائے اس کے اسلاف نے کثیر تعداد ارواح کی پرستش کی تھی جن کو اس نے ایک

وحدت میں تحویل کر کے اس کا نام "آہورا مزدا" رکھا اور دوسری طرف شر کی قوتوں کو اسی طرح ایک وحدت میں تحویل کر کے "درنج اہرمن" کے نام سے موسوم کیا اس عمل توحد کے ذریعے وہ دو اساسی اصول تک پہنچا۔ ان کو وہ، جیسا کہ ہاگ کا بیان ہے، دو مستقل علتیں نہیں بلکہ ہستی اول کے دو حصے یا دو پہلو خیال کرتا ہے۔ اسی بنا پر ڈاکٹر ہاگ کہتا ہے کہ ایران قدیم کا یہ پیغمبر دینیاتی نقطۂ نظر سے موحد اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ثنویہ تھا۔ لیکن یہ دعویٰ کرنا کہ دو ایسی توام ارواح موجود ہیں جو حق و باطل کی خالق ہیں اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ یہ ارواح ہستی برتر سے متحد ہیں گویا اس بات کے برابر ہے کہ قوت شر خدا کی ماہیت ہی کا ایک جزو ہے اور خیر و شر کی پیکار اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ خدا خود اپنے آپ سے برسر پیکار ہے۔ اس لئے دینیاتی توحید اور فلسفیانہ ثنویت میں صلح کرانے کی اس نے جو کوشش کی ہے۔ اس میں ایک خلقی کمزوری پائی جاتی ہے"

اقبال نے مانی کے عقائد بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"دنیا مجموعۂ شر ہے اور یہی رہبانی زندگی کا اصل سبب ہے"

شیخ الاشراق کے فلسفۂ وجود میں ہمہ اوستی اثرات کی نشاندہی کرتے ہوئے اقبال فلسفۂ عجم ہی میں لکھتے ہیں:

"جب وہ (شیخ الاشراق) خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو اس لحاظ سے وہ ہمہ اوست کا قائل ہے"

یہ طرز تفکر تین اساسی تصورات پر مشتمل ہے:

(ا) یہ کہ انتہائی حقیقت کا علم فوق الحسی حالت کے شعور کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

(ب) یہ کہ انتہائی حقیقت غیر شخصی ہے۔

(ج) یہ کہ انتہائی حقیقت واحد ہے۔

ایرانی تصوف اور بالخصوص وحدۃ الوجود کی تنقید میں اقبال کا موقف منطقی، استدلالی اور طرز و اسلوب بالکل واضح ہے۔ اقبال نے وجود باری تعالیٰ کو شخصی وجود تسلیم کیا ہے یعنی خدا بھی ایک فرد ہے لیکن فرد اعلیٰ۔ حالانکہ خدا کی مطلقیت کے بھی وہ قائل ہیں۔ یعنی بیک وقت وہ مطلق بھی ہے اور منفرد بھی۔ لیکن جو فلسفے خدا کی انفرادیت کا انکار کرتے ہیں یعنی ہمہ اوست کے قائل ہیں۔ اقبال ان سے اختلاف ظاہر کرتے ہیں۔

لیکن اقبال کی نظر میں تمام صوفیا ایسے ہی نہیں ہیں۔ وہ خدا کی انفرادیت کے منکر نہیں ہیں بلکہ کلیت یا مطلقیت کے ساتھ انفرادیت کو جمع کرنے میں کامیاب ہیں۔ چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

"لیکن ایک صوفی جو خدا کی انفرادیت میں سرشار ہے اور اپنے زمانے کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا، ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے۔ یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکورالصدر تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔"

ان مثالوں اور حوالوں سے واضح ہو گیا ہو گا کہ فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے تصوف اور وحدۃ الوجود سے اقبال کے اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔ اگر کائنات خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے موجود ہے اور وہ شر کا مجموعہ ہے تو اس سے بھاگنا لازم ہے چنانچہ یہی رہبانیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ اور اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ وجود باری تعالیٰ کی حیثیت محض مطلق ہے اور وہ کائنات کے ذرے ذرے میں حلول کئے ہوئے ہے تو ایک تنکا توڑنا بھی کارِ گناہ ہے کیوں کہ اس سے خدا کی ذات ٹوٹے گی اور اس کو تکلیف پہنچے گی۔

ہم تھے پوت پٹھان کے دل کے دل دیں موڑ
شرن پڑے رگھناتھ کے سکیں نہ تنکا توڑ

یعنی ہم پٹھان کے پوت تھے اور محاذ جنگ پر دشمن کی صفیں الٹ دیتے تھے لیکن جب سے رگھناتھ جی (ایک ہندو جوگی) کی شرن میں آئے ہیں یا مرید ہوئے ہیں تب سے ایک تنکا بھی نہیں توڑ سکتے کیوں کہ تنکے تنکے میں خدا کا وجود حلول کئے ہوئے ہے۔

ظاہر ہے کہ اسی میلان نے عمل کی کوتاہی یا بے عملی کے لئے راہ ہموار کی۔ چنانچہ یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ اقبال ہمیشہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل رہے لیکن رہبانیت اور بے عملی ہمیشہ ان کے لئے وجہ پرخاش بنی رہی یہ روایتی تصوف کا میلان تھا جس کے زندگی کے آخری دور تک اقبال مخالف رہے اور اس کی تنقید کرتے رہے۔

قارئینِ اقبال کے اس نثری اسلوب کے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ اقبال کی تحریریں سنجیدہ، متین اور منطقی و استدلالی ہیں۔ کہیں کسی طرح کی پیچیدگی اور ژولیدگی کا شائبہ نہیں۔ بعض مصطلحات صوفیانہ اور وجودی ہیں۔ چونکہ اقبال کا موضوع ہی یہی ہے اس لئے وہ اس سے گریز نہیں کر سکتے۔ یہ ان کی مجبوری ہے خواہ قارئین کو ان مصطلحات کی افہام و تفہیم میں پریشانی ہی کیوں نہ محسوس ہو۔ اس طرح اقبال موضوع کی مناسبت سے ہی الفاظ و مصطلحات کا استعمال کرتے ہیں۔ اور اس طرح کرتے ہیں کہ موضوع کا حق ادا ہو جاتا ہے۔

"تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" اقبال کے لیکچرز کا مجموعہ ہے یہ کتاب اقبال کے خطبات پر مبنی ہے۔ اصلاً انگریزی میں تھی اور چھ خطبات پر مشتمل تھی پھر اس میں ایک کا اضافہ کیا گیا۔ اقبال نے یہ لیکچر ۱۹۲۸ء اور ۱۹۲۹ء میں مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیتے تھے۔ اور انہیں اپنے تفکرِ اسلامی کا حاصل سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں اگر یہ کتاب خلیفہ مامون الرشید کے دور میں شائع ہوتی تو "اسلامی دنیا میں ایک انقلاب برپا کرنے کا ذریعہ بن جاتی"۔ اس میں اسلامی فکری روایات کو نئے سرے سے منظم و مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ بھی خالصتاً فلسفہ کا موضوع ہے۔ اور دقیق فلسفیانہ حکیمانہ مسائل کی بحث پر مبنی ہے۔ اس کی معنوی کیفیت و کمیت اور اہمیت کا اندازہ کسی حد تک تمہید کے درج ذیل اقتباس سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> "وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ دین کے علم کو جدید حکیمانہ انداز اور سائنٹفک طرزِ فکر کے ساتھ پیش کیا جائے۔ میں نے اس تقاضے کو ان خطبات میں ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ اس انداز سے سامنے آئے کہ دین و دانش اور مذہب و سائنس میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ فلسفیانہ افکار اور قیاس آرائیوں میں کوئی قطعیت نہیں ہوتی۔ علم کی ترقی سے فکر کی نئی نئی راہیں کھلیں گی۔ ان کی بدولت ہمری پیش کردہ تاویلات سے بہت سی تاویلات کا امکان پیدا ہوگا۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے ارتقا پر نظر رکھیں اور آزادانہ تنقید کا اسلوب قائم رکھیں"۔

ان خطبات میں اقبال نے خود کو جدید اسلامی علمِ کلام کے بانی کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور اسلام و فلسفہ کے ربط پر جدید تر نقطۂ نگاہ سے بحث کرتے ہوئے فلسفہ اسلام پر غور و فکر کرنے والوں کو نئی راہیں دکھائی ہیں۔ ان خطبات میں بھی اقبال نے موضوع کے مطالبات کے تحت اسلوبِ نگارش کو برتنے کی کوشش کی ہے۔ زبان و بیان میں کوئی پیچیدگی نہیں پھر بھی دقیق فلسفیانہ نکات اور گہرے روحانی مسائل کی وجہ سے یہ عام فہم نہیں ہیں۔ اس لئے براہ راست ان سے بھرپور استفادہ کرنا عام لوگوں کے بس کا روگ نہیں۔ ان خطبات کی تشریحات و تاویلات بھی بعض شارحین نے پیش کی ہیں لیکن وہ بھی ناکافی ہیں۔ خطبات کے موضوعات کا تقاضہ یہ ہے کہ تشریح و تاویل اور تلخیص و تبصرے پر مزید توجہ صرف کی جائے۔

"تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" کے خطبات سات موضوعات پر مشتمل ہیں۔ (۱) علم اور روحانی

حال و وجدان (۲) مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ (۳) تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم (۴) نفس انسانی، مسئلہ اختیار و بقا (۵) اسلامی ثقافت کی روح (۶) اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت (۷) روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان۔

سید نذیر نیازی کے مطابق:

"اس کتاب میں اگرچہ علم و فکر کے بہت سے پہلو اور عہد حاضر کی تہذیبی زندگی کے متعدد مسائل زیر بحث آتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ سب تین خاص محور، اسلام، فلسفہ اور مذہب پر گردش کرتے ہیں۔"

ڈاکٹر فرمان فتحپوری نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ اس لحاظ سے بے نظیر تصنیف ہے کہ اس میں مذہب کو انسانی نظام حیات میں ایک موثر مقام دینے کے دلائل دئے گئے ہیں۔ اس سے انکار نہیں کہ اس کام کے لئے اقبال سے بہت پہلے بھی مذہب کی عقلی تعبیریں کی گئی تھیں لیکن یہ تعبیریں چونکہ ان یونانی فلسفیوں سے متاثر و ماخوذ تھیں جنہوں نے مذہب سے مایوس ہو کر فلسفے میں پناہ لی تھی اس لئے علمائے فکر و نظر کی ساری توجہ یا تو فلسفہ اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے پر مرکوز رہی یا وہ عقل و فکر کی دنیا کو مذہب کے لئے واردات و وجدان سے الگ مان کر دونوں کی جداگانہ راہوں کا تعین کرتے رہے۔ اقبال کے خیال میں یہ روش تعلیمات قرآن کے منافی تھی اس لئے کہ آیات الٰہیہ نے ہر آدمی کو زندگی پر غور و فکر کرنے کی دعوت اور فکر و وجدان یا سائنس و مذہب کی مشترک اکائی تصور کر کے زندگی برتنے کی ترغیب دی ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے خطبات میں، مختلف تفہیمات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فکر و وجدان یا سائنس و مذہب ایک دوسرے سے الگ بالا تعلق نہیں ہیں بلکہ جیسا کہ برگساں نے کہا ہے وجدان، فکر کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے البتہ انسان کو صرف اس عقل کا قائل ہونا چاہئے جو منظم ہو اور حکمتِ فرعونی کے بجائے حکمت کلیمی سے تعلق رکھتی ہو۔"

سچ تو یہ ہے کہ اقبال نے اسلامیات پر ایک گہری فلسفیانہ نظر ڈالی ہے اور اس سے ایک نظام حیات اخذ

کرنے کی کوشش کی ہے۔ عصری تناظر میں اس نظامِ حیات کی افادیت و اہمیت کیا ہے؟ اس کو مختلف حوالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ انسان کی انفرادیت اور یکتائی کے سلسلے میں قرآن کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"قرآن مجید نے ایک انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بڑے سادہ اور موثر انداز میں زور دیا اور پھر جیسا کہ میں سمجھتا ہوں وہ اس لحاظ سے کہ زندگی ایک وحدت ہے، اس کی تقدیر کا ایک خاص نظریہ قائم کرتا ہے۔ لہذا بحیثیت ایک یکتا انفرادیت، انسان کے بارے میں اس کا یہی نظریہ ہے جس کی بنا پر نہ تو کوئی دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے، نہ یہ ممکن ہے کہ اسے اپنی کوشش سے سوا کچھ ملے اور جس کے پیش نظر قرآن پاک نے کفارے کا تصور رد کر دیا۔ چنانچہ تین باتیں ہیں جو از روئے قرآن واضح طور پر ہمارے سامنے آجاتی ہیں۔"

(ا) اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے۔

(ب) ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔

(ج) ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا۔

بایں ہمہ یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں شعورِ انسانی کی وحدت کا مسئلہ جسے گویا اس کی شخصیت کا مرکزی نقطہ تصور کرنا چاہیے کبھی زیر بحث نہیں آیا۔"

انسان کی انفرادیت میں حیات کی وحدت کا تصور اساسی حیثیت رکھتا ہے چنانچہ اقبال حیات کی وضاحت یوں فرماتے ہیں:

"حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کی نہ تو کوئی نظیر ہے اور نہ جس کا میکانیکی نباتی نقطۂ نظر سے تجزیہ ہی ممکن ہے۔ بقول . . . ایک نامور ماہرِ حیاتیات درِیش DREISCH کے، اس کی کلیت نفس الامری، ایک ایسی وحدت ہے، جسے ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو کثرت سے بدل جاتی ہے بایں ہمہ اپنے نشوونما، علیٰ ہذا ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں، خواہ یہ مطابقت نئی نئی عادتوں کا نتیجہ ہو، یا پرانی عادتوں میں ترمیم و تبدیلی کا اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں ایک خاص جد و جہد کے ماتحت کسی امر کے لئے سرزد ہوتے ہیں مگر جس کا تعین

یا کل کی صورت میں وہم و گمان تک نہیں ۔ پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات ایک جد و جہد ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں اس کے اعمال کا سرچشمہ معلوم کریں تو ہمیں اس کے کسی دور کے ماضی کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا۔ لیکن جس کے معنی پھر یہ ہوں گے کہ اس فعالیت کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو حقائق مکانی میں منکشف تو ہوتی ہے لیکن جس کو ہم پا نہیں سکتے ۔ لہذا ثابت ہوا کہ حیات بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور ان طبعی اور کیمیاوی اعمال سے متقدم جو عموماً اس سے رونما ہوتے ہیں اور جو گویا ایک طرح کا مخصوص طریق کار ہے جس نے اپنی موجودہ شکل اختیار کی تو ارتقا کے ایک طویل عمل کی بدولت۔ پھر اگر حیات کی تشریح میکانیاتی نقطۂ نظر سے کی گئی تو عقل کو بھی ارتقا ہی کا نتیجہ ٹھہرانا پڑے گا لیکن اس طرح خود سائنس اور اس کے اصول تحقیق و تفتیش کے درمیان جس کو اس نے معروضی طور پر صحیح مان رکھا ہے۔ ایک تعارض پیدا ہو جائے گا۔"

اقبال کے اس منطقی استدلالی اسلوب پر مزید کسی تبصرے کی ضرورت نہیں۔ ان کا انداز نہایت سنجیدہ اور لہجہ نہایت متین ہوتا ہے۔ یہاں جس طرح انہوں نے حیات کے میکانیکی، نباتی، اور سائنسی تصورات کی تنقید فرمائی ہے اس کی کوئی دوسری مثال ہمارے ذخیرۂ نثر میں نہیں مل سکتی۔ چنانچہ اقبال کی نثر نگاری "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے حوالے سے بھی اس معیار پر پہنچی ہوئی دکھائی دیتی ہے جو اقبال کی انفرادیت اور یکتائی کو ثابت کرنے کے لئے تنہا کافی ہے۔

مکتوب نگاری میں بھی اقبال منفرد و ممتاز اسلوب کے نمائندہ دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے مکاتیب کے مختلف مجموعے ان کی زندگی میں ہی شائع ہوئے۔ یہ سلسلہ ان کی موت کے بعد بھی چلتا رہا۔ لیکن حال ہی میں سید مظفر حسین برنی نے کلیات مکاتیب اقبال ترتیب دے کر اردو بیورو دہلی سے شائع کرا دیا ہے" اور اب مختلف نوعیت کے سینکڑوں مکاتیب ایک کلیات کی تین جلدوں میں موجود ہیں۔ مذہب، فلسفہ، تاریخ، سائنس، فن، سیاست اور شریعت جیسے مختلف مسائل حیات پر لکھے گئے اقبال کے خطوط یہاں ایک جگہ مل جاتے ہیں۔ ان کی اہمیت و افادیت اور قدر و قیمت آج بھی مسلم ہے۔

مفکر شاعر اقبال کو میں پہلے مفکر اور بعد میں شاعر سمجھتا رہا ہوں۔ میرے خیال میں اقبال نے خود بھی اپنی فلسفیانہ، حکیمانہ حیثیت کو اولیت دی ہے اور اپنی شاعرانہ حیثیت کو ثانوی یا ضمنی تصور کیا ہے۔ چنانچہ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

" شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں

کی طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں . . . کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور ہی نہ کریں۔"

اور سید شوکت حسین کے نام مورخہ ۳ جنوری ۱۹۱۹ء کے خط میں لکھتے ہیں:

"میرے کلام میں شاعری محض ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے مجھے قطعاً یہ خواہش نہیں کہ دورِ حاضر کے شعراء میں میرا بھی شمار ہو۔"

اقبال کے بعض خطوط ایسے ہیں جن میں وہ فنی رموز و نکات پر بحث کرتے نظر آتے ہیں ان خطوط کے ذریعے ان کی ادبی تنقید نگار کی حیثیت ابھر کر سامنے آتی ہے وہ اسرارِ خودی اور بالخصوص اس کے قوافی سے متعلق سید سلیمان ندوی کے اعتراضات کے جواب میں سید صاحب کو لکھتے ہیں:

"قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا، بالکل بجا ہے مگر شاعری اس مثنوی سے مقصود نہ تھی اس واسطے میں نے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا۔ اس کے علاوہ مولانا روم کی مثنوی میں قریباً ہر صفحے پر اس قسم کے قوافی کی مثالیں ملتی ہیں اور ظہوری کے 'ساقی نامہ' کے چند اشعار بھی زیرِ نظر تھے غالباً اور مثنویوں میں بھی ایسی مثالیں ہوں گی۔

اصول تشبیہہ کے متعلق کاش آپ سے زبانی گفتگو ہو سکتی۔ قوتِ واہمہ کے عمل کی رو سے بیدل اور غنی کا طریق کار زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ گو کسبتِ بلاغت کے خلاف ہے۔ زمانہ حال کے مغربی شعراء کا بھی طرزِ عمل یہی ہے۔ تاہم آپ کے ارشادات نہایت مفید ہیں اور میں ان سے مستفید ہونے کی پوری کوشش کروں گا۔

"بحرِ تلخ رو، کلمہ بہ سکونِ لام، سرمہ از دیدۂ مردم شکستہ، سازِ برف آہنگ، از گلِ غربت (بمعنی شر) نوا بالیون، صبح آفتاب، اندرِ قفس وغیرہ کی مثالیں اساتذہ میں موجود ہیں مگر اس خیال سے کہ آپ کا وقت ضائع ہوگا نظر انداز کرتا ہوں۔ البتہ اگر آپ اجازت دیں تو لکھوں۔ محض یہ معلوم کرنے کے لئے میں نے غلط مثالیں تو انتخاب نہیں کیں۔"

اقبالیات کے طلبہ پر واضح ہے کہ اقبال نے تصوف کی حمایت بھی کی ہے اور بعض صورتوں میں اختلاف بھی کیا ہے۔ اقبال کے چند مکاتیب ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں جن کے ذریعے تصوف سے اقبال کے اختلاف

کی وجہ معلوم ہوتی ہے:

"ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے۔"

شیخ فخر الدین عراقی کے متعلق علامہ نے ایک خط میں لکھا ہے:

"تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے کچھ نہیں۔"

حکیم سنائی کے متعلق لکھتے ہیں:

"ان شعراء نے عجیب و غریب اور بہ ظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی اس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لئے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرائے عجم اس شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں مثلاً:

غازی ز پئے شہادت اندر تگ و دوست
غافل کہ شہید عشق فاضل تر از وست
در روز قیامت ایں بہ او کہ ماند
ایں کشتۂ دشمن است واں کشتۂ دوست"

اقبال نے اپنے اعتراض کے جواز کے طور پر یہ رباعی پیش کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ رباعی ایک حدیث کا منظوم ترجمہ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس میں "کشتۂ دوست" کا اضافہ کر کے شاعر نے متغزلانہ فضا پیدا کر دی ہے۔

اسلم جیراجپوری کو اقبال نے ایک خط لکھا تھا۔ ذیل میں اقتباس پیش کیا جا رہا ہے۔ اس سے تصوف کے مثبت اور منفی پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے:

"تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرون الاولیٰ میں، اس کا لیا جاتا تھا تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم۔ حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے، تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔"

بحیثیت مکتوب نگار اقبال کے اسلوب نثر کی یہ مثالیں کافی ہوں گی۔ مختلف موضوعات پر ان کے لکھے ہوئے خطوط سے اقتباس پیش کرنا یہاں ممکن نہیں، مقصد ان مثالوں اور حوالوں سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ ہم چند اقتباسات سے ہی اقبال کے مکتوباتی اسلوب کا بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں اور قیاس کر سکتے ہیں کہ وہ جس موضوع پر مکتوب میں قلم اٹھاتے اور قلم بر داشتہ لکھتے ہیں۔ اس موضوع کو نامکمل اور غیر واضح یا مبہم نہیں چھوڑتے۔

جیسا کہ قبل بھی عرض کیا جا چکا ہے، فلسفۂ عجم، تشکیل جدید اور مکاتیب کے علاوہ بھی اقبال کی نثری خدمات میں کئی اور اہم چیزیں نظر آتی ہیں۔ اور ان میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے صرف نظر کیا جا سکے۔ اقبال کے مضامین، خطبات و تقاریر، شذرات و تقاریظ اور ایسی ہی دوسری کئی چیزیں ہیں جیسے تبصرے، بیانات اور روئداد سفر مدراس وغیرہ۔ بعض چیزیں تو براہِ راست اردو میں لکھی گئی تھیں لیکن بعض انگریزی میں ہیں جنہیں آگے چل کر مختلف لوگوں نے اردو میں ترجمہ کیا۔ دیباچہ مرقع چغتائی بھی اصلاً انگریزی میں ہی تھا۔ اسے بھی آگے چل کر اردو میں ترجمہ کیا گیا۔ اس سے اقبال کے تصورِ فن پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ اس لئے اس کے اقتباس سے استفادہ بھی ضروری ہے:

"کسی قوم کی روحانی صحت کا دارومدار اس کے شعرا اور فن کاروں کی الہامی صلاحیت پر ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں کہ جس پر کسی کو قابو حاصل ہو، یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تاثیر کے متعلق اس کا پانے والا اس وقت تک تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو۔ اس لئے اس عطیے سے فیضیاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لئے اہمیت رکھتی ہے۔ کسی زوال پذیر فن کار کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لئے بہ نسبت اٹیلا یا چنگیز خاں کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء القیس کے متعلق جو قبل اسلام کا سب سے بڑا عرب شاعر گزرا ہے۔ فرمایا تھا: اشعرُ الشعراء و قائدھم الی النار۔ (یعنی وہ شاعروں کا سردار ہے لیکن جہنم کی راہ میں وہی ان کا رہبر ہوگا۔)" مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پا لیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے، نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔

جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہئے کہ جو موجود نہیں ہے اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں۔

حسن را از خود بروں جستن خطاست
آں چہ می بایست پیش ما کجاست

"جو فنکار زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے، وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے۔ عہد جدید کا فن کار فطرت سے اکتساب فیض کرتا ہے، حالانکہ فطرت تو بس 'ہے'، اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روڑے اٹکائے جو ہم اس کے لئے کرتے ہیں جو 'ہونا چاہئے'، اور جسے فنکار اپنے وجود کی گہرائیوں میں پاتا ہے۔"

جس طرح اقبال کی شاعری بعض روحانی اخلاقی مقاصد پر مبنی ہے اور وہ اس کے ذریعے انسان کے دل میں جذب و قوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا چاہتے ہیں جس کی بدولت وہ فطرت پر قابو پا سکے۔ اسی طرح اقبال کی نثر بھی انشاء پردازی کے کمالات کے مظاہرے کے لئے نہیں ہے بلکہ وہ اپنی نثر کے ذریعے اپنی شاعری ہی کی طرح روحانی اخلاقی مقاصد کے حصول کی کاوش کرتے ہیں۔ اس طرح ان کی شاعری اور نثر دونوں زندگی کی خدمت گزاری کے لئے وقف ہیں اور اپنے اندر ایک بڑا اور اہم نصب العین رکھتی ہیں۔

تصورِ خودی اور اقبال و آزاد

علامہ اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد کا تعلق ایک ہی عہد اور اس کے مسائل سے ہے اور سیاسی اور عملی سطح پر دونوں کے رویوں میں زبردست تضاد ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں کے افکار اور تصورات میں بڑی حد تک مماثلت اور یکسانیت بھی موجود ہے۔ دونوں کی شخصیتیں بڑی متنوع اور پہلودار ہیں۔ اور ہر کی اپنی انفرادی شخصیت کے بعض پہلو آپس میں دست و گریباں بھی ہیں لیکن کسی ایک شخصیت کا جو مجموعی تاثر ہمارے ذہن پر مرتب ہوتا ہے، وہ دوسری شخصیت کے مجموعی تاثر سے مختلف ہوتا ہے۔ اس طرح دونوں اپنی اپنی انفرادیت بچالے جاتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بعض ایسے عناصر بھی چھوڑ جاتے ہیں جو دونوں شخصیتوں کے درمیان قدرِ مشترک کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ ان دونوں شخصیتوں کا بنیادی اور غالب عنصر جو دونوں کے درمیان فکری ربط پیدا کرتا ہے اور شخصیت کے تناظر میں دونوں کو الگ الگ کر کے انفرادی حیثیت عطا کرتا ہے، وہ "خودی" یا "انا" کا تصور ہے۔

اقبال کے نظامِ فکر میں خودی کا تصور کلیدی حیثیت کا حامل ہے، مولانا آزاد کے نظام جبات میں خودی کا ظہور کلیدی اہمیت کا حامل ہے اور یہی ان کے مربوط و مسلسل نظام فکر کی اساس ہے۔ ہم ایسا نہیں کہہ سکتے کہ مولانا آزاد، اقبال کے مقابلے میں کسی نظام فکر کے حامل ہی نہیں لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ اقبال جیسا ربط و تسلسل مولانا آزاد کے نظام فکر میں نہیں ہے۔ پھر بھی ان کی بکھری ہوئی کڑیوں کو اگر یکجا کر کے مرتب کیا جائے تو وہ ایک نظام فکر ضرور ہے اور تب اس کی کلید بھی "انا" ہی قرار پائے گی:

مومیائی کی گدائی سے تو بہتر ہے شکست
مورِ بے پر حاجتے پیشِ سلیمانے مبر

اقبال شعر میں یہ بات کہہ سکتے ہیں ـــــ سری کا خطاب بالمصلحت واپس نہیں کر سکتے جبکہ مولانا آزاد ہیوی

کی موت برداشت کر سکتے ہیں۔ انگریزی سرکار کی رعایت جنازے کی شرکت کے لئے نہیں لے سکتے۔ تاہم ان دونوں کی فکر کا بنیادی محور "خودی" یا "انا" ہی ہے خواہ وہ نظری سطح پر ہو یا عملی صورت میں۔ اور اس طور پر یہ موضوع دونوں کی فکر کا ایک مشترک پہلو بن جاتا ہے۔ اور اس سطح پر دونوں ایک عظیم مفکر کی حیثیت سے ہمارے سامنے جلوہ افروز ہوتے ہیں۔

تہذیب وتمدن کی تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی حیات اور کائنات، روح اور مادہ، داخل اور خارج، باطن اور ظاہر، معنی اور عبارت، فکر اور عمل میں تناسب اور توازن کی کمی بیشی واقع ہوئی ہے تو اس سے انسانیت نے اپنے سر میں درد محسوس کیا ہے اور آگہی کا مزید درد جھیل کر اس دردِ سر کا درمان تلاش کرنے کی پر خلوص کاوش کی ہے۔ اور ایسے ہی لوگ مفکرین، مصلحین اور معلمین اخلاق ہوتے ہیں اور ایک ایسے نظام معنی کی تلاش میں اپنی زندگیاں وقف کردی ہیں جس کے ذریعہ حیات وکائنات کے تمام امکانی مسائل حل ہو سکیں۔ ایسے مفکرین و مصلحین و معلمین کو کیا کسی نے ایسے کام کے لئے کبھی مجبور کیا؟ اس کا جواب نہ تو نفی میں دیا جا سکتا ہے نہ اثبات میں۔ شاید ان لوگوں کی خلقت ہی کا یہ تقاضا تھا کیونکہ اس کے امکانات کائنات فطرت میں پہلے سے موجود تھے۔ جبھی تو قرآن میں آیا ہے کہ انصاف کے ساتھ وزن کرو، وزن میں نہ کمی کرو نہ زیادتی۔ اس کے سوا ڈنڈی مارنا اور کس چیز کو کہتے ہیں جس کی سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ ہر تعمیر جس میں تناسب اور توازن کا مخصوص آہنگ نہ ہو، وہ زوال اور موت پر منتہی ہو جائے گی۔ علامہ اقبال اور مولانا آزاد کے عہد پر ایک سرسری نظر ڈالیں تو انسانی معاشرے میں ہر سطح پر اسی عدم توازن کا احساس ہوگا، ایسے ہی اسباب وعلل ہوتے ہیں، جو فطرت کی حنابندی کے لئے انسانی اذہان کو اپنی طرف مائل کرتے ہیں حساس ذہن اور گداز دل رکھنے والا انسان ایسے ماحول سے اپنا دامنِ شعور ونظر نہیں بچا سکتا اور علامہ اقبال ومولانا آزاد بھی ایسا نہ کر سکے۔ دونوں نے ماضی وحال کے آثار کا جائزہ لیکر تلاش وتجسس کی راہ اپنے طور پر نکالی اور موروثی ترکے کو اپنی خلاقانہ توانائی سے تازہ کار کر دیا یہاں پہلے ہی قدم پر جو مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے، وہ ایک سوال ہے۔

علامہ اقبال کے سامنے یہ سوال ہے کہ نظامِ کائنات میں دائمی عنصر کیا ہے؟ اور مولانا آزاد کا بھی سوال اپنے مفہوم کے اعتبار سے یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں حقیقت کیا ہے، کیوں ہے اور کہاں ہے؟

دونوں اپنی کھلی آنکھوں سے پوری کائنات اور اس کے موجودات ومظاہر کا مشاہدہ کرتے ہیں لیکن جس چیز کی انہیں تلاش ہے، وہ کہیں سامنے دکھائی نہیں دیتی۔ یعنی اقبال کو نظام کائنات کے عارضی عناصر (TEMPEPORY ELEMENTS) دکھائی دیتے ہیں لیکن دائمی عنصر (PERMANENT ELEMENT) نہیں۔ اسی طرح مولانا آزاد کے سامنے جو کچھ ہے وہ حقیقت سے پرے ہے کیونکہ اس میں کثرت ہے جبکہ ان کے مطابق

حقیقت ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ بھی کہ کثرت میں ظاہری طور پہ وحدت نہیں ہے کیونکہ یہ آپس میں متعارض، متخالف اور متصادم ہیں اور یہیں سے ان کی درماندگیاں شروع ہوتی ہیں۔

اقبال مسئلے پر غور و فکر کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ نظام کائنات میں دائمی عنصر "خودی" ہے اور خودی کثیر الجہات نامی سیّال حقیقت ہے یعنی اس کی بہت ساری جہتیں ہیں۔

ظاہر ہے کہ اقبال خودی کو عام مفہوم میں نہیں لیتے بلکہ ایک مخصوص فلسفیانہ معنی میں خودی کا استعمال کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ خودی ہی وہ اصول ہے جو کثرت کا واحد سبب ہے یعنی حقیقت ایسی اکائی ہے جو عددی یا نوعی نہیں ہے بلکہ وہ بربنائے خودی صافی وحدت ہے چنانچہ اپنی یکتائی کو قائم اور برقرار رکھنے کے لئے کثرت کی صورتیں خلق کر لیتی ہے تاکہ وہ بے مثل اور یکتا رہے:

ہنگامہ لبست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

اقبال حقیقت کا تجزیہ کرتے وقت خودی کی تقسیم نہیں کرتے لیکن تجزیے کی آسانی کیلئے خودی کی دو سطحیں قائم کر لیتے ہیں جسے امر و خلق کہتے ہیں۔ امر سے ان کی مراد تقویم کی بلندی اور خلق سے مراد سفلین کی پستی ہے۔ خلق کی سطح پر خودی افراد و اشخاص ہیں جبکہ امر یعنی تقویم کی بلندی پر خودی لازمانی لامکانی ارادی یکتائی ہے۔ خودی سطح امر سے نیچے سطح خلق پر آتی ہے تو زمانی مکانی معینات تعمیر کر کے ان میں قید ہو جاتی ہے یا دوسرے لفظوں میں ان کی عادت میں مبتلا ہو جاتی ہے جبکہ سطح امر یعنی تقویم کی بلندی پر خودی لازمانی لامکانی وحدت ارادہ ہے جس سے نچلی سطحوں کے تمام ارادے اپنا ظہور حاصل کرتے ہیں۔ خود اقبال ہی کے مطابق یہ کائنات خودی کی نوآبادی ہے اور اس میں جمادات سے لیکر نباتات، و انسان تک میں خودی کی توانائی کی مختلف سطحیں اجاگر ہوتی ہیں یعنی خودی جب سطح امر پہ ہوتی ہے تو کثیر توانائی رکھنے والی فاعلی بالارادہ حقیقت ہوتی ہے اور جب سطح خلق پر ہوتی ہے تو زمانی مکانی نظام کے شکنجے میں اسیر ہو جاتی ہے جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

اقبال جس کثیر الجہات توانائی کا تصور قائم کرتے ہیں وہ احساس و ادراک سے بھی واضح ہے۔ انسان میں یہی توانائی حیات، شعور، ارادے اور حافظے کی صورت میں جلوہ گر ہے یعنی حقیقت ایک ہی ہے جس کی جلوہ گری

عام ہے لیکن اس کا سب سے جلیل و جمیل اظہار انسان ہی میں ہوا ہے۔ حیات اور نفسیات کی بنیادوں پر اس کے ہونے کی دلیلیں بھی اقبال پہلے اور دوسرے خطبات میں دیتے ہیں۔ اس کے اندر واقع ہونے والی تحریکات و تغیرات کا سبب بیان کرتے ہوئے یہ بتلایا ہے کہ انسان چاہے تو اپنے اندر سطح امر کی اس تخلیقی توانائی کا عرفان حاصل کرے جو حیات شعور، ارادہ اور مقصد سے ہمکنار ہے۔

اقبال کا تصور خودی گرچہ ایک فلسفیانہ نظام ہے لیکن اپنے اندر حکیمانہ بنیادیں بھی رکھتا ہے۔ انھوں نے اپنے اشعار اور خطبات کے ذریعہ اسی تصور کی ترسیل و تبلیغ کی ہے۔ وہ سطح خلق پر پائی جانیوالی مخلوق میں ایک ربط داخلی مانتے ہیں کیونکہ وہ انسان اور دوسری مخلوق کے درمیان وصفی امتیاز کے قائل نہیں ہیں جبکہ وہ مقداری فرق کے قائل ہیں اسی وجہ سے تضاد و تعارض اور تخالف کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ربط نامی بھی ہے اور سیال بھی۔ طرفہ دار بھی ہے اور طرفہ کار بھی۔ اقبال کا یہ نظام فکر فلسفیانہ حکیمانہ بنیادوں کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ اسلام کے بنیادی عقائد سے بھی مربوط ہے اور عالمی ارتقائی روایات کو ایک گھٹی ہوئی فکری تنظیم میں سموتے ہوئے ہے اقبال کہتے ہیں:

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں — کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں — مگر عین محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے — یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
نہیں اس کی طاقت سے کہسار چور — نہیں اسکے پھندے میں جبریل و حور

اللہ نور السمٰوٰت والارض یعنی اللہ ہی ارض و سماوات کی توانائی ہے۔ یہاں تک آتے آتے اقبال متصوفانہ میلان سے بہت قریب ہو گئے ہیں۔ خودی اور تصوف میں روایتی طور پر بظاہر فرق ہے اور تضاد و بعد معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اپنا محاذ رسمی خانقاہ اور تصوف کے خلاف آراستہ کیا لیکن دراصل انہوں نے تصوف کی فکری بنیادیں فراہم کی ہیں۔ حافظ کے متصوفانہ میلان پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ع آن فقیہہ ملت میخوارگاں

انہوں نے افلاطون کے اعیان ثابتہ پر بھی اسی نقطۂ نظر سے تنقید کی ہے اور اس کا سبب یوں بیان کیا ہے:

بس کہ از ذوق عمل محروم بود — جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

اقبال کے تصور خودی کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت ہوا ہے متصوفانہ دبستانِ فکر میں جہاں مادے کی نفی کی گئی ہے یا اسے خواب و خیال تصور کیا گیا ہے اس کو اقبال نے عملی

کوتاہی، نفئ حیات اور انکار خودی سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نزدیک خودی ہی نظامِ کائنات میں مستقل عنصر ہے۔ یہی ظاہر ہے، یہی باطن ہے یعنی یہی جلوۂ بدمست بھی ہے اور یہی خلوت پسند بھی ہے۔ حیات اسی خودی کا ایک پہلو ہے۔ احساس وادراک اور شعور وعلم بھی یہی ہے، سیاسیات، اخلاقیات اور حکمت ومذہب بھی یہی ہے جہاں زاویۂ نگاہ کا فرق ہوا کہ اس ایک حقیقت کے کثیر الاطراف جلووں میں تضاد وتخالف اور تعارض کی کیفیت دکھائی دینے لگتی ہے۔ انسان کی سطح بین اور ظاہر پرست نگاہ کے سامنے یہی کوہ گراں بھی ہے جس کو توڑ کر بڑھے جانے کی تلقین اقبال کرتے ہیں۔ خودی کے اس کثیر الجہت تصور کو انھوں نے اپنی اردو نظم "ساقی نامہ" میں اور اپنی فارسی نظم "اسرار خودی" میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ وہ زندگی کو خودی کا ہی ایک پہلو قرار دیتے ہیں اس لئے وہ کہتے ہیں:

سفر زندگی کے لئے برگ وساز ۔۔۔ سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز
خودی جلوہ بدمست وخلوت پسند ۔۔۔ سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
خودی کی ہے یہ منزل اولیں ۔۔۔ مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
خودی شیر مولا جہاں اس کا صید ۔۔۔ زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید
ہر اک منتظر تیری یلغار کا ۔۔۔ تری شوخیٔ فکر وکردار کا
یہ ہے مقصد گردش روزگار ۔۔۔ کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

مولانا آزاد کا تصورِ "انا" ایسا زود اثر اور کثیر الجہت نہیں اور نہ بظاہر وہ فلسفیانہ اصطلاح کی "خودی" یا "انا" پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ بلکہ وہ اس معاملے کو ایک عام تحلیلی عملی زاویۂ نگاہ سے زندگی میں برت گئے۔ وہ خود لکھتے ہیں:۔

"... تھوڑی دیر رک کر اس معاملے پر غور کریں۔ ایک ادیب، ایک شاعر، ایک مصور، ایک اہل قلم کی انانیت (EGOTISM) کیا ہے۔ ابھی نہ تو فلسفہ اخلاق کے مذہب انا (EGOISM) کا رخ کیجئے، نہ خودی (I AMNESS) مصلحۂ تصوف میں جائیے۔ صرف ایک عام تحلیلی زاویۂ نگاہ سے معاملہ کو دیکھئے۔ آپ کو صاف دکھائی دے گا کہ یہ انانیت دراصل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس کی فکری انفرادیت کا ایک قدرتی سرجوش ہے جسے وہ دبا نہیں سکتا۔ اگر دبانا چاہے تو اور زیادہ ابھرنے لگتی ہے اور اپنی ہستی کا اثبات کرتی ہے"

(غبار خاطر صفحہ ۱۸۰)

اس اقتباس میں شخصی خودی کے انفرادی تشخص کا بیان ہے جس میں خودی کو فکری انفرادیت کا سرجوش کہا گیا ہے اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ اس پر روک لگانے سے یہ اور زیادہ ابھرنے لگتی ہے اور اپنی ہستی کا اثبات کرتی ہے۔

اقبال کے نزدیک زندگی خودی کا ہی ایک پہلو ہے اور خودی زندگی کی حقیقی توانائی ہے۔ یہ توانائی عمل، شعور اور ارادے کا نقطۂ ارتکاز ہے چونکہ اس میں مقصد ہے اس لئے اس میں حرکت ہے اور چونکہ اس میں حرکت ہے اس لئے حصولِ مقاصد کے لئے شدت کی ضرورت ہے اور شدت کے لئے رکاوٹ کی ضرورت ہے کیونکہ قوتِ حیات اپنے اظہار میں اسی وقت کامیاب ہوتی ہے جب اظہار کی راہ میں رکاوٹیں ہوں چنانچہ حیات تکمیلِ مقاصد کے لئے جہاں راہ بناتی ہے، وہیں رکاوٹ بھی خلق کرتی جاتی ہے اور یہی رکاوٹیں معینات ہیں جنہیں واقعیت کہتے ہیں۔ اس فکری تناظر میں یہ معینات خود بہت معنی خیز ہیں اقبال کہتے ہیں :

زمانہ باز برافروخت آتشِ نمرود
کہ آشکار شود جوہرِ مسلمانی

مولانا آزاد انسانی "ایغو (EGO) کی شناخت اس کے "میں" کی علامتی تعبیر سے کرتے ہیں اور وہ اس کو ازلی کوشش تصور کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جس شخص میں خودی کی توانائی زیادہ ہوتی ہے اس کی انانیت کی مقدار اضافی نہیں بلکہ مطلق نوعیت رکھتی ہے اور مطلق سے وہ یہ مراد لیتے ہیں کہ خود اس کو اپنی انانیت جتنی بڑی دکھائی دیتی ہے۔ اتنی ہی بڑی دوسرے بھی دیکھنے لگتے ہیں، یعنی خودی کا انعکاس اس کے آئینۂ داخل اور آئینۂ خارج دونوں میں یکساں ہوتا ہے۔ مولانا کا یہ بھی خیال ہے کہ اس کے مظاہر بوقلموں ہوتے ہیں۔ خود ان ہی کے الفاظ میں :-

"ایسے افراد اپنی "میں" کا سرجوش کسی طرح نہیں دبا سکتے۔ ان کی خاموشی بھی چیخنے والی اور ان کا سکون بھی تڑپنے والا ہوتا ہے۔ ان کی انفرادیت دبانے سے اور اچھلنے لگے گی۔ ایسے افراد کبھی "میں" بولتے ہیں تو اس میں قصد، بناوٹ اور نمائش کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ وہ سرتاسر حقیقتِ حال کی ایک بے اختیار چیخ ہوتی ہے۔"

(غبارِ خاطر ص ۱۸۴)

اس اقتباس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ خودی کی سرشت تخلیقی ہے جبھی "میں" کا سرجوش کبھی نہیں تھمتا اور اس میں بناوٹ یا نمائش کو بھی دخل نہیں ہوتا۔ وہ ایک اور جگہ پر اس کی بوقلمونی اور ارتقائی مدارج کے سلسلے میں اس طرح اپنا خیال ظاہر کرتے ہیں :

"۔۔۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ انسان کے تمام معنوی محسوسات کی طرح اس کی انفرادیت کی نمود بھی مختلف حالتوں میں مختلف طرح کی نوعیتیں رکھتی ہے، کبھی وہ سوتی

رہتی ہے، کبھی جاگ اٹھتی ہے، کبھی اٹھ کر بیٹھ جاتی ہے اور پھر کبھی زور شور سے اچھلنے لگتی ہے۔ انسان کی ساری قوتوں کی طرح وہ بھی نشو و نما کی محتاج ہوئی جس طرح ہر انسان کا ذہن و ادراک یکساں درجہ کا نہیں ہوتا، اسی طرح انفرادیت کا جوش بھی ہر دیگ میں ایک ہی طرح نہیں ابلتا۔ مدارج کا یہی فرق ہے جو ہم تمام ادیبوں، شاعروں مصوروں، موسیقی نوازوں میں پائے جاتے ہیں۔ اکثروں کی انفرادیت بولتی ہے مگر دھیمی سروں میں بولتی ہے۔ بعضوں کی انفرادیت اتنی پرجوش ہوتی ہے کہ جب کبھی بولے گی سارا گرد و پیش گونج اٹھے گا۔"

(غبار خاطر ص ۱۹۴)

" انا "، جو انفرادیت کی روح ہے اور مولانا " میں " سے اس کی شناخت قائم کرتے ہیں فلسفے کی رو سے یہی انفرادی خودی ہے۔ مولانا نے اگرچہ فلسفیانہ اور متصوفانہ تناظر سے ہٹ کر خالص ادبی تناظر میں اس پر بحث کی ہے لیکن اس کا ثبوت موجود ہے کہ ان کے ذہن میں اس کی فلسفیانہ حکیمانہ تعبیریں موجود ہیں اور اس کا ثبوت یہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"میں نے ابتدائی سطور میں " الیغو " کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یہ وہی یونانی EGO کی تعریب ہے جو ارسطو کے مترجموں نے ابتدا ہی میں اختیار کر لی تھی اور پھر فارابی اور ابن رشد وغیرہ برابر استعمال کرتے رہے۔"

(غبار خاطر ص ۱۸۸-۱۸۹)

مولانا کے اقتباسات سے ابتک انسانی خودی کی انفرادی نوعیتیں سامنے آئی ہیں جبکہ اقبال اس پوری کائنات کو خودی کی نوآبادی تسلیم کرتے ہیں اور ہر شے میں نمودِ خودی کے جلووں کا مشاہدہ فرماتے ہیں اور اسی بنا پر انسانی و غیر انسانی خودی میں ایک ربطِ داخلی مانتے ہیں، ہر چند کہ یہ ربط اس بنا پر ہے کہ انسان اور غیر انسان میں کوئی وصفی امتیاز نہیں۔ اسی بنا پر وہ " میں " اور " تو " کی تکرار سے احتراز کرتے ہیں لیکن وہ انسان اور غیر انسان میں خودی کے مقداری فرق کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ ایسا تسلیم نہیں کرنے سے انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں کیا جا سکتا چنانچہ اب علامہ اقبال اور مولانا آزاد کے اس تقابلی مطالعے میں یہ دیکھ لینا چاہئے کہ مولانا کا تصور کائناتِ فطرت کے سلسلے میں کیا ہے، مولانا لکھتے ہیں:

"... فطرتِ کائنات میں ایک مکمل مثال (PATTERN) کی نموداری ہے ایسی مثال جو عظیم بھی ہے اور جمالی (AESTHETIC) بھی۔ اس کی عظمت ہمیں مرعوب کرتی ہے۔ اس کا جمال ہم میں محویت پیدا کرتا ہے۔ پھر کیا ہم فرض کر لیں کہ فطرت کی یہ نمود بغیر کسی مدرک (INTELLIGENT) قوت کے کام کر رہی ہے... جسم

میں روح بولتی ہے اور لفظ میں معنی ابھرتا ہے تو حقائق ہستی کے اجسام بھی
اپنے اندر کوئی روحِ معنی رکھتے ہیں۔" (غبار خاطر ص ۱۱۳)

جب مولانا یہ کہتے ہیں کہ فطرتِ کائنات میں ایک مکمل مثال کی نمود اری ہے تو یہاں پر "مثال" سے ان کی مراد کیا ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے ان کی مراد وہی "ایغو" یا "انا" ہے۔ وہ چونکہ فلسفیانہ یا متصوفانہ اصطلاح کے ذریعہ اپنی بات کہنا نہیں چاہتے اسی وجہ سے انھوں نے "ایغو" یا "انا" کے مرادف ہی "مثال" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ جلالی بھی ہے اور جمالی بھی اور اسی کے سبب ہم میں مرعوبیت اور محویت پیدا ہوتی ہے۔ پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نظامِ کائنات میں کوئی مدرک قوت کارفرما ہے اور اقبال کی زبان میں وہی خودی ہے جس کی جلوہ گری ہر سطح پر عام ہے یعنی کائناتِ فطرت میں پایا جانے والا ہر واقعہ نمائندۂ خودی ہے۔ اور مولانا بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حقائقِ ہستی کے اجسام بھی اپنے اندر کوئی روحِ معنی رکھتے ہیں۔ اس طرح مولانا بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نظامِ کائنات میں خودی کی کارفرمائی ہے اور یہ کائنات خودی کی ہی نوآبادی ہے چنانچہ کائنات کی ہر شے کے ذریعہ کسی نہ کسی شکل میں خودی کا ظہور ہوتا ہے۔ یہاں پر ایک اور اہم نکتے کو سمجھ لینا ضروری ہے کہ خودی شانِ خداوندی ہے اور کائناتِ فطرت میں جاری و ساری ہے۔ اقبال اس کی تنزیہی ماورائیت کے بھی قائل ہیں اور یہ ماورائی سطح ہی "احسنِ تقویم" یا امر کی سطح ہے۔ مولانا آزاد بھی چونکہ خودی کو اس کائنات میں جاری و ساری تصور کرتے ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ وہ اس کی تنزیہی ماورائیت کے قائل ہیں کہ نہیں۔؟

مولانا آزاد بھی چونکہ خودی کو حیات بیز، شعور ریز، مقصد انگیز اور ارادہ خیز تصور کرتے ہیں اس لئے وہ انسان کی شکل میں جلوہ ریز خودی کو انتہائی ترقی پذیر تصور کرتے ہیں اور اس کے مزید ارتقا کے امکانی تصورات پر بھی یقین رکھتے ہیں اور وہ محسوس کرتے ہیں کہ انسان میں اس کی صلاحیتیں ہیں جو اسے ایک بلند ترین نصب العین کی طرف گامزن رکھتی ہیں اور ان ہی صلاحیتوں کی وجہ سے وہ پچھلے درپست ترین درجوں سے اوپر اٹھ کر انسانیت کے درجے میں آیا ہے اور اب جو انسانی صورت میں سر اٹھائے اوپر دیکھ رہا ہے تو یہ اس کی داخلی تحریکات ہی کا نتیجہ ہے یا اوپر بھی کچھ ہے جو اسے اوپر کی طرف دیکھنے اور بڑھنے کیلئے مجبور کر رہا ہے؟ مولانا اس مفروضے کی توضیح ایک جرمن فلسفی ریحل (RIEHL) کے حوالے سے پیش کرتے ہیں:

"انسان تن کر کھڑا نہیں رہ سکتا جب تک کوئی ایسی چیز اس کے سامنے موجود نہ ہو جو خود اس سے بلندتر ہے؛ وہ کسی بلند چیز کے دیکھنے ہی کے لئے سر اوپر اٹھا سکتا ہے۔" (غبار خاطر ص ۱۱۶)

مولانا کی نظر میں بلندی کا نصب العین ذاتِ واجب ہے جو اقبال کی فلسفیانہ زبان میں انائے محض یا خودیٔ

محض ہے اور یہی سطح " احسن تقویم " کی ہے جس کو وہ سطح امر کہتے ہیں۔ انسانی خودی اس سطح بلند کے مقابلے میں پست تر سطح یعنی "اسفل سافلین" کی سطح (جس کو وہ خلق کی سطح بھی کہتے ہیں) پر ہے۔ اس کی فکری و عملی سرگرمیوں کو اقبال حیات و نفسیات کے تناظر میں PSYCHIC ACTIVITY تسلیم کرتے ہیں جس سے اس کی سطح امر کی لامحدود اور غیر معین کثیر الجہات توانائی کا اظہار ہوتا ہے۔ مولانا آزاد بھی کائنات فطرت اور اس کے موجودات و مظاہر کو NOSTALGIC TREND کا حامل تصور کرتے ہیں یہ یہاں اس بات کو ذہن نشین رکھنے کی ضرورت ہے کہ NOSTALGIC TREND سے میری مراد BACK TO BE ORIGINS کی TENDENCY ہے۔ اس کو آسانی کے لئے ناسٹالجیائی میلان بھی کہہ سکتے ہیں۔ مولانا آزاد کی نظر نظریۂ مقادیر عنصری (QUANTUM THEORY) پر بھی رہی ہے اور فلسفے پر بھی۔ اور اسلامیات و دینیات کے وہ ماہر عالم تھے چنانچہ انھوں نے بھی حکیمانہ فلسفیانہ نقطۂ نظر کو آیات قرآنی کے عمیق و دقیق رموز سے تقویت پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ نظریۂ مقادیر عنصری سے واضح ہوتا ہے کہ روشنی کی لہریں جن خطوط پر پیچھے کی طرف آتی ہیں، انہیں کے متوازی خطوط پر پلٹتی بھی ہیں۔ اس طور قرآن کے مراجعت الی اللہ کا نظریہ بھی حکمت و سائنس کی رو سے ثابت ہوجاتا ہے۔ یہیں یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ تمام موجودات و مظاہر کے اندر ایک ہی روحِ معنی کارفرما ہے۔ اس طرح ماورائی خودی اور کائناتی خودی میں بھی ایک ہی داخلی ربط ہے یعنی کہ انسان ایک طرف کائنات اور دوسری طرف ماورائے کائنات یعنی ذاتِ واجب سے داخلی طور پر مربوط ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس بلندی کو پانے کیلئے بڑی جدوجہد کی ضرورت ہوتی ہے اور یہیں سے جہد للبقا کا تصور قائم ہوتا ہے۔ انسان کے اندر "احسن تقویم" والی بے پناہ توانائی ہے، جب انسان اس کا عرفان حاصل کرلیتا ہے تو وہ اپنی کھوئی ہوئی عظمت اور بلندی کو حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرتا ہے لیکن اس کی بے پناہ اور غیر معین توانائی پر مادی رکاوٹیں ہیں جو ارتقا کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرتی ہیں۔ مولانا اس کشمکش کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

> " یہاں اس کے چاروں طرف پستیاں ہی پستیاں ہیں جو اسے انسانیت کی بلندی
> سے پھر حیوانیت کی پستیوں کی طرف لے جانا چاہتی ہیں حالانکہ وہ اوپر کی طرف
> اڑنا چاہتا ہے . . . اسے بلندیوں اور لامحدود بلندیوں کا بامِ رفعت چاہیئے،
> جس کی طرف وہ برابر دیکھتا رہے اور جو اسے ہر دم بلند سے بلند تر ہوتے رہنے
> کا اشارہ کرتا رہے۔" (غبار خاطر ص ۱۱۶)

یہی بلندی کا نصب العین یا بامِ رفعت کی طلب انسان کی خودی ہے اور یہی اس کی داخلی تحریکات و تغیرات کا واحد سبب ہے لیکن وہ اپنے مقصد کے حصول میں اس وقت تک کامیاب نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے گردوپیش یعنی مادی غلبے پر قابو پاکر تسخیر جہات کا کارنامہ انجام نہ دے۔ زمانی مکانی معینات پر اختیار و اقتدار حاصل نہ کرلے

اور جب تک وہ زمانی مکانی معینات کے شکنجے سے آزاد نہیں ہوتا تب تک وہ اپنے مشن میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔

اقبال اثبات حیات اور عرفان ذات کو مقصد آفرینی کی سمت میں دو قدم سے زیادہ تصور نہیں کرتے۔ مولانا آزاد بھی خود بینی اور خود شناسی کو اس سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ خودی کی تکمیل اسی وقت ہوتی ہے جب وہ اس پستی سے نکل کر بام رفعت پر فائز ہو جائے یعنی تسخیر حدود زمان اضافی ہی تکمیل خودی کی شرط ہے اور یہ کام بیٹھے بٹھائے یا خیالوں کی دنیا میں کھوئے رہنے سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لئے ایسی جد وجہد کی ضرورت ہے جو شعور ریز بھی ہو اور ارادہ خیز بھی اور عشق انگیز بھی۔

اقبال کے نزدیک عشق بہت ہی اہم ہے۔ یہ وہ جوشش حیات ہے جو زندگی کو سارے جبر ولزوم سے نجات دلا دیتا ہے اور زندگی کو دوام عطا کرتا ہے۔ اقبال اسے حرکت وعمل سے بھی عبارت کرتے ہیں اور بعض اوقات لفظوں نے بجائے عشق کے حرکت وعمل کا بھی استعمال کیا ہے۔ انسان کے عمل سے جو معجز نمائیاں ظاہر ہوتی ہیں وہ فی الحقیقت عشق ہی کی کرشمہ سازیاں ہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بدم

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

عشق کے مقابلے میں عقل کمتر ہے لیکن حیات کے بے نہایت سفر میں عقل کی بھی ضرورت ہے چنانچہ اقبال عقل کی ضرورت واہمیت کا انکار نہیں کرتے لیکن عقل کے مقابلے میں عشق کی برتری تسلیم کرتے ہیں کیونکہ یہ مسلسل حرکت ہے۔ حیات کا سفر لامتناہی ہے، اس سفر کو ہمیشہ جاری رکھنے کے لئے کبھی نہ رکنے والی حرکت کی ضرورت ہے اور عشق وہی حرکت ہے لیکن سفر میں پیش آنے والی ہر سامنے کی منزل آئندہ آنے والی منزلوں کا پیش خیمہ ہے اور سامنے والی منزل تک سفر کا اہتمام عقل ہی کے ذمے ہے۔ اس مفہوم کو اقبال نے رومی اور بو علی سینا (جو بالترتیب عشق و عقل کی علامت ہیں) کے ذریعہ اس طرح ادا کیا ہے:

بو علی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردہ محمل گرفت

یا۔ ع ـــــ جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی

مولانا آزاد نے بھی جذبہ عشق کو تکمیل خودی کے لئے ضروری قرار دیا ہے لیکن وہ لفظ عشق کا استعمال کم ہی کرتے

ہیں، اس کو وہ کبھی "دل" اور کبھی "اضطراب" کی علامتوں سے واضح کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"۔۔۔ ہم اپنے سے باہر ساری چیزیں ڈھونڈھتے رہیں گے مگر اپنے کھوئے ہوئے دل کو کبھی نہیں ڈھونڈھیں گے، حالانکہ اگر اسے ڈھونڈھ نکالیں، تو عشق و مسرت کا سارا سامان اسی کوٹھری کے اندر سمٹا ہوا مل جائے۔" (غبار خاطر ص ۶۹)

عشق کی علامت متصوفانہ افکار کی دین ہے۔ متصوفین نے وصال اور فراق کے حدود و حصار کو توڑنے کے لئے فلسفۂ وجدان کے تحت اسے استعمال کیا تھا اور انھوں نے کثیر الجہات توانائی حیات کے طور پر تسلیم کیا تھا لیکن اس کی اس کی غلط تعبیرات و تاویلات نے متصوفانہ میلان میں غلط فہمی پیدا کر کے بعض صوفیوں کو بے عملی کی طرف مائل کر دیا اور پھر جبر و تدبر یا قضا و قدر کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا جس طرح شریعت کئی خانوں میں تقسیم ہوئی، اسی طرح صوفیانہ دبستان بھی کئی حلقوں میں بٹ گیا۔

علامہ اقبال اور مولانا آزاد دونوں ہی ایسے تصوف سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں جو بے عملی کی راہ پر انسانوں کو ڈال دیتا ہے لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ علامہ اقبال اور مولانا آزاد دونوں زاویہ وجدان سے متاثر ہیں اور حلقۂ تصوف میں وحدت الوجود کے قائل ہیں لیکن مولانا آزاد وصل کے قائل نظر آتے ہیں اور اقبال فراق پر قانع ہو جاتے ہیں۔ دونوں کے درمیان یہ ایک اہم فکری اور نفسیاتی پیچیدگی ہے جس کی تحلیل کی گنجائش یہاں نہیں تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ مولانا آزاد حرکت کی بجائے سکون، جلال و ادعائی بجائے خضوع و خشوع اور عمل کی بجائے بے عملی کو قبول نہیں کرتے۔

یہ نکتہ دلچسپ ہے کہ مولانا روم زاویۂ وجدان کے رہبر تسلیم کئے جاتے ہیں اور حلقۂ تصوف میں وہ وحدت الوجودی ہیں اور حافظ بھی ——— لیکن اقبال مولانا روم کو تو اپنا مرشد تسلیم کر لیتے ہیں جبکہ حافظ پر طنز کرتے ہیں۔ ؎

آں فقیہہ ملت میخوار گاں

بات دراصل یہ ہے کہ اقبال بہرحال وجدانی اہمیتوں کے قائل ہیں اور اسی تصور کے تحت وہ مولانا روم کو اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں۔ حافظ ہرچند کہ وحدت الوجودی ہیں لیکن ان کی حال مستی عمل میں مانع آتی ہے اس وجہ سے اقبال حافظ کے اشعار و افکار سے اظہار برأت کرتے ہیں جبکہ رومی کی جستجو محرک عمل بن جاتی ہے چنانچہ رومی کے تئیں اقبال کی کشش کا یہی نکتہ ایک اہم راز بن جاتا ہے۔ مولانا روم کے یہاں فکر و عمل میں بھی متوازن ہم آہنگی ہے اور غالباً یہی سبب ہے کہ اقبال اپنے عہد کے لئے رومی جیسے رمز آشنا کی تمنا کرتے ہیں:

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گلِ ایراں وہی تبریز ہے ساقی

اقبال حالتِ فراق و مہجوری پر قناعت کرتے ہیں کیونکہ وہ رجائی نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ ان کے نزدیک

لاتقنطو" میں "رحمتِ اللہ" ہے۔ مایوسی ان کے مسلک میں گناہ ہے۔ وہ کہتے ہیں :

گرمیٔ آرزو فراق شورشِ ہائے وہو فراق
موج کی جستجو فراق قطرہ کی آبرو فراق

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

اقبال فلسفۂ جبر کے قائل نہیں۔ وہ اسے بے عملی کا بہانہ سمجھتے ہیں۔ اسی لئے تقدیر اور تدبیر پہ ذوقِ عمل کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان کے مطابق انسان خود اس کائنات میں تقدیرِ الٰہی ہے :

غلامی میں نہ کام آتی ہیں تقدیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ عمل پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

مولانا آزاد کی بھی نظر جبر و اختیار کے تصورات پر رہی ہے۔ وہ عشق میں فراق کی بجائے وصال اور عمل میں جبر کی بجائے اختیار کے قائل ہیں۔ اس طرح خودی کے ذیلی تصور "عشق" میں اقبال اور مولانا آزاد کے میلان میں قدرے فرق ہے اور اس فرق کو اقبال کی ہائیڈل برگ کی زندگی اور مولانا آزاد کی کلکتہ کی زندگی کے تناظر میں سمجھا جاسکتا ہے۔ جہاں تک جبر و اختیار کے تصور کا تعلق ہے تو مولانا آزاد نظری و فکری اور عملی طور پر بھی اقبال کے نظریۂ اختیار سے متفق نظر آتے ہیں۔ مولانا آزاد نے اپنے اس نظریے کو ایک کہانی کے ذریعہ ظاہر کیا ہے۔ واقعہ یوں بیان کیا ہے کہ جیل میں ایک باورچی تھا۔ ابھی وہ ملازمت میں آیا ہی تھا کہ اس کی طبیعت اس ملازمت سے اوب گئی اور اس نے اسے چھوڑ کر چلے جانے کا قصد کر لیا۔ جیلر اسے جانے کی اجازت نہیں دے رہا تھا جس کے نتیجے میں اس نے ہنگامہ برپا کر دیا جیلر کہتا تھا کہ "تمہیں کوئی اختیار نہیں کہ یہاں سے نکلو" اور باورچی چیختا تھا کہ "پورا اختیار ہے تمہیں کوئی اختیار نہیں کہ مجھے روکو" مولانا لکھتے ہیں کہ :

" باورچی ان لوگوں میں معلوم ہوتا تھا جن کی نسبت کہا گیا ہے کہ :

ع ــــــ قومے بہ جد و جہد گرفتند وصل دوست

مگر جیلیۃ خاں (جیلر) اس پر زور دیتا تھا کہ :

ع ــــــ قومے دیگر حوالہ بہ تقدیر می کنند

جیلر نے خیال کیا کہ حقیقتِ حال کچھ ہی ہو مگر "بین الجبر و الاختیار"، کا مذہب اختیار کئے بغیر چارہ نہیں۔ اس کی نظر اشاعرہ کے "کسب" اور شوپن ہار (SCHO — PENHAUER) کے ارادہ پر گئی :

گناہ اگرچہ نہ بود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب کوش وگو گناہِ من است

(غبار خاطر ص ۶۳)

مولانا آگے چل کر لکھتے ہیں کہ جیلر نے جبر و اختیار کے بیچ کی راہ نکالی اور باورچی سے کہا کہ ایک مہینا اور کام نکال دو تو تمہیں اجازت مل جائے گی ـــــ تو اس پر اس نے اور ہنگامہ زیادہ شروع کر دیا۔ شام کو چیتہ خاں جب میری طرف آیا تو میں نے سمجھایا کہ اس کو جانے دو، اس طرح کسی کو مجبور کرنا ٹھیک نہیں چنانچہ اس نے بات مان لی "بین الجبر والاختیار" کی توضیح مولانا نے حاشیے میں اس طرح پیش کی ہے:

"ڈٹرمن ازم" اور "فری ول" کے درمیان راہ نکالنے کا مذہب جیسا کہ مسلمان متکلموں میں اشاعرہ نے اختیار کیا۔ وہ کہتے ہیں اگرچہ انسان خدا کی قدرت سے باہر نہیں نکل سکتا مگر اسے "کسب" کی قوت حاصل ہے۔ اگرچہ اس کا ارادہ بھی خود اس کے بس کی چیز نہیں ہے۔ در اصل اشاعرہ کا "کسب" بھی مذہب جبر کی ایک دوسری تعبیر ہے۔ شوپن ہار نے اسی اعتقاد کو یوں تعبیر کیا ہے کہ ہمارا ارادہ ہمارے اختیار میں نہیں۔" (غبار خاطر ص ۶۳)

اقبال کا حال بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ وہ بھی ایک سطح پر جبر کے اصول کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ انسان کائناتِ فطرت میں اپنے ارادہ میں آزاد ہے اور اپنی مرضی کے مطابق کائناتِ فطرت میں تصرف کرنے کا مجاز ہے اس سلسلہ میں سورۂ رحمٰن کی ایک آیت توجہ طلب ہے:

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا
مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا ۭ لَا
تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ (۳۳)

" اے فرقے جنوں کے اور انسانوں کے اگر تم سے ہو سکے کہ نکل بھاگو آسمان اور زمین کے کناروں سے تو نکل بھاگو۔ نہیں نکل سکتے مگر، اگر سلطان ساتھ ہو"

"زمین اور آسمان کے کناروں سے" سائنسی تناظر میں جو نتیجہ اخذ ہوتا ہے وہ SPACE TIME CONT-INUUM ہے۔ "سلطان" کے لئے مترجمین نے "سند" کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔ اس سے مراد میرے خیال میں مشیت ہے۔ اقبال کے خیال میں صالح ارادہ اور صالح عمل سے ہی انسان اس قابل ہوتا ہے کہ خودی کی تکمیل کر سکے اور نیابتِ الٰہی کے منصب پر فائز ہو سکے اور اسی اصول کے تحت زمانی مکانی حدود کے شکنجے میں جکڑے

رہنے کے باوجود بھی وہ لازمانی لامکانی حدود پر منصرف ہوتا ہے۔ اس کی خودی حدودِ زمان اضافی سے نجات حاصل کر کے محض بے خودی کی سطح پر آجاتی ہے جو سطح "احسن تقویم" کی ہے اور یہیں پر وہ حُر کہلاتی ہے۔ اس پر سے اضافی اصول کی پابندیاں اٹھ جاتی ہیں۔ کائنات تو ایک مرحلۂ حیات ہے۔ حیات کے بے نہایت سفر کی ایک ادنیٰ سی منزل ہے۔ انسان اگر اسے نہ تسلیم کرنا چاہے تو اسے حق ہے کہ نہ تسلیم کرے۔ یہ تو اسی کے حافظے ارادے اور شعور کا حصہ ہے جس کو وہ عموماً بھول جاتا ہے جس کے نتیجے میں "جبر و اختیار" کی الجھنوں میں الجھ جاتا ہے۔ پھر جب اس کی بازیافت ہو جاتی ہے تو وہ صاحب اختیار ہو جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اشاعرہ نے "کسب" اسی بازیافت کو تسلیم کیا ہے۔

جبر و اختیار کی کشمکش لمحاتی ہے اور وہ بھی اس بنا پر کہ انسان عمل خیر کے لئے کسی اصول کو اپنے عمل میں نافذ کر لیتا ہے۔ اگر اس اصول کے عملی نفاذ کو جبر تسلیم کر لیتے ہیں تو ماننا پڑے گا کہ خدا بھی جبر کے شکنجے میں جکڑا ہوا ہے کیونکہ ہمارا عقیدہ ہے کہ خدا عادل ہے، نہ ظلم کرتا ہے اور نہ ظلم کو پسند کرتا ہے، چونکہ وہ عدل کے اصول کا ہی قائل ہے۔ اس لئے اس سے منحرف نہیں ہوتا تو کیا یہ اس پر جبر ہے؟ یوں تو وہ کرنے کو کیا نہیں کر سکتا لیکن جو کچھ کرتا ہے، اس کا ایک اصول ہے اور اسی کا بنایا ہوا ہے، اس لئے وہ اس کا پابند ہونے کے باوجود بھی مجبور یا جبر کا شکار نہیں۔ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ جبر و اختیار ایک ہی توانائی کے اظہار کے لئے دو عبارتیں ہیں۔ مثال کے طور پر میں سگریٹ کا عادی ہوں۔ یہ عادت خاص طور سے اس وقت شدت اختیار کر لیتی ہے جب کسی پیچیدہ مسئلے پر غور و فکر کا مرحلہ درپیش ہوتا ہے ایسے میں اگر اتفاق سے تمباکو ختم ہو جاتا ہے تو سگریٹ کی خواہش اور بھی شدید ہو جاتی ہے اور طبیعت جھنجھلا کر رہ جاتی ہے۔ تب محسوس ہوتا ہے کہ میں اس کا غلام بن چکا ہوں، اس سے نجات حاصل کر لینی چاہئے اور شدت سے اس خواہش کو کچل دینے کی کوشش کرتا ہوں تو کیا یہ خود پر جبر نہیں ہے؟ لیکن کیا یہ جبر اضافی ہے، اوپر سے کسی کی طرف سے نافذ کیا گیا ہے؟

اسی طرح اقبال بھی جبر و قدر کو خودی ہی کی خلاقیت تصور کرتے ہیں، اس لئے وہ انسان کو مجبور اور بے بس تصور نہیں کرتے۔ اگر انسان اپنے عمل اور ارادے میں آزاد نہیں تو اس کے کسی بھی عمل کی ذمہ داری خواہ وہ خیر ہو یا شر۔ خود انسان پر عاید نہیں ہو سکتی۔ پھر اس سے عمل کا احتساب کیا معنی رکھتا ہے؟ اگر اس نے چوری کی بھی تو اس نے چوری نہیں کی کیونکہ وہ اس قابل ہی کب تھا۔

انسان اس کائنات میں نائب الٰہی ہے چنانچہ اس فرض کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ الٰہی اختیار کا بھی حامل ہو۔ اور تاریخ شاہد ہے کہ انسان نے اپنے عمل سے ایسی مثال قائم کر دی ہے کہ اس کی شخصیت الٰہی شخصیت اور اس کا عمل الٰہی عمل بن کر سامنے ابھرا ہے۔ جب خدا خود کہتا ہے کہ میں اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں، میں اس کی آنکھ بن جاتا

ہوں، میں اس کی زبان بن جاتا ہوں وہ انسان کو اسی اکتساب کی دعوت بھی دیتا ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ اے داؤد! کوشش کر کہ میری صفات تم میں آجائیں اگر اس کا امکان نہیں تو خدا کا یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے۔ اور جب اس کا امکان ہے اور اس کے حکم کے بموجب انسان اپنے ارادے اور عمل سے یہ صفاتِ الٰہیہ حاصل کرلے تو پھر اس کی حیثیت کیا ہو جاتی ہے۔؟

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

علامہ اقبال نے جس طرح ارادے اور عمل کو اہمیت دی ہے، اسی طرح مولانا آزاد نے بھی اپنے مخصوص انداز میں اس کی تلقین کی ہے۔ بے عملی سے دونوں بیزار ہیں اور قوموں کی تباہی کا سبب اسی کو تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال نے جس طرح ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنے کو اور "اللہ ہو اللہ ہو" کرتے رہنے کو شیطان کی چال بازی پر محمول کیا ہے، اسی طرح بے عملی کی ایسی حرکتوں سے مولانا آزاد نے بھی اظہارِ برأت کیا ہے۔ مولانا کی مندرجہ ذیل تحریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، ملاحظہ فرمائیں، وہ لکھتے ہیں:

"____ اٹھارہویں صدی کے اواخر میں جب نپولین نے مصر پر حملہ کیا تو مراد بک نے جامع ازہر کے علماء کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا تھا کہ اب کیا کرنا چاہئے۔ علمائے ازہر نے بالاتفاق یہ رائے دی تھی کہ جامع ازہر میں صحیح بخاری کا ختم شروع کر دینا چاہئے کہ انجاح مقاصد کے لئے تیر بہدف ہے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا لیکن ابھی صحیح بخاری کا ختم ختم نہیں ہوا تھا کہ اہرام کی لڑائی نے مصری حکومت کا خاتمہ کر دیا . . . اوائل میں جب روسیوں نے بخارا کا محاصرہ کیا تھا تو امیر بخارا نے حکم دیا کہ تمام مدرسوں اور مسجدوں میں ختم خواجگان پڑھا جائے۔ ادھر روسیوں کی قلعہ شکن توپیں شہر کا حصار منہدم کر رہی تھیں، ادھر لوگ ختم خواجگان کے حلقے میں بیٹھے یا مقلب القلوب، یا محول الاحوال کے نعرے بلند کر رہے تھے۔ بالآخر وہی نتیجہ نکلا جو ایک ایسے مقابلہ کا نکلنا تھا جس میں ایک طرف گولہ بارود، دوسری طرف ختم خواجگان دعائیں ضرور فائدہ پہنچاتی ہیں۔ مگر انہی کو پہنچاتی ہیں جو عزم و ہمت رکھتے ہیں، بے ہمتوں کے لئے وہ ترکِ عمل اور تعطلِ قویٰ کا حیلہ بن جاتی ہیں۔" (غبارِ خاطر ص ۱۴۸-۱۴۹)

غلامی میں نہ کام آتی ہیں تقدیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ عمل پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں۔ (اقبال)

علامہ اقبال اور مولانا آزاد کے تصورات کے درمیان خودی یا انا کا تصور قدر مشترک کی حیثیت رکھتا ہے اور دونوں ہی اسے کثیر الجہات نامی سیال حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن اس تقابل کے دوران بھی یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے یہاں یہ تصور نظری اور فکری طور پر زیادہ قوی اور پر کشش ہے جبکہ مولانا آزاد کے یہاں عملی اور تجربی طور پر یہ جذب و کشش کا حامل ہے۔ اقبال مفکر ہونے کے ساتھ ساتھ شاعر بھی ہیں اور بعض اوقات تخیل آفرینی کے ساتھ ان کے یہاں شاعرانہ اور عاشقانہ بے احتیاطی بھی راہ پا جاتی ہے جبکہ مولانا آزاد مفکر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عالم دین بھی ہیں اس لئے ان کے یہاں عملی جذب و کشش میں بھی ایک محتاط رویہ کا انعکاس ہوتا ہے۔

اقبال: عصری تناظر

عصری تناظر میں کلام اقبال کی معنویت پر روشنی ڈالنے سے قبل بیسویں صدی کے حالات کا ایک خاکہ سامنے رکھ لینا ضروری ہے۔ بیسویں صدی موجودہ دہائی (۱) حکمت: لاتعینی میں مبتلا (۲) فلسفہ: نظام فکر سے خالی (۳) معاشرہ: کاواک معاشرتی ذہن کا آئینہ دار (۴) سیاست: اقتصادی کشاکش کا اکھاڑہ، یہ ہے بیسویں صدی کا موجودہ ماحول —— اس ماحول کی ابتدا اور اس کے یہاں تک پہنچنے کی تاریخ جاننے کے لئے پچھلے تین سو برسوں کے فکری موسم کا علم ضروری ہے۔ اس سلسلے میں نہایت اختصار کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ موجودہ ذہنی سانچے جن بنیادوں پر کھڑے ہیں وہ بنیادیں پچھلی صدیوں کے ذہنی سانچوں کے ملبے ہیں۔ پندرہویں سے سترہویں صدی تک الہیاتی تفکرات کے نظام نے ایک طرح کا قطعیت پسندانہ ماحول بنا دیا تھا۔ جس میں انسانیت گرچہ سست رفتاری سے لیکن عقیدے کی توانائی کے ساتھ قدم قدم ارتقا پذیر تھی۔ سترہویں صدی سے فکریت کا آغاز ہوا اور فلسفیانہ نظامہائے فکر قطعیت پسندی اور تشکیک کے بین بین تنقید اور تبصرے کے ساتھ آگے بڑھتے رہے۔ اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل سے حکمتوں کا عروج شروع ہوا اور وہ تنظیمی روایت جو الہیاتی تفکر اور مابعد الطبیعاتی تفلسف کی دین تھی، کشور فکر سے شہر بدر کی گئی اور حسیت پسندی، میکانکی قطعیت میں تبدیل ہو گئی۔ انسانیت کو اس کے تحائف جبلی ضرورتوں کی کفالت کے لئے بیشمار تھے۔ بھاپ، انجن، ریلوے، سمندری جہاز، تیز رفتار سواریاں، پرنٹنگ پریس، بجلی پا کر انسانیت روح اور دماغ سے یکسر برگشتہ ہو کر یکسر پیٹ اور آرام تن کی طرف جھک گئی، یہانتک کہ بیسویں صدی میں ضروریات اور تسکین کے حصار میں اندر سے ناآسودگی اور لاتعینی کا مظاہرہ ہونا شروع ہوا اور میکانکی طبیعات کی قطعیت پسندی کی دیواروں میں شگاف پڑنے لگے۔ ۱۹۰۵ئہ سے مادہ لہروں کے نظام کی طرف کھسکنے لگا۔ اور اس کی سختی بکھرنے لگی۔ یہانتک کہ ۱۹۲۰ئہ میں مادے کا وجود خیالی ثابت ہو گیا

اور حقیقت غیر معین سیال لہروں میں بدل گئی۔ اضافیت اور QUANTINUM MECHANICS (ڈی بروگلے، آئنسٹائن، ہائزن برگ اور شروڈنگر) نے کائنات کا ڈھانچہ بدل کر رکھ دیا۔ نتیجتاً افکار کے سانچے اور ترسیل کے ڈھانچے بڑے انقلاب سے دوچار ہوئے اور معنی، اقدار اور عبارات کو نظر ثانی کی ضرورت پڑ گئی۔ اس پر مستزاد یہ ہوا کہ سیاست کی بساط پر زرگری کی جنگ نے نوآبادیاتی نظام کو ایک طرف تو دوسری طرف سود کاری کی معیشت نے معاشیات کو کھوکھلا کرنا شروع کر دیا۔ جنگ عظیم کی تباہ کاریوں نے انسانیت کا عقیدہ حیات اور اس کے اقدار پر سے اٹھا دیا۔ بکھرتی ہوئی معیشت نے غربت کی خودداری کو للکارنا شروع کیا اور اجارہ داری کے دن برے آئے اور طبقاتی کشمکش نے کڑاہی سے آگ میں چھلانگ لگائی جس کے نتیجے میں بے دین اشتراکیت کو فروغ ہوا اور مذہب، اخلاق، اقدار فلسفے یکسر عوام کے ذہن میں غیر مفید اور عریاں ہو گئے۔ جس کے نتیجے میں کلچرل مائنڈ کا واکی کا شکار ہو گیا اور وہ وقت آگیا کہ انسان قنوطیت کے مہیب غار کے کنارے آپہنچا جہاں سے حیات کے امکانات ختم ہو رہے تھے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اس صورتِ حال میں زیریں لہریں رجائیت کی اٹھتی رہیں۔ یہاں تک کہ موجودہ حکمتوں نے کسی ایک ایسے بڑے قانون کی دریافت کا بیڑہ اٹھایا جس قانون سے دوسرے تمام قوانین کی تشریح ہو سکے اور عصر حاضر کا ماہر طبیعات (ڈاکٹر ہاکنگ) خدا ہے کہ نہیں؟ جیسے سوال کی معنویت اور افادیت کا معترف ہوا۔ اس صورتحال نے انسانی حیات کے امکان، اخلاقی اقدار کے امکان اور مذہبی عقائد کے امکان کے لئے راہ ہموار کی۔

اس سے پہلے کہ اقبال کے عہد سے متعلق کچھ کہا جائے، پچھلی روایتوں کا ایک اجمالی خاکہ سامنے رکھ لیا جائے۔

(۱) مذہب تین طبقات میں بٹا ہوا تھا۔

(الف) عام مذہبی آدمی جو عقائد کا پابند تھا۔

(ب) فقیہہ جو مذہبی علوم اور کتب کا ذمہ دار تھا۔

(ج) صوفی جو مذہبی تجربات کا طالب تھا۔

(۲) فلسفہ تین طبقوں میں بٹا ہوا تھا۔

(الف) مفکر کا طبقہ

(ب) شارح کا طبقہ

(ج) فلسفیانہ عقائد کے ماننے والے لوگوں کا طبقہ۔

(۳) سترہویں صدی سے آگے سائنس جو بنیادی طور پر فلسفے سے نکلا تھا، تین طبقات میں بٹا ہوا تھا۔

(الف) نظری

(ب) تجربی

(ج) فائدہ اٹھانے والے عوام کا طبقہ۔

(۴) حکمت کی دین سے فیضیاب ہونے والے عوام کے معاشی بنیاد پر تین طبقے تھے۔

(الف) اونچا طبقہ

(ب) نیچا طبقہ

(ج) درمیانی طبقہ

اونچا طبقہ مسلسل اونچا ہوتا جا رہا تھا اور درمیانی طبقہ مسلسل نیچے طبقہ میں تبدیل ہوتا جا رہا تھا اور یہ صورتِ حال صنعتی انقلاب نے پیدا کی تھی جس کے نتیجے میں کارل مارکس کے اشتراکی نظریات نے قوت پکڑ لی۔ یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ اس سے پہلے بہت پہلے مذاہب نے اشتراکی نظام کی بنیاد ڈالی تھی جس کی داغ بیل معنی، اقدار اور روحانیت پر تھی لیکن میکانکی طبیعات کے عروج کے بعد جو اشتراکیت ابھری وہ بے دین اشتراکیت تھی، بے روح اشتراکیت تھی، اخلاق باختہ اشتراکیت تھی۔

اقبال کا عصر ان تمام انقلابات کے اثرات کا آئینہ دار تھا۔ برطانوی نوآبادیاتی نظام میں خلل آ رہا تھا شخصی حکومت کی گرفت ڈھیلی پڑ رہی تھی۔ صنعتی، سیاسی اور مذہبی انقلابات رونما ہونے لگے تھے اور مختلف حالات میں کامیابیاں حاصل کر رہے تھے۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان کی کشاکش ایک نئے مخلوط معاشی تصور کو جنم دے رہی تھی اور صورتِ حال بقول اقبال ایسی تھی:

گیا دورِ سرمایہ داری گیا — تماشا دکھا کر مداری گیا

گراں خواب چینی سنبھلنے لگے — ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے

دلِ طورِ سینا و فاراں دونیم — تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم

یہ صورتِ حال ایسی تھی جو اس بات کی نشاندہی کر رہی تھی کہ انسانیت پھر ایک اتھاہ سناٹے سے دوچار ہونے والی ہے جہاں آگے کی راہ کا کوئی تعین ممکن نہ ہوگا اور جہاں پھر وجدان، روحانی اور اخلاقی اقدار ہی انسانیت کے ارتقائی سفر کو آگے بڑھانے کا کارنامہ انجام دیں گے۔ انہوں نے اس ماحول کو دیکھتے ہوئے کہا تھا:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی — جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اقبال صرف اتنا ہی کہہ کر رک نہیں گئے تھے۔ انہوں نے اس دیرینہ بیماری اور اس دل کی نامحکمی کا علاج بھی بتایا تھا:

وہی دیرینہ بیماری وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی

جن لوگوں کی نگاہ جدید حکمت اور اس کے نتائج پر ہے، وہ اس غزل کو عصرِ حاضر کی روشنی میں محسوس کر سکتے ہیں:

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دلِ ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی
متاعِ دین و دانش لٹ گئی اللہ والوں کی
یہ کس کافر ادا کا غمزۂ خوں ریز ہے ساقی
وہی دیرینہ بیماری وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی
حرم کے دل میں سوزِ آرزو پیدا نہیں ہوتا
کہ پیدائی تری ابتک حجاب آمیز ہے ساقی
نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گلِ ایراں وہی تبریز ہے ساقی
نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

عصرِ حاضر کی حکمتوں نے مادے کی سنگین دیوار کو توڑ کر نئی کے امکانات فراہم کر دیئے ہیں اور کسی (دنی) کسی دوسرے رمز آشنا کی ضرورت ذہنِ عالم محسوس کر رہا ہے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں