فلسفۂ اقبال

مرتبہ

بزمِ اقبال

بزمِ اقبال نرسنگھ داس گارڈن - کلب روڈ - لاہور

فلسفۂ اقبال

مرتبہ

بزمِ اقبال

بزمِ اقبال نرسنگ داس گارڈن - کلب روڈ - لاہور

جملہ حقوق محفوظ

فلسفہء اقبال
(طبع چہارم۔ نستعلیق کمپوزنگ)

ناشر : پروفیسر ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
اعزازی سیکرٹری بزم اقبال 2 کلب روڈ لاہور
پروف ریڈنگ : فضل قادر فضلی
کمپوزنگ : پرل کمپوزنگ سنٹر لاہور
سن اشاعت : اپریل 2001ء
تعداد اشاعت : 500
مطبع : حاجی حنیف اینڈ پرنٹرز لاہور
صفحات : 240
قیمت : 430روپے

ISBN 969-8042-19-0

فہرست

۱۔ جمالیات اقبال کی تشکیل		
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	(ترجمہ سجاد رضوی)	۷
۲۔ اقبال کا نظریہ فن		
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	(ترجمہ س ۔ ر)	۳۴
۳۔ اقبال کا نظریہ ابلیس		
پروفیسر تاج محمد خیال	(ترجمہ افتخار احمد)	۵۴
۴۔ اقبال اور برگساں		
بشیر احمد ڈار	(ترجمہ س ۔ ر)	۷۴
۵۔ اقبال کا تصور ارتقاء		
مظہرالدین صدیقی	(ایضاً)	۱۲۷
۶۔ بابا طاہر عریاں اور اقبال		
سید عابد علی عابد	(ایضاً)	۱۷۴
۷۔ اقبال کا فلسفہ خودی		
عبدالرحمٰن	(ترجمہ افتخار احمد)	۲۰۴
۸۔ اقبال کا احتجاج		
ڈاکٹر مس کاظمی	(ترجمہ س ۔ ر)	۲۱۵

پیش لفظ

"فلسفہ اقبال" کا چوتھا ایڈیشن نستعلیق کمپیوٹر میں حاضر ہے۔ اس کتاب کی طباعت اول ۱۹۵۷ء میں ٹائپ کمپوزنگ میں ہوئی تھی۔ طباعت ثانی ۱۹۷۱ء میں ہوئی جو پہلے ایڈیشن کا عکسی چربہ تھی، طباعت ثالث ۱۹۸۴ء میں ہوئی اور یہ بھی پہلے ایڈیشن کا عکسی چربہ تھی لیکن اس کی پرنٹ لائن میں غلطی سے طبع دوم چھپا ہے۔ بہرحال، یہ واضح ہے کہ گذشتہ نصف صدی کے دوران اقبال کے افکار کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں یہ کتاب علمی حلقوں میں پسند کی گئی، اور اب جبکہ ہم بزم اقبال کی گولڈن جوبلی کے سلسلے کی مطبوعات قارئین کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں، اس کتاب کی اہمیت کے پیش نظر اسے نستعلیق کمپوزنگ میں پہلے ایڈیشنوں کی طباعت کی اغلاط کو درست کر کے پیش کر رہے ہیں۔

"فلسفہ اقبال" کے یہ تمام مضامین مجلّہ "اقبال" (انگریزی) میں شائع ہوئے۔ یہ مضامین ملک کے نامور اہل قلم نے لکھے اور ان کا اردو ترجمہ ادارہ "بزم اقبال" کے اسکالروں نے کیا۔ مضمون نگاروں کے اسماء مع مترجمین آگے فہرست میں درج ہیں۔ یہ شخصیات، جو اب ہم میں موجود نہیں، کسی رسمی تعارف کی محتاج نہیں۔ ان کی عالمانہ تحریریں خود ان کا تعارف ہیں۔

طبع چہارم کے بارے میں میں یہ عرض کروں گا کہ اس طباعت میں ہر مضمون کے آخر میں اصل مضمون کا حوالہ اور مجلّہ "اقبال" (انگریزی) میں تاریخ اشاعت دے دی گئی ہے۔ بعض مضامین انگریزی اور ترجمہ اردو کی صورت میں چند دوسرے مجموعوں میں بھی شائع ہو چکے ہیں (مثلاً مقالات شریف)۔ تاہم اس مجموعے کی اپنی افادیت ہے۔ اس مجموعے میں جہاں جہاں پائیں حوالے آئے ہیں، ان حوالوں کو متعلقہ مضمون کے آخر میں دیا گیا ہے۔ یہ طباعت کی ضرورت کے تحت مناسب تھا۔ مجموعے کے آخری مضمون "اقبال کا

احتجاج" (مولفہ ڈاکٹر مس کاظمی) جس کا انگریزی عنوان "Iqbal's Revolt" ہے جولائی ۱۹۵۴ء کے مجلّہ "اقبال" (انگریزی) میں شائع ہوا تھا' اس میں مصنفہ نے اقبال کے فارسی اشعار کے ساتھ ان کا انگریزی ترجمہ دیا ہے' مگر اشعار کس مجموعے سے لئے ہیں؟ اس کا حوالہ نہیں دیا۔ شیخ محمد سعید نے اپنی مرتبہ تالیف:

"Studies in Iqbal's Thought and Art"

میں علامہ اقبال کے مختلف فارسی مجموعوں سے اس مضمون میں حوالے دیئے (اس وقت تک "کلیات اقبال" شائع نہیں ہوا تھا) ہم نے یہ حوالے "کلیات اقبال" فارسی (شائع کردہ شیخ غلام علی ۱۹۷۳ء) سے دیئے ہیں۔ مترجمین نے پہلے ایڈیشنوں میں یہ حوالے نہیں دیئے تھے۔

ہمارا خیال ہے کہ ان مضامین کے اصل انگریزی متن بھی شائع ہونے ضروری ہیں۔ یہ فریضہ پروفیسر شیخ محمد سعید متذکرہ بالا کتاب میں تقریباً انجام دے چکے ہیں مگر وہ مجلّہ "اقبال" (انگریزی) کے تقریباً ۲۵ مضامین کا انتخاب ہے جن میں سات مضامین "فلسفہ اقبال" میں شامل ہیں۔ صرف ایک مضمون "بابا طاہر عریاں اور اقبال" مولفہ سید عابد علی عابد اس میں شامل نہیں' جس کا موضوع شعری فن ہے' فلسفہ نہیں۔

متذکرہ بالا انگریزی مجموعہ مضامین مرتبہ پروفیسر شیخ محمد سعید کے دو ایڈیشن ۱۹۷۲ء اور ۱۹۸۷ء میں بزم اقبال شائع کر چکی ہے اور یہ اہم کتاب بزم اقبال کے سیلز ونگ سے دستیاب ہے۔

(ناشر)

پہلا باب

جمالیات اقبال کی تشکیل

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کی شاعری کا ایک جائزہ پیش کیا جائے' یہ ایک ادبی مسئلہ ہے اور کوئی فاضل ادبیات ہی اس سے موزوں طور پر بحث کر سکتا ہے' اس لئے میں یہاں اقبال کی شاعری کی ہیئت و مافیہ کے بارے میں کوئی سوال نہ اٹھاؤں گا اور نہ ان کے کلام پر بحیثیت تخلیقات ہنر کے کسی قسم کی رائے کا اظہار کروں گا' سوائے اس صورت کے کہ میرا موضوع ان سے کسی قسم کی بحث کا طالب ہو۔

مفکروں کے نظریہ جمالیات پر کچھ لکھتے وقت ہمیں صرف دو سوالوں سے غرض ہوتی ہے: پہلے تو یہ کہ زیر بحث مفکر کا نظریہ حسن کیا ہے اور دوسرے یہ کہ عمومی حیثیت سے اس کا نظریہ فن کیا ہے؟ اس لئے جمالیات اقبال کی تشکیل پر بحث کرتے ہوئے' مجھے انہیں دو مسائل سے سروکار ہے' پہلے میں اقبال کے نظریہ حسن سے بحث کروں گا اور بعد ازاں ان کے نظریہ فن کا ذکر چھیڑوں گا۔

اقبال کا نظریہ حسن

اقبال بلاشبہ ایک طباع انسان تھے اور ان کا شمار دنیا کے عظیم ترین شعراء میں ہوتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال نے اس ماحول سے کچھ حاصل نہیں کیا جس میں وہ پروان چڑھے۔ طباع انسان کو ایک اچھے بیج سے تشبیہ دینا چاہیے جسے اپنی نشوونما کے لئے اس مٹی اور نمی کا محتاج ہونا پڑتا ہے جس سے وہ تر و تازگی حیات اخذ کرتا ہے' آسمان سے باتیں کرتے ہوئے درخت کی جڑیں بھی اک ننھے منے بیج کی طرح اسی زمین میں ہوتی ہیں جہاں سے وہ پھوٹتا ہے۔ ہر مفکر کی مانند' اقبال بھی اپنے زمانے کی پیداوار تھے اور ان کی شمع خیال بھی متقدمین کے چراغ فکر کی مرہون منت تھی' ان کے ہاں مشرق و مغرب کے فلسفے اور فن کے دھارے آکر مل جاتے ہیں لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ انہوں نے متقدمین کے فکر کو جس حالت میں حاصل کیا تھا اسی شکل میں چھوڑ دیا۔ متقدمین کے سرمایہ فکر و

دانش نے ان کے اپنے سلسلہ خیال کی بنیادی کڑی کی حیثیت اختیار کر لی، دوسرے عظیم مفکرین کی مانند اقبال کے ہاں بھی فکر ماضی ان کی طباع شخصیت کے رنگ میں رنگا گیا۔

دوسرے لوگوں کی طرح فن کار کی شخصیت بھی ایک ایسی معاشرے سے ابھرتی ہے جہاں ماضی کا سارا ورثہ جمع ہوتا ہے اور اس پر اسی معاشرے کی چھاپ ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جب یہ شخصیت، اس کے فن کا روپ دھار لیتی ہے تو اس میں بھی اس معاشرے کا عکس نظر آتا ہے، اگر معاشرہ امن اور خوش حالی کے دور میں اپنی ذہنی، اخلاقی اور عمرانی کاوشوں پر مطمئن ہو، اس کے عقائد راسخ ہوں، اس کے سامنے معین نصب العین ہوں، اس کی تہذیب و شائستگی کے ضابطے واضح ہوں تو اس معاشرے میں پروان چڑھنے والے فن کار لازماً اپنی شخصیت کے صوری پہلوؤں کو زیادہ نشوونما دیتے ہیں جس کے لئے انہیں مافیہ کی جانب متوجہ ہونے کا موقع نسبتاً کم ملتا ہے اور چونکہ ان کی زندگیوں کے صوری پہلو ان کی شخصیت پر حاوی ہوتے ہیں ان کا فن کلاسیکی ہو جاتا ہے۔ یہ فن کار ماضی کو دیکھتے ہیں، ان کی نگاہیں متوازن، مستقل، معیاری، مثالی اور عام طور پر جانی پہچانی روایات و اقدار پر پڑتی ہیں اور وہ انہیں بڑے اعتماد اور احترام سے دیکھتے ہیں اور یہی انداز نظر ان کے قالب فن میں ڈھل جاتا ہے۔

لیکن کچھ عرصے کے بعد معاشرہ جمود کا شکار ہو جاتا ہے، اس کا ایقان رسوم و تعصبات کا روپ دھار لیتا ہے اور اس کے اصول زنجیریں بن جاتے ہیں، نازک اور حرکی عمرانی توازن سنگ بستہ ہو جاتا ہے، روح پیکر میں بدل جاتی ہے اور پیکر انتزاع کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے، زندگی ساکن ہو جاتی ہے اور فن کھوکھلا، پیش پا افتادہ اور میکانکی بن جاتا ہے جس میں تکرار کے سوا کچھ نہیں ملتا۔

مگر یہ حالت زیادہ عرصے تک برقرار نہیں رہتی، زندگی میں خزاں بھی آتی ہے اور بہار بھی۔ جمود زدہ معاشرے ہی سے روح انقلاب نمود حاصل کرتی ہے اور تاریخ ایک نئے باب کا آغاز کر دیتی ہے: بتان سنگیں پاش پاش ہو جاتے ہیں، رسم و رواج کے پرزے اڑ جاتے ہیں، شاخ حیات سے خیالات و جذبات کی تازہ کونپلیں پھوٹتی ہیں، صورت مردہ کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے اور روح تازہ بیدار ہو جاتی ہے، پرانے اصول و قواعد کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے اور آزادی کا احساس ہر شے میں جاری و ساری نظر آنے لگتا ہے، زندگی میں ہماہمی اور جدوجہد کا دور دورہ ہوتا ہے اور عمرانی توازن متزلزل ہو کے رہ جاتا ہے، نئے سے نئے کام کا بیڑا اٹھایا جاتا ہے، ان میں بعض کے نصیب میں کامیابی ہوتی ہے بعض کی تقدیر میں ناکامی۔

فن کار، ایک انسان کے مقابلے میں زیادہ حساس ہونے کی جہت سے، اس روح تازہ کا پہلا مظہر بنتا ہے، اس کی فطرت کا صورتی پہلو رسمی اور رواجی باتوں کو ترک کر دیتا ہے، جبلی اور فطری چیزوں کو اپناتا ہے، اس کی شخصیت کے معنوی پہلو سے جو تشویقات و جذبات کا خزانہ ہوتا ہے، شدید جذباتی مزاج، فطری ادراک، ایک رومانی اہتزاز، نسبتاً زیادہ لطیف و دقیق لیکن مبہم خیالات، سرکش و بے لگام خوابیں، نئے نئے نصب العین، نئی نئی صورتیں اور جدید انداز ہائے نظر ابھرتے ہیں اور وہ رومانی تخلیقات کو معرض وجود میں لاتا ہے۔

مغلوں کے عہد درخشاں میں ہمارا ادب کلاسیکی تھا، تیرھویں صدی کے اواخر سے مسلمانوں کے فکر پر آہستہ آہستہ سریت و تصوف کا رنگ چڑھنا شروع ہوا۔ تصوف کے بنیادی اصول افلاطونی افکار کی اس شکل پر مبنی تھے جو پلوطینس (Plotinus) اور مسلمان مفکرین مثلاً ابن سینا، ابن عربی اور الجیلی وغیرہ کے ہاں ملتی ہے۔ افلاطون خدا کو خیر اور حسن کا ہم معنی قرار دیتا ہے، سمپوزیم (Symposium) اور فیدریوس (Phaedrus) میں اس نے حسن کو خیر پر ترجیح دی ہے، خداوند عالم کے حسن قدیم کے نظارے کی خواہش کا بیدار ہونا ہی اس تحریک کا باعث بن جاتا ہے جسے کام دیو یا عشق کہتے ہیں، کام دیو ہی دل انسان میں تمناؤں کو بیدار کرتا ہے، جوش و خروش کو جنم دیتا ہے، شباب کو جرات رندانہ سے ہم کنار کرتا ہے اور شاعر رنگیں نوا کے نغموں میں بستا ہے۔ حسن کے بے شمار درجے ہیں مگر ان سب کی اصل وہی حسن مطلق ہے، حسن منفرد قابل تغیر و فنا پذیر ہوتا ہے لیکن الوہی حسن ابدی ہے، اس لحاظ سے ہر حسین شے ابدی ہے کیونکہ وہ الوہی حسن میں شریک ہوتی ہے یا یہ کہ الوہی حسن اس شے میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ فطرت حسین ہے اس لئے کہ وہ اس حسن قدیم و واحد میں شریک ہے، ہر شی حسین کا نظارہ ہمیں حسن ازل کی یاد دلاتا ہے اور یہی بنا ہے اس پراسرار حظ، جذبے اور خوشی کی جو کسی حسین شے کو دیکھ کر ہمیں حاصل ہوتی ہے۔ حسن ازل ان لوگوں پر اک حیرت فزا جلوہ کی مانند ظاہر ہوتا ہے جو اسے محبوب رکھتے ہیں اور جن میں تاب نظارہ ہوتی ہے جو اس کی معرفت سے ہم کنار ہوتے ہیں اور آخر دم تک اس کا کلمہ پڑھتے ہیں۔

پلوطینس (Plotinus) حسن الوہی اور طلب عشاق کے اس نظریے کو قبول کرتا ہے جس کا بیان سمپوزیم (Symposium) اور فیدریوس (Phaedrus) میں ملتا ہے، وہ ایک نئے انداز سے اس زینہ عشق کا ذکر کرتا ہے جس پر سے گزرنا عاشق کے لئے لازم ہے تاکہ وہ ارضی حسن کے جلووں سے ماوراء الوہی حسن کی اک جھلک دیکھ پائے۔ متشکل اشیاء

کا حسن ہی ہمارے دل میں ان کی محبت پیدا کرتا ہے، روح کا حسن یہ ہے کہ وہ خدا کا نمونہ بن جائے جو اعلیٰ ترین حسن ہے۔ یہ عشق متمنی و ملتہب ہی کی خصوصیت ہے کہ وہ کسی میں اس حسن اعلیٰ کے عرفان کی وجدانی قوت پیدا کر دے، وہ روح جو اس کے بارے میں تفکر کرتی ہو، اسے صرف جانتی ہے لیکن جو روح اس کے عشق میں مبتلا ہو اس سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ روح کا وہ تجربہ جو اسے وصل خداوندی میں حاصل ہوتا ہے، اتنا فوری ہوتا ہے کہ بیان میں نہیں آ سکتا، اس کے بعد ایک ناقابل بیان کشف ہوتا ہے جو روحانی مسرت سے ہمکنار کر دیتا ہے۔ یہ حسن اعلیٰ ان لوگوں کو بھی حسین بنا دیتا ہے جن کے دل میں اس کا عشق اور اس کی بے پناہ طلب موجود ہوتی ہے۔

ابن سینا کے نزدیک کائنات کی ہر شے ناقص ہے اور حصول کمال کے لئے کوشاں ہے، طلب کمال یا سعی حصول کمال میں نشوونما کا راز مضمر ہے اور اسے عشق کہا جاتا ہے۔ وہ منزل کمال جو ہر شے کے پیش نظر ہوتی ہے، حسن ہے، تمام کائنات جذب عشق کی بناء پر حسن اعلیٰ کی جانب کھنچی جا رہی ہے جو کامل ترین بھی ہے اور خوب ترین بھی۔ جس طرح مقناطیس لوہے کو اپنی جانب کھینچتا ہے اسی طرح خدا تمام اشیاء عالم کو اپنی جانب جذب کرتا ہے، حسن ازل ہر شے کی اصل، اس کی روح اور عین ہے اور تمام اشیاء کی حرکات کا باعث ہے، اشیاء مادی میں قوت، نباتات کی نشوونما، حیوانوں کی جبلتیں اور انسان کا ارادہ اسی کی کرشمہ کاریاں ہیں۔

متصوفین اسلام نے ان نوفلاطونی افکار کو اور ترقی دی، ان میں سے بعض نے ابن عربی کی طرح انہیں وحدۃ الوجود کا لبادہ اڑھا دیا، یہی نظریہ حسن و عشق مشرق کی کلاسیکی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر گیا۔

مغلیہ دور حکومت کے آخری دنوں میں معاشرہ زوال پذیر و منجمد ہو چکا تھا، اس زمانے کے ادب پر صورت پرستی، جنس پرستی، تکرار، نشہ آوری اور غم و حزن چھائے ہوئے تھے۔ ہر چند کہ اس دور میں تخلیق ہونے والا ادب اشاروں اشاروں میں غم زمانہ کی عکاسی کرنے سے قاصر نہیں رہا لیکن عمومی حیثیت سے تمام تر رسمی اور مصنوعی تھا جس میں نثر مرصع اور غزل کی افراط نظر آتی ہے۔

جن دنوں اقبال اپنی تعلیم مکمل کر رہے تھے، ہمارے یہاں رومانی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا، غالب، سرسید، شبلی، حالی، چراغ علی وغیرہ اس تحریک کی روح و رواں تھے، انہوں نے زندگی اور ادب کے رسمی طور طریقوں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس طرح کوشش کی

کہ ہندوستان کے مسلم معاشرے کے تن یخ بستہ کو گرما دیں۔ جب کوئی معاشرہ اپنے دور انحطاط سے ابھرنا شروع ہوتا ہے، اس وقت پرانے پیمانوں میں نئی شراب بھری جاتی ہے اور نئے معانی پرانے سانچوں میں ڈھالے جاتے ہیں اور کلاسیکیت اور رومانیت کا امتزاج شروع ہو جاتا ہے یہاں تک کہ رومانیت اپنے شباب پر پہنچ جاتی ہے۔ سرسید اور ان کے رفقاء اردو ادب میں جو تبدیلیاں پیدا کر رہے تھے، وہ سرتاسر کلاسیکی نظریہ حسن و عشق کی حدود ہی میں تھیں گویا شراب نئی تھی لیکن پیمانے قدیم۔

ہندوستانی مسلمانوں میں رومانیت کے آغاز سے قریباً ایک صدی پیشتر مغرب میں فنون لطیفہ اور جمالیاتی نظریات اس تحریک سے آشنا ہو چکے تھے، اٹھارویں صدی کے اواخر سے انیسویں صدی کے وسط تک اس کے اثرات ہمہ گیر ہو چکے تھے۔ فرانس میں رومانیت کے علم بردار روسو (Rousseau)، شاتو بری اں (Chateau Briand)، ھیوگو (Hugo) اور لیمارتیں (Lamartins) تھے، جرمنی میں گوئٹے (Goethe)، شلر (Schiller)، نووالس (Novalis)، ھرڈر (Heder) اور شلیگل (Shilegal) اس کے پشت پناہ تھے، انگلستان میں رومانیت کے داعیوں میں بلیک، سکاٹ، ورڈزورتھ، براؤننگ، شیلے، کیٹس، رسکن اور بائرن شمار ہوتے ہیں۔ مغربی رومانیت نے فوقیت عقل، جابر اداروں کے استبداد، پر تصنع ہیئت، قوانین اور طریقوں، مجلسی اور مذہبی رواجوں، جامد خیالات، انداز نظر اور روایات کے خلاف اعلان بغاوت کیا تھا، اس تحریک نے عقل کا جانشین ایسے وجدان اور تخیل کو قرار دیا جو جذبات سے مملو ہوں اور نئے تصورات، نئے سانچوں، اظہار میں خلوص اور جذبات کی آمیزش، فطرت سے والہانہ لگاؤ اور حسن کے لطیف احساس کی قدر و منزلت بڑھائی۔ اس لئے یہ بات باعث تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ ان لوگوں کے لئے نوفلاتونیت اور غیر زبانوں کے خیالات اور اصناف ادب میں بڑی کشش تھی۔ فارسی اور سنسکرت ادب کے تراجم کئے گئے اور حافظ اور عمر خیام جیسے شعراء جو ہمارے نزدیک کلاسیکیت کے علمبردار تھے، مغربی رومانیت کے چہیتے بن گئے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ شلیگل اور گوئٹے کے لئے غزل میں کس قدر جاذبیت تھی۔ برطانوی رومانیت پرستوں پر نوفلاطونی اثرات زیادہ گہرے ہیں، تمام نوفلاطونیوں کی مانند ان کے ہاں بھی بات تحسین فطرت سے شروع ہوتی ہے اور وجود مطلق تک جا پہنچتی ہے، ان کی طرح انہوں نے بھی تخیل کو عقل و دانش کا گہوارہ قرار دیا اور وجدان کو علم حقیقی کا منبع گردانا، شاعری ان کے نزدیک پیغمبری تھی اور شاعر ہاتف اور اس طرح ہمیں پتا چلتا ہے کہ ہمارے کلاسیکی ادب کے نوفلاطونی عناصر، برطانوی رومانیت میں بھی ملتے ہیں،

مشرق کی شراب کہن سفال مغرب کے لئے مے نو تھی۔

انگلستان سے ہمارے سیاسی تعلقات کی بنا پر اور میکالے کے زمانے میں انگریزی کے ذریعے تعلیم بن جانے کی وجہ سے یہ بات قدرتی تھی کہ سب سے پہلے برطانوی رومانیت ہی ہمارے ادب پر اثر انداز ہوتی۔ اقبال کے زمانہ تعلیم میں، پنجاب یونیورسٹی اور دوسری یونیورسٹیوں کے نصاب ہائے تعلیم کی زینت یہی انگریزی رومانیت تھی جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ سارے ملک میں رومانیت کی اک لہر دوڑ گئی۔ رومانیت کی فطری شاعری اور نوفلاطونی جمالیاتی نظریوں نے جو اردو اور فارسی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر چکے تھے، اقبال پر بڑا گہرا اثر ڈالا اور مابعد الطبیعیات میں افلاطون کی مذمت کرنے والا نظریہ حسن میں اس کا معتقد ہو گیا۔

اگر نذیر، یلدرم، نذیر احمد، اسمٰعیل، اعجاز، حیدر علی، نظم طبائی، ہادی، سرور، چکبست اور مخزن گروپ کے دوسرے لوگوں کی مانند اقبال مناظر فطرت کے مداح نظر آتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فطرت کی تحسین کے قائل ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ انہیں ہر منظر فطرت میں، اسی حسن ازل کی جھلک نظر آتی ہے:

حسن ازل ہے پیدا تاروں کی دلبری میں
جس طرح عکس گل ہو شبنم کی آرسی میں

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچہ میں وہ چٹک ہے

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

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

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

Himalayan Degree College
Rajouri Library
ACC. No 7182

مگر اقبال نے اس نوفلاطونیت کا اظہار اتنے خوبصورت طریقے پر کسی جگہ نہیں کیا جس قدر اپنی نظم سلیمی میں:

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ بیں میں
خورشید میں قمر میں تاروں کی انجمن میں

صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں

جس کی چمک ہے پیدا جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں پھولوں کے پیرہن میں

صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانہ چمن میں

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلیمیٰ تیری کمال اس کا

ہمارے گرد و پیش میں حسن کا طوفان بے پایاں موجود ہے لیکن اس کے باوجود روح کو کسی خوب سے خوب تر کی تلاش کی ناقابل تسکین لگن ہے:

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرہ میں ہے طوفان حسن

حسن، کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری شب کی سیہ پوشی میں ہے

آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت شفق کی گل فروشی میں ہے یہ

عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلک ناآشنا کی کوشش گفتار میں

ساکنان صحن گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے

چشمہ کہسار میں دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں صحرا میں ویرانے میں آبادی میں حسن

اور اگلے دو اشعار میں تو اقبال نے افلاطون کے اس مابعدالطبیعیاتی نظریے کو قالب اظہار بخشا ہے کہ قبل آفرینش روح کو حسن قدیم کی حضوری نصیب تھی اور اس کی طلب حسن اسی گم گشتہ شے کے حصول کی بنا پر ہے، وہ کہتے ہیں:

روح کو لیکن کسی گم گشتہ شے کی ہے ہوس
ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثل جرس

حسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بیتاب ہے
زندگی اس کی مثال ماہی بے آب ہے

کچھ عرصے کے بعد اقبال نے 'اسرار خودی' کے دیباچے اور اپنے لیکچروں میں متصوفین وحدۃ الوجود کے غلط مابعدالطبیعیاتی نظریات کی بنا پر مذمت کی لیکن جس دور پر اس وقت ہم بحث کر رہے ہیں، اس میں اقبال صرف نوفلاطونی ہی نہ تھے بلکہ وحدۃ الوجود پر "کاملاً" یقین رکھتے تھے۔ ممکن ہے جو اشعار میں نے یہاں بطور حوالہ پیش کئے ہیں ان کی تعبیر وحدۃ الوجودی انداز سے نہ ہو سکے لیکن کچھ اور اشعار ایسے بھی ہیں جن کا مطلب صرف اسی نقطۂ نظر سے سمجھ میں آ سکتا ہے، مثلاً:

تارے میں وہ قمر میں وہ جلوہ گہ سحر میں وہ
چشم نظارہ میں نہ تو سرمہ امتیاز دے

وہی اک چیز ہے لیکن نظر آتی ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بیستوں بھی کوہکن بھی ہے

اقبال کو اس بات کا پورا شعور ہے کہ وہ خطرناک راہ طے کر رہے ہیں اور اسی لئے انہوں نے بھی اپنی ایک صوفیانہ نظم کا جو وحدۃ الوجودی مسلک کا اظہار کرتی ہے انجام یوں کیا ہے:

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں شرارے میں

اس مصرع میں یہ نوافلاطونی مفروضہ موجود ہے کہ حسن ہی محرک طلب و عشق ہے:

حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریک کمال

ان اشعار میں اسی نظریے کے متعلق ابن سینا کے بیان کی جھلک ملتی ہے:

کہنے لگا چاند ہم نشینو!
اے مزرع شب کے خوشہ چینو!
جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے جہاں کی
ہے دوڑتا اشہب زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ
انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق انتہا حسن

حسن ہر شے میں جاری و ساری اور ہر چیز پر حاوی ہے یہاں تک کہ وہ عشق بھی اس کی زد سے باہر نہیں جو حسن ہی سے تحریک پاتا ہے:

کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں
کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل نشینوں میں

ہر شخص اس بات سے واقف ہے کہ ان اشعار کا موضوع نیا نہیں، ان میں تازگی اس رومانی انداز نے پیدا کی ہے جس میں ان خیالات کو پیش کیا گیا ہے، ایک پرانے تصور کو ایسا رنگ دیا گیا ہے کہ اس کے تن مردہ میں جدت اور تازگی کی روح پیدا ہو گئی ہے۔ یہ تصور جدید نہیں کیونکہ اقبال نے اسے اپنے ماضی سے "وراثتاً" حاصل کیا ہے مگر یہ منزل مقصود نہیں اس کے لئے ہمیں ابھی بہت دور تک چلنا ہو گا۔

اب تک اقبال کے جس نظریہ حسن کا ذکر ہوا اس کا تعلق اقبال کی شعری زندگی کے پہلے دور سے ہے جو ۱۹۰۸ء کے قریب ختم ہو گیا۔ انسان کی زندگی میں ایک وقت ایسا ہوتا ہے جب وہ اپنے زمانے کے مروجہ خیالات کو بغیر ردو قدح کے قبول کر لیتا ہے مگر اس کے بعد اکثر ایسا وقفہ بھی آیا کرتا ہے جب انسان ارتیابیت اور شکوک میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں طمانیت قلب کے اس دور کے بعد ایک ایسا وقفہ آیا جس میں وہ اس حسن ازل و واحد کی ہستی کے بارے میں گرفتار شک ہوئے، انہوں نے بعض نہایت ہی نفیس اشعار میں اس شک کا اظہار کیا ہے، مثال کے طور یہ سوال ہی لیجئے جو انہوں نے اپنی نظم "جلوۂ حسن" میں اٹھایا ہے:

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بے تاب
پالتا ہے جس آغوش تمنا میں شباب

ابدی بنتا ہے یہ عالم فانی جس سے
ایک افسانہ رنگین ہے جوانی جس سے

جو سکھاتا ہے ہمیں سر بگریباں ہونا
منظر عالم حاضر سے گریزاں ہونا

دور ہو جاتی ہے ادراک کی خامی جس سے
عقل کرتی ہے تاثر کی غلامی جس سے

آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتم دہر میں یا رب وہ نگیں ہے کہ نہیں

خود حسن یہی سوال خالق ہی سے پوچھتا ہے مگر اسے لن ترانیاں ہی سننا پڑتی ہیں:

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا

ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا

ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی

کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی انجم سحر نے سنی

سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو

بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

پیشتر اس کے کہ میں اس مقام سے بڑھوں میں ایک غلط فہمی کا ازالہ کر دینا چاہتا ہوں جس کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ میں نے اقبال کے نظریہ حسن پر بحث کرتے ہوئے اقبال پر مذہب کے اثر کا ذکر نہیں کیا مگر اصل میں بات یوں نہیں' اقبال بڑے پختہ یقین مسلمان تھے مگر بایں ہمہ وہ فلسفی مسلمان تھے' ہر مسلمان کی طرح ان کا عقیدہ بھی یہ تھا کہ ننانوے اسمائے الٰہی میں سے جو مختلف صفات الوہی کو ظاہر کرتے ہیں' ایک نام جمال بھی ہے۔ اب مسلمان فلاسفہ نے ہستی باری تعالیٰ کی حقیقت کے بارے میں تفکر کیا' جو فلاسفہ ارسطو کے زیر اثر تھے انہوں نے خیال کیا کہ حقیقت میں ذات خداوندی عقل ہے' ایک دوسرے گروہ نے اسے خیر محض اور خیر کل کہا' تیسرے گروہ کا خیال تھا کہ خدا حسن محض ہے۔ نوفلاطونی صوفیا اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں اور اقبال اپنی ذہنی ارتقاء کے اولین دور میں انہیں کے زیر اثر تھے' اگرچہ حسن کو صفت الوہی قرار دینے کا تصور اقبال اور ان صوفیاء کے خیالات کی تشکیل میں لازماً" کارفرما ہو گا۔ جو کچھ میں نے کہا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کا اور ان صوفیاء کا نظریہ بنیادی طور پر نوفلاطونی ہے۔

اب ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اقبال نے ابتداء میں نوفلاطونی روایات کی تقلید میں حسن کو قدیم بھی مانا اور اسے ہر قسم کی طلب' حرکت اور عشق کی علت اولیٰ اور علت فائلہ بھی قرار دیا مگر بعد ازاں ان کے خیالات میں تغیر رونما ہوا۔ انہیں کائنات میں حسن کی اہمیت کے بارے میں پہلے تو شک ہوا اور بعد ازاں قنوطیت ان کے ذہن کو محیط ہو گئی۔ یہیں سے اقبال کی ذہنی ترقی کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے جو ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک برقرار رہا۔

قیام یورپ اور ہسپانیہ اور سسلی کی سیر نے اقبال کو مسلمانوں کی عظمت گزشتہ سے آشنا کرایا۔ اور انہیں مسلمانوں کے موجودہ مایوس کن اور تاریک دور زوال کا بری طرح احساس دلایا' اس نے ان کے دل میں اک تمنائے ملتہب پیدا کی کہ مسلمانوں کے تن مردہ میں ازسر نو روح حیات پھونکی جائے۔ یورپ سے واپسی کے فوراً بعد انہوں نے اس تمنا کا اظہار اپنی مشہور نظم میں کیا جس کا عنوان 'عبدالقادر کے نام' ہے:

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں

ایک فریاد ہے مانند سپند اپنی بساط
اسی ہنگامہ سے محفل تہ و بالا کر دیں

اہل محفل کو دکھا دیں اثر صیقل عشق
سنگ امروز کو آئینۂ فردا کر دیں

جلوۂ یوسف گم گشتہ دکھا کر ان کو
تپش آمادہ تر از خون زلیخا کر دیں

رخت جاں بت کدۂ چیں سے اٹھا لیں اپنا
سب کو محو رخ سعدیٰ و سلیمیٰ کر دیں

دیکھ یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بے کار
قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دیں

بادہ دیرینہ ہو اور گرم ہو ایسا کہ گداز
جگر شیشہ و پیمانہ و مینا کر دیں

گرم رکھتا تھا ہمیں سردی مغرب میں جو داغ
چیر کر سینہ اسے وقف تماشا کر دیں

اس شخص کے لئے جو مسلمانوں کے تن مردہ میں جان ڈالنا چاہے، یہ امر لازم تھا کہ وہ تصوف کی ماورائیت کی جگہ ایک فلسفہ پیش کرے جو قوت، توانائی، حرکت اور فوق الانسانی مساعی کی تلقین کرے۔

افراد اور اقوام کی زندگی اور ان کے خیالات میں تغیر رونما کرنے میں بعض تاریخی عوامل بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ انہیں عوامل کا تقاضا تھا کہ اقبال کے ذہن سے وحدۃ الوجودیت کو نکال باہر کریں اور ان کے افکار کو ایک نئے سانچے میں ڈھالیں۔

انیسویں صدی کے نصف آخر میں رومانی تحریک نے ایک نیا رخ اختیار کر لیا تھا، انگلستان میں براؤننگ نے ایسی نظمیں لکھیں جو قوت اور جوش سے مملو تھیں اور کارلائل نے مختلف کتابیں شائع کیں جن میں دنیا کے جلیل القدر انسانوں کا تذکرہ تھا اور ان میں پیغمبر اسلامؐ بھی شامل تھے۔ کارلائل کی کتابیں Sartor Resartus, Heroes and Hero-Worship, The French Revolution, اور فریڈرک

Frederick' سب کی سب اسی بطل پرستی اور بہادرانہ عزم کی توصیف کے جذبے سے لکھی گئی تھیں۔ اس قوت پرستانہ نقطۂ نظر کو رونیتی ماہر علم احیات لائڈ مارگن کی کتاب The Emergent Evolution نے اور بھی تقویت پہنچائی' میکڈوگل کی Psychology Social اور Outlines of Psychology نے سمند شوق کو اک اور تازیانہ لگایا۔ یہ دونوں کتابیں بالترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئیں اور ان میں بطلی توانائی کو روح حیات قرار دیا گیا تھا اور عزت ذات و احساس انا کو انسانی شخصیت کی کنہ بتایا گیا تھا' ایچ جی ویلز (H.G.Wells) کا تخیل انسانوں کو اس بات پر ابھار رہا تھا کہ وہ تسخیر زمان و مکان میں منہمک ہوں' سائنس دان موجودہ دور کی طرح اسی کام میں مصروف تھے۔ دوسرے ادیبوں میں برنارڈشا (Bernard Shaw) قوت حیات کا بڑا قائل تھا۔ قیصر' نپولین' ہٹلر' مسولینی اور سٹالن کی تعریف اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ روحیت اور بطلیت سے کس قدر گہری دلچسپی رکھتا تھا۔

جرمنی میں' رومانی فلسفی کانٹ (Kant) اس سے پہلے' اس بات کی طرف توجہ دلا چکا تھا کہ ارادے کی آزادی ہماری توصیف جمال کی تعیین میں کارفرما ہوتی ہے' شوپنہار (Schopenhauer) نے اس بات پر زور دیا تھا کہ ارادہ بھی تشکیل کائنات میں شامل کار ہے مگر گوئٹے اس سے کہیں آگے پہنچ گیا تھا۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے ہاں حقیقت حسن کی تلاش نے الوہی قوت عشق کا روپ دھار لیا تھا اور یہ عشق وہ ہے جو صورت محبوب کو ہر آن نیا روپ دے کر اسے ابدیت سے ہمکنار کر دیتا ہے۔ گوئٹے کی مانند' اقبال کے ہاں بھی حقیقت حسن کی تلاش نے یہی صورت اختیار کر لی تھی' گوئٹے کی طرح اقبال کے نزدیک بھی عشق صورت کو ہر لحہ نئے انداز میں پیش کر کے اسے ابدی بنا دیتا ہے:

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید
خوش نگاریست مگر خوشتر ازاں می باید

اس کے بعد مارکس نے فلسفہ تاریخ کو جدلی فعالیت کے نظریے کے روپ میں پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق تاریخ کی جدلی قوت ہی انسان کا ذرائع پیداوار سے تعلق پیدا کرتی ہے اور انسان کے لئے مقاصد اس وقت تک کوئی معنی نہیں رکھتے جب تک ان کا کسی عمل سے تعلق نہ ہو اور یہ بھی کہ اس کا اصل فریضہ دنیا کو جاننا نہیں بلکہ اسے بدلنا ہے۔ اینگلز نے اس جدلی فعالیت کا دائرہ وسیع کر کے اسے تمام حقیقت پر محیط کر دیا۔

جن دنوں اقبال جرمنی میں تھے، نطشے (Neitzsache) کا فلسفہ ارادۂ قوت جرمنوں کے ذہنوں پر سوار تھا، سٹیفان جارج (Stefan George)، رشاد واگنر (Richard Wagner) اور اوسوالڈ سپنگلر (Oswald Spengler) نے نطشے کے مسلک فوق البشر کی تبلیغ کے کام کو جاری رکھا، ڈرائیش نے اپنی ایک کتاب میں نامی عضویوں کی تمام فعلیت کو ایک قوت حیات کا نتیجہ قرار دیا۔ اسی زمانے میں فرانس برگساں کے فلسفہ جوش حیات و حرکت و تغیر کے زیر اثر آگیا، آسٹریا میں فرائڈ (Freud) نے جنسی محبت کو تمام فنون لطیفہ کا منبع قرار دیا اور اڈلر (Adler) نے ایغو توانائی کو ارادۂ برتری سے مشخص کر دیا۔

مغرب کے متعدد ملکوں میں بیک وقت پھیلنے والے فلسفہ قوت میں اقبال کو بڑی جاذبیت نظر آئی۔ اس فلسفے کو انسان کامل کے تصور سے بڑی مماثلت تھی جس کا ہمارے ادب میں بڑا ذکر ملتا ہے۔ افلاطون کے شاہ فلسفی کے تصوز کو الغزالی، ابن سینا، ابن عربی، رومی، الجیلی اور دوسرے مسلمان فلسفیوں نے بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ احادیث نبوی کے ماسوا، مولانا رومی کی مثنوی میں انسان کامل کا جس قدر تذکرہ ملتا ہے اتنا ذکر اور کسی موضوع کا نہیں۔ رومی بھی نطشے اور دیگر بطل پرست روحیتی فلسفیوں کی مانند ارتقاء، اختیار، امکانات، ابدیت ذات، ارادہ حصول قوت اور فوق ایغو کی قدر و قیمت کے قائل ہیں اور پرانے سانچوں کو توڑ کر نئے پیمانے بنانے کے معتقد ہیں۔ برگساں کی مانند رومی حرکت کو اصل حقیقت اور وجدان کو مبدہ علم قرار دیتے ہیں۔

اب اقبال، مابعدالطبیعیات میں تو بطلی روحیتی بن گئے اور اسلام کو از سر نو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ انہوں نے رومی کو اپنا پیر و مرشد قرار دے لیا اور ان کی مثنوی کے ان تمام حصوں کو نظرانداز کر دیا جن کی وحدۃ الوجودی تعبیر بھی ممکن ہے مگر اب بھی وہ صحیح معنوں میں بطلی روحیتی نہیں بنے تھے۔ اس دور میں حسن ابھی ان کے خیال میں خلاق عشق ہونے کی حیثیت سے بڑی حیثیت کا مالک تھا اور حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اسی دور ہی میں اس خیال کو ٹھیک طریقے سے ظاہر کیا ہے:

ہر چہ باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابان طلب ما را دلیل

نقش او محکم نشیند در دلت
آرزوھا آفرند در دلت
حسن خلاق بہار آرزو
جلوہ اش پروردگار آرزو

جہاں تک مابعدالطبیعیات کا تعلق ہے' اقبال کبھی بھی فلاطونی عینیت کے قائل نہیں تھے۔ اب حالت یہ ہے کہ اس دور میں وہ بطلی روحیت زیادہ ہیں اور نوفلاطونی کم' خدا حسن ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ قوت و توانائی کا مرکز اعلیٰ بھی ہے' انسان بھی ایک ایغو اور مرکز حیات ہے' اس کی منزل مقصود تسخیر ہے بلکہ یزداں بکمند آوردن بھی اس کے پیش نظر رہتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفات الوہی کو حاصل کرے تاکہ خود منزل کمال تک پہنچ سکے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب عشق الٰہی کا شعلہ دل میں بھڑک رہا ہو۔ وہ زندگی میں آرزو اور طلب کی اہمیت پر بڑا زور دیتے ہیں یہاں تک کہ بیچارے افلاطون کو از گروہ گوسفندان قدیم شمار کرتے ہیں کیونکہ اس کا بے عملی کا غلط فلسفہ شیروں کو بکریاں بنا چھوڑتا ہے جو ذوق عمل سے محروم تھا اور معدوم پر مرتا تھا:

بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وا رفتہ معدوم بود

اب ان کے نزدیک آرزو ہی تپش حیات و شراب زندگی ہے' یہی زندگی کو مہمیز کرتی ہے اور یہی اس کی نے کا نالہ دلخراش ہے۔ وہ حسن اور آرزو و طلب دونوں کے قائل ہیں' وہ پہلے حسن پر فریفتہ ہوئے اور بعد ازاں آرزو یا ارادۂ حصول قوت نے اپنا گرویدہ بنا لیا جو اصل ایغو ہے اسی لئے وہ دونوں میں سے آرزو کی طرف داری زیادہ کرتے ہیں۔ اب حالت یہ ہے کہ فلسفے میں تو اقبال بطلی روحیت کے قائل نظر آتے ہیں' مذہب میں ان کا مسلک اصلاحی ہے اور نظریہ حسن کے بارے میں وہ بطلی روحیت اور نو فلاطونیت کے بین بین دکھائی دیتے ہیں۔ اب تک یہ تینوں عناصر ان کی شخصیت میں یک جان نہیں ہوئے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تخئیل شعری میں بھی یہ عناصر باہم شیر و شکر دکھائی نہیں پڑتے' مذہبی اور عمرانی اصلاح ابھی تک ان کی شاعری کے لئے غیروں ایسی حیثیت رکھتے ہیں اگرچہ ان کے فلسفے کے دائرے سے باہر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی اصلاحی نظمیں جواب شکوہ' اسرار خودی اور رموز بے خودی ان کے کلام میں کم تر رتبے کی مالک ہیں۔ یہ تینوں نظمیں ناصحانہ اور واعظانہ انداز کی حامل ہیں' یہاں شعر ایک ایسے مقصد کے تابع نظر

آتا ہے جو اس سے باہر واقع ہے اور یہ مقصد مسلمانوں کی اصلاح اور ان کی خفتہ قوتوں کو بیدار کرنا ہے۔

مگر یہ محض ایک عبوری دور تھا' یہ بھی اقبال کی ارتقاء ذہنی ہی کا زمانہ ہے اور ان جیسے طباع انسان کے لئے لازم تھا کہ ان کی ذہنی ارتقاء کا زمانہ انہیں پختگی کے دور تک لے جاتا۔ حسن ازل و واحد کا تصور آہستہ آہستہ کمزور ہوتا چلا جاتا ہے' یہ لازماً" نوفلاطونی اثرات کا نتیجہ تھا اور اس ترجیحی مقام کو کھو دینا اس کے لئے مقدر تھا جو ذہن شاعر نے اسے عطا کر رکھا تھا اور جو اب افلاطون کا سخت مخالف بن چکا تھا۔

نفسیاتی اعتبار سے جمالیاتی روحیت اقبال کے ذہن میں جڑ پکڑ چکی تھی۔ اگر انسان کا ذہن دو تصورات کے زیر اثر ہو اور ان میں سے ایک کمزور پڑ جائے تو دوسرا اس پر حاوی ہو جاتا ہے' جب فکر اقبال میں حسن نے اپنی قدر و منزلت کھو دی تو قدرتی طور پر لازم تھا کہ عشق اس مقام کو حاصل کر لے۔

جیسے کہ میں بیان کر چکا ہوں' فکر اقبال کے پہلے اور دوسرے دور میں حسن خالق عشق تھا لیکن اب جو دور آتا ہے (یعنی ۱۹۲۰ء سے وفات تک) اس میں اس کے برعکس عشق خالق حسن بن جاتا ہے۔ اب ارادۂ حصول قوت یا ایغو و توانائی حسن کی تخلیق کرتی ہے' حسن اب اصل حقیقت نہیں رہتا بلکہ اس جگہ عشق یا ارادہ ایغو حاصل کر لیتا ہے' خدا جو اعلیٰ ترین ایغو اور ارادہ محض ہے' اصل حقیقت ہے' وہ خلاق کائنات ہے۔ انسان بھی اک ارادۂ مختار ہے اور خدا کی طرح خالق اشیاء ہے' خدا نے فطرت کی تخلیق کی تھی کہ اسے حسین بنانا اس کے خلیفہ فی الارض انسان ہی کا کام ہے۔ اس حیثیت سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ خالق کا سامنا کر سکے اور بصد افتخار کہے:

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

فطرت کا تمام حسن ارادے ہی کی تخلیق ہے' اسے آرزو وجود بخشتی ہے' وہ آرزو پیدا کرنے کا موجب نہیں:

بباغاں باد فرور دین دہد عشق
براغاں غنچہ چون پروین دہد عشق
بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق

حسن فانی ہے مگر عشق باقی اور ابدی ہے:

حسن می گفت کہ شامی نہ پذیرد سحرم
عشق می گفت تب و تاب دوای دارم
اے عالم رنگ و بو! ایں صحبت ما تا چند
مرگ است دوام تو، عشق است دوام من

عشق ان رازہائے حیات کو عیاں کر سکتا ہے جنہیں منکشف کرنا حسن کے بس کا روگ نہیں:

نمیں مشوکہ جہاں راز خود برون ندہد
کہ آنچہ گل نتوانست مرغ نالان گفت

اجسام بھی اسی طرح ایغو کے ارادۂ حصول کمال کے مظاہر ہیں جس طرح ان کا حسن اس کا مرہون منت ہوتا ہے:

چیست اصل دیدۂ بیدار ما
بست صورت لذت دیدار ما
کبک پا از شوخی رفتار یافت
بلبل از سعی نوا منقار یافت

نوفلاطونی اقبال کے لئے حسن خالق عشق اور اس کا منتہائے مقصود تھا۔ جب اقبال نے روحیت کو اپنانا شروع کیا تو اس کے نزدیک حسن خالق عشق تو تھا لیکن عشق کی منزل آخریں نہ رہا تھا لیکن اب رجال پرست روحیتی اقبال کے لئے عشق ہی سب کچھ تھا، بحر بیکراں بھی، سفینہ بھی اور ساحل بھی:

یم عشق کشتی من، یم عشق ساحل من
نہ غم سفینہ دارم، نہ سر کرانہ دارم

اس لحاظ سے اقبال ھائنے (Heine) کے نقطۂ نظر سے بہت قریب آجاتا ہے جس کے نزدیک عقل قابل نفریں تھی، زندگی مبدء حسن تھی اور اسی لئے وہ بڑے سے بڑے جابر و مستبد آمر کی توصیف سے بھی نہ کتراتا بشرطیکہ وہ قوت حیات کی آزادہ روی اور بے پناہ جوش

کا مظہر بن جائے۔

اسی دور میں' بطلی روحیت' اصلاحی جذبہ اور احساس جمال اقبال کی شخصیت میں گھل مل گئے اور نتیجتاً" ان کی شاعری میں اس آمیزش نے رنگ دکھایا' انہیں نہایت ہی خوبصورت تصاویرِ خیالی کا وجدان حاصل ہوا اور ان تصاویر کو انہوں نے اپنے غیر فانی نغموں میں سمو دیا کیونکہ اب وہ مزدور کو امراء کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کے لئے آمادہ کرتے ہیں تو کسی کہانی کو پس منظر کے طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ ان کی شخصیت ان کی تخئیل کو اس مقام بلند پر پہنچا دیتی ہے جہاں وہ خدا کو اس عالم میں دیکھ پاتے ہیں کہ وہ فرشتوں کو حکم دے رہا ہے کہ غریبوں کو خواب غفلت سے بیدار کر دو اور کاخ امراء کے در و دیوار میں زلزلہ برپا کر دو:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

اس قسم کی نظموں میں کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے مگر یہ مقصد ان کے خارج سے متعلق نہیں ہوتا' یہ نظمیں ان مقاصد پر منتج نہیں ہوتیں بلکہ خود مقاصد نظموں کی سالمیت کا جزو ہوتے ہیں اور ان کو نظموں سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اسی قسم کی شاعری نے اقبال کو دنیا کے عظیم ترین شعرا کی صف میں لا کر کھڑا کیا ہے۔

اقبال کا نظریہ حسن بنیادی اعتبار سے اظہاری نظریہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک ایغو کی قوت زیست ہی قالب اظہار میں ڈھل کر تخلیق حسن کا باعث بنتی ہے۔ اظہار کے متعدد جمالیاتی نظریے ہیں' ان میں چار موضوعی ہیں اور دو معروضی۔ موضوعی نظریات میں سے پہلا نظریہ فرائڈ (Freud) کا ہے جس کے نزدیک حسن شاہد کی جنسی خواہش کے اظہار کا نام ہے' دوسرے نظریے کے داعی رابرٹ وشر (Robert Vischer)' لپس (Lipps) اور والکلٹ (Volkelt) ہیں' ان کے خیال میں حسن شاہد کے متعصب تحت الشعوری احساسات کے معروض میں حل پذیر ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ تیسرا نظریہ شلر (Schiller)' ہربرٹ سپنسر (Herbert Spencer)' کارل گروس (Karl Groos) اور کانراڈ لانگے (Cönrad Lange) نے پیش کیا ہے جس کے مطابق حسن شاہد کی نعلیت تخیل کے اظہار سے پیدا ہوتا ہے۔ چوتھا اور سب سے زیادہ مشہور نظریہ کروچے (Croce) کا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حسن شاہد کے جذبات کے اظہار تام کا نام ہے۔

جہاں تک نظریہ حسن کا تعلق ہے' اقبال اور ان مصنفین میں کوئی بات مشترک نظر نہیں آتی' یہ تمام نظریات نفسیاتی ہیں اور اقبال کا نظریہ بنیادی طور پر مابعدالطبیعیاتی ہے' وہ

ذہن شاہد کے حوالے سے حسن کی وضاحت نہیں کرتے بلکہ ایک کائناتی اصول اور ہیجان حیات کے وسیلے سے حسن کی تعریف کرتے ہیں جو حیات کے ہر پہلو کے پس پردہ کار فرما ہے اور ان میں جمالیاتی پہلو بھی شامل ہے۔

حسن کے معروضی نظریات میں سے ایک نظریہ تو خود اقبال کا ہے جو میں ابھی ابھی بیان کر چکا ہوں اور جس کے مطابق حسن اشیاء کی ایک صفت ہے اور ان کی اپنی ایغو کے اظہار سے پیدا ہوتا ہے' اشیاء کی خوبصورتی ذہن شاہد کی مرہون منت نہیں بلکہ خود اشیاء کی قوت زیست کی ممنون احسان ہے۔

دوسرا معروضی نظریہ بھی مابعد الطبیعیاتی ہے اور اس کا داعی پلوطینس (Plotinus) ہے۔ اس کے نزدیک دنیائے مرئی اس لئے حسین نظر آتی ہے کہ وہ روح کائنات کی زندگی کا اظہار کرتی ہے اور جملہ زندہ ہستیاں اس بنا پر خوبصورت دکھائی دیتی ہیں کہ وہ اپنی زندگیوں کا مظہر ہوتی ہیں۔ اقبال اور پلوطینس (Plotinus) کے نقطہ ہائے نظر میں مابہ الاختلاف ان کا تصور حیات ہے۔ افلاطون کی مانند' پلوطینس کے نزدیک بھی حیات بنیادی طور پر ناطق (Rational) ہے لیکن اقبال کے خیالات میں حیات بنیادی طور پر ارادی (Volitional) ہے' یہی وجہ ہے کہ اول الذکر کا نظریہ اقبال کی روحیت سے مماثلت رکھنے کے باوجود عینیتی ہے اور اقبال کا نظریہ فعلیتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت بھی جب اقبال اپنے آپ کو قابل نفرت افلاطون سے بہت دور گردانتے ہیں' پلوطینس کے واسطے سے ان کا تعلق خاطر اس سے برقرار ہی رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ افلاطون عینیت کے لبادے میں اقبال ہے اور اقبال فعلیت کی قبا میں افلاطون تو یہ بات کچھ زیادہ غلط نہ ہو گی۔ یہ بات درست ہے کہ ان دونوں کے نقطۂ ہائے نظر میں بڑا فرق ہے مگر اس کے باوجود ان میں مماثلت بھی بہت زیادہ ہے۔

اگر معروضی نظریات میں سے کسی ایک نظریے کے انتخاب کی نوبت آجائے تو اقبال ہی کا نظریہ ترجیح پائے گا کیونکہ اس کی زندگی کے موجودہ رنگ ڈھنگ سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔

اب ہمارے سامنے ایک نہایت اہم سوال ہے اور وہ یہ کہ آیا اقبال کا نظریہ ان تمام موضوعی نظریات کے سامنے ٹھہرتا بھی ہے یا نہیں؟ یہ بات بڑی جرات کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم گذشتہ سات سو سال میں پیدا ہونے والے سب سے بڑے اسلامی طباع کے خیالات پر انتقاد کریں۔ لیکن اقبال کے نظریے کو قطعی فرض کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم

فکر کے دھارے کو روک دیں۔ خود اقبال کی اپنی تعلیمات کے مطابق زندگی ہر دم رواں ہے اور اس کے امکانات لامتناہی ہیں، ہر شخص کا فرض ہے کہ صداقت کا سراغ لگائے اور یہی صداقت کی تلاش ہے جس نے مجھے اس خیال کی راہ دکھائی ہے کہ نہ تو اقبال اور نہ کوئی اور موضوعی فلسفی ہمیں ماہیت حسن کے متعلق صداقت کے پہلوؤں سے آشنا کرا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں میرے پاس دو دلیلیں ہیں، ایک تو یہ کہ اگر معروض میں ایسی خصائص نہ ہوں جو ذہن شاہد کے لئے مہیج کا کام کر سکیں تو اس بات میں کوئی تک نظر نہیں آسکتی کہ بعض معروضیات تو حسین دکھائی دیں اور بعض قبیح نظر آئیں یا ایسی کہ ان پر حسن و قبح کا اطلاق ہی نہ ہو سکے۔ جنسی خواہش، فعلیت تخیل، احساسات متعصب کی معروض میں تطلیل اور مجموعہ جذبات میں کوئی ایک بھی یوں ظہور پذیر نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق تمام معروضات سے بلاامتیاز پیدا ہو سکے، جنسی خواہش کو تحریک دینے میں ہمیشہ چند مخصوص معروضیات ہوتی ہیں جن کی معین خصائص ہوتی ہیں۔ یہی حالت فعلیت تخیل یا جذبات کی ہے، دوسرے لفظوں میں دنیائے ظاہری میں ایسی خصائص کا ہونا لازم ہے جن کی بنا پر معروضات اظہار موضوعی کو معرض وجود میں لا سکیں۔ ایک موزوں نظریہ حسن میں معروضات کے ان خصائص کو بالائے طاق نہیں رکھا جا سکتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ان تمام ماہرین جمالیات میں سے ہر ایک شخصی زندگی کے صرف ایک ہی رخ پر زیادہ توجہ دیتا ہے جس کا اظہار اس کے نزدیک مبدہ حسن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی شخصیت پارہ پارہ نہیں ہو سکتی، انسان کا ذہنی ڈھانچہ ایک نامی کل ہے اور اس کے وظائف بھی اسی حیثیت سے ہوتے ہیں۔ حسن میں اظہار کو دخل ضرور ہے لیکن شخصیت کے ایک حصے یا ایک پہلو کے اظہار کو نہیں، حسن تو پوری کی پوری شخصیت کے اظہار کا متقاضی ہے۔

اقبال نے ہمیں غیر فانی شاعری بخشی ہے مگر میرا جی چاہتا ہے کہ یہی بات میں ان کے نظریہ حسن کے بارے میں بھی کہہ سکتا۔ اگر حسن صرف حیات ایغو کے اظہار ہی کا نام ہے اور اقبال کے قول کے مطابق ہر شے میں حیات جلوہ افروز ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ تمام اشیاء مختلف درجات میں حسین نظر نہیں آتیں؟ کیا وجہ ہے کہ مردوں کے لئے عام طور پر عورتوں میں جاذبیت ہوتی ہے اور عورتوں کے لئے مردوں میں؟ چاند کہ اک سر زمین بے نفس ہے، کیوں حسین لگتا ہے؟ اس بات کا کیا باعث ہے کہ چاندنی اور قوس قزح تو خوبصورت ہوں اور برقی رو سے جو صدمہ پہنچے اس میں وہ خوبصورتی مفقود ہو جب کہ توانائی ایک ہی ہے؟ مور کے پر کیوں بھلے لگتے ہیں اور اس کی ٹانگیں کیوں بدنما، سوتے ہوئے بچے

کے مقابلے میں قاتل بوقت قتل کیوں اچھا نہیں لگتا؟ کیا وجہ ہے کہ تتلی تو مری ہوئی بھی خوش نما ہو لیکن حملہ آور بھینس یا سور یا گدھا اس حسن سے عاری نظر آئیں اور پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ روحیتی اقبال کی نظم "فرمان خدا" بھی خوبصورت ہو اور غالب کے یہ قنوطی اشعار بھی اس سے کچھ کم پایہ نہ ہوں؟

کوئی امید بر نہیں آتی ہے
کوئی صورت نظر نہیں آتی
موت کا ایک دن معین ہے
نیند کیوں رات بھر نہیں آتی
آگے آتی تھی حال دل پہ ہنسی
اب کسی بات پر نہیں آتی

اور پھر مصحفی یا میر تقی کے اس قسم کے شعر بھی:

شام ہی سے بجھا سا رہتا ہے
دل ہے گویا چراغ مفلس کا

مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ اقبال کا روحیتی نظریہ ان سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے اور حسن کے بارے میں ہر لحاظ سے ایک مکمل نظریہ ان کا جواب دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

میرا خیال یہ ہے کہ موضوعیت' معروضیت کے بغیر نامکمل ہے اور معروضیت' موضوعیت کے بغیر ناکافی۔ دنیائے ظاہری کی بعض خصائص اس بات کے لئے لازمی معلوم ہوتی ہیں کہ کوئی معروض ہمیں خوبصورت نظر آئے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہماری شخصیت مکمل طور پر ان پر عمل پذیر نہ ہو اور ہمارے تمام ہیجانات' تصورات' تصاویر خیال اور احساسات کو اپنے رنگ میں نہ رنگ دے' جگر مراد آبادی کے قول کے مطابق:

حسن کے ہر جمال میں پنہاں
میری رعنائی خیال بھی ہے

معروضات اپنی بعض خصائص کی بنا پر ہمارے ذہن میں جذبات' خواہشات' تصورات اور تصاویر خیال کو تحریک دیتی ہیں اور جب یہ ہمارے حسی تجربے میں گھل مل جاتے ہیں تو وہ معروضات ہمیں حسین لگتی ہیں۔ جنسی خواہش کی مانند نہ تو محض ایک خواہش یا نعلیت تخیل یا تعصب کی مانند کوئی ایک جبلی ہیجان اور نہ پورے کا پورا مجموعہ جذبات' ہمارے

حسی تجربے کا جزو بن کر معروضات کو ہماری نگاہوں میں حسین بناتا ہے۔ اصل میں بوقت شہود ہماری پوری کی پوری شخصیت حرکت میں آجاتی ہے۔ دوسری طرف محض ایک معروضی خصوصیت ہی، اسے داخلی قوت زیست کہہ لیجئے، جوش حیات کہہ لیجئے یا محبت کا نام دے لیجئے، کسی معروض کو حسین نہیں بناتی، معروض میں کچھ دوسری خصوصیات کا ہونا بھی لازم ہے اور ان تمام خصوصیات کے لئے ذہن شاہد کے کڑھاؤ سے نکلنا بھی ضروری ہے قبل اس کے کہ وہ معروض خوبصورت یا بدصورت بن سکے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ کسی معروض کو حسین بنانا محض داخلی قوت حیات ہی کی کرشمہ سازی ہے تو بھی میں اصغر (گونڈوی) کی ہم نوائی میں کہوں گا:

حسن کا رنگ بھی ہے ذوق نظر کا محتاج

اس مقام پر میں چاہتا ہوں کہ اپنی ایک اور تصنیف میں سے چند ایک پیرے یہاں بطور حوالہ پیش کروں:

"اشیائے ظاہری کا حسن نہ تو مطلقاً" معروضی ہے اور نہ محض موضوعی، یہ ایک ایسی تالیف یا تعمیر کا نتیجہ ہوتا ہے جو بعض مخصوص معروضات اور ایک خاص کیفیت میں کسی موضوع کے مابین تعلق سے پیدا ہوتی ہے۔ معروض کے لئے ضروری ہے کہ بجائے خود اس میں۔ وحدت، تناسب، موزونیت، جنسی اور طبقاتی علامات وغیرہ میں سے ایک یا ایک سے زیادہ خصوصیات کا حامل ہو اور موضوع میں اور باتوں کے علاوہ، تشویقات و ہیجانات کا ایک حرکی توازن موجود ہو۔ حسن کی ابتدائی حالتوں میں تاثر بڑی حد تک کار فرما ہوتا ہے لیکن جب حسن اپنی مولف حالت میں پہنچتا ہے تو وہاں اظہار کرشمہ کار ہوتا ہے۔ اگر کانٹ کے الفاظ میں اشیائے محض کو مظاہر کہا جائے تو پھر ان جمالیاتی حقائق کو معروضی اور موضوعی مظاہر کے اتحاد کا نتیجہ کہنا چاہیے اور حسن ان کی ایک مخصوص صفت کا نام ہے۔ معروض میں جو وحدت، تناسب، موزونیت اور اسی قسم کی دوسری خصوصیات میں سے جو جبلتوں کو اپنی جانب جذب کر سکیں، ایک یا ایک سے زیادہ خصائص کا حامل ہو اور موضوع میں جس کے ہیجانات ایک خاص حرکی توازن کی حالت میں ہوں، اس اتحاد کا رونما ہونا اس بات کے لئے ضروری ہے کہ حسن عالم وجود میں آسکے۔ اس نقطۂ نظر سے اگر کسی معروض میں مختلف علاقوں اور نسبتوں کے مابین ایک تناسب کی بجائے، وحدت کا فقدان ہو یا اس میں بدنظمی موجود ہو یا زیادہ بڑا یا چھوٹا ہونے کی بنا پر آسانی سے حیطہ ادراک میں نہ آسکے، اس سے انمل اور بے جوڑ ہیجانات کو تحریک ہو اور ناگوار احساسات رونما ہوں تو ہمیں بدصورتی کا

تجربہ ہوتا ہے۔

"میں علم انسانی کو خیر قرار دیتا ہوں اور حسن کو اس کے عوارض میں سے شمار کرتا ہوں۔ ہمارا علم کامل طور پر قائم بالذات نہیں جسے خیر کامل یا حسن کامل کہا جاتا ہے بلکہ علم اضافی ہے اور اسے اضافی خیر یا اضافی حسن کہنا چاہیے۔"

"مگر محدود ہوتے ہوئے بھی ہمیں ایک مطلق قائم بالذات' موجود بالذات اور کامل حقیقت کا مبہم سا تصور ضرور ہے' یہ حقیقت ایک ایسی فرد ہے جو تمام افراد کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہے' ایک ایسا کلیہ جس میں تمام کلیات آجاتے ہیں' ایک ایسی قدر جو تمام اقدار کو محیط ہے' مطلق ہے' بذات خود علم کامل' خیر کامل اور حسن کامل ہے۔ اس تصور کے ماورانہ تو ہمارے فکر کی رسائی ہے اور نہ تخیل کی پرواز' یہی ہمارے ارادے کا اعلیٰ ترین نصب العین ہے اور اسی کے شہود سے ہمارے احساسات کو تسکین کامل حاصل ہوتی ہے۔

"اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے ہاں ایک مخالف وجود کا تصور بھی موجود ہے جو جہالت محض' نری بے ربطی' سرتاپا شر اور محض بدصورتی ہے مگر یہ بات ہمارے ذہنوں کے لئے تکلیف دہ اور گھناؤنی ہے کہ اس قسم کی کوئی ہستی واقعی موجود ہو۔

"صفائے ذہنی اور ربط کہ عقل کے معیار ہیں' تسکین کہ جذبات کی کسوٹی ہے' ہماری تمام آرزوئیں جن سے ارادہ عبارت ہوتا ہے یہ تمام باتیں کہ ہماری روح کی تصدیق ہیں مل جل کر بھی اس امر کی دلیل نہیں کہ ہمارے پاس علم ہے (کیونکہ محدود مقید شے بے پایاں اور لامتناہی کی خبر نہیں لاسکتی) لیکن ان سے صرف ایک شے حاصل ہوتی ہے اور وہ یہ ایمان ہے کہ ایسی ہستی ہے ضرور جو حدود زمان و مکان سے ماورا ہے' مطلق ہے' کمال علم ہے' کمال حسن ہے اور کمال خیر ہے۔ اسی بات سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ انسانی موضوع اسی حقیقت لامتناہی کا ایک حصہ ہے' وہ اسی میں مدغم ہے اور اس سے الگ کچھ نہیں اور اس اعتبار سے اس وسیع دائرے میں موضوع اور معروض محدود ایغو اور غیر ایغو میں امتیاز کا سوال پیدا کرنا درست نہیں اور اور اس محیط کل وحدت کے دائرے سے باہر کوئی شے نہیں جسے ایسا موضوع قرار دیا جائے جو اس وحدت کا ادراک کر سکے۔ اس لئے حسن ظاہری تو معروضی بھی ہے اور موضوعی بھی لیکن جہاں تک حسن مطلق کا تعلق ہے جس کے بارے میں ہم پابند زماں و مکاں لوگوں کو علم نہیں مگر جس پر ایمان لانا ہمارے لئے لازم ہے' یہ نہ تو معروضی ہو سکتا ہے اور نہ موضوعی' یہ وحدت ہمہ گیر اور محیط کل ہے جس میں تمام معروضات اور موضوعات اور تمام اقدار اس میں مدغم ہو جاتی ہیں۔

"عشق و محبت، امید، احساس، تخیل، عقل سب کے سب ہم آہنگ ہو کر ہمیں ایسے یقین اور ایسے کشف سے آشنا کرتے ہیں جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ حقیقت جس میں شہود و شاہد و مشہود ایک ہو جاتے ہیں، ایک حرکی قوت ہے جو ہمارے اندر ہر دم متغیر اور ہر لحظہ نمو پذیر سلسلہ مظاہر کو جنم دیتی ہے جسے عالم اجسام کہتے ہیں اور بعض اوقات ہم میں ایسے جذبات کو بیدار کر دیتی ہے جو ایک خاص قسم کے ماحول میں رنگے جاتے ہیں اور اس طرح "ناظر و منظر و منظور" پر محیط ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں شہود اور تخلیق فن کے لمحات میں مختلف مناظر و مظاہر مذکور اور انسان ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ انہیں ارفع لمحات میں ہم کہ اس حقیقت کے اجزاء ہیں، محسوس کرتے ہیں کہ ہم اس کل کے وصل سے بہرہ یاب ہو چکے ہیں"۔

اپنے پختگی کے زمانے میں اقبال نے ہمیں حقیقت کا صحیح رخ دکھایا اور ہمارے تمام تجربات و احوال کی اصل سے آشنا کرایا۔ حقیقت اولیٰ ایک مختار حرکی اور تخلیقی ایغو ہے اور ہر محدود ایغو بھی خواہ وہ نامی ہو یا غیر نامی، مختار حرکی اور تخلیقی قوت ہے جو اپنی ترقی کی ایک خاص منزل ہے، معروض جو مشہود ہے اور موضوع جو شاہد ہے دونو کے دونو احساسی طور پر مختار اور حرکی ایغو قوتیں ہیں۔ جو کچھ موضوع بحالت شہود تخلیق کرتا ہے یا معروض جو کچھ اپنی داخلی ہیجانات کے اظہار میں منصہ شہود پر لاتا ہے یا جو کچھ ان دونو کے تعامل سے وجود میں آتا ہے یا پھر وہی حقیقت اعلیٰ جو اس امتیاز شاہد و مشہود سے ماوراء ہے جو کچھ بھی لباس وجود میں ظاہر کرتی ہے یہ سب کی سب چیزیں بالآخر اسی ایک مختار حرکی قوت یا ان قوتوں کے باہمی تعامل کی صورت اظہار ہی ہیں۔ یہاں تک سب لوگوں کو اقبال کا ہم نوا ہونا چاہیے، خواہ وہ موضوعیت کے قائل ہوں یا معروضیت کے یا میری مانند دونوں کے لیکن یہ توضیح پوری کی پوری حقیقت اور ہر تجربے پر حاوی ہے، خاص طور پر حسن زیر بحث نہیں آتا۔ اس دنیا میں حسن کی نمود کے مسئلے پر مزید تجزیے کی ضرورت ہے اور یہ کام اقبال اپنے جانشینوں کے لئے چھوڑ گئے ہیں۔

آخر میں، میں ایک غلط فہمی کا ازالہ کرنا چاہتا ہوں جس کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال شعر کہہ رہے تھے، حسن کے متعلق نظریہ سازی میں مصروف نہ تھے۔ یہ بات بالکل درست ہے اور حسن کے بارے میں وہ تمام نظریات جن کو ان کی ذہنی ارتقاء کے مختلف مرحلوں پر ان سے منسوب کیا گیا ہے، ان کے ہاں فلسفیانہ نظریات کی حیثیت سے کہیں نہیں ملتے، یہ سب کے سب ان کے کلام میں مضمر ہیں اور میں نے انہیں

یک جا کیا ہے۔ وہ بنیادی طور پر تخلیق حسن میں مصروف تھے' جمالیات پر کوئی مقالہ نہیں لکھ رہے تھے اور جو کام انہوں نے اپنے ذمے لیا تھا' اس میں انہیں بے مثل کامیابی حاصل ہوئی۔ ان تمام باتوں کے باوجود یہ بڑی گمراہ کن اور اقبال کے لئے اہانت آمیز بات ہو گی کہ کہا جائے کہ اقبال کے ہاں کوئی نظریہ حسن تھا ہی نہیں جس کی بنیاد پر وہ عظیم الشان عمارت کھڑی ہوئی جس کی تعمیر میں ان کی طباعی کارفرما تھی' یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ محض شاعر نہ تھے بلکہ فلسفی شاعر تھے۔

IQBAL'S THEORY OF BEAUTY

Prof. M.M. Sharif

("Iqbal", July 1952)

دوسرا باب

اقبال کا نظریۂ فن

.جمال کے بارے میں وہ تمام نظریات جن کا اقبال کے ذہنی ارتقا کے سلسلے میں پہلے باب میں ذکر ہو چکا ہے' وہ ان کے ہاں کسی جگہ بھی فلسفیانہ اصول و عقاید کی حیثیت میں موجود نہیں بلکہ ان کے کلام میں جابجا منتشر و مضمر ہیں اور انہیں مطالعے کی غرض سے یکجا کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن تصورات فن کا یہ حال نہیں۔ جمالیات کے اس پہلو پر اقبال نے بڑی واضح باتیں کی ہیں' چند دوسرے مفروضات پر انتقاد کے سلسلے میں انہوں نے فن کے بارے میں بعض مخصوص خیالات کا اظہار کیا ہے اور مختلف فنون پر انفرادی طور سے مثبت انداز میں تبصرہ کیا ہے۔

فن کے بارے میں اقبال کے تصورات کی بنیاد کس چیز پر ہے؟ اس سوال کا تعلق ایک اسی قسم کے دوسرے سوال سے ہے اور وہ یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت کی ترکیب کن عناصر کی مرہون منت ہے کیونکہ فرد کی شخصیت اور ایک مخصوص ماحول میں اس کے تجربات ہی اس کے فن کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ٹین (Taine) کا فن کے متعلق یہ نظریہ تھا کہ وہ صرف ماحول کی پیداوار ہے' اس کے علاوہ کچھ نہیں' جس طرح ایک پودے کو پھلنے پھولنے کے لئے ایک خاص آب و ہوا اور مٹی درکار ہوتی ہے اسی طرح ایک نظم کو معرض تخلیق میں آنے کے لئے ایک مخصوص سماجی آب و رنگ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مارکسی نقاد اس سماجی آب و رنگ کی حدود اور بھی متعین کر دیتے ہیں جب وہ یہ کہتے ہیں کہ تاریخ میں فعال عوامل صرف اقتصادی قوتیں ہیں اور فن کار محض اپنے طبقے اور زمانے کی عکاسی کرتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو یہ انتہا پسند اور تنگ نظر علاقیت گوارا نہ ہو جس کی وجہ یہ ہو کہ اس کو قبول کرنے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ہم ان جغرافیائی' حیاتیاتی اور نفسیاتی عوامل کو بالکل نظرانداز کر دیں جو شخصیت کی تعمیر میں اقتصادی عوامل کے ساتھ ساتھ کارفرما ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس بات سے انکار

نہیں کیا جا سکتا کہ تمام ذہن بالخصوص فن کاروں کے نسبتاً زیادہ حساس ذہن مثبت طور پر یا منفی انداز میں بہرحال اپنے معاشرے سے اثر قبول کرتے ہیں، فن کار کی تخلیقات ان تاثرات کا اظہار ہوتی ہیں جو وہ اپنے سماجی ماحول سے قبول کرتا ہے اور یہ اظہار ایسا ہوتا ہے کہ ان تمام سماجی اثرات کو تراش خراش کے بعد اپنے اندر سمولیتا ہے۔ اقبال کی شاعری اور فن کار کی متعلق اس کا نقطۂ نظر تمام تر ان سماجی حالات کا مرہون منت ہے جو اس کے حین حیات موجود تھے، اس کا ادب ایک ایسے معاشرے کا ادب ہے جو اپنے دور انحطاط سے ابھر رہا ہو۔ ایک معاشرے کا دور انحطاط اس کی سماجی زندگی کے تنزل کا دور ہوتا ہے جس کے بعد ایک نئی زندگی ابھرنا شروع ہوتی ہے بشرطیکہ تب و تاب حیات بالکل ہی ختم نہ ہو چکی ہو۔ اس دور میں پیدا ہونے والا فن کار اپنے اندر ایک طوفانی قوت رکھتا ہے جو بیک وقت تخریب و تعمیر کی حامل ہوتی ہے، لا اس کے تخریبی پہلو کا آئینہ دار ہے الا اس کے تعمیری پہلو کا عکاس:

شان خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آذری

یہ بات اقبال کے فن اور تصور فن دونوں پر صادق آتی ہے اور یہ دونوں اس کی شخصیت کی آئینہ داری کرتے ہیں۔ اپنے معاشرے کے خلاف اقبال کا رد عمل ایک بغاوت کی نوعیت رکھتا ہے اور اس زوال پسندی اور غلامانہ ذہنیت کے خلاف بر سر پیکار ہے جو غیر ملکی حکومت کا ناگزیر نتیجہ تھی۔ اس بنا پر اس رد عمل کے پس منظر میں ان اقدار سے ایک جذباتی لگن کارفرما نظر آتی ہے جن کا تعلق ان کے معاشرے کے ایام گذشتہ سے ہے یا جن کی جھلک اقبال کی نگاہیں مستقبل کے آئینے میں دیکھتی ہیں۔ اگر کسی وقت اقبال رجعت پسند نظر آتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے ماضی میں بعض ابدی اقدار کی چکا چوند دیکھتے ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ ان کی ملت ان اقدار کو پہچانے اور ان کے حصول کے لئے کوشاں ہو جن کی طرف سے حالت انحطاط میں اس کی آنکھیں بند ہو چکی ہیں۔ یہ بات درست ہے کہ ماضی میں بے شمار ایسی باتیں بھی ہیں جو محض فرسودہ اور بے کار ہوتی ہیں اور جنہیں ترک کرنا ہی بہتر ہے لیکن اس کے باوصف اس خاکستر میں بعض ایسی چنگاریاں بھی ہوتی ہیں جن سے بے رخی اور بے اعتنائی برتنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ملت پیہم تنزل کا شکار ہونا گوارا نہ کرے۔ جب اقبال ایک انقلابی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں تو اس کی توجیہ بھی اس بات میں تلاش کی جا سکتی ہے کہ اقبال کو آئینہ فردا میں بعض نئے امکانات عکس پذیر نظر

آتے ہیں، ماضی اور مستقبل کے متعلق یہی نقطۂ نظر اقبال کی شاعری کا خاصہ اور اقبال کا تصور فن بھی اسی سانچے میں ڈھلا ہے۔

فن کے اکثر و بیشتر نقاد فن کو مقصدی قرار دیتے ہیں لیکن انیسویں صدی کے اوائل میں فرانس نے اس مقصدیت کے خلاف ایک شدید تحریک کو جنم دیا جس کے سربراہ فلوبئیر (Flaubert)، گوتی ایر (Gautier) اور بودلئیر (Baudelair) تھے۔ اس تحریک کو روس میں پشکن نے سہارا دیا اور انگلستان میں والٹر پیٹر (Walter Peter)، اسکروائلڈ (Oscar Wilde) اور امریکی ادیب اڈگر ایلن پو (Edgar Ellen Poe) نے اسے پروان چڑھایا۔ دراصل ان تمام لوگوں تک یہ تحریک رومانیت کے ورثے کے طور پر پہنچی، اس رومانیت کے جراثیم فرید رخ شلیگل (Fred Rich Schlegal) اور ہائنرخ ہائنے (Heinrich Heine) کے ہاں ملتے ہیں جو ادب میں آزاد روش کے قائل تھے۔ فن برائے فن، اس تحریک کا نعرہ تھا، اس سے مراد یہ تھی کہ حسن فن کا خاصہ ہے، حسن بذاتہ ایک ایسی قدر ہے جو مطلق بھی ہے اور ہر قدر سے اعلیٰ اور برتر بھی، باقی تمام اقدار مثلاً صداقت یا خیر یا تو حسن کے ماتحت ہیں یا بالکل غیر متعلق۔ اسی قدر اعلیٰ کی بنا پر فن کا وجود بذاتہ مقصود بن جاتا ہے، زندگی کی وسعتوں میں اس کی اپنی حدود ہیں اور اپنے مقام پر آزاد اور مکمل ہے، نہ اس کی کوئی منزل مقصود ہے اور نہ یہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے، اس کا کام صرف اس قدر ہے کہ فن کار کو حسن محض کے ادراک سے ہم کنار کرے اور کیفیت اہتزاز سے دو چار۔ یہ مقصد خود فن ہی میں داخل ہے اور اس وقت حاصل ہو جاتا ہے جب فن تخلیق پذیر ہو۔ فن کی اپنی قدر کے علاوہ کسی اور مقصد مثلاً اخلاق، تعلیم، روپیہ پیسہ یا شہرت وغیرہ کا اس کے متعلق گرداننا دراصل اس کی اپنی قدر کی نفی ہے، یہ مقاصد فن کی قدر و قیمت گرا دیتے ہیں، اس میں اضافے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ گوتیر (Gautier) کا قول ہے کہ "ہم فن کی آزادی کے قائل ہیں۔ ہمارے نزدیک فن بذات خود ایک مقصد ہے نہ کہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ۔ وہ فن کار جو فن کی بجائے کسی اور مقصد کی تلاش میں سرگرداں ہو فن کار ہی نہیں"۔ ایک اور جگہ اس نے کہا ہے "جب کوئی شے مفید بن جاتی ہے تو حسین نہیں رہتی"۔ آسکروائلڈ (Oscar Wilde) کے نزدیک "تخلیق کی اولین شرط یہ ہے کہ نقاد اس بات کو خوب جان لے کہ فن اور اخلاق کی حدود ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ ہیں"۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر حسن ہی فن کا خاصہ ہے تو فطرت کے بارے میں کیا

کیا جائے گا، کیا یہ بیابان و کہسار و باغ و راغ حسین نہیں؟ فن برائے فن کے علمبردار حسن فطرت کے قائل نہیں اور ان کے خیال میں یہ تو نہایت ادنیٰ درجے کی شے ہے۔ فلوبئیر حقیقت کو خاطر ہی میں نہیں لاتا، ایلپس کی بلندیوں اور اس کے پر شکوہ و پر جمال مناظر میں اس کے لئے کوئی دلکشی نہیں، بودلئیر (Baudelare) کے خیال میں مناظر فطرت کی رنگینیاں یکسانیت اور تھکا دینے والی کیفیت کی حامل ہیں۔ چونکہ فن کا تعلق حسن کی اعلیٰ ترین اور مطلق قدر سے ہے اس لئے وہ اسے فلسفے اور مذہب کی جگہ دیتے ہیں۔ عمرانیاتی حیثیت سے 'فن برائے فن' کی تحریک دراصل ایک ایسی انتہا پسندانہ انفرادیت کی تحریک تھی جو اس دور انحطاط کا نتیجہ تھی جس نے ایام ماضی کی تمام جمالیاتی اقدار کو تہس نہس کر دیا۔

یہاں ایک بات ان لوگوں کے حق میں ہے اور وہ یہ کہ ان کے نزدیک حسن فن کے کسی شعبے سے متعلق نہیں۔ اس سے ملتی جلتی ایک اور تحریک کوئی پچاس برس قبل ایک ماہر نفسیات جوہن فرید رخ ہربرٹ (John Friedrech Herbert) اور اس کے مقلدین نے شروع کی تھی جسے بعد ازاں ہنسلک (Hanslich) اور فیلڈر نے اپنایا اور ہمارے اپنے زمانے میں کلائیو بیل (Clive Bell) اور روجر فرائی (Rogerfry) اس کے داعیوں میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ لوگ فن میں اجزاء اور ان کی نسبتوں میں امتیاز کرتے ہیں۔ یہ امتیاز ایک طرف تو فن کے مافیہ، اس کی ہیئت، کہانی، کردار، مناظر، جذبات و احساسات، صورت خیالی (Images) اور معانی پر مشتمل ہے اور دوسری طرف زبان، اوزان، قوافی، آہنگ اور اسلوب کے فرق پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک مافیہ کسی جمالیاتی قدر کا حامل نہیں ہوتا یہ تو محض اتفاقی حیثیت رکھتا ہے اور فنی اثر کو وجود عطا کرنے کا ذریعہ ہے۔ ان کے خیال میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ بات کہی کیسے گئی، باقی رہی یہ بات کہ کیا کہا گیا تو یہ ان کے نزدیک کوئی اہم شے نہیں، جو بات آپ کہتے ہیں وہ اچھی ہو یا بری، سچ ہو یا جھوٹ، صحیح ہو یا نادرست، فن کی قدر و قیمت پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتی کیونکہ اس کا انحصار تو اس ہیئت سے ہے جس میں فن کو وجود ملا ہے اور تمام جمالیاتی خصائص اس سے وابستہ ہیں۔ اس صورت میں فن برائے فن کا کلیہ 'ہیئت برائے ہیئت' کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ان ہیئت پرستوں کے نزدیک حسن اجزاء میں نہیں ہوتا بلکہ ان اجزا کی باہمی تشکیل میں مثلاً کوئی راگنی اپنی سرتیوں کی بنا پر حسین نہیں کہلاتی بلکہ اس کے حسن کا راز اس متناسب امتزاج میں مضمر ہے جس میں ان کو ترتیب دیا گیا ہو۔ اب بات یہاں پہنچی کہ فنی ذوق، اجزاء کی ترکیب سے وجود میں آنے والے تناسبات کے مکمل ادراک کا نام ہے۔ تجرباتی نفسیات کے یہ ماہرین بلاشبہ چند ایسے

تناسبات دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئے جو جمالیاتی حظ کے حامل ہوں: اڈولف زائیزنگ (Odolf Zeising) نے ایک ہندسی شکل کی ایسی تقسیم دریافت کی جس میں اجزاء منقسمہ کا باہمی تناسب ۳ : ۵ تھا جسے اس نے قسمت طلائی (Golden Section) کا نام دیا۔ زمرمن (Zimnerman) نے کوشش کی کہ وہ ایک نظم میں تصورات اور صور خیال میں ایسی باہمی نسبتیں اور تناسبات معلوم کرے جن میں حظ آفرینی موجود ہو۔ ولہلم انگیر (Wilhelmunger) نے رنگوں کے چند اسی قسم کے تناسبات کا پتہ چلایا۔ لیکن ان تمام کامیابیوں کے باوجود جمالیاتی تجربے کے تمام پہلوؤں کی صورتی نقطۂ نظر سے تشریح کرنے کی مساعی بحیثیت مجموعی ناکام رہیں، اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ان لوگوں نے اس مسئلے کا حل تلاش کرتے ہوئے مافیہ کو بالکل نظرانداز کر دیا جس میں رنگ، صوت، تصورات، صور خیال، جذبات و احساسات سبھی کچھ شامل ہے، انہوں نے اس طرف توجہ نہیں دی کہ ایک فن پارہ اپنے مقام پر ناقابل تقسیم اور منظم کل کی حیثیت رکھتا ہے جس کی جمالیاتی قدر و قیمت کو ایک جزو سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اے۔ سی۔ بریڈلے کا خیال ہے کہ جب ہم کسی نظم کو پڑھ کر اس سے لطف اندوز ہو رہے ہوتے ہیں تو اس وقت موضوع اور ہیئت الگ الگ حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں ہوتے، موضوع اور ہیئت میں فرق کرنا درست تو ہے لیکن جمالیاتی قدر و قیمت کے تعین کے وقت یہ فرق بالکل بے معنی ہے، نظم کی جمالیاتی خصائص پوری نظم سے متعلق ہوتی ہیں نہ کہ اس کے کسی جزو سے —— "شعر کا مقصد، اس کا موضوع اور ہیئت اس طرح آپس میں فنی طور پر گھلے ملے ہوتے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو جدا کر کے دیکھنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک باقی اجزاء پر اس کی زد نہ پڑے اور یہی حال ہر فن پارے کا ہے۔"

اس لحاظ سے فن برائے فن کی تحریک میں تو یہ خامی تھی کہ اس میں فن کو زندگی میں سب سے بالا و برتر مقام دیا گیا اور اس طرح اس کی حدود بے حد پھیلا دی گئیں اور صورتیت کی تحریک میں نقص واقع ہوا کہ اس کے داعیوں نے مافیہ فن کو بالکل نظرانداز کر کے تمام جمالیاتی قدر و قیمت ہیئت سے متعلق کر دی۔

جب اقبال کی شاعری کا آغاز ہوا تو یہ دونوں تحریکیں عالم شباب پر تھیں لیکن اول الذکر کے اثرات ان کے ہاں نہیں ملتے۔ غالباً اس کی بڑی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس تحریک کا زیادہ تر تعلق یورپی ممالک سے تھا اور اقبال نے یورپی زبانوں کے ادب کا غائر مطالعہ نہیں کیا تھا، اس کے علاوہ انگریزی ادیبوں کی تحریریں ہندوستانی تک پہنچنے نہیں پاتی تھیں۔ (آخر

ایک ایسی تحریک جس کا مقصد فن کو غیر اثرات سے آزادی دلانا ہو ایک غلام قوم میں کیوں کر پنپ سکتی جبکہ ہمارے کالجوں میں اس زمانے میں انگریزی ادبیات کے تمام استاد انگریز تھے؟) جب اقبال نے جمالیاتی مسائل کے بارے میں سوچ بچار شروع کی تو فن برائے فن کی تحریک کا زور ختم ہو چکا تھا اس لئے انہوں نے اس طرف توجہ دینا مناسب نہ سمجھا۔ ویسے بھی اگر اقبال نے اس تحریک کی طرف رجوع کیا بھی ہوتا تو یقیناً وہ اس کی مخالفت کرتے کیونکہ اقبال ایک مقصدی ادیب ہیں اور مقصدیت منطقی طور پر اس تحریک کے متضاد ہے۔ "ہیئت برائے ہیئت" کی تحریک کی مخالفت اقبال کے ہاں بڑی واضح ہے وہ مافیہ پر بہت زور دیتے ہیں جبکہ صورتیت کے حامیوں کے ہاں اس کی طرف بالکل دھیان نہیں دیا جاتا۔ مثال کے طور پر اقبال کے نزدیک ایسی موسیقی جس میں خیالات، احساسات و جذبات اور قوت ارادی کی کارفرمائی موجود نہ ہو آتش افسردہ ہے:

نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشی در خون دل حل کردۂ
نغمہ گر معنی نہ دارد مردہ ایست
سوز او از آتش افسردہ ایست

اور یہ شعر دیکھیے:

سوز سخن ز نالہ مستانہ دل است
ایں شمع را فروغ ز پروانہ دل است

یا

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے
نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

ان اشعار میں اقبال نے دراصل اسی طرح فن میں جذبات و احساسات کی اہمیت پر زور دیا ہے جس طرح غالب کا اس شعر میں مقصود ہے:

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

اپنے عام نظریہ حیات کی مطابقت میں اقبال آرزو کو فنی اثر کی جان قرار دیتے ہیں چونکہ ان

کے نزدیک آرزو ہی مافیہ فن کا منبع ہے اور جذبات و احساسات افکار و غایات اسی آرزو کے مرہون منت ہیں۔

جان ما را لذت اندر جستجو است
شعر را سوز از مقام آرزو است

فن کے نظریات میں قدیم ترین نظریہ وہ ہے جسے نظریہ محاکات(Theory of Imitation) کہتے ہیں، افلاطون اور ارسطو دونوں اس نظریے کے حامی تھے۔ جب افلاطون فن کی مذمت کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فن جن اشیائے خارجی کی ہمسری کرنا چاہتا ہے اور نقل اتارتا ہے ان کا وجود بذات خود فریب نظر ہے اور اصل حقیقت سے اسی قدر دور ہے جس طرح سایہ اصل شے سے، وہ ان شعراء کا ذکر بڑے حقارت آمیز لہجے میں کرتا ہے جن کے غلط بیانات نے نوجوانوں کے ذہنوں پر گمراہ کن اثرات مرتب کئے ہیں، وہ ڈرامے کو اس لئے قابل مذمت گردانتا ہے کہ ڈرامے میں انہیں محاکات کے ذریعے انسانوں کے جذباتی رجحانات کی آگ کو ہوا دی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کو اپنا زیر نگیں کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک فن اس لئے قابل قدر ہے کہ تخلیقات خداوندی کے نمونے پر انسانی تخلیق کا نام ہے کیونکہ فن کلیات علمی (Universals) سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور خدا ان کلیات میں سب سے اعلیٰ اور برتر ہے، یہ نقوش فطرت کے نمونے تیار کرتا ہے اور خدا ان نقوش کے لئے علت علل ہے۔ ارسطو فن کی قدردانی کا اس لئے بھی قائل ہے کہ اس میں زندگی کے المیاتی اور طربیاتی پہلوؤں کی محاکات (Imitation) کے ذریعے جذبات کی آگ کو ہوا دی جاتی ہے اور اس طرح سے وافر جذبات کا انخلاء واقع ہوتا ہے اور ان پر قابو پانا آسان ہو جاتا ہے۔

بعض خاص قسم کے شعراء کو گردن زدنی قرار دینے میں اقبال افلاطون کے ہمنوا ہیں اور اس تعزیر کی وجہ بھی تقریباً وہی ہے جو افلاطون نے بیان کی ہے۔ اپنی نظم "تیاتر" میں اقبال نے ڈرامے کی اس لیے مخالفت کی ہے کہ اس سے ہماری اپنی خودی کی نفی ہوتی ہے، خودی ہی دراصل مرکز حیات ہے اور اس کی عدم موجودگی میں فن میں کچھ بھی باقی نہیں رہتا:

حریم تیرا، خودی غیر کی، معاذاللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے

رہا نہ تو، تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

اقبال ارسطو کی بھی ہمنوائی کرتے ہیں اور اس بنا پر کہ ارسطو شعر کو اس لئے قابل توصیف گردانتا ہے کہ اس میں انسان کی تخلیقی قوت کار فرما ہوتی ہے جو صفات خداوندی میں سے ایک صفت ہے لیکن افلاطون اور ارسطو دونوں کے برخلاف اقبال کے نزدیک فن محض محاکات (Imitation) نہیں۔ اگرچہ ایک رومانی شاعر کی حیثیت سے وہ فطرت کے گن گاتے ہیں لیکن فطرت کی نقل اتارنا بھی اقبال کے نزدیک فن میں شمار نہیں ہو سکتا کیونکہ فن کار کا اصل کام تخلیق ہے اور ظاہر ہے کہ تخلیق اور محاکات میں بہت فرق ہے۔ مرقع چغتائی کے پیش لفظ میں اقبال واضح الفاظ میں کہہ گئے ہیں "زندگی اور صحت اس میں ہے کہ جو ہونا چاہیے، اس کے حصول کے مد نظر جو ہے، اس کا مقابلہ کیا جائے"۔ وہ فن کو فطرت کی غلامی سے آزاد کرانے کے لئے بے تاب نظر آتے ہیں:

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو

صیاد ہیں مردان ہنرمند کہ نخچیر؟

اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ فن کار کا کام فطرت سے ہم آہنگ ہونا نہیں، اس قسم کا فن کار فطرت کی دریوزہ گری کرتا ہے، اس کا کام تو یہ ہے کہ گیسوئے فطرت کو سنوارے اور اس سے ایک دنیائے نو کی تعمیر کرے اور اس طرح اپنے وجود کے راز ہائے درون پردہ کو بے نقاب کرے:

غزل آں گو کہ فطرت سازِ خود را پردہ گرداند

چہ آید زاں غزل خوانی کی بافطرت ہم آہنگ است

اس کی تخلیقات ابدی حسن کی آئینہ دار ہوتی ہیں۔ ان بتوں سے انکار جو فن کار کی طبع رسا تراشتی ہے، خود وجود خدا سے انکار کے مترادف ہے:

آں ہنر مندی کہ بر فطرت فزود

راز خود را بر نگاہ ما کشود

حور او از حور جنت خوشتر است

منکر لات و مناتش کافر است

خدا اور انسان کے مابین ایک حسین مکالمے میں اقبال نے بتایا ہے کہ کس طرح انسان نے اپنی جمالیاتی فعالیت کو کام میں لا کر حسن فطرت کے ہم آہنگ ہونے کی بجائے اس میں

اضافہ کیا ہے، انسان اپنے خالق سے یوں گویا ہے:

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

محاکات (Imitation) کو فن کی جنس تسلیم کرنے سے انکاری ہونے کی بنا پر اقبال فن کے جدید نقادوں کے ہم نوا نظر آتے ہیں لیکن اس نظریے کا یوں رد کر دینا ان کے اپنے تصور سے ہم آہنگ نہیں کہ ایک خاص قسم کی ہم سری و ہم آہنگی کے اقبال خود قائل ہیں اور وہ اپنی شخصیت کو صفات الوہی کا پرتو بتاتا ہے۔ وہ اس کے لئے جذب (Assimilation) کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو اس ہم آہنگی اور ہمسری سے مختلف نہیں اور جس نے صفات خداوندی میں کسی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ 'فن برائے فن' یا 'ہیئت برائے ہیئت' کے حامیوں کے مخالف مقصدیت پسند ہیں جن کے نزدیک فن کا ایک مقصد ہوتا ہے۔ یہ لوگ دو بڑے گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں: ایک گروہ کے نقطۂ نظر کے مطابق فن کا مقصد حظ یا لذت ہے، ارسطو بھی ان میں شامل ہے، اس کے نزدیک فن محاکات تو ہے لیکن ایسی محاکات جس کی کوئی نفسیاتی یا عمرانی منزل مقصود ہو اور یہ وہ حظ ہے جو وافر جذبات کے انخلاء سے حاصل ہوتا ہے۔ زمان وسطیٰ کے فلسفی سینٹ آگسٹائن کا خیال تھا کہ فن کا مقصد تخلیق حسن ہے اور حسن وہ ہے جو ذوق نظر کو تسکین دے اور حظ بخشے۔ نشاۃ ثانیہ کے دور کا ایک مصنف کاتل ورتو (Catelverto) اس خیال کا حامی تھا کہ شاعری کو سائنس سے اس کے مقصد کی بنا پر ممیز کیا جا سکتا ہے اور وہ مقصد حظ آفرینی ہے(۱)۔ اسی طرح فراکاسترو (Fracastro) اور نشاۃ ثانیہ کے دوسرے مصنفین اس بات کے قائل ہیں کہ فن میں صرف ایک ہی بات قابل قدر ہے اور وہ ہے اس کی حظ آفرینی، اس کی صداقت، اس کے تدریسی اثر و نفوذ، اس کے اعتدال و توازن سبھی کو اسی منزل مقصود کی طرف جادہ پیما ہونا چاہیے۔

اٹھارویں صدی کے دو برطانوی علماء لارڈ کیم اور ڈیوڈ ھیوم کے نظریات بھی اس سے ملتے جلتے ہیں۔ ہمارے اپنے دور میں جارج سنتیانا بھی اس خیال کا حامی ہے کہ فن کا

مقصد حظ آفرینی ہے مگر اس کے نزدیک حظ آفرینی' انخلاء جذبات (Catharsis) کا نتیجہ نہیں جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے بلکہ حظ آفرینی فن کا راز تجسیم میں ہے۔ ماہرین نفسیات میں سے فرائڈ ارسطا طالیسی خیال کا حامی ہے کیوں کہ اس کے نزدیک بھی فن کا مقصد نہ صرف حظ آفرینی ہے بلکہ حظ آفرینی کا ذریعہ بھی انخلاء جذبات ہے جس کے لئے وہ تکمیل آرزومندی (Wish Fulfilment) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔

اس کے خیال میں فن ناآسودہ خواہشات کی بالواسطہ تسکین کے ذریعے فن کار کے ذہن کو سکون بخشتا ہے۔ اقبال بھی اس لحاظ سے مقصدی ہیں لیکن جہاں تک فن کے مقصد کا تعلق ہے اقبال ان کے ہم نوا نہیں' ورنہ وہ فارسی کی کلاسیکی شاعری کے خلاف آواز بلند نہ کرتے جس کی حظ آفرین خصائص کا انہیں اعتراف ہے:

ہے شعر عجم گرچہ دلاویز و طربناک
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز

اقبال اپنی شاعری کی طربناکی کی دلاویزی سے بھی بخوبی آگاہ ہیں کہ وہ 'یک چمن گل یک نیستاں لالہ' کے علاوہ 'یک نخمانہ مے' بھی ہے' 'فن' ان کے نزدیک حظ آفریں و طربناک ضرور ہوتا ہے مگر یہ حظ آفرینی اس کا مقصد نہیں بلکہ اس کے اثرات میں شمار ہوتی ہے۔ اس طرح اقبال فرائڈ کے نظریے سے بھی یہ تمام و کمال متفق نہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ بات درست ہے کہ فن' ناآسودہ خواہشات سے فرار کا راستہ ہے:

حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

اور حقیقتاً ذہن کو آسودگی بخشتا ہے:

کھل تو جاتا ہے مغنی کی بم و زیر سے دل

لیکن یہ آسودگی فن کا مقصد نہیں' بعض اوقات تو فن خواہشات کو بھی فنا کر سکتا ہے اور اس صورت میں اقبال کے نزدیک اس کی کوئی وقعت نہیں:

نہ رہا زندہ و تابندہ تو کیا دل کی کشود

اور جب دل میں آرزوؤں کا سیلاب امنڈ رہا ہو اور وہ نئے نصب العین کی تلاش میں سرگرداں ہو' اس وقت فن کے ذریعے چند ناآسودہ خواہشات کی تسکین اس کے لئے سد راہ نہیں بن سکتی:

تپ شعلہ کم نہ گردد ز گسستن شرارہ

اب ہمیں مقصدیت پسندوں کے دوسرے گروہ کا جائزہ لینا ہے۔ افلاطون' رسکن' لیوٹالسٹائی'

ابسن، برنارڈ شا اور اقبال اس گروہ کے سربرآوردہ رکن ہیں۔ رسکن کے خیال میں فن کار کی حیثیت ایک پیغمبر اور استاد کی ہوتی ہے، گیو کے نزدیک فن کا اصول زندگی ہے، احساس جمال کی تخلیق کے لئے جو ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں فن ان تمام ذرائع کا ایک منضبط مجموعہ ہوتا ہے، یہ احساس جمال دراصل انفرادی زندگی میں معاشرے کا شعور ہے، فن کا بلند ترین مطمح نظر یہ ہے کہ وہ قلب انسان کو گرما دے اور چونکہ دل زندگی کا مرکز ہے اس لئے فن کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ اس کا انسانیت کے مادی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں سے چولی دامن کا ساتھ رہے۔ ٹالسٹائی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فن کا مقصد اعلیٰ ترین اور خوب ترین جذبات کو دوسروں تک منتقل کرنا ہے۔ ابسن تنقید حیات کو فن کا مقصد قرار دیتا ہے۔ شا نے پگملین (Pygmalion) کے بارے میں لکھا ہے کہ اسے جان بوجھ کر اتنے ناصحانہ انداز میں لکھا گیا ہے کہ مجھے ان دانشمندوں کے سامنے پیش کرتے ہوئے بڑا مزا آتا ہے جو طوطے کی طرح اس بات کی رٹ لگاتے ہیں کہ فن کو کبھی ناصحانہ نہیں ہونا چاہیے، یورپ اور امریکہ میں اسی (یعنی پگملین) کی کامیابی میرے اس خیال کا بین ثبوت ہے کہ فن کو ناصحانہ ہونے کے علاوہ اور کچھ ہونا ہی نہیں چاہیے(۲)۔ عمومی طور پر ان تمام لوگوں کے نزدیک فن کا مقصد معاشرتی اصلاح ہے۔ فن میں مقصدیت کی تحریک کا باوا آدم دراصل افلاطون ہے، اس کے نزدیک مافیہ اور ہیئت دونوں کے اعتبار سے فن کا مقصد اخلاقی اور تعلیمی ہونا چاہیے، فن کی سحرکاری کا استعمال صرف اچھے شہری پیدا کرنے کے لئے ہونا چاہیے، مثال کے طور پر موسیقی میں صرف ایسے نغموں کے استعمال کی اجازت ہونا چاہیے جو سننے والوں میں جنگ جوئی اور شجاعت کے جذبات کو بیدار کر سکیں اور ان کو شجاعانہ افعال کے لئے اکسا سکیں یا ان میں سنجیدگی، اعتدال، نظم و ضبط، عدل اور دیوتاؤں کے لئے عقیدت پیدا کر سکیں، فن کی حظ بخشی کی خصوصیت انسانوں کو صحیح رستے پر چلانے کے لئے عقل کی ایک مفید رفیق ہے۔ افلاطون ان لوگوں کی پرزور مذمت کرتا ہے جن کا تخلیق کردہ فن اخلاقی خرابیوں کا موجب ہوتا ہے، وہ صرف ان لوگوں کی مذمت ہی کو کافی نہیں گردانتا بلکہ تجویز کرتا ہے کہ ان لوگوں کو ریاست سے باہر نکال دیا جائے۔ اقبال مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے تو افلاطون کے سخت مخالف ہیں لیکن نظریۂ فن کے سلسلے میں اسی کے پیروکار ہیں، دونوں کے نزدیک فن کا مقصد ایک ہی ہے۔

جہاں تک مجھے علم ہے کسی مصنف نے بھی اقبال سے زیادہ پرجوش انداز میں ناصحانہ فن کی حمایت نہیں کی اور نہ دور انحطاط کی شاعری کی مذمت، ان کے نزدیک اس فن کا کوئی

مطلب نہیں جس کا تعلق زندگی، انسان، معاشرت سے نہ ہو، فن کا اولین مطلوب خود زندگی ہے، فن کے لئے لازم ہے کہ وہ ذہن انسانی میں ایک ابدی زندگی کے حصول کی لگن پیدا کر دے:

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

وہ شعر جو حیات ابدی کا پیغام لئے ہوئے ہر نغمہ جبریل کی طرح مشیت ایزدی کی تلقین کرتا ہے اور شعر کہنے والے کی آواز حشر کا سامان ہوتی ہے، شاعری مزرع حیات کو سرسبز رکھتی ہے اور انسانیت کو حیات ابدی کا نسخہ تجویز کرتی ہے:

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

شاعر دلنواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرع زندگی ہری

اہل زمیں کو نسخہ زندگی دوام ہے
خون جگر سے پرورش پاتی ہے جب سخن وری

فن زندگی کے حصول کا ایک گراں قدر ذریعہ ہے:

اے میان کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

اور اگر اس میں یہ خصوصیت ہے تو وہ پیغمبری سے صرف ایک درجے کمتر ہے:

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری هم وارث پیغمبری است

فن کار کو لازم ہے کہ وہ کم حوصلہ لوگوں میں مردانگی اور جرات کی روح پھونک دے:

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

یہ چیز بھی اس کے فرائض میں داخل ہے کہ وہ دل انسان میں ہر لمحہ خوب سے خوب تر نصب العین کی آرزو کرے:

باد صبا کی موج سے نشو و نمائے خار و خس
میرے نفس کی موج سے نشو و نمائے آرزو

فن کا تیسرا مقصد اقبال کے نزدیک معاشرتی ترقی ہے، وہ فن کے متعلق اپنے نقطۂ نظر اور معاشرے سے اس کے تعلق کو اپنی شاعری کے ذریعے مثالوں سے واضح کرتے ہیں، ان کے نزدیک شاعر دیدۂ بینائے قوم ہوتا ہے:

شاعر رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

صرف یہی نہیں بلکہ شاعر سینہ ملت میں دل کی حیثیت رکھتا ہے:

شاعر اندر سینہ ملت چو دل
ملتے بے شاعری انبار گل

اسے اپنی پیغمبرانہ قوتوں سے ملت خوابیدہ کو بیدار کر دینا چاہیے اور انہیں بلند سے بلند تر منازل تک لے جانا چاہیے:

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

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا؟

وہ شعر جو معاشرے میں جذبات کا ایک طوفان پیدا نہ کر دے، کس کام کا؟

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا؟

افلاطون نے ہومر اور ہزیاڈ (Hesoid) پر اس لئے بڑی سخت تنقید کی ہے کہ انہوں نے اپنی شاعری کی بنیاد جھوٹی اور افسانوی روایات پر استوار کی اور اس طرح قوم کے نوجوانوں کے سامنے غلط نصب العین پیش کر کے ان کے اخلاق کو بگاڑا۔ ٹالسٹائی فرانسیسی دور انحطاط میں پیدا ہونے والے فن کی اس لئے مذمت کرتا ہے کہ اس نے زوال پذیر حکمران طبقے کی ترجمانی کی، امیروں کی بے راہ روی کے تقاضوں کو پورا کیا اور اس لئے بھی کہ اس میں تصنع، اغلاق اور ابہام پایا جاتا ہے۔ اقبال بھی برعظیم ہند و پاکستان کے دور انحطاط میں پیدا ہونے والے فن کی مذمت میں کسی سے پیچھے نہیں، 'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں "ایک واحد انحطاطی فن کار ملک و ملت کے لئے اٹیلا اور چنگیز کی ایک پوری بٹالین سے زیادہ نقصان پہنچا سکتا ہے بشرطیکہ اس کا فن لوگوں کو اس کے نغموں یا تصویروں کی طرف

راغب کر سکے"۔

فن کا صحیح مقصد زندگی انسان اور اس کی معاشرت کو تقویت دینا ہے' ایک فن کار کو تو صبح کا پیغامبر ہونا چاہیے اور اگر وہ افسردہ اور یاس انگیز نغموں کے سوا اور کچھ نہ الاپ سکے تو اس کے لئے بہتر ہے کہ وہ خاموش ہی رہے:

افسردہ اگر اس کی نوا ہے ہو گلستان
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

اپنے ملک کے دور انحطاط کے فن کاروں کے بارے میں اقبال یوں تحریر فرماتے ہیں:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہ تاریک میں قوموں کے مزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

زبور عجم میں غلام اقوام کی موسیقی اور مصوری کے بارے میں ایک خاص حصہ موجود ہے' اسرار خودی میں حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ کے زیر عنوان بھی شاعری سے بحث کی گئی ہے جس کے تیس اشعار دور انحطاط کی شاعری کے بارے میں ہیں' انہیں اشعار میں کچھ شعر ایسے بھی ہیں جن میں اقبال نے صحیح شاعر کے بارے میں اپنے خیالات کا یوں اظہار کیا ہے:

سینہ شاعر تجلی زار حسن
خیزد از سینائے او انوار حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون او محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموخت است
غازہ اش رخسار گل افروخت است

سوز او اندر دل پروانہ ہا
عشق را رنگیں ازو افسانہ ہا

بحر و بر پوشیدہ در آب و گلش
صد جہان تازہ مضمر در دلش
در دماغش نادمیدہ لالہ ہا
ناشنیدہ نغمہ ہا، ہم نالہ ہا

فکر او با ماہ و انجم ہم نشیں
زشت را نا آشنا، خوب آفریں
خضر و در ظلمات او آب حیات
زندہ تر از آب چشمش کائنات

'مرقع چغتائی' کے مقدمے میں اقبال لکھتے ہیں "وہ شاعر جو انسانیت کے لئے رحمت بن کر آتا ہے خدا کا ہم کار ہوتا ہے، اس کے سامنے فطرت مکمل اور اپنی گوناگوں رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے برخلاف اس شاعر کے جو چیزوں کو اصل سے کہیں زیادہ ہلکا، معمولی اور بے جان پاتا ہے"۔ اقبال شاعری کو اخلاق کے ماتحت قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک شاعری کا فریضہ زندگی اور ذات انسان کی خدمت گزاری ہے، وہ لکھتے ہیں "اس چیز کی مزاحمت جو ہے، اس خیال سے کہ وہ چیز پیدا ہو سکے جو ہونا چاہیے، دراصل زندگی اور صحت مندی کی دلیل ہے، باقی سب باتیں انحطاط اور موت کی آئینہ دار ہیں"۔ فن کار کا فرض ہے کہ وہ اپنے وجود کی گہرائیوں سے اس چیز کی کھوج لگائے اور دریافت کرے "جو ہونا چاہیے۔" صحیح فن کار وہ ہے جو انسان کو صفات خداوندی کا مرقع بنانے کا مقصد لئے ہوئے ہو اور انسانوں کو آرزوؤں کے ایک لامتناہی سلسلے سے آشنا کرے۔

اب تک میں نے اقبال کی مقصدیت کا ذکر کیا مگر یہ ان کے نظریہ فن کا صرف ایک ہی پہلو ہے، اس نظریے کا ایک دوسرا اہم پہلو اظہاریت ہے۔ جمالیات کی تاریخ میں اظہاریت کا پہلا داعی پلوطینس ہے اس کے نزدیک ایک فن پارے کا حسن آواز، رنگ، سروں یا پتھروں ایسی مادی اشیاء کا مرہون منت نہیں بلکہ اس تصور کی پیداوار ہے جو فن کار کے ذہن میں کارفرما ہوتا ہے، فن کار اسی تصور کو اپنے داخلی ذرائع سے مادی اشیاء کے روپ میں ڈھال دیتا ہے۔ اس نظریے میں ایک نقص ہے اور وہ یہ کہ اس کی رو سے ایک فن پارہ مواد اور ہیئت دو مختلف چیزوں میں بٹ جاتا ہے جس میں مواد کا تعلق فن کار کی ذات

کے خارج سے ہے اور ہیئت کا تعلق اس کے داخل سے۔

لیکن سب سے زیادہ پختہ کار اظہاریت پسند جدید دور کا مشہور اطالوی فلسفی کروچے ہے جو اقبال کا ہمعصر بھی ہے جس کے نظریہ فن نے مغرب پر اس صدی کے ربع ثانی کے بعد بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ اس کے نظریے کا ماحصل یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ فن ایک تخلیقی فعالیت ہے جس کا نہ تو کوئی مقصد ہے اور نہ وہ کسی چیز کے حصول کا ذریعہ۔ افادیت' اخلاق اور منطق ان میں سے کسی کے معیار پر فن کو نہیں جانچا جا سکتا' یہ تو فن کار کے جذبات کا کسی خیالی روپ' کسی تصور یا کسی وجدان کی شکل میں ظاہر ہونے کا نام ہے' وجدان میں ہیئت اور مافیہ اس طرح گھل مل جاتے ہیں کہ ان کا الگ کرنا ممکن نہیں۔

دوسرے لفظوں میں منطقی فعالیت اس چیز کا تجزیہ کرتی ہے جو عرفان کے طور پر ہمیں حاصل ہوتا ہے' وجدان ایک ایسے فرد کا اظہار ذات ہے جس پر یہ کیفیتیں بیت رہی ہوں۔ ہر قسم کے وجدان میں صرف ایک مشترکہ خصوصیت ہے اور وہ ہے اظہار ذات کی تخلیقی فعالیت۔ اگر کوئی صاحب ذوق ایک فن پارے کو داد دیتا ہے تو محض اس لئے کہ اس میں وہی وجدان رونما ہوتا ہے جو فن کار کے پاس موجود ہوتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ دونوں میں روحانی مناسبت موجود ہوتی ہے۔ الگریکو (Elgreco)' سیزآنے (Cezanne)' پکاسو (Picasso)' ماتیس (Matisse)' گاوگان (Gauguin) اور اسی قسم کے دوسرے فن کاروں نے اسی نظریے کو اپنایا اور اس پر عمل پیرا ہوئے۔

بظاہر اس نظریے کے چار حصے ہیں:۔

۱۔ فن ایک ایسی فعالیت ہے جو خود مختار ہے اور اخلاق کی ہر قسم کی پابندی سے بے نیاز۔
۲۔ یہ فعالیت عقلی فعالیت سے بالکل مختلف ہے۔
۳۔ یہ شاعر کی ذات کے پیچ و خم کو نمایاں کرتی ہے۔
۴۔ اس کی تحسین کا باعث دیکھنے والے یا سننے والے کے ذہن میں فن کار ہی کے تجربے کا از سر نو زندہ ہو جانا ہے۔

ان چاروں میں اقبال پہلی بات کی سخت مخالفت کرتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک فن اخلاق کے ماتحت ہے لیکن دوسری بات کی صرف اس حد تک حمایت کرتے ہیں جہاں تک اس سے یہ خیال ظاہر ہوتا ہے کہ عقل کا کام تجزیاتی ہے' وہ حقیقت کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے جب کہ وجدان اس کا کلی طور پر تجربہ کرتا ہے لیکن اس بارے میں وہ کروچے کے مقابلے میں برگساں کی ہم نوائی کرتے ہیں کہ وجدان عقل ہی کی ارفع صورت ہے گویا

وجدان بعض اوقات منزل عقل سے گزر کر آتا ہے۔ میرے خیال میں دونوں گروہ حق بجانب ہیں، وجدان بعض اوقات منزل عقل سے گزر کر نصیب ہوتا ہے اور بعض دفعہ پہلے۔

جہاں تک آخری دو باتوں کا تعلق ہے اقبال کروچے سے ہم آہنگ ہیں، انہیں اس بات سے اتفاق ہے کہ فن، فن کار کا اظہار جذبات ہے۔ اس خیال کا اظہار انہوں نے اس مقام پر کیا ہے جہاں وہ تاج کا ذکر کرتے ہوئے آزاد قوموں کے معماروں کی تعریف میں رطب اللساں ہوتے ہیں:

خویش را از خود بروں آوردہ اند — ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند
نقش سوی نقش گر می آورد — از ضمیر او خبر می آورد
عشق مرداں سر خود را گفتہ است — سنگ را با نوک مژگاں سفتہ است

اس طرح اپنی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہے گلہ مجھ کو تری لذت پیدائی کا
تو ہوا فاش تو اب ہیں مرے اسرار بھی فاش

یہاں اسرار سے عقلی تصورات مراد نہیں، نہ اس سے پلوطینس کی صور کی طرف اشارہ ہے بلکہ اس سے وہ خیالات آتشیں مراد ہیں جن میں جذبے کی رنگ آمیزی ہو اور جو قوموں میں ایک انقلاب کو راہ دکھائیں:

نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشی در خون دل حل کردۂ

عشق اگر سوزی نہ دارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

آیا کہاں سے نالہ نے میں سرور مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

تحسین شعر کے بارے میں بھی انہیں کروچے سے اتفاق ہے کہ تحسین شعر کا امکان اسی بنا پر ہے کہ ہم فن کار کے جذبات میں شریک ہوتے ہیں:

نوائے او بہ ہر دل ساز گار است
کہ در ہر سینہ فاشی از دل اوست

یہ ہے اظہاریت کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر، اب ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک طرف تو اقبال فن کو اخلاق کے زیر نگیں قرار دیتے ہیں اور دوسری جانب وہ اسے فن کار کا اظہار ذات

سمجھتے ہیں۔ جہاں تک فن اور اخلاق کے رشتے کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک فن اس وقت تک فن نہیں بنتا جب تک اسے شعور و بصیرت اقدار میسر نہ ہو اور وہ زندگی' انسان اور اس کے معاشرے کی ترقی کے لئے نئی آرزوؤں اور تمناؤں کو بیدار نہ کرے' خواہ فن کار کی ذات کا کتنا ہی مکمل اظہار کیوں نہ ہو' دوسری جانب ہر وہ فن پارہ جو اظہار ذات سے عہدہ برآ ہوتا ہو خواہ' وہ ذات اخلاقی اعتبار سے اچھی ہو یا بری' اقبال کے نزدیک صحیح فن کا نمونہ ہے۔ غالب کے ان اشعار پر غور فرمایئے:

رگ سنگ سے ٹپکتا وہ لہو کہ پھر نہ تھمتا
جسے غم سمجھ رہے ہیں وہ اگر شرار ہوتا

زندگی اپنی جو اس شکل سے گزری غالب
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

کیوں گردش مدام سے گھبرا نہ جائے دل
انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسد
عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

اقبال کے روحیتی مقصدیت کے نقطۂ نظر سے یہ اشعار نہیں لیکن اظہاریت کے لحاظ سے نہایت اعلیٰ شاعری میں شمار ہو سکتے ہیں۔

اقبال کے بعض مداحوں کا خیال ہے کہ انہوں نے تمام مسائل فلسفہ کے بارے میں حتمی رائے پیش کی ہے۔ یہ حضرات اقبال کو سمجھنے میں غلط راہ پر گامزن ہیں اور ایک اعتبار سے ان پر زیادتی بھی کر رہے ہیں کہ ان کے نظریات کے بے لاگ مطالعے کے سلسلے میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ اگر اقبال نے فکر کے دھارے کو ایک ایسے مقام پر پہنچا دیا ہے جہاں سے آگے بڑھنا ممکن ہی نہیں تو یہ ان کے فلسفے کا بہت بڑا نقص ہے۔ اقبال بجا طور پر اس بات پر زور دیتے ہیں کہ زندگی اور فکر انسانی حرکی ہیں' مستقبل میں ان ہر دو کے لئے بے شمار امکانات ہیں' ان دونوں میدانوں میں اقبال نے بڑا کام کیا ہے لیکن اس کے باوجود اپنے جانشینوں کے لئے کام کرنے کی بڑی گنجائش بھی رکھی ہے۔ اقبال کا یہ فکری تضاد جس کی طرف ابھی ابھی میں نے اشارہ کیا ہے' کسی نہ کسی حل کا متقاضی ہے اور اقبال کے ایک ادنیٰ مداح کی حیثیت سے میرا فرض ہے کہ اس کا کوئی حل پیش کروں۔ میرا خیال ہے کہ

غالب کے ان اشعار کو شاعری کا اعلیٰ نمونہ قرار دینے میں کسی شخص کو بھی تامل نہ ہو گا اگرچہ مقصدی نقطۂ نظر سے وہ اس شمار میں نہیں آتے۔ نظریہ فن کے لحاظ سے اقبال کی اظہاریت کو ایک بنیادی حیثیت دینا چاہیے خواہ کس قدر ہی نامکمل کیوں نہ ہو اور ان کی مقصدیت کو جو بظاہر الگ تھلگ نظر آتی ہے، اظہاریت کے تحت لانا پڑے گا تاکہ ان کے نظام میں ایک وحدت پیدا کی جا سکے، ان کی مقصدیت میں اظہاریت کے لئے تو کوئی مقام نہیں اس لئے ان کی مقصدیت کو اظہاریت ہی میں سمونا پڑے گا یعنی مقصد کو اظہار کے دائرۂ عمل میں لانا پڑے گا۔ مقصد کی ایک صورت ایسی بھی ہوتی ہے جو کسی طرح بھی فن کے دائرۂ فعالیت میں نہیں آتی، یہ مقصد شعوری ہوتا ہے مثلاً روپیہ کمانا، یا کتابیں لکھ کر گزر اوقات کرنا، یا تاش کھیلنا حتیٰ کہ انعامی مشاعروں میں مقابلے بھی اسی صف میں آجاتے ہیں۔ اس قسم کے مقاصد فن کی حدود سے باہر ہیں لیکن دو طرح کے مقصد ایسے بھی ہیں جو دائرۂ فن میں شمار ہو سکتے ہیں: پہلی قسم تو وہ کائناتی مقصد ہے جس میں لاشعور کار فرما ہوتا ہے، مثال کے طور پر لڑکیوں میں گڑیوں کا بیاہ لاشعوری طور پر افزائش نسل کی تیاری کا آئینہ دار ہے، دوسری قسم وہ کائناتی مقصد ہے جو شاعر کے وجدان کا جزو لاینفک ہوتا ہے اور یہ اس کے لاشعور نہیں بلکہ شعور میں موجود ہوتا ہے۔ فن جن لاشعوری کائناتی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے، ان میں سے پہلا یہ ہے کہ احاطہ تخیل میں اپنے اضطراری عمل کے ذریعے سے زندگی کی تربیت کرتا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ فن کار اور ناظرین و سامعین کے وافر جذبات کو انخلاء کے ذریعے اور ان کی شخصیت کے ابلے ہوئے پیانہ عمل سے زائد از ضرورت حدت کو کم کر کے، انہیں سکون بخش کر ان کی زندگی کو فزوں تر کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ مقصد حیاتیاتی ہے، اس سے خود فن کار آگاہ نہیں ہوتا۔ مقصد کی ایک اور شکل بھی ہے جو کامل طور پر فن کار کے شعور میں ہوتی ہے۔ یہ وہ کائناتی مقصد ہے جو اس کے وجدان کائنات کا ایک معروضی جزو ہوتا ہے، یہ کائناتی مقصد فن کار کے وجدان میں اس کے مافیہ کے ایک جزو کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے اور اس لئے اس کے اظہار کی حدود کے اندر ہوتا ہے، چونکہ یہ مقصد اظہار کا جزو لازم ہوتا ہے اس لئے اس سے متصادم نہیں ہوتا۔ مکالمات فلاطوں یا کلام اقبال میں جاری و ساری خیر اعلیٰ کا خیال خارج سے نہیں آتا بلکہ ان کے وجدانات ہی کا جزو ہوتا ہے۔ اگر فن ناصحانا بن سکتا ہے تو اسی اعتبار سے مقصد وجدان کے داخل سے اسی وقت متعلق ہو سکتا ہے جب فن کار کی ذات کسی ایسے ہمہ گیر اخلاقی تصور کے اس قدر زیر اثر آجائے کہ وہ اسی کے رنگ میں رنگا جائے اور وہ تصور اس کے وجدان میں ہر وقت موجود رہے۔ اگر فن سے یہ مراد لی جائے کہ وہ ان احساسات کے

اظہار کا نام ہے جو فن کار حقیقت سے قبول کرتا ہے تو پھر یہ ضروری نہیں کہ مقصد فن کار کے وجدان کا لازمی جزو ہو، اس صورت میں یہ مقصد وجدان کے داخل سے متعلق ہو یا خارج سے۔ دونوں صورتوں میں اس کی تخلیقات حسین و جمیل ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میر، غالب یا فانی کے بعض اشعار بے پناہ حسن کے حامل ہوتے ہیں حالانکہ ان سے قنوطیت ظاہر ہوتی ہے اور وہ کسی مقصد کی طرف رہنمائی بھی نہیں کرتے۔ اس ترمیم کے بعد دونوں قسم کی تخلیقات خواہ وہ کسی مقصد کی حامل ہوں یا نہ ہوں، صحیح فن کا نمونہ بن سکتی ہیں اور تمام قسم کے تجربات اور نصب العین فن کی حدود میں جگہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اقبال کے نظریہ فن کو مربوط اور ہر طرح کے فن پر محیط بنانے کے لئے اس قسم کی ترمیم لازمی ہے۔

اقبال ہمیں حیات و فکر کی سر بفلک رفعتوں سے ہمکنار ہونے کی سیدھی راہ دکھا دیتے ہیں، اس راہ پر بڑی دور تک ہماری رہنمائی کے فرائض انہوں نے خود ادا کئے اور اس کے بعد ان الفاظ کے ساتھ ہم سے رخصت ہو گئے "رکو نہیں۔ بڑھے چلو۔ راہ میں بیشمار منزلیں آئیں گی۔ ان میں کسی کو آخری منزل گردان کر وہیں کے نہ ہو رہنا۔ عظیم سے عظیم تر رفعتوں کی تلاش میں اپنی راہ خود بناتے چلے جاؤ۔ تمہاری کامرانیوں کی کوئی انتہا نہیں لیکن صبر و استقلال شرط ہے"۔ یہ ہیں وہ الفاظ جو اقبال نے فضا میں بکھیر دیئے اور جن کی صدائے بازگشت ابھی تک ہمارے کانوں میں گونج رہی ہے۔ آیئے ہم بھی ان کی نصیحت پر عمل پیرا ہو کر زندگی اور صداقت کی تلاش میں عزم و ثبات کے پتلے بن جائیں اور مسلسل اپنے فکر و عمل کے آئینوں کو جلا دیتے رہیں:

خدا ہمارا حامی و ناصر رہے

IQBAL'S THEORY OF ART

Prof. M.M.Sharif

("IQBAL", January 1954)

حواشی

1. Catelverto, Poetica L' Aristotle PP29.586
   translation Gilbert cited by Gilbert and Kuhn.
   History of Aesthetics PP 173.
2. Shaw- Preface to Pygmailion.

تیسرا باب

اقبال کا نظریۂ ابلیس

جدید نفسیات کے لئے خیر و شر اور نیک و بد دونوں بحیثیت موضوع مطالعہ یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ رسمی دینیات کا یہ رجحان علمی یا سائنٹفک نہیں ہے جس کی رو سے بدی محض تنفر و استحقار کے لائق ہے اور اس کا ذکر بھی زبان پر لانا نامناسب ہے، رسمی مذہب شیطان کو بدی کا مجسمہ قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک بس اتنا کافی ہے کہ شیطان کا نام آتے ہی لاحول پڑھ دیں اور وہ بھاگ جائے گا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ لاحول یا زبانی بد دعا سے شیطان کا کچھ نہیں بگڑتا، قلب انسانی پر اس کا تسلط لاحول پڑھنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے بلکہ شاید کچھ اور مضبوط ہو جاتا ہے۔ اقبال کی نگاہ میں بدی یا شر انسانی فطرت کا ایک جزو لاینفک ہے، یہ ایک محرک طاقت ہے جو اسے حرکت و عمل پر اکساتی ہے اور فکر اقبال نے شیطان کو ایسی عظمت و شوکت بخش دی ہے کہ وہ تخلیق انسان کے آفاقی ڈرامے کا بدنصیب ہیرو نظر آتا ہے۔ اقبال نے اس مسئلے پر خالص علمی اور فلسفیانہ نکتہ نظر سے غور کیا اور اپنے نتائج فکر کو حسب معمول شعریت کا آب و رنگ دے کر موثر پیرایے میں پیش کیا ہے۔

بدی کا مسئلہ ہر نظام فلسفہ کا ایک لازمی جزو ہے اور جو مفکر ایک عالمی نظریہ پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے، اسے اس بارے میں متعدد اہم اور بنیادی سوالوں پر غور کرنا پڑتا ہے مثلاً بدی اور اس کی فطرت کیا ہے؟ کیا بدی کا کوئی حقیقی وجود ہے یا محض ایک مجازی روپ ہے جو انسان کی تنگ نظری اور حقیقت ناشناسی کے باعث رونما ہوتا ہے؟ اگر بدی کا وجود ہے تو اس کا سرچشمہ کہاں ہے؟ حیات و کائنات کے اس نقشے میں اس کی کیا جگہ ہے؟ اگر اس سے کوئی مقصد پورا ہوتا ہے تو وہ کیا ہے؟ انسانی شخصیت سے اس کا کیا تعلق ہے؟ معاشرے میں اس کے وجود کی ذمہ داری کس حد تک انسان پر عائد ہوتی ہے اور اسے کس طرح دور کیا جا سکتا ہے؟ در حقیقت بدی کے مسئلے پر کوئی سیر حاصل بحث مقصود ہو تو بات بڑھتے بڑھتے ایک کامل، ہمہ گیر، مابعد الطبیعی فلسفے کی حیثیت اختیار کر لے گی کیوں کہ اس قسم کے

سوالات حل نہیں ہو سکتے تا وقتیکہ حقیقت' اس کی بنیاد' اس کے مراحل ترقی اور اس ترقی کی انتہائی منزل کو واضح طور پر نہ سمجھ لیا جائے۔

اقبال نے شک دنیا کے عظیم ترین مفکروں میں سے ہیں' باوجودیکہ ان کے خیالات بیشتر شعر کے پیرائے میں بیان ہوئے ہیں اور شاعری کسی عالمی نظریہ حیات کو مربوط و منظم صورت میں پیش کرنے سے قاصر رہتی ہے تاہم مجھے یقین ہے کہ تاریخ میں ان کا نام ایک عظیم دینی فلسفے کے مبلغ کی حیثیت سے باقی رہے گا۔ انہوں نے اپنے خطبات میں خصوصاً اور اپنے کلام میں عموماً' دین کے بنیادی تصورات اور علوم حاضرہ کے تقاضوں کے درمیان ایک مفاہمت پیدا کرنے کی سعی بلیغ کی ہے' اپنے خطبات کے دیباچے میں خود کہتے ہیں کہ انہوں نے "مذہبی علوم کو سائنٹفک صورت دینے کا مطالبہ" پورا کرنے کی کوشش کی ہے' ان کی تحریروں سے مذہب کی سائنٹفک تعمیر یا سائنس کی دینی تشکیل کا تاثر پیدا ہوتا ہے' سطح بیں لوگوں کو اقبال رسمی عقائد کی کورانہ تقلید کے زبردست حامی اور جدید سائنس کی کٹر مخالف نظر آتے ہیں۔ مجھے اس سے تو انکار نہیں کہ اقبال نے تہذیب جدید کی کوتاہیوں اور بعض اوقات جدید سائنس پر سخت تنقید کی ہے لیکن یہ ضروری کہوں گا کہ انہوں نے اسی قدر بلکہ اس سے کہیں زیادہ رسمی مذہبیت' بے عمل تصوف اور بے روح عقائد پر نکتہ چینی کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کامل عقل اور کامل ایمان دونوں کے متوازن امتزاج سے ایک کلی وحدت پیدا کرنا چاہتے ہیں' چنانچہ خود فرماتے ہیں :

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی هم بر بود
نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ دنیا میں اقبال سے بڑھ کر اس عقلی ایمان کے حامی بہت کم پیدا ہوئے ہیں جسے نہ تو ازمنہ قدیم کی کورانہ رسم پرستی سے کوئی واسطہ ہے' نہ منطق کی خشک و بے روح استدلالیت سے اور نہ جس میں اٹھارویں صدی کے ان انگریز فلسفیوں کے محدود تجربی نظریات (Empirical Theories) کی طرح ضرورت سے زیادہ عقلیت پسندی ہے جو انسانی تجربے کی اہمیت کے زعم میں اس کی کوتاہیوں کو نظرانداز کر

گئے۔ اقبال کا مطالعہ کرتے وقت جو خصوصیت قاری کو فوراً متاثر کرتی ہے وہ یہی ہے کہ وہ یکسر استقرائی (Inductive) انداز سے حقائق کی ماہیت کا جائزہ لینے کی کوشش کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ بنیادی اخلاقی اقدار سے گہری وابستگی بھی قائم رکھتے ہیں، وہ پیغمبروں کے معجزات کے بارے میں فرسودہ خیالات سے قطع نظر کرتے ہوئے ان کی ایسی تعبیریں پیش کرتے ہیں جو موجودہ اخلاقی اور نفسیاتی رجحانات کی عین مطابق ہیں اور جنہیں ماہرین عمرانیات (Sociologists) میں سے سب سے زیادہ عقلیت پسند بھی ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اقبال اپنے خطبات میں قرآنی قصص کی نوعیت پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں "قرآن میں قصوں کا ذکر تاریخی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ تقریباً ہر جگہ ان سے کسی آفاقی، اخلاقی یا فلسفیانہ حقیقت کی تعبیر مقصود ہوتی ہے مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کے بیان میں عصا اور ید بیضا کا ذکر اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت کے اندر جسمانی قوت اور روحانی بصیرت دونو کے امتزاج کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح حضرت محمد صلعم کے معراج کا بیان، انسان کی لامحدود قوتوں اور ان کے ذریعے تسخیر افلاک کے امکان کی دلیل ہے:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیؐ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

خواہ اقبال کو اس امر کا یقین رہا ہو کہ انسان کے لئے ایک کامل ضابطہ حیات پیش کرنا تنہا سائنس اور عقل کے بس کی بات نہیں تاہم ان کا انداز فکر یکسر سائنٹفک ہے، حقائق زندگی کا دامن ان کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹتا اور وہ کبھی مذہب کو ایک ایسی پراسرار شے بنا کر پیش نہیں کرتے جو اس عالم مادی میں عام انسان کے لئے ناقابل فہم اور ناقابل عمل ہو۔ اقبال نے آنحضرتؐ کے خاتم نبوت ہونے کی جو تعبیر پیش کی ہے، اس کے پیش نظر اس بارے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ ان کی نزدیک انسان کے عروج کا انحصار، عقل کی پوری ترقی اور اس کے مناسب استعمال پر ہے جس کے ذریعے اسے فطرت کی قوتوں پر کامل حکومت حاصل ہو گی۔ اپنے خطبات میں ایک جگہ فرماتے ہیں "پیغمبر اسلام کا مقام قدیم اور جدید دنیا کے درمیان نظر آتا ہے، اپنے الہامات کے ماخذ کے اعتبار سے تو آپ کا تعلق جدید دنیا سے ہے لیکن ان الہامات کی رو کے لحاظ سے آپ جدید دنیا سے متعلق ہیں۔ اسلام کا آغاز گویا استقرائی ذہن کی پیدائش ہے، اسلام میں نبوت خود اپنے خاتمے کی ضرورت محسوس کر کے منتہائے کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ اس سے یہ قوی احساس وابستہ ہے کہ زندگی کو ہمیشہ کے لئے سلسلہ ہدایت میں مقید نہیں رکھا جا سکتا، نیز یہ کہ کامل خود شعوری حاصل

کرنے کی غرض سے انسان کو بالآخر اپنے ہی ذرائع و وسائل پر چھوڑ دینا پڑے گا۔"

در حقیقت حضرت محمد صلعم جدید سائنٹفک جذبے کے بانی ہیں اور سرزمین مشرق میں اقبال اس جذبے کے سب سے بڑے مبلغ۔ سائنٹفک علم کا بہترین ثمرہ انسان کے اندر خود اعتمادی کی نشوونما ہے، یہ انسان کی قوتوں میں بے حد اضافہ کر دیتا ہے اور اسے اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ ہدایت کے لئے فوق فطرت ذرائع کا محتاج رہنے کی بجائے مطلق اپنی ذات پر اعتماد کرے۔ خود اعتمادی اور آزادی کی روح سے مذہبی رسم پرست ناآشنا ہیں اور وہ سائنس کو اس لئے ہدف ملامت ٹھہراتے ہیں کہ ان کے نزدیک وہ انسان کو لامذہب بنا دیتی ہے۔

اقبال کا یہ سائنٹفک رجحان فکر ان کے نظریہ خودی میں اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے، اقبال کی رائے میں خودی کی کامل نمود اور نشو و ارتقا ہی زندگی کا بنیادی مقصود ہے، نظریہ خودی ان کے تمام فلسفے کی اساس ہے جس کی تشکیل میں انہوں نے سائنٹفک علوم کے مختلف شعبوں، بالخصوص طبیعیات اور نفسیات کے جدید ترین انکشافات سے بہت کام لیا ہے، ان کا یہ نظریہ کہ خودی ماحول سے براہ راست اور قریبی روابط رکھتے ہوئے نشوونما پاتی ہے لیکن ماحول کے انقلابات و تغیرات کے درمیان اور ان کے باوجود اپنی یکتائی کو برقرار رکھتی ہے، اس نظریے کے عین مطابق ہے جس سائنٹفک ادارۂ نفسیات کے نمائندگان مثلاً شانڈ (Shand)، میکڈوگل (McDoguall) اور اسٹاوٹ (Stout) نے پیش کیا ہے۔ دراصل موجودہ صدی کے ربع اول میں جب کہ اقبال نہایت گہرے انہماک کی ساتھ زندگی کے بنیادی مسائل پر غور و فکر کر رہے تھے، نفسیات کے میدان میں یہی ادارۂ فکر نمایاں طور پر پیش پیش تھا، اپنے نظریات کے اسی نفسیاتی پس منظر کی وجہ سے اقبال انسانی زندگی میں عمل کی اہمیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ جدید نفسیات نے اس فرسودہ نظریے کی دھجیاں بکھیر دی ہیں جسے ہمارے بیشتر علمائے دین اب بھی مانتے چلے آرہے ہیں کہ عقل، خیال یا ذہن، انسانی زندگی میں مشعل ہدایت ہے۔ عقل و فکر کو زیادہ سے زیادہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں سے ایک پہلو مانا جا سکتا ہے سو وہ بھی قوی ترین پہلو ہرگز نہیں! ماہرین نفسیات نے یہ حقیقت افشاء کر دی ہے کہ انسان کے اندر حسی رجحان (Conative Tendency)· ادارکی یا عقلی رجحان (Cognative Tendency) سے قطعی طور پر قوی تر ہوتا ہے، فرد کے داخلی رجحانات اور بیرونی ماحول کے باہمی تعامل سے تجربہ پیدا ہوتا ہے، اگر فرد کی ذات میں بقائے حیات کا یہ فطری تقاضا مفقود ہو تو کوئی تجربہ یا علم حاصل نہ ہو سکے۔ عقل کی نشوونما حرکت و عمل کے دوران میں اس کے بروئے کار آنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور جملہ حرکت اس

تعلق کا اظہار ہے جو ایک شخصیت اور کسی خارجی شے کے درمیان ہوتا ہے۔ زندگی یکسر حرکیاتی (Dynamic) ہے یعنی مسلسل تغیر اور اس تغیر کے دوران میں فرد اپنی شخصیت کا نقش ماحول پر ثبت کر دیتا ہے۔ فرد کے داخلی رجحانات اور خارجی حالات کے مابین تعامل میں جو نسبتاً قوی تر ہوتا ہے، وہ دوسرے پر حاوی ہو جاتا ہے اور کمزور کو قوی سے مغلوب ہو کر اس میں جذب ہو جانا پڑتا ہے۔ انسانی شخصیت مستقل جدوجہد، پیہم تغیر اور حرکت و عمل کی زندگی سے تکمیل پاتی ہے۔ اس نظریے کو اقبال نے ایسے حسین اور موثر اسلوب میں پیش کیا ہے جس سے بہتر پیرایہ کلام انسان کو میسر نہیں آسکتا اور اپنی فن کارانہ صلاحیتوں سے کام لے کر اس پیغام کو لاکھوں انسانوں کے قلب و دماغ میں اس طرح جما دیا ہے کہ اگر بیسیوں علمائے نفسیات بیٹھ کر سالہا سال تک لگاتار لکھتے رہتے تب بھی یہ نتائج حاصل نہ ہو سکتے۔ متعدد پرجوش اشعار میں انہوں نے اپنا دل کھول کر رکھ دیا ہے۔ وہ کمزوروں کو ترغیب دیتے ہیں کہ طاقت حاصل کریں، اپنی قوتوں کو نشوونما دے کر خود اپنی تقدیر کے مالک بنیں اور ان قوتوں کے ذریعے فطرت یا ماحول کی خارجی طاقتوں کا مقابلہ کریں۔ کوئی شخصیت جتنی قوی تر ہوتی ہے اسی قدر اغیار کی غلامی سے آزاد تر ہو جاتی ہے اور اس کی طاقت میں جوں جوں اضافہ ہوتا جاتا ہے، اتنا ہی وہ خارجی عوامل کے حلقہ اثر سے نکل کر معاملات زندگی میں ایک فیصلہ کن عامل کی حیثیت اختیار کرتی جاتی ہے۔ اقبال چاہتے ہیں کہ ہر فرد اپنی ذاتی نشو و ارتقا کے ذریعے کامل آزادی حاصل کر لے اور ان کے نزدیک مثالی معاشرہ وہی ہے جو مطلقاً آزاد افراد پر مشتمل ہو:

با توانائی صداقت توام است
گر خود آگاہی، ہمیں جام جم است

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرح رمز حق و باطل قوت است

مدعی گر مایہ دار از قوت است
دعوی او بے نیاز از حجت است

اقبال کہتے ہیں کہ خدائی اور جہانداری خودی کے استحکام و ترقی میں مضمر ہے:

تعمیر خودی میں ہے خدائی

نمو خودی اور تعمیر خودی کی یہ جدوجہد اقبال کے نزدیک کتنی بڑی قدر و قیمت رکھتی ہے، اس کا اندازہ مندرجہ ذیل شعر سے ہو گا جس میں وہ مقام بندگی کو شان خداوندی کے عوض

دینے کے لئے تیار نہیں کیوں کہ بندگی میں سوز و آرزو کی دولت گراں بہا میسر ہے:

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

اقبال کے نزدیک ابدی طلب و جستجو اور لامتناہی ارتقا ہی اعلیٰ ترین قدر ہے۔ انسان کا سب سے اہم سرمایہ اور سب سے بڑی مسرت جہد مسلسل میں پوشیدہ ہے، گیان دھیان کی زندگی خواہ سکون نجات کا باعث ہی کیوں نہ ہو، کچھ زیادہ قابل اعتنا نہیں۔

موجودہ سائنٹفک ذہنیت اس بات پر خاص زور دیتی ہے کہ انسان کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور فطرت کی قوتوں پر حکمرانی کرتا ہے۔ اقبال کے یہ نظریات جدید رجحانات کے عین مطابق ہیں، اقبال قوت، اقتدار اور خود اعتمادی کی اہمیت پر یقین رکھتے ہیں، وہ انسان سے "تقدیر یزداں" بننے کے متوقع ہیں۔

انسان اگر صحیح معنوں میں انسان ہو تو وہ ہر تحکمانہ اقتدار کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے اور اپنے سوا کسی طاقت کو تسلیم نہیں کرتا، ایسے ہی قوی انسان ہوتے ہیں جو اپنے قول و فعل سے تمام جھوٹے خداؤں کو ٹھکرا کر، اس کلمہ طیبہ کی روح کو عملی جامہ پہناتے ہیں جس کا پہلا جزو تمام خداؤں کی نفی پر مشتمل ہے یعنی لا الہ (کوئی الہ نہیں ہے)۔ جو شخص سائنٹفک نفسیات کے پس منظر کے ساتھ اس قسم کا نظریہ حیات پیش کرتا ہو، وہ بدی کو محض بے قدر و قیمت شے قرار نہیں سکتا کیوں کہ بدی بہرحال مسلمہ روایات و رسوم سے بغاوت کا نام ہے، بدی کے لئے قوت کی ضرورت ہے جس طرح جھوٹے خداؤں کے مقابلے کے لئے طاقت درکار ہوتی ہے۔ درحقیقت نیکی اور بدی دونوں کے ارتکاب کے لئے طاقت بنیادی شرط ہے، کوئی ایسی بات سوچنے اور کر گزرنے کے لئے بڑی ہمت چاہیے جسے لوگ ناپسند کرتے ہوں اور عام طور پر اس سے اجتناب برتتے ہوں۔ عموماً وہی شخص کسی غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا جو سماجی لکیر کا فقیر ہوتا ہے اور معینہ راہوں سے کبھی انحراف نہیں کرتا، نہ اس کے اندر اتنی ہمت ہوتی ہے کہ خود کوئی فیصلہ کر سکے اور نہ وہ رائے عامہ کے مقابلے کی جرات کر سکتا ہے۔ ایسا آدمی طاقت سے بالکل محروم ہے، اگر معاشرے کے مروجہ اقدار و معیار بدل جائیں تو وہ بھی ان کے ساتھ بدل جائے گا، وہ "بازمانہ بساز" پر ایمان رکھتے ہوئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق خود کو ڈھال دیتا ہے، دراصل اس کی بے عیبی بھی ایک عیب کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

اقبال جو قوت و حیات، خودی اور خود اعتمادی کے پیغامبر ہیں، ایک ایسے انسان کو

معاشرے کے لئے کسی لحاظ سے بھی مفید قرار نہیں دے سکتے' ان کے نزدیک ایک بیدار و باعمل کافر' ایک مخلص بت پرست' اس کمزور و بے عمل مسلمان سے بہتر ہے جو حرم کعبہ میں بیٹھا ہوا اونگھ رہا ہو۔ "عمل کرو اور اپنی شخصیت کی نمود کے لئے کوشاں رہو!" یہی اقبال کی پکار ہے۔ شیطان جو رسمی مذہب میں بدی کا پتلا ہے' اسے اقبال اس حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ اس نے جبر و تحکم کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے اور احکام کی بے چون و چرا تعمیل کرنے کی بجائے' خود آزادانہ فیصلہ کرنے میں پیش قدمی کی ہے اور اپنے اس اقدام سے وہ زبردست معرکہ چھیڑ دیا جو افراد کے اندرونی رجحانات اور خارجی ماحول کے درمیان ہمیشہ جاری رہے گا۔ تمام فرشتوں میں ایک اسی کی ذات تھی جس نے خدا کے حکم پر آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کی جرات کی۔ خدا کے اس سوال پر کہ وہ آدم کے سامنے سربسجود کیوں نہیں ہوا' شیطان کا جواب از روئے قرآن یہ ہے "میں اس سے بہتر ہوں' تو نے مجھے آتش سے پیدا کیا اور آدم کا پتلا خاک سے بنایا ہے۔" اپنی نظم "تسخیر فطرت" میں اقبال نے اس آیہ قرآنی کی نہایت موثر ترجمانی کی ہے' وہ پورا بند ملاحظہ ہو جس کا پہلا شعر یہ ہے:

نوری ، ناداں نیم سجدہ بادم برم
او بہ نہاد است خاک' من بہ نژاد آذرم

یہاں اقبال نے شیطان کو اپنے اندرونی جذبات یعنی جذبہ مسابقت' دوسروں پر فوقیت حاصل کرنے اور غلبہ پانے کی آرزو کا آزادانہ اظہار کرتے ہوئے دکھایا ہے۔ ماحول کی قوتوں کے مقابل میں ردعمل' مقاومت' اور انہیں متاثر کرنے کا فطری رجحان جو ہر جاندار مخلوق میں پایا جاتا ہے' شیطان' گویا اسی رجحان کی ایک رمزیہ شکل ہے۔ یہ رجحان زندگی کا جوہر ہے اور تمام آرزو' طلب' سعی و کامرانی کی تخلیق کا ذمہ دار دراصل یہی ہے۔ ہاں مصائب اور غم کا باعث بھی! لیکن کیا ہی شیریں غم' جس کے بغیر ساری زندگی بے رنگ و بے کیف ہو جائے۔

اقبال کی نظم "جبریل و ابلیس" پڑھتے وقت کوئی شخص شیطان کی عظمت و شکوہ سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا جسے "سوز درون کائنات" سے تعبیر کیا گیا ہے' ان الفاظ سے اقبال کی مراد انقلاب و ارتقا کا اندرونی تقاضا ہے۔ درحقیقت یہ سوال کبھی کبھی کھٹکتا ہے کہ "یہ سوز دروں" انسان نے شیطان سے اخذ کیا ہے یا شیطان نے انسان سے؟ کیوں کہ ارمغان حجاز میں اقبال' شیطان سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں:

بغیر از جان ما سوزے کجا بود
ترا از آتش ما آفریدند

شیطان کو شراب کی حاجت نہیں بلکہ صرف شراب کی طلب و آرزو ہی اسے مست رکھتی ہے، وہ اپنا سبو بھرنا نہیں چاہتا کیونکہ شکست سبو کا نظارہ ہی اسے سرشار کر دیتا ہے:

"کر گیا سر مست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو"

شیطان جنت میں دوبارہ واپس جانے کے مسئلے کو درخور اعتنا ہی نہیں سمجھتا کیونکہ وہاں کی پرسکون زندگی اس کے نزدیک بالکل بے روح و بے کیف ہے، وہ جبرئیل پر طعنہ زن ہے کہ سکون و عافیت کے ساتھ ساحل پر کھڑا ہوا سمندر کے طوفان کا تماشہ دیکھ رہا ہے اور ادھر شیطان منجدھار میں طوفان کے تھپیڑے کھا کر اور تلاطم سے ٹکرا کر لطف اندوز ہوتا ہے۔ درحقیقت اسی کے دم سے تمام چشموں، دریاؤں اور سمندروں میں ایک تلاطم برپا ہے، وہ تو جبرئیل سے یہاں تک کہہ جاتا ہے:

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو؟

یہاں اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی زندگی کی تمام دلچسپیاں، آزادی اور بغاوت کے اسی جذبے کی مرہون منت ہیں جسے شیطان نے تحریک دی اور جس کے بغیر زندگی، زندگی نہ رہ جائے، اقبال کہتے ہیں:

مزی اندر جہان کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطان نہ دارد

مختصر یہ کہ شیطان آزادی خیال، آزادی رائے اور قوت عمل کی تخلیق کا مظہر ہے۔ اقبال کے وہ مبصرین جو انہیں مروجہ مذہبی نظریات کا نمائندہ سمجھ بیٹھے ہیں، شیطان کے بارے میں ان کے نظریات کے اس پہلو سے انصاف برتنے میں قاصر رہے ہیں۔ ایسے حضرات کے نزدیک شیطان محض فتنہ و شر کا ایک علامتی پیکر ہے، پس انہیں شیطان کے اندر کوئی قابل ستائش وصف نظر نہیں آتا درانحالیکہ اقبال نے شیطان کو جس انداز سے پیش کیا ہے، اس اعتبار سے وہ ایک ہیرو معلوم ہوتا ہے جو تمام حرکت اور تمام تغیر کی تخلیق کا مدعی ہے۔ "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں شیطان اس عالم مادی پر کامل قبضہ و تصرف اور قلوب انسانی پر لامحدود اثر و اقتدار کا دعویٰ کرتا ہے:

ہے مرے دست تصرف میں جہان رنگ و بو
کیا زمیں، کیا مہر و مہ، کیا آسمان تو بتو

کیا امامانِ سیاست، کیا کلیسا کے شیوخ
سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہو

اقبال کی نگاہ میں ایک ایسی شخصیت یا طاقت دنیا کے لئے بے قدر و قیمت نہیں بلکہ ضرور کوئی خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اسی طرح کلام اقبال کے بیشتر مداح، مغربی تہذیب میں برائیوں کے سوا اور کچھ نہیں پاتے۔ یہ نقطہ نظر مشرق کے مسلمانوں میں عام ہے جو اپنی گذشتہ عظمت پر نازاں ہیں اور اقبال نے جدید سائنٹفک اور فطری پس منظر میں اسلام کی جو عقلی تعبیر پیش کی ہے، اسے غالباً اب تک اچھی طرح نہیں سمجھ سکے۔

ہر تغیر، ہر ترقی اور ہر وہ شے جو زندگی کو جینے کے لائق بناتی ہے، عمل ہی سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اقبال چاہتے ہیں کہ انسان ایک تخلیقی قوت بن جائے، ان کا تصور انسان یہ ہے کہ وہ ایک آزاد عامل کی حیثیت سے تخلیق، ارتقا اور اقدار کی تکمیل میں خدا کے ساتھ تعاون کرتا ہے اگرچہ انسان کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے پر قادر نہیں تاہم وہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا سنوارتا ضرور ہے۔ حوالے کے لئے پیام مشرق کی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" ملاحظہ ہو، لیکن یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے، اگر انسان کو خدا کی مرضی کے تحت ایک بندۂ مجبور بن کر بے عملی اور بے چارگی بسر کرنی پڑے۔ اقبال تو یہ چاہتے ہیں کہ انسان نہ صرف اپنی تقدیر کا مالک ہو بلکہ اتنی طاقت حاصل کرے کہ اس کی آواز خدا کی آواز اور اس کا عمل خدا کا عمل بن جائے اور وہ دوسروں کی تقدیریں بھی متعین کرنے لگے۔ مجھے تو اقبال اس خیال کے حامی نظر آتے ہیں کہ خدا بھی اپنی مشیت انسان ہی کے وسیلے سے بروئے کار لاتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں:

صف جنگاہ میں مردان خدا کی تکبیر
جوش کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز!

جب کہ حرکت و عمل کی زندگی اتنی اہمیت رکھتی ہے اور شیطان ہر طرح کی آزادی، سعی و کوشش، آرزو و عمل کا پیکر ہے تو نظام عالم میں اس کا مقام بہت بلند ہونا چاہیے اور در حقیقت ہے بھی بلند!

اگر انسانی زندگی کا مقصد محض بے محابا خود ادعائی اور غیر مسدود خود نمائی ہوتا جیسا کہ بعض مغربی مفکرین سمجھتے ہیں اور جس اصول پر تمام موجود قوم پرست حکومتیں عمل پیرا ہیں، اس صورت میں شیطان خیر محض ہو جاتا اور اچھے برے کا تمام فرق مٹ جاتا۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کے نزدیک شیطان انسانی معاشرے میں لایعنی تمام خداؤں سے انکار کی علامت

ہے اور لا ان کی رائے میں ایک مکمل مثالی معاشرے کا انتہائی ضروری عنصر ہے، لیکن ساتھ ہی اقبال اس امر کے قائل ہیں کہ لا اور الا ایک دوسرے کا تتمہ ہیں۔ جس طرح ہر نفی سے اس کی نقیض کا اثبات نکلتا ہے اور نقیضین یعنی دونوں متناقض باتیں غلط نہیں ہو سکتیں اس لئے تمام خداؤں کا انکار در حقیقت ایک خدا کا اقرار و اثبات ہے حتیٰ کہ شیطان کی نافرمانی بھی محض اقرار کی ایک صورت ہے۔ جاوید نامے میں شیطان کی زبان سے یہ کہلایا گیا ہے:

از وجود حق مرا منکر مگیر
دیدۂ بر باطن کشا، ظاہر مگیر

من ’بلیٰ‘ در پردۂ ’لا‘ گفتہ ام
گفتہ من خوشتر از نا گفتہ ام

اور مثنوی ”پس چہ باید کرد“ میں اقبال لا اور الا کا باہمی ربط مندرجہ ذیل اشعار میں ظاہر کرتے ہیں:

نکتہ ای می گویم از مردان حال
امتاں را لا جلال الا جمال

در جہاں آغاز کار از حرف لا است
ایں نخستیں منزل مرد خداست

لا و الا ساز و برگ امتاں
نفی بے اثبات مرگ امتاں

ہر تغیر اور ہر ترقی، تحکمانہ اقتدار کے خلاف بغاوت کے رجحان کا نتیجہ ہے:

پیش غیر اللہ لا گفتن حیات
تازہ از ہنگامہ او کائنات

میں یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اقبال کے نزدیک قرآن کی آیۃ ھبوط آدم کی تفسیر کیا ہے۔ وہ خود بیان فرماتے ہیں کہ اس آیۃ کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ انسان پہلی بار اس کرے میں نمودار ہوا بلکہ اس سے غالباً اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ انسان جبلی تقاضوں کی ابتدائی حالت سے بلند ہو کر شعور ذات کے مرتبے پر فائز ہو گیا، اسے اپنی آزاد خودی کا احساس پیدا ہوا جس تشکیک و عدوان کی صلاحیتیں رکھتی ہے۔ ”ھبوط“ سے کوئی اخلاقی گراوٹ مراد نہیں، یہ انسان کا شعور سادہ کے دھندلکے سے نکل کر ایسی حالت

کو منتقل ہونا ہے جہاں خود شعوری کی پہلی کرن پھوٹی تھی: آدم کی پہلی نافرمانی گویا اس کا پہلا خود اختیاری عمل تھا۔

یہ تمام باتیں سچ ہیں لیکن اقبال جیسا عظیم مفکر اور دانا حکیم زندگی کا کوئی ادھورا یا یک رخا نظریہ پیش کرنے پر اکتفا نہیں کر سکتا' وہ اخلاقی اقدار کی موجودگی کا شعور رکھتے ہیں اور دنیا میں ان اقدار کی تبلیغ تخلیق کی ضرورت بھی سمجھتے ہیں' وہ اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہیں کہ اگر انسان طاقت کے حصول اور افزائش ہی کو اپنا مطمح نظر بنا لے تو ایک عادلانہ اور پائیدار سماجی نظام کا وجود ناممکن ہو جائے گا' انسان محض ایک وحشی جانور ہو کر رہ جائے گا اور سائنٹفک ترقی کے ذریعے اس کے علم و عقل کے ثمرات اس کے ہاتھوں میں تخریبی حربے بن جائیں گے۔ جس طرح اقبال نے یہ کہنے کی جرات کی کہ وہ دنیا رہنے کے لائق نہیں جہاں صرف "یزداں" ہی ہو شیطان نہ ہو' اسی طرح ایسی دنیا بھی انہیں پسند نہیں جہاں صرف شیطان یعنی قوت' خود اعتمادی' غلبہ و اقتدار تو ہو لیکن جو نیکی' رواداری اور نظم و قانون سے خالی ہو۔ ان کا نظریہ شیطان رسمی عقائد سے خواہ کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو' شیطان پھر بھی شیطان ہے! اس کی شخصیت خواہ کیسی ہی شاندار ہو اور انسانی زندگی میں اس کا کردار خواہ کیسا ہی اہم ہو' پھر شیطان جن رجحانات کا مظہر ہے' اگر انسان بالکل انہیں رجحانات کا مطیع ہو جائے تو نتیجہ ابدی انتشار و کشمکش' تباہی و بربادی کے سوا اور کچھ نہ نکلے گا۔ ایسی بنیادوں پر جو سماجی ڈھانچہ تعمیر کیا جائے گا وہ یکسر شیطانی ہو گا' یہ قوت کا حامل تو ہو گا لیکن "بصیرت" سے محروم رہے گا۔ اقبال کے نزدیک اس کے برعکس دوسری انتہا یعنی معرفت بے قوت بھی یکساں طور پر قابل اعتراض ہے کیوں کہ یہ بھی اسی طرح شیطان ہے' اپنی کمزوریوں کی تاویل کے لئے قسمت کو ذمہ دار ٹھہرانے کا رجحان بھی اقبال کی رائے میں شیطان کا پیدا کردہ ہے:

ہم نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
ہم نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

شیطان دو متضاد رجحانات کا نمائندہ ہے' ایک غلبہ و تسلط کا رجحان دوسرا خود سپاری کا رجحان۔ دوسروں کے آگے جھک جانے والوں کی موجودگی ہی غلبہ و تسلط کو ممکن بناتی ہے' معرکہ حیات سے کنارہ کشی اور طاقتور کے حق میں دنیا سے دستبرداری کا رجحان' عزم مسابقت اور خواہش تعمیر و تسلط دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ انفرادی یا اجتماعی زندگی کی محض ذہنی و جمالیاتی ترقی اقبال کے نزدیک قابل قبول نہیں اگر وہ قوت سعی و عمل سے محروم ہو۔ وہ شاعر جو

فن برائے فن کا قائل ہے، وہ صوفی جو امور دنیاوی کو دوسروں کے ذمے ڈال کر خود ذکر و فکر میں ڈوبا رہتا ہے، وہ مفلس جو منعم کی طاقت و بندگی اس لئے قبول کرلیتا ہے کہ اس کے عقیدے میں خدا کی مرضی یہی ہے، یہ سب کے سب شیطان کے بہکائے ہوئے ہیں، یہ لوگ اپنے طرز عمل سے استحصال، ناانصافی اور عدم مساوات کو سہارا دے کر برقرار رکھتے ہیں۔ اقبال کی رائے میں انسان کا انسان پر خود غرضانہ غلبہ و تسلط قائم کرنا اور اسے تسلیم کر لینا، دونوں یکساں طور پر قبیح و شیطانی افعال ہیں۔

"جاوید نامہ" میں ایک جگہ یہ بات بڑے مستحسن انداز میں بیان کی گئی ہے جہاں اھرمن زرتشت کو ترغیب دیتا ہے کہ وہ گوشہ نشینی اختیار کر کے عبادت الٰہی اور گیان دھیان میں محو رہے کیوں کہ عافیت اسی میں ہے اور تعذیب و ہلاکت سے محفوظ رہنے کی یہی صورت ہے۔ اھرمن زرتشت کو سمجھاتا ہے کہ صوفی کا مسلک یہی ہے، تم پیغمبری کا پرخطر راستہ چھوڑ کر اسے اختیار کرلو کیوں کہ پیغمبر کو طرح طرح کے خطرات حتیٰ کہ موت کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے، بالاخر زرتشت کو پیغمبرانہ طریق زندگی سے خوفزدہ کرنے کے لئے کہتا ہے:

زھر ھا در بادۂ گلفام اوست
ارہ و کرم و صلیب انعام اوست

اگر زرتشت اھرمن کی نصیحت قبول کرلیتا تو وہ شیطان کے پھندوں میں گرفتار ہو جاتا لیکن وہ ایسا کرنے سے انکار کر دیتا ہے اور جہد و عمل کی زندگی کو ترجیح دیتا ہے، جس کی آرائش کے لئے خون اھرمن کی ضرورت پڑتی ہے۔ پیغمبر کی ذات روحانی اقدار اور عملی اقدار، بصیرت اور طاقت، دونوں کی جامع ہوتی ہے، عارف صرف اپنے لئے زندہ رہتا ہے اور تنہا جنت میں جاتا ہے لیکن پیغمبر دوسروں کو بھی اپنے ساتھ لے چلتا ہے:

چیست آں؟ بگزشتن از دیر و کنشت
چیست ایں؟ تنہا نہ رفتن در بہشت

راہ حق با کارواں رفتن خوش است
ہمچو جاں، اندر جہاں رفتن خوش است

اقبال نے مغربی تہذیب کی مادہ پرستی، سیاسی تغلب اور معاشی استحصال کو ہدف ملامت بنایا کیوں کہ یہ تہذیب اور اخلاقی اقدار کو نظرانداز کر چکی ہے، حریصانہ توسیع و افزائش کے سوا اس کے سامنے اور کوئی نصب العین باقی نہیں رہا۔ مادی طاقت کا حصول، بے مایہ و پس ماندہ ملکوں کو داؤں پر لگا کر محدود طبقاتی مفادات کے لئے مادی طاقت کا استعمال، دولت کی اندھی

پرستش، بھولی بھالی پس ماندہ قوموں کو بیوقوف بنانے کے لئے اخبار اور ریڈیو، تحریر و تقریر میں عقل کا خود غرضانہ و بیباکانہ استعمال، جمہوریت اور آزادی کے مقدس نام پر قوموں میں تفرقہ اندازی کی کوشش۔ غرض ان تمام پہلوؤں پر اقبال نے سختی سے تنقید کی ہے اور ان باتوں کو شیطان کے مختلف حربے قرار دیئے ہیں جن کے ذریعے وہ مغرب میں کارفرما ہے۔ یورپ کے جملہ اداروں میں خواہ وہ جمہوری ہوں، اشتراکی ہوں یا کچھ اور، اقبال کو ملوکیت کی روح جاری و ساری نظر آتی ہے اور یہ شیطان کی کارگزاری ہے۔ مغرب علم اور طاقت کا نمائندہ ہے، وہ لا کا قائل اور اسی پر عامل ہے اگرچہ لا یعنی تمام خداؤں کی نفی، اس لحاظ سے لازمی ہے کہ انسان اس دنیا میں اپنی حیثیت اور اپنی صلاحیتوں سے آگاہ ہو جائے لیکن یہ رجحان حد سے متجاوز ہو کر فساد، مصیبت اور تباہی کا سبب بن جاتا ہے، یہ انسان کو اخلاقی اقدار سے بے نیاز کر دیتا ہے اور ایک ایسے ملحدانہ معاشرے کو وجود میں لاتا ہے جس کے نمونے آج یورپ میں عام ہیں، خدا کو مخاطب کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے یورپ نے صد ہزار ابلیس!

اقبال مشرق کو اس کی کمزوریوں پر سختی سے تنبیہ کرتے ہیں۔ وہ شاکی ہیں کہ مشرق دوسری دنیا کے طفلانہ سہارے پر اس دنیا سے اغماض برتتا ہے، غلامی و بیچارگی کی زندگی پر راضی ہے، یہاں بے عمل تصوف کا دور دورہ ہے جس نے اقوام مشرق کو معاشی افلاس اور سیاسی پستی میں مبتلا کر رکھا ہے۔ مشرق میں عوام کے ذہن اب بھی مذہب کے زیر اثر ہیں لیکن یہ ان کمزوروں کا مذہب ہے جو عملی زندگی کی ذمہ داریوں سے دور بھاگتے ہیں، یہ وہ مذہب ہے جس میں عبادت چند ظاہری آداب و رسوم بن کر رہ گئی ہے، جس میں دنیاوی خداؤں کا عملاً انکار کئے بغیر خدائے واحد کے نام کی وظیفہ خوانی کافی ہے۔ ایسے ہی عبادت گزاروں کو مخاطب کر کے اقبال کہتے ہیں:

اے کہ اندر حجرہ ھا سازی سخن
نعرۂ لا پیش نمرودے بزن

جس معاشرے کا پس منظر ایسا ہو وہ ضرورتاً" نیکی کا جامہ پہن کر اپنی کمزوریوں کو چھپاتی ہے اس لئے قوی تر آقاؤں کے مقابلے میں اخلاقی تفوق کے جو دعوے کرتی ہے، وہ جدید نفسیاتی تشریحات کے بموجب محض عقلی تاویل (Rationalisation) کی حیثیت رکھتے ہیں جو خود فریبی کا دوسرا نام ہے۔ ایسے لوگوں کی عبادت محض ظاہری ہوتی ہے، وہ کلمہ طیبہ کے جزو

ثانی الا اللہ کے حامی تو نظر آتے ہیں لیکن دولت، جاہ و ثروت، نفس پرستی وغیرہ غرض تمام دیگر خداؤں کے انکار کی شرط اول پوری نہ کرنے کی وجہ سے خدا پر ان کا ایمان بالکل مہمل اور ریاکارانہ ہے۔ دنیاوی طاقت کے بغیر، فقر و قناعت، انسانی شخصیت کو گھٹا دیتے ہیں اور اقبال نے سینکڑوں اشعار میں ایسی قناعت و روحانیت کا مضحکہ اڑایا ہے۔ اقبال اس خوف کی بھی تضحیک کرتے ہیں جو مشرق میں بہت عام ہے اور جو موجودہ مشرقی ثقافت کی نفسیاتی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ سب شیطان اپنے "فرزندوں" کو مسلمانوں کے بارے میں حکم دیتا ہے:

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مذاق خانقاہی میں اسے

تحکم و تغلب اور محکومیت و مغلوبیت۔ ان دونوں رجحانات کی اصلاح ضروری ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ انتہا پسندی سے احتراز کرتے ہوئے ایک ایسا آزاد معاشرہ قائم کیا جائے جس کے افراد اتنی طاقت رکھتے ہوں کہ تمام قوتوں کو ٹھکرا دیں تمام خداؤں کا انکار کریں لیکن ساتھ ہی ساتھ نیکی اور دانشمندی کے تقاضے سے خوشی خوشی اپنے آپ پر کچھ پابندیاں عائد کرلیں تاکہ زندگی کی اخلاقی قدریں محفوظ رہیں۔ اقبال کا معیار اخلاق یہ ہے کہ انسان آزاد اور خود مختار ہوتے ہوئے اپنی مرضی سے نیکی کے اصولوں کا احترام کرے۔ اقبال کے نزدیک اس اخلاق کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے جو خدا یا سماج کے خوف کا نتیجہ ہو۔ سچا اخلاق یا حقیقی نیکی ایک آزاد انسان کے عمل سے وابستہ ہوتی ہے جو نیکی کی خاطر ابتلائیں بھی سہتا ہے کیونکہ اس نے اپنی خوشی سے اسے اپنایا ہے، کسی کے حکم یا دباؤ سے نہیں، اس کی طاقت جبر و تشدد میں صرف نہیں ہوتی بلکہ خدمت کے لئے وقف ہوتی ہے، وہ قانون خیر یا نیکی کے اصولوں کا تابع ہوتا ہے، کسی اور خارجی طاقت یا اندرونی حرص و ہوا کا پابند نہیں ہوتا۔ ایسا انسان خود کو نہ کسی سے کمتر سمجھتا ہے نہ کسی سے برتر، وہ کامل انسانی مساوات کا زندہ نمونہ ہوتا ہے۔ بس اسی قسم کے لوگ ہیں جن پر شیطان کا جادو نہیں چلتا اور انہیں سے وہ خائف رہتا ہے، یہی وہ برگزیدہ افراد ہیں جو صحیح معنوں میں لا الٰہ الا اللہ کی روح اور جذبے کو اپنے اندر پیدا کرتے ہیں اور مشیت الٰہی کا مظہر بن جاتے ہیں۔ ایسا انسان خدا کے قانون پر یقین رکھتا ہے اور اس کی اطاعت اس لئے کرتا ہے کہ یہ خود اس کی فطرت کا قانون ہے، اس کی ذات میں قوت، حکمت اور معرفت کے اوصاف مجتمع ہو جاتے ہیں، اس

کے اخلاق کی بنیاد خوف نہیں بلکہ جذبہ عشق ہے اس لئے اقبال عشق پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ حیات طیبہ کے منفی و اثباتی پہلو یعنی لا و الا ایسے انسان کی شخصیت کا ایک زندہ و فعال عنصر ہوتے ہیں، وہ بجائے خود ایک قانون ہے اور تاریخ کے واقعات کا رخ متعین کرتا ہے۔ اقبال نے اس خیال کو یوں بیان کیا ہے:

لا و الا احتساب کائنات

لا و الا فتح باب کائنات

شیطان خود بھی ایک ایسے حریف کا مقابل کا سامنا کرنا چاہتا ہے جو قوت اور اخلاقی بلندی دونوں کا حامل ہو اور اس کی یہ آرزو کہ کوئی ایسا قابل احترام انسان ملے جس کے سامنے وہ جھکنے پر مجبور ہو جائے، جاوید نامے میں "نالہ ابلیس" کے عنوان سے حسین پیرائے میں ادا ہوئی ہے۔ شیطان خدا کے حضور میں شکوہ کرتا ہے کہ انسان اس کا حریف بننے کے لائق نہیں، وہ تو اتنا کمزور ہے کہ اس کے آگے انکار کی جرات نہیں کر سکتا، وہ اس قسم کے شکار سے بیزار ہو چکا ہے جو خود ہی شکاری کی تلاش میں پیچھے پیچھے چلتا ہو، پھر وہ خدا سے اپنی ساری پچھلی عبادتوں کا واسطہ دے کر، درخواست کرتا ہے کہ اسے کسی ایسے انسان کے مقابلے کی سعادت بخش دے جو اس کی گردن دبوچ لے اور اسے شکست کا مزہ چکھا دے۔

خاتمے سے پہلے یہ ذکر کر دوں کہ اقبال بدی یا شیطان کے مبدے یا اسباب تخلیق کی وضاحت نہیں کرتے اور نہ اس بنیادی مقصد کو بیان کرتے ہیں جس کے لئے بدی یا شیطان کی تخلیق ہوئی۔ خدا کو مخاطب کرتے ہوئے وہ اس شعر میں پوچھتے ہیں:

اسے صبح ازل انکار کی جرات ہوئی کیونکر؟

مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا

ان سے ظاہر ہے کہ اقبال اس سوال کا جواب دینے کی کوشش نہیں کرتے کہ شیطان نے خدا کے حکم پر سجدۂ آدم سے انکار کیوں کیا؟ انہیں اس مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں معلوم ہوتی، وہ شیطان یا بدی کو ایک موجودہ حقیقت تسلیم کرتے ہوئے اس کا عرفان ضروری سمجھتے ہیں۔

ایک دوسری نظم میں کوئی خود دار مفلس آدمی اپنے افلاس کا گلہ کرنے کی بجائے خدا سے پوچھتا ہے کہ آیا فرشتے تیری اجازت سے کسی کم ظرف انسان کو امیری اور سرداری عطا کرتے ہیں یا بغیر اجازت؟

اک مفلس خود دار یہ کہتا تھا خدا سے
میں کر نہیں سکتا گلہ درد فقیری

لیکن یہ بتا تیری اجازت سے فرشتے
کرتے ہیں عطا مرد فرومایہ کو میری

یہ سوال اس شبہے کو ظاہر کرتا ہے کہ آیا ناانصافی اور بدی کا وجود خدا کی مرضی اور اس کے احکام کے مطابق ہے یا اس کا باعث کچھ اور ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال بدی کے اسباب و علل کے بارے میں کوئی یقینی رائے نہیں رکھتے' چنانچہ اس کے لئے نہ تو وہ واضح طور پر انسان کو ذمہ دار ٹھہراتے ہیں' نہ خدا کو۔ فرماتے ہیں:

روز حساب جب مرا پیش ہو دفتر عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے اعمال بد کچھ خود کردہ ہوتے ہیں کچھ "ادھر کے اشارہ" سے۔

صرف دو مقامات ایسے ہیں جہاں اقبال نے بہت اختصار کے ساتھ شیطان کی تخلیق یا بدی کے مقصد وجود کی وضاحت کی ہے۔ جاوید نامے میں وہ سید علی ہمدانی سے خیر و شر کی حقیقت دریافت کرتے ہیں اور یہ پوچھتے ہیں کہ شر کی تخلیق کیوں ہوئی؟ سید ہمدانی جواب میں ارشاد فرماتے ہیں کہ شیطان سے تعلق کا نتیجہ انسان کا زوال ہے لیکن شیطان سے جہاد کرنے کا نتیجہ انسان کا عروج و کمال' انسان کی شخصیت ایک تلوار ہے جس کی آب و تاب سنگ فساں کی محتاج ہوتی ہے' اس تلوار کے لئے سنگ فساں شیطان یا شر ہے جس کے بغیر انسان کی شخصیت کامل نشوونما نہیں حاصل کر سکتی:

بزم با دیو است آدم را وبال
رزم با دیو است آدم را جمال

خویش را بر اہرمن باید زدن
تو ہمہ تیغ' آں ہمہ سنگ فسن

تیز تر شو تا فتد ضرب تو سخت
ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت

دوسری جگہ "تسخیر فطرت" کے آخری بند میں، انسان خدا کے روبرو حاضر ہو کر شیطان کے ذریعے اپنے بہکائے جانے پر معذرت پیش کرتا ہے اور اپنے عمل کی تصویب میں کہتا ہے کہ اپنی قوتوں میں توسیع و ترقی کے لئے فطرت کی تسخیر اور اس سے کام لینے کے لئے یہ بالکل ناگزیر تھا:

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم
جز بکمند نیاز ناز، نہ گردد اسیر

تا شود از آہ گرم این بت سنگیں گداز
بستن زنار او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرت چالاک را
اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

میں قارئین کو آخری شعر کے لفظ "عقل" پر خاص طور سے متوجہ کرنا چاہتا ہوں۔ فطرت کی تسخیر کی لئے جس چیز کی ضرورت ہے وہ ہے علم کی طاقت اور اسی لئے شیطان بھی کیوں کہ جب ایک مرتبہ کورانہ عقائد کی بنیادیں عقل کے ہاتھوں متزلزل ہو جاتی ہیں تو انہیں دوبارہ استوار نہیں کیا جا سکتا۔ غور و فکر سے پیدا شدہ بیماریوں کا ایک ہی علاج ہے، مزید اور مزید غور فکر حتیٰ کہ عقلی ایمان کی اس منزل تک رسائی ہو جائے جہاں فکر، وجدان، عشق سب وحدت کے رنگ میں ڈوب کر ایک ہم آہنگ کل بن جاتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ زندگی کے ڈرامے کا یہ خاتمہ متعین کرنے میں اقبال کسی قدر جذباتی ہو گئے ہیں، یہ بات ان کے پورے فکری رجحان کے خلاف ہے۔ ایک ایسے مفکر کے لئے جس کے نزدیک زندگی ایک غیر مختتم جہاد ہو اور انسانی شخصیت، نشو و ارتقا کے لامحدود امکانات رکھتی ہو، جس کی رائے میں بنیادی حقیقت محض تغیر اور ترقی ہو — اس کے لئے، اس سفر کی کوئی منزل یا مناسب انجام متعین کرنے کا سوال کوئی اہمیت نہیں رکھتا اور میرا خیال یہ ہے کہ اقبال نے بھی اسے نظر انداز کر دیا ہے۔

بدی یا شیطان کے آغاز و انجام کی مسئلے میں الجھنے کی بجائے اقبال صرف یہ واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ شیطان دنیا میں کیا فریضہ انجام دیتا ہے۔ اقبال نے جوہر و عرض (روح و مادہ) کی ثنویت (Dualism) کو ختم کر کے فلسفے اور مذہب دونوں کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ جوہر و عرض کی رسمی ثنویت ختم

کرنے میں کافی حد تک کامیاب رہے لیکن دوسری ثنویت جو اس قدر اہم ہے یعنی خیر و شر کی ثنویت، اسے وہ حل نہ کر سکے۔ اقبال حد سے زیادہ رجائی یا قنوطی بننا نہیں چاہتے۔ اپنے خطبات میں وہ کہتے ہیں "رجائیت و قنوطیت کے مابین جو مسئلہ چھڑ گیا ہے اس کا قطعی فیصلہ ہمارے علم کائنات کے اس موجودہ مرحلے میں نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے فہم و ادراک کا سانچہ اس قسم کا ہے کہ ہم اشیاء کا محض جزئی طور پر جائزہ لے سکتے ہیں۔ ہم ان عظیم آفاقی عوامل کی حقیقت پورے طور پر سمجھ نہیں سکتے جو تباہ کن بھی ہیں اور ساتھ ہی زندگی کے فروغ اور توسیع کا باعث بھی۔ قرآن کی تعلیم رجائیت اور قنوطیت دونوں سے بالاتر ہے اگرچہ وہ انسان کے کردار و اطوار میں اصلاح و ترقی کے امکان، نیز فطرت کے عوامل پر اس کے اقتدار کو تسلیم کرتا ہے۔"

اقبال دنیا کو نہ مطلق خیر سمجھتے ہیں نہ کلیتاً شر، خیر و شر دونوں انسانی زندگی کی ناقابل انکار حقیقتیں ہیں۔ نہ تو وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ حقیقت کی نوعیت بنیادی طور پر خیر ہے یا شر اور نہ وہ اس بارے میں کوئی یقینی رائے رکھتے ہیں کہ آیا کسی مرحلے میں ان میں سے کوئی ایک عنصر دوسرے میں ضم ہو کر غائب ہو جائے گا۔ صرف ایک جگہ یعنی مذکورہ بالا نظم "تسخیر فطرت" کے آخری شعر میں، تمثیل حیات کے منتہا (Climax) کے طور پر، شیطان کے بالآخر شکست کھانے اور انسان کامل کے آگے جھک جانے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان کی جملہ تحریروں میں خواہ نثر ہو یا نظم، مجھے اس خیال کی تائید میں کوئی ایک مثال بھی نہیں مل سکی جس سے ثابت ہو کہ ان کے نزدیک نیکی کی فتح بالآخر لازمی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال کو اس امر کا یقین ہے کہ بنیادی حقیقت نہ محض خیر ہے نہ شر، بس محض حقیقت ہے۔ فرماتے ہیں:

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست
زباں لرزد کہ معنی پیچدار است

بروں از شاخ بینی خار و گل را
درون او نہ گل پیدا، نہ خار است

خیر و شر کا فرق تو صرف اس جہد و ارتقا کے دوران میں ظاہر ہوتا ہے جو زندگی کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ اس سلسلہ جہاد میں طاقت ہی قدر و قیمت کا معیار ہے لیکن طاقت سے اقبال کی مراد محض حیوانی طاقت نہیں۔ یہ طاقت انسانی شخصیت کی کامل نشوونما کا حامل

ہوتی ہے اور شخصیت کے ارتقا میں ذہنی اور اخلاقی عناصر بھی یکساں حیثیت اور اہمیت رکھتے ہیں۔

'IQBAL'S CONCEPTION OF SATAN AND HIS PLACE IN IDEAL SOCIETY.

Prof. Taj Muhammad Khayal.

("IQBAL", July, 1953)

اقبال اور برگساں

(۱)

بیسویں صدی کے فکر کے سلسلے میں برگساں کا سب سے بڑا حصہ یہ ہے کہ اس نے زندگی کی مادی تعبیر، عقل پر ضرورت سے زیادہ زور دینے اور جسم و روح کی ثنویت پر دھاوا بول دیا۔ یہ تمام باتیں اس نئے سائنسی طریقے کا ثمرہ تھیں جسے ڈیکارٹ (Descartes) اور گیلیلو (Galileo) نے سترھویں صدی میں پروان چڑھایا تھا۔ موجودہ زمانے میں جب کہ حیاتیات اور نفسیات کا تو ذکر ہی کیا، طبیعیات نے بھی مادیت کی حمایت ترک کر دی ہے، ہم اس عظیم کام کا تصور نہیں کر سکتے جو کاتب تقدیر نے برگساں کے سپرد کر رکھا تھا۔ اس کے بعد مفکرین کے ایک گروہ نے جن میں میکڈوگل (McDougall) اور درائش (Driesch) شامل تھے، اپنی تحقیقات کے ذریعے برگساں کے دعوے کی حمایت کی مگر حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۸۹ء میں یہ اسی کی طبع رسا کا کام تھا کہ اس نے ایک ایسے مقصد کی حمایت کی جو بظاہر ہر شخص کے نزدیک جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ میکانکیت جو روایتی جن کی مانند سائنس دانوں کے ناتجربہ کار ہاتھوں کی بدولت، اپنی بوتل سے آزاد ہو چکی تھی اور اپنے نجات دہندوں ہی کو برباد کرنے پر تلی ہوئی تھی، برگساں کی بدولت از سر نو قابو میں آئی اور اپنے اصل مقام کو پہنچی۔

بڑے پائے کی فلسفی ہونے کے باوجود اس نے اپنے ہم پیشہ رفقاء کی پٹی ہوئی لکیر کو ترک کیا اور اپنے زمانے کے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ایک بالکل نئے طریقہ کار کو اختیار کیا۔ اس نے محض مجرد اور منطقی استدلال اور اولی صداقتوں کی بنیادوں ہی پر اپنے نقطۂ نظر کو پیش نہ کیا بلکہ اس نظریے کے ثبوت میں ایسے سائنسی حقائق پیش کیے جن کی تصدیق ہو سکے۔ اس کا دلکش اسلوب، اس کا سیدھا سادا بیان، اس کی خوبصورت تشبیہات و استعارات، اپنے نقطۂ نظر پر اس کے ایمان راسخ نے مل جل کر اس کے دور کے متعصب

لوگوں کو یہ یقین دلایا کہ عین ممکن ہے اس کی باتیں سر تا پا حقیقت نہ ہوں لیکن وہ حقیقت سے کچھ ایسا دور بھی نہیں۔

مشہور امریکی مفکر ولیم جیمز (William James) نے جب اس کی کتاب 'تخلیقی ارتقا' (Creative Evolution) کا مطالعہ کیا تو اس نے لکھا "مجھے یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس سالیہ خداوندی اور تاریخ فلسفہ میں اس حیران کن تصنیف کے مقابلے میں اور کوئی شے زیادہ اہم نہیں" اور خاتمہ کلام یوں کیا کہ اس میں اسی قدر نئی باتیں ہیں کہ تمہارے ہم عصروں کو انہیں اپنانے میں ایک عرصہ درکار ہو گا(۱)" اور اس بات میں کوئی شبہ بھی نہیں کہ برگساں نے بہت سی باتیں ایسی کہی تھیں جو اس کے زمانے کے لوگوں کے مذاق کے مطابق نہ تھیں، اور یہ لوگ وہ تھے جنھوں نے سائنسی مادیت اور مشینی عہد کے ثمرات کے زیر اثر اپنے اندر ایک ایسے ذوق کو پروان چڑھا لیا تھا جو روح کی لطافتوں سے ناآشنا تھا۔ اس زمانے کو جو فکر امروز میں غرق تھا اور جسے ماضی بھول چکی تھی، اس نے مستقبل کا ایک پیغام دیا، یہ پیغام ان لوگوں کے نام تھا جو آزاد و خود مختار ارادے اور بقا پر یقین نہ کرنے پر مجبور کر دیئے گئے تھے، اس نے نہ صرف موجودہ دنیا بلکہ آئندہ زمانے میں بھی ایک نئی اور درخشندہ زندگی کی امید روشن کو راہ دی۔ سائنس دانوں نے اپنے اردگرد ایک جھوٹی اور کھوکھلی عظمت کا جالا بن رکھا تھا اور عام لوگ ان کی تحقیقات سے حاصل ہونے والے مادی فوائد سے اس قدر مرعوب ہو چکے تھے کہ ان میں اس جالے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کی ہمت نہ تھی، اگرچہ ان کے دل کسی اور شے کے لئے مچلتے تھے۔ برگساں نے بڑی جرات مندی سے قدم اٹھایا اور اس چیز کو خاک میں ملا دیا جو بظاہر ناقابل تسخیر معلوم ہوتی تھی، اسے ہی اس بت کو پاش پاش کرنے کا شرف حاصل ہوا اور اب یہ بت سب کے قدموں تلے روندا پڑا ہے اور یہ سب کچھ اس کے ہاتھوں نے کیا جس کو ایک شاہد عارف کہنا بے جا نہ ہو گا۔

اقبال کو بھی قریباً اسی قسم کی مشکل درپیش تھی، برعظیم ہند و پاک کے مسلمان اپنے ماضی میں گم تھے، حال میں ان کے پاس کچھ نہ تھا اور مستقبل کے بارے میں کوئی واضح تصور مفقود تھا۔ ماضی کتنا ہی شاندار کیوں نہ ہو محض اس کی بنیادوں پر کسی ایسی شے کی تعمیر ممکن نہیں جو محسوس بھی ہو اور مستقل بھی۔ یہ لوگ ذہنی طور پر کمتر، اخلاقی طور پر دیوالیے، مادی اعتبار سے بالکل کمزور اور نفسیاتی طور پر احساس محرومی کا شکار تھے۔ وہ دور جدید کی تقاضوں اور مستقبل کی ضروریات کے دو سنگ ہائے گراں کے درمیان پس رہے تھے، اپنے مذہب کی حیات آفرین قوت پر سے ان کا ایمان اٹھ چکا تھا اور اسی بنا پر وہ ایسی تنگ و تاریک راہوں

کو اختیار کئے ہوئے تھے جو کسی طرف کو نہ نکلتی تھی' ان کی خود اعتمادی کا خاتمہ ہو چکا تھا اور اس کے ساتھ ہی باقی دوسری چیزیں بھی غائب ہو چکی تھیں' تصوف کا رستہ جو کسی زمانے میں تریاق سمجھا جاتا تھا' اب بالکل بے کار تھا کیوں کہ اس نے حقیقت سے دوچار ہونا چھوڑ دیا تھا۔ یہ روزمرہ کی زندگی ہی ان لوگوں کے نزدیک سب کچھ تھی اور اسے وہ صوفیاء کے بے معنی اور بے کار اوراد و وظائف میں صرف کر رہے تھے' خالص عقلی رستے بھی طلسم کشا ثابت نہیں ہو رہے تھے' زندگی کا دروازہ ان پر ویسے کا ویسا بند تھا۔ اس موقع پر اقبال نے لوگوں کے سامنے اس خطرناک صورت حال سے نجات حاصل کرنے کی ایک تجویز پیش کی۔ انہوں نے نہ صرف اصل مسئلے ہی کو سمجھا بلکہ وہ طریقہ بھی دریافت کیا جس سے مستقبل کی راہیں کھل سکیں۔ ان کے نزدیک یہ مشرق اور مغرب کے مقابلے کا مسئلہ نہ تھا بلکہ مشرق مغرب دونوں کا مسئلہ تھا' مشرقی ہونے کی جہت سے وہ اپنی سرزمین کی درخشندہ روایات کی مخالفت نہ کر سکتے تھے' نہ وہ مغرب کی ہر بات کو غیر مشروط طور پر قبول کر سکتے تھے' دونوں کے لئے لازمی تھا کہ وہ کچھ قابل قدر چیزیں پیش کریں لیکن دونوں کی بہت سی باتوں کو خارج کرنا بھی ضروری تھا۔ اقبال نے کوشش کی کہ مشرق و مغرب کی بہترین چیزوں کے مابین ایک تناسب پیدا کیا جائے' مغرب سے انہوں نے سائنسی رویہ اور محسوسات سے لگاؤ سیکھا جو ان کے نزدیک فکر اسلامی کی میراث تھا' لیکن وہ اس تہذیب و ثقافت کے ان لوازمات کو قبول نہ کر سکتے تھے جو مذہب اور اخلاق کے مخالف تھے' ان کے نزدیک مشرق کی اخلاقی اور مذہبی فضا کو فکر آخرت کے بارے میں بے جا سوچ بچار نے بہت خراب کر دیا تھا اس لئے ضرورت اس امر کی تھی کہ انہیں فکر حقیقت کی محسوس باتوں کی بنیاد پر تعمیر کیا جائے۔

اس لحاظ سے اقبال بڑی حد تک برگساں کے مرہون منت ہیں۔ نطشے (Nietzshe) کے علاوہ مغرب کا کوئی ہم عصر فلسفی ایسا نہیں جس نے زندگی' تہذیب اور سائنس کے مسائل پر اس تعمق فکر کا ثبوت دیا ہو جو برگساں کا حصہ تھی۔ جب اقبال بیسویں صدی کے آغاز میں یورپ گئے تو نطشے اور برگساں ہی دو بڑے مفکر تھے جنھوں نے اس میدان پر قبضہ کر رکھا تھا' ان دونوں میں نطشے زیادہ سلبی اور تخریبی تھا اور اس کے برعکس برگساں زیادہ ثبوتی اور تعمیری۔ اقبال کو برگساں کی جس بات نے اپنا فریفتہ کیا' وہ یہ تھی کہ برگساں انسانی شعور کی زیادہ گہری سطحوں کا پرزور حامی تھا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ حیات انسانی کے روحانی پہلو اور وجدان کے اس کام کا بڑا قائل تھا جو حرکی تجربے کو

معرض وجود میں لاتا ہے۔ دراصل یہ مشرق ہی کی صدائے باز گشت تھی جو مغرب کے کافر دل میں گھر کر رہی تھی، اقبال نے اسی تشویق کو قبضے میں کیا اور اسے وسعت دی۔ برگساں نے ٹھوس حقائق کی بنیادوں پر ارتقا کے اس نظریے کی وضاحت کی جس کے بارے میں مغرب کو امید تھی کہ یہ مذہب کے تابوت میں آخری کیل تھی اور یہ وضاحت کچھ اس انداز سے ہوئی جس نے اس امید کو غلط ثابت کر دیا۔ ان مسائل کو حل کرنے کا طریقہ ہی نہیں بلکہ بے شمار ایسے نتائج بھی جو برگساں نے حاصل کیے، فکر رومی سے بہت کچھ ملتے جلتے تھے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ اقبال برگساں اور رومی سے زیادہ نزدیک ہو گئے۔ برگساں، رومی اور اقبال تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے، فرق یہ تھا کہ رومی اور اقبال کے نزدیک یہ حقیقت روحانی تھی لیکن برگساں مغرب کی روایات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اس قسم کا جرات مندانہ قدم اٹھاتے ہوئے جھجکتا تھا۔ زمان کے بارے میں اقبال کا تصور یہ تمام و کمال برگساں ہی سے ماخوذ اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں کے تینوں ہم نوا ہیں۔ استدلال اور وجدان کے تقابل کا مسئلہ تمام مسلمان مفکرین کے ہاں ملتا ہے اور اس سلسلے میں رومی کا نقطۂ نظر کم فلسفیانہ تو ضرور ہے لیکن جاذب توجہ زیادہ۔ رومی اور برگساں وجدان کی حمایت کے جوش میں عقل اور فکر پر نفرت کی نگاہیں ڈالتے ہیں لیکن اقبال کے نزدیک حقیقت اولیٰ ایک عضوی وحدت ہے جس میں عقل اور وجدان دونوں کی اہمیت برابر ہے۔ ادنیٰ سطح پر ان دونوں میں اختلاف بلکہ مخاصمت تک رونما ہو سکتی ہے لیکن اعلیٰ سطح پر دونوں مل جاتے ہیں، عشق صادق اور عقل سلیم مترادفات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ رومی اور اقبال برگساں کا ساتھ اس وقت چھوڑ دیتے ہیں جب وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت جو اس کے نزدیک جوش حیات ہے، کسی منزل خاص کی جانب گامزن نہیں۔ ایک ایسی حرکت جس کی کوئی منزل نہ ہو اور ایسی ترقی جس کا مقصد ہی کوئی نہ ہو، کوئی منتہا ہی نہ ہو جس کی جانب یہ حرکت رواں دواں ہو تو یہ صحیح معنوں میں حرکت نہ ہو گی بلکہ یونانیوں کی حرکت دوری کے مماثل ہو گی جو نہ صرف زمانے کو غیر حقیقی بنا چھوڑے گی بلکہ اس سے حقیقت کا میکانکی، غیر تخلیقی اور اندھی ضرورت کے دست نگر ہونا لازم آئے گا۔ مختصراً اس سے برگساں کے نقطۂ نظر کے برعکس بات پیدا ہو گی، اسی لئے اقبال اس میں اضافہ کرتے ہیں اور اس بات کی حمایت کرتے ہیں کہ عمل ارتقا اک منزل خاص کی جانب گامزن ہے اور وہ منزل ایسی مثالی نسل کو جنم دینا ہے جو ایسے افراد پر مشتمل ہو کہ اپنی مثال آپ ہوں اور مرد کامل کے والدین بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں(۲)۔

(۲)

جس زمانے میں برگساں نے مسائل فلسفہ کے بارے میں سوچ بچار شروع کی، میکانکی طبیعیات مادیت سے ہم کنار ہو چکی تھی اور حیاتیات بھی ڈارون اور اس کے مقلدین کی تشریحات کے مطابق اسی لکیر کو پیٹ رہی تھی۔ حیات اور ذہن کے تمام تصورات اپنی پہلی سی اہمیت کھو چکے تھے اور اس کے ساتھ ہی تمام اخلاقی اور جمالیاتی اقدار، ایمان اور مذہب کو یہ خطرہ لاحق تھا کہ وہ مادیت کے اس سیلاب کی نظر ہو جائیں۔

اس صورت حال کا صحیح اندازہ پروفیسر ٹنڈال (Prof. Tyndal) کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے ۱۸۷۴ء میں برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس میں ارشاد فرمائے، وہ فرماتے ہیں کہ سائنس عنقریب اس قابل ہو جائے گی کہ وہ ابتدائی سحابیہ سے لے کر سائنس کی ترقی کے لئے برٹش ایسوسی ایشن کے جلسوں تک ہر چیز کو خالص فطری اور ارتقا کے ناگزیر نقطۂ نظر سے واضح کر سکے(۳)۔ حقیقت یہ ہے کہ برگساں نے اپنی فلسفیانہ زندگی کے آغاز کے وقت سپنسر کو (Spencer) کو اپنا نمونہ قرار دیا تھا، اس کی ابتدائی کوششیں ان نتائج کے حصول پر مرکوز رہیں جو پروفیسر ٹنڈال کے سامنے تھیں، اس نے میکانکیتی توضیح کا تمام کائنات پر اطلاق کرنے کا خواب دیکھا تھا۔ سائنس اور ریاضیات میں اچھی خاصی تربیت حاصل کر چکنے کی بنا پر اسے یہ اعتماد تھا کہ اس کی کوشش سے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوں گے مگر بڑی جلدی اس نے اپنے آپ کو ایک سراب کی سامنے کھڑا دیکھا۔ جو خاکہ اس نے اپنے ذہن میں قائم کیا تھا اس کا دامن اتنا وسیع نہ تھا کہ بے شمار واقعات کے استشہاد کو اپنے اندر سمو سکتا، لہٰذا اس کی سائنسی تربیت نے اسے مجبور کیا کہ وہ اپنے مفروضے سے کنارہ کر لے۔

اس نے سپنسر کی کتاب اصول اولین (First Principles) کا از سر نو مطالعہ شروع کیا اور اس نیت سے کہ وہ اس میں سے نقائص تلاش کر سکے، جب وہ تصور زمان پر آیا تو فوراً اسے یہ بات سوجھی کہ یہی سب سے بڑی الجھن ہے، اسے اس بات کا احساس ہوا کہ سپنسر کے تصور کے مطابق جو ارتقا سامنے آتی ہے، وہ دراصل ارتقا ہی نہیں اور میکانکیتی فلسفہ جس زماں کا تصور پیش کرتا ہے، وہ زماں حقیقی نہیں بلکہ اس کی وہ بگڑی ہوئی شکل ہے جو زماں اور مکان کے باہمی اختلاط سے رونما ہوتی ہے۔ برگساں کی نئی تحقیق کا نقطۂ آغاز یہی بات نہیں، اس نے مسلسل سات سال اس مسئلے پر اپنی خلوت میں سوچ بچار کی۔ دراصل یہ

مسئلہ بڑی دور رس اہمیت کا مالک تھا اور جس کا اس زمین پر بسنے والے تمام انسانوں کی زندگی پر اثر پڑتا تھا۔ اگر انسان محض جواہر و سالمات کا ایک ڈھیر ہے اور جس میں کوئی ایسی آرزو نہیں جو ماورائے حسی ہو اور وہ صرف تسبیب کے ناقابل تغیر اصول و ضوابط کا پابند ہے تو پھر اس بات میں کوئی تک نہیں کہ اعلیٰ منازل و مقاصد کے حصول کی خاطر کوششیں کی جائیں، اگر انسان کا باطنی آزادی کا احساس محض ایک فریب ہے اور اس کے مختلف النوع سرگرمیوں کی حقیقت سپائی نوزا (Spinoza) کے خیال کے مطابق اس پتھر کی حرکات کے برابر ہیں جو کوئی شرارت پسند لڑکا بغیر کسی مقصد کے فضا میں لڑھکا دے تو پھر یہ اقدار، ایمان، خیر اور حسن وغیرہ کے متعلق جھگڑے کیسے؟ سچ تو یہ کہ اس مسئلے پر برگساں کا سات سال کا گہرا تفکر بڑا نتیجہ خیز ثابت ہوا، پیغمبروں کی طرح وہ اپنی خلوت سے باہر نکلا اور اس نے مایوسیوں میں گھری ہوئی انسانیت کو زندگی کا ایک نیا پیغام سنانا شروع کیا۔ ان لوگوں کے لئے جو اس کے ہم عصر تھے اور جنہیں خالص مادیت پروان چڑھا رہی تھی، برگساں کا پیغام ایک نئی صبح صادق کی پہلی کرن ثابت ہوا۔ ۱۸۸۹ء میں اس کی پہلی کتاب "زمان و اختیار" (Time and Free Will) شائع ہوئی۔ اس وقت سے اب تک مادیت اور تمام کائنات کی مادی تعبیر کا عقیدہ آہستہ آہستہ شکست کھاتا رہا اور اب تو ان حلقوں میں بھی اس مادیت کو خیر باد کہہ دی گئی ہے جہاں کسی زمانے میں بڑے جوش و خروش سے اس کی حمایت ہوئی تھی۔ وہ زندگی کی فوقیت و فضیلت اور ارادے کی آزادی و خود مختاری کا داعی تھا اور یوں اسے یہ اعزاز حاصل ہوا کہ وہ سائنس دانوں بالخصوص ماہرین نفسیات و حیاتیات کے سامنے یہ حقیقت پیش کرے کہ زندگی اور ذہن بے جان مادے سے بالکل مختلف ہیں اور اس جہت سے اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان تک رسائی حاصل کرنے اور ان کو زیر بحث لانے کے لئے مختلف طریقے استعمال کئے جائیں۔

زمان کا وہ تصور جو اس قسم کے فلسفے کو عام طور پر قابل قبول تھا، نیوٹن کے الفاظ میں یہ ہے "مطلق صحیح اور ریاضیاتی زمان بذات خود اور باعتبار ماہیت کسی بیرونی چیز سے کسی قسم کے تعلق کے بغیر رواں دواں ہے، زمان مطلق کی روانی تغیر پذیر نہیں ہوتی، حرکت خواہ تیز ہو یا سست یا بالکل مفقود ہو مدت ویسی کی ویسی رہتی ہے۔" زمان کے اس قسم کے تصور کے مطابق یہ لامتناہی ہے، یک رنگ ہے، یک بعدی ہے، مسلسل ہے اور اس قابل نہیں کہ لوٹ کے آسکے۔ برگساں نے زمان کی یک رنگی اور تسلسل پر خاص طور پر زور دیا، یہ ایک ایسا واسطہ ہے جو خالی ہے، بغیر کسی کیفیت کے ہے اور بالکل غیر جانبدارانہ طور پر یک رنگ ہے،

اس کے مختلف نکات کے مابین یوں امتیاز ہوتا ہے کہ بعض تو "اب" کہے جاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو "اب نہیں" کہلائے جاتے ہیں، یہ نکات یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ یہ یک رنگ و یک نوع واسطہ مکان ہے کہ وہ بھی ایک لامتناہی یک نوع، بے کیف اور تقسیم پذیر واسطہ ہے اور جس کے نکات کو "یہاں" اور "یہاں نہیں" کی حیثیت سے الگ الگ کیا جاتا ہے، یوں ممیز کرتے ہیں کہ مکان کو زمان کے کسی خاص لمحے میں اس کے ساتھ موجود قرار دیا جاتا۔ برگساں اس خیال کا حامی ہے کہ زمان کا یہ تصور خالص نہیں بلکہ اس میں تصور مکان کی آمیزش ہے لیکن اگر مکانیت مسائل حیات کی صحیح تعبیر نہیں اور زمان صحیح تصور پیش نہیں کرتی جو برگساں کے نزدیک خود حیات ہے تو پھر ہم اس کی ماہیت کو کہاں سے تلاش کریں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شعور میں اور دل حیات میں تلاش کرنا ہو گا۔ حقیقت کی صحیح ماہیت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ہمیں محض ظاہر ہی کا مشاہدہ نہیں کرنا بلکہ باطن کی خبر بھی لانا ہے، ہمیں اپنے آپ کو اس مقام پر لے جانا ہو گا جہاں سے حیات کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

اچھا تو اب ہمارے شعور کا مطالعہ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ ذات کے دو پہلو ہیں: ایک عمرانی اور ایک بنیادی، ذات کا وہ پہلو جو نفسیات میں زیر مطالعہ ہوتا ہے، عمرانی پہلو ہے اور جسے باعتبار مکان جانچا جاتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ حالتیں ایک دوسرے کے بعد آتی ہیں اور انہیں باعتبار کمیت تولا جا سکتا ہے اور ان کی تعیین کی جا سکتی ہے۔ عمرانی ذات کا زمان وہ زمان ہے جس کے بارے میں ہم "طویل" یا "مختصر" الفاظ استعمال کرتے ہیں اور جسے ایک ایسے خط مستقیم کی صورت میں متصور کیا جا سکتا ہے جو متعدد ایسے نقاط مکانی پر مشتمل ہو جو ایک دوسرے سے الگ ہوں اور ان کی حیثیت ایک سفر کے مختلف مراحل کی سی ہو لیکن جب ہم ذات کے زیادہ عمیق پہلوؤں سے بحث کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حالات کی حد بندیاں ختم ہو کے رہ جاتی ہیں اور قطعی طور پر واضح احساسات، ارادے اور تصاویر خیال کم واضح ہو جاتی ہیں اور ان کی کثرت میں کمی آ جاتی ہے۔ بنیادی ذات کی وحدت اس جرثومے کی وحدت کی مانند ہے جس میں اس کے آباء واجداد کے تمام تجربات جمع ہوتے ہیں، یہ تجربات کثرت کی آئینہ داری نہیں کرتے بلکہ مل جل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں جس میں ہر تجربہ کل کی تشکیل میں ممد و معاون ہوتا ہے۔ شعور کے حقائق کو اس طرح حیطہ تنظیم میں لے آنا زمان کی کارکردگی ہے اور یہی خود زمان بھی ہے۔

ذات کے ان دو پہلوؤں کے لحاظ سے ان کو سمجھنے کے بھی دو ہی طریقے ہیں۔ ہماری

عمرانی ذات یعنی ہماری زندگی کا وہ حصہ جس میں ہم گرد و پیش کی دنیائے مادی سے متعلق ہوتے ہیں، میکانکی اور تجزیاتی طریقے کے زیر اثر ہوتا ہے لیکن ہماری بنیادی ذات جو ہماری زندگی کا مرکز ہے، اس قسم کی تعبیر کی مخالفت کرتا ہے، یہ ذات صحیح معنوں میں بااختیار ہوتی ہے اور میرے نقطۂ نظر سے اس کا سمجھنا ممکن نہیں۔ اسی بات نے برگساں کو عقل اور وجدان کے مابین نہایت اہم خط امتیاز کھینچنے کی سجھائی۔ یہ مسئلہ کانٹ (Kant) کے فلسفے کی میراث تھا، عقل محض کی حدود کا جائزہ لیتے ہوئے کانٹ ایک ایسے نتیجے پر پہنچا جو درحقیقت ادراک حقیقت کے امکان سے انکار کے مترادف تھا۔ برگساں نے اس چیلنج کو قبول کر لیا اور اپنی لطیف و دقیق منطق کے ذریعے اس بات کو پایہ ثبوت تک پہنچانے کی کوشش کی کہ انسان حقیقت تک رسائی حاصل کر سکتا ہے لیکن عقل کے ذریعے سے نہیں۔ اس نے کانٹ سے اتفاق کیا کہ عقل اپنی طبیعت کے مطابق جو منطقی تجزیے کا تقاضا کرتی ہے، ان چیزوں کا ادراک نہیں کر سکتی جو منطقی استدلال کے ماورا ہوں لیکن اس کے بعد اس نے بڑا جرات مندانہ قدم اٹھایا اور یہ دعویٰ کیا کہ وجدان ہی وہ کنجی ہے جو نہ صرف حقیقت کے مخفی دروازے تک لے جاتی ہے بلکہ اسے کھول بھی دیتی ہے، ضرورت صرف اتنی ہے کہ ہم اس کے اندر جھانکیں اور اس چیز کو عیاں طور پر دیکھیں جسے کانٹ شے بذاتہ کہتا ہے۔ اس نئے طریقے یعنی وجدان کی مدد سے برگساں نے یہ ثابت کیا کہ حقیقت زمان محض ہے، وحدت ہے، مختار ہے اور تخلیقی ہے۔

اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لئے برگساں نے ارتقا کے بارے میں تمام مفروضات سے بحث کی جو حیاتیات کے مختلف ماہرین پیش کرتے ہیں۔ کلاسیکی توجیہہ کے مطابق ارتقا کا تصور یہ تھا کہ وہ ایک میکانکی عمل ہے جس میں عضویے کی اپنے ماحول سے مناسبت اور مطابقت ہی وہ معیار ہے جس سے وہ بقا کا سزاوار ہوتا ہے۔ ڈارون کے مطابق ارتقا کا عمل ان اتفاقی تغیرات کے ذریعے سے ظہور پذیر ہوتا ہے جن میں منفرد عضویے کو کوئی دخل نہیں ہوتا، وہ تغیرات جو سب سے زیادہ مطابق ماحول ہوتے ہیں، وہی باقی رہتے ہیں اور اپنے آپ کو دوبارہ جنم دیتے ہیں، تمام عمل محض اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ تغیرات بتدریج ہوں یا یک لخت معرض وجود میں آجائیں، دونوں صورتوں میں زندگی کا کام انفعالی اور سلبی ہوتا ہے، وہ اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کرتی۔ لیمارک (Lamarck) اور اس کے مقلدین کے نزدیک ماحول سے مطابقت ہی ارتقا کی رفتار کو معین کرتی ہے۔ جب آب و ہوا یا دوسرے عوامل کی بنا پر ماحول بدلتا ہے تو اسی اعتبار سے عضویوں پر بھی اثرات مترتب

ہوئے ہیں، وہ عضویے جو اپنے آپ کو نئے حالات کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں، بچ نکلتے ہیں باقی فنا ہو جاتے ہیں، اور مقامات پر اختلافات سے قطع نظر یہ دونوں توجیہات اس بات پر متفق ہیں کہ عمل ارتقا میکانکی طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ برگساں نے اس بات کے ثبوت میں کہ یہ دونوں کلاسیکی نظریے اس اعتبار سے ناکام ہیں کہ عمل ارتقا کی وضاحت کر سکیں، بیشمار ایسے واقعات کو پیش کیا جو حشرات الارض، حیوانات اور نباتات کے بارے میں اس کے گیارہ سالہ مشاہدے کا نتیجہ تھے۔ عام چیزوں کو نظرانداز کرتے ہوئے برگساں ایک بڑی ٹھوس مثال پیش کرتا ہے، وہ لکھتا ہے "یہ ایک ریڑھ والی ہڈی کے جانور کی آنکھ ہے اور اس کے ساتھ یہ ایک صدفی جاندار کی، دونوں میں وہی ضروری اجزا ہیں اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے عناصر پر مشتمل۔ ایک صدفے کی آنکھ میں بھی اسی طرح کا ایک عدسہ ہے، ایک پردہ شبکیہ ہے، اسی طرح پتلی کے باہر ایک پردہ ہے اور یہ سب اسی طرح خلیات سے بنے ہیں جس طرح ہماری آنکھ میں یہ چیزیں ہوتی ہیں۔ صدفوں کی ابتدا کے بارے میں ہمارا نظریہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، یہ بات متفق علیہ ہو گی کہ صدفے میں اتنی پیچیدہ آنکھ کے پیدا ہونے کے بہت پہلے وہ ریڑھ والی ہڈی کے جانوروں سے الگ ہو چکا تھا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں کی آنکھوں میں جو مشابہت ہے اس کی توجیہہ اور وضاحت کیوں کر پیش کی جائے(۴)؟ برگساں یہ بیان کرتا ہے کہ یہ دونوں نظریے اس بات میں ناکام رہتے ہیں کہ ارتقا کے ایک دوسرے سے منحرف دونوں سلسلوں میں آنکھ کے حیرت انگیز طور پر یوں موجود ہونے کی وضاحت کر سکیں اور پھر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ محض یہی بات کافی ہے کہ مادیت کا بطلان حاصل کر سکے۔ وہ لکھتا ہے "اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ زندگی مختلف ذرائع کے وسیلے سے ارتقا کے ایک دوسرے سے منحرف سلسلوں میں بالکل یکساں چیزیں پیدا کر سکتی ہے تو خالص مادیت کا بطلان ممکن ہے"۔(۵)

ان خاص مثالوں کے علاوہ برگساں نے ایک اور نقطہ پیش کیا جو اس کے دعوے کے مطابق ارتقا کے کلاسیکی نظریوں کی بنیاد ہی تباہ کر دیتا ہے۔ اگر بقائے اصلح اور مطابقت ماحول ہی ارتقا کے اصول ہیں تو اسے ختم ہوئے بہت عرصہ ہو جانا چاہیے تھا، بہت سے ادنیٰ درجے کے عضویے ایسے بھی ہیں جو اپنے آپ کو مکمل طور پر ماحول کے سانچے میں ڈھال چکے ہیں۔ یہاں سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ خود عمل ارتقا میں ایک تشویق موجود ہے جو اسے اپنی راہ پر گامزن رکھتی ہے، وہ لکھتا ہے "ایک ادنیٰ درجے کے عضویے کی کامیابی کا اندازہ جو ہماری ہی طرح ماحول کے سانچے میں ڈھل چکا ہے، اس بات سے لگایا جاتا ہے کہ وہ کتنی

کامیابی سے زندگی برقرار رکھتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب زندگی اپنے آپ کو ماحول کے سانچے میں ڈھالنے میں کامیاب ہو گئی تو پھر وہ اپنے آپ کو زیادہ پیچیدہ شکلوں میں ظاہر کرنے کا خطرہ کیوں مول لیتی رہتی ہے؟ جہاں کہیں مطابقت ماحول ممکن تھی زندگی وہیں کیوں نہیں رک گئی؟ کاروان ارتقا کیوں بڑھتا چلا گیا ہے؟ یہ تو اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے کہ زندگی ہی میں کوئی تشویق ایسی ہو جو اسے زیادہ بڑے خطرات مول لینے پر آمادہ کرتی ہو اور اس طرح سے وہ زیادہ اعلیٰ کارکردگی کی منازل تک لے جاتی ہو۔" یوں عام طور پر قابل قبول توجیہات کے برخلاف برگساں اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس عمل ارتقا کے پس پردہ زندگی کی ایک لگن کارفرما ہے۔ اب تک مفکرین کو صرف عضویات نامی کے اسام میں تغیرات کے ظاہری پہلوؤں سے تعلق تھا لیکن برگساں عمل ارتقا کے دل کی خبر لاتا ہے اور ایک تشویق حیات کو دریافت کرتا ہے جسے اس نے جوش حیات (Elan Vital) کا نام دیا ہے اور یہی جوش حیات ارتقا کے کٹھن رستے کو معین کرتا ہے۔ ان تغیرات کو اتفاقات سے وابستہ کر کے واضح کرنا بے معنی بات ہے کیوں کہ ان کے پس پردہ کوئی نہ کوئی ایسی غائیتی اہمیت ہے جس پر شبہے کی گنجائش نہیں۔ زندگی نے اپنے سامنے جو منزل رکھی ہوئی ہے اس تک پہنچنے میں بے شمار خطرات ہیں مگر کیا اس عمل ارتقا کی بھی کوئی منزل ہے؟ خیال ہو سکتا تھا کہ مادیت کو رد کرنے کے بعد برگساں غائیت کی پیش کردہ توجیہ کو قبول کر لے گا مگر یہ دونوں کو رد کر دیتا ہے۔ "میکانکی توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ماضی اور مستقبل کو حال کے قابل شمار تفاعلات گردانا جائے اور یہ تسلیم کیا جائے کہ ہر شے موجود ہے۔ اس مفروضے کی بنا پر ماضی، حال اور مستقبل کو کسی فوق البشری ذہانت کی نظروں تلے ہونا چاہیے کہ ان کا اندازہ لگ سکے(٦)۔" اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو پھر تغیر، نشوونما، ارتقا اور تخلیق کا کائنات میں کوئی مقام نہیں، تخلیقی فعالیت اور برجستگی بالکل ناممکن ہو جائے گی۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں غائیت کیا کہتی ہے؟ برگساں کے نزدیک انسانی فعالیت کو مقاصد اور منازل منتہا کے اعتبار سے جانچنا بھی اتنا ہی ناقص ہے، اس بات کا بھی اسی طرح انسان کی تخلیقی فعالیت پر اطلاق نہیں ہو سکتا جس طرح میکانکیت کا۔ غائیت کی ایک شکل وہ ہے جس میں اشیاء اور موجودات ایک معین پروگرام کے ماتحت اپنی انتہا تک پہنچتی ہیں جو اپنے مقررہ وقت پورا ہوتا ہے۔ یہاں بھی ہر شے ماضی، حال اور مستقبل، پہلے ہی سے معین ہیں اور جس چیز کو فعالیت کہا جاتا ہے وہ محض پہلے سے طے شدہ منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کا نام ہے۔ برگساں کا خیال ہے کہ غائیت کو سمجھ لیا جائے تو وہ بھی میکانکیت کی بدلی ہوئی

شکل ہے۔ ارتقا میں نشوونما کا مفہوم شامل ہے اور نشوونما کے لئے وہ تمام امکانات لازم آتے ہیں جو پہلے سے پیش نظر نہیں ہو سکتے۔ زندگی تاریخ ہے اور تاریخ اپنے آپ کو کبھی نہیں دہراتی، زندگی منحصر ہے تخلیقی ارتقا پر اور تخلیقی ارتقا نام ہے ایک دوسرے سے بالکل جدا اور الگ تھلگ کیفیتی تغیرات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے کا۔

اگر ارتقا کسی منصوبے کے تحت عمل میں آتی تو برگساں کا خیال ہے کہ فطرت میں مکمل ہم آہنگی ہوتی، اس کے برعکس ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فطرت میں ہم آہنگی، تنظیم اور انضباط کا فقدان ہے۔ جب زندگی کا آغاز ہوا تو اس وقت ہم آہنگی ضرور تھی کیوں کہ وہ ایک ہی تشویقی تقاضے کا نتیجہ تھی لیکن جوں جوں کاروان ارتقاء منزلیں طے کرتا چلا گیا توں توں تصادمات و انحرافات کو رہ ملتی گئی۔ ہم ماضی کی طرف نگاہ دوڑائیں تو زندگی کی راہ دیکھی جا سکتی ہے اور یوں معلوم ہو گا گویا زندگی کسی خاص منزل کی طرف گامزن ہے، یہاں تشویقی وحدت تو ملتی ہے لیکن وحدت تمنا نہیں، نئے واقعات کے تنوع اور انجانے پن کو بچانے کے لئے برگساں کو مجبوراً غائی نقطۂ نظر کو خیرباد کہنا پڑی۔ میکا نکیت کے حامیوں کے مانند غائیت کے داعی بھی ہم آہنگی کی وجوہات مستقبل کی بجائے ماضی میں تلاش کرتے ہیں مگر برگساں کے نزدیک یہ تشویق حیات، تکرار، یک رنگی اور موت کو وجود عطا کرنے کی بجائے جیسا کہ میکا نکیت کے حامی تصور کرتے ہیں، ایک تخلیقی جوش ہے جو ہر لمحے نئے اور ان دیکھے واقعات کو جنم دیتا رہتا ہے۔ اگر میکا نکیت کا نقطۂ نظر درست ہوتا تو ارتقاء مختلف حادثات کے ایک سلسلے کا نتیجہ ہوتی جنھوں نے مل جل کر زندگی کو موجودہ شکل دے دی لیکن برگسانی نقطۂ نظر سے اگرچہ منزل ارتقاء معین نہیں اس کے باوجود یہ ایک ایسے عمل کا نتیجہ ہے جو کسی ارادے کے فعل بالقصد کے مشابہ ہے۔ یہ اصلی اور حیاتی تشویق اس طریق پر سرگرم عمل ہوتی ہے کہ اس کی فعالیتوں کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا، کائنات ہر لمحے بڑھ رہی ہے اور مستقبل کے دروازے ہر وقت کھلے ہیں، زندگی ہر آن نئی نئی چیزیں پیدا کرتی ہے اور تازہ بتازہ تخلیقات کو وجود دیتی ہے، یہ ہر قدم ان دیکھے سمندروں کے سینے چیرنے پر تلی نظر آتی ہے اور اپنی راہیں خود متعین کرتی ہے۔ موجودات نامی کے مستقبل کے بارے میں اسی لئے پیشگوئی نہیں کی جا سکتی کہ تشویق حیات فعال و خلاق ہے، اگر تاریخ اسی قسم کے تخلیقی زندگی سے لبریز اور قبل وقوع نہ دیکھے جا سکنے والے واقعات کا مرقع ہے تو پھر ماضی اور حال کا ہر واقعہ اپنے مثال آپ ہے اور اس کا بعینہٖ دہرایا جانا ناممکن ہے، ماضی کو اس کی اصلی شکل میں از سرِ نو زندہ نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ زندگی ہمیشہ نئے اور تازہ

رستوں پر گامزن رہتی ہے۔

یہ تخلیقی تشویق جو ارادۂ محض یا شعور محض کے خصائص کی حامل ہے' بے روک ٹوک آگے نہیں بڑھتی' کسی ایک نقطے پر زندگی کا دھارا رکتا ہے اور زندگی ایک سپرنگ کی طرح بل کھا کے رہ جاتی ہے' یہ حرکت منعکس مادہ ہے۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت ایک لامتناہی تغیر اور روانی کا نام ہے لیکن مادہ ایک ایسی روانی اور زندگی کا وہ دھارا ہے جس کی سمت زندگی کے اصل دھارے سے بالکل الٹی جانب ہے۔ برگساں مادے اور حقیقت کے مابین تعلق کو مختلف استعارات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے' تشویق حیات ایک راکٹ ہے جس کا کچھ حصہ جل بجھ کر گر پڑتا ہے' اسے مادہ کہتے ہیں' یہ ایک فوارہ ہے جو ہر لمحے زیادہ تیزی سے اچھل رہا ہے' اس کا منہ فعالیت حیات ہے اور وہ قطرے جو گر پڑتے ہیں ان تخلیقی حرکات کی مانند ہیں جو اب سکون پذیر ہو گئی ہوں اور انہیں مادی سمجھنا چاہیے۔ اس لحاظ سے مادہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک روانی ہے لیکن اس کی سمت روح کی سمت سے بالکل الٹ ہے۔ روح کی روانی تخلیقی ارتقاء ہے اور مادے کی روانی ایک سکون کی جانب ہے اور اس حال کی جانب ہے جو ہر آن جدید سے جدید تر ہو رہا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ برگساں ان دونوں متخالف رجحانات پر اس قیاسی استدلال کی بنا پر پہنچا ہے جو ہمارے شعور کی حرکات سے مشابہت دینے پر پیدا ہوتا ہے۔ ذہن کا فطری رجحان مسلسل تخلیق' آزاد فعالیت اور اجزاء کے باہمی ربط کا تقاضا کرتا ہے لیکن جب یہ حرکت رکتی ہے تو اس کے برخلاف ایک اور حرکت کو نمود حاصل ہوتی ہے جو ہمیں تکرار' ضرورت اور وسعت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس طرح ایک فرد کا تجربہ کائناتی عضوے میں ظل پذیر ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور یوں برگسان مادے کی موجودگی کی وضاحت کرتا ہے۔

برگساں کے ہاں مادے کے وجود کا مسئلہ فختے (Fichte) کے ایک مسئلے سے ملتا جلتا ہے جو "غیر ایغو" کے ظہور کے متعلق ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں ان کو تسلی بخش طریقے سے واضح نہیں کر سکے۔ فختے نے بحث کی ابتداء خالص ایغو سے کی جس کے متعلق اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ کائنات کی کلید بردار ہے' شعور ذات میں اس نے حقیقت کا راز دریافت کیا' "میں ہوں" "میں موجود ہوں"' "جس طرح میں عمل کرتا ہوں" لیکن اس موضوع فعال ایغو میں سے غیر ایغو ایک معروض کا روپ دھارے ہوئے ظہور پذیر ہوتی ہے جو موضوع کی سرگرمیوں کو محدود کر دیتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غیر ایغو ہو ہی کیوں؟ فختے کا مسلک یہ ہے کہ اس سوال کا جواب خود ایغو کی ماہیت ہی میں مضمر

ہے جو لامتناہی فعالیت ہے' موضوع کی فعالیت اپنے آپ کو ظاہر کرنے کے لئے ایک ایسا معروض چاہتی ہے جسے وہ تسخیر کرے اور یوں وہ اپنے آپ سے ایک ایسی حقیقت پیدا کرتی ہے جو اسے محدود کر دے۔ برگساں کے نزدیک حقیقت ایک تخلیقی حرکت بھی ہے اور تشویق ارادہ محض بھی لیکن تجربہ اس بات کا شاہد ہے کہ یہ ارادہ محدود بھی ہے۔ برگساں کے نزدیک یہ اس بنا پر ہے کہ جوش حیات کی آزاد فعالیت کا رخ الٹ جاتا ہے مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس آزاد فعالیت کا رخ منعکس ہی کیوں ہو؟ اور اس روانی میں رکاوٹیں پیدا ہی کیوں ہوں؟ برگساں اس سوال کا کوئی صاف صاف جواب دینے سے قاصر ہے اور اس کی استعاروں سے بھری ہوئی زبان اس بات کا بین ثبوت ہے کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جسے سیدھے سادے منطقی استدلال کے ذریعے حل نہیں کیا جا سکتا' یہ ایک دلچسپ کائناتی فکر سے کوئی زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

برگساں اس مسئلے کو حل کرنے کے قابل ہے یا نہیں' اخلاقی نقطۂ نظر سے اہم بات ان دو قوتوں کا تصادم ہے۔ کائنات انہیں دو رخوں پر مشتمل ہے' ایک رخ قوت حیات کا ہے اور ایک اس قوت کا جو اسے پیچھے کی طرف لوٹاتی ہے۔ جب زندگی نے اپنے سفر کا آغاز کیا تو اس کی حیثیت ایک ایسی فعالیت کی تھی جو ایک کم نہ ہونے والا کل ہو لیکن دوران سفر میں اسے مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو ایک ایسی قوت ہے کہ اس کے بالکل برعکس حرکت پذیر ہے۔ انہیں دو متخالف حرکات کے ٹکراؤ سے ہماری کائنات معرض وجود میں آئی۔ خالص کشاکش کی دنیا وسعت میں تبدیل ہو جاتی ہے اور آزادی و اختیار ضرورت کا روپ دھار لیتے ہیں۔ حیات کامل ایک تغیر پیہم اور تخلیق دائم ہوتی لیکن مادہ اس میں وقفے اور رکاوٹیں پیدا کرتا رہتا ہے۔ اگر مادہ نہ ہو تو کشمکش کا وجود ہی دنیا سے اٹھ جائے۔ مساعی اسی وقت عمل میں آتی ہیں جب مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑے اور جب ایسی رکاوٹیں پیدا ہو جائیں جن کو مسخر کرنا لازم ہو۔ اس لحاظ سے قوت حیات کا امتحان مادے ہی کے وسیلے سے ہوتا ہے اور اس میں شدت تیزی بھی اسی کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ جب جوش حیات کو مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو اسے تسخیر کرنے کی راہیں تلاش کرتا ہے۔ یہ جبلتیں اور اعضاء جن کے ذریعے سے جوش حیات حشرات و حیوانات میں کام کرتا ہے' یہ ذہانت و عقل اور حواس کی موجودگی' سبھی کچھ وہ مختلف وسائل ہیں جو یہ تشویق اپنے مقصد کے حصول کے لئے استعمال میں لاتی ہے۔

جوش حیات ایک فعالیت ہے لیکن برگساں یہ نہیں بتاتا کہ آیا یہ باشعور ہے یا

بے شعور۔ دوران سفر میں اس فعالیت کو ایک ایسی فعالیت کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو اس کے مخالف ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یا تو ایک مفاہمت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ پودوں اور نباتات کی حالت سے عیاں ہے اور یا یہ جوش حیات (جو ارادہ یا اختیار کا دوسرا نام ہے) بتدریج اس فعالیت کو مسخر کرلیتا ہے جسے مادہ کہتے ہیں اور ایک ایسا عضویہ معرض تخلیق میں آتا ہے جو ان متنازعہ قوتوں کے مابین عارضی فیصلہ کرا دیتا ہے۔ مادے کو مسخر کرنے کے لئے جوش حیات کے سامنے دو راہیں کھلی ہیں: یا تو وہ فوری طور پر تسخیر کا کام سرانجام دے سکتا ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا آلہ کار بنائے جس سے تسخیر کا کام ہو سکے، دوسرا راستہ یہ ہے کہ وہ یہ کام ایک ایسے عضویے کی تخلیق کر کے سرانجام دے جس میں اگرچہ فطری طور پر یہ جبلت موجود نہ ہو لیکن وہ غیر نامی مادے کو اپنی ضروریات کے مطابق ڈھال کر اسے حاصل کرلے۔ نشوونما کا پہلا راستہ وہ ہے جو حشرات الارض کی صورت کو وجود دیتا ہے اور دوسری راہ وہ ہے جو ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں سے شروع ہو کر انسان پر ختم ہو جاتی ہے۔ پہلی حالت میں جبلت وسیلہ بنتی ہے، دوسری صورت میں ذہانت آلہ کار بنتی ہے، ان دونوں یعنی جبلی فعالیت اور ذہانت سے اس مسئلے کے دو مختلف حل عبارت ہیں جو اس وقت جوش حیات کو درپیش تھے جب اس نے مادے پر عمل پذیر ہونا شروع کیا۔ مسئلہ یہ تھا کہ مادے ہی سے وہ آلہ کار بنایا جائے جس سے آزادی حاصل ہو سکے اور جو بذات خود ایک تقاضا تھا، ایک ایسی مشین بنائی جائے جو میکانکیت پر فتح یاب ہو اور فطرت کے جبر سے فائدہ اٹھایا جائے تاکہ اس جال کو توڑا جا سکے جو اس نے پھیلا رکھا ہے(۷)۔ لہٰذا اگر قوت حیات انسان میں ذہانت کا روپ دھار لیتی ہے اور یوں تخفیف کا شکار ہو جاتی ہے تو یہ اپنے آخری مقصد کے حصول کے لئے نہایت ضروری ہے۔ ذہانت و عقل اس طرح مادے سے ہم آہنگ و یک رنگ ہو جاتی ہے کہ برگساں کے ہاں عقل یا مادی ہونے سے مراد ایک ہی ہے، وہ قوت جو مادے کو چیر کر اپنی راہ تراشتی ہے، اس بات کو گوارا کرلیتی ہے کہ خود مادے ہی کا روپ دھار لے اور مادے ہی کی سطح پر آجائے تاکہ وہ آخر کار اس کو مسخر کرپائے جسے ایک وقت خود اس نے اپنا منظور نظر بنایا تھا، آزاد و خود مختار فعالیت کی نشوونما کی راہ میں عقل قوت حیات کا ایک مرحلہ ہے۔ مادہ عقل کی ہیئت معین نہیں کرتا جیسا کہ سپنسر کا خیال تھا اور نہ کانٹ کے نقطۂ نظر کے مطابق عقل اپنی قبا مادے کو اڑھا دیتی ہے اور نہ لائبنیز (Liebnitz) کے تصور کے مطابق مادے اور عقل پہلے سے قائم شدہ کسی ہم آہنگی کی بنا پر ایک دوسرے کو منضبط کرتے ہیں بلکہ مادہ اور عقل بتدریج ایک دوسرے سے رنگ پکڑتے

رہے ہیں اور آخر کار ایک مشترکہ صورت میں نمودار ہوئے ہیں۔ گویا قوت حیات نے جان بوجھ کر بڑی چالاکی سے ایک خاص مقصد کے پیش نظر مادے کا روپ دھارا تھا۔ یہ عارضی تنزل اسی لحاظ سے ضروری ہو جاتا ہے کہ روح مادے کے نظم و ضبط سے آگاہ ہو سکے اور اسے مسخر کر سکے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب فتح حاصل کرنے کے لئے ذرا جھکا جائے(۸)۔

برگساں کے خیال کے مطابق' جوش حیات کے یہ دونوں طریقے یعنی جبلت اور عقل ارتقاء کے ایک ہی سلسلے میں ظاہر نہیں ہوتے۔ وہ اس عام نقطۂ نظر پر بڑی کڑی نکتہ چینی کرتا ہے جو دور جدید کے اکثر ماہرین حیاتیات اور ارسطو کے ہاں ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے "وہ بنیادی غلطی جو ارسطو کے وقت سے اب تک فطرت سے متعلق مختلف فلسفوں کو خراب کرتی رہی ہے' یہ ہے کہ مخلوقات نباتی' جبلی اور عقلی میں ایک ہی میلان کے نشوونما کے مختلف درجات تلاش کئے جائیں حالانکہ وہ ایک فعالیت کے تین مختلف رخ ہیں جس نے اپنی نشوونما کے دوران میں اپنے آپ کو یوں منقسم کر لیا ہے"(۹)۔

برگساں کہتا ہے کہ جبلت اور عقل' ارتقاء کی دو مختلف راہوں پر اپنی ترقی یافتہ شکل میں ظاہر ہوئی ہیں اور ہر ایک سے اسی ایک مسئلے کا حل ظاہر ہوتا ہے جس کا تعلق ذہن کے مادے پر فتح یاب ہونے سے ہے۔ ابتدا میں وہ اس ذوق تخلیق کا جزو تھے جو زندگی میں مخفی اور خلقی طور پر موجود تھا۔ اس لحاظ سے یہ ایسی قابلیتیں ہیں جو ایک دوسرے کا تکملہ ہونے کے باوجود ایک دوسری کی مخالف ہیں۔ عقل و ذہانت کا تعلق مادے کی صورت سے ہے' جبلت زندگی کی فعالیت سے متعلق ہے۔ اگرچہ انسان جسے ذہانت و عقل سے بہرہ یاب کیا گیا' مادیت اور میکانکیت کی جانب مائل ہے لیکن پھر اس کی زندگی کی اصلی قوت اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے باطن پر ذرا گہری نظر ڈالے' وہ عقل محض نہیں' وہ اپنے اس مبدے کو مطلقاً نہیں بھولا جہاں سے اس نے حیوان ناطق کی حیثیت سے لباس وجود حاصل کیا' "اب بھی اس کے دل میں اس مشیت کی دھڑکن کبھی کبھی سنائی دیتی ہے (اگرچہ ہوتی بڑی مدھم ہے) جس نے اسے پیدا کیا اور جو لاتعداد عالموں کا سراغ لگاتی ہے۔ اسے اس انتشار اور پراگندگی کا مقابلہ کرنا چاہیے جو مادہ نے پیدا کی ہے اور جس نے اس کی روح کو ایک گہرے خواب میں مبتلا کر دیا ہے' اسے اپنی مشیت اور ارادے کی جانب لوٹنا چاہیے اور اس کی آواز پر کان دھرنے چاہئیں۔ اسی طرح اس میں پیدا شدہ تناقضات کا خاتمہ ہو گا اور وہ محسوس کرے گا کہ وہ ایک کائناتی ارادے کی ایسی زندگی بسر کر رہا ہے کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو

اس مقام پر پہنچا دیا جو حیات کائنات، ارادہ کلی اور ترقی عالم کا نقطہ اصل ہے۔ ہم سب کے سب انسان ہونے کی جہت سے فطری طور پر دستکار ہیں لیکن اس کے ساتھ فوق البشری خصائص کے حامل ہونے کی بنا پر کم و بیش فن کار بھی ہیں۔ گریزپا جبلتیں اور حقیقت کا جلوۂ باطن اسی دستکاری کے شور و غوغا میں نظر آتا ہے جس میں مادے سے واسطہ پڑتا ہے تو روح کا دخل دینا بھی لازم آتا ہے۔ ہمیں ان دونوں کو نشوونما دینا چاہیے تبھی ہم زندگی کا روئے زیبا صاف صاف دیکھ پائیں گے۔"

کلیہ حیات تخلیقی فعالیت کی طرف راہ پیما ہوتا ہے تو اسے مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اسی مزاحمت سے زندگی کا اصل مسئلہ ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس کے بعد یہ کلیہ حیات زیادہ سے زیادہ آزادی حصول کے مقصد معین کے پیش نظر کارفرما ہوتا ہے۔ مادے کی موجودگی اس کی ترقی کی راہ میں کسی حد تک حائل تو ضرور ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ مزاحمت کارآمد بھی ثابت ہوتی ہے۔ منزل آزادی و اختیار تسخیر مادہ ہی کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ صرف انسان ہی ہے جس میں اس تشویق نے اپنے مقصد کے حصول میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کرلی ہے، صرف انسان ہی صاحب اختیار ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ اس کے دماغ کا تانا بانا بڑے عجیب و غریب انداز سے پرپیچ اور پیچیدہ ہے۔ میکانکیت کی راہ سے منزل اختیار حاصل ہوتی ہے، اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان ہی منزل ارتقاء ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ پہلے سے طے شدہ کوئی منصوبہ انسان کی ذات میں شرمندہ عمل ہو سکا ہے، وہ اختیار جو شعور نے مادے سے رابطے کے بعد کھو دیا تھا، انسان کی ذات میں از سر نو مکمل طور پر حاصل ہو گیا ہے۔ انسان لازماً عقل و ذہانت کا پتلا ہے، اگر انسان کو تسخیر مادہ کے فرض سے عہدہ برآ ہونا ہے تو اس کے لئے ایسا ہونا امر لازم ہے۔ ہر لحاظ سے مکمل انسانیت وہ ہے جس میں عقل و ذہانت کو وجدان کی پشت پناہی حاصل ہو اور جس میں عقل و وجدان دونوں کو نشوونما کا پورا موقع ملے(۱۰)۔ برگساں کے نزدیک فلسفی انسان کامل سے نزدیک ترین ہو گا، فلسفی مادے کو یوں مسخر نہیں کرتا کہ اسے درخور اعتناء ہی نہ گردانے بلکہ اس کا طریقہ ہے کہ وہ بڑے صبر و سکون سے اس کا مفہوم تلاش کرتا ہے۔ بہرحال ارتقاء کو منزل خرد سے آگے بڑھنا لازم ہے، عقل وسیلہ تو ضرور ہے لیکن منتہا نہیں۔ اس کے حصول کے بعد ہمیں اپنا رخ نور ابد کی جانب موڑ لینا چاہیے اور اس کے لئے وجدان کو وسیلہ بنانا چاہیے۔ یہی ایک صورت ہے کہ ہم اپنے آپ میں سرچشمہ حیات کے اثرات پا سکیں، تبھی ہم صحیح تخلیقی اختیار کی اہمیت کا احساس کر پائیں گے

اور انسانیت کی کائناتی زندگی میں شرکت سے آگاہ ہو سکیں گے اور پھر ہمیں اس بھرپور انسانیت میں تنہائی کا احساس نہ ہو گا' نہ یہ خیال ہی پیدا ہو گا کہ انسانیت اس فطرت میں یکہ و تنہا ہے جس پر اس کا سکہ چلتا ہے۔ جس طرح ہر ذرۂ خاک پورے نظام شمسی سے تعلق رکھتا ہے اور اس تنزل کی حرکت مسلسل بھی اس کے ساتھ ہے جس کا دوسرا نام مادی ہوتا ہے' اسی طرح تمام موجودات نامی جو ابتدائے آفرینش سے اب تک ظہور پذیر ہوئے ہیں خواہ وہ کسی بھی زمانے اور مقام سے تعلق کیوں نہ رکھتے ہوں' اس اشتیاق سے پوشیدہ نہیں جو مادے کی حرکت معکوس ہے اور بذات خود ناقابل تقسیم تمام جاندار ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور تمام کے تمام ایک ناقابل تقسیم محرک کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ حیوانات کو نباتات سے سہارا ملتا ہے' انسان حیوانات سے فائدہ حاصل کرتا ہے اور ساری کی ساری انسانیت باعتبار زمان و مکان' ایک لاتعداد فوج کی حیثیت رکھتی ہے جو ہمارے چاروں طرف سرپٹ دوڑ رہی ہے اور ایک ایسا بلہ بول رہی ہے جو ہر قسم کی مزاحمت پر غالب آنے کی قابلیت رکھتا ہے اور ہر رکاوٹ کو دور کرنے کی صلاحیت خواہ یہ رکاوٹ موت ہی کیوں نہ ہو(۱۱)۔

(۳)

قرآن مجید میں بھی بعض بڑی معنی خیز آیات ملتی ہیں جن سے حقیقت کی ماہیت پر بڑی روشنی پڑتی ہے:

یکور الیل علی النہار و یکور النہار علی الیل۔ (سورۂ زمر)

ولہ اختلاف اللیل و النہار (سورۂ مومنون)

ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل والنہار لا یات لاولی الالباب (آل عمران)

یزید فی الخلق مایشاء (سورۂ فاطر)

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات اس بات پر زور دیتی ہیں کہ مسلمان ان آیات خداوندی پر غور و فکر کریں اور اندھوں اور بہروں کی مانند ان کے پاس سے نہ گزر جائیں۔ کائنات کے بارے میں یہ بیان جس میں اسے اصلاً حرکی اور محدود ہونے کے باوجود قابل نشوونما دکھایا گیا ہے' یونان کے سارے فلسفے کے برخلاف تھا جس نے آغاز میں فکر اسلامی پر

اس مقام پر پہنچا دیا جو حیات کائنات' ارادہ کلی اور ترقی عالم کا نقطہ اصل ہے۔ ہم سب کے سب انسان ہونے کی جہت سے فطری طور پر دستکار ہیں لیکن اس کے ساتھ فوق البشری خصائص کے حامل ہونے کی بنا پر کم و بیش فن کار بھی ہیں۔ گریزپا جبلتیں اور حقیقت کا جلوۂ باطن اسی دستکاری کے شور و غوغا میں نظر آتا ہے جس میں مادے سے واسطہ پڑتا ہے تو روح کا دخل دینا بھی لازم آتا ہے۔ ہمیں ان دونوں کو نشوونما دینا چاہیے تبھی ہم زندگی کا روئے زیبا صاف صاف دیکھ پائیں گے۔"

کلیہ حیات تخلیقی فعالیت کی طرف راہ پیما ہوتا ہے تو اسے مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے' اسی مزاحمت سے زندگی کا اصل مسئلہ ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس کے بعد یہ کلیہ حیات زیادہ سے زیادہ آزادی حصول کے مقصد معین کے پیش نظر کارفرما ہوتا ہے۔ مادے کی موجودگی اس کی ترقی کی راہ میں کسی حد تک حائل تو ضرور ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ مزاحمت کارآمد بھی ثابت ہوتی ہے۔ منزل آزادی و اختیار تسخیر مادہ ہی کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ صرف انسان ہی ہے جس میں اس تشویق نے اپنے مقصد کے حصول میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کر لی ہے' صرف انسان ہی صاحب اختیار ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ اس کے دماغ کا تانا بانا بڑے عجیب و غریب انداز سے پر پیچ اور پیچیدہ ہے۔ میکانکیت کی راہ سے منزل اختیار حاصل ہوتی ہے' اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان ہی منزل ارتقاء ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ پہلے سے طے شدہ کوئی منصوبہ انسان کی ذات میں شرمندہ عمل ہو سکا ہے' وہ اختیار جو شعور نے مادے سے رابطے کے بعد کھو دیا تھا' انسان کی ذات میں از سر نو مکمل طور پر حاصل ہو گیا ہے۔ انسان لازماً عقل و ذہانت کا پتلا ہے' اگر انسان کو تسخیر مادہ کے فرض سے عہدہ برآ ہونا ہے تو اس کے لئے ایسا ہونا امر لازم ہے۔ ہر لحاظ سے مکمل انسانیت وہ ہے جس میں عقل و ذہانت کو وجدان کی پشت پناہی حاصل ہو اور جس میں عقل و وجدان دونوں کو نشوونما کا پورا موقع ملے (۱۰)۔ برگساں کے نزدیک فلسفی انسان، کامل سے نزدیک ترین ہو گا' فلسفی مادے کو یوں مسخر نہیں کرتا کہ اسے درخور اعتناء ہی نہ گردانے بلکہ اس کا طریقہ ہے کہ وہ بڑے صبر و سکون سے اس کا مفہوم تلاش کرتا ہے۔ بہرحال ارتقاء کو منزل خرد سے آگے بڑھنا لازم ہے' عقل وسیلہ تو ضرور ہے لیکن منتہا نہیں۔ اس کے حصول کے بعد ہمیں اپنا رخ نور ابد کی جانب موڑ لینا چاہیے اور اس کے لئے وجدان کو وسیلہ بنانا چاہیے۔ یہی ایک صورت ہے کہ ہم اپنے آپ میں سرچشمہ حیات کے اثرات پا سکیں' تبھی ہم صحیح تخلیقی اختیار کی اہمیت کا احساس کر پائیں گے

اور انسانیت کی کائناتی زندگی میں شرکت سے آگاہ ہو سکیں گے اور پھر ہمیں اس بھرپور انسانیت میں تنہائی کا احساس نہ ہو گا' نہ یہ خیال ہی پیدا ہو گا کہ انسانیت اس فطرت میں یکہ و تنہا ہے جس پر اس کا سکہ چلتا ہے۔ جس طرح ہر ذرۂ خاک پورے نظام شمسی سے تعلق رکھتا ہے اور اس تنزل کی حرکت مسلسل بھی اس کے ساتھ ہے جس کا دوسرا نام مادی ہوتا ہے' اسی طرح تمام موجودات نامی جو ابتدائے آفرینش سے اب تک ظہور پذیر ہوئے ہیں خواہ وہ کسی بھی زمانے اور مقام سے تعلق کیوں نہ رکھتے ہوں' اس اشتیاق سے پوشیدہ نہیں جو مادے کی حرکت معکوس ہے اور بذات خود ناقابل تقسیم تمام جاندار ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور تمام کے تمام ایک ناقابل تقسیم محرک کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ حیوانات کو نباتات سے سہارا ملتا ہے' انسان حیوانات سے فائدہ حاصل کرتا ہے اور ساری کی ساری انسانیت باعتبار زمان و مکان' ایک لاتعداد فوج کی حیثیت رکھتی ہے جو ہمارے چاروں طرف سرپٹ دوڑ رہی ہے اور ایک ایسا بلہ بول رہی ہے جو ہر قسم کی مزاحمت پر غالب آنے کی قابلیت رکھتا ہے اور ہر رکاوٹ کو دور کرنے کی صلاحیت خواہ یہ رکاوٹ موت ہی کیوں نہ ہو (۱۱)۔

(۳)

قرآن مجید میں بھی بعض بڑی معنی خیز آیات ملتی ہیں جن سے حقیقت کی ماہیت پر بڑی روشنی پڑتی ہے:

یکور الیل علی النہار و یکور النہار علی الیل۔ (سورۂ زمر)

ولہ اختلاف اللیل و النہار (سورۂ مومنون)

ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل والنہار لا یات لاولی الالباب (آل عمران)

یزید فی الخلق مایشاء (سورۂ فاطر)

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات اس بات پر زور دیتی ہیں کہ مسلمان ان آیات خداوندی پر غور و فکر کریں اور اندھوں اور بہروں کی مانند ان کے پاس سے نہ گزر جائیں۔ کائنات کے بارے میں یہ بیان جس میں اسے اصلاً حرکی اور محدود ہونے کے باوجود قابل نشوونما دکھایا گیا ہے' یونان کے سارے فلسفے کے برخلاف تھا جس نے آغاز میں فکر اسلامی پر

بڑا گہرا اثر ڈالا تھا۔ افلاطون کے نزدیک حقیقت مطلقہ یعنی عالم اعیان سکونی' ناقابل تغیر ہے جو اس دنیائے کون و مکان سے ماوراء ہے۔ اس کے خیال میں تغیر اور حرکت مجاز کے آئینہ دار تھے مگر سوال پیدا ہوتا تھا کہ یہ تغیر اور یہ حرکت جو اس دنیائے مجازی کے خصائص ہیں' کہاں سے پیدا ہو گئے؟ افلاطون اس سوال کا جواب دینے سے قاصر تھا اور افلاطون کے نظریے سے اس نقص یعنی حرکیت کے فقدان کو دور کرنے کی خاطر ہی ارسطو نے یہ فرض کیا کہ خدا حرکت کا اصول اولین اور کائنات کا محرک اعلیٰ ہے مگر ماہیت حقیقت کا جو تصور ارسطو نے پیش کیا' وہ بھی اس بات کی توجیہ کرنے کے اعتبار سے اسی قدر ناقص تھا جس کی وضاحت اس کے پیش نظر تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو کے نزدیک خدا محرک اعلیٰ ہے لیکن اس کی فعالیت بھی عدم فعالیت سے کم نہیں' ارسطو اسے 'فعالیت سکون' کہتا ہے۔ خدا خود حرکت سے عاری ہے' ارسطو کا خدا جو اس دنیا سے کہ تکلیف و مصائب ، تغیر و تبدل' اور سرد و گرم زمانے کا مجموعہ ہے' بالکل الگ تھلگ ہے اور اپنی مخلوقات سے کوئی دل چسپی نہیں' دراصل خدا نہیں بلکہ ایک میکانکی اصول جو کچھ نہیں کرتا ہے اس لئے خود بھی کچھ نہیں۔ اصل میں یونانیوں نے اپنے ذہنوں میں حقیقت کا جو نقشہ جمایا تھا' وہ بہ تمام و کمال سکونی تھا اور قرآن کے پیش کردہ تصور سے بالکل مختلف تھا۔ زندگی کا یہ تصور کہ وہ تخلیقی' مسلسل اور حرکی عمل ہے' یونانی مزاج کے لئے بالکل اجنبی بات تھی۔ ہر چند کہ بعض دوسرے مفکرین مثلاً ہراقلیطس (Heraclitus) نے تغیر اور حرکت کو حقیقی گردانا مگر اس کے باوجود یہ تخلیقی اور حرکی تغیر نہ تھا بلکہ دوری تھا جس کی نہ کوئی ابتداء تھی اور نہ انتہا: اس دنیا کی ہر شئے' بہ تکرار آنے والی ابد تک اپنے محور پر گھومنے والی اور ایک حرکت دوری کی پابند تھی۔ اسلام کے نزدیک اور حقیقت تو یہ ہے کہ تمام سامی مذاہب مثلاً عیسائیت اور یہودیت کے نزدیک' دنیا کو ایک تاریخی تکمیل کی حیثیت سے متصور کیا گیا ہے۔ زندگی کا حرکی تصور جو اسلام نے پیش کیا بعض ایسے بنیادی افکار کا ثمرہ تھا جن کے لئے فکر یونان کے ایوان میں کوئی مقام نہ تھا' ان میں پہلی بات خیر و شر میں انتخاب کرنے کا وہ اختیار تھا جس کا ہر فرد بشر حامل ہے اور جس کی بنا پر وہ اپنے تمام اعمال کا اخلاقی طور پر ذمہ دار ہے۔ وہ دنیا جس میں شر کا وجود ہی نہ ہو' جس میں آزادی انتخاب ہی نہ ہو' ایک ایسی دنیا ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں' جو محض تکمیل ہے' ہر لحاظ سے مکمل سلطنت الوہی' ایک کامل کائنات ہے اور یہ بات قرآنی روح کے منافی ہے۔ اس قسم کی دنیا میں زندگی کے بارے میں اس تصور کا پیدا ہونا ممکن ہی نہیں کہ وہ یہ ایک پیہم تخلیقی اور حرکی عمل ہے۔ یونانی اختیار کے صحیح مفہوم

سے واقف ہی نہ تھے، تمام یونانی افکار پر تقدیر کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کا خیال حاوی تھا، ان کے نزدیک ہیئت ہمیشہ مافیہ سے زیادہ اہم ہوتی تھی۔ دوسرا بنیادی تصور منتہائے زندگی کے نظریے سے تعلق رکھتا ہے۔ حیات کو ایک حرکت مہمہ کی حیثیت سے متصور کرنے کے لئے یہ بات لازم ہے کہ ہم منتہائے حیات، اس کی تکمیل اور دیگر لوازمات کے بارے میں کوئی واضح نظریہ رکھتے ہوں، معاد کے بارے میں کسی واضح تصور کے بغیر عمل حیات کو حرکی تصور کرنا ناممکن ہو گا۔ ایک ایسا عمل ارتقا جس کا نہ کوئی معین سرانجام ہو اور نہ اس قسم کا کوئی انجام پیش نظر ہو، اس پر حرکت دوری کی حکمرانی لازم آتی ہے۔ فکر یونان پر یہ تصور حاوی تھا کہ واقعات تکرار کے حامل ہیں اور قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ واقعات فوری طور ظہور پذیر ہوتے ہیں، اپنی مثال آپ ہوتے ہیں، تکرار ان کی خو نہیں ہوتی، اور باتوں سے قطع نظر اسی ایک بات نے عمل حیات اور حقیقت کے بارے میں حرکیت کا تصور پیش کیا ہے۔

حقیقت کے اس حرکی اور تخلیقی پہلو پر توجہ دلانے کے لئے قرآن بار بار اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کائنات ہر آن متغیر اور پیہم نمو پذیر ہے۔ یہی وہ خیال ہے جسے اقبال نے نہایت خوب صورتی سے اس شعر میں پیش کیا ہے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

وہ آئن سٹائین (Einstein) کے نظریہ اضافیت سے اپنے دعوے کی دلیل حاصل کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ "آئن سٹائن یہ بات کہنے میں بالکل حق بجانب ہے کہ کائنات محدود ہوتے ہوئے بھی بے پایاں ہے۔" یہ محدود اس لحاظ سے ہے کہ خدا کے لامتناہی شعور کا ایک ایسا رخ ہے جو چشم زدن کے لئے ہے (قرآن کے الفاظ میں شان کہنا چاہیے)(۱۲) اور بے پایاں اس اعتبار سے کہ خدا کی قوت تخلیق بے حد اور لامتناہی ہے، اس بات کو ظاہر کرنے کا قرآنی طریقہ یہ ہے کہ کائنات ہر لمحہ بڑھ رہی ہے۔ یہ سیدھی سادی بات جس کا قرآن مجید میں ذکر ہے، ان تمام استخراجی طریقہ ہائے فکر کے لئے جو قبل اسلام موجود تھے ایک ضرب کاری کا حکم رکھتی تھی اور حرکت زمان کے دوری تصور کے بارے میں جو فکر کے تمام آریائی طریقوں کا جزو مشترک تھا، دشمن جان تھی(۱۳)۔ ان اشعار میں وہ اسی خیال کا اظہار فرماتے ہیں:

کران او درون است و بروں نیست
درونش پست بالا کم فزوں نیست

درونش خالی از بالا و زیر است
ولی بیرون او وسعت پذیر است (۱۴)

برگساں کی تقلید میں اقبال حقیقت کی ماہیت اصلی کو ہمارے شعوری تجربات کی روشنی میں معین کرنے کی جستجو کرتے ہیں کیوں کہ یہ شعوری تجربات وجود کی وہ حالت ہیں جو اقبال کے دعوے کے مطابق ہمیں حقیقت سے دوچار کر دیتی ہے(۱۵)۔ اگر ہم اپنی خودی اور اپنی ذات کا زیادہ عمیق مطالعہ کریں تو حقیقت اپنی تمام رعنائیوں سمیت ہمارے سامنے جلوہ گر ہو جائے گی:

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
بناخن سینہ کاویدن بیاموز

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

اسرار ازل جوئی بر خود نظری کن
یکتائی و بسیاری، پنہائی و پیدائی

برگساں رقمطراز ہے "میں مختلف احوال سے گزرتا ہوں، گرمی و سردی کا مزا چکھتا ہوں، گاہے خوش و خرم ہوتا ہوں گاہے رنجور، کبھی کام میں مصروف ہوں کبھی بے کاری سے دل بہلاتا ہوں، تاثرات حسی اور احساسات، ارادہ اور تصورات، یہ ہیں وہ تغیرات جن میں میرا وجود منقسم ہوتا ہے اور جو اسے اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔ اس طرح میں مسلسل تغیرات کا نشانہ بنتا رہتا ہوں"(۱۶)۔ حیات داخلی کے تجزیے سے اخذ کردہ اس نتیجے سے اقبال اتفاق کرتے ہیں کہ اس میں کوئی شے ایسی نہیں جو سکونی اور غیر متحرک ہو، سب کچھ اک حرکت پیہم ہے، مختلف احوال کا ایک دھارا ہے کہ ختم نہیں ہوتا، ایک دمادم روانی ہے جس میں کوئی مقام ایسا نہیں جہاں یہ روانی رک جائے اور دم لے:

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

زندگی کا یہی مسلسل، ہر دم متغیر و ترقی پذیر پہلو ہے جسے برگساں دوران کا نام دیتا ہے۔

مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ سکون و ثبات اور عدم محرک واقعی فریب نظر ہیں۔ ایک عام انسان کے نزدیک یہ بات بالکل بیہودہ ہو گی کہ ان جزوں سے انکار کر دیا جائے جنہیں اس کی آنکھیں دیکھیں اور ان کی عقل جن کی تصدیق کرے۔ اقبال اور برگساں دونوں، واقعات اور استدلال کی شہادت کا بطلان نہیں کرتے، ان کے نزدیک سوال یہ نہیں کہ ہم اپنے حواس کے ذریعے دنیائے ظاہری کی جو چیزیں دیکھتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں، ان کے نزدیک تو مسئلہ اس طریقے سے تعلق رکھتا ہے جس سے ہم کائنات کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ طریقہ جو ہم غور و فکر کے لئے اختیار کریں گے آخرکار ان معروضات ہی کے ذریعے طے ہو گا جو ہمارے سامنے ہوں گی اگر ہم محض اپنے مادی گرد و پیش سے بحث کرنا چاہیں، تو کائنات کے بارے میں وہ نقطۂ نظر عملی طور پر درست اور مفید ہو گا جسے عام سوجھ بوجھ تسلیم کرتی ہے اور جس کے لحاظ سے کائنات سکونی اور ثباتی اشیاء پر مشتمل ہے لیکن اگر ہمیں حقیقت اولیٰ کی جستجو کرنا ہے تو یہ راہ ہمیں کہیں بھی نہ لے جائے گی، اس کے ذریعے ہم تناقضات کی ایسی بھول بھلیوں میں گم ہو جائیں گے جن سے نکلنا ناممکن ہو جائے گا۔ ان دو الگ الگ مقاصد کے مطابق مشاہدہ کائنات کے دو طریقے ہیں: ایک کے ذریعے ہم معروضات کا اس اعتبار سے مشاہدہ کرتے ہیں کہ ان کا دوسری معروضات سے کیا واسطہ اور کیا علاقہ ہے، اس طرح سے ان میں تکرار بھی دکھائی دے گی اور بڑی واضح کثرتیت اور مکانیت کا سراغ بھی ملے گا۔ پھر ان کے علاوہ واقعات ماضی کا تذکرہ بھی ہمیں ان معروضات کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے، جب ہم مڑ کر ان پر نظر دوڑاتے ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے گویا ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور باعتبار وقوع ان کو ترتیب دے دیا گیا ہے، جب ہم اپنے آپ کو بغور دیکھتے ہیں تو یہ بالکل مختلف حالتیں معلوم ہوتے ہیں۔ جوں جوں ہم تجزیہ کرتے ہیں توں توں یہ زیادہ واضح اور زیادہ الگ تھلگ نظر آنے لگتے ہیں، یوں بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان

میں سے کئی ایک نے پہلی کسی حالت کو دہرایا ہے لیکن اگر ہم ذرا زیادہ عمیق مطالعہ کریں تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان میں باہمی نفوذ و سرایت کا رجحان بھی موجود ہے۔ ہماری زندہ و فعال ذات مختلف احوال میں منقسم نہیں' یہ تمام احوال ایک دوسرے میں یوں نفوذ کر جاتے ہیں کہ ان سے ایک تسلسل محض' اک ناقابل تقسیم اور دائمی تغیر عبارت ہوتا ہے۔ اس غیر مختتم تغیر میں ایک لمحہ بھی ایسا نہیں جو کسی پہلے لمحے جیسا ہو' ماضی اور حال ہی میں ایک کامل کیفیاتی رنگا رنگی اور تباین کا پتا چلتا ہے' کوئی تاثر حسی اور کوئی احساس اپنے آپ کو کبھی نہیں دہراتا' حال ہمیشہ نیا اور آنکھوں سے اوجھل ہوتا ہے' اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ ماضی اسے ایک ترتیب بخش دیتا ہے اور عمومی زندگی اس میں یوں جان ڈال دیتی ہے کہ ایک ہی حالت مکمل ذات کا اظہار کر سکے۔ یہی ناقابل تقسیم تسلسل تغیر صحیح زندگی کا خاصہ ہے' یہ وہ لمحات ہیں جن میں مختلف تجربات سے ہم کنار ہوتا ہے اور صحیح معنوں میں زندگی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنی شعوری زندگی کو بے نقاب کر دیتا ہے' یہاں ماضی' حال اور مستقبل میں کوئی بین فرق نہیں ہوتا۔ وہ چیز جو ہمیشہ اس پیہم تغیر کے عمل سے بیگانہ رکھتی ہے' ہماری وہ مصروفیات ہیں جو ہمیں خارجی دنیا سے متعلق رکھتی ہیں۔ ہماری روزمرہ کی زندگی کی ضروریات اس بنیادی حقیقت کے گرد ایک پردہ سا ڈال دیتی ہیں اور ہم مسلسل تغیر کی بجائے بین اور سکونی معروضات کا مشاہدہ کرتے ہیں' وقت ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم ہو جاتا ہے اور واقعات وقوع پذیر ہوتے ہوئے یوں معلوم ہوتے ہیں گویا یکے بعد دیگرے آ رہے ہیں۔ زمان کا یہ تصور غلط ہے' اس میں مکان کی آمیزش ہے اور مابعد الطبیعیات کے میدان میں ان تمام مشکلات کا سرچشمہ ہے جو حل ہونے میں آتی ہی نہیں۔ تغیر اور حرکت کے مجاز کے بارے میں زینو (Zano) نے جو ثبوت پیش کیا تھا' وہ زمان کے اسی غلط تصور پر مبنی تھا۔ جب تغیر کے ناقابل تقسیم عمل کو مختلف اجزائے تکملہ میں تقسیم کر دیا جائے تو وہ بے حرکت اعمال کا ایک سلسلہ بن کے رہ جاتا ہے اور ہم ایک ایسا نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں جو قطعی طور پر متناقض ہوتا ہے۔ اصل میں زینو نے جو بات ثابت کی وہ حرکت اور تغیر کا مجازی ہونا نہیں تھی بلکہ یہ بات تھی کہ تغیر کی صحیح ماہیت کو اس زمان مکانی کے ذریعے نہیں سمجھا جا سکتا' زمان کا یہ تصور ہماری عملی ضروریات کا نتیجہ تھا۔ سطحی طور پر ہم اس چیز کا ادراک کرتے ہیں جو ہماری روزمرہ کی ضروریات کے لئے کارآمد ہو' انسان ہمیشہ اپنے ماحول کے خلاف برسرپیکار رہتا ہے' اپنی بقا کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی اشیاء پر اثر ڈالے اور اسی بنا پر یہ بات نہایت اہم ہے کہ وہ اشیاء کو اس صورت میں حلقہ

ادراک میں لائے جس سے وہ انہیں کار آمد بنا سکے۔ اصل میں تغیر تو ہر جگہ موجود ہے مگر ہم اسے اشیاء کی سطح تک محدود کر دیتے ہیں کہ اسی زاویے سے اشیاء ہمارے لئے کار آمد بن سکتی ہیں۔ لیکن اگر ہمیں یہ خواہش ہو کہ اس بات کا سراغ لگائیں جو سب سے زیادہ بنیادی ہے تو ہمیں ادراک کرنے کی اس عملی عادت کو ترک کرنا پڑے گا۔ ہمیں اپنی آنکھوں سے وہ عینک اتارنا لازم ہے جس کے ذریعے ہم اشیاء کا یوں مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ ہمارے زیر اثر آ سکیں اور کوشش یہ کرنا چاہیے کہ ہم اشیاء کا مشاہدہ کرتے وقت بالکل بے لاگ رہیں۔ اس نقاب سے پرے دیکھنا صرف وجدان کی مدد سے ممکن ہے جسے اقبال عشق کا نام دیتے ہیں:

فروغ دانش ما از قیاس است
قیاس ما ز تقدیر حواس است

چو حس دیگر شد ایں عالم دگر شد
سکون و سیر و کیف کم دگر شد (۱۷)

مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کی خواہش کے مطابق ہم ان حواس کو بدلیں کیوں کر؟ اس طریقے کی ماہیت کیا ہے جو ہمیں اسرار خودی سے آگاہ ہونے میں مدد دیتا ہے؟ وہ فرماتے ہیں:

چہ پرسی از طریق جستجویش
فرو آ در مقام ہائی و ہویش

شب و روزی کہ داری بر ابد زن
فغان صبح گاہی بر خرد زن

خرد را از حواس آید متاعی
فغاں از عشق می گیرد شعاعی

خرد جز را فغاں کل را بگیرد
خرد میرد فغاں ہرگز نمیرد

خرد بہر ابد ظرفی ندارد
نفس چوں سوزن ساعت شمارد

ترا شد روز ھا شب ھا سحر ھا
نگیرد شعلہ و چیند شرر ھا (۱۸)

اب یہ سوال درپیش ہے کہ اگر کوئی شخص اس راہ پر چلے اور سفر در خویش' کے ذریعے اس وحدت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے تو نتیجہ کیا نکلے گا؟ اقبال اس بات کو ان اشعار میں پیش کرتے ہیں:

سفر در خویش زادن بی آب و مام
ثریا را گرفتن از لب بام

ابد بردن بیک دم اضطرابی
تماشا بی شعاع آفتابی

ستردن نقش ھر امید و بیمی
زدن چاکی بہ دریا چون کلیمی

شکستن آن طلسم بحر و بر را
ز انگشتی شگافیدن قمر را

چناں باز آمدن از لا مکانش
دروں سینہ او در کف جہانش (۱۹)

عقلی اور استدلالی طریقے کے برخلاف' مشاہدہ حقیقت کا یہ وجدانی طریقہ چند ایک معنی خیز مثالوں سے آسانی کے ساتھ واضح کیا جا سکتا ہے' سرخ رنگ کے حسی ادراک کے دوران میں یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ان لہروں کے ارتعاشات کی تعداد جو ہماری آنکھوں تک پہنچی ہیں' فی سیکنڈ ۴۰ لاکھ کروڑ ہے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ ہم ان لہروں کو ۲ ہزار فی سیکنڈ کی حساب سے گن سکیں جو ان لہروں کے قابل ادراک ہونے کی حد فرض کی گئی ہے تو ایک سیکنڈ میں پیدا ہونے والی لہروں کو شمار کرنے کے لئے چھ ہزار تین سو سال درکار ہوں گے' گویا مشاہدہ کے ایک ذہنی عمل میں ہم وہ کچھ حاصل کر لیتے ہیں جو عملی طور پر ناقابل شمار ہے (۲۰)۔ عمل تخلیق کے بیان کے تحت قرآن دو باتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے:

الذی خلق السموات والارض وما بینهما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش الرحمٰن فسئل به خبیرا"

(سورۂ فرقان)

انا کل شیئی خلقنه بقدر ۝ وما امرنا الا واحدۃ کلمح بالبصر

(سورۂ قمر)

ان دونوں بیانات پر جو بظاہر مختلف معلوم ہوتے ہیں' تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں "اگر ہم تخلیق میں ظاہر ہونے والی حرکت کا خارج سے مشاہدہ کریں یعنی اسے عقل کے ذریعہ دیکھیں تو وہ ایسا عمل ہے جو ہزارہا سال میں طے ہوا ہے کیونکہ قرآنی اصطلاح کے مطابق خدا کا ایک دن ہزار سالوں کے برابر ہوتا ہے دوسرے نقطۂ نظر سے یہ عمل تخلیقی جو ہزارہا سال تک جاری رہا ہے' واحد ناقابل تقسیم عمل ہے اور پلک جھپکنے میں طے ہوا ہے": (۲۱)

ضمیر زندگانی جاودانی است
بچشم ظاہرش بینی زمانی است

حیات کا عملی پہلو بے کار اور غیر اہم نہیں' دوران ارتقاء میں حیات مادے کی مزاحمت سے دو چار ہوتی ہے اور محض اس لئے مادی صورت اختیار کرلیتی ہے کہ اپنے اصلی راستے پر گامزن رہ سکے۔ اس لحاظ سے حیات کو ان جکڑ بدیوں سے نجات حاصل کرنے کے لئے مادے پر فتحیابی اور مادی قوتوں کی موجودگی لازم ہے۔ فختسے کی مانند اقبال کے نزدیک دنیائے فطرت انسان کے لئے ایک بااخلاق ہستی ہونے کی جہت سے تربیت گاہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ کائنات جو خودی کی گہرائیوں سے ابھرتی ہے' انسان کے لئے اجنبی اور دشمن نہیں بلکہ ایک مہم ہے جو محض اخلاقی مقاصد کے لئے موجود ہے تاکہ انسان کو اپنے فرائض کی بجا آوری کے لئے مواقع مل سکیں۔ ایسی روکاوٹوں کی غیر موجودگی میں جن کو مسخر کرنا لازم ہو' انسان کے لئے کسی عظیم کام کا ہونا ناممکن ہے۔ میں محض ایک اخلاقی معروض کی حیثیت سے علم پاتا ہوں اور موجود ہوں اور دنیا میرے لئے میری اخلاقی فعالیت کے میدان کے طور ہی پر موجود ہے:

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد

در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پنداشت است

سازد از خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را

بہر یک گل خون صد گلشن کند
از پئے یک نغمہ صد شیون کند

عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی
خلق و تکمیل جمال معنوی (۲۲)

لیکن نوفلاطونی فلسفے کے زیر اثر خودی کی نشوونما اور تکمیل کے اس پہلو کی اہمیت سرے سے نظر انداز کر دی گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی زندگی اسلامی تصوف کا خاصہ بن گئی جسے فطرت سے کوئی سروکار ہی نہ ہو۔ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو کی طرف قرآن کا بار بار اشارہ کرنا اسی غرض سے تھا کہ انسان میں اس کے اور فطرت کے مابین تعلقات کے بارے میں صحیح تصور کو بیدار کیا جائے۔ عیسائیت کے نزدیک انسان کی روحانی زندگی کی ترقی صرف اسی وقت ممکن ہو سکتی جب وہ اپنے باطن میں ایک نئی دنیا دریافت کر لے۔ دوسرے لفظوں میں عیسائیت نے انسان کی روحانی زندگی کی تعمیر محض اس کے دورانی پہلو کے لحاظ سے کرنے کی کوشش کی اور اس کے عقلی پہلو کو بالکل نظرانداز کر دیا۔ اسلامی تصوف بھی دنیائے مادی کو شر قرار دے کر اور مسلمانوں کو دل کی دنیا میں مستغرق ہو جانے کی تلقین کر کے عیسائیت کے نقش قدم پر چلا لیکن اسلام عیسائیت کی پیش کردہ صداقت کو قبول کر کے اس سے ذرا آگے بڑھ جاتا ہے اور یہ تلقین کرتا ہے کہ باطن سے آشکار ہونے والی دنیا اس دنیائے آب و گل کے لئے غیر نہیں۔ اقبال فرماتے ہیں "قرآن کے نزدیک حقیقت اولیٰ روحانی ہے لیکن اس کی زندگی دنیاوی سرگرمیوں سے آشکار ہوتی ہے۔ روح کو مواقع حاصل ہوتے ہیں تو انہیں فطری مادی اور دنیوی اشیاء میں مادے کی تمام تر وسعت روح کے لئے حصول ذات کے مواقع پیدا کرتی ہے"۔ (۲۳)

فرشتوں کے اعتراض کے جواب میں قرآن میں جو کچھ بیان ہوا ہے، اس کے ذریعے خدا نے فرشتوں پر انسان کی برتری اس بنا پر ثابت کی ہے کہ وہ علم اسماء کا مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو یہ صلاحیت بخشی گئی ہے کہ اشیاء کے تصورات قائم کر سکے، کسی شے کا تصور قائم کرنے سے یہ مراد ہے کہ انسان اس شے کے مفہوم کا بالکل لغوی معنوں میں ادراک کر پائے۔ ذہن کی قابلیت قیام تصورات و صور خیال اور ان تمام کو ایک شیرازۂ فکر میں پرو لینے کی صلاحیت یا مختصر الفاظ میں قوت عقل و استدلال کے ہتھیاروں سے مسلح

ہو کر انسان حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو تک رسائی حاصل کرتا ہے، جس قدر یہ قابلیت زیادہ ہو گی اسی قدر وہ اپنے ماحول پر حاوی ہو گا۔ یہ عقل ہی ہے جو نہ صرف انسان کا تعلق ہی حقیقت سے استوار کرتی ہے بلکہ یہ تعلق ہر آن وسعت پذیر پیمانہ پر ہوتا ہے جو اصولی طور پر بے پایاں ہے۔ اس کا نتیجہ سائنس اور اس کی تمام تر چمک دمک ہے اور یہ سائنس انسان کی اسی کوشش پیہم کی آئینہ دار ہے کہ وہ علم حاصل کرے اور پھر اشیائے معلومہ کو اپنے قابو میں لائے:

ماسوا از بہر تسخیر است و بس
سینہ او عرصہ تیر است و بس

از کن حق ماسوا شد آشکار
تا شود پیکان تو سنداں گداز

خیز و وا کن دیدۂ مخمور را
دوں مخواں ایں ظالم مجبور را

غایتش توسیع ذات مسلم است
امتحان ممکنات مسلم است

جستجو را محکم از تدبیر کن
انفس و آفاق را تسخیر کن

علم اسماء اعتبار آدم است
حکمت اشیاء حصار آدم است (۲۴)

ان مختلف طریقوں میں سے جن کے ذریعے زندگی اپنے راستے میں مزاحمتوں پر غالب آتی ہے، ایک یہ ہے کہ زندگی از خود ایسے آلات پیدا کرتی ہے جن کو اس کام میں لایا جا سکے۔ جب شوپنہار یہ کہتا ہے کہ جسم تو وہ ارادہ ہے جسے مرئی صورت بخش دی گئی ہو یا جسے منصہ شہود پر لایا گیا ہو تو اس کے ہاں بھی یہی خیال کارفرما ہے۔ جسم کے مختلف اعضاء ان خاص خاص خواہشات سے تعلق رکھتے ہیں جن کے ذریعے ارادہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے: دانت، گلا اور انتڑیاں بھوک کی مجسم شکلیں ہیں اور اعضائے تناسل انسان کی جنسی خواہش کی مرئی صورتیں، شیر کے دانت اور پنجے اس کے ارادے کا اظہار کرتے ہیں کہ اسے شکار پر

بسر اوقات کرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ زندگی ایک ایسی حرکت ہے جس کا رخ ہمیشہ آگے کی طرف ہوتا ہے اور جو ہر شے کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے، وہ اپنے راستے کی تمام مزاحمتوں کو یوں دور کرتی ہے کہ انہیں اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ اس کا کام فقط یہ ہے کہ وہ خواہشات اور نصب العین تخلیق کرتی رہے اور اس نے اپنی بقا اور توسیع کے لئے اپنے آپ ہی سے بعض جبلتیں پیدا کی ہیں مثلاً حواس عقل وغیرہ اور یہ جبلتیں اسے ان مزاحمتوں کے سمیٹنے میں مدد دیتی ہیں: (۲۵)

چیست اصل دیدۂ بیدار ما؟
بست صورت لذت دیدار ما

کبک پا از شوخی رفتار یافت
بلبل از سعی نوا منقار یافت

بنی و دست و دماغ و چشم و گوش
فکر و تخییل و شعور و یاد و ہوش

زندگی مرکب چو در جنگاہ یافت
بہر حفظ خویش ایں آلات ساخت

لیکن دنیا کو اپنانے کا یہ عقلی طریقہ کہ اسے علل اور معلومات کا ایک کڑا نظام گردانا جائے ضروری اور ناگزیر ہوتے ہوئے بھی آخری اور قطعی نہیں، اس سے آگے بڑھنا لازم ہے۔ کائنات تک رسائی کا ایک اور طریقہ ہے جسے اقبال حیاتی کے نام سے پکارتے ہیں۔ سلسلہ علل جس میں ہم ایغو کی جگہ تلاش کرنے کی سعی کرتے ہیں، بذات خود ایک مصنوعی بناوٹ ہے جسے خود ایغو نے اپنے مقاصد کے پیش نظر وجود دیا ہے، ایغو کے لیے نہایت پیچیدہ ماحول میں رہنا لازم ہے لیکن وہ اپنی زندگی کو اس وقت تک برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک وہ اس ماحول میں ایک خاص نظام نہ پیدا کر لے تاکہ اسے اپنے گرد و پیش کی اشیاء کے رویے کے بارے کوئی یقین تو ہو۔ اس کے ماحول کو علت و معلول کا نظام قرار دینے کا نقطۂ نظر ایغو کا وہ ہتھیار ہے جس کے بغیر چارۂ کار کوئی نہیں اگرچہ یہ اصل حقیقت کا اظہار کامل نہیں:

ابد را عقل ما ناساز گار است،
"یکے" از گیر و دار او ہزار است

"یکے" را آں چناں صد پارہ دیدم
عدد بہر شمارش آفریدم

چوں لنگ است او سکوں را دوست دارد
نہ بیند مغز و دل بر پوست دارد

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

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ عقل کے لئے اصلی وحدت و حرکت کو دوبارہ حاصل کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف کائنات کے مشاہدے کا ایک حیاتی طریقہ بھی ہے، اس میں اس ناگزیر بات کو بے چون و چرا تسلیم کرنا لازم آتا ہے کہ حیات کو ایک ایسا کل تصور کیا جائے جو اپنی باطنی لطافت کو ارتقاء پذیر کرنے کے لئے زمان مسلسل کی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات پر تصرف کے اس حیاتی طریقے کو قرآن کی زبان میں ایمان کہتے ہیں، اس طاقت کو بدرجہ کمال صرف وہی لوگ حاصل کر سکتے ہیں جو غیر معمولی ذہانت، طباعی اور موت و حیات کے مالک ہوں۔ حلاج کا اناالحق کہنا اور حضرت علیؓ کا یہ قول کہ 'انا قرآن ناطق' اسی یقین راسخ کی آئینہ داری کرتے ہیں، ہر قسم کی تخلیقی فعالیت اور اخلاقی عینیت کا سرچشمہ یہی ایمان ہے، اس کے بغیر کسی قسم کی اصلاح فنون لطیفہ، مذہب اور سیاست میں کوئی تعمیری انقلاب، کسی نوع کی ثقافتی ترقی اور سائنسی اختراعات و انکشافات ناممکن ہیں۔ جاوید نامے کے ان اشعار میں اقبال نے زندگی تک رسائی کے ان دونوں طریقوں کا تقابل کیا ہے جسے وہ عقل و عشق یا استدلال و وجدان کا نام دیتے ہیں:

عقل ہم خود را بدین عالم زند
تا طلسم آب و گل را بشکند

می شود ہر سنگ رہ او را ادیب
می شود برق و سحاب او را خطیب

چشمش از ذوق نگاہ بیگانہ نیست
لیکن او را جرات رندانہ نیست

پس ز ترس راہ چوں کورے رود
نرم نرمک صورت مورے رود

کارش از تدریج می باید نظام
من ندانم کے شود کارش تمام

می نداند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دور راہ را

عقل در کوہے شگافے می کند
یا بگرد او طوافے می کند

کوہ پیش عشق چوں کاہے بود
دل سریع السیر چوں ماہے بود

لہٰذا ہمیں عقلی اور استدلالی نقطۂ نظر سے بڑھ کر شعور کی گہرائیوں کی خبر لانا ہو گی تاکہ اس بھرپور زندگی سے لطف اندوز ہو سکیں جس کے ذریعے ایغو حقیقی آزادی اور بقاء حاصل کر سکتی ہے۔ عشق کے لئے عقل کی جگہ حاصل کرنا ضروری ہے' یہ تبدیلی خودی کے مفادات کے پیش نظر ہونا چاہیے:

حکیماں مردہ را صورت نگار اند
ید موسیٰؑ دم عیسیٰ ندارند

زمانی با ارسطو آشنا باش
دمی با ساز بیکن ہم نوا باش

ولیکن از مقام شاں گزر کن
مشو گم اندریں منزل سفر کن

بر آں عقلی کہ داند بیش کم را
شناسد اندرون کان یم را

جہان چند و چوں زیر نگیں کن
بگردوں ماہ و پرویں را کمیں کن

و لیکن حکمت دیگر بیاموز

رہان خود را زیں مکر شب و روز (۲۶)

اقبال کے لفظوں میں یہ حکمت دیگر کائنات کو اپنے اندر سمو لینے کا وہ حیاتی طریقہ ہے جس میں اپنی ذات کو کسی تجربے کے باطنی مرکز تک پہنچا دینا لازم آتا ہے:

بخود رس از سر ہنگامہ بر خیز

تو خود را در ضمیر خود فرو ریز

اور جب ہم شعور کے بحر ناپیدا کنار میں غوطہ زن ہوتے ہیں تو ہم پر زندگی کے ہر دم رواں دھارے کا انکشاف ہوتا ہے جو زمان محض ہے' دوران ہے اور زندگی کی خالص شکل ہے۔ یہاں اس میں ماضی' حال اور مستقبل کے امتیازات موجود نہیں ہوتے۔ یہ تو ایک نامی کل کی حیثیت رکھتا ہے جس میں ماضی' حال کے پہلو بہ پہلو سرگرم عمل ہوتی ہے اور مستقبل بھی اپنے تمام تر امکانات کو لئے ہوئے جلوہ افروز ہوتا ہے۔ زندگی یا شعور کی طرح زمان حقیقی بھی ایک ایسا وجود ہے جس میں حقیقت تمام تر وہی ہے جو موجود ہو' حرکت پذیر ہو اور آمادۂ تغیر ہو۔ جس وقت ہم اپنے تجربہ زمان کی صحیح ماہیت سے آشنا ہو جاتے ہیں اور اسے اس کی مکانی شکل سے الگ کر کے دیکھ پاتے ہیں تو اسی وقت ہم پر ارادۂ مختار کی صحیح ماہیت منکشف ہوتی ہے۔ یہ زمان مکانی ہی ہے جو ہمیں اپنے متعلق یہ سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ایسے عناصر سے بنے ہوئے ہیں جن کو سائنس کے مادی اور سکونی معروضات کی طرح ناپا اور تولا جا سکتا ہے اور اپنے عمل کے بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ سب کچھ انہی عناصر کی کار فرمائی ہے۔ "اگر زمان حقیقی ہے اور ایک ہی جیسے لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربے کو اک خیال خام بنا دیتے ہیں تو پھر حیات حقیقی کا ہر لمحہ بالکل نیا ہونا چاہیے جو ایسی چیزوں کو وجود دے جو بالکل جدید ہوں' اور ان کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا ممکن نہ ہو۔ زمان حقیقی میں زندہ رہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ہم زمان مسلسل کی جکڑ بندیوں میں گرفتار ہو کر رہ جائیں' بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لحہ بہ لحہ اسے تخلیق کیا جائے اور انسان اپنی تخلیق میں اختیار کامل اور اپج کا ثبوت دے۔ درحقیقت ہر قسم کی تخلیقی فعالیت آزاد و خود مختار فعالیت ہے (۲۷)"۔

ای اسیر دوش و فردا در نگر

در دل خود عالم دیگر نگر

در گل خود تخم ظلمت کاشتی
وقت را مثل خطی پنداشتی

باز با پیمانہ لیل و نہار
فکر تو پیمود طول روز گار

وقت را مثل مکاں گستر دہٗ
امتیاز دوش و فردا کردہٗ

ای چو بورم کردہ از بستان خویش
ساختی از دست خود زندان خویش (۲۸)

مندرجہ ذیل اشعار میں ایغو کی اس آزاد فعالیت کے تصور کو ایک غلام اور آزاد آدمی کے مابین حد امتیاز کھینچ کر اور زیادہ واضح کر دیتے ہیں:

عبد گردد یاوہ در لیل و نہار
در دل حر یاوہ گردد روزگار

عبد را تحصیل حاصل فطرت است
واردات جان او بی ندرت است

دم بدم نو آفرینی کار حر
نغمہ پیہم تازہ ریزد تار حر

عبد را ایام زنجیر است و بس
بر لب او حرف تقدیر است و بس

ہمت حر با قضا گردد مشیر
حادثات از دست او صورت پذیر

رفتہ و آیندہ در موجود او
دہر ھا آسودہ اندر زود او

غلام ان سرگرمیوں میں گھر کر رہ جاتا ہے، جو مادی ماحول میں اس کی پیدائش کا لازمہ ہے اور اس لحاظ سے اس میں اس قوت اختراع کا فقدان ہوتا ہے، جو عقل سے عشق تک پہنچنے کے

لئے ضروری ہے۔ وہ اپنے جسم، اپنی میکانکی عادات، مادے، فطرت اور ضروریات کا غلام ہوتا ہے۔ وہ گردش لیل و نہار میں ایک وجود بے معنی کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے لیکن بندۂ آزاد کے لئے جو ایک جست میں حدود عشق میں داخل ہو جاتا ہے، یہ روز و شب بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ غلام کا کام محض نقل کاری ہے اور وہ دوسروں کی حاصل کردہ چیزوں کو اپنے استعمال میں لاتا ہے، اس کی واردات جاں میں کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ مرد حر ہر دم تخلیقات نو میں مصروف رہتا ہے اور زندگی کے ہر لمحے میں وہ جدید نغمے سناتا ہے۔ غلام کے لئے زمانہ زنجیروں کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے اور وہ ہمیشہ اس تقدیر کے راگ الاپتا رہتا ہے جو اس کے انتظار میں مصروف رہتی ہے۔ اس کے برعکس مرد حر تقدیر کا مشیر بن جاتا ہے اور اس کے ہاتھوں نئے نئے حادثات معرض وجود میں آتے رہتے ہیں۔ اس کے حال میں ماضی اور مستقبل موجود ہوتے ہیں اور اس کے ایک ایک لمحے میں عمریں بسی ہوتی ہیں۔(۲۹)

اگر ہم یہ کوشش کریں کہ جس تخلیقی اختیار سے انسان بہرہ اندوز ہوتا ہے، اسے منطق استدلال کے ذریعے ثابت کریں تو ہمیں اک امر محال کا سامنا کرنا ہو گا۔ جوں ہی ہم کسی آزادانہ عمل کی تعریف کرنے کی کوشش کرتے ہیں، وہ فوراً تصورات اور الفاظ کے چکروں میں گرفتار ہو جاتا ہے اور جبری نقطۂ نظر ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ ایک ایسی دنیا جسے تصورات کے ذریعے سے یا عقلی استدلال کے وسیلے سے دام ادراک میں لایا جائے، وہاں اختیار کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ ہمارے پاس کوئی چارۂ کار نہیں رہتا کہ یا تو ہم جبریت کے حامیوں کی مانند اس سے انکاری ہو جائیں اور یا کانٹ کی طرح اشیاء بذاتہم کی بے زمان مملکت میں جلاوطن ہو جائیں، جس تک شعور کا رسائی حاصل کرلینا ناممکن بات ہے۔ ارادۂ مختار یا آزاد تخلیقی عمل کی اس طاقت سے وہ آزادی انتخاب مراد نہیں جس کے فلسفہ اختیار کے حامی قائل ہیں اور جس سے جبریت پسند انکاری ہیں، ارادۂ مختار تو ہماری ان زندگیوں کی اصل ہے جو انفرادی کل کی حیثیت رکھتی ہیں اور زندگی کی انفرادیت کی آئینہ دار ہیں۔ آزادانہ فعل ایک وحدت واقعی ہے جس کا ادراک و احساس باطن ہی سے ہوتا ہے اور ان کو تکرار کی عادت نہیں۔ ہماری باطنی زندگی ریاضیات کی مانند نہیں کہ میکانکی قوانین کے کڑے ضابطے کے رحم و کرم پر ہو بلکہ اسے تو تاریخ کے مشابہ قرار دینا چاہیے جو حرکی اور تخلیقی انداز میں بغیر کسی قسم کی تکرار کے اپنا راستہ طے کرتی ہے۔ ہم مکان میں فروکش نہیں بلکہ دنیائے روح میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں:

زندگانی را سر تکرار نیست
فطرت او خوگر تکرار نیست

زندگانی نیست تکرار نفس
اصل او از حی و قیوم است و بس

سچی بات تو یہ ہے کہ ان معانی میں آزادانہ فعل تو شاذ و نادر ہی سر زد ہوا کرتا ہے اور اس لحاظ سے ہم اکثر اوقات فاعل مختار نہیں ہوتے۔ صحیح معنوں میں آزاد زندگی مشتمل ہوتی ہے ان اعمال پر جو زیادہ تر خود کارانہ ہوتے ہیں' اور عادات و اطوار پر جو ہمارے آزادانہ اظہار پر ایک خول سا چڑھائے رہتے ہیں۔ اس خول سے ہم اسی لمحے باہر نکلتے ہیں جب کسی بحران سے دو چار ہوں یا کوئی شدید جذبہ ہم پر مسلط ہو جائے۔ ہم کم و بیش اپنے لئے زندہ رہنے کی بجائے خارجی دنیا کے لئے جیتے ہیں۔ آزادانہ طور پر کارفرما ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم دوبارہ اپنے آپ کو حاصل کر لیں اور از سر نو دوران محض کی طرف لوٹ جائیں۔ آزاد افعال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنی روح یا نفس میں بس رہے ہیں اور عادت پر مبنی افعال اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم نے دنیائے جسم سے اپنا تعلق استوار کر لیا ہے۔ اگر ہم ہر لحاظ سے سر تا پا نفس ہی ہوتے تو پھر بلاشبہ ہمارے افعال تمام کے تمام آزادانہ ہوتے اور ہمارا ماضی ہر حال میں ہمارے ساتھ ہوتا' لیکن نفس کے ساتھ ساتھ ہمارے اجسام بھی ہیں اور اسی بنا پر ہمیں حال میں جینے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ خیال جو قبول عام کی سند حاصل کر چکا ہے' غلط ہے کہ ہمارے اجسام ہماری روحوں یا نفوس کے قیام کی جگہ ہیں۔ جسم تو وہ آلہ ہے جو ذہن نے بروئے کار آنے کے لئے بنایا ہے۔ ان اجسام کے وسیلے سے ہمارا عملی زندگی سے رابطہ پیدا ہوتا ہے اور ہمارے ذہن ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم ماحول کے اثرات سے محفوظ رہیں۔ یوں اقبال نے ذہن اور جسم کے رابطے کا وہ مسئلہ حل کیا جس نے اس وقت سے مفکرین کو سرگرداں کیا ہوا تھا جب ڈیکارٹ (Descartes) نے زندگی کی اصلی وحدت کو پارہ پارہ کیا۔

وہ کہتے ہیں کہ نفس تو عمل محض ہے اور جسم اسی عمل کے صورت پذیر ہونے کا نام ہے۔

اس سلسلے میں وہ رومی کے اس شعر کو بطور سند پیش کرتے ہیں:

بادہ از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما ھست شد نی ما ازو

گلشن راز جدید میں انہوں نے اسی تعلق کو ان اشعار کے ذریعے واضح کرنے کی کوشش کی ہے:

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالی ز احوال حیات است

عروس معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایہ ھا بست

حقیقت روئی خود را پردہ باف است
کہ او را لذتی در انکشاف است

اقبال فرماتے ہیں کہ یہ بات نہایت غلط بلکہ حرام ہے کہ جسم اور جان (نفس) کو دو الگ الگ حیثیتیں دیں۔ اصل چیز تو روح یا نفس ہے اور جسم تو اس کے مختلف جامہ ہائے اظہار میں سے ہے۔ حقیقت ہے کہ اسے روح بھی کہتے ہیں' اپنے آپ کو نمایاں کرنا چاہا' وہ اپنے چہرے پر ایک نقاب سا اوڑھ لیتی ہے کیونکہ وہ چاہتی ہے کہ جو لوگ اسے دیکھنا چاہیں وہی اس کا نقاب الٹیں(۳۰)۔

اس لحاظ سے یہ جسم تو ایک نقاب ہے جسے اپنی مساعی کے ذریعے دور کرنا ہمارے لئے لازم ہے۔ تبھی ہم اس قابل ہو سکتے ہیں کہ تجلی حقیقت کو بہ تمام رعنائی و جمال دیکھ پائیں' لیکن اس کے باوجود جسم کی ضرورت اپنے مقام پر باقی رہتی ہے۔ یہ بھی حقیقت کا ایک روپ ہے اور اس لئے لازمی ہے۔ جب تک ہمیں موجودہ ماحول میں جینا ہے ہمیں عمل کی ضرورت ہے۔ یہاں جسم نفس کے آلہ کار کی حیثیت سے اس کام کو سرانجام دیتا ہے' لہذا اس دنیائے آب و گل سے تعلق اور بے تعلق دونوں ضروری ہیں۔ برگساں کے الفاظ میں "یہ وہ دو قطب ہیں جن کے مابین اخلاق محو اہتزاز ہوتا ہے۔ اگر زندگی سے ہمارا رشتہ استوار نہیں تو ہم میں مساعی کا فقدان پیدا ہو جائے گا' لیکن اگر کسی حد تک بے تعلقی نہ ہو تو ہماری مساعی بے راہ و بے مقصد ہوں گی"۔ اس لحاظ سے ہم تعلق سے بے تعلقی کی طرف پیہم حرکت کرتے رہتے ہیں اور دنیائے خواب سے میدان عمل کی جانب گامزن رہتے ہیں۔ صحیح معنوں میں زندگی اس حرکت کے اعتدال کی آئینہ دار ہوتی ہے جو ایک دائرے سے

دوسرے دائرے میں داخل ہوتی ہے اور کسی ایک کی ہو کر رہنا پسند نہیں کرتی۔ وہ شخص جو دائرۂ عمل ہی میں جم کر بیٹھ رہتا ہے، مثلاً جدید دور کا کاروباری آدمی کہ مشین چلاتا ہے، خود مشینوں کی ایسی حرکات کرتا ہے اور آخرکار اس میں بھی انہی کی ایسی مادیت اور سرد مہری پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ شخص اپنے آپ کو مشین ہی بنا ڈالتا ہے کہ بے ارادہ حرکت اس کا خاصہ ہوتی ہے اور وہ شخص جو عملی زندگی سے الگ تھلگ خوابوں کے سہارے جیے وہ محض روح ہو گا لیکن اس کی زندگی بے ثمر ہو گی کیوں کہ وہ ایک فریب کی دنیا میں زندگی گزار رہا ہو گا جس کا اس دنیائے عمل سے کوئی رابطہ نہ ہو گا جس میں اس نے پیدائش حاصل کی اور جس میں اسے جینا ہے۔ جسم نے ذہن اور نفس پر جو حدود عائد کر رکھی ہیں ان میں انسان کو میکانکی بنانے کا رجحان موجود ہے، اس لئے یہ لازم ہے کہ انسان وقتاً "فوقتاً" اپنے باطن کی بھی خبر لیتا رہے تاکہ وہ ہر دم متغیر اور تخلیقی قوت حیات کے سرچشمے سے اپنا بلاواسطہ تعلق قائم رکھ کر اپنی اصلی آزادی کو از سر نو حاصل کر سکے۔ انسان حیات کا نہایت اہم جزو ہونے کی جہت سے لازماً مختار اور تخلیقی ہے لیکن جس ماحول میں اسے رکھا گیا ہے اس کے تقاضوں کے پیش نظر، وہ اکثر اوقات مشین بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی لئے یہ بات نہایت ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات کے روحانی پہلو کو از سر نو حاصل کرے اور اس طرح اس کا اختیار اور تخلیقی قوت برقرار رہ سکیں۔ وہ طریقہ جس کے ذریعے یہ اختیار دوبارہ حاصل کیا جا سکے، اسلام کے نزدیک نماز ہے(۳۱)۔ نماز میں انسان کی ذات کا باطنی پہلو، جسے اقبال ہماری روزمرہ کی زندگی میں کارفرما ذات فاعلی سے ممیز کرنے کے لئے ذات قدر افزا کا نام دیتے ہیں، حقیقت کے حضور میں پہنچ جاتا ہے اور اسی 'حضور' کی بدولت انسان اپنی تخلیقی قوت اور صلاحیت اختراع دوبارہ حاصل کر لیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نماز صفائے روح کے اصول کے ذریعے کی حیثیت سے ایک طبعی اور حیاتی فعل ہے جس کی بدولت انسان حیات کے بحر زخار میں ذات کے محدود جزیرے کا صحیح محل وقوع دریافت کر پاتا ہے(۳۲)۔"

جب تک ہمارا جسم موجود ہے اس وقت تک ادراک کا عقلی طریقہ نہ صرف ضروری ہے بلکہ ناگزیر ہے اور اسی بنا پر اقبال نے صوفیا کی ان خیالات کے خلاف احتجاج کیا جسے وہ عقل کی خواہ مخواہ مخالفت قرار دیتے ہیں۔ عقل میں کوئی خرابی نہیں بلکہ جس طریقے پر اسے استعمال میں لایا جاتا ہے وہ ناقص اور تباہی تک لے جاتا ہے۔ حقیقت کی صحیح تصویر تبھی کھنچ سکتی ہے جب عقل اور وجدان دونوں بغل گیر ہو جائیں۔ انسانیت کے صحیح تصور کے حصول کی امید اسی وقت ہو سکتی ہے جب ادراک حیات کا عقلی طریقہ بتدریج ترقی کر کے

حیاتی طریقے میں مدغم ہو جائے۔ یہی وجہ ہی کہ اقبال میک ٹیگرٹ (McTaggart) کو برگساں یا پلوطینس سے بڑا فلسفی گردانتے ہیں۔ پلوطینس اور برگساں دونوں نے وجدان سے ابتدا کی اور بعدازاں اپنے مکاشفات کو تعقل کا رنگ دینا شروع کیا لیکن میکٹیگرٹ نے اپنے سفر کا آغاز منزل عقل سے کیا اور اس کا انجام ایک وجدانی بصیرت پر ہوا جس نے اس میں یہ ایمان پیدا کیا کہ جو کچھ جانتا ہے صحیح ہے۔ ایک ایسا مفکر جس کا آغاز بھی عقل ہو اور انجام بھی' وہ انسانیت کے ثقافتی ورثے میں بہت کم اضافے کا موجب ہو سکتا ہے۔ محض عقلی طریقہ ایک اعلیٰ درجے کا مفکر پیدا کر سکتا ہے' جو اپنے تاثرات کو ایک منضبط سلسلہ خیال کی صورت میں ڈھال سکے لیکن وہ ہمیں ایک مثالی انسان نہیں بنا سکتا۔ یہ تو حیاتی طریقہ ہی ہے جو صحیح معنوں میں انسان پیدا کر سکتا ہے' ایسے انسان جو نہ صرف خارجی مہیجات پر عمل پذیر ہو سکیں بلکہ ان مہیجات کا رخ مثالی مقاصد کی جانب موڑنے کے قابل بھی ہوں۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے انسان کی پوری کی پوری ذات یہ احساس کر پاتی ہے کہ وہ فطرت کی توانائیوں میں عظیم ترین ہے۔ کائنات سے نبرد آزما ہونے کا یہ حیاتی طریقہ نماز سے قوت حاصل کرتا ہے' نماز ہمیں علائق کی دنیا سے بے نیاز کر کے ازسرنو بے تعلقی کے عالم میں لے آتی ہے۔ ہم میکا نکیت سے اختیار کی طرف لوٹ آتے ہیں اور عادت کی غلامی سے آزاد ہو کر تخلیق کے درجے کو حاصل کرتے ہیں۔ اقبال کا بیان ہے: ''حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے انسانی نفسیات کے ایک بہت بڑے پہلو کو تسلیم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کی قوت اختیار میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور وہ ہمیشہ مضطرب رہتا ہے کہ اس قوت کو کھو نہ پائے اور یہ اختیار اس کی اس حیات ایغو میں ایک مستقل اور کمزور نہ ہونے والے عامل کی حیثیت سے موجود ہے۔ نماز کے اوقات کا مقصد جو انسان کو قرآن پاک کے بیان کے مطابق اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو حاصل کر پائے اور اس کے لئے وہ اسے حیات و اختیار کے چشمہ اولین تک پہنچاتی ہے' یہ ہے کہ اس طریقے سے ایغو' نیند اور کاروبار کے میکانکی اثرات سے محفوظ رہے۔ اسلام میں نماز دراصل ایغو کا وہ فرار ہے جو میکانکیت کے بچنے اور اختیار کی منزل تک پہنچنے کے لئے کرتی ہے(۳۲)۔'' لہٰذا روزمرہ کی زندگی کے میکانکی اثرات سے نجات حاصل کرنے کے لئے انسان کے پاس ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عشق و وجدان کی راہ پر چلے اور اپنی غیر مطلق ایغو کو ایک ابدی عمل حیات سے ہم کنار کر کے ازسرنو تعمیر کرے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جسے اقبال زندگی انسان کا دور انکشاف کہتے ہیں۔ اس میں مذہب شخصی انجذاب

دوسرے دائرے میں داخل ہوتی ہے اور کسی ایک کی ہو کر رہنا پسند نہیں کرتی۔ وہ شخص جو دائرۂ عمل ہی میں جم کر بیٹھ رہتا ہے، مثلاً جدید دور کا کاروباری آدمی کہ مشین چلاتا ہے، خود مشینوں کی ایسی حرکات کرتا ہے اور آخرکار اس میں بھی انہی کی ایسی مادیت اور سرد مہری پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ شخص اپنے آپ کو مشین ہی بنا ڈالتا ہے کہ بے ارادہ حرکت اس کا خاصہ ہوتی ہے، اور وہ شخص جو عملی زندگی سے الگ تھلگ خوابوں کے سہارے جیسے وہ محض روح ہو گا لیکن اس کی زندگی بے ثمر ہو گی کیوں کہ وہ ایک فریب کی دنیا میں زندگی گزار رہا ہو گا جس کا اس دنیائے عمل سے کوئی رابطہ نہ ہو گا جس میں اس نے پیدائش حاصل کی اور جس میں اسے جینا ہے۔ جسم نے ذہن اور نفس پر جو حدود عائد کر رکھی ہیں ان میں انسان کو میکانکی بنانے کا رجحان موجود ہے، اس لئے یہ لازم ہے کہ انسان وقتاً" فوقتاً" اپنے باطن کی بھی خبر لیتا رہے تاکہ وہ ہر دم متغیر اور تخلیقی قوت حیات کے سرچشمے سے اپنا بلاواسطہ تعلق قائم رکھ کر اپنی اصلی آزادی کو از سر نو حاصل کر سکے۔ انسان حیات کا نہایت اہم جزو ہونے کی جہت سے لازماً مختار اور تخلیقی ہے لیکن جس ماحول میں اسے رکھا گیا ہے اس کے تقاضوں کے پیش نظر، وہ اکثر اوقات مشین بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی لئے یہ بات نہایت ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات کے روحانی پہلو کو از سر نو حاصل کرے اور اس طرح اس کا اختیار اور تخلیقی قوت برقرار رہ سکیں۔ وہ طریقہ جس کے ذریعے یہ اختیار دوبارہ حاصل کیا جا سکے، اسلام کے نزدیک نماز ہے(۳۱)۔ نماز میں انسان کی ذات کا باطنی پہلو، جسے اقبال ہماری روزمرہ کی زندگی میں کارفرما ذات فاعلی سے ممیز کرنے کے لئے ذات قدر افزا کا نام دیتے ہیں، حقیقت کے حضور میں پہنچ جاتا ہے اور اسی 'حضور' کی بدولت انسان اپنی تخلیقی قوت اور صلاحیت اختراع دوبارہ حاصل کر لیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نماز صفائے روح کے اصول کے ذریعے کی حیثیت سے ایک طبعی اور حیاتی فعل ہے جس کی بدولت انسان حیات کے بحر زخار میں ذات کے محدود جزیرے کا صحیح محل و قوع دریافت کر پاتا ہے(۳۲)۔"

جب تک ہمارا جسم موجود ہے اس وقت تک ادراک کا عقلی طریقہ نہ صرف ضروری ہے بلکہ ناگزیر ہے اور اسی بنا پر اقبال نے صوفیا کی ان خیالات کے خلاف احتجاج کیا جسے وہ عقل کی خواہ مخواہ مخالفت قرار دیتے ہیں۔ عقل میں کوئی خرابی نہیں بلکہ جس طریقے پر اسے استعمال میں لایا جاتا ہے وہ ناقص اور تباہی تک لے جاتا ہے۔ حقیقت کی صحیح تصویر تبھی کھنچ سکتی ہے جب عقل اور وجدان دونوں بغل گیر ہو جائیں۔ انسانیت کے صحیح تصور کے حصول کی امید اسی وقت ہو سکتی ہے جب ادراک حیات کا عقلی طریقہ بتدریج ترقی کر کے

حیاتی طریقے میں مدغم ہو جائے۔ یہی وجہ ہی کہ اقبال میک ٹیگرٹ (McTaggart) کو برگساں یا پلوطینس سے بڑا فلسفی گردانتے ہیں۔ پلوطینس اور برگساں دونوں نے وجدان سے ابتدا کی اور بعدازاں اپنے مکاشفات کو تعقل کا رنگ دینا شروع کیا لیکن میکٹیگرٹ نے اپنے سفر کا آغاز منزل عقل سے کیا اور اس کا انجام ایک وجدانی بصیرت پر ہوا جس نے اس میں یہ ایمان پیدا کیا کہ جو کچھ جانتا ہے صحیح ہے۔ ایک ایسا مفکر جس کا آغاز بھی عقل ہو اور انجام بھی، وہ انسانیت کے ثقافتی ورثے میں بہت کم اضافے کا موجب ہو سکتا ہے۔ محض عقلی طریقہ ایک اعلیٰ درجے کا مفکر پیدا کر سکتا ہے، جو اپنے تاثرات کو ایک منضبط سلسلہ خیال کی صورت میں ڈھال سکے لیکن وہ ہمیں ایک مثالی انسان نہیں بنا سکتا۔ یہ تو حیاتی طریقہ ہی ہے جو صحیح معنوں میں انسان پیدا کر سکتا ہے، ایسے انسان جو نہ صرف خارجی مہیجات پر عمل پذیر ہو سکیں بلکہ ان مہیجات کا رخ مثالی مقاصد کی جانب موڑنے کے قابل بھی ہوں۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے انسان کی پوری کی پوری ذات یہ احساس کر پاتی ہے کہ وہ فطرت کی توانائیوں میں عظیم ترین ہے۔ کائنات سے نبرد آزما ہونے کا یہ حیاتی طریقہ نماز سے قوت حاصل کرتا ہے، نماز ہمیں علائق کی دنیا سے بے نیاز کر کے ازسرنو بے تعلقی کے عالم میں لے آتی ہے۔ ہم میکانکیت سے اختیار کی طرف لوٹ آتے ہیں اور عادت کی غلامی سے آزاد ہو کر تخلیق کے درجے کو حاصل کرتے ہیں۔ اقبال کا بیان ہے: "حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے انسانی نفسیات کے ایک بہت بڑے پہلو کو تسلیم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کی قوت اختیار میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور وہ ہمیشہ مضطرب رہتا ہے کہ اس قوت کو کھو نہ پائے اور یہ اختیار اس کی اس حیات ایغو میں ایک مستقل اور کمزور نہ ہونے والے عامل کی حیثیت سے موجود ہے۔ نماز کے اوقات کا مقصد جو انسان کو قرآن پاک کے بیان کے مطابق اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو حاصل کر پائے اور اس کے لئے وہ اسے حیات و اختیار کے چشمہ اولین تک پہنچاتی ہے، یہ ہے کہ اس طریقے سے ایغو، نیند اور کاروبار کے میکانکی اثرات سے محفوظ رہے۔ اسلام میں نماز دراصل ایغو کا وہ فرار ہے جو میکانکیت کے بچنے اور اختیار کی منزل تک پہنچنے کے لئے کرتی ہے(۳۳)۔" لہٰذا روزمرہ کی زندگی کے میکانکی اثرات سے نجات حاصل کرنے کے لئے انسان کے پاس ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عشق و وجدان کی راہ پر چلے اور اپنی غیر مطلق ایغو کو ایک ابدی عمل حیات سے ہم کنار کر کے ازسرنو تعمیر کرے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جسے اقبال زندگی انسان کا دور انکشاف کہتے ہیں۔ اس میں مذہب شخصی انجذاب

حیات و قوت کا روپ دھار لیتا ہے اور وہ ایک آزاد شخصیت کا مالک بن جاتا ہے مگر یہ سب کچھ یوں نہیں ہوتا کہ وہ اپنے آپ کو قانون کی جکڑ بندیوں سے آزاد کر لے بلکہ وہ اپنے شعور کی گہرائیوں میں قانون کے سرچشمہ اولیں کا سراغ لگاتا ہے(۳۴)۔

"جاوید نامہ" میں انجذاب کائنات کے اس عمل کو پیدائش ثانی کی حیثیت دیتے ہیں جس کے دو پہلو ہیں، ایک مخفی ہے، دوسرا عیاں ہے۔ ایک کا تعلق حیاتی طریقے سے ہے اور دوسرے کا عقلی اور منطقی طریقے سے، ایک کی پرورش عقل و استدلال کے ذریعے ہوتی ہے، دوسرے کو وجدان و عشق پروان چڑھاتے ہیں۔ عقل اس دنیائے آب و گل سے نبرد آزما ہوتی ہے اور اپنی منزل کی طرف گامزن رہتی ہے۔ یہ بھی حقیقت کو حلقہ ادراک میں لانے کا ایک طریقہ ہے لیکن اس میں اتنی جرات اور دلیری نہیں جس قدر عشق میں ہے۔ اس کی ست رفتاری کی بنا پر اس کا عمل بڑا صبر آزما ہے اور منزل ہمیشہ دور نظر آتی ہے لیکن عشق کے ذریعے سے اس سفر کو طے کرنا بڑا آسان ہو جاتا ہے۔ عقل کے ذریعے سے ہمیں محض صفات کے حصول کی امید ہو سکتی ہے، لیکن عشق ہمیں ذات سے ہمکنار کرتا ہے۔ صحیح معنوں میں انسان وہی ہے جو اصل ذات کی قربت سے لطف اندوز ہو، یہی شخص صحیح معنوں میں صاحب اختیار اور خلاق ہوتا ہے۔ ارادۂ مختار اور تخلیقیت کے سارے مسئلے کو اقبال ان اشعار میں پیش کرتے ہیں:

ای کہ گوئی محمل جان است تن
سر جاں را در نگر بر تن متن

محملی نی حالی از احوال اوست
محملش خواندن فریب گفتگو ست

چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوق تسخیر سپہر گرد گرد

چیست تن؟ بارنگ و بو خو کردن است
با مقام چار سو خو کردن است

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وارهاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جان ما انباز نیست
مشت خاکی معنی پرواز نیست

اس لحاظ سے اقبال برگساں سے اس معاملے پر اتفاق رکھتے ہیں کہ دونوں حقیقت کو ارادے کی آزاد اور تخلیقی تشویق کی حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے کلام کے ابتدائی حصے میں اکثر ایسے شعر ملتے ہیں جن میں اقبال برگساں کے اس نقطۂ نظر کو بغیر کسی رد و بدل کے پیش کرتے ہوئے دکھائی پڑتے ہیں۔ برگساں کے نزدیک جوش حیات (Elan Vital) میں اصل حقیقت ہے، نہ اس کا کوئی مقصد ہے اور نہ اس کے سامنے کوئی منزل ہے:

زندگی رهرواں در تگ و تاز است و بس
قافلہ موج را جادہ و منزل کجا است

مگر جلد ہی اقبال کو یہ احساس ہو گیا کہ اس قسم کا بے جادہ و منزل ارتقاء بے معنی ہے، یہ تو شوپن ہار (Schopenhaure) کے نابینا اور مسلسل ارادے کے مشابہ ہے جو ہمیں کسی منزل تک نہیں پہنچاتے۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ جوش حیات نہ کچھ دیکھتا بھالتا ہے نہ اسے شعور حاصل ہے اور نہ وہ کسی منزل کی طرف گامزن ہے تو پھر شوپن ہار کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اس حقیقت سے دور بھاگنا چاہیے جو نہ صرف شر کو پیدا کرتی ہے بلکہ بذات خود شر ہے۔ یہ بات نطشے کا حصہ تھی کہ اس نے شوپن ہار کے نظریہ اولیت ارادہ کو اپنایا لیکن اس کی قنوطیت سے اپنا دامن یوں بچایا کہ اس نے اس ارادے کی کارفرمائی کے لئے ایک خاص مقصد متعین کر دیا۔ اس ارادے کا کسی مقصد کی طرف راہ پیما ہونا کسی انتقام یا شرپسندی کے نقطۂ نظر کے لئے نہیں بلکہ خیر کے لئے ہے۔ نطشے کے نزدیک ارتقاء کی منزل آخریں یہ ہے کہ وہ فوق البشر کو پیدا کرے، یہاں اقبال اور برگساں کے رستے جدا جدا ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے اس سے بہت کچھ حاصل کیا مگر جس طرح نطشے نے خوف زدہ ہو کر اپنے رہنما کا ساتھ چھوڑا اسی طرح اقبال نے برگساں کی مفارقت اختیار کی۔ اقبال کے سامنے مسلمان مفکرین کی پیش کردہ وہ روایات تھیں جن کی بنیاد ارتقاء کے غایتی نظریے پر تھی۔ ان کے پیش نظر اقبال ایک بے مقصد اور نابینا تشویق کو کسی صورت اپنا نہ سکتے تھے، عام اس سے کہ وہ اتنی ہی توانا و خلاق ہو جس قدر حقیقت بذات خود ہے۔ اس سلسلے میں قرآن نے بڑے واضح طور پر کہہ دیا ہے:

وما خلقنا السموات والارض وما بینهما لعبین○ ما خلقنھما الا بالحق۔ (سورۂ دخان)

فکر کی عام ڈگر سے برگساں کی علیحدگی کا باعث یہ تھا کہ وہ زندگی کی میکانکیت کے خلاف آمادہ جہاد ہو چکا تھا۔ وہ یہ تصور نہیں کر سکتا تھا کہ زندگی کوئی معین اور مقرر شے ہے اور اس میں ارادۂ مختار، برجستہ کار فرمائی اور تخلیق کی کوئی گنجائش نہیں، یہاں تک تو وہ صحیح تھا، ہمارے شعوری تجربے میں وجدانی بصیرت کا وجود اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ جان داروں میں خواہ وہ ادنیٰ ہوں یا اعلیٰ، تمام اعمال کسی قسم کی داخلی تشویق سے حرکت میں آتے ہیں اور یہ تشویق اپنے آپ کو ہمیشہ ایک ایسی روش سے ہویدا کرتی ہے جس کے متعلق پہلے سے کچھ کہنا ناممکن ہے مگر میکانکیت کے خلاف اس بغاوت نے برگساں کو دوسری انتہا تک پہنچا دیا اور شعوری تجربے کا وہ تجزیہ ناقص رہا جس پر اس کے سارے نظریے کی بنیاد ہے۔ اس نے برجستگی کار اور خلاقیت حقیقت کے لئے وجہ جواز تلاش کرنے کی خاطر نہ صرف میکانکیت کو رد کر دیا بلکہ اس کے غایتی خصائص کو بھی درخور اعتنا نہ سمجھا۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ عمل ارتقا کے لئے نہ تو کوئی مقصد ہے اور نہ کوئی ایسا رخ ہے جس کی جانب وہ گامزن ہے، تو مذہب سارے کا سارا اور اخلاقیات کسی حد تک، بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اسی لئے اقبال کے واسطے یہ بات ناممکن تھی کہ وہ ارتقا کے غا-یتی پہلو کو نظرانداز کر دیں۔ برگساں کی غلطی کی بنیاد اس کے اس ناقص تجزیے پر تھی جو شعوری تجربات کے متعلق اس نے پیش کیا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ "وہ یعنی برگساں یہ قرار دیتا ہے کہ شعوری تجربے کی حیثیت اس ماضی کی ایسی ہے جو حال میں اور اس کے ساتھ ساتھ کارفرما ہو۔ اس نے اس بات کو نظرانداز کر دیا ہے کہ وحدت شعور میں آگے بڑھنے کا خاصہ بھی موجود ہے۔ زندگی اعمال توجہ کا ایک سلسلہ ہے اور کسی عمل توجہ کی وضاحت اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے کسی شعوری یا غیر شعوری مقصد کے حوالے سے واضح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ ہمارے ادراکی اعمال بھی ہمارے فوری مقاصد اور مفادات کے پیش نظر طے پاتے ہیں"۔ اسی نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہیں "مقاصد اور منازل خواہ وہ شعوری رجحانات کی حیثیت سے موجود ہوں یا غیر شعوری، ہمارے شعوری تجربے کا تار و پود بناتے ہیں اور مقصد کے تصور کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کسی مستقبل کے حوالے سے بات نہ کی جائے۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ماضی دامن حال ہی میں موجود ہوتا ہے اور اسی میں عمل پیرا مگر حال میں ماضی کی یہ کارفرمائی ہی شعور کی کائنات

نہیں۔ مقصد کا عنصر اس بات کا انکشاف کرتا ہے کہ شعور کی نگاہیں کسی سامنے کی چیز پر اٹھ رہی ہیں، یہ مقصد نہ صرف ہمارے شعور کی موجودہ حالتوں کو رنگ دیتا ہے بلکہ ان کے آئندہ رخ کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ دراصل یہ مقاصد ہی ہماری زندگی کو آگے بڑھانے کا باعث ہوتے ہیں اور اس طریقے سے ان احوال کو اثر انداز کرتے ہیں جو ابھی عالم وجود میں نہیں آئے۔ کسی منزل منتہا کے اعتبار سے کسی چیز کے طے ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ہونے والی چیز یہ تعین کر رہی ہے۔" (۳۵)

پس مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نصب العین ہمارے اعمال کو سانچے میں ڈھال رہا ہے، کسی نصب العین کی عدم موجودگی میں یہ بات ناممکن ہے کہ فرد کی روش میں کسی قسم کی وحدت پیدا ہو۔ مختلف اعمال کی کثرت کسی انسان کو انسان نہیں بناتی بلکہ یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ مختلف اعمال کسی مقصدی وحدت کے شیرازے میں منسلک ہو جائیں۔ تبھی جا کر یہ اعمال اہمیت حاصل کر پاتے ہیں۔ مقصد کی عدم موجودگی میں انسان کسی صورت بھی صحیح معنی میں خلاق و صاحب اختیار نہیں ہو سکتا، ہر قسم کی تخلیقی فعالیت اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جب اس کا تعلق کسی معین مقصد سے ہو:

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو صید مقاصد را کمند
دفتر افعال را شیرازہ بند

صرف یہی نہیں کہ سارے کا سارا عمل ارتقاء ایک مقصد کی تکمیل کے لئے ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ ارتقاء کے مختلف مرحلوں پر ہم اس مقصد کی کارفرمائی کا مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک معاشرتی نظام، رسوم و رواج، سائنس اور فنون لطیفہ ہر قسم کے ثقافتی ثمرات اس مقصد کا نتیجہ ہیں:

عقل ندرت کوش و گردوں تاز چیست
ہیچ میدانی کہ ایں اعجاز چیست

زندگی سرمایه دار از آرزوست
عقل از زائیدگان بطن اوست

چیست نظم قوم و آئین و رسوم
چیست راز تازگیہائی علوم

آرزوئی کو بزور خود شکست
سر ز دل بیرون زد و صورت بہ بست

لیکن غایتی تسبیب کو رد کرنے میں برگساں کسی حد تک حق بجانب بھی تھا۔ ارسطو کے نزدیک جو غایت کا پرستار تھا' کائنات کی حیثیت نشوونما کے ایک ایسے عمل کی تھی جس کا نقطۂ آغاز ایک امکانی حالت تھا اور سرانجام حالت واقعی' اس ابدی امن کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ اس صورت کو حاصل کر لے جسے ارسطو علت غائی قرار دیتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک نشوونما کے ہر عمل کی ایک آخری منزل ہے جہاں پہنچ کر وہ صورت جو ترقی پذیر جسم نامی میں مضمر ہوتی ہے' واقعیت کا روپ دھار لیتی ہے۔ وہ نقطۂ انجام جس کو حاصل کرنے کے لئے ہر چیز بے قرار ہے اور جس تک پہنچنے کے لئے ہر شے معرض ارتقا میں ہے' اس کی حرکت سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ ارسطو کے نظام فکر میں یہ منزل آخریں خدا ہے جو ایسا محرک کہ خود نشانہ حرکت نہیں بنا' جو بذات خود کائنات سے خارج ہے اور جسے کائنات کی ارتقا سے کوئی تعلق نہیں اور نہ اس کی تخلیق میں اس کا عمل دخل تھا' نہ اس پر اخلاقی پابندیاں عائد ہوتی ہیں اور نہ اس میں تشخص ہی موجود ہے۔ یہ غایتی تسبیب جو خارج سے عمل پیرا ہوتی ہے اور جس کو تسلیم کر لینے پر ماننا لازم آتا ہے کہ سارے کا سارا عمل ارتقا پہلے ہی سے معین تھا' اسی قابل تھی کہ اسے بالائے طاق رکھ دیا جاتا۔ اس لحاظ سے اس قسم کی تسبیب کو کلیتاً" رد کرنے میں برگسان حق بجانب تھا۔ اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے معین سرانجام کے لئے کسی منصوبے کو جامہ عمل پہنایا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زندگی میں تخلیقیت اور برجستگی بالکل موجود نہیں' اگر ابد میں ہر شے پہلے ہی سے موجود ہے تو پھر انسانیت کی اس بوقلمونی' تاریخ اور ثقافت کے متنوع دائروں میں انسان کی تحصیلات کی کیا اہمیت ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ غایت کی یہ شکل میکانیکت سے کچھ کم نہیں اگرچہ اس کا رنگ بدلا ہوا ہے اور اس میں کچھ لطافت موجود ہے لیکن غایت کا ایک اور مفہوم بھی ہے جس میں یہ نقائص موجود نہیں۔ کوئی ایسا مقام نہیں جس تک پہنچنے کے لئے ہم کوشاں ہیں' زندگی کے ہر مرحلے پر ہم عمل پیرا ہوتے

ہیں، ترقی کی راہیں طے کرتے ہیں اور اپنی روش کو نئی نئی امنگوں کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ ہم میں ایک قسم کی تحریصی قوت ہے جو ہمیں اک لمحے بھر بھی چین سے نہیں بیٹھنے دیتی۔ ہم ایک چیز کے حصول کے خواہاں ہوتے ہیں، اس کے لئے کوشش کرتے ہیں اور اسے حاصل کر لیتے ہیں لیکن اس کے بعد ہماری فطرت بے چین کو ایک جگہ پڑے رہنے کا موقع نہیں ملتا، یوں سمجھئے کہ ہم اپنے باطن ہی میں پیچ و تاب کھاتے رہتے ہیں، جینے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے مقاصد بدلتا رہے اور نئی سے نئی منزل اس کے سامنے آئے اور یہی منازل و مقاصد اس کی زندگی کو ڈھالتے ہیں۔ کانٹ کے لزوم حاسہ اخلاقی کی بنیاد اس مفروضے پر تھی کہ "میں کر سکتا ہوں" اور یہی کر سکنا، باطنی آزادی کا یہی تجربہ اور ایک داخلی تحریص قوت کا احساس ہمیں ہر لمحے کچھ سے کچھ بن جانے پر مجبور کرتا ہے، یہ مسلسل فعالیت جو انسان کو کچھ ہو جانے پر آمادہ کرتی ہے اس وقت اپنا کام پورا کرتی ہے جب نئے نصب العین و مقاصد پیدا ہو جائیں، انہیں حاصل کر لیا جائے اور پھر بلند ترین مقاصد ہماری رہنمائی کرنا شروع کریں اور اس طرح زندگی کا دھارا بہتا رہے۔ اسی طرح عمل ارتقا کسی معین منزل کی طرف گامزن نہیں، اقبال کہتے ہیں "اس عمل دنیوی کو ان معنوں میں کسی مقصد کا نگراں کہنا گویا اسے اس کی اپج کو، اس کی تخلیقی خصوصیات کو اس سے چھین لینا ہے، اس کی منازل اور اس کے سرانجام کسی ایک مدت کا اختتام ہیں، انہیں ابھی وقوع پذیر ہونا ہے، وہ پہلے سے معین نہیں۔ عمل زمان کا یہ تصور ممکن نہیں کہ وہ ایسا خط ہے جسے پہلے ہی سے کھینچ دیا گیا ہو، یہ تو ایک ایسا خط ہے جو کھینچا جا رہا ہے یعنی کھلے امکانات کا واقع ہونے کا نام ہے۔ یہ اس اعتبار سے مقصدی ہے کہ انتخاب اس کا خاصہ ہے اور کسی نہ کسی طریقے سے وقتی طور پر اپنے آپ کو کسی نہ کسی تکمیل تک لے آتا ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ بڑی گرم جوشی سے ماضی کو محفوظ رکھتا ہے اور اس میں اضافے کرتا رہتا ہے۔ میرے نزدیک اس خیال سے زیادہ کوئی شے قرآنی نقطۂ نظر کے برخلاف نہیں کہ کائنات ایک دنیوی عمل ہے جو پہلے سے طے شدہ منصوبے کے مطابق ہو رہا ہے" (۳۶)۔

اس قسم کی غایتیتی تسبیب کسی شاعر یا کسی فن کار کی تخلیقی فعالیت کے حوالے سے سمجھ میں آ سکتی ہے، اس وقت ایک عام سی مثال لیجئے کہ کالج کا ایک طالب علم، ایسے موضوع پر ایک مقالے کی تیاری میں مصروف ہے جس کے لئے مطالعہ، تفکر اور اپج ضروری ہے، ممکن ہے وہ ایک دھندلے سے خاکے کو ذہن میں رکھ کر مقالہ لکھنا شروع کرے، اس دوران میں خیالات بڑھتے ہیں اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اصلی خاکے کے مطابق مضمون

نہیں لکھ سکتا۔ مضمون لکھتے لکھتے وہ مضمون کے خاکے میں ضروری تبدیلیاں کرتا چلا جاتا ہے اور اس بات کا امکان ہے کہ اس کا یہ مقالہ ایک شہکار بن جائے لیکن جب اس نے مقالہ لکھنا شروع کیا تھا اس وقت تمام خاکوں اور منصوبوں کے باوجود وہ یہ نہیں بتا سکتا تھا کہ وہ کیا لکھنے والا ہے۔ اس قسم کے داخلی مقصد کو خلقی غایتیت کہا گیا' یہاں مستقبل پہلے سے موجود تو ہوتا ہے لیکن محض امکان کی صورت میں' یہ نہیں کہ معین ہو اور اس کے نقوش طے شدہ ہوں۔

یوں اقبال اس مقام پر پہنچے کہ وہ حقیقت کو دوران محض تصور کریں جس میں زندگی اور اس کے مقاصد باہمی طور پر یوں گھل مل جاتے ہیں کہ ان سے ایک نامی وحدت وجود میں آتی ہے۔ یہ بھی ایک حیاتی تشویق کی مانند ہے جو پیہم تبدیل ہوتی رہتی ہے اور ترقی تخلیق کی راہیں تخلیق کرتی ہے مگر وہ ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور اس حقیقت کو ذات قرار دیتے ہیں' ایک ایسی ذات جو ہمہ گیر ہے' محسوس و موجود ہے اور ہر انفرادی زندگی اور خیال کا سرچشمہ ہے' وہ بے مقصد و نابینا نہیں بلکہ عقلی نظام کا حامل ارادہ ہے جس کی تخلیقی فعالیت بے پایاں ہے اور ہر لحہ ایک نئی آن بان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ اقبال اس حقیقت کو ایغو قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ ہماری مناجاتوں کو سنتی ہے اور ان کو پورا کرتی ہے۔ ہم اپنے ذہن سے بلاواسطہ اور فوری طور پر آشنا ہوتے ہیں لیکن دوسروں کے ذہنوں سے ہماری آشنائی استنباطی ہوتی ہے' ہم تکلم کرتے ہیں اور اشاروں کنایوں سے کام لیتے ہیں تو محض اس لئے کہ اپنے آپ کو ظاہر کر پائیں' جب ہم دوسروں کو یونہی باتیں کرتے اور اشارے کرتے دیکھتے ہیں تو یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ کہ ان کے بھی ذہن ہیں۔ اس سادہ سی بات کی بنیاد پر اقبال یہ استدلال کرتے ہیں کہ حقیقت اولیٰ کو بھی ایغو ہونا چاہیے کہ وہ ہماری پکار سنتی ہے اور ہماری دعائیں مستجاب ہوتی ہیں۔ قرآن اس کے بارے میں بیان کرتا ہے:

وقال ربکم ادعونی استجب لکم (سورۂ مومن)

حقیقت اولیٰ کو ایغو قرار دینے سے یہ مراد نہیں کہ ہم خدا کو انسانی تصویر کے سانچے میں ڈھال رہے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں "وجدان' زندگی کو مرتکز ایغو کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ تو محض زندگی کی ایک سیدھی سادی واقعی شے کو تسلیم کرتا ہے کہ زندگی ایک سیال بے صورت شے نہیں بلکہ وحدت کا اصول ناظمہ ہے' ایک تالیفی فعالیت ہے کہ عضویات نامی کی مائل بہ انتشار طبائع کو یکجا کر دیتی ہے تاکہ اس سے کوئی تعمیری کام لے

سکے"(۳۷)۔ حقیقت کہ معقول طور پر کارفرما ہے، روحانی ہے اور تخلیقی ایغو ہے، صرف ماورائے کائنات ہی نہیں بلکہ محیط کائنات بھی ہے، وہ کائنات اور انسان سے ہم کنار ہونے کے باوصف ان سے بہت بالا ہے، وہ خالقتا" ارسطو کے ماورائی خدا کی مانند بھی نہیں جو حیات کے سارے کے سارے ارتقائی عمل سے باہر ہے اور اس کے نشیب و فراز سے اسے کوئی تعلق اور دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس قرآن اسے انسان کی شہ رگ سے نزدیک قرار دیتا ہے اگرچہ یہ قربت مکانی نہیں، وہ ان سے محبت کرتا ہے جو اسے چاہتے ہیں اور ان کی صدا سنتا ہے جو اسے پکارتے ہیں:

قل ھو اللہ احد ○ اللہ الصمد ○ لم یلد ولم یولد ○ ولم یکن لہ کفواً احد ○

ان آیات میں ماورائیت اور قربت دونوں کو بکمال حسن و خوبی یک جا کر دیا گیا ہے، ان میں خدا اور کائنات کے مابین بڑے قریبی رشتے پر زور دیا گیا، یہ خدا ہی ہے جس کی ہر شے محتاج ہے، ہر چند کہ ہر شے اسی کے وسیلے سے لباس وجود سے آراستہ ہوتی ہے، کوئی شے اس کی مثال نہیں اور وہ ہر شے سے ماوراء ہے، وہ محیط کل ہے کیوں کہ ہر شے میں موجود ہے، خصوصاً روح انسانی میں کہ وہ خدا ہی کی روح تھی جو انسان میں پھونکی گئی، وہ اس کائنات کی تخلیق و ترقی کے لئے انسان سے مل جل کر کام کرتا ہے اور اس کا تعاون چاہتا ہے اور یہ کائنات اس کے لئے غیر کا حکم نہیں رکھتی، جس چیز کو ہم فطرت یا غیر ذات کہتے ہیں وہ تو اس کی زندگی کا ایک لمحہ اور پیہم تخلیقی فعالیت کا صرف ایک اظہار ہے:

کہن دیرے کہ بینی مشت خاک است
دمے از سرگذشت ذات پاک است

مختصر طور پر حقیقت کے بارے میں اقبالؒ کا نقطۂ نظر قرآن کی ان آیات کے ذریعے بخوبی بیان کیا جا سکتا ہے۔ ھو الاول والاخر و الظاھر و الباطن۔ سارے کا سارا ارتقاء اسی ایک وحدت سے شروع ہوا جس نے اپنے آپ کو کثرت میں تبدیل کر لیا اور آخر کار ارتقاء اسی منزل پر پہنچ جائے گی جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا۔

وان الیٰ ربک المنتھیٰ (سورۂ نجم)

انہیں صحیح حرکی اور غایتی معانی میں اولاً ابن المسکویہ اور بعدازاں رومی نے ارتقاء کی توجیہ کی۔ ابن المسکویہ (متوفی ۴۳۱ ہجری) قرآنی تعلیم کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچا کہ آغاز و انجام خدا ہی ہے۔ حیاتیاتی ارتقاء کی جو تفصیلات اس نے بیان کی ہیں، ان سے اس کی مراد یہ تھی کہ وہ اس بات کی وضاحت کرے کہ کس طرح کثرت بتدریج و نا معلوم طور پر اپنی

منزل کی طرف گامزن ہے اور ان خصائص کو از سر نو حاصل کر رہی ہے جن کے فقدان کی بنا پر عمل ارتقا کا آغاز ہوا تھا۔ روح کی موجودگی ہی بتا سکتی ہے کہ کوئی شے ارتقا کی کس منزل پر ہے۔ ابن المسکویہ کے نزدیک یہ عنصر تمام سلسلہ موجودات میں موجود ہے خواہ وہ بے جان مادہ ہو یا اس کا اعلیٰ ترین مظہر کہ اسے نبی یا انسان کامل کہتے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ ابتدائی حالتوں میں یہ امکانی صورت میں موجود ہوتا ہے لیکن جوں جوں ارتقاء کی منزلیں طے ہوتی چلی جاتی ہیں یہ صورت واقعی اختیار کرتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان کامل میں کامل ترین صورت واقعی حاصل کر لیتا ہے۔ تنزل یا انتشار کا عمل اس وقت شروع ہوا جب اصل حیات یا روح نے لباس مادہ زیب تن کیا لیکن اپنے آپ کو ظاہر کرنے کی لگن میں روح نے مختلف روپ دھارے اور ہر روپ پہلے سے بہتر تھا، ہر بہتر صورت اس محیط کل اصل حیات کی اس خواہش نمود کو بہتر سے بہتر اظہار بخشتی ہے اور مادے نباتات اور حیوانی زندگی سے گزرتے ہوئے انسان اور بالآخر نبی تک پہنچ جاتے ہیں، ہر مرحلے پر شعور ذات بڑھ جاتا ہے۔ معدنیات میں یوں سمجھنا چاہیے کہ روح سوئی پڑی ہے اور انسان کامل میں وہ مکمل اختیار اور شعور ذات حاصل کر پاتی ہے یہاں تک کہ حدود زمان و مکان اور مادی پردے اس کی زنجیر پا نہیں رہتے، ارتقاء کا سارے کا سارا عمل انسان کامل ہی میں اپنی منزل مقصود کو حاصل کر پاتا ہے۔

رومی (متوفی ۶۷۲ھ) نے ابن المسکویہ کے اس خیال کو اور زیادہ پھیلایا، اصل حیات کی باطنی قوت نہ صرف بتدریج اعلیٰ صورتیں اختیار کرتی چلی جاتی ہے بلکہ مختلف مراحل اور تقاضوں کے مناسب حال آلات اظہار بھی تخلیق کرتی چلی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے رومی کا یہ تصور حیرت کی حد تک برگساں کے نقطۂ نظر کے مماثل ہے، وہ ماحول جس میں ہم جنم لیتے ہیں، عمل کی مخصوص شکلوں کا تقاضا کرتا ہے اس لئے روح نے صورت جسم اختیار کر لی ہے کہ اپنے آپ کو زیادہ اچھے طریقے پر ظاہر کر پائے، روح کی زندگی کاملاً" ماضی اور مستقبل سے تعلق رکھتی ہے اور جسم کی زندگی کا تعلق حال سے ہے۔ ہم اپنے ذہن کے وسیلے سے جو حافظہ بھی ہے اور جس سے اختیار بھی عبارت ہے، ماضی اور مستقبل میں جیتے ہیں لیکن محض ماضی اور مستقبل سے ہی ہماری زندگی کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ ہم اپنے جسم کے وسیلے سے حال میں بھی جیتے ہیں جو ماضی قریب اور مستقبل قریب دونوں کو صورت واقعی سے ہم کنار کرتا ہے۔ روح اور جسم کے اس رشتے کو برگساں کوٹ اور کھونٹی کے استعارے سے ظاہر کرتا ہے، کوٹ اس وقت اپنے مقام پر رہتا ہے جب تک وہ کھونٹی پر لٹکا

رہے، اگر کھونٹی ہٹالی جائے تو کوٹ گر پڑتا ہے، اگر وہ کھونٹی مضبوط نہ ہو تو کوٹ ہلتا رہتا ہے اور اگر وہ بہت زیادہ نوک دار ہو تو کوٹ پھٹ جاتا ہے۔ اس سے برگساں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جسم روح کے قیام کا باعث نہیں بلکہ اس کا آلہ کار ہے، جسم کے بغیر نفس یا ذہن کام نہیں کر سکتا اگرچہ اس کے بغیر وہ موجود رہ سکتا ہے، جسم ان بے شمار آلات میں سے ایک ہے جو روح میں نمود کامل کی منزل تک پہنچنے کے لئے استعمال کئے ہیں:

بادہ از ما مست شد، نے ما ازو
قالب از ما ھست شد، نے ما ازو

یہ ایک داخلی تشویق اور زیادہ بلند زندگی بسر کرنے کا مقصد ہی ہے کہ انسان روح خداوندی کی عظمتوں سے ہم کنار ہو سکے جو ہر چیز کو تخلیق کرتا ہے اور بلند سے بلند تر صورت اظہار کو حاصل کرتا چلا جاتا ہے:

زانکہ بی حاجت خداوند عزیز
می نہ بخشد ہیچ کس را ہیچ چیز

پس کمند ھست ھا حاجت بود
قدر حاجت مرد را آلت بود

پس چو حاجت شد کمند ھست ھا
قدر حاجت مے رسد از حق عطا

اگر کسی شخص میں کوئی آرزو ہی موجود نہ ہو تو وہ کچھ حاصل نہیں کر سکتا، یہ تو تحریصی قوت ہے جو مختلف چیزوں کو وجود عطا کرتی ہے اور وہ مقصد ہے جو انسان کو مختلف آلات بخشتا ہے۔ چوں کہ وجود اور ہستی کا انحصار آرزو پر ہے یعنی ایک تحریصی اور تمائلی تشویق پر، اس لئے اس دنیا میں انسان کی حیثیت کا انحصار اس کی آرزو کی شدت پر ہے، یہی مقصد اس سارے عمل ارتقاء کا چکر چلاتا ہے اور ہستی کو مادے سے نباتات، حیوانات اور انسان تک پہنچاتا ہے:

آمدہ اول بہ اقلیم جماد
و ز جمادی را نباتی او فتاد
و ز جمادی چوں بحیوانی فتاد
نایدش حال نباتی ہیچ یاد

باز از حیواں سوئے انسانیش
می کشد آں خالقی کہ دانیش
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شدا کنوں عاقل و دانا و زفت

ارتقاء کا یہ سارا عمل اس چیز سے شروع ہوتا ہے جسے رومی کے الفاظ میں زیادہ بلند موجودات کا پست موجودات کو اپنے اندر جذب کر لینا کہتے ہیں۔ یہ بات محض اتفاقی تغیرات کا نتیجہ نہیں ہو سکتی' داخلی ضرورت پست عضویات کو مجبور کرتی ہے کہ وہ زیادہ بلند صورت اختیار کریں اور اس طریقے پر زندگی وجود کے لئے ایک کشمکش کا اظہار کرتی ہے۔ "اگر غور کرو تو یہ ساری دنیا ایک میدان نبرد ہے' ہر ذرہ دوسرے ذرے سے جنگ آزما ہے' تلاش و جستجو کے مارے ایک دائیں کو جاتا ہے دوسرا بائیں کو' ایک اوپر کی طرف دوڑتا ہے دوسرا نیچے کی جانب۔ ذرات کی اس تگ و دو میں کارزار حیات کا مشاہدہ کرو۔ فطرت میں جنگ' اعمال میں جنگ' کلام میں جنگ (یوں سمجھنا چاہیے) کہ تمام اجزا میں ایک خوفناک تصادم ظہور پذیر ہے" (۳۸)۔ اسی کشمکش مسلسل اور پیہم جنگ آزمائی میں مختلف موجودات کی ترقی کا راز پنہاں ہے۔ نباتات مادے کو جذب کرتے ہیں' حیوانات نباتات کو اپنے اندر سمو لیتے ہیں اور پھر خود انسانوں میں سموئے جاتے ہیں اور یوں ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے۔ وہ قوت جو اس عمل کے پس پردہ کار فرما ہے' اسے اقبال اور رومی دونوں عشق کا نام دیتے ہیں۔ یہ عمل اس وقت شروع ہوا جب وحدت مطلق نے اپنے آپ کو کثرت کی صورت میں ظاہر کیا اور کثرت کا کسی وحدت میں فنا ہو جانا عشق محبوب ہے' یہی عشق مادے کو مجبور کر کے مرحلہ نباتات تک لے آتا ہے اور نباتات کو درجہ حیوانات کی بلندی سے آشنا کرتا ہے اور بالآخر انہیں منزل انسانیت تک پہنچا دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں "صور کے اس نمایاں ارتقاء کے پس پردہ قوت عشق کار فرما ہے جو تمام مساعی' حرکات اور ہر قسم کی نشوونما کو صورت واقعی بخشتی ہے۔ اشیاء کی تشکیل کچھ اس طریقے پر ہوئی ہے کہ انہیں عدم سے نفرت ہے اور مختلف شکلوں میں انفرادیت کی مسرت حاصل کرنے سے انہیں محبت ہے۔ غیر مشخص مادہ بذات خود بے جان ہے' عشق کی داخلی قوت کی بدولت مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ اسے یہ شکلیں اختیار کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے اور اس طرح بتدریج مزاج حسن میں گراں پلہ ہوتا چلا جاتا ہے" (۳۹)۔

دور گردوں ھا ز موج عشق داں
چو نبودی عشق بفسردی جہاں

کی جمادی محو گشتی در نبات
کی فدائی روح گشتی نامیات

اقبال نے اس خیال کو اپنے کلام میں مختلف مقامات پر بڑی خوبصورتی سے باندھا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں وہ کہتے ہیں کہ مادہ، نباتات اور حیوانات سب کے سب اپنی ہستی کی اس داخلی ضرورت کی رو میں بہ رہے ہیں۔ پودوں اور پھولوں کی مختلف قسم کی رنگ و بو، انسان کی مسلسل جدوجہد، آسمان، ستاروں اور زمین کی گردش، پانی میں مچھلی کی بے تابی، ہوا میں حیوانات کی حرکات اور زمین پر حشرات الارض کی تگ و دو یہ سب چیزیں اسی ایک عشق کے مختلف طریقہ ہائے اظہار ہیں:

بہ برگ و لالہ رنگ آمیزی عشق
بجان ما بلا انگیزی عشق

اگر ایں خاک داں را واشگافی
درونش بنگری خوں ریزی عشق

بہ باغاں باد فروردیں دہد عشق
بہ راغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق

شعاع مہر او قلزم شگاف است
بماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

صرف یہی نہیں بلکہ زندگی کی ساری ہماہمی، نامناسب حالات کے خلاف جدوجہد اور بلند سے بلند تر منازل کے حصول کے لئے تگ و دو سب کچھ اسی عشق کی کرشمہ کاریاں ہیں:

تہی از ھائی و ھو می خانہ بودی
گل ما از شرر بے گانہ بودی

نہ بودی عشق و ایں ھنگامہ عشق
اگر دل چوں خرد فرزانہ بودی

اقبال اپنے آپ کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس عشق سے وہ آرزو مراد ہے جو ہر شے

کو اپنے اندر جذب کر لینا چاہتی ہے، زندگی اک حرکت جاذبہ کا نام ہے جو ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتی ہے، وہ دوران انجذاب ہر قسم کی رکاوٹ کو دور کرتی ہے، اس کی روح یہ ہے کہ وہ پیہم مقاصد و آرزو کی تخلیق کرتی ہے اور اپنے تحفظ و توسیع کی خاطر اس نے از خود کچھ آلات وضع کئے ہیں جو اسے ان رکاوٹوں کو سمیٹنے میں مدد دیتے ہیں۔ زندگی کے رستے میں سب سے بڑی رکاوٹ فطرت ہے، اور اس کے ابواب فکر، زمان و مکان و تسبیب ہیں، حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقل اسے یوں تعبیر کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک کوئی سکونی شے نہیں جو ایک غیر حرکی فضا میں موجود ہے بلکہ یہ مختلف واقعات کا ایک ڈھانچا ہے جس کی حیثیت ایک دھارے کی سی ہے جسے ہمارا فکر الگ تھلگ غیر متحرک اجزا میں تقسیم کر دیتا ہے اور جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات جنم لیتے ہیں، یہ خدا کے تخلیقی فعل کا اظہار ہے اور ہم سرگذشت خداوندی کے تعقلی مشاہدے کی بنا پر اس مسلسل تخلیقی کارنامے کو زمان و مکاں کے کارناموں میں ڈھال دیتے ہیں لیکن اگر ہم اس تعقلی رستے کو خیرباد کہہ دیں اور انجذاب کائنات کے حیاتی طریقے کو اپنا لیں تو زمان و مکان کی یہ سب حد بندیاں ختم ہو جائیں اور یوں انسان کے لئے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے کہ وہ عشق کے وسیلے سے کامل انسانیت کے درجے پر فائز ہو سکے:

عشق سلطان است و برہان مبیں
ہر دو عالم عشق را زیر نگیں
لا زمان و دوش و فردائی ازو
لا مکان و زیر و بالائی ازو

تعقلی طریقے کی بدولت ہم اس ذات مطلق (ایغوی اولیٰ) کی صفات کا مشاہدہ کرتے ہیں یعنی حقیقت کے اس رخ کا جو دام مشاہدہ میں گرفتار ہو سکے لیکن عشق کی راہ میں ہم اس ایغو کے روبرو ہو جاتے ہیں۔ یہ حیاتی فعل انسانی ایغو میں گہرائی پیدا کرتا ہے اور اس کی قوت ارادی کو مضبوط کرتا ہے اور اسے اس تخلیقی تیقن سے ہم کنار کرتا ہے کہ دنیا کوئی ایسی شے نہیں کہ جسے صرف دیکھا جائے یا اسے تصورات کی بدولت پہچانا جائے بلکہ ایک ایسی شے ہے جسے عمل پیہم کے ذریعے مسلسل بنانے اور سنوارنے کی ضرورت ہے، عشق کی بدولت وجود میں آنے والا یہی حیاتی طریقہ نئی اقدار، نئی معیار اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے لئے تغیرات پیدا کرتا ہے۔ ان دونوں مختلف میلانات یعنی ان دو مراحل کے درمیان مقابلہ کر کے جہاں آدمی محض صفات کا مشاہدہ کرتا اور جہاں خود ذات کو دیکھ پاتا ہے،

اقبال ایک فارسی شاعر کا یہ شعر پیش کرتے ہیں جس میں اس نے حضرت موسیٰؑ اور پیغمبرؐ اسلام کے مذہبی تجربات کا تقابل پیش کیا ہے:

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری و در تبسمی

اقبال کے نزدیک براہ راست وجدان کے ذریعے عین ذات کا مشاہدہ انسان کامل کی خصوصیت ہے اور وہی اکیلا اس قابل ہے کہ انسانیت کو امن و امان اور فلاح و بہبود کی راہ دکھا سکے' گلشن راز جدید میں انہوں نے اس خیال کا اظہار فرمایا ہے:

کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جہات است

کسی کو دید عالم را امام است
من و تو نا تمامیم او تمام است

جاوید نامے میں وہ رومی کے ایک شعر کا حوالہ دیتے ہیں جس میں یہی خیال موجود ہے:

ہر کہ عاشق شد جمال ذات را
اوست سید جملہ موجودات را

اقبال کے نزدیک انسان کامل ہی ارتقاء کی آخری منزل ہے: انسان کامل محض عاشق ہی نہیں مرد عاقل بھی ہے' اس کی ذات میں عقل و عشق باہم شیر و شکر ہو کر ایک بے مثال شخصیت کو وجود دیتے ہیں' وہ وجدان و تعقل کی اس آمیزش کی بنا پر دنیا کو امن و استحکام' مادی ترقی اور روحانی جلا کا پیغام دیتا ہے' اسی کے وسیلے سے ہماری عقل اس قابل ہو سکے گی کہ وہ فطرت کی طاقتوں پر کمال تسلط حاصل کر لے اور حال یہ ہو کہ عناصر بنی نوع انسان کی مادی بہبود کے لئے اپنا سینہ چاک کر دیں اور اسے اپنے رازہائے سربستہ سے آشنا کریں مگر اس کی یہ وسیع تر اور جامع تر طبیعت ساتھ ہی ساتھ انسانیت کو تعقل کے تخریبی اثرات سے بھی محفوظ کرے گی' وہ ذات کے مخفی سرچشموں کا سراغ دے گا اور یوں ہماری طبیعت کے متضاد تقاضوں کے مابین ہم آہنگی پیدا کر دے گا۔ عشق کے بغیر عقل خراب کار بن جاتی ہے' جیسا کہ جدید دور کے انسان کی بے روح سرگرمیوں سے آشکار ہوتا ہے اور عقل کے بغیر عشق بے ثمر اور بے حاصل ہوتا ہے' یہ بات تصوف کی تاریخ سے پایہ ثبوت تک پہنچتی ہے۔ صحیح زندگی ان دونوں کے امتزاج کا نام ہے اور انسان کامل اس کا صحیح نمونہ ہے:

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں با زیرکی همبر شود
نقش بند عالم دیگر شود

اقبال کے نزدیک بصیرت (عشق) طاقت کے بغیر (جو عقل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے) اخلاقی بلندی تو بخشتا ہے لیکن ایک دیرپا ثقافت نہیں بخش سکتا' طاقت بغیر بصیرت تخریبی اور غیر انسانی بن جاتی ہے' ان دونوں کو لازماً" ملنا چاہیے تاکہ انسانیت کی روحانی توسیع ممکن ہو (۴۰)۔ یہی خیال اس شعر میں ادا کیا گیا ہے:

دلبری بی قاهری جادو گری است
دلبری با قاهری پیغمبری است

ان دونوں کا اک بے مثال اجتماع ہی انسان کامل کا خاصہ ہے۔ "وہ مکمل ترین ایغو ہے' انسانیت کی منزل مقصود ہے' ذہنی اور جسمانی زندگی کا نقطۂ عروج ہے' اس کی ذات میں ہماری ذہنی زندگی کا انحصار ہم آہنگی کا روپ دھار لیتا ہے' اس کی زندگی میں افکار و اعمال' جبلتیں اور عقل ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ شجر انسانیت کا ثمر آخریں ہے اور اس کٹھن ارتقاء کی تمام کوششوں کے لئے ایک وجہ جواز پیدا ہو جاتی ہے' کیوں کہ ان کے اختتام پر اسے آنا ہے:

طبع فطرت عمر ها در خوں طپید
تا دو بیت ذات او موزوں شود
مشت خاک ما سر گردوں رسید
زیں غبار آن شہ سوار آید پدید
از وجود تو سر افرازیم ما
پس بہ سوزی ایں جہاں سوزیم ما
نوع انساں مزرع و تو حاصلی
کاروان زندگی را منزلی

"IQBAL AND BERGSON"

B.A.DAR

("IQBAL", July, 1954)

حواشی

1- Letters of William James (1920) pp. 220,291.

2- Introduction to Asrar-i-Khudi (English Translation) Lahore 1950 xix.

3- Joad : Guide to Modern Thought. P. 46

4- Creative Evolution pp. 66.

5- Creative Evolution pp, 54.

6- Creative Evolution pp 39-40

7- Creative Evolution p. 278.

8- J.M. Kellar Stewart-A Critical Exposition of Bergson's Philosophy p. 121.

9- Creative Evolution p. 135.

10- J.M. Kellar Stewart- A Critical Exposition of Bergson's Philosophy p. 136.

11- Creative Evolution pp. 285-85

۱۲- وکل یوم ھو فی شان (سورہ رحمٰن)

13- Iqbal : Self in the light of Relativity (an article). B.A. Dar : A Study in Iqbal's Philosophy P. 308.

۱۴- گلشن راز جدید صفحہ ۳۱۶-

15- Bergson's Creative Evolution opens as follows:
"The existence of which we are most certain is incontestably our, for we perceive ourselves internally deeply.

برگساں کی تخلیق ارتقاء کا یوں آغاز ہوتا ہے "وہ وجود جس کے بارے میں ہمیں یقین کامل حاصل ہے ہمارا اپنا وجود ہے کیوں کہ ہم اپنے آپ کا بہ طریق باطنی' بڑا گہرا ادراک حاصل کرتے ہیں۔"

16- Creative Evolution p. 1.

۱۹- گلشن راز جدید صفحہ ۲۲۵

20- Bergson : Mattet and Memory p.229.
See Iqbal's Lectures p. 49.

21- Lectures p. 48.

۲۲- اسرار خودی صفحہ ۹-۱۰

23- Lectures p. 155

۲۴- رموز بے خودی صفحہ ۹۰ تا ۹۵

25- Introduction to Asrar-i-Khudi (English) p.xiv.

۲۶- گلشن راز جدید صفحہ ۲۱۸

27- Lectures p. 50

۲۸- اسرار خودی انگریزی ترجمہ صفحہ ۸۰ تا ۸۲-

۲۹- اس سلسلے میں اقبال کے یہ شعر دیکھئے:

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے
جہاں روشن ہے نور لاالہ سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغ مہر و مہ سے

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

۳۰- گلشن راز جدید صفحہ ۲۱۶ تا ۲۱۷-

۳۱- اس سلسلے میں حدیث دیکھئے کہ الصلوٰۃ معراج المؤمنین-

32- Lectures p. 90.

33- Lectures p, 100.

34- Lectures p, 180.

35- Lectures p, 52, 53.

36- Lectures p. 55.

37- Lectures p, 60, 61.

۳۸- مثنوی مولانا رومی، دفتر چہارم، مصرع ۳۶ تا ۳۸، ۴۶ تا ۴۷-

۳۹- ایرانی مابعد الطبیعیات (اقبال) صفحہ ۳۹ تا ۴۱-

40- Lectures p, 92.

پانچواں باب

اقبال کا تصور ارتقاء

اقبال نے کسی مقام پر بھی ارتقاء کا کوئی منضبط تصور پیش نہیں کیا، پھر بھی ہم اقبال کے منتشر بیانات کو یکجا کر کے اس کے نظریہ ارتقاء کا ایک مکمل تصور آراستہ کر سکتے ہیں۔ بڑی حیرانی کی بات ہوتی اگر اقبال جیسا فلسفی شاعر جس کے فکر نے فلسفہ جدید کی تمام سر زمین کا احاطہ کر رکھا ہے، ایک ایسے نظریے کے بارے بالکل ساکت رہتا جس نے علم انسانی کے تمام شعبوں پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے اور ہمارے انداز فکر میں ایک انقلاب برپا کر دیا ہے۔ اقبال کا تصور ارتقاء مختلف ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کے تصورات مختلف نظموں میں بکھرے ہوئے ہیں لیکن انہیں یکجا کر کے اس نظریہ ارتقاء کو ایک منضبط صورت میں مرتب کیا جا سکتا ہے۔

ڈارون کے پیش کردہ نظریہ ارتقاء نے مذہبی حلقوں میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ڈارون لاکھوں انسانوں کے ان محبوب عقائد کو دریا برد کر دے گا جن کو صدیوں سے مذہبی اخلاقیات کی طرف سے جواز حاصل تھا اور نوع انسانی کے روحانی اعتقاد کو پسپا ہونا پڑے گا۔ بشپ ولبرفورس (Bishop Wilberforce) ایسے کٹر مذہبیت کے پرستاروں نے اس ناقابل تسخیر بدعت کے خلاف طعن و تشنیع اور اعتراضات کی جو بوچھاڑ شروع کی وہ بالکل ناکام رہی، نظریہ ارتقاء کو وہ نہ صرف اپنی جگہ سے ہلا نہ سکے بلکہ وہ تمام مدافعانہ کارروائیاں اس چٹان سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گئیں جن کے لئے پرستاران مذہب کو بڑی کد و کاوش کرنا پڑی تھی اور یوں لادینیت کی فتح مکمل ہو گئی۔

اصل میں ڈارون نے خدا یا مذہب کے خلاف کوئی معقول دلیل نہیں پیش کی تھی کیونکہ جیسا کہ برٹرانڈ رسل (Bertrand Russel) نے کہا ہے۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ابتدائی چٹانوں میں جو متحجر آثار دستیاب ہوتے ہیں، وہ اس امر کا ناقابل تردید ثبوت ہیں کہ زندگی نے اپنی ادنیٰ صورتوں سے نہایت آہستہ آہستہ ارتقاء کی منزلیں طے کی ہیں اور اس

سے تخلیق کے دینی تصور کا بطلان ہوتا ہے تو بھی یہ بات ناممکن نہیں کہ خدا نے انسان کو آزمانے کے لئے تخلیق عالم کے ساتھ ہی تمام تہ دار چٹانیں اور متحجر نشانات مکمل صورت میں پیدا کر دیے ہوں۔ اگرچہ کوئی شخص اس بات کو نہیں مانے گا کہ خدا محض انسانوں کے ایمان کو پرکھنے کے لئے اس قسم کا عمل کر سکتا ہے اس کے باوجود اگر ہم خدا کو قادر مطلق مانیں تو پھر اس قسم کی تخلیق کو ناممکن نہیں کہا جا سکتا۔

ڈارون نے مذہبی عقائد کو جو صدمہ پہنچایا اور جس کا کوئی علاج ملتا نظر نہیں آتا تھا' ان کی بنا پر مذہبی عقائد کو غیر منطقی قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ تمام اعتراضات خود ارتقائی نظریے میں مضمر ہیں۔ اصل میں ان کی بنیاد ان منطقی تشریحات اور عقلی دلائل پر تھی جو نظریہ ارتقاء کے ثبوت میں ڈارون نے پیش کیے تھے ورنہ نفس ارتقاء اور مذہب میں کوئی منافات نہیں۔

برنارڈ شا (Bernard Shaw) نے اپنے ڈرامے "Back to Methuselah" کے دیباچے میں ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی مقبولیت کی وجوہات بڑی خوبصورتی سے پیش کی ہیں اور پرستاران مذہب کی شکست و فضیحت کی وجہ جواز بڑی عمدگی سے پیش کی ہے۔ شا کہتا ہے کہ یورپ کے ذہین طبقے کے ذہنوں پر ایک ایسے خارجی خالق کا تصور مسلط تھا جس کا بے اصول ارادہ ہر قانون کو توڑ سکتا تھا اور اسباب و علل کے طبیعی سلسلے کی باقاعدگی اور ترتیب کو ہر وقت درہم برہم کر سکتا تھا۔ جب ڈارون نے اس کائنات سے خدا' ذہن اور شعور کو نکال باہر کیا تو انہوں نے اطمینان کی سانس لی' ڈارونیت کی بدترین اور گھناؤنی خصوصیات کا بڑی گرم جوشی سے استقبال کیا گیا مثلاً بخت و اتفاق کا دور دورہ' فطرت کی بے رحمانہ مردم خوری' جو حصول بقاء کی ایک مسلسل کوشش کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور ایک ایسی دنیا کا نقشہ جو ابد تک ہر لمحے برسرپیکار ہے اور جو اس فلسفے پر نازاں ہے کہ سعی بقاء میں پیچھے رہ جانے والے پر شیطان کی مار۔ ڈارون نے مغربی معاشرے کے تمام طبقات خیال کو خوش کیا جو اپنا الو سیدھا کرنا چاہتے تھے۔ جنگ پسند خوش تھے کیونکہ ڈارون کے نظریے سے ان کے اس عقیدے کی تائید ہوتی تھی کہ ایک دوسرے کو ہلاک اور نیست و نابود کرنا فطری انتخاب کے اصول کا عین مقتضا ہے' لوٹ کھسوٹ کرنے والے سرمایہ داروں کو اس خیال سے بڑی طمانیت حاصل ہوئی کہ وہ اپنے ہم جنسوں کو ان کے گاڑھے پسینے کی کمائی سے محروم رکھ کر کوئی گناہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ فطرت کے عام قاعدوں کی تقلید کرتے ہیں' اشتراکیوں کا دل یوں خوش ہوا کہ ڈارونیت نے انفرادی جدوجہد اور شخصی اصلاح

کو یہ کہہ کر بے سود قرار دیا کہ ہر نفع بخش تبدیلی گرد و پیش کے عوامل کی مرہون منت ہے۔ انتخاب فطری کی ڈارونی تعبیر نے اتنا جوش و خروش پیدا کیا کہ کسی شخص نے اس بات کی پروا تک نہ کی کہ ڈارون نے ذہن کو اس کائنات سے خارج کر دیا ہے۔ برنارڈ شا کی پیش کردہ ایک بے مثال تشریح کے مطابق ڈارون کی باتوں سے ظاہر ہوتا تھا کہ اگر اس کائنات میں ایک دماغ بھی نہ ہوتا تو بھی برٹش میوزیم کی تمام کتابیں بعینہ اسی زبان و بیان میں اسی طرح موجود ہوتیں جس طرح درختوں میں بور لگتا ہے اور پھل آتا ہے حالانکہ ان میں شعور کی ایک رتی بھی نہیں ہوتی۔

ڈارون نے حیاتیات اور عمرانیات کے دائرے میں وہی کچھ کر دکھایا جو کچھ طبیعی سائنس دانوں نے مادے کی دنیا میں حاصل کیا تھا' اسباب و علل کا غایتی سلسلہ جس کے پس پردہ یہ خیال کارفرما تھا کہ فطرت اور معاشرہ ایک مقصدیت کے حامل ہیں' بالائے طاق رکھ دیا گیا۔ اس کے نزدیک ہر چیز محض کورانہ اتفاق کی بدولت معرض وجود میں آتی ہے' تمام تغیرات خارجی عوامل کے مرہون منت ہیں' ہر قسم کی حیاتیاتی ترقی کا باعث فطری انتخاب کا خارجی وسیلہ ہے۔ جہد للبقا کے لئے انسانوں اور حیوانات کے مقاصد' خواہشات' تمنائیں اور مساعی بے کار ہیں کیونکہ جہد للبقا کا انحصار ان عوامل پر ہے جو ان کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں اور جن پر انہیں قابو حاصل نہیں۔ ان باتوں کو اس زمانے نے بغیر کسی قسم کی تحقیق و تدقیق کے قبول کر لیا جسے اپنی تعقل پرستی پر بڑا ناز تھا مگر جب ڈارون کے اصول انتخاب فطرت کا بغور مطالعہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ان نتائج کے لئے نہ کسی قسم کی وجہ جواز پیش کرتا ہے اور نہ اس سے خارجی عوامل کی قدرت کاملہ کا ذرہ بھر ثبوت ملتا ہے۔ اگر انتخاب فطرت کو ایک ایسا پاسبان قرار دیا جائے جو ارتقاء کے دروازے پر کھڑا پہرہ دے رہا ہے اور ہر اس شخص کو مار گراتا ہے جو جہد للبقا کے لئے زیادہ اچھے ساز و سامان کے ساتھ داخل نہ ہوتا ہو تو بھی ارتقاء کا راز اس پاسبان میں نہیں بلکہ ان افراد کے خصائص اور طبائع میں دستیاب ہو گا جو نئے ساز و سامان کی اختراع کرتے ہیں' دوسرے الفاظ میں بقاء کا انحصار خارجی عوامل پر نہیں بلکہ عضویوں کے داخلی خصائص' ان کی قوت مقاومت اور تطابق کی صلاحیت وغیرہ پر ہے' فطرت داخل سے عمل پیرا ہوتی ہے خارج سے نہیں۔

کچھ عرصے تک تو ڈارونی مفروضات نے یوں اپنے جھنڈے گاڑے رکھے کہ کسی کو اس کے منہ آنے کی تاب نہ تھی۔ کوئی بھی ان کے مقدمات پر شک نہ کرتا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مذہبی عقائد مستقل طور پر پسپا ہو گئے ہیں' لیکن جلد ہی یہ طوفان تھم گیا۔ یہ بات

محسوس کی گئی کہ خارجی تعلیل (Causation) جو غایتیت (Teleology) کی تردید پر منتج ہوتی ہے، نامی اور عمرانی زندگی کے مظاہر کی توجیہ سے قاصر ہے۔ لیمارک (Lamarck) نے اس سے پہلے ہی انتخاب فطرت کے عمل میں خواہشات، مساعی اور تمایلی توانائی کے عمل دخل پر زور دیا تھا۔ متاخرین فلاسفہ اور ماہرین نفسیات مثلاً برگساں (Bergson) لائڈ مارگن (Lloyd Morgan)، ولیم میکڈوگل (William McDougall) اور فیلڈ مارشل (Field Marshal Smuts) نے اس خیال کو از سر نو زندگی بخشی، ارتقاء کا ایک نئے پس منظر میں مطالعہ کیا گیا جس نے کائنات کے بارے میں مذہبی نظریے کا پلڑا جھکا دیا۔

حیات نامی کے ارتقاء مقصدیت کے وجود کے بارے میں جو ثبوت ملتے ہیں وہ اتنے کمزور نہ تھے کہ انہیں درخور اعتناء نہ سمجھا جاتا، ان کی توجیہ نہ تو خالص میکانکی اصولوں کے مطابق کی جا سکتی تھی نہ انہیں خارجی تعلیل کا اثر قرار دیا جا سکتا تھا۔ اب ایک سوال پیدا ہوا کہ آیا حیاتیاتی نقطۂ نظر سے کوئی ایسا ابتدائی وسیلہ ہے جس کے ذریعے سے فطرت کے تعمیری کارناموں کی وضاحت ہو سکے اور جس کو ہم ان تمام اشیاء کا سبب قرار دے سکیں جن کی وظائفی فعلیت کا نام زندگی ہے۔

برگساں نے جوش حیات (Elan Vital) میں اس وسیلے کا سراغ لگانے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک جوش حیات ہی تمام موجودات کی اصل حقیقت ہے یہی مبدا و اساس ارتقاء ہے۔ یہ جوش حیات وہ ہیجان زندگی وہ ولولہ زیست ہے جو تمام مادے میں جاری و ساری ہے، اس کے دل میں جلوہ گر ہے، اس کے جمود و مقاومت پر غالب آتا ہے اور ارتقاء کی راہوں بلکہ خود ارتقاء کو معین کرتا ہے۔ یہ ہردم متغیر، آزاد و مختار فعالیت خود حیات ہی ہے۔ اجسام نامی کی ابتدائی اشکال میں جن میں نخزمایہ (Protoplasm) کا شمار بھی ہو سکتا ہے، یہ داخلی یورش بے پناہ تھی اور اس کی غرض و غایت یہ تھی کہ ان اشکال کو حیات کی اعلیٰ ترین صورتوں تک پہنچا دے، ارتقائے حیات ایک ایسا عمل ہے جو ہر لحہ برقرار رہتا ہے اور جس کا باعث ایک ابتدائی حرکت ہے۔ برگساں اپنی عہد آفرین تصنیف "تخلیقی ارتقاء" (Creative Evolution) میں لکھتا ہے "معلولات کے میلان کلی کی توضیح کی غرض سے ہمیں لازماً ایک داخلی اصول ہدایت کار کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ عام اس سے کہ ہمارا جی چاہے یا نہ چاہے اس قسم کے میلان کلی کا امکان بظاہر نہ ڈارون کے فلسفے میں ملتا ہے نہ غیر شعوری اتفاقی تغیرات کے نو ڈارونی نظریے میں اور نہ اس مفروضے میں جس کے مطابق ارتقائے حیات ایسے اتفاقی تغیرات کی مرہون منت ہے جو ایکا ایکی عالم وجود میں آجاتا ہے۔"

لائڈ مارگن (Lloyd Morgan) جس کا نظریہ ارتقائے بروزی (Emergent Evolution) قبول عام کی سند حاصل کر چکا ہے، مذہبی نقطۂ نظر سے اور زیادہ قریب آگیا، وہ کہتا ہے "کسی وجود کی ابتدائی سطوح میں ایک محسوس یورش سے انکار کئے بغیر جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایک ایسی قوت ہے جو پستی سے بلندی کی طرف لے جاتی ہے، مجھے یوں محسوس ہوتا ہے کہ زندگی کو کوئی ایسی فعالیت بلندی کی طرف کھینچ رہی ہے جو میری حاصل کردہ سطح سے کہیں بلند واقع ہے۔" یہ بات افلاطون کے تصور معبود کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے جسے اس یونانی فلسفی نے ایک ایسا مقناطیس قرار دیا تھا جو تمام موجودات کو اپنی طرف جذب کر رہا ہے۔

اب حالت یہ ہوئی کہ ان ارتقائیوں کو بھی جو ایک ایسے خالق کے وجود میں یقین نہیں رکھتے تھے جو اس ارتقاء کی حدود اور خطوط معین کرتا ہے، مجبوراً عمل ارتقاء کی ایک علت قریبی کا سہارا لینا پڑا اور یوں انہوں نے بلا واسطہ ڈارون کے اصول عامل خارجی کی تردید کر دی، مثال کے طور پر ہاورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر ولیم مارٹن وھیلر (Willian Morton Wheeler) نے ایک ماہر علم الحیات کی حیثیت سے اپنی ایک تحریر میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ جانوروں میں عضوی تنظیم عضویے کے اجزا کا نتیجہ ہوتی ہے اور کسی ایسی تنظیمی عامل کے زیر اثر نہیں ہوتی جو ماورائے مکان اور ماورائے مادہ ہو اور جسے جوش حیات یا کسی اور مابعد الطبیعیاتی عامل کا نام دیا جا سکے، یہ تنظیمی عامل ماورائی نہیں حلولی ہے۔ وھیلر بذات خود اس نظریہ ارتقاء بروزی کا بڑا سرگرم حامی ہے اور یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ اس نظریے میں کسی ماورائی عاملیت کو فرض کرنا لازم نہیں مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک عضویے کے اجزاء میں اپنے آپ کو منظم کرنے کا رجحان کیوں ہے؟ وھیلر کا عقیدہ ہے کہ یہ فطری طور پر "مجلسی" ہوتے ہیں، ان میں ایک ناقابل مزاحمت رجحان ہوتا ہے جس کی بنا پر وہ اپنے آپ کو زیادہ مولف کل کی صورت میں منظم و یک جا کریں۔ اس لحاظ سے اجتماعات بروز کی لازمی شرط ہیں۔

ارتقاء کے لئے چند بنیادی رجحانات کا فرض کر لینا دراصل روحیت کی مشکلات سے فرار کی کوشش ہے اور اس طرح ارتقاء کی چند بلند صورتوں کی توجیہ میں مدد ملتی ہے جن میں تنظیم کی زیادہ مولف صورتیں ملتی ہیں۔ یہ بنیادی رجحانات کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ بات واضح ہے کہ ارتقائین ڈارون سے بہت دور جا پہنچے ہیں اور اب انہوں نے ایسا مسلک اختیار کر لیا ہے جو اگرچہ بلاواسطہ مذہبی نقطۂ نظر سے ہم آہنگ تو نہیں لیکن اس کے مفروضہ

اصول زیادہ قرین قیاس ہیں۔

ان ماہرین نفسیات میں جنہوں نے حیات نامی کی مقصدی فطرت پر زور دیا اور بلا واسطہ طور پر ڈارون کے نظریہ انتخاب فطرت کو ارتقائے حیات کی عاملیت عظمٰی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا' ولیم میکڈوگل کا ایک خاص مقام ہے۔ ولیم میکڈوگل (Willam McDougall)' اگرچہ بنیادی طور پر ماہر نفسیات ہے لیکن دراصل اس نے عمرانی نفسیات میں ارتقائی طریقوں کو استعمال کر کے' عمرانی ارتقاء کا ایک نظریہ پیش کیا ہے' میکڈوگل نے ذہن کی حقیقت کا حق از سرنو جتایا جسے ڈارون نے ارتقائے حیات نامی کی دنیا سے نکال باہر کیا تھا۔ اس کی اصل اہمیت یہ ہے کہ اس نے سائنس کی قلمرو میں غایتیت کو اس کا مقام دلایا جہاں سے ڈارون اور اس کے معاصرین نے اسے نشانہ تضحیک بنا کر در بدر کر دیا تھا۔ میکڈوگل اپنی کتاب "جدید مادیت اور ارتقائے بروزی" (Modern Materialism and Emergent Evolution) میں اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ ڈارون کا نظریہ ارتقاء کس طرح درحقیقت اس علم الحیات کی توسیع تھی جس کے اصول علوم طبعی کی مادی تعبیر سے ماخوذ تھے۔ دنیائے طبعی پر میکانکی مادیت کے مفروضات کے اطلاق پر اعتراضات وارد کرتے ہوئے' میکڈوگل یوں رقم طراز ہوتا ہے "انیسویں صدی کے دوران میں جوہری مادیت نوخیز علم الحیات پر حملہ آور ہوئی' اس کی تعلیمات کو بدل کے رکھ دیا اور اس سے اک اعتماد نو حاصل کیا۔ حیاتیاتی تحقیق کے میدان سے ایسے نتائج رونما ہوئے جو بظاہر اس سے ہم آہنگ نظر آتے تھے اور اس کی توثیق کرتے تھے۔ جسمیات (Physiology) نے یہ ثابت کرنے کا دعوٰی کیا کہ جسم انسانی کے تمام عضویوں بالخصوص دماغ کے اعمال کی میکانکی توجیہ کی جا سکتی ہے جو جوہری مادیت سے مطابقت رکھتی ہے۔ اس سے بظاہر ڈیکارٹ (Descartes) کا یہ نظریہ بے بنیاد معلوم ہونے لگا کہ دنیائے مادہ اور دنیائے ذہن میں تعامل کا مرکز انسانی دماغ ہے اور یہ کہ زندہ انسانوں کے دماغ میں اور اسی کے وسیلے سے کوئی شعوری مقصد' واقعات مادی کے دھارے کا رخ موڑ سکتا ہے اور اس طرح انسانی خواہشات کی تکمیل میں ان سے کام لے سکتا ہے۔ دوسری بات یہ تھی کہ ڈارون کے نظریہ اصل انواع بذریعہ انتخاب فطری کے نتیجے میں' عضوی ارتقاء کے نظریے کو قبول عام کی سند حاصل ہوئی اور یوں معلوم ہونے لگا کہ موزوں متناسب اجسام کے عجوبے اور زندہ اشیاء کے اعمال مطابقت کے خالصتاً میکانکی عمل کی کرشمہ کاریاں ہیں جو کروڑوں برسوں تک جاری رہا اور یوں جوہری مادیت نے ایک حیاتیاتی مادیت کو وجود بخشا جو اس سے

ہم آہنگ تھی اور اس کی توثیق کرتی معلوم ہوتی تھی۔ اصلاً جوہری مادیت کا نظریہ غیر نامیاتی کائنات کے بارے میں تھا' حیاتیاتی مادیت' اسی عام توجیہ کی ایک شاخ تھی جو دنیائے نامی کے متعلق' خود انسان کے متعلق اور اس کے تمام اعمال و افکار کے متعلق پیش کی گئی تھی اور اب جب کہ جوہری مادیت کا جنازہ اٹھ چکا ہے' حیاتیاتی مادیت زندہ ہے اسے اپنے اخذ کردہ نتائج پر اعتماد ہے اور اب بھی وہ علوم طبعی کی حمایت حاصل ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔"

حیاتیاتی مادیت کے اصول موضوعہ پر تنقید کرتے ہوئے میکڈوگل کہتا ہے "اگر میکانکی مفروضات درست ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم کسی صورت بھی نہ تو نہایت معمولی درجے کی آزادی انتخاب کا خیال کر سکتے ہیں نہ ہمیں اپنے نصب العین کے اثر آفرین ہونے کا یقین ہو سکتا ہے اور نہ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کا۔ ہم کسی قسم کی اخلاقی مساعی اور تخلیقی فعالیت پر ایمان نہیں لا سکتے۔ ہمارا یہ عقیدہ کہ ہم اپنے نصب العین کے حصول میں اپنی اخلاقی مساعی کے ذریعے کافی کچھ حاصل کر سکتے ہیں' اپنے افکار کے ذریعے اپنے لیے زیادہ اعلیٰ نصب العین معین کر سکتے ہیں اور خوب تر کو خوب پر ترجیح دے سکتے ہیں' ہمارا یہ ایمان کہ ضبط نفس اور تہذیب کے وسیلے سے' ہم انفرادی اور شخصی اقدار کے میزان میں کچھ زیادہ گراں تل سکتے ہیں اور تحفظ اقدار کے لئے کچھ نہ کچھ کام ضرور کر سکتے ہیں' یہ اور اس قسم کے تمام مذہبی عقاید خیالی ثابت ہوتے ہیں۔ میکانکی مفروضات ان تمام مذہبی عقاید سے کوئی لگاؤ نہیں کھاتے جو ایک سیدھے سادے آدمی کے لئے مذہب کی روح و رواں ہیں' ان تمام عقاید کے برباد ہونے کے بعد مذہب (اگر وہ پھر بھی بچ رہے) نحیف و نزار انتزاعی مسائل کا مجموعہ بن کر رہ جائے گا جو دل انسان میں کسی قسم کا ولولہ' سرگرمی' وفا اور احترام پیدا نہ کر پائیں گے خواہ وہ کتنے خلوص ہی سے ان پر ایمان کیوں نہ لے آئے۔"

حیاتیاتی مادیت سے مایوس ہو کر' میکڈوگل نے غایتی تعلیل (Teleological Causation) کی بنیادوں پر حیوانی اور عمرانی نفسیات پر ایک پورا نظام تعمیر کیا ہے جو میکانکی تعلیل کے مخالف ہے اور جس میں حیوانی اور انسانی اعمال کی داخلی قوتوں کے وسیلے سے توجیہ کی گئی ہے۔ اپنی تصانیف (Outlines of Psychology) اور Social Psychology) میں میکڈوگل درحقیقت عمرانی ارتقاء کا غا۔یتی نقطۂ نظر سے جائزہ لیتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ کس طرح انسانی اور حیوانی اعمال خارجی عوامل کے ذریعے ظہور پذیر نہیں ہوتے جیسا کہ ڈارون کا خیال ہے بلکہ ان قوتوں کے مرہون منت ہوتے جو فطرت حیوانی میں مضمر ہوتی ہیں' لہٰذا حیوانی اور عمرانی ارتقاء ایک ایسا عمل ہے جو خارج سے نہیں بلکہ داخل

سے رونما ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے میکڈوگل ڈارونیت کے بنیادی مسلک کو رد کر دیتا ہے۔ داخلی تعلیل کے ایک بڑے معقول نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے' اس نے مذہب کی بڑی خدمت کی ہے اور بلا واسطہ طور پر مذہب کے الٰہ خالق کے تصور کی توثیق کر دی ہے۔ ماورائی معبود کا تصور جسے جدید طبیعیات اور ڈارونی ارتقاء نے بڑی کامیابی سے رد کر دیا تھا' مذہبی تعلیمات بالخصوص قرآنی مسلک کا ایک نامکمل خاکہ ہے۔ قرآن نے خدا کو اول و آخر اور ظاہر و باطن قرار دیا ہے' یہ تصور ماورائیت اور حلولیت کا اجتماع ہے اور ممکن ہے کہ یہ آگے چل کر جدید مذہبیات کی اساس بن جائے۔ اگر خارجی حقیقت اس حقیقت کے مخالف نہ ہو جو ارتقائے نامی کو داخل سے صورت پذیر کرتی ہے بلکہ اس حقیقت کا ایک رخ ہو جو حیات نامی کی نشوونما کے داخلی کارخانے میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے تو سائنس اور مذہب کی جنگ محض الفاظ اور اصطلاحات کی لڑائی بن کر رہ جاتی ہے۔

دور جدید میں سب سے بڑے اسلامی فلسفی ہونے کی حیثیت میں اقبال معبود کے صرف اسی تصور پر ایمان رکھتے ہیں جس کی طرف میں ابھی ابھی اشارہ کر چکا ہوں' وہ خدا کی ماورائی اور شخصی حیثیت سے انکار نہیں کرتے لیکن وہ خدا کو ایک داخلی تخلیقی فعالیت بھی متصور کرتے ہیں' ان کا تصور ارتقاء دراصل قرآنی تعلیمات اور نظریہ ارتقاء کے ان جدید رجحانات کے امتزاج کا نتیجہ ہے جنہیں برگساں' سمٹس (Smuts) اور میکڈوگل نے پروان چڑھایا اور جو ڈارون کے اس تصور ارتقاء کے مخالف ہیں جو خارجی تعلیل سے صورت پذیر ہوتا ہے' اس نقطۂ نظر سے اقبال جدید ترین مغربی فکر اور قرآنی تعلیمات کی روح کی ایک تالیف پیش کرتے ہیں۔ ہر بڑے آدمی کی مانند اقبال میں مادۂ قبولیت بہت زیادہ تھا اس نے اپنے فکر کی تشکیل متضاد و متخالف منابع سے کی۔ ایک طرف جدید فلاسفہ میں سے نطشے (Nietgsche)' ہیگل (Hegel)' برگساں اور میکڈوگل کی تعلیمات سے استفادہ کیا اور دوسری جانب قرون وسطیٰ کے متصوفین اسلام میں سے رومی کے افکار سے اپنے چراغ فکر کو روشن کیا اور یہ بات ان کی اپج اور تخلیقی طباعی کے لئے باعث تعریف ہے کہ انہوں نے اس تمام مواد کو یک جا کر کے اس سے ایک ایسی وحدت فکر کو تخلیق کیا جس پر ان کی اپنی شخصیت کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔

اقبال کا عقیدہ ہے کہ ظواہر کی کثرت ایک ایسی وحدت سے ظہور پذیر ہوئی ہے جس نے اپنے آپ کو اپنے مشتملات پر منقسم کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے زندگی کی ساری ہماہمی' اسی اصلی اور ابتدائی وحدت کے حصول کے لئے ایک مسلسل جستجو اور جدوجہد کا نام

ہے جو مبدء ہستی اور توانائی حیات ہے:

می شود از بہر اغراض عمل | عامل و معمول و اسباب و علل
شعلہ خود را در شرر تقسیم کرد | جز پرستی عقل را تعلیم کرد
خود شکن گردید و اجزا آفرید | اندکے آشفت و صحرا آفرید

یہاں اقبال یہ بتاتے ہیں کہ عامل و معمول اور علت و معلول ایک ہی وجود کی تظلیلات ہیں جو کسی وقت ایک شکل میں ظاہر ہوتا ہے کسی وقت دوسری میں اور اس طرح اپنے مقاصد کے حصول میں کامیاب ہوتا ہے۔ اس ذات اصلی کے یہ متعدد و متخالف رخ دراصل ان چنگاریوں کی مثال ہیں جن میں شعلہ اپنے کو منقسم کر دیتا ہے۔ وحدت اولیٰ کے اپنے آپ کو یوں منقسم کر لینے ہی سے عقل انسانی نے وجود حاصل کیا ہے اور اس کی فعالیت کا دائرہ، اجزاء کے ادراک تک محدود ہو گیا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال یہاں تجزیاتی استدلال یا عقل (Analytical Reason) کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کا کام یہ ہے کہ وہ، اشیاء، معروضات، اور تصورات کا ان کے متشکلات میں تجزیہ کرے قبل اس کے کہ وہ ان کے معانی پر مطلع ہو۔ لیکن اگر کسی شے کے معانی و مفاہیم اس کے اجزائے متشکلہ موجود نہ ہوں بلکہ اس کی پوری کی پوری ذات اور اس کی کلیت سے متعلق ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت میں استدلال اس قابل نہ ہو گا کہ وہ جزوی مظاہرات کی سطح کے نیچے کی خبر لا سکے اور حقیقت پوری کی پوری اس کے ادراک میں آ سکے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ عقل تالیف کے درجے تک نہیں پہنچ سکتی۔ دراصل یہی اقبال کا نقطۂ نظر ہے جس کی تائید ان کے ان بیانات سے ہوتی ہے جو انہوں نے عقل اور عشق کا تقابل کرتے وقت دیے ہیں، ان کے خیال میں عشق ہی وحدت اشیاء تک رسا ہوتا ہے، عقل بذات خود اس پر قادر نہیں سوائے اس کے کہ اسے عشق کی آنچ لگی ہو۔ اس موضوع پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔

ان سطور میں تصور ارتقاء کے بارے میں گفتنی بات اقبال کا یہ خیال ہے کہ ارتقاء کی قوت محرکہ اشیاء کے تمایلی رجحان میں مضمر ہے یعنی ان کی اس کوشش میں پوشیدہ ہے کہ اپنی اصلی وحدت کو دوبارہ حاصل کر لیں۔ یہ درست ہے کہ اقبال واشگاف الفاظ میں اس کا ذکر نہیں کرتے مگر میرا خیال ہے کہ یہ بات فعالیت حیات کے بارے میں اقبال کے بیان میں مخفی ہے جس میں وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ فعالیت حیات کسی وحدت اصلی کے منتشر ہونے سے پیرایہ وجود حاصل کرتی ہے۔

عمل ارتقاء کے بارے میں یہ تصور کسی قدر ہیگل سے بھی متاثر نظر آتا ہے، ہیگل نے اس بات پر زور دیا تھا کہ دنیا مخالف اشیاء کے تصادم کے ذریعے ایک تصور مطلق (Absolute Idea) کے استکمال ذات کا نام ہے۔ اقبال تصور کی اس خود فعالیت کو کوئی زیادہ اہمیت نہیں دیتے، اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کا عقیدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائناتی عمل ایک وحدت اولیٰ کے استکمال ذات کا نام ہے جو اپنے اجزائے منشکلہ میں منقسم ہو چکی ہو، اقبال کے فلسفے کی تان فکر پر نہیں بلکہ عمل پر ٹوٹتی ہے۔ ہیگل کے نزدیک حقیقی دنیا وجود مطلق کی ترقی کا ایک دھندلا سا خاکہ ہے اس لئے ہر وہ چیز جو حقیقی ہو عقلی بھی ہوتی ہے کیونکہ وہ وجود مطلق کی ترقی ذات کے کسی نہ کسی مرحلے کی عکاس ہوتی ہے لیکن اقبال اس تصور یا عقل مطلق کا یہ دعویٰ رد کر دیتے ہیں کہ حقیقت حیات محض اسی تخلیقی قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ اس مقام پر وہ ہیگل کے فلسفے کے مخالف بھی نظر آتے ہیں اور قدیم یونانی فلسفے کی عقل پرستی سے بھی منکر معلوم ہوتے ہیں جن کے نزدیک کائنات بھی فعالیت عقل کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ محض عقل کافی نہیں، صحیح معنوں میں بار آور ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو عشق کے حلقہ ارادت میں داخل کرے جو اس کے مقابلے میں زیادہ بنیادی اور اولین ہے:

ہے فلسفہ زندگی سے دوری — انجام خرد ہے بے حضوری
ہیں ذوق عمل کے واسطے موت — افکار کے نغمہ ہائے بے صوت
دیں سر محمدؐ و ابراہیمؑ — دیں مسلک زندگی کی تقویم

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات
علم مقام صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب

پیدا ہے فقط حلقہ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلہ کو شرر سے
یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے اقبال عقل کے مخالف نہیں بلکہ عقل کی صرف اس

شکل کے جو اپنے آپ کو خود مختار قوت کی حیثیت دیتی ہے اور اس طرح زندگی کے دھارے سے جدا ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل سلیم محض فعالیت عشق اور بلند مقاصد کی جستجو ہی سے وجود پاتی ہے، جب اس کا تعلق اس قسم کی فعالیت اور جستجو سے کٹ جاتا ہے تو مردہ اور کھوکھلی ہو جاتی ہے، نہ اس کی کوئی قدر و قیمت ہوتی ہے اور نہ اس میں تخلیقی قوت باقی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ ترین درجے کی عقل، مردان کار میں پائی جاتی ہے خصوصاً ان میں جو پیغمبروں کی مانند ہوتے ہیں جن کا کوئی مشن ہوتا ہے اور جن میں کسی منزل مقصود کے حصول کا خیال جاگزیں ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ زندگی مخالف سے ترقی پاتی ہے اور اس کی تکمیل کے لئے یہ لازم ہے کہ انسان فطرت اور خود اپنی فعالیت سے پیدا شدہ عمرانی تنازعات کے خلاف نبرد آزما ہو، کلام اقبال میں متعدد مقامات پر موجود ہے:

در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پنداشت است
ساز از خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را
عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی
خلق و تکمیل جمال معنوی

یہ اشعار اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ ہیگل کی مانند اقبال بھی اس کے قائل تھے کہ زندگی اپنے لئے خود مزاحمتیں اور تناقضات پیدا کرتی ہے کہ یوں اپنے امکانات کو مکمل طریق پر آشکار کر سکے اور اس طرح اپنے مافیہ کو مالا مال کر دے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ شے جسے معروض کہتے ہیں، خود موضوع کی اپنی تظلیل ہوتی ہے اور غیر ذات ہوتی ہے، تخلیق ذات اور اس کی مزید ترقی کے ذرائع کا عالم وجود میں آنا بھی یوں ہی واقع ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق یوں ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال دنیائے خارجی کو ایک الگ تھلگ حقیقت تسلیم نہیں کرتے ہیں سوائے اس کے کہ اسے فرعی حیثیت دی جائے، فطرت اور معروضات مادی کی دنیا صرف اسی جہت سے حامل قدر ہے کہ انسان کی ذات روحانی کے رستے میں مزاحمتیں کھڑی کر کے اور روڑے اٹکا کر اس کے لئے استکمال نفس کے مواقع مہیا کرتی ہے۔ جہاں تک یہ اس کام کو سرانجام دیتی ہے وہ معاون کی حیثیت سے قدر و قیمت کی مالک ہے، اس کے ماورا اس کی حقیقت یا قدر کا اثبات ممکن نہیں۔ حقائق خارجی کی قدر و قیمت کی تعیین کے سلسلے میں اقبال، مارکس (Marx) اور دوسرے اشتراکی فلسفیوں سے بہت مختلف ہیں حالانکہ

یہ لوگ بھی زندگی میں مزاحمت اور تناقضات کی ضرورت کے بڑے قائل ہیں۔ مارکس کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ زندگی ان مزاحمتوں اور تناقضات پر غلبہ حاصل کرنے سے ارتقاء پذیر ہوتی ہے جو فطرت میں پنہاں ہیں، مارکس کا بیان ہے کہ "جب کوئی عمرانی عمل اپنی ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتا ہے تو وہ اپنی تناقضات خود پیدا کرتا ہے جن کا سامنا کرنا ہی پڑتا ہے اور بالآخر ایک اعلیٰ درجہ تالیف میں ان کا حل تلاش کرنا لازم آتا ہے۔" مگر اشتراکی فلسفے میں ان مزاحمات و تناقضات کو نظام عمرانی کی ترقی کا ذریعہ گردانا جاتا ہے، عمرانی عمل اور عمرانی نظام ہی بحیثیت مجموعی ان سے مالا مال ہوتے ہیں اور ان میں تنوع رونما ہوتا ہے، یہاں فرد کا کوئی ذکر نہیں۔ اشتراکی فلسفے میں فرد کا کوئی مقام نہیں، وہ تو گراری کے ایک دندانے کی حیثیت رکھتا ہے اور زیادہ دور رس عمرانی اعمال کے لئے ایک غیر فعال آلہ کار ہوتا ہے مگر اقبال کے نزدیک عمرانی عمل کی اتنی اہمیت نہیں، افراد کی ترقی ذات اور استکمال نفس اس سے بڑی بات ہے جو فطرت اور معاشرے میں موجود مزاحمات، تناقضات اور تصادمات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس ہستی موہوم سے انکاری ہیں جسے معاشرہ کہا جاتا ہے یا عمرانی عمل کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ معاشرہ تو محض نام ہے ان علاقوں کا جو مختلف افراد کے مابین موجود ہوتے ہیں، محسوس افراد کے ماسوا معاشرہ تو محض اک مجرد تصور ہے اس لئے مزاحمات و تناقضات کے برخلاف جدوجہد کا نتیجہ یہ نہیں برآمد ہوتا کہ معاشرہ مالا مال ہو جائے یا عمرانی عمل ترقی پذیر ہو بلکہ اس سے افراد کی ترقی ذات اور استکمال نفس کو راہ ملتی ہے۔

زندگی میں مزاحمت اور تصادم کی تخلیقی اہمیت پر اقبال بار بار زور دیتے ہیں، ان کے نزدیک مادی قوت اور روحانی طاقت صرف مزاحم قوتوں کے برخلاف کامیاب مقاومت کے ذریعے ہی ترقی پذیر ہو سکتی ہے:

راست می گویم عدو هم یار تست
هستی او رونق بازار تست
هر که دانائے مقامات خودی است
فضل حق داند اگر دشمن قوی است

اقبال کے نزدیک شر بذات خود ایک تخلیقی اور انقلابی قوت بن جاتی ہے کیونکہ اس کا وجود دل انسان میں حصول خیر کی خواہش کو بیدار کرتا ہے اور اس طرح انسان کی قوت مقاومت کو دعوت عمل دیتا ہے۔ اگر شر کی قوتیں موجود نہ ہوں کہ ہم ان کے خلاف صف آرا ہو سکیں اور انہیں مسخر کر سکیں تو جینے کا مزا ہی نہ آئے، نیکی کے فروغ اور زندگی کی ترقی کے

لئے شیطان یا شر کا وجود شرط لازم ہے۔ اقبال ایسی دنیا میں رہنے کے لئے تیار نہیں جہاں صرف خدا ہی کا سکہ چلتا ہو اور جو شیطانی قوتوں کو پنپنے اور سرگرم عمل ہونے کی اجازت نہ دے:

مزی اندر جہان کور ذوقی
که یزداں دارد و شیطاں ندارد

زندگی اور کشمکش ایک دوسرے کے مترادفات ہیں اور ایک دوسرے کے لازم و ملزوم، حق وجود فطرت میں داخل نہیں بلکہ کامیاب مساعی کا ثمرہ ہے:

زندگی جہد است و استحقاق نیست
جز بعلم انفس و آفاق نیست

ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال فطری حقوق کے اس نظریے کے حامی نہیں جو عام طور پر سیاسی فلسفی پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمام حقوق اکتسابی اور مشروط ہوتے ہیں، مطلق حقوق کا نہ تو کوئی وجود ہے اور نہ کوئی جواز، زندگی ان لوگوں کو حقوق سے فیضیاب کرتی ہے جو اس کی دعوت کو قبول کرنے پر تیار ہوں، وہ لوگ جو مزاحمت سے کترائیں اور اس کی دعوت کو قبول کرنے سے ہچکچائیں، وہ کسی قسم کے حقوق کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔

اقبال کے تصور ارتقاء میں مقصد بھی ایک بنیادی حیثیت کا مالک ہے، ہر قسم کی ترقی اور حرکی فعالیت کو چلانے والی قوت یہی مقصد ہی ہے:

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را درا از مدعاست

چوں ز ربط مدعائی بستہ شد
زندگانی مطلع برجستہ شد

مدعا گردد اگر مہمیز ما
ہمچو صرصر می رود شبدیز ما

مدعا را از بقائی زندگی
جمع سیماب قوائی زندگی

چوں حیات از مقصدی محرم شود
ضابط اسباب ایں عالم شود

خویشتن را تابع مقصد کند
بہر او چیند گزیند رد کند

ھم چو جان مقصود پنہاں در عمل
کیف و کم از وی پذیرد در عمل
گردش خونی کہ در رگ ہائے ماست
تیز از سعی حصول مدعاست
مدعا مضراب ساز ہمت است
مرکزی کو جاذب ہر قوت است

جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے' اقبال کے نزدیک زندگی کی بقاء مقصد و مدعا میں پوشیدہ ہے جو ایک اصول جامع و ضابط ہے اور انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی تمام تر توانائیوں کو ایک نقطۂ واحد پر مرکوز کر دے' اگر مقصد و مدعا موجود نہ ہو تو زندگی کی تمام تر توانائیاں اور طاقتیں مختلف راستوں پر چل کر بکھر جائیں اور اپنے اپ کو متضاد و متخالف مساعی میں منتشر کر دیں۔ یہ مقصد ہی ہے جو انسان کی زندگی میں وحدت پیدا کرتا ہے اور اسے مربوط کل بنا دیتا ہے۔ ایک ایسا شخص جس پر مقصد حاوی ہو' بہترین قسم کی مربوط و منضبط شخصیت کا اظہار کرتا ہے' ایک ایسے آدمی میں جو کسی اثر آفرین جذبے' ولولے اور شوق کے زیر اثر نہ ہو یا کسی ضابط مقصد کے ماتحت نہ ہو' اس میں مزاج اور بد نظمی کا دور دورہ ہوتا ہے' متقابل یا متصادم خواہشات اور آرزوئیں اس کے باطن کو منقسم کر دیتی ہیں' ایسا شخص متلون مزاج اور ناقابل یقین ہوتا ہے' کبھی ایک آرزو اسے اپنی طرف کھینچ لے جاتی ہے کبھی دوسری' بیرونی اثرات اس پر حکمراں ہوتے ہیں اور ہر قسم کی ترغیبات اسے اپنا شکار بنا لیتی ہیں۔ مقصد خارجی اثرات کے مقابلے میں ہمیں مضبوط بناتا ہے' ترغیبات کے مقابلے کی قوت بخشتا ہے اور متخالف ارادوں کے زیر اثر ہونے سے ہمیں بچاتا ہے۔ کسی مقصد کے زیر اثر ہی انسان آزاد و خود مختار ہوتا ہے' اس کی زندگی اس کا کردار اور اس کی عادات و اطوار' خود اس کے داخل ہی سے ڈھلتے ہیں اور خارجی حالات انہیں اس کی زندگی کے نصب العین سے ہٹا نہیں سکتے' اس شخص کی حالت اس کے برعکس ہوتی ہے جسے مقصد کی دھن اچھی طرح نہ لگی ہو۔ اس قسم کے لوگوں کی زندگیاں اور کردار خارجی حالات کے مطابق ڈھلتے ہیں' کسی کڑے مقصد کا فقدان ان کو نرم مزاج اور بیرونی دباؤ کے مقابلے میں موم کی ناک بنا دیتا ہے' وہ اپنے ماحول کے اثرات کے مقابلے میں جدوجہد اور مزاحمت کا ثبوت نہیں دے سکتے۔ یہی حالت ان اقوام کی ہوتی ہے جو کسی ایسے موثر مقصد کو اختیار نہ کر سکیں جو ان میں فعالیت حیات کو جنم دے سکے اور ان کی داخلی گروہ بندیوں اور اختلافات کو ختم کر سکے'

ان اقوام کے لئے یہ بات مقدر ہے کہ کسی نہ کسی صورت میں سیاسی یا اقتصادی غلامی کا شکار ہو جائیں۔ چونکہ ان کا اپنا کوئی مقصد نہیں ہوتا اس لئے وہ دوسروں کے مقاصد کا آلہ کار بن جاتی ہیں، وہ کم از کم مزاحمت کی راہ اختیار کرتی ہیں اور کسی ایسے بیرونی دباؤ کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتی ہیں جو وقتی طور پر زیادہ اثر پذیر ہو۔ کسی قومی مشن، کسی قومی منزل کے تصور اور کسی واضح اور شعوری مقصد کی موجودگی اور اس کی جستجو اور تلاش ہی کی بنا پر قومیں اپنے داخلی اختلافات کو دور کر سکتی ہیں، مختلف گروہوں کے جھگڑوں کو نپٹا سکتی ہیں اور طبقاتی مفادات کی گوناگوئی اور باہمی مخالفت پر غلبہ حاصل کر پاتی ہیں، جب کسی مقصد کا شعور اور کسی منزل کے حصول کا خیال موجود نہ ہو تو اسی حالت میں قوم میں داخلی وحدت اور یک جہتی کا فقدان ہوتا ہے اور باہمی جھگڑوں ہی میں وہ اپنی تمام تر قوتیں اور توانائیاں ضائع کر دیتی ہے اور یوں اپنے آپ کو بیرونی دشمنوں کے مقابلے میں کمزور کر لیتی ہے، دوسرے الفاظ میں مقصد ہر طرح کی فعالیت اور ہماہمی کے لئے مضبوط و متحد کرنے والی ایک حرکی قوت کا حکم رکھتا ہے، یہ فعالیت انفرادی بھی ہو سکتی ہے اور قومی بھی اور اس کے فقدان کا مطلب جمود، انتشار اور زوال ہوتا ہے۔

فرد اور اجتماع کی زندگی میں مقصد کی اہمیت پر زور دینے کے سلسلے میں اقبال غایتی تعلیل کے نظریے کے قائل معلوم ہوتے ہیں جو طبعی سائنسوں کی ترقی کی بنا پر کچھ بدنام سا ہو گیا تھا۔ انیسویں صدی میں میکانکی یا نیوٹانی تعلیل (Mewtonian Causation) پر عقیدہ اتنا پختہ ہو گیا تھا کہ اس کے بارے میں یہ خیال تھا کہ اس کے ذریعے نہ صرف غیر ناس دنیا کے بلکہ انسانی فعالیت کے تمام واقعات کی توجیہ کی جا سکتی ہے، اسے فطرتیتی تعلیل کا واحد نمونہ قرار دے دیا گیا مگر اب دن بدن اس بات کا احساس ہوتا جا رہا ہے کہ میکانکی تعلیل ہر بات خصوصاً انسانی فعالیت کی توجیہ نہیں پیش کر سکتی۔ اس احساس کی بنا پر غایتیت کو جسے ایک عرصے سے طبعی اور عمرانی علوم سے دیس نکالا مل چکا تھا، پھر باعزت درجہ حاصل ہو گیا ہے مگر اب اس کی حیثیت دینیات کے ان ماہرین کی فوق الفطری خارجی غایتیت کی سی نہیں جو خدا کے متعلق ہمیشہ یہی تصور رکھتے تھے کہ وہ خارج سے عمل پیرا ہوتا ہے۔ وہ غایتیت جو اب دوبارہ اپنے قدم جما رہی ہے، اصلی غایتیت ہے جس کے ذریعے انسانی اعمال کی توجیہ نفسیاتی تعلیل کے وسیلے سے اور ان اسباب و علل کے ذریعے سے کی جاتی ہے جو داخلی قوتوں اور فطری جبلتوں کی صورت میں عمل پذیر ہوتی ہے۔ دور جدید کے بہت سے ماہرین نفسیات حیوانی اعمال میں جبلتوں کی تخلیقی اور مقصدی کارفرمائی کے قائل ہیں۔

اصلی اور روایتی معانی میں 'جبلت' اور 'جبلی' کے کلمات سے وہ حیوانی اعمال مراد ہیں جو پورے کے پورے نظام کی مولف فعالیتیں ہیں' جو مخلوقات کو کسی نہ کسی ایسی منزل تک لے جاتے ہیں جو ان کی نوع کے لئے فطری اعتبار سی مقدر ہیں' جو مناسب حالات میں اس نوع کے تمام افراد سے فطری طور پر سرزد ہوتے ہیں' جن کے ذریعے حالات سے نہایت عمدہ مطابقت عبارت ہوتی ہے' جن سے کسی خاص منزل کے حصول اور خاص ذرائع کے انتخاب میں ایک عاقلانہ قسم کی قدر شناسی کا تو پتا چلتا ہے لیکن فرد کے گذشتہ تجربات کا سراغ نہیں ملتا۔ جبلت میں ایک غیر معلوم شے کا مفہوم مضمر ہوتا ہے جس کا اظہار اس وقت ہوتا ہے جب جبلی اعمال کا ایک سلسلہ کسی مخصوص اور فطری منزل کی طرف روانہ ہوتا ہے' اس لامعلوم شے کی ماہیت کیا ہے جس طرف جبلت کا کلمہ اشارہ زن ہے؟ اس مسئلے نے عموں غور و فکر کو ہوا دی اور اس کے جواب میں دست خدا سے لے کر ایک کڑی قسم کی اضطراری عصبی میکانکیت کا نام لیا جاتا ہے۔

اقبال ان باطنی قوتوں کی کارفرمائی کے قائل ہیں اور ان کا نظریہء عشق اصلی غائیت کے نظریے سے کچھ ہی مختلف ہے جس کے مطابق انسانی ذہن اور روح جبلی خواہشوں کی صورت میں باطنی طور پر ہی کارفرما ہوتے ہیں۔ اس قسم کی تعلیل میں خدا کے تصور کو بالائے طاق نہیں رکھ دیا جاتا مگر اس قسم کی غائیت کے ماننے والوں کے نزدیک خدا کوئی مافوق الفطرت اور خارجی تخلیق عاملیت نہیں' وہ حیات میں تخلیقی کی اساس ہے' ایک ایسا رہنما ہے جو ہر نظام عضوی کو اپنی منزل کا شعور دلاتا ہے' اس میں اس منزل کے حصول کی تمنا کو بیدار کرتا ہے اور اس میں اس باطنی حرکی قوت کو آزاد کرتا ہے جو اسے کامیاب مساعی کے لئے ضروری کشمکش اور جدوجہد کی راہ پر چلانے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ قرآن کے الفاظ میں:

الله الذی اعطی کل شیئی خلقه' ثم هدی

"اللہ وہ ہے جو ہر شے کو اس کے مناسب حال چیزیں ودیعت کرتا ہے اور اس کی (منزل مقصود تک) ہدایت کرتا ہے۔"

اس باطنی خواہش کو جو انسانوں اور حیوانوں میں کسی واضح یا اہم نصب العین کی جستجو کے لئے فعالیت کو بیدار کرتی ہے' اقبال کبھی 'تمنا' کہتے ہیں اور کبھی 'آرزو' اور جس چیز کو اقبال نے عشق کا نام دیا ہے وہ اس تمایلی رجحان (Conative Tendency) کی زیادہ شدید صورت ہے' یہ زندہ رہنے' تخلیق کرنے' ترقی کرنے اور آراستہ کرنے کی بنیادی لگن ہے'

مذہب، فنون لطیفہ، تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت، سامان تجارت کی پیداوار اور تقسیم اور اسی نوع کی دوسری سرگرمیوں کا نقطۂ آغاز بالآخر اشیاء اور جانداروں کا یہ خلقی رجحان ہے جس کی بنا پر مناسب حال اور فطری منزل مقصود کی جستجو کے لئے پے در پے مساعی معرض وجود میں آتی ہیں۔ اقبال زندگی، ترقی اور بقائے ذات کا راز اشیاء اور موجودات کی اسی آرزو اور کشمکش میں تلاش کرتے ہیں جو ان چیزوں کے لئے وقف ہوتی ہے جو ابھی حاصل تو نہیں ہوئیں لیکن ممکن الحصول ضرور ہیں:

زند را بقا از مدعاست
کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیده است
اصل او در آرزو پوشیده است
آرزو را در دل خود زنده دار
تا نگردد مشت خاک تو مزار
از تمنا رقص دل در سینه ہا
سینه ہا از تاب او آئینه ہا
آرزو ہنگامه آرائے خودی
موج بے تابی ز دریای خودی
آرزو صید مقاصد را کمند
دفتر افعال را شیرازه بند
ما ز تخلیق مقاصد زنده ایم
از شعاع آرزو تابنده ایم

ان اشعار میں زندگی کو آرزو اور جستجوئے مقاصد کا نام دیا گیا ہے، ہم پے بہ پے تخلیق اور تازہ بتازہ مقاصد کے حصول کی بنا پر زندہ رہتے ہیں۔ اسی بنا پر، اقبال بدھ مت کے فلسفہ ترک ذات کے مخالف ہیں کہ یہ فلسفہ آرزو اور تمنا کی جڑوں پر کلہاڑا چلاتا ہے جو ہر قسم کی فعالیت کا مبداء اور سرچشمہ ہے:

گرم خوں انسان ز داغ آرزو
آتش ایں خاک ز چراغ آرزو

از تمنائی بجام آمد حیات
گرم خیز و تیزگام آمد حیات
زندگی صید افگن و دام آرزو
حسن را از عشق پیغام آرزو
حسن خلاق بہار آرزوست
جلوہ اش پروردگار آرزوست
مرگ را سامان ز قطع آرزوست
زندگانی محکم از لا تقنطوا ست
تا امید از آرزوی پیہم است
ناامیدی زندگانی را سم است
زندگانی را یاس خواب آور بود
این دلیل سستی عنصر بود
چشم جان را سرمہ اش اعمیٰ کند
روز روشن را شب یلدا کند
از دمش میرد قوائے زندگی
خشک گردد چشمہ ہائے زندگی

آرزو اور تمنا اقبال کے نزدیک بہت بڑی تعمیری قوتیں ہیں، ترقی کی اصل اساس اور زندگی اور فعالیت کی سرچشمہ ہیں، اس کے برعکس وہ یاس و ناامیدی کی اس بنا پر مذمت کرتے ہیں کہ وہ بے عملی کی راہ دکھاتی ہے۔ یہی خیال ان اشعار میں یوں ابھرتا ہے:

جہاں یک نغمہ زار آرزوی
بم و زیرش ز تار آرزوی
ز چشم ھر چہ ھست و بود باشد
دی از روزگار آرزوی

یہ بات درست ہے کہ ادنیٰ صورت میں آرزو انفرادی اور عمرانی تصادم کا باعث ہوتی ہے، کہ طاقت اور جاہ و حشمت کی تلاش سے حسد نفرت اور دوسری اخلاقی برائیوں کو راہ ملتی ہے لیکن اس کے باوصف اس میں یہ قابلیت ہے کہ وہ مہذب و مرفع ہو سکے اور اس صورت میں یہ باطنی جوش کو ہر قسم کی تعمیری، مفید اور روحانی فعالیت سے ہم کنار کرتی ہے۔

اولوالعزم سیاستدانوں کی خود غرضی اور حب جاہ میں اور پیغمبروں اور مذہبی مصلحین کے جوش اصلاح میں آرزو جزو مشترک کی حیثیت رکھتی ہے' اور آرزو کا وجود نہ ہوتا تو ہر قسم کی سرگرمیاں خواہ وہ اچھی ہوں یا بری مفقود ہوتیں- تمام اعلیٰ اخلاق عادات و اطوار کی بنیاد بالآخر آرزو کی بیداری پر ہوتی ہے اس لئے اس کے اخراج کا نتیجہ نہ صرف یہ ہو گا کہ دنیا سے شر کا خاتمہ ہو جائے گا بلکہ اس سے خیر کے مٹ جانے کا خدشہ بھی ہے- جدید نفسیات نے یہ ثابت کیا ہے کہ اخلاقی عینیت اور روحانی ترفع جو زیادہ نیک انسانیت کے خصائص ہیں' انسان کی ابتدائی اور غیر مہذب جبلتوں اور اس کی مشتہی صلاحیتوں (Appetitive faculties) پر مبنی ہیں- انسان کی حیوانی فطرت اس کی خواہشات اور شہوات ہی وہ بنیاد ہیں جن پر پاکیزہ تر انسانی جذبات کی عمارت استوار ہوتی ہے' نوع انسانی کی اخلاقی ترقی' غیر مہذب جبلتوں کی قلب ماہیت' ترفع اور تہذیب پر مشتمل ہے- آرزو کی تخلیقی کارفرمائی کے بارے میں اقبال بھی اسی رویے کے حامل ہیں' جس چیز کو وہ 'عشق' کہتے ہیں وہ یہی غیر مہذب مشتہی آرزو ہے جس کی زیادہ اعلیٰ حالت میں قلب ماہیت ہو چکی ہے اور اقبال کے فلسفے میں یہی عشق ہر قسم کی ارتقائی نشوونما کے لئے قوت محرکہ کا حکم رکھتا ہے' یہی زندگی اور تخلیقی عمل کی اصل اساس ہے' ہر قسم کی اخلاقی بلندی کا سرچشمہ ہے اور تاریخ انسانی میں روحانی ترقی کا منبع ہے-

اقبال جس عشق کا ذکر کرتے ہیں وہ کوئی جسمانی' جنسی یا حیاتیاتی اصول نہیں' یہ تو پوری کی پوری زندگی کا باطنی جوش ہے جس کا تقاضا مکمل پختگی اور ترقی کا حصول ہے' یہ ایک بنیادی لگن ہے جو زندہ رہنے' ترقی کرنے اور وجود کے تمام وسائل اور مخفی خزانے منصہ شہود پر لانے کا تقاضا کرتی ہے- ہر وہ مظہر اور فعالیت جس کا اس بنیادی لگن سے کوئی علاقہ نہ ہو اور وہ اس کے مقاصد کے کام نہ آئے' بالآخر جمود اور انحطاط پر منتج ہوتی ہے- یہی وجہ ہے کہ اقبال بڑی بلند آہنگی سے سائنسی استدلال' فنون لطیفہ اور مذہب کی مذمت کرتے ہیں جب وہ اپنی اپنی راہ بذات خود معین کر کے ڈیڑھ ڈیڑھ اینٹ کی مسجدیں کھڑی کر لیں یا اپنے آپ کو بالکل الگ تھلگ قوتوں کی حیثیت دے دیں- کیونکہ اقبال کے نزدیک ہر متخصص فعالیت خواہ ذہنی ہو' فن کارانہ ہو یا مذہبی ہو' اسی بنیادی لگن کی متمیز شکل ہے جسے وہ عشق کا نام دیتے ہیں' ان میں سے کسی ایک کے لئے بھی ایک آزاد و خود مختار وجود کی حیثیت سے کوئی نام نہیں :

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردہ
عقل تیری بر ہدف نا خوردہ
پیدا ہے فقط حلقہ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلہ کو شرر سے
یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

یہاں اقبال یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ فلسفہ جو زندگی کی گہرائیوں سے نہ ابھرا ہو وہ بالکل کھوکھلا ہے اور وہ فکر جسے عشق نے ہوا نہ دی ہو، جس کے پس پردہ ترقی کرنے، تعمیر و تخلیق اور دنیائے آب و گل کی آراستگی کا ارادہ کارفرما نہ ہو، وہ حالت نزع میں ہے، اسی طرح آتش عشق سے بے بہرہ مذہب جس میں نشوونما، ترقی اور زندگی کو مالا مال کرنے کی لگن موجود نہ ہو، محض بے جان رسموں کا مجموعہ ہے:

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق

کفر و الحاد بھی اسلام کی مانند ہیں بشرطیکہ انہیں عشق کی آنچ لگی ہو اور اگر اسلام عشق کے سوز سے خالی ہو تو کفر و زندقہ سے بدتر ہے۔

یہی بات واقعتاً" مسلمانوں کے اعلیٰ اخلاقی اور مذہبی اصولوں کے بارے میں بلند بانگ دعاوی کے باوجود ان کے زوال کی توجیہ پیش کرتی ہے۔ اقبال کی نگاہوں میں مسلمان ہونے اور اسلام سے لگاؤ کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے اندر زندگی اور معاشرے کی بہبود کے لئے ایک حرکی لگن محسوس کرے جو اس ناقابل تسکین آرزو پر منتج ہو کہ دنیا کو مادی اور اخلاقی لحاظ سے مالا مال کر دیا جائے اور جب اور لوگ حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف ہوں، مسلمان تخلیق کرنے اور عطا کرنے میں منہمک ہو۔ اگر کسی شخص میں یہ حرکی لگن موجود ہو تو وہ مسلمان ہے خواہ وہ اسلام کے نظریاتی حصے سے انکاری ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح اگر کسی شخص میں اس حرکی لگن کا فقدان ہو اور اس میں یہ باطنی جوش موجود نہ ہو اور وہ چیزوں کی حالت موجودہ ہی پر مطمئن ہو تو وہ کافر و بے دین ہے عام اس سے کہ وہ اسلام کے نظریات پر مکمل ایمان رکھتا ہو۔

اس کے بعد اقبال اس فن کی مذمت میں مصروف ہو جاتے ہیں جو عمرانی اور اخلاقی بہبود کے لئے اس بنیادی لگن کا اظہار نہ کرتا ہو:

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا؟
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا — اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا؟
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں — جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا؟

شاعر اس فن یا ادب کو کوئی وقعت نہیں دیتا جو انسانوں اور قوموں میں ان کی منزل کے احساس کی لگن پیدا نہ کرے کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ فن کا مقصد یہ نہیں کہ وہ عارضی جذبات اور وقتی احساسات پیدا کرے جو چنگاریوں کی مانند جل بجھیں، فن کا مقصد تو یہ ہونا چاہیے کہ وہ ایسے جذبات بیدار کرے جو دیرپا اثرات کے حامل ہوں اور تقدیر انسان کو ڈھالنے میں کار آمد ثابت ہو سکیں۔

اسی بنا پر اقبال کی شاعری میں عشق کی حیثیت ایک حرکی فعالیت کے اصول اور زندہ رہنے کی لگن کی سی ہے اور محض زندہ رہنا ہی نہیں بلکہ یوں جینا کہ زندگی کو فلاح و بہبود و ترقی کی دولتوں سے ہم کنار کیا جائے۔ فعالیت کے اس اصول میں سائنسی تشکیک کے لئے کوئی جگہ نہیں جو عمل کے راستے میں یوں روڑے اٹکائے کہ انسانوں کو منزل مقصود اور وسائل عمل کے بارے میں گرفتار شک کرے جب کہ عشق ایسے راسخ یقین کا متقاضی ہے جس پر شکوک اور ہچکچاہٹ کا حملہ ہو ہی نہ سکے:

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگاں باز میدان عمل

عشق صید از زور بازو افگند
عقل مکار است و دامی می زند

عقل را سرمایہ از بیم و شک
عشق را عزم و یقین لاینفک است

ایمان راسخ یقین کو محکم کرتا ہے اور تخلیقی توانائی کو عمل کی راہ دکھاتا ہے جو کسی اور صورت میں فعالیت پر آمادہ ہونے کے قابل نہیں ہوتی، جب شکوک و شبہات ہوں، اور ایقان کا فقدان ہو تو افراد و اقوام بزدلی اور ہچکچاہٹ کو اپنا لیتے ہیں، انسانوں کی حرکی توانائی کو میدان عمل میں کارفرما ہونے کے لئے راسخ عقاید کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام ترقی پذیر تہذیبوں کی بنیاد عقل کی بجائے عشق پر ہوتی ہے، منطقی استدلال کی بجائے، ایمان و

یقین انسانی ترقی کے کارواں کو گرم سفر کرتے ہیں:

زندگی را شرع و آئین است عشق
اصل تہذیب است دین' دین است عشق

ظاہر او سوز ناک و آتشیں
باطن او نور رب العالمین

از تب و تاب درونش علم و نن
از جنون ذو فنونش علم و فن

دین نگردد پختہ بے آداب عشق
دین بگر از صحبت ارباب عشق

یہاں اقبال یہ فرماتے ہیں کہ سائنس' مذہب اور فنون لطیفہ کی جان عشق سے پیدا ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں اسی زندہ رہنے اور زندگی کو آراستہ کرنے کی بنیادی لگن سے' تہذیب مذہب سے فیضان اور حرکیت حاصل کرتی ہے اور مذہب عشق سے قدرے ہی مختلف ہے۔ اقبال کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی یقین و ایمان تہذیب ثقافت، کو جنم دیتے ہیں اور ان کی معاونت کرتے ہیں' ایسی قوم جس، کے پاس نہ پختگی یقین ہو' نہ ایمان کامل ہو اور نہ وہ اخلاقی عینیت سے کسب فیض کرتی ہو' وہ نہ تو کوئی معاشرہ تعمیر کر سکتی ہے نہ کسی ریاست کی عمارت بلند کر سکتی ہے اور نہ تہذیب کے دیگر لوازمات کو معرض وجود میں لانا اس کے بس کا روگ ہے۔ ایک مضبوط مملکت اور ایک صحت مند معاشرے سے اس کے افراد کے اس گہرے یقین کا سراغ ملتا ہے جو انہیں مروجہ اقدار پر ہوتا ہے' ایمان و یقین نہ صرف تخلیقی توانائی کو آزاد کرتے ہیں بلکہ مستقبل کے اعمال کے لئے روشن راہیں بھی مہیا کرتے ہیں' یہ مستقبل کے نامعلوم گھور اندھیروں کے لئے روشنی کا مینار بنتے ہیں' ایمان و یقین سے پیدا شدہ بصیرت ہی نظم مملکت کے اصول و قواعد کی بنیاد بنتی ہے' صحیح سیاست مدن اس کی حکمت نظری کا ثمرہ ہے جو یقین کی گہرائیوں سے سربلند ہوتی ہے:

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک

پیدا ہے فقط حلقہ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلہ کو شرر سے

عشق نہ صرف ثقافتوں، معاشروں، تہذیبوں اور انسانی اعمال کی دوسری اعلیٰ صورتوں کا اصول معرکہ ہے بلکہ حیوانات اور اشیائے غیر فانی بھی اس کی قوت کو محسوس کرتے ہیں اور اسی عشق کی بدولت اپنے کمال اور پختگی کی حدوں کو چھو لیتے ہیں:

بباغاں باد فروردیں دہد عشق
براغاں غنچہ چون پرویں دہد عشق
شعاع مہر او قلزم شگاف است
بماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

یہاں اقبال نباتاتی زندگی کی فعالیت کا سراغ بھی اسی بنیادی لگن اور تمایلی آرزو سے لگاتے ہیں جو اعلیٰ پیمانے پر فنون لطیفہ، تہذیب اور سیاست مدن کی صورتوں میں اظہار پاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ عشق ہی ہے جو مچھلی کو دیدۂ رہ بیں عطا کرتا ہے جس کی بدولت وہ اتھاہ سمندروں کی تاریکیوں میں اپنی راہ تلاش کر پاتی ہے۔ ان کا یہ خیال جو پہلی نظر میں غیر سائنسی معلوم ہوتا ہے بالاخر جدید ماہرین نفسیات کے اس دلستان خیال سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے جس کے سر کردہ میکڈوگل ہیں، مثال کے طور پر ڈاکٹر نن (Dr. Nunn) اپنی کتاب "تعلیم، اس کے مقدمات اور اصول اولین" (Education-its a Data and First Principles) میں تحریر کرتے ہیں "ہمیں ضرورت ہے کہ ہم اس اساسی خاصے کے لئے کوئی نام تلاش کریں جو اس مسلسل مطابقت اور مہمات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے زندگی کا تانا بانا بنتا ہے، ہم اس خاصے سے اپنی شعوری سرگرمیوں میں آشنا ہوتے ہیں جو ایک باطنی جوش لگن یا کسی منزل کی طرف محسوس میلان کی صورت اختیار کئے ہوئے ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات اسے تمایل (Conation) کہتے ہیں اور شعوری فعالیت کے ہر اس سلسلے کو تمایلی عمل کا نام دیتے ہیں جس پر اس قسم کا کوئی جوش اور امنگ حاوی ہو اور جس کی بنا پر اس میں 'وحدت در کثرت' کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں۔"

اس کے بعد وہ جسمانی اور ذہنی اعضاء کے نیم شعوری اعمال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ان مقصدی اعمال میں سے کسی ایک کو بھی تمایلی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ان کا مقام شعوری سطح سے بہت نیچے ہوتا ہے، اس کے باوصف ایک فوق البشری ناظر جو ہماری ذہنی روش کو اسی طرح دیکھ سکے جس طرح ہم طبعی واقعات کو دیکھ پاتے ہیں، ان تمام اعمال کو ایک ہی گروہ میں شمار کرے گا جو تفاصیل میں تو ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن مجموعی طور پر ایک ہی عمومی حالت پر ہیں (جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں)۔ دوسرے لفظوں میں وہ

یہ دیکھے گا کہ یہ تمام اعمال میکانکی اعمال سے یوں مختلف ہو جاتے ہیں کہ ان میں ایک باطنی جوش موجود ہو جاتا ہے اور ان میں باہمی مابہ الاختلاف صرف وہ مواد ہے جس میں یہ جوش سرگرم عمل ہوتا ہے اور وہ خصوصیت منتہا ہے جس کی طرف یہ کھچے ہوئے چلے جاتے ہیں۔"

میکڈوگل نے بذات خود اپنی کتاب عمرانی نفسیات (Social Psychology) میں آرزو و طلب کی تخلیقی کارفرمائی پر بڑا زور دیا جسے اقبال کی اصطلاح میں عشق کہتے ہیں' اس نے تحریضی نظریہ اعمال (Hormic Theory of Action) پر ایک پورا باب لکھا ہے جو تمام حیواناتی اور انسانی سرگرمیوں پر یوں روشنی ڈالتا ہے کہ یہ تمام اعمال معمولی ابتدائی حالات سے لے کر نہایت ترقی یافتہ اور مولف صورت تک زندگی کی ایک لگن اور ایک آرزو پر مبنی ہیں جو کسی ایسی منزل کے حصول کا تقاضا کرتی ہے جو نظام عضوی کے باطنی وجود کو اطمینان بخش سکے۔ دوران ارتقاء میں اعضائے جسمانی کی نشوونما اور تبدیلیوں کا ذکر کرتے ہوئے میکڈوگل نے لکھا ہے "تحریضی نظریہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ حیوانات کی ارتقاء کے دوران میں ہر منزل کی بنیادی خصوصیت جبلی میلانات کا امتیاز رہی ہے۔ یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اعضائے جسمانی نے نئی شکلیں اور نئی وظائفی قابلیتیں حاصل کر لیں جو اس وقت تک بے کار پڑی رہیں جب تک جبلی میلان کے کسی منطبق تغیر نے انہیں کارآمد نہ بنایا۔ اس کے برخلاف یہ ماننا لازمی آتا ہے کہ شکل اور وظیفے کی ہر نئی ترقی کی صورت میں پہلا قدم یہ تھا کہ انواع کی جبلی فطرت میں ایسا تغیر واقع ہوا جس کی بنا وہ اعمال سرزد ہونا شروع ہوئے جن کے لئے مذکورہ اشکال و وظائف کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ان تغیرات کو تسلیم کرنے کے بعد ہم اس بات کو سمجھ سکتے ہیں کہ انتخاب فطری نے کس طرح انواع میں جسمانی اشکال اور وظائف کی ایسی خصوصیات پیدا کی ہوں گی جو ان نئے نئے جبلی میلانات کے زیر اثر کام کرنے کے مناسب حال ہوں۔" میکڈوگل اس تحریضی نظریے کا ناطہ لیمارک (Lemark) کے پیش کردہ اصول انتخاب عضوی (Principle of Organic Selection) سے جوڑ دیتا ہے اور تحریر کرتا ہے "فرض کیجئے کہ ماحول بدلا ہوا ہے (مثلاً دریائی بچھڑوں۔ سیل۔ کے گوشت خور آباء واجداد کے لئے حیوانی خوراک کی بڑھتی ہوئی قلت) تو نوع کے تمام افراد کی مشترکہ ذہانت کو انہیں شکار حاصل کرنے کے نئے طریقوں کو اختیار کرنے پر آمادہ کرنا لازم آتا ہے (غوطہ لگانے اور تیرنے کا طریقہ) اور اگر یہ نسبتاً نیا طرز روش معین ہو جائے اور اسے اپنا لینے کا میلان اس طریق پر شکار حاصل کرنے

کی کامیاب مساعی کی بنا پر مستحکم تر ہو جائے تو انتخاب فطری منطبق جسمانی تغیرات کو ضرور قائم رکھے گا اور اس کے مخالف تغیرات کو ختم کر دے گا اور اس طرح اس نوع کی ٹانگوں کو تیرنے والے اعضاء کی صورت دے دے گا۔ یہی وہ اصول ہے جسے اصول انتخاب عضوی کا نام دیا گیا ہے اور جسے تحریضی مساعی کی اتفاقیہ تاثیر کے تسلیم کر لینے اور لیمارکی ترسیل کی واقعیت نے اور بھی کار آمد بنا دیا ہے اور یہ ایسا اصول کہ یہ تسلیم کرنے کے بغیر اس کی قدر و قیمت بہت ہی مبہم رہ جاتی ہے۔"

یوں معلوم ہوتا ہے کہ عشق یا نفسیات کی اصلاح میں تمایل کو ساری کی ساری حیات نامی و غیر نامی کا سرچشمہ قرار دیتے ہوئے اقبال سائنسی استدلال کو معمولی درجے کی شے گردان کر بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔ اپنے بعض اشعار میں انہوں نے استدلالی صلاحیت کی یوں مذمت کی ہے کہ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ فکر کے ان جدید دلستانوں سے تعلق رکھتے ہیں جو عقل پرستی کی مخالفت پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ سائنسی رجائیت اور استدلالی قوتوں پر اعتماد کے ایک پورے دور کے بعد یورپی فکر نے عقل پرستی کے برخلاف پہلو بدلا۔ یہ تحریک کانٹ (Kant) سے شروع ہوئی جس نے اپنی کتاب 'تنقید عقل محض (Critique of Pure Reason) میں انسانی علم کی حدود اور کمزوریوں کو آشکار کیا' اس نے یہ کہا کہ انسانی علم ذات شے تک نہیں پہنچتا بلکہ صرف ظواہر کی خبر لاتا ہے کیونکہ علم حاصل کرنے کے دوران میں ذہن معروضات پر اپنی صور و مقولات کی چھاپ لگاتا ہے مگر کانٹ نے یہ نہیں کہا کہ سائنسی علم اپنی حدود میں درست نہیں' جو کچھ اس نے کہا وہ یہ ہے کہ خدا اور مستقبل کا علم انسانی تجربے سے ماوراء ہے جسے نہ تو ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی تردید ہی کی جا سکتی ہے۔ شوپن ہار (Schopenhaure) نے حقیقت اولیٰ کو ایک اندھا اور غیر معقول ارادہ قرار دیا' اس کے نزدیک زندگی کا دارومدار استدلال عقلی پر نہیں بلکہ ایک اندھی اشتہا اور غیر مطمئن جستجو پر ہے جس کا نتیجہ کچھ بھی برآمد نہیں ہوتا۔ نطشے (Nietzsche) نے کوشش کی کہ وہ کانٹ' شوپن ہار اور ڈارون کے خیالات میں ایک امتزاج پیدا کرے' اس نے کانٹ کے نظریہ علم سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ دنیا میں کسی ایسی شے کا وجود نہیں جسے علم کہا جا سکے' صداقت معلوم نہیں کی جاتی بلکہ اختراع کی جاتی ہے' تمام عقائد ایک دوسرے کے مماثل نہیں لیکن صحیح فرق ان عقاید میں ہو سکتا ہے جو یا تو مفید ہوں یا بے کار' عقائد کو جھوٹے اور سچے ہونے کی بنا پر ایک دوسرے سے ممتاز نہیں کیا جا سکتا۔ شوپن ہار کی مانند یہ بھی حقیقت اولیٰ کو ارادہ گردانتا ہے مگر وہ اس ارادے کو ارادۂ حصول طاقت قرار دیتا ہے محض

ارادہ زیست ہی نہیں سمجھتا' اس کا قول ہے کہ حب جاہ "انسانیت کا ابلیس ہے"۔ شوپن ہار کی مانند نطشے نے زندگی کے خاکے میں بڑے تاریک رنگ دکھائے ہیں مگر ترک دنیا کی تبلیغ کرنے کی بجائے اس نے پرخطر اور توانا زندگی گزارنے کی حمایت کی' اس کے خیال میں جہد للبقا' اعلیٰ انسانوں کے سربلند ہونے کا معیار ہے۔

اپنے بعض اشعار میں اقبال یوں نظر آتے ہیں، کہ گویا شوپن ہار اور نطشے کے عقل پرستی کے خلاف پرچار میں شریک کار ہیں اور سرسری نظر سے ان کا مطالعہ کرنے والا ان کو عقل کا دشمن قرار دے دے گا۔ میں یہاں چند اشعار بطور حوالہ پیش کرتا ہوں جن سے اس قسم کا تاثر برآمد ہونے کا امکان ہے:

زندگی کچھ اور شے ہے' علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوز جگر ہے' علم ہے سوز دماغ

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر
انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری
عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگان باز میدان عمل
عشق صید از زور بازو افگند
عقل مکار است و دامی می زند
عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است

ان اشعار میں اقبال عقل کے مقابلے میں عشق کی حمایت کرتے ہیں' وہ فرماتے ہیں کہ فلسفہ ہمیں زندگی سے دور لے جاتا ہے اور عقل ہمیشہ شکوک و شبہات اور ہچکچاہٹ سے دوچار ہوتی ہے اور آخر کار وہ عقل و خرد کے پیش کردہ ناحل پذیر معموں سے اس قدر پریشان ہو جاتے ہیں کہ وہ خدا سے ایسی زندگی کے لئے درخواست کرتے ہیں جس میں بالکل بے خودی اور جنون کا راج ہو۔ اس صورت میں اقبال کو نطشے اور شوپن ہار کا ہم نوا قرار دے دینا غلط ہو گا' اقبال جس بات سے انکاری ہیں وہ عقل و خرد کی خود مختاری ہے اور اس کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ انسان کی زندگی کے تقاضوں سے بے نیاز ہو کر اپنی راہ پر گامزن ہو سکتی ہے۔

اقبال کے نزدیک عقل و خرد زندگی سے پیدا ہوتی ہے اس لئے اسے مقصد حیات کا مد و معاون ہونا چاہیے اور اپنے اس دعوے سے دستبردار ہو جانا چاہیے کہ وہ جزوی یا کلی طور پر آزاد و خود مختار ہے۔ عقل سلیم صرف انسان کے تقاضا ہائے حیات کے تابع ہو کر قائم رہ سکتی ہے، اسی صورت بر قرار رہ سکتی ہے جب وہ انسان کی اعلیٰ آرزوؤں اور تمایلی افتاد کی آلہ کار بن کر رہے کیوں کہ وہ جبلت اور انسان کی اس لگن کی مخلوق ہے جو زیادہ سے زیادہ ترقی یافتہ زندگی کا تقاضا کرتی ہے:

کبک پا از شوخی رفتار یافت
بلبل از سعی نوا منقار یافت
زندگی سرمایہ دار از آرزوست
عقل از زائیدگان بطن اوست
دست و دندان و دماغ و چشم و گوش
فکر و تخییل و شعور و یاد و ہوش
زندگی مرکب چو در جنگاہ یافت
بہر حفظ خویش ایں آلات ساخت
علم از سامان حفظ زندگی است
علم از اسباب تقویم خودی است
علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات

یہاں اقبال عقل اور علم کی بارے میں اپنے صحیح رویے کا اظہار کرتے ہیں، وہ زندگی کو جبلت، اشتہاء، خواہشات اور جستجو کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں اور یہ سب کی سب انسان کے مذہبی اور عمرانی نصب العینوں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور اس حرکی لگن کی شکل میں اظہار پاتے ہیں جو زندگی کو آراستہ و پیراستہ کرتی ہے۔ اب اس اساسی لگن، بنیادی جوش اور حرکی قوت کو اپنی سرگرمیوں کے لئے آلات کار کی ضرورت ہے اس لئے یہ اپنے آپ کو فکر، تخیل، حافظہ اور شعور کی صورت میں متفرق کر دیتی ہے، اس لحاظ سے علم و عقل اس بنیادی لگن کے خادم ہیں اور حفظ ذات کے آلہ ہائے کار ہیں، اس کے ماوراء، ان کی قدر و قیمت اور حقیقت کے بارے کچھ کہنا ممکن نہیں۔ جدید نفسیات اقبال کے اس نقطۂ نظر کے حق میں بہت کچھ کہتی ہے: عقل کو ادراک کا محتاج ثابت کیا گیا ہے، عقل احساس کے مہیا

کردہ مواد کے تجزیے اور تالیف کی بعد حاصل ہوتی ہے، یہ وہ صلاحیت ہے جو تجربات کو عمومی رنگ دیتی ہے اور انہیں یک جان کرتی ہے۔ تجربہ اور ادراک دونوں انسان کی دلچسپیوں، خواہشوں اور تمایلی افتاد پر منحصر ہیں، ہمارے تجربہ اور ادراک کے دائرے اور کیفیت دونوں کو ہماری خواہشات اور وہ غیر شعوری باطنی جوش معین کرتے ہیں جو ہمیں حرکت میں رکھتا ہے۔ لیٹن (Leighton) اپنی کتاب متصادم عمرانی فلسفے (Social Philosophies in Conflict) میں لکھتا ہے "انسان کے افعال کو معین کرنے والے اس کے محبت اور نفرت کے جذبات ہیں، یہ اس کی قدر شناسی کی جڑیں ہیں، یہ نہ صرف اس کے افعال صریحہ کے سرچشمے ہیں بلکہ حقیقتاً یہ اس بات کو بھی طے کرتے ہیں کہ فرد کو اپنے ماحول اور اپنے عضوی اعمال میں سے کن کی جانب توجہ کر کے ان کا ادراک حاصل کرنا چاہیے اور کن کو عدم توجہی کا شکار بنا کر ان کے ادراک سے محروم رہنا چاہیے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا اور خود اپنی ذات کے ادراک کا انحصار حواس کی صلاحیتوں کے نقائص سے پاک ہونے پر ہے اور ان حواس کی طبیعت کے مطابق ان کی حدود متعین ہوتی ہیں لیکن امکانی تجربات کے عمومی انسانی دائرے کے اندر فرد جو کچھ واقعتاً" تجربہ کرتا ہے، وہ شعوری اور واضح طور پر توجہ کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے مفادات، خواہشات، جذبات محبت و نفرت معین کرتے ہیں۔ فطرت میں بہت سی خصائص اور علاقے موجود ہیں جنہیں میں اس بنا پر دیکھتا ہوں کہ وہ مجھے پسند آتے ہیں، بعض ایسے ہیں جنہیں میں درخور اعتناء نہیں گردانتا کہ مجھے ان میں دلچسپی نہیں ہوتی اور بغیر کسی شک کے یہی بات میری اپنی ذات اور اپنے رفقاء کی خصائص کے شعوری اعتراف پر صادق آتی ہے۔ میں اپنی بعض کمزوریوں کو نہیں دیکھنا چاہتا، نہ مجھے دوسروں میں بعض خوبیاں دیکھنے کی خواہش ہوتی ہے، وہ فرد جس کے ادراکی تجربات اور اعتناء کا دائرہ وسیع ہو، اس کی دلچسپیوں اور مفادات کا دائرہ بھی بہت وسیع ہوتا ہے۔"

"میرا خیال ہے کہ افلاطون کی محبت کرنے سے جو انسانی علم اور افعال کا سرچشمہ ہے، یہی مراد ہے۔ میری دنیا بنیادی طور پر انہیں چیزوں تک محدود ہے جن سے مجھے بہت محبت ہوتی ہے۔"

عقل کی صلاحیتوں اور وظائف کے بارے میں اقبال کے نظریے کی مزید توثیق ان حقائق اور دریافتوں سے بھی ہوتی ہے جو نفسیات حیات کا کارنامہ ہیں۔ جبلت عمل پیرا ہونے کی لگن کا نام ہے اور یہ اپنے ادراکی آلات خود بناتی ہے۔ اس جبلت، اور انسانوں اور حیوانوں میں کارفرما باطنی جوش کے بغیر ادراکی فعالیت کہ عقل بھی جس کی ترقی یافتہ شکل ہے،

قائم نہیں رہ سکتی۔ مثال کے طور پر جبلت جنس ہی کو لے لیجئے جنسی فعالیت کی نسبتاً سادہ سطح پر بھی، جو مچھلی میں پائی جاتی ہے، جنسی سرگرمی کے لئے پہلے سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خارجی یا مدرک خصائص کے اعتبار سے دو جنسوں میں فرق ہو گا جن سے ان کی شناخت ہو سکتی ہو، جنسوں کے مابین ان مدرک اختلافات کے بغیر یہ بات ممکن نہ ہو گی کہ کسی نوع کا نر اپنی مادہ کو تلاش کر لے۔ اسی طرح ہمیں معلوم ہے کہ حیوانات کی تمام انواع میں دونوں جنسیں ایسی شناختی علامات جنس کی حامل ہوتی ہیں جن کی بنا پر انہیں ایک دوسرے سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ان علامات کی شناخت کسی ایک جنس کی ذریعے ہو سکے لیکن اعلیٰ نوع کے حیوانات میں یہ علامتیں عام طور پر نگاہ کے لئے جاذب توجہ ہوتی ہیں، ان علامات جنسی کے ذریعے مخالف جنس کو پہچان لینے کی خلقی صلاحیت جنسی فعالیت کی لازمی شرط ہے۔ اس ادراکی پہلو کے بغیر یہ جبلت حیوانات کے لئے قریب قریب بے کار ہوتی، یہ جبلت تولید کی پہلی منزل تک پہنچ تو جاتی مگر کافی نقصان کے بعد۔ میکڈوگل لکھتا ہے ''جبلت جنس جبلتوں کے بارے میں ایک حقیقت کو بڑے واضح انداز میں پیش کرتی ہے جس پر میں نے اس سے قبل ایک باب میں بہت کچھ لکھا ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ جبلت ایک مخصوص رنگ میں محسوس کرنے اور عمل پیرا ہونے کی ایک خلقی افتاد ہی کا نام نہیں بلکہ یہ ایسی خلقی افتاد ہے جس کے ذریعے سے ان چیزوں کو بذریعہ ادراک خوب جانا جا سکے جو نوع کی بہبود کے لئے اس قسم کے ردعمل کے ہونے کا تقاضا کرتی ہیں''۔

پس نفسیات جبلت کا یہ دعویٰ ہے کہ 'جاننا' ہمیشہ اس لئے ہوتا ہے کہ عمل کیا جا سکے اور اعلیٰ سطح پر شناخت، ادراک اور عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ عمل کا آغاز ہو اور اس کی مکمل رہبری کی جا سکے۔ جہاں کوئی بھی تمایلی افتاد موجود نہ ہو عمل کا کوئی بھی مخفی میلان ظاہر ہونے کے لئے بے چین نہ ہو یا اقبال کی اصطلاح میں عشق نہ ہو، وہاں عقل اور ادراکی فعالیت بروئے کار نہیں آ سکتی اور اگر آئے بھی تو اس کا دائرہ عمل نہایت محدود ہو گا۔ جب اقبال سائنسی استدلال کی مذمت کرتے ہیں تو ان کی یہی مراد ہوتی ہے کہ یہ تو اشیاء کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے مگر چونکہ سمجھنا ہمیشہ عمل کی خاطر ہوتا ہے اس لئے کھرا سائنسی نقطۂ نظر اختیار کرنا انسانوں اور ثقافتوں کے لئے ناممکن ہو جاتا ہے کہ وہ تو حرکی لگن کی بنا پر ہمیشہ رواں دواں ہوتے ہیں۔ کارل مارکس کی الفاظ میں ''فلسفی اس کوشش میں لگے رہتے ہیں کہ دنیا کو سمجھیں مگر اصل مسئلہ یہ ہے کہ اسے بدلا کیسے جائے۔'' عقل پرستی کے خلاف ہونے یا عقل کی مخالفت کی بجائے اقبال تو عقل کی تخلیقی کارفرمائی کے بڑے قائل ہیں جب وہ

انسانیت کی حرکی لگن کی راہ میں چراغ راہ اور راہ نما کی حیثیت اختیار کر لے :

غربیاں را زیرکی ساز حیات
شرقیان را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی ہم بر شود
نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

یہاں شاعر یہ کہتا ہے کہ عشق عقل کا حلیف بن کر اور اس کی معاونت سے بہت بڑی تخلیقی قوت بن جاتا ہے' زندگی کی حرکی قوتوں سے ہم آہنگ ہو کر عقل واقعتاً بڑی کار آمد شے بن جاتی ہے' ان حالات میں عشق عقل سے قوت و استحکام حاصل کرتا ہے۔ شاعر عقل پر اسی وقت نکتہ چینی کرتا ہے جب وہ زندگی کے مفادات کے کام آنے سے انکاری ہو' انسان کے اخلاقی تقاضوں سے الگ ہو جائے' خود مختاری کا اعلان کر دے اور اخلاق اقتدار سے اپنی آزادی پر زور دے :

این تماشہ خانہ سحر سامری است
علم بے روح القدس افسون گری است
بے تجلی زندگی رنجوری است
عقل مجوری و دیں مجبوری است
علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردۂ
عقل تیری بر ہدف نا خوردۂ

شاعر کہتا ہے کہ عقل عشق کے بغیر ایک طاغوتی اور مجسم شر ہے لیکن جب اس پر اخلاقی عینیت کا رنگ چڑھتا ہے تو وہ لاہوتی طاقت بن جاتی ہے۔

وقتی طور پر چاہیے کہ یہ بات ایمان اور استدلال' مذہب اور سائنس کی مدت العمر کے تنازع کو ختم کر دے' ایمان اور مذہب تو وہ لگن ہے جو ہمیں اخلاقی فعالیت سے ہم کنار کرتی

ہے، صحیح معنوں میں مذہبی شخص وہ ہے جو ایک بہتر دنیا کی تخلیق کی بے پناہ لگن کی بنا پر سرگرم عمل ہو اور جس سے اس کے اعلیٰ اخلاقی نصب العین کا اظہار ہوتا ہو۔ ایک مذہبی شخص کی اخلاقی عینیت ہی اس کے ایمان کی روح رواں اور اصل اساس ہے، مذہبی روح کے باقی تمام اظہارات، عبادت کی مختلف شکلیں، نظم و ضبط کے اصول اور عمرانی پابندیاں یہ سب کی سب تو وہ آلات کار ہیں جس کے وسیلے سے مذہبی لگن اپنے تقاضوں کو پورا کرتی ہے اور اپنی منزل مقصود تک پہنچتی ہے۔ اب یہ سب کچھ تمایلی آفتاد ہی تو ہے جو اپنی سادہ ترین شکل میں حیوانات میں جبلت اور اشتہا کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی ہے چونکہ تمایلی فعالیت ہمیشہ اپنے لئے ادراکی وسائل پیدا کرتی ہے۔ اسی مذہبی آفتاد کے لئے جو زیست کی فلاح و بہبود کے لئے ایک بنیادی لگن کی حیثیت کی مالک ہے، یہ لازم ہے کہ اس کا بھی کوئی ادراکی پہلو ہو جو مناسب منزل تک اس کی رہبری کر سکے اور اسے وہ ذرائع مہیا کرے جس سے وہ اپنے مقاصد کے حصول میں کامیاب ہو۔ اس لحاظ سے فطری طور پر استدلال مذہب کا حلیف ہے لیکن یہ استدلال وہ نہیں جو سائنسی اور تحلیلی ذہن کا آلہ کار ہو کیوں کہ وہ تو ان چیزوں کے ماوراء جائے گا ہی نہیں جو قطعی طور پر قابل ثبوت و استشہاد نہ ہوں، دوسرے الفاظ میں سائنسی اور تحلیل استدلال ہمیشہ قطعیت کا طالب ہے، ہر وہ بات جو قطعی نہ ہو یعنی واقعات اس کی تصدیق نہ کریں وہ اسے ناقابل ثبوت قرار دے کر رد کر دیتا ہے۔ اس قسم کا استدلال اس حد تک تو خوب کام آتا ہے جہاں تک ماضی اور حال کا تعلق ہے لیکن وہ اعمال جنہیں مذہبی لگن تلاش کرتی ہے، مستقبل پر بھی محیط ہوتے ہیں جس میں غیر قطعیت کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ آپ ماضی کو ناپ تول سکتے ہیں اور اسی تحلیل و تجزیہ کی زد میں لا سکتے ہیں، اسی طرح آپ حال کا مطالعہ بڑی حد تک صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں لیکن جب آپ مستقبل پر آتے ہیں سائنسی تحلیل و تالیف کی کوئی بھی مقدار کامل ترین رہبری کے فرائض ادا نہیں کر سکتی یا ایسے قواعد نہیں بنا سکتی جن کی بنیاد یقین مطلق پر ہو۔ وہ تمام اعمال جن کا تعلق مستقبل سے ہو، ان میں ایمان اور عقیدے کا عملی دخل بھی ہوتا ہے، اگر انسان اس یقین مطلق کے حصول کے منتظر رہیں جس کا سائنس تقاضا کرتی ہے تو دنیا کے کسی حصے میں بھی کسی عمل کا بھی معرض وجود میں آنا ممکن نہ ہو گا۔ کوئی شخص اپنے روز مرہ کی کام کاج کے لئے اپنی دہلیز سے باہر قدم ہی کیوں رکھنے لگا اگر اسے یہ یقین نہ ہو کہ وہ صحیح سلامت واپس آجائے گا، اگر کولمبس تحلیلی استدلال کی بے روح جانچ پڑتال میں لگا رہتا تو اسے اپنا عہد آفریں سفر ترک کرنا پڑتا، تاریخ عالم میں کوئی انقلاب برپا نہ ہو سکتا اگر انقلاب

پسند اتنے جری نہ ہوتے کہ ایک غیر یقینی مستقبل کا سامنا کرلیں کیوں کہ تاریخ اور انسان کی عمرانی طبیعت کے پورے علم کے باوصف اور اس کے ساتھ ہی ساتھ نادیدہ واقعات کے لئے مکمل تیاریوں اور ہر قسم کی پیشگوئی کی اقلیت کے باوجود کسی سمت بھی کوئی نیا قدم اٹھانا خلاف امید نتائج کا حامل ہو سکتا ہے' کسی سمت بھی پیش قدمی کرنے کے لئے کسی حد تک ایمان اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے' جتنا دلاورانہ کوئی کام ہوتا ہے اتنا زیادہ خطرہ مول لینا پڑتا ہے اور اس پر چھائی ہوئی بے اعتباری زیادہ پختہ ایمان کا تقاضا کرتی ہے۔ اب اس لحاظ سے ایمان صحیح معنوں میں تخلیقی ہے کیوں کہ وہ تمام خطروں اور بے یقینیوں کے باوصف بڑی جرات اور حوصلے سے پیش قدمی کرتا ہے۔ اب اگر یہ بات تمام انسانی اعمال پر صادق آتی ہے خواہ وہ نہایت معمولی ہوں یا نہایت عظیم تو اسی قسم کے اعمال کے لئے جو مذہب کے لئے لازم آتے ہیں' یہ بات ناممکن ہے کہ سائنسی استدلال کو اس کے حق سے زیادہ وقعت دی جائے۔ مذہب کسی قسم کے شک و شبہ میں پڑنا نہیں جانتا' وہ وسائل تلاش کرنے میں عقل و استدلال سے کام لیتا ہے اور ان کے وسیلے ہی تیاری کرتا ہے اور ممکن نتائج کا علم حاصل کرتا ہے لیکن جب یہ سب کچھ ہو چکتا ہے تو اسے آخری اور فیصلہ کن قدم اٹھانے کے لئے اپنی اپج سے کام لینا پڑتا ہے اور وہ اس بات کا انتظار نہیں کرتا کہ عقل اپنا فیصلہ صادر کرے کیوں کہ اس آخری فیصلہ کن قدم اٹھانے میں ایسے نامعلوم عناصر بھی دخیل ہوتے ہیں' نہ انہیں جانچا جا سکتا ہے نہ ان کی توثیق ہو سکتی ہے اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے سائنسی استدلال کے دائرے سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی لحاظ سے ایمان اور استدلال عقل کو معاون عوامل کی حیثیت سے شانہ بشانہ کام کرنا پڑتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا مرحلہ آجاتا ہے جہاں استدلال آگے نہیں بڑھ سکتا' یہی وہ موقع ہوتا ہے جب ایمان مستقبل کے نامعلوم اندھیروں میں کود جاتا ہے اور عقل و استدلال وہیں کے وہیں رہ جاتے ہیں۔ اس شعر سے اقبال کی یہی مراد ہے :

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

کیا اس کا مطلب یہ کہ ایمان بے یقینیوں کو قبول کرلیتا ہے اور بغیر علم آگے بڑھ جاتا ہے؟ نہیں! کیوں کہ تمام تمایلی تقاضوں کی مانند' یہ بھی اپنے ادراکی آلات خود بناتا ہے' جس طرح حیوانات میں جبلت کا ایک ادراکی پہلو ہوتا ہے جو اس کی رہ نمائی کے فرائض سرانجام دیتا ہے اور حسب منشا منزل مقصود کے حصول کے لئے اسے مناسب وسائل سے ہم کنار کرتا

ہے اسی طرح مذہبی لگن وجدان یا القاء کی صورت میں ایک مناسب ادراکی آلہ تخلیق کر لیتی ہے جو یقین پیدا کرتا ہے اور ذرائع اور مقاصد دونوں پر سے بے یقینی کا غبار دور کر دیتا ہے۔ صحیح معنوں میں ایک مذہبی شخص ایک پراسرار نگاہ دوربین کے ذریعے مستقبل کی خبر لا سکتا ہے جسے اقبال بصیرت کہتے ہیں' یہ بصیرت کوئی قائم بالذات اور خود مختار صلاحیت نہیں' یہ تو اسی بنیادی لگن کی ایک علیحدہ اور مختلف شکل ہے جو اعلیٰ درجے کے انسانوں میں کارفرما ہوتی ہے۔ ایک پیغمبر یا انقلابی اپنی غیر شعوری لگن کے زیر اثر اندھا دھند طریق پر سرگرم عمل نہیں ہو جاتا' اس میں بہتر زندگی کی لگن اپنی منزل کا مکمل شعور حاصل کر لیتی ہے اور اس پر سے بے اعتباری اور بے یقینی کے وہ تمام بادل چھٹ جاتے ہیں جو ان انسانوں کی سرگرمیوں کا خاصہ ہیں جو اپنی منزل کا مکمل شعور نہیں رکھتے مگر یہ یقین سائنسی تحلیلی استدلال مہیا نہیں کرتا' یہ تو وہ فوق طبعی ادراکی صلاحیت ہے جسے کبھی وجدان کہتے ہیں اور بعض اوقات القاء کا نام دیتے ہیں جو شکوک اور لاعلمی کے ان تمام دھندلکوں کو دور کر دیتی ہے اور مستقبل کو یوں آئینہ کر دیتی ہے گویا وہ کوئی سامنے کی حقیقت ہے جسے اچھی طرح جانا پہچانا ہوا ہے۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اقبال عشق یا تمایلی توانائی کو اصل اساس قرار دیتے ہیں اور اسے قوت محرکہ گردانتے ہیں' جس سے نیچی سطح پر عقل و استدلال اور بلند سطح پر وجدان ظہور پذیر ہوتے ہیں جن کی حیثیت معاون عوامل کی ایسی ہوتی ہے۔ عشق یا تمایلی توانائی اپنی فعالیت کا اظہار جستجوئے منزل کی صورت میں کرتی ہے' اس طرح زندگی میں مقصد کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ مقاصد کی جستجو اور ان کے حصول کے ذریعے انسان طاقت اور ضبط نفس کو حاصل کرتا ہے' اپنے مقصد کی دھن میں مگن تمایلی توانائی کی اعلیٰ ترین صورت کا اظہار کرتا ہے اور ایک ایسی بھرپور شخصیت کا حامل ہو جاتا ہے جس میں تمام تنازعات اور کشمکش ختم ہو چکی ہوتی ہیں اور ان میں باہمی ربط پیدا ہو چکا ہوتا ہے۔ مگر اقبال قطعیت پسند نہیں ہیں' وہ کسی آخری مقصد کے قائل نہیں' تمام مقاصد ان کے نزدیک مختلف منازل ہیں' جب ایک منزل طے ہو جاتی ہے تو دوسری منزل کے لئے آغاز سفر ہوتا ہے' انسان زندہ ہی تب رہتا ہے جب وہ یکے بعد دیگرے نئے سے نئے مقاصد کی تخلیق کر کے انہیں حاصل کرتا رہے۔ یہ فعالیت لامتناہی ہے' اگر یہ ختم ہو جائے اور کسی مقصد کے حصول کے بعد مکمل اطمینان ذات حاصل ہو جائے تو توانائی کے تمام سرچشمے خشک ہو جائیں' فعالیت حیات رک کر رہ جائے اور فوری موت واقع ہو جائے:

من فدای این دل دیوانه
هر زمان بخشد دگر ویرانه
چون بگیرم منزلی گوید کہ خیز
مرد خود رس بحر را داند قفیز
زانکہ ایات خدا لا انتہا است
اے مسافر جادہ را پایاں کجاست
چوں نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روی
تپدان زمان دل من پئ خوب تر نگاری
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابی
سر منزلی نہ دارم کہ بمیرم از قراری
چو ز بادۂ بہاری قدحی کشیدہ خیزم
غزلی دگر سرایم بہ ہوای نو بہاری
طلبم نہایت آن کہ نہایتی ندارد
بہ نگاہ ناشکیبی بہ دل امیدواری
دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانی
نہ نوای درد مندی نہ غمی نہ غم گساری

یہاں اقبال یہ کہتے ہیں کہ جمود اور بے عملی زندگی کے خاتمے کی دلیل ہیں کیوں کہ یہ بات انسان کی فطرت میں داخل ہے کہ وہ آرزو کرتا رہے اور اس چیز کی تلاش میں مصروف رہے جسے اقبال 'بے نہایت' کہتے ہیں' وہ کسی مرحلے پر بھی اپنی کامیابی پر نہیں ٹھہرتا اور مڑ مڑ کر فخریہ انداز میں اسی حاصل کردہ منزل پر نگاہیں نہیں ڈالتا' اگر وہ یوں کرے تو اس کا مرد خود آگاہ کی حیثیت سے خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر اقبال بہشت جاوداں کے عام تصور کو پسند نہیں کرتے کہ اس میں نئی منازل نہیں ملتیں جن کی جستجو کی جا سکے' ان اشعار میں یہی خیال معمولی اور بے ربط تغیرات کے ساتھ دہرایا گیا ہے:

اے مسافر جان بمیرد از مقام
زندہ تر گردد ز پرواز مدام
من از ذوق سفر آنگونہ مستم
کہ منزل پیش من جز سنگ رہ نیست

دوام ما ز سوز نا تمام است
چو ماہی جز تپش بر ما حرام است
مجو ساحل کہ در آغوش ساحل
تپید یک دم و مرگ دوام است

کامیابیوں اور پے بہ پے منازل کی تخلیق کے بارے میں اقبال کا یہ نظریہ اجتماعی زندگی میں اپنی بھرپور مثالیں پیش کرتا ہے، ایک قوم یا اجتماع اسی وقت تک زندہ رہتا ہے جب تک کوئی مثبت لگن اسے ولولوں سے ہم کنار کرتی رہے۔ جب اس پر حفظ ذات کی لگن حاوی ہو جائے تو ایک ترقی پذیر قوت کی حیثیت سے اس کا خاتمہ مقدر ہو جاتا ہے کیونکہ حفظ ذات ایک منفی نصب العین ہے، ہم بیرونی غلبے سے نجات کے خواہاں ہوتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ معین اور قابل دریافت مقاصد کے لئے اپنے ہاتھوں اپنی تقدیر بنائیں اور یہ سب کچھ محض اس لئے نہیں ہوتا کہ ہم جی سکیں اور اپنے آپ کو محفوظ کر سکیں۔ کوئی توانا فرد یا جماعت حفظ ذات کا بذاتہ خواہاں نہیں ہوتا اور نہ بیرونی غلبے سے آزادی حاصل کرنے کو خود مکتفی مقصد گردانتا ہے، یہ اس بنا پر ہے کہ یوں خود انفصالی کی داخلی لگن گھٹ کے رہ جاتی ہے اور ہم بیرونی تسلط میں پیچ و تاب کھاتے رہتے ہیں لیکن خود انفصالی یا خود مختاری میں کسی مثبت مقصد کا مفہوم بھی دخیل ہے۔ اقوام جب آزادی کی خواہش تو اک ابتدائی منزل ہے، انجام نہیں جس کا حصول اطمینان دلا دے اور مزید ترقی کو ختم کر دے۔ جب قوم آزادی کی ابتدائی منزل حاصل کر چکتی ہے تو پھر اپنی اصلی اور مثبت منزل کی تلاش میں رواں دواں ہو جاتی ہے، عمل کے اجتماعی میدان میں ہر کامیابی مزید فتوحات کے حصول کے لئے تمنا کو شدید تر کر دیتی ہے۔ زندہ قومیں اپنی کامیابیوں پر شادماں ہونے کے لئے رکتی نہیں بلکہ ہر فتح تازہ کامیابیوں کے وسیع امکانات روشن کر دیتی ہے، اس لحاظ سے اپنے آپ کو مبارک باد کہنے کا کوئی موقع نہیں ہوتا۔ اس شعر میں اقبال کا یہی مطلب ہے:

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندۂ حر کے لئے جہاں میں فراغ

شاعر کہتا ہے کہ صرف غلام افراد و اقوام ہی اپنی کامیابیوں پر رک سکتی ہیں، صحیح معنوں میں آزاد اقوام و افراد کے لئے جشن منانے کا کوئی وقت نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو پے بہ پے نئے سے نئے مقاصد کی طرف کھنچے چلے جاتے ہیں اور نئی سے نئی لگن انہیں بے تاب کرتی رہتی ہے۔ اگر کسی قوم کے پاس اپنی حاصل کردہ کامیابیوں کو محفوظ کرنے اور ماضی کی کشمکش کے

ثمرات سے لطف اندوزی کے علاوہ کوئی اور منزل نہ ہو تو اس کی توانائی حیات داخلی تنازعات اور مالِ غنیمت کی تقسیم پر مختلف گروہوں کے مابین حسد کا شکار ہو جاتی ہے' وہ توانائی جسے نئی فتوحات اور نئے مقاصد کے حصول میں صرف ہونا چاہیے' وہ اپنے آپ کو تباہ کرنے والے اندرونی تنازعات میں ضائع ہونا شروع ہو جاتی ہے' قومی وحدت نئے مثبت مقاصد اور واضح منازل کی عدم موجودگی کی بنا پر پارہ پارہ ہو جاتی ہے' قوم کی حالت اس بیمار کی ایسی ہو جاتی ہے جسے باہر کی دنیا سے کوئی دلچسپی نہ رہے اور اپنی ذات ہی میں گم ہو کر اپنے ہی رفقاء سے لڑنا جھگڑنا شروع کر دے۔ ایک صحت مند انسان اپنے مفادات کے حصول کے لئے بیرونی طاقتوں کے خلاف نبرد آزما ہوتا ہے لیکن مریض اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہو جاتا ہے' اسی طرح ایک زندہ قوم ایک جستجو کے بعد دوسری جستجو میں لگ جاتی ہے' مسلسل نئی منازل معین کرتی ہے اور انہیں سر کر لیتی ہے' نئی سے نئی فتوحات کی تمنا اس کے دل میں جاگتی رہتی ہے اور وہ ایک لمحے کے لئے بھی آرام نہیں کرتی' اس کے عمرانی اجزاء اور اندرونی گروہ ایک اجتماعی شخصیت کی صورت میں متحد ہو جاتے ہیں جو ایک مشترک مقصد کے تصور سے ابھرتی ہے اور یہ مقصد ان سب کے سامنے ہوتا ہے۔ ایک زوال پذیر قوم کے پاس اپنی فتوحات ماضی پر رنگ رلیاں منانے کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں ہوتا اس لئے اس کا شیرازہ بکھر کے رہ جاتا ہے اور وہ کسی مثبت مقصد کے فقدان کی بنا پر انتشار اور خود تقسیمی کا شکار ہو جاتی ہے' یوں معلوم ہوتا ہے کہ قومی اعتبار سے حفظ ذات بہترین طریقہ ہے کہ تازہ اور بلند ترین مقاصد کے حصول کے لئے جستجو جاری رکھی جائے۔

یہ ایک تاریخی واقعہ ہے کہ جب ممالک اور اقوام تازہ مقاصد لئے مسلسل جستجو کو ترک کر دیتی ہیں اور اپنی معالیت کو برقرار رکھنے کے لئے تازہ منازل معین نہیں کرتیں تو ان کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس بات کی طرف دورِ جدید کے ایک سے زیادہ سیاسی مفکرین نے توجہ دلائی ہے۔ ایک مشہور ہسپانوی مصنف اورتی گا یا گیست (Ortegay Gasset) نے اپنی ایک معرکتہ الآرا کتاب "انقلاب عوام" (Revolt of the Masses) میں لکھا ہے کہ "ایک بار پھر میں اس بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ وہ حقیقت جسے ہم مملکت کہتے ہیں وہ قبائل و اشخاص کے یکجا ہو جانے سے فوراً معرض وجود میں نہیں آجاتی' مملکت کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب فطری طور پر الگ الگ گروہ مشترکہ زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جائیں' یہ مجبوری ڈنڈے کے زور سے عاید نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسے پر اثر مقصد کا لازمہ ہے جو ان منتشر گروہوں کے سامنے مشترکہ طور پر موجود ہوتا ہے۔ سب سے پہلے مملکت کو ایک منصوبہ

عمل اور ہم کاری کا لائحہ درکار ہے' اشخاص کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ مل جل کر کچھ کر سکیں۔ مملکت نہ تو قرابت داری کا نام ہے نہ لسانی یا علاقائی اتحاد کا اور نہ مل جل کر رہنے کا' یہ کوئی مادی شے نہیں جو بے جان معین اور محدود ہو اور شکر ہے کہ مملکت کے تصور کو مادی حدود محیط نہیں۔ ساویدرا فجاردو (Saevedra Fajardo) کے مشہور سیاسی مارکہ میں بڑی کاریگری کا ثبوت ملتا ہے جس میں ایک تیر دکھایا گیا اور اس کے نیچے یہ تحریر ہے "یا تو یہ بلند ہوتا ہے یا نیچے گرتا ہے۔" یہ ہے مملکت' یہ کوئی شے نہیں بلکہ حرکت ہے' ہر لحہ مملکت ایک شے ہوتی ہے جو کہیں سے آ رہی ہو اور کسی مقام کو روانہ ہو رہی ہو۔ ہر حرکت کی مانند اس کا ایک آغاز ہوتا ہے اور ایک انجام' اگر کسی لحہ بھی مملکت کی زندگی کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہاں مشترکہ زندگی کی ایک کڑی موجود ہے جو خون' زبان' یا قدرتی سرحدوں میں سے کسی ایک مادی خصوصیت پر مبنی ہو گی' ایک جامع تعبیر ہمیں یہ کہنے پر آمادہ کر لے گی کہ یہی مملکت ہے مگر جلد ہی یہ بات ہمارے مشاہدے میں آجائے گی کہ انسانوں کا یہ گروہ کچھ نہ کچھ کام مشترکہ طور پر کر رہا ہے مثلاً دوسری اقوام پر فتح یاب ہونا' نو آبادیاں قائم کرنا یا دوسری مملکتوں کے ساتھ وفاق بنانا یعنی ہر لحہ یہ گروہ اس بات سے آگے جا رہا ہے جسے مملکت کے اتحاد کا مادی اصول گردانا گیا تھا۔ یہی منزل آخر ہے' صحیح قسم کی مملکت ہے جس کی وحدت اسی بات پر منحصر ہو کہ وہ باقی تمام وحدتوں پر غالب آئے' اگر کسی مقام پر کسی مزید منزل کو سر کرنے کا شوق تھم جائے تو مملکت خود بخود مر کے رہ جاتی ہے اور وہ وحدت جسے اس کا مادی اصول گردانا جاتا ہے مثلاً نسل' زبان' قدرتی حدود وغیرہ وہ بے کار ہو کر رہ جاتی ہے' مملکت کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور اس کے اجزاء منتشر ہو جاتے ہیں۔

اب چونکہ انفرادی اور عمرانی ارتقاء کا راز اس بات میں مضمر ہے کہ اعلیٰ سے اعلیٰ نصب العین کی تلاش جاری رہے اور یہ فعالیت کم و بیش شعوری مقاصد کے لئے وقف ہو' اقبال اس بنا پر اس چیز کے قائل ہیں کہ فرد ایک دریا زندگی صحیح معنوں میں اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ اپنی زندگی کو مملکت یا ملت کی زیادہ وسیع اور بھرپور زندگی سمجھے' وہ شخص جو اپنے نجی مفادات سے بلند نہیں ہو سکتا نیم مردہ ہے' وہ نیم ترقی یافتہ' غیر مرفع اور ایک طرح کا بلند درجے کا پہنچا ہوا حیوان ہوتا ہے کیونکہ وہ تو اپنی ذات ہی میں گم ہو جاتا ہے اور ملت کے نصب العین اور مقاصد میں شریک ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ ملی مقاصد میں شریک ہونے سے فرد کی ذات میں زیادہ وسعت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک مقاصد کی توسیع زندگی اور شخصیت کی توسیع ہوتی ہے' یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب ملی

زندگی کا وسیلہ اختیار کیا جائے اور فرد اپنی ذات کا عکس ان منازل میں دیکھے جنہیں معاشرے نے متفقہ طور پر اپنا لیا ہو۔ لہٰذا صحیح معنوں میں بقاء انہیں افراد کو حاصل ہوتی ہے جو اپنی زندگیوں اور نجی مفادات کو ملت کی زندگی اور مفادات میں مدغم کر دیں' زیادہ بلند اور بھرپور انفرادیت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب فرد اپنی ذات کو عمرانی مقاصد کے رنگ میں رنگ لے:

فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
وصل استقبال و ماضی ذات او
چون ابد لاانتہا اوقات او
لفظ چون از بیت خود بیرون نشست
گوہر مضمون بجیب خود شکست
فصل گل از نسترن باقی تراست
از گل و سرو سمن باقی تراست
کان گوہر پروری' گوہر گری
کم نگردد از شکست گوہری
صبح از مشرق ز مغرب شام رفت
جاء صد روز از خم ایام رفت
بادہ ہا خوردند و صہبا باقی است
دوش ہا خوں گشت و فردا باقی است

لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ملی زندگی بھی گھٹ کے رہ جائے اگر ملت اپنے آپ کو اپنے ہی معمولی قسم کے دنیاوی مفادات میں گم کر دے اور اپنے آپ کو وسیع تر آفاقی انسانیت سے ہم آہنگ کرنا بھول جائے۔ اقبال یہ پسند نہیں کرتے کہ ان کی ملت اپنے ہی گریزاں مفادات کی غلام بن کر رہ جائے' اگر فرد اپنے آپ کو وسیع عمرانی مقاصد میں گم کر کے ہی میزان وجود میں گراں تل سکتا ہے تو یہ لازم ہے کہ ملل و اقوام بھی انسانیت کے وسیع تر اور ہمہ گیر مقاصد کے لئے کارفرما ہوں اور اپنی اجتماعی زندگی کو آفاقی اور انسانی اقدار کے سانچے میں ڈھالیں تاکہ اخلاقی اور روحانی ترقی کی بلند تر منزل تک رسائی حاصل کر سکیں۔ اسی وجہ سے اقبال جدید لادینی قومیت کے مخالف ہیں کیونکہ یہ مخصوص طبقاتی مفادات اور زندگی سے ماورا

دیکھنے کی قائل نہیں اور اس طرح سے نوع انسانی کی آفاقی زندگی کو در خور اعتناء نہیں سمجھتی، وہ اپنی قوم کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ وہ علاقائی وطن پرستی اور رنگ و نسل پر مبنی تعصبات سے بالاتر ہو جائے:

صورت ماھی بہ بحر آباد شو
یعنی از قید مقام آزاد شو
ھر کہ از قید جہات آزاد شد
چوں فلک در شش جہات آباد شد
آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیر ملت کردہ اند
تا وطن را شمع محفل ساختند
نوع انسان را قبائل ساختند
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند
آدمیت گم شد و اقوام ماند
قوم تو از رنگ و خوں بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است
فارغ از اب و ام و اعمام باش
ھم چو سلماں زادۂ اسلام باش
گر نسب را جزء ملت کردۂ
رخنہ درکار اخوت کردۂ
نیست از روم و عرب پیوند ما
نیست پابند وطن پیوند ما
عشق در جان و نسب در پیکر است
رشتہ عشق از نسب محکم تر است
عشق ورزی از نسب باید گذشت
ھم ز ایران و عرب باید گذشت
ھر کہ پا در بند اقلیم وجد است
بے خبر از لم یلد ولم یولد است

ان اشعار میں اقبال بحث پیش کرتے ہیں کہ ذات خداوندی حدود زماں و مکاں سے بے نیاز ہے، وہ ذات لم یلد ولم یولد ہے اس لئے اگر حیات اجتماعی کو صفات الوہی کے سانچے میں ڈھلنا ہو جیسا کہ اسلام کا مدعا ہے تو مسلمانوں کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو موجودہ اقوام کے مقامی اور محدود نقطۂ نظر سے آزاد کریں۔ خون، رنگ، خاندان، قبیلے اور نسب کو انسانی مفادات کی بنیاد نہیں بننا چاہیے، معاشرے کی تشکیل احترام آدمیت کی آفاقی بنیاد پر ہونا چاہیے۔ اسلام کا یہی بین الاقوامی اور آفاقی پہلو اقبال کے لئے دل کشی کا حامل ہے، وہ اسلام کی حمایت اس لئے نہیں کرتے کہ ملت اسلامیہ کی مادی فلاح ان کی تمنا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ موجودہ دنیا میں سائنسی، صنعتی اور فنی طاقتوں اور تیز تر اور ترقی یافتہ ذرائع آمد و رفت کی موجودگی کی بنا پر، بین الاقوامی برادری اور انسانی مساوات کے اسلامی نصب العین کو جو ساتویں صدی کے عرب معاشرے میں صرف جزوی طور پر ہی حاصل ہو سکتا تھا، اس زمانے میں مکمل طور پر عملی جامہ پہنانا ممکن ہے۔ وہ مسلمان اقوام اور ملت اسلامیہ کے حقوق اور ان کی بہبود کے لئے اپنی آواز نہیں بلند کرتے، ان کی دلچسپیاں اور مقاصد وسیع تر اور آفاقی ہیں اور ان کی ہمدردیاں زیادہ گہری اور زیادہ ہمہ گیر ہیں لیکن وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو بڑی آسانی سے اسلام کے آفاقی اصولوں کی بنیادوں پر انسانی معاشرے کی تشکیل نو کے لئے تیار کیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ رنگ و نسل کے تنگ نظرانہ تعصبات سے آزاد ہیں اور ان کا تاریخی پس منظر اس لحاظ سے بہترین ہے کہ ان میں بین الاقوامی اور مساواتی نقطۂ نظر نشوونما پا سکے۔ پاکستان کی حمایت بھی اسی تمنا کا ثمرہ تھی، تخیل اقبال کا پاکستان ایک ایسی مملکت اور ایسی قوم تھا جس کی تمام تر اجتماعی زندگی کا ڈھانچہ الوہی صفات کے نمونے پر تیار ہوتا تھا۔ اقبال کا ایمان تھا کہ ایک حقیقی، سچے اور زندہ خدا کو لازم ہے کہ وہ زندگی کے اہم تر مسائل میں رہبری کرے، حیات اجتماعی کے مسائل مہمہ اور ان اہم فیصلوں کے سلسلے میں انسانوں کا ہادی ہو جن کا کروڑوں آدمیوں کی زندگیوں پر اثر پڑتا ہو۔ وہ ایسے ناکارہ اور ناطاقت خدا کو نہیں مانتے تھے جسے وجود کے کسی بھی حلقے سے خارج کیا جا سکے اور وہاں اس کی مداخلت ان لوگوں کو ناگوار ہو جو اپنی من مانی کرنے پر تلے ہوں۔ اگر ذات خداوندی حدود زمان و مکان کی پابند نہیں تو اس کے پیغام اور فیضان کو بھی محض انفرادی معاملات اور رسمی عبادات تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ صحیح معنوں میں ایک باثر اور حقیقی مذہب کو ایک ایسی قوت ہونا لازم ہے جو تشکیل معاشرت اور تعمیر مملکت کا کام کر سکے، اگر ایسا نہیں تو وہ محض کھوکھلی رسوم کا پلندہ، ملا پرستی اور انسانی خود غرضی کو

تقویت دینے کا باعث ہو گا جو چند اوراد و وظائف اور راشی ملاؤں کے وسیلے سے افراد کی معاشرتی بد عملی کو معاف کر دے گا خواہ اس کے نتائج انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے کیسے ہی ہوں۔

بعض نام نہاد ترقی پسندوں نے اقبال کو رجعت پسند قرار دیا ہے' اس کے خلاف سب سے بڑا الزام یہ ہے کہ وہ انسانی معاشرے کی تشکیل کے لئے ساتویں صدی کی عرب معاشرت کے نمونوں کو اپنے سامنے رکھتے ہیں' وہ قدیم اسلامی ابطال مثلاً حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ کی تعریف کر کے انسانوں کو ماضی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اسی طرح ان کا نصب العین اس قابل نہیں کہ جدید دور کی پیچیدہ معاشرت میں اسے عملی جامہ پہنایا جا سکے کیونکہ ان کا تصور مملکت و معاشرت' آغاز اسلام کے سیاسی اور عمرانی ڈھانچے پر مبنی ہے۔ ابھی تک ان الزامات کو ثابت نہیں کیا گیا' ان ترقی پسندوں نے یہ زحمت گوارا نہیں کی کہ اپنا ترقی کا مفہوم واضح کریں۔ جب تک خود 'ترقی' کی تعریف نہ ہو جائے' ہمیں اس پر کسی قسم کا فیصلہ دینے سے گریز ہی کرنا چاہیے' ممکن ہے کہ ترقی کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر ان نئے نظریہ سازوں کے نقطۂ نظر سے مختلف ہو جن کے پاس نہ تو اتنا علم ہے اور نہ اتنا تعمق فکر کہ اپنے ہی تصورات کو پایہ ثبوت تک پہنچا سکیں۔

کوئی شخص اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ تاریخ نوع انسانی میں عمرانی ارتقاء واقع ہوئی ہے اور تاریخ کے ہر مرحلے پر معاشرتی ڈھانچہ زیادہ واضح زیادہ پیچیدہ اور وظائفی اعتبار سے زیادہ متفرق ہوتا چلا گیا ہے لیکن ارتقاء سے کسی صورت بھی عمرانی ترقی مراد نہیں ہوتی۔ معاشرے کے ارتقائی تغیرات بعض لوگوں کو بھلے معلوم ہوتے ہیں اور بعض کے لئے قابل نفرت' یہ سب کچھ تو ہماری قدر شناسی پر منحصر ہے۔ قناعت' ایمان راسخ' اقتصادی تحفظ اور زیادتی کار سے فراغت ایسی اقدار ہیں جو اعلیٰ درجے کی ارتقاء یافتہ معاشرت میں دستیاب نہیں ہوتیں' سادہ اور قدیم غیر ترقی یافتہ میں یہ اقدار نسبتاً زیادہ ملتی ہیں۔ دراصل خلط مبحث اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم یہ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ جہاں زیادہ پیچیدگی ہو' زیادہ ترقی یافتہ ڈھانچہ ہو اور زیادہ اچھے صنعتی وسائل موجود ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہاں انسانی عادات و اطوار بھی زیادہ اچھی ہوں گی' انفرادی ترقی اعلیٰ پیمانے کی ہو گی اور انسانی زندگی اور شخصیت کے لئے احترام بھی بڑھا ہوا ہو گا۔ مختلف افراد اور معاشروں کے لئے ترقی کی اہمیت مختلف رہی ہے' اٹھارویں صدی کے روشن خیالی کے دور میں ترقی کا مطلب یہ تھا کہ روایت کے بندھنوں سے نجات حاصل کی جائے اور اقتدار کی مطلق العنانی سے چھٹکارا' انیسویں

صدی کے امریکہ میں ترقی سے یہ مراد تھی کہ زمین کے وسائل سے زیادہ خوش اسلوبی سے فائدہ اٹھایا جائے' بیسویں صدی کے روس میں ترقی کے مفہوم میں زیادہ سے زیادہ اقتصادی تحفظ اور زیادہ بہتر منصوبہ بندی شامل ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کس کو ترقی کے اصلی اجزاء قرار دیا جائے؟ کیا حریت انفرادی' آزادی' عمرانی تحفظ' اقتصادی مساوات میں سے کسی ایک یا ان سب کو ترقی کے لئے کافی گردانا جائے یا نہ گردانا جائے؟ ترقی کے ان مختلف نظریات کے بارے میں کچھ ہی فیصلہ کیوں نہ کیا جائے' ایک بات واضح ہے کہ تہذیب کے خارجی لوازمات' اقتصادیات' صنعت و حرفت اور زیادہ ترقی یافتہ صنعتی طریقوں سے ترقی کا کوئی تعلق نہیں' یہ تو کچھ موضوعی سی بات ہے جس کا تعلق انسان کے ذہنی اور اخلاقی رجحان سے ہے' اس کا تعلق تو اس طریقے اور اس مقصد سے ہے جن کے لئے انسان کے مادی وسائل استعمال ہونا چاہئیں۔ جب اقبال یا ان جیسا کوئی فلسفی یا مفکر ایک بہتر دنیا کا خواب دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں یہ خواہش نہیں ہوتی کہ عمرانی تنظیم کے زیادہ فرسودہ طریقوں کو اختیار کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے سائنسی' تکنیکی اور صنعتی اقدامات کو لوٹایا نہیں جا سکتا' تہذیب کی گھڑی کی سوئیاں الٹی نہیں پھرائی جا سکتیں' عمرانی اداروں کی پیچیدگیاں اور دن بدن بڑھتے ہوئے متفرق وظائف کو ان کی اصلی اور سادہ حالت پر لانا ممکن نہیں' معاشرے کے مختلف اعضاء میں ساختی تفاصیل کی وضاحت اور روز افزوں تنظیم سے فرار ممکن نہیں۔ اگر ترقی کا یہی مطلب ہے تو کوئی بھی ذی ہوش انسان جس کی ذہنی استداد اقبال سے کتنی ہی کم کیوں نہ ہو' اس کے نتائج کے خلاف صدائے احتجاج بلند نہ کرے گا مگر یہ بات طے شدہ ہے کہ اسے ترقی نہیں کہتے' اس کا نام ارتقاء ہے۔ ایک مشہور ارتقائی جارج سمپسن (George Simpson) اپنی تازہ کتاب "ارتقاء کے معانی" (The Meaning of Evolution) میں کہتا ہے: "ایک طفلانہ خیال ہے مگر ایسا کہ ہمارے فکر میں خوب گھل مل گیا ہے خصوصاً سیاسیات اور عمرانیات میں اور وہ یہ ہے کہ تغیر ترقی ہے۔ اگر ترقی سے محض تواتر مراد ہو تو وہ ہر شے میں موجود ہوتی ہے مگر یہ خیال کرنے کے لیے کہ یہ ہمیشہ بھلائی کے لیے ہوتی ہے' کسی شخص کو بھی پرلے درجے کا رومانی یا غیر حقیقت پسندانہ طور پر رجائی ہونے کی ضرورت ہے۔ لازم ہے کہ ہم ترقی کی ایسی تعریف پیش کریں جو اسے محض ایک سمت میں برائی سے اچھائی' پستی سے بلندی اور نقص سے کمال تک حرکت کی حیثیت ہی سے پیش نہ کرے۔ دوران ارتقاء میں پیش آنے والے واقعات کے بیان ہی سے ترقی کی شناخت نہ کر پائیں گے جب تک پہلے سے ہم یہ طے نہ کرلیں کہ

ان تغیرات میں ترقی خلقاً" ہوتی ہے، سنجیدہ غور و فکر کے دوران میں دوسرے معیاروں کے بغیر ہمیں یہ فرض کر لینے کا کوئی جواز حاصل نہیں کہ ارتقاء بحیثیت عمومی یا کسی مخصوص حالت میں بہتری کے لیے ہوئی یا بدتری کے لیے۔ تاریخ حیات میں ترقی کی شناخت اور اس کا مطالعہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب ہم ترقی کا کوئی معیار فرض کریں یا خود تاریخ میں وہ معیار دستیاب ہو جائے۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترقی ایک اخلاقیاتی تصور ہے جو اخلاقی قدر شناسی پر مبنی ہے اور ارتقاء ایک سائنسی واقعہ ہے، ان دونوں کو غلط ملط نہیں کرنا چاہیے، ترقی انسانوں کے اخلاقی طرز عمل، ان کے احساس انصاف اور جذبہ مساوات میں مضمر ہے۔ یہ وسیع تر انسانی ہمدردیوں، ترقی یافتہ عمرانی اور طبقاتی تعلقات اور مادی دولت کی زیادہ مساوی تقسیم پر دلالت کرتی ہے۔ اقوام کے اتحاد اور ان میں برادرانہ تعلقات کی موجودگی کے لیے نسلی تعصبات، قومی انانیت اور تنگ نظرانہ مذہبی فرقہ پرستی ایسی رکاوٹوں کا دور ہونا لازم ہے، اس سے زندگی میں انسان کے مقام و مقصد اور کائنات میں اس کے انجام کے بارے میں ایک اعلیٰ تصور مراد ہے، یہ وجود کی کلیت اور اس قوت حیات کے بارے میں ایک زیادہ سلجھے ہوئے اور بلند نقطۂ نظر کی دلالت کرتی ہے جو جمیع موجودات میں جاری و ساری ہے اور جسے دہریہ غلطی سے فطرت کہتا ہے اور خدا پرست صحیح طور پر خدا کہہ کہ پکارتا ہے۔

اگر یہ ترقی کا صحیح تصور ہے تو ایک مذہبی شخص، معاشری مصلح، ایک انقلاب پسند اور تمام وہ لوگ جو انسانی نشوونما کے دوران میں کسی وقت اور کسی مرحلے پر بھی مخصوص مفادات کی مخالفت کے باوصف زندگی کے اعلیٰ نصب العین کی خاطر میدان میں اترے، دراصل ایک ہی راہ پر گامزن ہیں کیوں کہ ان کی زندگی، ان کا طرز عمل اور قدر شناسی کے معیار ہمیشہ ایک ہی رہے ہیں، ان کے دائرہ ہائے فکر میں، ان کے طریقہ ہائے کار میں فرق رہا ہے لیکن بنیادی طور پر انہوں نے اسی ایک زندگی کی لگن، تمامی توانائی اور انسانی رفاقت کے احساس کا پرچار کیا ہے۔ جدید دور مختلف حالات میں اپنے علیؓ، اپنے عمرؓ اور اپنے ابوذرؓ پیدا کر سکتا ہے، ترقی پذیر اقوام میں اس نے اس قسم کی اعلیٰ انسانیت کے نمونوں کو پہلے ہی جنم دے دیا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ یہ نمونے ہر لحاظ سے ان کے مماثل نہ ہوں کیوں کہ فطرت اپنے آپ کو دہرایا نہیں کرتی، ان کے طریقہ کار مختلف ہو سکتے ہیں کیوں کہ ان کا تاریخی پس منظر اور وہ حالات جن کا انہیں سامنا کرنا ہوگا، مختلف ہوں گے، ان کی سرگرمیوں کے دائرے مختلف ہو سکتے ہیں لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ اسی مخصوص انسانیت کے نمائندے ہوں

گے۔ اس لیے اگر اقبال نے عادات و اخلاق کے بعض مسلمہ پیکروں کی تعریف کی ہے تو ان پر احیائی یا ترقی کا دشمن ہونے کا جرم ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح جب اقبال آغاز اسلام کے سماجی اور عمرانی ڈھانچوں کو اس غرض سے پیش کرتے ہیں کہ ہم انہیں اپنی اجتماعی زندگی کے لیے نمونہ بنا سکیں تو وہ مردہ ماضی کی احیاء کی دعوت نہیں دے رہے ہوتے' ان کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ معاشرے کو دھکیل کر اسی فرسودہ حالت میں لے جایا جائے جس میں وہی عادات' وہی رسومات اور وہی نظام موجود ہوں' جو کچھ ان کے مراد ہے وہ یہ ہے کہ انہیں معیاروں اور مطمح ہائے نظر کو ترقی یافتہ انسانیت کی رہنمائی اور اسے ایصال فیضان کے فرائض ادا کرنا چاہیے۔ اگر وہ افراد جن کا مختلف زمانوں سے تعلق ہو اور جن کو صدیوں کے فرق نے جدا کر رکھا ہو' اپنی زندگی اور طرز عمل سے انہیں مطمح ہائے نظر' انہیں آرزوؤں اور انہیں انسانی اقدار کا اظہار کر سکتے ہیں تو سیاسی اور عمرانی نظام بھی اس قابل بنائے جا سکتے ہیں کہ وہ انہیں مطمح ہائے نظر کو اپنا لیں خواہ تکنیکی اور اقتصادی ترقی کا وہ مرحلہ کوئی ہی کیوں نہ ہو جسے معاشرہ طے کر چکا ہو۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ساختی تفصیلات پیچیدگی کے درجے اور وظائفی تفریق کے دائرے کے اعتبار سے یہ انسانی ادارے اپنی سائنسی اور تکنیکی ترقی کے لحاظ سے بڑے تنوعات کا اظہار کریں گے لیکن یہ بات منطقی یا تاریخی طور پر ضروری نہیں کہ معاشرے کی تشکیل والوں کو اس بات سے منع کر دیا جائے کہ وہ ان کو حالات کے مطابق یوں نہ ڈھالیں کہ وہ ان اعلیٰ مطمح ہائے نظر کو اپنا لیں جن کی پیداوار اسلامی معاشرہ بذات خود بھی تھا۔ انسانی رفاقت اور ہمدردی' وہ احساس جس نے زکوٰۃ کے پرانے نظام میں اپنے آپ کو ظاہر کیا' عین ممکن ہے کہ معاشرتی اور عمرانی تحفظ کے ایک ایسے نظام کو وجود دے جو زیادہ پیچیدہ اور مفصل ہو اور اپنے طریقہ کار اور تفصیلات کے اعتبار سے زکوٰۃ سے کہیں مختلف ہو' یہ بھی ممکن ہے کہ آزادی جمہور سے وہ لگاؤ اور عام آدمیوں کے اس حق کا کہ وہ حکومت کے کام میں دخیل ہوں' وہ احترام جس نے صلاح و مشورے کے پرانے نظام شوریٰ کو جنم دیا' کسی وقت ایسے سیاسی اور دستوری نظام کا روپ دھار لے جس میں ایک عام رائے دہندہ کے اثر کو وقعت حاصل ہو۔ یہ خیال غلط ہے کہ انسانی نظام ایسے سخت اور بے رحم متغیر قوانین کے دست نگر ہوتے ہیں جو انسان کو یہ آزادی اور حق نہیں دیتے کہ وہ ان کو اپنی ضروریات کے مطابق ڈھال سکیں اور ان پر اپنے نصب العین کی چھاپ لگا سکیں۔ عمل ارتقاء کا ایک

اہم خاصہ یہ رہا ہے کہ عمرانی انسانیت کو نظم و ضبط کے زیادہ سے زیادہ وسائل، زیادہ سے زیادہ خود انتظامی اور خود انفصالی کے حقوق حاصل ہوتے رہے ہیں اور انسان خارجی ماحول کے حاوی اثرات سے نجات حاصل کرتا چلا گیا ہے۔ "ارتقا کے معانی" (The Meaning of Evolution) کا مصنف تحریر کرتا ہے "اگر ہم انسانی نقطۂ نظر سے ترقی کی تعریف کے مسئلے پر غور کرنے کے لیے رضا مند ہو جائیں تو ماحول پر قدرت حاصل کرنا مزید ترقی سمجھا جائے گا۔" کم از کم اس سے ایک نتیجہ تو اخذ ہوتا ہے کہ تاریخ حیات میں محض انسان ہی ترقی پذیر رہا ہے، مناسب ماحول کی تلاش اور نامناسب ماحول سے بچنے یا متنوع ماحول سے گذرنے کی صلاحیت کے برخلاف ماحول کو اصلاً مسخر کرنے کے قابلیت صرف انسان ہی کا خاصہ ہے۔ ماحول سے بچنے کے وسائل کا حصول عملی طور پر تمام عضویوں کے لئے آفاقی حیثیت رکھتا ہے اگرچہ ان کی ماہیت بدلتی رہتی ہے، یہ کسی اور معیار کے مطابق ترقی کے نمونے پیش کر سکتے ہیں لیکن خاص ترقی کی تعریف کرنے میں ان سے کوئی مدد نہیں ملتی۔ اس واقعے سے ماحول کی تسخیر قریباً قریباً انسان ہی کا خاصہ ہے یہ مراد نہیں کہ یہ ترقی نہیں مگر یہ ترقی کچھ انسان ہی سے مخصوص ہے اور یہ بات بڑی حیران کن ہے کہ انسان ایک نئی قسم کا حیوان ہے جس نے روشن زندگی کے نئے امکانات دریافت کئے ہیں۔

یہ خارجی ماحول سے بڑھتی ہوئی آزادی ہی ہے جو انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے عمرانی، سیاسی اور اقتصادی اداروں کو یوں ڈھالے کہ وہ اس کے ترقی یافتہ خاصہ روحانی کا اظہار بن جائیں۔ وہ ان معانی میں آزاد نہیں کہ عمرانی لواروں سے اپنا ناطہ توڑ سکے یا ان کو مختصر بنا کر زیادہ پرانی اور کم ترقی یافتہ صورت میں بدل ڈالے مگر اسے اس بات کی آزادی حاصل ہے کہ ان پر اخلاقی عینیت کی مہر ثبت کر سکے اور انہیں اپنی روحانی آرزوؤں کا آلہ کار بنا سکے۔ رجعت پسند وہ ہوتا ہے جو فرسودہ صورتوں کا پجاری ہو، جو یہ خیال کرتا ہو کہ ادارے، قوانین اور عمرانی نظام بغیر کسی نئی شے کے اضافے اور تفاصیل کے فرق کے اپنی اصلی حالت میں زندہ کئے جا سکتے ہیں مگر اقبال کی یہ تمنا نہ تھی کہ وہ ابتدائی اسلام کی قانونی سادگی کی سمت لوٹ جائیں، انہوں نے موجودہ دنیا کی پیچیدگیوں، روز افزوں تقسیم کار اور تفرق وظائف کو جو ترقی کا لازمہ ہیں قبول کر لیا تھا لیکن انہوں نے تہذیب جدید کے بہت سے اخلاقیاتی تصورات اور اقدار کو رد بھی کر دیا، وہ جدید سیاسی اور اقتصادی نظاموں کو ان انسانی اقدار کے مطابق ڈھالنا چاہتے تھے جو تعلیمات اسلامی سے مستنبط ہوں۔ اگر

یہی احیائیت اور رجعت ہے تو پھر سچی بات تو یہ ہے کہ مسلمانوں کو رجعت پسند یا احیائی کہلانے پر نازاں ہونا چاہیے۔

'IQBAL'S CONCEPT OF EVOLUTION'

Mazher-ud-Din Siddiqi

("IQBAL", January, 1954)

باباطاہر عریاں اور اقبال

(۱)

ہمدان جسے یونانی 'ایکبتانا' اور قدیم ایرانی تحریریں 'ہگمتانا' کا نام دیتی ہیں' ایک قدیم شہر ہے جس نے بہت سی تہذیبوں کو پھلتے پھولتے اور زوال پذیر ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔ یہ شہر کوہ الوند (جسے اوستا میں 'اورانت' کہا گیا ہے اور بارہ ہزار فٹ بلند ہے) کے دامن میں آباد ہے اور اس کا جغرافیائی محل وقوع کچھ ایسا ہے کہ ایران کے مختلف حصوں سے جو شاہ راہیں نکلتی ہیں وہ یہاں آکر مل جاتی ہیں(۱)۔ هیروڈوٹس کا بیان ہے کہ سلطنت ماد (Media) کا سنگ بنیاد Deiokes نے رکھا' اس نے بادشاہ بنتے ہی ایک ذی عقل حکمران کی طرح اپنے لئے ایک ایسے دار السلطنت کی تعمیر شروع کرائی جو بیک وقت دو مقاصد پورے کرے' ایک تو بادشاہ کے لئے گرمیوں کے موسم میں ایک خوش گوار اقامت گاہ کا کام دے اور دوسرے ایک اہم فوجی مرکز بھی ہو۔ ان مقاصد کے پیش نظر ہمدان نہایت مناسب جگہ تھی (۲)۔ اور بالاخر یہی مادی سلطنت کا صدر مقام بن گیا(۳) (۷۱۵ تا ۵۵۰) ق م۔ نوری کے بیان کی مطابق ہمدان کو جمشید نے تعمیر کرایا تھا (جیسا کہ اکثر قصوں میں آیا ہے)(۴)۔

جب ہخامنشی(۵) برسر اقتدار آئے تو بھی اس شہر کی اہمیت برقرار رہی' یہ شہر ہخامنشی بادشاہوں کا گرمائی صدر مقام بھی تھا اور شاہی خزانے کا ایک حصہ بھی یہیں رکھا جاتا تھا' اسی جگہ اناہیتا(۶) دیوی کا مندر تھا جو پیداوار' حسن اور محبت کی دیوی ہے۔

سکندر اعظم یقیناً ہمدان آیا تھا اور مال غنیمت کا بیشتر حصہ یہیں قلعے میں رکھا گیا تھا۔ سکندر کی محبوبہ ہفستیون (Hafsatyun) نے ہمدان ہی میں انتقال کیا۔ اس کی موت نے سکندر کو اس قدر مضطرب کر دیا کہ اس نے عالم غیظ میں یہ حکم دیا کہ تمام اطباء کو جو متوفی محبوبہ کا علاج کر رہے تھے، موت کی نیند سلا دیا جائے اور ایک فرمان کے ذریعے ہر قسم کی رنگ رلیوں کی مناہی کر دی۔ پارتھیوں کے دوران حکومت (۲۴۹ ق م تا ۲۲۶ء) اور ساسانیوں کے زمانے سلطنت (۲۲۶ تا ۶۵۰ء) میں بھی اس کی اہمیت قائم رہی۔

نوری یہ بھی بیان کرتا ہے کہ ہمدان کی آب و ہوا تضادات کا عجیب و غریب مجموعہ ہے۔ گرمیوں میں موسم نہایت روح افزاء اور صحت بخش ہوتا ہے اور سردیوں میں بلا کی سردی پڑتی ہے، اسی بنا پر اس کی آب و ہوا کے بارے میں مختلف سیاحوں کے بیانوں میں بڑا تفاوت پایا جاتا ہے۔ حمد اللہ ایک عرب شاعر کے حوالے سے بیان کرتا ہے کہ ہمدان اپنی اچھی آب و ہوا کی بنا پر شاہی قیام گاہ کے قابل ہے اور ابن فقیہ ایک اور شاعر کے حوالے سے لکھتا ہے کہ یہاں تو آگ بھی منجمد ہو جاتی ہے(۷)۔

بارتھولڈ کا بیان ہے کہ ہمدان کے قدیم شہر میں باغوں اور کھیتوں کی آب پاشی کا بڑا اعلیٰ انتظام تھا، اسی بنا پر شہر کے گرد و نواح میں قسم قسم کے پھلوں کے درخت بکثرت ملتے تھے، ان پھلوں میں انگور خاص طور پر قابل ذکر ہے (۸)۔

مسلمانوں کی فتح ایران کے بعد منگولوں کے حملے نے شہر کو کھنڈر بنا دیا (۱۲۲۰ء) لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شہر کو کاملاً نیست و نابود کر دینا ممکن نہیں اور اس تمام نشیب و فراز کے باوصف آج بھی یہ شہر آباد ہے اور ترقی کر رہا ہے۔

ہمدان کو اس بات پر فخر ہے کہ اس کی خاک میں ایران کے دو جلیل القدر فرزند ابدی نیند سو رہے ہیں: ایک تو بو علی سینا ہے جس کا سن ولادت ۹۱۸ء ہے اور مشہور رباعی گو بابا طاہر عریاں ہے جس نے پانچویں صدی ہجری کے وسط میں انتقال کیا۔

بابا طاہر اور اس کی رباعیاں اتنی مشہور و معروف ہیں کہ بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ شاعر کے حالات زندگی باسانی مل جائیں گے لیکن تعجب کی بات ہے کہ اس کی زندگی کے بارے

میں ہماری معلومات اس قدر کم ہیں کہ تقریباً تمام مورخوں اور نقادوں نے اسے محسوس کیا ہے اور اس سلسلے میں قیاس آرائی کی ہے۔

رضا زادہ شفق نے اپنی 'تاریخ ادبیات ایران' میں تمام ماخذوں سے فائدہ اٹھانے اور ان کی چھان بین کرنے کی بڑی کامیاب کوشش کی ہے لیکن اس کے باوصف بابا طاہر کی زندگی کے بارے میں وہ جو کچھ بیان کرپایا ہے، حسب ذیل ہے:۔

"بابا طاہر عریاں ہمدان کا رہنے والا تھا اور اس قدر خلوت گزیں تھا کہ اس کی زندگی کے متعلق تفصیلات دریافت کرنا ناممکن ہے۔ اس کی سوانح حیات کے بارے میں صرف ایک اطلاع ملتی ہے کہ وہ ۴۷۷ ہجری میں ہمدان میں ابو طالب طغرل بیگ سے ملا تھا"(۹)۔

سلیم نیساری اسی ملاقات کا ذکر کر کے یہ قیاس کرتا ہے کہ بابا طاہر چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا خیال ہے کہ بابا طاہر نے ان بھولے بھالے اور سیدھے سادے کسانوں کی زندگی کو بڑے قریب سے دیکھا تھا جو کوہ الوند کی ترائی میں بڑی مشکل سے گزر اوقات کرتے تھے، اس کے بہت سے استعارات و تشبیہات کسانوں کی زندگی کے اسی مشاہدے کے مرہون منت ہیں۔(۱۰)

پروفیسر براؤن نے بابا طاہر اور طغرل بیگ سلجوقی (۱۱) (۱۰۳۷ - ۱۰۶۳ عیسوی) کی ملاقات کا حال بڑی تفصیل سے لکھا ہے لیکن اس کا ذکر چھیڑنے سے پہلے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اس طغرل بیگ سلجوقی ور اس کے عروج کے متعلق کچھ معلومات حاصل ہو جائیں۔

سٹینلی لین پول اپنی کتاب (Mohammadan Dynasties) میں رقمطراز ہے (صفحہ ۱۴۹) "سلجوقی ترکوں کا عروج تاریخ اسلام کا ایک اہم دور ہے، جب وہ ابھرے اس وقت خلافت کی حکمرانی ناپید ہو چکی تھی، وہ سلطنت جو کسی زمانے میں ایک واحد مسلمان حکمران کے زیر نگیں تھی اب چھوٹی چھوٹی منتشر حکومتوں کا مجموعہ بن چکی تھی۔ ان میں سے مصر کی فاطمی سلطنت کے ماسوا (اور اس کی بنیاد بھی فرقہ بندی پر تھی) کوئی بھی اس قابل نہ

تھی کہ اپنی شہنشاہی کا لوہا منوا سکتی: ہسپانیہ اور افریقہ جس میں مصر کا اہم صوبہ بھی شامل تھا، خلفائے بغداد کے ہاتھوں سے کافی عرصے سے نکل چکے تھے، شمالی شام اور عراق عرب کے علاقے سرکش عرب سرداروں کے ہتھے چڑھ چکے تھے جن میں سے بعض نے باقاعدہ طور پر اپنی حکومتیں قائم کر رکھی تھیں، ایران کا علاقہ یا تو آل بویہ کے شہزادوں میں تقسیم ہو چکا تھا (جن کے شیعی خیالات نے بغداد کی کٹھ پتلی خلافت کے لئے احترام و تقدس کی بہت کم گنجائش رکھی تھی) اور یا کہیں کہیں غیر اہم خاندان حکمران تھے جو ہمیشہ ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہونے کو تیار رہتے تھے اور اس طرح سلطنت کی عام کمزوری میں اضافے کا موجب ہوتے تھے۔ مختلف مذہبی تحریکات کا فروغ مٹتی ہوئی مملکت کے صوبوں میں مزید انتشار پیدا کر رہا تھا، اس مرض کے لئے انقلاب انگیز علاج کی ضرورت تھی جسے ترکوں کے حملے نے مہیا کر دیا۔ ان وحشی بدووں نے جن کو شہری زندگی اور تہذیب کی ہوا نہیں لگی تھی اور جو مذہب سے بیگانہ تھے، اپنے بدویانہ جوش و خروش سے اسلام قبول کر لیا، وہ ایک زوال پذیر سلطنت کو بچانے کے لئے آئے تھے اور انہوں نے اس میں از سر نو روح پھونک دی، وہ سارے ایران، عراق، شام اور ایشیائے کوچک پر چھا گئے، سارے علاقے کو تہ و بالا کر دیا اور وہاں کی ہر ایک حکومت کا خاتمہ کر دیا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہوں نے ایک بار پھر افغانستان کی مغربی سرحد سے بحیرہ روم تک سارے اسلامی ایشیا کو ایک شہنشاہ کے زیر نگیں کر دیا، انہوں نے مسلمانوں کے مدھم پڑتے ہوئے جوش و خروش کو نئی زندگی بخشی، حملہ آور بازنطینیوں کو مار بھگایا اور مذہب کے والہ و شیدا مسلمان سپاہیوں کی ایک ایسی نسل کو پروان چڑھایا جو دوسری چیزوں سے کہیں زیادہ صلیبی حملہ آوروں کی متواتر ناکامی کا باعث بنی۔ یہی وہ چیز ہے جو سلجوقیوں کو تاریخ اسلام میں اس قدر اہم مقام عطا کرتی ہے۔''

''اس میں ہم یہ اضافہ کرتے ہیں کہ یہی سلجوقی عثمانی ترکوں کے اجداد تھے، انہوں نے ایشیائے کوچک اور بعد ازاں شام، مصر بحیرۂ روم، یورپ اور شمالی افریقہ میں جو سلطنت قائم کی تھی، اس کی اساس اصلاً'' سلاجقہ روم کی مملکت پر تھی (نام نہاد Decarchy)۔ اس مملکت کی وسعت کے خطوط منگول حملہ آوروں نے متعین کر دیئے کہ حملے کے سیلاب نے ارطغرل

اور عثمان قبیلوں کو مغرب کی طرف دھکیل دیا' موجودہ سلطان ترکی انہیں کی اولاد میں سے ہے۔"

اس لحاظ سے اس بات کا تاریخی حصہ جس کا ادبی حصے سے کوئی تعلق نہیں' سلجوقی قوت کے عروج سے بحث کرتا ہے۔ اس مختصر سی بحث کے دوران میں ان صفحات میں جو کتابیں میرے پیش نظر ہوں گی وہ یہ ہیں:

۱۔ ابن الاثیر۔ (قاہرہ) جلد نہم (آخری حصہ) و جلد دہم

۲۔ انو شیرواں بن خالد (متوفی ۱۱۳۷ - ۴۳۸ء) نے آل سلجوق کے متعلق عربی میں جو رسالہ لکھا تھا' البنداری نے اس پر نظرثانی کی تھی۔ عمادالدین نے اس سے جو نسخہ مرتب کیا تھا' اس کے مندرجات جو پروفیسر ہوتسما کی تصنیف

Recueil de textes relatifs a l' Histoire des Seldjoucides (Leyden 1889). میں موجود ہیں جس میں کہیں کہیں سلاجقہ کرمان کا تاریخی ذکر بھی موجود ہے جس کا ذکر اس کی جلد اول میں ہے۔

۳۔ راحت الصدور کا بے مثال مسودہ (مصنفہ ۱۲۰۲ - ۳ء) جس کا ذکر میں نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے مجلہ ۱۹۰۲ کے صفحات ۵۶۷ تا ۶۱۰ اور ۸۴۹ تا ۸۸۷ میں کیا ہے۔

اختصار کی خاطر ان تصانیف کے حوالے اب یوں دیئے جائیں گے:

ابن الاثیر کے اس سال کے واقعات کا حوالہ جو مسئلہ زیر بحث سے متعلق ہے (کبھی کبھی اسی نسخہ کے صفحات کا حوالہ بھی دیا جائے گا)۔

بنداری اور سلاجقہ کرمان (ہوتسما کا نسخہ)

راحت الصدور - فولیو کا حوالہ جس سے بعد کا نمبر ظاہر کرے گا کہ بے مثال (Shefer Codex) کا فلاں ورق ملحوظ ہے' حرف پی (P) اس بات پر دلالت کرے گا کہ میرے مضمون کا فلاں صفحہ مراد ہے۔

"اس خاندان نے غزنویوں کے مانند یا ان سے زیادہ تیزی سے عروج پکڑا اور اس کی

قوت اور زمانہ سلطنت ان سے کہیں زیادہ تھا' وہ ترکان غز کی ایک شاخ تھے جنہوں نے ۱۰۲۹ء میں ایران کے شمالی اور مشرقی علاقوں کی تاخت و تاراج شروع کر دی تھی اور سلطان محمود کے لئے کافی پریشانی کا باعث ہوئے تھے۔ غزوں کی اس شاخ کا مورث اعلیٰ ابن الاثیر کے قول کے مطابق تقاق تھا (جس کے معنی کمان بیان کیئے جاتے ہیں)' یہ شخص سلجوق کا باپ تھا جس نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا۔ یہ لوگ اصلاً ترکستان سے ہجرت کر کے ماوراء النہر کے علاقے میں آ گئے تھے جہاں انہوں نے بخارا کے ایک شہر نور کو سردیوں کی اقامت گاہ بنایا' گرمیوں میں سغد اور سمرقند کی چراگاہوں میں چلے جاتے۔ سلجوق کی اولاد جن مختلف خاندانوں میں بٹ گئی' وہ ذیل کے شجرے سے ظاہر ہوں گے' اہم نام جلی حروف میں مندرج ہیں:

ایران اس اعتبار سے بہت خوش نصیب رہا ہے کہ باقاعدہ وقفوں سے اولوالعزم اور جفاکش حملہ آور اسے نیا خون اور نئی زندگی بخشتے رہے ہیں' ترکان غز جن کی ایک شاخ یہ سلاجقہ تھے' بڑی جفاکش نسل سے تعلق رکھتے تھے جس کا مرکز دریائے سیحون کا دہانہ تھا' اس کا نام عربوں نے قریہ جدید رکھا۔(۱۲)

اصل میں دریائے جیحون کا درمیانی علاقہ ترکان غز کا مسکن کہلاتا تھا' یہ لوگ ایران کے باشندوں کو اپنا شکار گردانتے اور کبھی کبھی قتل و غارت کا مظاہرہ کرتے جس کی نمایاں خصوصیت بے رحمی اور بہیمیت تھی۔ سلجوق بھی ہر چند کہ وہ ان ہی کی ایک شاخ تھے' اپنے نیم مہذب بھائیوں کا شکار ہوئے اور ترکان غز نے سلطان سنجر کو ۱۱۵۳ عیسوی میں شکست دی۔ اس شکست کے بعد ترکان غز فتح کے نشے میں چور جہاں چاہتے دندناتے اور اودھم مچاتے پھرتے اور ایران کے بہت سے علاقے ان کے ہاتھوں پامال ہوئے' یہی وہ واقعہ ہے جس سے متاثر ہو کر انوری نے وہ مشہور قصیدہ لکھا جسے 'مستشرق اشک ہائے خراسان' کے نام' سے یاد کرتے ہیں۔

بہرحال یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ طغرل بیگ نے اپنی کامیابیوں اور فتوحات کا سرانجام بغداد پہنچ کر کیا جو سائیک کے الفاظ میں سونے پر سہاگے کے مترادف تھا۔(۱۳)

اب اس ملاقات کا حال براؤن یوں بیان کرتا ہے۔(۱۴)

"بابا طاہر کے سوانح حیات سے ہمیں بہت کم آگاہی ہے اور مختلف ایرانی مصنفوں نے اس کا زمانہ مختلف طور پر بیان کیا جو گیارھویں صدی سے تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر تک چلا جاتا ہے۔۔ اب تک اس کا قدیم ترین ذکر جو راحت الصدور کے مثالی مسودے کے صفحہ نمبرا فولیو ۴۲۳ پر مرقوم ہے جو پیرس میں محفوظ ہے، حسب ذیل ہے۔"

"مجھے معلوم ہوا ہے کہ جب سلطان طغرل بیگ، ہمدان آیا تو اس وقت وہاں کے بزرگ صوفیوں میں سے تین آدمی تھے: بابا طاہر، بابا جعفر اور شیخ حمزہ۔ یہ تینوں ہمدان کے دروازے کے باہر خضر نامی ایک ٹیلے پر کھڑے تھے، سلطان نے انہیں دیکھ لیا، اس نے اپنے ہراول دستے کو رکنے کا حکم دیا، گھوڑے سے اترا اور ان کے قریب پہنچ کر دست بوس ہوا۔ بابا طاہر نے جو ذرا مجذوب واقع ہوا تھا، اس سے پوچھا کہ 'او ترک! تو خلق خدا سے کیسا برتاؤ کرے گا۔' سلطان نے جواب دیا کہا جیسے آپ کا ارشاد ہو۔' بابا طاہر نے کہا ایسا برتاؤ کرو جیسے خدا نے تمہیں حکم دیا۔ وہ یقیناً عدل و انصاف نیکو کاری کا ساتھ دیتا ہے۔' سلطان رو پڑا اور کہنے لگا 'میں ایسے ہی کروں گا۔' بابا طاہر نے اپنا ہاتھ بڑھایا اور کہا کہ میری طرف سے تم یہ قبول کرتے ہو؟ سلطان نے کہا 'ہاں' اس وقت بابا طاہر کی انگلی میں ایک ٹوٹے ہوئے لوٹے کی ٹونٹی تھی جسے اس نے سالہا سال تک وضو کے لئے استعمال کیا تھا، اس نے وہ اپنی انگلی سے اتاری اور سلطان کو پہنا دی اور کہا 'میں یوں دنیا کی بادشاہت تمہارے ہاتھ میں دیتا ہوں عدل سے کام لو۔' سلطان نے اس کو اپنے تعویذوں میں رکھا کرتا اور جب لڑائی طول کھینچتی تو وہ اسے انگلی میں پہن لیا کرتا، اس کا ایمان اتنا خالص اور عقیدہ اتنا راسخ تھا، مسلمان بادشاہوں میں اس سے بڑھ کر کوئی بھی مذہب کا والہ و شیدا نہیں ہوا۔"

جس ملاقات کا یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ ۴۴۷ ہجری یا ۴۵۰ ہجری میں وقوع پذیر ہوئی (۱۰۵۵ - ۵۸ عیسوی)۔

اگر ہم اس بات سے قطع نظر کرلیں کہ بابا طاہر صوفی، عالم، مجذوب اور شاعر تھا تو خالص سوانحی مواد جو ہم تک پہنچتا ہے، بہت کم ہے اور اس کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر

چکے ہیں۔

اب جو کچھ ہمیں معلوم ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

(الف) بابا طاہر ہمدان کا رہنے والا تھا۔

(ب) اس کا زمانہ پانچویں صدی ہجری ہے۔

(ج) وہ طغرل بیگ سلجوقی سے ۴۴۷ھ یا ۴۵۰ھ میں ملا۔

(د) وہ ہمدان میں مدفون ہے۔

(۲)

اب مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ اس کے تخلیقی کارناموں کے بارے میں مختلف سوالات کا قطعی اور شافی جواب نہیں دیا گیا' اس کی شہرت کا دار و مدار چند رباعیوں پر ہے' اسے ایران کے عظیم ترین رباعی گو شعراء میں شمار کیا گیا ہے اور اسے نیشاپور کے مشہور ہیئت دان شاعر عمر خیام اور مشہور صوفیاء ابو سعید اور شیخ الانصاری یا پیر انصار کی صف میں گردانا گیا ہے(۱۵)۔ مستشرقین اسے ایران کا براؤن (۱۶) قرار دیتے ہیں (۱۷) لیکن اس کے باوصف ابھی تک یہ بات بھی طے نہیں ہو سکی کہ جو اشعار اس نے اپنی یادگار چھوڑے' وہ رباعیاں ہیں یا قطعات۔ ایک اور مسئلہ جو استادوں اور طالب علموں دونوں کے لئے الجھن کا باعث بنتا ہے' یہ ہے کہ جس خاص بولی میں یہ رباعیاں یا قطعات لکھے گئے ہیں اس کا نام کیا ہے؟

بظاہر یوں معلوم ہو گا کہ یہ سوالات محض اظہار علم و فضل کے اٹھائے گئے اور ان کی حیثیت ان بے فکر علماء کی ذہنی عیاشی کے سوا کچھ بھی نہیں جن کے پاس وقت گزارنے کے لئے کوئی اور بہتر کام نہیں لیکن دراصل یہ بات نہیں۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اول سے آغاز ہونا چاہیے۔ ہم بھی سب سے پہلے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ آیا وہ اشعار جو 'رباعیات بابا طاہر' کے نام سے شائع ہوئے ہیں' واقعتاً" رباعیاں ہیں یا نہیں؟

اس سوال کا جواب دینے کا بہترین طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم فارسی رباعی کے آغاز کا

پتا چلائیں۔ معلوم ہو گا کہ رباعی ہمیشہ بحر ہزج میں کہی جاتی ہے۔ یہ بحر اپنے آہنگ اور موسیقی کے لئے بجا طور پر مشہور ہے' رباعی کے بہت سے نام ہیں مثلاً دو بیتی' ترانہ (۱۸)' چہار بیتی' (۱۹) قول (۲۰) اور زیادہ مزے کی یہ بات کہ غزل - لفظ 'قول' کی تاریخ بڑی حیران کن ہے' قوال (جس کا مادہ قول ہے) وہ شخص ہے جو گائے۔ یہ فرض کرنا درست معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں قوال اسے کہتے ہوں گے جو ایک مخصوص گانا 'قول' گائے لیکن بعد ازاں اس کا اطلاق صرف ان گانے والوں پر ہونے لگا جو متصوفین کی سماع کی محفلوں میں گائیں اور ان کے لئے وجد کا سامان پیدا کریں۔ ہندوستان اور پاکستان میں قوال نے ایک اور اہم لفظ قوالی کو وجود بخشا ہے' اس کا تعلق بھی اس موسیقی سے ہے جو تصوف سے وابستہ ہو۔

بہر صورت' اس بات پر سب اہل الرائے (۲۱) متفق ہیں کہ اول اول رباعی اپنے مختلف ناموں کے پردے میں اس غرض سے کہی جاتی تھی کہ اسے گایا جائے' بعد ازاں یہ ہر جائز موضوع سخن کے لئے وسیلہ اظہار بن گئی۔ صوفی ہوں یا فلسفی' درویش ہوں یا نغمہ گو' سبھی نے اپنے دقیق متصوفانہ تصورات' فلسفیانہ خیالات اور عشقیہ جذبات کے اظہار کا وسیلہ رباعی ہی کو بنایا' آہستہ آہستہ اس صنف سخن کے لئے خاص اوزان مقرر کئے گئے جو تمام کے تمام بحر ہزج کے مختلف زحافات سے وجود میں آئے۔ عام طور پر شعراء صرف چوبیس اوزان ہی کے پابند رہتے ہیں اگرچہ نظریاتی اعتبار سے کئی ہزار وزن گنوائے جا سکتے ہیں (۲۲)۔ رباعی کا ہیئتی ڈھانچہ سیدھا سادا ہے' اس میں چار مصرع ہوتے ہیں' یہ لازم ہے کہ پہلے دوسرے اور چوتھے مصرعے میں قافیہ موجود ہو' قدیم رباعیوں میں' تیسرے مصرعے میں بھی قافیہ ملتا ہے۔ جس رباعی کے چاروں مصرعے ہم قافیہ ہوں اسے مصرع کہتے ہیں اور دوسری قسم خصی کہلاتی ہے۔ یہاں چند ایک مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

مصرع:

چوں نیست مقام ما دریں دیر مقیم

پس بی مئی و معشوق خطائی است عظیم

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چون من رفتم ز جہاں چہ محدث چہ قدیم

خصی:

می خور کہ فلک بہر هلاک من و تو
قصدی دارد بہ جان پاک من و تو

در سبزہ نشین و مئی روشن می خور
کین سبزہ بسی دمد ز خاک من و تو

اب یہ بات شک و شبہے سے بالاتر ہے کہ رودکی (متوفی ۳۲۹ ہجری) سے جامی (۸۱۷ تا ۸۹۷ ہجری) تک کہ ایران کا آخری بلند پایہ کلاسیکی شاعر ہے' بابا طاہر کے سوا کسی ایک معروف شاعر نے بھی بحر ہزج مسدس محذوف میں (جو بابا طاہر کے اشعار کا مخصوص وزن ہے) رباعی نہیں لکھی۔ براؤن لکھتا ہے "یہ اور دوسری رباعیاں' رباعی کے مروجہ اوزان میں نہیں لکھی گئیں بلکہ ان کا وزن بحر ہزج مسدس محذوف ہے' یعنی ایک شعر میں رکن مفاعیلن چھ بار آتا ہے لیکن تیسرے اور چھٹے رکن میں آخری سبب، خفیف حذف کر دیا جاتا ہے۔" (۲۳)

موجودہ دور میں بھی جب ایرانی شعراء نے مغرب کے زیر اثر اوزان کی ترتیب میں بہت سے تجربے کئے ہیں' کسی شخص نے رباعی کے وزن میں رد و بدل کی کوشش نہیں کی' جدید شعراء میں جو رباعی کہتے ہیں وہ اس کے مخصوص اوزان اور ہیئت کی ادبی روایت کا بڑی سختی سے تتبع کرتے ہیں۔

اس لحاظ سے اس سوال کا جواب کہ بابا طاہر کی رباعیاں دراصل رباعیاں ہیں یا نہیں' صحیح طور پر تو نفی میں ہونا چاہیے لیکن موجب حیرت یہ بات ہے کہ کم و بیش تمام بڑے بڑے نقاد اور مورخین اس بات کی پروا نہیں کرتے کہ بابا طاہر کے اشعار رباعی کے مروجہ اور مسلمہ اوزان میں نہیں اور اس بات پر مصر ہیں کہ انہیں رباعی کہا جائے' اس کی وجہ فقط یہی نہیں ہے کہ بعض دوسری بولیوں کی رباعیات بھی اسی وزن (بحر ہزج مسدس محذوف و مقصور) میں ہیں۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ جہاں ادبی تنقید اور ادبی تاریخ نے یہ بات تسلیم کر لی ہے کہ

بابا طاہر نے رباعی کے لئے ایک نیا وزن اختراع کیا' وہاں علم عروض ان کے پیچھے رہ گیا ہے۔ عروض دان حضرات نے اس اختراع پر صاد نہیں کیا اور اسے باقاعدہ طور پر تسلیم نہیں کیا' باقی تمام لوگوں نے حقائق سے آنکھیں چار کی ہیں اور بے دریغ اس بات کو مان لیا ہے کہ بابا طاہر کے اشعار رباعیاں ہیں۔ اس اختلاف کی بنا یہ ہے کہ عروض اور تاریخ ادب میں بعد پیدا ہو چکا ہے' جب یہ بات سمجھ میں آجائے تو تمام جھگڑا ختم ہو جاتا ہے۔

نقاد' مورخین ادب اور محققین سبھی نے اس بنا پر بابا طاہر کی تعریف کی ہے کہ اس نے رباعی کے لئے ایک نیا وزن اختراع کیا ہے۔ عروض سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کو چاہیے کہ بابا طاہر کے کلام پر غور کریں اور اسے جواز عطا کریں۔ جب علم عروض اس نئے وزن کو تسلیم کرے گا اور اسے جائز قرار دے گا (کہ زمانہ اسے دیر سے قبول کر چکا ہے) تو یہ گتھی جس نے بہت سے طالبان علم کو پریشان کر رکھا ہے' خود بخود سلجھ جائے گی۔

اب اصل مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہوئے' دور جدید کے چند نامور علماء' مورخین اور نقاد حضرات کی آراء یہاں پیش کی جاتی ہیں اور عروضی ظاہر ہے کہ اس صف میں شریک نہیں۔

لطف علی بیگ آذر لکھتے ہیں:

"بزبان راجی بوزن خاص دو بیتی گفتہ۔ اکثر ازانہا امتیاز کلی دارد(۲۴)۔" شفق رقم طراز ہیں: "عمدہ شہرت بابا طاہر ایران بہ واسطہ دو بیتی ھائی شیریں و موثر و عارفانہ اوست۔ از خصوصیات این رباعیات این کہ از وزن معمول رباعی فرق کمی دارد"(۲۵)۔ سلیم نیساری کی رائے ہے کہ "دوبیتی ھائی بابا طاہر مشہور خاص و عام است"(۲۶)۔ سید سلیمان ندوی تحریر فرماتے ہیں "اس زمانے میں شیخ کا معاصر بابا طاہر ہمدانی المتوفی ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بہ قیاس روایت راحت الصدور بعد ۴۴۷ھ) ہے۔ یہ نصیری فرقے کا درویش تھا' رے کی دہقانی بولی میں یہ رباعیات کہا کرتا تھا' اس کی رباعیوں کا مجموعہ موجود ہے اور چھپ گیا ہے' یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے جو اس وقت ہمارے سامنے ہے۔(۲۷)

براؤن کی رائے کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس سے پہلے نقل کی جا چکی ہے۔ ان جدید و قدیم اور مشرق و مغرب کے نقادوں کی آراء کے پیش نظر یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ تاریخ اپنا فیصلہ صادر کر چکی ہے۔

جیسے کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اب عروض کو بھی اسی صف میں شریک ہونا پڑے گا اس

لئے ہم نے جو پہلا سوال اٹھایا تھا' اس کا قطعی جواب یہ ہو گا کہ بابا طاہر کے اشعار اوزان و قوافی کے اعتبار سے صحیح معنوں میں رباعیاں ہیں' جہاں تک رباعی کا تعلق ہے یہ بات مسلم ہے کہ معانی کو اس کی تعیین میں کسی قسم کا دخل حاصل نہیں۔

اب ہمارے سامنے دوسرا سوال آتا ہے کہ بابا طاہر کی رباعیوں میں کون سی بولی استعمال ہوئی ہے؟ یہ بات ہماری نظر سے گزر ہی چکی ہے کہ آذر ان کی زبان کو راجی (یا رائی) قرار دیتا ہے' شفق اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ یہ اشعار ایک ایسی زبان میں ہیں جو لری سے بہت مشابہت رکھتی ہے' یہی وجہ ہے کہ پہلے اہل الرائے ان کو فہلویات قرار دیتے تھے (۲۸)۔ سلیم نیساری بھی شفق ہی کا ہم نوا ہے' وہ بھی قریباً قریباً شفق ہی کے الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ ہزج کی اس خاص صورت میں کہی گئی رباعیاں اب بھی ایران والوں کو مزا دیتی ہیں۔(۲۹)

البتہ براؤن ایران کی بولیوں پر عمومی حیثیت سے اور بابا طاہر کی بولی پر بالخصوص کچھ زیادہ کہتا ہے:

> اس بات کے اختتام سے قبل مناسب یہ ہے کہ جدید ایران کی بولیوں کے بارے میں چند باتیں کہی جائیں جن کی طرف بار بار اشارے کئے گئے ہیں' میری مراد خاص ایران کی بولیاں ہیں' ان میں افغانستان' بلوچستان' کردستان اور پامیر کی بولیاں شامل نہیں جن کا ذکر گائیگر اور کوھن (Geiger and Kuhn) کی کتاب "Grundriss der Iranischen Philologie" میں ملے گا جس کا حوالہ پہلے بھی متعدد مرتبہ دیا جا چکا ہے(۳۰)۔
>
> باوجود اس امر کے کہ روس میں بے ری سائین (Beresine)' دورن (Dorn)' سلیمن (Salemann) اور بالخصوص ژکووسکی (Zhukovski) نے' جرمنی میں گائیگر (Geiger)' سوکین (Socin) ھبشمن (Hubschmann) اور ھوتوم شندلر (Houtum-Schindler) نے' فرانس میں ھوار (Huart) اور کواری (Querry) نے اور انگلستان میں کسی حد تک میں نے فارسی لسانیت پر کام کیا ہے لیکن اس مسئلے پر مزید تحقیقات کی بہت ضرورت ہے۔ جب ان بولیوں کے بارے میں مزید معلومات حاصل ہو جائیں گی تو یقیناً فارسی لسانیات کے مختلف

مسائل پر کافی روشنی پڑے گی' یہ بولیاں یا تو ان کے علاقوں میں جا کر سیکھی جا سکتی ہیں (جیسے دورن نے مازندان اور گیلان میں' ژکوو سکی نے وسط ایران میں خصوصاً کاشان اور اصفہان میں' سوکین نے کردستان میں اور ھوتوم شندلر نے یزد اور کرمان میں رہ کر سیکھی ہیں) یا پھر کتابوں کی مدد سے سیکھی جا سکتی ہیں جو ہمارے خیال سے کہیں زیادہ دستیاب ہو سکتی ہیں۔ جن شعراء نے زیادہ تر ان بولیوں میں شعر کہے ہیں' ان میں سے دو نسبتاً زیادہ مشہور ہیں : ایک تو امیر پزاوری جس نے ماژندرانی میں شعر کہے (جس کا کلام دورن نے شائع کیا ہے) اور دوسرے بابا طاہر عریاں جس کی رباعیاں اکثر زیر بحث آتی ہیں اور ایران میں پڑھی اور گائی جاتی ہیں' کئی بار شائع ہو چکی ہیں اور ھوار نے ۱۸۸۵ء کے ژرنال ایشیا تیک (Journal Asiatique) میں بھی فرانسیسی ترجمے سمیت شائع کروائیں (یہ رباعیاں اس بولی میں کہی گئی ہیں جسے عام طور پر ہمدانی یا لری کہتے ہیں۔) بابا طاہر جسے بجا طور پر ایران کا برن کہا جا سکتا ہے' اپنی مقبولیت کے لئے اپنے افکار کی سادگی کا مرہون منت ہے' اس کے علاوہ وہ جس بولی میں شعر کہتا ہے وہ معیاری فارسی سے بہت قریب ہے۔ اس کی زبان بڑی رواں اور وزن بڑا یکساں ہے (یعنی بحر ہزج مسدس محذوف مفاعیلن مفاعیلن فعولن)۔ یہاں اس کی تین مشہور ترین رباعیاں پیش کی جاتی ہیں :

(۱) چہ خوش بی مہر بونی ار دو سر بی
کہ یک سر مہر بونی درد سر بی

اگر مجنون دل شوریدہٗ داشت
دل لیلیٰ ازون شوریدہٗ تر بی

اس رباعی میں اس بولی کا صرف اس حد تک دخل ہے کہ بود کی بجائے بی استعمال ہوا ہے اور آ کی جگہ او آیا ہے (اور یہ بات قریباً تمام بولیوں میں مشترک ہے اور معیاری فارسی میں گفتگو کرتے وقت استعمال ہوتی ہے بالخصوص جنوبی علاقوں میں۔)

(۲) مگر شیر و پلنگی اے دل اے دل
بمو دائم بجنگی اے دل اے دل

اگر دستم فتی خونت وریزم
وونیم تا چہ رنگی اے دل اے دل

یہاں 'بمو' سے 'بما' مراد ہے اور 'دستم' 'وریزم' اور 'وونیم' علی الترتیب 'بہ دستم' 'ا بینم' کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

(۳) بشم واشم ازین عالم بدر شم
بشم از چین و ما چین دیر ترشم

بشم ار حاجیان حج بہ پرسم
کہ ایں دیری بسد یا دیر ترشم

یہاں بشم اور واشم علی الترتیب بشوم (بمعنی بروم) اور بشم (میں ٹھہروں گا) یا بازشوم (پھر جاؤں گا یا واپس جاؤں گا) کے لئے آتے ہیں' دیر تر' دور تر کے معنوں میں استعمال ہوا ہے' اس کے معنی این کے ہیں' بسد 'بس است' کے لئے آیا ہے۔ معلوم ہو گا کہ تمام مستند آراء بابا طاہر کی بولی کو لری یا ہمدانی قرار دینے پر مائل ہیں لیکن یہ بات واضح نہیں کی جاتی کہ یہ لری یا ہمدانی بولی دراصل ہے کیا؟ حقیقت امر یہ ہے کہ براؤن کے لئے ایسا کرنا ممکن بھی نہ تھا کیونکہ اسے ان زبانوں کا علم نہیں تھا جو مسلمانوں کی فتح ایران سے قبل وہاں بولی جاتی تھیں لیکن حال ہی میں پور داؤد' سعید نفیسی' علی اصغر حکمت' علی اکبر دھخدا' ڈاکٹر محمد معین اور دوسرے حضرات نے ایران کی زبانوں اور بولیوں کے بارے میں بڑی گراں قدر تحقیقات کی ہیں' برہان قاطع کے ایرانی ایڈیشن اور ملک الشعراء بہار کی معرکے کی تصنیف

سبک شناسی' کی اشاعت نے فکر کی نئی راہوں کا سراغ دیا ہے۔

اب یہ بات ممکن ہے کہ نہایت واضح طور پر اس زبان یا بولی کی نوعیت بیان کی جائے جو بابا طاہر نے اپنے اشعار میں استعمال کی ہے۔ جیسے کہ سب جانتے ہیں وہ زبانیں جو وقتاً فوقتاً" ایران میں ترقی پاتی رہیں یا خاص مقصد کے لئے استعمال ہوتی رہیں، حسب ذیل ہیں:

(۱) مادی زبانیں (۲) اوستائی (۳) قدیم پارسی

(۴) پہلوی (۵) سغدی (۶) دری

ہمارے مقصد کے پیش نظر یہ بات لازم ہے کہ ہم صرف پہلوی کے آغاز، ارتقاء اور انحطاط کا مطالعہ کریں۔ اس زبان کو متوسط فارسی بھی کہا جاتا ہے، یہ بات یقینی طور پر تسلیم کی جا چکی ہے کہ اس کا نام پہلوی اس بنا پر ہے کہ یہ پارتھیا یا اہل پارتھیا کی زبان تھی، قدیم عرب جغرافیہ دانوں کا خیال تھا کہ پارتھیوں کی حکومت وسطی اور مغربی ایران میں واقع تھی اور اسی میں اصفہان، رے، ہمدان، نہاوند کے شہر اور آذربائی جان کا کچھ حصہ شامل تھا(۳۱)۔

ملک الشعراء بہار کے قول کے مطابق لفظ پہلوان کا مادہ جس کے معنی بہادر، جری اور تنومند کے ہیں، پہلو ہے، پاتھیوں کے دوران حکومت (۲۴۹ ق م تا ۲۲۶ عیسوی) میں یہ علم و ادب اور سیاست کی زبان تھی۔

پہلوی کے دو حصے ہیں:

(الف) شمالی اور مشرقی پہلوی (جسے پارتھی بھی کہتے ہیں)۔

(ب) جنوبی اور جنوبی مغربی پہلوی۔

پہلوی زبان کی وہ کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں، تمام کی تمام جنوبی پہلوی میں لکھی ہوئی ہیں، ہمدان میں اس زبان کا بڑا زور تھا (جیسے کہ پہلے ذکر آ چکا ہے)، اگر یہ زبان اسلامی دور میں مہذب اور شستہ فارسی زبان کی مترادف قرار دی گئی یا جدید فارسی (تاریخی اعتبار سے نہیں اصلاحی معانی میں) تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ادبی اظہار کا وسیلہ ہونے کی جہت سے اسے بڑی اہمیت حاصل تھی۔

غالب کہتا ہے:

عطر بر مغز گیتی افشاناں
پہلواناں پہلوی داناں

اور ایک مشہور شعر ہے:

مثنوی مولوی معنوی
ہست قران در زبان پہلوی

پہلوی زبان کے گیت جو گائے جاتے تھے' انہیں بھی پہلوی یا فہلوی کہا جاتا تھا(۳۲)۔ حافظ کہتا ہے:

بلبل بہ شاخ سرو بہ گلبانگ پہلوی
می خواند دوش درس مقامات معنوی

ساسانی دور (۲۲۶ تا ۶۵۰ عیسوی) میں اس وقت کی مروجہ زبانوں اور بولیوں کے خلط ملط ہونے سے ایک اور زبان ابھری جو پہلوی سے بہت قریب ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ شستہ اور مہذب تھی' اسے دری کہتے ہیں۔ آہستہ آہستہ یہ زبان شاہی قرار پائی اور سارے خراساں اور ماوراء النہر میں اس کا طوطی بولنے لگا۔ بڑی آہستگی لیکن باقاعدگی سے اس زبان نے اپنے قدم جمائے اور اپنے اصل علاقے سے نکل کر دور دور تک پھیل گئی اور آخری جنوبی اور جنوب مغربی ایران تک جا پہنچی۔ یہاں اس نے قدرتی طور پر اپنے سے کم ترقی یافتہ زبان یعنی جنوبی پہلوی کی جگہ جو وہاں بولی جاتی تھی' خود حاصل کرنا شروع کر دی۔

بابا طاہر کے اشعار جنوبی ایران کی اس پہلوی زبان میں لکھے گئے (ظاہر ہے کہ اس کا رسم الخط عربی ہے) اور یہی وجہ ہے کہ قدیم نقاد انہیں پہلویات کا نام دیتے تھے(۳۳)۔

اس امر کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ بابا طاہر نے جس جنوبی پہلوی کو اختیار کیا تھا (اور جو لری بولی تھی) قدیم فارسی سے متخرج تھی۔(۳۴)

ان امور کی روشنی میں یہ بات ماننا لازم آئے گی کہ بابا طاہر کسی بولی کو استعمال نہیں کرتا بلکہ جنوبی ایران کی پہلوی زبان میں شعر کہتا ہے' فرق صرف اتنا ہے کہ پہلوی زبان کا مخصوص رسم الخط ترک کر کے عربی رسم الخط اختیار کیا گیا ہے۔ (۳۵)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابتدا میں ہم نے دو سوال اٹھائے تھے:۔

۱۔ آیا بابا طاہر کے اشعار رباعیاں ہیں؟

۲۔ بابا طاہر نے اپنے اشعر میں کون سی بولی استعمال کی ہے؟

پہلے سوال کا جواب اثبات میں ہے' دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ بابا طاہر ایک ایسی زبان

استعمال کرتا ہے جو جنوبی پہلوی سے بہت مشابہ ہے اور اسے صرف ان معنوں میں بولی قرار دیا جا سکتا ہے کہ اب یہ ایک وسیع علاقے کی زبان نہیں رہی بلکہ ایران کے بعض حصوں میں قدرے متغیر صورت میں بولی جاتی ہے۔ ہماری بہترین معلومات کے مطابق کوئی ادیب بھی اب اس زبان کو اپنی تخلیقات ادب میں وسیلہ اظہار کے طور پر استعمال نہیں کر رہا۔

(۳)

اگرچہ بابا طاہر کی زندگی کے بارے میں ہماری معلومات بے حد ناکافی ہیں لیکن اس کے باوصف یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وہ نہ تو کوئی بہت بلند پایہ عالم تھا اور نہ کوئی ایسا متصوف تھا جو تصوف کی وادی پر اسرار کی راہ پیمائی کرتا ہو۔ وہ عام مفہوم کے مطابق ایک درویش تھا' ایک مرد پاک باز تھا کہ دنیوی علائق سے بے نیاز اور شاید انسانی آبادی سے الگ تھلگ زندگی گزارتا تھا' داخلی شہادت اس بات کی غمازی بھی کرتی ہے کہ وہ کسی خاص فلسفیانہ نظام کا داعی بھی نہ تھا۔

لیکن اس بات میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کی ذات میں الوہیت کی چنگاری سلگتی تھی' اس میں ایک بات تھی جو انسان کو عام سطح سے بلند کر دیا کرتی ہے۔ وہ علم و عرفان کی وجدانی کیفیات و واردات سے بھی آشنا تھا اور اس نے ان کے ابلاغ کے لئے رباعی کا وسیلہ اختیار کیا۔ یہ بات بھی ہے کہ اس نے ہزج کی ایسی صورت اختیار کر کے جو رباعی کے لئے استعمال نہیں ہوتی تھی' عام روش سے انحراف کیا۔

آج قریباً ہزار سال کے بعد یہ دریافت کرنا مشکل ہے کہ ایسا کرنے سے اس کا منشا کیا تھا لیکن کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے۔ بحر ہزج بڑی خوش آہنگ بحر ہے اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس کا راگ سے بھی تعلق ہے (۳۶)۔ ہزج کی وہ تمام صورتیں جو سالم بحر سے ماخوذ ہیں (جس میں رکن کی آٹھ بار تکرار ہو) اپنا اپنا آہنگ لئے ہوئے ہیں۔ مندرجہ ذیل اشعار کے وزن' ان کے اتار چڑھاؤ اور ان کی موسیقی کا ملاحظہ کیجئے:

شوری شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقیست شب فتنہ غنودیم

امشب آتشیں روئی، گرم ژند خوانی ہاست
کز لبش نوا ھر دم در شرر فشانی ہاست

اے باد شہ خوباں داو از غم تنہائی
دل بی تو بجان آمد، وقت است کہ باز آئی

بابا طاہر نے جو وزن انتخاب کیا ہے اس کا بھی اپنا الگ آہنگ اور علیحدہ موسیقی ہے جو ایک ناواقف شخص کے کانوں کو بھی بھلی لگتی ہے۔ نظامی نے اسی بحر میں اپنی مشہور عشقیہ مثنوی شیریں خسرو نظم کی ہے، اسی طرح ملا غنیمت کنجاہی کی شہرہ آفاق مثنوی کا وزن بھی یہی ہے۔ علم عروض میں یہ وزن بحر ہزج مسدس محذوف و مقصور کہلاتا ہے۔

اب ہم بابا طاہر کے اشعار کے مطالب پر غور کرتے ہیں۔ ان رباعیات کا ایک سرسری مطالعہ بھی قاری کو یہ باور کرا سکتا ہے کہ ان تمام میں ایک ہی موضوع ہے جو بار بار آتا ہے، وہی ان کا مقصد ہے اور وہی منتہا۔ یہ موضوع عقل اور وجدان، خبر و نظر، عقل و عشق، ادراک حسی اور انکشافات باطنی، کشف اور مشاہدہ، ان سب کے مابین جو ازلی تصادم اور کشمکش ہے، اس پر محیط ہے۔ متصوفین کی مسلمہ روایات کے مطابق 'دل روشن' وجدان کا مرکز ہے لیکن وہ طریقہ جس کے ذریعے معلومات وجدانی (عرفان) دل تک پہنچتی ہیں، ہمیشہ پراسرار ہی رہتا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ دل کے بھی پانچ حواس ہوتے ہیں اور جب کبھی ان کی ضرورت آن پڑتی ہے وہ کارفرما ہو جاتے ہیں۔ انہیں حواس خمسہ باطنی کہتے ہیں اور یہ ان حواس خمسہ ظاہری کا نمونہ ہیں جن کا سائنس اور منطق میں ذکر آتا ہے۔ بابا طاہر ان حواس خمسہ ظاہری کو بجاطور پر دیدہ کے اصطلاحی نام سے یاد کرتا ہے کیونکہ ان میں حس بصارت سب پر حاوی ہے اور اس لحاظ سے موقع اور محل کے مطابق ان حواس کو یا معلومات حسی کو یا ادراک حسی پر مبنی علم کو دیدہ کے لفظ سے تعبیر کرنا بالکل درست معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات ذہن میں بڑی وضاحت سے محفوظ رہنی چاہیے تاکہ متصوف کے ہاں کی نظر (بصیرت) اور سائنس دان یا منطقی کے ہاں کا دیدہ (مشاہدہ) آپس میں خلط ملط نہ ہونے پائیں(۳۷)۔

اس نقطہ کی وضاحت کے لئے یہاں دو رباعیاں پیش کی جاتی ہیں:

خداوندا ز بس زارم ازیں دل　　شو و روزاں در آزارم ازیں دل
ز بس نالیدم از نالیدنم کس　　ز مو بستون کہ بی زارم ازیں دل

ز دست دیدہ و دل ھر دو فریاد　　کہ ہرچہ دیدہ بیند دل کند یاد
بسازم خنجر نیشش ز پولاد　　زنم بر دیدہ تا دل گردد آزاد

یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ دل علم وجدانی کا مرکز ہے (جسے شعرائے متصوفین جام جم کہتے ہیں) تو بھی وہ عمل اک راز سربستہ ہی رہتا ہے جس کے ذریعے دل اس قابل ہو پاتا ہے کہ وہ کشف و القاء کا مخزن بن جائے۔ اس لحاظ سے صوفی جام عرفان سے سرشار ہو جائے تو بھی اس کی حالت میں کوئی نمایاں فرق نہیں پیدا ہوتا' وہ یہ بیان نہیں کر سکتا کہ وہ اس چشمہ کشف و القاء سے کیوں کر فیض یاب ہوا اور اس فیضان کی نوعیت کیا ہے؟ اسی لئے بابا طاہر کہتا ہے:

مگر شیر و پلنگی اے دل اے دل
بمو دائم بجنگی اے دل اے دل

اگر دستم فتی خونت وریزم
و ۔نیم تا چہ رنگی اے دل اے دل

تمام بلند مرتبت انسانوں کی مانند بابا طاہر بھی یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اس وسیع و عریض کائنات میں تنہا ہے۔ وہ اپنے ہم جنسوں سے کامل طور پر تسلی بخش تعلقات نہیں پیدا کر سکتا کیوں کہ اس کی زندگی تو کسی اور ہی عالم میں گزرتی ہے' وہ "جوہر قابل" کی پہنائیوں میں کھویا رہتا ہے' اس کا ذہنی خلفشار (جس کا سطور بالا میں اشارہ کیا گیا ہے) اس کے احساس تنہائی کو اور بھی زیادہ شدید کرتا ہے۔ اس نے اس بات کی طرف بار بار اشارہ کیا ہے لیکن یہ رباعی سب سے زیادہ شدت احساس کی حامل ہے:

بہ عالم ہمچو مو پروانہ نہ
جہان را ہمچو مو دیوانہ نہ

همه ماران و موروں لانه دیرن

من بیچاره را ویرانه نه

اس کے علاوہ اور بھی بڑی اہم رباعیاں ہیں جن کا ذکر آگے چل کر آئے گا، ابھی ہم صرف ایک رباعی اور پیش کریں گے، یہ رباعی اس لحاظ سے اہم ہے کہ (جہاں تک ہماری معلومات کا دائرہ ہے) اس رباعی میں پہلی مرتبہ قلندر کا لفظ آتا ہے جسے آگے چل کر اقبال کی شاعری میں مسلم کامل، فوق البشر، انسان مثالی اور خلیفتہ اللہ فی الارض کی علامت بننا تھا:

مو آں (۳۸) رندم کہ نامم بی قلندر

نہ خون دارم نہ مون دارم نہ لنگر

چو روز آید بگروم گرد گیتی

چو شو گردد بہ خشتی وا نہم سر

(۴)

اب ہم ابتدائی معلومات کے حدود سے گزر چکے ہیں اور اس بات کی تحقیق پر آئے ہیں کہ اقبال کہاں تک بابا طاہر کے مرہون منت ہیں۔ اصلی مسئلے پر بحث کرنے سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کے چند پہلوؤں کا ذکر چھیڑا جائے جس میں اقبال کی ادبی زندگی کے خد و خال نمایاں ہونا شروع ہوئے۔ اقبال کی پرورش ایک خالص مشرقی اور شریف خاندان میں ہوئی جس کے تمام افراد میں باہمی الفت اور یگانگت تھی اور ہر ایک کا راسخ عقیدہ تھا کہ بالاخر خیر کو شر پر فتح یاب ہونا ہے۔

ابتدائی عمر ہی میں انہیں میر حسن کا قرب حاصل ہوا جن میں بقول عبدالقادر یہ صلاحیت تھی کہ اپنے شاگردوں میں عربی اور فارسی زبانوں اور ان کے ادب کا صحیح ذوق پیدا کر دیتے تھے۔ اقبال پر ان کا اثر ہوا مگر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا رجحان فارسی کے مطالعے کی طرف زیادہ تھا جو ایک ایسی زبان ہے جس میں ٹھوس فلسفیانہ حقائق، دقیق مابعد الطبیعیاتی انتزاعات اور بڑے گہرے جذبات کے اظہار کی قابلیت ہے۔ اقبال کا میلان طبعاً" فلسفے کی

جانب تھا لیکن اس کے بعد اگر انہیں کسی شے سے عشق تھا تو یقیناً وہ فارسی ادب تھا اور اگر کسی بدیہی شے کے لئے ثبوت درکار ہو تو پھر ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ پیش کیا جا سکتا ہے جس میں مابعد الطبیعیات کے میدان میں ایران کے کارناموں سے بحث کی گئی ہے۔

یہ فرض کر لینا بالکل درست ہو گا کہ جن دنوں اقبال یورپ میں اپنی تعلیم کی تکمیل میں مصروف تھے، ان دنوں ان کی توجہ قدرتی طور پر ان شعراء کی جانب منعطف ہوئی جو مغرب میں سند قبولیت حاصل کر چکے تھے مثلاً بابا طاہر، خیام، حافظ، سعدی اور رومی۔

خیام انہیں پسند نہ آیا بلکہ اس کے برعکس انہیں یہ بات محسوس ہوئی کہ وہ نہایت خطرناک شاعر اور منکر ہے، وہ ہر آن اپنی زوال پذیر شاعری کے ذریعے اپنے قارئین کو ترک دنیا، فنائے ذات اور تقدیر کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے متصوفانہ تصورات سے آشنا کر کے موت کی نیند سلا دینے پر تیار نظر آتا ہے۔

ایرانی تصوف کے انحطاط نے حافظ کے روپ میں اپنا سب سے بڑا داعی حاصل کیا جو اتنی میٹھی راگنی میں موت کے بول گاتا کہ زندگی اس کے سامنے ہیچ نظر آتی۔ اس کے نغموں میں ہر حسین شے کی تباہی، انسانی مساعی کی بے ثمری، انسانی کوششوں کی بے حاصلی اور ایک ایسی دنیا میں زندہ رہنے کی تگ و دو کی بے ہودگی کا ذکر ہوتا ہے جو محض خواب ہے۔

اقبال نے ایرانی تصوف کے اس انحطاطی پہلو کے خلاف بغاوت کی جو ان کے نزدیک اصول اسلام کے خلاف تھا۔ اس بغاوت کا اظہار ان کے بہت سے اشعار میں ہوتا ہے لیکن ان کی مشہور نظم "ساقی نامہ" اس کی کمال وضاحت سے آئینہ داری کرتی ہے۔

رومی کے روپ میں اقبال کو اپنی ہم ذوق شخصیت نظر آئی اور انہوں نے اسے فوراً اپنا روحانی اور ذہنی رہ نما بنا لیا، ان کے کلام میں رومی کی طرف بے شمار اشارات ملتے ہیں۔

اب جہاں تک بابا طاہر کا تعلق ہے اقبال نے خود کہیں یہ بات تسلیم نہیں کی کہ وہ اس کے مرہون احسان ہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اقبال بابا طاہر کے خیالات اور اس کے اسلوب سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔

یہ بات ہم پہلے ہی دریافت کر چکے ہیں کہ بابا طاہر کی رباعیات کا وزن (بحر ہزج مسدس مقصور و محذوف) اسے دوسرے رباعی گو شعراء سے بالکل ممیّز کر دیتا ہے جو رباعی کے عام اوزان استعمال کرتے ہیں۔

اقبال نے ایک رباعی بھی رباعی کے مسلمہ و مروجہ اوزان میں نہیں لکھی بلکہ اس کے برعکس اس کی تمام کی تمام رباعیاں بابا طاہر کے مخصوص وزن میں ہیں۔ اب اگرچہ اتفاقات و تواردات کی حدود بڑی دور دور تک پھیلی ہوتی ہیں اور خصوصاً افسانوی ادب میں لیکن اس صورت میں یہ مان لینا ناممکن ہے کہ یہ محض توارد و اتفاق ہے۔ اگر اقبال نے اس بحر کے علاوہ' مروجہ اوزان میں بھی رباعیاں لکھی ہوتیں تو پھر اس مسئلے کو اتنی زیادہ اہمیت نہ دی جاتی لیکن جب اس بات پر غور کیا جاتا ہے کہ اقبال نے اردو اور فارسی کی تمام رباعیاں بحر ہزج مسدس محذوف یا مقصور ہی میں لکھی ہیں تو یہ بات بڑی تعجب خیز معلوم ہوتی ہے اور اس کی توجیہ کی دو ہی صورتیں ہیں:

(الف) اقبال کو رباعی کے مروجہ اوزان کے استعمال پر قدرت نہ تھی۔

(ب) بابا طاہر کی رباعیوں کی ہیئت' ان کے آہنگ' ان کے وزن نے اقبال کو اس قدر متاثر کیا کہ اقبال نے ان کے لئے اپنی شیفتگی و وارفتگی کے عالم میں یہ طے کیا کہ وہ عمر بھر بابا طاہر کے نقش قدم پر چلے۔

اب یہ بات بھی ناممکن ہے کہ اقبال کو رباعی کے مروجہ اوزان کے استعمال پر قدرت نہ تھی جب کہ اس کے مقابلے میں بہت سے کم رتبہ شعراء نے اس قدرت کا اظہار کیا ہے۔ اس لحاظ سے دوسری بات ہی درست معلوم ہوتی ہے کہ اقبال بابا طاہر سے اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے بابا طاہر کے نمونے پر رباعیاں کہنے کا فیصلہ کیا اور اس معاملے میں بھی کامیابی نے ان کے قدم چومے۔

یاد رہے کہ اقبال کو ادب کی کلاسیکی روایات سے وابستہ رہنے کا بڑا خیال رہتا ہے اور یہ خیال ان کے ابتدائی دور میں اور بھی زیادہ شدید تھا۔ جہاں تک ہیئت کا تعلق ہے انہوں نے رواج عامہ سے انحراف نہیں کیا اس لئے رباعی کے مروجہ اوزان سے انحراف کا یہ مطلب ہے کہ ان میں ایسے زبردست میلانات رونما ہوئے جو ان کی پرستاری روایت پر غالب آئے۔ ہمیں کامل یقین ہے کہ رباعی کے مروجہ اوزان میں اقبال کے ہاں ایک بھی رباعی کا نہ ہونا بڑی اہم خصوصیت ہے جو شعوری بھی ہے اور ارادی بھی اور جس کی تحریک کی ذمہ داری اقبال کی اس گرویدگی پر ہے جو انہیں بابا طاہر کے بحر ہزج مقصور کے ماہرانہ انداز میں استعمال کرنے سے تھی۔

اقبال کے بہت سے لطیف و رقیق خیالات کا اظہار رباعیات ہی میں ہوا ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ رباعیاں لکھتے وقت اپنے خاص رنگ میں ہوتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ بات بابا طاہر کی رباعیوں اور بالخصوص ان کی ہیئتی ساخت کے گہرے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اقبال پیام مشرق میں فارسی شاعری کی مختلف اصناف پر پہلی بار اپنی قدرت و مہارت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اس کتاب کا آغاز رباعیات اور قطعات سے ہوتا ہے جو تعداد میں ۱۶۳ ہیں اور تمام کے تمام بابا طاہر کے خاص وزن میں ہیں اور ان میں وہی آہنگ اور نغماتی کیفیت ہے جو بابا طاہر کے کلام کا خاصہ ہے۔ بعض رباعیات تو بابا طاہر کے اسلوب سے اتنی قریب اور اتنی مشابہ ہیں کہ انسان کے ذہن میں اس پرانی کہاوت کا خیال آئے بغیر نہیں رہتا کہ تقلید بھی ایک طرح کی خوشامد ہے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ اس خوشامد سے اس کے سوا کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچتا تھا کہ بابا طاہر کے نمونے پر شعر کہہ کر وہ اپنے آپ کو فائدہ پہنچا رہے تھے اور وہ اس وزن کے متخصص بنتے جا رہے تھے بلکہ اس سے کہیں زیادہ منفعت حاصل کر رہے تھے۔

یہاں لالۂ طور سے کچھ رباعیاں پیش کی جاتی ہیں جو بابا طاہر کے اسلوب کا چربہ ہیں:

جہاں را رویید از مشت گل من
بیا سرمایہ گیر از حاصل من
غلط کردی رہ سر منزل دوست
دی گم شو بہ صحرائی دل من

چساں زاید تمنا در دل ما
چساں لرزد چراغ منزل ما
بہ چشم ما کہ می بیند چہ بیند
چساں گنجید دل اندر گل ما

دل من ای دل من ای دل من
یم من کشتی من ساحل من
چو شبنم برسر خاکم پکیدی
و یا چوں غنچہ رستی از گل من

دماغم کافر زنار دار است
بتاں را بندہ و پروردگار است
دلم را بیں کہ نالد از غم عشق
ترا با دین و آئینم چہ کار است
خرد زنجیری امروز و دوش است
پرستار بتان چشم و گوش است
صنم در آستیں پوشیدہ دارد
برہمن زادۂ زنار پوش است

مطالعہ شعر میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ معانی و صورت اور خیالات و الفاظ کی الگ الگ حدود معین کی جائیں، جب ہم اقبال کی محولہ بالا رباعیات کا اس خیال سے مطالعہ کریں کہ اقبال اور بابا طاہر کے اسلوب کی مشابہت کا پتا چلے تو یہ بات ممکن نہیں کہ ان کے مافیہ و مطالب کی طرف سے چشم پوشی کرلی جائے، لہٰذا ہمیں اس امر کا سراغ بھی ملتا ہے کہ بابا طاہر کی مانند اقبال نے بھی ان رباعیوں میں اسی کشمکش کو بیان کیا ہے جس کا ذکر ہم نے بابا طاہر کی رباعیات کے سلسلے میں کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ تعقل اور کشف و القاء، عقل اور دل، بصیرت اور علم منطق کے مابین جو کشمکش اور تصادم ہے، اس کا بیان اقبال کے ہاں زیادہ شدید اور موثر پیرائے میں ملتا ہے اور اس کی وجوہات سب پر عیاں ہیں۔

بابا طاہر کی یہ کشمکش کبھی رفع نہیں ہوئی اور وہ تمام عمر اس کرب و اضطراب کا شکار رہا جو ایسی کشمکش کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے لیکن اقبال کے ہاں یہ کشمکش رفع ہو گئی تھی۔ لالۂ طور کی رباعیات ہی میں اقبال کہتے ہیں:

گریز آخر ز عقل ذو فنوں کرد
دل خود کام را از عشق خوں کرد
ز اقبال فلک پیما، چہ پرسی
حکیم نکتہ دان ما جنوں کرد

بابا طاہر کی رباعیات سے بحث کرتے ہوئے ہم نے بیان کیا تھا کہ اس کے نزدیک دل وجدان کا مرکز ہے لیکن وہ طریقہ جس کے ذریعے علم وجدانی صوفی یا صاحب بصیرت تک

پہنچتا ہے، خود اس شخص کو بھی معلوم نہیں ہوتا جس کو کشف و القاء کا فیضان نصیب ہوتا ہے۔ اقبال نے یہی موضوع لے کر اسے ایک نیا رنگ، ایک گیرائی اور ایسا جذباتی خلوص بخشا ہے جو بے حد کیف آور ہے:

وہ میرا رونق محفل کہاں ہے
مری بجلی مرا حاصل کہاں ہے
مقام اس کا ہے دل کی خلوتوں میں
خدا جانے مقام دل کہاں ہے
ہر اک ذرے میں ہے شاید مکیں دل
اسی جلوت میں ہے خلوت نشیں دل
اسیر دوش و فردا ہے ولیکن
غلام گردش دوراں نہیں دل
تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است
گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینہ ماست
ولیکن از جہان ما برون است

تنہائی کا وہ احساس اور شعور جو بابا طاہر کی رباعیات میں نہایت موثر اسلوب میں بیان ہوا، وہ اقبال کے ہاں بھی بعض بے حد خوبصورت اشعار کا جامہ اوڑھتا ہے۔ اس سلسلے میں ان کی نظم تنہائی (پیام مشرق) کا خصوصی طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے۔ بابا طاہر اس احساس کی بنا پر اپنے آپ کو قلندر کا نام دیتا ہے جو دن کو خدا کی زمین پر گھومتا پھرتا ہے اور رات کو فرش خاک پر سو رہتا ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ اسی قلندر کو مرد کامل کی ایک علامت کی حیثیت دے دی، پیام مشرق ہی میں آتا ہے:

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

یہاں پر یہ اصطلاح اپنے روایتی معنوں میں استعمال ہوئی (۳۹) لیکن بعد ازاں اقبال نے اس لفظ کو ایسے تلازمات و تعبیرات سے آشنا کرایا کہ بے حد اہم اور لطیف و متین ہیں، ضرب

کلیم میں وہ کہتے ہیں:

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

بابا طاہر کی اس مخصوص بحر ہزج کی آہنگ سے اقبال کی شیفتگی تا دم مرگ باقی رہی، حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال نے جب یہ محسوس کیا کہ اب نہ تو ان میں اتنی جان اور سکت ہے اور نہ اتنا وقت ہے کہ وہ طویل نظمیں لکھ سکیں تو انہوں نے اسی بحر ہزج میں رباعیاں اور قطعات لکھ کر اپنا مافی الضمیر بیان کرنا شروع کیا۔

ارمغان حجاز کے ۲۸۰ صفحوں میں سے ۲۱۰ صفحات رباعیات اور قطعات پر مشتمل ہیں جن سے فکر اقبال کے تمام متنوع پہلوؤں کی آئینہ داری ہوتی ہے۔ یہ رباعیات و قطعات اقبال کے آخری تخلیقی دور کی یادگار ہیں اور ان میں ان کی بہترین شاعری کے نمونے ملتے ہیں اور تمام کے تمام بابا طاہر کی استعمال کردہ بحر ہزج میں ہی لکھے گئے ہیں۔

اب یہ بات ممکن نہیں کہ سب کچھ محض توارد و محض اتفاق ہو' بابا طاہر کی تقلید علامہ نے سوچ سمجھ کر کی تھی اور اس کی قدر و قیمت اس بات کو پیش نظر رکھ کر معین کرنا ہو گی۔

'BBA TAHIR URYAN'

Syed Abid Ali Abid

("IQBAL", July, 1956)

حواشی

۱۔ تاریخ ایران' از پرسی سائیک (انگریزی) مطبوعہ لندن' جلد اول' صفحہ ۱۲۰ (۱۹۳۰ء)۔

۲۔ تاریخ ایران (انگریزی) از پرسی سائیک' جلد اول (مطبوعہ لندن ۱۹۳۰ء) صفحہ ۱۲۰۔

۳۔ تاریخ ادبیات ایران' از سلیم نیساری' تہران ۱۳۲۸۔

۴۔ جمشید کا تعلق یقینی طور پر آریاؤں کے اس پراچین عہد سے ہے جس کے متعلق تحقیقات ہو

رہی ہیں- قدیم سنسکرت ادب میں اسے یلیمہ کہا گیا اور شید ایک لاحقہ ہے جس کے معانی جلیل القدر اور عظیم الشان کے ہیں جیسے خورشید-

۵- (۵۵۰ ت ۳۳۰ ق م)-

۶- "اناھیتا" کے لفظی معنی بے عیب کے ہیں- اس کا جدید نام "ناھید" ہے- اس کے اور بھی بہت سے نام ہیں- ان میں "افرودیتی" بہت اہم ہے-

۷- نوری : شہرہائی نامی ایران' چاپ خانہ عرفان اصفہان' (۱۳۲۰) صفحہ ۴۹ تا ۵۱-

۸- جغرافیہ تاریخی ایران' ترجمہ حمزہ سرداودر' تہران (۱۳۰۸) صفحہ ۱۸۵ تا ۱۸۸-

۹- شفق : تاریخ ادبیات ایران' وزارت فرہنگ (بابا طاہر)-

۱۰- سلیم نیساری : تاریخ ادبیات ایران' تہران (۱۳۲۸) جلد اول' صفحہ ۱۱۰ تا ۱۱۱-

۱۱- عباس اقبال : طبقات سلاطین اسلام' تہران ۱۳۱۲ شمسی-

۱۲- جغرافیہ خلافت مشرقی' مترجمہ جمیل الرحمن (حیدر آباد) صفحہ ۷۵۴ تا ۷۵۵-

۱۳- تاریخ ایران' از پرسی سائیک (انگریزی) جلد اول صفحہ ۳۰-

۱۴- تاریخ ادبیات ایران' از براؤن' جلد دوم' صفحہ ۲۶۰-

۱۵- براؤن بحوالہ مذکور' صفحہ ۲۴۶-

۱۶- انگریزی زبان کا ایک مشہور شاعر تھا (۱۷۵۹ تا ۱۷۹۶ء)-

۱۷- براؤن بحوالہ مذکور صفحہ ۲۴۶-

۱۸- اسدی :لغات فرس' مرتبہ عباس اقبال' تہران ۱۸۱۹ شمسی' صفحہ ۴۹۹- ۵۰۰-

ترانہ دو بیتی بود فرخی گفت :

از دل آویزی و خوبی چون غزلہائی شہیدا
و ز غم انجای و خوشی چوں ترانہ بو طلب

۱۹- سید سلیمان ندوی : خیام' اعظم گڑھ ۱۹۳۴ء صفحہ ۱۲۲-

۲۰- ایضاً- اس سلسلے میں غیاث اللغات بھی دیکھئے- (کلمہ قول)-

در اصطلاح موسیقیاں نوعی از سرود کہ دراں عبارت عربی داخل باشد-

۲۱- سلیمان ندوی : خیام' صفحہ ۲۵۰-

۲۲- عندلیب شادانی : شرح رباعیات بابا طاہر' لاہور ۱۹۲۴ء- غیاث اللغات (رباعی)-

رباعی در بحر ہزج اخرب و اخرم مثمن آید و وزنش خاص این است لا حول ولا قوۃ الا باللہ۔

۲۳- تاریخ ادبیات ایران، براؤن، جلد دوم، صفحہ ۲۵۹ - ۲۶۰۔

۲۴- آتش کدہ (بمبئی) ۱۲۷۷ ہجری۔

۲۵- تاریخ ادبیات ایران، رضا زادہ شفق، صفحہ ۱۰۹۔

۲۶- ایضاً، از سلیم نیساری، صفحہ ۱۱۱ (جلد اول)

۲۷- سید سلیمان ندوی: خیام، صفحہ ۳۴۱۔

۲۸- رضا زادہ شفق: بحوالہ مذکور، صفحہ ۱۰۹۔

۲۹- سلیم نیساری: حوالہ سبق، صفحہ ۱۱۱۔

۳۰- براؤن: تاریخ ادبیات ایران، جلد اول، صفحہ ۸۲ تا ۸۵۔

۳۱- براؤن: حوالہ ماسبق، جلد اول، صفحہ ۷۹۔

۳۲- بہار: سبک شناسی، جلد اول، صفحہ ۳ تا ۳۰۔

۳۳- بہار: سبک شناسی، جلد اول، صفحہ ۲۲۔

۳۴- برہان قاطع، تہران ۱۳۱۳ شمسی، صفحہ ۴۱۔

۳۵-پہلوی زبان کے اس خاص رسم الخط کا نام ہزوارش ہے۔ دیکھیے براؤن: جلد اول صفحات ۶۶، ۷۳، ۷۵، ۷۷۔

۳۶-ہزج کے لغوی معانی مترنم آواز کے ہیں یا خوشگوار موسیقی کے اور عرب کم و بیش وہ تمام اشعار ہزج ہی میں لکھتے تھے جن کا گایا جانا مقصود ہوتا تھا۔ (غیاث اللغات۔ ہزج)

۳۷-اس مرحلے پر یہ انتباہ کر دینا ضروری تھا ورنہ اس امر کا شدید خدشہ تھا کہ بابا طاہر کے ہاں دیدہ کی مذمت اور متصوفین کے ہاں نظر اور دید کی توصیف قاری کے لئے الجھن کا باعث ہو:

آدمی دید است باقی پوست است
دید آن باشد کہ دید دوست است

جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو در نظر رو در نظر

۳۸- اس کے مقابلے میں یہ رباعی دیکھیے:

در چشم محققان چہ زیبا و چہ زشت
منزل گہ عارفان چہ دوزخ چہ بہشت

پوشیدن بیدلاں چہ اطلس چہ پلاس
زیرِ سر عاشقان چہ بالین و چہ خشت

۳۹- عزیز احمد: اقبال (کراچی)۔

ساتواں باب

اقبال کا فلسفۂ خودی

اقبال کے فلسفہ خودی کو مغرب نے کم و بیش نظرانداز کر دیا ہے' اس موضوع پر کسی مغربی تصنیف میں آپ کو اقبال کا نام یا ان کے فلسفے کا ذکر نہ ملے گا' دوسری جانب مشرق میں ابتدائی دور بے اعتنائی کے بعد اقبال کی قدر شناسی کا آغاز ہوا اور بالاخر کورانہ پرستش تک نوبت پہنچ گئی۔ اس عظیم شاعر و فلسفی کے حق میں مغرب کی یہ بے نیازی اور مشرق کی یہ کورانہ پرستش دونوں نامناسب ہیں۔ اقبال کو غالباً نہ اتنا وقت ملا' نہ اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ اپنے نظریہ خودی کو واضح فلسفیانہ انداز میں پیش کرتے' بہرحال ان کے عقیدت مندوں سے یہ توقع تھی کہ وہ اس کام کو انجام دیں گے۔ اگرچہ فلسفہ اقبال کے متعدد پہلوؤں کی کئی تفسیریں لکھی جا چکی ہیں تاہم اس اہم موضوع سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے' اس مقالے میں اقبال کے نظریہ خودی کے چند نمایاں پہلو پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

حقیقت:

اقبال کا دعویٰ یہ ہے کہ اس دنیا میں خودی ہی ایک حقیقت ہے۔ مسئلہ خودی پر بحث کرنے سے پیشتر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کی تعریف بیان کر دی جائے۔ حقیقت سے ہماری کیا مراد ہے؟ مثلاً یہ میز جو اس وقت میرے سامنے موجود ہے کیا یہ ایک حقیقت ہے؟ فلسفے کا جواب نفی میں ہے اور سائنس بھی فلسفے کی تائید کرتی ہے۔ فلسفہ کا کہنا یہ ہے کہ زمان و مکان اور ہیئت کے جس سانچے میں کائنات کی مختلف اشیاء ڈھلی ہوئی معلوم ہوتی ہیں وہ محض ہمارے دماغ کا ایک توہم ہے اور اس طرح دیگر محسوسات مثلاً رنگ و بو' سختی و نرمی' خنکی و گرمی' صوت و صدا' یہ سب ہمارے کارگاہ خیال کی مصنوعات میں سے ہیں۔ کائنات کی حقیقی ماہیت کا علم ماسوا سطحی باتوں کے جو حواس اور دماغ کے ذریعے فراہم ہو جائیں' انسان کی رسائی سے بالاتر ہے۔ درحقیقت بہت سے فلسفی تو کائنات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں اور صرف دماغ یا شعور کو تنہا حقیقت مانتے ہیں۔

آیئے دیکھیں کہ سائنس کا رویہ اس بارے میں کیا ہے؟ میرے سامنے پڑی ہوئی میز چھونے سے ٹھوس محسوس ہوتی ہے، ٹھوس پن کا یہ احساس برقی رووں کے اس رو گریز (Repulsion) کی محض ایک ذہنی تعبیر ہے جو میرے ہاتھ اور اس میز کے سالموں کے درمیان رونما ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ دو سالموں کا باہمی لمس ممکن نہیں اس لئے درحقیقت میرا ہاتھ میز کو کبھی چھو ہی نہیں سکتا۔ یہ میز بذات خود کیا ہے؟ روشنی کی کچھ شعاعیں مختلف طول موج سے آ آ کر میرے پردۂ چشم سے ٹکراتی ہیں اور عصبہ بصری (Optic nerve) کی وساطت سے خلاھائے دماغی (Brain cells) میں پہنچتی ہیں جنہیں میں میز سے تعبیر کرتا ہوں، میں صرف روشنی دیکھتا ہوں، میز کا تصور خود ساختہ ہے۔ پھر ہم یہ بھی تو نہیں جانتے کہ روشنی کیا ہے؟ یہ بڑی ہی پراسرار شے ہے، ہم اشیاء کا مشاہدہ اسی روشنی کے ذریعے کرتے ہیں لیکن یہ خود دکھائی نہیں دیتی۔ میز کا مادہ برقیوں اور ثالبوں (Electrons and Protons) پر مشتمل ہے جو بجلی کے بنیادی اجزائے ترکیبی ہیں، ان کی ماہیت بھی روشنی کی طرح فہم و ادراک سے باہر ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ "جو کچھ کہ بظاہر نظر آتا ہے، نہیں ہے۔"

اب دماغ کی ماہیت پر غور کیجئے، کم از کم اس کا وجود تو ہمیں حقیقی نظر آتا ہے، کائنات کا وجود یقینی ہو یا نہ ہو لیکن مجھے خود اپنے وجود کی حقیقت پر پورا یقین ہے۔ "میں سوچتا ہوں اس لئے موجود ہوں" یہ قول بہت بڑی صداقت کا حامل ہے، ان سطروں کو لکھتے وقت مجھے یقین کامل ہے کہ یہ "میں" لکھ رہا ہوں لیکن بدبختی یہ ہے کہ جب میں بعد میں ماضی کے اس لمحے کو یاد کرتا ہوں تو وہ تمام خیالات جو اس وقت میرے دماغ میں گزر رہے ہیں، یاد آتے جائیں گے لیکن ان سب کے پیچھے جو "انا" ہے اس کی تجرید نہ ہو سکے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خود دماغ اس بات کے لئے آمادہ نہیں ہوتا کہ اسے علیحدہ کر کے تجزیہ و مشاہدہ کا موضوع بنایا جائے، اسی وجہ سے بہت سے فلسفیوں نے دماغ کے وجود سے انکار کر دیا، ان کا کہنا ہے کہ دماغ کا وجود محض ایک وہم و فریب ہے، جو کچھ ہیں خیالات ہیں۔

بعض دیگر حکماء مذکورہ بالا رائے سے قطعاً برعکس نظریات رکھتے ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ ہر طرح کا شعور مثلاً میرا ایک درخت دیکھنا، خواہ ایسی روا روی اور بے خیالی کے عالم میں یہ عمل سرزد ہو کہ بظاہر "انا" کا اس میں مطلق دخل نہ ہو تاہم خود شعوری سے کبھی خالی نہیں ہوتا۔ گویا "انا" یا خودی، احساس و ادراک کے عمل میں ہمیشہ دخیل ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں، وہ اس "انا" یا خودی کے خارجی مظہر کے سوا اور کچھ

نہیں۔ ان حکماء کے نزدیک خودی کا اپنے مرکز سے خروج اور اشیاء کائنات کے روپ میں اس کی بازگشت، بس اسی ذہنی عمل کا نتیجہ یہ کائنات ہے۔ ان کے اس موقف میں ایک نمایاں اشکال موجود ہے جو مندرجہ ذیل مثال سے واضح ہو جائے گا: میں ایک موڑ پر کوئی موٹر کار گھومتے ہوئے دیکھتا ہوں اور یہ مشاہدہ کرتا ہوں کہ اس کے پہیے مدور ہیں اور ان کا قطر تقریباً ۳ فٹ ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ "انا" یا میرا شعور مدور اور قطر میں ۳ فٹ ہے؟ کیا جسم محبوب کی نرمی اور گرمی میرے شعور یا "انا" کا ایک حصہ ہے؟

بعض دیگر ممتاز فلاسفہ انسانی خیال اور تجربے (حسی ادراک) کی حقیقت اس لئے تسلیم نہیں کرتے کہ وہ مطلق متضاد و متبائن صفات کے حامل ہیں۔ مثلاً انسانی خیال میں جبر و اختیار، یہ دونوں پہلو موجود ہوتے ہیں لیکن یہ دونوں باہم دگر بالکل بے جوڑ ہیں لہٰذا انسانی خیال و تجربہ کو وہ جزئی حقیقت مانتے ہیں، کلی حقیقت ان کے نزدیک وہ شعور مطلق یا تجربہ مطلق ہے جس کا جزئی مظہر فرد کا خیال و تجربہ ہے لیکن چونکہ شعور مطلق انسانی تجربہ و مشاہدہ سے بالاتر ہے اس لئے اس کا ادراک ناممکن ہے اور یہی اس نظریے کا اشکال ہے۔

طبیعیات کی طرح حیاتیات کے میدان میں بھی سببیت کا اصول ہی (Law of Causation) اعلیٰ ترین قانون ہے۔ ہر نتیجے سے پہلے ایک سبب ہوتا ہے، ہمارے اعمال گویا خود حرکی (Automatic) ہیں اور بیرونی مہیجات کے ناگہانی ردعمل کے طور پر سرزد ہوتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر انسانی خیال و عمل میں اختیار کی گنجائش باقی نہیں رہتی، دماغ اور مادے کی متوازیت (Parallelism) کا جو دعویٰ علم النفس پیش کرتا ہے، اس سے دماغ کی حقیقت اور اس کی صلاحیت اقدام کی نفی ہو جاتی ہے۔ جسم کے حسی اعصاب (Sensory Nerves) خارجی مہیجات کو قبول کرتے ہیں، دماغی خلیے اس کے ردعمل کو متعین کرتے ہیں اور حرکی اعصاب (Motor Nerves) میں اسی مناسبت سے حرکت رونما ہوتی ہے اور ان سب کا نتیجہ ہے ایک خیال یا عمل! بعض فلاسفہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ تمام دماغی افعال اسی قسم کے عضویاتی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں جو جسم انسانی میں مذکورۂ صدر طریقہ پر رونما ہوتے ہیں، وہ سائنٹفک مادیت کے گرویدہ ہو چکے ہیں۔ بعض دیگر فلاسفہ اس کے برعکس رائے رکھتے ہیں اور اس سلسلے کے جسمانی و عضویاتی پہلوؤں پر دماغی پہلوؤں کو فوقیت دیتے ہیں، ان کا استدلال یوں ہے: روشنی کی شعاعوں کو (جو ایک طبعی مظہر ہیں) دماغ قوس قزح سے تعبیر کرتا ہے (جو ایک ذہنی عمل ہے)، اس طبعی مظہر اور ذہنی عمل کے درمیان ایک مسلسل ربط ہے لہٰذا اس امر کے قوی امکانات ہیں کہ اس سلسلے کی جو کڑی "طبعی"

کہلاتی ہے، وہی اپنی صفات کے لحاظ سے "ذہنی" بھی ہے۔ علم النفس کی رو سے بھی صداقت اور خیر مطلق کی بنیادی قدریں مشکوک ہیں، صداقت وہ ہے جو عملاً کارآمد ہو یعنی صداقت ایک قانون طبیعیات ہے، اور خیر مطلق وہ ہے جسے دماغ اچھا سمجھنا چاہے۔

آخیر میں دماغ و مادہ کا لاینحل مسئلہ سامنے آتا ہے، وہ مشہور فلسفی جس کا مقولہ ہے "میں سوچتا ہوں اس لئے موجود ہوں" اسی نے یہ اصول بھی قائم کر دیا کہ صرف وہی اشیاء حقیقی کہی جا سکتی ہیں جن کے وجود پر ہمیں اس حد تک یقین ہو جس کامل درجے کا یقین اپنی "انا" یا دماغ و فکر پر ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ہم مادے کی حقیقت کو اس کامل وثوق کے ساتھ تسلیم نہیں کر سکتے جس طرح دماغ کی حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں، پس دماغ اور مادہ ایک دوسرے سے یوں جدا ہو گئے ہیں کہ ان کے ملاپ کی ہنوز کوئی صورت نہیں نکالی جا سکی۔ یہ ایک راز ہے کہ ہم کیوں اور کیسے خارجی اشیاء کو دیکھتے، سنتے اور محسوس کرتے ہیں جن کی بنیادی فطرت ہماری نگاہوں سے ہمیشہ پوشیدہ رہی ہے؟

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ سائنس اور فلسفہ دونوں بہ یک زبان انسانی دماغ، خیال یا تجربے اور اسی طرح مادے، صداقت اور خیر مطلق کی حقیقت سے انکار کرتے ہیں، یہی وہ کمزور بنیاد ہے جس پر مغربی تہذیب کی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ اقبال نے اسی موقف کو ہدف تنقید بنایا ہے اور حقیقت کا چہرہ سب کے سامنے کھول کر رکھ دیا ہے۔

خودی:

اقبال کا قول ہے کہ تجربے کا مرکز یا دماغ یا خودی ہی اس دنیا میں تنہا ایک حقیقت ہے۔ یہ خودی جسے اقبال "واحد حقیقت" قرار دیتے ہیں، محض ہیگل (Hegal) کا "تصور" اور بریڈلے (Bradely) کا تجربہ (حسی ادراک) نہیں بلکہ پوری شخصیت ہے، شخصیت بھی وہ جو کشمکش یا مستعدی و بیداری (Tension) کی حالت میں ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے:

(۱) شخصیت وہ خودی ہے جو نہ صرف ان تاثرات کی حامل ہوتی ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے دور ماضی میں خارجی مہیجات کے رد عمل سے پیدا ہوتے رہے ہیں بلکہ مزید برآں ابتدائے آفرینش سے اب تک کے تمام موروثی تاثرات کی جامع بھی ہوتی ہے، یہ خنجر کی دھار کی طرح متوازن صلاحیت ہے جو مہیجات کو پرکھتی اور پھر مناسب فیصلے کے بعد عمل پیرا ہوتی ہے۔ (۲) یہ ہر تازہ مہیج کی تقبیل و تعمیر کے لئے "تناؤ" یا مستعدی و بیداری کی حالت میں رہتی ہے۔ (۳) خود اقدامی کے ساتھ مناسب عمل اختیار کرتی ہے۔

مندرجہ بالا تعریفات سے نہ تو قدیم فلسفے کو تعارض ہو گا نہ سائنس کو، ہاں اگر کچھ کلام

ہو سکتا ہے تو اس ایک فقرے میں یعنی "خود اقدامی کے ساتھ" قانون سببیت (Law of Causation) سے پا بہ زنجیر ہوتے ہوئے خودی کو خیال و عمل میں خود اقدامی (Initiative) کیسے حاصل ہو سکتی ہے۔

اقبال کا جواب یہ ہے: خود اقدامی ایک ایسی صلاحیت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے جسے وجدان (Intuition) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک، یہ صلاحیت شعور کو ادراک حقیقت کا ایک قریب ترین راستہ مہیا کر دیتی ہے' مذہب کی اصطلاح میں اس صلاحیت کو "فیضان الٰہی" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عام عقائد کے مطابق یہ ایک عطیہ خداوندی ہے۔ اقبال اس بات سے متفق نہیں' ان کا قول ہے کہ خودی کو فیضان الٰہی کا مستحق بننے کے لئے جدوجہد کرنا پڑتی ہے' یہ عطیہ نہیں اسی جدوجہد کا انعام ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ جو خودی ترقی یافتہ اور مستعد و بیدار حالت میں ہو اس میں فیضان الٰہی کے لئے مقناطیسی کشش پیدا ہو جاتی ہے' چنانچہ وہ اسے اپنے اندر جذب کر لیتی ہے لیکن ترقی کے لئے خود اقدامی کی صلاحیت خودی کے اندر سے ابھرنی چاہیے اور یہی صلاحیت اس کی انفرادیت کا پیمانہ ہے۔

کانٹ (Kant) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ جب ہم خالص احساس فرض کے تحت کسی اخلاقی عمل کے مرتکب ہوتے ہیں تو اس وقت ہم اس عالم مظاہر سے بلند ہو کر عالم حقیقت کا ایک جزو بن جاتے ہیں۔ اقبال اس رائے سے متفق ہیں لیکن اس میں مزید اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تکمیل خودی کے ذریعے عمل خیر کی صلاحیت کی تربیت ضروری ہے' نیز اس کہ وجدان کی صلاحیت عبادت سے بہت زیادہ تقویت حاصل کرتی ہے لیکن وہ اس امر کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ عبادت مقصود بالذات نہیں' یہ خودی کی نشوونما کا ایک قوی وسیلہ ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ ارتقائے خودی سے اقبال کی کیا مراد ہے؟ ان کی رائے میں یہ ضروری ہے کہ خودی اپنی ترقی و تکمیل کے ساتھ ساتھ خود کو بیش از بیش یکتا و منفرد بھی بناتی رہے۔ خودی کو انفرادیت کیسے حاصل ہو؟ ماحول سے ٹکرانے' اپنی وانمود کے لئے کوشاں رہنے اور تخلیقی عمل کے ذریعے خودی کو انفرادیت حاصل ہوتی ہے۔ اقبال اس حقیقت پر زور دینا چاہتے ہیں کہ خودی محض انفعالی حیثیت سے خارجی مہیجات کی آئینہ دار نہ ہو بلکہ (وجدان کی صلاحیت بروئے کار لا کر) فعال و موثر حیثیت سے اقدام کرے اور مخالف ماحول پر اپنی شخصیت کی مہر ثبت کر دے' اسے تخلیق کرنا چاہیے۔ وجدان کی صلاحیت کس طرح خودی کی مددگار بن جاتی ہے؟ وجدان کی مدد یہ ہے کہ وہ اخلاقی اور روحانی تعبیرات و

اقدار تخلیق کرتا ہے' ماحول کے خلاف حقیقی جہاد اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ یہ جہاد روحانی سطح پر قائم رہے۔

لیکن خودی کی پشت پر ایک ایسی محرک طاقت کا ہونا ضروری ہے جو اسے اس جہاد کے ہولناک مراحل سے بہ سلامت گزار دے۔ اقبال کے نزدیک یہ محرک طاقت عشق ہے' عشق دراصل اپنی فطرت میں خودی اور کائنات سے ہم طرح ہے۔ غور کیجئے کہ کس طرح ایک معصوم بچہ پیار اور چمکار کا بھوکا ہوتا ہے' ایک بالغ انسان دنیا والوں کی تحسین و تکریم اور تعریف و ستائش کا کتنا خواہاں ہوتا ہے! جنس مخالف کے لئے دو چاہنے والوں کے دلوں میں جذبات کا جو طوفان موجزن رہتا ہے' اس کا تو ذکر ہی بیکار ہے' الغرض یہ چاہے جانے کی آرزو انسان کی فطرت ہے اور اس کی خودی کا ظہور و نمود فطرت کے اسی پہلو کی نمود پر منحصر ہے۔

لیکن یہی نہیں' انسان اپنے ابنائے جنس اور کائنات سے بھی محبت کرتا ہے۔ کیا آپ کو کبھی سوئے اتفاق سے کسی خطرناک آپریشن سے دو چار ہونا پڑا ہے یا کبھی ایسا موقع پیش آیا ہے کہ موت کے منہ میں جا کر بچ نکلنے اور از سر نو زندگی پانے کی نوبت آئی ہو؟ کیا ان شیریں لمحات کی یاد آپ کے حافظے میں باقی ہے جب ایک نئی زندگی کا آسرا مل جانے کے بعد یہ کائنات' یہ آسمان' چاند ستارے' یہ دنیا' اس کی لاتعداد اشیاء اور یہ ساری کی ساری انسانی برداری کتنی حسین' کتنی دل فریب معلوم ہوتی تھی حتیٰ کہ آپ کے بدترین دشمن بھی بھلے لگ رہے تھے! ہاں آپ کو ان سب سے محبت ہے' پس انسان کی فطرت ہی نہیں بلکہ زندگی کی فطرت چاہنے اور چاہے جانے سوا اور کچھ نہیں۔

لیکن کیا یہی بات کائنات کے بارے میں عام طور پر کہی جا سکتی ہے؟ کیا ضمیر فطرت میں محبت کا کوئی عنصر شامل ہے؟ میں اس سوال کے جواب میں صرف یہی کہوں گا کہ فطرت کا حسن اگر عشق و محبت کا ایک مظہر نہیں تو اور کیا ہے؟ اپنے ہی جسم پر غور کیجئے' جس دور میں آپ جوان اور حسین ہوتے ہیں اسی پر سحر زمانے میں آپ کا دماغ بھی اپنے اوج پر ہوتا ہے اور اپنی نیز دنیا بھر کی محبت سے سرشار رہتا ہے۔ درحقیقت جوانی کے ایام ہی میں انسان کا دل جذبات محبت سے ہموار ہوتا ہے اور یہ محض ایک اتفاق نہیں کہ اسی زمانے میں انسان سب سے زیادہ حسین نظر آتا ہے۔

یہ نتائج میں نے اخذ کئے ہیں' اقبال نے ان کی وضاحت نہیں کی لیکن انہوں نے یہ ضرور کہا ہے کہ کائنات کی بنیاد عشق پر ہے۔

"عشق سے گلشن میں باد بہار چلتی ہے اور وادیوں میں غنچوں کے ستارے چمکنے لگتے ہیں، آفتاب عشق کی شعاعیں سمندر میں اتر جاتی ہیں اور اس کی تاریک گہرائیوں میں مچھلیوں کو دیدۂ بینا عطا کرتی ہیں۔"

گویا عشق ہی وہ محرک طاقت ہے جو خودی کو تکمیل کی منزل کی طرف لے جاتی ہے۔

اس جگہ ایک منطقی اعتراض رونما ہوتا ہے۔ یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ خودی کے لئے اقدام عمل ضروری ہے تاکہ وجدان کے ذریعے فیضان الٰہی کا حصول ہو، خود اقدامی سعی و کوشش یا ارادی عمل کو کہتے ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قانون سببیت کے ہمہ گیر اثر و نفوذ کے پیش نظر کیا ارادے کے لئے خود اقدامی کا کوئی امکان رہ جاتا ہے بالفاظ دیگر کیا ارادہ آزاد و مختار بھی ہو سکتا ہے؟ یہی اس مسئلے کا عقدۂ دشوار ہے، سائنس کلیتاً" جبریت (Determinism) کی حامی ہے اور عملی فلسفہ بھی انسانی خیال و عمل کی آزادی کو تسلیم نہیں کرتا۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ آزادی ارادہ کی آرزو سب سے پہلے انسانی دماغ میں پیدا ہونی چاہیے اور چونکہ عشق و آرزو ہستی کی فطرت میں داخل ہے لہٰذا انسان کو تخلیق آرزو کی آزادی حاصل ہے۔ علاوہ ازیں سقراط کی طرح اقبال بھی انسانی فطرت کی بنیادی نیکی پر ایمان رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ انسان کے مقاصد اور آرزوؤں میں خدا کے ساتھ ایک فطری ہم آہنگی پائی جاتی ہے، اس کے سفلی جذبات ماضی کی وہ لعنتیں ہیں جو اس کے پیچھے لگی رہتی ہیں، جب انسان عبادت کے وقت خدا سے مخاطب ہوتا ہے تو معاً" وجدان کی وساطت سے خدا اور اس کے مابین ایک ربط و تعلق قائم ہو جاتا ہے اور علم و معرفت اسی تعلق کے ثمرات میں سے ہے، جب ایک بار کسی شے کی کامل اور صریح معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے عمل صالح۔ دراصل سقراط کا موقف بھی یہی تھا، بالآخر اس نے حصول علم کے لئے اپنی نااہلی کا اعتراف کر لیا، اپنی جہالت کے اعتراف میں اس کا قول بہت مشہور ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ وجدان کے امکانات سے محروم رہ گیا، اس طرح مذکورہ حالات میں ارادی عمل آزاد ہوتا ہے اور اقبال کے نقطۂ نظر سے ارتقائے خودی کا یہی مفہوم ہے۔

تدریجی تکمیل موانع پر غلبہ پانے کی متقاضی ہوتی ہے، یہ موانع دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک تو وہ طبعی موانع جو خارجی ماحول کے پیش کردہ ہیں، دوسرے وہ ذہنی موانع جو خودی کی شخصیت میں مضمر ہوتے ہیں اول الذکر پر غالب آنے کی صورت یہ ہے کہ تجربے اور حافظے سے جو ذہنی صلاحیت نشوونما پاتی ہے، اس کے ذریعے قوانین فطرت کا علم حاصل

کرنا اور اس علم کی مدد سے فطرت کو مسخر کرنا۔ عقل خارجی دنیا کا علم حسی ادراک کے مبہم و غیر مشخص ذرائع سے اخذ کرتی ہے' ذہنی موانع جن پر غالب آنا ضروری ہے' ہماری حسی خواہشات ہیں' یہ حسی یعنی حواس جسمانی کی پیدا کردہ خواہشات ہماری شخصیت کے اس پہلو سے متعلق ہیں جو ماضی کی ایک بوجھل میراث ہے۔ ان تمام موانع پر غلبہ پانے کے لئے سخت کوشش' بر تیت نفس اور ایسے عمل کی ضرورت ہے جو اخلاقی و روحانی اقدار پر مبنی ہو۔

خارجی ماحول سے ہمارے ابتدائی تعارف و تعلق کا ذریعہ حسی ادراک ہے۔ کیا ماحول حقیقی شے ہے؟ اقبال کا جواب اثبات میں ہے' ماحول بھی اسی حد تک خودی کا ایک مظہر ہے جس حد تک انسانی شخصیت ہے۔ ان مظاہر میں جو فرق ہے وہ صرف درجے کا ہے' دماغ و مادہ میں باہم دگر اجنبیت و غیریت نہیں' ان کی فطرت میں مطابقت پائی جاتی ہے لیکن کوئی شخص لیبنز (Liebnitez) کا ہم نوا ہو کر یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ ہر منفرد خودی کی دنیا ایک شخصی دنیا ہے جس میں کسی دوسری خودی کا در آنا ممکن نہیں۔ پھر مجھے یہ کیسے علم ہو سکتا ہے کہ میری ذات کے علاوہ دیگر "خودیاں" بھی اس کائنات میں آباد ہیں؟ لیبنز نے خود ہی اس سوال کا جواب یوں دینے کی کوشش کی کہ اساس مطلق (خدا) کو خودیوں کے رابطہ باہمی کا وسیلہ قرار دے دیا لیکن میں ایک زیادہ عقلی توجیہ پیش کرنے کی جرات کرتا ہوں' میری رائے میں حسن و عشق مختلف خودیوں کے درمیان سلسلہ ارتباط ہیں' کائنات کا حسن اور اس حسن کی آرزو' خودی پر اس عالم کے وجود کو منکشف کرتی ہے جہاں دیگر خودیاں آباد ہیں۔ خارجی کائنات کا ادراک ہمیں کس طرح حاصل ہوتا ہے؟ اقبال کا جواب ہے کہ خدا کے ذریعے' "اللہ زمینوں اور آسمانوں کا نور ہے" (اللہ نور السموات والارض - قرآن)۔ اقبال اسی خیال کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "تیرے بغیر خواب عدم سے بیدار ہونا اور وجود میں آنا ناممکن ہے اور تیرے ساتھ معدوم ہونا محال ہے۔" فلسفہ اس باب میں خاموش ہے' صرف ارسطو ہی یہ کہنے کی جرات کر سکا کہ ہمارا حسی ادراک وجدانی ہوتا ہے اور اس کا قول صداقت سے کچھ زیادہ بعید بھی نہیں اس لحاظ سے کہ وجدان خدا کے ساتھ براہ راست تعلق کا ذریعہ ہے۔

حسی ادراک کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عقل کس طرح علم حاصل کرتی ہے؟ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ وجدان کے ذریعے' ورنہ مجہول شے کو معلوم کرنا کیسے ممکن ہو۔ افلاطون نے یہ خیال ظاہر کیا کہ تحصیل علم دراصل پرانی یادوں کی تجدید کا عمل ہے' ہم گذشتہ زندگی میں اس علم کے حامل تھے اور تعلیم سے صرف حافظے کے

نقوش کہن تازہ ہو جاتے ہیں لیکن اس سے زیادہ اطمینان بخش توجیہ یہ ہے کہ عقل کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ وجدانی نوعیت رکھتا ہے اور آخر کار ہماری اخلاقی اقدار اور روحانی تعبیرات صریحاً" وجدانی ہوتی ہیں یعنی یہ کہ ان کا علم خود بخود حاصل ہو جاتا ہے جیسے وحی و الہام کی طرح خارج سے نازل ہوا ہو۔ ایک عام و سادہ حسی ادراک سے لے کر اخلاقی و روحانی اقدار کے تعین تک ہر ہر قدم پر وجدان کا عمل دخل صاف طور پر اس گہرے رشتے کو ظاہر کرتا ہے جو خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔

لہٰذا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے مقدر کی تشکیل و تعمیر میں انسان کے مقاصد، خدا کے مقاصد کے متوازی ہوتے ہیں اور خوش نصیب ہے وہ انسان جس کے مقاصد خدا کے مقاصد کے عین مطابق ہوں۔ اقبال کی رائے میں یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ روحانی اصولوں پر اور وجدان کے ذریعے خودی کو تربیت دی جائے، نیز عبادت کی توفیق اور عشق کی تقویت سے اسے ترقی و استحکام حاصل ہو۔

یہاں ایک منطقی سوال پیدا ہوتا ہے: اگر حسی ادراک حقیقی ہے تو پھر ادراک و مشاہدہ کی غلطی کا کیا سبب ہے؟ اقبال سے پوچھا جاتا تو غالباً وہ یہی جواب دیتے کہ غلطی کا سبب خودی کی ناقص تربیت ہے، کچھ غلطیاں کم توجہی سے پیدا ہوتی ہیں، کچھ اس لئے سرزد ہوتی ہیں کہ ہماری ذاتی خواہشات اور رجحانات کسی شے کی غلط تصویر پیش کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں صورتیں ظاہر کرتی ہیں کہ خودی میں تناؤ یا مستعدی کا فقدان ہے، اپنی حقیقی اور آزاد حیثیت برقرار رکھنے کی غرض سے خودی کا مستعد و بیدار رہنا ضروری ہے ورنہ بصورت دیگر وہ خارجی مہیجات کو قبول کرنے کے لئے ایک منفعل آلۂ کار بن کر رہ جاتی ہے یا اپنی ہی خواہشات و رجحانات کی غلامی کرتی ہے۔ حصول علم سے خودی زیادہ سے زیادہ مشخص و منفرد ہو جاتی ہے، جب آپ ایک شے کا پورا علم حاصل کر لیتے ہیں تو آپ اس کا مشاہدہ زیادہ واضح اور روشن طور پر کرنے لگتے ہیں، کیوں؟ اس لئے کہ علم کے ذریعے آپ کی خودی زیادہ ممتاز اور منفرد ہو جاتی ہے اور اسی طرح عمل کے ذریعے خودی کو ماحول پر قدرت حاصل ہوتی ہے اور اس کی انفرادیت و یکتائی میں اضافہ ہوتا ہے۔

کیا ارتقائے خودی کی کوئی انتہا بھی ہے؟ اقبال کا جواب ہے کہ ارتقائی خودی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ بحرِ بے کنار ہے کیوں کہ خودی اپنی صلاحیتوں کے اعتبار سے لافانی ہے، اس کی فطرت زمانہ یا (برگساں (Bergson) کے الفاظ میں) زمان خالص (Pure Duration) کی فطرت سے مشابہ ہے، زمان تسلسلی (Serial time) تو غیر حقیقی یا مجازی زمانہ ہے، یہ

وقت کے ان چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر مشتمل ہے جنہیں عقل اپنے عملی مقاصد کے تحت زمان خالص میں سے تراش کر جدا کرتی ہے' خودی زمانہ حال میں رہتے ہوئے اپنے ماضی کو ساتھ ساتھ لئے چلتی ہے اور اس کا ماضی لگاتار اس کے مستقبل کو حال کے خنجر سے تراشتا اور ہڑپ کرتا جاتا ہے۔ بہرحال اقبال کی رائے میں خودی کو آپ سے آپ بقائے دوام حاصل نہیں ہو سکتی' اس مقصد کے لئے اسے مسلسل مصروف جہاد رہنا پڑتا ہے اور مستعدی و بیداری کی حالت میں رہ کر وہ بقاء حاصل کر سکتی ہے' مستعدی و بیداری کی حالت میں پہنچ کر خودی موت کی ضرب بھی سہ لیتی ہے۔

بالآخر خودی کی کامل ترین صورت خدا ہے جو اپنی شان یکتائی میں سب سے اعلیٰ ہے' انسانی خودی یکتائی و انفرادیت کی منزلیں طے کرتے ہوئے خدا سے قریب تر ہو جاتی ہے لیکن اپنا علیحدہ وجود برقرار رکھتی ہے' یہ نظریہ ہمہ اوست کی جملہ صورتوں کو ختم کر دیتا ہے۔

اقبال کے نزدیک کائنات کے اندر کوئی متعین مقصد نہیں ہے۔ یہ خیال کافی حد تک منطقی استدلال پر مبنی ہے' اگر کائنات کسی متعینہ مقصد بعید کی حامل ہوتی تو یہ سارا نظام ایک عظیم مشینی کھیل بن جاتا جس میں انسان کی حیثیت بالکل کٹھ پتلی یا کل کی سی ہوتی۔ ارادہ و عمل کی آزادی سے محروم اور اخلاقی ذمہ داریوں سے مبرا۔ علاوہ ازیں کائنات مکمل بھی نہیں بلکہ ہنوز نا تمام ہے' چنانچہ خدا کا مقصد بھی زیر تکمیل ہے اور اسی طرح انسان کا مقصد تخلیق بھی ادھورا ہے۔ انسان اپنے مقصد کی تکمیل کے لئے جو کچھ کرتا ہے اس سے خدا کے مقصد کی تکمیل میں مدد ملتی ہے' انسان کی صلاحیتیں لامحدود ہیں' خدا کی کامل ترین اور منفرد ترین خودی اس کے سامنے ایک مثالی تصور' بلند مقصد یا نصب العین ہے اور نور ازل اس کی راہ ارتقاء میں چراغ ہدایت ہے۔

گذشتہ بحث کا خاص موضوع منفرد خودی کا ارتقاء رہا ہے' اب مختلف خودیوں کے باہمی تعاون پر غور کرنا چاہیے۔

یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مختلف خودیوں کے درمیان حسن و عشق رشتہ ارتباط ہے اس لئے خودیوں کا باہمی تعاون محبت و ہمدردی پر مبنی ہونا چاہیے۔ اپنے دشمن سے نفرت نہ کیجئے بلکہ اس پر رحم کیجئے کیوں کہ اگر اس کا تعصب نفرت کی بنا پر ہے تو وہ اپنی خودی کے حق میں ناانصافی کرتا ہے' جنگ وجدال' صرف دفاعی حیثیت سے روا ہیں اور جب ایسا وقت آ پڑے تو جان پر کھیل جائیے کیوں کہ خودی اپنی اس بلند حالت میں لافانی ہوتی ہے اور موت اس کے لئے ایک بے معنی شے ہے لیکن اپنی حد سے تجاوز نہ کیجئے۔ یاد رکھیے کہ آپ کے

حریف مقابل کی خودی خواہ گمراہ سہی لیکن اپنی فطرت میں بعینہٖ آپ کی خودی کے مماثل ہے، قومی حیثیت سے مشترک مقاصد و جذبات کا حامل ہونا خودیوں کی ہم آہنگی اور باہمی تعاون میں کثیر اضافے کا باعث ہوتا ہے۔ کسی قوم کی تاریخ خودیوں کے ربط و تعاون یا انتشار و عدم تعاون کی روداد ہوتی ہے۔ افراد کی خودیاں، مشترکہ قومی مقاصد کے سرچشمے سے قوت و حیات کی طلب گار ہوتی ہیں، کسی قوم کے افراد کی خودیوں کے درمیان جو رشتہ استوار ہوتا ہے، وہ لازماً محبت و ہمدردی کا رشتہ ہے۔

اقبال کے فلسفہ خودی کا نقطۂ عروج خودی کی نشوونما کے ذریعے افراد کے کردار کی تعمیر ہے۔ اقبال کا واضح مقصد فوق البشر کی ایک ایسی نسل تیار کرنا ہے جو عقل کے ذریعے عناصر پر لامحدود غلبہ و اقتدار حاصل کرلے اور ساتھ ہی بوسیلہ وجدان یا تعلق باللہ خدائی قاصد سے بھی سرشار ہو، وہی انسان اس زمین پر خدا کی خلافت کے مستحق ہوں گے، نہیں بلکہ یہ زمین و آسمان ان کی میراث بن جائیں گے۔ انہوں نے ایسے فرد کامل کا تصور بھی پیش کیا ہے جس کی بلند شخصیت اپنی بے پناہ کشش سے راہ نجات یا صراط مستقیم پر دوسروں کی رہنمائی کرے گی، یہ ان کا نظریہ رسالت ہے۔

اس مقالے کے خاتمے پر دو ایک ایسے پہلو پیش کرتا ہوں جن میں مجھے اقبال سے اختلاف ہے۔ فلسفے میں کون شخص حرف آخر کہنے کا دعویٰ کرسکتا ہے؟

اقبال فنون لطیفہ اور ان کی طلب و تحصیل کو کوئی اہمیت نہیں دیتے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ چیزیں خودی کی اس حالت مستعدی و بیداری میں ڈھیلا پن پیدا کردیتی ہیں جو خودی کی ترقی کے لئے ضروری ہے۔

یہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ حسن و عشق خودی کی فطری اساس ہیں، فنون لطیفہ حسن کے مظاہر نہیں تو اور کیا ہیں؟ میری رائے میں فنون لطیفہ کی قدرشناسی کی صلاحیت خودی کے بلند اور ترقی یافتہ ہونے کی ایک علامت ہے، جو شخص اس فطری صلاحیت سے بہرہ مند ہوتا ہے، وہ حسن کا شدید احساس رکھتا ہے یعنی اس بے ساختہ جذبہ عشق کا احساس رکھتا ہے جو دیگر خودیوں سے ظہور میں آئے، اس کی ہمدردیوں کا دائرہ بہت وسیع ہوتا ہے، اس کے دل میں نفرت اور دنایت کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ غالباً اقبال نے ماحول کے معاملے میں خودی کے اس دوہرے کردار کو نظرانداز کردیا ہے کہ وہ ایک طرف تاثرات قبول کرتی ہے، تو دوسری طرف ان تاثرات کا جواب بھی حرکت و عمل کی صورت میں اس سے سرزد ہوتا ہے۔ احساس حسن کا تعلق پہلی شق سے ہے لہٰذا وہ ارتقائے خودی کے لئے

بے حد مفید ہے، ہاں اس میں شک نہیں کہ فرد کو ارتقائے خودی کے دوسرے پہلو یعنی سعی و عمل کی اہمیت سے کبھی تغافل نہ برتنا چاہیے۔

ایک نکتہ اور بھی ہے، اقبال کا کہنا ہے کہ خودی کو بقائے دوام کی ضمانت خود بخود نہیں ملی بلکہ جدوجہد سے حاصل کی جاتی ہے۔ یہاں یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ بقاء کے مدارج کا انحصار خودی کی جدوجہد پر ہے کیونکہ یہ ظاہر بات ہے کہ کوئی وجود عقلاً معدوم نہیں ہو سکتا، فنائے کامل ایک لایعنی شے ہے اور برگساں کا یہ قول درست ہے کہ عدم محض کا تصور ناممکن ہے، اس کائنات کے معرض وجود میں آنے سے پیشتر یقیناً کوئی نہ کوئی نظام ہستی رہا ہو گا کیوں کہ عدم کا تصور ناممکن ہے۔ یہ اثبات وجود باری تعالیٰ کے لئے ایک قوی دلیل ہے اور یہ دلیل بقائے خودی کے لئے بھی مساوی طور پر کار آمد ہے۔

'IQBAL'S PHILOSOPHY OF THE SELF'

Abdul Rahman

("IQBAL", July, 1953)

اقبال کا احتجاج

ایک سال کا عرصہ ہوا جب میں آل پاکستان ویمن کانفرنس کے اجلاس میں شریک ہونے کے لیے پاکستان روانہ ہونے لگی تو میرے ایک پاکستانی دوست نے اقبال کی ایک کتاب مجھے پیش کی۔ مجھے خیال ہوا کہ یہ بھی ان شعری مجموعوں کی مانند ہوگی جو آئے دن شائع ہوتے رہتے ہیں اور پھر گم نامی کے اندھیرے غار میں جا گرتے ہیں' میں نے کتاب کھولی تو میری نگاہوں کے سامنے یہ شعر تھے:

ء

آشنائے من ز من بے گانہ رفت
از خمستانم تہی پیمانہ رفت

من شکوہ خسروی او را دھم
تخت کسرٰی زیر پائے او نہم

او حدیث دلبری خواھد ز من
رنگ و آب شاعری خواھد ز من

کم نظر بیتابی جانم نہ دید
آشکارم دید و پنہانم نہ دید

برگ گل رنگیں ز مضمون من است
مصرع من قطرۂ خون من است

(پیام مشرق' ک' ص ۱۸۷)

یہ ان اشعار کی قوت بیان یا موسیقی نہ تھی جس نے مجھے اپنی جانب متوجہ کیا' یہ شاعر کا خلوص آتشیں تھا جس نے شعری فن کی تمام خوبیوں کو مات کر دیا تھا۔ اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ وہ اپنے سہانے نغموں سے فردوس گوش کا سامان پیدا کرے' اس کے نغمے کی حیثیت بانگ درا ایسی تھی جس نے شعراء کو ان نقصانات سے آگاہ کیا جو ان کی اس شاعری سے انسانیت

کو پہنچ سکتے تھے جس میں روایتی فراری انداز اور زندگی کی گمراہ کن تعبیر کا اظہار ہوتا تھا:

ز من با شاعر رنگیں بیاں گوی
چہ سود از سوز اگر چوں لالہ سوزی

نہ خود را می گدازی ز آتش خویش
نہ شام درد مندی بر فروزی

(پیام مشرق، ک، ص ۲۱۳)

مجھے پاکستان کے مختصر سے قیام اور اقبال کے ہم وطنوں سے ملنے کے بعد اندازہ ہوا کہ ایک حقیقی شاعر کیا کچھ حاصل کر سکتا ہے، قہوہ خانوں کی نجی گفتگو میں ان کے شعر پڑھے جاتے ہیں اور ان پر بحث و تمحیص کا بازار گرم ہوتا ہے، قوم کے سیاسی اور سماجی رہنما ان کے اشعار اور نغمات سے زور بیان حاصل کرتے ہیں، انھوں نے درست کہا تھا:

ای بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد
چشم خود بربست و چشم ما کشاد

(اسرار خودی، ک، ص ۷)

اچھا تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سی بات ہے جس نے انھیں ایک زندہ قوم کی زندہ علامت بنا دیا ہے؟ یہ بات ان کا استفہامی انداز ہے، وہ زندگی کو بحالت موجوزہ قبول کرنے پر آمادہ ہیں اور جب وہ دیکھتے ہیں کہ موجودہ اقدار فن، شاعری اور حیات کے موجودہ تصورات انسان کی تقدیر درخشاں سے کوئی لگا نہیں کھاتے، وہ اپنے دور کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیتے ہیں:

گہی افتم، گہی مستانہ خیزم
چہ خوں بی تیغ و شمشیری بریزم

نگاہ التفاتی بر سر بام
کہ من با عصر خویش اندر ستیزم

(ارمغان حجاز، ک، ص ۹۲۴)

سطور ذیل میں چند روایتی تصورات کے بارے میں اقبال کے اثر آفرین بیانات کا ذکر ہے جو ممکن ہے کسی شخص کے دل میں یہ امنگ پیدا کرے کہ وہ اس بطل عظیم کا زیادہ تفصیلی مطالعہ کرے جس نے مشرق کو بیدار کرنے کے لیے بڑا کام کیا ہے اور انسانیت کی خیر آخریں میں ہمارے حصہ لینے کے متعلق دلوں میں خود اعتمادی کی روح از سر نو پھونک دی ہے۔

اقبال نے اپنے گرد و پیش نظر ڈالی اور اپنے ہم وطنوں کو اس عالم میں زندگی کے دن کاٹتے دیکھا کہ نہ صرف وہ پسماندگی ہی کا شکار تھے بلکہ ایک خوفناک مایوسی نے ان میں سے ہر ایک کی روح کو گھیر رکھا تھا' وہ نہ صرف غیر ملکی شہنشاہیت کے پاؤں تلے نہایت ذلیل قسم کی غلامانہ زندگی بسر کر رہے تھے بلکہ یوں معلوم ہوتا تھا گویا انھوں نے اپنی غلامی کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا ہے۔ غیر ملکی آقا ان کے دل و دماغ پر حاوی تھے اور اقبال یہ دیکھ کر خوف زدہ ہو گئے کہ یہ مرض ساری قوم کو اندر ہی اندر کھائے جا رہا ہے' انھیں خیال آیا کہ ان کو اس سے نجات دلانے کے لیے کچھ نہ کچھ کرنا چاہیے' اگر قوم کے دل مضبوط ہوں تو سیاسی اور اقتصادی غلامی کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں غلامی انسان سے اس کی بصیرت ہی چھین لیتی ہے' صرف آزاد دل و دماغ ہی چیزوں کو ان کی صحیح حالت میں دیکھ سکتے ہیں۔ ایک ایسا ذہن جو غیر صحت مندانہ اخلاقی اور ذہنی اثرات کے زیر سایہ ہو' اس قابل نہیں ہوتا کہ وہ اپنے گرد و پیش کا صحیح ادراک کر سکے' جب ذہن مریض ہو تو انسانی زندگی کا سارے کا سارا اخلاقی اور ذہنی تانا بانا بکھر کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کو اس اہم بنیادی حقیقت کا احساس تھا' انھوں نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا:

چون شود اندیشہ قومی خراب
ناسرہ گردد بدستش سیم ناب

میرد اندر سینہ اش قلب سلیم
در نگاہ او کج آید مستقیم

(پس چہ باید کرد' ک' ص ۸۰۷)

چونکہ اس مسئلے پر تنازع ممکن نہیں اس لیے اقبال آگے بڑھتے ہیں اور اس سے نجات کا ذریعہ تجویز کرتے ہیں:

پس نخستیں بایدش تطہیر فکر
بعد ازاں آساں شود تعمیر فکر (ایضاً)

اس طرح اقبال نے مروجہ اقدار کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا خواہ یہ اقدار ادبی ہوں یا اخلاقی' مذہبی ہوں یا سیاسی اور اقتصادی اور ہر ممکن طریقے پر کوشش کی کہ قوم کو بے عملی اور غنودگی کی زندگی سے جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر بیدار کریں۔

تقدیر انسان:

انھوں نے انسان کے دل میں اپنی تقدیر کے بارے میں خود اعتمادی کی روح پھونکنے کی

کوشش کی، انھوں نے اس کے سامنے اس کے آباء و اجداد کی عظمت کے نقشے کھینچے اور مستقبل کے عظیم تر امکانات کی تصویریں بنائیں، انھوں نے اسے انسان کی سرگذشت کچھ اس طریق پر سنائی کہ اس کے دل میں اس جلاوطنی اور زوال آدم کے بارے میں احترام کا جذبہ پیدا ہو گیا، انھوں نے انسان کی مادی اور روحانی ترقیوں اور کمالات کا تذکرہ کیا اور ان کی حیرت انگیز قوت شعری نے انہیں کچھ اس انداز میں پیش کیا کہ وہ روز مرہ کا تجربہ اور سامنے کی بات معلوم ہوتے تھے۔ انھوں نے یہ کوشش کی کہ انسان کو اس کے اعلیٰ تر امکانات کی طرف متوجہ کریں، ان کی پہلی کوشش تو انسانی فکر کی تہذیب تھی اور پھر تعمیر ذہن کی باری آتی تھی۔ ان کے مخاطب اقوام شرق بالعموم اور سرزمین ہند و پاکستان کے عوام بالخصوص تھے، جن پست حالات میں وہ اپنی عمریں گذار رہے تھے انھوں نے اقبال کے دل میں شعلے بھڑکا دیے:

ز جان خاور آں سوز کہن رفت
دمش وا ماند و جان او ز تن رفت

چو تصویرے کہ بی تار نفس زیست
نمی داند کہ ذوق زندگی چیست

(گلشن راز جدید، ک، ص ۵۳۷)

اور انھوں نے جہاد شروع کر دیا، وہ ان غلط پیدا شدہ اقدار اور معیاروں کے خلاف نبرد آزما ہو گئے جو روحانی اور مادی دونوں دنیاؤں میں انسان کی آزادانہ نشوونما میں حائل ہوتی تھیں، انھوں نے آدمی کو دعوت دی کہ وہ کائنات ظاہری پر حملہ کر کے اس کے تمام مادی وسائل کو اپنے قبضے میں کر لے:

دشنہ زن در پیکر ایں کائنات
در شکم دارد گہر چوں سومنات

جان ما را لذت احساس نیست
خاک رہ جز ریزۂ الماس نیست

(پیام مشرق، ک، ص ۱۸۹)

اس کے بعد وہ ان ارواح کے معجزات کا ذکر کرتے ہیں جنھوں نے زمان و مکان کو مسخر کیا اور ہمیں اپنے عظیم امکانات پر نازاں ہونے کا احساس بخشتے ہیں، وہ حضرت علی علیہ السلام کے کمالات کا ذکر کرتے ہوئے بڑے کیف کے عالم میں تحریر فرماتے ہیں:

ہر کہ در آفاق گردد بو تراب
باز گرداند ز مغرب آفتاب

(اسرار خودی، ک، ص ۴۸)

اور اقبال کے خیال میں وہ طریقہ جس کے وسیلے سے انسان ان قوتوں کو تحصیل کر سکتا ہے، نہایت سیدھا سادا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنے اندر پوشیدہ قوتوں کا احصاء کرلے:

از خود آگاہی یداللہی کند
از یداللہی شہنشاہی کند (ایضاً)

اس طرح اقبال نے اقدار کی تعیین نو کا کٹھن کام اپنے ذمے لے لیا یعنی یہ کہ وہ انسان کے عروج و زوال کی داستان از سر نو سنائیں۔ ان کے کلام سے چند ایک اقتباسات اس بات کے لیے کافی ہوں گے کہ قاری کو یہ اندازہ ہو سکے کہ اقبال کی اس بغاوت کی نوعیت کیا تھی جس کا نشانہ بے عملی، جبریت، وہ اندھی مادیت جو روح انسانی کے جلال و جمال کا مشاہدہ نہیں کر پاتی اور ملائیت تھی جو صحف مقدسہ کی تعبیر اس طرح کرتی ہے جس سے ایک طرف تو دل کا نور و تابانی جاتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اپنی مابعد الطبیعیاتی قوتوں پر سے انسان کا ایمان اٹھ جاتا ہے۔

اگر گفتگو کا آغاز آدم کے نام نہاد 'زوال' سے کیا جائے تو بات بہت زیادہ دلچسپ رہے گی، دکھاوے کے اخلاق مبلغ اور جعلی قسم کے رہنماؤں نے انسان کے جنت سے زمین تک کے سفر کو جلاوطنی قرار دیا جو ایک طرح کی سزا اور زوال تھا۔ اس طرح زمین پر حیات انسانی کو بڑی حقیر شے شمار کیا جو انسان کے شایان شان نہ تھی اور جس سے فرار نہیں تھا مگر اقبال کے نزدیک یہ انسان کی زندگی کا سب سے شاندار واقعہ تھا، یہ ایک نئے اور عظیم مستقبل کا نقطۂ آغاز تھا۔

'پیام مشرق' میں اقبال نے بڑے دلکش، موثر اور ڈرامائی انداز میں اس تمام داستان کا لب لباب پیش کر دیا ہے، 'میلاد آدم' کی تقریب یوں منائی جاتی ہے:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگری پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظری پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خود گری، خود شکنی، خود نگری پیدا شد

خبری رفت ز گردوں بہ شبستان ازل
حذر ای پردگیاں پردہ دری پیدا شد

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبد دیرینہ دری پیدا شد

(پیام مشرق، ک، ص ۲۵۵)

مزاحمت کی روح و رواں جسے ہم ابلیس یا شیطان، کسی نام سے بھی پکار سکتے ہیں، آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرتی ہے اور اس کے دماغ اور توانائیوں کو نئی نئی راہیں سجھاتی ہے۔ ابلیس انسانوں کو ان کی خلقی خصائص اور صلاحیتوں کی یاد دلاتا ہے اور انسان ابلیس یا شر کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کرتا بلکہ ایک نامعلوم شے کی طرف بڑھنے کے لئے اپنی تمنا کا شکار ہو جاتا ہے جسے 'جستجو' بھی کہا جا سکتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں دراصل انسان کی اپنی تخلیقی قوت کی صدائے بازگشت ملتی ہے اگرچہ الفاظ شیطان کی زبان سے نکلوائے گئے ہیں:

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام
فاختہ شاہین شود از تپش زیر دام

زشت و نکو زادۂ وہم خداوند تست
لذت کردار گیر، گام بنہ، جوئی کام

خیز کہ بنمایمت مملکت تازۂ
چشم جہاں بیں کشا، بہر تماشا خرام

تیغ درخشندۂ جان جہانی گسل
جوہر خود را نما، آئی بروں از نیام

تو شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام؟ سوختن ناتمام

(پیام مشرق، ک، ص ۱۵۷)

یہ ہیں وہ باتیں جو انسان کے گوش گزار کی جاتی ہیں، سکون دوام یعنی اطمینان یا فقدان عمل انسان کے لئے بہت زیادہ یکساں و یک رنگ ہوتا ہے، وہ محض 'موجود ہونا' بلکہ زندہ رہنا چاہتا ہے۔ یہ الفاظ ذہن انسانی میں آگ سی لگا دیتے ہیں، وہ نئے مقصد کی جستجو میں نکل کھڑا ہوتا

ہے، وہ اپنے گرد و پیش اک لامتناہی زمان و مکان پر نظر ڈالتا ہے اور پھر غیر ارادی طور پر مرئی اور غیر مرئی یا مادی اور غیر مادی موجودات کی تسخیر کا ایک لائحہ عمل مرتب کر لیتا ہے۔ اس مقام پر اقبال نے جو طریقہ اظہار اختیار کیا ہے اور جو بحر استعمال کی ہے، وہ دونوں کے دونوں بڑے شگفتہ اور جو خیالات پیش کئے ہیں، وہ بڑے موثر اور ولولہ خیز ہیں:

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمی گداز کردن

ز قفس دری کشادن بہ فضائی گلستانی
رہ آسمان نوردن، بہ ستارہ راز کردن

ہمہ سوز نا تمامم ہمہ درد آرزویم
بگمان دھم یقین را کہ شہید جستجویم (ایضاً)

انسان بغاوت کرتا ہے، وہ گمان متغیر کو ایمان راسخ پر ترجیح دیتا ہے، وہ قفس میں آرام کی زندگی گزارنے کی بجائے جستجو میں مر جانا پسند کرتا ہے اور پھر وہ داستان کیسی باعث فخر کامیابیوں کی داستان ہے جو انسان روز جزا خدا کے سامنے بیان کرتا ہے، وہ فطرت کی تمام طاقتوں کے خلاف اپنی جدوجہد کا ذکر کرتا ہے، وہ خدا کے سامنے اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ اس نے ابلیس کا کہا کیوں مانا اور بالاخر اسے بتاتا ہے کہ اس نے کس طرح ابلیس پر فتح حاصل کی اور اسے اپنے سامنے سر تسلیم خم کرنے پر کس طرح مجبور کر دیا۔ انسان خدا سے یوں مخاطب ہوتا ہے:

اے کہ ز خورشید تو کوکب جان مستنیر
از دلم افروختی شمع جہان ضریر

ریخت ھنر ھای من بحر بیک نائی آب
تیشہ من آورد از جگر خارہ شیر

من بہ زمیں در شدم، من بفلک بر شدم
بستہ جادوی من ذرہ و مہر منیر

گرچہ فسونش مرا برد ز راہ صواب
از غلطم در گذر عذر گناھم پذیر

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم
جز بکمند نیاز، ناز نہ گردد اسیر

تا شود از آہ گرم ایں بت سنگین گداز
بستن زنار او بود مرا ناگریز

عشق بدام آورد فطرت چالاک را
اہرمن شعلہ زاد، سجدہ کند خاک را

(ایضاً، ص ۲۵۸)

اقبال کی طبیعت بے تاب اس نقطۂ نظر کو قبول نہ کر سکتی تھی کہ انسان اس دنیا میں جلاوطنی کے عالم میں ہے اور بڑی بے چینی سے اپنی سزا کی میعاد کے ختم ہونے کا انتظار کر رہا ہے۔ وہ تو اس کی کامیابیوں پر بڑی مسرت کا اظہار کرتے ہیں، ایک رباعی میں وہ کہتے ہیں:

یکی اندازہ کن سود و زیاں را
چو جنت جاودانی کن جہاں را

نمی بینی کہ ما خاکی نہاداں
چہ خوش آراستیم این خاک داں را

(ارمغان حجاز، ک، ص ۹۰۰)

ان کا تصور جنت روایتی بیانات کے بالکل مخالف ہے، وہ اسے مقام بے لذت اور جہان کور ذوق قرار دیتے ہیں:

کجا این روزگارے شیشہ بازی
بہشت ایں گنبد گرداں ندارد

ندیدہ درد زنداں یوسف او
زلیخائش دل نالاں ندارد

خلیل او حریف آتشی نیست
کلیمش یک شرر در جاں ندارد

بہ صرصر در نفیتد زورق او
خطر از لطمۂ طوفاں ندارد

یقیں را در کمیں بوک و مگر نیست
وصال اندیشہ ہجراں ندارد
کجا آں لذت عقل غلط سیر
اگر منزل رہ پیچاں ندارد
مزی اندر جہان کور ذوقی
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

(پیام مشرق، ک، ص، ۳۰، ۳۰۲)

ایک اور مقام پر وہ بتاتے ہیں کہ ایک حور کیسے شاعر سے تقاضا کرتی ہے کہ وہ آرام سے زندگی کا لطف اٹھائے۔ شاعر جسے غیر متنوع حوروں اور ایک سکون دائم بہشت سے بہت کم دلچسپی ہے، کہتا ہے:

چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نسازد
دل ناصبوز دارم چو صبا بہ لالہ زاری

چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئی
تپد آں زماں دل من پئی خوب تر نگاری

ز شرر ستارہ جویم، ز ستارہ آفتابی
سر منزلی ندارم کہ بمیرم از قراری

طلبم نہایتی آں کہ نہایتی نہ دارد
بہ نگاہ ناشکیبی بہ دل امید واری

دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانی
نہ نوائی دردمندی، نہ غمی، نہ غم گساری

(ایضاً، ص ۲۹۷، ۲۹۸)

انسان کے مقدر کا جو نقشہ اقبال کی شاعری میں ملتا ہے، اس کا گذشتہ پس منظر بھی اتنا ہی پر شکوہ ہے جس قدر اس کا مستقبل روح افزا یہاں تک کہ فرشتے بھی بوقت سفر اسے مبارک باد دیتے ہیں اور اس کے لئے زیادہ متنوع، زیادہ بھرپور اور زیادہ مسرت آگیں زندگی کی پیشگوئی کرتے ہیں، 'جاوید نامہ' میں فرشتے پکار اٹھتے ہیں:

فروغ مشت خاک از نوریاں افزوں شود روزی
زمیں از کوکب تقدیر او گردوں شود روزی

خیال او کہ از سیل حوادث پرورش گیرد
ز گرداب سپہر نیلگوں بیروں شود روزی

(جاوید نامہ، ک، ص ۶۰۴)

اور ایک آسمانی صدا زمین کو اس کے روحانی اور مادی خزانوں سے آگاہ کرتی ہے، یہ آواز انسان کو خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت سے پیش کرتی ہے:

ای امینی از امانت بے خبر
غم مخور، اندر ضمیر خود نگر
روز ھا روشن ز غوغای حیات
نی ازاں نوری کہ بببینی در جہات
شستہ از لوح جاں نقش امید؟
نور جاں از خاک تو آید پدید!
عقل آدم بر جہاں شب خوں زند
عشق او بر لامکاں شب خوں زند
چشم او روشن شود از کائنات
تا بہ بیند ذات را اندر صفات

(جاوید نامہ، ک، ص ۶۰۲، ۶۰۳)

وہ اعلان کرتا ہے:

زندگانی نیست تکرار نفس
اصل او از حی و قیوم است و بس (ایضاً، ص ۷۸۰)
زندگی خواھی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن (ایضاً ص ۷۸۲)
زندگانی قوت پیدا ستی
اصل او از ذوق استیلا ستی

(اسرار خودی، ک، ص ۵۰)

جیسا کہ کئی مرتبہ بیان ہو چکا ہے انسان کو بے خانماں بنا کر جنت سے نہیں نکالا گیا تھا بلکہ خود

اس نے خدا کی پیدا کردہ کائنات میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کی عظیم اور کٹھن ذمہ داری کو جان بوجھ کر قبول کیا تھا' آسمان نے فطرت کی صلا پر لبیک کہنے سے انکار کر دیا تھا' انسان نے کہ صفات الوہی کا حامل تھا اور اسے اپنی طاقتوں پر بھروسہ تھا' یہ پیشکش کی کہ وہ زمین پر خدا کی تخلیقی صفات کا عکس بنے گا' حافظ کے الفاظ میں :

آسماں بار امانت نتوانست کشید

قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند

لیکن تفویض امانت کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر مختلف ہے' خلافت الٰہی کی قبا نہ تو زبردستی انسان کو اڑھائی گئی اور نہ قرعہ فال کے ذریعے اس کا فیصلہ کیا گیا' آگے بڑھنے کے لئے انسان کی پیدائشی لگن اور اشہب زمان و مکان پر سواری کرنے کی تمنا اسے ایسی حالت میں نہ رہنے دیتی تھی جہاں نہ حرکت کا وجود ہو اور نہ عمل کا اور اگر عمل ہو بھی تو غیر تخلیقی۔ اس سلسلے میں زمانہ سازی کے اس پرانے تصور پر اقبال بڑے زور کا حملہ کرتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ :

زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ بساز

اگر انسان کو اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت ہی کرنا ہوتی تو پھر انسان کی ذہنی اور جسمانی طاقتوں کا دائرہ عمل بہت محدود ہو کے رہ گیا ہوتا' اس کی تخلیقی لگن کو محض اس بات ہی سے تسکین حاصل نہ ہو سکتی کہ وہ اپنے آپ کو آندھی' بارش' گرمی یا سردی سے بچالے۔ وہ تو ماحول ہے جسے انسان کی ضروریات اور روز افزوں خواہشات کے مطابق ڈھلنا ہے' زندگی کا اصل مزا اس بات میں ہے کہ فطرت کی مرئی اور غیر مرئی قوتوں کو نت نئے سانچے میں ڈھالا جائے' ان قوتوں کی غلامی تو صرف جینا ہے زندگی نہیں :

حدیث بے خبر آن است با زمانہ بساز

زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

اقبال ہی کہتے ہیں :

گفتند جہان ما آیا بتو می سازد؟

گفتم کہ نمی سازد' گفتند کہ برہم زن!

(جاوید نامہ' ک' ص ۷۵۵)

وہ انسن کی ذات میں داخلی اور خارجی دونوں طرح کے انقلابات برپا کرنے کی تلقین کرتے ہیں :

در شکن آن را کہ ناید ساز گار
از ضمیر خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہان دیگراں

(جاوید نامہ ' ک ' ص ۷۷۹)

ہر وہ شے جو تمہیں سازگار نہیں' برباد کر دو اور اپنے آپ سے اک نئی دنیا بناؤ' بندۂ آزاد پر دوسروں کی دنیا میں جینا گراں گزرتا ہے۔

اقبال صرف عینیت پرست ہی نہیں' وہ ابتدائے آفرینش سے انسان کی ترقی پر نظر ڈالتے ہیں اور بڑی ٹھوس تجاویز پیش کرتے ہیں' وہ ناقابل تردید بدیہی باتیں پیش کرتے ہیں' تاریخی واقعات کے حوالے دیتے ہیں اور اپنے قاری کو وہ حوصلہ اور وہ اعتماد عطا کرتے ہیں جو مقدرات کے حصول کے لئے ضروری ہے' وہ بڑے سیدھے سادے طریق پر انسان سے مخاطب ہوتے ہیں:

از طریق زادن اے مرد نکوے
آمدی اندر جہان چار سوے

ھم بروں جستن بزادن می تواں
بند ھا از خود کشادن می تواں

لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است
داند آں مردی کہ او صاحب دل است

آں ز مجبوری است ایں از اختیار
آں نہاں در پردۂ ھا ایں آشکار

آں سکون و سیر اندر کائنات
ایں سراپا سیر بیروں از جہات

آں یکی محتاجی روز و شب است
واں دگر روز و شب او را مرکب است

زادن طفل از شکست اشکم است
زادن مرد از شکست عالم است

جان بیداری چو زاید در بدن
لرزه ها افتد در ایں دیر کہن

(جاوید نامہ' ک' ص ۶۰۹)

وہ ان اقوام شرق کو اک جاودانی درس دینے کے لئے تاریخ کے اوراق الٹتے ہیں جن کے پرشکوہ ماضی کے نقوش صدیوں کے غیر ملکی استیلاء کی بنا پر دھندلے پڑ چکے ہیں:

چیست تاریخ ای ز خود بیگانہ
داستانی ؟ قصہ؟ افسانہ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند
آشنائی کار و مرد رہ کند
ھم چو خنجر بر فسانت می زند
باز بر روی جہانت می زند
شعلہ افسردہ در سوزش نگر
دوش در آغوش امروزش نگر
شمع او بخت امم را کوکب است
روشن از وی امشب و ھم دیشب است
چشم پر کاری کہ بیند رفتہ را
پیش تو باز آفریند رفتہ را
سر زند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو
مشکن از خواھی حیات لازوال
رشتہ ماضی ز استقبال و حال

(رموز بیخودی' ک' ص ۱۴۷' ۱۴۸)

مردہ دلوں کو زندہ کرنے اور تمام کمزوریوں' روکاوٹوں اور مادی مشکلات کے باوصف انہیں آمادۂ وغا کرنے کے لئے اقبال تاریخ اسلام سے روح پرور مثالیں پیش کرتے ہیں:

عشق با نان جویں خیبر کشاد
عشق در اندام مہ چاکی نہاد

کلہ نمرود بی ضربی شکست
لشکر فرعون بی حربی شکست

ای مثال مردہ در صندوق گور
می تواں برخاستن بی بانگ صور

بر مکان و بر زماں اسوار شو
فارغ از پیچاک ایں زنار شو

(جاوید نامہ، ک، ص ۶۱۰، ۶۱۱)

اقوام شرق کے مابین مایوسی اور بے ہمتی کی کھسر پھسر میں اپنی آواز بلند کرتے ہوئے اقبال نے انہیں تقدیر انسانی سے آگاہ کیا، انہوں نے ان کی اپنی کامیابیوں کا خصوصیت سے ذکر کیا اور انہیں ترقی اور خوشحالی کا یقین دلایا لیکن لوگوں کو حقیقت کا سامنا کرانے کے لئے بہت سے بتوں کو پاش پاش کرنا ان کے لئے لازم تھا، قوم کی زندگی پر غلط اقدار اور معیار حاوی تھے، برسوں کی غلامی نے ان کی بصیرت چھین لی تھی، بے عملی اور بے ہمتی نے ان کے دلوں میں ایمان کو ختم کر دیا تھا، مغرب کی بڑھتی ہوئی اور حاوی مادیت ان پر یوں سایہ فگن ہو گئی تھی کہ مذہبی رہنماؤں نے بھی پیغامات الٰہی کی ایسی تاویلیں پیش کرنا شروع کر دی تھیں جو شہنشاہیت پسند حکمرانوں کی خواہشات اور احکام کے مطابق تھیں اور جن کا مقصد اس کے سوا کچھ اور نہ تھا کہ لوگ اپنی پر سکون اور خوش آئند جہالت میں پڑے رہیں اور بھیڑ بکریوں کی طرح ان کی خدمت کرتے رہیں۔

اقبال نے ان غیر ملکی شہنشاہیت پسندوں پر بڑی سخت نکتہ چینی کی اور ان کی تدبیر مملکت کی شیطانی چالوں کو بے نقاب کر دیا، وہ اپنی مثنوی 'پس چہ باید کرد' میں کہتے ہیں:

مکتب از تدبیر او گیرد نظام
تا بکام خواجہ اندیشد غلام

شیخ ملت با حدیث دل نشیں
بر مراد او کند تجدید دیں

(پس چہ باید کرد، ک، ص ۸۱۱)

انہوں نے بڑے موثر پیرائے میں مغرب کے حلال و حرام کے تصور پر اعتراضات وارد کئے ہیں :

تا ندانی نکتہ اکل حلال
بر جماعت زیستن گردد وبال
آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست
چشم او ینظر بنوراللہ نیست
او نداند از حلال و از حرام
حکمتش خام است و کارش ناتمام
امتی بر امتی دیگر چرد
دانہ ایں می کارد حاصل آں برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است
از تن شاں جاں ربودن حکمت است
تا تہ و بالا نہ گردد ایں نظام
دانش و تہذیب و دیں سودای خام

(ایضاً' ص ۸۲۶)

پہلی جنگ عظیم کے بعد مغربی اقوام کی قائم کردہ جمعیت اقوام کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ یہ تو کمزور اقوام کو لوٹنے کے لئے مغربی اقوام کا پر امن ذریعہ ہے' ان کی رائے یہ تھی :

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدی چند
بہر تقسیم قبور انجمنی ساختہ اند

(پیام مشرق' ک' ص ۳۶۳)

مگر 'پس چہ باید کرد' میں انہوں نے ان شہنشاہت پسندوں کی شرانگیز پالیسی کو بے نقاب کر ڈالا ہے :

سلطنت را جامع اقوام گفت
کار خود را پختہ کرد و خام گفت
در فضائش بال و پر نتواں کشود
با کلیدش' ہیچ در نتواں کشود

گفت با مرغ قفس "ای دردمند
آشیاں در خانہ صیاد بند
ھر کہ سازد آشیاں در دشت و مرغ
او نباشد ایمن از شاہین و چرغ"
از فسونش مرغ زیرک دانہ مست
نالہ ھا اندر گلوی خود شکست
الحذر از گرمی گفتار او
الحذر از حرف پہلو دار او
چشم ھا از سرمہ اش بے نور تر
بندۂ مجبور ازو مجبور تر
از خودی غافل نگردد مرد حر
حفظ خود کن حب افیونش مخور
دامن او را گرفتن ابلہی است
سینہ او از دل روشن تہی است
آہ از قومی کہ چشم از خویش بست
دل بہ غیراللہ داد' از خود گسست

(پس چہ باید کرد' ک' ص ۸۳۱' ۸۳۲)

اسی قدر تندی سے وہ مغرب کے مادیت پرستانہ خیالات پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور یوں ان پردوں کو پارہ پارہ کر دیتے ہیں جو مشرق کی آنکھوں پر پڑے ہوئے تھے۔ 'خطاب بہ دانایان فرنگ' میں وہ کہتے ہیں:

از من ای باد صبا گوئی بہ دانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است

چشم جز رنگ گل و لالہ نہ بیند' ورنہ
آن چہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر است

عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب اینست کہ بیمار تو بیمار تر است

دانش اندوختہ' دل ز کف انداختہ
آہ زاں نقد گرانمایہ کہ در باختہ

(پیام مشرق' ک' ص ۲۵۷' ۳۵۸)

وہ اقوام شرق کو بتاتے ہیں کہ علم و دانش اقوام غرب ہی کا اجارہ نہیں' یہ تو لذت ایجاد و جستجو کا ثمرہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنسی علوم و افکار بہت حد تک مسلمان مفکرین کے مرہون منت ہیں:

حکمت اشیاء فرنگی زاد نیست
اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است
این گہر از دست ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پا پر کشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشہ اسلاف ماست
باز صیدش کن کہ او از قاف ماست

(مسافر' ک' ص ۸۸۰)

لیکن جب وہ مشرق کو یہ تلقین کرتے ہیں کہ مغرب سے علوم حاصل کریں تو اس کے ساتھ ہی ساتھ ہمیں اندھی تقلید کے خطرات سے بھی متنبہ کرتے جاتے ہیں۔ خاص طور پر وہ ہمیں مغربی تہذیب کی ظاہریت سے خبردار رہنے کو کہتے ہیں' وہ یہ چاہتے ہیں کہ ہم مفید چیزیں حاصل کریں اور باقی ترک کر دیں۔ 'جاوید نامہ' میں انہوں نے مغربی تہذیب کے ان دونوں پہلوؤں کا بڑی خوبصورتی سے جائزہ لیا ہے' وہ ہمیں جدید بننے کی تلقین کرتے ہیں لیکن یہ بھی چاہتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو اور اپنی اخلاقی اور تہذیبی اقدار کو کھو نہ بیٹھیں:

شرق را از خود برد تقلید غرب
باید ایں اقوام را تنقید غرب
قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نی ز رقص دختران بی حجاب

محکمی او را نہ از لادینی است
نی فروغش از خط لاطینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

(جاوید نامہ، ک، ص ۷۶۶)

علم اشیاء داد مغرب را فروغ
حکمت او ماست می بندد ز دوغ
علم اشیاء علم الاسماستی
ہم عصا و ہم ید بیضاستی

(پیام مشرق، ک، ص ۱۸۹)

علم و فن را اے جوان شوخ و شنگ
مغز می باید نہ ملبوس فرنگ
اندرین رہ جز نگہ مطلوب نیست
این کلہ یا آں کلہ مطلوب نیست
فکر چالاکی اگر داری بس است
طبع دراکی اگر داری بس است
گر کسی شبہا خورد دود چراغ
گیرد از علم و فن و حکمت سراغ
ملک معنی کس حد او را نہ بست
بی جہاد پیہمی ناید بدست
بندۂ افرنگ از ذوق نمود
می برد از غربیاں رقص و سرود
از تن آسانی بگیرد سہل را
فطرت او در پذیرد سہل را
سہل را جستن دریں دیر کہن
ایں دلیل آں کہ جاں رفت از بدن

(جاوید نامہ، ک، ص ۷۶۶، ۷۶۷)

انہیں اس بات کا علم تھا کہ مشرقی اقوام کی آنکھیں مغرب کی ظاہری چمک دمک سے چندھیا گئی ہیں اور ان میں درست و نادرست کی تمیز کا سلیقہ باقی نہیں رہا۔ ان کا اصرار تھا کہ مغرب کی ظاہری اور باطنی زندگی کا قریب سے مشاہدہ کیا جائے اور ہم بذات خود ان کی مادی خوشحالی اور ذہنی و سائنسی ترقی کی وجوہات معلوم کریں۔ انہوں نے مشرق کو اس کے خواب غفلت سے بڑی سختی سے جھنجھوڑا اور صرف ایک ہی بنیادی صداقت پر زور دیا کہ علم اشیاء ہی مادی اور روحانی ترقی کی راہ میں صحیح راہنما بن سکتا ہے۔ وہ راتوں کو چراغ کی روشنی میں کام کرنے کی تلقین کر کے، ہمیں غلط اقدار کی کھائیوں اور مغرب سے نمودار ہونے والی روشنی کی چندھیا دینے والی چمک دمک سے خبردار کرتے ہیں۔

شعر اور فنون لطیفہ:

ان کی بغاوت کا ایک اور اہم پہلو ان کی وہ تنقید و مذمت ہے جو انہوں نے فنون لطیفہ اور شاعری کے بارے میں بعض جدید نظریات پر کی ہے۔ وہ برسوں کے داخلی اور خارجی تجربات کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ انسان کی صرف وہی سرگرمیاں 'خیر' کہلانے کی مستحق ہیں جو عام بہبود میں اضافے کا باعث ہوں۔ اقبال کے نزدیک فن کا مقصد انحراف یا ابتذال پیدا کرنا نہیں بلکہ حسن کو حسین تر بنا کر انسان کی تخلیقی طاقتوں کو اور زور بخشنا ہے۔ وہ فن برائے فن کے قائل نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ فن یا انسانی شخصیت کی کوئی بھی تخلیقی تطلیل ہمیشہ اپنے سے ماوراء کسی مقصد تک لے جاتی ہے۔ وہ خود بھی اس بات پر نازاں ہیں کہ انہوں نے محض قافیے، ردیف اور بحر کا لطف اٹھانے کے لئے یا کسی اور ہوائی بات کا مزا حاصل کرنے کے لئے شعر نہیں کہے بلکہ اس طرح انہوں نے روح انسانی کے راز ہائے سربستہ بے نقاب کر دیئے ہیں:

کشودم از رخ معنی نقابی
بدست ذرہ دادم آفتابی

(گلشن راز جدید، ک، ص ۵۳۸)

ان کے نزدیک فن وہ وسیلہ ہے جس سے زندگی کو معمولی سے بلند سطح پر لے جایا سکتا ہے نہ کہ اس ذریعے زندگی سے تعلق خاطر ہی ختم ہو جائے، فن بالواسطہ یا بلاواسطہ زندگی کی حمایت کا نام ہے، اس سے فرار کا نہیں۔ اقبال کے زمانے میں شاعری غیر صحت مندانہ راہوں کو اختیار کر چکی تھی جو زندگی کی اخلاقی اقدار سے بہت دور اور بہت پستی تک لے جاتی تھیں۔ اقبال نے اس صورت حال کا بے باکی سے سامنا کیا، انہوں نے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کے

لئے فلسفیانہ یا مابعد الطبیعاتی موشگافیوں کا سہارا نہیں لیا' انہوں نے پڑتے ہی شاعر کو مخاطب کیا:

ای میان کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن
ھر چہ باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابان طلب ما را دلیل
نقش او محکم نشیند در دنت
آرزو ھا آفریند در دلت
سینہ شاعر تجلی زار حسن
خیزد از سینائی او انوار حسن
از نگاھش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون او محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموخت است
غازہ اش رخسار گل افروخت است
سوز او اندر دل پروانہ ھا
عشق را رنگین از افسانہ ھا
فکر او با ماہ و انجم ھم نشیں
زشت را نا آشنا خوب آفریں
خضر و در ظلمات او آب حیات
زندہ تر از آب چشمش کائنات

(اسرار خودی' ک' ص ۳۵ ـ ۳۸)

اقبال کے نزدیک وہ شاعر جو خیالی اقدار کا قائل ہو اور یوں معلوم ہوتا ہو کہ وہ زندگی سے فرار کر کے ایک غلط قسم کا سکون حاصل کرنا چاہتا ہے' جسم انسانی میں عضو مریض ہے جس کا یا تو علاج کرنا چاہیے یا اسے کاٹ دینا چاہیے' وہ اس قوم پر اظہار افسوس کرتے ہیں جس پر فراریت پسند شاعر چھائے ہوئے ہوں:

وای قومی کز اجل گیرد برات
شاعرش وا بوسد از ذوق حیات

خوش نماید زشت را آئینہ اش
در جگر صد نشتر از نوشینہ اش
بوسہ او تازگی از گل برد
ذوق پرواز از دل بلبل برد
سست اعصاب تو از افیون او
زندگانی قیمت مضمون او
می رباید ذوق رعنائی ز سرو
جرہ شاہین از دم سردش تدرو
ماهی و از سینہ تا سر آدم است
چون بنات آشیاں اندر یم است
از نوا بر ناخدا افسوں زند
کشتی اش در قعر دریا افگند
نغمہ ھائش از دلت وزدد ثبات
مرگ را از سحر او دانی حیات
چوں زیاں پیرایہ بندد سود را
می کند مذموم ھر محمود را
در یم اندیشہ اندازد ترا
از عمل بیگانہ می سازد ترا
از خم و مینا و جامش الحذر
از مئی آئینہ فامش الحذر

(اسرار خودی، ک - ص ۳۶، ۳۷)

غالباً "اقبال ان فراری اور علامتی رجحانات کو صحیح معنوں میں نہیں دیکھ پائے ہوں گے جن کے بعض حلقے بڑے قائل ہیں مگر ان کی تنبیہ بڑی بر وقت تھی اور اس نے اپنے ملک میں فن شعر پر بڑا اثر ڈالا ہو گا۔ بہر حال اب وہ وقت آگیا ہے کہ مشرق کے شعراء اور اقوام کو ان کے پیغام سے از سر نو آگاہ کیا جائے تاکہ وہ تخلیق شعر کے بظاہر آسان طریقوں سے بچیں جو اس کے سوا کسی قسم کی مقصد براری نہیں کرتے کہ وہ ہماری اس پود کے ذہن میں کلبلاتے ہوئے ابتذال اور مولفات کے اظہار کا ذریعہ بنیں جو علم اور لاعلمی کے درمیان

جکڑی ہوئی ہے اور اس کوشش میں مصروف ہے کہ اپنے اردگرد دیواریں بلند کر کے ایک پرسکون گوشہ گمنامی میں پڑی اونگتی رہے، لازم ہے کہ یہ بات پھر ان کے کانوں تک پہنچائیں:

ای میان کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

(اسرار خودی، ۳۸)

جبریت کے خلاف بغاوت:

اقبال نے ان لوگوں کو رکنے کے لئے آواز دی جو ایک ایسی نوشتہ ازل تقدیر کی طاقت کے زیر اثر کہیں کے کہیں جا رہے تھے جو محض ان کے ذہنوں کی پیداوار تھی اور جسے انہوں نے خود اپنے آپ پر حاوی کر رکھا تھا۔ انہوں نے اپنے قاری کو باصرار کہا کہ وہ اپنے کانوں اور اپنے دلوں کو اس ودائے مسکن سے بچائیں:

کہ بر من و تو در اختیار نکشاد است

مشرق میں اور خصوصاً مسلمانوں میں زندگی کے اس قدری نظریے نے کشاکش اور جدوجہد کے جذبے کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ اقبال نے ان جبری خیالات پر بڑی سخت نکتہ چینی کی جو ہمارے ادب اور افکار پر عموماً مسلط ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ انسان کا ارادہ اور عمل ہی اس کی زندگی کا راستہ معین کرتے ہیں۔ اقبال نے مسئلہ تقدیر پر جس طرح رائے زنی کی ہے، وہ بڑی معتدل اور حوصلہ افزا ہے، وہ فرماتے ہیں:

معنی تقدیر کم فہمیدۂ
نی خودی را نی خدا را دیدۂ
مرد مومن باخدا دارد نیاز
با تو ما سازیم و تو با ما بساز،
عزم او خلاق تقدیر حق است
روز ہیجا تیر او تیر حق است

(جاوید نامہ، ک۔ ص ۱۰۷)

وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی۔ قرآن مجید)

اقبال کو اس بات کا رنج ہے کہ انسان نے اس عقیدے کی بنا پر کہ مشیت ایزدی نے ہر شے پہلے ہی سے معین کر رکھی ہے، اپنے آپ پر بھروسہ کرنا چھوڑ دیا ہے:

ارضیاں نقد خودی در باختند
نکتہ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بحرفی مضمر است
تو اگر دیگر شوی، او دیگر است

(ایضاً، ص ۶۹۵)

اور اقبال کے نزدیک اگر تقدیر کی راہ ہمارے مناسب حال نہ ہو تو یہ شیوۂ مردانگی نہیں کہ ہم اس پر گھسٹتے ہوئے چلے جائیں۔ زندگی کا ایسا رشتہ جو انسانی ترقی کی راہ میں حائل ہو لازماً بدل دینا چاہیے، تقدیر ازل کا انسانی اداروں، اعمال اور عزم سے الگ کوئی وجود نہیں اور اسے ہماری قوت ارادی ہی معین کرتی ہے۔ انسان کے تخلیقی اعمال کی نہ تو کوئی حد ہے اور نہ کوئی خاص طبیعت، اس کی تقدیر اس کی اپنی داخلی فعالیت اور خارج کی دنیا میں اس کے اعمال سے منسلک ہے۔ اقبال نے روزمرہ کی زبان میں تصور تقدیر کی لطیف و دقیق باتوں کو جو بظاہر ناقابل اظہار دکھائی دیتی ہیں، قالب اظہار بخشا ہے اور ان کی قوت متخیلہ نے انہیں اس قابل بنایا ہے کہ وہ ان برسوں پرانے مابعد الطبیعیاتی افکار کو موثر اور بدیہی پیرائے میں بیان کر سکیں:

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکم تقدیر دگر

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست
زانکہ تقدیرات حق لا انتہاست

(ایضاً، ص ۶۹۵)

اقبال انسان کو اس کی ان ذمہ داریوں کا احساس دلاتے ہیں جو اس پر راستہ انتخاب کرنے اور کامیابیوں سے ہم کنار ہونے کے سلسلے میں عائد ہوتی ہیں اور یوں اسے وقت کے دہانے میں بہتی ہوئی اک بے بادباں کی کشتی پر سوار مجبور مخلوق کی حیثیت سے اسے اشہب زمان و مکان کی شہسواری کا مرتبہ عطا کرتے ہیں:

نائب۔ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمران بودن خوش است

(اسرار خودی، ک، ص ۴۴)

اقبال اپنے قارئین کے دلوں کو ذوق خطر سے آشنا کرانا چاہتے ہیں اور ان کا طریقہ ترغیب بڑا

موثر ہے:

بہ کیش زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بہ کعبہ نکردم کہ راہ بی خطر است

(پیام مشرق، ک، ص ۳۱۷)

'پیغام مشرق' کی ایک رباعی میں کہتے ہیں:

عجم بحریست ناپیدا کناری
کہ در وی گوھر الماس رنگ است

ولیکن من نہ رانم کشتی خویش
بدریائی کہ موجش بی نہنگ است

(ایضاً، ص ۲۴۴)

ایک رباعی میں کہتے ہیں:

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا
نوائی زندگانی نرم خیز است

بدریا غلط و با موجش در آویز
حیات جاوداں اندر ستیز است (ایضاً ۲۱۵)

خدا اور انسان:

انسان کو اپنی تخلیقی طاقتوں کا صرف شعور ہی نہیں بلکہ وہ ان پر نازاں بھی ہے۔ اس نے آب و گل کو نئے قالب بخشے ہیں، اس نے انتشار سے ترتیب کو وجود دیا ہے، اس بے رونق پہاڑوں، بنجر میدانوں اور خوفناک جنگلوں کو زندگی اور حسن سے آگاہ کیا ہے، انسان اپنے آپ کو قدرت الٰہی کا تکملہ قرار دیتا ہے محض ماحول کے ہاتھ میں کا کھلونا ہی نہیں سمجھتا۔

خدا:

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی

من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

(پیام مشرق' ک - ص ۲۸۴)

اور یہ شعر کس قدر روح پرور ہے:

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

(زبور عجم' ک' ص ۵۲۷)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کلام کے اس مختصر سے جائزے کا اختتام انسان کے اولین اور آخریں مسئلے پر ہو جو وجود انسانی اور خدا سے اس کے تعلق کے بارے میں ہے' اپنی فلسفیانہ اہمیت کے علاوہ یہ اقبال کی اثر آفریں قوت اظہار و اختیار و ایجاد اور انسان کی منزل آخریں کے بارے میں اقبال کے ایمان کا ایک عمدہ نمونہ ہے' وہ خدا سے یہ سوال کرتے ہیں:

من کیم؟ تو کیستی؟ عالم کجا است؟
درمیان ما و تو دوری چراست؟

من چرا در بند تقدیرم؟ بگوے
تو نہ میری من چرا میرم؟ بگوے

(جاوید نامہ' ک' ص ۷۸۱)

اور یہ دو شعر جن میں خدا کا جواب موجود ہے، انسانی ایغو اور اس کی منزل مقصود کے بارے میں اقبال کے تصور کا لب لباب پیش کرتے ہیں:

بودہ اندر جہان چار سو
ھر کہ گنجد اندر و میرد درو

زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن

باز بینی من کیم تو کیستی!
در جہاں چوں مردی و چوں زیستی!

(ایضاً، ص ۷۸۲)

"IQBAL'S REVOLT."

Dr. Miss Kazimi

(IQBAL, July, 1954)