اقبال

مدیرِ اعزازی:
ڈاکٹر وحید قریشی

نائب مدیر:
راجہ فخر محمد ماجد

○

بزمِ اقبال ○ کلب روڈ ○ لاہور

اقبال

بزمِ اقبال کا سہ ماہی مجلہ

شمارہ ۳ | جولائی ۱۹۸۸ء | جلد ۳۵

فہرست

	صفحہ نمبر
اقبال کی نفسیات مذہب	۵
پروفیسر انور صادق	
اقبال اور اسلام میں اصول حرکت	۴۳
ڈاکٹر وحید عشرت	
علامہ اقبال اور امام غزالی	۸۷
پروفیسر عطیہ سید	
اقبال کا تصور جمہوریت	۹۷
ڈاکٹر صدیق جاوید	
فکرِ اقبال میں اسلامی انقلاب کے تصورات	۱۲۹
ڈاکٹر سید محمد اکرم	

دوشیزۂ مریخ اور عورت کی آزادی ۱۳۹
جیلانی کامران
علامہ اقبال کے دو غیر مدوّن خط ۱۵۹
محمد جہانگیر عالم
مکتوبِ اقبال بنام ظفر احمد صدیقی ۱۶۵
ڈاکٹر رحیم بخش شاہین
اقبال کے دوست — میاں شاہنواز ۱۸۷
محمد عبداللہ قریشی
اقبال اور گوئٹے ۱۹۳
ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی
ماورائی انسان پسندی کے امکانات اور اقبال ۲۰۷
مقالہ: ڈاکٹر محمد اجمل - ترجمہ: شہزاد احمد
اقبال کا نظریۂ فن ۲۲۹
ڈاکٹر وزیر آغا

بخش فارسی

زندگی بعد از مرگ از دیدگاہِ اقبال ۲۴۳
پروفیسر محمد منوّر
تصور تحرک در اندیشۂ اقبال ۲۶۵
دکتر شہین دخت صفیاری

اقبال

مجلہ اقبال کا مقصد علامہ اقبال کی زندگی، شاعری، افکار اور علوم و فنون کے ان شعبوں کا تحقیقی مطالعہ ہے جن سے انھیں گہری دلچسپی تھی، مثلاً اسلامیات فلسفہ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن وغیرہ۔

ترسیلِ مضامین برائے اشاعت، رسالہ جات برائے تبادلہ اور مطبوعات بغرضِ تبصرہ (دو جلدیں) بنام مدیر اقبال، ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام معتمد، بزمِ اقبال، ۲۔ کلب روڈ، لاہور۔

سوائے ان مضامین کے جن پر وضاحت کی گئی ہو کہ ان کے حقوق صاحبِ مضمون کے ہیں، مجلہ "اقبال" میں مطبوعہ مضامین کے حقوق محفوظ ہیں۔ نقل کی اجازت کے لیے مدیر اقبال سے رجوع کریں۔

مضمون نگار حضرات کے افکار و آرا کی ذمہ داری مدیران یا بزمِ اقبال پر عائد نہیں ہوتی۔

اگر کسی مضمون کے ہمراہ لفافہ اور ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا۔

سالانہ چندہ / ۳۸ روپے ؛ / ۸ ڈالر ؛ / ۴ پونڈ

قیمت فی شمارہ / ۱۰ روپے ؛ / ۲ ڈالر ؛ / ۱ پونڈ

شمارہ خصوصی جولائی ۱۹۸۸ء / ۲۵ روپے ؛ / ۵ ڈالر ؛ / ۳ پونڈ

ناشر : ڈاکٹر وحید قریشی

طابع : ایس ایم اظہر رضوی

مطبع : اظہر سنز پرنٹرز ۱۰۸، لٹن روڈ لاہور

علامہ اقبال کی پچاسویں برسی

(۲۱ اپریل ۱۹۸۸ء)

کی مناسبت سے

مجلّہ اقبال کا خاص نمبر

پروفیسر انور صادق

اقبال کی نفسیاتِ مذہب

اقبال کے مذہبی افکار کا مطالعہ کرنے سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ مذہب کے بارے میں وہ اپنا ایک مخصوص اور منفرد نظامِ فلسفہ رکھتے تھے۔ جیساکہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی اپنی کتاب "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" میں لکھتے ہیں:

> "اقبال نے فلسفہ کو مذہبِ اسلام سے ملانے کی زبردست خدمت انجام دی اور اسی بنیاد پر انھوں نے اپنے فلسفہ۔ مذہب کی تعمیر کی ہے۔"[1]

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا اپنا کوئی فلسفہ۔ مذہب نہیں تھا۔ اُن کے مذہبی افکار کو اگر کوئی نام دیا جا سکتا ہے تو وہ نفسیاتِ مذہب کا ہے۔ یوں تو اقبال کے مذہبی افکار ان کی ساری تصانیف میں ملتے ہیں لیکن اس سلسلے میں "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ جس میں انھوں نے اپنے خیالات کو مربوط اور منظم انداز میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کتاب کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے مذہبی حقائق کو فلسفیانہ استدلال کی بجائے وارداتِ باطن کے نفسیاتی تجزیے کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ اس لیے اقبال کے مذہبی افکار کو فلسفۂ مذہب کی بجائے نفسیاتِ مذہب ہی کا نام دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اقبال کے مذہبی افکار کو فلسفۂ مذہب قرار نہ دینے کی ایک بڑی وجہ دراصل اُن کی فلسفہ سے بیزاری ہے۔ فلسفہ کے مختلف نظاموں سے نفرت کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں سمجھتا ہوں کہ دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لیے میرے پاس کوئی فلسفہ نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ میں مختلف نظام ہائے فلسفہ سے نفرت کرتا ہوں۔ مجھے نہ فلسفے کے اصولوں پر بھروسہ ہے نہ اس کے نتائج پر۔ شاید ہی کسی شخص نے فلسفے کی اس شدت سے تردید کی ہو جیسے میں نے کی ہے۔"

فلسفے کی بالعموم اور فلسفۂ مذہب کی بالخصوص تردید کرتے ہوئے اقبال مزید لکھتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ میں نے ایسے موضوعات پر لکھا ہے جس سے فلسفیوں کو بھی دلچسپی ہے لیکن میرے لیے یہ موضوعات محض فلسفیانہ استدلال و براہین نہیں ہیں بلکہ جیتے جاگتے تجربات کی حیثیت رکھتے ہیں۔" [۲]

فلسفے کی جانب اقبال کے اِس قدر دوٹوک اور شدید رویّے کی موجودگی میں ان کے مذہبی افکار کو فلسفۂ مذہب قرار دینا گویا حقیقت کو جھٹلانے کی ناکام کوشش ہی کہا جا سکتا ہے۔

فلسفے سے اسی نفرت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو فلسفی کہلوانا بھی پسند نہیں کرتے چنانچہ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید اپنے ایک مضمون "اقبال کی شخصیت اور اُس کا پیغام" میں لکھتے ہیں:

"اقبال کو فلسفے کے نام سے چڑ تھی اور وہ اپنے آپ کو کبھی بھی فلسفی کہنا

پسند نہیں کرتے تھے۔ دورانِ گفتگو میں بعض مرتبہ میرے منہ سے بلا ارادہ اگر اُن کے لیے فلسفی اور ان کے خیالات کے لیے نظام فلسفہ کے الفاظ نکل گئے تو انھوں نے مجھے یہ کہہ کر ٹوک دیا کہ اُن کا کوئی نظامِ فلسفہ نہیں۔ وہ کہا کرتے تھے کہ فقیری اُن کو وراثتاً ملی ہے اور فلسفہ

وغیرہ اُنھوں نے صرف انہی حقائق کو جن کا اُن کو کلی یقین ہے
عقلی طور پر سمجھنے کے لیے سیکھ لیا ہے۔"[۳]

اب اگر اقبال نہ تو فلسفی ہیں نہ اُن کا اپنا کوئی نظام فلسفہ ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر اُنھیں کس نام سے پکارا جائے؟ اِس کا جواب ڈاکٹر سید عبد اللہ اپنے ایک مضمون "اقبال دیدہ و شنیدہ" میں اقبال کی زبانی یوں دیتے ہیں:

"میں شاعر نہیں ہوں، شعر شناس ہوں اور حکمتِ زندگی اور حکمتِ دین کا طالب علم بھی ہوں۔ میری آرزو ہے کہ میں اپنے ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں پر دین کے اسرار منکشف کر جاؤں تاکہ وہ دین کے قریب آجائیں۔"[۴]

اقبال کی فلسفے سے نفرت اور بیزاری کا ایک سبب اُن کی خرد دشمنی کا رویہ بھی ہے۔ فلسفے کے عمیق مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ فلسفہ چونکہ عقل کی پیداوار ہوتا ہے اِس لیے وہ حیات و کائنات کے دقیق اور پیچیدہ مسائل کو حل کرنے سے قاصر ہے۔ کیوں کہ عقل کی رسائی صرف اشیاء کے ظاہر تک محدود رہتی ہے۔ اقبال کی پختہ رائے ہے کہ عقل کی مدد سے دینی حقائق کے باطن تک رسائی حاصل کرنا نہ صرف مشکل ہے بلکہ ناممکن بھی ہے۔ عقل سے اور نتیجتاً فلسفے سے اقبال کی نفرت اور بیزاری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فقیر سیّد وحید الدین "روزگارِ فقیر" میں لکھتے ہیں:

"اقبال دین کے معاملے میں چون و چرا کے قائل نہ تھے اللہ اور رسول کے حکم کی کامل اطاعت اُن کا عقیدہ اور ایمان تھا، علامہ اقبال اُس عقل کے مخالف تھے جو ایک طرف تو منافقین اور مصلحت شناس ہوتی ہے اور دوسری طرف دین کے احکام کی اطاعت کے لیے دلیلیں طلب کرتی ہے۔ اسی عقل کو اقبال نے جا بجا قابلِ ملامت ٹھہرایا ہے۔"[۵]

مقامِ غور ہے کہ وہ شخص جو اپنے آپ کو فلسفی کہلوانے سے گریز کرے مگر دین

کا طالب علم ہونے میں فخر محسوس کرے، اُس کے مذہبی افکار کو فلسفۂ مذہب قرار دینا کہاں تک درست ہو گا۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال دینی حقیقتوں، بالخصوص خدا کی ہستی کو عقلی دلیلوں سے ثابت کرنے کی کوششوں کو مستحسن قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ "روزگارِ فقیر" کے مصنف سیّد وحید الدین اپنے والدِ بزرگوار کے حوالے سے حیاتِ اقبال میں سے ایک واقعہ درج کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> "علامہ مرحوم کی قیام گاہ پر چند احباب کی موجودگی میں ایک ملاقاتی یکایک یہ سوال کر بیٹھا کہ ڈاکٹر صاحب! آپ عالم بھی ہیں، فلسفی بھی ہیں۔ کیا آپ خدا کی ہستی اور باری تعالیٰ کے وجود کو فلسفیانہ دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں؟ علامہ نے اس کے جواب میں "نہیں" کہا۔ ملاقاتی نے اس پر دریافت کیا۔ جب یہ بات ہے تو پھر آپ کے نزدیک خدا کی حقیقت قابلِ تسلیم کیوں کر ہوتی؟ علامہ نے فرمایا، یقیناً خدا کی ہستی ناقابلِ انکار حقیقت ہے، اس کے لیے مجھے کسی فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہیں۔ میرے نزدیک اللہ تعالیٰ کے وجود پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب میرے پیغمبرؐ نے، جن کے متعلق ان کے دشمن بھی کہتے تھے کہ انھوں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا، فرمایا ہے کہ خدا مجھ سے ہمکلام ہوتا ہے تو خدا کی ہستی یقینا ہے۔" [۶]

اسی قسم کا ایک اور واقعہ ممتاز حسن کے حوالے سے اسی کتاب کے صفحہ نمبر ۸۹ پر درج ہے جس سے اقبال کے اس موقف کو، کہ فلسفیانہ استدلال سے خدا کی ہستی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا، مزید تقویت ملتی ہے۔ فقیر سیّد وحید الدین، ممتاز حسن کی زبانی یوں لکھتے ہیں:

> "آپ اپنے اشعار اور مقالات میں خدا کا ذکر غیر فلسفیانہ انداز میں

کرتے ہیں۔ حیرت ہے کہ آپ اتنے بڑے مفکر اور فلسفی ہیں، پھر آپ کے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ خدا کے وجود پر عقلی دلیل لانے کی بجائے خوش اعتقادی کے ساتھ اس کا ذکر کریں؟"

جب ممتاز حسن اپنی بات پوری کر چکے تو علامہ نے فرمایا:

خدا کے متعلق پوچھتے ہو؟ میں نے اسے دیکھا ہے انسان کی زندگی میں ایسے لمحات آتے ہیں جب وہ خدا کو دیکھ سکتا ہے لیکن یہ لمحے کم نصیب ہوتے ہیں۔ ممتاز صاحب نے دریافت کیا:

"کیا ہر شخص کے لیے خدا کا مشاہدہ ممکن ہے"؟

علامہ نے فرمایا:

"یہ دروازہ کسی پر بند نہیں ہے لیکن جو شخص مشاہدے کا طالب ہو اُسے صبر اور انتظار لازم ہے"۔[۷]

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک خدا کی ہستی پر یقین لانے کا ذریعہ فلسفیانہ دلائل نہیں بلکہ مشاہدہ ہے۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی بھی اسی طرح کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جسے فقیر سید وحید الدین "روزگار فقیر" میں یوں درج کرتے ہیں:

"میں نے اپنی ملاقات کا مدعا ظاہر کیا، یعنی علامہ اقبال سے دریافت کیا کہ حکما کے دلائل تو کانٹ نے باطل ٹھہرا دیے اب ہم ذاتِ واجب کا اثبات کریں تو کیسے کریں؟ انھوں نے فرمایا عقلی دلائل کی مدد سے واجب الوجود کا اثبات نہیں ہو سکتا اس کے اثبات کا طریقہ باطنی مشاہدہ یا مذہبی تجربہ ہے، خدا شناسی کا ذریعہ خرد نہیں عشق ہے جسے فلسفہ کی اصطلاح میں وجدان کہتے ہیں۔ علامہ نے رفتہ رفتہ یہ حقیقت واضح کر دی کہ نہ تو خدا کی ہستی پر کوئی عقلی دلیل قائم ہو سکتی ہے جو قاطع ہو اور نہ عقل اُن اعتراضات کا خاطر خواہ

جواب دے سکتی ہے، جو خود عقل ہی خالقِ کائنات کے وجود پر وارد کرتی ہے۔ اس لیے خدا کی ہستی کا اگر یقین ہو سکتا ہے تو صرف مشاہدہ باطنی کے ذریعہ سے۔" [۸]

یہاں اس امر کی وضاحت کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مشاہدہ باطنی نفسیات کے طریقوں میں سے ایک ہے۔ لہٰذا اِن واضح اور ٹھوس شواہد کی روشنی میں اقبال کے مذہبی افکار کو فلسفۂ مذہب کی بجائے نفسیاتِ مذہب کا نام دینا ہی درست ہے۔

(۲)

اقبال کے مذہبی افکار کا مطالعہ دراصل اُن کی شخصیت کے ایک اہم جزو کا مطالعہ ہے جسے ہم نفسیاتی زبان میں اقبال کا مذہبی روّیہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کا یہ مذہبی روّیہ کس طرح صورت پذیر ہوا اور نشوونما کے کن مراحل سے گزر کر اپنی موجودہ حالت کو پہنچا، اس بات کا پتہ چلانے کے لیے اُن کے خاندانی ماحول اور تعلیم و تربیت میں اُن عوامل کا سراغ لگانا بہت ضروری ہے جو اس کی تشکیل میں مددگار ثابت ہوئے۔ چنانچہ فقیر سیّد وحیدالدین اپنی کتاب "روزگارِ فقیر" میں لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر محمد اقبال کے علم و فلسفہ کا ارتقا کس ماحول میں ہوا اور ایک راسخ العقیدہ مسلمان اور عاشقِ رسول کی حیثیت سے اُن کا کردار کس بنیاد پر تعمیر ہوا اِسے پوری طرح سمجھنے کے لیے اُن کے خاندانی حالات، گھریلو تربیت اور گردوپیش کے اُن تمام محرکات کا ذہن نشین کرنا ضروری ہے جس نے ڈاکٹر صاحب کی زندگی اور تعمیر میں نمایاں پارٹ ادا کیا ہے۔" [۹]

بقول ڈاکٹر جاوید اقبال، اقبال خود بھی "کسی مفکر کے خصوصی فلسفہ سے شناسائی کے سلسلہ میں اُس کے ماحول سے پوری طرح واقف ہونے کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔" [۱۰] اس لیے اقبال کے مذہبی افکار کا مطالعہ کرنے میں اُن کے خاندانی حالات کو جاننا بہت

ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اقبال کی فلسفے میں خصوصی مہارت اور دلچسپی کا سبب اُن کے خاندان میں پہلے سے فلسفیانہ رجحانات کی موجودگی ہے۔ جو قبولِ اسلام کے بعد ناخواندگی کی وجہ سے وقتی طور پر دب چکے تھے۔ اقبال کے والد شیخ نور محمد بھی فلسفیانہ مسائل میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور اکثر اوقات اپنے دوستوں سے اِن مسائل پر تبادلہ خیالات بھی کرتے رہتے تھے۔ اسی بناء پر لوگ آپ کو اَن پڑھ فلسفی کہا کرتے تھے۔ خوش قسمتی سے اقبال کو جب اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے مواقع میسر آتے تو یہی دبے ہوتے فلسفیانہ رجحانات ایک بار پھر اُبھر کر سامنے آئے اور دنیا کو فلسفیانہ موشگافیوں کا رنگ دکھانے لگے۔ فلسفے میں اقبال پر خاندانی اثرات کی نشان دہی کرتے ہوئے علی سردار جعفری اپنی کتاب "اقبال شناسی" میں لکھتے ہیں:

"اقبال کو اپنی فلسفہ دانی پر بلا کا ناز تھا اور اس کو وہ اپنے برہمن آباؤ اجداد کی دین اور ذہن ہندی کی خصوصیت سمجھتے تھے۔" [۱۱]

اقبال خود بھی اپنی فلسفہ دانی کو برہمن زادگی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں جس کا اعتراف وہ اپنی ایک نظم "فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام" میں یوں کرتے ہیں:

میں اصل کا خاص سومناتی
آبا مرے لاتی و مناتی
تو سیّدِ ہاشمی کی اولاد
میری کفِ خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ میرے آب و گِل میں
پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

فلسفے کی طرح اقبال کی مذہبی وابستگی بھی اُن کے خاندانی ماحول کا بالعموم اور والدینی تربیت کا بالخصوص نتیجہ قرار دی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" میں لکھتے ہیں:

"اقبال کے آباد اجداد کشمیری برہمن تھے۔ کوئی سوا دو سو برس سے یہ خاندان مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا اور اُس وقت سے اسلام کی محبت ان کے دلوں میں جاگزین ہوگئی تھی۔ اُن کے والدین بڑے باخدا اور سچے مسلمان تھے۔ اُن کے جو حالات خود اقبال نے بیان کیے ہیں اُن سے اُن کے جذبۂ اسلامی اور پختہ اعتقادات کا پتہ چلتا ہے اقبال کی زندگی اسلامی بنانے میں اُن کے والدین کی تربیت کو بہت بڑا دخل تھا۔"[۱۲]

البتہ جہاں تک اقبال کی شاعری کا تعلق ہے اسے صرف عطیۂ خداوندی ہی قرار دیا سکتا ہے۔ کیونکہ اقبال سے پہلے اُن کے خاندان میں شاعری کا کہیں سراغ نہیں ملتا۔ عبدالمجید سالک کو ایک خط کے جواب میں لکھتے ہیں :

"شاعری ایک بے پیرا فن ہے، ہر شخص کو طبیعت آسمان سے ملتی ہے اور زبان زمین سے۔"[۱۳]

اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال کو شاعری کے معاملے میں تلمیذ الرحمان ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ البتہ زبان کے سلسلے میں وہ داغ دہلوی سے اصلاح ضرور لیتے رہے۔

اقبال کی شخصی تشکیل میں دراصل فلسفے، شاعری اور مذہب ہی کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ یہی وہ تین عناصر ہیں جن کے یکجا ہونے سے اقبال بنتا ہے۔ عطیہ بیگم کے نام اپنے ایک خط میں اقبال اپنی شخصیت کے تشکیلی عناصر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"مجھ میں بیک وقت دو شخصیات موجود ہیں۔ خارجی شخصیت عملی اور کاروباری ہے جب کہ داخلی شخصیت تخیل، تصوف اور تصورات سے تشکیل پاتی ہے۔"[۱۴]

اقبال کا فلسفہ خودی اُن کے اپنے شخصی نمونے ہی کا عکس معلوم ہوتا ہے کیوں کہ شخصیت کے یہی وہ خارجی اور داخلی پہلو ہیں جنھیں بعد میں اُنھوں نے نفسِ فعال اور نفسِ بصیر کا

نام دیا تھا۔ نفسِ فعال خودی کا عقلی پہلو ہے جو زندگی کے خارجی اور کاروباری معاملات سے تعلق رکھتا ہے جبکہ نفسِ بصیر خودی کی وجدانی پہلو ہے جس کا تعلق زندگی اور حقیقت کے باطنی رُخ سے ہوتا ہے۔ اقبال اِسے خودی کی جلوت اور خلوت کا نام بھی دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت خودی کے انہی عقلی اور وجدانی پہلوؤں کا امتزاج دکھاتی دیتی ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں اِن تینوں عناصر نے برابر کا حصہ لیا ہے یا ان میں سے کسی ایک کو دوسروں پر فوقیت بھی حاصل ہے۔ اس کا جواب ڈاکٹر شوکت سبزواری کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

"اقبال کا مذہبی شعور کچھ اس قدر گہرا، شدید اور ہمہ گیر ہے کہ جب تک صحیح ہمدردانہ تجزیے کے بعد اس کی گہرائی، شدت اور اقبال کے فکری نظام میں اِس کی وسعت دریافت نہ ہو اقبال کے ذہن اور اُس کے پیغام کی روح تک رسائی کسی قدر دشوار ہے۔ بعض خاصے ذہین اور ذمہ دار نقادوں نے لکھا ہے کہ اقبال کے فکروفن کی تعمیر تین بنیادی عناصر سے ہوتی ہے۔ اقبال کے مذہبی شعور کو میں اِن سے زیادہ اہمیت دیتا ہوں۔ اِس نے اقبال کے فکر کی تعمیر میں خصوصیت سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔"[۱۵] اب سوال یہ ہے کہ اگر مذہب اور فلسفے میں اقبال کی دلچسپی موروثی اثرات کا نتیجہ ہے اور شاعری میں کمال خالصتاً عطیۂ خداوندی ہے تو پھر مذہب کو اقبال کی شخصیت میں باقی دو عناصر پر فوقیت حاصل ہونے کی کیا وجوہات ہو سکتی ہیں؟ اس کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں ایک بار پھر اقبال کی خاندانی تربیت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

پروفیسر محمد طاہر فاروقی اپنی کتاب "سیرتِ اقبال" میں لکھتے ہیں:

"اقبال کی پیدائش سے قبل اُن کے والد نے ایک شب خواب دیکھا کہ ایک خوبصورت سفید کبوتر فضائے آسمانی میں پرواز کر رہا ہے پھر وہ کبوتر اُترا اور آپ کے والد کی گود میں آ بیٹھا۔ اِن متقی بزرگ نے اس خواب کی تعبیر یہ سمجھی کہ میرا پیدا ہونے والا بچہ با اقبال ہو

گا اور اسلام کی نمایاں خدمات انجام دے گا۔"[۱۶]

اسی طرح پروفیسر موصوف ایک جگہ اور لکھتے ہیں:

"جب اقبال کالج میں داخل ہونے لگے تو آپ کے والدِ مرحوم نے آپ سے عہد لیا کہ تم تعلیمی زندگی میں کامیاب ہونے کے بعد اپنی زندگی اسلام کے لیے وقف کر دینا۔"[۱۷]

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے والد خدمتِ دین کے جذبہ سے کس قدر سرشار تھے اور وہ اپنے فرزند سے خدمتِ اسلام کی کس قدر توقعات وابستہ رکھتے تھے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے باپ کی خواہش کو اپنی خواہش بنالیا۔ اقبال کہتے ہیں:

"میری آرزو ہے کہ میں اپنے ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں پر دین کے اسرار منکشف کر جاؤں تاکہ وہ دین کے قریب آجائیں۔"

اقبال کی اس آرزو کے پیچھے دراصل اُن کے والد ہی کی آرزو اپنا رنگ دکھا رہی ہے۔ اس لیے اقبال کی شخصیت میں مذہبی پہلو کے غلبہ حاصل کر جانے کو والدین کی تربیت کے شعوری اور لاشعوری اثرات کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

اقبال کی شخصیت پر والدین کی تربیت کے اثرات کس قدر گہرے تھے، اس کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے حیاتِ اقبال کا ایک واقعہ درج کیا جاتا ہے جسے سید نذیر نیازی نے اپنی کتاب "اقبال کے حضور میں" نقل کیا ہے۔ اقبال نے والد نے ایک دفعہ نصیحت کرتے ہوتے کہا تھا:

"بیٹا قرآن مجید وہی شخص سمجھ سکتا ہے جس پر اس کا نزول ہو۔ مجھے تعجب ہوا کہ حضور رسالت مآب صلعم کے بعد قرآن پاک کیسے کسی پر نازل ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے وہ میرے دل کی بات سمجھ گئے۔ کہنے لگے تمھیں کیسے یہ خیال گزرا کہ اب قرآن مجید کسی پر نازل نہیں ہو گا کیوں نہ تم اس کی تلاوت اس طرح کرو جیسے یہ تم پر نازل ہو رہا ہے۔ اگر ایسا کرو گے تو یہ تمہاری رگ و پے میں

سرایت کر جائے گا۔"[18]

باپ کی یہ نصیحت اقبال کے دل و دماغ میں اس طرح گھر کر گئی کہ بعد میں اپنے ایک خطبے میں وہ اسے علمی انداز میں یوں بیان کرتے ہیں :

"صوفیاء اسلام میں ایک بزرگ کا قول ہے کہ جب تک مومن کے دل پر بھی کتاب کا نزول ویسے نہ ہو جیسے آنحضرت صلعم پر ہوا تھا اس کا سمجھنا محال ہے۔"[19]

اقبال کا یہ شعر بھی اسی نصیحت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے ؎

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف

لہذا کہا جاسکتا ہے کہ اقبال پر والدین کی تربیت کے اثرات بہت گہرے تھے۔

(۳)

اقبال کی نفسیاتِ مذہب کا براہِ راست مطالعہ کرنے سے پہلے مذہب کی تعریف، اس کے مختلف مدارج اور حدود و مقاصد نیز مذہبی مشاہدات کی ماہیت و نوعیت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال سب سے پہلے مذہب کی عام فہم اور سطحی تعریف کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"مذہب نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا، نہ رسوم و ظواہر۔"

اور پھر اس کے بعد پروفیسر وائٹ ہیڈ سے اتفاق کرتے ہوئے اپنے خطبۂ اول میں فرماتے ہیں :

"یہ عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا، اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے، تو اس سے سیرت اور کردار بدل جاتے ہیں۔"[20]

اقبال کے نزدیک مذہب ایک انتہائی ضروری چیز ہے۔ مذہب دراصل عرفان وایقان

کا نام ہے۔ اسی طرح انسانی زندگی میں مذہب کی وسعت اور حدود بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وہ [مذہب] فرد سے جماعت کی طرف بڑھتا اور حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کرتا ہے جو حدودِ انسانی سے ٹکراتی اور اس کے دعاوی کو وسعت دیتی ہے۔"

اس سلسلے میں اقبال مزید لکھتے ہیں:

"یہ [مذہب] محض فکر ہے نہ احساس نہ عمل بلکہ انسان کی ذاتِ کلی کا مظہر ہے۔" [۲۱]

اقبال مذہب کے عزائم اور مقاصد کو فلسفہ کے عزائم اور مقاصد کے مقابلہ میں اعلیٰ اور بلند تر خیال کرتے ہیں کیونکہ بقول اقبال:

"فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق۔ وہ ہر ایسی بات کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو۔" [۲۲]

اس لیے فلسفہ سیرت اور کردار کی تکمیل کے لیے عمل کی بنیاد نہیں بن سکتا جب کہ مذہب کا جوہر ایمان ہے جو عمل کے لیے ٹھوس اور مستحکم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال مذہب اور فلسفہ کے عزائم اور مقاصد کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند تر ہیں۔ فلسفہ عبارت ہے حقائق کے عقلی ادراک سے، لہٰذا وہ کسی ایسے تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو ہمارے محسوسات و مدرکات کی گوناگوں دنیا کو ایک نظام میں مدغم کر دے۔ وہ گویا دور ہی سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے برعکس اس کے مذہب اس سے قرب و اتصال کا آرزومند ہے۔ ایک نظریہ ہے دوسرا حقیقت تقرب اور اتصال۔" [۲۳]

اس لیے فلسفہ کبھی انسان کو مطمئن نہیں کر سکتا۔ اگر فلسفہ انسان کی تسکین کر سکتا تو مذہب کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے مذہب کا وجود ہے۔ فلسفہ انسان

حقیقت کی دہلیز تک تو لے جا سکتا ہے لیکن درونِ خانہ ہونے والے ہنگاموں کا نظارہ نہیں کرا سکتا۔

مختصر یہ کہ اقبال کے نزدیک از روئے قرآن مذہب کا بنیادی مقصد انسان میں یہ شعور پیدا کرنا ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ سے میرا کیا رشتہ ہے؟ اور کائنات میں میرا کیا مقام ہے؟ قرآن اس لیے نازل ہوا ہے کہ وہ انسان میں خدا سے ربطِ قلبی کا اعلیٰ شعور پیدا کر دے تاکہ انسان اس ربط کی بدولت مشیّتِ ایزدی سے ہم آہنگی پیدا کر سکے۔"[۲۴] اقبال کی رائے میں

خدا سے ربطِ قلبی کا اعلیٰ شعور اور مشیّتِ ایزدی سے ہم آہنگی اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب کوئی انسان بتدریج مذہبی زندگی کے تین ادوار میں سے گزر کر حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست اتحاد و اتّصال قائم کر لیتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے جو مذہبی زندگی کے تین ادوار مقرر کیے ہیں، یہاں ان کا ذکر کر دینا نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مذہبی زندگی کا پہلا دور ایمان ہے:

"اس میں مذہب کا ظہور ایک ایسے نظم و ضبط کی شکل میں ہوتا ہے جسے، افراد ہوں یا اقوام، کسی حکم کے طور پر بے چون و چرا قبول کر لیتے ہیں۔ انھیں اس امر سے بحث نہیں ہوتی کہ اس نظم و ضبط کی حکمت از روئے عقل و فکر کیا ہے اور مصلحت کیا۔ سیاسی اور ملی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ طرزِ عمل قوموں کی تاریخ میں بڑے بڑے دور رس اور وقیع نتائج کا باعث ہوتا ہے۔"[۲۵]

اقبال کی نفسیات مذہب کے مطابق انسان کی مذہبی زندگی کا دوسرا مرحلہ غور و فکر کا مرحلہ ہے۔ اقبال اسے مابعد الطبیعیات کا دور بھی کہتے ہیں:

"اس دور میں مذہب کو کسی ایسی مابعد الطبیعیات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے اساس کا کام دے سکے یعنی منطقی اعتبار سے

کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور
جس میں خدا کے لیے بھی کوئی جگہ ہو۔"[۲۹]

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال مذہبی زندگی کے اس دور میں غور و فکر کی یہ کہہ کر تحدید کر دیتے ہیں کہ وہ صرف اُسی مابعد الطبیعیات کے قائل ہیں جس میں خدا کے لیے بھی کوئی جگہ ہو حالانکہ خود بقول اقبال :

"فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق۔ وہ ہر ایسی بات کو شک و شبہ
کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو۔"

چنانچہ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال آزادانہ غور و فکر سے انحراف کر کے خود کو فلسفی کہلوانا پسند نہیں کرتے۔ کیوں کہ فلسفی اپنے آزادانہ غور و فکر کی مدد سے جن نتائج پر پہنچتا ہے۔ وہ اُنھیں قبول کرنے سے ہرگز خائف نہیں ہوتا۔ چاہے اس کی صورت اثبات کی ہو، یا انکار کی۔ چنانچہ اقبال کے فلسفی نہ ہونے کا یہ ایک اور ثبوت ہے۔

ایمان اور مابعد الطبیعیات کے بعد مذہبی زندگی کے تیسرے دور کو اقبال نفسیات کا دور کہتے ہیں۔ اپنے خطبے "کیا مذہب کا امکان ہے" میں اقبال لکھتے ہیں :

"تیسرا دور آتا ہے تو مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات کے لیے
خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ
سے براہِ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے
جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قدرت کا معاملہ بن
جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے
کہ ایک آزاد اور با اختیار شخصیت حاصل کر لے، شریعت کے حدود و
قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماقِ شعور میں اس کے مشاہدے سے۔"

اسی خطبے میں آگے چل کر اقبال مزید لکھتے ہیں :

"مذہب کا یہی آخری مرحلہ ہے جس کے پیشِ نظر میں اِس بحث
میں، جو اس وقت ہمارے سامنے ہے، لفظ مذہب استعمال

کر رہا ہوں"۔[۲۷]

گویا اقبال کے نزدیک مذہب اپنے مدارجِ عالیہ کی حدود میں سرتا سر نفسیات کا معاملہ بن جاتا ہے۔ کیوں کہ اِس دور میں "شرع رادیدن باعماقِ حیات" کے مصداق انسان اپنے مذہبی مشاہدات کی روشنی میں حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست اتحاد و اتّصال قائم کرتا ہے۔ اس بناء پر ہم اقبال کے مذہبی افکار کو نفسیاتِ مذہب کا نام دے سکتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر مذہبی مشاہدات ہی جنھیں اقبال باطنی مشاہدہ، وجدان عشق اور قلب جیسے ناموں سے بھی یاد کرتے ہیں، حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں تو پھر اِن کی ماہیت و نوعیت کیا ہے؟ اس کا جواب اقبال کے اپنے الفاظ میں یہ ہے کہ:

> "قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولینا روم کے دلکش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقتِ مطلقہ کے اُن پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں۔ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوتِ دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ اُن کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ لیکن اِس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پُر اسرار قوت ہے۔ اسے دراصل حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے جس میں، باعتبارِ عضویات، حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسا ہی قابلِ اعتماد ہو گا جیسے کسی دوسرے مشاہدے کے ذریعے، اور اگر اسے باطنی یا صوفیانہ یا فوق العادت ٹھہرایا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا"۔[۲۸]

مذہبی مشاہدات کی پہلی قابلِ ذکر خصوصیات اُن کی حضوریت ہے۔ ان مشاہدات

کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذاتِ باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے کا۔ صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابلِ تجزیہ کلّیت ہے۔ ان احوال میں حقیقتِ مطلقہ کے مرورِ کامل سے آشنا ہوتے ہیں۔ جس میں ہر طرح کے ہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اُٹھ جاتا ہے۔ مذہبی یا صوفیانہ مشاہدات کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ صوفیانہ مشاہدات کی آخری خصوصیت یہ ہے کہ یہ احوال تا دیر قائم نہیں رہتے، گو صاحبِ حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہر حال صوفیہ ہوں یا انبیا دونوں طبعی واردات کی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔ یہ ہیں وہ خصوصیات جو اقبال نے مذہبی مشاہدات کے ضمن میں اپنے خطبہ اول میں گنوائی ہیں۔

(۴)

اقبال کی نفسیاتِ مذہب کا مطالعہ اُس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں اُن کے خیالات سے واقفیت حاصل نہ کر لی جائے۔ کیوں کہ ذاتِ الٰہیہ کا تصور درحقیقت وہ بنیاد ہے جس پر مذہب کی عمارت اُستوار ہوتی ہے۔ اس لیے ذاتِ الٰہیہ کے تصور کو اقبال کی نفسیاتِ مذہب میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی ہستی کو ثابت کیسے کیا جائے۔ اقبال عقلی بنیادوں پر ہونے والی کوششوں کو سطحی اور ناکافی قرار دیتے ہوتے اپنے خطبے "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں لکھتے ہیں:

"متکلمین فرنگ نے ہستیٔ باری تعالیٰ پر تین دلیلیں قائم کی ہیں، کونی، غائی اور وجودی۔ یہ ادلۂ ثلاثہ اگرچہ اس امر کا ثبوت ہیں

کہ فکرِ انسانی نے جب کبھی ذاتِ مطلق کی جستجو کی تو اُسے چار و ناچار انھیں راستوں پر گامزن ہونا پڑا لیکن منطقی اعتبار سے دیکھا جاتے تو اِن پر شدید اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ انھوں نے ہمارے محسوسات و مدرکات کی تعبیر کسی گہری نظر سے نہیں کی۔"

وہ مزید لکھتے ہیں :-

"نہ صرف مذہب ہے جو حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ کیوں کہ وہ بجائے خود ایک طرزِ زندگی ہے۔" [۲۹]

اقبال کا تصورِ ذاتِ باری اُن کی شاعری ہی کی طرح ارتقائی فکر کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے پروفیسر محمد شریف نے اپنے ایک مضمون "اقبال کا تصورِ ذاتِ باری" میں فکرِ اقبال کے تین ارتقائی دور مقرر کیے ہیں جنھیں بالترتیب ابتدائی، عبوری اور آخری ادوار کا نام دیا گیا ہے۔ تصورِ ذاتِ باری کے حوالے سے فکرِ اقبال کا ابتدائی دور ۱۹۰۱ء سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۰۸ء پر ختم۔ اس دور میں اقبال خدا کو حسنِ ازل کے روپ میں دیکھتے ہیں اور بقول سیّد علی عباس جلالپوری :

"اس زمانے میں فلاطینوس کی طرح اقبال کو فطرت کے مناظر میں ہر کہیں محبوبِ ازلی کے جمالِ جہاں آرا کی تجلّیاں دکھاتی دیتی تھیں۔" [۳۰]

فکرِ اقبال کا دوسرا دور جسے عبوری دور بھی کہا گیا ہے، ۱۹۰۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۲۰ء پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور کی نمایاں خصوصیت اقبال کا خدا کو حسنِ ازل کی حیثیت میں دیکھنے سے انحراف اور بطور ایک "انا" کے تسلیم کرنے کا رویّہ ہے۔ اس دور میں خیالات کی تبدیلی نے چونکہ ابھی واضح رخ اختیار نہیں کیا تھا۔ اس لیے اسے عبوری دور یا نشوو نما کا زمانہ بھی کہا جاتا ہے۔ البتہ یورپ سے واپسی پر خیالات کی یہ تبدیلی "اسرارِ خودی" کی شکل میں واضح طور پر نمودار ہوتی۔

فکرِ اقبال کے ارتقا کا تیسرا اور آخری دور جسے پروفیسر موصوف نے اقبال کی

فکری بلوغت کا زمانہ قرار دیا ہے، ۱۹۲۰ء سے شروع ہو کر تا دمِ آخر تقریباً اٹھارہ سال جاری رہا۔ اس دور میں اقبال نے اپنے تصورِ ذاتِ باری کو بطور ایک انا کے مزید وسعت بخشی اور اپنی کتاب "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

"جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالم پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ اُن کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بالبصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجوہ ایک 'انا' ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق 'انا' ہے جس کی انفرادیت کے پیشِ نظر قرآنِ پاک نے اس کے لیے اللہ کا اسمِ معرفہ استعمال کیا ہے۔" [۳۱]

بقول خلیفہ عبدالحکیم:

"اقبال کے نزدیک خدا ایک نفسِ کلی یا ایک انا ہے۔ انائے کامل و مطلق فقط خدا ہے۔ اس کی عینی اور اساسی صفت خلاّقی ہے۔" [۳۲]

خدا کو ایک انائے کامل و مطلق قرار دینے کے بعد اقبال کو جس سوال کا سامنا کرنا پڑا وہ یہ ہے آیا خدا کی انفرادیت کے معنی اُس کی متناہیت کے ہیں؟ اس کا جواب اقبال کے اپنے الفاظ میں یہ ہے کہ:

"ذاتِ حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے، نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں اور متناہی۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرونِ وجود میں مضمر ہیں لامحدود ہیں۔ اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے اُن کا جزوی مظہر۔ حاصل کلام یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت اُس کی افزونی اور

توسیع ہیں ہے، امتداد اور پہنائی میں نہیں۔[۳۳]

اسی طرح اقبال ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت پر اظہارِ خیال کرتے ہوتے لکھتے ہیں:

"تغیر کی اِس دنیا میں نور ہی وہ شے ہے جس کو ذاتِ مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے لہٰذا اگر نور کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر کیا جاتے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف سے ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں۔ جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدت الوجود کی جانب منتقل ہوجاتا ہے۔"[۳۴]

اقبال نے اپنے تصورِ ذاتِ باری میں خدا کی جن اہم صفات کا ذکر کیا ہے وہ اس کی خالقیت، اُس کا علم، قدرتِ کاملہ اور سرمدیت ہیں۔ اب چونکہ اقبال خدا کو بطور ایک انا کے تسلیم کرتے ہیں اِس لیے اُن کا خیال ہے کہ انا سے صرف اناتیں ہی تخلیق ہوسکتی ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"بہر کیف میری رائے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک اناتے مطلقہ سے اناؤں ہی کا صدور ممکن ہے یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اناتے مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے۔ اُن وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم 'انا' سے تعبیر کرتے ہیں۔ لہٰذا قدرتِ الٰہیہ کا ہر جو ہر خواہ اُس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے۔"

اسی طرح اقبال خدا کے علم کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا ایک واحد اور ناقابلِ تجزیہ عمل ہے جس میں یہ سارا عالمِ تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں۔ بلاواسطہ اور بطور ایک دوامی آن کے اُس کے

علم میں آجاتا ہے۔" [۳۵]

خدا کی سرمدیت کے بارے میں اقبال کی رائے یہ ہے کہ:

"ذاتِ الٰہیہ کی اولیت زمانے کی اولیت کا نتیجہ نہیں، بلکہ زمانے کی اولیت ذاتِ الٰہیہ کی اولیت کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنِ مجید نے زمانِ الٰہیہ کو 'ام الکتاب' ٹھہرایا جس میں سارا عالمِ تاریخ علت ومعلول کی قیدِ تواتر سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوقِ دوام آن میں جمع ہو گیا ہے۔ خدا کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اُس کے کان جملہ مسموعات کو سنتے ہیں، مگر ایک واحد اور ناقابلِ تجزیہ عملِ ادراک کی صورت میں۔" [۳۶]

اقبال اللہ تعالیٰ کی چوتھی صفت یعنی اُس کی قدرتِ کاملہ پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"عالمِ فطرت باہمدگر مربوط قویٰ کا ایک نظام ہے اور اس لیے اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ میں اُس کی حکمت کو بڑا دخل ہے۔ اس کی لاانتہا اور لامحدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ اُس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہیں۔" [۳۷]

یہ ہیں وہ بنیادی صفات جن کو اقبال نے اپنے تصورِ ذاتِ باری میں بالاہتمام شامل کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اقبال نے ذاتِ باری تعالیٰ کا جو تصور قائم کیا ہے وہ ماوراتی ہے یا سریانی۔ اس سلسلے میں سید علی عباس جلالپوری کی رائے یہ ہے کہ:

"یہ حقیقت خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ اقبال اپنے فکر و نظر کے کسی دور میں بھی ماوراتی نہیں تھے۔ شروع شروع میں وہ وجودی سریانی تھے۔ بعد میں ارتقاتی سریانی ہو گئے۔ اپنے خطبات میں انھوں

نے ذاتِ باری کا یہی سریانی تصور پیش کیا ہے۔"

لیکن ڈاکٹر یوسف حسین خان کی رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ:

"اقبال وحدتِ وجود کی بجائے وحدتِ وجوب کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود بطور "انائے کامل" کے مبین اور ماورا ہے بقول اقبال ذاتِ حق کے ساتھ جب خلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہیے کہ اُس کے حضور میں اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے اور اُس کے بحرِ نور میں غرق نہ ہو جائے۔" [۳۸]

اب فیصلہ یہ کرنا ہے کہ آیا اقبال ماورائی تھے یا سریانی۔ چنانچہ اقبال کے خطبات کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال قطعی طور پر نہ تو ماورائی تھے اور نہ سریانی۔ بلکہ اُن کے متعلق یوں کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس نکتۂ نظر سے واضح دکھائی نہیں دیتے۔ کسی جگہ اُن پر ماورائی ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور کہیں سریانی ہونے کا۔

اب اگر اقبال کے تصورِ ذاتِ باری کے مطابق خدا ایک انائے کامل ومطلق ہے تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اُس سے ربط کا ذریعہ کیا ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبادت یا دعا ہی وہ ذریعہ ہے جس کی مدد سے ہم خدا سے رابطہ پیدا کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایک انا کی حقیقت کا اصل ثبوت یہ ہوتا ہے کہ وہ دوسری انا کی پکار کا جواب دیتی ہے یا نہیں۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

"مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند تر ہیں۔ مذہب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ صرف تصورات پر قناعت کر لے۔ وہ چاہتا ہے۔ اپنے مقصود ومطلوب کا زیادہ گہرا علم حاصل کرے اور اُس سے قریب تر ہوتا چلا جائے۔ لیکن یہ قرب حاصل ہوگا تو دعا کے ذریعے مگر دعا وہ چیز ہے جس کی انتہا روحانی تجلیات پر ہوتی ہے۔ اور جس سے مختلف طبیعتیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں:

آگے چل کر حقیقتِ دعا پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال مزید لکھتے ہیں:

"دعا خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سُنے۔ یہ انکشاف و تجسس کا وہ عدیم المثال عمل ہے جس میں طالبِ حقیقت کے لیے نفی ذات ہی کا لمحہ اثباتِ ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اُس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے۔"[۳۹]

اقبال انفرادی دعا کے ساتھ ساتھ اجتماعی دعا کی اہمیت پر بہت زور دیتے ہیں کیوں کہ اس طرح عبادت کا مقصد زیادہ کامیابی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

"یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ بحالتِ اجتماع ایک عام انسان کی قوتِ ادراک کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اس کے جذبات میں کچھ ایسی شدت اور ارادوں میں وہ حرکت پیدا ہوتی ہے جو دوسروں سے الگ تھلگ رہتے ہوئے ہرگز ممکن نہیں۔ لہٰذا بلحاظ ایک نفسیاتی مظہر کے دعا ایک راز ہے کیونکہ نفسیات کو ابھی تک یہ معلوم نہیں ہو سکا وہ کیا قوانین ہیں جن سے بحالتِ اجتماع انسان کی قوتِ احساس میں اضافہ ہو جاتا ہے۔"[۴۰]

بہرحال اقبال کی نظر میں حقیقتِ دعا یہ ہے کہ:

"دعا کی صورت میں وہ (انسان) ایک آہستہ گام کلیت کی منزل بمنزل رہنمائی کو چھوڑ کر فکر سے آگے بڑھتا اور حقیقتِ مطلقہ پر تصرف۔۔۔۔ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یوں بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ بن سکے۔"[۴۱]

مختصر یہ کہ اقبال بھی مشہور ماہرِ نفسیات، دانش ور پروفیسر ولیم جیمز سے اتفاق کرتے ہوئے

لکھتے ہیں :

باعتبار نفسیات دعا یا عبادت ایک جبلی امر ہے۔"

اب اگر دعا یا عبادت جبلی امر ہے تو پھر اقبال کے مذہبی افکار کو بجا طور پر ہم فلسفۂ مذہب کی بجائے نفسیاتِ مذہب کا نام دے سکتے ہیں ۔

(۵)

ذاتِ الٰہیہ کے تصور کے بعد اقبال کی نفسیاتِ مذہب میں جبر و قدر اور حیات بعد الموت جیسے مسئلوں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے ۔ اس لیے ان مسئلوں کے بارے میں اقبال کے خیالات کو جاننا ازحد ضروری معلوم ہوتا ہے لیکن ایسا کرنے سے پہلے ہمیں اپنی توجہ انسانی خودی کی ماہیت اور حقیقت پر مرکوز کرنا ہوگی کیونکہ مندرجہ بالا مسئلوں کا تعلق براہ راست انسانی خودی سے ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اپنے خطبے "انسانی خودی ، جبر و قدر اور حیات بعد الموت " میں سب سے پہلے انسانی خودی ہی کو زیر بحث لاتے ہیں ۔ اقبال کو اس امر پر افسوس ہے کہ مسلمان مفکرین نے اس مسئلے کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع نہیں بنایا ۔ اس کے بعد وہ بریڈلے ، امام غزالی اور ولیم جیمز جیسے مفکرین کے خیالات کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے انسانی خودی کی حقیقت کو واضح کرتے ہیں ۔ چنانچہ اقبال کی رائے میں ، ہم جسے انسانی انا ، خودی یا نفس کہتے ہیں کوئی لاکھ چاہے کہ اس حقیقت سے انکار کر دے اور بڑے بڑے فلسفیانہ فارمولے اور معیار مقرر کر کے اس کی صداقت سے بچنے کی کوشش کرے ، کامیاب نہیں ہو سکتا اور بالآخر اسے کسی نہ کسی صورت میں یہ تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے کہ انسانی خودی ایک حقیقت ہے ، ایک ناقابلِ انکار سچائی ہے ۔

اقبال نے خودی کی حقیقت اور صداقت کو ثابت کرنے کے بعد اس کی جن تین اہم خصوصیات کا ذکر کیا ہے وہ ہیں اس کی وحدت ، خلوت اور ہدایت کاری چنانچہ خودی کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے

جسے ہم کیفیاتِ نفس کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت بطور ایک وحدت، اس کے خفا یا خلوت کا پہلو ہے جس کی بدولت ہر خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے۔ کیفیاتِ نفسی کا یہی بے مثل ربطِ باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ "میں" سے کرتے ہیں۔ وحدت اور خلوت کے بعد اقبال نے جس خصوصیت پر زیادہ زور دیا ہے وہ اس کی ہدایت کاری ہے۔ اس سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں:

"میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں میں شے نہیں عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کارفرما ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے"۔ ۴۲

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ زمان و مکان کی اس دنیا میں خودی کا صدور کیوں کر ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا نشوونما نظامِ جسمانی کی بنا پر ہوتا ہے اور نظامِ جسمانی کمتر خودیوں کی وہ بستی ہے جن کے اندر سے ایک عمیق تر خودی مجھ پر عمل کرتی اور مجھے اس امر کا موقعہ دیتی ہے کہ میں اپنے محسوسات و مدرکات کو ایک باقاعدہ وحدت میں سمو ڈالوں۔ اب ایک اور سوال جس کا جواب ڈھونڈنا باقی ہے وہ یہ ہے کہ آیا خودی اپنی فعالیت خود متعین کرتی ہے؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ خودی کو بصیرت کی صلاحیت بھی حاصل ہے جس کی بدولت وہ بعض فیصلے علت و معلول کی قید سے بے نیاز ہو کر بھی کر لیتی ہے۔ خودی کی آزادی پر اپنی بحث کو سمیٹتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"لہٰذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے اور

اُس مطلق خودی کی آزادی و اختیار، علی ہذا زندگی کی حصہ دار جس
نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور گوارا کیا جو اگرچہ متناہی ہے مگر
ہدایتِ عمل کی اہل اور جس نے اِس طرح خود اپنی آزادانہ مشیت
پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے۔" [۴۳]

اقبال جبر و قدر یا یہ کہ تقدیر کے مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں:

"اسلام کو تو نفسیاتِ انسانی کی اس زبردست حقیقت کا بھی اعتراف
ہے کہ ہماری یہ قدرت کہ آزادی و اختیار سے جیسے چاہیں عمل
کریں ہمیشہ یکساں نہیں رہتی وہ کبھی بڑھتی رہتی اور کبھی گھٹ
جاتی ہے لہٰذا اسلام چاہتا ہے کہ آزادی و اختیار کی یہ قدرت
خودی کی زندگی کا ایک مستقل عنصر بن جائے۔" [۴۴]

لیکن سوال یہ ہے کہ آخر تقدیر ہے کیا چیز؟ اس کا جواب اقبال اپنے دوسرے خطبے "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں یوں دیتے ہیں:

"کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر
آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شے کی حدِ وسع
ہے یعنی اِس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اُس کے
اعماقِ وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت
سے فعل میں آجاتے ہیں۔ تقدیر دراصل عبارت ہے اُس زمانے
سے جن کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ یہ گویا وہ زمانہ
ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے۔" [۴۵]

اقبال نے تقدیر کا حرکی تصور پیش کر کے دراصل اسلام کے تقدیر پرست مذہب ہونے کے غلط تاثر کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے۔

خودی اور خودی سے متعلقہ دیگر مسائل پر بحث کرنے کے بعد اقبال اپنی فکر کا رُخ حیات بعد الموت کی جانب موڑ دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی وہ فرصت

ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اُس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اُسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ لہٰذا خودی نے اپنے عمل اور سعی کی بدولت اگر ماسبق زندگی میں اتنا استحکام پیدا کر لیا ہے کہ موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو اس صورت میں موت کو بھی ایک راستہ ہی تصور کیا جاسکے گا۔ وہ راستہ جسے قرآن پاک نے برزخ کہا ہے۔ برزخ نام ہے شعور کی اس حالت کا جس میں زمان و مکان کے متعلق خودی کے اندر کچھ تغیر رونما ہو جاتا ہے۔ برزخ موت اور بعث بعد الموت کے درمیان توقف اور انتظار کی ایک حالت ہے لیکن یہ انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں بلکہ خودی کا وہ عالم جس میں اسے حقیقتِ مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے۔ اور جن سے تطابق و توافق کے لیے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر یہ وہ کیفیت ہے جس میں نفسِ انسانی کے اندر زبردست اختلال رونما ہوتا ہے۔

بقائے دوام کے مسئلے پر اقبال پہلے ابن رشد، کانٹ اور نطشے کے نظریات کا جائزہ لیتے ہیں اور پھر قرآنی تعلیمات کی روشنی میں اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ اقبال کی رائے میں حیات بعد الموت کا مسئلہ اخلاقی یا مابعد الطبیعیاتی نہیں بلکہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے حیاتی ہے۔ بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھیے، دونوں صورتوں میں محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔ بعث بعد الموت پر انسان کی بصارت تیز ہو جائے گی اور وہ اپنی گردن میں خود اپنی تیار کردہ قسمت کا حال آویزاں پائے گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ انسان کی بعثتِ ثانیہ پر کیا اُس کا جسم بھی پھر سے زندہ ہو جائے گا؟ اس کے جواب میں اقبال کہتے ہیں:

”یہ سب کچھ ہوگا کیسے؟ ہم نہیں جانتے۔ کیوں کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ انسان کا معاد کسی نہ کسی جسدِ عنصری سے وابستہ ہے۔ خواہ اِس

جسدِ عنصری کی حقیقت کچھ بھی ہو اور سرِ دست ہم اسے سمجھ بھی نہ سکیں،
جب بھی بعثتِ ثانیہ کے باب میں ہمیں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔"

اقبال کی نفسیاتِ مذہب۔ کے مطابق بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل جدّ وجُہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں، حقدار نہیں۔ اقبال بقائے دوام کو اخلاقی نشوونما اور خودی کے استحکام کے ساتھ مشروط کر دیتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک ایسا انعام ہے جو صرف اُنھی لوگوں کو دیا جائے گا جن کی خودی مضبوط اور مستحکم ہوگی۔ اسی طرح جنت اور جہنم کے بارے میں اقبال کی رائے یہ ہے کہ:

"جنت اور دوزخ اس کے (انسان) احوال ہیں۔ وہ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں۔ دوزخ انسان کے اندر بہ حیثیت انسان اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے جب کہ جنت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔" [۴۶]

اقبال مزید لکھتے ہیں:

"جہنم بھی کوئی "ہاویہ" نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گنہ گار ہمیشہ اس میں گرفتارِ عذاب رہیں۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہوگئی ہے وہ پھر رحمتِ خداوندی کی نسیمِ جاں فزا کا اثر قبول کر سکے۔ اسی طرح جنت بھی لطف و عیش یا آرام و تعطل کی کوئی حالت نہیں۔" [۴۷]

مختصر یہ کہ جنت دوزخ اقبال کے نزدیک انسان کے نفسی احوال ہیں، مقامات نہیں۔

اب فیصلہ یہ کرنا ہے کہ ذاتِ الٰہیہ اور بقائے دوام کے بارے میں اقبال نے جو نظریات قائم کیے ہیں اُن میں کہاں تک عام مسلمانوں کے عقائد کی ترجمانی ہوتی ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ اقبال اپنے ان تصورات میں کافی حد تک عام مسلمانوں کے عقائد سے الگ ہیں۔ جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب "فکرِ اقبال" میں لکھتے ہیں:

"اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجودِ مطلق اور ذات

واجب الوجود کی ماہیت ہے لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کس طرح گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینشِ حیات و کائنات سے خدا نے ورزشِ ارتقاء کی خاطر تخمِ خصومت بویا ہے اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔" [۴۸]

اسی طرح اقبال کے عذاب و ثواب اور جنت دوزخ کے تصورات پر تبصرہ کرتے ہوئے خلیفہ صاحب مزید لکھتے ہیں :

"اقبال کے ہاں عذاب و ثواب اور جنت و دوزخ کا تصور بھی عام عقائد سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ اُس کے نزدیک جنت یا دوزخ مقامی نہیں بلکہ نفسی ہیں۔"

(۶)

اقبال کی نفسیاتِ مذہب درحقیقت باطنی واردات اور داخلی کیفیات ہی کا دوسرا نام ہے جسے فکر کے پیرائے میں بیان کر دیا گیا ہے جو اپنی نوعیت اور ماہیت کے اعتبار سے اس قدر لطیف احساسات اور عمیق تاثرات سے عبارت ہے کہ ان کا براہ راست مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ البتہ ان کا اظہار عمل کے رنگ میں ہوتا ہے۔ خودی کا یہ عمل ہی جسے ہم نفسیاتی زبان میں خارجی کردار کا نام بھی دے سکتے ہیں، اُس کی ہستی کا ثبوت ہے۔ اقبال "اسرارِ خودی" کے دیباچہ میں لکھتے ہیں :

"یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر ہے اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟" [۴۹]

اب صاف ظاہر ہے کہ خودی کی یہ واردات اور داخلی کیفیات کہ عمل جس کا خارجی پہلو

ہے۔ اپنے اظہار کے لیے کسی پیکرِ محسوس کی محتاج تو ہوں گی۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ زمان و مکاں کی اس دنیا میں وہ پیکرِ محسوس کیا ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب اقبال کا مردِ مومن ہے جو گویا اقبال کی نفسیاتِ مذہب کی صداقت کا عملی معیار بھی فراہم کر سکتا ہے۔

اقبال کے مردِ مومن کو مذہبی زندگی میں تین مرحلوں سے گزر کر ہی اپنی خودی کی تکمیل کرنا پڑتی ہے۔ بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی :

> "پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے کیوں کہ اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اعلیٰ اور حقیقی حرّیت اطاعت یعنی پابندیِ فرائض ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کو تاکید کرتے ہیں کہ چونکہ جبر ہی سے اختیار حاصل ہوتا ہے اس لیے خدا اور رسول ﷺ کی اطاعت بجا لائیں اور فرائض کی سختی کی شکایت نہ کریں۔" ۵۰

خودی کی تربیت کا دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس کا ہے۔ اس مرحلے میں مردِ مومن اپنے نفس کی ادنیٰ قوتوں کو جن کی سرکشی کی کوئی حد نہیں، قابو میں لاتا ہے تاکہ زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد کو حاصل کیا جا سکے۔ اِن دونوں مرحلوں کی تکمیل کے بعد اقبال کا مردِ مومن اپنی مذہبی زندگی کے تیسرے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ مرحلہ نیابتِ الٰہی کا ہے۔ مردِ مومن جب اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عناصر پر اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے۔ اور وہ کائنات میں بجا طور پر خدا کا نمائندہ قرار پاتا ہے۔ چنانچہ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کے مردِ آزاد کی ہمت نہ صرف قضا و قدر کی مشیر بن جاتی ہے بلکہ خود تقدیرِ یزداں کا مرتبہ حاصل کر لیتی ہے۔

مردِ مومن کی خودی جب اقبال کا مرتب کردہ تربیتی کورس مکمل کر لیتی ہے تو اُس کے دونوں رُخ، جنھیں درحقیقت خودی کے دو ہاتھ کہنا چاہیے، مصافِ زندگی میں اپنی پوری قوت سے مصروفِ کار ہو جاتے ہیں۔ اقبال انھیں نفسِ فعال اور نفسِ بصیر کا نام دیتے ہیں۔ نفسِ فعال زندگی کے خارجی اور کاروباری معاملات سے تعلق رکھتا ہے جبکہ نفسِ بصیر کا تعلق زندگی اور حقیقت کے باطنی سرچشموں سے ہے۔ اقبال انھیں خودی کی جلوت

اور خلوت کا نام بھی دیتے ہیں۔ نفسِ فعال اگر خودی کا عقلی رُخ ہے تو نفسِ بصیر اس کا وجدانی پہلو ہے۔ لہٰذا اقبال اپنے مردِ مومن کے ایک ہاتھ میں "نہایت اندیشہ" کی ڈھال اور دوسرے ہاتھ میں "کمالِ جنوں" کی تلوار دے کر ایک طرف اُسے فطرت کے روبرو کر کے تسخیرِ مقامِ رنگ و بو کا فرض سونپتے ہیں تو دوسری طرف وہ اُسے "یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ" کا مشورہ دے کر تسخیرِ یزداں پر اکساتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کیا اقبال، عقل اور وجدان کے ہتھیاروں کو بیک وقت استعمال میں لا کر، اپنے مردِ مومن سے یہ مقاصد حاصل کرانے میں کامیاب ہو سکتے ہیں؟ اس کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں عقل اور وجدان کا موازنہ کرنا ہوگا۔

اقبال اپنے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدات" میں فکر اور وجدان کی ہم آہنگی پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "پھر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔" [51]

جب کہ اپنی شاعری میں فکر اور وجدان کا موازنہ کر کے دونوں کے باہمی تضادات کو واضح کرتے ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ فکر اور وجدان دو الگ اور متضاد سرچشمہ ہائے علم ہیں۔ اپنی ایک نظم بہ عنوان "علم و عشق" میں اپنی وارداتِ قلب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ علم مجھے مشورہ دیتا ہے کہ عشق تو محض دیوانہ پن ہے جب کہ عشق کہتا ہے کہ علم تخمین و ظن کا دوسرا نام ہے۔ عشق میں حضور ہی حضور ہے لیکن علم سراپا حجاب ہے۔ علم کی رسائی مظاہر تک ہے جب کہ عشق اشیاء کے باطن سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ علم مقامِ خبر ہے جب کہ عشق مقامِ نظر ہے اور تماشائے ذات کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ علم ابن الکتاب ہے اور عشق ام الکتاب۔ اب صاف ظاہر ہے کہ دو متضاد اور مخالف قوتوں کو ایک ذات میں جمع کرنے کا نتیجہ کش مکش ہی کی صورت میں نکل سکتا ہے جس سے شخصیت میں تعطّل اور جمود تو پیدا ہو سکتا ہے لیکن عمل کو تحریک نہیں

مل سکتی ۔

اقبال کو چونکہ "نہایتِ اندیشہ" کے ساتھ ساتھ "کمالِ جنوں" کی دولت بھی حاصل تھی اس لیے اُن کی ذات اِن دونوں کے تصادم سے پیدا ہونے والی کش مکش کی بہترین مثال پیش کرتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب "فکرِ اقبال" میں لکھتے ہیں :

"اقبال کی طبیعت تصور اور تفکر کے درمیان رقص کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس کی میزانِ طبیعت کے دو پلڑوں میں ایک طرف فلسفہ ہے اور دوسری طرف شاعری۔ کبھی یہ پلڑا جھک جاتا ہے اور کبھی وہ۔ اس لیے اقبال آخر تک اسی کش مکش میں مبتلا رہا کہ کبھی عقل سے اسرارِ حیات کی گرہ کشائی کرنے میں کوشاں ہے اور کہیں اس سے بیزار اور مایوس ہو کر عشق و وجدان کی طرف گریز کرتا ہے۔"

خلیفہ صاحب مزید لکھتے ہیں :

"عمر بھر کی اس پیکار کے انجام میں اُس کو ایسا محسوس ہونے لگا کہ اس مصافِ عقل و دل میں "جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی" لیکن اقبال کی رفتارِ افکار کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پچھاڑیں کھا کر بھی رازی بار بار زور آزمائی کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے۔" [۵۲]

اقبال جب عقل اور دل کے تصادم سے پیدا ہونے والی کش مکش کو حل نہیں کر پاتے تو بے ساختہ کہہ اُٹھتے ہیں ؎

خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے
خرد بیزار دل سے دل خرد سے

یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ متضاد اور متصادم محرکات یا مقاصد جس قدر شدید ہوں گے کش مکش بھی اسی قدر شدید ہوتی ہے جس کا نتیجہ نہ صرف تعطّلِ عمل کی صورت میں نکلتا ہے بلکہ شخصیت کی وحدت کو بھی نقصان پہنچتا ہے تاہم جب کسی ایک محرک یا مقصد کے حق میں فیصلہ کر لیا جائے تو پھر کش مکش ختم ہو جاتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال جب فکر

اور وجدان کے تقاضے بیک وقت پورے نہیں کر پاتے تو بے ساختہ کہہ اُٹھتے ہیں ؎

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

اس طرح وہ عقل کو خیر باد کہہ کر وجدان کے حق میں فیصلہ کر لیتے ہیں۔ بہر حال فکر اور وجدان کی کش مکش کے اثرات اُن کی زندگی میں نمایاں طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں :

"اقبال زندگی کے کسی شعبے میں عملی آدمی نہیں تھے۔ افکار و تاثرات نے اُن کی شخصیت پر قبضہ کر لیا تھا۔" [۵۳]

اسی طرح ملفوظاتِ اقبال میں بھی درج ہے کہ :

"وہ فطرتاً سست تھے اس لیے اگر کہیں وقت کی پابندی ہوتی تو اُنھیں ہمیشہ دیر ہو جاتی۔ ویسے چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے خوش تھے۔ شام کو گھر کے دالان ہی میں دو ایک چکر لگا لیا کرتے۔ اس کے علاوہ اُن کی زندگی میں کامل جمود تھا۔" [۵۴]

اقبال اپنے خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں لکھتے ہیں :

"مذہبی مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے۔" [۵۵]

جس طرح فکر اور وجدان کی زد پہ آ کر ایک فردِ کی ذات دو متخالف حصوں میں بٹ جاتی ہے اُسی طرح ان کی بنیاد پر قائم ہونے والا معاشرہ بھی مخالف گروہوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ صوفیا اور مفکرین جیسے متحارب گروہوں کی موجودگی سے خالی نہیں رہی جب کہ متکلمین کا ایک تیسرا گروہ جس میں خود اقبال بھی شامل ہیں، ان دونوں گروہوں کے باہمی اختلافات کو ختم کر کے معاشرتی وحدت اور یک جہتی کو برقرار رکھنے کی کوششوں میں مصروف رہا ہے۔ بہر حال

فرد ہو یا معاشرہ ان دونوں کی یکجائی سے تنزلات کا شکار ہو کر اپنا سکون کھو بیٹھتے ہیں۔ بقول اقبال ؎

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

حواشی

۱۔ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکادمی کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۱۱۱۔

۲۔ ڈاکٹر سلیم اختر (مرتب)، اقبال اور ہمارے فکری روّیے، سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۸۔

۳۔ قاضی ڈاکٹر عبدالحمید، اقبال باکمال، تاج بکڈپو اردو بازار لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۸۴۔

۴۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مسائلِ اقبال۔

۵۔ فقیر سید وحیدالدین، روزگارِ فقیر، لائن آرٹ پریس کراچی، ۱۹۶۸ء، ص ۲۱۸۔

۶۔ " " " " " جلد دوم " " ۱۹۶۵ء، ص ۱۳۔

۷۔ " " " " " " " " " " ص ۸۹۔

۸۔ " " " " " جلد اول " " " ص ۱۷۷۔

۹۔ " " " " " " " " " " ص ۱۹۳۔

۱۰۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز

۱۱۔ علی سردار جعفری، اقبال شناسی، پیپلز پبلشنگ ہاؤس لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۹۔

۱۲۔ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، کتاب مذکور، ص ۹۳۔

۱۳۔ عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، ص ۲۶۱۔

۱۴۔ ڈاکٹر سلیم اختر، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، مکتبہ عالیہ لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۹۰۔

۱۵- ڈاکٹر سلیم اختر (مرتب)، فکرِ اقبال کے منور گوشے، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۷۷ء، ص، ۳۴۱-

۱۶- محمد طاہر فاروقی، سیرتِ اقبال، قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور، ۱۹۶۶ء، ص، ۲۵-

۱۷- " " " " " " " " " " ص، ۳۱-

۱۸- سید نذیر نیازی، اقبال کے حضور میں، اقبال اکادمی کراچی، ۱۹۷۱ء، ص، ۶۱-

۱۹- " " " (مترجم) تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء، ص، ۲۷۹-

۲۰- " " " " " " " " " " ص، ۲-

۲۱- کتابِ مذکور ا

۲۲- " " ا

۲۳- " " ص، ۹۳، ۹۴-

۲۴- فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، جلد اول، لائن آرٹ پریس کراچی، ۱۹۶۶ء، ص، ۱۷۹-

۲۵- سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، بزمِ اقبال، ۱۹۵۸ء، ص، ۲۷۸-

۲۶- " " " " " " " " " " ص، ۲۷۹-

۲۷- کتابِ مذکور، ص ۲۷۹-

۲۸- " " ص ۲۳-

۲۹- " " ص ۴۱

۳۰- سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، آئینہ ادب، چوک مینار، انار کلی لاہور، ۱۹۷۲ء، ص ۸۴-

۳۱- سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء، ص، ۹۵-

۳۲- خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، ۱۹۶۱ء، ص، ۱۰۹-

۳۳- کتابِ مذکور، ص ۹۹-

۳۴- سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۹۸-

۳۵۔ سید نذیر نیازی، کتاب مذکور، ص ۱۱۸۔

۳۶۔ " " ص ۱۱۵۔

۳۷۔ " " ص ۱۲۱۔

۳۸۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان، اقبال باکمال، تاج بک ڈپو اردو بازار لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۲۷۹۔

۳۹۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۱۳۹۔

۴۰۔ " " ص ۱۳۸۔

۴۱۔ " " ص ۱۳۵۔

۴۲۔ " " ص ۱۵۶۔

۴۳۔ " " ص ۱۶۴۔

۴۴۔ " " ص ۱۶۴۔

۴۵۔ " " ص ۷۶۔

۴۶۔ " " ص ۱۸۵۔

۴۷۔ " " ص ۱۸۶۔

۴۸۔ خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۶۱ء، ص ۲۱۴۔

۴۹۔ فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، جلد دوم، ص ۴۴۔

۵۰۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ زمان و مکان، مجلسِ ترقی ادب لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۴۷۔

۵۱۔ سید نذیر نیازی، (مترجم) کتابِ مذکور، ص ۳۔

۵۲۔ خلیفہ عبدالحکیم " " ص ۲۷۳، ۲۷۴۔

۵۳۔ " " " " ص،

۵۴۔ ملفوظاتِ اقبال، ص،

۵۵۔ سید نذیر نیازی (مترجم) کتابِ مذکور، ص، ۱۸۹۔

اہم افسانہ نویس اور نامور ڈرامہ نگار

یونس جاوید

کی ایک علمی جہت ——

اقبالیات کی مختلف جہتیں

- صفحات : ۳۸۴
- قیمت : ۷۵ روپے

ملنے کا پتہ :

بزمِ اقبال - ۲، کلب روڈ - لاہور

بزمِ اقبال کے آئندہ منصوبے

۱۔ شرح منظومات اقبال

محمد شریف بقا

۲۔ تصورات عمرانی، اقبال اور خلیفہ عبد الحکیم

ڈاکٹر وحید عشرت

۳۔ اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین

ڈاکٹر حسن انور / شیما مجید

۴۔ اقبالیاتِ ایران ———

ڈاکٹر عبد الحمید یزدانی

۵۔ عصرِ حاضر کے تعلیمی مسائل

——— فکرِ اقبال کی روشنی میں (انگریزی)

چودھری عبد الغفور

۶۔ ہمارا ثقافتی پس منظر اور فکرِ اقبال (انگریزی)

جیلانی کامران

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال اور اسلام میں اصولِ حرکت

علامہ اقبال نے اپنی کتاب "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے پانچویں خطبہ میں اسلامی ثقافت کی روح پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

"پہلی بات جو اس بحث میں، کہ اسلامی ثقافت کی روح کیا ہے
ہمارے سامنے آتی ہے محسوس اور لامتناہی پر اس کی وہ توجہ ہے
جو اس نے علم و حکمت کی جستجو میں کی۔"[1]

علامہ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے یونانی استخراجیت کے بالمقابل تلاشِ صداقت میں اور علوم و فنون کے فہم و ادراک میں یونان کی فلسفیانہ منہاج کو پرکھنے کے بعد ترک کر دیا اور یونانی استخراجی منہاج کے بالمقابل اپنی نئی استقرائی فلسفیانہ منہاج کو پیش کیا۔ اپنے نظریہ و نصب العین کی تشکیل و تفہیم اور تاریخ اور فلسفہ تاریخ کی تدوین کے سلسلے میں اور طبعی اور متوالی علوم کی تشکیل و تخلیق میں استقرائی سوچ کے ذریعے ایسے دور رس نتائج پیدا کیے جو تاریخ فکر انسانی میں انقلابی پیش رفت کا باعث ثابت ہوئے۔ رابرٹ بریفالٹ[2] کی کتاب "تشکیلِ انسانیت" کے حوالے سے اقبال یونانی منہاج تفلسف کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یونانیوں کو درحقیقت نظریوں سے دلچسپی تھی حقائق سے نہیں۔ لہٰذا جب مسلمانوں نے اپنی تہذیبی، ثقافتی اور علمی تشکیل کے ابتدائی عہد میں یونانی علوم و فنون کی تحصیل کی اور ان کی تفہیم کے بعد جب

اپنے فنون و علوم کی طرف توجہ مبذول کی تو یونانیوں کے یہی افکار مسلمانوں کی ذہنی اور علمی ترقی میں رکاوٹ بن گئے۔ چنانچہ علامہ اقبال کے خیال میں مسلمان کوئی دو سو برس تک قرآن کی حقیقی روح کے فہم سے نابلد رہے۔ ان کے خیال میں یونانیوں کے ان افکار نے عربوں کی علمی صلاحیتوں اور فکری قوتوں کے تخلیقی اظہارات کو تشکیل پانے میں رہنمائی دینے کی بجائے انھیں دباتے رکھنے کا منصب ادا کیا۔ مگر مسلمان قرآن کے عامل تھے لہٰذا بالآخر مسلمانوں کے طبع زاد افکار نے یونانی افکار کو شکست دی چنانچہ یونانی تفکر اور اسلامی حکمت کی اس باہمی آویزش اور تصادم کے نتیجہ میں مسلمانوں نے یونانی منہاجِ فکر کو ترک کر کے خود قرآن کی استقرائی منہاجِ فکر کو اپنایا اور مسلمانوں نے یونانی مجرّد نظریات سے چھٹکارا حاصل کر کے اپنے علوم و فنون کی تشکیل کے لیے تجربی سوچ یا تجربی منہاج فکر کو وضع کیا۔ تشکیل انسانیت کے مصنف رابرٹ بریفالٹ، جس کا حوالہ علامہ نے بھی دیا ہے، اپنی کتاب میں یونانیوں اور عربوں یعنی مسلمانوں کے استخراجی اور استقرائی منہاجوں کے تصادم اور ان میں جنم لینے والی سائنس اور ثقافت کے نتائج کے بارے میں لکھتا ہے:

> "یہ اغلب خیال ہے کہ اگر عرب نہ ہوتے تو زمانہ حاضر کی یورپی تہذیب پیدا ہی نہ ہوتی اور یہ قطعی اور یقینی ہے کہ یورپی تہذیب ایسی نوعیت اختیار نہ کر سکتی جس کی وجہ سے وہ ارتقا کی تمام ماقبل منزلوں سے آگے بڑھ گئی ہے۔ اگرچہ یورپ کی نشو و نما کا کوئی ایک پہلو بھی ایسا نہیں جس میں ثقافت اسلامی کے قطعی اثر کا سراغ نہ مل سکے۔ لیکن اس کا نہایت واضح اور منہم بالشان ثبوت یہ ہے کہ یورپ میں وہ قوت پیدا ہو گئی، جو دنیائے حاضر کی اعلیٰ ترین امتیازی قوت اور اس کی کامیابی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔"[۳]

رابرٹ بریفالٹ کے نزدیک اسلامی ثقافت یا مسلمانوں کے عقلی استدلال یا سائنسی

منہاج یا استقرائی سوچ نے محض یورپ کو کسی حد تک متاثر ہی نہیں کیا، بلکہ اس سے کہیں بڑھ کر، بریفالٹ کے نزدیک، یورپ کی تمام تر نشاۃ ثانیہ اسلامی استقرائی منہاج کی مرہونِ منت ہے اور یہ استقرائیت یورپ میں اندلس کے راستے پہنچی۔ وہ کہتا ہے:

"یورپ کی حقیقی نشاۃِ ثانیہ پندرھویں صدی میں نہیں بلکہ عربوں اور موروں کی احیائے ثقافت کے زیرِ اثر وجود میں آئی۔ یورپ کی نئی پیدائش کا گہوارہ اٹلی نہیں ہسپانیہ تھا یہ براعظم بربریت کے گڑھوں میں گرتے گرتے جہالت اور تنزل کی تاریک ترین گہرائیوں میں پہنچ چکا تھا حالاں کہ اسی زمانے میں عربی دنیا کے شہر بغداد، قاہرہ، قرطبہ، طلیطلہ تہذیب اور ذہنی سرگرمی کے مضبوط اور اہم مرکز بن چکے تھے۔ وہیں یہ زندگی نمودار ہوئی جس کو آئندہ چل کر انسانی ارتقا کی ایک نئی منزل کی شکل اختیار کرنا تھا۔ جس وقت اس ثقافت کے اثرات معرضِ احساس میں آتے اسی زمانے سے ایک نئی زندگی کی حرکت شروع ہوئی۔" [۵۲]

بریفالٹ کے نزدیک اسلامی ثقافت کا نمایاں ترین پہلو استقرائی منہاج تھی، جس کے نتیجہ میں موجود سائنس کی تشکیل ہوئی۔ اسلامی سائنس کی یہی پیش رفت عہدِ حاضر کی سائنس میں موجودہ بالیدگی کا سبب بنی ہے۔ وہ کہتا ہے:

"ہماری سائنس پر عربوں کا جو احسان ہے وہ چونکا دینے والے انکشافات یا انقلابی نظریات پر مشتمل نہیں بلکہ سائنس تو اس سے بھی زیادہ عربی ثقافت کی ممنون احسان ہے کیونکہ دراصل سائنس کو اسی ثقافت نے جنم دیا ہے۔ ہم اس سے قبل ثابت کر چکے ہیں کہ دنیائے قدیم "قبل سائنس" کی دنیا تھی۔ یونانیوں کی فلکیات و ریاضیات باہر سے درآمد ہوئی

تھیں چنانچہ یونانی ثقافت انھیں پورے طور پر کبھی جذب نہ کر سکی۔ اس میں شک نہیں کہ یونانی اپنے علوم کو مرتب کرتے تھے، عمومیت دیتے تھے، نظریات قائم کرتے تھے لیکن ماہرانہ تحقیق و تفتیش، مثبت علم کی فراہمی، سائنس کی باریک بینی، مفصل و طویل مشاہدات اور تجربی تجسس جیسے لوازم علمی، یونانی مزاج سے قطعاً بعید تھے۔ قدیم کلاسیکی دنیا میں صرف ہیلانی اسکندریہ کے اندر سائنسی عمل کی سعی کا سراغ ملتا ہے۔ ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ ہے کہ تحقیق کی نئی روح پیدا ہوگئی، تفتیش کے لیے نئے طریقے معلوم کیے گئے۔ ریاضیات کو ترقی دی گئی اور یہ سب کچھ اسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بالکل بے خبر تھے۔ دنیائے یورپ میں اس روح کو اور ان اسالیب کو رائج کرنے کا سہرا عربوں کے سر ہے۔" [۵]

اسی طرح وہ تجربی منہاج کے بارے میں کہتا ہے:

"عربوں نے صرف وہی ریاضیات پیدا نہیں کیں جو سائنسی تجزیہ و تحلیل کا ناگزیر آلہ بننے والی تھیں بلکہ انھوں نے تجربی تحقیق کے ان اسالیب کی بنیاد رکھ دی جنھوں نے ریاضیاتی تجزیے کے ساتھ مل کر زمانہ حال کے علم کیمسٹری کو جنم دیا۔" [۶]

بریفالٹ کی کتاب "تشکیل انسانیت" کا پانچواں باب "دارالحکمت" جدید یورپ پر اسلامی ثقافت، اس کے علوم و فنون اور استقرائی منہاج کے اثرات سے عبارت ہے۔ جس میں اس امر کا واضح اظہار ملتا ہے کہ اسلامی استقرائی منہاج نے جدید سائنسی تفکر اور سائنس و متوالی علوم کی اساس فراہم کی صرف یہ اعتراف بریفالٹ تک ہی محدود نہیں یورپ کے دیگر علما، شدید متعصب ہونے کے

باوجود، اس حقیقت کے اعتراف سے اپنا دامن نہیں بچا سکے۔ فریڈرک اینگلز "فطرت کی جدلیات کا تعارف" میں لکھتا ہے:

> "لاطینی قوموں میں زندگی سے سرشار آزاد خیالی کا وہ تخم جڑ پکڑ گیا جو عربوں سے پہنچا اور جسے نو دریافت فلسفۂ یونان نے پروان چڑھایا تھا اس نے اٹھارویں صدی کے فلسفۂ مادیت کے لیے فضا ہموار کر دی ترقی کی طرف یہ زبردست انقلاب تھا جو عالم انسانیت پر پہلے کبھی نہیں گزرا تھا۔" ۲۷

علامہ اقبال کے نزدیک اسلامی ثقافت کی روح یا دوسرے الفاظ میں اسلام میں اصول حرکت استقرائی منہاج ہے جس کے طفیل مسلمانوں نے یونانی علوم کے مجرد تصورات سے گلو خلاصی پائی اور اپنی استقرائی منہاج کے ذریعے محسوس و متناہی پر اپنی توجہ مبذول کر کے تحقیق، تفتیش اور تخلیق کی طرف اپنی مساعی صرف کی اور موجودہ سائنس کی پیش رفت کا سبب بنے۔ علامہ کے نزدیک یہ استقرائی منہاج یونانی یا کسی دیگر تہذیب کا اثر نہ تھی بلکہ مسلمانوں نے اُسے براہ راست قرآن سے اخذ کیا تھا اس سلسلے میں انھوں نے ابن تیمیہ، ابن مسکویہ، علامہ عراقی، خواجہ محمد پارسا، نصیرالدین طوسی، امام غزالی، ابن الہیثم، ابن حزم اور ابنِ خلدون وغیرہ کی ان مساعی جلیلہ کا تذکرہ کیا ہے جو انھوں نے استقرائی منہاج کی تشکیل اور یونانیت کے مجرد افکار و تصورات کی تنقیص و تردید میں کیں۔ اس کے ساتھ ہی علامہ نے راجر بیکن، اشپنگلر، آئن سٹائن اور دیگر مغربی علماء اور مسلم دنیا کے تہذیبی مراکز کے حوالہ سے اور اسلامی اور یونانی نظریات و علوم کے تقابل سے اس بات کو محکم طور پر بیان کیا جو جدید تجربی و استقرائی سائنسی منہاج کا سبب بنتے ہیں۔ یوں علامہ عہد جدید میں مسلمانوں کو اس امر کی تعلیم دیتے ہیں کہ قرآن کی منہاج استقرائی اور تجربی بلکہ عام الفاظ میں سائنسی ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کو سائنسی منہاج کو استعمال کرتے ہوئے دورِ جدید میں اپنے قدیم علوم کا احیا بھی کرنا چاہیے تو دوسری طرف اپنے مذہبی معتقدات

کی سائنسی اور تجربی اصولوں پر تشکیل کرنی چاہیے علامہ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کی روح یہی ہے کہ مذہب اور مذہبی واردات میں چونکہ فکر کا عنصر موجود ہوتا ہے لہٰذا جدید سائنسی دور میں مذہب کا امکان موجود ہے اور چونکہ مذہب میں فکر کا عنصر موجود ہے لہٰذا مذہبی واردات کا تجربی علم دیگر سائنسوں کے علوم کی طرح قرار دیا جا سکتا ہے۔ علامہ کے ان تمام استدلات کا لب لباب ایک ہی ہے کہ مذہب کے واردات اور معتقدات اپنے اندر تجربی روح رکھنے کی بناء پر اپنے اندر علمی اور سائنسی روح رکھتے ہیں لہٰذا دورِ جدید میں مذہب یا اسلام ایک زندہ متحرک اور خلاق تہذیبی و ثقافتی قوت کے طور پر نوعِ انسانی کے گمبھیر مسائل کے حل میں اساسی کردار ادا کر سکتا ہے۔ اور مسلم دنیا کی آفرینی نہ صرف ممکن ہے بلکہ جدید عہد کا انسان جس طرح کے خطرات کا شکار ہے وہ بھی مذہب یا اسلام کی تعلیمات کے سائنسی اور استقرائی بنیادوں پر تشکیل ہونے کے سبب احسن طور پر سمجھائے جا سکتے ہیں۔ جدید تجربی اور سائنسی علوم پر مسلمانوں کو متوجہ کرتے ہوئے انھوں نے تجربی سائنس کو ان کی میراث قرار دیا۔ چنانچہ وہ صرف فطرت کی تسخیر میں یا علوم طبعی کی تشکیل و تدوین ہی میں عقل استقرائی کو بنیادی حیثیت نہیں دیتے بلکہ اس سے سوا جب وہ وارداتِ مذہبی یا مشاہدۂ باطن کو تجربی اور دیگر تجربات کی طرح قرار دیتے ہیں تو مذہبی واردات اور معتقدات میں بھی وہ عقل استقرائی اور تجربی منہاج کو بروئے کار لانے پر اصرار کرتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اقبال مشاہدۂ باطن میں یا وارداتِ مذہبی میں فکر کے عنصر کو قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ خود اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ:

> "مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہب کی تاریخ صوفیہ اور متکلمین ایسی دو حریف جماعتوں کی موجودگی سے کبھی خالی نہیں رہی جس سے پھر اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ مذہب کے لیے فکر کا وجود ناگزیر ہے۔"[۲۳]

اس سے بھی سوا، علامہ وجدان کو فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل سمجھتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

"دراصل وجدان، جیسا کہ برگسان نے نہایت ٹھیک کہا ہے فکر کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔" [۹]

اس سے آگے علامہ خود معترف ہیں کہ

"جہاں تک اسلام کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک ہی سے ہوگیا تھا۔ آپؐ ہمیشہ دعا فرماتے اے اللہ مجھ کو اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ کر۔" [۱۰]

اس طرح علامہ وحی کو بھی عقل استدلالی کے قریب کر دیتے ہیں جب وہ اسے محض انبیاء اور رسولوں پر آنے والی وحی کی حدود سے دور لے جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

"قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصہ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا یا یوں کہئیے کہ جیسے جیسے وہ ارتقا اور نشوونما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا، یہ کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کسی نئے عضو کا نشوونما، یہ انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا، سب وحی کی شکلیں ہیں۔" [۱۱]

علامہ کے متذکرہ اقتباسات کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ علامہ وارداتِ مذہبی میں فکر کے تصوّر کو ایک لازمی عنصر کے طور پر شامل کرتے ہیں

اور اس کی بنیاد پر مذہب کے لیے سائنس تجربی اور استقرائی منہاج کو لازم سمجھتے ہیں وہ مذہب کی اساس 'وجدان' کو بھی فکر کی ایک اعلیٰ شکل قرار دیتے ہیں اور وحی کو، جب کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کسی عضو کا نشو و نما اور انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا قرار دیتے ہیں تو وہ وحی کو نبوی وحی سے مختلف ایک ایسی صورت میں دیکھتے ہیں جو عقل استقرائی کے قریب تر ہے۔ علامہ کی ختم نبوت پر دلیل بھی اس امر کی تائید کرتی ہے کہ علامہ عہد جدید میں استقرائی عقل کے ظہور کو فکر انسانی کے فروغ اور جملہ انسانی مسائل کے حل کی کلید تصور کرتے تھے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

> "اسلام کا ظہور۔۔۔۔ استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے لیے شعور نبوت کی تکمیل اس لیے ہوئی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے"۔[۱۲]

یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسے معلم انسانیت[۵] کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو دنیائے قدیم اور جدید سنگم پہ کھڑے ہیں اور ان دونوں دنیاؤں کے مابین رابطہ کی حیثیت رکھتے ہیں[۱۳] چنانچہ جب وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ:

> "پیغمبر اسلام کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک رابطہ کی ہے۔ سرچشمہ وحی ہونے کے اعتبار سے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن اس کی روح کے اعتبار سے دنیائے جدید سے"۔[۱۴]

تو وہ وحی اور فکر میں نامیاتی رشتہ کو تسلیم کرتے ہیں اور وہ نامیاتی روح یا رشتہ، عقل استقرائی یا عقل استدلالی کا ظہور ہے۔ جس کے سہارے ہی آج کے دور کا انسان

بقول اقبال "خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے گا۔"[۱۵]
اور اپنے آج کی دنیا کے پیچیدہ معاشی، سیاسی، اخلاقی، معاشرتی اور تکنیکی سماج کے مسائل کے حل کی تدبیر کرے گا۔ یہ تسلیم کرنے میں باک نہیں کہ علامہ واردات مذہبی میں فکر کو ایک محدود سی حیثیت دیتے ہیں اور فلسفہ پر مذہب کو برتری عطا کرتے ہوئے مذہب کو انسان کی ذات کلی کا مظہر قرار دیتے ہیں اور فلسفہ کو مجبور جانتے ہیں کہ وہ مذہب کی قدر و قیمت کے بارے میں اس کی مرکزی حیثیت کا اعتراف کرے۔"[۱۶]
مگر اس بات سے قطعی انکار ممکن نہیں کہ اقبال معتقدات مذہبی کی تشکیل جدید، انفس و آفاق کے حقائق کے انکشاف اور ان کی وسعتوں تک رسائی کے لیے جس چیز کو زینہ قرار دیتے ہیں وہ عقل استقرائی ہے جس کا ظہور خود اقبال کے نزدیک اسلام کے ظہور کے ساتھ متلازم ہے اور جو علامہ کے اوپر دیے گئے اقتباسات کی روشنی میں وجدان کے ساتھ گہری مماثلت رکھتی ہے۔ اس لیے بقول اقبال:

"وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔"[۱۷]

اس طرح علامہ وحی کی ایک صورت کو بھی عقل استقرائی کے قریب پاتے ہیں اور پیغمبر اسلامؐ کے ظہور اور نبوت کی خاتمیت کو وحی اور عہد جدید کی عقل استقرائی کے مابین ایک نامی رشتہ تصور کرتے ہیں۔ وہ اس عمل کے معترف ہیں کہ عہد جدید کے مسائل کے لیے انسان کی استقرائی سوجھ پر اب اعتماد کیا جانا ازبس ضروری ہے اور اگر نہیں تو پھر نبوت کے تسلسل کو تسلیم کرنا پڑے گا تاکہ زمانے کو امور حیات میں مسلسل رہنمائی حاصل رہے مگر چونکہ سلسلہ نبوت کے خاتمہ سے وحی کا سلسلہ بھی ختم ہو چکا ہے اور فکرِ انسان کی اصولی رہنمائی کے لیے مطلوب اساسی اصولی ہدایت قرآن حکیم کی صورت میں موجود ہے لہٰذا انسان کے لیے عقل استقرائی پر اپنے آج کے عہد کے اور آئندہ زمانوں کے مسائل کے حل کے لیے انحصار ایک طبعی ضرورت ہے۔
یہاں تک تو فکرِ اقبال میں کسی قسم کے مغالطے کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ:

"عقل انسانی فطرت کی جانب سے خود انتقادی کی ایک کوشش ہے۔" [18]

تو یہ بات اور بھی واضح ہوجاتی ہے کہ علامہ اقبال موجودہ دور کے مسائل کے حل میں عقل کو اساسی تصور کرتے تھے اور جیسا کہ "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" کی روح کا تعلق ہے یہ کتاب خود معتقداتِ اسلام کی جدید علوم طبعی اور منوالی کی روشنی میں تطبیق اور توضیح کی ایک سعی بلیغ کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ علامہ خود اپنی کتاب کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

"یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے ان خطبات میں جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مرتب ہوئے اور، مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دیے گئے ہیں نے اسلام کی روایات فکر، ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔" [19]

مزید وہ لکھتے ہیں:

"اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست پوشیدہ ہیں۔" [20]

مگر اقبال جب اپنی نثری کتاب تشکیل جدید الٰہیات جدید سے ہٹ کر اپنی شاعری میں تنقیص عقل کو اپنا شعار بناکر ان عہد جدید کے حاصلات پر جرح کرتے ہیں تو ان کا فکری تضاد نمایاں ہوتا ہے اقبال نے جب خود تفکر کی راہ اختیار کی اور دورِ جدید کے مسائل کو علمی و اطلاقی اور حقیقی پہلوؤں سے دیکھا جن سے کہ عہد جدید میں مسلمان سابقہ رکھتے تھے تو انھوں نے استقرائی عقل اور تجربی منہاج کی حمایت کی اور مسلمانوں

کو عہد جدید کے علوم و فنون کی روشنی میں ثقافتِ اسلام میں حرکت پذیری کی دعوت دی اور اسلام کے لیے استقرائی سوچ کو نیا اصولِ حرکت قرار دیا بلکہ اس سے بڑھ کر مذہب کی باطنی واردات میں فکر کے عنصر کا اثبات کیا اور وجدان کو فکر ہی کی ایک اعلیٰ صورت قرار دیا اور عقل اور روح میں ایک نامیاتی رشتے کی توثیق کی۔ اور مذہب کو اپنے عہد کی روح، سائنس سے ہم آہنگ تطابق پذیر بنانے کی سعی اپنے خطبات میں کی۔ مگر اپنی زندگی کے ایک دوسرے اہم بلکہ زیادہ موثر حصہ خطاب میں کی۔ مگر اپنی زندگی عقل، استدلال منطق اور تجربی منہاج کی تنقیص کی اور ان دونوں کو ضد قرار دیتے ہوئے ان کے مابین حدِ فاصل قائم کی علامہ نے اپنے خطبات میں کہیں بھی عقل کو چھوڑ کر عشق کو راہبر بنانے کی بات نہیں کی۔ خطبات چونکہ نثر میں تھے۔ نثر میں استدلال ہوتا ہے لہٰذا وہاں انھوں نے عقل اور استقرائی سوچ کو اپنا راہبر بنانے کی تلقین کی مگر شاعری میں، جس میں ازعانیت کا پہلو نمایاں اور فکر کا نہایت کم ہوتا ہے، عقل کی تنقیص کی اور عشق کی طرف رہنمائی کے لیے رجوع کرنے کی تعلیم دی۔ علامہ کے ہاں عقل اور عشق کی یہ معرکہ آرائیاں ان کی نثر میں موجود نہیں بلکہ ان کے اشعار میں زیادہ نمایاں ہیں۔ عشق کے بارے میں علامہ کا نقطہ نظر غیر واضح اور مبہم ہے اور علامہ کے ہاں عشق کا لفظ کیا مفاہیم رکھتا ہے یا اس کی تعبیر و تضمن کیا ہے اس کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ یوں علامہ کی عشق کی اصطلاح وضاحت طلب اور ناقابلِ ابلاغ ہے کیوں کہ معرکہ عقل اور عشق میں عشق مبہم اور ایک پُراسرار سی سریت کے سوا کوئی مفہوم نہیں رکھتا۔ اور یہ ناقابلِ ابلاغ رہتا ہے اس کے برعکس عقل ایک واضح مفہوم اور منہاج کار رکھتی ہے کہ جس سے رہنمائی ممکن ہے۔

سوال یہ ہے کہ علامہ نے عقل کے خلاف اپنی شاعری میں مقدمہ کیوں کر قائم کیا؟

"روزگارِ فقیر" میں عقل اور عشق کے مابین تفریق اقبال نے یوں کی ہے کہ:

"عقلی دلائل کی مدد سے واجب الوجود کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ اس کے اثبات کا طریقہ باطنی مشاہدہ یا مذہبی تجربہ ہے۔ خدا شناسی

کا ذریعہ خرد نہیں عشق ہے جسے فلسفہ کی اصطلاح میں وجدان
کہتے ہیں۔" ۲۱

اپنے اندر عقل اور عشق کے مابین کش مکش کو ڈاکٹر یوسف سلیم چشتی علامہ اقبال کے حوالے سے یوں بیان کرتے ہیں :

"میں نے ۱۹۱۴ء میں فلسفہ کا مطالعہ شروع کیا تھا اور افلاطون میرا
پہلا استاد تھا جس کی کتابوں   اور
کے نقوش میرے لوح ذہن و فکر پر نمایاں طور پر ابھرے ہوتے تھے
اس کے بعد ارسطو کا مطالعہ کیا جس کی مابعد الطبیعیات برسوں
تک میرے دل و دماغ پر حکمران رہی اور اس کتاب نے مسلک
اعتزال کی راہ ہموار کی ، یعنی عقل کو معیار حق و باطل ، معیار خیر و شر
اور مذہبی معتقدات پر فائق اور انکشاف حقیقت کے لیے کافی
سمجھا وغیرہ ۔ علامہ نے چند ملاقاتوں کے بعد مجھے برگساں کے مطالعہ
کا مشورہ دیا تاکہ عقل کی نارسائی اور بے مائگی واضح ہو سکے اس
کی شہرہ آفاق کتاب
نے مادیت کا طلسم پاش پاش کر دیا اور تخلیقی ارتقاء ، اخلاق
اور مذہب کے دو ماخذ نے انجام کار مجھے تصوف کی آغوش میں پناہ
لینے کے لیے آمادہ کر دیا ۔" ۲۲

پروفیسر یوسف سلیم چشتی کے اس بیان سے علامہ اقبال کا نقطہ نظر سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے کہ اقبال نے عقل سے عشق کی طرف مراجعت کیوں کر اختیار کی ۔ عقل اور عشق کا معرکہ اقبال کے ہاں کوئی نیا نہیں بلکہ علمائے قدیم سے لے کر علمائے عصر حاضر تک تمام کی نظر میں یہ سوال بڑا اہم رہا ہے مگر اقبال کا تضاد یہ ہے کہ وہ نظم میں جس عقل کو قابل گردن زدنی سمجھتے ہیں ، اسے نثر میں عقل استقرائی قرار دے کر اسلام اور مذہب کا عین مطلوب و مقصود قرار دے دیتے ہیں مجھے خلیفہ عبدالحکیم کے اس بیان

پر شدید اعتراض ہے کہ:

"زندگی کے متعلق اقبال کا زاویہ نگاہ جیسے جیسے معین اور پختہ ہوتا گیا ویسے ویسے وہ عقل استدلالی کا نقاد بنتا چلا گیا۔" [۲۳]

اس لیے کہ شاعری کی نسبت علامہ کے خطبات ان کی فکری نظری اور ذہنی پختگی کے شہکار ہیں شاعری کی نسبت نثر میں سوچ اور تفکر کا رنگ غالب ہوا کرتا ہے شاعری میں فرد کی جذبی کیفیت نمایاں ہوتی ہے جب کہ نثر میں تعلقی کیفیت زیادہ موثر پیرایہ میں اظہار پاتی ہے۔ اقبال کے شعر میں وجدانی اور جذبی پہلو اس لیے بھی نمایاں ہے کہ وجدانی تاثرات اور جذبات کا اظہار شاعری کا خاصہ ہے۔ شاعری فلسفیانہ منطقی استدلال کی متحمل نہیں ہوسکتی اس طرح نثر اگر وجدانی تاثرات اور جذبات سے مملو ہو تو وہ خود شاعری بن جاتی ہے اور اس میں عقل، استدلال اور تفکر کا عنصر غائب ہوجاتا ہے۔ شعر و نثر دونوں میں اظہار نے اقبال کے اندر عشق و عقل کی ایک مصنوعی آویزش کو جنم دیا اس محاذ آرائی یا آویزش سے ایک لغو بے معنی پیکار کے سوا کچھ مفہوم متعین نہیں ہوتا اور اسے محض اصطلاحات کے الجھاؤ کے سوا اور کچھ مفہوم نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ وجدان اور وحی میں فکر ایک متصل نامیاتی رشتہ رکھتا ہے، عقل و وجدان اور وحی، فکر کی قوسین ہیں جو تلاشِ صداقت یا تلاشِ حقیقت میں مختلف درجاتی ترجیحات رکھتی ہیں، جنھیں اقبال نے جزوی طور پر اپنے خطبات میں قبول کرنے کے باوجود اصطلاحاتی التباس کے سبب ایک دوسرے کے متقابل یا مخالف بنا دیا۔ عشق، جسے فلسفیانہ اصطلاح میں وجدان سے تعبیر کیا گیا ہے، حقیقت کا کلی ابلاغ حاصل کرتی ہے اور عقل اس کا جزوی ابلاغ پاتی ہے اقبال بھی اس حقیقت کا ادراک کرتے ہیں کہ:

"فکرِ انسانی کا عملِ ترکیب و ائتلاف مرتکز ہوتا ہے تو اس ایک نقطے پر پھر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں

ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزءاً جزءاً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے۔ دوسرا من حیث بالکل ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے دوسرے کے زمانی، گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلبگار ہے تو فکر اس راستے پر رُک رُک کر قدم اٹھاتا ہے اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحریر کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔"[۲۴]

اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان یا عقل اور وجدان دونوں کا مقصود ایک ہے اور مرجع تحقیق بھی ایک ہے منطق کی اصطلاح میں حقیقت کا جزوی ابلاغ کرنے والی عقل استخراجی ہوتی ہے اور حقیقت کا کلی انداز سے ابلاغ کرنے والی عقل استقرائی ہوتی ہے۔ چنانچہ عقل استخراجی اور عقل استقرائی ہی وہ آلہ ہے جس سے کہ حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن ہے۔ وحی اس عقل استخراجی اور عقل استقرائی کا امتزاج ہے عقل جب اپنی اعلیٰ ترین صورت میں حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل کر کے اس سے اتصال پیدا کرتی ہے تو وہ حقیقت مطلقہ کا نہ صرف خود ابلاغ پاتی ہے بلکہ وہ اس ابلاغ کے اظہار پر بھی قادر ہوتی ہے۔ عقل کلی کے لیے حقیقت مطلقہ کے ابلاغ کی سب سے اعلیٰ ترین صورت قرآن حکیم ہے جو انسانی بصیرت اور رہنمائی کے لیے محفوظ و مامون طور پر موجود ہے۔ اب یہ عام عقل انسانی کی دسترس میں ہے کہ وہ اس سے ربط کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ سے ازخود متصل ہو سکے۔ عشق کو اگر مذہبی زبان میں بیان کیا جاتے تو اسے ایمان بھی کہا جا سکتا ہے۔ عشق و وجدان اور ایمان مفہوم میں مترادف اصطلاحات ہیں مگر یہ تمام فکر کے عنصر سے مملو ہیں۔ اگر یہ محض معتقدات ہوں تو آج کے عہد میں تو کیا ان سے شعور انسانی کبھی بھی رہنمائی حاصل نہیں کر سکتا، ان سے فکر و شعور انسانی کو فروغ حاصل ہونے

کی بجائے اس میں پراگندگی اور جمود پیدا ہوگا۔ عشق کی ازعانیت سے فکر میں کشود کے بجائے جمود پیدا ہوگا ۔ اور اس فکر کی حامل ملت ترقی کرنے کی بجائے زوال کا شکار ہو کر رہ جائے گی ۔

میرے نزدیک عشق سے کہیں بہتر لفظ ایمان ہے ۔ ایمان فکر کے عنصر سے خالی نہیں ہوتا۔ ایمان کا یہ تصور عامیانہ ہے کہ ایسی ہستی یا وجود پر ایمان یا اعتقاد رکھنا جس کا عقلی طور پر وجود ممکن نہ ہو۔ ایمان میں آپ کو یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ کسی ایسی ہستی یا ذات پر ایمان لائیں جو بظاہر دکھائی نہیں دیتی یا اسے آپ محسوس طور پر جان نہیں سکتے مگر ایسی کسی ہستی ، ذات یا تصور پر آپ کو اعتماد و ایمان پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جو عقلی یا منطقی طور پر مہمل ہو۔ ایمان میں تعقل کا پہلو موجود ہوتا ہے ۔ ایمان کسی وجود ، ذات یا تصور سے عقلی وابستگی کا نام ہے ۔ اس کی مثال حضرت ابراہیم کا ایمان ہو سکتا ہے جو چاند ، سورج ، ستاروں اور دیگر قوی الجثہ اجسام کو دیکھ کر انھیں خدا مان لینے کے عقلی نتیجہ پر پہنچا۔ اسی طرح سقراط کا زہر پینا اور اپنے فرار کی ہر خواہش کو رد کرنا اس کی اپنے نظریہ ، آدرش اور عقیدہ سے عقلی وابستگی اور شعوری تفہیم پر تھا ۔ یہ عقلی وابستگی ایمان ہے۔ البتہ یہ عقلی وابستگی ہر صاحب ایماں کے اپنے شعور و دماغ کے مطابق ہوتی ہے۔ جتنی کسی نظریے یا آدرش سے عقلی وابستگی گہری ہو گی اسی قدر ایمان میں استحکام ہوگا۔ اور اسی قدر زیادہ قوت سے یہ عقلی وابستگی یا ایمان کسی عمل کے نتیجے میں ظاہر ہو گی ۔ ۔ ۔ کسی آدرش پر اندھا اعتقاد متزلزل اور غیر صحت مند ایمان ہوتا ہے اسے ناقص ایمان بھی کہہ سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ایمان یا اعتقاد بھی کسی عمل پر اکسانے کا سبب بن جائے مگر اس میں وہ دوامت اور استقامت نہیں ہو سکتی جو کسی عقلی وابستگی کے مفہوم والے صاحب ایمان کی ہو سکتی ہے یا ہونی چاہیے مختصر یہ کہ اگر علامہ کے ہاں عشق کا لفظ ایمان کے مفہوم میں ہو اور عشق کا مطلب کسی نظریے ، آدرش یا تصور سے عقلی وابستگی ہو تو اس عشق کا کوئی عملی اور حقیقی مفہوم ہو سکتا ہے ورنہ اقبال کی عشق کی یہ اصطلاح ایک

ازعانی اور مبہم اصطلاح ہو گی جو کر انتشار فکر کا سبب بننے کے سوا اور کچھ مفہوم نہ رکھتی ہو گی۔

عقل پہ علامہ اقبال کی تنقید میں برگسان اور تصوف کا رنگ غالب ہے اقبال چونکہ ایک شاعر تھے اس لیے ان کے افکار پر رومانیت چھائی ہوئی ہے اقبال کی یہی رومانیت انہیں عقل کی مخالفت کی طرف لے جاتی رہی چنانچہ جیساکہ علی عباس جلالپوری کہتے ہیں:

"اقبال کا عشق برگسان کی جوشش حیات کی صدائے بازگشت ہے یعنی ایسی تخلیقی قوت حیات جس نے نظام حیات کو قائم و برقرار رکھا ہوا ہے۔" [۲۵]

دراصل علامہ نے عشق کی اصطلاح مولانا رومی سے لی اور اس اصطلاح کو ان معنی میں استعمال کیا جس میں برگسان جوشش حیات کو استعمال کرتا تھا۔ اس طرح اقبال نے عشق کی اصطلاح کو ایک نئے مگر منفرد مفہوم میں پیش کیا۔ چنانچہ ایمان، عشق، وجدان اور وحی کی اساس جب تک عقل پر استوار نہ ہو گی اس سے خلاق عمل جنم نہ لے سکے گا۔

اس عقل و وجدان کی آویزش نے اقبال کو ایک اور مقام پر بھی الجھا دیا ہے علامہ اقبال اگر واردات مذہبی میں عقل اور فکر کے عنصر کو شامل تصور کرتے ہیں اور باطنی تجربہ کو بھی دیگر سائنسی تجربات کی طرح محکم، نتیجہ خیز اور قابل توجہ گردانتے ہیں تو یہ تجربہ بھی دیگر علوم و فنون کے تجربات کی طرح محکم، نتیجہ خیز اور قابل تجربہ ہونا چاہیے۔ اسے دوسرے تجربات ہی کی طرح قابل ابلاغ بھی ہونا چاہیے۔ ورنہ یہ تجربہ دوسرے تجربات کی طرح حیثیت نہیں رکھے گا۔ اور اقبال کی وہ تمام کوشش بے معنی اور بے مقصد ہو کر رہ جائے گی جو اس نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کی صورت میں مذہب اور مذہبی واردات کو سائنسی، علمی اور دورِ جدید کے متقضیات علم کے مطابق بنانے کے لیے کی ہے۔ اگر کسی باطنی تجربہ کی کیفیات ناقابلِ تحلیل ہیں اور وہ ناقابلِ بیان

اور ناقابل انتقال ہیں تو وہ کس طرح علم کی بنیاد بن سکتی ہیں اور اس سے کیونکر کوئی نظام متشکل ہو کر نوع انسانی کے لیے بامقصد اور مفید ہو سکتا ہے؟

اگر واردات مذہبی کا مشاہدہ کیا جاتے تو اقبال کے دعویٰ کی تصدیق ہو جاتی ہے اس لیے کہ قرآن اور کتب الہامی کی صورت میں انبیا کے مشاہدات مذہبی قابل ابلاغ صورت میں موجود ہیں۔ لاتعداد مسلم اور غیر مسلم صوفیا نے اپنے مشاہدات قلبی اور باطنی کو اپنی تحریروں میں بیان بھی کیا ہے۔ صوفیاء ان کیفیات باطنی کا ایک دوسرے سے مبادلہ بھی کرتے ہیں اور اپنے تجربات کے ابلاغ کے لیے صوفیا نے مخصوص اصطلاحات بھی وضع کر رکھی ہیں جو متعارف ہیں اور صوفیا کے مابین جن کا مفہوم مستند اور متفقہ ہے اور یہ کیفیات ابلاغ و بیان اور تفہیم میں بسا اوقات تکرار کا مرحلہ بھی طے کرتی ہیں۔ لہذا یہ کہنا قطعی طور پر غلط ہے کہ صوفیا کے باطنی و قلبی تجربات ناقابلِ ابلاغ ہیں بلکہ بہر طور قابل ابلاغ ہیں اور ان سے استنباط نتائج بھی ممکن ہے۔ مذہبی تجربہ بھی دیگر تجربات کی طرح اپنے لیے مخصوص طرز کی اشاراتی اور اصطلاحی زبان استعمال کرتا ہے۔ مگر باطنی تجربہ کا معروض چونکہ ایک غیر محسوس حقیقت ہے لہذا اس کے ابلاغ کے لیے محسوس حقیقت کے تجربہ کا ابلاغ قدرے زیادہ مشکل ہوگا۔ البتہ علم کے فروغ اور عقل انسانی کے بلوغ کے ساتھ ساتھ باطنی مذہبی تجربہ اور زیادہ بہتر طور پر قابل ابلاغ ہوتا چلا جاتے گا۔ اقبال کا یہ موقف محل نظر ہے کہ:

> "نہ تو خدا کی ہستی پر کوئی عقلی دلیل ایسی قائم ہو سکتی ہے جو قاطع ہو اور نہ عقل ان اعتراضات کا خاطر خواہ جواب دے سکتی ہے جو خود عقل خالق کائنات کے وجود پر وارد کرتی ہے۔۔۔ اس لیے خدا کی ہستی کا یقین اگر ہو سکتا ہے تو صرف مشاہدہ باطنی کے ذریعہ سے۔" [۲۶]

اس لیے کہ اگر باطنی مشاہدہ، فکر کے عنصر سے خالی ہوگا اور وہ عقل اعلیٰ یعنی وحی کی رہنمائی کے بغیر ہوگا تو وہ سوائے گمراہی کے اور کچھ نہیں ہوگا جب اقبال خود وجدان

کو فکر کی ایک صورت قرار دیتے ہیں۔ اور وحی کو عقل کی اعلیٰ صورت قرار دیتے ہیں اور مذہبی مشاہدہ میں بھی عقل یا فکر کے عنصر کو تسلیم کرتے ہیں تو وہ پھر کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ عقلی دلیل خدا کی ہستی پر قاطع نہیں ہو سکتی، مذہبی مشاہدہ اور وحی کے حوالے سے جو دلیل بھی قائم ہوگی وہ بھی عقلی دلیل ہی ہوگی لیکن اگر مذہبی مشاہدہ عقل پر استوار نہیں ہوگا تو وہ سوائے گمراہی اور فسادِ قلب و نظر کے اور کسی نتیجے پر نہیں پہنچے گا۔ لہٰذا یہ ملحوظِ خاطر رہے کہ ذاتِ خدا پر عقل ہی دلیل قاطع ہے خواہ وہ الوہی عقل یا الہیاتی عقل کے حوالہ سے آئے، خواہ وہ وجدانی عقل ہو اور خواہ استقرائی یا استخراجی عقل کے اصولوں پر استوار ہو عقل سے مفر نہیں۔ عقل سے ہٹنا انسان کو سوائے تباہی کے اور کسی طرف نہیں لے جائے گا۔ شاید اسی لیے افلاطون نے کہا تھا کہ:

"کسی شخص کی اس سے بڑھ کر بدنصیبی کیا ہوگی کہ وہ عقل و خرد کا دشمن بن جائے۔"[۲۷]

میرے خیال میں فائق ترچیز عقل ہے۔ ہم وحی اور وجدان کے حاصلات کو بھی عقل کی بنیاد پر رکھ کر قبول یا رد کر سکتے ہیں۔ اور اگر ذرا گہری نظر سے دیکھا جائے تو وحی اور وجدان عقل سے متصادم نہیں ہیں بلکہ عقل کی اقلیم ہی میں وحی اور وجدان بھی آتے ہیں۔ وحی اور وجدان عقلِ ربانی کا پرتو ہیں اور عقلِ کل کے اجزا جو نبی یا خود ہمارے باطنی شعور سے منصہ شہود پر آتے ہیں خلاف عقل اجزا، جب مجموعہ نہیں تو اسے عقل سے متضاد یا مختلف کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔ وحی اور وجدان میں بھی استدلالات کا نظام موجود ہے تاہم بعض اوقات وحی یا وجدان کے قضیے ہماری سمجھ میں فی الفور نہیں آتے اس کی وجہ یہ ہے کہ وحی قید زمانی اور مکانی سے ماورا ہوتی ہے اور اس کے کئی قضیے اور تصورات وقت کے ساتھ ساتھ خود کو منکشف کرتے ہیں عقل استدلالی کے قضیے اور تصورات چونکہ محکمات پر مشتمل نہیں ہوتے لہٰذا ان میں تغیرات کی گنجائش زیادہ ہے اور ان میں ہر آن تبدیلی ممکن ہے عقل کے محکمات متشابہات اور متشابہات محکمات میں

تبدیل ہوتے رہتے ہیں مگر وحی کے محکمات کی تعبیرات میں تغیرات ممکن ہیں خود محکمات تبدیل نہیں ہوتے البتہ وحی و وجدان کے متشابہات وقت کے ساتھ ساتھ محکمات میں بدلتے رہتے ہیں۔

ہمارے ہاں خرافاتی روایات کا واحد سبب ان روایات کو عقل کی سند پر نہ پرکھنا اور محض خوش عقیدگی کی بنیاد پر قبول کر لینا ہے۔ دورِ جدید میں اگر مسلمان اقوام عالم کے ساتھ ساتھ معاشی و عمرانی، نظریاتی، اخلاقی، علمی اور ذہنی پیش رفت کے خواہاں ہیں تو انھیں اپنے تمام علمی ورثے کو خوش اعتقادی کی بنیاد پر قبول کرنے کی بجائے ان پر عقل اور بصیرت کی روشنی میں ایک تنقیدی نظر ڈالنا ہو گی۔ اور ایسی تمام روایات اور خرافات کو دریابرد کرنا ہو گا جس سے عقل و خرد کو گھن آتی ہو۔ ان کے برعکس ایسی روایات کو قبول کرنا ہو گا جن سے تخلیقی جذبہ پیدا ہو اور دورِ جدید کی متقاضیات سے ہم آہنگ ہوں۔ جس سے کسی ترقی یافتہ نظریاتی جمہوری سماج کو تشکیل دینے میں معاونت حاصل ہو۔ انسانی جذبوں کو عقل کی اساس پر ہی درست پیرایۂ اظہار دیا جا سکتا ہے اگر عقل کو پس پشت ڈال دیا جائے اور محض جذبوں کو پروان چڑھایا جائے تو ان جذبات کے اظہار میں توازن قائم نہیں رہ سکے گا اور محض جذبے پر انسانی زندگی کی اٹھان اسے بھیانک اور اجیرن بنا کر رکھ دے گی۔

اسلام کی تعلیمات بہترین سماج کی تشکیل کے خواص رکھتی ہیں اور دورِ جدید میں ایک ایسے ترقی یافتہ نظریاتی سماج کو تشکیل دینے پر قادر ہیں جو جدید ٹیکنالوجی کے لوازمات سے ہم آہنگ ہو اگر ان کی تعبیرات میں عقل کو نظرانداز کر کے محض اندھی خوش عقیدگی کو عمل دخل ہوا تو یہ ایک ایسا بھیانک، منجمد اور ظالمانہ سماج تشکیل کریں گی جس کے تصور ہی سے خوف آتا ہے اور اگر وہ بدقسمتی سے عمل میں آ گیا تو اندھی مذہبی جنونیت کے ہاتھوں نوعِ انسان ایک اور بھیانک باب کو وا ہوتا دیکھے گی۔ جس کے نتیجہ میں نوعِ انسانی ایک شدید عذاب کا شکار ہو جاتے گی۔ لہٰذا اگر دانشورانِ اسلام دورِ جدید میں اسلام کی پاکیزہ تعلیمات پر مبنی انسانی معاشرہ کی تعمیر کے آرزومند

ہیں تو انھیں اسلام کی تعلیمات کو عقل کی اساس پر پرکھنا اور مدون کرنا ہوگا۔ اور بقول اقبال اسلام کے اصول حرکت استقرائی عقل کو بروئے کار لانا ہوگا۔ اور اسلام کی عالمگیر دائمی تعلیمات کی نوعیت کو واضح کرنا ہوگا۔

آج کے دور میں اسلام کو جدید متقضیات کے مطابق ڈھالنے کے لیے اقبال اسلام کو ایک ایسے نظریہ حیات کے طور پر دیکھتے ہیں جو کائنات کے حرکی تصور پر اپنی اُٹھان رکھتا ہے۔ اور اپنے نظام اجتماع کی اساس فرد کی ذاتی قدر و قیمت پر رکھتے ہوئے، زمینی پیوستگی کے اور رنگ و خون کے تمام تصورات کو باطل قرار دے دیتے ہیں۔ اس کے لیے وہ نوع انسانی کی نفسیاتی اساس کی جستجو کرتے ہوئے نوع انسانی اور اس کی زندگی کا مبداء اصلاً روحانی قرار دیتے ہیں۔ اقبال اس بات کے مدعی ہیں کہ صرف اسلام ہی نے نوعِ انسانی کو حقیقی نفسیاتی اساس فراہم کی ہے۔ عیسائیت کی تعلیمات پر قسطنطین کی ایک نظام اجتماع متشکل کرنے کی کوشش محض اس لیے دلآویز ہوسکتی تھی کہ خود عیسائیت کے اندر ایسی کسی اساس کو فراہم کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ چنانچہ مجبوراً اسے قدیم رومی دیوتاؤں کی طرف رجوع کرنا پڑا اور پھر فلسفیانہ تاویلات سے اسے ایک نظام کے قالب میں ڈھالنے کا کام کیا۔ اقبال

کے مصنف کا حوالہ دیتے ہیں، جس نے

اسلام سے قبل کی دنیا کے تہذیبی افلاس کا نقشہ کھینچتے ہوئے سرزمین عرب سے ایک نئے ثقافتی آورش اسلام کے طلوع پر اپنی کتاب میں اظہار تحیر کرتا ہے۔ جو نوع انسانی کا تابندہ مقدر بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ اقبال مصنف کی حیرت کو بے معنی قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

> "اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ حیات عالم وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کرلیتی ہے اور اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر نازک موقع پر اپنا راستہ آپ متعین کرے۔ چنانچہ یہ وہی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحی نبوت

سے تعبیر کیا ہے۔" [۲۸]

سوال یہ ہے کہ وہ اصول کیا ہے جس نے اسلام کو ایک نئے ثقافتی آدرش کے طور پر پیش کیا جس اصول پر اسلام نے زمینی پیوستگی اور امتیاز رنگ پر خون کے تمام رشتے باطل قرار دے کر نوعِ انسانی کو نئی نفسیاتی اساس فراہم کی اور جس کی اساس کائنات کے حرکی تصور پر استوار ہے؟ اقبال اس اصول کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"اس نئی تہذیب نے اتحادِ عالم کی بنا اصول توحید پر رکھی لہٰذا بطور اساسِ رسالت، اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا یہ اصول ہماری حیات عقلی اور جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کرے کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ مخلوق و سلاطین کی۔" [۲۹]

حضرت شاہ ولی اللہ انسانی زندگی کے لیے توحید کی اساسی اہمیت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"تمام نیکیوں کا سرچشمہ اور ہر قسم کی خیر و اصلاح کی اصل عقیدہ توحید ہے۔ اس لیے کہ رب العالمین کی مخلصانہ اطاعت ہی حقیقت میں سعادتِ انسانی کے اصول کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ پس انسانیت کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے اور سعادت انسان کے حصول کے لیے سب سے زیادہ موثر علمی تدبیر یہی عقیدہ توحید ہے۔" [۳۰]

اس کا سبب بھی شاہ ولی اللہ خود ہی بتاتے ہیں:

"اس سے انسان کی توجہ عالم غیب یا ملکوت کی طرف پورے طور پر منعطف ہوتی ہے۔ جس سے اس کا نفس پاکیزہ ترین صورت میں عالم ملکوت کی طرف ترقی کرنے کے لیے مستعد ہو جاتا ہے۔

اس کی اہمیت اور اس کی حیثیت اس بات سے واضح ہے کہ
نیکی کے تمام اقسام و انواع میں توحید بمنزلہ قلب ہے جس طرح
جسم انسانی میں قلب کے بگڑ جانے سے سارا جسم بگڑ جاتا ہے
اور اس کے سنورنے سے سارا جسم سنور جاتا ہے۔" [۳۱]

چنانچہ مختصراً توحید کو حیات عقلی اور جذباتی میں استقرائی منہاج کے اصولوں پر تشکیل دینے اور تہذیب انسانی کے لیے ایک زندہ عنصر کے طور پر قائم رکھنے کے لیے آج کے عہد کے تقاضوں کے مطابق نئی اجتہادی صورت دینا ہے۔ تاکہ ایک ایسے سماج کی تشکیل ہو سکے جو نسلِ انسانی کو رنگ و نسل اور طبقات کے امتیازات سے بچا کر معاشی خوشحالی اور نئی ثقافتی قدریں عطا کر سکے۔ جو نسل انسانی میں وحدت اور مساوات کی بنیاد پر استحصال سے پاک معاشرہ تشکیل دے سکے جو نئی عالمی تشکیل میں نئے آدرش کے طور پر رہنمائی دے سکے اور توحیدِ خدا، توحید نسلِ انسانی، توحید حقوقِ انسانی کی بنیاد فراہم کر سکے۔

علامہ اقبال خود اپنے خطبات میں اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ مشاہدات باطن علم کا محض ایک ذریعہ ہے۔ جب کہ قرآن پاک کے نزدیک علم کے دو ذریعے اور بھی ہیں۔ ایک عالم فطرت کا مطالعہ تو دوسرا تاریخ عالم کا مطالعہ[۳۲]۔ ظاہر ہے کہ علم کے ان دو ماخذوں کے لیے کسی وجدانی منہاج کے برعکس عقلی منہاج کی زیادہ ضرورت ہے۔ لہٰذا عقلی منہاج، یا منطق کی زبان میں استقرائی منہاج، ہی ایک ایسا معیار اور منہاج ہے جسے مسلم دنیا دورِ جدید میں اسلامی معتقدات کی تشریح کرتے ہوئے بطور آلہ قبول کر سکتی ہے اسلام کے صدر اول میں بھی عقل کو بطور منہاج قبول کرنے کی کئی مثالیں علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں خود پیش کی ہیں۔ المامون نے عقلی منہاج کے بارے میں کہا تھا کہ:

"جن لوگوں نے اپنی زندگیاں عقلی قوتوں میں اضافہ کرنے کے
لیے وقف کر رکھی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ انسان اور اس کے
بہترین اور مفید ترین بندے ہیں۔" [۳۳]

خود برگساں عقل کے بارے میں اور فلسفیوں کے بارے میں نہایت عمدہ رائے رکھتا تھا اس کا قول تھا کہ :

"فلسفی ہمیں عقل ہی کے ذریعے سے فرد کا احترام اور جملہ انسانوں کے حقوق کی عزت سکھاتے ہیں دونوں صورتوں میں ہم کنبے اور قوم کے مرحلوں سے گزر کر انسانیت کے تصور کو پہنچتے ہیں۔"[۳۴]

اقبال کی تمام نثری تحریروں میں عقل کی کارفرمائی نمایاں ہے انھوں نے استقرائی منہاج کو بروئے کار لاتے ہوتے ہی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں ایک نئی مسلم الہیات کی تشکیل کی سعی کی ہے۔ علامہ اقبال اپنے ان خطبات میں اسلام کے تصور توحید کو عہد جدید کے متقضیات کے مطابق ہم آہنگ کرتے ہوتے اجتہاد پر زور دیتے ہیں اور وہ اسلام میں اس کی حدود کا تعین کرتے ہوتے عہد حاضر میں مسلمانوں کی ان کوششوں پہ ایک ناقدانہ نظر ڈالتے ہیں جو انھوں نے اس ضمن میں کی ہیں۔

اقبال کے نزدیک اسلام میں دو اصول ہیں ایک تو دوامی اصول ہیں تو کبھی متغیر اور متبدل نہیں ہوتے۔ ان پر زمان و مکان کی حدود مطلق اپنا کوئی حکم نہیں رکھتی۔ وہ ہر جگہ اور ہر دور میں اور ہر صورت حال میں قائم و دائم رہتے ہیں۔ یہ وہ اصول ہیں جن کے باعث کوئی نظریہ، حیات اجتماعی میں اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتا ہے۔ یہ اپنی فطرت میں تبدیلی کا کوئی عنصر نہیں رکھتے۔ اقبال سمجھتا ہے کہ یورپ کی ثقافتی تحریک کی ناکامی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ ایسے دوامی اصولوں کے نصب العین سے محروم ہے۔ اس طرح اقبال کہتا ہے کہ مشرق خصوصاً اسلام کی تحریک اپنے اندر وسعت اور ترقی سے اس لیے محروم ہے کہ وہ اپنے اندر دوامی اصول تو رکھتی ہے مگر اپنے اندر وہ اصول حرکت نہیں رکھتی جو اس کو ہر آن بدلنے والی انسانی، ثقافتی اور تہذیبی صورت حال سے ہم آہنگ کرتا رہے۔ اور اسلام کو ایک ایسا نظریہ اور نصب العین نہ بننے دے جس پہ جمود کی پھپھوند جمی ہوتی ہو۔ وہ اصول حرکت، جو اسلام کو ایک خلاق اور ہر لحظہ تغیر پذیر انسانی، ثقافتی اور تہذیبی صورت حال

سے ہم آہنگ کرنے کی طرف رہنمائی دیتا ہے، اسلام کی ہیئت ترکیبی میں اقبال کے نزدیک اجتہاد ہے۔[۳۶] علامہ کا اجتہاد دوسرے الفاظ میں اسلام کے تصور توحید کی عقل استقرائی کی روشنی میں جدید متقضیات کے مطابق نئی تشریح و تعبیر ہے جس میں مرعوبیت اور مطابقت پذیری کے رجحان کے برعکس حقائق کی علمی اور سائنسی تحقیق و تفتیش اور تشریح و تفسیر اساس ہوتی ہے۔

علامہ اقبال تاریخ اسلام کے فقہی پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد کے لغوی معنی دریافت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے اور جس کی بنا جیسا کہ میں سمجھتا ہوں شاید قرآن مجید کی اس آیت الذین جاھدوا علینا لھد ینھم سبلنا پر ہے۔ پھر حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے اس کا مطلب اور زیادہ وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے۔"

یہاں اقبال معاذ بن جبل کا واقعہ بیان کرتے ہیں جو انھیں یمن کا حاکم بناتے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو پیش آیا۔ جس میں انھوں نے قرآن اور سنت میں کسی واقعہ کی طرف واضح ہدایت نہ ملنے پر اپنی صوابدید پر اعتماد کرنے کا تذکرہ کیا تھا۔ اقبال کے نزدیک کسی مومن کا خلوص نیت کے ساتھ قرآن اور سنت کی روشنی میں کسی ایسے امر واقعہ کے متعلق منشائے خداوندی معلوم کرنے کی سعی اجتہاد ہے جس کے بارے میں قرآن اور سنت میں کوئی واضح حکم موجود نہ ہو۔ اموی خلفا نے جبریت کو اپنے مظالم کے جواز میں پیش کیا اور اپنے کرائے ہوئے قتل تک کے کبیرہ گناہوں کا جواز یہ پیش کیا کہ خدا کی مرضی سے تو پتہ بھی نہیں ہلتا لہٰذا ہم نے جو کچھ کیا خدا کی مرضی اور رضا سے کیا ہے اور اسے یہی مطلوب تھا۔

جدید دنیا کی سائنس اور ٹیکنالوجی نے ہر کہیں پرانے تمدنی اور ثقافتی ڈھانچہ کو متاثر کیا ہے اور نوع انسانی کو نت نئے مسائل سے دوچار کر دیا ہے۔ جن میں اقوام عالم کا باہم ارتباط، دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی، بھوک، افلاس، بے روزگاری، جہالت اور بڑی طاقتوں کا چھوٹی اقوام کا معاشی، سیاسی اور ثقافتی استحصال اور سائنسی ٹیکنالوجی پر چند بڑی قوموں کی اجارہ داری شامل ہیں جس کے باعث ان بڑی اقوام نے چھوٹی اقوام کو بندر بانٹ کے ذریعے اپنے اپنے زیر اثر علاقوں میں تقسیم کر رکھا ہے اور اپنی زیر اثر اقوام کو مختلف مسائل میں الجھا دیا ہے۔

مسلم دنیا کے عوام اپنی معاشی حالت بدلنا اور اپنے عقیدہ اور نظریہ کے مطابق اپنی جدید دور میں معاشی اور معاشرتی تنظیم چاہتے ہیں اور عالمی سماج اور اقتصادی ڈھانچہ توڑ کر نیا عالمی سماج اور معاشی نظام برپا کرنا چاہتے ہیں۔ مگر ان کی راہ میں چار بڑی رکاوٹیں ہیں جنھیں دور کرنا لازم ہے اور آج اسلام کے معتقدات کی نئی تفیر و توضیح کرتے ہوئے انھیں مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔

پہلی رکاوٹ نوآبادیاتی نظام کا چھوڑا ہوا ورثہ میں ملا ہوا ذہن ہے۔ جس کے ہاتھ ہماری مہار ہے۔ دفتروں میں حکومت کے اعلیٰ مناصب پر، ہمارے پالیسی ساز اداروں میں، ہمارے تعلیمی نظام کی تشکیل میں اس ذہن کا گہرا حصہ ہے۔ یہ اس تخلیقی سوچ سے محروم ہے جس کی مدد سے کوئی قوم غیر ممالک کے تجربہ یا غیر اقوام کی ترقیات سے استفادہ کر کے اپنے نظریہ اور آدرش کی روشنی میں اپنی ملّی یا قومی تعمیر کی منصوبہ بندی کر سکے اور چلا سکے۔

مسلم دنیا کی فارغ البالی اور ترقی میں دوسری رکاوٹ عالمی طاقتوں کی چیرہ دستیاں ہیں۔ مسلم دنیا ان کی حکمت عملی کے تحت اشتراکی اثر والے مسلم ممالک اور مغربی اثر والے ممالک میں بٹی ہوئی ہے۔ اور یہ دونوں آپس میں برسرپیکار محض ان کے مفادات کے لیے ہوتے ہیں۔ دوسرے ان بڑی طاقتوں نے مسلم دنیا کی بندر بانٹ کر رکھی ہے تیسرے ان بڑی طاقتوں نے قبرص، فلسطین، کشمیر اور اسی نوع کے دیگر تنازعات کو

معلق رکھ کر مسلم دنیا کو ایک طرف تو اسلحہ کی منڈی میں بدل رکھا ہے۔ تو دوسری طرف ان ممالک کی اقتصادی ترقی کو روک رکھا ہے۔

مسلم دنیا بشمول پاکستان کی راہ میں تیسری اور سب سے بڑی رکاوٹ یہاں کا سیاسی عدم استحکام ہے۔ پاکستان اور مسلم دنیا کے عوام اسلامی نظریہ پر اپنے سیاسی نظام کی تشکیل تو چاہتے ہیں مگر اموی دور سے اب تک مسلم دنیا ظالمانہ قسم کی آمریتوں اور نیم آمریتوں کے جنگل میں پھنسی ہوئی دم توڑ رہی ہے۔

چوتھی بنیادی وجہ مسلم دنیا میں رجعت پسند عناصر کا زمیں جنبد نہ جنبد گل محمد والا کردار ہے۔ مسلم دنیا میں وہ طبقہ جو اسلام کا فہم رکھتا ہے اور اسلام کی انقلابی قدروں سے ابھی تک وابستہ ہے، اور اسلام کو اپنی دنیا اور آخرت کی فلاح کا منشور قرار دیتا ہے وہ ایک عجیب کردار میں خود کو ظاہر کر رہا ہے حالانکہ اگر وہ جدید تقاضوں کے مطابق اپنے اسلامی کردار کو تخلیقی سوچ کے ساتھ نئی تشکیل دے تو وہ مسلم دنیا کی دور جدید میں صحیح قیادت کا اہل ہو سکتا ہے اور مسلم دنیا کو معاشی فلاح، ملّی تشخص اسلامی نظریاتی جمہوریت اور عالمی استحصال سے بچانے کی ایک پناہ گاہ بن سکتا ہے اور اپنے انقلابی کردار سے اسلامی انقلاب کا پیش خیمہ بن کر دنیا کو نئے عالمی انقلاب سے حقیقی طور پر روشناس کرا سکتا ہے۔ مگر صورت حال یہ ہے کہ وہ مایوسی کی حد تک رجعت پسندی کا مظاہرہ کر رہا ہے۔ وہ اسلام کے عالمگیر انقلابی کردار کی تفہیم سے محروم ہے۔ اس نے اسلام کو عبادات رسومات اور معاشرتی بندھنوں کا ایک گورکھ دھندا بنا کر رکھ دیا ہے اور اسلام کو ایک ایسے کمرہ کے مشابہ کر دیا ہے جس میں کوئی دروازہ، کوئی کھڑکی کوئی روشندان کوئی سوراخ نہیں جس میں کہ کوئی داخل ہو سکے یا جس کے اندر کوئی انسان یا تازہ ہوا کا جھونکا ہی جا سکے۔

اسی خطبے میں اقبال اسلام کو فقہی مذاہب کی روشنی میں بیان کرتے ہیں کہ اجتہاد کے ان کے نزدیک تین درجے ہیں:[38]

ا۔ تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی،[39] اس اصول سے عملاً صرف مؤسسین

مذاہب فقہ یعنی چاروں فقہی مسالک کے آئمہ نے استفادہ کیا۔

۲۔ محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے۔ یعنی اگر ایک حنفی الفقہ کسی اصول کی تشریح و تفسیر کرے گا تو اسے لازمی طور پر ان اصولوں کی پیروی کرنا ہوگی جو آئمہ احناف نے مرتب و مدون کیے ہیں یوں اس کا دائرہ محدود ہو جائے گا۔ اور وہ ان آئمہ فقہ کی مقرر کردہ حدود میں ہی اپنی محدود آزادی کو استعمال میں لا سکیں گے۔ جب کہ آئمہ فقہ کی آزادی غیر محدود تھی۔

۳۔ وہ جو مو سیتس مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو اس شق کا تعلق قانون کے اطلاق سے ہے۔ بہت سے ایسے اصول فقہ ہیں جن کا تعلق عملی صورت حال سے زیادہ گہرا ہے۔ چنانچہ ان کے بارے میں کوئی پیشگی شرائط موثر اور مطلق نہیں ہو سکتیں۔ ان کے بارے میں آئمہ نے زمانی و مکانی امکانات کے مطابق تفسیر و تشریح ہی کو مناسب سمجھا ہے اور ان پر عمل کا فیصلہ اس دور کے اطلاقین کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ اپنی صوابدید اور بصیرت کے مطابق فیصلہ کریں، اور قانون سازی میں آئمہ کی دی ہوئی کامل آزادی سے استفادہ کریں۔

اقبال نے چوں کہ اپنے خطبہ میں محض پہلی شق ہی پر اپنی توجہ منعطف رکھی ہے لہٰذا ہم بھی یہاں اس پر گفتگو کریں گے اور دوسری دو شق پر گفتگو کسی اور موقع کے لیے موخر کرتے ہیں۔ اس لیے کہ موخر الذکر دونوں صورتیں بہت کم متنازعہ رہی ہیں۔

اقبال معترضین کے اس الزام کو تو رد کرتے ہیں کہ اہل سنت و الجماعت کے فقہا نے اجتہاد پر پابندی کو لاگو کیا۔ مگر اس بات کو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اصولی طور پر انھوں نے اجتہاد کے جواز کو تو رد نہ کیا مگر عملی طور پر ان مذاہب اربعہ نے اجتہاد کو ایسی شرائط کا پابند کر دیا جس سے اجتہاد کرنا ہی ممکن نہ رہا ہمارے نزدیک اجتہاد کو اس انداز سے مشروط کر کے فقہا نے خود ہی اجتہاد کا دروازہ

بند کر دیا تھا۔ اور وہ سمجھتے تھے کہ اجتہاد کے ذریعے تشریح یا قانون سازی کی مکمل آزادی کا اگر اصولی طور پر انکار ممکن نہیں تو ایسی شرائط عائد کر دینا بہتر ہوگا جس سے کسی بعد کے فقیہی کے لیے اجتہاد عملی طور پر ممکن ہی نہ رہے۔ یوں اقبال کا یہ نقطۂ نظر قابل قبول نہیں کہ اہل سنت والجماعت کے آئمہ نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا اور اجتہاد کا دروازہ بعد میں بند ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ آئمہ اربعہ کے اجتہاد پر کڑی شرائط عائد کرنے سے ہی یہ دروازہ بند ہوگیا تھا نہ کوئی آئمہ کی شرائط پوری کرتا نہ وہ اجتہاد کرتا اور جو ان شرائط کو خاطر میں نہ لاتا وہ مردود ٹھہرتا۔ اقبال نے اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے کی جو وجوہات بیان کی ہیں وہ یہ ہیں :

۱۔ قرآن کے مخلوق ہونے کی بحث

۲۔ رہبانی تصوف

۳۔ ذہنی مرکز بغداد کی تباہی

ہمارے نزدیک اس میں دو بنیادی وجوہات کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ پہلی وجہ تو اوپر بیان کی گئی ہے اور وہ ہے آئمہ کا اجتہاد کے بارے میں ناقابل فہم رویہ اور اجتہاد کی راہ میں رکاوٹیں تو دوسری بنیادی وجہ ملوکیت کا اور عجمی اقوام کا اسلام میں اپنے علوم وفنون کے ساتھ داخل ہونا اور اسلام کی ایسی تعبیرات کرنا جس سے ملوکیت کے خلاف حریت، جبر کے خلاف قدر کے تصورات فروغ پذیر ہونے کا احتمال تھا۔ اگر کسی شخص کی اسلام کے دور اول پر نظر ہو تو بڑی آسانی کے ساتھ خلافت اور ملوکیت میں آویزش کو دیکھ سکتا ہے۔

یوں اسلام کے تصور اجتہاد کی روح کو اموی دور میں کچل دیا گیا تھا۔ اور اگر ہم اپنے اسلامی نظریہ آدرش کی یوں تشکیل کریں کہ وہ ہر عہد میں مسلمانوں کو درپیش آنے والے اقتصادی اور سماجی مسائل میں ان کی رہنمائی کا منصب ادا کر سکے، اپنی روح کو برقرار رکھتے ہوتے اور اپنے دائمی اور ابدی اصولوں کو مجروح کیے بغیر وہ ایک ایسا معاشی اور ثقافتی سانچہ تشکیل دے جو تخلیقی کردار کا حامل ہو جس میں

مسلمانوں کو اپنا دم گھٹتا ہوا محسوس نہ ہو بلکہ اس کے اندر رہتے ہوئے کشادگی، تازگی اور انسانی ذہن اور کردار کو اپنے خلاق احساسات اور رجحانات سے تسکین و مسرت دے اور وہ انسانوں کو نئی امنگوں اور آرزوؤں سے لبریز کر کے انفس و آفاق کی وسعتوں کی تسخیر کے لیے آمادۂ پیکار ہونے کے لیے اکسائے۔ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ ہمارے پرانے فقہا کرام نے اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق ایک نہایت منظم سماجی نظام کے خدوخال تو واضح کر دیے ہیں مگر اجتہاد پر پابندی کے باعث مابعد کے فقہا نے اس روش کو ترک کر دیا۔ اب حالت یہ ہے کہ جو آئمہ کرام نے فقہ مرتب کی تھی وہ تو اپنے عہد کی سماجی اور ثقافتی اور سائنسی صورت حال کو پیش نظر رکھ کر کی تھی۔ اس فقہ کی سماجی ثقافتی اور ذہنی سطح اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے حاصلات کے تحت وجود میں آنے والا عمرانی معیار ان کے اپنے عہد کا تھا اور ضرورت تھی کہ ہر عہد کے فقہا اپنے عہد کی سائنسی تکنیکی، سماجی اور ذہنی ترقیات کے پیش نظر اسلامی فقہ کی تشکیل جدید کرتے رہتے۔ تاکہ اس میں تازگی اور پیش رفت کا جوہر قائم رہتا مگر ہوا یہ کہ ہماری فقہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی وجہ سے وہیں رُک گئی اور انسانی سماج سائنسی اور ٹیکنالوجی بہت آگے نکل گئی۔ چنانچہ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ گھوڑا گاڑی کے آگے نہیں بلکہ گاڑی گھوڑے کے آگے جُتی ہوتی ہے۔ فقہ جو کسی سماج کو رہنمائی دیتا ہے وہ خود رہنمائی کا محتاج ہے۔ اقبال اس صورت حال کو سمجھتے تھے اور انھوں نے اپنے خطبہ میں اس امر کا اظہار کیا کہ:

> "ہمارے زمانے میں علما نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے بلکہ اس بات پر ہے کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا ہے۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جاتے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔ وہ

اپنے گرد و پیش کے اجتماعی افکار کی دولت سے مالا مال ہو جاتا ہے لیکن اپنی حقیقی روح کو کھو بیٹھتا ہے۔ اندریں صورت اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔" [۴۰]

علامہ کے خطبہ سے اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ زوال کے ادوار میں بھی ذہین اور فہمیدہ مسلمانوں کو اپنے قدیم فقہی ڈھانچہ یا مرتب کیے ہوتے نظام میں ابتری پیدا ہو جاتے، اس میں پیش رفت کی صلاحیت کے مفقود ہو جانے اور ہر عہد میں اسلامی فقہ کو اپنے عہد کے مقتضیات کے مطابق مرتب کرنے کی ضرورت کا گہرا احساس رہا۔ خاص طور پر وہ علامہ ابن تیمیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ جس کے اندر فقہ میں اس ابتری اور گھٹن کے خلاف زبردست ردّ عمل رونما ہوا۔[۴۱] اس کے بعد علامہ ابن حزم سنوسی تحریک اور وہابیت کا تذکرہ کیا ہے جنھوں نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اسلامی فقہ جدید کی تدوین کی تحریک میں حصہ لیا۔ اور اسلام کے غیر طبعی طور پر منجمد شدہ اصول کو دوبارہ متحرک کیا۔

دور جدید میں اسلامی دنیا کے دوسرے حصوں میں ہونے والی تدوین فقہ کی کوششوں کی طرف ہی علامہ نے توجہ دی ہے۔ خاص کر ترکی میں خلافت عثمانیہ کے بعد ہونے والے تغیر کے تحت جدید ترکی نے جس طرح اپنی ضروریات کے تحت اپنی سیاسی اور سماجی صورت حال کو بدلا علامہ نے اجتہاد اور تدوین فقہ نو کے ضمن میں ان کوششوں کا تذکرہ کیا ہے مگر عجیب بات ہے کہ سرسید، سید امیر علی اور برصغیر میں ہونے والی دیگر تدوین فقہ نو کی کوششوں سے صرف نظر کیا ہے۔

برصغیر کے مسلمانوں کو حلیم ثابت اور دیگر ترک مفکروں کی کوششوں کی طرف راغب کیا ہے۔ اگرچہ مجھے تسلیم ہے کہ سرسید اور بعض دیگر برصغیر کے مجتہدین نے جدید اسلامی معتقدات کی تعبیر میں الٹی زقندیں بھی لگائی ہیں مگر شاہ ولی اللہ اور مولانا حمید الدین

فراہی اور بعض دیگر مسلمان مجتہدین نے اس ضمن میں ایسی پیش رفت ضرور کی کرتر کی اور دیگر اسلامی ممالک کو بھی ان سے استفادہ کرنا چاہیے۔ ان کی خوبیوں کو اپنانا اور خامیوں سے صرف نظر کرنا چاہیے۔ بہرحال ہو سکتا ہے کہ علامہ نے برصغیر کی صورت حال سے اس لیے اغماض برتا ہو کہ وہ مقامی بحثوں میں خود کو بطور فریق الجھانا نہ چاہتے ہوں گے۔ ترکی فکر کے دو پہلو علامہ نے بیان کیے ہیں وہ حزب وطنی اور حزب اصلاح ہیں۔ حزب وطنی اسلامی تحریک کی نسبت مغرب کے زیر اثر وطنی نیشلزم کی تحریک تھی۔ اقبال نے ان کے افکار پر تنقید کرتے ہوتے ان کی اس نیشلزم کو نہ خود قبول کیا اور نہ انھوں نے قابل توجہ گردانا بلکہ کہا کہ:

"اسلام کی توجہ تمام تر ریاست پر ہے۔ اور ریاست ہی کا خیال اس کے باقی سب تصورات پر حاوی ہے۔ دراصل اسلام نے روحانی اور مادی دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کیے۔ وہ ہر عمل کی ماہیت کا فیصلہ، قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق حیات دنیوی سے کہاں تک ہے۔ زیادہ یا کم صاحبِ عمل کی ذہنی روش کو دیکھتے ہوتے کرتا ہے کیوں کہ یہی ہمارے اعمال کا وہ غیر مرئی پس منظر ہے جس سے بالآخر ان کی نوعیت متعین ہوتی ہے۔ وہ عمل دنیوی ہے جس میں ہم زندگی کی اس لامتناہی کثرت کو جو ہر عمل کے پیچھے واقع ہے نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ روحانی جس میں اس مادی کثرت کا لحاظ رکھ دیا جائے گویا یہ ایک ہی حقیقت ہے جو ازروئے اسلام ایک پہلو سے تو کلیسا لیکن دوسرے پہلو سے ریاست کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس لیے یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ریاست اور کلیسا ایک ہی چیز کے دو اجزا ہیں۔ دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ حقیقت ہے اور آپ جیسے جیسے اپنا نقطۂ نظر

بدل کر دیکھتے ہیں ریاست یا کلیسا کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔"[۴۲]

اس کے ساتھ ہی وہ کہتے ہیں کہ جب روح کو زمان و مکان میں دیکھا جاتا ہے تو وہ مادہ کی شکل میں نظر آتی ہے اور جب مادہ کی حقیقی غرض وغایت اور نصب العین پر نظر رکھی جاتی ہے تو وہ روح کہلاتی ہے یوں اقبال مادہ اور روح کو متضادات سے مترادفات میں بدل دیتے ہیں اور روح کو ایک ایسے واحد عنصر کے طور پر دیکھتے ہیں جو کائنات کا حقیقی جوہر ہے اور جس کی اساس توحید پر ہے اس تصور سے اقبال وحدتِ آدم، مساوات، حریت اور نوع انسانی کی انفرادی اور اجتماعی فلاح کے تصور کو جواز بناتے ہیں اور اس کی راہ میں حائل تمام تصورات اور نظریات کو کاذب قرار دیتے ہیں اور ان کو لغویت پر محمول کرتے ہیں۔ ریاست چونکہ ایک ایسے انسانی ادارے کی حیثیت رکھتی ہے جو انسانوں کو اجتماعی طور پر مربوط کرتی ہے اور ان کی انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں کو منظم کرتی ہے اور انسانوں کی اجتماعی قوت کو فعال بنا کر نوع بشر کی انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں کے تخلیقی اظہارات کا سبب بنتی ہے۔ اس لیے اقبال اسلام کے نظام اجتماعی ریاست کو اساسی اور کلیدی اہمیت دیتے ہیں اور مذہب کا ایک بنیادی وظیفہ ریاست کی تزئین و اصلاح قرار دیتے ہیں۔

دور جدید میں ریاست کی اصلاح کے لیے اور تخلیقی قوت بنانے کی خاطر اور اسلامی ریاست کو نظریاتی سانچہ میں ڈھالنے کے لیے اور اسے اپنے عوام کی امنگوں اور آزادیوں میں شریک کرنے ان کی معاشی اور عہد جدید کی ضروریات پوری کرنے میں خود کفیل بنانے کے لیے اقبال الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید چاہتے تھے اور اس بات کے شدت کے ساتھ حامی تھے کہ:

"اب کوئی چارہ کار ہے تو یہ کہ ہم اس چھلکے کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایک ایسے مطمح نظر کو جو سرتاسر حرکت تھا۔ جامد اور غیر متبدل بنا رکھا ہے توڑ ڈالیں اور یوں حریت، مساوات اور حفظ استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو

پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعبیر ان کے حقیقی، صاف، سادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں۔" [۴۳]

علامہ اقبال نے اگرچہ اسے سابق وزیر اعظم ترکی کے ارشادات کہہ کر بیان کیا ہے مگر اس کے نزدیک یہ:

"طرز فکر سر تا سر اسلامی ہے، اور اس سب کا لب لباب یہ ہے کہ آزادی، اجتہاد اور قانون شریعت کی از سر نو تشکیل، جدید افکار اور تجربات کی روشنی میں کی جاتے۔" [۴۴]

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اجتہاد کی ضرورت کو اپنے اسلوب میں یوں بیان کیا ہے کہ وہ افکار جو حرکت سے تہی ہوتے ہیں فرسودہ ہو کر ختم ہو جاتے ہیں اس لیے اجتہاد دراصل پرانے افکار کو نئے اسلوب میں پیش کرنے کا نام ہے۔

"نئی بات دنیا میں کوئی نہیں پرانی باتیں صرف نئے ذہنوں اور نئے سانچوں میں مختلف پہلوؤں سے چرخ کھا کر اسلوب اختیار کر لیتی ہیں اور اسالیب ان گنت ہیں جو نہ ہوں تو دنیا فرسودہ ہو کر مٹ جاتے۔" [۴۵]

یعنی دراصل اجتہاد کوئی نو دریافت چیز نہیں ہوتا بلکہ نئے سانچوں میں ڈھلی ہوتی پرانی بات یا اصول ہی ہوتا ہے جو اگر نئے قالب میں نہ ڈھالا جاتے تو ختم ہو جاتے اور فرسودہ ہو کر بے معنی ہو جاتے۔ کنفوشس نے بھی اس بات کو اپنے پیرائے میں کہا تھا کہ حکما کا کام پرانی شراب کو نئی بوتلوں میں پیش کرنا ہوتا ہے یعنی پرانے خیالات نئے پیرائے میں پیش کرنا، اس لیے کہ وقت اور حالات کے تقاضے کے تحت پرانے تصورات جب تک نئے پیرایوں میں سامنے نہ آئیں ان سے اپنے عہد کے حالات میں رہنمائی لینا ایک امر دشوار ہوتا ہے۔ اس لیے حکماء ان خیالات کو جدید زبان اور پیرایوں میں بیان کرتے ہیں تاکہ یہ افکار اپنی تازگی سے کبھی

محروم نہ ہوں ۔ میاں بشیر احمد سابق سفیر ترکی نے اپنے ایک مضمون زندہ فلسفے میں یہی بات کچھ یوں کہی ہے کہ :

"اعتقادات کو راسخ و پاکیزہ بنانے کا بہترین طریق یہ ہے کہ وقتاً فوقتاً ان پر نئے خیالات کی روشنی ڈالی جائے جو عقیدہ مضبوط اور عقل و تجربہ پر مبنی ہوگا وہ ہر آزمائش پر بہتر اور مضبوط ہو کر نکلے گا جو خیال فرسودہ ہو چکا ہوگا وہ نئے علوم کی ٹکر سے جلد ملیا میٹ ہو جائے گا۔" [۲۹]

چونکہ آج کی بدلی ہوئی صورت حال کا تقاضا ہے کہ اسلام کو، جو کسی نسل یا کسی وطن کسی رنگ کسی خاص زبان کی پیداوار نہیں بلکہ ان سے بالا ایک نظریہ ہے ۔ اقوام کے ملاپ اور قربت سے پیدا ہونے والے مسائل میں رہنمائی کے لیے عالمگیر رنگ میں نمایاں کیا جاتے ۔ اور آج کی تکنیکی اور پیچیدہ زندگی، سماجی معاشی ثقافتی اور قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اسلام سے رہنمائی طلب کی جاتے مگر اس سے رہنمائی حاصل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسلام کو اس کی اصل حدود میں رکھ کر نہ دیکھا جاتے اور اسلام سے عجمیت اور عربیت کے مقامی رنگ کو اتار کر اس کی اصل صورت اجاگر نہ کی جاتے ۔ اصل مسئلہ یہ ہے کیا قرآن طاقوں میں سجانے کی چیز ہے یا عملی زندگی کے مسائل کی گتھیاں سلجھانے والا منشور حیات ہے ؟ اگر طاقوں میں سجانے کی چیز ہے تو یہ منصب تو مسلمانوں نے بڑے ہی اہتمام کے ساتھ اسے دے رکھا ہے ۔ برسوں مسلمان اسے ہاتھ نہیں لگاتے اور نہیں دیکھتے کہ اس کتاب مقدس میں کیا ہے ۔ لیکن اگر ایسا نہیں بلکہ اس کے برعکس رزم گاہ حیات میں رہنمائی دینے والا منشور ہے تو اسے آج کی معاشی اور پیچیدہ اخلاقی صورت حال کا جائزہ لینا ہوگا اور اس صورت پر اپنا حکم لگانا ہوگا ۔

قرآن سے موجودہ حالات کے مطابق رہنمائی حاصل کرنے کا عمل ہی اجتہاد ہے اور اسی ضرورت نے اس منشور حیات کی جدید زبان اور پیرایہ میں تاویل و تفسیر کی ضرورت

کو اجاگر کیا ہے۔

یہ سوال کہ اجتہاد کا حق کس کو دیا جائے تو اقبال ترکوں کے اس نقطہ نظر کی حمایت کرتے ہیں کہ:

"یہ حق کسی فردِ واحد میں مرتکز کرنے کے بجائے افراد کی جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمہ کیا جا سکتا ہے۔"[۲۷]

اس لیے کہ ترکوں کے خیال کے مطابق خلافت بھی کسی فرد واحد میں مرتکز کرنے کی بجائے افراد کی ایک جماعت یا منتخب شدہ مجلس کو دی جائے ظاہر ہے ان کے نزدیک یہی مجلس، اجتہاد کی بھی اہل ہو گی۔ اس کی دلیل اقبال یہ دیتے ہیں:

"کہ جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ثانیاً اگر ان قوتوں کا لحاظ بھی رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔"

جہاں تک خلافت کو کسی منتخب مجلس جمہوری میں منتقل کرنے کا سوال ہے اس سے مجھے اختلاف نہیں البتہ اجتہاد کے حق کو محض ایک منتخب مجلس جمہوری تک محدود کرنا شدید غلطی ہو گی اور یہ جمہوری روح کے منافی بھی ہو گا بلکہ یہ اشتراکی مزاج کے قریب ہو گا جس میں مزید پریذیڈیم ملک کی قسمت کے فیصلے کرتی ہے۔ اور عوام کو کوئی حق نہیں ہوتا کہ وہ ان فیصلوں کے خلاف اپنی آواز بلند کر سکیں۔ اس کا سب سے بڑا نقصان یہ ہو گا کہ منتخب مجلس جمہوری کا سربراہ اپنی قوت کے بل پر قرآن اور سنت کے بارے میں اجتہاد کو اپنی مرضی اور مفادات کے تابع رکھ سکے گا۔ اور اجتہاد کی قوت مجلس منتخب تک محدود ہونے کے باعث کوئی اس کے خلاف دم نہیں مار سکے گا۔ لہٰذا اجتہاد کو کسی خاص فرد اور ادارے تک محدود کرنا شدید غلطی ہو گی۔ شاید اقبال کو اس کا احساس نہیں تھا کہ اجتہاد کی قوت مجلس منتخب تک محدود کرنے کی کیا قباحتیں ہو سکتی ہیں مجھے ترکوں کے اس نقطہ نظر سے جو اقبال نے بھی اپنایا اختلاف ہے کہ عالمگیر خلافت کا تصور عملاً کبھی کامیاب نہیں ہو سکا اسلامی خلافت

کا تصور اپنی اصل اور روح میں کبھی ناکام نہیں رہا یہ نظریے کے طور پر مسلمانوں کو ہمیشہ مرغوب رہا اور اس میں منطقی طور پر کوئی تناقضات بھی موجود نہیں جہاں تک اس کے عملی اظہار کا سوال ہے تو یہ بات ظاہر ہے کہ مسلمان اموی اور عباسی ملوک بھی اپنے اقتدار کی قوت اسی تصور سے حاصل کیے ہوتے تھے۔ اور انھوں نے اس ادارہ کی روح ضرور کچلی مگر اس کی حیثیت بدلنے کی انھیں جرأت نہ ہوتی۔ اگر خلافت کا ادارہ صوری اور اپنی روح کے لحاظ سے بھی قائم رہتا تو کبھی عالمگیر خلافت کا تصور موجودہ صورت حال سے دوچار نہ ہوتا۔ خلافت کے عالمگیر فیوض و برکات کے باعث ہی مسلمان وہ عظیم تہذیب برپا کر پاتے تھے جس کے جھنڈے اپنے عہد کی دریافت شدہ سرزمین کے سب سے بڑے حصے پر پوری قوت اور طمطراق سے قائم تھے۔ سید نذیر نیازی نے ترکوں اور اقبال کی نسبت خلافت کا مفہوم زیادہ وسیع معنوں میں بیان کیا ہے اور شاید یہ خلافت کی سب سے جدید اور موثر تشریح ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> "خلافت سے فی الحقیقت مراد ہے ریاست بشرطیکہ اس کی تاسیس اصول اسلام پر ہو۔ لہٰذا جہاں کہیں کوئی آزاد اسلامی ریاست قائم ہے وہاں خلافت بھی قائم ہے یوں امر خلافت باعث نزاع نہیں رہتا۔ شاید ان سب خلافتوں کا قدرتی تقاضا یہ ہوگا کہ باہم مل کر ایک دولت متحدہ کی شکل اختیار کرلیں۔" [۴۸]

چنانچہ یہ تو کوئی مسئلہ ہی نہیں کہ نظری طور پر یہ عالمگیر اسلامی خلافت قائم نہیں کی جا سکتی البتہ عملی طور پر اس کا قیام صبر آزما مرحلہ ضرور ہے اس کے لیے کسی خارجی جبر سے کام لینے کی بجائے داخلی ضرورت اور خواہش کے تعاون سے کام لینا چاہیے اس وقت پوری دنیا میں آزاد اسلامی ریاستیں بھی ہیں جو ابھی دوسروں کی غلامی میں ہیں ان میں فلسطین، کشمیر، قبرص، اری ٹیریا، فلپائن افغانستان اور

مسلمان ترکستان کے علاقے شامل ہیں جو جلد یا بدیر آزاد ہو کر رہیں گے۔ اس وقت بنیادی ضرورت یہ ہے کہ موجودہ آزاد ریاستوں میں آزاد جمہوریتیں قائم ہوں۔ ان علاقوں کے عوام کو آپس میں وسیع تعاون کے مواقع دیئے جائیں۔ ممکنہ حد تک ایک سیاسی نظام، ایک فقہ، ایک نظام تعلیم، مشترکہ فوج، جدید ٹیکنالوجی اور فنون میں مشترکہ منصوبہ بندی اور مشترکہ صنعتیں اور بنک قائم کیے جائیں۔ جن سے مسلم دنیا کے ممالک کے خام معدنی زرعی اور دیگر مقامی وسائل کام میں آئیں اور یہ ریاستیں ٹیکنالوجی، سائنس اور دیگر فنون کی تحصیل میں خود کفیل ہوں۔

جہاں تک فقہی صورت حال کا تعلق ہے تو میں خدا نخواستہ فقہا کرام کے بارے میں کسی گستاخی کا مرتکب نہیں ہو رہا ہوں میں تدوین فقہ کے کارناموں کو بڑی قدر اور عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں اور تدوین کے عظیم کارناموں پر ان کا احسان مند ہوں میرا کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اجتہاد کا حق صرف انہی تک محدود نہیں یہ حق ہر عہد کے اہل علم حضرات علما اور فقہا کا بھی ہے کہ وہ اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق فقہ اسلامی اور علوم اسلامی کی تعبیر و تفسیر کریں اس لیے کہ بقول اقبال ان کی زندگی اور طرز فکر کا تعلق احوال کیفیات کے ایک ایسے عالم سے تھا جو ہمارے زمانے سے یکسر مختلف ہے۔[۴۹] چنانچہ اسلام نے اجتہاد اور مجتہد کے لیے جو شرائط بیان کی ہیں ان کو ممکنہ حد تک ملحوظ رکھتے ہوئے مسلمانوں کو آج کی صورت حال میں زندہ رہنے کے لیے اجتہاد کرنا چاہیے۔ چنانچہ اسلامی قانون کا علامہ اقبال نے قرآن اور سنت اجماع اور قیاس بطور ماخذ بیان کیا ہے۔ میرے خیال میں ان ماخذات میں اضافہ کی ضرورت ہے عہد خلافت کے فیصلے اسلامی اداروں میں مسلمان قاضیوں کے بے لاگ فیصلے، فقہا کے فیصلے، دور عہد جدید میں اسلامی قوانین کے تحت جو فیصلے ہوئے ہیں وہ اور دنیائے اسلام کی وہ کتب بھی اسلامی قانون کے ماخذات کے طور پر سامنے رکھنی چاہییں جس کی اصابت میں شبہ نہیں پھر ان ماخذات کا اپنا ایک درجہ مراتب ہے اسے ملحوظ رکھنا چاہیے۔

وہ اسلام کا نادان دوست ہے جو اس صورت حال کو نہیں سمجھتا اور آج کے فقہا اور علماء کو اجتہاد اور قیاس سے رجوع کرنے کا حق نہیں دیتا۔ البتہ یہ پوری ملت اسلامیہ کا بنیادی فرض ہے کہ وہ اجتہادات کا بغور جائزہ لیں۔ اس کے حسن اور قبح کو پرکھیں، مجتہد کی اصابت رائے کو جانچیں اور لوگوں کو اس کی افادیت یا اس کے شر سے آگاہ کریں۔ اقبال قاضی شوکانی کے حوالہ سے بتاتے ہیں کہ فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے۔ اس کی وجہ اقبال یہ بتاتے ہیں کہ:

"روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔" [۵۰]

اقبال اس رویے کو مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"اگر ہمارے افکار میں وقعت اور دقتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ فقہ اسلامی کی تشکیلِ نو میں جرآت سے کام لیں لیکن یہ کام محض اس زمانے کے احوال وظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے۔" [۵۱]

ہم اپنے سے زیادہ ترقی یافتہ دنیا کے تجربات کو نظر انداز کر کے جدید دور میں کوئی مثبت منصوبہ بندی نہیں کر سکتے اور نہ ہی اپنے نظریہ کو عملی اور تقاضوں کے مطابق اس انداز سے متشکل کر سکتے ہیں کہ وہ عصر حاضر میں بگڑی ہوئی انسانی صورت حال کی اصلاح کرے چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

"اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقت نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال وتجربات سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ تو ہمیں چاہیے کہ فقہ اسلامی کی تشکیلِ نو میں جرآت سے کام لیں۔ لیکن یہ کام محض

اس زمانے کے احوال وظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں
ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ اہم اسلامی افکار میں تخلیقی میلان کے
ساتھ آگے بڑھنے کا ہے۔"[۵۲]

اقبال کے نزدیک اس وقت پوری نوع انسانی کو مغربی مادیت نے ڈس رکھا ہے۔ مغربی تہذیب انتشار، افتراق اور تشتت کی شکار ہو کر ناکامی سے دوچار ہو چکی ہے! اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت یہ ہے کہ:

"عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے، کائنات کی روحانی
تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر
ہو اور جن سے اسلامی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا ہے"[۵۳]

مگر اقبال کہتے ہیں کہ اس کے لیے عقل محض کی نہیں ایک ایسی عقل کی ضرورت ہے جس کی رہنما وحی و تنزیل ہو کیوں کہ وحی اور تنزیل کی رہنمائی ہی میں عقل وہ وابستگی پیدا کر سکتی ہے جسے عقل ایمان کہا جاتا ہے
اس لیے کہ ایمان ہی وہ حرارت پیدا کر سکتا ہے جس سے انفس و آفاق کی وسعتوں کی تسخیر ہو سکتی ہے بشرطے کہ اصول اجتہاد سے اس ایمان میں تخلیقی روح تازہ اور بیدار کرنے کا سامان ہوتا رہے اور زندگی کی نت نئی وسعتوں اور ضرورتوں کے مطابق اسلام کا اصول حرکت اجتہاد مسلسل اور متوازن طور پر تفسیر و تشریح کا وظیفہ ادا کرتا رہے اور وحی و تنزیل کی رہنمائی میں عقل استقرائی وہ بصیرت پیدا کرے جو عقلی ایمان پر منتج ہو اور جو نظریہ سے عقل وابستگی
کے ساتھ ساتھ اس پر عمل کی تحریک بھی پیدا کرتی رہے تاکہ ایک نفیس، حسین اور شفیق سماج تخلیق کیا جا سکے جو عالمگیر طور پر انسانوں کی معاشی فلاح اور امن و سلامتی کا پیامبر ہو۔

بزمِ اقبال

کی زیرِ طبع کتابیں

۱۔ اقبال پر تحقیقی مقالے

ڈاکٹر صدیق جاوید

۲۔ علامہ اقبال اور اُن کے بعض احباب

محمد صدیق

۳۔ اقبال کا فارسی کلام، ایک مطالعہ

رفیق خاور

۴۔ پیامِ مشرق اور گوئٹے

عمر فاروق

۵۔ تلخیصِ خطباتِ اقبال

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حواشی

علامہ اقبال اور اسلام میں اصول حرکت

۱- علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۰۱

۲- ایضاً ص ۳۰۷

۳- بریفالٹ، رابرٹ۔ تشکیل انسانیت ترجمہ عبدالمجید سالک مجلس ترقی اردو لاہور، ص ۲۹۴

۴- " " " " " " ص ۲۹۲

۵- " " " " " " ص ۲۹۶، ۲۹۷

۶- " " " " " " ص ۳۰۲

۷- اینگلز، فریڈرک، فطرت کی جدلیات کارل مارکس اینگلس منتخب مضامین اشاعت ماسکو ۱۹۷۱ء ص ۲۷۸ حصہ دوم۔

۸- تشکیل جدید، ص ۲، ۳

۹- ایضاً ص ۴

۱۰- ایضاً ص ۴

۱۱- ایضاً ص ۱۹۱

۱۲- ایضاً ص ۱۹۲

۱۳- ایضاً ص ۱۹۳

۱۴- ایضاً ص ۱۹۳

۱۵۔ تشکیل جدید، ص ۱۹۳
۱۶۔ ایضاً ص ۱۹۴
۱۷۔ ایضاً ص ۱۹۱
۱۸۔ علامہ اقبال، شذرات اقبال ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب لاہور ص ۶۶
۱۹۔ تشکیل جدید، دیباچہ
۲۰۔ " " "
۲۱۔ فقیر وحید الدین، روزگار فقیر، لائن آرٹ پریس کراچی ۱۹۶۶ء ص ۱۷۷، ۱۷۸۔
۲۲۔ " " "
۲۳۔ خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۲۹۳
۲۴۔ تشکیل جدید، ص ۳، ۴
۲۵۔ علی عباس جلالپوری، اقبال علم کلام
۲۶۔ فقیر وحید الدین روزگار فقیر، ص ۱۷۸، ۱۷۹
۲۷۔ افلاطون بحوالہ اقبال کا علم کلام، ص ۱۱۳
۲۸۔ تشکیل جدید، ص ۲۲۶
۲۹۔ " " ص ۲۲۷
۳۰۔ شاہ ولی اللہ، حجتہ اللہ البالغہ (مسئلہ توحید) ترجمہ سید داؤد غزنوی شعبہ اشاعت جمعیتہ اہل حدیث لاہور، ص ۳
۳۱۔ ایضاً
۳۲۔ تشکیل جدید، ص ۱۱۶
۳۳۔ تشکیل انسانیت، ص ۲۸۱
۳۴۔ برگساں، مذہب و اخلاق کے دو سرچشمے (فرانس) پیرس، ص ۲۹۷
۳۵۔ تشکیل جدید، ص ۲۲۷، ۲۲۸

۳۶۔ تشکیل جدید ، ص ۲۲۸

۳۷۔ ایضاً ص ۲۲۸

۳۸۔ ایضاً ص ۲۲۹

۳۹۔ ایضاً ص ۲۲۹

۴۰۔ ایضاً ص ۲۳۲، ۲۳۳

۴۱۔ ایضاً ص ۲۳۳

۴۲۔ ایضاً ص ۲۳۷

۴۳۔ ایضاً ص ۲۴۲

۴۴۔ ایضاً ص ۲۴۲

۴۵۔ رشید احمد صدیقی۔ اقبال شخصیت اور شاعر، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ص ۳

۴۶۔ بشیر احمد میاں، جنوری ۱۹۳۴ء ص ۱۲

۴۷۔ تشکیل جدید ، ص ۲۴۳ ، ۲۶۸

۴۸۔ حواشی تشکیل جدید از سید نذیر نیازی ، ص ۲۴۳

۴۹۔ تشکیل جدید ، ص ۲۴۴ ، ۲۴۵

۵۰۔ ایضاً ص ۲۷۴

۵۱۔ ایضاً ص ۲۷۴

۵۲۔ ایضاً ص ۲۷۵

۵۳۔ ایضاً ص ۲۷۵

مجلہ اقبال کے مندرجہ ذیل شمارے دستیاب ہیں

			قیمت فی شمارہ
جولائی تا اکتوبر	۱۹۵۲ء	دو شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۴ء	چار شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۵ء	چار شمارے	۱۰/- روپے
اپریل تا اکتوبر	۱۹۵۶ء	تین شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۷ء	چار شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۸ء	چار شمارے	۱۰/- روپے
اپریل تا اکتوبر	۱۹۵۹ء	تین شمارے	۱۰/- روپے
جنوری ۱۹۶۰ء تا اکتوبر ۱۹۷۲ء		فی سال چار شمارے	۱۰/- روپے
اکتوبر ۱۹۷۳ء		ایک شمارہ	۱۰/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۷۴ء	چار شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا جولائی	۱۹۷۵ء	تین شمارے	۱۰/- روپے
اپریل تا اکتوبر	۱۹۷۶ء	تین شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا اپریل جولائی	۱۹۷۷ء	دو شمارے	۳۰/- روپے
اکتوبر ۱۹۷۷ء خاص نمبر		ایک شمارہ	۱۵/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۷۸ء	چار شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۷۹ء	چار شمارے	۱۰/- روپے
جنوری ۱۹۸۰ء		ایک شمارہ	۱۰/- روپے
اکتوبر ۱۹۸۱ء		ایک شمارہ	۱۰/- روپے
جنوری تا جولائی اکتوبر	۱۹۸۲ء	تین شمارے	۱۰/- روپے
جنوری تا اپریل	۱۹۸۳ء	دو شمارے	۱۰/- روپے
جولائی تا اکتوبر	۱۹۸۳ء	اقبال نمبر ایک شمارہ	۱۵/- روپے
جنوری تا اپریل	۱۹۸۴ء	دو شمارے	۱۰/- روپے
جولائی، اکتوبر	۱۹۸۴ء	آزادی نمبر	۲۵/- روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۸۵ء	چار شمارے	۱۰/- روپے

بزمِ اقبال - ۲۔ کلب روڈ، لاہور

عطیہ سیّد

علامہ اقبال اور امام غزالی
(ایک تقابلی جائزہ)

امام غزالی مسلم فکر کی تاریخ میں اہم مقام رکھتے ہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کے مذہبی فکر کو اپنے اچھوتے منطقی طریق کار سے وہ تقویت بخشی جس نے اسے غیر اسلامی اثرات کے خلاف مضبوط تحفظ فراہم کیا اور وہ حجتہ الاسلام کہلائے۔ اس رجحان کے علاوہ جدید یورپین فلسفے اور مذہبی فکر کے رجحانات سے بیش از وقت مماثلت اور ایک حیرت انگیز آمیزش بھی امام غزالی کے انداز فکر میں نظر آتی ہے۔ ایک طرف "مذہبی تجربائیت" کی جدید تحریک کے اثرات اور دوسری طرف "منطقی اثباتیت" کا رجحان ان کی تحریروں میں صاف جھلکتا ہے۔ اسلامی فکر کی تاریخ میں اتنی قد آور شخصیت رکھنے کے باوجود علامہ اقبال کی نثری تصنیف "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید" کے پہلے چھ صفحات کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اسلامی فکر میں غزالی کی اہمیت تسلیم کرنے کے باوجود ان کے افکار کو مجموعی طور پر تنقیدی نظر سے دیکھتے ہیں۔ "تشکیل جدید" کے پہلے باب کے اس تاثر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال امام غزالی کے فکر کے بارے میں آخر یہ تنقیدی رویہ کیوں رکھتے ہیں؟ جب کہ دونوں کے درمیان مشابہت فکر بھی پائی جاتی ہے۔

علامہ اقبال اور امام غزالی کے ہاں کتنی اہم مقامات پر رفاقت ذہنی کا احساس

ہوتا ہے مثلاً یونانی فلسفے کی جانب دونوں کا رویہ ناقدانہ ہے۔ علامہ اقبال "تشکیل جدید" کے پہلے باب میں یہ اعتراف تو کرتے ہیں کہ تاریخ اسلام میں یونانی فلسفے نے ایک بڑی تہذیبی قوت کے طور پر کام کیا؛ لیکن ساتھ ہی یہ بھی مانتے ہیں کہ جہاں یونانی فلسفے نے مسلمانوں کی فکر میں وسعت پیدا کی، وہاں اس نے مجموعی طور پر مسلمانوں کے تصورِ قرآن کو مبہم بھی کر دیا۔ "تشکیل جدید" ہی میں علامہ اقبال یہ فرماتے ہیں کہ عظیم یونانی فلسفی سقراط کائنات اور فطرت کے بجائے انسان کو اپنی فکر کا مرکز ٹھہراتا ہے انسانی مطالعے کو صرف خود انسان تک محدود کر دینا قرآن کی روح کے خلاف ہے۔ یہی روح ایک شہد کی مکھی میں بھی جلوۂ ربانی دیکھتی ہے اور جا بجا قاری کو بادلوں ستاروں، ہواؤں کے تغیر اور خلائے بے کراں کے مطالعے پر اکساتی ہے۔

علامہ اقبال "تشکیل جدید" سے پہلے بھی اپنی تصنیف "اسرار خودی" (اس حصے کا عنوان: درمعنی این کہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیاتِ اقوام اسلامیہ از افکار او اثرِ عظیم پذیرفتہ برمسلکِ گوسفندی رفتہ است و از تخیلات او پرہیز لازم است") میں یونانی فلسفے سے متصادم نظر آتے ہیں کیونکہ وہ افلاطون کے نظام فکر کی بنیاد یعنی Theory of Ideas پر شدید نکتہ چینی کرتے ہیں اور اسے نسلِ انسانی کے حق میں زہر قاتل قرار دیتے ہیں۔ "تشکیل جدید" میں افلاطون کا حوالہ دیتے ہوتے وہ یہ کہتے ہیں کہ افلاطون حواس کو سرچشمۂ باطل اور اس دنیا کو محض فریب نظر یا عکس قرار دیتا ہے حالاں کہ قرآن اس کے برخلاف حواس کو تحائفِ خداوندی اور مادی دنیا کو حقیقت قرار دیتا ہے۔

امام غزالی علامہ اقبال کی طرح یونانی فلسفے اور قرآنی تعلیمات کے تصادم سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ وہ اپنی مشہور تصنیف "تہافۃ الفلاسفہ" میں اس آگہی کا اظہار بھرپور انداز میں کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں ان کے عہد کے:

"مسلمان مفکرین حکمائے یونان کے رعب و دبدبہ سے ذہنی طور پر پسپا ہو چکے ہیں اور اس غلط فہمی کا شکار ہو چکے ہیں کہ شاید یونان

کے قدیم اساتذہ کے پاس کوئی ایسی دانش موجود ہے جس کی بنا
پر وہ اسلامی عقاید و نظریات کی نفی کر سکتے ہیں۔"

تہافۃ میں امام غزالی نے زور دار منطق سے یہ واضح کیا ہے کہ یونانی مفکرین اور ان کی اندھی تقلید کرنے والوں کی فکر داخلی تضاد اور انتشار سے پُر ہے اس لیے مذہبی عقاید کو رد کرنے کا کوئی منطقی جواز موجود نہیں۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال اور امام غزالی ہمنوا ہیں۔ دونوں کے خیال میں حکمائے یونان کی دیو قامت شخصیات کی چکاچوند نے مسلمان مقلدین کو اس واہمے میں مبتلا کر دیا کہ یونانی اور قرآنی فکر میں کوئی ایسا تصادم نہیں جسے دور نہ کیا جا سکے۔ علامہ اقبال "تشکیل جدید" میں لکھتے ہیں کہ:

"مسلمانوں پر تقریباً دو سو سال بعد یہ انکشاف ہوا کہ کلاسیکی فکر
اور قرآن کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔ اسی
انکشاف کے نتیجے میں امام غزالی کا مکتب فکر جنم لیتا ہے۔" [۱۱]

علامہ نہ صرف امام غزالی کی یونانی فلسفہ پر نکتہ چینی کی تائید کرتے ہیں بلکہ امام غزالی کی طرح کائنات کے بارے میں "عقلی جبریت" کو اسلامی فکر کی روح کے خلاف قرار دیتے ہوتے اس سے گریزاں ہیں۔ اسی بنا پر وہ فارابی اور بوعلی سینا کے خدا کے علم کے بارے میں تصورات کو امام غزالی کی طرح رد کرتے ہیں۔ فارابی اور سینا کے مطابق خدا کا جزئیات اور انفرادی واقعات کا علم عقلی، عمومی اور ابدی ہے۔ علامہ اقبال اور غزالی اس نظریے کی تائید نہیں کرتے۔ جس کا واضح منطقی نتیجہ ایک بند اور گھٹی ہوئی کائنات کی شکل میں نکلتا ہے۔ اس تصور میں تخلیقیت اور جدیدیت کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔

اس ساری بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال فکری سفر میں گام دو گام امام غزالی کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں وہ اس نزاع میں جو امام غزالی اور یونانی فکر کے مسلمان مقلدین کے درمیان پایا جاتا ہے امام غزالی ہی کی تائید کرتے ہیں۔ وہ اسلامی فکر کی دنیا میں امام غزالی کو کانٹ کا کردار ادا کرنے پر خراجِ تحسین بھی پیش کرتے ہیں۔

"تشکیل جدید" کے پہلے باب میں وہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح کانٹ نے جرمنی میں عقلیت پسندوں کی کمر توڑ دی تھی اسی طرح غزالی نے دنیائے اسلام میں سطحی عقلیت پسندی کے غرور کو خاک میں ملایا۔ اس مماثلت کے باوجود جو ہمیں علامہ اور امام غزالی کے درمیان یہاں نظر آتی ہے اور باوجودیکہ وہ امام غزالی کو کانٹ کا ہم پلہ قرار دیتے ہیں مجموعی طور پر ان میں امام غزالی کے نظریات کی جانب ایک سرد مہری پائی جاتی ہے۔ مثلاً وہ "تشکیل جدید" میں لکھتے ہیں :

"غزالی نے مذہب کو فلسفیانہ تشکیک کی غیر محفوظ بنیادوں پر کھڑا کرنے کی کوشش کی۔ جس کا مکمل قرآنی جواز نظر نہیں آتا۔"[۲]

اسی طرح جب وہ کانٹ اور امام غزالی کا موازنہ کرتے ہیں تو کانٹ کی طرح امام غزالی کو سطحی عقلیت پسندی کا بت شکن قرار دیتے ہوتے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ عقل کو نشانۂ تنقید بنانے میں معقولیت کی حدود سے تجاوز کر گئے تھے۔

علامہ اقبال کے ہاں امام غزالی کی فکری قدوقامت کا شعور رکھنے کے باوجود جو ایک طرح کی سرد مہری پائی جاتی ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کے خیال میں امام غزالی عقل و فکر کے بارے ہی تشکیک و تنقید کے جوش میں اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ عقل اور وجدان، فکر اور احساس دونوں ایک دوسرے میں پیوست اور ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ علامہ کی رائے میں امام غزالی سے یہ کوتاہی اس لیے ہوئی کہ وہ عقل و فکر سے مایوس ہونے کے بعد سچائی کی تلاش میں صوفیانہ تجربے کی جانب ملتفت ہوتے اور پھر صوفیانہ تجربے میں مکمل لامحدود سچائی کے یکدم ظہور نے انھیں عقل و فکر کے محدود اور لاحاصل ہونے کا یقین دلایا۔ علامہ کے خیال میں امام غزالی کا یہ تاثر حقائق پر مبنی نہیں کیوں کہ عقل و فکر کی بنیادی نوعیت جامد نہیں بلکہ متحرک ہے۔ اس نکتے کو علامہ اقبال بڑے خوبصورت انداز میں "تشکیل جدید" کے پہلے باب میں بیان کرتے ہوتے کہتے ہیں :

"یہ (یعنی فکر) وقت کے دوران میں اپنے داخلی لامحدود امکان کا

انکشاف یوں کرتی ہے جس طرح ایک بیج شروع ہی سے اپنے ننھے وجود میں پھلنے پھولنے والے درخت کے امکان کو موجود حقیقت کی صورت میں لیے ہوتا ہے۔"[۳]

اسی طرح وہ ایک اور مقام پر "تشکیل جدید" کے پہلے باب میں فرماتے ہیں:

"یہ ایک مغالطہ ہے کہ فکر کو بے نتیجہ سمجھا جاتے کیوں کہ یہ (یعنی فکر) بھی ایک جداگانہ انداز میں لامحدود اور محدود کا نقطہ اتصال ہے۔"[۴]

اس قسم کے بیانات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ امام غزالی کی طرح عقل و فکر کو مکمل طور پر رد کر دینے کے حق میں نہیں۔

علامہ اقبال "تشکیل جدید" میں "علم اور مذہبی تجربہ" کے عنوان سے اس تصور کو پیش کرتے ہیں کہ مذہبی تجربہ حقائق پر مبنی ہے اور اس لحاظ سے ایک معتبر ذریعہ علم ہے۔ یہاں تک تو وہ امام غزالی کے ہم خیال ہیں۔ اس سے آگے دونوں کا اختلاف واضح ہوتا ہے۔ علامہ مذہب کی عقلی بنیاد کی تلاش کو برحق مانتے ہیں۔ ان کی رائے میں مذہب کی ابتداء احساس و وجدان سے ہوتی ہے۔ لیکن Hocking کے حوالے سے وہ اس حقیقت کی نشان دہی کرتے ہیں کہ تاریخ مذہب کی تمنا فکر کی گواہ ہے۔ علامہ کے نزدیک مذہب کی اساس جذبہ ہے۔ جذبے کی یہ فطرت ہے کہ وہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرتا ہے۔ صوفیانہ یا مذہبی جذبہ بھی تمام احساس کی طرح فکری عنصر کا حامل ہے جو مابعد الطبیعیات کی شکل میں منکشف ہوتا ہے۔

دوسری طرف امام غزالی اپنی داستانِ تلاشِ حق کے مطابق نہ صرف حواس بلکہ عقل کو بھی مشکوک راہبر قرار دیتے ہوئے صرف صوفیانہ واردات کے سہارے روشنی تک رسائی حاصل کرتے ہیں اسی لیے وہ عقل و فکر کو حقیقت تک پہنچنے کے وسیلے کے طور پر نظر انداز کرتے ہیں۔ اور مابعد الطبیعیات کی تمنا کو مذہب کے لیے مہلک تصور کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کو اس نقطہ نظر کا کوئی معقول جواز نظر نہیں آتا۔ مذہب کے لیے عقلی بنیادیں تلاش کرنے کو وہ قرآنی تعلیمات کے خلاف نہیں سمجھتے ان کی رائے میں یہ

تلاش تمام عقلیت پسندوں اور صوفیاء میں مشترک ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ علامہ اقبال امام غزالی کی طرح یہ تو مانتے ہیں کہ مذہبی اور صوفیانہ تجربہ، جس کی بنیاد احساس و وجدان پر ہوتی ہے، تلاشِ حق کا ایک مستند راستہ ہے۔ لیکن وہ امام غزالی کی طرح یہ قبول کرنے کو تیار نہیں کہ فکر اور وجدان دو متضاد سلسلے ہیں۔ ان کے خیال میں ان دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے گو وہ دو وسیع دریاؤں کی طرح بعد میں ایک دوسرے سے جدا جدا نظر آتے ہیں لیکن وہ ہمیشہ ایک دوسرے کے معاون رہتے ہیں۔ برگسان کی طرح علامہ اس رائے کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ وجدان و احساس عقل و فکر ہی کی اعلیٰ اشکال ہیں۔ علامہ اقبال کے خیال میں

اسی حقیقت سے تغافل برتنے کی بنا پر امام غزالی عقل و فکر پر وہ مہلک حملہ کر بیٹھے جس نے صدیوں تک دنیائے اسلام کی فلسفیانہ اور سائنسی جستجو کو مفلوج کر کے رکھ دیا۔ حالاں کہ یہ جستجو ہی انسانی تہذیب کے ارتقاء کی کلید تھی۔ یہی وہ وجوہات ہیں جن کی بنا پر علامہ اقبال کا لہجہ امام غزالی کی جانب ایک مخفی رنجش کا سا انداز لیے ہوتے ہے جس کا اظہار "تشکیلِ جدید" کے اولیں باب میں ہوتا ہے۔

حواشی

۱۔ انگریزی ایڈیشن، ۱۹۶۰ء ص ۴

۲۔ انگریزی ایڈیشن، ۱۹۶۰ء ص ۴

۳۔ انگریزی ایڈیشن، ۱۹۶۰ء ص ۶

۴۔ انگریزی ایڈیشن، ۱۹۶۰ء ص ۷

علامہ اقبال

آقای مجتبیٰ مینوی

مترجمہ

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم

- نیا ایڈیشن ۔ خوبصورت جلد
- دیدہ زیب سرورق کے ساتھ
- صفحات : ۱۲۸
- قیمت : ۳۵ روپے

ملنے کا پتہ

بزم اقبال ۔ ۲ ۔ کلب روڈ، لاہور

اقبالیات پر ایک اہم دستاویز

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی شہرۂ آفاق کتاب

فکرِ اقبال

کا

غلطیوں سے پاک

چھٹا دیدہ زیب ایڈیشن شائع ہو گیا ہے

• عمدہ سفید کاغذ • نہایت مضبوط جلد • خوشنما سرورق •

قیمت : ۱۰۰ روپے

صفحات : ۶۰۰

ملنے کا پتہ :

بزمِ اقبال - ۲ - کلب روڈ، لاہور

منشوراتِ اقبال

(طبع دوم)

اقبالیات سے متعلق پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، سید عابد علی عابد، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خاں، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، سیّد نذیر نیازی، مولانا صلاح الدین احمد، چودھری سردار اصغر، صوفی غلام مصطفےٰ تبسّم، واحد بخش قادری، سردار عبدالحمید، پروفیسر وقار عظیم اور ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی ریڈیائی تقریروں کا مجموعہ۔

- مضبوط جلد
- دیدہ زیب سرورق
- صفحات : ۱۳۶
- قیمت : ۳۵ روپے

ملنے کا پتہ

بزمِ اقبال ۔ ۲ ۔ کلب روڈ ، لاہور

ڈاکٹر صدیق جاوید

اقبال کا تصوّرِ جمہوریت

ایک عمرانی مطالعہ

اب تک اقبال کے مختلف تصورات اور نظریات پر مستقل نوعیت کے اتنے زیادہ تحقیقی اور علمی کام ہو چکے ہیں کہ بظاہر فکرِ اقبال کے کسی بھی پہلو پر نئے مطالعے کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب اقبال پر کسی قرینے سے بھی اور کسی نئے تناظر میں تصنیف و تالیف کا امکان باقی نہیں رہا۔ چند ممتاز مصنفین کی مشہور تحریروں کی باز آفرینی عام لکھنے والوں کا شعار ہے، تکرار اور باز آفرینی کی یہی روش اقبالیات میں تحقیقی انجماد اور تصنیفی استقرار کے احساس کی خالق ہے۔

اقبال کا تصور جمہوریت متذکرہ نوعیت کے موضوع کی ایک عمومی Typical مثال ہے اس موضوع پر ایک طرف ممتاز اہل قلم نے اظہار خیال کیا ہے۔ دوسری طرف صحافتی اور تدریسی نوعیت کے بے شمار مضامین کے علاوہ کم و بیش ہر کالج اور سکول میگزین کے طالب علم مضمون نگاروں نے اقبال کے تصور جمہوریت پر طبع آزمائی کی ہے علاوہ بریں

اقبال کے تصور جمہوریت پر بالواسطہ بھی خاصا ـــــ لکھا جاچکا ہے مثلاً اقبال کے فلسفہ سیاست اور اجتہاد وغیرہ پر گفتگو کرتے ہوتے بھی اقبال کے تصور جمہوریت پر رائے زنی ناگزیر ہو جاتی ہے۔

اقبال کے تصور جمہوریت کے بارے میں جتنی نکتہ آفرینی کی گئی ہے اس سے مجموعی تاثر اُبھرتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک جمہوریت ایک ایسا طرزِ حکومت ہے جو اخلاقی اور سیاسی وجوہ کی بنا پر چنداں مستحسن نہیں۔ یعنی اقبال کے خیال میں جمہوری نظام اپنی بعض قباحتوں کی بنا پر اجتماعی عدل کے تقاضوں کو پورا کرنے میں ناکام ثابت ہوا ہے۔ مغربی جمہوریت کے فلسفہ اور دستوری شرائط میں اکثریت کی رائے کے احترام کو ایک اخلاقی اور آئینی اصول قرار دیا گیا ہے۔ گویا اکثریت کی فوقیت ایک ایسی بنیاد ہے جس پر جمہوریت کے سیاسی نظام کی رفیع الشان عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ بعض مصنفین کے نزدیک اقبال فلسفہ سیاست کے ان مفکرین کے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں جن کے نزدیک متذکرہ بنیاد کمزور ہے نہ کج بلکہ یکسر غلط اور بے محل ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں عمارت کا کوئی اخلاقی اور منطقی جواز نہیں رہ جاتا۔ بہرحال تلازمہ کے بالواسطہ انداز کی بجائے بلاواسطہ اور راست لفظوں میں جمہوریت پر اعتراض یہ ہے کہ جمہوری طریقِ کار کے مطابق عمرانی اور سیاسی نوعیت کے جو فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔ ان میں کیفیت Quality کے مقابلے میں کمیت Quantity مؤثر ٹھہرتی ہے۔ گویا عاقل اور دانا و بینا اقلیت جاہل اور اندھی اکثریت سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معاشرہ میں صائب الرائے اصحاب کی کوئی قدر و قیمت اور اہمیت باقی نہیں رہتی۔ بہ الفاظ دیگر اصابت رائے کو عددی اکثریت کے بل بوتے پر رد کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے مدنی زندگی سے عقل و شعور کا عنصر خارج ہو جاتا ہے جب کہ عقل و شعور عمرانی زندگی کا لازمہ اور مدنی زندگی کی ترقی کا ضامن ہے۔ خلاصہ کلام یہ کیا جاتا ہے کہ قومی اور ملکی مفادات کی بابت، جمہوری طریقِ کار کی رو سے جو فیصلے ہوتے ہیں۔ ان کے

مطابق قوم کا ایک قابلِ ذکر حصہ اکثریت کے جبر کا شکار ہو جاتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات بعض فیصلوں کے متعلق بعد میں خود اکثریت کو احساس ہوتا ہے کہ تیر ہاتھ سے نکل گیا۔ اکثریت کو اپنے کسی فیصلہ پر نظرِ ثانی کے لیے ایک معینہ مدت تک انتظار کرنا پڑتا ہے یا ایک خاص جمہوری عمل میں سے گزرنا ضروری ہوتا ہے۔ اس دوران میں پل کے نیچے سے کتنا ہی پانی گزر جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ طرز ہائے حکومت کے تقابلی مطالعے میں جمہوریت پر اکثریتی جبر کا بظاہر یہ ٹھوس اعتراض بے حیثیت ٹھہرے مگر اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ جن لوگوں کو جمہوری نظام اقدار پر غیر متزلزل یقین کا دعویٰ ہے وہ اس عام اعتراض اور سادہ سے استدلال کے سامنے ایک بار تو شک و شبہ کا شکار ہو جاتے ہیں۔

علامہ اقبال کو بھی جمہوری طرزِ حکومت پر بنیادی اعتراض یہی ہے کہ اس میں اصابت رائے کے مقابلے میں محض عددی اکثریت کو حق و صداقت کی توثیق کا اہل تسلیم کیا گیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی اقبال کے ہاں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ جن سے جمہوریت کی توصیف و تحسین کا پہلو نکلتا ہے۔ تو کیا اسے اقبال کا تضاد کہا جاتے یا التوائے فیصلہ؟ کیا تصورِ جمہوریت کے بارے میں اقبال کی ان متضاد اور متناقض آراء کا تفاوت دور ہو سکتا ہے؟ کیا ان مختلف آراء کو ہم آہنگ Resolve کیا جا سکتا ہے؟ ان سوالات کے جواب کی جستجو دراصل اقبال کے تصورِ جمہوریت کا عمرانی مطالعہ ہے۔ جس کے کئی مراحل ہیں۔

مختلف فکری نظریات، علمی تصورات اور عمرانی افکار میں سے ہر تصور اور نظریہ ایک تاریخ کا حامل ہوتا ہے۔ جمہوریت کے تصور کی بھی ایک تاریخ ہے۔ یہ تصور اپنے ارتقا کے مخصوص ادوار میں سے گزرا ہے۔

اقبال کے تصورِ جمہوریت کے مختلف مدارج سے پہلے جمہوریت کے عمومی تصور کے مراحل کا ایک سرسری جائزہ ضروری ہے جس کے اولیں مرحلہ پر تصورِ جمہوریت کی وضاحت کے بغیر کام نہیں چلے گا۔ یعنی یہ جاننا بے حد اہم ہے کہ جمہوریت کے

لفظ کے معانی کیا ہیں اور پھر بطور ایک سیاسی اصطلاح، جمہوریت سے کیا مراد ہے کیوں کہ اس لفظ کے مفہوم و معانی میں ابہام پایا جاتا ہے۔ واقعہ یہی ہے کہ ڈیموکریسی اور جمہوریت کے لفظ غیر واضح ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں یونیسکو کے ایک سوالنامہ میں استفسار کیا گیا تھا کہ:

"جمہوریت Democracy کا مفہوم کیا ہے؟ جوابات کی اکثریت میں اعتراف کیا گیا ہے کہ یہ لفظ بالکل مبہم Ambiguous ہے۔ آج تک اس کا مفہوم ہی متعین نہیں ہو سکا۔۔۔۔"[۱]

ہم اس ابہام اور اشکال کو دور کرنے کی غرض سے ڈیموکریسی اور جمہوریت کے لغوی معنوں سے اس کے اصطلاحی مفہوم تک سفر کریں گے۔

بالعموم جمہوریت کی اصطلاح "عوام کی حکومت" کے لیے استعمال ہوتی ہے یعنی جمہوریت ایک ریاست ہے جس میں عوام براہ راست یا بالواسطہ نمائندوں کے ذریعے اپنے معاملات کا فیصلہ کرتے ہیں۔

پروفیسر سیلی نے جمہوریت کو ایک ایسا صحت مند نظام قرار دیا ہے جس میں حکومت دیانت داری کے ساتھ سارے معاشرے کی بہبود پر کمربستہ ہو۔[۲]

پروفیسر سیلی کا ایک فقرہ جمہوریت کی تعریف کے باب میں اکثر دہرایا جاتا ہے سیلی نے کہا ہے:

I use democracy here, in its modern sense, to mean,

"A government in which every one has share." [۳]

"یہ فقرہ اکثر سیاق و سباق سے علیحدہ کر دیا گیا ہے"[۴]۔ مگر اس شراکت کو سیلی غیر مشروط نہیں سمجھتا۔ وہ اس کے لیے موزونیت اور اہلیت کا ایک معیار ضروری سمجھتا ہے اس شراکت کی اُس نے بڑی عمدہ وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "جدید جمہوریت ہر ایک آدمی کو ایک ووٹ دیتی ہے لیکن یہ حصہ ہر آدمی کو باری باری دارالعوام کا سپیکر یا لارڈ چانسلر یا وزیر اعظم نہیں بناتا۔ سچ یہ ہے کہ یہ حکومت میں حصہ داری نہیں

جو حق رائے دہی کی بنا پر عطا ہوتی ہے بلکہ بس زیادہ سے زیادہ حکومت کی قوت تشکیل میں ایک حصہ ہے"۔[۵]

جمہوریت کی مقبول ترین تعریف ابراہم لنکن کے ان الفاظ پر مشتمل ہے:

"جمہوریت عوام کی حکومت ہے۔ عوام کے ذریعہ اور عوام کے لیے"۔

ایک فقرے کے تین اجزا پر مشتمل اس مختصر ترین تعریف میں جمہوریت کے فلسفہ اور نظام کے کم و بیش سارے پہلو اور خصائص کا احاطہ ہو جاتا ہے۔ پہلے جزو میں عوام کی حکومت سے ایک ریاست کے تمام افراد مراد ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ کوئی گروہ یا فرد قانون سے بالا نہیں ہوتا۔ یعنی اس میں عوام حکمران اور رعایا میں منقسم نہیں ہوتے۔ دوسرے جزو یعنی "عوام کے ذریعہ" سے۔ مراد یہ ہے کہ کوئی بھی کاروبار حکومت میں شرکت سے علیحدہ نہیں رکھا جاتا اور سبھی قانون سازی میں شریک ہوتے ہیں اور تیسرے جزو 'عوام کے لیے' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اقلیت بھی اکثریت کے بنائے ہوئے قوانین کے جبر کا شکار نہیں ہوتی۔ چیمبرز انسائیکلوپیڈیا کے مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ لنکن کے قول میں لفظ عوام کے ساتھ تمام کا لفظ محذوف خیال کرنا چاہیے لنکن کے اس قول کو صراحت کی غرض سے یوں ادا کیا جا سکتا ہے کہ:

"جمہوریت سب لوگوں کی حکومت ہے جو تمام لوگوں کے ذریعہ اور تمام لوگوں کے لیے ہوتی ہے"۔[۶]

مگر امریکہ اور یورپ کے بعض ماہرین فلسفہ سیاست کو اس رائے سے کامل اتفاق نہیں رہا۔ مغرب کے دانش وروں اور بعض سیاسی مفکرین کو جمہوریت کے بعض نقائص کا بڑا احساس تھا۔ انھوں نے جمہوریت کے منفی پہلوؤں پر اپنی تحریروں میں اظہار خیال کیا ہے۔ انیسویں صدی کے انگریزی ادیب اور طنز نگار آسکر وائلڈ (۱۹۰۰-۱۸۵۴) نے ابراہم لنکن کے متذکرہ مشہور قول کی پیروڈی کرتے ہوئے جمہوریت کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

Democracy means simply the beludgeoning of the people by the people for the people'' ہے

مغرب میں جدید جمہوریت کا سیاسی ادارہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے یورپی فلسفیوں اور ادیبوں کے آزادی و مساوات کے تصورات پر مبنی ہے۔ اس لیے آزادی اور مساوات جمہوریت کے نظام فلسفہ میں بنیادی قدروں کا درجہ رکھتی ہیں۔ چونکہ اقبال نے مغربی فلسفہ و ادب کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی تھی اور ازاں بعد علم و ادب سے دلچسپی اور تصنیف و تالیف ان کا مشغلہ حیات تھا۔ اس لیے مغربی فلسفہ و سیاست کے نظریات کی روشنی میں انھوں نے ہندوستان کے عمرانی مسائل پر غور و خوض کیا اور اس غور و فکر میں یہ بات ہمیشہ ان کے مدنظر رہی کہ ہندوستان ہمشرق اور اسلام کے حوالے سے یورپی افکار کہاں کہاں تک بجا ہیں Valid ہیں۔ گویا ان دونوں میں موافقت و مطابقت اور مغائرت و اجنبیت کے نقطہ ہائے اتصال و اختلاف کون کون سے ہیں۔

مغرب میں دانش وروں کی مخالفت کے باوجود عوام میں تصور جمہوریت کو بے پناہ مقبولیت حاصل ہوتی۔ یورپ میں جمہوریت کو نہ صرف نظام سیاست اور طرز حکومت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ بلکہ سماجی زندگی اور عمرانی اداروں میں بھی جمہوری قدروں کو فروغ حاصل ہوا۔ دراصل مدنی اور سماجی زندگی میں جمہوریت کے روز افزوں اثر و نفوذ میں آزادی و مساوات کے تصورات کی کشش کا بڑا عمل دخل ہے۔ شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ مغرب میں جمہوریت کی مقبولیت اور اس کے پس منظر میں ہندوستان کے سیاسی و عمرانی مسائل نے علامہ اقبال کو جمہوریت کے مطالعہ پر آمادہ کیا۔ اقبال کے تصور جمہوریت کی تعمیر و تشکیل میں بھی آزادی و مساوات کی تمدنی قدر و قیمت کا احساس خشت اول کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا پہلا بالواسطہ مگر جزوی اظہار نظم میں پرندے کی فریاد اور تصویر درد میں ہوا۔ اسی کا بلاواسطہ مگر ضمنی اظہار ۱۹۰۴ء میں شائع ہونے والے مضمون "قومی زندگی" میں ہوا۔ اس مضمون میں اقبال رسول اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم کے بنا کردہ تمدنی انقلاب کو اپنے زمانے کے حوالے سے دیکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سب سے پہلے نبیٔ عربؐ نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے ایسا کرنا گویا نوع انسانی کے ایک کثیر حصے کو اس آزاد مقابلے کے میدان میں واپس لے آنا تھا جس کے اثر سے تمدن و تہذیب کی اعلیٰ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور جو دنیا کی تمام تہذیب و شائستگی کی بیخ و بنیاد ہے حکیم عربؐ کی اس مبارک تعلیم کا نتیجہ کیا ہوا۔ مسلمانوں میں غلام بادشاہ ہوئے، غلام وزیر ہوئے، غلاموں کو اعلیٰ تعلیم دی گئی، غلاموں میں فلسفی اور ادیب پیدا ہوئے۔ غرضیکہ اس قبیح امتیاز کے مٹ جانے سے ہر غلام ایک اعلیٰ خاندان کے آدمی کے ساتھ عقلی مقابلہ کر سکتا تھا اور اس مقابلے میں کامیاب ہو کر سلطنت کے اعلیٰ مناصب پر پہنچ سکتا تھا۔"[۵]

اس مضمون کے بعد معلوم ہوتا ہے اقبال جدید فلسفہ سیاست کے تصور جمہوریت جیسے نہایت اہم پہلو پر جو مدتوں سے موضوع بحث بنا ہوا تھا اور اس وقت بھی امریکہ اور یورپ میں گرما گرم بحث کا موضوع تھا، سوچ بچار کرتے رہے۔ مگر یورپ میں تعلیمی مصروفیت کی بنا پر ان کے نتائج فکر تشنۂ اظہار رہے۔ آخر وہیں ۱۹۰۸ء میں انھوں نے

Political Thought in Islam

(یعنی اسلام کی سیاسی فکر) کے زیر عنوان جو مضمون لکھا ہے۔ اُس میں وہ اسلام کے مختلف سیاسی تصورات پیش کرتے ہیں۔ اسلام، دستور اور انتخاب خلیفہ کی ایک بحث کے خاتمہ پر لکھتے ہیں:

"نتیجہ یہ نکلا کہ مذہبِ اسلامیہ میں مسئلہ "قانون سازی" کی بنیاد

شریعت کے تصریحی احکام کے بعد تمام تر اتحاد اتفاق و آرائے جمہور ملّت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "کثرتِ ملّتِ اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدائے علیم و حکیم کی نگاہ میں بھی مستحسن ہوتا ہے۔" غالباً پیغمبرؐ خدا کی اس حدیث کی سند پر امام اشعری ——— نے اپنے اس سیاسی مسلمہ کی بنیاد رکھی کہ :

"ملّت اسلامیہ بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق و مجتمع نہیں ہو سکتی۔" ۹

اتحاد رائے بمعنی اکثریتی رائے سیاسی اور معاشرتی جمہوریت میں اساسی قدر اور دستوری اصول کی بنیاد ہے۔ جدید دنیا کے سب سے بڑے جمہوری ملک کی سب سے بڑی اور کامیاب جمہوری حکومت امریکہ کو اس بات پر ناز ہے اور وہاں اس بات کو ایک عقیدہ کی حیثیت حاصل ہے کہ اکثریت ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ The majority is always right گویا اکثریت ہمیشہ درست فیصلہ کرتی ہے اس میں شبہ نہیں کہ اکثریتی رائے سے عمرانی تجربے کی صداقت اور اجتماعی نفسیات کی ضرورت بھی ثابت ہوتی ہے۔

جمہوریت کے متذکرہ اساسی اصول کے بعد، اقبال نے مسلمانوں کے تین سیاسی مکاتب فکر کے سیاسی اصولوں کی تشریح و تصریح سے بطور خاص دو نکات کی طرف توجہ دلائی ہے جو اسلامی سیاست کے اساسی اصول ہیں مگر جدید جمہوری دستور کے ساتھ ان کا نقطہ اتصال اور نقطہ اختلاف واضح ہو جاتا ہے۔ بقول اقبال :

۱۔ "جمہوریہ اسلامیہ کی بنا شریعتِ حقہ کے نزدیک، ایک مطلق اور آزاد مساوات پر قائم ہے، شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمین فائق و مرجح نہیں، اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخیت، ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔" ۱۱

۲۔ ازروے شریعتِ محمدیہؐ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں، گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کے یکجا جمع کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش نہیں۔" ۱۲۲

اس بات کا آخری پیرا اقبال کے تصورِ جمہوریت کے ضمن میں بے حد اہم ہے۔ اس سے جمہوریت کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر واضح ہو جاتا ہے وہ سیاسی آزادی یعنی جمہوریت کے مغربی اصولوں کو عین اسلامی سمجھتے ہیں۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں مغرب کے سیاسی تصورات اسلامی ممالک کی سیاسی زندگی پر اپنا پرتو ڈال رہے تھے جس کے نتیجے میں وہاں قدیم و جدید سیاسی نظریات میں کش مکش سے ملکی اتحاد اور قومی اتفاق متاثر ہو رہا تھا جس کی اُن حالات میں سخت ضرورت تھی۔ اس کے پیش نظر اقبال ایران اور ترکی میں جدید سیاسی نظریات کے علمبرداروں کی جدوجہد کو بارآور دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

"ان تمام سیاسی مصلحین کو میں یہ راۓ دوں گا کہ ان کے لیے یہ اشد ضروری ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ اپنے آپ کو نئی تہذیب کے پیغمبر ظاہر کر کے اپنے لوگوں کو اس قدامت پسندی کو جو قدرتاً ان سے بدظن ہے صدمہ پہنچائیں وہ اسلامی آئین اساسی کے اصولوں کا بغور و خوض مطالعہ فرمائیں اور اگر اس طرح جمہور پر یہ ثابت کر دیں اور ان کو یہ یقین دلا دیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں فی الحقیقت عین اسلامی ہیں۔ اسلام ہی کا مقصود و منتہا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصولوں ہی پر مبنی ہے اور انھی کا مقتضی ہے تو وہ یقیناً جمہور و عامتہ الناس کو زیادہ سے زیادہ متاثر کر سکیں گے اور اُن کو مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادہ پیکار پائیں گے۔" ۱۲۳

اقبال کے تصور جمہوریت کے باب میں اقبال کا ایک اور انگریزی مضمون

Islam as a Moral and Political Ideal اہمیت کے اعتبار سے کسی طرح بھی کم نہیں بلکہ بعض پہلوؤں کے لحاظ سے زیادہ دلچسپی کا حامل ہے۔ وہ ملّتِ اسلامیہ کے لیے جمہوری طرزِ حکومت کو بہترین خیال کرتے ہیں کیوں کہ اس میں انسان کو اپنی فطرت کے تمام امکانات کو آزادانہ بروئے کار لانے کا موقع دیا جاتا ہے۔[۱۴۱] اقبال چند سطور کے بعد پھر کہتے ہیں کہ سیاسی نصب العین کے لحاظ سے جمہوریت اسلام کا ایک نہایت اہم پہلو ہے۔ مگر مسلمانوں کی تاریخ میں جمہوریت تیس سال سے زیادہ قائم نہ رہ سکی اور ان کی سیاسی توسیع کے ساتھ ہی س کا خاتمہ ہوگیا۔

اقبال نے انگلستان اور جمہوریت کے باہمی تعلق کے علاوہ بتایا ہے کہ محکوم ملکوں میں جمہوریت کے اصول سے متعارف کرانا انگلستان کا مشن رہا ہے اور جمہوریت کی بدولت برطانوی سلطنت کی روح اسے دنیا میں سب سے بڑی سلطنت بنا دینی ہے۔ یہ باتیں ایک خاص زمانے میں اقبال کے ذہنی رویے کو سمجھنے میں بے حد مددگار ہیں۔[۱۵]

اقبال اور جمہوریت کے موضوع پر بیسیوں مقالات میں معلوم نہیں کیوں، مندرجہ بالا اقتباس کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ حالاں کہ ظاہری سطح پر یہ اقتباس چونکا دینے والے الفاظ پر مشتمل ہے۔ ان الفاظ کی تاریخی پس منظر اور سیاق و سباق سے علیحدگی سخت غلط فہمی کا باعث ہو سکتی ہے۔ اور اگر ان الفاظ کی باطنی معنویت کو اُس زمانے کی عالمی سیاست کے عمرانی تناظر میں نہ دیکھا جائے تو اقبال پر مغرب پرستی اور استعمار پسندی وغیرہ کے الزام چسپاں کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن اگر اس اقتباس کو اسی زمانے کے اقبال کے دوسرے مضمون "خلافت اسلامیہ" Political Thought in Islam کے آخری پیراگراف کی درج ذیل سطور کے ساتھ باہمی حوالہ یا باہمی نسبت Correlation سے دیکھا جائے تو کوئی التباس باقی نہیں رہتا۔ اقبال کی مذکورہ سطور کے الفاظ یہ ہیں:

In Modern Times-Thanks to the Influence of Western Political Ideas—Muslim Countries have exhibited signs of political life, England has vitalised Egypt : Persia has received Constitution from the Shah and the Young Turkish Party too have been struggling, scheeming and plotting to achieve their object.

بہرحال اقبال کے دونوں مضمونوں کے متذکرہ اقتباسات سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ اقبال ان سالوں (۱۰-۱۹۰۸ء) میں مغربی جمہوریت کے حق میں بڑے پرجوش تھے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ بعد کے سالوں میں اقبال جمہوریت کے حامی نہ رہے۔

اقبال کا تصور جمہوریت ان کے چند ایسے تصورات میں سے ہے۔ جن میں آخر تک استقلال اور استقرار کی کیفیت دکھائی دیتی ہے۔ اس باب میں تین چار سطری پس منظر بیان کرنے کے بعد ایک اقتباس بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اقبال انتہائی پختہ خیالی اور پختہ مقامی کے زمانے میں بھی جمہوری طرزِ حکومت کو اسلام کی روح کے مطابق ناگزیر سمجھتے ہیں

اقبال نے مدراس میں جنوری ۱۹۲۹ء کے پہلے ہفتہ میں تین خطبے پیش کیے تھے۔ اس کے بعد مزید تین خطبے قلم بند کیے گئے۔ یہ چھ خطبے علی گڑھ میں علامہ نے نومبر ۱۹۲۹ء کے آخری عشرے میں سناتے ظاہر ہے یہ خطبات اقبال کی بالغ نظری اور پختہ فکری کا ثمر ہیں۔

اقبال اپنے چھٹے خطبہ 'الاجتہاد فی الاسلام' میں مسئلہ خلافت پر ترکی مجلس ملیہ نے جو اجتہاد کیا تھا اس پر بحث کرتے ہوتے کہتے ہیں:

"۔۔۔۔ سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت، بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سرتاسر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں، تو یہ طرزِ حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔"[۱۷]

اس مضمون میں وہ سلطنتِ برطانیہ کے دوام کو بنی نوع انسان کے سیاسی ارتقا میں 'تہذیب ساز' عنصر قرار دیتے ہیں۔ مگر 'خضرِ راہ' میں اِن کے نقطہ نظر میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔

اقبال نے اپنے ایک شذرہ میں بڑی سائنسی صداقت کی حامل ایک عمرانی حقیقت بیان کی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ:

"تصورات کا ایک دوسرے پر عمل و ردِ عمل ہوتا ہے۔"[۱۸]

اس سائنسی صداقت اور عمرانی حقیقت پر مشتمل فقرے سے متصل فقروں سے جمہوریت کے نئے میلانات اور رجحانات سے اقبال کی آگاہی کا ثبوت ملتا ہے اور یہ کہ خود وہ دنیائے سیاست کے نئے حالات و واقعات سے متاثر ہو رہے تھے۔ وہ کہتے ہیں :

"سیاست میں انفرادیت پرستی کی بڑھتی ہوتی رو، معاصر سائنسی فکر پر اثر انداز ہوئے بغیر نہ رہی۔ فکر جدید، کائنات کو زندہ جوہروں کی ایک جمہوریہ قرار دیتی ہے۔"[۱۹]

اقبال کے دل و دماغ میں جمہوریت کا جو تصور تھا اب نئے تصورات کا اس پر اثر ہونے لگا تھا۔ درج ذیل دوسرے دو شذرات سے صاف پتہ چل رہا ہے کہ ردعمل کے تحت اقبال کے تصورِ جمہوریت میں تبدیلی رونما ہو رہی ہے۔ انھی دنوں یورپ میں بھی جمہوریت کے خلاف ردعمل شروع ہو چکا تھا۔ اقبال نے اپنی نوٹ بک میں لکھا ہے :

"یورپ کی مختلف اقوام کے سامراجی عزائم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اہلِ مغرب جمہوریت سے بیزار ہیں۔ انگلستان اور فرانس میں جمہوریت کے خلاف ردعمل ایک بہت معنی خیز منظر ہے، لیکن اس کا مفہوم سمجھنے کے لیے سیاسیات کے طالب علم کو اس کے خالص تاریخی اسباب کی تفتیش و اکتشاف ہی پر اکتفا نہ کرنا چاہیے بلکہ زیادہ گہری نظر سے اس ردِّعمل کے نفسیاتی اسباب کا سراغ لگانا چاہیے۔"[۲۰]

خود علامہ نے دوسرے شذرہ میں ایک نفسیاتی سبب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

"جمہوریت میں ضابطہ پسندی کے جذبے کو فروغ دینے کا میلان پایا جاتا ہے لیکن بدقسمتی سے یہ خالص اخلاقی نقطۂ نظر کو

برطرف کر کے 'غیر قانونی' اور 'غلط' کو معناً مترادف قرار دیتی ہے۔"[۲۱]

اس شذرہ کا مطلب یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کا ایک عیب بیان کر رہے ہیں کہ جمہوریت میں انفرادیت کا گلا گھونٹ دیا جاتا ہے اور اکثریت کی قوت کے زور پر غلط فیصلے قانون بن کر محترم بن جاتے ہیں۔ علامہ نے ۱۹۱۴ء کے ایک شذرہ نما مضمون "اسلامی جمہوریت" میں نٹشے کا قول غالباً یورپین دانشوروں کے طرزِ فکر سے متعارف کرانے کے لیے درج کیا ہے۔ بقول اقبال نٹشے جمہوریت کو 'غول کی حکمرانی' کہہ کر اپنی حقارت کا اظہار کرتا ہے وہ عوام سے مایوس ہے اور اشرافیہ کی حکومت کی ترقی پر اعلیٰ تر ثقافت کی بنا رکھتا ہے۔ علامہ یورپی معاشروں کی اقتصادی حیاتِ نو کو یورپی جمہوریت کا منبع قرار دیتے ہیں اس کے برعکس اسلامی جمہوریت کو روحانی اصول کی روشنی میں دیکھا ہے جو نٹشے کے خیالات کی تردید کرتی ہے یہاں سے اقبال کے نظریہ جمہوریت میں ایک تبدیلی شروع ہو جاتی ہے۔ وہ اب مغربی جمہوریت کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔

قانون حکومتِ ہند ۱۹۱۹ء کے نتیجے میں محدود پیمانے پر جو جمہوری عمل شروع ہوا۔ اس کے مطابق ہندوستان میں مرکزی، صوبجاتی کونسلوں اور بلدیاتی کمیٹیوں کے لیے انتخابات ہونے لگے۔ اس کے نتائج دیکھ کر اقبال جمہوری نظام سے بدظن ہوتے۔ جس کا پہلا اظہار، تاریخی شہادت کی عدم موجودگی میں قیاس کے مطابق، بانگ درا کے حصہ ظریفانہ میں ملتا ہے۔ ایک قطعہ میں اقبال نے انتخاب کے اپنے ملک کی معاشرتی اور سماجی زندگی پر متوقع منفی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے ؎

یہ کوئی دن کی بات ہے، اے مردِ ہوشمند
غیرت نہ تجھ میں ہوگی، نہ زن اوٹ چاہے گی
آتا ہے اب وہ دور، کہ اولاد کے عوض

کونسل کی ممبری کے لیے ووٹ چاہیے گی

ہندوستان میں کونسلوں کے انتخابات کے لیے شرفاء اور امراء کو ووٹ مانگنے کے لیے دربدر کی ٹھوکریں کھاتے ہوئے دیکھ کر اقبال نے جو قطعہ کہا ہے اس میں ایک طرف عام لوگوں کی اقتصادی بدحالی بیان کی گئی ہے جس کے ہاتھوں ان کی عزت نفس مجروح ہو رہی تھی اور دوسری طرف علامہ امراء کو معنوی طور پر فقیروں کی سطح پر دیکھتے ہیں۔ ان کے ردعمل میں اقبال کا قومی احساس طنزیہ اسلوب میں یوں اظہار پاتا ہے ؎

ہندوستان میں جزوِ حکومت ہیں کونسلیں
آغاز ہے ہمارے سیاسی کمال کا!
ہم تو فقیر تھے ہی، ہمارا تو کام تھا
سیکھیں سلیقہ اب امرا بھی "سوال" کا!

اقبال نے ایک اور قطعہ میں کونسل کے انتخاب گویا سیاسی عمل کو ملک کی اقتصادی صورت حال کے حوالے سے دیکھا ہے ؎

ممبری! امپیریل کونسل کی کچھ مشکل نہیں
ووٹ تو مل جائیں گے پیسے بھی دلوائیں گے کیا
میرزا غالب خدا بخشے، بجا فرما گئے
"ہم نے یہ مانا کہ دلی میں رہیں، کھائیں گے کیا"

اقبال نے ۱۹۰۹ء میں تحریر کردہ ایک انگریزی مضمون میں برطانوی سلطنت کو عالم انسانی کے سیاسی ارتقاء میں civilizing factor قرار دیا تھا۔ یہاں ایک قطعہ میں ملاحظہ کیجیے وہ سیاسی سرگرمیوں کو نئی تہذیب کی 'منفی برکات' بتاتے ہیں:

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الکشن، ممبری، کونسل، صدارت

بنا ئے خوب آزادی نے پھندے
میاں نجّار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے

اس سلسلے کے آخری قطعہ میں اقبال ہندوستان میں محدود جمہوری عمل کی افادیت کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس قسم کی جمہوریت کو وہ غریبوں کے استحصال سے منسوب کرتے ہیں اور ان کے نزدیک کونسل ہال کی ممبران کی تفریح گاہ سے زیادہ اہمیت نہیں؛ وہ کہتے ہیں ؎

سنا ہے میں نے کل یہ گفتگو تھی کارخانے میں
پرانے جھونپڑوں میں ہے ٹھکانہ دستکاروں کا
مگر سرکار نے کیا خوب کونسل ہال بنوایا
کوئی اس شہر میں تکیہ نہ تھا سرمایہ داروں کا

بانگ درا کی مشہور نظم خضرراہ کے حصہ 'جواب خضر' میں اقبال نے سلطنت پر گیارہ شعروں میں تبصرہ کیا ہے۔ جن میں سے چار شعروں میں جمہوری طرزِ حکومت یا جمہوری نظام پر تبصرہ ہے۔ ان چاروں شعروں میں یورپی امپیریل ازم کے استبداد اور استحصال کی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ شعر اپنے سیاق وسباق میں ملوکیت کے وسیع تناظر میں ہی دیکھے جانے چاہییں جیسا کہ سب اقبال شناسوں نے انھیں دیکھا ہے مگر ظریفانہ کے محولہ بالا اشعار اور ہندوستان کے سیاسی حالات و واقعات کے پس منظر میں انھیں دیکھیں تو ان اشعار کا ایک عمرانی محرک سامنے آتا ہے۔ قانون حکومت ہند پارلیمنٹ میں ۲۳ دسمبر ۱۹۱۹ء کو منظور ہوا۔ اس قانون کے ضمنی قواعد وضوابط ۲۰ جولائی ۱۹۲۰ء کو شائع کیے گئے۔ اس سے دو سال قبل ہندوستان میں :

"سیاسی بے چینی نے انقلابی رنگ اختیار کرنا شروع کیا اور ۱۹۱۸ء کے آخری زمانے میں پنجاب اور مغربی ہندوستان میں شورش کے آثار پیدا ہونے لگے۔ حکومت ہند نے مسٹر رولٹ

کی صدارت میں ایک کمیٹی مقرر کی جس نے مطبع پر مزید قیود عاید کیں اور سیاسی ملزموں کے فیصلے، بغیر جیوری کے، ججوں کو کرنے کا اختیار دے دیا۔ حکومت ہند نے ان سفارشات پر عمل کرنے کے لیے مسودۂ قانون پیش کیا جس کو رولٹ ایکٹ کہتے ہیں جس کے خلاف ملک کے ایک گوشے سے لے کر دوسرے گوشے تک صدائے احتجاج بلند کی۔۔۔

اقبال ملوکیت کے نقاب میں جمہوریت کو سرگرم عمل دیکھتے ہیں تو اس پر یوں تنقید کرتے ہیں:

ہے وہی سازِ 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
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

اس تنقید و تبصرہ کے بعد اقبال پر مغربی جمہوریت کے اسرار کھلتے چلے گئے۔ اور اقبال اٹھارویں، انیسویں اور بیسویں صدی کے یورپی سیاسی مفکروں اور ادیبوں کی آرا پر صاد کرنے لگے جو جدید جمہوریت کے عیوب، خامیاں اور کوتاہیاں بیان کرتے تھے۔ اقبال نے ۱۹۱۴ء میں نیو ایرا میں چھپنے والے اپنے مضمون میں نٹشے کے لب و لہجہ کو ناپسند کیا تھا جو اُس نے عوام کے لیے اختیار کیا تھا۔ مگر پیامِ مشرق میں ان کا اپنا لب و لہجہ زیادہ سخت ہو جاتا ہے جب وہ کہتے ہیں:

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی؟

زموراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

اس قطعہ میں طرز جمہوری سے گریز کے مشورہ کی جس دلیل پر بنیاد رکھی ہے وہ یہ ہے کہ جاہل اور ناداں اکثریت فکر وبصیرت سے بہر حال محروم رہے گی کیوں کہ دو سو گدھوں کے اجتماع سے ان کے دل و دماغ میں نور بصیرت پیدا نہیں ہو سکتا۔[22]

اقبال نے مشہور فرانسیسی ناول نگار سٹینڈل (۱۷۸۳-۱۸۴۲) کے حوالے سے ضرب کلیم میں درج ذیل قطعہ لکھا ہے ؎

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

انیسویں صدی میں یورپ کے مفکرین اور ادیبوں کے افکار میں اکثریتی جمہوریت سے ناپسندیدگی کا اظہار عام ملتا ہے۔ انھوں نے اکثریت کے استبداد کے خلاف اپنی تحریروں میں شدید احتجاج کرتے ہوئے اسے ہدف تنقید بنایا ہے۔ خصوصاً مل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) نے اپنی کتاب آزادی Liberty اور فرانسیسی دانشور Alexis de Tocqueville (۱۸۰۵-۵۹) نے اپنی کتاب امریکہ میں جمہوریت Democracy in America میں اکثریت کے استبداد Tyranny of the Majority پر اظہار خیال کیا ہے۔ ٹاکیوبل کی متذکرہ کتاب دو جلدوں میں ۱۸۳۵ء اور ۱۸۴۰ء میں شائع ہوئی تھی۔[23] یہ کتاب اپنی اشاعت کے بعد سے اب تک ایک کلاسیک کا درجہ رکھتی ہے اور برابر زیر اشاعت رہتی ہے۔ اقبال نے اس کا مطالعہ کیا ہوگا۔ مل کی کتابیں تو خیر اقبال کی طالب علمی کے زمانے میں نصاب میں شامل تھیں۔ علاوہ ازیں ہندوستان میں

بھی مل کی فلسفہ اور سیاست کے موضوع پر کتابیں بہت مقبول تھیں۔ سرسید نے بھی مل کی تصانیف سے استفادہ کیا تھا[۲۴]۔ غالباً مل کے نقطہ نظر اور دلائل سے متاثر ہو کر سرسید نے ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو لکھنؤ کے خطبہ میں ہندوؤں کی اکثریت کا استبداد بیان کرتے ہوئے کہا تھا :

It will be like a game of dice in which one man has four dice and the other only one. [۲۵]

اقبال کو بھی ہندوؤں کی استبدادی اکثریت کا شدید احساس تھا۔ اس لیے وہ یورپین جمہوریت کے اصول کو ہندوستان میں ناقابلِ عمل سمجھتے تھے۔ وہ خطبہ الہ آباد میں کہتے ہیں :

"The Principle of European Democracy cannot be applied to India without recognising the fact of Communal Groups

اگر جمہوریت کے نقائص اور کوتاہیوں کو مان بھی لیا جائے اور ان کے پیش نظر جمہوریت کو ایک آیڈیل نظام یا اسے ایک مثالی، سیاسی و عمرانی ادارہ تسلیم نہ بھی کیا جائے اور اس بات کو ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا جائے کہ اقبال جمہوری نظام کو قیصری نظام ہی کا ایک روپ سمجھتے ہیں مگر اس کا کیا جواب کہ اقبال جمہوریت کی ایک بنیادی خصوصیت سے انکار نہ کر سکے۔ کہ رائے عامہ کا کسی مسئلہ کے بارے میں فیصلہ بے شک معیاری نہ ہو" لیکن حالات کے پیش نظر قابلِ عمل ہوتا ہے۔"

ایک اور جگہ اقبال نے قطعیت کے ساتھ اپنا نقطہ نظر بیان کیا ہے۔ اقبال نے گول میز کانفرنس (۱۹۳۱) شرکت کے لیے روانہ ہوتے ہوتے دی بمبئی کرانیکل کے نامہ نگار کے ایک سوال کے جواب میں ضمناً کہا :

I am not for the continuance of the Princely Order. But I am at heart a believer in Democracy. I tolerate democracy because there is no other substitute".

یہ رائے اقبال نے اپنی عمر کے اس حصے میں ظاہر کی ہے جب وہ اپنے مطالعہ، مشاہدے، تجربے اور غور و فکر کے بعد آخری نتائج پر پہنچ چکے تھے گویا ان کا مختلف فکری، عمرانی اور سیاسی مسائل پر فکر دتابل نظریہ میں ڈھل چکا تھا۔ جب کسی مفکر اور فلسفی کے بنیادی افکار متعین ہو جاتے ہیں تو انہیں کسوٹی کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے مفکرین کے ہاں بعد میں اگر کسی مسئلے کا جزوی پہلو کہیں کہیں اس طور پر بیان ہوتا ہے کہ جزو و کل میں ہم آہنگی نظر نہیں آتی تو اسے تضاد و تناقض قرار دینے سے پہلے بنیادی فکر اور مرکزی تصور کے حوالے سے جانچنا چاہیے۔ کیوں کہ یہ ضروری نہیں کہ سیاق و سباق کے حوالے کے بغیر آرا، اقوال، اشعار اور اقتباسات لکھنے یا کہنے والے کے مدعا و منشا سے ہم آہنگ نظر آئیں۔ مثلاً اقبال نے سٹینڈل [کئی ماہرین اقبال اسے انگریز یا انگریزی شاعر سمجھتے ہیں[۲۸]] کے حوالے سے ضرب کلیم میں جو قطعہ لکھا ہے اُسے اس ثبوت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ اقبال نے جمہوری طرز حکومت کو رَدّ کر دیا تھا۔ یہ بڑی تعجب انگیز بات ہے کہ اب تک افکار اقبال کو بہ نظر تعمق دیکھنے کا رجحان پیدا نہیں ہوا۔ زیر بحث قطعہ ہی کی مثال پیش نظر رکھی جا سکتی ہے کہ اس قطعہ کے عمرانی محرک پر نظر ڈالنے کی کوشش نہیں کی گئی۔

یہاں مذکورہ قطعہ کے تخلیقی اور عمرانی محرک کو بیان کرتے ہوئے اقبال کے مضامین بیانات، تقاریر کے اُن تمام مقامات کی نشان دہی نہیں کی جائے گی جو بیک وقت دلیل کے طور پر بھی اور ثبوت کے طور پر بھی پیش کیے جا سکتے ہیں البتہ اجمال اور اختصار کی خاطر اقبال کے صرف دو اخباری بیانات سے اقتباسات بلاتبصرہ پیش کیے جاتے ہیں۔

اقبال نے سکھ لیڈروں کی یادداشتیں، منشور اور قرار دادیں پڑھنے کے بعد ۲۵ جولائی ۱۹۳۲ء کو سکھوں کے مطالبات پر ایک بیان میں کہا:

. . . . The Sikh Attitude in the Punjab, encouraged, as it is, by Hindus, is, I am very much afraid producing its natural reaction in making Muslims and other minorities seriously apprehensive of domination by a communal majority which will be in power at the centre and in six provinces. This growing apprehension on the part of the minorities is bound to have a most pernicious effect on the future history of India. ۲۹

اقبال نے ۶ دسمبر ۱۹۳۳ء کو گول میز کانفرنس کے لیے مسلم مندوبین کے رویے کی وضاحت کرتے ہوئے ایک بیان جاری کیا۔ جس میں پنڈت جواہر لعل کے بعض الزامات کے جوابات دیے۔ اس بیان میں اقبال ایک جگہ پنڈت نہرو کی ایک غلط فہمی کے حوالے سے کہتے ہیں:

Pandit Jawahar Lal further seems to think that Muslims, while believing in democracy as a Religious Institution, are afraid of democracy in practice. He overlooks the fact that the communel electorate and other safeguards on which Muslims, insist, are only intended to prevent 80 million members of a comparatively poor and backward community from being ousted from all real advantages of democracy. The Muslim wants safeguards not because he is afraid of democracy but because he has reason to be afraid of communal Oligarchy in the garb of Democracy in India. He wants to ensure the substance of democracy even at the expense of its conventional form.

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال جمہوریت کو رد نہیں کرتے بلکہ اس پر ترمیم چاہتے ہیں کیوں کہ جمہوریت کی غیر روایتی اور غیر رسمی طرز کو ہندوستانی مسلمانوں کے تحفظات کے لیے موزوں خیال کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روایتی یعنی خالص برطانوی طرز جمہوریت میں بقول مل اور ٹاکیویل اکثریتی استبداد Tyrenny of Majority ناگزیر ہے۔ مل اور ٹاکیویل جیسے سیاسی مفکرین کو تو ایک ہی قوم کے اندر سادہ نوعیت کی اکثریت کے جبر کا تجربہ تھا انھیں اگر سر سید اور اقبال کی طرح برصغیر کی سیاسی صورت حال میں ہندوؤں کے اکثریتی جبر کا اندازہ ہوتا تو نہ معلوم کیا اصطلاح اختیار کرتے۔ بہر حال اقبال نے جمہوری طرز انتخاب میں ہندو اکثریت کے غلبہ و تسلط کے پیش نظر اقلیتوں کے تحفظات کی ضمانت کو ضروری خیال کیا ہے دراصل ضرب کلیم میں سٹینڈل کے حوالہ سے لکھے گئے قطعہ میں اکثریتی یا عددی استبداد کا خوف و خدشہ کارفرما ہے۔ بعض شواہد اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی خوف و خدشہ اس قطعہ کا تخلیقی محرک ہے۔ اس تخلیقی محرک کو سمجھنے کے لیے ایک تاریخی پس منظر سے واقفیت ضروری ہے جسے یہاں نہایت اجمال کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

پہلی گول میز کانفرنس میں ہندوستان کے فرقہ وارانہ مسائل اور حقوق پر گفتگو شروع ہو گئی تھی اور اس کے لیے ایک کمیٹی بنا دی گئی تھی۔ دوسری گول میز کانفرنس ستمبر ۱۹۳۱ء میں شروع ہوئی[۳۱]۔ اس کے دو اجلاسوں میں بھی "ہندوؤں کی ہٹ دھرمیوں اور ضدوں"[۳۲] کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ "برطانوی ہند فرقہ وارانہ معاملات کا تصفیہ نہ کر سکا۔

> "دوسرے اجلاس کے خاتمہ پر (وزیر اعظم) مسٹر ریمزے میکڈانلڈ نے ملک معظم کی گورنمنٹ کی پالیسی کا اعلان کیا ---- فرقہ وارانہ مسئلے کے متعلق انھوں نے یہ کہا --- اصل میں یہ ہندوستانیوں کا کام ہے کہ فرقہ وارانہ مسئلہ باہمی اتفاق رائے سے طے کریں لیکن اگر یہ اسی طرح ناممکن رہا تو پھر گورنمنٹ اپنی کوئی عارضی

اسکیم نافذ کرنے پر مجبور ہو گی۔

اس کے معنی یہ ہوں گے کہ گورنمنٹ کو آپ کی طرف سے صرف نیابت ہی کے مسائل طے کرنے نہیں پڑیں گے بلکہ جس قدر عقل و انصاف کے ساتھ ہو سکے، یہ فیصلہ بھی کرنا ہوگا کہ اقلیتوں کو جمہوری اصولوں کے اس بے قید اور ظالمانہ استعمال سے بچانے کے لیے، جو صرف اکثریت کے زور پر برتے جائیں دستور میں کیا قیود اور توازنات رہنے چاہییں"۔

اگرچہ "کانگرس کی ورکنگ کمیٹی نے وزیر اعظم کے مذکورہ بالا بیان کو ناقابلِ اطمینان قرار دیا" مگر "۱۶ اپریل ۱۹۳۲ء کو وزیر اعظم نے کمیونل ایوارڈ کا اعلان کر دیا"[۳۳] چونکہ اس ایوارڈ سے مسلمانوں کو کچھ رعایتیں ملیں اور کچھ نقصان بھی ہوا مثلاً "بنگال اور پنجاب میں" بجائے اکثریت کے مسلمان اقلیت ہو گئے۔ (اس کے باوجود) ۔ ۔ ۔ ہندوؤں کی ہر پارٹی کمیونل اوارڈ کے خلاف تھی۔ مسلمان معقول شرائط پر سمجھوتے کے لیے رضامند تھے مگر پنڈت مدن موہن مالوی نے کمیونل اوارڈ کی مخالفت کے لیے کانگرس کے اندر نیشنلسٹ پارٹی قائم کی اور فرقہ وارانہ کشیدگی میں مزید اضافہ کیا"۔[۳۴]

اقبال نے کمیونل ایوارڈ کے متعلق کانگرس کے رویے پر ۱۹ جون ۱۹۳۴ء کو ایک بیان میں کہا:

"The Congress claims to represent equally all the communities of India and declares that, in view of the sharp difference of opinion in India regarding the communal award, it can neither accept nor reject its yet it; comments on the award amount to a rejection by implication . . ."

The Congress Working Committee has tried by this resolution to hide its inner communalism, but in the very act of doing so has unveiled its design to such an extent that no Muslim will fail to see through the game. At this critical juncture, I would advise the Muslims of India to stand boldly by the communal award even though it does not concede all their demands. This is the only course they can adopt as a practical people.۴۵

برصغیر کے اس سیاسی پس منظر میں اقبال کے اردو کلام کا دوسرا مجموعہ بالِ جبریل کے نام سے شائع ہوا۔ "۹ ستمبر ۱۹۳۴ء کو (اس) اُردو مجموعے کی کتابت شروع ہو گئی تھی۔ ـ ـ ـ ـ پہلے خیال تھا کہ مجموعہ ۱۹۳۴ء میں ہی چھپ جائے گا۔ اس لیے مسودے کی پرنٹ لائن میں "اشاعت اول: ۱۹۳۴ء کے الفاظ ملتے ہیں، مگر عملاً کتاب، جنوری ۱۹۳۵ء میں تیار ہو کر منظرِ عام پر آئی۔"۴۶ اقبال نے بسلسلہ گول میز کانفرنس ۳۱ء اور ۳۲ء میں انگلستان اور یورپ کا سفر کیا تھا۔ بالِ جبریل کی تخلیقات کی ایک قابلِ ذکر اور قابلِ قدر تعداد اس سفر کے زمانے کی یادگار ہیں۔ ان میں بیشتر مقامات پر اقبال کے مشاہدات و تجربات کی جھلک صاف طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ سفرِ یورپ اور اس سے پہلے اور بعد کے دو تین سالوں میں ہندوستان کے سیاسی اور آئینی مسائل اقبال کی توجہ کا مرکز تھے۔ اس سیاسی کش مکش میں کانگرسی قائدین کے رویوں پر اقبال کا ردِ عمل ان کے اخباری بیانات سے ظاہر ہے۔ اس ردِ عمل کے اثرات بالِ جبریل کے بعض اشعار میں بھی نظر آتے ہیں مثلاً

گو اس کی خدائی میں مہاجن کا بھی ہے ہاتھ
دنیا تو سمجھتی ہے فرنگی کو خداوند!

مندرجہ ذیل شعر کی تخلیق میں گاندھی کی شخصیت کے انداز، طور و اطوار کے مشاہدہ نے

براہ راست یا بالواسطہ کیا حصہ لیا اس کی وہ اہلِ نظر تحسین کر سکتے ہیں جو تخلیقی عمل کے مختلف امکانات سے واقف ہیں ؎

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے، سلطانی بھی عیاری

جملہ معترضہ برطرف، کہا جا سکتا ہے کہ بالِ جبریل میں ایسے اشعار نہیں ہیں جنھیں ایک نظر دیکھ کر کہہ دیں کہ ان میں جمہوریت کی توصیف یا تنقیص کی گئی ہے۔ البتہ ایسے اشعار ضرور ہیں جن میں جمہوریت سمیت دوسرے سیاسی نظاموں پر تبصرہ موجود ہے۔ بہر حال بقول ڈاکٹر یوسف حسین تخلیقی عمل ایک پراسرار عمل ہے۔ اس کی تصدیق یوں ہوتی ہے کہ اقبال کم و بیش ۱۹۳۰ء سے خاص طور پر یہ غالب احساس رکھتے ہیں کہ جمہوری نظام 'اکثریتی جبر' کا خالق ہے۔ مگر یہ خیال اور احساس سٹینڈل کے حوالے سے بالِ جبریل کے بجائے ضرب کلیم میں رونما ہوتا ہے۔ اقبال کا یہ مجموعہ "۱۹۳۶ء کے اوائل میں مرتب ہوا۔۔۔ پہلے خیال تھا کہ مجموعہ ۱۹۳۶ء میں شائع ہو جائے گا مگر عملاً جولائی کے آخری دنوں میں ایسا ممکن ہو سکا۔"

ان کوائف کے پیشِ نظر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ قطعہ بحوالہ سٹینڈل ۱۹۳۵ء کے درمیانی یا آخری ایام کی تخلیق ہے۔ اس قطعہ کے تخلیقی اور عمرانی محرکات میں خصوصاً ۱۹۲۸ء سے لے کر ۱۹۳۵ء تک کی ہندو مسلم کشمکش اور سیاسی فضا کا بڑا حصہ ہے۔ اس سلسلے میں نہرو رپورٹ، خطبہ الہ آباد، گول میز کانفرنس میں شرکت اور کمیونل ایوارڈ پر اقبال کا ردعمل ذہن میں رہنا چاہیے۔ تاہم تازہ بلکہ فیصلہ کن محرک گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کو سمجھنا چاہیے۔ اس ایکٹ کا اعلان / تعارف ۱۹۳۵ء کو کیا گیا۔ سید حسن ریاض کے مطابق اس ایکٹ :

"کے خلاف مسلمانوں کو سب سے بڑی شکایت یہ تھی کہ ان کے مطالبے کے مطابق ان کے حقوق و مقاصد کی حفاظت کے لیے دستور میں واجب التعمیل دفعات نہیں رکھی گئیں بلکہ اقلیتوں کی

حفاظت، گورنروں اور گورنر جنرل کے اختیارات خصوصی میں
داخل کر دیں۔۔۔۔ اس سے اقلیتوں کے حقوق کی حفاظت
تو کچھ نہ ہوتی البتہ ان کے اخلاق اور حوصلے پر یہ بُرا اثر پڑا کہ وہ
اکثریت کے مقابلے میں انصاف حاصل کرنے کے لیے ہمیشہ گورنروں
اور گورنر جنرل کی خوشامد کرتے رہیں۔" [۳۸]

بیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں برصغیر پاک و ہند کی سیاست کے معروضی حالات کا دقت نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اقبال اس نتیجہ پر پہنچے کہ ہندوستان میں اُس وقت تک مغربی طرز کی خالص جمہوریت بار آور نہیں ہو سکتی جب تک ہندوستان کے عمرانی تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس کے اصول و ضوابط میں لچک پیدا نہیں کی جاتی گویا اقلیتوں کے حقوق و مفادات کے تحفظ کی ضمانت نہیں دی جاتی

اقبال نے Indian Franchise Committee
انڈین فرینچائز کمیٹی کی رپورٹ پر ۵ جون ۱۹۳۲ء کو بیان میں کہا:

I personally do not believe that undiluted Western democracy can be a success here and therefore, very much appreciate the various methods by which the committee has tried to secure an opportunity of self-expression to the different classes and numerous interests, which constitute India. One of the methods which the economically backward classes ought to welcome is the committees' departure from the rule of uniform franchise".

اقبال کا ۶ دسمبر ۱۹۳۳ء کا بیان اوپر کہیں درج کیا جا چکا ہے۔
جس میں علامہ نے پنڈت جواہر لعل نہرو کے بعض ذہنی تحفظات کی وضاحت کرتے ہوئے
بتایا ہے کہ مسلمان جمہوریت کے مخالف نہیں وہ تو فرقہ وار اکثریت کے غلبہ اور جبر سے محفوظ و
مامون رہنے کی ضمانت چاہتے ہیں۔

اس بحث سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اقبال جمہوری نظام یا جمہوریت کے مخالف نہیں البتہ وہ برصغیر ہندو پاک کے مخصوص سیاسی اور عمرانی پس منظر میں برطانوی جمہوریت کے رسمی اور جامد تصور کو قابل قبول نہیں سمجھتے۔ کیوں کہ روایتی جمہوریت میں اس کی اسپرٹ باقی نہیں رہتی۔ بس انھیں جمہوری طرز کے برطانوی سیاسی نظام میں سو برائیوں کی ایک برائی یہ نظر آتی ہے کہ اس میں "اکثریت کا جبر" ملوکیت کے انداز اختیار کر جاتا ہے اور پرویزی حیلوں کو بروئے کار لانے لگتا ہے۔ چوں کہ عددی اکثریت کو مبنی بر عدل اور فیصلہ کن قرار دیا جاتا ہے اس لیے اقلیت کے حقوق اور مفادات کو نظر انداز کرنے کے لیے اکثریتی ضمیر کے اطمینان کے لیے اخلاقی جواز موجود ہوتا ہے۔ تاہم جمہوریت کی اس کوتاہی یا خامی کے باوجود اپنے بنیادی اصول اور مزاج کے اعتبار سے اسے بہترین سیاسی ادارہ خیال کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے مختلف ممالک اور اقوام نے فلسفہ جمہوریت کو ایک بہترین عمرانی ادارہ کی حیثیت سے قبول تو کیا مگر اس کے طریقہ کار میں اپنی عمرانی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق ترمیم و اضافہ کر لیا۔ اسی طرح اقبال جمہوریت کے بنیادی اصول یعنی اکثریت کے اصول کو تسلیم کرتے ہیں مگر بعض شرائط اور تحفظات کے ساتھ، وہ ۲۵ جولائی ۱۹۳۲ء کے اخباری بیان میں کہتے ہیں:

The Muslim of India are anxious to protect their communal interests as to secure the constitutional advance of the country. The safeguards which they demand are essential for their protection as an all India minority. They accept the principle of majority rule in the centre and in those provinces where they

happen to be in a hopeless minority provided they are not deprived of the counter-vailing and legitimate advantage of being in a majority in certain other provinces.

اقبال کے اس نوع کے بیانات کی روشنی میں یہ باور کرنا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ضرب کلیم میں جمہوریت کے زیر عنوان قطعہ میں فی بطن شاعر یا لفظی قرینوں میں یہ بات ضرور ہے کہ جمہوریت کا عمرانی ادارہ اپنے دوسرے لوازم کو چھوڑ کر اور اپنے اصل منصب سے ہٹ کر محض رائے شماری کا ادارہ رہ گیا ہے ۔

درحالیکہ جمہوریت ، رائے شماری کے جلو میں ایک ایسے معاشرے کا قیام ہے جو بنیادی انسانی حقوق کی سربلندی اور پاسداری کی اقدار کے احترام ، عدل و انصاف اور مساوات کی اقدار کی تعظیم پر مبنی ہیں ۔

درحقیقت رائے شماری تو ضامن اور محافظ تھی اس امر کی نہ تو جمہوری حقوق پامال ہوں اور نہ ہی عدل و انصاف اور مساوات کا توازن بگڑے ۔ مگر البتہ یہ ہوا کہ محض رائے شماری قدر بالذات بن گئی ۔

حواشی

۱۔ غلام احمد پرویز، انسان نے کیا سوچا؟ ، ص ۲۲۸، ۲۲۹

۲۔ Seeley J. R. Introduction to Political Science Macmillan London 1923, p. 321

۳۔ Ibid., p. 324

۴۔ مثلاً دیکھیے۔ پرویز بخت قاضی۔ جدید سیاسی تصورات، جدید بک ڈپو لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۹۵

۵۔ Seeley, op. cit., p. 329

۶۔ Chambers op. cit., p. 430

۷۔ The Oxford Dictionary of Quotations New York, 1962, p. 570

۸۔ مقالاتِ اقبال، ص ۴۵، ۴۶

۹۔ ایضاً ص ۸۹

۱۰۔ Brinton, Crane. The Shaping of the Modern Mind, Mentor Book, New York, 1956, p. 191

۱۱۔ مقالات اقبال، ص ۹۱

۱۲۔ ایضاً ص ۹۲

۱۳۔ ایضاً ص ۱۱۲

۱۴۔ Latif Ahmad, Speeches, Writing and Statements of Iqbal, Iqbal Academy, Lahore, 1977

Sherwani, op., cit., pp. 100-101

۱۵۔

۱۶- Sherwani, p. 120-121

۱۷- محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ (ترجمہ انگریزی خطبات از سید نذیر نیازی)، بزمِ اقبال لاہور طبع دوم مئی ۱۹۸۳ء، ص ۲۴۲، ۲۴۳۔

۱۸۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۱۱۰

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۱۴۷

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ Brereton. Geoffery, A Short History of French Literature. Penguin Books 1968, p. 231

۲۳۔ Abraham, J. H. The Origins and Growth of Sociology, Penguin Book, 1977, p. 144.

۲۴۔ Jamil-ud-Din, Early Phase, p. 57

۲۵- Ibid., p 52

۲۶- حرفِ اقبال، ص ۷۵، ۷۶

۲۷- حرفِ اقبال، ص ۱۸۵، ۱۸۶

۲۸ (الف)۔ دیکھیے، پی ایچ ڈی کا مقالہ "تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ" از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ص ۵۵

(ب)۔ رسالہ اوراق لاہور۔ مضمون "اقبال کی پسندیدہ شخصیات" از ڈاکٹر سہیل بخاری شمارہ نمبر ، ص

۲۹۔ Sherwani, p. 215

۳۰- Sherwani, p. 215

۳۱- پاکستان ناگزیر تھا۔ کراچی۔ سید حسن ریاض، طبع اول ۱۹۶۷ء، ص ۱۷۳

۳۲- ایضاً ص ۱۷۴، ۱۷۵

۳۳ - پاکستان ناگزیر تھا ، ص ۱۷۶

۳۴ - ایضاً ص ۱۷۸

۳۵ - Sherwani, pp. 233-234

۳۶ - ہاشمی ، ص ۲۹

اس سلسلے میں درج ذیل چند اشعار مثال اور نمونہ کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں :

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا؟
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی
بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانہ میں کوئی حیدرؓ کرار بھی ہے

یہ علم ، یہ حکمت ، یہ تدبر ، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو ، دیتے ہیں تعلیم مساوات

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

درج ذیل قطعہ بعنوان "سیاست" میں بہت سے متضمن معانی دیکھے جا سکتے ہیں ؎

اس کھیل میں تعینِ مراتب ہے ضروری
شاطر کی عنایت سے تو فرزیں میں پیادہ

بیچارہ پیادہ تو ہے اک مہرۂ ناچیز
فرزیں سے بھی پوشیدہ ہے شاطر کا ارادہ

ابلیس کی عرضداشت ملاحظہ ہو:

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

---

۳۷ ۔ راقم کے مضمون "اقبال اور سینڈل" کی اشاعت ماہِ نو، اپریل ۱۹۸۸ء میں متوقع ہے۔

۳۸ ۔ حسن ریاض، ص ۱۸۲

۳۹ - Sherwani, p. 210

۴۰ - Sherwani, p. 215

ڈاکٹر سید محمد اکرم

فکرِ اقبال میں اسلامی انقلاب کے تصورات

انیسویں صدی مسلمانوں کے فکری، سیاسی، اقتصادی اور دینی انحطاط کا زمانہ ہے۔ اس دور میں تقریباً تمام مسلم اقوام کسی نہ کسی طرح استعماری زنجیروں میں جکڑی ہوئی تھیں ان میں ترکی، مصر، ایران، افغانستان اور برصغیر خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ہندوستان پر مسلمانوں نے آٹھ سو سال تک حکومت کی تھی لیکن اس دور میں وہ بھی مکمل طور پر برطانوی استبداد کے پنجے میں اسیر تھے۔ چونکہ یہاں انگریزوں نے اقتدار مسلمانوں سے چھینا تھا اور مسلمان ہی یہاں کا حاکم طبقہ تھا۔ لہٰذا انگریزوں نے خاص طور پر مسلمانوں کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ ان کی سیاسی، اقتصادی اور تعلیمی حالت کو نہایت کمزور کر کے ہندو اکثریت کو ان پر مسلط کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اسطرح برصغیر کے مسلمان بیک وقت دو زبردست دشمن طاقتوں کے تیر استبداد کا ہدف بنے رہے۔ اس سے بڑھ کر خطرناک بات یہ تھی کہ مسلمانوں کے سامنے راہ نجات تلاش کرنے کا کوئی لائحہ عمل نہ تھا۔ علماء بے معنی مسائل میں اُلجھے ہوئے تھے، شعرا زندگی سے گریز اور فرار کی تعلیم دے رہے تھے اور صوفیہ ہمہ اوست میں مست تھے۔ اقبال نے اس کیفیت کو یوں بیان کیا ہے۔

فرنگی صید بست از کعبہ و دیر

صدا از خانقاہان رفت : لاغیر

حکایت پیشِ مُلا باز گفتم

دعا فرمود ، یا رب عاقبت خیر[۲]

بیسویں صدی کے آغاز میں مسلمان اپنے زوال کی انتہا کو پہنچ چکے تھے یہ اقبال کا زمانہ تھا وہ ۱۹۰۸ء میں اپنی تعلیم مکمل کر کے یورپ سے واپس آئے۔ ان کے سامنے وقت کا سب سے بڑا مسئلہ مسلمانوں کی بقا اور ان کا احیا تھا۔ انھوں نے اس کام کے لیے کوئی سیاسی جماعت تشکیل کرنے کی بجائے افراد کو بیداری اور خودشناسی کا درس دینے کی طرف توجہ کی اور اسی پر اپنی فکری اور فنی صلاحیتوں کو صرف کیا۔ اسرار خودی اور بانگ درا خاص طور پر اس اعلیٰ مقصد کے پیش نظر لکھی گئیں۔ انھوں نے اپنے شعر کو آدم گری کے لیے وقف کیا کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ :

شعر را مقصود اگر آدم گری است

شاعری ہم وارث پیغمبری است[۳]

چنانچہ اقبال نے اپنے دور کے افسردہ معاشرے کی نشاۃ ثانیہ کے لیے فرد کو عرفان ذات کا درس دیا۔ ان کا یہ انقلاب انگیز فکری نظام "فلسفۂ خودی" کے نام سے معروف ہے۔ خودی کا درس اس لیے تھا کہ اس دور کا محکوم اور خود فراموش مسلمان سب سے پہلے اپنے وجود کا اعتراف کرے۔ اپنی ذات پر ایمان لائے اور از روئے حق الیقین جان لے کہ دنیا میں وہ احکام الٰہی کا مبلغ اور امین ہے۔

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے

یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے[۴]

اس خودشناسی اور یقین آفرینی کے لیے اقبال نے مسلمانوں کے ذہنوں سے شک و گمان کے حجابات دور کرنے اور انھیں ان کی حقیقی صورت دکھانے کی کوشش کی۔ علامہ کے کلام کا ایک عظیم حصہ ایسے ہی ولولہ انگیز، یقین آفریں اور ایمان افروز نغمات پر مشتمل ہے۔ وہ اپنے آئینۂ کلام میں اسلاف کے تابناک چہروں کو بار بار دکھاتے ہیں اور ان کے تاریخی کارناموں کو اس طرح دہراتے ہیں کہ پڑھنے والا اپنے اندر اسلامی تشخص

کا ایک گہرا اثر محسوس کرتا ہے۔ علامہ کے بقول:

ہیں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو[۵]

یعنی ان کی تمام فکری کوشش دراصل ملّی اقدار اور گم شدہ اعلیٰ روایات کی بازیابی ہے۔ اقبال کا یہ طریق کار حکمت قرآن کے عین مطابق ہے۔ قرآن مجید نے ہدایت انسانی کے لیے انبیاء علیہ السلام کے روشن چہروں کو بار بار متجلّی کیا ہے تاکہ ان کے انقلاب انگیز کردار کے نقوش ہمارے لیے مشعلِ راہ بنیں۔ اقبال کے اشعار میں اسلاف کا ذکر جمیل تکرار کے ساتھ اس لیے کیا گیا ہے کہ پڑھنے والا ان کے کردار کو اپنے اندر پیدا کرنے کی صلاحیت پیدا کرے۔

اقبال نے اپنے سست عناصر معاشرے میں ایک مثبت سیاسی و اقتصادی انقلاب پیدا کرنے کے لیے ضروری تصور کیا کہ سب سے پہلے فرد کی معنوی تربیت کی جائے اور اس کے دل و دماغ کے اندر انقلاب پیدا کیا جائے۔ چنانچہ پیامِ مشرق کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکّل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے "ان اللہ لایغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم" کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے۔ زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے اور میں نے اپنی فارسی تصانیف میں اسی صداقت کو مدنظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔"[۶]

چنانچہ اقبال نے اپنے ماحول میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے پہلے افراد کے دلوں

میں انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی اس کے لیے انھوں نے نظریۂ خودی پیش کیا شخصیت یا خودی کے ارتقاء کے تین مرحلے بیان کیے یعنی اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی۔ خودی کی نشوونما اور استحکام کے لیے اتباع رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بنیادی شرط قرار دے دیا ہے۔ ان کے نزدیک جو فرد اسوۂ رسول علیہ السلام کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے وہی انسان کامل بن جاتا ہے۔

علامہ کے نزدیک خودی کے وجود کی حقیقت اپنی ضد کے ساتھ تصادم سے ظاہر ہو سکتی ہے لہٰذا مسلمان کی ذات کسی باطل قوت کے ساتھ کبھی سمجھوتہ نہیں کر سکتی بلکہ باطل ماحول کے خلاف شدت سے متصادم ہوتی ہے۔ یہی تصادم خودی کے وجود کا اظہار اور اس کا اثبات ہے:

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید
این دو قوت از حیات آید پدید[۸]

اس تصادم کی نمایاں ترین صورت تاریخ میں ہمیں اس وقت ملتی ہے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تکمیل خودی کے بعد اظہارِ خودی کے لیے غارِ حرا سے باہر تشریف لاتے۔ اس وقت باطل کی تمام قوتیں آپ کے خلاف اور آپ باطل کی تمام قوتوں کے خلاف بڑی شدت کے ساتھ نبرد آزما ہوتے۔ بدر و احد اور خندق و خیبر کے خونریز معرکے آپ کے عزم عظیم کے وہ روشن نقوش ہیں جو انسانی تاریخ کی پیشانی پر ہمیشہ کے لیے ثبت ہیں۔

اقبال کے نزدیک وجود صرف جوہر خودی کی نمود ہے[۸] اور زندگی اس جوہر کی نمود کے لیے ماحول میں انقلاب پیدا کرنا ہے:

ہر گہر نے صدف کو توڑ دیا
تو ہی آمادۂ ظہور نہیں[۹]

اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میرے عقیدے میں حقیقت ایسے اجزاء کا مجموعہ ہے جو تصادم

کے واسطہ سے ربط و امتزاج پیدا کر کے "کل" کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہے ہیں اور یہ تصادم لامحالہ ان کی شیرازہ بندی اور ارتباط پر منتج ہوگا۔ دراصل بقائے شخصی اور زندگی کے علاوہ ارتقا کے لیے تصادم نہایت ضروری ہے۔" [۱۰]

اظہار خودی کو اقبال نے بے خودی اور کبھی خود شکنی کا نام بھی دیا ہے، اس مرحلے میں ان کے تصورات دین اسلام کے واضح اساسی ارکان پر مبنی ہیں۔

اقبال کی تمام تر کوشش یہ ہے کہ دنیا میں حکومت الہیہ کا قیام عمل میں آئے۔ اس کے لیے انھوں نے حصول طاقت اور سخت کوشی کی زبردست تعلیم دی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی انقلاب انگیز مثنوی "اسرار خودی" کی تصنیف کے بارے میں ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مذہب قوت کے بغیر محض ایک فلسفہ ہے اور یہی امر اس مثنوی کے لکھنے کا محرک بنا۔"

اس مثنوی میں ان کا لہجہ خاص طور پر قابل ملاحظہ ہے:

سنگ شو ای ہمچو گل نازک بدن
تا شوی بنیاد دیوار چمن

در عمل پوشیدہ مضمون حیات
لذت تخلیق قانون حیات

خیز و خلاق جہان تازہ شو
شعلہ در برکن خلیل آوازہ شو

مرد خودداری کہ باشد پختہ کار
با مزاج او بسازد روزگار

گر نسازد با مزاج او جہان
می شود جنگ آزما با آسمان

بر کند بنیاد موجودات را

می دہد ترکیب نو ذرات را

زندگانی قوت پیدا ستی

اصل او از ذوق استیلاستی

ناتوانی زندگی را رہزن است

بطنش از خوف و دروغ آبستن است

زندگی کشت است و حاصل قوت است

شرح رمز حق و باطل قوت است[۱۱]

اقبال کے اس ولولہ انگیز پیغام سے عروق مردۂ مشرق میں خون زندگی دوڑا اور برصغیر میں خاص طور پر مسلمانوں میں آزادی کی ایک تحریک پیدا ہوئی۔ اقبال نے انھیں ایک نئی آزاد مملکت کا نہ صرف تصور دیا بلکہ اس کے حصول کی عملاً رہنمائی کی۔ قائداعظم سے اپنے خطوط کے ذریعے اس مملکت کے حصول کے لیے سخت جدوجہد کا مطالبہ کیا۔ یہاں تک کہ ان کی وفات کے دو سال بعد قرارداد پاکستان منظور ہوئی اور قائداعظم نے اس اعلان کے فوراً بعد کہا کہ جو مطالبہ ہم سے اقبال نے کیا تھا آج ہم نے وہ پورا کر دیا ہے۔[۱۲] اس طرح سات سال بعد دنیا کی عظیم ترین ریاست ایک حقیقت بن کر معرضِ وجود میں آگئی۔

بلاشبہ پاکستان عصرِ حاضر میں دینِ اسلام کا ایک عظیم معجزہ ہے۔ اس معجزے کو معرضِ وجود میں لانے کے لیے علامہ اقبال نے اپنے انقلاب انگیز پیغام سے فرد فرد مسلمان کی روح کو گرما دیا تھا۔

اقبال کا شعر صدر جمہوریہ اسلامی ایران جناب آقای علی خامنہ ای کے نزدیک بجائے خود ایک معجزہ ہے۔ وہ اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

"شعر فارسی اقبال ہم بنظر من از معجزات شعر است"[۱۳]

البتہ یہ آج مسلمانانِ پاکستان کا فرض ہے کہ دین اسلام کے عملی نفاذ کی کوشش کو پایۂ تکمیل

تک پہنچا کر اقبال کو خراج تحسین ادا کریں۔ برصغیر سے باہر بیسویں صدی کے ربع اول میں ترکی اور ایران میں بھی سیاسی بیداری اور ملّی استحکام کی تحریکیں شروع ہوئی تھیں۔ جن کے نتیجے میں یہ مسلم اقوام حصول آزادی میں کامیاب ہوگئیں لیکن وہ مغربی تہذیب کے طلسم سے اقتصادی، ثقافتی، اخلاقی اور فکری طور پر نجات حاصل نہ کر سکیں۔ ان مسلم قوام کو جو حکمران ملے وہ مسلمان تو ضرور تھے لیکن بدقسمتی سے ذہنی طور پر یکسر مغرب زدہ اور فرنگی مآب تھے۔ انھوں نے مغربی طرز سیاست کے زیر اثر مسلمانوں میں جذبۂ دینی کے برعکس جذبۂ قومیت اور تصور وطنیت کو زیادہ سے زیادہ فروغ دیا۔ چنانچہ ان اقوام کے رہنماؤں نے مسلمان ہونے کے باوجود یہ نعرہ لگایا کہ ہم پہلے ایرانی، مصری ترک اور عرب ہیں، اس کے بعد مسلمان ہیں۔ یہ مسلمان اقوام مغربی دانشوروں کی رہنمائی میں اپنی اپنی مردہ تہذیب کے فرسودہ بُت کھنڈروں سے نکال کر پوجنے لگیں۔ اس بے ہودہ ملی تفاخر کو مختلف کوششوں سے بہت ہوا دی گئی۔ اس کے برعکس اسلامی رجحانات کی تضحیک کی گئی۔ اس کے ساتھ ساتھ مغربی تہذیب و تمدن کی اس قدر تعریف کی گئی اور اسے اس قدر اعلیٰ و ارفع اور نجات دہندہ تصور کیا گیا کہ اکثر عارف و عامی اس کے گردیدہ ہوگئے۔ ان مسلمان حکمرانوں نے ساحرانہ انداز میں اس ذہنیت کی حتی المقدور حوصلہ افزائی کی اگر اچانک کسی معتبر دینی حلقے کی طرف سے اس ماحول کے خلاف کوئی آواز اُٹھی تو ان نام نہاد مسلمان حکمرانوں نے اسے نہایت سختی سے کچلنے کی کوشش کی۔ ایران، ترکی اور مصر میں اس کی نمایاں مثالیں ملتی ہیں۔ وطنیت کے نام پر ملت اسلامیہ کی تقسیم بندی کے دو واضح نتیجے برآمد ہوئے ایک یہ کہ مسلمان اقوام کے مختلف تہذیبی معیار قائم ہوگئے جو مسلسل آپس میں متصادم ہونا شروع ہوئے۔ دوسرے یہ کہ یہ اقوام گروہی، نسلی اور لسانی تعصبات کی بنا پر مزید کمزور اور مغربی سامراج کی یکسر محتاج ہوگئیں۔

علامہ اقبال کی ایک عظیم کوشش اسی مغربی نظریۂ وطنیت و قومیت کے خلاف جہاد ہے۔ وہ اس نظریے کو ملت اسلامیہ کے حق میں انتہائی خطرناک قرار دیتے

ہوتے کہتے ہیں:

تا وطن را شمع محفل ساختند

نوع انسان را قبائل ساختند

روح از تن رفت وہفت اندام ماند

آدمیت گم شدہ اقوام ماند [۱۴]

اقبال انسانی تاریخ کے مطالعہ اور عصری واقعات کے مشاہدہ سے اس نتیجے پر پہنچے کہ مذہب کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ اور عالم انسانیت کا سب سے بڑا دشمن سلطنتی اور سرداری نظام حکومت ہے جو کسی نہ کسی روپ میں اپنے آمرانہ اور جابرانہ انداز میں کارفرما ہے۔ اس نظام نے ہمیشہ فرعونوں، ابوجہلوں اور چنگیزوں کو جنم دیا جنھوں نے اپنی ایک ایک ہوس پوری کرنے کے لیے لاکھوں بے گناہ انسانوں کا خون بہایا۔ انبیا علیہم السلام کی جنگیں انہی ظالم بادشاہوں اور مستبد سرداروں کے ساتھ رہیں۔ تاکہ کمزور اور درماندہ انسانوں کو جابر حکمرانوں کے پنجۂ استبداد سے نجات دلاتی جاتے۔ ضربات کلیمی، غزوات مصطفوی اور اقدام حسینی سب اسی اعلیٰ مقصد کے حصول کی خاطر تھے۔ اقبال نبوت کے اس انقلابی کردار کو یوں بیان کرتے ہیں:

تا نبوت حکم حق جاری کند

پشت پا بر حکم سلطان می زند

بحر و بر از زور طوفانش خراب

در نگاہ او پیام انقلاب

من نمی دانم چہ افسون می کند

روح را در تن دگرگون می کند [۱۵]

اقبال کی بیشتر کوشش یہ رہی ہے کہ وہ لادینی نظام کی ہر شکل کو نابود کریں تاکہ اخوت، محبت، مساوات پر مبنی معاشرہ قائم ہو سکے۔ ان کی تمام تر شاعری

اسی استعمار اور استبداد کے خلاف ایک نفرت اور ایک جہاد ہے۔ ان کا دل انگیز پیغام آج ایران اور افغانستان میں ایک عظیم انقلاب اور ایک زبردست عملی تحریک کی صورت میں نمایاں ہے:

اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند[16]

حواشی

۱۔ انڈین مسلمانز از ولیم ہنٹر، لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۱۲۸

۲۔ ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۱

۳۔ جاوید نامہ، ص ۴۶

۴۔ بانگِ درا، ص ۳۰۶

۵۔ بالِ جبریل، ص ۱۱۳

۶۔ پیامِ مشرق، ص ۴۰

۷۔ کلیات اشعار فارسی اقبال، تہران، ص ۷۵

۸۔ ضربِ کلیم، ص ۲۸

۹۔ بالِ جبریل، ص ۳۴

۱۰۔ اقبالنامہ حصہ اول، ص ۴۶۴، ۴۶۵

۱۱۔ کلیاتِ اشعار فارسی اقبال، تہران، ص ۳۵، ۳۶

۱۲۔ جناح دی کیریکٹیئر آف پاکستان، از ہیکٹر بولیتھو، ص ۱۲۸، ۱۲۹

۱۳۔ درشناختِ اقبال، تہران ۱۹۸۶ء، ص ۱۲

۱۴۔ رموزِ بے خودی، ص ۱۳۳

۱۵۔ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، ص ۱۲، ۱۳

۱۶۔ ضربِ کلیم، ص ۱۵

جیلانی کامران

دوشیزۂ مریخ اور عورت کی آزادی

(۱)

گزشتہ ایک سو برس کے دوران ہمارا تہذیبی سفر جس دنیا میں رونما ہوا وہ دنیا عموماً تحریکوں کی دنیا تھی۔ دراصل ہم تاریخ کے جس موڑ پر اہلِ یورپ اور اہلِ برطانیہ کے قریب تر ہوتے اور اس طرح مغربی تہذیب کے ارتقاء کی جن منزلوں سے ہمارا رابطہ ہوا وہ انیسویں صدی کے آخری پچاس برس کے زمانے سے تعلق رکھتی تھیں۔ اُس زمانے میں یورپ بھی انقلابات کی گرفت میں تھا، آئرلینڈ کی تحریک آزادی بھی زوروں پر تھی، فلسفے میں منطقی اثبات کا چرچا تھا، اور عورت کی آزادی کا اعلان عام سنائی دیتا تھا۔ آئرلینڈ کی تحریک دریافتِ عہدِ رفتہ پر قائم تھی۔ اور معاشرتی اعتبار سے انسان کے بارے میں روشن خیال روّیوں کا بے حد زور تھا۔ ان مختلف اجزاء کو ہم بخوبی اپنی آزادی کی تحریکوں میں پہچان سکتے ہیں۔ ان اجزاء سے تحریکوں کے خارجی ماحول کا نقشہ بھی مرتب ہوتا ہے اور قیادت کی علمی اور ذہنی فراست تک پہنچنے کے لیے آسانیاں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ تاہم اس بڑے علمی اور فکری پس منظر میں جس بنیادی شے پر بہت کم غور کیا گیا ہے وہ آزادیِ نسواں کی تحریک سے متعلق ہے۔ ایسے روّیے کی حمایت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قوم کی آزادی کے سامنے عورت کی آزادی کا مسئلہ غالباً اتنا اہم نہیں تھا کہ ساری ذہنی توانائی اِس پر صرف

کی جاتی۔ علاوہ ازیں جس زمانے میں آزادیٔ نسواں کی (یورپی) تحریک رونما ہوئی تھی اُس زمانے میں ہمارے کلچر کی عورت بدستور گھرانے کے اندر مقیم تھی اور گھرانے کے اندر اس کی رسائی و آزمائے ہوئے نظام تدریس تک تھی۔ خود مسلمان مردوں تک مغربی تعلیم کا حلقہ۔ اثر بھی محدود تھا۔ یوں ایک اعتبار سے مسلم گھرانہ برطانوی تسلط کے دائروں میں جزیرے کی سی صورت میں جی رہا تھا۔ مغربی تہذیب اور آزادیٔ نسواں کی تحریک ـــــ مسلم گھرانے کے اُفق سے فاصلے پر گزرتی تھیں۔ اور سوائے ریل گاڑی اور ڈاک کے سلسلے کے عہدِ حاضر کا احساس بھی گھریلو نفسیات پر بہت کم اثر انداز ہوتا تھا۔ ان حالات میں مسلم معاشرے اور گھرانے میں مسلمان مرد کا وجود اور مقام مرکزی تھا۔ اکنومکس اور روزگار کی نابرابری کے سبب خود جیسے مسلم گھرانے کا وجود بھی تشویش سے دوچار تھا۔ اس لیے جب اُس زمانے میں آزادیٔ نسواں کی تحریک کا چرچا عام ہوا تو مسلم گھرانے کی فضا میں کوئی بھی ہلچل رونما نہ ہوئی۔ اور مسلم گھرانوں کے معاشرے میں ایسا کوئی رویہ بھی ظاہر نہ ہوا کہ یہ معاشرہ مردوں کا بنایا ہوا معاشرہ ہے اور 'عورت' اس تمدن کے حصار میں گرفتار ہوتے ہوئے اپنے دن گزار رہی ہے۔ ایسے رویے کے بارے میں اُس زمانے کا معاشرہ خاموش دکھائی دیتا ہے۔

برصغیر کے کلچر میں ۱۸۵۷ء کے فوراً بعد رونما ہونے والا زمانہ اس اعتبار سے بھی بے حد اہم ہے کہ یہ زمانہ اسلامی ہندوستان کے تعلیمی اور تہذیبی اداروں کی تاخت و تاراج سے پیدا ہوا تھا۔ اس لیے اس زمانے کے ابتدائی برسوں میں مسلم معاشرہ نئے عملداری میں ایک کٹی ہوئی روایت کا معاشرہ بن چکا تھا۔ اور اس طرح اس معاشرے کی ذہنی کیفیت، مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے تشویش ناک تھی۔ اور اُس کی انسانی نفسیات پاش پاش ہو جانے کے بعد اپنے وجود کو کسی نہ کسی طرح قائم رکھنے کی جدوجہد میں گرفتار تھی۔ ایسے حالات میں آزادیٔ نسواں کی یورپی تحریک مسلم معاشرے میں تعلیم نسواں کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ اور ۱۸۵۷ء کے بیس برس بعد

(۷۷-۱۸۷۵ء) لڑکیوں کی تعلیم کا مسئلہ آیا۔ مولانا حالی نے کرنل ہالرائیڈ کے ایماء پر اپنے قیام لاہور کے دوران ۱۸۷۴ء میں لڑکیوں کی تعلیم کے پیش نظر مجالس النساء تحریر کی جسے زنانہ اسکولوں میں مسلم معاشرے کی لڑکیوں کے لیے نصاب میں شامل کیا گیا۔ اسی علمی رجحان کے تحت بعد ازاں مراۃ العروس لکھی گئی اور ۱۹۰۵ء میں مسلمان لڑکیوں کی تربیت کے لیے مولانا اشرف علی تھانوی کی مشہور کتاب بہشتی زیور شائع ہوئی یہ تینوں کتابیں مسلم معاشرے کی نسوانی آبادی کو ملحوظ رکھ کر لکھی گئی تھیں۔ اور مسلم معاشرے کے اندر عورت کے مقام کا تعین کرتی تھیں۔ اور سسرال میں دلہن کی ذمہ داریوں کو تعلیم و تربیت کا بنیادی مقصد قرار دیتی تھیں۔ اس نظام تربیت کا انداز معاشرے میں گھرانے کی فلاح و بہبود سے تعلق رکھتا تھا جس میں عورت کے مقام کو معاشرے ہی کی ذمہ داریوں کا مظہر گردانا گیا تھا۔ اور اسے وہی فرائض دیے گئے تھے جو عورت، بیٹی، بہن، بیوی اور ماں کی صورت میں ادا کرتی ہے اور گھرانے میں ان تمام تقاضوں سے عہدہ بر آ ہوتی ہے جن کی معاشرہ رشتہ داریوں کی بناء پر عورت سے توقع کرتا ہے۔ اپنی نظم 'چُپ کی داد' (۱۹۰۵ء) میں حالی عورت کے بارے میں اس یقین دہانی کا اظہار کرتے ہیں کہ عورت گھرانے کی اصل قوت ہے جس کے ذریعے معاشرہ اور قوم توانائی پاتے ہیں۔ اس اعتبار سے تعلیم نسواں کے اس دور میں مسلم معاشرے کی عورت کا رول برابر تاریخی اور روایت پسند رہا۔ اور عورت کو گھرانے کے اندر تہذیبی استحکام کی علامت قرار دیا گیا۔ یہ تینوں کتابیں جن کا ذکر کیا گیا ہے، اس لیے بے حد اہم ہیں کہ ان کتابوں نے جن سچائیوں کو تعلیم نسواں کے لیے راسخ کیا ان کی مدد سے مسلم معاشرے کی عورت کا مسلم روایت کے ساتھ رشتہ برابر قائم رہا اور اس کا تہذیبی شعور بھی اولاد کے ذریعے گھرانوں کے اندر منتقل ہوتا رہا۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد کی دنیا میں مسلم گھرانوں کا تحفظ بہت حد تک مسلم عورت کا رہینِ منت ہے — اگر ایسی عورت ظاہر نہ ہوتی (اور اگر اس کی رسائی تعلیم نسواں تک نہ ہوتی) تو شاید مسلمانوں کی تحریک

آزادی کا رنگ مختلف ہوتا۔

تعلیم نسواں کے اِسی دور میں جو آزادی۔ نسواں تحریک ہی کا حصہ تھی سرسیّد کے اس بیان کا تذکرہ بھی ضروری ہے جو انھوں نے ۱۸۸۲ء میں انڈین ایجوکیشن کمیشن کو دیا تھا۔ اُس بیان کا اقتباس یہ ہے۔ سرسیّد نے کہا:

> "جو یہ سمجھتے ہیں کہ عورتوں کو مردوں سے پہلے جدید تعلیم سے آراستہ کیا جائے اور اُن کو تہذیب سے روشناس کیا جائے وہ یکسر غلطی پر ہیں۔ کیوں کہ کوئی بھی تعلیم اس وقت تک سود مند ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ معاشرے کے مرد تعلیم یافتہ نہ ہوں عورتوں کو جدید تعلیم دینے سے پہلے لازمی ہے کہ مردوں کی بہت بڑی تعداد تعلیم یافتہ ہو جاتے۔ اِن حالات میں ہماری عورتوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اُسی تعلیم کو حاصل کرتی رہیں جس کی مدد سے گھرانے کے اندر زندگی خوش گوار بن سکتی ہے مسلمانوں کے حالات کے پیشِ نظر جن سے وہ اس وقت گزر رہے ہیں، میری رائے میں عورتوں کے لیے ایسی ہی تعلیم مناسب ہے۔" [۱]

سن ۱۸۸۲ء کے اِس بیان سے تعلیم نسواں کے ضمن میں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ غالباً اس زمانے کے ایجوکیشن کمشن نے مسلمان عورتوں کو جدید تعلیم کے عمل میں شریک کرنے کی کسی تجویز پر غور کیا تھا۔ اور اس طرح تعلیمِ نسواں کی اُس روایت پر شاید اثر انداز ہونے کی خواہش کی تھی جو مسلم معاشرے میں کم و بیش جاری تھی۔ تاہم تعلیم نسواں کے اس ابتدائی عمل کو دیکھتے ہوتے احساس ہوتا ہے کہ اس عمل نے بھی اپنے طور پر آزادیٔ نسواں کے نہایت بنیادی مقصد کو پورا کیا تھا اور عورت کو تعلیم کے ذریعے اپنے ماحول کا

۱۔

ادراک فراہم کیا تھا۔ اور اُسے اپنے وجود کا علم دیا تھا۔ اس طرح اس عمل کے ذریعے مسلم معاشرے کی عورت کو اپنے ناخواندہ ہونے کی صورت حال سے آزادی حاصل ہوئی تھی۔ ایسی آزادی دراصل عورت کو اُس کی پہچان دیتی تھی کہ وہ کون ہے؟ اور کیا ہے؟ اور معاشرے میں اُس کی ذمے داریاں کیا ہیں؟ یہ پہچان اس لیے بھی ضروری تھی کہ مسلم معاشرہ جس اذیت ناک واردات سے گزرا تھا اُس واردات نے 'عورت' کے مقام کو بڑی حد تک پارہ پارہ کر دیا تھا۔ وہ اپنے احساسِ ذات سے محروم ہو چکی تھی۔ غدر نے اور بادشاہ کی معزولی نے قلعۂ معلیٰ کی شہزادیوں کو اغوا ہو جانے کی دلخراش صورت حال سے دوچار کر کے جہاں اُن کو ادنیٰ لوگوں کے گھروں میں ڈال دیا تھا۔ وہیں اس خوف کو مسلم گھرانوں میں پیدا کیا تھا کہ زندگی کے کوئی معانی نہیں ہیں۔ اور زندگی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ تعلیم نسواں نے عورت کو مسلم معاشرے میں اُس مقام پر بحال کیا جہاں سے وہ اپنے زمانے کی ابتلاء کے سبب اپنے معاشرے، اپنے مردوں اور اپنی روایت کے ساتھ گری تھی۔ اس اعتبار سے اُس عہد کی تعلیم نسواں نے عورت کے مقام کو بحال اور مستحکم کرتے ہوتے نہ صرف گھرانے کو استحکام دیا تھا بلکہ مسلم معاشرے کے لیے بدلتے ہوتے زمانے میں مستحکم ہونے کی امید بھی پیدا کی تھی۔

(۲)

بار بار امطکاف[۱] نے تعلیم نسواں کے اِس عمل کا ذکر کرتے ہوتے اِس امر کی طرف اشارا کیا ہے کہ عورتوں کی تعلیم کا روایتی نصاب دراصل مسلمان عورت کو شریف زادی کا رول فراہم کرتا تھا۔ اور اسے شریف زادی کے طور پر معاشرے میں گھرانے کی ذمہ داریاں سونپتا تھا۔ اس اعتبار سے یہ تعلیم مسلمان عورت کو شریف زادی میں بدلنے اور اُسے شریف زادی کا مقام فراہم کرنے کی سعی کرتی تھی۔ اور اس طرح

۱۔ ایضاً۔ ص ۱۸، ۲۳۔

یہ تعلیم مسلم معاشرے کی اقدار کا تحفظ بھی کرتی تھی۔ تاہم تعلیم نسواں کے اس عمل نے جس سوشیالوجی کو نمایاں کیا اس میں ایک دوہرے نظامِ تعلیم کے پیدا کردہ روّیے ظاہر ہوتے تھے۔ مسلمان مرد، سرسیّد کی تحریک کے زیرِ اثر نئی تعلیم کے اداروں سے رونما ہوتے اور مسلمان عورت مجالس النساء، مراۃ العروس اور بہشتی زیور کے راستے ان مردوں کے گھرانوں میں وارد ہوئی۔ عہدِ حاضر میں مسلم کلچر کی ابتدائی نسلیں ایسے گھرانوں میں ظاہر ہوئی تھیں۔ جہاں عورت کا مقام شریف زادی کا تھا اور اس کی ذمہ داریاں گھرانے کی اندرونی زندگی اور معاملات سے متعلق تھیں۔ اس اعتبار سے مسلم معاشرے کے ان گھرانوں میں عورت کی آزادی، اولاد کی پرورش کی صورت میں ظاہر ہوتی تھی۔ اور گھرانے کی عزت اور ناموس کے حوالے سے خاتونِ خانہ کی اہمیت، اُس کا وقار اور منصب آشکار ہوتے تھے۔ تاہم مسلم معاشرے کے گھرانوں کے نقشے میں ایسے گھرانے بھی شامل تھے جہاں مرد اور عورت دونوں خالصتاً روایت پسند اداروں ہی سے وارد ہوتے تھے۔ ایسے گھرانوں میں روایت کا مقام بنیادی تھا اور اسے متزلزل کرنے کے لیے نہ تو مرد اور نہ عورت ہی کے ذہنوں میں کوئی ایسے روّیے ظاہر ہوتے تھے جو نئی تعلیم کے اداروں میں مسلمان مرد کے لیے ذہنی سوزش کے امکانات پیدا کرتے تھے، گھرانوں کی ان دونوں صورتوں کے مابین جو امر مشترک تھا وہ عورت کے بارے میں شریف زادی کا تصور تھا۔ لیکن مردوں کے نقطۂ نظر کے مطابق عورت کے مقام کے بارے میں سوالات کی تشکیل مختلف تھی۔ اس لیے جب آزادیٔ نسواں کی تحریک کا چرچا عام ہوا تو گھرانوں کی دونوں صورتوں کے مابین اس تحریک کے بارے میں مختلف ردِعمل رونما ہوا۔

(۳)

عہدِ اقبالؒ میں آزادیٔ نسواں کی تحریک پہلی بار ایک نہایت سنجیدہ سوال کے طور پر ظاہر ہوئی۔ اور تعلیم یافتہ مسلم معاشرے کے لیے بنیادی غور و فکر کا موضوع بنی

حقیقت یہ ہے کہ عہدِ اقبال ہی میں مسلم معاشرے کے اندر مسلمان مرد اور مسلمان عورت کی پہچان ممکن ہوتی تھی۔ اس زمانے سے پہلے ایسی پہچان عمرانی سوال بن کر سامنے نہیں آتی تھی۔ فکرِ اقبال کا بنیادی تصور خودی، فرد کو محور بناتے ہوئے فرد سے کشودِ ذات کی توقع کرتا ہے۔ اس لیے جہاں کشودِ ذات کا امکان مرد کے حوالے سے ممکن ہوتا ہے وہیں ایسے امکان کے بارے میں عورت کا مقام بھی اپنے دائرے میں سوالات کو نمایاں کرتا ہے۔ اگر خودی کی پہچان، دریافت اور حفاظت انسان کا بنیادی حق ہے اور مرد میں اس حق کو حاصل کرنے کے ذرائع موجود ہیں تو عورت کے ضمن میں 'خودی' کے تصوّر کو کیسے شناخت کیا جا سکتا ہے؟

غالباً انھی سوالات کے نتیجے میں 'عورت' فکرِ اقبال میں ایک الگ موضوع کے طور پر ظاہر ہوئی تھی۔ اور فکرِ اقبال ہی ہمارے کلچر کا وہ تخلیقی منطقہ ہے جہاں آزادیٔ نسواں کی (یورپی) تحریک نے، مسلم معاشرے کے اجزائے ترکیبی، مسلمان مرد اور مسلمان عورت کے ساتھ اپنے رابطے پیدا کیے تھے۔ ضربِ کلیم میں اقبال نے عورت کو ایک مسئلے کی اہمیت دی اور آزادیٔ نسواں کے حوالے سے مسلمان مرد اور مسلمان عورت کے بطن میں اُس آزادی کو تلاش کرنے کی سعی کی جو 'خودی' کے تصور کے سبب رونما ہوتی ہے۔ فکرِ اقبال میں عورت اسی رول اور کردار کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے جو عورت کو انسانی بیالوجی نے تفویض کیا ہے۔ اس لیے اقبال اس عورت کے بارے میں ملے جلے تاثرات رکھتے ہیں جو 'تہی آغوش' کے سانحے سے دوچار ہوتی ہے اور اسی کیفیت کو عورت کی آزادی کے ساتھ منسوب کرتی ہے۔ تہی آغوش ہونے سے عورت خود کو آزاد بھی سمجھ سکتی ہے لیکن انسانی بیالوجی کے مطابق وہ عورت بھی تو آزاد گردانی جا سکتی ہے جو اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت ہی سے محروم ہو۔ لیکن آزادیٔ نسواں کی تحریک اپنے فکری ارتقاء کے اس دَور میں بانجھ عورت کو آزادیٔ نسواں کی علامت قرار نہیں دیتی تھی۔ آزادیٔ نسواں کی تحریک اُس عورت کی آزادی کی علمبردار تھی جس کی بیالوجی نارمل ہے اور جو افزائشِ نسل کے تصور کو اپنی آزادی کی راہ

میں رکاوٹ قرار دیتی ہے۔ آزادیٔ نسواں کے ایسے پس منظر میں اقبال ضربِ کلیم میں عورت کو اُن حوالوں میں پہچانتے ہیں جو آزادیٔ نسواں کی تحریک کے ضروری اجزا تھے۔ تاہم وہ اس سوال کو بھی نمایاں کرتے ہیں کہ عورت اہلِ فکر اولاد کو پیدا تو کر سکتی ہے لیکن خود اہلِ فکر نہیں بن سکتی۔ ایسے سوال کی روشنی میں عورت محض تولید ہے۔ اور تخلیق صرف مرد کی سرشت ہی میں شامل ہے۔ اور شاید نظامِ فطرت نے انسان کی اکائی میں تولید اور تخلیق کو عورت اور مرد میں الگ الگ طور پر مستحکم کیا ہے تاکہ دوئی کے بطن سے انسانی اکائی رونما ہوتی رہے۔ اور انسان اپنی تاریخ کو باہم مل کر پیدا کرتا رہے۔ تاہم اس کے باوجود کہ عورت اور مرد ناقابلِ تقسیم اکائی ہیں اور اس اکائی میں تولید اور تخلیق کا رابطہ ازلی ہے فکرِ اقبال اور خودی کا تصور، عورت کے بارے میں، اسی عقدے کو نمایاں کرتے ہیں جو دشوار ضرور ہے لیکن ایسا نہیں ہے کہ اس پر غور نہ کیا جا سکے۔ ایسے فکری رویے کی بناء پر اقبال نے عورت کی آزادی کو 'عقدۂ مشکل' سے موسوم کیا ہے۔

تاہم جہاں تک خودی کے تصور کا تعلق ہے فکرِ اقبال میں مسلم معاشرہ، عورت اور مرد کی تخصیص کیے بغیر ایک ایسے زمانے سے گزر رہا تھا جہاں 'خودی' کی دریافت ہی اپنے ابتدائی مراحل میں تھی۔ مسلمان مرد بھی 'خودی' کی تلاش میں تھا۔ اور مسلم معاشرے کا سارا نظام تاریخی طور پر مسلمان مرد کی خودی سے وابستہ ہو چکا تھا۔ ایسے ماحول میں عورت اور مرد کو الگ الگ قرار دینا اجتماعی خودی کے تصور کو زائل کر سکتا تھا۔ اس لیے ضربِ کلیم میں اقبال نے عورت کی حفاظت کو مرد کی ذمہ داری قرار دیا اور خبردار کیا کہ جو قوم عورت کی حفاظت کے اس نظریے کو قبول نہیں کرتی وہ زوال سے دوچار ہو جاتی ہے۔ اس لیے عورت کا اُس راستے سے بچنا ضروری ہے جو اُسے عورت ہونے کے مقام سے محروم کرتا ہے اور "زن" سے "نازن" بننے کی ترغیب دیتا ہے۔ اگر ضربِ کلیم کے رویے کو ملحوظ رکھا جائے تو عہدِ اقبال میں 'عورت' پہلی بار شریف زادی کے تصور اور مرد کی نگہبانی کی دنیا میں رہتے ہوئے اس سوال

سے دوچار ہوتی دکھائی دیتی ہے کہ 'عورت' کے ضمن میں 'خودی' کا مفہوم کیا ہے؟ تاہم اگر 'خودی' سے مراد شعورِ ذات ہے اور اپنے ہونے اور ہوجانے کا علم وادراک ہے تو اس کے لیے عورت کو آزادی کے اُس تصوّر سے کوئی مدد نہیں مل سکتی جو اُسے مرد سے بدظن کرتا ہے اور اس کی سرشت میں موجود تولید اور بیالوجی کو آزادی کے مقاصد کے ساتھ مشروط کرتا ہے۔ اس مقام پر اقبال آزادیٔ نسواں کو مظلومیٔ نسواں کا مظہر قرار دیتے ہیں لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ مظلومیٔ نسواں کے اپنے مظہرات کیا ہیں؟

(۴)

غالباً سب سے بڑی مظلومی جو فکری اعتبار سے (عورت کے بارے میں) رونما ہوتی ہے وہ عورت کی سرشت سے تعلق رکھتی ہے۔ اور جسے اقبال نے یہ کہہ کر بھی واضح کیا ہے کہ 'مکالمات افلاطون' کی تخلیق عورت کا مقدر نہیں ہے مگر اس کی گود سے افلاطون کی برابر امید کی جاسکتی ہے۔ ایسی ازلی صورت حال مرد کے مقابلے میں عورت کو کئی درجے مظلوم بناتی ہے۔ اور اس مظلومی کے بعد گھرانہ، اولاد، رشتہ داریاں معاشرہ اور حیاتِ مستعار کا تسلسل عورت کو اتنا موقع فراہم نہیں کرتے کہ وہ اس بات کا ادراک کرسکے کہ اس کی زندگی کا انفرادی مقصد کیا ہے؟ اگر اسی صورت حال کو مزید دیکھا جائے تو بخوبی علم ہوگا کہ جس دنیا میں عورت آباد ہے اس دنیا میں اُس کا فرد ہونا کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اس دنیا کی ہر شے کا انفرادی وجود ضروری ہے لیکن عورت واحد مخلوق ہے جو اپنی انفرادیت سے محروم ہے اور جس کی انفرادیت کا قطعاً کوئی امکان بھی نہیں ہے۔ اقبال نے اسی کیفیت کو 'عقدۂ مشکل' کہا ہے۔

اس بنیادی سوال کی موجودگی میں کہ عورت کی انفرادیت کوئی شے نہیں ہے اور جہاں عورت کے ارادے، عزم، چناؤ، ایجاب وقبول اور اپنی پسند کی زندگی بسر کرنے کی آرزو کا کوئی بھی مقام نہیں ہے آزادیٔ نسواں کی تحریک نے عورت کی انفرادیت کو، اور انفرادیت کی تلاش کو اہم قرار دیا۔ اور اس طرح عورت کے وجود کو عورت ہی

کے پیکر میں محفوظ کرنے کی تلقین کی۔ یوں مرد کی نفی اور مرد کے بنائے ہوئے زائچوں اور سانچوں سے اجتناب عورت کی انفرادیت کے اجزائے ترکیبی قرار پاتے۔ عہد اقبال میں آزادیٔ نسواں کی تحریک میں مضمر ایسے روّیے جاوید نامہ میں دوشیزۂ مریخ کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ اور عورت کی آزادی کے مسئلے کو فکری موضوع بناتے ہیں۔

(۵)

جاوید نامہ میں فلکِ مریخ سے گزرتے ہوئے زندہ رود (اقبال) جس عورت سے روشناس ہوتا ہے اُسے دوشیزۂ مریخ کہا گیا ہے۔ یہ کردار آزادیٔ نسواں کی نمائندگی کرتے ہوتے اس تحریک کے مقاصد کی علامت بن جاتا ہے۔ فکرِ اقبال کی روشنی میں اِس نسائی کردار کے خدوخال خاص طور پر غور طلب ہیں کیوں کہ ان خدوخال کے حوالے سے عہدِ اقبال آزادیٔ نسواں کی تحریک کے ضمن میں اپنے روّیوں کو نمایاں کرتا ہے۔ یہ دوشیزہ انار کے پیڑ کی طرح دراز قامت ہے اور اس کے چہرے پر ایک عجیب سی چمک ہے۔ مگر اِس چمک میں روح کی روشنی ناپید ہے ایسا غالباً اس لیے بھی ہے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتی ہے اس کے معانی خود اس پر آشکار نہیں ہیں۔ اس کی آواز اس تپش سے محروم ہے جو خواہش کی شدت سے دلوں میں پیدا ہوتی ہے اور آنسو بن کر آنکھوں سے بہتی ہے۔ اس لیے اُس کی صدا بے اثر اور آنکھ خشک ہے اس دوشیزہ کا سینہ بھی شباب کی سرمستی سے محروم ہے اور اُسے آئینے کے آگے اپنے آپ کو دیکھے ہوتے بھی عرصہ گذر چکا ہے۔ وہ محبت کے لفظ سے ناآشنا ہے اور عشق کے آداب سے یکسر ناواقف ہے ـــ اس طرح یہ نو عمر عورت (دوشیزۂ مریخ) ایک ایسی چڑیا کی صورت اختیار کر چکی ہے جسے عشق کا شاہین قبول کرنے سے کتراتا ہے۔ اس عورت کے بارے میں زندہ رود کو بتایا گیا کہ یہ دوشیزہ دراصل اہلِ فرنگ میں سے ہے جسے فرزمرز نے (جو سیکولر آداب کی علامت ہے) اغوا

کر کے نئے خیالات کی ترویج کا مبلغ بنایا ہے۔ تاکہ سارے عالم میں فرزمرز کے خیالات کی نشر و اشاعت ہو سکے۔ جاوید نامہ میں اس عورت کو نبیۂ مریخ کے نام سے پکارا گیا ہے۔ لیکن آربری نے اپنے انگریزی ترجمے میں اُسے دوشیزۂ مریخ کا نام دیا ہے۔ اس نئی عورت کا اعلان یہ ہے کہ وہ آسمانوں سے آتی ہے اور عہدِ حاضر کے لیے آخری پیغام لاتی ہے۔۔۔۔

اقبال نے دوشیزۂ مریخ کی کردار سازی میں اُن سارے اجزا کو منہا کیا ہے جو عورت کو انسانی بیالوجی کی توقعات سے وابستہ کرتے ہیں۔ اور جن اجزا کی موجودگی عورت کو مرد کے لیے محبوب بناتی ہے۔ یہ کردار سازی دوشیزۂ مریخ کو مردوں کے روایت پسند معاشرے سے بے دخل کرتے ہوتے اُسے کسی اجنبی مخلوق کا مقام دیتی ہے۔ اور اِس طرح عورت کی انفرادیت کا جو نقشہ سامنے آتا ہے وہ مردوں کے لیے خوشگوار نہیں بنتا۔ اقبال اِس کردار سازی کے بعد دوشیزۂ مریخ کے اُس پیغام کا ذکر کرتے ہیں جو عہدِ حاضر کی عورتوں، ماؤں اور بہنوں کے نام ہے۔ دوشیزۂ مریخ کا پیغام ہے کہ عورتوں کے لیے دلبری کا رول، خطرے کا سبب ہے کہ عورت کو محبوب کے القابات سے بلانے کے بعد مرد اُسے اپنی محکومی میں، بے دست و پا کر دیتا ہے۔ اور یوں ساری زندگی عورت غلاموں کی طرح جیتی ہے۔ دلبر دل کی طرح جینا درحقیقت مرد کی خود پسندی کا شکار ہونا ہے۔ مرد کے سارے طور طریق دھوکا ہیں۔ اُس کی آہیں، اس کا ہجر و فراق اور اُس کا کرب دھوکا ہیں۔ اور جب وہ عورت کے لیے خوب صورت آستاں تعمیر کرتا ہے اس وقت بھی اس کا سارا کام ریاکاری کا ہوتا ہے۔ مرد کے ساتھ زندگی بسر کرنا صریحاً ظلم ہے۔ اُس کا ہم سفر اور محرم بنا زہر کے مانند ہے۔ صرف اس سے دوری ہی تریاق ہے۔ مرد ایک بل کھاتے ہوئے سانپ کی طرح ہے اس لیے اے عورتو! اے ماؤں! اے بہنو۔ اس سانپ سے بچو۔ اس کے زہر کو اپنی شریانوں میں شامل کرنے سے احتراز کرو۔ ماں بننے کی قیمت یہی ہے کہ عورت زرد ہوتی رہے اور اُس کا حسن ماند پڑتا جائے۔۔۔۔

اس لیے وہی عورت خوش نصیب ہے جو شوہر قبول کرنے سے انکار کرتی ہے! عہدِ حاضر ایک ایسی توحید کو ساتھ لایا ہے جو دو جسموں کی دوئی کو مٹاتی ہے اور عورت کی آزادی کا اعلان کرتی ہے۔

اس اعلان کے بعد اقبال دوشیزۂ مریخ کی اس بشارت کا ذکر کرتے ہیں جو دوشیزۂ مریخ عہدِ حاضر کے لیے لاتی ہے۔ دوشیزۂ مریخ کہتی ہے:

"آسمانوں سے ایسے پیغام مجھے برابر ملتے ہیں۔
جن سے میرے ایمان اور عقیدے کی تازگی مسلسل بڑھتی ہے۔
وہ زمانہ آچکا ہے جب سائنس کی کرشمہ کاری سے
جسم کے نہاں خانے میں بچے کی صورت کا دیکھنا ممکن ہوا ہے۔۔۔
اب زندگی کی کشتِ زار میں کئی فصلیں اُگ سکتی ہیں۔
ایسے لڑکوں اور لڑکیوں کی
جن کو تم خود پسند کر سکو گی! اور اگر ان میں
کسی کی صورت تمہیں پسند نہ ہو تو اس نئے مسلک کی رُو سے
تمہیں حق ہے کہ تم ایسے ہونے والے بچے کو
وہیں اور اُسی حالت میں ختم کر دو!
اِس عہد کے بعد نئے عہد اور اس زمانے کے بعد
نئے زمانے آئیں گے اور نئے نئے راز
آشکار ہوں گے۔۔۔۔
اس وقت زندگی پانے والا بچہ اور طرح زندگی پائے گا
اور تم اُسے اپنے جسم میں چھپائے بغیر
زندگی گزار سکو گی!
یوں ایسے بچے پیدا نہ ہو سکیں گے جو عفریت ہوں، اور
یوں وہ نسل مٹ جائے گی۔

جیسے پرانے وقتوں کی نسلیں نابود ہوتی ہیں !
شبنم کی محتاجی کے بغیر ـــــ
گل لالہ زمین سے رونما ہوگا۔
اور زندگی کے سربستہ راز از خود ظاہر ہوتے جائیں گے !
صدف کی طرح
ابر نیساں کا اور بہار کے موسم کا انتظار نہ کرو
اُٹھو! اور فطرت کے آہنی قانون کو توڑنے میں پہل کرو
تاکہ عورت کی دوشیزگی
قید و بند سے رہائی پا سکے ! "

[آربری : انگریزی سے ترجمہ]

(۶)

آزادیٔ نسواں کے پس منظر میں دوشیزۂ مریخ کا ردِ عمل بنیادی طور پر صرف یہ ہے کہ دلبری کے پردے میں عورت کی خرابیٔ صحت، رونما ہوتی ہے اور اس کے چہرے کی ساری رعنائی اور تازگی چھن جاتی ہے۔ اس کے علاوہ عورت کو افزائشِ نسل کے عمل سے گزرنا پڑتا ہے اور اُسے اپنے بطن میں بچے کو اٹھاتے رکھنے کی صعوبت برداشت کرنا پڑتی ہے۔ اِس طرح اِن سارے مراحل کے دوران اس کی دوشیزگی باقی نہیں رہتی اور اُسے اپنے جسم اور اپنی صحت کی قیمت دے کر اولاد کو شوہر کے حوالے کرنا پڑتا ہے۔ اس سارے عمل میں عورت کو کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ اور وہ اس سارے عمل کے دوران صرف اپنا آپ ہی زائل کرتے دکھائی دیتی ہے۔

تاہم جاوید نامہ میں دوشیزۂ مریخ کا کردار ایک ایسے زمانے کی طرف اشارا کرتا ہے جب میڈیکل سائنس ابھی عورتوں کے لیے مددگار ثابت نہیں ہوتی تھی اور ماں اور بچہ دونوں کی زندگی وضعِ حمل کے دنوں میں خطرے میں گھری رہتی تھی۔ جب خرابیٔ صحت

کو دور رکھنے کے ذرائع بھی حاصل نہ تھے۔ ان حالات کی بنا پر آزادیٔ نسواں کی تحریک مظلومیٔ نسواں کی صورت میں بعض اہم مسائل کی نشان دہی کرتی تھی۔ ضربِ کلیم میں اقبال نے مظلومیٔ نسواں کو زیادہ اہمیت دیتے ہوئے جاوید نامہ میں اسی صورت حال کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لیے عہد حاضر میں جب میڈیکل سائنس گائنی کی جدید ریسرچ کے ذریعے عورت کے لیے مفید ثابت ہوتی ہے۔ دوشیزۂ مریخ کا احتجاج بھی انیسویں صدی کی عورتوں کا پروٹسٹ بنتے دکھائی دیتا ہے۔ تاہم اسی ضمن میں میڈیکل سائنس کے علاوہ معاشرے کی سوشیالوجی بھی دوشیزۂ مریخ کے استدلال میں شامل نظر آتی ہے اور اس سوشیالوجی میں شوہر سے شدید گریز دکھاتی دیتا ہے۔ آزادیٔ نسواں کی تحریک کا یہ پہلو مغربی معاشرے میں طلاق، اولاد کی والدین سے بے تعلقی، اور گھرانے کی مرکزیت کے خاتمے کی خبر دیتا ہے۔ عورت کی انفرادیت معاشرے کے بنیادی رشتے کو توڑتے نظر آتی ہے۔ اور یوں محسوس ہوتا ہے جیسے عورت کی آزادی کا مقصد یہ ہے کہ وہ ماں بننا نہیں چاہتی اور اولاد پیدا کرنے کی خواہش مند بھی نہیں ہے۔ وہ صرف اور صرف عورت رہنا چاہتی ہے۔ اس سلسلے میں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا محض جینے ہی سے عورت کی آزادی اپنی تکمیل کر سکتی ہے؟ اور اگر عورت اپنی آزادی کے لیے اولاد پیدا نہ بھی کرے اور شوہر کے بغیر بھی زندگی گزار دے تو کیا اس کے چہرے کی تازگی اس کی زندگی کا ساتھ دے سکتی ہے؟ اور کیا اُس کی دوشیزگی کا ابتدائی دلاویز تاثر ہمیشہ اس کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے؟ علاوہ ازیں کیا عورت کے جسم کی بیالوجی اپنی نفی سے عارضے رونما نہیں کرتی اور کیا مرد سے آزادی پاکر عورت اپنی بیالوجی کے منفی اثرات کا ہدف نہیں بنتی؟ دوشیزۂ مریخ، اس اعتبار سے آزادیٔ نسواں کا رومانی تصوّر پیش کرتی ہے۔

(۷)

برِّ صغیر کے مسلم معاشرے میں، اور دوشیزۂ مریخ کے کردار کے زمانے تک اُس

نوع کا رویہ رونما نہیں ہوا جیسا جاوید نامہ میں اس یورپی عورت کے حوالے سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی ایک وجہ مسلم معاشرے کا داخلی استحکام تھا اور دوسری وجہ تحریکِ آزادی کی جدوجہد تھی جو مرد اور عورت کو الگ الگ اکائیوں میں قبول نہیں کرتی تھی۔ تحریکِ آزادی کے دوران ایسی کشیدگی کچھ اس لیے بھی نظر نہیں آتی کہ جو مسلم عورت اس دوران ظاہر ہوتی تھی وہ مسلم قومیت اور مسلمانوں کے تاریخی اور ملّی شعور کا حصہ تھی اور گھرانے کے اندر اپنے مردوں کے شانہ بشانہ جدوجہد میں شمولیت کی آرزومند تھی۔ ایسے فکری اور تاریخی منظر میں مسلمان عورت کسی طرح دوشیزۂ مریخ کی ہم خیال نہیں بن سکتی تھی۔ تاہم گول میز کانفرنس کے بعد اور ترقی پسند تحریک کے زیرِ اثر عورت کی آزادی کے تصوّر نے برِّصغیر کی سوشیالوجی میں 'طوائف' کو اُس کی نسائیت لوٹانے کی تحریک پیدا کی اور اس طرح مظلومیِ نسواں کے لیے ایک زندہ اور جاندار موضوع دریافت کیا۔ منٹو نے اپنی کہانیوں میں عورتوں کی مظلومی کے گہرے منطقے تلاش کیے اور اس طرح عورت کی مظلومی معاشرے کے اقتصادی نظام کا مظہر بنتی گئی۔ اور آزادیِ نسواں کا تصوّر اس اقتصادی نظام کے جبر سے عورت کی رہائی قرار پایا۔ ۱۹۴۷ء کے اردگرد جو کہانیاں لکھی گئیں اور جو واقعات رونما ہوتے اُن سے عورت کی مظلومی کا داخلی سوال مرتب ہوا جو مردانہ معاشرے کی ساخت میں عورت کو اس کی انفرادیت فراہم کرنے کے بارے میں تھا۔ منٹو کی کہانیاں (شاردا، ٹھنڈا گوشت) اور قدرت اللہ شہاب کی کہانی یا خدا (ارشاد کا کردار) اور احمد ندیم قاسمی کے افسانوں کی عورتیں مردانہ معاشرے کے نظام، عورت کے مقام اور جبلتوں کی تاخت و تاراج کو نمایاں کرتی ہیں۔

اِن کہانیوں اور واقعات نے جس سچائی کو ظاہر کیا یہ تھی کہ ہمارے معاشرے میں 'عورت' کا مقام اپنا تاریخی مرتبہ کھو چکا ہے۔ عورت مظلوم ہے اور اسے اس ظلم سے جو معاشرہ اور مرد اس پر روا رکھتا ہے بچانا بے حد ضروری ہے۔

(۸)

اس وسیع تر تاریخی عمل کے دوران جو ۱۸۵۷ء کے بعد شروع ہوا تھا مسلم معاشرے کی اپنی صورت بھی بدلتی گئی تھی۔ اور گھرانے ہر چند کہ غیر متحرک اقتصادی صورت حال میں آباد تھے، نئی تعلیم اور نیشنلزم کے باعث عورتوں کے مسائل کو روایت ہی کے اندر رہ کر حل کرنے کی ضرورت پر آمادہ دکھائی دیتے تھے۔ اس دوران روپے کے اعتبار سے مسلم گھرانے بھی کم آمدنی والے افراد میں شمار ہوتے تھے اس لیے شریف زادی کا تصور برابر قائم تھا اور عورت بھی آزماتے ہوتے معاشرتی رویوں کے مطابق اپنا رول ادا کرتی تھی۔ لیکن تحریکِ آزادی کی کامیابی اور آزاد وطن کے حصول نے مسلم معاشرے کے لیے جہاں مواقع فراہم کیے وہیں مسلمان عورت کے لیے نئی مشکلات ظاہر کیں جو عورت کے روایتی کردار اور رول کے لیے دشواریاں پیدا کرتی تھیں۔ حسب ونسب، تعلیم، شکل وصورت، گھرانہ، مالی حالات اور جہیز نے عورت کے مقام کو نہ صرف بُری طرح مشروط کیا بلکہ عورت کی آزادی کے تصور ہی کو غیر ضروری ٹھہرایا۔ ان حالات سے مسلم معاشرے کے عورت کا ایک نیا دور پیدا ہوا جس نے مظلومیِ نسواں کے خاتمے کے لیے عورت کی بغاوت کو مثبت اصول قرار دیا۔ اور معاشرے کے مادی رویوں کی بادی النظر میں کھل کر مذمت اور مخالفت کی۔ قیام پاکستان کے بعد جو دوسرا اہم واقعہ رونما ہوا وہ عورتوں کی اعلیٰ تعلیم میں روزافزوں اضافہ تھا۔ جس نے ملازمتوں کے مواقع پیدا کیے۔ اور اس طرح مسلم عورت کارکن عورت اور خانہ دار خاتون کے طور پر کبھی الگ الگ اور کبھی ایک ہی رول میں ظاہر ہوتی۔ مسلم معاشرے میں عورت کے لیے ایک اور امر بھی مانع ہوا جو اُس کی وراثت کا حق تھا۔ ان تمام حالات اور واقعات نے آزادیِ نسواں کو عورتوں کے حقوق کی جدوجہد میں بدل دیا۔ اور عورت کی 'آزادی' حقوق اور مقام کی مظہر بنتی گئی۔

(۹)

آزادی کے چالیس برسوں کے دوران عورت کی پہچان کے لیے گھرانے کو معاشرے کی عمرانی اکائی کے طور پر قبول کیا گیا۔ اور گھرانے میں بسنے والی عورت (ماں) گھرانے سے رخصت ہونے والی عورت (بیٹی) اور گھرانے میں شامل ہونے والی عورت (بہو/دلہن) کے حوالے سے آزادیِ نسواں کے بعض پہلو سامنے آئے۔ جو بڑی حد تک مسلمان عورت کے اندیشوں کی نشان دہی کرتے تھے۔ مسلم گھرانے کی اصل مرکز، عورت (ماں) کو مرد کی ایک سے زائد شادیوں کا اندیشہ تھا اور دیہات میں بسنے والی عورتوں کو زبانی طلاق اور حلالہ کی صعوبتوں سے گزرنا پڑتا تھا۔ ایوب کے زمانے میں مسلم فیملی لاز کے نفاذ نے ماں کی مرکزیت کو گھرانے میں مستحکم کیا، زبانی طلاق کو کالعدم قرار دے کر عورت کا تحفظ کیا اور عورت کے انسانی مرتبے کی حفاظت کی۔ اسی طرح وراثت میں بیٹی کا حق تسلیم کر کے مسلم معاشرے میں عورت کو اس منصب پر بحال کرنے کی کوشش کی جسے رواج نے مسلم کلچر سے چھین رکھا تھا۔ اسی طرح قانون نے جہیز پر بھی پابندی کا انتظام کیا اور شادی بیاہ پر اخراجات کو کم کرنے کا احساس دلایا مگر معاشرے کا یہ پہلو ایسا تھا جو انسانی سرشت کی بے برکتی کے باعث مناسب نتائج پیدا نہ کر سکا۔ تاہم ایک قابلِ قدر فائدہ ضرور ہوا کہ گھرانے کے اندر عورت محفوظ ہو گئی اور اُسے اپنے گھرانے میں آزادی کا کسی حد تک احساس بھی ہوا۔

(۱۰)

ان بدلے ہوئے حالات میں آزادیٔ نسواں کی تحریک ایک بار پھر اس شدت کے ساتھ رونما ہوتی جس شدت کے ساتھ اس کا تذکرہ دوشیزۂ مریخ کے حوالے

سے ممکن ہوا تھا۔ ۱۹۶۰ء کے بعد جو 'عورت' ظاہر ہوئی وہ سنسنی خیزی کی حد تک باغیانہ روّیے کی قائل تھی۔ اور آزادیِ نسواں کو آزادیِ اظہار کے حوالے سے پہچانتی تھی۔ عورتوں کی یہ نسل تعلیم یافتہ خواتین پر مشتمل تھی اور مغربی ادبیات سے بھی بخوبی شناسا تھی۔ اردو شاعری میں بعض خاتون شعراء ایرانی شاعرہ فروغ فرخ زاد اور انگریز شاعرہ سلویا پلاتھ سے متاثر ہوئیں اور انھوں نے 'عورت' کو ایک انفرادی اکائی کے طور پر اور تمام تر تجربے کے ساتھ اپنی نظموں میں شریک کیا۔ اپنی تحریروں میں مرد کے بنائے ہوئے معاشرے کی مخالفت اور مذمت کی اور ادبی محفلوں، مذاکروں، خواتین کی انجمنوں اور کالجوں میں اس سوال کو نمایاں کیا کہ کیا عورت کا رول بدستور وہی ہے جو اُسے روایت پسند معاشرے میں دیا گیا ہے؟ کیا عورت کا اپنا کوئی وجود بھی ہے؟ یا وہ اپنے شوہر کی بے اُجرت خادمہ ہے؟ عورت کا مقام کیا ہے؟ گھرانے میں شادی کے ابتدائی دنوں میں سسرال اس پر حکمرانی کرتی ہے، بعدازاں شوہر کا حکم چلتا ہے۔ اور جب وہ اپنی عمر کا اثاثہ ختم کرتے ہوئے بوڑھی (اور بسااوقات بیوہ) ہو جاتی ہے تو اس کی اولاد اس پر حکم چلاتی ہے۔ اس عورت کا مقام کیا ہے؟ اور کیا ایسی عورت مسلم کلچر کے لیے کسی طرح مفید ثابت ہو سکتی ہے؟ اور اگر واقعی ہمارے معاشرے کی اساس خودی کے فلسفے پر ہے تو اس عورت کی کشود ذات کے لیے کیا امکانات ہیں؟ اسی سلسلے میں یہ سوال بھی رونما ہوتے کہ عورت کے وجود کو کیسے معانی دیے جا سکتے ہیں؟ اور اگر روایت پسند معاشرے کے اندر موجود معروف رول اور کردار ہی عورت کے وجود کی نشان دہی کرتا ہے تو کیا یہ رول عورت کی جامع شخصیت کی نمائندگی کرنے کے لیے کافی ہے؟

یہ سوال اور ان سے وابستہ معاشرتی اور عمرانی تضادات اور روّیوں کے اختلافات ہمارے کلچر کی عورت کو ایک نئی دنیا اور اس کے وجود کو ایک نئے مفہوم سے آشنا کرتے ہیں اور اس امر کی طرف اشارا کرتے ہیں کہ ہمارے

کلچر کی عورت غالباً پہلی بار پاکستان میں اپنے وجود سے بہرہ در ہوتی ہے اور اُسے اپنے آپ کی پہچان کے لیے جو مواقع ملے ہیں وہ تاریخ میں پہلے کبھی ممکن نہیں ہوتے تھے۔ عورت کی آزادی کا مسئلہ ہمارے کلچر کا غالباً ایک بیش قیمت اثاثہ ہے کہ عورت کے تخلیقی امکانات کی رونمائی میں ایک نئی دنیا کے رونما ہونے کی گواہی ملتی ہے۔

حواشی

۱۔ Islamic Society and Culture

Essay's in honour of Prof. Aziz Ahmad

Milton Israeel, N. K. Wagle, 1983, p. 40

محمد جہانگیر عالم

علامہ اقبال کے دو غیر مدون خط

چند سال ہوئے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے پروفیسر مشیر الحسن نے ڈاکٹر مختار احمد انصاری (۱۸۸۰ - ۱۹۳۶ء) کے ذاتی کاغذات کو ترتیب دے کر Muslims and the Congress کے نام سے شائع کیا ہے۔ ان میں حضرت علامہ اقبال کے ڈاکٹر ایم اے انصاری کے نام دو خط بھی ہیں جو خطوط اقبال کے کسی مجموعہ میں شامل نہیں ہیں اور نہ ہی کسی اقبال شناس نے ان کا حوالہ دیا ہے۔ ان خطوط کا سیاق و سباق یہ ہے کہ ان دنوں مشہور ترکی ادیبہ صحافیہ محترمہ خالدہ ادیب خانم (۱۸۸۴ - ۱۹۶۴ء) ڈاکٹر ایم اے انصاری کی دعوت پر جامعہ ملیہ اسلامیہ میں توسیعی خطبات کے سلسلہ میں دہلی تشریف لا رہی تھیں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ارباب اقتدار کا خیال تھا کہ علامہ اقبال موصوف کے کسی خطبہ کی صدارت فرمائیں۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے علامہ اقبال سے جو خط و کتابت کی تھی اس میں علامہ اقبال کے ڈاکٹر انصاری کے نام دو خط تھے۔

وہ مع ترجمہ درج ذیل ہیں:

176. From Mohammad Iqbal

Lahore
1.1.1935

My dear Dr. Ansari,

Thank you very much for your letter. I am so glad to hear that the great Turkish lady[1] has at last come to India to tell us of the great conflict which is still going on and will probably continue for a good long time to come. I should have been immensely happy to preside over her lecture; but I suppose you do not know that I have been ill during the whole of the last year and under the treatment first of doctors and later of your brother. I have got a bad throat trouble which makes me incapable of any kind of speech. I can talk only in low tones of voice. Hakim Saheb assures me that I shall be all right and a visible improvement in my voice will come in the month of February. I shall wait till then and if matters do not improve I shall think of going to Vienna in which connection I shall have to seek your help and advice. For the present, unfortunately, I am quite unable to meet your wishes. I do hope you will excuse me.

I received a letter from Mr. Jinnah this morning. I think the time has come for Hindus and Muslims to work together. I have no doubt that you will do your best to bring about a national pact which will form a basis for future co-operation. If this opportunity is lost present tensions will only stiffen more and more making co-operation impossible.

Yours sincerely,
Mohammad Iqbal

لاہور

۱-۱-۱۹۳۵

محترمی ڈاکٹر انصاری صاحب

آپ کے خط کا بہت بہت شکریہ! مجھے یہ جان کر بڑی خوشی ہوئی کہ عظیم ترک خاتون آخر کار ہندوستان میں تشریف لے آئیں کہ ہمیں اس بڑی

آویزش کے بارے میں بتائیں جو ابھی تک جاری ہے اور جس کے طویل عرصہ تک جاری رہنے کا امکان ہے۔ مجھے ان کے لیکچر کے (موقع پر) صدارت کر کے بڑی خوشی ہوتی۔ شاید آپ کو علم نہیں کہ میں پورے ایک سال سے بیمار چلا آرہا ہوں۔ پہلے ڈاکٹروں کے اور بعد میں آپ کے بھائی کے زیر علاج ہوں۔ مجھے گلے کی شدید تکلیف ہے جس کی وجہ سے میں کسی قسم کی تقریر کرنے سے معذور ہوں۔ میں صرف دھیمی آواز میں گفتگو کر سکتا ہوں۔ حکیم صاحب نے یقین دلایا ہے کہ میں بالکل ٹھیک ہو جاؤں گا اور فروری کے مہینہ میں میری آواز میں نمایاں فرق آجائے گا۔ میں اس وقت تک انتظار کروں گا۔ اگر اس سلسلہ میں کوئی بہتری نہ ہوئی تو میں وی آنا جانے کا سوچتا ہوں اور اس ضمن میں مجھے آپ کی مدد اور مشورے کی ضرورت ہوگی۔ فی الحال میں بد قسمتی سے آپ کی خواہش کی تکمیل سے قاصر ہوں۔ مجھے پوری امید ہے کہ آپ مجھے معذور سمجھیں گے۔

آج صبح مجھے مسٹر جناح کا خط ملا۔ میرے خیال میں اب وقت آگیا ہے کہ ہندو اور مسلمان مل کر کام کریں۔ مجھے یقین ہے کہ آپ ایسا قومی معاہدہ کرانے کی پوری کوشش کریں گے جو مستقبل کے تعاون کی بنیاد ہو۔ اگر یہ موقع ضائع ہو گیا تو موجودہ کش مکش زیادہ شدید ہو جائے گی اور باہمی تعاون ناممکن ہو جائے گا۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال

179. From Mohammad Iqbal

Lahore
9.1.1935

My dear Dr. Ansari,

Thank you so much for your kind letter. Hakim Saheb's treatment has very much improved my general health; but the condition of my voice is practically the same. He tells me that there will be a visible differrence in the voice in the month of February. I have great confidence in him, as his personality inspires great affection and especially to me he is as affectionate and kind as you are.

I do hope you will succeed in persuading the Congress to adopt a more affirmative attitude towards the political problem which has proved so troublesome to the country. If the present state of things is allowed to continue there will be no hope for the country. The Report is likely to release or even to create forces which will perpetuate the present state of things. For any reasonable national pact you can fully count on my support.

Hoping you are well.

Yours sincerely,
Mohammad Iqbal

لاہور

۹-۱-۱۹۳۵

محترمی ڈاکٹر انصاری صاحب

آپ کے گرامی نامہ کا بہت بہت شکریہ! حکیم صاحب کے علاج سے میری عام صحت بہت اچھی ہوگئی ہے لیکن میری آواز کی کیفیت عملی طور پر ویسی ہی ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ فروری کے مہینہ میں میری آواز میں نمایاں فرق آجائے گا۔ مجھے ان پر بڑا بھروسہ ہے کیوں کہ ان کی شخصیت بڑی محبت

پرور ہے اور میرے لیے تو خصوصی طور پر وہ آپ ہی کی طرح بڑے شفیق اور مہربان ہیں۔

مجھے پوری امید ہے کہ آپ کانگرس کو اس سیاسی مسئلہ کے بارے میں زیادہ مثبت رویہ اختیار کرنے پر آمادہ کر سکیں گے جو ملک کے لیے بڑا تکلیف دہ ثابت ہوا ہے۔ اگر موجودہ صورت حال کو برقرار رہنے دیا گیا تو ملک کی بہتری کی کوئی امید باقی نہیں رہے گی۔ رپورٹ جلد ہی جاری ہونے والی ہے۔ جو ایسے محرکات کا باعث ہو گی جس سے موجودہ صورتِ حال برقرار رہے گی۔ کسی بھی معقول قومی معاہدہ کے لیے میری حمایت آپ کے ساتھ ہے۔

امید ہے کہ آپ بخیریت ہوں گے۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال

اگرچہ حضرت علامہ اقبال نے خط میں ڈاکٹر مختار احمد انصاری سے معذرت چاہی کہ وہ ان کی خواہش کی تکمیل کے لیے بوجہ بیماری دہلی نہیں آسکیں گے لیکن ۳۰ جنوری ۱۹۳۵ء کی صبح کو حضرت علامہ اقبال دہلی تشریف لے گئے اور اسی دن شام کو علامہ اقبال نے خالدہ ادیب خانم کے ایک خطبہ کی صدارت فرمائی لیکن احتباس صوت کے باعث اجلاس میں علامہ اقبال نے کوئی تقریر نہیں کی۔ خالدہ ادیب خانم کے نظریات پر حضرت علامہ اقبال کا تبصرہ نقل کر دینا یہاں مناسب رہے گا جو آپ نے سید نذیر نیازی کے نام اپنے ایک خط میں تحریر کیا۔

"مشرق کی روحانیت اور مغرب کی مادیت کے متعلق جو خیالات انھوں نے ظاہر کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظر بہت محدود ہے انھوں نے انھیں خیالات کا اعادہ کیا جن کو یورپ کے سطحی نظر رکھنے والے مفکرین دہرایا کرتے ہیں۔ اگر ان کو معلوم ہوتا کہ مشرق و

مغرب کے تصادم میں (کلچرل) اُمّی عرب کی نبوت اور قرآن نے کیا کام کیا ہے۔ مگر یہ بات کم لوگوں کو معلوم ہے کیوں کہ مسلمانوں کی فتوحات نے اسلام کے کلچرل تاثرات کو دباتے رکھا۔ نیز خود مسلمان دو ڈھائی سو سال تک یونانی فلسفے کا شکار ہو گئے۔" ۱؎

۱؎ ۔ مکتوباتِ اقبال مرتبہ سید نذیر نیازی طبع اول ستمبر ۱۹۵۷ء کراچی ص ۲۵۰

ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

مکتوبِ اقبال بنام ظفر احمد صدیقی

پروفیسر ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی ۵ دسمبر ۱۹۱۲ء کو بدایوں میں پیدا ہوئے [۱]، والد ماجد مولوی اقبال احمد صاحب علم و فضل بزرگ تھے، والدہ ماجدہ ساجدہ بیگم مولوی رفیع احمد عالی کی بیٹی اور پروفیسر ضیاء احمد بدایونی کی بہن تھیں۔ پروفیسر ظفر احمد صدیقی نے ایم۔ اے فلسفہ کا امتحان ۱۹۳۵ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے پاس کیا۔ اور پھر اسی یونیورسٹی سے فلسفہ میں پی ایچ ڈی کی سند حاصل کی، ان کے تحقیقی مقالہ کا موضوع "فلسفۂ ابن طفیل" تھا۔ وہ اُن خوش قسمت لوگوں میں شامل ہیں جنھیں برصغیر کے نامور ماہرین فلسفہ، پروفیسر ظفر الحسن، پروفیسر میاں محمد شریف اور پروفیسر عمر الدین سے باقاعدہ علمی استفادے کا شرف حاصل ہوا۔

ظفر احمد صدیقی نے ملازمت کا آغاز ۱۹۳۹ء میں مجیدیہ اسلامیہ کالج الہ آباد میں فلسفہ کے لیکچرار کی حیثیت سے کیا، ۱۹۴۵ء تک اسی کالج میں تدریسی خدمات انجام دیتے رہے، ۱۹۴۵ء میں اسلامیہ کالج اٹاوہ کے پرنسپل مقرر ہوئے اور ۱۹۴۷ء تک اس منصب پر فائز رہے۔ ۱۹۴۷ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ فلسفہ میں لیکچرار کی حیثیت سے درس و تدریس کا آغاز کیا اور پھر ریڈر ہوئے اور پروفیسر بنے، شعبۂ فلسفہ کے صدر مقرر ہوئے اور فیکلٹی آف آرٹس کے ڈین کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے رہے۔ ۱۹۷۳ء میں ملازمت سے سبکدوش ہوتے آج کل علی گڑھ میں

رہائش پذیر ہیں۔

پروفیسر صاحب کی پہلی شادی پروفیسر ضیاء احمد بدایونی کی صاحب زادی سے ہوتی اُن کے انتقال کے بعد دوسری شادی محمد اصلح صدیقی کی صاحب زادی سے ہوتی۔ پہلی بیوی سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی اور دوسری بیوی سے دو لڑکے اور تین لڑکیاں ہیں۔

پروفیسر صاحب جوان تھے تو بنوٹ، کُشتی اور ورزش اُن کے پسندیدہ مشاغل تھے گھریلو ماحول کے زیر اثر بچپن ہی سے دین سے گہری محبت رکھتے تھے، جوانی میں بھی ان کی یہ خصوصیت برقرار رہی، زیارت حرمین شریف کی سعادت حاصل کر چکے تھے اس زمانے کی ملکی سیاست سے لگاؤ تھا، آزادی کے جذبے سے سرشار تھے، مسلم لیگ کے پروگرام کے حامی اور اس کے سرگرم کارکن تھے۔

علمی گھرانے سے تعلق کی بناء پر پروفیسر صاحب کو علم و ادب سے لگاؤ ورثہ میں ملا ہے، علی گڑھ یونیورسٹی کے ماحول اور ذاتی کوشش و کاوش نے ان کے علمی و ادبی ذوق کو جلا بخشی، ۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۵ء علی گڑھ میگزین کے مدیر رہے، ۱۹۳۸ء میں رسالہ "اقبال" جاری کیا جو ۱۹۴۰ء تک شائع ہوتا رہا۔ اُردو اور انگریزی میں یکساں قدرت اظہار کے مالک ہیں۔ انھیں نثر کے ساتھ ساتھ شاعری سے بھی شغف رہا ہے۔ غزل بھی کہتے ہیں اور نظم بھی۔ ان کے کلام کا مجموعہ "فکر و نظر" کے نام سے زیر طبع ہے۔ نمونہ کلام ملاحظہ کیجیے:

غم دوراں سے کر دیا مانوس
اے غمِ یار تیری عمر دراز

سمجھا کیے سراب کو دریا تمام عمر
ہم سادہ دل فریبِ تمنّا میں آ گئے

اب دل زار کا ہے یہ عالم
نہ خوشی کی خوشی، نہ غم کا غم
زندگی کی عظیم قدریں جب
بے یقینی کی زد میں ہوں ہمدم
چھوٹی چھوٹی مسرتوں کے لیے
کوئی لائے کہاں سے فرصتِ غم
بحر کی لُٹ رہی ہو پونجی جب
کیجیے کیا فکر قطرۂ شبنم
راہ زن یہ بھی لُوٹ لیتا کاش
دلِ مجروح و دیدۂ پُرنم
اب بھی امیدِ مہر ہے ان سے
اپنی معصومیؔ وفا کی قسم

شعر و شاعری کے ساتھ ساتھ فن تنقید سے بھی انھیں خاصی دل چسپی رہی ہے، نفسیات اور فلسفہ کے مطالعہ نے انھیں عمدہ تنقیدی صلاحیت سے بہرہ ور کیا ہے، اسی حوالے سے انھوں نے ایک طویل مضمون "ادب اور نفسیات" پر لکھا ہے، علاوہ ازیں "فانی ایک مسلمان کی نظر میں" اور "ادب میں پیروڈی" بھی لائق مطالعہ تنقیدی مضامین ہیں تاہم ان کا اصل میدان فلسفہ ہے، وہ فلسفہ میں تخصّص کے مالک ہیں، فلسفہ میں ان کی تصانیف میں حی ابن یقظان (ترجمہ) اور فلسفہ حی ابن یقظان شامل ہیں، فلسفہ ابن طفیل پر ان کی محققانہ انگریزی تصنیف کا نام ہے:

"Pailosophy of Ibn-i-Tufail, Introduction to Psychopathology"

پروفیسر ظفر احمد صدیقی کو علامہ اقبال سے بڑی عقیدت رہی ہے۔ اس عقیدت کے پس منظر پر روشنی ڈالتے ہوتے کہتے ہیں کہ بدایوں کی علمی و ادبی فضا، پھر علی گڑھ

کے ماحول اور خود ان کے خاندان کے شعری وادبی ذوق کے زیر اثر وہ شروع ہی سے اقبال سے متاثر رہے ہیں۔ علامہ اقبال کے مذہبی اور فلسفیانہ رجحانات نے ان کے جذبہ عقیدت کو مزید پختہ کر دیا۔ انھوں نے اقبال کا عمیق مطالعہ کیا اور ان کے افکار کی ترجمانی کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اگرچہ وہ بطور اقبال شناس زیادہ مشہور نہیں ہوئے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اقبالیات پر جو کام کیا ہے وہ دقیع اور معیاری ہے۔ اس سلسلے میں ان کا ایک کارنامہ فارسی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" کے منظوم اردو ترجمے کی صورت میں منظر عام پر آچکا ہے جو ۱۹۵۵ء میں "حکمت کلیمی" کے نام سے علی گڑھ سے شائع ہوا تھا، دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں "نظام خطبات" کے سلسلے میں انھوں نے علامہ اقبال پر جو خطبات دیے تھے وہ بھی "اقبال۔ فلسفہ اور شاعری" کے نام سے ۱۹۷۵ء میں طبع ہو چکے ہیں۔ پروفیسر صدیقی کا ایک فکر انگیز مقالہ "اقبال کا فلسفہ جہاد" علی گڑھ میگزین کے اقبال نمبر بابت اپریل ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا تھا۔

میرے استفسار پر پروفیسر موصوف نے بتایا ہے کہ انھیں علامہ اقبال سے ملاقات کا موقع نہیں ملا البتہ جب ۱۹۲۹ء میں اقبال علی گڑھ یونیورسٹی میں اپنے شہرۂ آفاق خطبات پیش کرنے کے لیے آئے تو وہ ان دنوں طالب علم تھے اور انھوں نے دوسرے بہت سے طالب علموں کی طرح یہ خطبات سنے تھے اور اقبال کو دیکھا بھی تھا البتہ انھیں یہ شرف ضرور حاصل ہوا کہ علامہ اقبال نے ان کے نام ایک ایسا خط لکھا تھا جو ان کے افکار کی تفہیم میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔

علامہ اقبال کے اس خط کے پس منظر پر روشنی ڈالتے ہوئے پروفیسر ظہیر احمد صدیقی لکھتے ہیں کہ ان کے ایم اے کے زمانہ طالب علمی میں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کے صدر پروفیسر رشید احمد صدیقی تھے اور شعبۂ اردو میں ادبی سرگرمیوں کے فروغ کے لیے ایک انجمن "اردوئے معلّٰی" قائم کی گئی تھی، ظہیر صاحب اس

کے سیکرٹری تھے، انجمن کے اجلاس میں پروفیسر رشید احمد صدیقی کی دعوت پر پروفیسر عبدالعلیم اور پروفیسر ظفر احمد صدیقی بھی اکثر شرکت کرتے تھے ان دونوں کی موجودگی گرمیِ محفل کا باعث بنتی تھی۔

پروفیسر عبدالعلیم ترقی پسندوں کی نمائندگی کرتے تھے اور پروفیسر ظفر احمد صدیقی اسلام اور مسلمانوں کے حوالے سے بات کرتے تھے، اس لیے دونوں میں نقطۂ نظر کے اختلاف کی وجہ سے اکثر بحث رہتی تھی، ایسی ہی ایک بحث کے دوران پروفیسر عبدالعلیم نے علامہ اقبال کی شاعری اور افکار پر اعتراضات کیے، پروفیسر صدیقی نے جوابات دیے اور اس بحث کی روشنی میں ایک نظم بھی لکھی، نظم حسب ذیل ہے:

نذرِ اقبال

(معترضین اقبال کے جواب میں)

اک دوست کہ میخانۂ مغرب کے ہیں میخوار
کہنے لگے "اقبال کے ہو تم بھی پرستار!
اقبال کہ اک فلسفی خانہ نشیں ہیں
رفتارِ زمانہ سے خبردار نہیں ہیں
اشعار میں ہر چند کہ ہے جدتِ افکار
ہر لفظ ہے اک آئینہ شوخیٔ گفتار
ہر چند کہ ہے درد کی لذت سے بھرا دل
لیکن میں نہیں ان کے خیالات کا قائل
اس دورِ ترقی میں بھی ہیں جنگ کے حامی
سچ پوچھو تو یہ ان کے تخیل کی ہے خامی
دیتے ہیں بہت زور وہ تعلیم خودی پر
مطلب یہ ہے بن جاؤ مسولینی و ہٹلر

لیکن ہے غضب رکھتے ہیں اسلام پہ تہمت
اس پردہ میں سکھلاتے ہیں خونریزی و غارت
لیکن اگر اقبال کی تعلیم کو مانو
چنگیز و ہلاکو کو سیہ کار نہ جانو
حجاج کو الزام نہ دو ظلم و جفا کا
دو عتبہ و بو جہل کو رتبہ شہدا کا
بے شک تھی خودی ان کی بہت ارفع و اعلیٰ
عالم کو کیا ان کی خودی نے تہ و بالا
اقبال تو خیر اپنے تعصب سے ہیں ناچار
اسلام بھی کیا ایسی خودی کا ہے طرفدار؟
تا دیر رہی یونہی زبان ان کی گہر ریز
لیکن ہوئی جب ختم یہ تقریر دل آویز
میں نے کہا گر خاطر نازک پہ نہ ہو بار
اک تلخ حقیقت کا مجھے کرنا ہے اظہار
سمجھا ہی نہیں آپ نے اقبال کی لے کو
ہیں خام یہ نظریں ابھی پرکھا نہیں مے کو
اقبال جو کہتے ہیں خودی ہو تری عالی
مطلب یہ ہے تلوار نہ جوہر سے ہو خالی
اشعار میں آتی ہے جو شاہیں کی حکایت
ہے از رہ تمثیل نہ از راہِ حقیقت
مطلب یہ ہے سرگرم عمل تیری خودی ہو
لیکن یہ ضروری نہیں منزل بھی وہی ہو

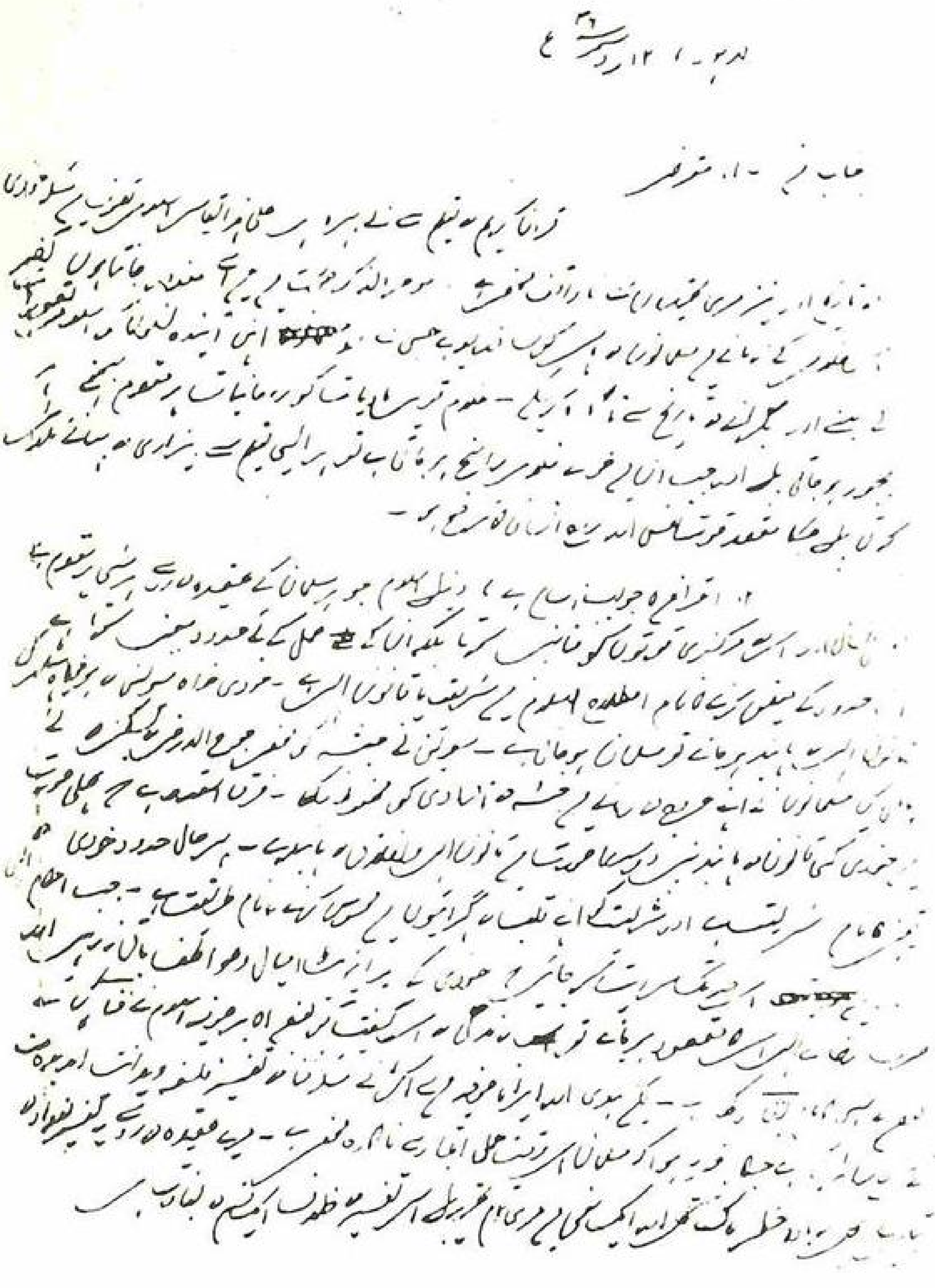
چنگیز و ہلاکو میں بھی اک جوشِ خودی تھا
گم کردۂ منزل تھا مگر قافلہ ان کا
افسوس کہ جس قوم کا مقصد بھی ہو عالی
ہو اس کی خودی مردہ، عمل جوش سے خالی"

یہ نظم علامہ اقبال کی نظر سے گزری تو انھوں نے اپنے خیالات کی مزید وضاحت کی غرض سے زیرِ تبصرہ خط لکھا۔ نظم اور خط کے متن سے ظاہر ہوتا ہے کہ معترض کا کہنا یہ تھا کہ علامہ اقبال محض ایک فلسفی ہیں انہیں حقائق اور واقعات کی دنیا سے لگاؤ نہیں ہے انھوں نے مسلمانوں کو خودی کا درس دے کر اچھا نہیں کیا کیوں کہ اس طرح جو قوت حاصل ہوتی ہے وہ آدمی کو ہٹلر اور مسولینی بنا دیتی ہے، گویا اقبال جنگ اور خونریزی کو اچھا سمجھتے ہیں اور اسلام کو بھی اس کا حامی بتاتے ہیں، ان کی تشبیہات (خصوصاً شاہین کی تشبیہ) بھی اقبال کے اسی نقطۂ نظر کی عکاسی کرتی ہے۔ اقبال نے اپنے خط میں ان تمام اعتراضات پر مختصر مگر جامع بحث کی ہے۔

علامہ اقبال کے خط کا عکس سب سے پہلے علی گڑھ یونیورسٹی میں شائع ہوا تھا، پھر شیخ عطاء اللہ نے اقبال نامہ (مجموعۂ مکاتیبِ اقبال) حصہ اوّل (ص: ۲۰۱، ۲۰۵) میں شائع کیا اور عکس بھی بعینہٖ شائع کر دیا۔ تیسری مرتبہ اس کا صرف متن بشیر احمد ڈار نے انوارِ اقبال (ص: ۲۱۷، ۲۲۰) میں شامل کیا اور ساتھ مکتوب الیہ کی نظم بھی درج کر دی۔ یہ امر تعجب انگیز ہے کہ مرتب انوارِ اقبال نے یہ خط اقبال کے نادر خطوں میں شامل کیا ہے۔ حالاں کہ یہ قبل ازیں دو مرتبہ شائع ہو چکا تھا۔ بہر حال انوارِ اقبال میں خط کا متن بہتر صورت میں شائع ہوا ہے اس کے باوجود عکس کی روشنی میں درست متن پیش کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اور محذوف عبارت کا پتہ لگانے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی گئی۔ ذیل میں خط کا جو متن دیا گیا ہے اس میں عکس سے مطابقت کا خیال رکھا گیا ہے اور محذوف عبارت کا پتہ لگانے کی سعی بھی کی گئی ہے اور آخر میں حواشی بھی دیے گئے ہیں تاکہ مطالب کی تفہیم میں سہولت پیدا ہو۔ علاوہ ازیں

اقبال نامہ اور انوارِ اقبال میں منقول متن کی خامیاں بھی واضح کی گئی ہیں۔

مولوی ظفر احمد صدیقی کے نام علامہ اقبال کے خط کا عکس



لاہور - ۱۲ دسمبر ۳۶ء

جناب من - السلام علیکم

[illegible]

محمد اقبال

لاہور ۱۲ دسمبر ۳۶ء

جناب من۔

۱۔ معترض قادیانی معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ[۴] قرآن کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے علیٰ ہذا القیاس اسلامی تصوف میں مسئلہ خودی کی تاریخ اور نیز میری[۵] تحریروں سے ناواقف محض ہے۔ موخر الذکر صورت میں میں اسے معذور جانتا ہوں۔ آخر اس غلامی کے زمانے[۶] میں مسلمانوں کے پاس کون سا ذریعہ ہے جس سے وہ اپنی آئندہ نسلوں کو اسلامی تصورات کے بننے اور بگڑنے کی تاریخ سے آگاہ کر سکیں۔ غلام قومیں[۷] مادیت کو روحانیت پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہیں[۸] اور جب ان[۹] میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی

ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے[10] تلاش کرتے[11] ہیں جس کا مقصد قوتِ نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو۔

۲۔ اعتراض کا جواب آسان ہے، دینِ اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی[12] کی ہو خواہ ہٹلر[13] کی قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا[14]۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں دوسری صورت میں قانون الٰہی و اخلاق کی پابند ہے۔ بہرحال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جاتیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیا اسلام نے فنا کہا ہے بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے[15]۔ لیکن ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت[16] اور بدھ مت[17] کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے میرے عقیدہ کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی[18] سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

۳۔ معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دورِ ترقی میں جنگ کا حامی ہے غلط ہے میں جنگ کا حامی نہیں ہوں نہ کوئی مسلمان شریعت کی حدود معینہ کے ہوتے

ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ
کی صرف دو صورتیں ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس
صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے
مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم) دوسری صورت میں[19]
جس میں جہاد کا حکم ہے ۴۹:۹ میں بیان ہوتی ہے ان آیات[20] کو غور
سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیموئیل ہور[21] جمعیت اقوام
کے اجلاس میں[22] Collective Security[23] کہتا ہے قرآن نے اس
کا اصول کس سادگی اور وضاحت سے بیان کیا ہے اگر گذشتہ زمانے کے
مسلمان مدبرین اور سیاسیین قرآن پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیت اقوام
کو بنے[24] ہوئے آج کئی صدیاں[25] گذر گئی ہوتیں۔ جمعیت اقوام جو زمانہ حال میں
بنائی گئی ہے اس کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی
خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل[26] نہیں نکل سکتی۔ جنگ
کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں[27] اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔
جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دین اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ
ہذا القیاس دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔

۴۔ شاہین[28] کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ[29] نہیں ہے۔ اس جانور میں اسلامی فقر
کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں[30] (i) خوددار و غیرت مند[31] ہے کہ اور
کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (ii) بے تعلق[32] ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔
(iii)[33] بلند پرواز ہے (iv) خلوت پسند[34] ہے (v)[35] تیز نگاہ ہے۔

آپ کے خط کا جواب حقیقت میں طویل ہے لیکن افسوس کہ میں طویل خط لکھنا
تو درکنار معمولی خط کتابت[36] سے بھی قاصر ہوں۔ والسلام[37]

محمد اقبال[38]

حواشی

۱۔ یہ خیالات پروفیسر ظفر احمد صدیقی اور ان کے برادرِ نسبتی پروفیسر ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی کے خطوط کی روشنی میں تحریر کیے گئے ہیں۔

۲۔ پروفیسر ضیاء احمد بدایونی علی گڑھ یونیورسٹی میں شعبۂ فارسی کے ریڈر۔ پروفیسر ضیاء احمد بدایونی کے نام اقبال کا ایک خط بھی ملا ہے جو انھوں نے "دیوان مومن" کے بھیجنے پر پروفیسر ضیاء احمد بدایونی کو لکھا تھا اور جس میں انھوں نے مومن کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار بھی کیا تھا، اس خط سے عام طور پر لوگ واقف نہیں ہیں۔

۳۔ پروفیسر ڈاکٹر عبدالعلیم علی گڑھ یونیورسٹی میں شعبۂ عربی کے صدر اور ادارۂ علوم اسلامی کے نگران تھے، وہ اس یونیورسٹی کے وائس چانسلر بھی رہے۔ انھوں نے جرمنی سے عربی میں ڈاکٹریٹ کی تھی، الادریسی کی کتاب البیان فی اعجاز القرآن مرتب کی تھی۔

۴۔ مکتوبِ اقبال کے عکس اور اقبالنامہ و انوار" اقبالنامہ سے مراد" اقبالنامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، حصہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ اور " انوار" سے مراد انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار" ہے، میں دیے گئے متن میں جملہ " قادیانی معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ" محذوف ہے۔ چوں کہ اصل مکتوب دستیاب نہیں تھا اس

لیے یہ عبارت انداز ے سے لکھی گئی تاہم مفہوم یہی ہے اور یہ اندازہ جناب پروفیسر ظفر احمد صدیقی کے ۶ ر اکتوبر ۱۹۸۷ء کے خط کی روشنی میں قائم کیا گیا ہے اور جناب ڈاکٹر ابو اللّیث صدیقی نے بھی ایک ملاقات میں اس بات کی تصدیق کی ہے، جناب ابو اللّیث صدیقی اس زمانے میں علی گڑھ میگزین کے مدیر تھے جب یہ خط پہلی مرتبہ علی گڑھ میگزین میں شائع ہوا تھا۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس زمانے کے حالات کے پیش نظر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے وائس چانسلر کی ہدایت پر یہ عبارت حذف کی گئی تھی۔ بہر حال اقبال کا اندازہ درست نہیں تھا۔ اصل معترض پروفیسر ڈاکٹر عبد العلیم تھے جو قادیانی بہر حال نہیں تھے۔

۵۔ اقبالنامہ و انوار = میری

۶۔ اقبالنامہ = زمانہ
انوار = زمانے

۷۔ اقبالنامہ = قوم
انوار = قومیں

۸۔ اقبالنامہ = ہے
انوار = ہیں

۹۔ اقبالنامہ = انسان
انوار = ان

۱۰۔ اقبالنامہ = کرتا
انوار = کرتے

۱۱۔ اقبالنامہ = ہے
انوار = ہیں

۱۲۔ مسولینی (Benito Mtoussolini) (۱۸۸۳ء - ۲۸ ر اپریل ۱۹۴۵ء)
علامہ اقبال مسولینی کی شخصیت کی سحر انگیزی اور بعض کارناموں کے معترف تھے،

بال جبریل کی نظم "مسولینی" میں انھوں نے اس کے ذوق انقلاب کی تعریف کی ہے (کلیات اقبال اردو، ص: ۴۴۲، ۴۴۳)، دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد اقبال نے ۲۷ نومبر ۱۹۳۱ء کو روم میں مسولینی سے ملاقات کی تھی، ۱۱ دسمبر ۱۹۳۴ء کو مولانا راغب احسن کے نام خط میں اقبال نے مسولینی کی اس بنا پر تعریف کی ہے کہ اس نے زمین کو انفرادی اغراض کی بجائے اجتماعی مفادات کے تابع بنا دیا تھا (اقبال جہان دیگر، ص: ۸۹)، مسولینی کی طرح اقبال بھی قوت کے علمبردار تھے لیکن ان کا مطمع نظر مادی قوت کی بجائے اخلاقی اور اور روحانی قوت تھا (اقبال نامہ، اول، ص: ۴۶۰) وہ مادی قوت وطاقت کو اخلاق وروحانیت کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء کو آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ اجلاس کے صدارتی خطبہ میں اقبال نے مسولینی کا حوالہ دیتے ہوئے کہا:

> "مسولینی کا قول تھا "جو قوت رکھتا ہے دولت رکھتا ہے" میں کہوں گا جو قوت مجسم ہے اسے سب کچھ میسّر ہے، سخت بنو اور سختی جھیلو انفرادی اور اجتماعی زندگی کا یہی راز ہے۔" (حرف اقبال، ص: ۶۶)

۱۳- ہٹلر (Adolph Hitler) (۱۸۸۹ء-۳۰ اپریل ۱۹۴۵ء) جرمن رہنما اور آمر مطلق۔ اس نے ۱۹۱۲ء میں نازی تحریک کی بنیاد رکھی۔

۱۴- ۱۸ اگست ۱۹۳۵ء کو اخبارات میں یہ خبر شائع ہوئی کہ اٹلی نے ابی سینیا پر بلاوجہ حملہ کر دیا ہے علامہ اقبال کو اس پر شدید رنج ہوا۔ اس کا اظہار انھوں نے ضرب کلیم کی دو نظموں میں کیا، پہلی نظم کا عنوان "ابی سینیا" ہے (کلیات اقبال اردو، ص، ۶۰۷) دوسری نظم "مسولینی (اپنے مشرقی اور مغربی حلیفوں سے)" کا لہجہ بڑا تلخ ہے۔ اس میں انھوں نے مسولینی کو یورپ کی دیگر استعمار پسند اقوام کے رہنماؤں کی طرح غاصب اور ظالم قرار دیا ہے۔ (کلیات اقبال اردو، ص، ۶۱۱-۶۱۲)

۱۵۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنی تصانیف التکشف (ص ۳۱۰) اور تعلیم الدین (ص ۹۲) میں صوفیانہ احوال کا ذکر کرتے ہوئے فنا اور بقا کی جامع تشریح کی ہے وہ کہتے ہیں کہ فنا دو قسم کی ہے فنائے واقعی اور فنائے علمی۔ فنائے واقعی یہ کہ افعال ذمیمہ زائل ہوجاتیں اور اغراض نفسانی محو ہوجاتیں، فنائے علمی کو فنائے جسمی یا فنائے حسی بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں غیر اللہ کے ساتھ تعلق علمی نہیں رہتا۔ اس کی طرف کسی خاص ضرورت کے تحت توجہ ہوتی ہے، اس فنا کے مراتب ہیں جو سالک کی استعداد کے مطابق حاصل ہوتے ہیں کسی کو استغراق محض ہوجاتا ہے، کسی پر سکر غالب ہوتا ہے اور کوئی مجذوب محض ہوجاتا ہے کسی کو بعض احوال کی تکمیل یا دوسرے سالکوں کی تکمیل کے لیے علم بالاشیاء کی طرف عود کرایا جاتا ہے۔ لیکن اس کی نوعیت وغایت فنا سے قبل کے علم بالاشیاء سے مختلف ہوتی ہے، اس حالت کو بقا کہتے ہیں۔ فنائے علمی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں جو چیز سالک کے تعلق علمی سے خارج ہوجاتی ہے وہ واقع یا خارج میں موجود رہتی ہے معدوم نہیں ہوتی اس لیے اس کا ایک نام گم شدنی بھی ہے۔ بعض اوقات اس حال میں اتنی ترقی ہوتی ہے کہ سالک کو اس فنا کا علم بھی نہیں ہوتا، جیسے سونے والے کو اکثر اوقات سونے کی حالت کا علم نہیں ہوتا اس کو فناء الفنا کہتے ہیں بعض لوگ اس حالت کو بقا کہتے ہیں یعنی وہ بے خودی جو فنا کہلاتی ہے جاتی رہے تو بقا حاصل ہوجاتی ہے (بحوالہ اشرف الطریقۃ، ص ۳۶۳، ۳۶۴) علامہ اقبال نے زیر نظر خط میں اس تمام تفصیل کو دو جملوں میں سمیٹ دیا ہے۔

۱۶۔ وہ صوفیانہ فکر جس کی تعلیم شنکراچاریہ نے دی ویدانت کہلاتی ہے اس کی رو سے آدمی کی کامیابی کا راز اس میں مضمر ہے کہ وہ اپنی خودی کو خدا میں فنا کردے یا اپنی ہستی کو اس طرح مٹادے جس طرح قطرہ سمندر میں مل کر اپنا وجود کھودیتا ہے، ویدانت کی رو سے گیان حاصل ہونے کے بعد اپاسنا (عبادت) کی ضرورت نہیں رہتی۔

۱۷۔ بدھ مت کی بنیاد گوتم بدھ نے رکھی تھی، تیسری صدی قبل مسیح میں بدھ مت ہندوستان کا مقبول ترین مذہب تھا، اس مذہب کا اصل الاصول یہ ہے کہ انا کا تصور ختم کر دو تاکہ دُکھ کا خاتمہ ہو جائے اسی کو نروان کہتے ہیں۔

۱۸۔ ہلاکو خان نے ۱۲۵۸ء میں بغداد کو تاراج کیا، اس نے نہ صرف عباسی سلطنت کے مرکز کو تباہ کر کے مسلمانوں کی سیاسی قوت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا بلکہ صدیوں میں جمع ہونے والے علمی خزانے کو بھی نذرِ آتش کر دیا، شیخ سعدی شیرازی نے خلافت عباسیہ کے خاتمے اور بغداد کی تباہی پر ایک دل ہلا دینے والا مرثیہ لکھا تھا جس کا ذکر اقبال نے "بانگِ درا" کی نظم "صقلیہ" میں یوں کیا ہے:

ع نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر

(کلیاتِ اقبال، اُردو، ص ۱۴۴)

۱۹۔ اقبالنامہ میں محذوف ہے۔

۲۰۔ یہاں "اس آیت" کا ہونا چاہیے تھا نہ کہ "ان آیات"۔ علامہ اقبال نے قرآن مجید میں جہاد کے حکم کا جو حوالہ دیا ہے وہ درست نہیں۔ فرضیت جہاد کے احکام البقرہ: ۱۹۱-۱۹۳، ۲۱۶ اور التوبہ: ۴۱ میں نازل ہوتے جب کہ قتال کا حکم التوبہ: ۵، ۳۶ میں دیا گیا ہے۔

۲۱۔ اقبالنامہ = سیموئل

انوار = سیمویل

سیموئل ہور (Samuel Hoare) مختلف اوقات میں برطانیہ کے وزیر داخلہ، وزیر خارجہ اور وزیر ہند کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے رہے، ان کی جس تقریر کا حوالہ علامہ اقبال نے دیا ہے غالباً یہ ۱۹۳۵ء میں کی گئی تھی جب وہ برطانیہ کے وزیر خارجہ تھے۔

۲۲۔ اقبالنامہ = جمیت

انوار = جمیعت

جمعیتِ اقوام (League of Nations)، یہ عالمی ادارہ جنگ عظیم اول کے بعد یکم جنوری ۱۹۲۰ء کو معرضِ وجود میں آیا، مقصد وجود یہ تھا کہ اقوامِ عالم باہمی اختلافات و تنازعات کو جنگ و جدل کی بجائے صلح و آشتی سے طے کریں مگر ادارے کی طاقت ور رکن اقوام کے عدم تعاون کی بنا پر یہ مقصد پورا نہ ہوا لہذا ۱۹۴۶ء میں جمعیت اقوام ختم ہو گئی۔ اس کا آخری اجلاس ۱۸ اپریل ۱۹۴۶ء کو منعقد ہوا تھا۔ اس کا صدر مقام جنیوا تھا۔

۲۳۔ اقبالنامہ = انوار = Security

Collective Security یعنی اجتماعی تحفظ۔ وہ نظام جس کے ذریعے دنیا کے تمام ممالک کی آزادی اور علاقائی حدود کی حفاظت کا اجتماعی طور پر اہتمام کیا جاتا ہے۔ جمعیت اقوام کے پس منظر میں بھی یہ اصول کام کر رہا تھا اور انجمن اقوامِ متحدہ کے چارٹر میں بھی اس اصول کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اجتماعی تحفظ کے نظام کی کامیابی کا انحصار اس بات پر ہے کہ تمام ممالک انفرادی طور پر ان فیصلوں کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہوں جو امن کے قیام کے لیے اجتماعی طور پر کیے جائیں لیکن عملاً ایسا ممکن نہیں ہو سکا۔

۲۴۔ اقبالنامہ = کے

انوار = کو

۲۵۔ اقبالنامہ = محذوف ہے

انوار = کتی

۲۶۔ اقبالنامہ = کوئی

انوار = (کوتی)

۲۷۔ یہاں "سوائے" کی بجائے "سوا" کا مقام تھا۔

۲۸۔ شاہین اقبال کا پسندیدہ پرندہ ہے جسے انھوں نے اپنی شاعری میں بطور علامت استعمال کیا ہے، یہاں اقبال نے اس پرندے کی ان خصوصیات کا ذکر کیا ہے

جن کی بنا پر انھوں نے اسے اختیار کیا ہے۔

۲۹۔ اقبال نامہ = تشبیہ

انوار = تشبیہہ

۳۰۔ اقبال نامہ و انوار = (۱)

۳۱۔ اقبال نامہ = اَور

انوار = و

۳۲۔ اقبال نامہ و انوار = (۲)

۳۳۔ اقبال نامہ و انوار = (۳)

۳۴۔ اقبال نامہ و انوار = (۴)

۳۵۔ اقبال نامہ و انوار = (۵)

۳۶۔ اقبال نامہ و انوار = خط و کتابت

۳۷۔ اقبال نامہ = محذوف ہے

۳۸۔ اقبال نامہ و انوار = محمد اقبال (لفظ محمد علامت "م" کے بغیر)

ماخذ

(ا) اُردو:

اُردو انسائیکلوپیڈیا، لاہور، فیروز سنز، طبع ثانی
اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر، مطالعہ تلمیحات و اشاراتِ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۶ء۔
بشیر احمد ڈار (مرتب) انوارِ اقبال، کراچی، اقبال اکادمی پاکستان، مارچ ۱۹۶۷ء
عطاء اللہ شیخ (مرتب) اقبالنامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال، حصہ اول، لاہور، شیخ محمد اشرف تاجر کتب، ۱۹۴۴ء
لطیف احمد خان شیروانی (مرتب) حرفِ اقبال، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اگست ۱۹۸۴ء
محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال، اُردو، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، مارچ ۱۹۸۲ء
محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال، فارسی، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ستمبر ۱۹۸۱ء
محمد دین چشتی (مرتب)، اشرف الطریقة فی الشریعة والحقیقة المعروف بہ "شریعت اور طریقت"، راولپنڈی، کتب خانہ اشرفیہ، س ۔ ن
محمد طفیل (مدیر)، نقوش لاہور، شخصیات نمبر (۲) شمارہ ۵۶، ۶۰، اکتوبر ۱۹۵۶ء
محمد فرید الحق (مرتب) اقبال جہان دیگر، کراچی، گردیزی پبلشرز، ۸ جولائی ۱۹۸۳ء

(ب) انگریزی :

(ب) Frorence Elliott & Michael Summerskill

A Dictionary of Politics, Penguin Books Ltd, **1966.**

Webster's Biographical Dictionary, G. & C. **Merriam** Co., Spring-field, **MASS,** U.S.**A.** 1967

(ج) خطوط :

پروفیسر ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی (دہلی) کا خط مورخہ ۵ فروری ۱۹۸۷ء

" " " " " " ۵ مارچ ۱۹۸۷ء

" " " " " " ۲۸ نومبر ۱۹۸۷ء

پروفیسر ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی (علی گڑھ) " " ۶ اکتوبر ۱۹۸۷ء

بزمِ اقبال کا ایک نیا منصوبہ

علامہ اقبال پر

ملک کے اہم علمی و ادبی جراید میں
شائع ہونے والے مقالات کا انتخاب
(کئی جلدوں میں)

○

علامہ اقبال پر

پاکستان کے اہم کالجوں کے میگزین میں
شائع ہونے والے مقالات کا انتخاب
(کئی جلدوں میں)

بزمِ اقبال۔ لاہور

محمد عبداللہ قریشی

اقبال کے دوست

میاں محمد شاہنواز

میاں محمد شاہنواز بیرسٹرایٹ لا، باغبان پورہ لاہور کی مشہور ارائیں برادری سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ اس خاندان کے چشم وچراغ تھے، جسے "میاں فیملی" کہا جاتا ہے۔

میاں صاحب اکتوبر ۱۸۷۴ء میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام میاں ظہور الدین تھا۔ اس خاندان کے دوسرے افراد میں سے سر میاں محمد شاہ دین ہمایوں چیف جج چیف کورٹ پنجاب لاہور (بعد میں ہائی کورٹ) اور سر میاں محمد شفیع رکن وائسرائیگل کونسل نے بین الاقوامی شہرت حاصل کرکے بڑا نام پیدا کیا سر میاں محمد شفیع نے پہلی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں بھی شرکت کی اور واپس آکر لاہور میں انتقال کیا۔ وہ علم الدین شہید کی لاش حاصل کرنے میں بھی اقبال کے ساتھ تھے اور انھوں نے اپنا پورا اثر ورسوخ استعمال کیا تھا۔ میاں صاحب جب وائسریگل کونسل میں جانے لگے تو اپنا دفتر، اپنا منشی اور اپنے تمام مقدمات علامہ اقبال کے حوالے کر گئے۔ دفتر تو انارکلی بازار میں وہی بیٹھک تھی، جہاں اقبال میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں جانے سے قبل رہا کرتے تھے۔ اور ان کے منشی طاہر الدین نے اپنی دیانت اور وفا سے اقبال کا اتنا اعتماد حاصل کیا کہ حضرت علامہ نے اپنی آخری وصیت میں اپنی جائداد اور اپنے بچوں کی نگہداشت کے ٹرسٹیوں میں ان کا نام شامل کیا۔ شیخ

طاہرالدین نے "دل روز" دوا ایجاد کر کے بھی بڑی شہرت حاصل کی۔

جسٹس سر میاں محمد شاہ دین ہمایوں مرحوم کی دل سوزی، انجمن افروزی اور بلند خیالی کے اقبال اتنے معترف تھے کہ ان کی یاد میں اقبال نے ایک لافانی نظم کہی[1]۔ ان کا انتقال ۲ جولائی 1918ء کو ہوا۔ چند اشعار یہ ہیں۔

اے ہمایوں؛ زندگی تیری سراپا سوز تھی
تیری چنگاری چراغ انجمن افروز تھی
گرچہ تھا تیرا تن خاکی نزار و دردمند
تھی ستارے کی طرح روشن تری طبع بلند
کس قدر بے باک دل اس ناتواں پیکر میں تھا
شعلۂ گردوں نورد اک مشتِ خاکستر میں تھا

ہمایوں سے تعلق خاطر کا اظہار اقبال کے اس شعر سے بھی ہوتا ہے[2]؛

دوش برخاک ہمایوں بلبلے نالید و گفت
اندریں ویرانہ ما ہم آشنائے داشتیم

میاں محمد شاہنواز شرافت کا پیکر تھے۔ سراپا خلوص تھے۔ اقبال کی محبت میں سرشار تھے۔ وہ خود بھی اعلیٰ پائے کے قانون دان تھے۔ ان کی صحت اچھی رہتی تو وہ بہت ترقی کرتے اور ان کی صلاحیتوں سے جو توقعات وابستہ تھیں، وہ پوری ہوتیں

ان کی پہلی شادی میاں نظام الدین کی دختر شمس النساء بیگم (ولادت ۱۰ اگست ۱۸۸۴ء) سے ہوئی۔ وہ سر شاہ دین ہمایوں کی سگی بہن تھیں۔ وہ ایک لڑکا ریاض احمد چھوڑ کر ۳۱ اگست ۱۹۰۶ء کو ۲۲ سال کی عمر میں انتقال کر گئیں۔ میاں ریاض احمد یکم اپریل ۱۹۶۶ء تک زندہ رہے۔

اپریل ۱۹۱۱ء میں میاں شاہ نواز کی دوسری شادی میاں سر محمد شفیع کی دختر نیک اختر جہاں آرا بیگم سے ہوئی۔ اقبال اس شادی میں شریک تھے۔ انھوں نے اس تقریب سعید پر تہنیتی اشعار بھی لکھے اور اس شادی کی تاریخ بھی کہی، افسوس! کہ یہ اشعار اور

تاریخ دست برد حوادث سے محفوظ نہ رہ سکے اور ہمیں دستیاب نہ ہوتے۔

بیگم جہاں آرا شاہ نواز نہایت قابل خاتون تھیں۔ ان کی تعلیم و تربیت بڑے اعلیٰ پیمانے پر ہوئی تھی۔ وہ اپنے باپ کی طرح تحریر و تقریر میں رواں تھیں۔ سیاسی اور سماجی کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی تھیں۔ ایک بار یونینسٹ پارٹی (اتحاد پارٹی) کی طرف سے پنجاب لیجسلیٹو کونسل کی رکن بھی منتخب ہوئی تھیں۔ ان کی تقریریں بڑی سلجھی ہوئی ہوتی تھیں۔ کسی زندہ قوم میں ہوتیں تو نسوانی دنیا میں جہاں آرائی کرتیں۔ پھر بھی ان کی شہرت اتنی زیادہ تھی کہ جب کوئی میاں شاہ نواز کا نام لیتا تھا، تو وہ بیگم شاہ نواز کے حوالے ہی سے پہچانے جاتے تھے۔ بیگم شاہ نواز کا انتقال ۲۷ نومبر ۱۹۷۹ء کو ہوا۔

میاں شاہ نواز اور اقبال کی باتوں میں محبت ہی محبت تھی، بناوٹ نام کو نہ تھی۔ خوشدلی اور شگفتہ مزاجی کے مظاہرے بھی ہوتے رہتے تھے۔ پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ء-۱۹۱۸ء) کے زمانے میں علامہ اقبال اور میاں شاہنواز انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس میں شریک تھے۔ یہ اجلاس اسلامیہ کالج ریلوے روڈ لاہور کے وسیع میدان میں منعقد ہوا تھا۔ ایک نشست میں حضرت علامہ نے چند قطعات سنائے۔ ایک قطعے میں میاں شاہ نواز کے حوالے سے لندن کے ایک پادری پر طنز کی گئی تھی، یہ قطعہ علامہ اقبال کے کسی مجموعۂ کلام میں شامل نہیں۔ مگر اس قابل ہے کہ اسے زندہ رکھا جائے۔ میں نے اسے اپنی کتاب "باقیاتِ اقبال" میں محفوظ کر دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

اخبار میں یہ لکھتا ہے لندن کا پادری
ہم کو نہیں ہے مذہب اسلام سے عناد
لیکن وہ ظلم ننگ ہے تہذیب کے لیے
کرتے ہیں ارمنوں پہ جو ترکان بدنہاد
مسلم بھی ہوں حمایت حق میں ہمارے ساتھ
مٹ جائے تا جہاں سے بنائے شر و فساد[۳۲]

سن کر یہ بات، خوب کہا شہنواز نے
بِلّی جو ہے کو دیتی ہے پیغام اتحاد[۴]

میاں شہنواز خوش حال زندگی بسر کرتے تھے۔ سکنی جائداد اور زرعی اراضی کے علاوہ ایک قدیم تاریخی باغ بھی ان کی ملکیت میں تھا۔ یہ باغ شالامار باغ سے مغرب اور باغبانپورہ کے جنوب میں جرنیلی سڑک کے متصل واقع تھا۔ عہدِ جہانگیری کے کے زمان بیگ مہابت خان نے، جو کچھ عرصہ لاہور کے گورنر بھی رہے، یہ باغ احداث کرایا تھا۔ ایک چھوٹی سی مسجد اور ان کی اپنی قبر بھی اسی میں واقع تھی، زمانے کے اُلٹ پھیر سے سکھ گردی میں محمود خان نامی ایک زمیندار نے اس پر زبردستی قبضہ کرکے زراعت شروع کر دی۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ نے یہ باغ فقیر عزیز الدین کو عطا کر دیا۔ فقیر عزیز الدین کے فرزند فقیر چراغ الدین اور دیگر ورثاء نے یہ باغ جہانگیر اینڈ کمپنی پارسی سوداگران کے ہاتھ نوسو روپیہ میں فروخت کر دیا۔ پارسیوں نے دو ایک کمروں کا اضافہ کرکے وہاں اپنی سکونت اختیار کر لی۔ اس کے بعد یہ باغ پارسی سیٹھوں کا باغ کہلانے لگا۔

۱۸۹۰ء میں میاں شاہنواز کے والد میاں ظہور الدین نے چھ ہزار روپیہ دے کر یہ باغ پارسی سیٹھوں سے خرید لیا۔ اس وقت سے یہ میاں فیملی کے قبضے میں چلا آتا ہے۔ ۱۳۵۸ھ مطابق ۱۹۳۹ء میں شاہنواز کی والدہ نے اس باغ میں واقع مسجد کی مرمت کرائی۔ اس وقت مہابت خان کی قبر مٹ چکی تھی اور اس کا کوئی نشان باقی نہ رہا تھا۔[۵] باقی باغ اچھی حالت میں تھا۔

میاں شاہنواز کریم النفس اور کشادہ دست انسان تھے۔ لوگ انھیں فرشتہ منش کہتے تھے اور یہی الفاظ ان کی قبر کے تعویز پر کندہ ہیں۔ ۱۹۳۲ء میں پہلا "یوم اقبال" بڑی دھوم دھام سے منایا گیا۔ ملک کے تمام بڑے بڑے شہروں میں لوگوں نے خراج عقیدت ادا کیا۔ اقبال اس وقت زندہ تھے۔ میاں شاہنواز نے اس خوشی میں شریک ہونے کے لیے اپنی چند مربع اراضی علامہ کے کم سن بچوں جاوید اور منیرہ

کے نام ہبہ کی اور یہ ہبہ نامہ اپنی محبت کے نذرانے کے طور پر اقبال کی خدمت میں پیش کیا۔

اسی "یوم اقبال" کی تقریب پر سر اکبر حیدری صدر اعظم حیدر آباد دکن نے حضور نظام کے توشہ خانے کی طرف سے ایک ہزار روپے کا چیک بطور تواضع ارسال فرمایا۔ مگر اس میں "تکبر" کا شائبہ نظر آتا تھا، اس لیے اقبال کی غیرت نے اسے قبول نہ کیا اور یہ کہہ کر واپس کر دیا:

تھا یہ اللہ کا فرماں کہ شکوہِ پرویز
دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات
مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر
حسن تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات
میں تو اس بارِ امانت کو اٹھاتا سرِ دوش
کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانندِ نبات
غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات [1]

میاں شاہنواز اکثر بیمار رہا کرتے تھے بلکہ دائمی مریض تھے۔ آخری عمر میں تو بالکل ہی صاحبِ فراش ہو گئے تھے۔ ان دنوں علامہ کی بیماری بھی زور پکڑ گئی تھی، ایک روز میاں صاحب ہمت کر کے اقبال کی مزاج پرسی کے لیے ان کی کوٹھی میں تشریف لائے انہیں موٹر سے اترنے کی زحمت سے بچانے کے لیے اقبال خود ان کی موٹر میں جا بیٹھے اور ایک دوسرے کا حال دریافت کرتے رہے۔ باتوں باتوں میں میاں صاحب نے کہا:

"اقبال! جی چاہتا ہے کہ آپ کا ساتھ میسر آئے، تو ہم اکٹھا حج کو چلیں۔"

اقبال نے مسکرا کر از راہِ ظرافت جواب دیا:

"یہ بڑی نیک صلاح ہے۔ بہت اچھی تجویز ہے۔ اس طرح
ایک ساتھ کیے ہوئے گناہ اکٹھا ہی بخشوا آئیں گے"۔

علامہ اقبال کے انتقال سے کچھ دن پہلے جب میاں شاہنواز کو معلوم ہوا کہ اقبال کی حالت اچھی نہیں تو وہ بے قرار ہو گئے۔ اگرچہ ڈاکٹروں نے انہیں چلنے پھرنے اور حرکت کرنے سے منع کر رکھا تھا، مگر انھوں نے اس کی کچھ پروا نہ کی۔ اپنے خادم سے کہا کہ وہ انہیں جاوید منزل لے چلے۔ موٹر کار جاوید منزل کے برآمدے کے سامنے آکر رُکی ڈاکٹر صاحب برآمدے میں لیٹے ہوتے تھے۔ نہ میاں صاحب میں اتنی سکت تھی کہ کار سے نکل کر اپنے دوست سے ملاقات کر سکیں نہ اقبال ہی چارپائی سے اُتر کر کار کے پاس آ سکتے تھے۔ دونوں کی حالت یہ تھی:

ہماری ان سے ملاقات ہو تو کیوں کر ہو
نہ ان پہ زور کسی کا نہ اختیار میں ہم

دونوں حسرت بھری نگاہوں سے ایک دوسرے کا منہ تکتے اور اشاروں ہی اشاروں میں کچھ کہتے سنتے رہے۔ آخر اقبال نے مدھم آواز میں فرمایا:

"ہماری ملاقات تو چکوے چکوی کی ملاقات بن کر رہ گئی ہے۔
کیا اب ہم اسی طرح ملا کریں گے"۔

اس آخری ملاقات کے چند روز بعد حضرت علامہ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو تبسم بر لب اس جہان سے رخصت ہو گئے مگر میاں صاحب کو ان کے انتقال کی خبر کئی روز بعد دی گئی جس کا انہیں بے حد صدمہ ہوا اور وہ اس حادثے کے بعد زیادہ دن زندہ نہ رہ سکے۔ ۱۱ اگست ۱۹۳۸ء کو وہ بھی اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے اور اپنے آبائی قبرستان میں دفن کیے گئے۔ ان کے لوح مزار پر لکھا ہے:

بسم اللہ الرحمن الرحیم
لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ
مرقد

میاں محمد شاہنواز

ولد میاں ظہور الدین

تاریخ پیدائش اکتوبر ۱۸۷۴ء

تاریخ وفات ۱۱ اگست ۱۹۳۸ء

قبر کے تعویز پر یہ عبارت اور اشعار کندہ ہیں :

یا حیی بسم اللہ الرحمن الرحیم یا قیوم

میاں محمد شاہنواز فرشتہ منش

تاریخ وفات ۱۱ اگست ۱۹۳۸ء

جس فضا میں پُرفشاں ہے اس کی روح جاوداں
کوئی انساں اس کی پہنائی کو پا سکتا نہیں
نام اس کا زندہ و پائندہ و تابندہ ہے
لوحِ ہستی سے اسے کوئی مٹا سکتا نہیں
خوابِ راحت سے جگاتے کیوں ہو سونے دو اِسے
قطرہ تھا دریا سے ہم آغوش ہونے دو اِسے

حفیظ ہوشیارپوری

حواشی

۱۔ بانگِ درا ، ص ۲۵۴

۲۔ معاصرین اقبال کی نظر میں ، ص ۱۱۵

۳۔ شہنواز سے مراد یہاں میاں محمد شاہنواز بیرسٹر ایٹ لا ہیں ۔

۴۔ باقیاتِ اقبال ، ص ۴۵۹

۵۔ نقوش لاہور نمبر ، ص ۳۴۶ ، ۳۵۱

۶۔ ارمغانِ حجاز ، ص ۸۴ ، کلیاتِ اقبال اردو ، ص ۶۹۰

ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی

اقبال اور گوئٹے

علامہ اقبال مشرق و مغرب کی جن ممتاز شخصیات سے متاثر ہوئے ان میں گوئٹے ایک نمایاں نام ہے۔ اقبال نے گوئٹے کے ساتھ اپنی جس وابستگی کا اظہار کیا ہے اس کے پیشِ نظر یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اقبال مشرق میں مولانا روم سے اور مغرب میں گوئٹے سے متاثر ہوتے۔ گوئٹے اور اقبال کے ذہنی روابط کا بیان اور دونوں کا تقابلی مطالعہ ہی اس مقالے کا موضوع ہے۔

جرمن کا یہ عظیم مفکر شاعر، فرانکفرٹ کے مشہور شہر میں پیدا ہوا۔ اس نے ۸۳ سال کی طویل عمر پائی اور اس کا انتقال اقبال کی پیدائش سے ۴۵ سال پہلے ۱۸۳۲ء میں ہوا۔ گوئٹے نے اپنی قانون کی تعلیم مکمل کر کے ملازمت کا آغاز ہی کیا تھا کہ واتی مار کے علم دوست ڈیوک کارل آرگسٹ سے اس کی ملاقات ہوئی اس نے گوئٹے کو اپنے ہاں آنے کی دعوت دی جو اس نے قبول کرلی اور گوئٹے اپنی آخری عمر تک واتی مار میں ہی مقیم رہا اور یہیں مدفون ہوا۔ واتی مار میں وہ مختلف عہدوں پر فائز رہا۔ ڈیوک نے دل کھول کر اس کی قدر افزائی کی۔ گوئٹے کو یہاں اتنی معاشی فراغت اور ذہنی آسودگی میسر آئی کہ وہ تقریباً ساٹھ سال تک اپنے علمی و ادبی مشاغل اور سائنسی تحقیقات میں مشغول رہا۔ گوئٹے کا گھر وسیع اور دل و دسترخوان کشادہ تھے اس لیے یورپ کے ادیب و شاعر ان کی ملاقات کو آتے رہتے تھے، گوئٹے کی

شہرت اس کی زندگی ہی میں ساری دنیا میں پھیل چکی تھی۔ یورپ کے سربرآوردہ اہل قلم گوئٹے کے پرستاروں میں اور اکثر اس کے حلقۂ احباب میں شامل تھے انگلستان میں کارلائل جیسا شخص گوئٹے پر پُرمغز مقالے لکھ رہا تھا۔ کالرج اور شیلے اس کی شاعری کے انگریزی ترجمے کر رہے تھے۔ بائرن کو گوئٹے اپنا معنوی فرزند کہتا تھا (اور بائرن نے Manfred گوئٹے ہی کے نام لکھی)۔ گوئٹے کی اولیں سوانح عمری بھی ایک انگریز جارج ہنری لیوس نے لکھی۔

انگریز اہل قلم کی گوئٹے میں اس دلچسپی نے اس کے قارئین کا حلقہ وسیع کر دیا اور گوئٹے کا نام انگریزی کے توسط سے برصغیر پہنچا۔ گمان غالب یہی ہے کہ گوئٹے تک اقبال کی رسائی اول انگریزی کے ذریعے سے ہوئی ہوگی۔

ادب کے تقابلی مطالعے کو کچھ عرصے سے بین الاقوامی یک جہتی کو فروغ دینے کے لیے بھی استعمال کیا جا رہا ہے۔ اس میں کسی ایک ملک کے شاعر یا ادیب کا کسی دوسرے ملک کے شاعر یا ادیب سے مقابلہ کیا جاتا ہے ان دونوں کے احوال و آثار، فکر و فن اور موضوعات و مطالب کا بڑی محنت سے مطالعہ کر کے مشترکہ نتائج اخذ کیے جاتے ہیں جس مقصد کے لیے یہ کاوش کی جاتی ہے اس کے نیک ہونے میں کوئی شبہ نہیں لیکن اس مطالعے کے لیے صرف نیک نیتی کافی نہیں کسی مشترک بنیاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔ بعض اوقات یہ کاوشیں بالکل بے ثمر رہتی ہیں اور اس ادبی مشق سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ پابلو نرودا اور دین کار سے جب اقبال کا موازنہ کیا جائے گا اس سے جو نتائج برآمد ہو سکتے ہیں اس کے بارے میں شک و شبہے کی گنجائش نہیں۔ لیکن گوئٹے اور اقبال کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ اقبال اور گوئٹے کے روابط کی تاریخ اور ان روابط کے حدود بہت واضح ہیں۔ اس تعلقات کے ارتقاء کی مکمل تاریخ ہمارے سامنے ہے۔

اقبال ۸-۱۹۰۵ء تک اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں یورپ میں رہے لیکن گوئٹے سے وہ سفرِ یورپ سے پہلے ہی متعارف ہو چکے تھے انہوں نے مرزا غالب پر

اردو میں جو نظم لکھی وہ اس تعارف کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہے۔ اس میں اقبال، غالب کا گوئٹے سے موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

اس موازنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گوئٹے کے بارے میں علامہ کا علم سرسری معلومات سے کہیں زیادہ تھا۔ وہ جانتے تھے کہ گوئٹے کا مقابلہ کسی اردو شاعر سے ممکن ہے۔ اس سطح پر گوئٹے کو روشناس کرانے کی اردو میں شاید یہ پہلی کوشش کی تھی جو علامہ کے ذریعے ۱۹۰۵ء میں عمل میں آئی۔

۱۹۰۷ء میں علامہ جرمنی میں آئے یہاں وہ ۲۰ جولائی سے ۵ نومبر تک رہے۔ ان کا قیام ہائیڈل برگ اور میونخ کے شہروں میں رہا۔ ہائیڈل برگ میں انھوں نے اپنی جرمن استاد اور دوست ایما ویگے ناسٹ کے ساتھ گوئٹے اور کچھ دوسرے جرمن شعراء کا مطالعہ کیا۔ اس وقت جرمن زبان میں اقبال کی استعداد کچھ زیادہ نہیں تھی لیکن استاد کی مدد، اپنی ذہانت اور شاعرانہ فطانت کی بناء پر وہ بہت جلد بطن شاعر میں اتر گئے گوئٹے کے فاؤسٹ کا دوسرا حصہ بعض اصطلاحات کی وجہ سے عام جرمن قارئین کے لیے بھی مشکل ہے لیکن اقبال نے جتنی جلدی اس کو سمجھا اس پر ان کے جرمن احباب کو بھی حیرت ہوتی۔ اقبال کو جرمنی میں اپنے قیام کے دوران گوئٹے کو زیادہ پڑھنے اور سمجھنے کا موقع ملا۔ ذہنی روابط کی مستحکم بنیاد اسی زمانے میں پڑی اور یہ روابط اقبال کی آخری عمر تک برقرار رہے۔

۱۹۰۸ء میں اقبال وطن واپس آئے اور ان کی پہلی شعری تصنیف مثنوی اسرار خودی ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی لیکن ۱۹۱۰ء میں اقبال نے اپنی یادداشتوں پر مبنی ایک بیاض مرتب کرنا شروع کی اس بیاض کو ڈاکٹر جاوید اقبال نے Stray Reflections کے نام سے ۱۹۶۱ء میں شائع کیا۔ شذرات فکر اقبال اسی کتاب کا اردو ترجمہ ہے اس کتاب میں اگر کوئی ایک شخصیت چھائی ہوئی نظر آتی ہے تو وہ گوئٹے کی ہے۔

گوئٹے کے بارے میں اس کتاب میں آٹھ اندراجات موجود ہیں اقبال نے یہ اعزاز کسی اور شخصیت کو نہیں بخشا۔ ان اندراجات سے جہاں اقبال کی گوئٹے سے وابستگی کا پتہ چلتا ہے وہیں یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے گوئٹے کا کس قدر گہرا مطالعہ کیا تھا۔

اقبال کی یہ خوش بختی تھی کہ ادبی زندگی کے اوائل ہی میں بعض عظیم مفکرین کے ساتھ ان کے ذہنی روابط قائم ہوتے اور بلاشبہ گوئٹے ان میں سے ایک تھا اپنے شاعرانہ ارتقاء میں گوئٹے کے اثرات کا اعتراف خود اقبال نے ان لفظوں میں کیا ہے:

"جب کسی عظیم ذہن سے ہمارا رابطہ قائم ہوتا ہے تو ہماری روح اپنے آپ کو پالیتی ہے گوئٹے کے تخیل کی بے کرانی سے آشنا ہونے کے بعد مجھ پر اپنے تخیل کی تنگ دامانی منکشف ہوگئی۔"

ایک اور اندراج میں اقبال نے گوئٹے کا شمار ان مفکرین میں کیا ہے جس سے انھوں نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنا سیکھا۔

گوئٹے کی ادبی تصانیف کی فہرست طویل ہے لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ ان میں سے علامہ اقبال نے کس کس کا مطالعہ کیا تھا۔ اقبال کی تحریروں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں گوئٹے کا ڈراما فاوسٹ بہت پسند تھا وہ اس کی تعریفیں کرتے نہیں تھکتے اس کے بارے میں بیاض ہی کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمایے:

"گوئٹے نے ایک معمولی قصے کو لیا اور اس میں صرف انیسویں صدی ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کے تمام تجربات سمو دیے۔ ایک معمولی قصے کو انسان کے اعلیٰ ترین نصب العین کے ایک منظم و مربوط اظہار میں ڈھال دینا، الہامی کارنامے سے کم نہیں یہ ایسا ہی ہے جیسے بے ہنگم ہیولیٰ سے ایک حسین کائنات تخلیق کر دی جاتے۔"

گوئٹے کی دوسری کتاب جو اقبال کو بہت پسند تھی وہ **Westostlischer Diwan**

یا دیوان غرب شرقی ہے جسے اقبال دیوانِ مغربی کہتے ہیں۔ ۱۹۲۳ء میں اقبال نے پیامِ مشرق کے نام سے اسی دیوان کا جواب لکھا اس قسم کی جواب نویسی مشرق کی ایک معروف ادبی روایت ہے شعرا نے مسلمہ شاہکاروں کے جواب لکھ کر جہاں اپنی قدرتِ کلام کا ثبوت بہم پہنچایا ہے وہیں انھوں نے اس جواب کے ذریعے اس شاہکار کی عظمت کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ فارسی کی ادبی تاریخ میں نظامی گنجوی کی مثال ہمارے سامنے ہے انھوں نے پانچ شاہکار مثنویاں تحریر کیں بے شمار شعراء نے خمسہ نظامی کا جواب لکھا ان میں سے امیر خسرو، فیضی اور مولانا جامی قابلِ ذکر ہیں۔ اقبال نے اس قسم کے دو جواب لکھے ہیں ایک تو انھوں نے چودھویں صدی عیسوی کے بزرگ صوفی شاعر شیخ محمود شبستری کی معروف مثنوی گلشن راز کا جواب گلشن راز جدید کے نام سے لکھا۔ اس میں اقبال نے شیخ کے وحدت الوجودی افکار کی تردید کی ہے اور اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے دوسرا جواب گوئٹے کے دیوان کا پیامِ مشرق کی صورت میں لکھا ہے۔ یہ جواب لکھ کر اقبال نے پورے مشرق کی طرف سے ایک طرح کا فرض کفایہ ادا کیا ہے اور اسی بدولت انہیں گوئٹے کے مداحوں میں ایک منفرد اعزاز حاصل ہوا۔ پیامِ مشرق کے دور میں اقبال اور گوئٹے کے درمیان انتہائی ذہنی قربت نظر آتی ہے۔

اقبال گوئٹے سے متاثر تھے ان کے مقلد نہیں تھے اس لیے پیامِ مشرق میں ان کے اثرات تو نظر آتے ہیں مگر تقلید کا نشان بھی نہیں ملتا۔ پیامِ مشرق میں گوئٹے کے دیوان کی کسی نظم کا ترجمہ نہیں ملتا صرف ایک نظم حور و شاعر میں عنوان کا اشتراک ضرور ملتا ہے کیونکہ اس نام کی ایک نظم دیوان میں بھی موجود ہے۔ اس میں گوئٹے کی نظم حور و شاعر کے درمیان ایک مکالمہ ہے اور یہ مکالمہ کافی طویل ہے شاعر جنت میں داخل ہونا چاہتا ہے حور اس کو مجاہد و غازی سمجھ کر اس کے زخم دیکھنا چاہتی ہے تاکہ اس کے بعد اسے جنت میں داخلے کی اجازت دی جا سکے لیکن اقبال کی نظم حور و شاعر گوئٹے کی نظم سے بالکل مختلف ہے اقبال نے خود بھی

ایک ذیلی عنوان کے ذریعے وضاحت کردی ہے کہ ان کی نظم گوئٹے کی نظم کے جواب میں ہے۔ اس نظم میں حور، شاعر سے اس کی بے التفاتی کا گلہ کرتی ہے شاعر جواب میں بہت کچھ کہتا ہے لیکن اس کے جواب کو ان دو شعروں میں سمیٹا جا سکتا ہے ؎

زشرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے

سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے

دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے

نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غمگسارے

دیوان حافظ ۔۔۔ گوئٹے کے دیوان کا سب سے بڑا محرک تھا، گو اقبال اسرار خودی میں حافظ کو مسترد کر چکے تھے لیکن پیام مشرق کی غزلیات پر کم از کم حافظ کے اسلوب کی گہری چھاپ نظر آتی ہے بلکہ غزلیات کے حصے "می باقی" کا عنوان بھی حافظ ہی کے ایک مصرعے سے ماخوذ ہے حافظ کے ان اثرات کو قبول کر کے اقبال نے پیام مشرق کو گوئٹے کے دیوان سے ذرا قریب رکھنے کی کوشش کی ہے۔

پیام مشرق میں بھی اقبال نے گوئٹے کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا ہے اقبال نے یوں تو بہت سے مفکرین کے ساتھ ہم سفری اختیار کی ہے لیکن کچھ دور ان کے ساتھ چل کر انھوں نے اپنا راستہ الگ کر لیا۔ جتنا کوئی انہیں پسند آیا، اس کی انھوں نے اتنی ہی تعریف کی۔ ایک زمانے میں وہ ہیگل کے نظام سے بہت مرعوب تھے لیکن ایک وقت آیا کہ انھیں ہیگل کا صدف گہر سے خالی نظر آیا۔ برگساں سے اقبال کی ہم آہنگی اپنی جگہ لیکن زناری برگساں ہونا انہیں پسند نہیں کیونکہ اس میں خودی کھونی پڑتی ہے۔ نطشے کا دل مومن مگر دماغ کافر ہے۔ کارل مارکس کلیم بے تجلی اور مسیح بے صلیب ہے لیکن مغرب میں ایک گوئٹے ہے جس کی اقبال نے ہمیشہ تعریف کی ہے اور یہ تعریف پیام مشرق میں تو اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہے۔ پہلے خود عقیدت کے جذبات کا اظہار کیا، اسے پیر مغرب کہا، حکیم

حیات کے نام سے یاد کیا۔ اقبال نے اس پر اکتفا نہیں کیا مولانا روم کے منہ سے گوئٹے کی تعریف کرائی یہ گوئٹے کی تجلیل کی انتہا ہے:

گفت رومی اے سخن را جاں نگار
تو ملک صیدا ستی و یزداں شکار
فکر تو در کنج دل خلوت گزید
ایں جہان کہنہ را باز آفرید
سوز و ساز جاں بہ پیکر دیدہ
در صدف تعمیر گوہر دیدہ
ہر کسے از رمز عشق آگاہ نیست
ہر کسے شایان ایں درگاہ نیست
داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

۱۹۳۰ء میں اقبال کے خطبات Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے شائع ہوئے لیکن یہ فلسفیانہ تصنیف بھی گوئٹے کے ذکر سے خالی نہیں اس میں اقبال نے گوئٹے کے دو اقتباس دیے ہیں، ایک کا تعلق اسلام کے بارے میں گوئٹے کی مثبت رائے سے ہے، دوسرے میں وجود باری پر چند خوبصورت اشعار ہیں جن کا اردو ترجمہ سید نذیر نیازی نے اس طرح کیا ہے:

اپنی ہی ذات کے بے پایاں تکرار میں
کیونکہ وہی سدا رواں دواں ہے
کتنی محرابیں ہیں جو بڑھ بڑھ اور مل مل کر
اتنے بڑے قالب کو سہارا دیتی ہیں
ہر شے سے زندگی کی محبت پھوٹ رہی ہے
بلند ترین ستارہ ہو، یا حقیر ترین ذرہ

یہ ساری کش مکش اور ساری جدوجہد
ابدی سکون ہے، ذاتِ خداوندی میں

غرض شاعری ہو یا فلسفہ، گوئٹے اقبال کے لیے ایک معتبر حوالہ بن گیا جس کا استعمال وہ بار بار کرتے ہیں۔

۱۹۳۲ء میں اقبال کی شاہکار تصنیف جاوید نامہ منظرِ عام پر آئی اس میں گوئٹے کا کوئی براہِ راست ذکر تو نہیں ملتا لیکن اس میں تمہید آسمانی اور تمہید زمینی کی تعمیر و تشکیل میں فاؤسٹ کے Prologues اقبال کے پیشِ نظر رہے ہیں۔ اقبال کی آخری تصنیف ارمغان حجاز میں ابلیس کی مجلسِ شوریٰ سے ذہن گوئٹے کے فاؤسٹ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

اقبال کی تصانیف کے اس سرسری جائزے سے گوئٹے اور اقبال کے ذہنی روابط کی تاریخ اور اس کے حدود واضح ہو جاتے ہیں لیکن یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کی تربیت انگریزی نظام تعلیم میں ہوئی اور اس وقت انگریزوں کے اقتدار کا سورج نصف النہار پر تھا۔ دنیا کے اس حصے میں انگریز اور انگلستان ہی ہر معاملے میں حجت کا درجہ رکھتے تھے پھر اقبال جرمنی کی طرف کیوں متوجہ ہوتے اس کے مفکرین سے کیوں اتنا اثر لیا اور شیکسپیئر کو چھوڑ کر انھوں نے گوئٹے کو کیوں مرکزِ توجہ بنایا؟ پہلے سوال کا جواب عہد اقبال کے سیاسی واقعات میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ انیسویں صدی کے اوائل میں، انگلستان کے مقابلے میں جرمنی کی ابھرتی ہوئی قوت کو محکوم ہندوستان کے حق میں نیک فال سمجھا گیا۔ اس ملک سے بڑی بڑی امیدیں وابستہ کر لی گئیں۔ جرمنی اور ترکیہ کے بڑھتے ہوئے تعاون اور روابط کی بدولت جرمنی نے مسلمانانِ ہند کے دل جیت لیے۔ جرمنی نے بھی اپنی خارجہ پالیسی میں "مسلم انڈیا" کو بڑی اہمیت دی۔ وہ ان کی مزاحمتی تحریکوں کے ذریعے برطانوی سامراج کو پریشان کرنا چاہتا تھا قیصر ولیم کے زمانے کی وزارتِ خارجہ کی دستاویزات میں ہندوستان مسلم انڈیا اور غیر مسلم انڈیا میں منقسم ملتا ہے جس کثرت سے اس

زمانے میں یہ ترکیب ان دستاویزات میں استعمال ہوئی ہے اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی۔ ریشمی رومال کی تحریک میں مسلم انڈیا کے لیے جرمنوں کی حمایت کے واضح آثار نظر آتے ہیں۔ ان اسباب کی بناء پر برصغیر کے مسلمان جرمنی کے لیے اپنے دلوں میں ایک نرم گوشہ رکھتے تھے۔ اقبال کا تعلق بھی اس نسل سے تھا جرمنی اور اس کے مفکرین کی طرف سے ان کا میلان بلاوجہ نہیں تھا۔

اقبال کی گوئٹے سے متاثر ہونے کی اولیں وجہ تو گوئٹے کا شاعرانہ کمال ہی ہو سکتا ہے۔ اقبال کو شیکسپیئر اور گوئٹے دونوں پسند تھے لیکن ان دونوں میں قابلِ ترجیح گوئٹے ہی تھا اس کی وجہ خود اقبال نے Stray Reflections میں اس طرح بیان کی ہے:

Both Shakespear & Goethe rethink the Divine thought of Creation. ' There is one unportant difference between them. The realist Englishman rethinks the individual ; the Idealist German the Universe. His Faust is a seeming individual only. In realitye he is humanity individulized.

اسلام کی جانب گوئٹے کا پسندیدہ رویہ بھی اقبال کی گوئٹے سے وابستگی کا ایک اہم سبب تھا گوئٹے کی لائبریری واقع وائی مار میں آج بھی قرآن مجید کے متعدد نسخے اور تراجم، قرآن سے اس کے لگاؤ کا ثبوت ہیں۔ اس کے کلام میں اسلامی تعلیمات کی گونج صاف سنائی دیتی ہے۔ اس کے دیوان کا آغاز جس نظم سے ہوتا ہے اس کا جرمن عنوان بھی ہجرت ہے۔

دیوان میں اس نے خدا کی وحدانیت اس کے حضور تسلیم و رضا اور ایک پیغمبر کی شفاعت پر بہت زور دیا ہے۔ اسلام کے بارے میں دیوان میں ایک جگہ گوئٹے لکھتا ہے:

If Islam means Submission to God.
We all live & die in Islam's dominion:

وہ زلیخا، مریم، خدیجہ اور فاطمہ کا شمار دنیا کی برگزیدہ ترین خواتین میں کرتا ہے۔

گوئٹے کا دیوان، اسلام اور اسلامی تعلیمات کے ذکر سے بھرا پڑا ہے۔ دیوان کے اسی پہلو کی بناء پر گوئٹے کو یہ لکھنا پڑا کہ اگر کوئی شخص اس دیوان کو پڑھ کر مجھ پر مسلمان ہونے کا شبہ کرے تو وہ اپنے اس شبہے میں حق بجانب ہوگا۔

گوئٹے نے اسلام پر باعتبار ایک تعلیمی قوت کے تبصرے کرتے ہوئے ایک بار اپنے سیکرٹری سے کہا:

"تم نے دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں۔ ہمارا کوئی نظام اور رسم پر کیا موقوف ہے کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔"

اس قول کو اقبال نے بھی اپنے خطبات میں نقل کیا ہے۔ گوئٹے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت سے بھی بہت متاثر تھے اور اس نے حضور اکرمؐ کو مرکزی کردار بنا کر ایک ڈراما بھی لکھنا شروع کیا تھا جسے وہ مکمل نہ کرسکا۔ Muhammad Gesang یا نغمۂ محمدی اس کی باقیات میں سے ہے۔ اقبال نے "جوئے آب" کے نام سے اسی کا آزاد ترجمہ پیام مشرق میں شامل کیا ہے۔ اس خوب صورت نظم میں گوئٹے نے نبیؐ کے کردار کا موازنہ ایک رواں دریا کے کردار سے کیا ہے جو زمین کے لیے کیسی کیسی نعمتیں لے کر آتا ہے اور اس کا کردار کتنا انقلاب آفریں ہوتا ہے۔ یہ نظم بھی گوئٹے کی اسلام اور نبی اسلام کے ساتھ اس کی وابستگی کی واضح دلیل ہے اور اقبال ایسے شخص سے متاثر ہوئے بغیر کیسے رہ سکتے تھے کیوں کہ یورپ میں اسلام کے ساتھ تعصب جتنا عام رہا ہے ہمدردی اتنی ہی شاذ رہی ہے۔

گوئٹے اول و آخر مغربی تھا اس کے باوجود مشرق کی جو تجلیل اس کے ہاں ملتی ہے اقبال کو اس نے بہت متاثر کیا۔ گوئٹے کا دیوان مشرق کے ساتھ اس کے

عشق کا زندہ ثبوت ہے لیکن جس مشرق کے ساتھ گوئٹے کو عشق ہے اس کے حدود مشرق وسطیٰ سے آگے نہیں بڑھے۔ ایک مختصر مدت کے لیے وہ ہندو اساطیر کا اسیر رہا لیکن وہ بہت جلد ہندوؤں کے دیوی دیوتاؤں سے بیزار ہو گیا اور ان پر اس نے کھلم کھلا لعنتیں بھیجیں البتہ عرب و عجم کی تعریف سے اس کا دیوان بھرا پڑا ہے۔ وہ کہتا ہے مشرق کس شان سے بحیرۂ روم پر چھایا ہوا ہے۔ وہ واشگاف الفاظ میں کہتا ہے کہ مشرق کے شعراء، مغرب کے شعراء سے زیادہ عظیم ہیں۔ وہ مغرب سے بھاگ کر مشرق کی آغوش میں پناہ لینا چاہتا ہے۔

اسلام اور مشرق کے بارے میں گوئٹے کے نقطہ نظر کے علاوہ، بعض مسائل پر دونوں شاعروں میں اتفاق رائے پایا جاتا ہے ان کے کچھ موضوعات مشترک ہیں ان میں سے ایک موضوع زندگی کے امکانات کے بارے میں ہے دونوں کا نقطہ نظر ایک ہے۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ انسان اپنے عمل کے ذریعے اپنی تقدیر خود بناتا ہے۔ دنیا کھلے امکانات کے ساتھ اس کے سامنے موجود ہے اس لیے انھوں نے ہر اس فلسفے اور عقیدے کی مخالفت کی جو انسان کو عمل کے نتائج کے بارے میں شک و شبہے میں ڈال دے۔ افلاطون کا نظریہ علم ہو یا عقلی پرستی، منفی تصور تقدیر ہو یا وجودی تصوف، برگساں کا اندھا جوش حیات ہو یا نطشے کی تکرار ابدی، ڈارون کا حیاتیاتی جبر ہو یا کارل مارکس کا جبر تاریخ ۔ ۔ ۔ اقبال نے ان سب کو اسی بنیاد پر مسترد کیا کہ یہ سب نظریات انسان کو لذت عمل سے بیگانہ کرتے ہیں۔ ان سب مفکرین کے مقابلے میں گوئٹے انہیں اس لیے بھی عزیز ہے کہ اس نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشوو نما کے تمام مدارج کی نشان دہی بڑی خوبصورتی کے ساتھ کی ہے۔

گوئٹے اور اقبال دونوں زندگی کے بارے میں ایک متوازن نظریہ رکھتے ہیں دونوں زندگی کے مادی پہلو کے ساتھ ساتھ اس کے روحانی پہلو کی اہمیت سے بھی غافل نہیں ہیں۔ گوئٹے نے دیوان کے ذریعے مغرب کو اس کی بڑھتی ہوئی مادہ پرستی

سے خبر دار کیا ہے اور اس کے معاصر ہائنے کا دیوان پر یہ تبصرہ بالکل بجا ہے :

یہ دیوان ایک گلدستہ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا
ہے اس دیوان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب
اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے
سے حرارت کا متلاشی ہے۔

اقبال نے زندگی کے روحانی پہلو پر اپنے خطبات اور کلام میں بہت کچھ لکھا ہے اقبال نے خطبے میں ایک بڑی پتے کی بات کہی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں :

"آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات
کی ایک روحانی تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور کلی اہمیت کے
وہ بنیادی اصول جو روحانی بنیاد پر انسانی سوسائٹی کے ارتقا کا
رُخ متعین کرسکیں۔"

دونوں شاعر جدوجہد اور حرکت وعمل میں انسانی بقا کا راز دیکھتے ہیں گوئٹے کے خیال میں زندگی کے ابدی تسلسل کا عقیدہ جدوجہد کے تصور کا لازمی نتیجہ ہے کیوں کہ اگر کوئی شخص زندگی کے آخری لمحے تک مصروفِ عمل رہتا ہے تو قدرت ایسی پختہ روح کو ایک خارجی شکل اور ایک دوسرا وجود دینے پر مجبور ہو جاتی ہے تاکہ وہ اس فرد کو جدوجہد میں زندہ رکھ سکے۔ اقبال کے نزدیک ذاتی بقا، ذاتی جدوجہد سے حاصل ہوتی ہے انسان تو اس کا بس ایک امیدوار ہے۔

خیر وشر کے ازلی موضوع پر بھی اقبال گوئٹے سے مختلف ہیں۔ گوئٹے کے خیال میں زندگی میں خیر وشر کی دو قوتیں ہیں جو متضاد جہتوں پر عمل پیرا ہیں لیکن خدائی مقصد پورا کرنے میں دونوں ایک دوسرے سے تعاون کرتی ہیں۔ گوئٹے ماضی کی ثنویت پر یقین نہیں رکھتا لیکن وہ اس دنیا میں شر کی کارفرمائی سے بھی آنکھیں بند نہیں کرتا اس کی رائے ہے انسان کی بہترین خصوصیات خیر وشر کے عمل اور ردعمل سے ہی جنم لیتی ہیں۔

اقبال نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کئی جگہ کیا ہے۔ پیام مشرق کی ایک مثال دیکھیے:

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست
زبان لرزد کہ معنی پیچدار است
برون از شاخ بینی خار و گل را
درونِ او نہ گل پیدا نہ خار است

گوئٹے اور اقبال دونوں سمجھتے ہیں انسان کی شخصیت کے ارتقا اور اس کے حرکت و عمل کے لیے ابلیس کا وجود ضروری ہے۔ گوئٹے کے خیال میں ابلیس انسان کا ایسا ساتھی ہے جو اسے ہر لحظہ چوکنا رکھتا ہے کہ کہیں وہ سو نہ جائے یا سست نہ ہو جائے۔ یہی بات بالِ جبریل میں ابلیس، جبریل سے کہتا ہے ؎

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو

گوئٹے اور اقبال ان شباہتوں کے باوجود اپنی اپنی تہذیب کے نمائندے ہیں، اس تہذیب کے جس میں ان کی جڑیں پیوست ہیں۔ ان کی عظمت کا راز اس میں ہے کہ انھوں نے اپنی اپنی جگہ مضبوط رہتے ہوئے بھی مشرق و مغرب کے درمیان ایک پل تعمیر کرنے کی کوشش کی۔

مقالہ : ڈاکٹر محمد اجمل
ترجمہ : شہزاد احمد

ماورائی انسان پسندی کے امکانات اور اقبال

انسان پسندی نے، جو یورپ میں نشاۃِ ثانیہ کے بعد غالب فلسفہ کے طور پر اُبھری، بہت سے جدید مفکرین اور فلسفیوں میں مختلف نوعیّت کے ردِّ عمل پیدا کیے۔ یہ انسان پسندی ہی تھی جس نے انسان کو ذاتی قدر کے طور پر ابھارا۔ اسے یہ حق عطا کیا کہ وہ اپنی مذہبی اور اخلاقی تربیت خود کر سکے۔ اسے یہ خصوصی اختیار بھی حاصل ہوا کہ وہ کائنات کی دریافت میں آخری حدود تک جا سکے اور یہ بھی کہ فطرت کو مسخر کرے، قابو میں لائے اور اُسے (فطرت کو) اپنی خواہشات اور امنگیں پوری کرنے پر مجبور کرے، ابتداء میں 'انسان پسندی' نے انسان کو اپنی عظمت اور لامحدود اہلیت کی واثق امید دلائی، چنانچہ انسان باقاعدہ طور پر انسان کا مطالعہ بن گیا۔ پھر وہ کونیاتی سٹیج کا ہیرو اور تمام قلمرؤوں کا فاتح نظر آنے لگا۔ تاریخ کے باقی ادوار کے برعکس اس نے اپنا مقدر خود بنایا اور قدرت کے دوسرے تمام مظاہر اور چیزوں پر مکمل اختیار حاصل کرنے کی غرض سے پیش رفت کی۔

فرانسیسی فلسفی اور تاریخ دان مائیکل فوکالٹ Mickel Foucault انسان کے بارے میں لکھتا ہے :

"ایک بات بہر حال یقینی ہے کہ انسان نہ تو قدیم ترین ہے اور نہ ہی وہ کوئی ایسا مستقل مسئلہ ہے جو انسانی عمل کو درپیش رہا ہو اگر ہم نسبتاً مختصر طور پر تاریخ وار ادوار (زمانے) کا مطالعہ کریں اور سولھویں صدی سے یورپی ثقافت کی جغرافیائی حدود مقرر کرلیں، تو پھر یہ حتمی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ انسان اس عہد کی حالیہ ایجاد ہے۔"

اقبالؒ کو یہ گلہ تھا کہ اس سے پہلے کے مسلم فلسفیوں نے تصورِ ذات Self پر خاطر خواہ توجہ نہیں دی۔ انھوں نے البتہ یہ ضرور تسلیم کیا کہ صوفیا نے ذات کا مطالعہ منظم طریقے اور سائنسی بنیادوں پر کیا ہے۔ اقبالؒ کا یہ ایمان تھا کہ مسلم سائنسدان اور مفکر مجموعی طور پر صحیح معنوں میں انسان پسند تھے۔ اسلامی دنیا میں اقبالؒ واحد فلسفی ہے جن کا اعتقاد یہ ہے کہ 'انسان پسندی' سے جن اقدار نے جنم لیا بنیادی طور پر وہ اسلامی ثقافت ہی سے مستعار ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اسلامی دنیا کو مغرب سے الگ تھلگ محسوس نہیں کرنا چاہیے۔ یورپی انسان پسندی، اصل میں مسلم تہذیب اور تمدن کی وراثت ہے۔ صاحب زادہ آفتاب احمد کے نام ایک خط میں علامہ اقبالؒ نے لکھا :

"یورپ میں انسان پسندی کی تحریک بہت حد تک ان قوتوں کی پیداوار ہے جسے اسلامی فکر بروئے کار لایا۔ یہ کہنا قطعاً مبالغہ نہ ہوگا۔ آج سائنس اور فلسفے کے روپ میں جدید مغربی انسان پسندی کا شرکتی اعتبار سے، اسلامی ثقافت ہی کا ایک اضافی شاخسانہ ہے۔ آج نہ تو اہلِ یورپ کو اور نہ ہی مسلمانوں کو اس حقیقت کا اندازہ ہے۔ کیوں کہ بہت سے مسلمان مفکرین کے مسودات، یورپ، ایشیا اور افریقہ کے کتب خانوں میں غیر شائع

شدہ اور بکھرے پڑے ہیں ۔ آج کے مسلمانوں کی بے خبری اتنی شدید ہے کہ وہ اس شے کو بھی اسلام کے خلاف سمجھتے ہیں جس کی عمارت اسلام کی اپنی ہی ثقافت پر تعمیر کی گئی ہے ۔ مثال کے طور پر اگر کسی مسلم جیّد عالم کو یہ علم ہو کہ آئن سٹائن جیسا کوئی نظریہ اسلام کے سائنسی حلقوں میں سنجیدگی سے زیر بحث رہا ہے ۔ (ابو المعالی بقول ابنِ رُشد Averrroes) تو آئن سٹائن کا یہ نظریہ انہیں کم بدلیسی معلوم ہوگا ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جدید استقرائی منطق سے اس کی بیزاری یا نفرت ختم ہو جائے ، اگر اسے یہ اندازہ ہو کہ منطق کا تمام جدید نظام ، ارسطو پر رازی کے معروف اعتراض سے شروع ہوا تھا ۔"

مگر ایک تحریک اور بھی ہے جو اپنی روحانی توانائی کے باعث بہت طاقت ور ہے اور اس نے 'انسان پرستی' کے خلاف بھرپور حملہ کیا ہے ۔ یہ ایک صوفی تحریک ہے جس نے جدیدیت کے عقیدے کے پھیلنے کے ساتھ ہی اس پر تشویش کا اظہار کیا تھا ۔ انسان پسندی بھی جدیدیت ہی کی حلیف ہے ۔ مثال کے طور پر ایک مُسلم درویش رینے گینوں نے انسان پسندی کے خلاف ایک زور دار انتقاد تشکیل دیا ہے ۔ رینے گینوں لکھتے ہیں :

"ایک لفظ تھا جو نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں متعارف اور مشہور ہوا ۔ اس لفظ نے بعد میں آنے والے جدید تہذیب کے پروگرام کا خلاصہ پہلے ہی سے بیان کر دیا ۔ یہ لفظ 'انسان پسندی' تھا جس نے ہر شے کو کاٹ پیٹ کر پوری طرح انسانی پیمانے کے مطابق بنا دیا اور اعلیٰ مدارج سے تعلق رکھنے والے تمام اصول کالعدم کر دیے گئے ۔ استعارۃً آپ یہ سمجھ لیں کہ کرۂ ارض پر اقتدار حاصل کرنے کے لیے سماوی اقدار سے منہ موڑ لیا گیا تھا ۔ ان لوگوں کا دعویٰ تھا

کہ وہ یونانیوں کے پیروکار ہیں مگر یونانی اس سمت میں اتنی دور نہیں گئے تھے۔ اس دور میں بھی نہیں جب اُن کی خرد انحطاط کی آخری حدوں کو چھو رہی تھی۔ افادی معاملات کو کم از کم انھوں نے پہلا مقام کبھی عطا نہیں کیا تھا مگر انسان پسندوں نے جلد ہی یہ کام کر دکھایا۔ انسان پسندی نے شروع ہی سے لادینیت کی صورت اختیار کی اور ہر شے کو انسان کے قد کے برابر کرنے کی کوشش میں وہ خود مقصود بالذات ہوگئی۔ جدید تہذیب درجہ بدرجہ زوال پذیر ہوتے ہوتے اپنی انتہائی پستی تک پہنچ گئی۔ اس کا مقصد اس ضرورت کی سطح سے کچھ ہی بلند ہے جو اس کی مادی فطرت میں پوشیدہ ہے اور یہ مقصد بھی بہر صورت فریبِ نظر ہے، کیوں کہ وہ مسلسل ایسی مصنوعی طلب پیدا کر رہی ہے جسے پورا کرنے کی وہ امید بھی نہیں کر سکتی۔ کیا جدید دنیا اپنی جستجو کا سفر پستی کی ہلاکت خیز ڈھلوان تک طے کرے گی یا اس سفر کے نتیجے میں کوئی ایسا احیا جنم لے گا، جیسا کہ یونانی اور لاطینی تہذیب کے زوال کے بعد معرض وجود میں آیا تھا کیا وہ اس موقع پر عالم اسفل کی پستی تک گرنے سے بھی محفوظ رہے گا؟"

اسی طرح ایک اور عظیم صوفی ایف شوان لکھتے ہیں:

"یورپی تہذیب کے لیے انسان اور فرد کی سرفرازی ہی صدیوں سے مرکزِ نگاہ رہی ہے خواہ اس کا نقطہ نظر خردمندانہ یا جذباتی ہو یہ ظالمانہ طریقِ کار کی غمازی کرتا ہے۔"

شوان نے یہ اشارہ بھی دیا ہے کہ مشرق کے بہت سے روشن ضمیر حضرات بھی جدیدیت کی ترغیب کے سامنے سپر انداز ہو رہے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

"ہمیں آج پیدا ہونے والے ان خطرات کے امکانات کو ہرگز نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، نہ ہی جو چھاپے خانے کی مدد سے قدیم طرز پر مشتہر ہونے والے مواد میں پہلے دن سے موجود ہیں اور اسی طرح کے دوسرے آلات جو مدرس اور اس کی تدریس دونوں کے لیے اس طریقے سے استعمال کیے جائیں کہ وہ آسانی سے ایک شخص کی ذاتی خوشامد بن جائیں اور دوسرے کی شخصیت بگاڑ دیں اور اس کے کردار میں ہلکاپن پیدا کر دیں۔ یہ لالچ کہ کوئی ایسا نظریہ تخلیق ہو جو کم و بیش آج کے غیر مقبول حقائق کی جان بوجھ کر پردہ پوشی کرنے پر انحصار کرے، اصل میں وہ ہے جس پر موجودہ زمانے کے کم حیثیت دماغ خوش دلی سے لبیک کہتے ہیں اور اسے اپنا روحانی پیشوا (اگر یہ اصطلاح استعمال کرنے کی جسارت کی جائے) مانتے ہیں۔ یہ کوئی ایسا واقعہ نہیں جو شاذونادر ہی پیش آتا ہو۔ اس بیان کا اطلاق خاص طور پر اُن لوگوں پر، خواہ وہ مدرس ہوں یا ان کے قریبی حلقے سے یا محض پسند کرنے والے ہوں، ہوتا ہے جو اپنی روایت کے ساتھ ظاہری طور پر چمٹے رہنے کے باوجود جدید مغرب سے درآمد ہونے والی لادینی تدریس سے لاشعوری طور پر تھوڑا بہت اثر ضرور قبول کرتے ہیں۔ انھوں نے جس آسانی سے اس تدریس کو قبول کیا ہے وہ یہ حقیقت آشکار کرتی ہے کہ اُن کے فہم و شعور کا معیار افسوس ناک حد تک پست ہے، جب ہی وہ اپنے اس واضح فرق میں امتیاز نہ کر سکے۔ یہ معاملہ یہیں ختم نہیں ہوتا اس کے ساتھ ایک اور مسئلہ بھی سامنے آتا ہے۔ روحانیت کی تعلیم دینے والے اساتذہ جو اپنے پیشے میں قدرے سنجیدہ بھی ہیں، اپنے آپ کو اس سے

الگ تھلگ رکھتے ہیں، تاکہ جو حکمت وہ لوگوں تک پہنچانا چاہتے ہیں، اس حد تک نارسا ہو کر اس کی چھان پھٹک نہ کی جا سکے۔ گویا کہ یہ سب کچھ غیر استعداد کے لیے کیا جاتا ہے۔ ان لوگوں کے لیے دروازے کھلے رکھے جاتے ہیں جو خدا کی رحمت سے وہاں تک رسائی حاصل کر لیں اور مناسب قیمت ادا کرنے کے لیے بھی آمادہ رہیں۔"

انسان پسندی پر اس نوع کی جو شدید الزام تراشی کی گئی ہے تو اس میں ایسا کرنے کے جوازات موجود ہیں۔ یہ درست ہے کہ انیسویں صدی کی مادیت نے روح Spirit کا نظریہ منہدم کر دیا تھا۔ فرائیڈ نے مذہب کو خبط غلو Obsessional Neurosis کی سطح تک گرا دیا اور لامتناہی کے ساتھ یکتائی محسوس کرنے کے عمل کو ایسی مراجعت قرار دیا جو بچے کی ماں کے ساتھ ہم زیستی Symboisis سے عبارت ہے۔ وہ تمام اشیاء اور اشخاص جن کے گرد تقدس کا ایک ہالہ قائم تھا، یہ کہہ کر رد کر دیے گئے کہ یہ بچپن کے زمانے میں چاند اور سورج کے تجربے کا ادراک ہے۔ تمام خوابوں کا تجزیہ یوں کیا گیا گویا وہ آرزو مندانہ تخیل اور ایسا سراب صفت چہرہ مہرہ ہے جو انسان کی لاشعوری خواہشات کی اصل فطرت کو چھپائے ہوئے ہے۔ اڈ، ایگو اور سپر ایگو کی صورت میں انسانی شخصیت کی تشریح سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ مضبوط بنیادوں پر استوار ہے لیکن جب ان تصورات کی تنقیدی جانچ پڑتال کا مرحلہ آیا تھا تو اڈ کو توانائی کا اصل منبع قرار دیا گیا اور ایگو اپنی مدافعتی میکانیت کے ساتھ اڈ اور بیرونی حقیقت کے مابین ثالث قرار پایا۔ فرائیڈ کے نظریے کے مطابق ایگو کے پاس اپنا کوئی اختیار نہیں۔ ایگو جو معقولیت Reason کا متبادل سمجھا جاتا ہے، پھر اس قابل نہ رہا کہ اسے اس حقیقت کی تلاش اور اثبات کا حوالہ بنایا جائے جس پر کسی اور ذریعے سے رسائی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح سوپر ایگو بھی ہے جو اشیاء کے باطنی انضباط کا نمائندہ ہے۔ اس میں والدین اور معاشرتی عوامل شامل ہیں۔ جس شے

کو ضمیر سمجھا جاتا ہے اور جو صحیح اور مناسب افعال کے انتخاب اور عمل کا رجحان تھا، اب معاشرتی امکانات اور ممانعت کی صدائے بازگشت کے سوا کچھ نہ رہا۔ اس نقطۂ نظر کے لحاظ سے ضمیر کی آواز عوام کی آواز ہے۔ یہ نقطۂ نظر جدید انسان اور عہد حاضر کے لحاظ سے یقیناً درست ہے، مگر جب یہ نظریہ ہر طرح کے ضمیر کا احاطہ کرنا چاہے تو تنگ نظری بن جاتا ہے۔ جیسا کہ ایرک فرام نے بتایا ہے کہ ضمیر اور سوپر ایگو کے درمیان ایک لازمی معیاری تفریق ہے۔ سپر ایگو خول ہے، معاشرتی خول اور ضمیر ذات کا اظہار ہے۔ صرف اس وقت جب کسی روحانی ذریعے سے سوپر ایگو کی شدت کم کر دی جاتے، تو ضمیر آزادی سے اپنا اظہار شروع کرتا ہے۔ یہ ایک طرح کی تحویلیت Reductionism ہے جو رینے گینوں کی واضح تشریح کے عین مطابق ہے۔

انیسویں صدی کے مفکرین نے انسان کی عظمت کا دعویٰ کرتے ہوئے ایگو اور ذات Self کے تصور کو ہم معنی قرار دیا تھا، مگر جب آہستہ آہستہ انسانی شخصیت کی نشو و نما کے بارے میں امتیازات ابھرے، تو وہ فرائیڈ ہی تھا جس نے یہ دریافت کیا کہ ایگو جس کے اعمال، 'اصولِ حقیقت' کے زیر اثر بروئے کار آتے ہیں اصل میں مدافعتی میکانیت کا ایک سلسلہ ہے۔ ایگو کے ذمے بڑا کام یہ ہے کہ وہ اِڈ سے ابھرنے اور فوری تشفی طلب کرنے والی خواہشات کو ٹالتا ہے۔ اڈ تو چاہتا ہے کہ اس کی ہر خواہش بلا تاخیر پوری کر دی جائے، مگر ایگو بیرونی حقیقت کے پیشِ نظر اس میں خلل انداز ہوتا رہتا ہے۔

ایگو کا بڑا مقصد لذت حاصل کرنا ہے، مگر یہ (لذت) تاخیری، مسروقہ اور قائم مقام ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی لذت ہے جس کا حصول شعبدہ بازی اور مدافعتی میکانیت سے ممکن بنایا جاتا ہے۔ ایگو اور اڈ کے درمیان توازن سپر ایگو کی مدافعت کے باعث مزید تقسیم ہو جاتا ہے۔ سُوپر ایگو لاشعوری طور پر نشو و نما پاتا ہے، گوشمالی کرتا ہے، سزا دیتا ہے اور بعض اوقات تو فرد کی صحت مند ادراکی قوت کو سلب کر کے اپنا دیوانہ بنا لیتا ہے۔ سُوپر ایگو جب زیادہ شدت اختیار کر لے، تو انعکاس

Projectivity کا رجحان پیدا کر دیتا ہے۔ فرد اپنے جذبات کا انکار کرتا ہے اور پھر انہی جذبات کو دوسروں میں دیکھنا شروع کر دیتا ہے۔ یہ بہرحال ہنز ہارٹ مین Heinz Hartman تھا جس نے سب سے پہلے یہ تصور دیا کہ الیغو اپنی فعلیت میں آزاد ہے، وہ خود اعتمادی کے ساتھ دلچسپیوں اور جذبات کی پرورش کر سکتا ہے اور یہ سارا عمل محض دبی ہوئی خواہشات کی سطح تک گرایا نہیں جا سکتا! لیکن یہاں بھی اہم اور خاص کارفرمائی اصولِ لذّت ہی کی ہے۔ حقیقتِ مطلق کا ادراک اور اُسے سمجھنے کی خواہش، زوال پذیر کر کے دبی ہوئی خواہشات کے پاتال میں مقیّد کر دیے جاتے ہیں۔

یہ محض تمام چیزوں کو خالصتاً انسانوں کے تناسب تک ہی تحویل کر دینا نہیں جس کا ریفے گینوں گلہ مند ہے بلکہ یہ تحویل نیم وحشی حیوانی نراجی Anarchical تناسب تک آجاتی ہے، یہ انسان پسندی نہیں رہتی بلکہ تحت الانسان پسندی Sub-humanism بن جاتی ہے۔ انسان تحت الانسانی مخلوق بن گیا ہے کیوں کہ اس پر بہت سی غیر عقلی خواہشات اور عوامل بُری طرح مسلّط ہو گئے ہیں، چنانچہ انسان ایک ترقی پذیر حیوان ہے۔

یہ رجحان بھی اوپر بیان کیے گئے ہیں رجحان سے مماثلت رکھتا ہے۔ یہ اس سے مماثل بھی ہے اور جداگانہ بھی۔ یہ مختلف اور بدتر ہے۔ فرائیڈ نے اگرچہ لاشعوری قوتوں کے ساتھ عظیم تر اہمیت وابستہ کر دی، مگر اس نے شعور کے وجود کو ضرور تسلیم کیا، جس شے کو جان میک مرے John McMurray نے اختباط تحلیل نفسی کا نام دیا ہے، یہ معانی رکھتی ہے کہ تحلیلِ نفسی کا نظریہ لاشعوری عوامل کے ساتھ زیادہ اہمیت منسلک کرتا ہے، مگر حقیقی تخلیقی عمل میں یہ شعور ہی ہے جسے اعلیٰ ترین قدر کا مقام حاصل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرائیڈ نے نہ صرف شعور کی موجودگی کو تسلیم کیا ہے بلکہ تحلیلی پریکٹس میں اسے علّتی استعداد بھی قرار دیا ہے۔

ایک اور قدم بھی ایسا ہے جو تحت الانسان کے نشیب میں اترتا ہے اور یہ

مکتبِ فکر کرداریت Behavourism کی شریعت کے تحت آتا ہے۔ کرداریت اس بنیادی مفروضے کے ساتھ بات شروع کرتی ہے کہ شعور کا وجود نہیں۔ اس کا عقیدہ یہ نہیں کہ شعور میں علتی استعداد Causal efficency موجود نہیں، بلکہ کوئی ایسی شے سرے سے موجود ہی نہیں جسے شعور کا نام دیا جا سکے۔ کرداریت کے نزدیک مطالعہ کیے جانے کے قابل واحد حقیقت وہ حقائق ہیں جن کی سرِعام تصدیق کی جا سکے۔

اس تحریک کا فلسفیانہ نقطۂ عروج اس وقت آیا جب بی ایف سکنر B.F. Skinner کی کتاب "ماورائے آزادی و مرتبت" Beyond freedom and dignity شائع ہوئی۔ اس میں سکنر نے آزادی اور مرتبے جیسے تمام تصورات کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں قدریں اب قائم رہنے کے قابل نہیں خواہ مشروطیت کلاسیکی ہو یا مروّج Operant ہر انسان کو ایک بے ارادہ، بے شعور اور بے مرتبہ خودکار مشین کی سطح تک گرا دیتی ہے۔ یہ گراوٹ صحیح معنوں میں تحت الانسان کی حدود میں ایک اور نوعیت کی گراوٹ ہے۔

لیکن انسان پسندی جدید شعور کے ساتھ مربوط ہو چکی ہے، یہ ایک ایسی تضمین Connotation کی حامل ہے جس کی گہری جڑوں کا تعلق اس روایت کے ساتھ ہے جسے لادینی طرزِ احساس کہا جاتا ہے۔ لادینیت کا یہ شعور مادے کی بلوغت سے پھوٹتا ہے اور زندگی کی اہمیت حسّیات کی بے رحم زینت میں تلاش کرتا ہے معنوی جدلیّت، فطرت کی طرح، نامعلوم راستوں پر سفر کرتی ہے اور یوں یہ چکّر اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے، وہ خاص لفظ جس کے معانی لادینیت میں سیری Saturation تک پہنچ چکے ہیں، آہستہ آہستہ اس تنہا ذریعے کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کی وجہ سے معاشرتی سائنس دان، لادینی مادیت کے مردہ نتائج سے گریز کی صورت نکالتے ہیں۔

انسان پسندی کا منبع تلاش کرنے کے لیے سولھویں اور سترھویں صدی کے یورپ

کی نشاۃ ثانیہ تک جانا پڑتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ سے پہلے کے زمانے کے روایت پسند معاشروں میں انسان اپنی ذات کا اندازہ کسی اور حوالے سے کرتا تھا، کبھی بہت سے دیوتاؤں کی مدد سے اور کبھی خدائے لاشریک کے حوالے سے، مگر نشاۃِ ثانیہ یا احیائے علوم کے ساتھ حوالے کے ذریعے عوام کا ذات پر ایمان متزلزل ہو گیا اور انسان نے ذات کو بالکل الگ تھلگ کر کے اس کے بارے میں سوال اٹھانے شروع کر دیے، چنانچہ ذات ہی ادب، فلسفے اور فنونِ لطیفہ کا اصل مدعا ٹھہری۔ مونٹین Montaigne اپنے تجربات کو فن کے اصل رنگ میں دیکھنا چاہتا تھا۔ وہ خود اپنا شاہد بننے کی خواہش رکھتا تھا اور اس کی اپنی شہادت ہی تجربے کی مستند ہونے کی اصل دلیل تھی۔ وہ اپنے خیالات، احساسات اور اعمال کا غیر جانبدار تماشائی تھا۔ جو کچھ اس کے تماشائی نے دیکھا، اس نے احتیاط سے بلکہ بہت احتیاط اور خلوص کے ساتھ تحریر کر دیا۔ میں نے 'خلوص' سے کہا ہے کیوں کہ خلوص وہ جوش و جذبہ تھا جسے انسان پسندی نے پروان چڑھایا۔ وہ لفظ اور عمل کے مابین قریبی تعلق کا مدعی تھا، لیکن اپنے آپ کو بیان کرنے سے اسے اپنے آپ کو سمجھنے میں کوئی مدد نہ ملی، ڈیوڈ ہیوم David Hume کی طرح تمام تشریحات انتہائی حد تک بیان کر دینے کے باوجود اس نے اپنے آپ سے سوال کیا:

"کیا مجھے کچھ علم ہے؟"

ڈیکارٹ Descartes نے بہت برجستگی سے اپنے استفسار کی شہریت خود بنائی۔ جب تشکیک نے روایتی اعتقادات کی عمارت ڈھا دی، تو وہ اس نتیجے پر پہنچا Cogito, ergo sum "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں"۔ I think, therefore I am اپنی ذات کو قائم کرنے کے بعد اس نے دو مکان Space تخلیق کیے، مگر ان کا آپس میں کوئی رشتہ نہ قائم ہو سکا۔ ان کا نام ذہن Mind کا مادّہ Matter ہے۔ جو مغالطے Fallacies ڈیکارٹ

سے منسوب کیے جاتے ہیں، یہ ان میں نہلک ترین ہے : کیوں کر اس سے ایک ایسی ثنویت Dualism کو جنم دیا، جس میں مادہ جوہر کے طور پر انسانی مسائل کو حل کرنے کے ضمن میں عظیم تر قوت اور عظیم تر اہلیت کا حامل تھا۔ ڈیکارٹ کے بعد آنے والے مفکرین میں سے صرف چند کا شمار استثنا میں ہوتا ہے جیسے لائبنیز Leibniz سپنوزا! Spinoza ان کے علاوہ جرمن عینیت پسندوں کے سوا سبھی ذہن کو مادے کی سطح پر زوال پذیر تسلیم کرتے رہے، کیونکہ وہ روح Spirit اور فطرت کے اندرونی تصادم کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ فطرت نے اپنے خود اختیار قوانین انسان کی آقائی کی جدوجہد میں ہاتھ سے دینے شروع کر دیے، مگر جلد ہی پہیہ اُلٹا گھومنے لگا۔ فطرت کا آقا اس کا غلام بن گیا۔ مشین اور ٹیکنالوجی انسان کی تشفی کے آلات ہیں، مگر وہ خود ہی تھوڑی ہی دیر میں عظیم تکنیکی منصوبوں کے ہاتھ میں آلہ بن گیا۔ اُس کی فطرت میں کوئی خاص شے سوائے میکانکی اضطرار Reflox کے باقی نہ رہی، مگر وہ اپنے بندی خانے میں محبوس پڑا یہی سمجھتا رہا کہ آقا وہی ہے۔ کوئی سائنسی آلہ منکسر المزاج نہیں ہوتا، کیونکہ انکسار کا تعلق تو باطن کے ساتھ ہوتا ہے۔

انسان پسندی کے علم الانسان Anthropology کی ایک اور خاصیت، اقدار کی اضافیت پر ایمان ہے۔ اخلاقیات اقدار کی آوارگی Arbitrariness کا مطالعہ قرار پائی، یہاں تک کہ آج کل کے فلسفی بھی اخلاقی فیصلوں کو ایسی لسانی اختراعات قرار دیتے ہیں جو قابو پانے کے لیے رائج کی جائیں، چنانچہ سچ، افادے اور عملیت Pragmatism کا متبادل ٹھہرایا گیا اور وہ فلسفے کا آغاز کار کرنے والے Entrepreneur بن گئے۔

جمالیات میں بھی ایک نرالی قسم کی داخلیت ابھری اور اس نے سٹیج پر قبضہ کر لیا، یہ داخلیت نہ تھی جس نے اپنے لیے آئینہ بننے کا کردار ادا کرنے سے انکار کیا تھا، اسے مستند ہونے کے لیے ایک بگاڑ Distortion کی ضرورت تھی، چنانچہ

اس نے ایک نفسیتی Psychotic تناظر تلاش کیا جس نے اسے روایتی فارم Norm سے الگ تھلگ کر دیا۔ اس نے ریا کاری کی بدصورتی دیکھ لی، لیکن اسے واحد معاشرتی حقیقت قرار دیا۔ حسن کا مشاہدہ کرنے کے لیے اسے حسن تخلیق کرنا پڑا۔ اور ایسا کرنے کے لیے اسے حسیات کی خلاف ورزی کرنے کی ضرورت پیش آئی اور یوں اس نے حسیاتی اشکال میں ایک منظم بے قاعدگی متعارف کرائی۔ خلوص کی خواہش کی تشفی کا اس کے پاس ایک ہی ذریعہ تھا، چنانچہ اس نے مُحدّب شیشے میں اُلٹا عکس مشاہدہ کیا۔ اس نظریے کے سربرآوردہ مبلغ عظیم فرانسیسی شاعر Rimbaud ہے۔ رمبو لکھتا ہے:

"اگر پرانے فاتر العقل لوگوں نے ابھی تک سوا الیغو کے غلط معانی کے اور کچھ دریافت نہیں کیا، تو ہمیں ہڈیوں کے ان لاکھوں ڈھانچوں کو جھاڑ دے کر صاف کرنے کی ضرورت نہیں جو گئے گزرے زمانوں سے اپنی ایک آنکھ سے دیکھنے والی عقل کے نتائج کو جمع کر رہے ہیں، مگر مصنف ہونے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔ وہ شخص جو شاعر بننا چاہے اس کا پہلا مطالعہ اس کی اپنی ذات ہونی چاہیے۔ مکمل ذات۔ وہ اپنی روح کو تلاش کرتا ہے، اس کا مشاہدہ کرتا ہے اسے ٹھوک بجا کر دیکھتا ہے اور اس سے سیکھتا ہے، جونہی وہ اسے جان جاتے تو پھر اُسے اس کی افزائش کرنی چاہیے۔ ہر ذہن کے لیے یہ ایک سیدھی سی بات ہے۔ یہ ایک قدرتی نشوونما ہے جو وقوع پذیر ہوتی ہے۔ پہلے سے الیغو پرست Egoist خود کو مصنف کہتے ہیں اور بھی بہت سے ہیں جو اپنی عقلی ترقی کا ذمے دار اپنی ذات کو قرار دیتے ہیں، مگر روح کو مسخوطہ Monstrous بنا دینا چاہیے، جس طرح مونسٹر کی شکل و شباہت ہوتی ہے۔ اگر آپ چاہیں، تو ایسا ہو سکتا ہے، ایک

ایسے شخص کا تصور کریں جس نے اپنے چہرے پر مسّے ہی مسّے
اگائے اور پھر ان کی افزائش کی۔

مَیں کہتا ہوں سب کو صاحبِ بصیرت ہونا چاہیے، سب اپنے آپ کو صاحبِ بصیرت بنائیں۔

شاعر طویل اور عظیم اور خلافتِ عقل حیّاتی فتور کے ذریعے، تمام قسم کی محبت کے لیے ہر طرح کے دکھ جھیل کے اور ہر قسم کی دیوانگی سے گزر کے اپنے آپ کو صاحبِ بصیرت بناتا ہے۔ وہ اپنی تلاش کرتا ہے، وہ اپنے اندر ہر طرح کے زہر جذب کرتا ہے اور صرف اُن کے اثیر Quintessences کو باقی رہنے دیتا ہے۔ پھر ناقابلِ بیان اذیت سے گزر کر وہ تمام لوگوں میں عظیم بن جاتا ہے۔ ایک عظیم مجرم۔ ایک مردود ملعون، مگر اعلیٰ ترین عالم، کیوں کر وہ نامعلوم تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ چوں کہ وہ اپنی روح کی نشوونما کر چکا ہے، وہ پہلے ہی سے صاحبِ ثروت ہے، کسی بھی اور انسان سے زیادہ صاحبِ ثروت، وہ نامعلوم تک پہنچ جاتا ہے اور جب وہ گھبرا جاتے تو انجام یہ ہوتا ہے کہ اپنی بصیرت Vision کا وہ فہم کھو دیتا ہے۔ جس کا اُس نے بار بار مشاہدہ کیا ہے۔ اسے اس وقت مر جانا چاہیے جب وہ اَن سُنی اور بے نام اشیاء تک جست لگا رہا ہو —— اس کی جگہ دوسرے دہشت ناک کارندے لے لیں گے، وہ ان اُفق سے شروع کریں گے جہاں دوسرے افق منہدم ہو چکے ہیں۔

فلسفے میں صورتِ حال زیادہ مختلف نہیں۔ وٹنگ سٹائن Wittingstien کے زیرِ اثر آج برطانوی فلسفہ، منطق کو پارہ پارہ کرنے اور لفظوں اور قضیوں Propositions کا تجزیہ کرنے میں منہمک ہے، مگر ٹریکٹاس Tractaus ان الفاظ کے ساتھ بات ختم کرتا ہے:

"جہاں گویائی کا محل نہ ہو وہاں لازماً چپ رہنا چاہیے۔"

اس متصوفانہ فتوے میں جس پر کرکے گارڈ Kirkegaard کے نقوش نظر آتے

ہیں، انسان حیرت اور رعب میں آجاتا ہے اور اس جذبے کو فلسفے کی صورت دینے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ مگر پھر وٹگنسٹائن کی کتاب فلسفیانہ تفتیشات Philosophical investigation درمیان میں آجاتی ہے، یہاں معانی سیاق و سباق کی فعلیت بن جاتے ہیں، مگر سیاق و سباق Context کے اپنے معنی واضح نہیں ہوتے۔ کیا سیاق و سباق جیسے الفاظ کی کوئی خاندانی مشابہت ہوتی ہے ؟ کیا یہ سیاق و سباق ذاتی اور داخلی ہوتے ہیں؟ یوں لگتا ہے کہ نیلی اور بادامی رنگ کی کتابوں کے زوردار تجزیے کے باوجود وٹگنسٹائن محض داخلی اضافیت تک ہی رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ اسی شے کو برٹرینڈ رسل Bertrand Russel نے عندیت Solipsism کہا ہے۔ جب ہم ژاں پال سارتر Jean Paul Sartre کا مطالعہ کریں، تو ایک عجیب وغریب تصویر ابھرتی ہے۔ ایک طرف تو وہ جارج لوکاس George Lucas کی کتاب انتقادِ وجودیت، Critique of Existentialism کے زیر اثر مارکسی طریق کار پر حملہ آور ہوتا نظر آتا ہے۔ اس کے خیال میں وہ کلیت Totalities کو مجموعی طور پر لیتا ہے اور ان کا تجزیہ نہیں کرتا۔ پھر جب وہ اُن کلیتوں کا تجزیہ خود کرتا ہے تو عمرانیات کی بنیاد پر کرتا ہے اور انسان کے وجود کو ایکس (×) تک محدود کر دیتا ہے یعنی ایک قائم بالذات شَے A thing in itself اور اس کے باوجود وہ ناشناسائی Alienatlon کی تعریف کرتے ہوئے اُسے ایک ایسی حالت قرار دیتا ہے جس میں انسان شے بن جاتا ہے، چنانچہ یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اس کا تصور انسان واضح نہیں، بلکہ اس معاشرتی، اقتصادی طبقے کے ساتھ بُری طرح الجھا ہوا ہے جس کے ساتھ وہ متعلق ہے۔ پھر دوسرے ہی پل وہ آزاد اور تخلیقی فرد بن جاتا ہے جو اپنی قسمت خود بنانے والا ہے۔ یہ بیک وقت دوگونت Ambivalence بھی ہے اور تضاد بھی۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ اس مقام پر سارتر میں شدید تضاد (شاید لاشعوری سطح پر) پایا جاتا ہے اور یہ خالصتاً تجربی

اور ایک ایسے رویے کے مابین ہے جو انسان کو بعض عناصرِ ترکیبی Empirical مرحمت کر دیتا ہے یعنی انسان کو علمیاتی Epistemology عینیت پسند Idealist بنا دیتا ہے۔ کسی بھی تاریخی صورتِ حال میں انسان اپنا اظہار کسی کارکردگی یا سلسلۂ کارکردگی میں کرتا ہے، پھر تجربے کے بعد اس کے اجزائے ترکیبی یا قیاسی استقراتی فرضی قضیے دریافت کیے جاتے ہیں۔ مگر قیاسی استقراتی فرضی قضیے a Priori Presupposition سارتر کے ضمیر کے لیے نہایت اذیت ناک ہیں، کیوں کہ اگر وہ ایسا نہ کرے، تو وہ وجودیت پسند نہیں رہے گا؛ بلکہ عینیت پسند بن جائے گا۔

ے

چنانچہ انسان پرستی اور لادینی انسان پرستی جو مشین کے ساتھ رابطے کے باعث پیدا ہوتی، دونوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ کچھ انسان پسند ایسے تھے جو ذات کی اس شہادت کو دریافت کرنے کی کوشش کرتے تھے جو ان کی شہادت کی شاہد ہو، کچھ ایسے تھے جنھیں جدید تیکنالوجی نے بُری طرح مرعوب کر دیا تھا، اور نفسیاتی مماثلت کے اس اصول کے مطابق کہ چھونا، مل جانا ہے Touch is Union انھوں نے مشین کے آگے اپنی فطرت کی بھی نفی کر دی۔ جب اقبال نے انسان پسندی کی بات کی، تو یوں لگتا تھا، جیسے وہ اس انسان پسندی کی بات کر رہے ہیں جو ذات کو دریافت کرتی ہے اور پھر آخرِ کار ذاتِ الٰہی کو بھی دریافت کرتی ہے اور یوں الوہیت کی کرنیں ذات میں سے گزرتی ہیں۔

مافوق الخرد Super-Rational ہستیاں اور شبیہیں شاعروں اور فن کاروں کے القا سے اپنا رشتہ منقطع کر گئیں، چنانچہ معاملہ مافوق الخرد سے بالکل ہی برعکس ہو گیا۔ تب ہی بودلیئر Baudelaire نے سوچا کہ نابغہ پن "ارادتاً" بچپن کی دریافت ہے۔ بودلیئر نے تحریر کیا:

"صحت مندی کا رجحان Convalescenc بچپن کی طرف

ایک طرح کی واپسی ہے۔ صحت مند ہونے والا چیزوں میں گہری
دل چسپی لینے کی صلاحیّت کو مکمل طور پر خوش دلی سے استعمال کرتا
ہے۔ وہ ان چیزوں میں بھی دل چسپی لیتا ہے جو بظاہر معمولی نظر
آتی ہیں۔ ہمیں مراجعتی Retrospective متخلیہ کی کوشش
سے اپنے قدیم ترین بچپن اور اولین تاثر Impression
تک پلٹنے کی سعی کرنی چاہیے۔ اس کے بعد ہمیں یہ پہچان ہو گی کہ
ان کا عجیب و غریب رشتہ چمکتے دمکتے رنگوں کے ان تاثرات
سے ہے جو ہم پر وارد ہوتے والی بیماری ۔ کے بعد ایک بار پھر
ہماری رسائی میں آ گئے۔ تمام تر نازک خیالات کے ساتھ ایک
اعصابی دورہ متعلق ہوتا ہے، لیکن جینئس Genius بچپن کی
کسی ارادتاً دریافت کے سوا اور کچھ نہیں۔"

یہاں کوئی بھی اندازہ کر سکتا ہے کہ اعلیٰ ترین خیالات کو پست کر کے دماغ کی آفت زدگی یا بیماری سے صحت یابی کے ساتھ متعلق کر دیا گیا۔ اس لیے بچپن کو دوبارہ دریافت کرنے کی ضرورت بھی ہے۔ یہ یا تو کوئی ہوّا ہے جو دماغ کو پراگندہ کیے ہوتے ہے یا کوئی بچہ ہے جو اپنے معصوم اور خواب ناک تصور میں کھو گیا ہے جیسا کہ سارتر نے بیان کیا ہے کہ بودلیئر کی شاعری بچپن کی عینیّت سے بھری ہوتی ہے شبہ یہ ہوتا ہے کہ بودلیئر کے نزدیک غول اور بچہ ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بودلیئر کے خیال میں نابغہ ارادتاً دریافت کیے گئے غول کے سوا اور کچھ نہیں۔

مغرب کے انہی رجحانات کے خلاف ایک موجودہ انسان پسند فکر خود مغرب ہی سے ابھرا ہے، اس تحریک کے قائد، سی جی ژونگ ابراہام ماسلو Abraham Maslow اور مارٹن بیوبر Martin Buber اور کئی دوسرے ہیں۔ اُن میں سے بعض نے نہ صرف اس تحویلیّت Reductionism کی مخالفت کی، بلکہ وہ اس خالص

انسانی تناسبات سے بھی مطمئن نہیں، جس طرف اس تحویل نے رہنمائی کی ہے ژونگ کے لیے سلف (ذات) فطری بھی ہے اور ماورائی بھی۔ ماسلو کے لیے سب سے اعلیٰ واردات صوفیانہ واردات ہے۔ مارٹن بیوبر کے لیے من و تو کے رشتے میں اصل تو ذات الہیٰ ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مفکر اور نفسیات دان انسان پسندی کا مفروضہ ارتقاء کے ساتھ منسلک کیے ہوتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ ان میں سے کچھ حضرات نے ایسا بھی کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی درست ہے کہ انسان پسندی کے نام پر پیدا ہونے والے تحویلیت کے ہوّے کی مخالفت بھی انھوں نے ہی کی ہے، حالاں کہ انسان پسندی، رحم، محبّت، تخلیق اور انسان کے صاحب استعداد باطن پر زور دیتی ہے۔ انسان پسندی اب انھی معانی میں ایک تحریک ہے جو ہمیں اس روایت سے آشنا کر رہی ہے جو ماورائی بھی ہے اور مابعد الطبیعیاتی بھی۔

انسان کی موجودہ "معانی کی تلاش" بنیادی طور پر ایک ماوراہستی پر ایمان لے آنے کی بحالی ہے۔ ذات کے ہیولے میں منتشر ہو جانے کے سلسلے میں اس کی موجودہ بد دلی اس کے اندر اس شدید خواہش کو جنم دے رہی ہے کہ وہ اپنی ذات سے ماورا ہو جائے۔

یہ تمام انسان پسند، حقیقت میں یا تو واقعی ماورائی انسان پسند ہیں یا اُن میں اس کی صلاحیت موجود ہے۔ انسان پسندی کے اثبات میں ذاتِ خداوندی کا اثبات پوشیدہ ہے۔ ایک حالیہ نفسیاتی تحریک، جس نے کرداریت کے مکتبِ فکر کو ہلا کر رکھ دیا، اصل میں وہ تحریک ہے جس نے تشبیہ اور استعارے کا سہارا لیا۔ اس تحریک کے قائدین دو پاکستانی نفسیات دان ہیں جو امریکہ میں کام کر رہے ہیں۔ ان میں ایک اختر احسن ہیں، جو گہرے مذہبی انسان ہیں۔ انھوں نے مخیلہ **Idetic** امیجری مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی ہے۔ حال ہی میں انھوں نے ایک نظم لکھی ہے۔ جس کا عنوان ہے "صحرا میں جلا ہوا آدمی" **Man Burnt in the Desert** اس

نظم میں بدویت کو سراہا گیا ہے۔ بدویت کا زوال ٹیٹس برک ہارٹ Titus Burckhardt کے خیال میں مسلم ثقافت کے زوال کا سبب بنا۔
دوسرے نفسیات دان، اینیس اے یشخ ہیں جو مفروضے تشکیل دے رہے ہیں اور ان خیالات پر تجربات کر رہے ہیں جو اخترِاحسن کے تخلیقی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ تحریک، مجھے یقین ہے بتدریج اس 'انسان پسندی' کو بنیاد بناتے ہوتے ہے جس پر مزید ثمر آور اور قابلِ قدر تخلیق کا قوی امکان ہے۔ وہ، جو مشین کی طرف چلے گئے ہیں، یعنی جنھوں نے انسان فطرت کو میکانکی قوانین کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی ہے، آخر کار تابع انسان Sub-Human کی سطح تک آگئے ہیں۔ مگر جنھوں نے اس موقف سے بغاوت اور انسان پسندی کو بحال کرنے کی سعی کی ہے، اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ خدا کو تسلیم کیے بغیر ایسا نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وہ انسان پسندی ہے جو اقبالؒ کو عزیز ہے۔ یہ ماورائی انسان پسندی ہے جسے وہ لازمی اسلامی جوہر قرار دے کر اس کی مدافعت کرتے ہیں، کیوں کہ اقبالؒ کی خودی قسمیت کی شریک ہے کیوں کہ یہ خدا کی خلق نہیں ہے بلکہ امر ہے۔ روحِ انسانی تخلیق شدہ شے نہیں، بلکہ کسی نہ کسی طرح خدا کی تخلیق کا شاخسانہ ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں:

"انسان کے بارے میں یہ نظریہ کہ ہر فرد یکتا ہے، دراصل اسی کا نتیجہ ہے جو اس امر کو ناممکن بنا دیتا ہے کہ ایک فرد دوسرے فرد کا انسانی بوجھ اٹھا سکے اور اسے جزا اس بات کی ملتی ہے جو اس کی ذاتی کوشش کا نتیجہ ہو، چنانچہ قرآن Redemption کے تصوّر کو رَدّ کرتا ہے۔ قرآن کے حوالے سے تین چیزیں مکمل طور پر واضح ہیں:۔

۱۔ انسان خدا کا منتخب ہے۔

"پھر نوازا اس کو، اس کے رب نے پھر متوجّہ ہوا اور راہ پر

لایا پھر اُس کے رب نے اُسے برگزیدہ کیا اور اُس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت بخشی۔" (۲۰:۱۲۲)

۲۔ انسان اپنے تمام نقائص کے باوجود، زمین پر خدا کا خلیفہ بنا کر بھیجا گیا ہے۔

"پھر ذرا اس کا تصور کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ:

"میں زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں، تو انھوں نے عرض کیا، کیا آپ زمین پر کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزیاں کرے گا؟ آپ کی حمد و ثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم کر رہی رہے ہیں۔" (۲:۳۰)

"وہی ہے جس نے تم کو زمین کا خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں زیادہ بلند درجے دیے، تاکہ جو کچھ تم کو دیا ہے اُس سے تمہاری آزمائش کرے۔" (۶:۱۶۵)

۳۔ انسان ایک خود اختیار شخصیّت کا مالک ہے جو اس نے اپنی ہمت سے قبول کی ہے۔

"ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور پہاڑوں اور زمین کے سامنے پیش کیا تو وہ اُسے اُٹھانے کے لیے تیار نہ ہوتے اور اُس سے ڈر گئے۔ مگر انسان نے اُٹھا لیا، بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔" (۳۳:۷۲)

چنانچہ جب منصور حلاج نے 'انا الحق' کہا تھا، تو بقول اقبالؒ اس سے 'ہمہ اُوست' کا گناہ سرزد نہیں ہوا تھا، بلکہ اس پر 'ہمہ اُو است' کا اسرار منکشف ہوا تھا اور اس نے حقیقت کے لازوال پیرائے میں عظیم تر انسانی الغو کی بقا کا دلیرانہ

اثبات کیا۔ اسلامی فکر میں ماورائی انسان پسندی کی اعلیٰ تر صورت کو ہمیشہ بلند مقام حاصل رہا ہے۔ اس تحریک کی نشوونما میں خصوصاً صوفیا کی طرف سے بندے اور خدا کے رشتے کی اہمیت کبھی نظر انداز نہیں کی گئی اور نہ ہی اس سے انکار کیا گیا۔ حدیث القدسی میں بیان کیا گیا ہے:

"جب میری مخلوق میں سے کوئی دعا اور خلوص کے ساتھ مجھے یاد کرتا ہے، تو میں اُسے اپنا دوست بنا لیتا ہوں اور جب وہ میرا دوست بن جاتا ہے تو میں اُس کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سُنتا ہے، اُس کی آنکھیں بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اُس کی ٹانگیں بن جاتا ہوں جن سے وہ چلتا ہے، اور زبان بھی جس سے وہ بولتا ہے اور پھر جو کچھ وہ مانگتا ہے، میں اُسے عطا کرتا ہوں اور جب اسے ضرورت ہوتی ہے، وہ مجھ میں پناہ لیتا ہے۔"

صحیح اور صالح انسان پسندی کی بے شمار مثالیں موجود ہیں جن سے تصوّف کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ حضرت علیؓ نے، جو اسلامی مفکرین میں سے مقتدر ترین اور عظیم ترین ہیں، فرماتے ہیں:

"تمھارا مرض تمھارے اندر ہے اور تمھیں معلوم نہیں، تمھاری دوا تم میں ہے اور تمھیں معلوم نہیں، تم خود کو معمولی جان دار سمجھتے ہو حالاں کہ تمھارے اندر تو پوری کائنات چھپی ہوتی ہے۔"

واجب احترام بزرگ، حضرت ابو یزید عبد الرحمٰن نے روح کے بارے میں فرمایا:

"اے انسان تو کہاں سے آیا ہے، کس نے تجھے روح سے سرفراز کیا؟ ایسی روح جو محبت سے سرشار ہے۔

قدرت کے آشکارا عظمت وجلال میں گنگ،
تمام احوال میں تو سر بلند ہے۔"

واجب الاحترام بزرگ حضرت امیر ابنِ بنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، فرماتے ہیں:

"سمجھ! کیوں کہ تو ہی اللہ کے وجود کا عکس ہے وجود کا کوئی ایسا پہلو نہیں ہے جس کی تجھ میں کمی ہو، تاج اور تخت کیا تجھ میں نہیں ہیں، تیرے اندر بلندیاں بھی ہیں اور پستیاں بھی۔"

کون Cosmos ایک بڑے پیمانے پر ایک انسان ہی تو ہے اور تم۔ تم کون کی تصویر تصغیر Mineature ہو۔

کائنات، ایک وسیع پیمانے پر آدمی کے وجود کے سوا کچھ نہیں، جب کہ آدمی اپنے وجود میں ایک چھوٹی سی کائنات ہے۔

خدا کے ساتھ یہ قریبی تعلق ایک ایسے انسان کا تصور پیدا کرتا ہے جو لازماً "تخلیقی ہے اور تخلیقی قوت بھی ایسی جو حقیقت، جمال، عشق اور اس عدل فہمی پر انحصار کرتی ہے۔ حتمی اور بنیادی اقدار میں عظیم ترین قدر حقیقتِ مطلق ہے۔ انسان اپنی اعلیٰ ترین منزل تک اس وقت پہنچتا ہے جب وہ لامتناہی اور اک کی قوّت پیدا کرلے۔

مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس تحریر کے آخر میں عظیم پیشوا الیف شوان سے ایک اقتباس پیش کروں:

"اخلاقی اہلیت کا دار و مدار اس پیدائشی رجحان پر نہیں جس کے باعث خود بخود بعض معاشرتی پسندیدہ رویے پیدا ہو جاتے ہیں، بلکہ وہ اُس رجحان پر آفاقی قوانین کا ہر طرح اثبات کرتی ہے جو اگر ضرورت پڑے تو کم اہم فرائض اور اعلیٰ مفادات کی قربانی دیتی ہے تاکہ روحانی اقداری مدارج کے ساتھ ہم آہنگی قائم رہے۔"

میں اس تحریر کو یہ کہہ کر ختم کرتا ہوں کہ جب اقبالؒ نے انسان پسندی کی حمایت کی، تو وہ صرف ماوراتی انسان پسندی کی حمایت تھی۔ رینے گینوں نے جب انسان پسندی سے کراہت کا اظہار کیا تو وہ اس نام نہاد انسان پسندی کے خلاف تھا جس نے انسان کو یا تو ذی شان حیوان بنا دیا یا اعلیٰ پائے کی مشین۔ اقبالؒ اور رینے گینوں دونوں ہی روحِ اسلام کی صحیح نمائندگی کر رہے تھے۔

ڈاکٹر وزیر آغا

اقبال کا نظریہ فن

مولانا شبلی ادب کی تخلیق میں جمالیاتی اساس کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ وہ سرسید کے اس موقف کے حامی تو تھے کہ زمانے کے قدموں سے قدم ملا کر چلا جائے مگر وہ اس کام کے لیے ادب کے طریقِ کار سے دست کش ہونے کو تیار نہیں تھے یہی حال اقبال کا تھا۔ وہ سرسید کے اس موقف کو تو مانتے تھے کہ وطنِ عزیز کو ترقی کرنے کے لیے مغرب کی طرف دیکھنا چاہیے مگر وہ سرسید کی طرح مغرب کو بطور ایک PACKAGE قبول کرنے کے حق میں نہیں تھے۔ ان کا یہ موقف تھا کہ مغرب کے علوم دراصل مسلمانوں کی عطا تھے جن سے مغرب والوں نے استفادہ کیا تھا، لہذا ان کا حصول "بازیابی" کے تحت شمار ہوگا، خوشہ چینی کے تحت ہرگز نہیں۔ دوسرے وہ مغربی علوم اور مغربی تہذیب میں حدِ فاصل قائم کرنے کے حق میں تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ مغربی تہذیب کی تعمیر میں " اک صورت خرابی کی "مضمر ہے اور شاخِ نازک پر بنے ہوتے اس آشیانے کا کچھ پتہ نہیں کہ کب تنکا تنکا ہو کر بکھر جائے، لہذا اس کی تقلید نامناسب ہے، البتہ مغربی علوم کا حصول ضروری ہے۔ گویا وہ ایک طرف تو اپنے زمانے کے علماء اور مشائخ کے اس موقف سے متفق تھے کہ

مغربی تہذیب کو مسترد کیا جائے اور دوسری طرف وہ سرسید کے اس موقف کو تسلیم کرتے تھے کہ مغرب کے علوم سے استفادہ کیا جائے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اقبال سرسید سے متفق بھی تھے اور منحرف بھی۔ تخلیقی عمل کے ضمن میں اقبال کا نظریہ شبلی کے نظریے کی توسیع نظر آتا ہے کیوں کہ وہ اس کے جمالیاتی پہلوؤں کو افادی اصلاحی پہلوؤں پر ترجیح دیتے تھے یعنی اپنی شاعری میں اگرچہ اقبال نے ہندی مسلمانوں کو بحیثیت ایک قوم فعال ہونے اور اپنے مستقبل کو سنوارنے کی تلقین کی (اور یوں حالی اور سرسید کے مسلک کو آگے بڑھایا) تاہم انھوں نے تخلیقِ شعر کے ضمن میں جو موقف اختیار کیا وہ جمالیاتی اقدار سے منسلک تھا نہ کہ افادی اور اصلاحی اقدار سے۔

کچھ حضرات اقبال کے بعض اشعار مثلاً

ع کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

کو اقبال کے افادی اور مقصدی نقطۂ نظر کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں۔ مگر جب اقبال کے نظریۂ فن کو ملحوظ رکھا جائے تو اس قسم کے اشعار ایک طرح کی "شعری آزادی" کے تابع نظر آتے ہیں جن کو شاعر کے شعری مسلک کے تعین میں کوئی خاص مقام حاصل نہیں ہے۔

تخلیقی عمل کے سلسلے میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ بظاہر اس موقف کا ایک حصہ ہے جو انھوں نے عارفانہ تجربے کے بارے میں اختیار کیا تھا۔ مگر اس کا سہارا لے کر اقبال نے جس طرح شعری یا جمالیاتی تجربہ کے اعماق میں جھانکا ہے اس سے اقبال کو نقد الادب کے میدان میں ایک حیثیت حاصل ہوتی ہے جس کا تاحال پوری طرح ادراک نہیں کیا گیا۔

جمالیاتی تجربے کے بارے میں اقبال نے پہلا نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ یہ "تجربے کی حضوری" کی اساس پر قائم ہے۔ حالی نے بھی اس سلسلے میں مطالعۂ کائنات

کا ذکر کیا تھا۔ مگر وہ تجربے کی زد میں زیادہ تر خارج سے حاصل شدہ مصالحہ کو شامل سمجھتے تھے۔ نیز چوں کہ ان کے نزدیک خارج کا مطالعہ زیادہ تر ملکی مسائل پر مشتمل تھا لہٰذا ان کا مطالعۂ کائنات کا تصوّر بھی اسی نسبت سے محدود تھا۔ آزاد مطالعۂ کائنات میں "جغرافیہ" کو اہمیت دینے کے قائل تھے اور اسی حوالے سے شعری تجربے میں ثقافتی تناظر کو شامل سمجھتے تھے اس سلسلے میں شبلی کا رویہ ان دونوں سے مختلف تھا۔ وہ مطالعۂ کائنات کو یونانیوں کے رجحانِ نقل کے تابع قرار دے کر ماحول کی تصویر کھینچنے کے تو قائل تھے مگر شعری مصوّری کو عام مصوّری سے متمیز کرنے پر قادر بھی تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ شعری مشاہدات "محض" نقل نہیں ہیں اقبال نے اس سے ایک قدم آگے بڑھایا جب انھوں نے خود شعری تجربے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک وہ جو شے کے مشاہدہ سے عبارت ہے اور دوسرا وہ جو شے کے مفہوم یا معنی کو گرفت میں لیتا ہے۔ دراصل ان کا یہ نظریہ ان کے پیش کردہ عارفانہ تجربے سے ماخوذ تھا جس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ "عارفانہ تجربے میں خدا یا کائنات کا ادراک ہوتا تو ایسے ہی ہے جیسے کسی جاندار یا مادی شے کا۔ مگر یہ اصلاً معنی کو گرفت میں لینے کی ایک صورت ہے نہ کہ محض قربِ مکانی کے احساس کی صورت۔ معنی تک رسائی پانے کے لیے اس عمل کے لیے وائٹ ہیڈ نے ایک لفظ PREHENSION بھی استعمال کیا ہے جس کا مطلب معنی کو اس طور گرفت میں لینا ہے جیسے مٹھی کسی شے کو گرفت میں لیتی ہے۔ گویا جب اقبال خدا یا کائنات کو جاننے کے عمل کی بات کرتے ہیں اور اسے عارفانہ تجربے کا ثمر قرار دیتے ہیں تو قربِ مکانی کی ضرورت پر زور دینے کے علاوہ ایک مخفی مفہوم کو گرفت میں لینے کا تقاضا بھی کرتے ہیں۔ یہی بات تخلیقِ فن کے سلسلے میں بھی مشاہدہ کی جا سکتی ہے کیوں کہ فنی تجربہ نہ صرف اردگرد کی اشیاء سے ایک قریبی تعلق قائم کرتا ہے (اور

یہ تعلق تشبیہات اور استعارات کے علاوہ حسی تلازمات کی صورت میں بھی جنم لیتا ہے) بلکہ جسمانی یا حسّی تجربے کے دوران ایک مخفی مفہوم یا معنیٰ کا ادراک بھی کرتا ہے جو اسے عام معنیٰ یعنی "ادراک حضوری" سے اوپر اٹھا کر "ادراک معنیٰ" کی سطح پر لے آتا ہے۔ گویا فن کی معراج بیک وقت جسمانی بھی ہوتی ہے اور روحانی بھی۔ چنانچہ اسی لیے فن کو جسم کے روحانی ارتقا کی ایک صورت قرار دیا گیا ہے۔ یہی کچھ اقبال کے عارفانہ تجربہ میں بھی دکھائی دیتا ہے کہ وہاں "لامکانی تک" مکان کے وسیلے سے رسائی حاصل ہوتی ہے نہ کہ مکان کی نفی سے[۱]۔ لہٰذا اقبال کا عارفانہ تجربہ بنیادی طور پر ایک جمالیاتی تجربہ ہے۔ جو حالی، آزاد اور شبلی کے موقف کو وسعت آشنا کرتا ہے۔

عارفانہ تجربے کے حوالے سے اقبال نے تخلیقی عمل کے بارے میں جو دوسرا نکتہ پیش کیا ہے وہ اصلاً تین نکات پر مشتمل ہے یعنی ارتکاز کا عمل، "خودی کا مرحلہ اور کل کی تعمیر! ارتکاز کے ضمن میں اقبال کا نظریہ بظاہر شبلی کے اس نظریے کی توسیع ہے کہ تخلیق کاری کے دوران فن کار اردگرد کی اشیاء سے صرفِ نظر کر کے خود کو ایک نقطے پر مرتکز کر لیتا ہے۔ لیکن اصلاً یہ نظریہ صوفیانہ تصور سے ماخوذ ہے جہاں مراقبہ یا سمادھی کا عمل "تخفیف" سے عبارت ہے یعنی سالک کو ایسی کیفیت میں مبتلا کر دیتا ہے جہاں "روشنی کے ایک نقطے" کے سوا باقی سب کچھ نظر اور احساس کی گرفت سے خارج ہو جاتا ہے یعنی اس کی تخفیف ہو جاتی ہے۔ اقبال کو قربِ مکانی کی تخفیف کے اس نظریے سے اختلاف تھا کیوں کہ قربِ زمانی کے لیے "قربِ مکانی" کو ناگزیر خیال کرتے تھے۔ نیز وہ سمجھتے تھے کہ صوفی

۱۔ وزیر آغا "تصوراتِ عشق و خرد" ص ۸۰ (پہلا ایڈیشن۔ اقبال اکادمی پاکستان)

کے عارفانہ تجربہ اور فن کار کے تخلیقی تجربہ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ صوفی کا تجربہ مکمل خود فراموشی سے عبارت ہے جسے "فنا" کا نام دیا گیا ہے۔ مگر فن کے تخلیقی عمل میں خود فراموشی کی حالت مکمل نہیں ہوتی کیوں کہ اگر یہ مکمل ہوتی تو صوفی کی طرح فن کار بھی ایک گونگی حالت کی زد میں آکر گم صُم ہو جاتا اور بات تک نہ کر سکتا یعنی دنیائے رنگ و بو میں واپس نہ آسکتا۔

صوفی پر پیغمبر کو یہ سبقت حاصل ہے کہ وہ "وصل" کے بعد واپس آنے پر قادر ہوتا ہے اور بنی نوع انسان کے لیے رشد و ہدایت کے تحائف لاتا ہے۔ ایک نسبتاً ادنیٰ سطح پر یہی حال فن کار کا ہے کہ وہ بھی خود فراموشی کے عالم میں پوری طرف جذب نہیں ہو جاتا۔ دوسرے لفظوں میں صوفی کی عزیز منزل "بے خودی" ہے جہاں خیالات اور خواہشات کا سارا طوفان ختم ہو جاتا ہے اور صرف ایک سہانی کیفیت باقی رہ جاتی ہے۔ مگر فن کار اس عالم بے خودی میں بھی جاگ رہا ہوتا ہے۔ وہ تجربے کو فنی تخلیق میں مبتدل کرتے ہوئے مراقبہ یا سمادھی میں نہیں چلا جاتا بلکہ "سونے جاگنے" کی کیفیت میں مبتلا ہوتا ہے گویا بے خودی کے ساتھ ساتھ خودی بھی پروان چڑھ رہی ہوتی ہے۔ یہ "خودی" ایک تو فنی تخلیق کو اس کے بوجھ سے نجات دلاتی ہے اور اسے ایک انوکھے شعور کے ذریعے بناتی اور سنوارتی ہے (یہ وہی بات ہے جسے ایمرسن نے ایک فیصد ابہام اور ننانوے فیصد خون پسینہ کا نام دیا تھا یا گاتے کی تمثیل میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ بچھڑے کو جنم دینے کے بعد اسے تا دیر چاٹتی ہے اور اس کی ساری غلاظت کو دور کر دیتی ہے) اور دوسری طرف آگہی کے روپ میں نظر آتی ہے جو بے خودی کے عالم کا حسین ترین ثمر ہے۔ اقبال نے بے خودی (لاشعور) کے ساتھ ساتھ خودی (شعور) کو اہمیت دی ہے جو تخلیقی عمل کے سلسلے میں اقبال کی ایک بہت بڑی

عطا ہے۔

تخلیقی عمل کے بارے میں اقبال کے پیش کردہ اس نکتے میں تیسرا پہلو مضمر ہے کہ تخلیقی تجربہ ٹکڑوں اور قاشوں کے بجائے بطور ایک 'کل' وارد ہوتا ہے۔ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے جسے مشرقی طرزِ احساس کا عطر قرار دینا چاہیے۔ اہلِ مغرب زیادہ تر استقرائی عمل کے خوگر ہیں اور اسی لیے ان کے ہاں تجزیاتی اور تحلیلی تنقید DISCURSIVE CRITICISM کو فروغ ملا ہے جو تخلیق کی مین میخ نکالتی ہے اور اس کے اجزا کو جوڑ کر "کُل" کے تصور کو جنم دیتی ہے جب کہ مشرقی طرزِ احساس روشنی کے ایک کوندے کی طرح کُلِ کا ادراک کرنے پر قادر ہے۔ کولن ولسن نے اس سلسلے میں ایک مثال دی ہے جسے میں نے "تصوراتِ عشق و خرد" میں بھی پیش کیا تھا۔ اقبال کے تصورِ کل کو سمجھنے کے لیے یہ مثال بہت ضروری ہے۔ کولن ولسن لکھتا ہے کہ اگر ایک نابینا شخص اور ایک آنکھوں والے شخص کو ایک کمرے میں لایا جائے اور ان سے کہا جائے کہ دس منٹ کے بعد انہیں کمرے سے باہر لے جا کر یہ پوچھا جائے گا کہ انھوں نے کمرے میں کیا کچھ دیکھا تو ایسی صورت میں نابینا شخص تو کمرے کی ہر چھوٹی سے چھوٹی شے کی نشان دہی بھی کر سکے گا کیوں کہ وہ محض باصرہ پر انحصار نہیں کرے گا بلکہ چل کر چھو کر اور پیمائش کر کے کمرے کے بارے میں تمام تر معلومات حاصل کرے گا مگر آنکھوں والا شخص محض اچٹتی سی نظر ڈال کر کمرے کے بارے میں ایک تصویر ذہن میں محفوظ کرے گی۔ اس تصویر میں تفاصیل بہت کم ہوں گی مگر یہ کمرے کے معنی کو (یعنی اس کی TOTALITY کو) ضرور پیش کرے گی جب کہ نابینا شخص کے پاس تمام کوائف ہوں گے لیکن پورے کمرے کی تصویر یعنی اس کا 'کُل' موجود نہیں ہوگا۔ کولن ولسن لکھتا ہے کہ مغرب کا انسان اس نابینا شخص کی طرح ہے جس

کی معنی کو گرفت میں لینے کی حس بہت کم زور ہے جب کہ مشرق کے انسان کی یہ حس بہت تیز ہے لہذا وہ تعقل، جزو بینی اور تجزیاتی عمل کے بجائے وجدان پر انحصار کرتا ہے اور مشاہدات کے غدر کے پس پشت معنی کی اکائی کو دریافت کر لیتا ہے۔ کولن ولسن نے یہ بات مغرب کے عام استقراتی اور تجزیاتی عمل کے حوالے سے کہی ہے ورنہ بیسویں صدی کے مغرب میں معنی یا کل کو گرفت میں لینے کے سلسلے میں جو پیش رفت ہوتی ہے اس کی اہمیت سے اب کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ خود اقبال کا تخلیقی عمل کے سلسلے میں تجزیے کی بجائے 'کُل' کا ادراک کرنے کا تصور مغربی تنقید میں ساختیاتی تنقید کا پیش رو متصور ہو سکتا ہے جس کے تحت اشیاء اور مظاہر ہی نہیں بلکہ پوری کائنات سٹرکچرز کی صورت میں سامنے آئی ہے اور سٹرکچرز بھی ایسا جو ٹھوس اجزاء کے بجائے روابط سے عبارت ہے۔

عارفانہ تجربے کے حوالے سے اقبال نے تخلیقی عمل پر ایک اور طرح سے بھی روشنی ڈالی ہے اقبال کا یہ موقف ہے کہ عارفانہ تجربہ بجائے خود ایسے ناقابل ترسیل محسوسات پر مشتمل ہوتا ہے جنہیں تعقل نے چھوا تک نہیں ہے مگر ساتھ ہی اقبال یہ کہتے ہیں کہ احساس کی فطرت میں یہ بات ودیعت ہے کہ وہ خیال کے ذریعے اپنا اظہار کرتا ہے (اس ضمن میں اقبال نے تخلیق فن میں متخیلہ کی اہمیت کو آزاد، حالی اور شبلی کی طرح تسلیم کیا ہے) مگر ساتھ ہی اقبال احساس اور خیال کے ایک انوکھے رشتے کا بھی ذکر کرتے ہیں جس تک اقبال سے قبل ناقدین کی رسائی نہیں تھی۔ اقبال لکھتے ہیں کہ احساس بنیادی طور پر گونگا ہوتا ہے مگر اسی گونگے احساس کا یہ نوشتہ تقدیر ہے کہ وہ خود کو خیال میں منتقل کرے اور خیال کا وصف ہے کہ وہ اپنا ظاہری لباس اپنے بطون سے اسی طرح مہیا کرے جیسے ریشم کا کیڑا یا مکڑی اپنے اندر سے دھاگہ برآمد کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں

اقبالؔ نے ترسیل کے عمل کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے یعنی احساس، خیال اور لفظ! مگر اس ضمن میں اقبال نے لفظ اور معنی کے رشتے کو روح اور جسم یا لباس اور جسم کا درجہ نہیں دیا (جیسا کہ اردو تنقید میں رائج رہا ہے) بلکہ اس بات پر زور دیا ہے کہ احساس کی کوکھ سے خیال اور لفظ بہ یک وقت جنم لیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں منطقی اندازِ نظر تو خیال اور لفظ میں تفریق قائم کرتا ہے اور خیال کی منتقلی کے لیے لفظ کو بروئے کار لانے پر زور دیتا ہے مگر اقبالؔ کے نزدیک خیال پہلے سے تشکیل شدہ کوئی شے نہیں ہے جو لفظ کو اپنی ترسیل کے لیے بطور ایک ذریعہ بروئے کار لائے بلکہ خیال اور لفظ بہ یک وقت دونوں وجود میں آتے ہیں۔ اگر یہ بات ہے تو پھر حالیؔ اور اس کے رفقا کے موقف سے اقبالؔ کا موقف بالکل مختلف نظر آئے گا۔ اس سلسلے میں ایک اور نازک نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ ہر چند بقول اقبال احساس کی کوکھ سے خیال اور لفظ بہ یک وقت پیدا ہوتے ہیں تاہم اقبال کے نزدیک خیال اور لفظ احساس کے بطن سے پیدا ہو کر بجائے خود ایک ایسا نازک حربہ بھی بن جاتے ہیں جو پلٹ کر احساس کی تہوں تک اترتا اور اس بے نام تخلیقی مواد کو چھوتا ہے جسے صوفیا نے ناقابلِ ترسیل قرار دیا ہے اور جسے کانٹ نے NOUMENON کا نام دے کر کہا تھا کہ اسے جانا نہیں جا سکتا۔ مگر اقبال لفظ کا ذکر کرتے ہوئے زبان کے کاروباری رُخ کے بجائے اس کے تخلیقی رُخ کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یوں عارفانہ تجربہ کے سلسلے میں ایک جمالیاتی اساس مہیا کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

لفظ یا زبان کو خیال یا معنی کی ترسیل میں محض ایک ذریعہ قرار دینے کے بجائے اقبال نے "لفظ" کو معنی کی تخلیق میں جو اساسی حیثیت تفویض کی ہے وہ تنقید کے باب میں ایک اجتہادی کارنامہ ہے جسے بیسویں صدی کے ربعِ آخر میں ابھرنے والی

پوری اردو تنقید کا پیش رو قرار دیا جا سکتا ہے۔

اقبال کے تنقیدی رویہ کے سلسلے میں آخری نکتہ یہ ہے کہ وہ عارفانہ تجربے کے باب میں دوسرے صوفیا کے برعکس متسلسل SERIAL TIME یا کو غیر حقیقی تصور نہیں کرتے بلکہ ایک ایسی حالت کا تصور کرتے ہیں جس میں رہتے ہوئے ایک باکمال عارف پا بہ گل بھی ہوتا ہے اور آزاد بھی۔ یوں وہ درپردہ بھی جمالیاتی تجربے کے اس مزاج ہی کو آئینہ کرتے ہیں جو "غیر زمانی" کے عالم کو مس کرنے کے باوجود زمان سے منسلک بھی رہتا ہے۔ گویا بقولِ اقبال جب بظاہر خارجی دنیا سے صوفی فنکار کے سب رشتے ٹوٹ چکے ہوتے ہیں تو ایک رشتہ پھر بھی باقی رہتا ہے۔ یہ رشتہ شعورِ ذات یا خودی کا رشتہ ہے اور عاشق (تخلیق کار) کے وجود، اس کی انفرادیت کا ضامن ہے۔ اگر یہ رشتہ نہ ہو تو عاشق (تخلیق کار) عشق (تخلیقِ فن) کی آگ میں جلتا ہوا شمع پر نثار ہو جاتے۔ یعنی فنا ہو جاتے۔

اس ساری بحث سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اقبال تخلیقی عمل کے دوران خارج سے منقطع ہوئے بغیر "اندر" کی لامحدود اور بے کراں کائنات تک رسائی کے لیے لفظ اور زبان کو ایک وسیلہ قرار دیتے ہیں۔

اقبال تخلیقی عمل کے اس سیال لمحے (جو نور اعلیٰ نور کی تمثیل ہے) کی نہایت سے واقف ہیں لہٰذا اس میں جذب ہونے کے بجائے اس سے فاصلے پر کھڑے ہو کر اس سے اکتسابِ نور کرتے ہیں اور پھر اسی نور کی لفظ یا زبان میں تجسیم کر کے ایک فنی تخلیق میں ڈھال دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اقبال تخلیق کے "داخلی مواد" تک پہنچنے کے لیے بھی لفظ کو استعمال کرتے ہیں اور اس لاوے کی تجسیم اور ترسیل کے لیے بھی لفظ ہی کو بروئے کار لاتے ہیں۔

اردو تنقید کا یہ المیہ رہا ہے کہ وہ ترقی پسند تحریک کی معروضیت اور خارجیت

کو اولیت کا درجہ دینے کے لیے فن کی جمالیاتی اساس سے صرف نظر کرتی رہی ہے۔ یا کم از کم اسے ثانوی حیثیت تفویض کرنے کی طرف مائل رہی ہے۔ حالاں کہ فن کے میدان میں اصل شے اس کی جمالیاتی اساس ہے اگر تخلیق جمالیاتی معیار پہ اترنے سے قاصر رہے تو پھر یہ ہزار معروضی اور خارجی واقعات، مسائل اور نظریات کو اپنے دامن میں جگہ دے اس کی حیثیت ایک نظریاتی مینی فسٹو سے زیادہ مختلف نہیں ہوسکتی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اب نواشتراکی ممالک میں بھی ادب اور فن کی جمالیاتی اساس کو بنیادی حیثیت تفویض کرنے کا رجحان سامنے آرہا ہے جب کہ ہمارے بعض ترقی پسند ناقدین ابھی تک لکیر کے فقیر بنے ہوتے ہیں۔ وہ اس وہم میں مبتلا ہیں کہ فن کار دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ جو خارجی دنیا اور اس کے مسائل سے منقطع ہوکر ایک آدھی طمادر میں بیٹھے ادب برائے ادب کے مسئلے کو سینے سے لگائے تماشائے اہلِ کرم دیکھنے پر اکتفا کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو لنگر لنگوٹ کس کر میدانِ کارزار میں اترتے اور زندگی کے مسائل کا مردانہ وار مقابلہ کر کے سماجی شعور کو جنم دیتے ہیں جو ان کے فن میں "گہراتی اور گیراتی" پیدا کرتا ہے۔ اصلاً یہ ایک بہت بڑا مغالطہ ہے جس میں مبتلا ہوکر اردو تنقید نے خود کو ایک اعصابی ہیجان کے سپرد کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی تفریق ہی بے معنی ہے اور اگر مغربی ادبیات میں کسی زمانے کی تنقید نے اس قسم کی تفریق کو منظرِ عام پہ لانے کی کوشش بھی کی تھی تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اب یہ تفریق ایک بنیادی اور اساسی حیثیت اختیار کر چکی ہے ایک بالکل لایعنی بات ہے۔ کوئی بھی سچا فنکار زندگی اور اس کے مدوجزر سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ فرق صرف یہ ہے کہ بعض فن کار اپنی نظریاتی اور سیاسی ترجیحات کے تحت خارجی زندگی کے مسائل کو اولیت کا درجہ دیتے ہیں اور بعض اپنی داخلی اور

باطنی ضروریات کے تحت خارج میں چھپے ہوئے مدوجزر کو موضوع بناتے ہیں مگر موضوع بنانے کا یہ عمل اتنا اہم نہیں ہے جتنا یہ سوال کہ کیا یہ دونوں ادب کی جمالیاتی اساس سے منسلک ہیں یا نہیں ہو اگر منسلک ہیں تو پھر زندگی کے خارجی یا داخلی پہلوؤں کے سلسلے میں ترجیحات کو ملحوظ رکھنے کا عمل ثانوی حیثیت کا حامل قرار پائے گا۔ گو میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ وہ فن کار جو داخلی گہرائی کے نباض ہیں، محض خارجی اور سطحی مسائل تک محدود رہنے والے تخلیق کاروں کی نسبت زیادہ پائیدار ادب تخلیق کرتے ہیں، بایں ہمہ دونوں قسم کے تخلیق کاروں کے لیے ادب کی جمالیاتی اساس کو ملحوظِ خاطر رکھنا ناگزیر ہے۔ بصورت دیگر ادب اور پمفلٹ میں تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا۔ اس اعتبار سے دیکھیے تو اقبال نے تخلیقِ فن کے ضمن میں جمالیاتی اساس کو جو اہمیت بخشی ہے وہ اردو تنقید کے لیے مشعلِ راہ کا کام دے سکتی ہے۔

بخش فارسی

پرفسور محمد منور*

زندگی پس از مرگ از دیدگاه علامه اقبال

مرگ حق است و هیچ موجودی از این حق بی نصیب نیست. موت به سن و سال ارتباط ندارد، و اینطور نیست تا شخصی به سن مقرری نرسد نمی میرد. بقولی: وقتی کسی بدنیا می آید از نظر مرگ پیر شده باشد، لذا بعضی ها وقتی بدنیا می آیند حق مرگ خود را وصول می کنند. بعضی ها انتظار می کشند. اما در هر حال مرگ می آید و از آمدنش اجتناب نمی توان کرد. مسلم است که همه افراد بشر زندگی را دوست دارند و از لذت شعور حیات و احساس بقاء محروم بودن را نمی پسندند. اگر کسی نمی خواهد زنده بماند، آنوقت است که زندگی در نظرش بی قدر میشود. نه فقط بی ارزش میشود، بلکه جهنم عذاب برایش بوجود می آید. بدین سبب میخواهد از این جهنم بگریزد. یا اینکه این کوشش وقتی بعمل می آید که شخصی بخاطر هدف مقدسی میخواهد جانش را فدا کند. بنابر این سرشار از لذت ایمان و یقین جان خویش را نثار می کند. یکی را خودکشی و دیگری را شهادت می گوئیم.

در حال حاضر جمعیت دنیا نزدیک به چهار میلیارد است. به این نسبت خودکشی کم و شهادت از این هم کمتر است، در میلیون ها یکی و بقیه به مرگ طبیعی می میرند.

حیوان هم منظره مرگ را مشاهده می کند. یعنی وقتی دچار خطر مرگ میشود، از ترس مردن در خود می پیچد، می لرزد، فریاد می کند، خدا می داند که آیا زمانیکه جانور سلامت است و خطر مرگ را حس نکرده است او هم مثل آدمی درباره مرگ همینطور فکر می کند؟ شاید هیچ بشری نباشد که در روز چندین بار بفکر مرگ نیافتد. گاهی این فکر مردن بالسان نیروی مقابله

---

* رئیس اکادمی اقبال.

یا مشکلات زندگی را می دهد ، یعنی در فکرش این وجه پدید می آید ، آنچه می خواهی انجام ده ، تسخیرات و فتوحات میخواهی بکن ، از جشن ها و سورها میخواهی لذت ببری ، لذت ببر ، زیرا هیچ معلوم نیست که فرصت زندگی تاکی است ، بقول غالب :

[ترجمه] این مرگ است که زندگی را لذت می بخشد و انسان را برای لذت کار حریص می سازد ، گاهی خیال مرگ به آدمی عبرت همت شکن می دهد و فکر می کند که اگر فقط فنا سر انجام زندگی است پس این همه تلاش و کوشش برای چیست ؟ این همه ساختنها چرا ؟ این فتوحات یعنی چه ؟ این همه جاه و جلال برای چه ؟

نسب نامهٔ خسرو کیقباد   ورق تا ورق چار سو برد باد

باز فکر مرگ است که گاهی انسانرا وادار به انسان بودن می سازد . اگر منکر خدا شود ، اندیشه مردن باو تلقینی می کند انسان شو . اگر همان تفکر مرگ نبود آدمی برای تسکین جبلت های وحشی خود چه کارهائی را انجام نمی داد و گرفتار فرماندهی کبر و غرور شده در باره خود چه گمان ها را که نمی کرد بقول ذوق .

[ترجمه] این مرگ است که انسان را مجبور می سازد وگرنه انسان خویشتن نگر بخدا هم قائل نبود .

در هر حال دیده شده است که عموماً هر فرد بشر از مرگ گریزان است و زنده بودن را بر مردن ترجیح می دهد و تصور فنا را اگر قبول نکند ، حد اقل خواستار این است که اگر خودش در این دنیا تادیر زمان زنده نماند ، لااقل آثار او باقی بماند ، خواه بصورت اولاد باشد . بعضی افراد بتوسط کارهای چشم گیر میخواهند بعد از مرگ زنده بمانند . خواه آن کارها سیاسی باشد ، یا دینی ، خواه علمی و هنری ، یا عشقی و رزمی باشد ، بیشتر یا بطور کلی جوامع انسانی در گذشته قائل به حیات پس از مرگ بودند . خصوصاً جوامعی که بنای آنها بر ادیان الهامی استوار بوده است و از تصور واضح یا غیر واضح خداوند بهره مند می شوند . افرادی که خدا پرست هستند و اعتقاد به حیات بعد از مرگ دارند برای آنها زندگی بار وحشتناکی نیست مثل کسانیکه منکر خداوند هستند . تصور حیات پس از مرگ وقتی کامل شد که صورت یقین بخود

گرفت و راه زندگی و مقصد مرگ هر دو آسان می شود - در مقابل آن تصور نابودی و عدم اندیشه است که زندگی را بی قدر و ارزش میسازد ، جوامع مادی‌گرای امروز دچار این عذاب می باشند - بنابر کلام الهی : اینها مرد مانی هستند که فکر می کنند و فقط وقت و زمان هلاک کننده آنها می باشد - "مایهلکنا" اگر عقیده آدمی این باشد : مرگ توقف بعد از خستگی حیات است ، یعنی بعد از این استراحت دوباره برای زندگی آماده می شویم "زنده می شویم" انسان استفاده کامل از زندگی خواهد برد -

مصریان قدیم در این باره از همه اقوام عالم پیشرفته تر بودند J.H. Breasted در کتاب خویش بنام ارتقاء مذاهب و فکر مصریان قدیم :
(Development of Religion and Thought in Ancient Egypt)

در این باره اکیداً نوشته است که در جوامع قدیم عالم هیچ جامعه مثل مصریان قدیم به حیات پس از مرگ اهمیت نمی دادند (۱) - باب دوم این کتاب که مربوط به حیات بعد از مرگ است و توقف موقتی درگور می باشد بسیار جالب است - "بریستد" در زمان تحقیق خویش میان گورهای قدیم مصریان چیزهائی را مشاهده کرده و آنها را باهیجان بسیار بیان نموده است که اجساد مومیائی شده پنج هزار سال پیش چگونه هنوز تروتازه مانده اند - مصریان وسائل ارزشمند مردگان خویش را با آنها دفن می کردند - غذائیکه آنها دوست داشتند مقداری درکنار شان میگذاشتند - در اهرام بعضی از پادشاهان مصر خدمه و کنیزان سوگلی آنها را هم زنده بگور دفن می کردند تا اینکه پادشاه وقتی بیدار می شود (زنده) احساس تنهائی نکند - پادشان مصر در زندگی خویش در اهرام مقابر خویش را می ساختند و مطمئن بودند که وسائل و خزانه خویش را بطوری جا سازی نمایند که پس از مرگشان از دست رس دشمنان محفوظ و ایمن بماند ، و اینطور ترتیب می دادند تا مبادا پادشا دیگری از گور خویش بیرون آید و بآنها دستبرد بزند -

در این باره‌کتاب پرفسور جی‌-ای- الیوت اسمیت بنام تاریخ مومیائی در مصر The History of Mummification in Egypt. جالب توجه است و این کتاب در سال ۱۹۱۰ میلادی توسط انجمن سلطنتی گلاسکو بچاپ رسیده است - هندوان مردگان خود را می سوزانند و میگویند روح محتاج جسم بخصوصی نیست ، چنانچه مرده ها را دفن نمی کنند - آنها قائل به حیات ثانوی جسد سوخته

نیستند ـ البته معتقد به بقای جوهر روح هستند (یعنی جوهر روح را دائمی میدانند) ـ قطع نظر از اینکه قائلند روح انسانی که در این دنیا به آلایش های دنیوی به لکه های گناهان آلوده شده ، درهای آسمان برویش بسته می شود و تا وقتیکه از کثافات پاک نشود در این دنیا در زیر آسمان باقی می ماند ـ مذهب بودا معتقد است اگر روح در زیر آسمان میباشد و سعی دارد خود را از کثافات مبری سازد این کار بدون وابسته بودن به جسم امکان ندارد ـ فقط اعمال ازاله اعمال میکنند و این کار برای روح بی جسد ممکن نیست ـ بدین سبب تصور تناسخ بوجود آمد ـ

بیشتر هندو ها ششصد سال قبل از میلاد مسیح به تناسخ اعتقاد نداشتند ـ البته این تصور در روحانیون هندو رواج داشت اما به تدریج که تحت تاثیر مذهب بودا قرار گرفتند این عقیده را پذیرا شدند ـ

باوجود آنکه مذهب بودائی در هند تقریباً خاتمه یافت ولی فیلسوفان بعدی هندو مانند ''شنکر اچاریه'' و ''را مانوج'' ، ''سنسار چکرم'' بازهم به تناسخ قائل بودند ـ در این باره کتاب ''دکتر رادها کرشنن'' بنام ''ودانتا'' (The Vedanta) و ''فلسفه هند'' Indian Philosophy منتشر شده در (George Allen and Unvin London) را باید مطالعه نمود ـ در دائره المعارف بریتانیکا مقاله ''هندو ئیزم'' (Hinduism) هم این عقیده را مجملاً بیان مینماید که هندو ها اعتقاد به تناسخ را از مذهب بودا اخذ کرده اند ـ همانطوریکه می دانیم در اصول عقاید اسلام این عقیده شامل است که حیات بعد از مرگ برحق است و هر شخص روزی در حضور خداوند برای بازخواست حاضر خواهد شد ، سزا و جزای اعمال خویش را خواهد دید و آنگاه حیات دائمی بدست می آورد ـ مقصود اینستکه آدم فنا ناپذیر است ـ

هیچکس نیست که بعد از مرگ باین دنیا بازگردد ، مرده های کم سن و سال بارها در رویا و خواب عزیزانشان می آیند و آنچه در آن دنیا بر آنها گذشته است بیان می کنند و برای از بین برون ناراحتی خویش از آنها درخواست جبران مینمایند ـ بارها این چنین هم اتفاق افتاده است که کسی صدها سال پیش وفات کرده است دوباره شکل انسانی گرفته وبا شخصی ملاقات نموده است و باوی سخن گفته آنگاه ناپدید شده است ـ راجع به این امور کتابهای شرح حال صوفیه و اولیاء کرام داستانهای گوناگون بسیار آورده است ـ دور نمی رویم در این باره

فقط کتاب امام ابن قیم (رح) بنام "کتاب الروح" را مطالعه نمائید ، مخصوصاً باب دوم و سوم آنرا ـ در ضمن کتاب آقای "ایم ـ اسلم" بنام "موت کے بعد" (بعد از مرگ) چاپ لاهور ، هم قابل توجه است ـ آقای میان اسلم از مشاهدات فلاسفه و روانشناسان بزرگ هندی ، امریکائی و اروپائی نیز کمک گرفته ، می گوید : روانشناسان و فلاسفه این موضوع را از روی علم چگونه هدف تجربیات و دقت نظر خویش ساخته و چطور بتدریج به بقای روح قائل میشوند ـ کتاب "بین عالمین" چاپ دارة المعارف مصر باوصف مختصر بودن نیز تصنیف جالبی است ـ نویسنده کتاب "مصطفی الکیک" است ـ این کتاب در سال ۱۹۶۵ میلادی منتشر شده است ـ کتابهای "دیسموند شو" (Desmond Shaw) بنام "زندگی پس از مرگ" (How you Live when you Die) و شما می توانید با مردگان خود صحبت کنید ، (You Can Speak with your Dead) یقیناً از تجربیات و اطلاعات جالب سرشار می باشند ـ چنانچه از نام آنها پیدا است ـ

من این کتابها را نخوانده ام فقط از "بین العالمین" چند اقتباس مجمل دیده ام ـ بهر حال بنام "پیرا سائیکولوجی" عالم ارواح نیز در زمره علوم قرار گرفته است ـ خدایا علم مرا افزونی ده (اللهم زد فزد) ـ

سی ـ دی ـ براد در باب یازدهم و دوازدهم کتاب معروف خود بنام "مغز و جایگاه آن در طبیعت" (The Mind and its Place in Nature) راجع به بقای روح بحث دقیقی ارائه می دهد ـ بار منطق اگر بیشتر نمی شد این سخنان خیلی دلنشین بودند ـ اشتیاق تحلیلی نویسنده بر افکار بقای روح اصرار ندارد ـ البته میخواهد بدلائل علمی قائل به این عقیده بشود ، چنانچه او مقدمه بخش "دی" این کتاب را با این کلمات به پایان می رساند :

> I may say at once, that my own view is that, if human survival can be rendered probable at all this can be done only by empirical arguments based on the phenomena which are treated by psychical research.

علامه اقبال شاعر زندگی و فیلسوف بقا می باشند در آثار منظوم و منثور خویش اندیشه بقا را تائید نموده اند ـ از کلام ابتدائی تا اشعار واپسین روز های حیاتش مضمون فنا ناپذیری حیات مثل روح زنده ساری و جاری است ـ

البته این سؤال همیشه در ذهن ایشان می خلید که جهان دیگر چگونه است و زندگی در آن جهان از چه جهاتی با زندگی در این جهان متفاوت می باشد. آدمی واقف است که در آن دنیا هم زنده خواهد ماند ولی چطور؟ و انسان از نظر هستی انفرادی چه حیثیتی خواهد داشت؟ آیا آنجا نیز جوامع اجتماعی خواهند بود، جنجال‌های فامیلی هم موجود است! آیا در آنجا هم مردمان عاشق خواهند شد! و آیا برای کسب معاش سعی و کوشش می شود! آیا آدمی دچار دزدان و راهزنان می گردد! و آیا آنجا هم برای تفریح و لهو و لعب جائی هست؟

الغرض آدمی میخواهد بداند که در آن دنیا هم مثل این دنیا همان نقش و منظر خواهد بود که اینجا وجود دارد؟ منظومه پرسش از خفتگان خاک (خفتگان خاک سے استفسار) که شامل فصل اول "بانگ درا" می باشد ترجمان این افکار است. در این منظومه افکار وسوسه انگیز (خلشکار) بصورت سؤالات مختلف جلوه‌گر میشود. حق اینستکه علامه اقبال فلسفه مابعدالطبیعات را در قالب دلپذیر شعر آراسته در منظر چشم ما قرار میدهد.

[ترجمه شعر]

آیا انسان در آن دنیای دیگر نیز محصور حصار غم است؟

آیا در آن ولایت هم دل انسان مجبور است؟

این وابستگی های فامیلی که در این دنیا جان آدمی را آزار میدهد، هست؟

در این دنیا برای اکتساب روزی هزارها رنگ مشقت و مسئولیت وجود دارد؟

آیا در آن دنیا روح آدمی از این فکر آزاد است؟

آیا در آن دنیا رعد و برق، خرمن و کشاورز همین طور است؟

آیا آنجا قافله ها هم هستند و ترس از دزدان قافله هم است؟

بهشت باقی است یا منزلگه آسودگی است؟

یا بهشت جائی است که در آنجا رخ زیبای ازل بی پرده است؟

آیا جهنم جائی است که گناه و معصیت می سوزد؟

آیا در شعله های آتش جهنم هدف تادیب گناهکاران پنهان است ؟
آیا در آن عالم روح انسانی در جستجو آرامش می یابد ؟
آیا در آن دنیا نیز آدمی کشته ذوق پرسشها است ؟
ای خفتگان خاک رازی را در این گنبد گردان است فاش کنید
زیرا مرگ خاری است که در قلب انسان میخلد (۲) .

این سؤال همیشه باعث نگرانی است و مثل خاری است که در قلب انسان میخلد که پس از مرگ چه خواهد شد . اما روشن است که این همه پرسش که مبنی بر رای و عقیده می باشند آن حیات پس از مرگ است . اگر بدانیم که پس از مرگ نابود می شویم این سؤالات پیش نخواهد آمد . به سبب این همه سؤالات یا عوامل نتیجه' پذیرفتن تسلسل حیات است .

افلاطون نیز این وسوسه را در ''مکالمات'' خویش بارها از زبان سقراط بیان کرده است ، مثلاً در مقاله‌ای که عنوانش دفاع (Apology) است اینطور می نویسد : مرگ دو صورت دارد ، یکی آنکه پس از مرگ فنای مطلق است و از شعور و حس محروم میگردد ، دیگر آنکه روح از این دنیا به دنیای دیگر منتقل می شود . حالت اوّل مثل خواب عمیقی است که امکان خواب دیدن هم ندارد . این خواب چقدر لذت بخش است ، ولی دوران این خواب عمیق و ابدی بیشتر از یکشب نیست . صورت دوم اینستکه روح به بهشت (Hades) منتقل میشود ، اگر واقعاً اینطور باشد بسیار خوب است ، و در آنجا آدمی باقضات عادل ملاقات می کنند . آن قضات مثل قاضی های این دنیا که ظاهراً قاضی هستند و باطناً قاضی نیستند ، نمی باشند . با نویسندگان والا مقام و بزرگ صحبت خواهیم کرد با ''همر'' و ''هیسید'' دیدار خواهیم داشت ، و با ''اودیس'' و ''سسی فس'' تبادل افکار خواهیم نمود و از یکی از ایشان داستان تسخیر ''تروا'' را خواهیم شنید ، و از دیگری داستانهای دیگر ، سپس بحث و مباحثه خواهیم کرد و این لذتی است که پایان ندارد .

خوب ، فراموش نکنید که در آنجا هیچکس بجرم سؤال کردن عقوبت نخواهد دید(۳) . اما این کیفیت که آیا حیات پس از موت وجود دارد یا نه ، بالاخره مبدل به این یقین گشت که روح انسانی فنا ناپذیر می باشد . برای مثال مکالمه ای را بخوانید که عنوان آن فیدون (Phaedo) است .

نظم کوچکی بنام ''کنار راوی'' هم شامل فصل اول ''بانگ درا'' که ترجمان جالب و کامل همین فکر تسلسل حیات است . منظرهٔ غروب آرام ، کنار رودخانه ، لرزش آفتاب بی رنگ تنگ غروب ، گذر قافلهٔ تیز گام روز ، چشم انداز آرامگاه جهانگیر شاه ، با منارهای بلند و بالا باعث سرودن شعر ایر شده است .

[ترجمه] ''این محل افسانه ستم انقلاب است یا کتابی که داستان گذشتگان را بیان میکند'' .

این منظره و این مقام و محل بچشم آدمی چه عبرت آموزیها که ندارد . مگر شما ندیدید که اینجا نیز اقبال کلمه انقلاب را بکار برده است نه هلاکت و نابودی . بعد از آن دفعتاً مضمون عوض می شود و فکری که ابتدای آن ناامیدی و غم زدگی بود رنگ امید و تحرک بخود میگیرد :

[ترجمه] روی سینه دریا کشتی تند رو در حرکت است . کشتی رانش با موج دست بگریبان است . این کشتی مثل نگاه انسان سبک می رود حتی از حلقه چشم انسان هم دور می شود . سفینه زندگی آدمی نیز مثل این کشتی در حرکت است در بحر ابد گاهی این کشتی پیدا و گاهی نهان است آدمی با شکست آشنا نیست موقتاً از نگاه پنهان میشود ولی فنا نمی پذیرد(۵) .

علامه اقبال تسلسل حیات انسانی را بجوی روان تشبیه کرده است :

''زندگی جوی روان است و روان خواهد بود''

که منبع آن یکی است و ازلی و ابدی میباشد . آن باقی و لازوال است ، خواه آن جوی قطره قطره گشته پخش شود - اما همه این قطره ها برای اتصال به یکدیگر همیشه مضطرب هستند . بنی نوع انسان هم همین طور است . آدمیان در شکل‌ها و صور مختلف می باشند ، ولی یک روح در آنها دمیده شده است ''نفخ روح'' این اجساد انسانی از حیث روحانی تاحدی که باهم نزدیکند لذت یگانگی بیشتری حس میکنند . بعد از نزدیکی وقتی که از هم دور میشوند فریاد میزنند . در حالیکه این مفارقت ایشان دائمی نیست و سر انجام به یکدیگر متصل میشوند . از این احساس جدائی بی تاب شدن امری طبیعی و فطری است . این مضمون را علامه اقبال در منظومه ای که عنوانش ''فلسفه غم'' است بیان کرده است ،

که شامل فصل سوم بانگ درا میباشد - بیمورد نیست که از آنها چند بیتی ذکر شود :

[ترجمه] از جبین کوه جوی آب آواز خوان سرازیر میشود - پرندگان آسمانی را نغمه می آموزد - آئینه آبش مثل رخسار حور روشن است این آئینه وقتی به تپه‌های وادی میخورد ، می شکند از این افتادن به دانه گوهر های زیبا منقسم می شود ، یعنی قطره های آب مبدل به ستارهای آبی میشوند ، جوی سیماب روان پس از برخورد به تپه‌ها از درون پاره شده بخش میشود ، و جهان قطره های بی قرار پدید می آید ، این جدائی موقتی این قطره ها را تعلیم وصال می دهد ، زیرا دو قدم بعد همان قطره ها بهم پیوسته صورت تارسیم میگیرند ، از روی اصل و منبع سرچشمه نهر روان زندگی هم یکی است ، که پس از افتادن از بلندی مبدل به انبوه بنی نوع انسان میشود- این جدائی در این عالم دون برای اینستکه دوباره بهم وصل شویم ، چقدر مایه تأسف است که این جدائی موقتی را ابدی می پنداریم و بر آن گریه میکنیم -(٦)

''استفسار از خفتگان خاک'' و ''کنار راوی'' مربوط به فصل اول ''بانگ درا'' است - این فصل شامل اشعاری است که تا سال ۱۹۰۵ میلادی سروده شده است ، در این زمان علامه اقبال نزدیک به سی سال داشت - ''فلسفه غم'' شامل فصل سوم ''بانگ درا'' است که این جزء از ۱۹۰۸ ، تا ۱۹۲۴ میلادی یعنی در محدوده پانزده یا شانزده سال است - این نظم برای مراسم سوگواری پدر بزرگوار سر فضل حسین سروده شده بود ، اما علامه اقبال این تسلیت نامه را نه فقط برای یک مرگ بلکه برای همه مرگ ها سرود - تعزیت یعنی تسلیت گفتن ، تلقین صبر شخصی که عزیز خود را از دست داده است ، شریک غم و درد شدن وغیره وغیره ... بنابر این علامه اقبال هر انسان فانی را که غم فنای دیگری را میخورد نصیحت میکند :

[ترجمه] مردگان می روند ولی فنا نمی شوند ، درحقیقت اینها هرگز از ما جدا نمی شوند -

در ''کنار راوی'' هم همین مضمون را آورده است :

[ترجمه] او با شکست آشنا نیست ، او از نظر غائب شده اما فانی نشده است -

علامه اقبال درباره بقا بقدری عقیده اش محکم است که هیچ تزلزل نمی پذیرد. در حقیقت میتوان گفت در منظومه پرسش از خفتگان خاک ''خفتگان خاک سے استفسار'' و ''گفتار راوی'' صحبت های اصولی گفته شده است و درمنظومه ''فلسفه غم'' سخنان تسلی بخش و تسلیت دهنده و ارام بخش آورده است که آنهم گفتار اصولی میباشد. زیرا که متوفی پدر دیگری بود، ولی مسئله اینطور نیست. اعتقاد کامل علامه اقبال بر بقای حیات حتی آنوقت نیز ثابت باشد که مادرش فوت نموده. جدائی مادر را شدیداً حس کرده ''مانند هرکسی که وجود مادر را باعث رحمت و شفقت میداند و در مقابل او هر سن و سالی که باشد احساس بچگی میکند و بی نیاز از سن و سال تقویمی جلو مادر مثل طفل شیر خوار میشود. بهر حال نظم ''والدهٔ محترمه کی یاد میں'' در رثاء مادر یکی از منظومه های بزرگ و مهم ''بانگ درا'' میباشد. علامه اقبال در این منظومه نیز احساس جدائی و درد و رنج را که مخصوص فطرت انسانی است به امید و آرزو مبدل ساخته است. و تحت عنوان اصول بازگشت واضح ساخته است که این اقتضای درونی وجود انسان است که از زمین دوباره بیرون می آید و تا زمانی طولانی نمیتواند در زمین مدفون باشد. نابود شدن امکان ندارد. این قوت نمو الدرونی ذات انسانی است که مثل تخم سر از خاک بیرون می آورد. زمین نمیتواند که او را از بیرون آمدن منع کند، اقتضای بازگشت آدمی ناگزیر است، این عمل بدیهی و لازم است.

علامه اقبال میفرماید:

[ترجمه] چشم تخم گل نیز در خاک بیخواب است، برای نشو و نما چقدر بی قرار است، در این دانه شعله زندگی مستور است، برای خود نزائی و خود نمائی مجبور است. سردی گور نمیتواند آنرا افسرده سازد. تخفین در خاک از حرارت او نمی کاهد، صورت گل از گور خود بیرون میاید، از مردن گوئی لباس حیات و زندگی میپوشد، مرگ قوت آشفته انسان را شیرازه می بندد، این مرگ است که در گردن گردون هم کمندی اندازد. مردن نام تجدید ذوق زندگی است، این پیام بیداری میباشد که در پس پرده خواب پنهان است (۶).

ما این موضوع را جائیکه در منظومه فلسفیانه اقبال ترجمان سوز دل می یابیم، همان جا این مطلب را در اثر فیلسوفانه او نیز بصورت روح پروری جلوه گر می بینیم. البته تاثیری که کلاً در آهنگ شعر به چشم میخورد در رنگ نثر دیدنش موثر نیست. از فلسفه عقل و ذهن انسان متاثر میشود، و شعر قلب

انسان را بسوی خود میکشد - علامه اقبال در خطبه ای که عنوان آن ''خودی ، جبر و قدر ، حیات بعد از مرگ'' نیز راجع به همین تجدید مذاق بحث کرده است :

''میفرماید دراصل حیات پس از مرگ یک حادثه خارجی نیست ، بلکه در درون خودی تشکیل عمل حیات است (اتمام و اکمال فرایندهای حیات) خواه فردی ، خواه اجتماعی در هر دو حالت این زمانی است که خودی (من) در این زمان محاسبه و تجزیه اعمال خود را مینماید و بررسی میکند که درآینده چه کارهائی امکان دارد انجام دهد - ارشاد قرآن مجید نیز در این باره همین است یعنی قرآن نمود طلوع مجدد را برقیاس تخلیق اول مورد بحث قرار می دهد (۸) -

و یقول الانسان از امامت لسوف اخرج حیا اولایذکر الانسان انا خلقنه من قبل ولم یک شیئا (۹) -

''و انسان گوید آیا چون من مردم باز دوباره زنده میشوم ! آیا آدمی متذکر آن نمیشود که اول هیچ محض و معدوم بود و ما او را خلق کردیم'' -

نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین علی ان نبدل امثالکم و ننشئکم فی ما لاتعلمون - و لقد علمتم النشاة الاولی فلولا تذکرون.(۱۰) -

''ما مرگ را برهمه خلق مقدر ساختیم هیچکس برقدرت ما سبق نتواند برد - اگر بخواهیم بم شما را فانی کرده و خلقی دیگر مثل شما بیاورنیم و شمارا بصورتی که اکنون ازآن بی خبرید بر می انگیزیم - و شما از نشاه اول خود آگاه شدید ، پس چرا متذکر عالم آخرت نمیشوید'' -

سخنی را که علامه اقبال به انداز شاعرانه باتشبیهات تخم گل ، قطرات آب منتشر ، جوی آب ، وکشتی ملاح ، بما می فهماند همان گفتار در خطباتش رنگ فیلسوفانه بخود می گیرد و قرآن کریم هم تائید این فلسفه را مینماید -

یا باید گفت علامه این فلسفه را از مطالعه قرآن کسب کرده است - بهرحال مشخص است که علامه بحیات پس از مرگ معتقد است ، در نزد او مثل تخم گل که در زیر خاک خوابیده است - ولی برای باز پیدائی خود ابرو جمع میکند - خودی انسان نیز پس از مرگ بیکار نمی ماند ودر عالم اوراخ هم برای طی نمودن مراحل تکمیلی سعی و کوشش مصروف میدارد - مثل اینکه قبلا گفته

شد . این زمان برای ''خودی'' ساعت محاسبه ذات است . یا مثلاً بقول علامه یک مرده صد ساله از گور خود می پرسد :

[ترجمه]

قیامت چیست ؟ این فرد ای کدام امروز است ؟ ای شبستان کهن من!
بگو آخر قیامت چیست؟(۱۱)

قبر جواب می دهد :

[ترجمه] ای مردهٔ صد ساله آیا تو نمیدانی ؟ قیامت مقتضای پنهان هر مرگ است (۱۲) .

''برزخ را باید حالت توقف و انتظار تعبیر کرد که درمیان مرگ و حیات پس از مرگ می باشد'' . اگر این توقف ''ساعت محاسبه ذات'' است (۱۳) بدیهی است که دراین زمان شعور انسانی قطع نمیشود به لفظی دیگر تسلسل زندگی ادامه دارد .

البته بقول علامه :

''امر متنازع فیه اینست که آیا در حیات ثانوی جسد انسان نیز زنده خواهد شد یا خیر ؟ بیشتر اینطور تصور می کنند و رای شاه ولی الله دهلوی'' که ایشان بهترین عالم الهیات اسلامی بودند نیز برهمین منوال است که در حیات پس از مرگ پیکر مادی مناسب حال محیط تازه خودی ناگزیر است . اما من می پندارم که علت حقیقی رای شاه ولی الله اینستکه وقتی ما از حیثیت فردی تصور خودی می کنیم لازم می شود که آن را بمقامی یا بس منظر اختیاری منسوب بداریم (۱۴) .

مختصر اینکه حیات از مرگ حقیقت دارد ، چیزی که معلوم نیست اینستکه ماهیت آن چگونه می باشد . و همین سؤالی است که ''در قلب انسان مثل خار می خلد''.

آیا زندگی انسانی منحصر به روح است یا جسم ؟ پرفسور* B. A. Atreya بسبک امام غزالی بحث کرده می نویسد :

''مردمانی که فکر می کنند آدمی پس از مرگ از حیث شخصیت و فردیت فنا می شود ، تصور آنها مبنی بر اشتباه است چون آنها جسد آدمی‌را بصورت

جامد محسوس میداند - لذا آن را "هست" می دانند و ماورای جسم انسان نه چیزی را می بیند و نه حس می کنند، بنابراین آن را "نیست" می دانند. گوئی اگر جسد انسان است شخصیت نیز هست ورنه خیر. این مثال اینستکه کسی بگوید وقتی لامپ است و گر نه نیست - یعنی اگر لامپ بشکند یا خاموش شود موج برق هم قطع می شود.

و نیز در این باره پرفسور آتوریه در کتاب خود مطالب دیگری می آورد: " در عالم خواب شعور (ادراک) ما با حواس کار میکند، در حالیکه در آن وقت حواس طبیعی ما متوقف است و حالت سکون دارد. گویا جسم خواب است که مشغول کار است. در صورتیکه آن وقت جسم مادی غیر متحرک است. آن زمان وجود طبیعی در جنجالهای وجود روبائی آزاد است. بنابر این پس از مردن جسم، این مفروضه که شخص فنا میشود قابل قبول نیست(۱۵)".

مثل نظریه کانت پرفسور آتوریه میگوید: اگر دنیا بر عقل استوار است و عمل محض نیست در آن صورت عقیده بقای شخص واجب است. گویا پرفسور آتوریه بقای شخص را مقتضای اخلاق میداند و گوید: این امر بطورکلی نامعقول است که همه کوشش و تلاش ما از بین برود و نتیجه مطلوب حاصل کرده و تسکین نیابد. هم چون نظریه علامه اقبال، آتوریه می گوید: که یک شخصیت خوش اخلاق، دانجو و عالی مقام پس از هزارها مشقت، عرق ریختن و خون فشانی بوجود می آید، آیا فقط برای اینکه به آغوش فنا و هلاک بیافتد! من این تصور را بطور کلی مهمل و بی معنی می پندارم. آیا میتوان با مرگ مسیح عالم و نرون ها و واشنگتن ها را هم سطح و هم ردیف ساخت؟ آیا شهدا با قاتلین که همیشه مورد طعن و لعن هستند بر یک سطح قرار میگیرند و در یک کشتی سوار می شوند (۱۶)؟

برای توضیح قدری بیشتر این مقتضای اخلاق اقتباسی را درج میکنم که از دلچسپی خالی نمی باشد. "در ادیان مختلف دنیا بنابر اختلاف عقاید تصور کائنات، تصور اخلاق راجع به سرانجام انسان بلاشک نظریه های مختلف بچشم می خورد، و لیکن درحالیکه هر مذهبی درباره پایان انسان تصوری گونا گون دارد. آوا گون*، نیروان**، حیات پس از مرگ حتی تصور اشترا کیون درباره بعد از تاریخ (Post-History) تصور اخلاق و قانون مکافات و نظریه آخرت را صور مختلفه تشکیل می دهد.

اگر انسان فطرت خویش را در هزار حجاب پنهان دارد ، ولی باز هم از احساس اخلاق خود نمیتواند خویش را برهاند ، همین حس اخلاق است که در هر زمان انسانها از آن استفاده کرده و وسائل اطمینان قلبی خود را فراهم مینماید - همین احساس اخلاق است که ادب را صنف عدل شاعرانه (Poetic Judement) داده و مالا مال ساخته است - درام شکسپیر بنام هاملت درحقیقت بدین سبب شاهکار شد که سرانجام شاهزاده هاملت از روی عدالت و انصاف چنان نشد که باید می شد (۱۷) -

البته مردمانی هم هستند که بعد از مرگ ظاهری برزخ را بمعنی عام نمی گیرند ، خواه برزخی که علامه اقبال آن را ساعت محاسبه ذات قرار میدهد ، مدتش طولانی باشد یا کوتاه ، ایشان مردمانی هستند که قیامت هم آنها را هلاک نتواند کرد - بقول حضرت علامه "نزد قرآن مجید انسان را کمال مسرت و سعادت این نیست که از کمالیت خویش محروم شود و معنی اجر بی حد و حساب خداوند اینست که آدم را ضبط نفس و یکتائی و بطور یک وحدت خودی فعالیتهایش بیش از بیش تاثیر پذیر شود - حتی آن منظره تباهی عالم گیر که ابتدایش قیامت است، هیچ اثر بر اطمینان و آرامش این خودی تربیت یافته ندارد -

و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من یشاء الله(۱۸)- "وقتیکه صور اسرافیل بدهد تا جزآنکه خدا بقای او خواسته دیگر هر که در آسمانها و زمین است همه مدهوش شوند" -

لیکن بدیهی است که اطلاق این نوع استثناء فقط درباره اشخاصی صدق میکند که بشدت خودی آنها به انتها رسیده است (۱۹) - این مفهوم را حضرت علامه در "ضرب کلیم" تحت عنوان "حیات ابدی" اینطور بیان میکند :

[ترجمه] حیات انسان صدف است، خودی درآن قطره نیسان است آن صدف ارزشی ندارد که قطره را مبدل به گوهر بسازد - ای انسان اگر خودی تو خود نگر ، خود گر و خود گیر باشد امکان دارد که مرگ هم نتواند ترا از پای در آورد (۲۰) -

این از مرگ هم نمردن مقتضای کوشش و کاوش بسیار است - این مقام برای هر کس دست نمی دهد در این باره گفته حضرت علامه شایان توجه است :

"لذا این امر که خودی نابود خواهد شد یا در آینده خواهد بود ، مبنی برعمل است - بنابر این فقط اعمال باعث دوام خودی میشوند که اساس آنها

بر این اصول استوار است که بدون فرق میان من و تو باید احترام خودی را نگاهدارید - بنا براین بقای دوام حق انسان نیست - بلکه جد و جهد مداوم ما باعث حصول آن است - به لفظی دیگر ما فقط امیدوار این بقای مداوم هستیم (۲۱)" -

مطلب این است که حیات جاویدان و حیات بعد از مرگ یکی نیست - حیات بعد از مرگ یک واقعه یا حادثه است برای آنها که می میرند - معنی حیات جاویدان اینست که خودی بتوسط سعی و عمل خویش در همین زندگی بقدری استحکام بدست آورده است که مرگ هم نتواند باو صدمه بزند - در این حالت ، مرگ نیز برایش فقط یک راه تصور خواهد شد - این راه را قرآن کریم برزخ نامیده است - علت اینست که وقتی ما به مشاهدات و واردات باطنی رجوع میکنیم از آن نیز همین مترشح میشود که برزخ نام است آن حالت را که درآن راجع به زمان و مکان چیزی اندر خودی روی دهد (۲۲)" یعنی برای مردمانی که خودی آنها محکم است ، برزخ فقط همین است که در مورد زمان و مکان اندر ایشان تغیر و انقلاب نمودار شود - این مرگ با مرگ آن شخص متفاوت است که خودی را مستحکم نساخته باشد -

لیکن بمصداق "طی شود جاده صد ساله به آهی گاهی" میتوان مراحل تربیت خودی را بسرعت تمام پیمود - اگر مقصود از تربیت خودی اینست که روح انسانی از بند محبت وجود فانی بهر نحوی آزاد باشد و مرد مومن با یک جهتی کامل فقط مطیع احکام الهی شده و باین طریق پس از اکتساب صفات الهی از مرگ نیز ایمن شود ، بدیهی است مرگی که در طبیعت از حکم خداوندی و در راه خدا بصد شوق پذیرفته شود ، هیچ گواهی بزرگتر از این و هیچ شهادتی برتر از این نیست - زیرا کسی که چنین مرگی را خریدار است بعشق محبوب حقیقی خود از همه محبت‌های دنیوی دست برمیدارد - علامه اقبال مرگ در راه خدا را هجرت سوی دوست قرار داده است و میگوید :

جنگ مومن چیست هجرت سوی دوست
ترک عالم اختیار کوی دوست

ای که حرف شوق با اقوام گفت
جنگ را رهبانی اسلام گفت

کس ندالد جز شهید این نکته را
کو بخون خود خرید این نکته را (۲۴)

مطلب اینست که برزخ شهید با برزخ مردمانی که خودی آنها تربیت نیافته است فرق می کند ـ حالت ظاهری مرگ یکسان است حالت باطنی تفاوت دارد ـ در این باره درج گفتهٔ محمد حسین عرشی بی مورد نمی باشد ـ او درباره ملاقات خود با حضرت علامه چنین توضیح میدهد :

" بعد از آن من راجع به حیات پس از مرگ از ایشان سوال کردم ـ فرمودند : حیات اخروی منحصر بر شدت ذوق حیات انسان است ، هر چقدر کسی ذوق زندگیش زیاد خواهد بود ، زمان برزخش کوتاه خواهد شد ـ شهدا دارای ذوق زندگی بسیار هستند ، بنابر این برای آنها برزخ وجود ندارد ـ وقتیکه چشم از این دنیا ببندند زندگی را در دیگر بار میشود". من گفتم برای عموم مومنان هم ذکر برزخ وجود ندارد ـ فرمودند سبب آن ذوق حیات است ـ من این فکر را بصورت شعر در آورده ام :

جانی که بخشند دیگر نگیرند
آدم بمیرد از بی یقینی (۲۳) ! "

قرآن کریم در این باره ارشاد می فرماید :

" ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاء عند ربهم یرزقون (۲۵) ".

البته نپندارید که شهیدان راه خدا مرده اند ، بلکه زنده به حیات ابدی شدند و در نزد خداوند متنعم خواهند بود ـ

از این واضح میشود که گفتار علامه اقبال درباره " بقای دوام حق انسان نیست" مخالف قرآن نمی باشد ـ عموماً معنی این جمله این طور فهمیده میشود که حیات بعد از مرگ برای همه افراد بشر نمی باشد ـ مردمانی هم خواهند بود که قابلیت بازگشت و دوباره زنده شدن را نخواهند داشت ـ لذا بار دیگر برنخیزند ـ بعضی از علمای اسلام این طور تصور می کنند که در روز قیامت افرادی که استعداد و لیاقت حیات ثانوی دارند دوباره زنده خواهند شد ـ مثلاً قول ابو نصر فارابی را محمود عقاد نقل کرده است (۲۶) :

"ویذهب الفارابی علی هذا الترتیب فی التفرقة بین الانسان بمقدار حظه من القوة الناطقة ـ فیجیز ان یکون بعض اشباه الادامیین بالصورة الجسدیة غیر محاسبین او غیر اهل للحیاة الاخری" ـ

"و فارابی باندازه قوت ناطقه آدمی را از آدمی جدا میسازد ـ چنانچه باز این را روا میداند که وجودهائی که با آدمیان فقط مشابهت جسدی دارند ممکن است محاسبه نشوند ـ یا بطوری باید گفت که آنها استعداد و لیاقت زندگی ثانوی را ندارند" ـ

اما علامه اقبال بوضوع به آیه شریفه "وکلهم اتیه یوم القیمته فرداً (۲۷)" و تمام آنها روز قیامت منفرداً و تنها به پیشگاه حضرتش حضور میبابند قائل هستند ، فقط این مورد را باید رعایت کرد که بقای دوام و حیات پس از مرگ یک چیز نیست ـ منظور علامه اقبال از بقای دوام اینست که مرگ اباید ، چنانکه در سطور بالا بیان شد ، یعنی برزخ نیز برای آنها وجود ندارد ـ چنین است به اشخاصیکه اطمینان کامل دست داده است ـ انها بسوی خداوند در عالم مسرت باز می گردند و خداوند آنها را بخوشی می پذیرد ـ

"یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی (۲۸)" ـ

ای نفس قدسی مطمئن و دل آرام ـ امروز بحضور پروردگارت باز آی ـ که تو خشنود و او راضی از تو است ـ باز آی و در صف بندگان خاص من در آی ـ و در بهشت من داخل شو ـ

البته در یک جمله علامه اقبال باید دقت کرد ـ او در خطبه ای بنام "خودی ، جبر و قدر و حیات بعد از مرگ" راجع به برزخ میگوید :

"به عبارت دیگر برزخ کیفیتی است که در نفس انسانی اختلال و تزلزل بزرگی پدیدار می شود ـ مخصوصاً آن اشخاصی که در نشو و نمای ذات خویش مدارج انتهائی را پیموده اند و خودی آنها در نظام خاص زمان و مکان به روش مقرره عادت کرده است ـ در این صورت نیز امکان دارد بعضی از آدمیان بدبخت (Less Fortunate) از هستی خود محروم شوند ـ با این همه "خودی" باید بتلاش و مبارزه خود ادامه دهد تا این که صلاحیت حیات پس از مرگ بدست آورد (۲۹)".

علامه اقبال تحت اصولی که ''خودی'' و تقاضای استحکام آن را روشن ساخته است ، نتیجه منطقی آن همین می بایست باشد . افرادی که خودی آنها ناپخته (خام) بماند ، شاید به ایشان حیات پس از مرگ داده نشود و نابود شوند ۔ اما در این باره علامه اقبال کلمه '' ممکن'' را بکار برده نه حتماً را ۔ تاهم این طور القاس کردن هم مخالف آیات قرآنی است ''وکلهم اتیه یوم القیمة فردا - لذا ما اینجا محرومی حیات پس از مرگ را این چنین معنی و تعبیر میکنیم که سلسله شعور این اشخاص در عالم برزخ قطع خواهد شد و تا روز حشر از این سلسله شعور محروم خواهند ماند ۔

البته هنوز آن خلش و وسوسه ای که بود باقی است که قبلاً درباره آن ذکر کردیم ـ آیا در روز قیامت دوباره زنده شدن با جسد خاکی خواهد بود و اگر با جسد است آیا همین جسد امروز دوباره به آدمی داده می شود یا جسم جدیدی؟ (۴۰)

امام غزالی میگوید که اصل شخصیت آدمی روح است، شخص فقط به سبب جسد مهم نیست ، او جسد آدمی را پیکر ظاهری روح میداند و استدلاش اینست که از نطفه تا طفل نو زاد بعدهم جوانی و سپس تا پیری پیکر ظاهری آدمی بسیار تحول و انقلاب دیده است و در ساختن این پیکر ظاهری سبزی جات گونا گون و حبوبات رنگا رنگ و گوشت جانوران مختلف سهیم بوده است ۔ باوجود همه اینها آن شخص یکی است ۔ مطلب این است که بنظر غزالی تفاوت نمی کند که شخص در روز قیامت با چه جسدی دوباره جلوه گر شود ۔ یا اگر او برزخ ندارد پس از پیمودن مرحله حیات نخستین ، حیات ثانوی خویش را چگونه آغاز کند و دارای چه جسدی خواهد بود ۔ روح او همان است ، صورت جسم هر چه باشد ۔

گرایش حضرت علامه نیز بدین سو رجحان دارد که حیات ثانوی آدمی دارای جسد خاکی خواهد بود یا اینطور باید گفت که علامه اقبال حیات ثانوی را باجسد خاکی غیر ممکن نمیداند ـ او می نویسد :

''بهرحال مسئله ای که درمیان فلاسفه و علمای الهیات اسلامی مایه اختلاف عقیده بسیار شده است ، اینست که آیا خلق مجدد آدمی مستلزم خلق مجدد بدن مادی او نیز هست یا خیر؟ اغلب ایشان و از جمله شاه ولی الله بزرگترین الهیات دان متاخر اسلامی بر آنند که خلق جدید لااقل متلزم

خلق نوعی از واسطه مادی است که متناسب با محیط جدید ''خودی'' باشد. . . البته معلوم نیست که این حالت چگونه صورت میگیرد ـ قرآن کریم نیز در این باره به مماثلت ها اشاره کرده است ـ مراد از آن ظاهر کردن اینست که حیات ثانوی یک حقیقت است [ ]، نه این که ماهیت آن چیست ! لذا تا حدی که مربوط به فلسفه است ما فقط این قدر میتوانیم بگوئیم که وقتی برگذشته انسان ها غور کنم این مطلب غیر ممکن بنظر می آید که سلسله زندگی آدمی با مرگ جسمش برای همیشه خاتمه یابد(۳۱).

[ترجمه] این نکته را از ابوالحسن آموختم که روح انسانی بمردن بدن نمی میرد
اگر خورشید از اشعه خود بیزار شود نورش تا چه حد باقی میماند(۳۲) .

دراین عهد مادی که هر انسانی از آیندهٔ انفرادی خویش تا حدی نا امید است و زندگی را سراسر مهمل و بی معنی میداند ، مضامین اعتقاد و یقین کامل برحیات بعد از موت باید ترویج گردد ـ تصور زندگی پس از مرگ اگر شکل عقیده استوار بخود گیرد ، احساس بی معنی بودن حیات انسانی در این دنیا پایان می پذیرد و توسط این آرمان آدمیان با امید زنده پیوسته گشته ، محیط و شخصیت خویش را با نگاهی تازه خواهند دید ـ اما نوبت ماده گرایان بعد می آید ، اولاً باید این عقیده را در دل آن مردمان رایج کنیم که باوصف اعتقاد براینکه حیات پس از موت وجود دارد باز هم از مرگ ترسان هستند ـ

مسلمان زاده و نامحرم مرگ
ز بیم مرگ لرزان تا دم مرگ
دلی در سینهٔ چاکش ندیدم
دم بکسسته ای بوده و غم مرگ (۳۳)

حواشی

۱ - ترجمہ عربی کتاب مذکور، تطور الفکر والدین فی مصر القدیم، دارالکرلک، قاہرہ ۱۹۶۱م ، ص ۸۵ -

۲ - بانگ درا ، ص ۳۰ - ۳۹ / ۳۰ - ۳۹ -

۳ - Dialogue of Plato انتشارات Mentor Books (۱۹۵۶م) ، ص ۳۳۵ - ۳۳۶ -

۴ - بانگ درا ، ص ۹۵/۹۵ -

۵ - بانگ درا ، ص ۹۵/۹۵ -

۶ - بانگ درا ، ص ۱۵۶ - ۱۵۷ / ۱۵۶ - ۱۵۷ -

۷ - بانگ درا ، ص ۲۲۳ / ۲۲۳ -

۸ - تشکیل جدید الہیات اسلامی ، ص ۱۸۲ -

۹ - قرآن کریم - سورہ مریم ، آیہ ۶۶ - ۶۷ -

۱۰ - قرآن کریم - سورہ واقعہ ، آیہ ۶۰ - ۶۱ - ۶۲ -

۱۱ - ارمغان حجاز (اردو) ، ص ۲۶۱ / ۱۹ -

۱۲ - ایضاً .

۱۳ - تشکیل جدید الہیات اسلامی ، ص ۱۷۶ -

۱۴ - تشکیل جدید الہیات اسلامی ، ص ۱۸۳ -

۱۵ - An Introduction to Parapsychology کمار ابلی کیشن ، بنارس (بھارت) ، ص ۱۶۰ - ۱۶۱ -

۱۶ - ایضاً ، ص ۱۶۵ - ۱۶۶ -

۱۸ - اقبال ریویو کراچی (جولائی ۱۹۶۲م) مقالہ: تصور فلسفہ خودی و تصور آخرت (از منظور عباسی) ، ص ۳۱ -

۱۸ - قرآن کریم ، سوره زمر ، آیه ۶۸ -

۱۹ - تشکیل جدید الهیات اسلامی ، ص ۱۷۸ - ۱۷۹ -

۲۰ - ضرب کلیم ، ص ۴۹۳ / ۳۱ -

۲۱ - تشکیل جدید الهیات اسلامی ، ص ۱۸۰ -

۲۲ - تشکیل جدید الهیات اسلامی ، ص ۱۸۱ -

۲۳ - جاوید نامه ، ص ۷۴۴ / ۱۸۶ -

۲۴ - ملفوظات اقبال ، محمود نظامی ، لاهور ، ص ۶۲ -

۲۵ - قرآن کریم ، سوره آل عمران ، آیه ۱۶۹ -

۲۶ - الانسان فی القرآن . دارالکتاب العربی بیروت ، ص ۹۵ - [آقای عقاد عبارت فارابی از کجا نقل کرده است ، معلوم نیست] -

۲۷ - قرآن کریم ، سوره ۱۹ ، آیه ۹۵ -

۲۸ - قرآن کریم ، سوره ۸۹ ، آیه ۲۷ - ۲۸ - ۲۹ - ۳۰ -

۲۹ - تشکیل جدید الهیات اسلامی ، ص ۸۲ -

۳۰ - تهافته الفلاسفه ، مطبع الکاتولیکیه ، بیروت (۱۹۶۲م) ، ص ۲۴۴ - ۲۴۵ -

۳۱ - تشکیل جدید الهیات اسلامی ، ص ۱۸۴ ، ۱۸۵ -

۳۲ - بال جبریل ، ص ۳۵۹ / ۸۷ -

۳۳ - ارمغان حجاز ، ص ۹۱۵ / ۳۵ -

مجلس ترقی ادب لاہور کی چند اہم مطبوعات

۱ - تاریخ ادب اردو : جلداول ، از ڈاکٹر جمیل جالبی ... 100/-
۲ - تاریخ ادب اردو : جلد دوم ، از ڈاکٹر جمیل جالبی ... 180/-
۳ - تعلیقات خطبات گارسیں دتاسی :
از ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین ... 70/-
۴ - سندھ میں اردو شاعری : از ڈاکٹر نبی بخش بلوچ ... 30/-
۵ - زبان اور شاعری : از محمد ہادی حسین ... 15/-
۶ - البدیع : از سید عابد علی عابد ... 30/-
۷ - مقالات تاثیر : مرتبہ ممتاز اختر مرزا ... 60/-
۸ - مولانا ظفر علی خاں — احوال و آثار :
از ڈاکٹر نظیر حسنین زیدی ... 50/-
۹ - تاریخ لاہور : از کنہیا لال ... 70/-
۱۰ - حلقۂ ارباب ذوق : از یونس جاوید ... 45/-
۱۱ - دیوان غالب — منظوم پنجابی ترجمہ : از اسیر عابد ... 90/-
۱۲ - کلیات ناسخ : جلد اول ، مرتبہ یونس جاوید ... 93/-
۱۳ - نفسیاتی تنقید : از ڈاکٹر سلیم اختر ... 60/-
۱۴ - آغا حشر کے ڈرامے : جلد اول ، مرتبہ عشرت رحمانی ... 70/-
۱۵ - جدید فارسی شاعری : ترجمہ از ن - م - راشد ... 50/-
۱۶ - شذرات فکر اقبال : طبع دوم
ترجمہ از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ... 18/-
۱۷ - خطبات اقبال : (پنجابی ترجمہ) از پروفیسر شریف کنجاہی ... 30/-
۱۸ - جاوید نامہ : (منظوم پنجابی ترجمہ)
از پروفیسر شریف کنجاہی ... 19/-
۱۹ - ذکر رسول — مثنوی روسی میں :
از ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی ... 25/-

ان کے علاوہ کلیات میر ، کلیات مصحفی ، کلیات غالب فارسی ، تذکرے ، داستانیں اور تنقید و تحقیق کی اہم کتابیں دستیاب ہیں ۔

مجلس ترقیِ ادب — کلب روڈ - لاہور

فون : 64262

از دکتر شهین مقدم صفیاری*

تصور تحرک در اندیشه اقبال

چه کنم که فطرت من به مقام در نسازد
دل ناصبور دارم چو صبا به لاله زاری

علامه اقبال سخنوری بیدار گر و روشن گر که متعلق به زمان و مکان خاصی نیست او به جامعه انسانیت متعلق است. آنچه می گوید بر دل می نشیند، بیدار می سازد، بر می انگیزد، زیرا نغمه های خوش آهنگ و لبریز از شور و شوق که از اوقیانوس مواج ذوقش سر چشمه گرفته پر سوز و جان گذار است. او می خواهد به مردم مسلمان خود باخته که در پنجه خون آلود استعمار بیگانگان گرفتارند بفهماند که شما انسانید شما جانشین خدا در روی زمین هستید پس بخود بیائید و مثل شیر زندگی کنید و مثل میش و بره زبون و خوار نباشید:

زندگی را چیست رسم و دین و کیش
یکدم شیری به از صد سال میش

مهم ترین و جاودانه ترین جنبه شعر اقبال حماسه شوق و شور و تحرک است. اقبال ستایشگر حرکت و جنبش و جوشش است. حرکت از نظر او جانمایه هستی است. نوای او همچون زمزمه آبشاری پر جوش که از کوهستان اندیشهاش جریان دارد پر هیجان و پر فغان است. در فریاد شعرش سیاه و سفید، سرخ و زرد و ایرانی و پاکستانی و عرب و ترک و افغان، شرق و غربی تفاوت ندارد. روی سخن با همه انسان هاست. تاریخ نشان داد که افکار بلند و فلسفه عالی و اندیشه های تند و پر تحرک اقبال زنجیر های استعمار را گسست و بسیاری از زندان های بردگی فرو ریخت و نسیم آزادی وزید و ملت های شرق جنبش کردند اما آیا امروز که باید دست های استعمارگر را قطع کرد کیست که به ندای اقبال گوش دهد؟ در سخن اقبال همه چیز طنینده است. سروده هایش که از اعماق دل و

---

* سر دبیر مجله اقبالیات فارسی

جالش بر می خیزد جز رستگاری مسلمانان و سر افرازی و بهبود زندگی آنان چیزی نیست - او یکی از نخستین کسانی است که رستاخیز انقلاب فرهنگی را برای خاتمه دادن به رکود و عقب ماندگی مسلمانان را چاره داشت :

هر که بر خود نیست فرمانش روان
می شود فرمان پذیر از دیگران

از فلسفه شور اقبال هم باید به مفهوم عرفانی توجه کرد و هم به مفهوم عملی آن - اقبال مفهوم عملی را در زندگی روزمره از نظر دور نمی دارد - فعالیت و کار که موجب رفاه و رونق و سربلندی است از اعتقاد و شوق درون زائیده می شود و او احساس می کند که مردم شرق به این حرکت و رستاخیز و جنبش بسیار محتاجند - باید آتشی در درون آنها افروخت تا بپا خیزند و با اوضاع فقر و نکبت و بندگی مبارزه کنند و این خود آگاهی اقبال یعنی بخدمت گرفتن همه نیروهائی درونی بکار گرفتن همه استعداد ها است که فریاد بر می آورد :

تپش است زندگانی تپش است جاودانی
همه ذره های خاکم دل بیقرار بادا

بجرأت می توان گفت هیچ عصری نخواهد توانست آثار این انقلابی مسلمان را زائل سازد ، زیرا او کسی است که در زمان حیاتش صدایش برتر و بالاتر از دیگر معاصرانش بود و بعد از مرگش آثار او الهام بخش و محرک و جنبش آفرین نسلهای بعد از او شد - روح و جوهر فلسفه اقبال عبارت است از حرکت مستمر ! او نه به شرق و نه به غرب تعلق دارد - او شخصیتی جهانی و بین المللی است - مراتب صدق و صفای او بحدی گسترده است که درحقیقت می توان گفت او تفسیر کننده و تعبیرکننده صدای اسلام است - ماموریت او این بود که تحرکی در مسلمانان ایجاد کند و "خودی" آنها را استحکام بخشد او دلباخته آزادی و نغمه گر آزادی بود :

چه پرسی از کجایم ! چیستم من
بخود پیچیده ام ، تا زیستم من

در این دریا چو موج بیقرارم
اگر برخود نپیچم نیستم من

اقبال برای رهائی و نجات ملت های مسلمان وحدت و نزدیک شدن آنها را بیکدیگر

توصیه می کند و می گوید ما که دل به اسلام دین برابری و برادری دادیم باید پیوند های خدائی بایکدیگر داشته باشیم ـ بزرگترین عمل انقلابی یک انسان با ارزش در اسلام اینست که برای ساختن جامعه بشری و استقرار عدالت و کسب قدرت و پیشرفت در زندگی مادی و معنوی ، احساس عرفانی را که در درون انسان ها می باشد متحرک ساخته و روح ها را به انقلاب و ایثار و جانبازی و استقبال از مرگ و شهادت و قربانی در راه معبود و در آستانه معبد وادار کند و این همان کاری بود که اقبال به مدد ''احساس عرفانی'' خود انجام داد ـ زیرا او این تحرک را لازمه ادامه هستی میداند ـ او انسان خواب آلوده شرق را دعوت به بیداری می کند که مرعوب هیچ قدرتی نشود ـ او حماسه شور می آفریند ، بر کوشش و تلاش و جنبش تکیه می کند و این اندیشه حرکت لحظه ای او را رها نمی کند ـ اقبال با بینش عقلی و فلسفی پیشرفته و سرمایه ای که در فلسفه جدید غرب و تعقل آن یافته بود و با روح اشراق و الهامی که در فطرت قومی و ذاتی او بعنوان یک متفکر بود وبا پرورش و استغراق که در عرفان عمیق و متعالی و پر از جوش و جنش انقلابی اسلامی دیده بود و باشناخت فلسفه اسلام و تاریخ و تحولات فکری آن بخصوصی با شناختی که از قرآن داشت یک جهان بینی عمیق بدست آورده بود و به یک زیر بنای فلسفی محکم و استوار و بدیع که در عین حال مبتنی بر فرهنگ و بینش اسلامی بود ، به شرق هشدار می دهد و به بیداری دعوت می کند و باسوز وگدازی مؤثر آرزوی آزادی و نهضت و ترقی اسلام را دارد و همه جا در سخن او طلب و کوشش و جهاد و مقاومت بچشم می خورد :

خاور همه مانند غبار سر راهی است
یک نالهٔ خاموش و اثر باخته آهی است

هر ذره این خاک گره خورده نگاهی است
از هند و سمرقند و عراق و همدان خیز

از خواب گران ، خواب گران ، خواب گران خیز
از خواب گران خیز

اقبال می خواهد با نوای خود کاروان شرق را گرم پوی رهرو مقصد سازد و باز او را امید دهد که اگر همچنان راه پوئی و گرم پوئی را از دست ندهی ، به مقصود و مقصد خواهی رسید ـ این دست آورد نزدیک است و دور نیست ـ پس

گام تیز تر بردار که دنیا دنبال کوشش است . زمان برسر گذر است ، چشم برهم زنی کاروان رفته و تنها بانگ جرسی بگوش خواهد رسید . باید شرق بیدار شود ، بپا خیزد و راه خویش بنمایاند و برای تحرک دادن به این کاروان چه نوائی محرک تر از سخن دلکش اقبال :

تیزترک گام زن منزل ما دور نیست
نغمه من دلگشای زیر و بمش جانفزای
قافله ها را درای فتنه ربا ، فتنه زای
ای به حرم چهره سای
تیزترک گام زن منزل ما دور نیست

اینکه نمونه های انقلابی از این تفکر والای انسانی را که در اشعار فارسی او منعکس گردیده است بازگو می کنم ، تا از این راه تحرکی قابل تقدیس برای همه کسانی شود که با پیروی از پیام انسان ساز این نابغه شرق می خواهند به اوج عزت برسند . وچه خوب است که سخنش را پذیرا شویم و به راه اوگرائیم ، زیرا که راه رهروان خداست .