فکرِ اقبال

فکرِ اقبال

(مقالات ۔ حیدرآباد سیمینار)

مرتّبین

ڈاکٹر عالم خوندمیری

ڈاکٹر مغنی تبسّم

ناشر

کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی حیدرآباد

جملہ حقوق محفوظ

پہلا ایڈیشن .... جنوری ۱۹۷۷ء

تعدادِ اشاعت .... ایک ہزار

قیمت .... ۱۵ روپے

کتابت .... محمد غالب
عابد حسین

طباعت .... سیاست آفسٹ پریس حیدرآباد

ملنے کا پتہ

آندھرا پردیش اردو اکیڈمی

(سیف آباد - حیدرآباد-۴ ..... ۵۱۱-ب)

مشمولات

پیش لفظ	ڈاکٹر مغنی تبسم	۱

(پیش رس)

خطبۂ استقبالیہ	جناب ابراہیم علی انصاری	۸
خطبۂ افتتاحیہ	جناب درگا پرشاد دھر	۱۲

(فکرِ اقبال کے چند پہلو)

جاوید نامہ — ایک تعارف	جگن ناتھ آزاد	۱۸
اقبال کی "مسجدِ قرطبہ"	عمیق حنفی	۳۲
اقبال اور فرنگی	علی سردار جعفری	۵۸
اقبال کا نظریۂ وجدان	پروفیسر اسلوب احمد انصاری	۹۳
اقبال اور مغربی فکر	ڈاکٹر وحید اختر	۱۰۰
علامہ اقبال، ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں	ڈاکٹر راج بہادر گوڑ	۱۲۵
فکرِ اقبال کا ابہام	ڈاکٹر سید وحید الدین	۱۵۸
اقبال کے تصورِ عشق کی قلبِ ماہیت	گربچن سنگھ طالب	۱۷۴
علامہ اقبال کا نظریۂ اجتہاد	مولانا سعید احمد اکبرآبادی	۱۹۰
اقبال کا نصب العین انسان۔ مردِ مومن	ڈاکٹر غلام عمر خاں	۲۱۹
اقبال۔ مذہب اور سائنس	ڈاکٹر محمد حسن	۲۳۶
انسان کی تقدیر اور وقت اقبال کی نظر میں	ڈاکٹر عالم خوندمیری	۲۴۸

پیش لفظ

زیرِ نظر کتاب ان مقالوں پر مشتمل ہے جو کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی کی جانب سے منعقدہ پہلے اقبال سمینار (حیدرآباد) میں پڑھے گئے تھے۔ اس سمینار کو فکرِ اقبال کے مطالعے کے لیے مخصوص کیا گیا تھا۔ بعض مقالے جو اشاعت کے لیے وصول نہیں ہوئے اس کتاب میں شامل نہیں کیے جا سکے۔

اقبال کی شخصیت، فکر اور فن پر گذشتہ چار دہائیوں میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور بظاہر ان موضوعات پر مزید تحقیق و تنقید کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ لیکن حقیقتِ حال اس کے برعکس ہے۔ اقبال جتنے بڑے مفکر ہیں اتنے ہی عظیم شاعر بھی ہیں۔ اقبال کا مطالعہ اس بات کا متقاضی ہے کہ ان کے فلسفے اور شاعری کے اس بنیادی آہنگ کی تلاش کی جائے جس سے ان کی شخصیت عبارت ہے۔ تا حال ہماری تحقیقی اور تنقیدی مساعی اس آہنگ کو پوری طرح گرفت میں لانے سے قاصر رہی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مطالعۂ اقبال میں بالعموم چند مخصوص اور متعیّن نظریوں اور نقاطِ نظر ہی کو کام میں لایا جاتا رہا ہے جب کہ ضرورت اس امر کی ہے کہ وہ طریق دریافت کیا جائے جس سے ان لسانی تشکیلات کی مکمل تفہیم و تحسین ممکن ہو جنھیں اقبال نے اپنے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔

اس کتاب میں شامل مقالوں میں اقبال کی فکر کے چند نئے گوشوں کو بے نقاب کیا گیا ہے، بعض متنازع فیہ مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور چند نئے سوال اٹھائے گئے ہیں جن کا تعلق اقبال کے خیالات کے ظاہری تضاد اور ابہام سے ہے۔

پروفیسر وحید الدّین نے فکرِ اقبال کے ابہام کا ایک سبب یہ بتایا ہے کہ اقبال نے شاعری کو فلسفیانہ فکر کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انھوں نے بعض

اسلامی اصطلاحات کو ان کے متبادل مغربی اصطلاحوں کے مفہوم میں استعمال کیا ہے جب کہ وہ جداگانہ تاریخی اور نفسیاتی تلازمے رکھتی ہیں۔ اس کے علاوہ خود اقبال کی فکر میں بعض تضادات محسوس ہوتے ہیں مثلاً وہ ایک طرف وحدت الوجود کے تصور کی مخالفت کرتے ہیں دوسری طرف انائے حقیقی کو نیچر میں جاری وساری تصور کرتے ہیں اور خدا کی ماورائیت کے قائل نظر نہیں آتے۔ وہ ابن عربی کے خیالات کو الحاد سے تعبیر کرتے ہیں لیکن جب دہر کو خدا قرار دیتے تو ابنِ عربی کی سند پیش کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں افلاطون اور حافظ پر اقبال کی تنقید اعتدال سے تجاوز کر گئی ہے۔ رومی کو اقبال اپنا پیر اور رہنما مانتے ہیں لیکن دونوں کے نظریات میں اتنا اتحاد نظر نہیں آتا۔

اقبال پر بالعموم یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے عقل پر عشق اور سائنس پر مذہب کو ترجیح دے کر عقلیت پسندی کی راہ سے انحراف کرتے ہوئے ایک عینیت پسندانہ رومانی رویہ اختیار کیا۔ اسی وجہ سے وہ اشتراکیت کو پوری طرح قبول نہیں کر سکے۔ ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کے مقالے سے اس اعتراض کی تائید ہوتی ہے۔ انھوں نے اقبال کی فکر کے تاریخی اور سماجی پس منظر کا جائزہ لیتے ہوئے اس کا رشتہ تجدد پسندی کی اس روایت سے جوڑا ہے جس کی داغ بیل شاہ ولی اللہ نے ڈالی تھی اور جسے سر سید احمد خاں نے ایک نیا رخ دیا تھا۔ سرمایہ داری کی مخالفت کے باوجود اپنی شدید مذہب پرستی کی وجہ سے وہ سوشلزم کو قبول نہ کر سکے۔ انھوں نے طبقاتی تضادات کو نظر انداز کرتے ہوئے محض ایک مذہب سے وابستہ ہونے کی بنیاد پر ساری دنیا کے مسلمانوں کے مفادات کو مشترک تصور کر لیا۔ ڈاکٹر محمد حسن نے بھی اپنے مقالے میں اقبال کے اس فکری رجحان کا تجزیہ کیا ہے۔ انھوں نے بتایا کہ اقبال نے جس عہد میں آنکھ کھولی وہ یورپ میں سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی کا دور تھا لیکن یہ ترقی سامراجیت کے لیے مشرق کے پس ماندہ ملکوں کے استحصال اور منافع خوری کا ذریعہ بن گئی تھی۔ انیسویں صدی کے ہیومنزم نے جو اعلیٰ انسانی آدرش دیے تھے بیسویں صدی میں سرمایہ دارانہ نظام سے وابستہ جمہوریت نے ان کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندستان میں

دانشوروں کا ایک طبقہ حکمران قوم کے مقابل اپنا سر اونچا رکھنے کے لیے ماضی کی تہذیبی اور فکری عظمت کا سہارا لیے رہا تھا۔ اقبال کی نظر میں عظمتِ رفتہ کے ساتھ حال کی مظلومی و محکومی بھی تھی اور وہ قوموں کے عروج وزوال کا راز جہد للبقا میں دیکھ رہے تھے۔ یورپ مادّی ترقی کے ساتھ روحانی اور مذہبی اقدار سے بے گانہ ہو گیا تھا۔ ٹکنالوجی کی ترقی اجارہ داروں کی منافع اندوزی کا وسیلہ بن گئی تھی۔ اس کے نتیجے میں یورپ صنعتی، اقتصادی اور فکری بحران کا شکار ہو گیا تھا۔ ان حالات میں اقبال نے محسوس کیا کہ ایشیا جدید علوم کی تحصیل کے ساتھ اپنی روحانی اور مذہبی تشکیلِ جدید کے ذریعے یورپ پر برتری حاصل کر سکتا ہے۔ وہ سائنس اور مذہب کے امتزاج سے ایسے فردِ کامل کی تخلیق چاہتے تھے جو انسانی ارتقا کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے۔ اپنی عینیت پسندی کی وجہ سے وہ تاریخی قوتوں کا صحیح اندازہ نہیں لگا سکے ورنہ اشتراکی نظام میں وہ امید پوشیدہ تھی جس کی تلاش وہ ماورائیت اور مذہب میں کر رہے تھے۔ ڈاکٹر وحید اختر نے مغربی مفکرین کے نظریات سے اقبال کے خیالات کا موازنہ کرتے ہوئے بحیثیت مفکر ان کے حقیقی موقف کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے خیال میں اقبال نے مشرقی اور مغربی افکار کا ناقدانہ جائزہ لے کر ان کے تناقض کو رفع کرتے ہوئے ایک نیا نظامِ فکر دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اقبال کی تنقیدِ عقل سے یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ وہ عقل اور علم کے منکر ہیں جب کہ انھوں نے صرف عقل اور وجدان کی دوئی سے انکار کیا ہے۔ ان کے نزدیک وجدان عقل کی اعلیٰ ترین شکل ہے۔ اقبال علم اور عمل کی وحدت کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ علم اور عمل کی دوئی اور نری تعقل پسندی نے یورپ کو اخلاقی انحطاط کا شکار بنا دیا تھا۔ اقبال نے معاشرے کی صحت و ترقی کے لیے فرد کی آزادی اور انفرادیت پر زور دیا۔ وہ اشتراکیت کے خلاف نہیں تھے۔ اس نظریے کی تاریخی جبریت اور عمل ارتقا کی مادّی توجیہ ان کے لیے قابلِ قبول نہ تھی ورنہ ان کا خیال تھا کہ اگر اشتراکیت خدا پر ایمان لے آئے تو اس کا لایا ہوا انقلاب اسلام کے اصولوں کے عین مطابق ہوگا۔ اپنے مقالے "اقبال اور فرنگی" میں علی سردار جعفری نے فرنگی کی اصطلاح کی توضیح کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اقبال نے:

فرنگ، مغرب اور یورپ کے الفاظ ایک ہی معنوں میں استعمال کیے ہیں اور ان سے وہ ممالک مراد ہیں "جن میں صنعتی انقلاب کے بعد سرمایہ داری نظام اپنی ترقی کی آخری منزل یعنی سامراج تک پہنچ گیا تھا۔" اقبال جہاں فرنگی شاعروں اور فلسفیوں سے متاثر ہے وہیں فرنگی نظامِ معیشت اور سیاست کو ہدفِ تنقید بنایا وہ سامراجیت کے تحت دشمن اور اشتراکیت کے حامی تھے۔ فرنگ (مغرب اور یورپ) کی اصطلاح اقبال کی شاعری میں روحانی اور انسانی قدروں سے عاری مادی ترقی، سامراجیت اور سرمایہ دارانہ استحصال کی علامت بن کر ابھرتی ہے جس کے جواب میں انھوں نے مشرق کو ایک نئی سیاسی بیداری اور ابھرتے ہوئے شعور کی علامت بنا کر پیش کیا ہے۔

پروفیسر اسلوب احمد انصاری، پروفیسر گربچن سنگھ طالب اور ڈاکٹر غلام عمر خاں کے مقالے اقبال کی فکر کے بعض اساسی تصورات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ پروفیسر اسلوب احمد انصاری کے مقالے کا موضوع اقبال کا نظریۂ وجدان ہے۔ انھوں نے اقبال اور برگساں کے نظریات کا موازنہ کرتے ہوئے دونوں کی مماثلتوں اور اختلافات کا جائزہ لیا ہے۔ برگساں، وجدان کو عقل سے الگ قوت تصور کرتا ہے۔ اس نے مجرد عقل اور مادے کو ہمسر قرار دیا ہے۔ عقل میکانکیت کی طرف لے جاتی ہے اور وجدان تخلیقیت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال 'عقل' اور وجدان کی دوئی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وجدان کو عقل کی ترقی یافتہ شکل قرار دیتے ہیں جو علم بالحواس کے برخلاف چشم زدن میں کل حقیقت کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ وجدانی یا باطنی تجربہ بلا واسطہ غیر انتقال پذیر اور ناقابلِ تجزیہ ہوتا ہے۔ برگساں حقیقت یا دورانِ خالص کو نفس کی تخلیق سے مقدم مانتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک انائے مطلق کو زمانِ خالص پر تقدم حاصل ہے۔ اقبال نے شاعری میں وجدان کی متبادل اصطلاح "عشق" استعمال کی ہے۔ وجدان یا عشق کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ انائے مطلق کا ادراک کرے اور اس میں مدغم ہوئے بغیر اس کے آئینے میں اپنے خدوخال کو ڈھالنے کی کوشش بھی کرے۔" پروفیسر گربچن سنگھ طالب نے مشرقی ادبیات میں عشق کے تصور کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا ہے کہ اقبال کی شاعری کے آخری دوروں میں کس طرح یہ اصطلاح

ایک نئے مفہوم کی حامل بن گئی۔ عربی زبان میں عشق کی اصطلاح فلسفے میں رائج ہوئی تو اس کا مفہوم حسی لذت کے بجائے کائنات میں اپنے ہم جنس سے ملاپ کی روحانی خواہش قرار پایا۔ آگے چل کر تصوف نے اسے اور بھی گہرے معانی عطا کیے۔ اقبال کے تصورِ خودی نے انسان اور خدا کے اس ربط کو بالکل بدل دیا جو تصوف کے مطابق قطرے اور دریا سے مماثلت رکھتا تھا۔ اسی کے ساتھ اقبال کے ہاں عشق کی اصطلاح کا روایتی مفہوم بھی بدل جاتا ہے اور وہ سماجی نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ "وہ افلاطونیت، نوافلاطونیت اور تصوف کے اثر سے حتیٰ کہ مثنوی میں ظاہر کردہ رومی کے تخیل سے بھی ہٹ جاتا ہے" اقبال کا عشق ایک ایسا جذبہ ہے جو مذہب کی بنیاد پر دنیا میں انقلاب لانا چاہتا ہے۔ ڈاکٹر غلام عمر خاں نے اپنے مقالے میں اقبال کے نصب العینی انسان، مردِ مومن کا جائزہ لیا ہے ان کے خیال میں یہ محض ایک فلسفیانہ تصور نہیں ہے بلکہ اس کی اساس دنیا کے عظیم المرتبت انسانوں کی سیرت پر قائم ہے۔ یہ نصب العینی انسان صاحبِ خودی اور صاحبِ عشق ہے حاملِ خودی ہونے کی حیثیت سے وہ موجود (BEING) کو درہم و برہم کر کے موعود (BECOMING) کا ایک نیا نقش جو قانونِ الٰہی سے عبارت ہے۔ عالم پر ثبت کرتا ہے اور صاحبِ عشق کی حیثیت سے وہ فاتحِ عالم ہونے کے ساتھ ساتھ رحمتِ عالم بھی ثابت ہوتا ہے۔ وہ "سود و بہبودِ ہمہ" کے اصول پر ایک ایسا نظامِ دنیا میں قائم کرتا ہے جس کی بنیاد روحانی اقدار پر ہوتی ہے۔ یہ روحانی اقدار ہیں، عالمِ انسانی کی اخوت، احترامِ آدم اور صداقت و انصاف۔ اقبال کے خیال میں نوعِ انسانی کی نجات اسی مردِ کامل کے ظہور پر منحصر ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ایک ایسے موضوع پر قلم اٹھایا ہے جو اقبال کے مذہبی تصورات اور ان کی عملی صورت گری سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ مسئلہ اسلام میں اجتہاد کا ہے جس پر گزشتہ دو صدیوں میں خاص طور پر غور و خوض ہوتا رہا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسلام کو دیگر مذاہب اور تمدنوں کے اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت محسوس کی جب کہ سید احمد خاں اجتہاد کے ذریعہ اسلام کو عصرِ جدید سے ہم آہنگ بنانا

چاہتے تھے۔ اقبال کا نقطۂ نظر اجتہاد کے بارے میں مختلف تھا۔ اقبال کے خیال میں اجتہاد مذہب کا اصلِ اصول ہے جس کی وجہ سے وہ ہر دور میں فعال اور متحرک رہتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد کا کام اس زمانے کے ظروف واحوال سے محض مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے"۔ مقالہ نگار نے اس امر کی صراحت کی ہے کہ اجتہاد کے سلسلے میں اقبال کی طرزِ فکر کا بغور جائزہ لینے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جہاں تک موجودہ دور کے معاشی اور سماجی مسائل کا تعلق ہے وہ اس کا حل اسلام کی ایسی تعبیر میں مضمر سمجھتے تھے جو اسے سوشلزم سے قریب تر کردے۔ اقبال کے الفاظ میں" اسلام خود ایک سوشلزم کی شکل ہے جس سے اب تک مسلمانوں نے بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔" اقبال تاریخِ انسانیت کی مادّی تشریح کو غلط سمجھتے تھے لیکن وہ سوشلزم کے مخالف نہیں تھے۔ اجتہاد کے ذریعہ فقہِ جدید کی تشکیل کے بارے میں اقبال کے خیالات کا مفصّل جائزہ لینے کے بعد مقالہ نگار نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ" اقبال نے اسلامی قانون کا ایک ایسا دقیق اور غامض فلسفہ بیان کیا ہے کہ اگر وہ اجتہاد کے ذریعے مشکل اور متشخص ہوجاتا اور اس کی عملی تشکیل بھی ہوجاتی تو وہ دنیا میں ایک عظیم انقلاب برپا کردیتا۔

عمیق حنفی نے اقبال کی نظم مسجدِ قرطبہ کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے نظم کے اوپری ڈھانچے سے لے کر اس کی مابعد الطبعیاتی سطح تک، تمام تہ در تہ پرتوں کا نہایت تفصیل اور گہرائی کے ساتھ جائزہ لیا ہے اور اس کی صوتی، صوری اور معنوی نسبتوں کی نشان دہی کی ہے اور یہ دکھایا ہے کہ زماں، عشق اور فن کے بارے میں اقبال کے فلسفیانہ تصوّرات کس طرح ہم آمیز ہوکر ایک شعری وحدت بن گئے ہیں۔ اس تجزیے کے مطالعے سے نظم کی تحیّر خیز تاثر کو ابھارنے والی گوناگوں خوبیاں ہم پر منکشف ہوتی ہیں۔ یہ جائزہ عملی تنقید کا ایک عمدہ نمونہ ہے اور تحسینِ اقبال کے صحیح طریق کی رہنمائی کرتا ہے۔

جگن ناتھ آزاد نے اقبال کی معرکۃ الآرا فارسی مثنوی جاوید نامے کا تعارف

کرواتے ہوئے اس کے مختلف ابواب کی تلخیص پیش کی ہے۔ اقبال کے افکار کو سمجھنے کے لیے جاوید نامے کا مطالعہ اس لیے ضروری ہے کہ اس مثنوی سے بعض اہم مسائل کے بارے میں اقبال کے حقیقی موقف اور رویے کی وضاحت ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر آں سوئے افلاک کی طرف اپنے روحانی سفر میں فلک عطارد پر جب اقبال کی ملاقات سید جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی روحوں سے ہوتی ہے تو دوران گفتگو میں اشتراکیت اور اسلام زیر بحث آتے ہیں۔ اس گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ جہاں اشتراکیت میں اسلامی تعلیمات کی عملی صورت گری کا امکان دیکھتے ہیں وہیں اس کی بے دینی سے سخت افسردہ خاطر ہوتے ہیں اور جمال الدین افغانی کی زبانی ملت روسیہ کو دعوت اسلام دیتے ہیں۔ جگن ناتھ آزاد نے بڑی کاوش سے جاوید نامے کا اردو ترجمہ کیا ہے۔ یہ کتاب صد سالہ جشن اقبال کمیٹی کی جانب سے شائع کی جا رہی ہے۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اپنے مقالے میں اقبال کی فکر کے ایک اہم اور بنیادی مسئلے پر قلم اٹھایا ہے۔ انسانی تقدیر اور وقت کے ربط باہم کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر ان کی فکر اور شاعری کو ایک منفرد حیثیت عطا کرتا ہے۔ اقبال مشرقی فکر کے اس مفروضے کی یکسر نفی کرتے ہیں کہ وقت غیر حقیقی اور تاریخ بے معنی ہے۔ آگے چل کر مقالہ نگار نے یہ وضاحت کی ہے کہ اقبال کا تصور وقت برگسوں سے اثر پذیر ضرور ہے لیکن اقبال برگسوں سے پوری طرح اتفاق نہیں کرتے کیوں کہ برگسوں وقت کے تکوینی پہلو سے زیادہ دلچسپی رکھنے کی وجہ سے اس کی معنویت کی مکمل تصویر پیش کرنے سے قاصر رہا۔ اقبال نے وقت کے تین اہم پہلوؤں تکوین، دوران اور دوام پر نظر رکھتے ہوئے اس نکتے پر زور دیا کہ انسانی شعور ہی میں وقت کو معنویت حاصل ہوتی ہے۔ انسانی خودی جو نمو کے لامحدود امکانات رکھتی ہے آزاد عمل کے ذریعے اپنی تقدیر کو پالیتی ہے اور وقت کے بہاؤ پر قابو پاکر دوام حاصل کر سکتی ہے۔ آخر میں بطور محاکمہ ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اس اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "اقبال کی فکر ایسے ہی افراد کے لیے ہے جو واقعی شخصیت کے حصول کے طلب گار ہیں۔ اس میں عام انسان کے لیے کوئی مقام نہیں ہے۔ ان لوگوں کے لیے اس کے خانے میں گنجایش نہیں جو ازل کا سرور حاصل کرنا چاہتے ہیں اور جنھیں ابد کی فکر نہیں۔ اس لیے جہاں فکر اقبال کی قدر شناسی ضروری ہے وہیں اقبال کو معیار بنانا نظر کو محدود کر دینا ہے۔"

اس کتاب میں شامل یہ چند مقالے فکر اقبال کے تمام پہلوؤں کا احاطہ تو نہیں کرتے لیکن اس کے بعض نئے اور اہم گوشوں پر روشنی ضرور ڈالتے ہیں۔ اس اعتبار سے یقین ہے کہ یہ کتاب اقبالیات میں ایک خوش گوار اضافہ ثابت ہوگی۔

مغنی تبسّم

پیش رس

خطبات جو اقبال صدی تقاریب حیدرآباد
منعقدہ نومبر ۱۹۷۳ء کے موقع پر پڑھے گئے

شری ابراهیم علی انصاری

خطبۂ استقبالیہ

اقبال صدی تقاریب منعقدہ ۱۴ر دسمبر ۱۹۷۴ء جوبلی ہال
باغ عامہ حیدر آباد

جناب ڈی۔ پی دھر صاحب اور جناب نروتم ریڈی صاحب، معزز مہمان مندوبین، خواتین و حضرات، ہمارے ملک کے دانش وروں، سخن دانوں، سخن شناسوں اور شاعر مشرق کے پرستاروں کا میں اپنے اس شہر میں استقبال کرتے ہوئے مسرت اور فخر محسوس کرتا ہوں۔ یہ شہر جسے دکن کے پہلے صاحب دیوان شاعر قلی قطب شاہ سے نسبت کا شرف حاصل ہے اس اعتبار سے بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ اس دیار شعر و ادب میں "اقبال فہمی" کی مہم ایک عرصہ تک بڑے ہی التزام سے جاری رہی اور آج بھی وہ لوگ موجود ہیں جنہوں نے "اس مرد خود آگاہ کی تعلیمات کی تفہیم کے لیے حیدر آباد میں درس اقبال کی جماعتوں میں شرکت کی تھی۔ اس سے کافی عرصہ پہلے غالباً ۳۲ء یا ۳۳ء میں شاعر مشرق اس دور کے علم دوستوں کی دعوت پر یہاں تشریف بھی لائے تھے۔ اس جگہ جہاں آج معظم جاہی مارکٹ کی عمارت کھڑی ہے، جہاں پہلے کھلی جگہ تھی دو تین دن تک ڈاکٹر سر محمد اقبال نے اپنے پرستاروں کو مخاطب بھی کیا تھا۔ اور اپنے افکار تازہ سے نوازا بھی۔ فرزندان جامعہ عثمانیہ کو اقبال کے دو ہم نشینوں ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم اور ڈاکٹر یوسف حسین خاں کا شرف تلمذ بھی حاصل رہا اور خلیفہ صاحب کے عزیز ترین شاگرد آج سے شروع ہونے والی دو روزہ اقبال صدی تقاریب کے انتظامات میں مصروف ہیں۔

اقبال کا تعلق حیدر آباد سے جتنا جسمانی ہے اس سے کہیں زیادہ ذہنی اور روحانی ہے مجھے اس بات کی خوشی ہے کہ کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی نے اپنی تقاریب کے

کے آغاز کے لیے حیدر آباد کو منتخب کیا۔ اقبال اپنی مذہبیت کے باوجود جس گنگا جمنی تہذیب کے نغمہ نواز تھے، آج ہندوستان میں اگر کوئی شہر اس مشترکہ تہذیب کی زندہ مثال ہے تو حیدر آباد ہی ہے۔ حیدر آباد نے اقبال کے پیغام کی روحانیت کو بھی قبول کیا اور ان کے نظریہ کی ہندوستانیت کو بھی۔ اس لیے حیدر آباد کے لیے یہ پیغام باہر کی آواز نہیں اس کے اپنے دل کی آواز ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اقبال صدی تقاریب کا حیدر آباد میں افتتاح پورے ملک کے لیے اقبال کی یاد کو تازہ رکھنے اور ان کے فکر و فن کی عصری معنویت کو سمجھنے کے لیے روشن نقطۂ آغاز ثابت ہوگا۔

اقبال صدی تقاریب اپنے عروج پر ۱۹۷۷ء میں پہنچیں گی۔ اس سے پہلے مختلف علاقوں میں اقبال کی فکر اور فن پر مختلف مذاکرے منعقد ہوں گے اور آخر میں ایک بین الاقوامی سمینار دلّی میں ہوگا۔ ہماری مرکزی حکومت نے جس طرح غالب اور شری اروبند و گھوش کی صد سالہ تقاریب کی اعانت و سرپرستی کی اسی طرح اقبال صدی تقاریب کی بھی اعانت و سرپرستی کر رہی ہے۔ اس سلسلہ میں حکومت آندھرا پردیش اور بالخصوص مسٹر وینگل راؤ چیف منسٹر نے بھی ہر طرح کی مدد دی ہے۔

مرکزی کل ہند کمیٹی میں شری ڈی۔ پی دھر مرکزی وزیرِ منصوبہ بندی اور شری آئی۔ کے گجرال مرکزی وزیرِ وزارت اطلاعات و نشریات کی شمولیت اور ہر قدم پر تعاون اس بات کا ثبوت ہے کہ ہمارے ملک کے ارباب حل و عقد بھی ہندستان کی آزادی کے حصول اور ذہنی ارتقا میں اقبال کے اہم رول کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ ایک نیک فال ہے۔ آزادی کے بعد سے کچھ حلقوں میں اقبال کے نام کو فرقہ پرستی کی علامت سمجھا جانے لگا تھا جب کہ دوسرے حلقے انہیں پاکستان کے تصوّر کے خالق کی حیثیت سے اچھالتے رہے۔ سیاست کو اقبال نے کبھی گہری فلسفیانہ فکر اور شاعری سے زیادہ اہمیت نہیں دی۔ وہ سیاسی کارکن یا قائد نہیں تھے مفکّر فن کار تھے جس شاعر نے نیا شوالہ اور ترانۂ ہندی ایسی خالص ہندوستانی تخلیقات پیش کیں جو آج بھی ہندوستانی عوام کے دلوں کی ترجمان ہیں وہ شاعر فرقہ پرست نہیں ہو سکتا جس شاعر نے ساقی نامہ اور شعاعِ امید

میں پورے مشرق کو بیداری کا پیغام دیا اسے علاقے یا قوم تک محدود نہیں کیا جاسکتا۔ وہ لوگ جو سیاسی مصلحتوں اور مفادات کے لیے اقبال کو کسی سیاسی نظریے یا جغرافیائی حد بندی میں قید کرتے ہیں مفکّر اور شاعر اقبال کے دوست اور طرف دار نہیں۔ اقبال کی عظمت اس میں ہے کہ ان کا پیغام ساری انسانیت کے لیے تھا وہ نہ صرف ہندو اور مسلمانوں کو قومیت کا شعور دینا چاہتے تھے بلکہ مشرق و مغرب کو ایک مشترکہ نقطے پر انسانیت کی بقا کی خاطر متحد کرنا چاہتے تھے۔ اقبال صدی تقاریب اسی وسیع تر آفاقی نقطۂ نظر سے اقبال کو سمجھنے اور ان کے پیغام کو عام کرنے کا مؤثر وسیلہ ثابت ہوں گے۔

حیدرآباد میں منعقد ہونے والا پہلا سمینار اقبال کی فکر پر خصوصیت سے بحث کرے گا۔ اقبال کے فلسفے میں مختلف ہندستانی مکاتبِ فکر کے عناصر بھی ملتے ہیں مغربی فلسفیوں کے اثرات بھی اور اسلامی مفکّرین کی انسانیت دوستی اور صلحِ کل کا نچوڑ بھی میں سمجھتا ہوں کہ یہ سمینار اقبال کی نئی تفہیم و تشکیل میں ایک تاریخی رول انجام دے گا۔

اقبال کو ہمیں آج کے حالات کے تقاضوں کی روشنی میں سمجھنا چاہیے اس لحاظ سے بھی اقبال ہمارے لیے ایک زندہ شخصیت ہیں۔ ان کے یہاں جمہوریت، اشتراکیت اور اسلام کے صحت مند عناصر کا وہ امتزاج ملتا ہے جس سے آج بھی ہم اپنے مستقبل کے سماج کی تعمیر میں مدد لے سکتے ہیں۔

میں سب سے پہلے خصوصی مہمان عزت مآب ڈی۔ پی۔ دھر کا خیر مقدم کرتا ہوں جنھوں نے اپنی غیر معمولی مصروفیات کے باوجود ہمارے سمینار کا افتتاح کرنے کی ذمہ داری قبول کی۔ آپ کے ہاتھوں اس سمینار کا افتتاح ہماری موجودہ سیاسی اور معاشی فکر سے اقبال کے فلسفے کی مماثلت کا ثبوت ہے۔ ساتھ ہی دھر صاحب کی آمد خود ان کے ادبی ذوق اور اقبال دوستی کی شاہد ہے۔

اس سمینار میں ملک کے منتخب دانش ور، ناقد، ادیب اور شاعر ہماری دعوت پر تشریف لائے ہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں جنھوں نے اقبال شناسی کی روایت کو ہمارے ملک میں زندہ رکھا اور اُن کی فکر کو نئی سمتوں سے آشنا کیا ہے۔ میں باہر سے آنے والے

مہمانوں کا خصوصیت سے خیر مقدم کرتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ ان کی فکر کے وہ نتائج جو مقالات اور بحثوں میں سامنے آئیں گے ہمارے لیے مسرت و بصیرت کا سامان فراہم کریں گے۔

سب سے آخر میں اور سب سے بڑھ کر میں ان شائقین شعر و ادب کا شکر گذار ہوں جن کے تعاون سے ہمارا یہ سمینار منعقد ہو رہا ہے اور جن کی شرکت اور جوش و خروش کے بغیر یہ سمینار کیا کوئی بھی ادبی، علمی، تہذیبی تقریب کامیاب نہیں ہو سکتی۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ ہمارے سمینار کے علمی اجلاسوں میں شرکت کرنے والے حیدرآباد کے شہری علم دوستی اور ادب فہمی کی روایت کو نہ صرف برقرار رکھیں گے بلکہ آگے بڑھائیں گے۔

اس استقبالیہ تقریر کے اختتام سے پہلے میں ایک بار پھر اپنی جانب سے انفرادی طور پر اور تمام اراکین استقبالیہ کی طرف سے اجتماعی طور پر جناب ڈی۔ پی دھر صاحب جناب نردتم ریڈی صاحب اور باہر سے آنے والے دانش وروں اور شہر حیدرآباد کے علم و ادب دوستوں کا خیر مقدم کرتا ہوں۔

اقبال کو شکوہ تھا کہ اس جہاں میں انہیں کوئی محرم نہیں ملتا۔ آج اس نمائندہ اجتماع کو دیکھ کر مجھے امید ہے کہ اقبال کی روح کو ہماری نسل سے یہ شکوہ نہیں رہے گا۔ اقبال جدید ذہن کے معمار بھی ہیں ان کی فکر قدیم روایات کا تسلسل بھی ہے میں انہی کے ایک شعر پر اپنے خطبے کو ختم کرتا ہوں۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ قدیم و جدید

جناب ڈی۔پی دھر

افتتاحی خطبہ

میں سب سے پہلے حیدر آباد کے احباب کو مبارک باد دینا چاہتا ہوں کہ انھوں نے ہندوستان میں "اقبال" کے صد سالہ جشن کی تیاریوں کی ابتدا اس سیمینار سے کی ہے جس کا عنوان "اقبال اور فکرِ اقبال" ہے۔ اور میں ان کا شکرگزار ہوں کہ انھوں نے اس سیمینار کا افتتاح کرنے کی دعوت مجھے دی ہے۔

مجھے معلوم نہیں کہ میں اس کا مستحق کیسے قرار پایا۔ شاید اس لیے کہ میں اقبال کا ہم وطن ہوں انھیں اپنی کشمیری برہمن زادگی پر بڑا ناز تھا فرماتے ہیں:

منم گلے زخیابانِ جنتِ کشمیر
دل از حریمِ حجاز و نوا ز شیراز است

●

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

میں اس پر خوش ہوں کہ اقبال سے میرا رشتہ صدیوں پرانا ہے۔ ممکن ہے کہ آپ نے مجھے اس لیے دعوت دی ہے کہ آپ کی طرح میں بھی "اقبال" کے شعر و فکر کا گرویدہ ہوں اور اقبال کا گرویدہ ہونا خوش مذاقی کی دلیل ہے اور شاید آپ مجھے میری خوش مذاقی کی سند دینا چاہتے ہوں جسے میں فخر اور انکسار کے ملے جلے جذبے کے ساتھ قبول کروں گا۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ میں اقبال کے صد سالہ جشن کی کل ہند کمیٹی کا صدر ہوں اور افتتاح کرنے کا اعزاز بخش کر آپ مجھ سے وعدہ لینا چاہتے ہیں کہ میں اقبال کا سالہ جشن شاعرِ مشرق کے شایانِ شان منانے میں کوئی کوتاہی نہ کروں گا لیکن مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجیے کہ بچپن سے اقبال کی شاعری نے میرے ذوق کی تربیت کی ہے اور یہ ایک قرض ہے جو میں جشنِ اقبال منانے

کے لیے اپنی خدمات پیش کر کے ادا کرنا چاہتا ہوں۔

"اقبال" ہندوستان میں پیدا ہوئے اور ہندوستان ہی میں ان کی وفات ہوئی۔ لیکن ہم انہیں صرف ہندوستان کا شاعر بنا کر نہیں رکھنا چاہتے کیوں کہ ان کی نظر میں سارا عالمِ انسانیت تھا:

مشرق سے گریزاں ہو نہ مغرب سے حذر کر　　فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

ہم اپنی اس دولتِ بیدار کو چاند اور سورج کی روشنی کی طرح ساری دنیا میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ شاعرِ مشرق خود فرما گئے ہیں:-

از زبان صد شعاعِ آفتاب　　کم نمی گردد متاعِ آفتاب

اس لیے میں میر تقی میر کی زبان میں ہندوستان۔ پاکستان" اور سارے عالمِ انسانیت کو دعوت دے رہا ہوں کہ اقبال کے صد سالہ جشن میں شریک ہوں۔

منہ کھلے اس کے چاندنی چھٹکے
دوستو - سیرِ ماہتاب کرو

میں نے ہندوستان کی تحریکِ آزادی کی گود میں آنکھ کھولی اور اپنی جوانی میں حسبِ توفیق اس میں حصہ لیا جو ہندوستان کی آزادی کے ساتھ کشمیر کی بھی تحریک تھی۔ میری ذہنی تربیت میں مہاتما گاندھی، پنڈت جواہر لال نہرو، ٹیگور اور اقبال کے افکار کا بہت دخل ہے۔ اور اقبال کے افکار نے شعر کا حسن بن کر میرے جذبات کو بھی پاکیزگی اور لطافت عطا کی ہے۔

یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ کشمیر کی تحریکِ آزادی میں اقبال کو بے حد دل چسپی تھی۔ انہیں اپنی کشمیری وراثت پر ناز تھا۔ اور کشمیر کے انسانی اور فطری حسن کا ان کے دل پر بہت اثر تھا جس پر ان کی کئی خوب صورت نظمیں شاہد ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ کشمیر کی مفلسی اور غلامی انہیں خون کے آنسو رلاتی تھی۔ یہ شعر شاید آپ کو یاد ہوں گے۔

آج وہ کشمیر ہے محبور و محکوم و فقیر　　کل جسے اہلِ نظر کہتے تھے ایرانِ صغیر

کوہ کے دامن میں وہ غم خانۂ دہقانِ پیر | کہہ رہا ہے داستاں بے مہریٔ ایام کی
ہے کہاں روزِ مکافات اے خدائے دیر گیر | آہ یہ قومِ نجیب و چرب دست و تر دماغ

کشمیر کی سیاسی زندگی پر جہاں پنڈت جواہر لال نہرو کا گہرا اثر تھا وہاں اقبال کی شخصیت اور فکر کی بھی گہری چھاپ تھی کشمیر نیشنل کانفرنس کی ہمہ گیر تشکیل میں اقبال کے مشورے شامل تھے۔ شروع میں کشمیر کی سیاسی تنظیم مسلمانوں تک محدود تھی اور اس کا نام مسلم کانفرنس تھا۔ اقبال نے شیخ محمد عبداللہ کو یہ مشورہ دیا کہ جب تک اس تحریک میں کشمیر کے دوسرے فرقے اور طبقے شامل نہیں ہوں گے اس وقت تک اس کی کامیابی دشوار ہے۔ اس کے بعد سے مسلم کانفرنس کشمیر نیشنل کانفرنس میں جو تبدیلی ہو گئی اور کشمیر کے تمام مسلم اور ہندو عوام نے مل کر پرانے جاگیرداری جبر، ریاستی نظام اور بیرونی شہنشاہیت کی ریشہ دوانیوں کے خلاف جدوجہد کی۔

نیشنل کانفرنس کی جدوجہد آزادی میں بعض ایسے مواقع بھی آتے ہیں جب اقبال کے اشعار نے ہماری رہنمائی کی ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ کشمیر کو انگریزوں نے مہاراجہ گلاب سنگھ کے ہاتھ بہت سستے داموں فروخت کیا تھا اور ایک موقع پر ہمیں اپنی پالیسی متعین کرنے میں اقبال کے اشعار نے مدد دی سنہ ۱۹۴۶ء کی بات ہے جب اقبال کی وفات کو آٹھ برس ہو چکے تھے۔ ہندوستان میں وزارتی مشن آیا ہوا تھا۔ اس وقت آل انڈیا اسٹیٹ پیوپلس کانفرنس نے جس میں حیدرآباد کے نمائندے بھی شامل تھے یہ تجویز پیش کی۔ وزارتی مشن سے دیسی ریاستوں کے نمائندوں کی حیثیت سے رجواڑے نواب بات نہیں کریں گے بلکہ اسٹیٹ پیوپلس کانفرنس کے نمائندے بات کریں گے۔ یہ تجویز مہاتما گاندھی اور پنڈت نہرو نے بہت پسند کی لیکن کانگریس کے بعض نمائندوں نے اس کی مخالفت کی۔ اسی وقت شیخ محمد عبداللہ کی رہنمائی میں اسٹیٹ پیوپلس کانفرنس کی شاخ کشمیر نے جو نیشنل کانفرنس کے نام سے مشہور تھی یعنی کشمیر چھوڑ دو کا نعرہ بلند کیا۔

اور یہ نعرہ اقبال کے ان شعروں سے حاصل کیا گیا تھا جن میں لیگ آف نیشنز سے

اقبال نے خطاب کیا تھا۔

یہ اقبال کے فکر وفن کا صرف ایک گوشہ ہے۔ ابھی بے شمار گوشے باقی ہیں جو آج کے سمینار میں اور آئندہ سالوں کے مذاکرات میں بے نقاب ہوں گے جس نے ہندوستانیوں کو ان کے عہدِ غلامی میں خود اعتمادی عطا کی ہو اور انسانیت کے وقار کو بلندیوں سے روشناس کیا ہو، جس نے حسنِ فطرت کو حسین تر بنا کر پیش کیا ہو اور جذبات اور نفسیات کی تہوں کو ٹٹولا ہو اور ایک نیا جمالیاتی احساس پیدا کیا ہو اس کے فکر وفن کا احاطہ ایک سمینار میں ممکن نہیں۔ اس لیے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ پہلا سمینار جو حیدرآباد میں منعقد ہو رہا ہے فکرِ اقبال کے لیے مخصوص ہو۔ چنانچہ ایک درجن سے زیادہ دانش ور اپنے مقالات پیش کریں گے۔ دوسرا سمینار جو آئندہ سال غالباً کشمیر میں منعقد ہوگا اس کا موضوع اقبال کے فن سے متعلق ہوگا۔ آخری سمینار ۱۹۷۸ء میں دہلی میں منعقد کیا جائے گا اور وہ عالمی سمینار ہوگا۔ اس کا موضوع ہوگا "اقبال ایک آفاقی شاعر اور مفکر" ۔ ہم کوشش کریں گے کہ اس سمینار میں پاکستان افغانستان، ایران، عرب ممالک اور سوویٹ یونین کے ماہرینِ اقبالیات کے علاوہ دنیا کی متعدد یونیورسٹیوں کے دانشور شریک ہوں۔ ان مذاکرات سے جو مقالے حاصل ہوں گے ان کو کتابی صورت میں شائع کر دیا جائے گا۔ ان کا ایک انتخاب انگریزی اور ہندی میں بھی شائع کیا جائے گا۔

"اقبال" کی ایک سیر حاصل سوانح عمری بھی لکھی جا رہی ہے جو اردو ہندی اور انگریزی میں شائع کی جائے گی۔ ہماری یہ بھی کوشش ہوگی کہ اقبال کے کلام کا ترجمہ ہندستان کی مختلف زبانوں میں ہو جائے تاکہ اس عظیم شاعر کی فکر اور اس کا فن زیادہ عام ہو سکیں۔ فی الحال ہمارے پاس دو مسودے تیار ہیں ایک جاوید نامہ کا اردو ترجمہ ہے جس کو ضروری حواشی کے ساتھ جگن ناتھ آزاد صاحب نے تیار کیا ہے۔ دوسرے سردار جعفری کے مقالات کی ایک کتاب ہے۔ ہماری ادبی کمیٹی کے سامنے اور بھی بہت سی تجویزیں ہیں۔ ایک خوش خبری یہ بھی ہے کہ وزارتِ اطلاعات ونشریات نے جناب اندر گجرال صاحب کی حوصلہ مندی سے ایک اقبال نمائش تیار کی ہے جو جناب جگن ناتھ آزاد صاحب کی

انتھک محنت کا نتیجہ ہے۔ اس میں تصویروں اور تحریروں کے ذریعے اقبال کی پوری زندگی پیش کی گئی ہے اقبال کی شاعری پر فلم بنانے کی تجویز ہے اور اس کے لیے جناب کرشن چندر خواجہ احمد عباس اور سردار جعفری پر مشتمل ایک کمیٹی کی تشکیل ہو گئی ہے۔

صد سالہ جشنِ اقبال سنہ ۱۹۷۷ء میں منایا جائے گا۔ لیکن اس کی تیاریاں ابھی سے شروع کی گئی ہیں اور اس مقصد کے لیے ایک کل ہند صد سالہ جشنِ اقبال کمیٹی بنائی گئی ہے۔ اس کمیٹی کے مربّی ہمارے راشٹرپتی جناب فخر الدین علی احمد صاحب ہیں۔ صدارت کے فرائض میرے سپرد ہیں۔ نائب صدور جناب آنند نرائن ملاؔ، ڈاکٹر عابد حسین، جناب اندر کمار گجرال، ڈاکٹر نور الحسن، ڈاکٹر عبد العلیم، ڈاکٹر نرائنا مینن، ڈاکٹر بصیرت بام اور کرشن چندر صاحب ہیں۔ جنرل سکریٹری علی سردار جعفری ہیں۔ کل ہند کمیٹی میں ساٹھ سے زیادہ اردو کے بہترین شاعر، ادیب اور دانش ور شریک ہیں۔ ان کے علاوہ ملک کی دوسری زبانوں کے ادیب بھی شریک ہو رہے ہیں۔ مکمل فہرست بہت جلد شائع کی جائے گی۔

کل ہند کمیٹی نے اپنے پچھلے جلسے میں جو گذشتہ سال ڈسمبر سنہ ۱۹۷۳ء میں منعقد ہوا تھا سات ذیلی کمیٹیاں بنائی ہیں۔ ان میں سمینار کمیٹی، مطبوعات کمیٹی اور اکاؤنٹس اور فینانس کمیٹی اہم ہیں۔

آخر میں میں حکومتِ آندھرا پردیش اور بالخصوص یہاں کے وزیرِ اعلیٰ جناب وینگل راؤ صاحب کا شکر گزار ہوں کہ جن کی دل چسپی اور تعاون کے بغیر یہ سمینار منعقد نہیں ہو سکتا تھا۔

میں حیدرآباد کے احباب میں جناب ابراہیم علی انصاری صاحب، جناب عابد علی خاں صاحب، ڈاکٹر عالم خوند میری اور ڈاکٹر مغنی تبسم اور دیگر رفقا کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں جن کا نام فرداً فرداً لینا مشکل ہے۔

ان الفاظ کے ساتھ میں آج کے سمینار کا افتتاح کرتا ہوں

○

فکرِ اقبال کے چند پہلو

جاوید نامہ ـــــ ایک تعارف

جاوید نامہ اقبال کے قائم کیے ہوئے نو بنیادی ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ "مناجات" سے "زمزمۂ انجم" تک دراصل ایک ہی باب ہے اور ایک طرح کی تمہید ہے۔ اس کے بعد فلکِ قمر[1]، فلکِ عطارد[2]، فلکِ زہرہ[3]، فلکِ مریخ[4]، فلکِ مشتری[5]، فلکِ زحل[6] اور آں سوئے افلاک[7] اپنی اپنی جگہ سات مستقل ابواب ہیں۔ آخر الذکر باب آں سوئے افلاک تین حصوں میں منقسم ہے۔ ایک حصہ جرمن فلسفی نٹشے کا مقام ہے۔ ایک حصہ "جنت الفردوس" ہے اور ایک حصہ "حضورِ ذاتِ حق" پر مشتمل ہے۔ نویں باب کا عنوان "خطاب بہ جاوید" ہے۔

(۲)

پہلے باب کی ابتدا "مناجات" سے ہوئی ہے جس میں اقبال خدا سے اس بات کی شکایت کرتا ہے کہ یہاں میرا کوئی ہم نفس نہیں جس پر میں اپنے دل کا راز فاش کر سکوں۔ اسی شکایت کے دوران میں یہ فریاد بھی اقبال کے لبوں پر آتی ہے کہ تو میری منزلِ مقصود ہے اور میں تجھ سے دور بھٹک رہا ہوں۔ اس غربت نصیب کو منزل سے آشنا کر!

طلسمِ دوش و فردا کو شکست و ریخت کر دینے کی آرزو بھی اس مناجات میں تڑپ رہی ہے اور اسی سلسلے میں یہ دعا بھی اقبال کے لب پر آئی ہے کہ ایک ایسا لمحہ عطا کر کے جو صبح و شام کے نیرنگ و سیمیا کا پابند نہ ہو مجھے جاودانی بنا دے۔

---

۱. Sphere of Moon ۲. Sphere of Mercury ۳. Sphere of Venus
۴. Sphere of Mars ۵. Sphere of Jupiter ۶. Sphere of Saturn
۷. Beyond Spheres

پیرانِ کہن سے نومیدی اور نئی نسل سے اُمید دِل پر یہ مناجات ختم ہوتی ہے اور اقبال خدا سے دعا کرتا ہے کہ میری شاعری کو جوانوں کے لیے آسان بنا دے اور میری طوفانی گہرائیوں کو ان کے لیے پایاب کر دے!

(۳)

اس کے بعد صبحِ ازل کا منظر سامنے آتا ہے اور آسمان زمین کو طعنہ دیتے ہوئے کہتا ہے کہ تو تو سوائے ظلمت کدۂ خاک کے اور کچھ بھی نہیں ہے۔ تو میرے ہی نور سے روشن ہے خاک اگر کوہِ الوند بھی ہو جائے تب بھی خاک ہی رہے گی۔ افلاک کی طرح روشن و پائندہ نہیں ہو سکتی وغیرہ وغیرہ۔ یہ طعنہ سن کر زمین پر خجلت کا عالم طاری ہو جاتا ہے اور وہ اپنے دردِ بے نوری سے تڑپ اٹھتی ہے۔

اچانک ہی اُسے غیب سے ایک آواز سنائی دیتی ہے جو اس کے لیے یہ مژدہ لاتی ہے کہ اس قسم کے طعنوں سے اپنے دل کو داغ دار نہ کر۔ جلد ہی تیرے ایام غوغائے حیات سے روشن ہونے والے ہیں۔ اس موقعے پر فرشتے ایک دل کش گیت کی صورت میں انسان کی آمد اور اس کی عظمت کی تصویر پیش کرتے ہیں۔

اقبال پر ایک بارِ تیز تنہائی، افسردگی اور مایوسی کی کیفیت طاری ہوتی ہے اور اس عالم میں رومی کی ایک دلکش غزل اس کی زبان پر آتی ہے۔ غزل کے ختم ہوتے ہی رومی کی روح اقبال کو جلوہ دکھاتی ہے اور اقبال سے کہتی ہے کہ ذاتِ حق کو بے پردہ دیکھنا ہی مقصدِ زندگی ہے۔ اقبال پوچھتا ہے کہ ذاتِ حق کے سامنے جانے کا کیا طریقہ ہے۔ رومی بتاتا ہے کہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے تجھے اس جہانِ چند روزہ کو ترک کر کے ایک ایسے جہان میں پیدا ہونا پڑے گا جو طلسمِ صبح و شام سے آزاد ہے۔ یہ سنتے ہی اقبال پر حیرت کا عالم ہو جاتا ہے اور وہ پوچھتا ہے کہ یہ ولادتِ ثانیہ کیا شے ہے اور یہ کیوں کر ممکن ہے۔ رومی بتاتا ہے کہ یہ ولادتِ ثانیہ زندگی کی شانوں میں سے ایک شان ہے اور یہ جذبۂ عشق کی شدت اور استحکامِ خودی کی بدولت ممکن ہے۔

اتنے میں روحِ زمان و مکاں نمودار ہوتی ہے اور اقبال کو عالمِ علوی کی سیاحت

کے لیے لے جاتی ہے۔ رستے میں ستارے ایک دلکش گیت گا کر اقبال کا استقبال کرتے ہیں۔

(۵)

روحِ زمان و مکاں کا ذکر تو زمانِ حقیقی کا مفہوم سمجھانے کے لیے آیا ہے۔ دراصل اقبال کا یہ سفر رومی کی رہنمائی میں شروع ہوتا ہے۔ اقبال رومی کو زندہ رود کہہ کر پکارتے ہیں۔ اس سفر کی پہلی منزل فلکِ قمر ہے جہاں سب سے پہلے اقبال کی ملاقات رشوجی[1] سے ہوئی ہے۔ رشوجی رومی سے پوچھتے ہیں کہ آپ کے ساتھ یہ کون ہے؟ رومی اقبال کا تعارف کراتے ہیں اور رشوجی سے کہتے ہیں کہ یہ سراپا جستجو ہے اور حق کی تلاش میں سرگرداں ہے۔

رشوجی پہلے تو رومی اور اقبال کو یہ مژدہ دیتے ہیں کہ مشرق میں ایک نئی صبح طلوع ہونے والی ہے اور وہ دن دور نہیں جب ہندوستان کی میعادِ غلامی ختم ہو جائے گی اور وہ آزادی کی منزلِ مقصود سے ہم کنار ہوگا ــــ اور پھر یہ دیکھنے کے لیے کہ اقبال ان کی بات سمجھنے کے

---

[1] ڈاکٹر عالم خوندمیری کی رائے میں "جہاں دوست" سے مراد رشوجی نہیں بلکہ وشوامتر ہے۔ جب میں نے یہ مقالہ اقبال سمینار حیدرآباد میں پڑھا تو بحث کے دوران میں ڈاکٹر عالم خوندمیری نے بڑے عالمانہ طور پر اپنا نقطۂ نگاہ واضح کیا تھا۔

میری ناقص رائے یہ ہے کہ اقبال نے جہاں دوست کے بارے میں ایک تو یہ شعر لکھا ہے ؎

موئے بر سر بستہ و عریاں بدن

گردِ او مارے سفیدے حلقہ زن

دوسرا جہاں دوست سے اقبال کی ملاقات فلکِ قمر پر ہوتی ہے اور ہندو دیومالا کی رو سے رشوجی کے ماتھے میں ہلال ہے اور تیسرا اقبال کے لیے جو اس امر سے خالی الذہن نہیں ہیں کہ ایک تو ان کے اجداد کشمیری الاصل تھے اور دوسرا "میں اصل کا خاص سومناتی" ہندو دھرم کو شو کی تجسیم کے روپ میں دیکھنا بعید از قیاس نہیں اس لیے یہ بات غیر اغلب نہیں کہ اقبال نے جہاں دوست کی ترکیب رشوجی کے لیے استعمال کی ہو۔

(اس سلسلے میں عالم خوندمیری صاحب نے کہا تھا کہ وہ مجھے اس موضوع پر ایک نوٹ بھیجیں گے اس نوٹ کا مجھے انتظار ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ نوٹ میرے مذکورہ نظریے میں تبدیلی کا باعث بنے)

قابل ہے بھی یا نہیں اس سے عقل، دل، جسم، روح، آدم، عالم، علم وہنر محبّت اور مذہب کے بارے میں سوالات کرتے ہیں۔ ان سوالوں کے جواب سے شوجی صرف مطمئن ہی نہیں ہوتے بلکہ ان کا دل باغ باغ ہو جاتا ہے اور وہ علم وحکمت کے نو نکتے اقبال پر فاش کرتے ہیں۔

اسی فلکِ قمر پر مہاتما بدھ زن فاحشہ کو جو انہیں راہِ راست سے بھٹکانے آئی تھی مذہب اور اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں اور وہ اپنے گناہوں سے تائب ہو کر ان کی مرید ہو جاتی ہے۔

ابلیس زرتشت کو بہکانے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے مقصد میں ناکام رہتا ہے کاؤنٹ ٹالسٹائی ایک خواب دیکھتے ہیں کہ یورپی تہذیب ایک یہودی نوجوان پر طعنہ زن ہوتی ہے اور کہتی ہے کہ تم نے حضرتِ مسیح کو صلیب پر لٹکا دیا۔ وہ نوجوان جواب میں کہتا ہے کہ میں نے تو حضرت مسیح کے جسم کے ساتھ جو کچھ کیا سو کیا تو یہ بتا کہ تو نے ان کی تعلیم کے ساتھ کیا سلوک کیا۔

اسی آسمان پر ابوجہل کی روح اس صورتِ حال پر نالہ وفریاد کرتی ہے کہ اسلام کی تعلیم نے خاندانی وقار وآبرو اور نسب کی فضیلت کو خاک میں ملا دیا۔ رنگ ونسل کی تمیز کو ختم کر دیا۔ بلند وپست کو ایک کر دیا اور غلام اور آقا ایک ہی دسترخوان پر بیٹھ گئے۔

فلکِ عطارد پر اقبال کی ملاقات سیّد جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی روحوں سے ہوتی ہے۔ افغانی اقبال سے فرمائش کرتے ہیں کہ مجھے مسلمانوں کے حال سے آشنا کرا قبال کہتا ہے کہ میں نے مسلمانوں کے ضمیر میں دین ووطن کی کشمکش دیکھی ہے۔ یہ سن کر افغانی اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ دورانِ گفتگو میں افغانی سوشلزم اور امپیریلزم کے نظام پر روشنی ڈالتے ہوئے دونوں کی مذمّت کرتے ہیں اور اقبال کے سامنے قرآن کی بنیادی تعلیمات پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ خلافتِ آدم، حکومتِ الٰہی، زمین خدا کی ملکیت ہے اور حکمت خیرِ کثیر ہے کے موضوعات کو زیرِ بحث لاتے ہیں اور انجامِ کار یہی پیغام یعنی دعوتِ اسلام وہ روس کو بھی دیتے ہیں اور اس سے کہتے ہیں کہ تو 'لا' کے مقام تک پہنچ گیا ہے اب اس مقام سے آگے بڑھ اور الّا کی منزل تک پہنچ۔ چونکہ اس پیغام میں اقبال کا اپنا نقطۂ نگاہ پوشیدہ ہے اس لیے یہاں اقبال اور اشتراکیت کے

موضوع پر ایک اور لفظ کہنا نامناسب نہ ہوگا۔

دراصل اشتراکیت کی جانب اقبال کا رویہ ہماری بڑی توجہ اور گہرے مطالعے کا مستحق ہے۔ اشتراکیت کی یہ ادا اقبال کے دل میں گھر کر گئی ہے کہ اسلام کی طرح اشتراکیت نے بھی نسب اور رنگ و نسل کی تمیز کو مٹا دیا ہے۔ انسان کو اسود و احمر کی حد بندیوں سے آزاد کر دیا ہے۔ سرمایہ داری اور ملوکیت کو ختم کر دیا ہے اور بلند و پست کا جھگڑا چکا دیا ہے۔ اشتراکیت کے ان تمام پہلوؤں نے اقبال کے دل میں اس نظام کے لیے درپردہ ایک انس کی سی کیفیت پیدا کر دی ہے چنانچہ جب وہ دیکھتا ہے کہ صرف خدا اور روح دو ایسے مسائل ہیں جو اسلام اور اشتراکیت کے درمیان دیوار بن کر کھڑے ہیں تو اس کا دل درد و کرب سے لبریز ہو جاتا ہے اور وہ طرح طرح کے دلائل دے کر اشتراکیت سے الجھتا ہے اور اُسے خدا اور روح کی اہمیت کا قائل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ روس کے نام جمال الدین افغانی کا پیغام اقبال کے اسی اضطراب کی ایک تصویر ہے۔ اشتراکیت کی جانب اقبال کا رویہ وہی رویہ ہے جو ایک چاہنے والے کا اپنے محبوبِ جفا پیشہ کی طرف ہوتا ہے اُسے محبوب کی جفاؤں اور اداؤں دونوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ یہ ایک ایسے مفکر کا نظریہ ہے جو اُسے پسند بھی کرتا ہے ناپسند بھی۔ اس سے محبت بھی کرتا ہے اور اس کی جفا کا شاکی بھی ہے۔ اسے اس بات کا اندیشہ بھی ہے کہ کہیں اشتراکیت اسلام کو ختم نہ کر دے اور اس بات کی امید بھی ہے کہ ایک دن سارا روس اسلام قبول کرے گا۔

(۷)

اس روحانی سفر میں تیسرا آسمان فلکِ زہرہ ہے جہاں پرانے زمانے کے تمام بت جمع ہیں۔ ان میں بعل، مردوخ، یعوق، نسر، فسر، رمخن، لات، منات، عسر، عزسب نظر آتے ہیں۔ ان تمام بتوں کی ایک محفل بھی آراستہ ہوتی ہے جس میں اکثر بت اس بات پر اظہارِ مسرت کرتے ہیں کہ آدم اس وقت خدا سے دور بھاگ رہا ہے اور وہ کلیسا و حرم سے بیزار نظر آتا ہے اس لیے ممکن ہے کہ ہمارا دور واپس آجائے۔ اس پر بعل (جو زمانہ قدیم میں اہل شام کا معبود تھا) ایک نغمہ چھیڑتا ہے کہ اے پرانے زمانے کے بتو! اب ہمارا وقت آنے والا ہے۔

اسی آسمان پر اقبال اور رومی زہرہ کے سمندر کی تہ میں اترتے ہیں اور فرعون اور

لارڈ کچنر کی ارواح سے ملاقات کرتے ہیں۔ فرعون اس بات پر پشیمان ہے کہ زندگی میں نورِ خدا (حضرت موسیٰ علیہ السلام کی صورت میں) میرے سامنے آیا اور میں نے اُسے نہ پہچانا۔ اگر مجھے ایک بار پھر حضرت موسیٰ کا دیدار نصیب ہو جائے تو میں اُس سے ایک دلِ آگاہ کی آرزو کروں۔

یہاں رومی حکومت کے فلسفے پر بات چیت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فوج، جیل خانے اور زنجیریں وغیرہ یہ سب رہزنی کی علامتیں ہیں۔ صحیح حاکم تو وہی ہے جو اس ساز و سامان سے مستغنی ہے۔ کچنر جواب میں کہتا ہے کہ ہم نے فراعنۂ مصر کی قبریں لالچ اور حرص کی وجہ سے نہیں کھودیں بلکہ محض تحقیق اور علم کے خیال سے کھودی ہیں کہ ان کے کھودنے سے مصر کی تاریخ کا سراغ ملا۔ اس پر فرعون کچنر سے کہتا ہے کہ ہم فرعونوں کی قبریں تو تو نے علم و حکمت کا سراغ پانے کی وجہ سے کھدوا ڈالیں لیکن مہدی سوڈانی کی قبر کے اندر تجھے کیا ملا؟ تو نے اسے کیوں کھدوا ڈالا؟

یہ سنتے ہی مہدی سوڈانی نمودار ہو جاتا ہے اور کچنر سے گویا ہوتا ہے کہ تو میری خاک کا انتقام دیکھ! تجھے بھی قبر نصیب نہیں ہو سکی۔ اس کے بعد مہدی سوڈانی روحِ عرب سے خطاب کرتا ہے کہ اے عرب کی روح بیدار ہو اور اپنے سینے میں سوزِ گزشتہ کو روشن کر!

(۱۰)

فلکِ زہرہ کے بعد اقبال اور رومی فلکِ مریخ پر پہنچتے ہیں۔ وہاں ایک ستارہ شناس سے ان کی ملاقات ہوتی ہے۔ وہ ستارہ شناس اقبال سے فارسی میں بات کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں ایران، انگلستان، مصر، ہندوستان، امریکہ، جاپان اور چین کی سیر کر چکا ہوں۔ گویا میں ساری دنیا میں انسان کے ہنگاموں سے آشنا ہو چکا ہوں لیکن انسان ہے کہ ابھی تک ہمارے کاموں سے ناواقف ہے۔

یہ ستارہ شناس اقبال اور رومی کو شہرِ مرغدین کی سیر کراتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہمارے ملک میں نہ کوئی سائل ہے نہ محروم نہ کوئی غلام نہ آقا نہ حاکم نہ محکوم۔

اقبال جواب میں کہتا ہے کہ سائل، محروم، حاکم یا محکوم ہونا تو مقدر کی بات ہے۔ خدا کے سوا اور کوئی تقدیر کا خالق نہیں کیوں کہ تدبیر سے تقدیر کا چارہ نہیں ہو سکتا۔

اس پر مریخ کا یہ ستارہ شناس فلسفیٔ خودی، تقدیر اور مذہب پر اپنے خیالات ...

اقبال کو آشنا کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر تو شبنم ہے تو تیری تقدیر میں افتادگی ہے اور اگر تو قُلزم ہے تو تیرا مقدر پائندگی ہے۔ جہاں تیری ایک نگاہ کا محتاج ہے۔ تو اگر اندازِ نظر بدل دے تو یہ جہاں بدل جائے گا۔

اسی آسمان پر اقبال اور رومی کو عورتوں اور مردوں کے ایک ہجوم میں مریخ کی ایک دوشیزہ جس نے رسالت کا دعوٰے کیا تھا تقریر کرتی نظر آتی ہے۔ یہ نبیہ عورتوں کی آزادی کے بارے میں تقریر کر رہی ہے اور کہہ رہی ہے کہ ہمیں اب نازنینوں کی طرح زندگی بسر کرنا ترک کر دینا چاہیے۔ مرد کی خودگدازیاں مکر و فریب کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کی غلامی سے ہمیں آزاد ہو جانا چاہیے۔ بچّے پیدا کرنا بھی ایک عذاب ہے اور اس عذاب سے رہائی ضروری ہے۔ میرے مذہب کی رو سے رحم کے اندر بچے کو ہلاک کر دینے میں کوئی قباحت نہیں اگر جنین ہماری مرضی کے مطابق نہ ہو تو بچے کو رحم کے اندر مار ڈالنا عینِ دین ہے۔

(۹)

فلکِ مریخ کے بعد فلکِ مشتری کی منزل آتی ہے۔ یہاں اقبال کی ملاقات منصور حلاّج، غالب اور قرۃ العین طاہرہ سے ہوتی ہے۔ اقبال ان کے سامنے اپنی مشکلات پیش کرتا ہے۔ مثلاً حلاّج سے پوچھتا ہے کہ تو نے مومنوں کے مقام سے دُوری کو کیوں پسند کیا ہے۔ یعنی فردوس سے مہجوری تو نے کیوں اختیار کر رکھی ہے؟ تقدیر کی گردش سے تو موت اور زندگی نمودار ہوتے ہیں۔ لیکن گردشِ تقدیر خود کیا ہے؟ آخر وہ کیا گناہ تھا جس کے باعث تجھے دار پر لٹکا دیا گیا تھا؟ ان سوالوں کے جواب میں حلاّج زندگی اور موت کے عقدے کھولتا ہے اور کہتا ہے کہ خودی کے نور کے اندر نار بھی چھپی ہوئی ہے۔ ہندوستان اور ایران میں اس نور و نار کو جاننے والے نہیں رہے۔ میں نے خودی کے اسی نور اور نار سے لوگوں کو آشنا کیا۔ اے بندۂ محرم دیکھ! یہ تھا میرا گناہ —— لیکن جو کچھ میں نے کیا تو بھی وہی کچھ کر رہا ہے۔ تو بھی مُردوں کو زندگی سے آشنا کر رہا ہے۔ تو بھی اپنے انجام سے ڈر۔

قرۃ العین طاہرہ کو بھی چوں کہ اپنے عقیدے پر ثابت قدم رہنے کی بنا پر موت کے گھاٹ اُتار دیا گیا تھا اس لیے اس موقعے پر وہ بھی بول اٹھتی ہے کہ صاحبِ جنونِ انسان کے

گناہ سے ایک تازہ کائنات عالمِ وجود میں آجاتی ہے۔

غالب سے اقبال اس شعر کے معنی پوچھتا ہے:

قمری کفِ خاکستر و بلبل قفسِ رنگ
اے نالہ نشانِ جگرِ سوختہ کیا ہے

غالب جواب میں کہتا ہے کہ سوزِ جگر کے نالے کی تاثیر ہر جگہ مختلف ہوتی ہے۔ قمری اس نالے سے کفِ خاکستر بن گئی ہے اور بلبل ایک پیکرِ رنگ۔ دوسرا سوال اقبال یہ کرتا ہے کہ اس فضائے نیلگوں میں سو جہاں آباد ہیں۔ کیا ان تمام جہانوں میں اولیا اور انبیا موجود ہیں؟

اس بات چیت کی تان آخر اس بحث پر آکر ٹوٹتی ہے جو آج سے ایک صدی قبل مولٰنا فضلِ حق خیرآبادی اور مولٰنا اسمٰعیل شہید دہلوی کے درمیان اس موضوع پر چھڑی تھی کہ کیا خدا خاتم النبیین محمد مصطفیٰ کی نظیر قائم کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ غالب کہتا ہے کہ اس نکتے کا زبان پر آنا بست دشوار ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ تو تو سوزِ طلب سے سراپا آگ ہے۔ کتنی عجیب بات ہے کہ تو بھی یہ نکتہ بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔ آخر غالب یہ کہہ کر اپنے عجز کا اقرار کرتا ہے کہ اے اقبال! جو کچھ تو پوچھ رہا ہے وہ کافری ہے اور ایسی کافری جو شاعری سے ماورا ہے۔

یہاں حلاج آکر اقبال کے سوال کا جواب دیتا ہے کہ تو جس جگہ بھی جہانِ رنگ و بو دیکھتا ہے — ایسا جہانِ رنگ و بو جس کی خاک سے آرزو پیدا ہو رہی ہے، یا تو وہ جہان نورِ مصطفیٰؐ سے مستفید ہے یا ابھی تک مصطفیٰ کی تلاش میں ہے۔

اس کے بعد اقبال حلاج سے پوچھتا ہے کہ محمد مصطفیٰؐ آدم ہیں یا ذاتِ حق کا جوہر؟ حلاج اقبال کو بتاتے ہیں کہ رسولِ اکرمؐ کی دو شانیں۔ وہ آدم بھی ہیں اور جوہرِ ذاتِ حق بھی۔ تشریح اس کی وہ یوں کرتے ہیں کہ محمد مصطفیٰ ذاتِ حق کا تعینِ اول ہونے کی صورت میں جوہرِ ذات ہیں اور عالمِ ناسوت میں پیدا ہونے کے باعث آدم ہیں۔ محمد بن عبداللہ ہیں۔

یہ باب اول سے آخر تک فلسفیانہ افکار سے لبریز ہے۔ اقبال کے مندرجہ ذیل سوالات سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

کیا عشق ذوقِ دیدار ہے؟ تو آخر یہ دیدار کیا ہے؟ دیدارِ خدا کیا ہے؟ دنیا میں نقشِ حق

کس طرح قائم ہوا؟ زاہد و عاشق میں کیا فرق ہے؟ جب معرفت کی انتہا ذاتِ حق میں گم ہو جاتا ہے تو زندگی کے معنی میں فنا میں آسودہ ہو جاتا ہے؟ ابلیس آج کل کس عالم میں ہے؟

اس سوال پر ابلیس نمودار ہوتا ہے اور اقبال اس کا ذکر رومی کی زبان سے کم خندہ اندک سخن، بدن کے اندر روح کو دیکھنے والا، رند، ملّا، فلسفی، خرقہ پوش، عمل میں زاہد دل کی طرح سخت کوش، ایسے القاب سے کرا کے مسئلہ خیر و شر کے بارے میں اپنا نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے۔

(۱۰)

فلکِ زحل میں اقبال اور رومی کو ہندوستان کے غدّاروں میر جعفر اور میر صادق کی روحیں نظر آتی ہیں۔ یہ وہی جعفر و صادق ہیں جن کے بارے میں اقبال کا یہ شعر زبان زدِ خاص و عام ہے؎

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن

اسی فلک پر روحِ ہندوستان اپنی غلامی پر نالہ و فریاد کرتی ہے، جعفر و صادق پر لعنت بھیجتی ہے اور آزادی کی تڑپ حرفِ آرزو بن کر اُس کی زبان پر آتی ہے۔ اقبال ان دونوں غدّاروں کو انتہائی عبرت ناک عالم میں چھوڑ کر اپنا سفر جاری رکھتا ہے۔

(۱۱)

فلکِ زحل کے سفر کے ساتھ افلاک کا سفر ختم ہو جاتا ہے اور افلاک کی دوسری جانب کا سفر شروع ہوتا ہے۔ اس میں سب سے پہلے اقبال کی ملاقات جرمن مفکر نٹشے سے ہوتی ہے نٹشے کے لیے اقبال کا دل محبّت اور دردمندی کے جذبات سے لبریز ہے۔ وہ اس کی گفتار کو بے باک اور افکار کو عظیم کہتا ہے اور اس بات پر تاسف کا اظہار کرتا ہے کہ نٹشے اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اسے اس کے افکار نے غلط راستے پر ڈال دیا بقولِ اقبال نٹشے کا دل مومن اور دماغ کافر ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ کاش اسے شیخ احمد سرہندی کی صحبت میسّر آجاتی تاکہ وہ اسے اپنے فیضِ نظر سے مقامِ سرمدی تک پہنچا دیتے۔ نٹشے کو اقبال نے جو مقام دیا ہے وہ افلاک اور فردوس کی حدود کے درمیان ہے۔

فردوس اسی "جاوید نامہ" کے اس حصے "سوئے افلاک" ہی کا حصہ ہے اور اس میں اقبال شرف النسا کا محل دیکھ کر کے بہت متاثر ہوتا ہے۔

اسی فردوس میں اقبال کی ملاقات حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی (شاہ ہمدان) اور ملا طاہر غنی کاشمیری سے ہوتی ہے۔ شاہ ہمدان کے ساتھ اقبال اپنے محبوب موضوع مسئلہ خیر و شر ہی سے بات چیت کا آغاز کرتا ہے کشمیر کے قدرتی حسن اور غلامی و خستہ حالی کی باتیں ہوتی ہیں اور اقبال ایک دیوانے کی زبان سے انتہائی معنی خیز اور دلکش اشعار کہلوا کر کشمیر کا مسئلہ لیگ آف نیشنز تک پہنچا تا ہے۔ کس قدر مقامِ حیرت ہے کہ پورے انیس سال بعد یہ مسئلہ واقعی یونائیٹڈ نیشنز تک پہنچتا ہے۔ شاعری جز دلیست از پیغمبری کی اس سے زیادہ تابناک مثال اور کیا ہو سکتی ہے۔

اس مقام پر شاہ ہمدان زندگی اور موت کی باریکی سے اقبال کو آشنا کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم مشتِ خاک ہے اور روح والا گہر ہے۔ بادشاہی کے بارے میں انگریزوں اور مہاراج گلاب سنگھ کے معاہدے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ روپے سے ایران اور ہندوستان تو خریدے جا سکتے ہیں۔ لیکن بادشاہی نہیں خریدی جا سکتی۔

یہاں کشمیر کے نامور شاعر ملا طاہر غنی نمودار ہوتے ہیں اور اہلِ کشمیر کو آزادی کے لیے جدوجہد پر آمادہ کرتے ہیں اور بات کو یہاں تک پہنچاتے ہیں کہ ہندوستان بھر کو دردِ آزادی اہلِ کشمیر ہی کی بدولت حاصل ہوا ہے۔ پنڈت موتی لعل نہرو اور پنڈت جواہر لعل نہرو کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ برہمن زادگان جن کے چہروں کی سرخی لالۂ احمر کو شرماتی ہے انتہائی تیز بیں، پختہ کار اور سخت کوش واقع ہوئے ہیں اور ان کی نگاہ سے اس وقت برطانیہ میں ایک زلزلہ آیا ہوا ہے۔

پھر غنی اقبال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور شاعری کا کمال بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شاعری سے تو قوموں کی تقدیریں تشکیل پاتی ہیں۔ تجھ ایسا شاعر تو مجھے آج تک نظر نہیں آیا۔ تو جو کچھ کہتا ہے وہ شاعری سے کہیں آگے کی چیز ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ تو اس ارضی بہشت میں اپنے نالۂ مستانہ سے قیامت بپا کر دے!

(۱۲)

بہشت میں اقبال اور رومی دور سے ہندوستان کے نامور شاعر بھرتری ہری کو دیکھتے ہیں۔ رومی اقبال سے کہتے ہیں کہ یہ کارگاہ زندگی کا محرم ہے۔ یہ خود تو جمشید ہے اور اس کی شاعری جام جمشید ہے۔ قریب پہنچ کے دونوں تعظیم سے پیش آتے ہیں اور بھرتری ہری کے ساتھ سلسلۂ گفتگو شروع کرتے ہیں۔

اقبال بھرتری ہری سے پہلے ایک سوال کرتا ہے کہ شعر میں سوز کہاں سے آتا ہے؟ اس کا منبع خودی ہے یا خدا؟

اس کا جواب پانے کے بعد اقبال کہتا ہے کہ میں نے ہندوستانیوں کو اس وقت پیچ وتاب کے عالم میں دیکھا ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ تو سرّ حق کو بے حجاب طریقے سے بیان کرے!

اس پر بھرتری ہری اقبال کے سامنے عمل کے فلسفے کو پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دوزخ ہے یا اعراف یا بہشت یہ سب عمل ہی کے نتیجے ہیں۔

(۱۳)

یہاں سے رومی اور اقبال شاہانِ مشرق کے محلات میں پہنچتے ہیں جہاں نادر شاہ احمد شاہ ابدالی اور ٹیپو سلطان سے ان کی ملاقات ہوتی ہے۔ نادر شاہ اقبال سے ایران کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ ایران اس وقت یورپ کی تقلید کے پھندے میں ہے۔ ملک ونسب پر ناز کر رہا ہے۔ عرب کی تحقیر اس کا شیوہ ہے۔ حیدر کرّار کو فراموش کر کے رستم کی داستان کو تازہ کر رہا ہے۔ یہ ملک یورپ پر ایسا فریفتہ ہوا ہے کہ عرب کے احسانات کو یکسر فراموش کر بیٹھا ہے۔

اس موقع پر روحِ ناصر خسرو علوی ظاہر ہوتی ہے اور ایک غزل سنا کر غائب ہو جاتی ہے۔

احمد شاہ ابدالی بھی اپنی بات چیت میں تقلیدِ مغرب سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یورپ سے اگر کچھ سیکھنا ہے تو علم وفن سیکھو نہ کہ بے حجاب لڑکیوں کا ناچ، عورتوں کا ٹانگیں ننگی رکھنا اور بال ترشوانا، لادینی، رومن رسم الخط اور لباس

کی نقل۔ترکی نقل کر کے ایسے مقام پر آپہنچا ہے کہ کہہ نہیں سکتے اس کا حشر کیا ہوگا۔

ٹیپو سلطان نہایت دردبھرے دل سے ہندوستان کا حال پوچھتے ہیں۔ اقبال بتاتا ہے کہ اہلِ ہند قانونِ فرنگ سے منکر ہو چکے ہیں۔ اب برطانیہ کا جادو زیادہ دیر کے لیے ہندوستان پر نہیں چل سکتا۔ ٹیپو سلطان پوچھتے ہیں تو نے میرے دکن میں زندگی کے کوئی آثار دیکھے ؟ اقبال کہتا ہے کہ میں نے دکن میں اپنے آنسوؤں کا بیج بویا ہے (یہ اشارہ ہے۔ ان لیکچروں کی طرف جو اقبال نے دکن کے بعض شہروں میں دیے) اور اب اس چمن سے لالے کے پھول اگ رہے ہیں۔ میں نے دریائے کاویری کی روح میں ایک نیا شور دیکھا ہے۔

اس کے جواب میں ٹیپو سلطان زندگی، موت اور شہادت کے بارے میں اپنے خیالات سے اقبال کو مستفید کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ کہتے ہیں کہ شیر کی ایک لمحے کی زندگی بھیڑ کی سو سال کی زندگی سے بہتر ہے۔ زندگی تسلیم و رضا سے محکم ہوتی ہے۔ موت نیرنگِ طلسم اور سیمیا کے سوا اور کچھ نہیں۔ حق کا بندہ تو ایک شیر ہے اور موت ہرن ہے۔ موت بندۂ حق کے سو مقاموں میں سے ایک ہے۔ یہ مکمل انسان موت پر اس طرح ٹوٹتا ہے جس طرح باز چڑیا پر۔ غلام موت کے خوف سے ہر لمحہ مرتا ہی رہتا ہے۔ موت کے ڈر سے زندگی اس کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ بندۂ آزاد کی تو شان ہی دوسری ہے۔ موت اس کو نئی روح سے آشنا کرتی ہے (یہاں اس امر کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ بات چوں کہ ہندوستان کی آزادی اور اس کی جدّوجہد کے متعلق ہو رہی ہے اس لیے اس موقع پر ٹیپو سلطان زندگی اور موت کی حقیقت واضح کر کے اہلِ ہند کا حوصلہ بڑھا رہے ہیں) ٹیپو سلطان سے ملاقات کے بعد اقبال فردوسِ بریں سے رخصت ہوتا ہے۔ حورانِ بہشتی ہر طرف سے پکارتی ہیں کہ اے زندہ رود! اے صاحبِ سوز و سرود ایک لمحہ ہمارے ساتھ بیٹھ۔ لیکن اقبال سُنی ان سُنی کر کے اپنی منزل کی طرف گامزن رہتا ہے۔

یہاں اقبال رومی کی رہنمائی سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور تنہا حضورِ حق میں پہنچتا ہے۔ اقبال اس موقع پر معراجِ مصطفیٰ ؐ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جس طرح ایک

مقام پر جبریلِ امیں رسول اکرمؐ سے الگ ہو گئے تھے اور رسول اکرمؐ حضورِ حق میں تنہا پہنچے تھے۔ اسی طرح میں بھی تنہا پہنچا۔

اس مقام پر اقبال عبد و مولا کے باہمی تعلق کو موضوعِ زیرِ بحث بناتا ہے اور کہتا ہے کہ عبد اور معبود دونوں ایک دوسرے کے لیے بے تاب ہیں۔ اور مجھ سے یہ نکتہ حل نہ ہو سکا کہ میں شکار ہوں کہ وہ۔

اقبال خدا سے شکایت کرتا ہے کہ امپیریلزم کی وجہ سے تیرے جہاں میں خرابی ہی خرابی ہے۔ یورپین اقوام اپنے علم و فن کو غارت گری کے لیے استعمال کر رہی ہیں۔

جواب میں ندائے جمال اقبال سے کہتی ہے کہ اے مردِ حق! تو اس طرح زندگی بسر کر کہ تیری کاٹ تلوار کی کاٹ بن جائے اور تو اپنے جہان کی خود ہی تقدیر بن جا!

اب اقبال خدا سے نہایت جرأت مندانہ سوال کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ میں کیا ہوں؟ تو کیا ہے؟ یہ عالم کیا ہے؟ ہمارے اور تیرے درمیان یہ دوری کیوں ہے؟ مجھے بتا کہ میں تقدیر کے پھندے میں کیوں گرفتار ہوں؟ تو موت سے آزاد ہے۔ میں موت سے آزاد کیوں نہیں ہوں؟

ندائے جمال جواب دیتی ہے کہ تو زندگی چاہتا ہے تو اپنی خودی کو سامنے لا اور چار سو کو اپنے اندر غرق کر دے۔ اس کے بعد تو دیکھے گا کہ میں کون ہوں اور تو کون ہے اور دنیا میں تو کیسے مرا اور کیسے زندہ رہا۔

آخر میں اقبال یہ کہہ کر میں نے روس اور جرمنی کے انقلابات دیکھے ہیں اور مسلمان کی روح میں ایک نیا شور دیکھ رہا ہوں گویا ہوتا ہے کہ میں نے مشرق و مغرب کی تدبیریں تو دیکھ لی ہیں اب تو مجھ پر مشرق و مغرب کی تقدیریں روشن کر دے!

اس سوال کے ساتھ ہی یہ روحانی سفر ختم ہو جاتا ہے۔ اقبال اپنے زمین و آسمان کو واپس آجاتا ہے اور اسی عالم سے جس کے سفر سے وہ واپس آتا ہے ایک ندائے سوزناک سنتا ہے جو یہ کہتی ہے کہ تو سورج سے زیادہ تابناک واقع ہوا ہے۔ اس طرح زندگی بسر کر کہ ہر ذرّے کو اپنے نور سے فیضیاب کر سکے۔ اس وقت صورت یہ ہے کہ تیری تنگ جامی سے میکدہ رسوا ہو گیا ہے۔ پیالہ ہاتھ میں لے، دانشمند لوگوں کی طرح پی اور رخصت ہو جا!

(۱۵)

آخری باب "جاوید سے خطاب۔ نئی نسل سے دو باتیں" اگرچہ تکنیکی اعتبار سے "جاوید نامہ" کا حصہ نہیں ہے لیکن دراصل یہ "جاوید نامہ" کے تمام مباحث کا نچوڑ ہے۔

اس باب میں اقبال اپنے فرزند سے کہتا ہے کہ مذہب کیا ہے؟ زبان پر سچی بات لانا اور حلال کی کمائی کھانا۔ زبان پر بُرا لفظ لانا خطا ہے۔ کافر ہے یا مومن یہ سب خدا کی مخلوق ہیں۔ آدمیت کیا ہے؟ انسان کا احترام ہی آدمیت ہے۔ انسان کے مقام سے آشنا ہو جا! بندۂ عشق خدا کے بتائے ہوئے رستے پر چلتا ہے اور کافر و مومن دونوں پر شفقت کی نظر رکھتا ہے۔ اپنے دل کی وسعتوں میں کفر اور دین دونوں کو سمیٹ لے۔ مقامِ افسوس ہے اگر دل دل سے دور بھاگے!

•●•

عمیق حنفی

اقبال کی مسجدِ قرطبہ

مسجدِ قرطبہ ایمان کی حرارت والوں نے دم بھر میں نہیں بنا دی تھی بلکہ ۷۸۵ء سے ۱۲۳۶ء تک تعمیر و تجدید اور توسیع و تغیر کے مسلسل عمل سے گزرتی رہی تھی اور وہ بھی ایک ایسے پیکرِ جلال و جمال کی صورت میں کہ جب لگ بھگ سات سو برس سے اذانوں سے محروم اس کی فضاؤں میں کا فرِ ہندی' آنکلا تو اس کا پرانا پاپی من بھی ایک عجیب و غریب ذوق و شوق سے معمور ہوگیا اور وہ تڑپ کر اس کا نمازی بن گیا۔ یہ بھی ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ اس عدیم المثال اور عظیم الشّان مسجد کی خبر اردو والوں کے ایک بہت بڑے حلقے تک اس وقت پہنچی جب اقبال کی نظم "مسجدِ قرطبہ" پکّی روشنائی میں سیاہ پوش ہوئی۔ غرناطہ، الحمرا، اشبیلیہ، قرطبہ وغیرہ کا ذکر تو گاہے گاہے تاریخی ناول نگار کرتے رہے لیکن اس مسجد کو اردو والوں کی توجہ کا نقطۂ ارتکاز بننے کا موقعہ اس نظم کی اشاعت سے پہلے حاصل نہ ہوسکا۔ مسدسِ حالی کے تین بند زوالِ خلافتِ اندلس کو وقف ہیں:

ہوا اندلس ان سے گلزار یکسر جہاں ان کے آثار باقی ہیں اکثر
جو چاہے کوئی دیکھ لے ان کو جاکر یہ ہے بیتِ حمرا کی گویا زباں پر
کہ تھے آلِ عدنان سے میرے بانی
عرب کی ہوں میں اس زمیں پر نشانی

ہویدا ہے غرناطہ سے شوکت ان کی عیاں ہے بلنسیہ سے قدرت ان کی
بطلیوس کو یاد ہے عظمت ان کی ٹپکتی ہے قادس میں سے حسرت ان کی
نصیب ان کا اشبیلیہ میں ہے سوتا
شب و روز ہے قرطبہ ان کو روتا

کوئی قرطبہ کے کھنڈر جا کے دیکھے مساجد کے محراب و در جا کے دیکھے
حجازی امیروں کے گھر جا کے دیکھے خلافت کو زیر و زبر جا کے دیکھے

جلال ان کا کھنڈروں میں ہے یوں چمکتا
کہ ہو خاک میں جیسے کندن دمکتا

"بیتِ حمرا" اور بے نام کھنڈروں اور مسجدوں کی طرف اشارہ تو حالی نے کیا ہے۔ لیکن مسجد قرطبہ کی طرف سے خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ یوں بھی "مدّوجزرِ اسلام" کا مقصد ملّت کو اپنی ذلّت و خواری پر غیرت دلانا اور اس کی حمیّت کو جھنجھوڑنا تھا نہ کہ آثارِ قدیمہ کے جلال و جمال سے شعری عرفان حاصل کرنا۔ زیرِ غور نظم بھی اپنے عنوان میں محصور اور موضوع کی مجبور نہیں ہے بلکہ زیارتِ مسجد کے تجربے کو سعیٔ تخلیقِ مکرّر کے لیے ملبے کی طرح کام میں لاتی ہے۔ نظم تینوں زمانوں کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس لطیف و نازک خطیرہ ایسا دہ ہے جو مرثیہ و قصیدہ کو امتیاز عطا کرتا ہے جب اقبال پہلی بار بحیرۂ روم سے گزرے تھے اور انہیں "صقلیہ" کی زیارت کا موقعہ ملا تھا تو ان کا تجربہ ذرا مختلف تھا اور اس میں جذباتیت اور رقّت کا اثر نمایاں تھا:

رو لے دل کھول کر اے دیدۂ خونناب بار
وہ نظر آتا ہے تہذیبِ حجازی کا مزار

اور آخر میں بھی یہی احساس ابھرتا ہے:

درد اپنا مجھ سے کہہ! میں بھی سراپا درد ہوں جس کی تو منزل تھا میں اس کارواں کی گرد ہوں
رنگ تصویرِ کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے قصۂ ایام سلف کا کہہ کے تڑپا دے مجھے
میں ترا تحفہ سوئے ہندوستاں لے جاؤں گا خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

یہاں اقبال کی دو اور مسجدوں کا ذکر بھی ان کی مسجد قرطبہ کی تنقیدی تحسین میں معاون ثابت ہوگا۔ فرماتے ہیں:

"بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجد قوۃ الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا۔ مغرب کا وقت تھا۔ جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں

لیکن مسجد کی قوت اور جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔ میرا احساس یہ تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔"[1]

دہلی کی اس اولین مسجد "قوۃ الاسلام" پر اقبال اپنی نظم میں بھی انہیں خیالات اور احساسات کا اظہار کرتے ہیں:

ہے تری شان کے شایاں اسی مومن کی نماز
جس کی تکبیر میں ہو معرکۂ بود و نبود

اب کہاں میرے نفس میں وہ حرارت وہ گداز
بے تب و تابِ دروں میری صلوٰۃ اور درود

ہے مری بانگِ اذاں میں نہ بلندی نہ شکوہ
کیا گوارا ہے تجھے ایسے مسلماں کا سجود

"پیرس کی مسجد" کا سیاسی پس منظر اور اس کی تعمیر میں سامراج کا ہاتھ اقبال کو ایک مختلف تجربہ دے گیا:

مری نگاہ کمالِ ہنر کو کیا دیکھے
کہ حق سے یہ حرم مغربی ہے بیگانہ

حرم نہیں ہے فرنگی کرشمہ بازوں نے
تنِ حرم میں چھپا دی ہے روحِ بت خانہ

یہ بت کدہ انہیں غارت گروں کی ہے تعمیر
دمشق ہاتھ سے جن کے ہوا ہے ویرانہ

"مسجد قرطبہ" کی زیارت اقبال کے قلب کے لیے مکمل وارداتِ اتحاد بن گئی۔ اس کی طرزِ تعمیر اور محل وقوع نے ان کی اس نظم کو ترکیب اور صوتی اور صوری آہنگ عطا کیا ہے اور اس کے تاریخی اور تہذیبی پس منظر نے نظم کو معنوی اور فکری مافیہ کا بنیادی مواد فراہم کیا۔ چوں کہ اقبال کا مزاج لمحۂ حال کی اسیری قبول کرنا پسند نہیں کرتا، اس نظم میں بھی وہ نقطۂ امروز کی کشتی پر سوار ہو کر دوش و فردا کی طویل سیاحت کے لیے نکل پڑے۔ اس ایک شہر نے اقبال کو جتنی اور جیسی کیفیت اور کمیت عطا کی ہے شاید ہی کسی اور عمارت نے انہیں اس قدر متاثر کیا ہو۔

ہوائے قرطبہ شاید یہ ہے اثر تیرا
مری نوا میں ہے سوز و سرورِ عہدِ شباب

۱۔ ملفوظاتِ اقبال

"بالِ جبریل" کی یہ غزل، وہ دعا

پھر وہ شرابِ کہن مجھ کو عطا کر کہ میں — ڈھونڈ رہا ہوں اُسے توڑ کے جام و سبو
چشمِ کرم ساقیا دیر سے ہیں منتظر — جلوتیوں کے سبو خلوتیوں کے کدو
تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ — اپنے لیے لامکاں میرے لیے چار سو
فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا — حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رو برو

اور "عبدالرحمٰن اول کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت،" بھی سیاحتِ قرطبہ کا عطیہ ہے۔ "ہسپانیہ" "طارق کی دعا" اور "قید خانے میں معتمد کی فریاد" بھی سفرِ اندلس کے شعری تحائف ہیں۔ "غرناطہ" "الحمرا" اور مدینۃ الزہرا کی شہرہ آفاق تعمیرات نے اقبال کو کسی قسم کا شعری تجربہ اور تحریک نہیں دی۔ ان کا اس سلسلے میں یہ بیان اہم ہے:

"میں اپنی سیاحتِ اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم مسجد قرطبہ پر بھی لکھی جو کسی وقت شائع ہوگی۔ الحمرا کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا۔ لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔" [1]

اقبال قوت و صلابت اور تہذیب و شرافت کے امتزاج کے قایل تھے۔ انہیں کمالِ ہنر میں بھی حق کی تلاش تھی۔ وہ صرف تنِ حرم کے عاشق نہیں تھے وہ روحِ حرم کو بھی لازمی سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک فنونِ لطیفہ بھی معرکۂ بود و نبود سر کیے بغیر احترام و تقدیس کے حق دار نہیں بن سکتے۔ ایسا رعب و جلال جو ناظر کے قوٰی کو شل کر دے اور ایسا سرور و جمال جو ہوش گم کر دے ان کے لیے ناکافی تھا۔ وہ انسانی فن پاروں میں الوہی روح دیکھنے کے باوصف ان پر انسان ہی کو غالب دیکھنا چاہتے تھے:

"میں الحمرا کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا مگر جدھر نظر اٹھتی تھی دیوار پر "ہو الغالب" لکھا ہوا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا ہاں تو ہر طرف خدا ہی

۱۔ "مکتوب بنام محمد اکرام" اقبال نامہ ۱ ص ۳۲۱

خدا غالب ہے۔ کہیں انسان غالب نظر آئے تو جات بھی ہو"۔[1]

اسلامی فنِ تعمیر کی قوّت، ہیبت اور جلال و جمال کے بارے میں اپنی گفتگو میں اقبال نے کہا تھا:

"اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے، لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قویٰ شل ہوتے گئے تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ قصر زہرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے۔ مسجد قرطبہ مہذّب دیووں کا مگر الحمرا مہذّب انسانوں کا۔"[2]

نظم کا زمانۂ تخلیق اوائل ۱۹۳۳ء ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال نہ صرف اپنی عمر کے لحاظ سے بلوغ و بزرگی کی منزل میں تھے بلکہ ان کا فکر و فن بھی پختگی، سنجیدگی اور متانت کی رفعتوں کو چھو رہا تھا۔ اور جذبات کے جوش و خروش اور ایجابات کی ہیجانی شدّت کو پیچھے چھوڑ آیا تھا۔ اقبال اور مسجدِ قرطبہ کے حالات میں بلا کی مشابہت تھی۔ دونوں اپنے اپنے تاریخی اور سیاسی حالات میں غیرت اور اجنبیت پا رہے تھے۔ مسجد کے بنانے والے اسے غیروں کے ہاتھوں میں تنہا چھوڑ گئے تھے۔ یہی احساس اقبال کو ہندوستان میں تھا۔ یورپ متعدد تہذیبی، مذہبی اور سیاسی انقلابات کے بعد ایک ہولناک جنگِ عظیم سے گزر کر دو سری کی طرف تیزی سے دیوانہ وار دوڑ رہا تھا۔ ہیگل کی عظیم فکری وراثت نطشے اور مارکس کی قطبی انتہاؤں میں بٹ چکی تھی اور اشتراکیت، لبرلزم اور فسطائیت کو قومی سطحوں پر آزمایا جا رہا تھا۔ سامراج اور نوآبادیاتی نظام کی بنیادوں پر گل چھترے اڑانے والی یورپی تہذیب اپنی بنیادوں میں ضعف اور ناپائیداری محسوس کرنے لگی تھی۔ عالمِ اسلام، انقلابِ ترکیہ کے بعد جمود و تعطّل اور حزن و اضمحلال کی کیفیت سے نکل کر حوصلہ و بیداری کا ثبوت دینے لگا تھا۔ اقبال کے خودی، بیخودی، عشق، خونِ جگر، مردِ مومن، شاہین وغیرہ کے تصورات پہچانے جانے والے کرداروں کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ کسی بھی زندہ اور ترقی پذیر قوم کی صحت اور قوّت کا راز اقبال اس کے تصورِ زماں کو

۱۔ ملفوظاتِ اقبال ص ۱۸۵ ۲۔ ایضاً

قرار دینے لگے تھے اور ان کا تصورِ زماں فلسفیانہ، متصوفانہ اور منطقی اصطلاحوں اور استدلالوں کے باوصف حرکت و رفتار کا مترادف بن چکا تھا۔ اسلامی فکر ان کا مرکزی نقطۂ توجہ بن چکی تھی۔ غزالی کی احیاء العلوم میں ڈیکارٹ کے منہاج (Method) کا الجیلی کے مردِ کامل میں نطشے کے فوق البشر کا اور اشاعرہ و عراقی کے افکار میں برگساں کے زماں کا نقشِ اول انہیں نظر آ چکا تھا۔ فقہِ اسلامیہ کے ایک محقق محمود خضیری کو اپنے ایک کرم فرما کے ذریعے وہ مشورہ دیتے ہیں:

> "وہ نصیر الدین طوسی کی تحریروں کا وہ حصہ جس میں طوسی نے Euclid کے Parallel Postulate کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، بالخصوص مطالعہ کریں۔ بلکہ اس ضمن میں ان کے معاصرین کی تحریروں کا مطالعہ بھی کریں۔ اس تحقیق سے ان کو معلوم ہوگا کہ مسلمان ریاضی داں قرونِ وسطیٰ میں ہی اس نتیجہ تک پہنچ چکے تھے کہ یہ ممکن ہے مکان کے ابعاد (Dimentions) تین سے زیادہ ہوں۔" [۱]

اقبال کے نزدیک تجربی منہاج یورپ سے پہلے بیرونی، کندی، ابن حزم، ابن الہیثم وغیرہ اسلامی مفکروں نے برتی تھی۔ [۲]

تصورِ زماں کے سلسلے میں وہ فلسفۂ تاریخ کے بابا آدم ابن خلدون کو بھی برگساں کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔ [۳]

اسرارِ خودی (۱۹۱۴) رموزِ بیخودی (۱۹۱۸) پیامِ مشرق (۱۹۲۲) بانگِ درا (۱۹۲۴) زبورِ عجم (۱۹۲۷) خطبات (۱۹۳۰) اور جاوید نامہ (۱۹۳۲) کی اشاعت ہو چکی تھی

۱۔ مکتوب بنام ماسٹر عبداللہ چغتائی" اقبال نامہ (حصہ دوم) ص ص ۴۔۳۴۳

۲۔ "خطبۂ پنجم" تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) ص ۱۶۸

۳۔ ایضاً ص ۲۱۶

اور اقبال مشرق کے ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے عالمگیر شہرت کے مالک بن چکے تھے۔ تاریخ، تہذیب اور مذہب ۱۹ ویں صدی اور بیسویں صدی کے اوائل میں یورپ کے مفکروں اور ادیبوں کی مرکزی توجہ اور دلچسپی کے موضوعات تھے ہیگل اور سپنگلر کے نظریات ہر جگہ موضوعِ بحث تھے۔ انگریزی میں پاؤنڈ، ییٹس اور ایلیٹ زوالِ مغرب کے کرب ناک المیے کو اپنے اپنے انداز سے نظم کر رہے تھے۔

اس سے پہلے کہ ہم اقبال کی مسجدِ قرطبہ میں تحیۃ المسجد کی نفلیں پڑھیں بطور جملہ معترضہ ایک بات عرض کر دوں۔ میرے خیال میں اقبال "کلی شاعر" ہیں۔ یعنی (Total Poet) ان کے تمام تر ایجابات (Responses) شاعرانہ ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا پہلا ردِ عمل فوری، شدید، حسی یا جذباتی ہوتا ہے۔ وہ اپنے احساسات کے اظہار کے سلسلے میں یہ نہیں سوچتے کہ مصلحتِ وقت کا تقاضہ کیا ہے یا ان کا بیان ان کے کسی پہلے بیان کے خلاف تو نہیں جا رہا ہے۔ وہ کسی شے، شخص، نظریے یا تجربے کو نہ پوری طرح رد کرتے ہیں نہ قبول۔ اگر انہیں تیمور، نپولین یا مسولینی کی کوئی ادا پسند آ جائے تو فوراً دادِ شعر پیش کرنے میں ذرا بھی تامل نہیں کرتے۔ اس بے ساختگی اور بے تکلفی سے بعض لوگوں کو ان پر تضاد بیانی کا گمان ہوتا ہے۔ وہ خود اپنے عہد کے فلسفیوں اور شاعروں کی پستی اور اخلاقی غیر ذمہ داری کے پیشِ نظر اپنے شاعر یا حکیم ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ انکار بھی ایک شاعرانہ ادا رکھتا ہے۔ وہ آنحضرت صلعم کی تنقید و تعریفِ شعر سے اپنا نظریۂ فن ترتیب دیتے ہیں۔ شاعری ان کے لیے جزویست از پیغمبری اور شاعر تلمیذِ رحمٰن ہے۔ پیغمبر محض اپنی ذاتی نجات کا طالب نہیں ہوتا۔ وہ صرف اپنے قلب کو روحانی واردات کا مکان بنانے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اپنی پوری اُمت کی قلبِ ماہیت کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ پیغمبر اور شاعر کا شعور اور حسیت ہی نہیں بلکہ منصب و مقصود بھی نوعیت میں یکساں ہوتا ہے۔ دونوں اپنی اپنی سعادت کے اعتبار سے اپنی قوم کی حالت میں انقلاب لانا چاہتے ہیں:

شاعر اندر سینۂ ملت چو دل ملتے بے شاعرے انبارِ گل
سوز و مستی نقش بندِ عالمیست شاعری بے سوز و مستی ماتمیست
شعر را مقصود اگر آدم گری است شاعری ہم وارثِ پیغمبری است (جاوید نامہ)

اقبال کا رویہ تحلیلی کم اور تربیتی زیادہ ہے۔ وہ ایک مخصوص قسم کے جدلیاتی منہاج سے کام لیتے ہیں۔ فلسفہ، تاریخ، سیاست اور مذہب ان کی شاعری کے مافیہ ضرور ہیں لیکن ہیں سب کے سب شاعر کے معروض۔ آخر شاعر کا مشاہدہ، مطالعہ، تجربہ اور اس کے واردات و معاملات ہی تو اس کی شاعری کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں! اقبال نے اگر اپنے ضوابطِ علم سے اپنا مواد لیا تو کیا غضب کیا۔

نظم کا پہلا بند اچانک شروع ہو جاتا ہے۔ مسجد بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ نہ عمارت نہ تہذیب نہ تاریخ۔ وقت کا تند و تیز اور بلاخیز دھارا شور کرتا ہوا اُبل پڑتا ہے اور پھر ایک تلاطم در آغوش سناٹا چھا جاتا ہے۔ صفیری آوازوں کی تکرار ایک معنی خیز سنسناہٹ اور سرسراہٹ پیدا کرتی ہے۔ "سلسلۂ روز و شب" حلقۂ زلفِ گرہ گیر بن جاتا ہے۔ اہلِ تثلیث کی حفاظت میں اہلِ توحید کی یہ امانت اور وراثت زمانے کے انقلابات اور پھر زمانے کی قوت کی طرف شاعر کے دھیان کو لے جاتی ہے تو حالات کی منطق کے مطابق ہی لے جاتی ہے۔ زمانہ اقبال کے ذہن میں ایک خاص اور بھرپور معنویت رکھتا ہے اور ان کی شاعری کا نہایت اہم اور قوی کردار ہے:

> "میری ناقص رائے میں مذہب اسلام گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخِ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔"[1]

اقبال قرآنِ مجید کو اپنے فکر و فن کا اہم ترین سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ قرآنِ مجید میں تسلسل و تبدیلیِ زمانہ کو بار بار ذاتِ بحث کی آیات میں شمار کیا گیا ہے۔ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْن کہہ کر ذات کے ظہورِ صفات کی ارتقائی شان کا اظہار کیا گیا ہے۔ شمس، قمر، عصر کی قسمیں کھائی گئی ہیں۔ تقدیر کا نظریہ زمان کو منشائے ایزدی کی جلوہ گاہ اور تجربہ گاہ کی حیثیت دیتا ہے۔ یہ وہ نظریات ہیں جو یونان کے فلسفیانِ قدیم کی ساکت و جامد کائنات کے تصور کا ابطال کرتے ہیں اور کائنات و تخلیق کا حرکی نقطۂ نگاہ پیش کرتے ہیں۔ اقبال کا یہی اندازِ فکر انہیں اس حدیث

۱۔ مکتوب بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، اقبال نامہ (حصہ دوم) ص ۵۱

کی فلسفیانہ تعبیر کرنے کی ترغیب دلا گیا۔ لَا تَسُبُّوا الدَّھرَ اِنَّ الدَّھرَ ھُوَ اللّٰہ۔
اسی حدیث کی ایک اور شکل اس طرح بھی مشہور ہے لا تسبوا الدّھر فانی ان الدّھر۔

"جناب ابو ہریرہ رضؓ سے روایت ہے فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ آدم کا بیٹا (یعنی انسان) زمانہ کو برا کہہ کر مجھ کو تکلیف دیتا ہے حالانکہ زمانہ میں ہی ہوں۔ میرے ہی ہاتھ میں سب کچھ ہے۔ میں ہی دن رات کو بدلتا رہتا ہوں"[1]

وقت کے اس الوہی تصور پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"زمانہ ایک بڑی ہی برکت و نعمت (لا تسبوا الدھر ان الدھر ھو اللّٰہ) اگر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے تو دوسری طرف وقت ہی آبادی و شادمانی کا منبع ہے۔ یہی اشیا کے پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ حالاتِ حاضرہ میں تغیر کا امکان ہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور ساکھ ہے۔"[2]

پہلے بند میں "سلسلۂ روز و شب" کی ترکیب کی تکرار سے زمانے کی ہمہ گیری کا اثر پیدا ہوتا ہے۔ زمانے کا تسلسل اس کی متناہی صورت کی طرف گمراہ کرتا ہے سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات ہے، اصلِ حیات و ممات ہے، تارِ حریرِ دو رنگ ہے جس سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے، سازِ ازل کی فغاں ہے جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات۔ ذہن کبھی زمانے کی تناہیت کی طرف جاتا ہے اور کبھی لامتناہیت کی طرف۔ ازل تا ابد جس کے وجود کا پھیلاؤ ہو وہ متناہی کیسے ہو سکتا ہے۔ زمانِ مسلسل کے حوالے سے شاعر ہمیں زمانِ خالص یا زمانِ الٰہی یا زمانِ مطلق کا احساس دلا رہا

۱۔ "حدیث ۱۹" اردو مشکوٰۃ شریف کامل

۲۔ "مکتوب بنام خواجہ غلام السیدین" اقبال نامہ (حصہ اول) ص ۲۱۶

ہے۔ اس ادائے شاعرانہ کا سراغ وہاں سے لگتا ہے جب ہمیں زمانے کے تار و پود سے ذات کا اپنے لیے قبائے صفات تیار کرنے کی اطلاع دی جاتی ہے۔ ذاتِ مطلق ہی بصورتِ زمانہ اپنی صفات کی تجلّی اور ظہور کا سلسلہ شروع کرتی اور جاری رکھتی ہے زمانِ خالص صوفیا کی اصطلاح میں الآن الدّایم ہے جسے (Eternal Now) کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا "حاضر" (Omnipresente) اسم صفت بھی اس کے مترادف معلوم ہوتا ہے۔

"نفسِ بصیر کی زندگی تو استدام محض کی زندگی ہے۔ یعنی تغیر ہے تو اتر کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب نفسِ انسانی خلوت سے جلوت یعنی تدرآشنائی سے کارفرمائی کی طرف بڑھتا ہے یا دوسرے لفظوں میں وجدان سے فکر کی جانب تو اس سے زمانِ جوہری کی تخلیق ہو جاتی ہے۔ اب اگر وارداتِ شعور ہی سے ہمارے علم کا آغاز ہوتا ہے، تو ہم ایک ایسا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں ثبات و تغیر یعنی زمانہ بحیثیت ایک وحدت نامیہ، یا بحیثیت دیمومت اور زمانہ بحیثیت مجموعۂ جواہر ایک دوسرے کی ضد نہیں رہتے [1]

مسجدِ قرطبہ کے پہلے بند کے بعض اشعار سترھویں صدی کے وحدت الوجودی فلسفی سپی نوزا کے افکار کی یاد تازہ کر دیتے ہیں۔ اس کے نزدیک مادّہ اور نفس جوہر نہیں بلکہ جوہرِ واحد یعنی خدا کے دو اعراض یا صفات (Attributes) ہیں۔ وہ حقیقت کو ایسی اکائی قرار دیتا ہے جس میں تمنا ہیت اور لاتمنا ہیت دونوں مدغم ہو جاتی ہیں وہ کہتا ہے کہ جزئیات کی طرف نہیں کلیت کی طرف توجہ دینا چاہیے۔ متناہی اور وقتی صورت کی تحت اشیا پر نگاہ ڈالنا بے سود ہے۔ انہیں ابدیت کی صورت کے تحت دیکھنا چاہیے (Sub quadom aeternatis) اقبال ایک جگہ اور اپنے حقیقتِ زمان کے تصور کو ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

۱۔ "خطبۂ سوم" تشکیلِ جدید

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ — از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ
تا کجا از روز و شب باشی اسیر — رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر
ایں و آں پیداست از رفتارِ وقت — زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست[۱]

ہیگل تاریخ کو زماں میں ارتقائے روح (Spirit) قرار دیتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح مکان میں ارتقائے تصوّر (Idia) فطرت کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک تاریخ دنیا میں اللہ کا گزر ہے۔ اس کے نزدیک ارتقائے روح کے مدارج منطق، فطرت اور تاریخ ہیں۔ اقبال کے نزدیک، قرآنِ مجید نے وارداتِ باطن کے علاوہ دو اور سرچشمہ ہائے علم مقرر فرمائے ہیں اور وہ عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ ہیں۔ سورۂ ابراہیم کی پانچویں آیت میں "ذکّرھم بایّام اللہ" کے الفاظ سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ قرآنِ حکیم کی زبان میں ایّام اللہ تاریخ کے مترادف ہے۔ لہٰذا تاریخ ذات کے ظہورِ صفات کی مظہرگاہ بن جاتی ہے۔ "سازِ ازل کی فغاں" بھی قابلِ غور ہے۔ فغاں کے بجائے نوا یا صدا کیوں نہیں کہا؟ "فغاں" سے اشارہ ہے کربِ تخلیق کی طرف۔ وہ ذاتِ واجب الوجود جب اشیائے ممکن الوجود کی تخلیق کا ارادہ کرتی ہے تو سلسلۂ روز و شب اس کا وسیلہ بنتا ہے۔ تخلیق و توسیع کی راگنی کی آرہی اور وہی روز و شب کی تبدیلی کی صورت میں ہی اپنا اظہار کرتی ہے۔

اقبال نے ان آٹھ اشعار میں اپنے تصوّرِ زماں کو شاعرانہ زبان میں شاعرانہ تجربے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ اسلام کی بنیادی تعلیمات کے علاوہ اقبال کے پیشِ نظر ابن خلدون، اشاعرہ اور عراقی کے تصوّرات بھی تھے۔ عراقی کا رسالہ "فی درایۃ الزّمان" جس کا خلاصہ اور تفسیر اقبال نے اپنے خطبات میں پیش کی ہے، ان کے تصوّرِ زماں کی صورت گری میں برگساں کے فلسفے سے زیادہ موثر رہا ہے۔ اس نظم کے پہلے بند میں

۱۔ اَلْوَقْتُ سَیْفٌ (قولِ امام شافعیؒ) اسرارِ خودی

اقبال نے ایک قولِ محال کی سی صورت پیدا کر دی ہے جو شعری منطق کا ایک پر اثر طریقہ ہے۔

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

"شب و روز" کی حقیقت ایسے زمانے کی رو ہے جس میں نہ دن ہے نہ رات؟ ذرا لفظ حقیقت کی معنوی تہوں میں اُتر کر "اصلیت" کی تہہ پر رک جایئے۔ قولِ محال آسان ہو جائے گا۔ چوں کہ اصطلاحاتِ فلسفہ کے بجائے عام استعمال میں آنے والے الفاظ کے ذریعے ترسیلِ مطالب کا تجربہ کیا گیا ہے اس لیے بعض صاف اور واضح باتیں بھی مہماتِ شعر معلوم ہوتی ہیں۔ زمانے کی اور صفات کے ساتھ ساتھ اس کا کھرے کھوٹے کا فیصلہ کرنے والی کسوٹی کا روپ بھی بہت اہم ہے۔ وہ صیرفیِ کائنات ہے اور فن کے شاہکار اور فن کار دونوں ہی کو پرکھتا ہے۔ جو اس کے معیار پر پورا نہیں اترتا اس کی نجات موت سے ہو جاتی ہے اور جو پورا اترتا ہے اس کی معنویت اور افادیت ابد بکنار ہو جاتی ہے۔ ہنر کے معجزے بھی آنی و فانی ہوتے ہیں کہ سارا کارِ جہاں بے ثبات ہے۔ فنا کی منزل سے مفر نہیں لیکن فنا بذاتِ خود بقا کا ایک پہلو ہے۔ اگر کوئی خوش عیار ہے تو فنا کی صورت اسے بقائے دوام حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ گریز، فنا سے فن کے استثنا کی یہ خوش خبری، دوسرے بند میں ملتی ہے جو پہلے بند کی ہیبت اور رعب و جلال کی دم بخود کر دینے والی فضا سے بر وقت ہمیں نکال لاتا ہے۔

۱۔ وقت پسِ پردہ چلا جاتا ہے اور عشق جو اقبال کا اتنا ہی محبوب تصوری کردار ہے سامنے آتا ہے۔ عشق زمانے کا جواب ہے۔ اس کی بے پایاں قوتیں ہیں۔ ہر چند کہ اقبال سے پہلے صوفیوں اور شاعروں کے یہاں اس کی کثرتِ استعمال نے اسے ایک بار بار لگائی جانے والی فقیرانہ صدا یا عمداً دہرائے جانے والا نعرہ بنا دیا تھا اور اس کی حیثیت الگ بھگ کلیشے (Cliche) کی سی رہ گئی تھی، اقبال نے جذبہ و فکر کی نئی آنچ دے کر اس میں تازگی، حرارت اور حرکت پیدا کر دی۔ اقبال کے تصورِ عشق پر بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے اور بڑی غور و فکر اور محنت سے لکھا گیا ہے۔ لیکن میں اقبال کے عشق کی کوئی واضح اور مستقل فلسفیانہ تعریف (Definition) اب تک نہ پا سکا۔ یہ عشق ایک خلاقِ قوت ہے جسے

(Creative Urge) بھی کہا جا سکتا ہے اور (Elant Vital) کا مترادف بھی ایک وجدانی رو ہے۔ مجھے اس اصطلاح میں کبھی (Commitment) کا عکس نظر آتا ہے کبھی (Involvement) کا اور کبھی (Engagement)
کی پرچھائیں۔ اقبال مرزا جگا اور طبعاً کمی شاعر ہیں۔ اس باطنی سری اور شاعرانہ لفظ کو ایک فعال متحرک، خلاق اور انقلاب آفریں تیور ادا کر دیا عشق کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ بھی تیز و تند سیلِ رواں ہے جو وقت کے تیز دھارے کے آگے سینہ سپر ہو جاتا ہے اور ان دو تلواروں کی ٹکر سے پیدا ہونے والی چنگاریاں نقوشِ فن کو رنگِ ثبات دوام دے جاتی ہیں۔ عشق خارج سے درآمد نہیں کیا جاتا بلکہ جوہر خودی کا عرق ہوتا ہے۔ یہ وہ کچی شراب ہے جسے گھر میں کھینچا جاتا اور رچیہر مٹی کے پیالے میں ہم مشربوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اقبال نے کبھی کہا تھا کہ شعلۂ حیات مستعار نہیں لیا جا سکتا۔ عشق شریعت کی تشریح و تعبیر بھی کرتا ہے۔ اور جہاد فی سبیل اللہ میں لشکروں کی سالاری بھی۔ بزم و رزم، خانقاہ و میکدہ، علم و عمل، فن و ہنر سبھی عشق سے وجود میں آتے ہیں۔ "سفر" اقبال کی شاعری کا کلیدی استعارہ ہے۔ عشق بھی مسافر ہے۔ ایک جگہ مقیم نہیں ہوتا بلکہ منزل بہ منزل آگے بڑھتا رہتا ہے۔

تیسرا بند خونِ جگر کی روانی کے لیے وقف ہے۔ خونِ جگر کی توانائی ہی عشق کو حرکت و رفتار عطا کرتی ہے۔ یہ اصطلاح بھی کسی واضح فلسفیانہ تعریف سے محروم ہے۔ سیاق و سباق اس کی معنویت کا تعین کرتے ہیں۔ عشق جگر کو خون کر کے ہی قوت و تحرک حاصل کرتا ہے۔ خونِ جگر لگن، خلوص اور وفا کا مترادف ہے۔

اہلِ زمیں کو نسخۂ زندگیٔ دوام ہے
خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری[1]

تیسرے بند میں شاعر اپنے معروض کے روبرو ہونے کا شعوری احساس بھی کرتا ہے۔ پہلے دو بند میں بھی یوں تو صیغۂ واحد مخاطب کا استعمال ملتا ہے لیکن خود کلامی کا لہجہ قائم رہتا ہے۔

۱۔ بانگِ درا ص ۲۳۵

اسی بند میں مجازِ مرسل کی ایک خوب صورت مثال ملتی ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت

معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

پہلا مصرعہ مصوری، فنِ تعمیر، موسیقی اور شاعری کے فنونِ لطیفہ کی طرف ہر ایک کے وسیلۂ اظہار کے اشاروں کے ذریعے ہماری توجہ مبذول کرتا ہے۔ اسی بند میں شاعر اپنے ممدوح سے نسبتِ قلبی پیدا کرتا ہے اور اپنے اور اس کے اوصاف و اقدار کا مقابلہ و موازنہ کرتا ہے۔ مسجد کی فضا اگر دل افروز ہے تو شاعر کی نوا سینہ سوز۔ مسجد اگر دلوں کو لذتِ حضور بخشتی ہے تو شاعر اپنی نوا سے انہیں اس لذت کو جذب کرنے کے لیے کشادگی و وسعت عطا کرتا ہے۔ ایسی کشادگی جو سینۂ آدم کو عرشِ معلیٰ کی رفعت سے آشنا کر دیتی ہے۔ ورنہ آدمِ خاکی نژاد کی پہنچ آسمان یا حدِ نگاہ سے آگے کہاں۔ اقبال خونِ جگر اور سوزِ دل کے باعث انسان کو فرشتوں سے افضل سمجھتے ہیں کہ فرشتے سجدہ تو کرتے ہیں لیکن فرض و وظیفہ مان کر جبکہ انسان کا سوز و گداز اور ذوق و شوق اسے سجدہ کرنے اور لطفِ سجدہ سے سرشار ہونے کی ترغیب دیتے ہیں۔ یہی ذوق و شوق اور سوز و گداز کافرِ ہندی کے دل اور لب کو صلوٰۃ و درود سے معمور کر دیتے ہیں اور اس کے رگ و پے میں اَللہ ھُو کا نعرہ گونجنے لگتا ہے۔

چوتھا بند مسجد کی عمارت، اس کی تاریخ اور اس سے وابستہ تہذیب کے نقوش کو ابھارتا ہے۔ عشق اور عشق کی روحِ رواں یعنی سوز و گداز و خونِ جگر سے گزر کر اب شاعر ان تمام سے وجود میں آنے والے فن پارے اور اس کے جلال و جمال پر توجہ کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں شاعری نہ حسن پرستی کا نام ہے نہ فنونِ لطیفہ کا مقصد افزائش و آرائشِ حسن۔ ان کے نزدیک صرف وہ حسن تہذیب کے کاشانے کو معنویت بخشتا ہے۔ جس میں جلال و جمال کا متوازن امتزاج ہو۔ عام طور پر جلال کا مفہوم رعب و داب، شان و شوکت اور قوت و ہیبت ہوتا ہے۔ شانِ غضب جلال کا اہم ترین پہلو ہے۔ صوفیا کے نزدیک جلال (Sublimity) کا مترادف ہے اور جمال (Beauty)

81421

کا اقبال مسجدِ قرطبہ اور اس کے بنانے والے "مردِ خدا" دونوں میں جلال و جمال کا اتّصال قرار دیتے ہیں۔ اس مردِ خدا ہی نے اس قدر پائیدار بنیادوں پر فنِ تعمیر کا یہ شاہکار کھڑا کیا اور اسے اتنے ستونوں سے تقویت و استحکام بخشا کہ ان پر کھجور کے درختوں کا شبہ ہونے لگتا ہے۔ وہ بھی شام کے صحرا کے کھجور کے درخت۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ مسجدِ قرطبہ کے بنانے والے عربی النّسل تھے پھر یہ شام کی تخصیص کیوں؟ یہ خوب صورت تشبیہ اپنے اندر تاریخ کا ایک باب چھپائے ہوئے ہے۔ عبدالرّحمٰن الدّاخل یعنی بانی امارت قرطبہ اور بانیٔ مسجدِ قرطبہ ملکِ شام سے مفرور اموی شہزادہ تھا۔ شام میں اموی اقتدار کا غروب، اندلس میں اموی قوت کا طلوع تھا۔ امارتِ قرطبہ جو بعد میں خلافتِ قرطبہ بن گئی شامیوں سے بھری پڑی تھی۔ مسجد کے معماروں میں زیادہ تر شامی تھے۔ مسجد کے چھتے عقبی دیوار سے عمودی نسبت رکھتے ہیں نعل نما محرابیں اسی مسجد میں اپنی تکمیلی منزل کو پہنچی ہیں۔ صحرا کے اطراف کے چھتے جامع دمشق کے نمونے پر بنائے گئے ہیں۔ دو درجاتی محرابیں (Two Tier Arches) مسجدِ اقصٰی میں پہلے ملتی ہیں اور مسجدِ قرطبہ میں اتنی ترقی یافتہ شکل میں ہیں کہ بدرجۂ ایجاد آگئی ہیں۔ فنِ تعمیر کی یہ تمام خصوصیات شامی ہیں۔[1]

ان دو درجاتی محرابوں کا تاثر کھجور کے درختوں کے اقلیدسی نقوش کا سا ہے۔

آئیے اس روح پرور منظر کو مسجدِ قرطبہ کے ایک اور زائر شفیق الرّحمٰن کی نگاہ سے دیکھیں:

> "نفاست اور نستعلیق پن میں مسجدِ قرطبہ کا مقابلہ قدیم یونانی تعمیرات سے کیا جا سکتا ہے اور کوئی طرزِ تعمیر ایسا نہیں جو ایسے لطیف تاثرات پیدا کرتا ہو۔ گاتیئر (Gautier) جب یہاں آیا تو ستونوں اور خوش نما محرابوں کے جھنڈ کو دیکھ کر اسے عرب کے نخلستان یاد آئے۔ اور وہ محبت جو عربوں کو درختوں سے رہی ہے۔ اسے یوں محسوس ہوا رات ورات سنگِ مرمر کا جنگل اگ آیا ہے۔ نوسو نازک ستون (جو کبھی

۱- Creswell, K.A.C *Early Muslim Architecture* (Chapter II)

12086

بارہ سو تھے، جنہیں کارتھیج، روم اور بازنطینی سے لایا گیا۔ ہر ستون سے دو محرابیں اٹھتی ہیں، پھر اوپر دو محرابیں — ان محرابوں پہ سرخ نقوش ہیں۔ جدھر نظر جاتی ہے ستونوں کی قطاریں اور محرابوں کے حاشیے نظر آتے ہیں۔ ستون اتنے نازک ہیں کہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ تیز ہوا چلی تو سب کچھ گر پڑے گا۔"[1]

لیکن بارہ صدیوں سے سب کچھ اسی طرح قائم ہے۔ جس کی بنا کی پائیداری میں مردِ خدا کا جلال، اور جس کے ستونوں کی بے شماری میں اس کا جمال شامل ہوا اور جو خونِ جگر سے سینچے ہوئے عشق کا کارنامہ ہو، اس میں رنگِ ثباتِ دوام نہ ہوگا تو کس میں ہوگا۔ مسجد کا یہی جلال و جمال تھا کہ جب کیسٹیل کا شاہ فرنانڈو ثالث ۲۹ / جون ۱۲۳۶ء کو فاتحانہ آن بان کے ساتھ قرطبہ میں داخل ہوا تو اس کے ساتھ آنے والے پادری اور سپاہی مسجد کے ایک حصّے میں سینٹ میری کا کلیسا قائم کرنے کے باوجود مسجد کے مخصوص فنِ تعمیر اور نقوش کو مسخ کرنے کی جسارت نہ کر سکے۔ خلیفہ الحکم کی توسیعات والے حصّے میں (Baroque) طرز کا ایک اور کلیسا پندرھویں صدی میں بن چکا تھا۔ سولہویں صدی کے اوائل میں پادریوں نے ہسپانیہ کے شہنشاہ چارلس خامس سے اجازت حاصل کر کے ستمبر ۱۵۲۳ء سے مسجد کے ایک حصّے کو بیتسما دینا شروع کیا۔ ۱۵۲۶ء میں چارلس قرطبہ کے دورے پر آیا ہوا تھا۔ پادریوں کی کارگزاری کے معائنہ کے لیے مسجد میں جب آیا تو وہاں کا منظر دیکھ کر اسے تکلیف پہنچی اور وہ پادریوں سے یہ کہے بغیر نہ رہ سکا:

"اگر میں جانتا کہ تمہارا ارادہ کیا ہے تو تم ہرگز یہ کچھ نہ کر سکتے تھے کیوں کہ جو کچھ تم نے وہاں کیا ہے ویسا تو ہر جگہ ملتا ہے، لیکن جو کچھ تم نے پہلے کیا ہے (یعنی توڑا پھوڑا اور مسخ کیا ہے) ویسا دنیا میں کہیں نہیں ملتا۔"[2]

۱۔ "برساتی" مزید حماقتیں، ص ۳۳۲ ، ۲۔ محولۂ سابق

"الف لیلہ" کی ایک داستان میں مغرب کی کسی مسجد کا ذکر ہے جس کے تین قلبی قبوں کے روشن دانوں سے خدا کا نور نمازیوں پر براہِ راست برستا ہے۔ ہر چند کہ راوی نے مسجد کا نام پتہ نہیں بتایا ہے "مسجد قرطبہ ہی مغرب کی ایسی مسجد ہے جو الف لیلہ کے اس بیان سے مطابقت رکھتی ہے۔ قدرتی روشنی کے علاوہ رات کو مسجد میں مصنوعی روشنی کے لیے بھی زبردست اہتمام تھا۔ مورخ المُقریؔ کے قول کے مطابق مسجد میں پیتل کے گلٹ کیے ہوئے ۲۲۴ فانوس تھے جن کے روغن دان شیشے کے تھے۔ تینوں قبوں میں چاندی کے تین فانوس تھے جن میں تقریباً گیارہ سو روغنی چراغ روشن ہوتے تھے۔ ہر شب رمضان میں کوئی تیس لیٹر تیل مسجد کے چراغوں میں جلتا تھا۔

تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور تیرا منارِ بلند جلوہ گہ جبرئیل

مسجد کا تنہا منارِ بلند اپنے اصل نقشے پر قائم نہیں ہے۔ وہ اور تاریخ کے تغیرات نے نہ صرف اسے منارۂ جرس بنا دیا بلکہ اس کی ہئیت کو بھی بدل کر رکھ دیا۔ یہ وہ منارہ نہیں ہے جسے ہشام اول نے چالیس ہاتھ اونچا بنوایا تھا اور بقولِ المقریؔ عبد الرحمٰن ثالث نے ۹۵۱ء میں توڑ کر از سر نو ۷۳ ہاتھ کی بلندی تک پہنچایا تھا اور جس کے گنبد پر طلائی اور سیمیں سیب جن میں سے ہر ایک کا دور ساڑھے تین بالشت تھا' نصب کیے تھے۔ اقبال نے جس منارے میں جلوہ گہہ جبرئیل کا عکس دیکھا وہ (Baroque) طرزِ تعمیر کا موجود منارہ ہے۔ اندلسی مؤذنوں کی آواز اور اس کی رُوحانیت اور کیفیت تو اب کہاں لیکن ان کی خوش الحانی کے اثرات ہسپانوی روحانی نغمات جنہیں (Saeta) کہتے ہیں اب تک زندہ رکھے ہوئے ہیں۔ "ربّ العالمین" اور رحمۃ للعالمین کے عاشقوں نے اَلْاَرضُ لِلّٰہ کہہ کر جغرافیہ اور نسل کی حدود میں اپنے آپ کو مقید نہ ہونے دیا۔ اور ان کے بحرِ بیکراں میں دجلہ و ڈینوب و نیل نے اپنے دہانے قائم کیے۔ اسی مسجد کے مغربی سرے پر آج بھی "بنو رشد" نامی محلہ آباد ہے اور مسجد کے اندر وہ جگہ موجود ہے جہاں ابنِ رشد کا درس جاری رہتا تھا۔ اس مردِ خدا کا دور دورہ عجیب تھا اور اس کی تاریخ لاجواب۔ آٹھویں صدی سے تیرھویں صدی تک یورپ کی سیاست و تہذیب ظلمت میں ڈوبی ہوئی تھی۔ اور ایسے میں اسی

مردِ خدا نے قدیم یونانی علوم کے احیا و تجدید کے ذریعے درقرآن و حدیث کی حکمت کی بنا پر نئے علوم کی ترویج کے ذریعے تہذیب و ثقافت کے چراغ روشن کیے تھے۔ اربابِ ذوق کو شرابِ خالص پلانے والا اور ہر میدانِ شوق میں بے خطر گھوڑے دوڑا دینے والا لا الٰہ کو اپنی زرہ اور پناہ بنانے والا مردِ خدا مسجدِ قرطبہ کے جلال و جمال کو اپنی دلیل کے بطور چھوڑ گیا ہے۔

اقبال کے یہاں مردِ کامل، مردِ مومن، مردِ خدا انسان کا مثالی کردار پیش کرتے ہیں۔ حدیثوں میں مومن کی اور مومنِ کامل کی کئی تعریفیں ملتی ہیں۔ مومن نیکوکار، بھولا، لوگوں میں رہنے اور ان کی اذیتوں پر صبر کرنے والا، باحیا، جس کے ہمسائے اس کی برائیوں سے محفوظ و مامون رہتے ہوں، جس کا دل عقائدِ باطلہ سے پاک اور زبان تصدیق و اقرارِ وحدانیت سے آراستہ ہو، جو سب کے لیے پسند کرے وہی اپنے لیے بھی کرے اور جو اپنے لیے نہ کرے وہ کسی کے لیے نہ کرے۔ اقبال اس بندۂ مومن کا راز مسجد قرطبہ سے آشکارا پاتے ہیں۔ اس مسجد کے سقف و دیوار و بام، منبر و محراب، ستون و در شہادت دیتے ہیں کہ اس مسجد کا بنانے والا بندۂ مومن کسی طرح اپنے دنوں کی تپش اور راتوں کے گداز کو اس کی نذر کر گیا۔ بندۂ مومن کا ہاتھ دراصل اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے کہ سوائے اللہ کے کون غالب، کارآفریں اور کارکشا، کارساز ہو سکتا ہے۔ (اس عقیدے پر مکمل ایمان شہرۂ آفاق باکسنگ چمپین محمد علی کلے کو بھی ہے جو اپنے گھونسوں کو ضربِ یداللّٰہی قرار دیتا ہے) بندۂ مومن کا دل بے نیاز دونوں جہانوں سے استغنا برتتا ہے کیوں کہ اس کے جلیل مقاصد کے بمقابلہ اس کی امیدیں قلیل ہوتی ہیں۔ اقبال ترکِ دنیا کے خلاف نہیں ہیں۔ ان کے لیے قلندری اور فقر میں ہی اصل شاہی مضمر ہے۔ بندۂ مومن کی کمالِ بندگی کا مقصود اپنے آپ میں اپنے مولیٰ کی صفات پیدا کرنا ہے۔ اسی لیے اس کا یقینِ محکم پرکارِ حق کا مرکزی نقطہ بن جاتا ہے اور اس نقطے کے مرکز سے دائرے کے باہر جو کچھ ہوتا ہے وہ وہم و طلسم و مجاز یعنی مایا، چھل، کپٹ کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا، بے حقیقت، بے اصل اور بے اساس ہوتا ہے۔ اس کا ایمانِ کامل اسے عقل و وجدان کا منتہی بنا دیتا ہے اور اس کی سیرت و شخصیت مقصودِ عقل

اور محبوبِ عشق ہوتی ہے۔

کعبۂ اربابِ فن ابے حد بلیغ ترکیب ہے۔ آج بھی دور دور سے لوگ فنِ تعمیر کی نزاکتیں سمجھنے کے لیے اس کا طواف کرنے آتے ہیں مسجدِ نبوی کے علاوہ شاید ہی کوئی اور مسجد خوش نمائی اور فنی خوبیوں میں مسجدِ قرطبہ سے بڑھ کر ہو۔ ہمارے برِصغیر میں دہلی کی جامع شاہجہانی سرمایۂ افتخار ہے۔ ۱۶۵۸ء میں یہ مسجد دس لاکھ روپوں کی لاگت سے بنی تھی مسجدِ قرطبہ پر اس سے سات سو برس پہلے ڈیڑھ کروڑ روپے صرف ہوئے تھے! ایک اور دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ تاریخ کی صبحِ صادق ہی سے اس جگہ جہاں مسجدِ قرطبہ واقع ہے ایک نہ ایک معبد رہا ہے۔ یہاں فینقی یا یونانی نوآباد تاجروں کی ایک بستی تھی اور ان لوگوں نے اپنا بت کدہ یہیں بنا رکھا تھا۔ اس کے بعد رومی یہاں آئے اور اسی جگہ انھوں نے اپنا صنم خانہ بنایا۔ پھر کلیسائے سینٹ ونسنٹ اسی جگہ تعمیر ہوا۔ بعد ازاں عبدالرحمٰن الداخل نے اس مسجد کی اوّلین عمارت بنوائی جس کی تعمیر یونانی، بزنطینی، رومی اور کار تھیجی ملبے اور ساز و سامان سے ہوئی۔ اس کے بعد کی توسیعات میں نیا اور خاص طور پر تیار کیا ہوا ساز و سامان استعمال ہوا۔ ۱۲۳۶ء میں پانچ سو برس کے بعد یہاں پھر عیسائی اقتدار لوٹا اور (Baroque) اور (Gothic) طرزِ تعمیر کے گرجے بننے لگے۔ بت کدہ ہو کہ کلیسا مسجد ہو کہ باسلیک۔ انسان کے ذوقِ عبودیت کی تسکین کا مقدس مسکن یہاں ہمیشہ رہا ہے۔ تو ہو؟) نہ کعبۂ اربابِ فن؟

"جہاں تک اسلام کی تہذیبی تاریخ کا تعلق ہے میرا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے فنِ تعمیر کے ہتشنٰک کے اسلامی فنونِ لطیفہ موسیقی، مصوری، بلکہ کسی حد تک شاعری بھی ہنوز ظہور کے طالب ہیں۔ وہ فن، وہ ہنر، جس کا مطمحِ نظر اخلاقِ الٰہی کو اپنے اندر جذب کرنا (تخلقو باخلاق اللہ) ہے۔ دراصل انسان کے اندر ایک غیر محدود طلب (اجرٌ غیر ممنون) پیدا کرتا ہے اور انجام کار اسے اس زمین پر اللہ کی خلافت کا مستحق ٹھہراتا ہے۔"[1]

---

[1] اقبال: دیباچہ مرقعِ چغتائی

Islamic Studies LIBRARY ...pur-New Delhi

شاعری کے سلسلے میں اقبال نے انکسار سے کام لیا ہے ورنہ تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی ثقافت کی روح نے اپنا بھرپور اظہار فنِ تعمیر اور شاعری ہی کی صورت میں کیا ہے۔ موسیقی اور مصوری اسلامی طرزِ فکر اور شریعت کی پابندیوں کے باعث کوئی اسلامی صورت اختیار نہیں کر سکیں۔ خطاطی ان دو فنونِ لطیفہ کے علاوہ ایک اور فن ہے جس نے ایک اسلامی شان پیدا کی۔ فنِ تعمیر کے سلسلے میں یہ اشعار بھی زیرِ غور رہیں تو اچھا ہے۔

دیدنِ او پختہ تر سازد ترا — در جہانِ دیگر اندازد ترا
نقش سوئے نقش گر می آورد — از ضمیرِ او خبر می آورد
ہمتِ مردانہ و طبعِ بلند — در دلِ سنگ ایں دو لعلِ ارجمند[1]

حالانکہ اقبال کے نزدیک "ہیگل کا صدف گہر سے خالی" ہے لیکن ہیگل مارکس سے پہلے یورپ کا آخری نظام ساز مفکر ہے اور اس کی جدلیاتی منہاج نے فلسفیانہ اندازِ فکر کی جہت تبدیل کر دی۔ اقبال ہیگل سے کتنے متاثر ہیں، یہ بحث میری موجودہ کوشش کے دائرے سے خارج ہے۔ لیکن فنونِ لطیفہ کے سلسلے میں ہیگل کے نظریے کا ذکر بطور جملہ معترضہ ہو جائے تو کیا برا ہے۔ ہیگل کے نظامِ فلسفہ میں "روح" (Spirit) کے ارتقا کی منزلیں منطق، فلسفہ، فطرت (یعنی نفس داخلی) فلسفہ قانون داخلاقیات و عمران اور پھر فلسفہ تاریخ (نفسِ معروض) اور فلسفہ، فنونِ لطیفہ، مذہب و فلسفہ (نفسِ مطلق) ہیں۔ ریاست "ظلِ الٰہی" ہے اور تاریخ کی معراج لیکن فنونِ لطیفہ، مذہب اور فلسفے کے اقلیم بالا و ماورائے ریاست اپنا آزادانہ وجود قائم رکھتے ہیں۔ فنِ تعمیر فنونِ لطیفہ کا ادنیٰ اور ابتدائی درجہ ہے کہ اس میں فکر و ہیئت کی دوئی نمایاں رہتی ہے۔ صورت گری (Sculpture) اس دوئی کو مٹا دیتی ہے۔ مصوری اپنے باطن اور مافیہ کا منظر تو دیدۂ بینا کو دکھا دیتی ہے لیکن رہتی ہے مادے کی اسیر اور ایک لمحے سے زیادہ کی ترجمانی نہیں کر سکتی موسیقی داخلی اور غیر مادی فن ہے اور حیاتِ باطن کے تجربات کو ادا کرتی ہے۔ لیکن چوں کہ علامتی فن ہے کسی واردات کی ایک سے زائد تعبیر پر قادر نہیں شاعری ارفع فنِ لطیف ہے۔

۱۔ "در فنِ تعمیرِ مردانِ آزاد" (گلشنِ راز جدید) زبورِ عجم

وہ مبہم اور غیر واضح آواز کو بامعنی اور متعین آواز یعنی زبان میں تبدیلی کر دیتی ہے اور مادے کو پوری طرح تصور یا فکر کے تابع کر لیتی ہے۔ شاعری فن الفنون ہے یعنی تمام فنونِ لطیفہ کا خلاصہ۔ اقبال کی یہ نظم اسلامی فنونِ لطیفہ کے دو سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور قوی فنون سے مرکب ہے۔ شاعری ہیگل کے نقطۂ نگاہ سے مصوری اور موسیقی کے اجزاے ترتیب پاتی ہے۔ اس دعوے کی بہترین دلیل اقبال کی یہ نظم ہے۔ ہیگل کے برخلاف اقبال مذہب کو فلسفے سے ارفع اور افضل مانتے ہیں۔ مذہب اپنے وسیع انسانی مفہوم میں اقبال کی فکر اور شاعری کا محبوب ترین موضوع ہے۔ "مسجدِ قرطبہ" تاریخ، فنون لطیفہ، فلسفہ اور مذہب سبھی کو دامن میں سمیٹے ہوئے ہے۔ یہ نظم بھی مردِ مومن کی طرح کامل ہے۔ مسجد کی عمارت اٹھانے والے مردانِ حق اور عربی شہسوار جوں کہ انک لعلیٰ خلقٍ عظیم کی مجسّم تفسیر تھے اور حق و صداقت پر ان کا یقین محکم اور اتّباعِ رسولؐ کے باعث ان کے کردار اخلاقِ مسنون کے مثالی پیکر تھے اس لیے اس مسجد کے حسن کا جواب اگر کہیں مل سکتا ہے تو صرف قلبِ مسلمان میں۔ اقبال سطوتِ شاہی اور دبدبۂ ملوکی کو پسند نہیں کرتے تھے اور مقامِ فقر کی بلندی چھونے والے مردِ مومن کی شانِ قلندری کی بادشاہی کے قائل تھے۔ انہیں خلافتِ قرطبہ کی تاریخ میں یہی شان نظر آتی تھی۔ المنصور باللہ ایک معمولی دبیر سے ترقی کرتے کرتے خلیفہ قرطبہ بن گیا تھا۔ اقبال مشرق و مغرب میں تاریخ کے بپا کیے ہوئے انقلابات کے شعور و آگہی کو شعری تجربہ بنا دیتے ہیں۔ جہالت و مجہولیت کی شبِ ظلمت میں محصور یورپ کو علم، فن اور تہذیب سے متعارف کرنے والے اور وہاں نشاۃ ثانیہ کو تحریک دینے والے عربوں کا مسکن اندلس اور بالخصوص قرطبہ تھا۔ ابنِ رشد کا ذکر پہلے ہی آ چکا ہے۔ ابنِ باجہ، ابنِ طفیل، ابنِ ظہر، ابنِ حزم، ابنِ خلدون، کہاں تک نام گنوائے جائیں۔ راجر بیکن نے یہیں چٹائیوں پر زانوئے تلمذ تہ کیا تھا۔ دار الفنونِ پیرس اور بولونا (Bologna) کی یونیورسٹی میں ابنِ رشد کا غلغلہ صدیوں تک بلند ہوتا رہا۔ فلسفۂ یونان کے عربی تراجم ہی اس علم کے لاطینی تراجم کی پہلی بنیاد بنے ہسپانیہ میں (Mozarbés) نسل کی رگوں اور طرزِ زندگی میں عرب خون نمایاں ہے۔ یوں

بھی ہسپانوی زندگی عربوں کی مثالی ملنساری ، مہمان نوازی ، زندہ دلی اور روشن جبینی سے تابناک ہے۔ اقبال کی نکتہ رس نگاہوں نے بعض ہسپانوی حسیناؤں کی چشم غزال میں ان کا شجرۂ نسب پڑھ کر ان کے عربی النسل ہونے کا راز پالیا۔ ہسپانوی نغموں میں حجازی لے اور ہسپانوی ہواؤں میں بوئے یمن کا سراغ پاکر اقبال کا دل روحانی مسرت سے لبریز ہوگیا۔

چھٹا اور ساتواں بند اپنے نظامِ قوافی کے اعتبار سے بھی قابلِ غور ہے۔ دونوں کے اشعار نونِ غنہ پر ختم ہوتے ہیں اور غنے کی آواز گونج پیدا کرتی ہے۔ چھٹے بند کے قوافی "ایں" کی آواز پر اور ساتویں کے "آں" کی آواز پر ختم ہوتے ہیں یہ دونوں بند ایں و آں کے نکات پیش کرتے ہیں۔ نظم کے صوتی آہنگ کا اس کے معنوی آہنگ کے ساتھ کتنا گہرا ربط ہے۔ نظم کے نظامِ قوافی سے ثابت ہوتا ہے۔ چھٹے اور ساتویں بند ہی میں اقبال اس آہ کو کھینچے بغیر نہ رہ سکے جسے وہ پوری نظم میں ضبط کیے رہے۔ ساتویں بند کا لہجہ ماضی سے مستقبل کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ عشق بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں جس نے تاریخ کو اس کی معنویت عطا کی، کہیں آس پاس ہی ہے لیکن معلوم نہیں کس وادی اور کس منزل میں ہے۔ آمد آمد کے آثار تو دکھائی دینے لگے ہیں۔ صدہا سال سے مغرب کے جو ممالک جہالت، مجہولیت اور گمنامی کے تاریک غار میں تھے تہذیب و سیاست کی مہمات طے کر کے مائل بہ عروج ہیں۔ عشقِ بلاخیز کا وہ قافلۂ سخت جاں جس کی آہٹ پر اقبال دھیان لگائے بیٹھے ہیں کوئی بارہ سو برس پہلے ہسپانیہ کے ساحل پر اترا تھا۔

طارق چو بر کنارۂ اندلس سفینہ سوخت گفتند کارِ تو بہ نگاہِ خرد خطا است

مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ء - ۱۵۴۶ء) کی زیر قیادت المانیہ (Germany) میں پاپائے روم کی عصمت اور روحانی قوت کے خلاف اصلاحِ دین کی تحریک نے یورپ کی تاریخ کا رخ ہی بدل دیا تھا۔ وہ کشتی جو جمود و تعطل میں صدیوں سے گرفتار تھی بھنور سے رواں ہوئی اور فکرِ یورپ اپنے آس پاس کی برف کے کٹنے اور پگھلنے ہی سرگرم ہوئی۔ انقلابِ فرانس (۱۷۸۹ء - ۱۸۰۲ء) یورپ کے ملوکی سیاسی نظام پر ایک

ضربِ کاری ثابت ہوا اور اس کے دھماکے سے دنیا کے تاج و تخت ہل گئے۔ مازینی (Mazzini ۱۸۰۵ء - ۱۸۷۲ء) اور گاریبالڈی (Garibaldi ۱۸۰۷ء - ۱۸۸۲ء) کی رہنمائی میں اطالوی قوم بھی سیاسی انقلاب سے روشناس ہوئی اور کہنہ پرستی چھوڑ کر تجدید کی لذت سے آشنا ہوئی۔ سلسلۂ روز و شب نے اقوامِ مغرب کے دن پھیر دیے۔ ان حالات کو دیکھ کر اقبال اپنے دل میں یہ محسوس کرنے لگے کہ ان کی اپنی قوم کی روح میں جو ہل چل ہوئی ہے وہ بھی یقیناً کسی آنے والے انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ لیکن چوں کہ رازِ خدائی فاش کرنے پر زبان قدرت نہیں رکھتی اس لیے دیکھتے رہے کہ وقت کے بحرِ بے کنار کی تہہ سے کون سا معجزہ ابھرتا ہے اور گنبدِ نیلوفری کیا رنگ بدلتا ہے۔

اب ہم نظم کے آخری بند تک آگئے ہیں۔ اسرارِ زماں، رموزِ تاریخ، رازہائے فن اور آثارِ انقلاب کے انکشافات ہمیں گھما پھرا کر زمان و مکاں کے اسی نقطے پر لے آتے ہیں جہاں مسجدِ قرطبہ واقع ہے۔ مغرب کا وقت ہے۔ غروبِ آفتاب کا وقت ایک زبردست تاریخی معنویت پیش کر رہا ہے۔ ہم افکار و تصورات اور جذبات و احساسات کے ایک عالمِ کثرت میں ہیں اور شام کا یہ وقت جب دو وقت ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ صوفیا کے نزدیک عالمِ کثرت کا استعارہ ہے۔

لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

بظاہر ایک روحانی امیج ہے جو شفقِ شام کے جلال و جمال کو نقش کرتی ہے۔ لیکن اگر ہم پوری نظم کے تناظر میں اس تمثال کو دیکھیں تو آفتاب اقدارِ روحانی کی علامت بن جاتا ہے اور لعلِ بدخشاں کا ڈھیر تہذیب و معاشرت کا خزانہ جسے آفتاب ایک ورثے کے طور پر ہمارے لیے چھوڑ گیا ہے۔

ہمارے کان اب تک وقت، تاریخ، تہذیب، سیاست، فلسفہ اور مذہب کے سُروں سے ترتیب پائی ہوئی سمفنی کی طوفانی تحریکات کی تند و تیز موسیقی سن رہے تھے

اب وہ طغیانی تھم جاتی ہے اور دخترِ دہقاں کا سادہ و پرسوز گیت کشتیٔ دل کو عہدِ شباب کی طرف بہائے جاتا ہے۔ دہقان ہسپانوی دوشیزہ کی بے فکر و معصوم جوانی بذاتِ خود ایک سیلِ رواں ہے جو سوچ کی لے کو مدھم کر دیتا ہے اور کشتیٔ دل کو تھپکی دینے لگتا ہے۔ شاعر اب تک اپنے اطراف سے بے نیاز تھا۔ اب اسے وادی الکبیر جسے ہسپانوی زبان میں (Guadal Quivir) کہا جاتا ہے، اپنی طرف متوجہ کرتا ہے۔
وہ دریا کے آبِ رواں سے مخاطب ہو کر اپنی کیفیت بیان کرتا ہے۔ وہ اس سے کہتا ہے کہ اس کی آنکھوں میں دورِ آئندہ کا خواب ہے۔ عالم ابھی پردۂ تقدیر میں ہے یعنی رازِ خدائی ہے۔ مستقبل اللہ کے انداز کا نام ہے اور پھر اس عالمِ نو کی سحر کے جو انوار قلبِ شاعر پر پڑ رہے ہیں انہیں اگر بیان کر دیا جائے تو اقوامِ مغرب شاعر کے پُر امید تصوّر کی تاب نہ لا سکیں گے۔ اس لیے انقلابِ خوش آئند کی کھلی بشارت دینے کے بجائے شاعر انقلاب کی منطق بیان کرنا پسند کرتا ہے۔ وہ قومیں جو کشمکشِ انقلاب سے نہیں گزرتیں ان کی روح بیجان ہو جاتی ہے۔ انقلاب ہی روحِ امم کی حیات ہے اور اس کا عدم، موت۔ وہ قوم جو ہر دور میں اپنے آپ کو سخت انتقاد اور احتساب کے عمل سے گزارتی ہے اور ہر آن اپنے افکار و اعمال کا محاسبہ کرتی رہتی ہے دستِ قضا و قدر میں شمشیرِ برہنہ بن جاتی ہے اور یہ تمام عمل انھیں قوموں سے متوقع ہے جن پر خونِ جگر کی کار آفرینی اور انقلاب خیزی کا بھید کھل چکا ہے۔ نہ کوئی نقش خونِ جگر کے بغیر مکمل ہو سکتا ہے نہ کوئی نغمہ مجذوب کی بڑ اور سودائے خام کی حدود سے گزر سکتا ہے۔ لہٰذا جذبۂ عشق، خلوصِ فکر و عمل اور انقلاب آفرینی پیدا کیے بغیر اور اپنے ماضی و حال پر تنقیدی نگاہ ڈالے بنا ملّتِ مسلمہ کچھ نہیں کر سکتی۔

"مسجدِ قرطبہ" اقبال کی شاعرانہ کلّیت کو جس طرح معرضِ اظہار میں لے آتی ہے اس کا کامیاب تجربہ اور کسی ایک نظم میں مشکل ہی سے ملے گا۔ "ذوق و شوق" اور "ساقی نامہ" بھی زبردست نظمیں ہیں لیکن مسجدِ قرطبہ کی بات ہی اور ہے۔

زیارتِ مسجدِ قرطبہ کا تجربہ شخصی طور پر بھی اقبال کے لیے بے حد خلّاق، حسّاس اور ابدیت آفریں

تھا۔ یہاں نماز ادا کرنے اور دستِ دعا بلند کرنے کی ترغیب مسجد کی زیارت سے انہیں ملی۔ نماز کے بعد ان کی دعا فی البدیہہ منظوم ہوتی گئی اور ان کی واردات و کیفیات کو اپنے اندر جذب کرتی گئی۔ میرا خیال ہے اسی دعا نے (Catharsis) کے وسیلے کا کام انجام دیا اور نظم مسجدِ قرطبہ اسی دعا کی تاثیر و قبولیت کا ثمرہ ہے۔ دونوں کی بحر اور کیفیت ایک ہے اور دعا نظم کا (Prologue) معلوم ہوتی ہے۔ بہر حال نظم بذاتِ خود ایک "کل" بن گئی ہے۔ آٹھ آٹھ اشعار کے آٹھ بندوں میں لگ بھگ سوا ہزار الفاظ صرف ہوئے ہیں اور بارہ سو برس کی تاریخ، تہذیب، فنونِ لطیفہ، سیاسی پس منظر اور مذہبی عقائد کا نچوڑ شاعری کے کوزے میں ملخص ہوگیا ہے۔ گویا ایک لفظ ایک حال پر محیط ہے۔ نظم کا صوتی اور ایقاعاتی آہنگ اس کے لہجے کو وقار، متانت، سنجیدگی اور وزن عطا کرتا ہے۔ نظم کی بحر عروض کے دائرۂ مشتبہ، مزاحفہ کی بحر منسرح ہے جو کہیں مطوی موقوف اور کہیں مطوی مکشوف ہے مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن یا فاعلان۔ کہیں کہیں دوسرا اور چھٹا رکن بھی فاعلات بن گیا ہے۔ اہلِ فارس کے قاعدے کے مطابق بحر مثمن الارکان استعمال کی گئی ہے۔ بحر کا نام انسراح سے مشتق ہے۔ اور اس کے معنی ہیں آسانی و روانی، مفارقت اور جامے سے باہر آنا۔[۱] عروضی مفہوم جامے سے باہر آنے کا خواہ کچھ ہو نظم کے اشعار ایسے نظم و ضبط اور رفتار و گفتار کی جماوٹ کا ثبوت دیتے ہیں کہ بحر کے یہ لغوی معنی بے محل ہو جاتے ہیں۔ اس کا آہنگ دُھر وپد کی ثابت قدمی اور جلالت روی کا تاثر پیدا کرتا ہے۔ نظم رواں دواں ہے، الفاظ کی بندش چست ہے ایک ایک رکن پر یا دو ارکان پر لفظ یا ترکیب پورے توافق کے ساتھ باندھے گئے ہیں۔ ہر لفظ کھلا کھلا پورے تنفس کے ساتھ استعمال ہوا ہے اور کہیں تھمتا یا سکڑتا نہیں۔

ان تمام خوبیوں کے باوصف نظم کے بہاؤ میں ایک مستقل مزاجی کی کیفیت ہے۔ جس طرح مسجد کی عمارت بھاری بھاری پتھروں سے تعمیر ہوئی ہے اسی طرح نظم کی ساخت بھاری بھرکم اور جلیل الصوت الفاظ نے کی ہے۔ موزونیت، روانی اور آہنگ کی مجموعی خوبی کے باعث "معجزۂ فن" اور "بے ثغور" جیسے الفاظ بھی اپنی ثقالت کا احساس نہیں ہونے دیتے اور یہ وہ الفاظ ہیں جنہیں

۱۔ غلام حسین بلگرامی قواعد العروض ص ۲۶۱

خود اقبال نے شاید ہی اپنی کسی نظم میں برتا ہوگا۔ نظم مسمط الہیئت ہے کہ ہر بند میں آٹھ اشعار ہیں۔ ہر بند کا پہلا شعر مطلع ہے۔ اس کے بعد کے چھ اشعار اسی کا ہم قافیہ ہیں اور آخری شعر بند کا ہے جس کے دونوں مصرعے مقفّٰی تو ہیں لیکن پچھلے سات اشعار کے قافیے سے الگ قافیہ رکھتے ہیں۔ بند کے اشعار تمام کے تمام مردّف بھی ہیں چھ بندوں کے ۴۵ اشعار مصمّتہ الآخر ہیں۔ وادالکبیر کا آبِ رواں پتھروں اور چٹانوں سے ٹکرا ٹکرا کر جس طرح پلٹتا ہے اور پلٹ پلٹ کر جس طرح ٹکراتا ہے اس کا صوری اور صوتی جواب اس نظامِ توافی سے بہتر کیا ہو سکتا تھا۔ معنوی اور کیفیتی سطح پر مصمّتون پر ختم ہونے والے یہ اشعار ذہن و قلب میں شورش بپا اور محو مجادلہ افکار و احساسات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ عمارت کا نقشہ جس اقلیدسی اور ریاضیاتی فکر کے کمال کو پیش کرتا ہے نظم کا ڈھانچا اسی تناسب اور توازن والی موسیقیانہ فکر کی ترتیب دی ہوئی (Composition) کا احساس دلاتا ہے۔ تکمرِ احساس کا ہیجان و بحران پانچویں بند میں عروج پایا ہے۔ چھٹے بند میں اسی نقطے پر قائم رہنے کے بعد ساتویں اور آٹھویں بند میں (Resolve) ہونے لگتا ہے مسجد کی عمارت اور نظم کے تخلیقی عناصر و اجزا کی ان صوتی، صوری اور معنوی نسبتوں کو بالارادہ پیدا نہیں کیا گیا ہے بلکہ ان کی رونمائی ہیئت و مواد کے مکمل شعری تجربے کے خلوص و لبوغ کا نتیجہ ہے۔ یہ نظم زیارتِ مسجد کے بلبے سے سعیِ تخلیقِ مکرر کی قوت اور کامیابی کے باعث معرضِ وجود میں آئی ہے اور ایک جہانِ تازہ سامنے لاتی ہے۔

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

علی سردار جعفری

اقبال اور فرنگی

کسی چیز کا آخری نقطۂ عروج اس کا پہلا نقطۂ زوال ہوتا ہے نصف النہار پر چمکتا ہوا سورج غروب کی منزل کی طرف گامزن ہوتا ہے۔ جب پھول پوری طرح کھل جاتا ہے تو پنکھڑیوں کے جھڑنے کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ سیاسی اور معاشی حقیقت ہی نہیں بلکہ تصوّرات بھی اس فطری عمل کے پابند ہوتے ہیں، یہی عمل تاریخ اور معاشرے میں کارفرما ہے۔

جدید شہنشاہیت، جس کے لیے اردو میں عام اور مقبول لفظ سامراج ہے، سرمایہ دارانہ نظام کا آخری نقطۂ عروج تھا۔ جب مغربی ممالک کا بینکی سرمایہ فائی ننس بن کر اپنی ملکی اور قومی سرحدوں سے باہر نکلا اور دور دراز فاصلے طے کرتا ہوا غیر ممالک کی صنعتوں پر قابض ہو گیا تاکہ سستے کچّے مال اور سستی مزدوری سے زیادہ سے زیادہ نفع کمایا جا سکے اور اس کی حفاظت کے لیے فوجوں اور حکومتوں کی ضرورت پڑی۔ اس سے سرمایہ داری شہنشاہیت کا نظامِ غلامی وجود میں آیا اس کو انگریزی میں کولونیل ازم کہتے ہیں۔ اردو میں کوئی معقول لفظ نہیں ہے۔

اس نظام نے دو سطحوں پر اپنی مخالف طاقتوں کو جنم دیا۔ قومی اور ملکی سطح پر مزدور تحریک کو اور بین الاقوامی سطح پر غلام ممالک کی تحریکِ آزادی کو۔ اس سلسلۂ عمل کی تکمیل انیسویں صدی کے آخر میں ہوئی۔ چناں چہ انیسویں صدی کے اختتام اور بیسویں صدی کی ابتدا عالمی سرمایہ داری نظام کا آخری نقطۂ عروج بھی ہے اور پہلا نقطۂ زوال بھی یعنی اب عروج کا عمل ختم ہو کر زوال کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور یہ عمل زوال کے ساتھ ساتھ کسی نئے

طلوع کی بشارت بھی لے کر آتا ہے :

ودائعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینشِ گل
عدم عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے

تاریخی، معاشی اور سیاسی سطح پر اس نئی طلوع ہوتی ہوئی حقیقت کا نام اشتراکیت ہے۔ اقبال نے اس سلسلۂ عمل کو اپنی فارسی نظم نوائے مزدور میں اس طرح سمیٹا ہے :

زمزدِ بندۂ کرپاس پوش و محنت کش
نصیبِ خواجۂ ناکردہ کار رختِ حریر
زخوں فشانیِ من لعلِ خاتمِ والی
زاشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
زخونِ من چو زلو فربہی کلیسا را
بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر

خرابہ رشکِ گلستاں زگریۂ سحرم
شبابِ لالہ و گل از طراوتِ جگرم

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز
مئے کہ شیشہ گداز د بہ ساغر اندازیم
مغان و دیر مغاں را نظامِ تازہ دہیم
بنائے مے کدہ ہائے کہن بر اندازیم
ز رہزنانِ چمن انتقامِ لالہ کشیم
بہ بزمِ غنچہ و گل طرحِ دیگر اندازیم
بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تا کے
زخویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تا کے

سرمایہ و محنت کی کشمکش اور غلام اور سامراجی ممالک کے باہمی ٹکراؤ نے بیسویں صدی کو ایک عظیم رزمیہ صدی بنا دیا ہے۔ اقبال کی شاعری کی بلند آہنگی میں اس رزمیہ کے طبلِ جنگ کی

آوازیں شامل ہیں ۔ یہی بلند آہنگی انیسویں صدی کے عظیم امریکی شاعر والٹ وہٹ من کی شاعری میں، روسی انقلاب کے شاعر مایاکوفسکی کی شاعری میں اور جدید چلی کے نوبل انعام یافتہ شاعر پابلو نرودا کی شاعری میں ملتی ہے ۔ جدید امریکا کا عظیم المرتبت شاعر کارل سینڈ برگ بھی اس آہنگ میں شریک ہے ۔

And the skyscrapers of Manhatten, Detroit, Chicago,
London, Paris, Berlin — what will they say when the
hoarse and roaring years of their origin have sunk
to a soft whispering?

Will the same fathoms come for the skyscrapers!

Will the years heave and the wind and rain haul and hover
Till sand and dust have picked the locks and blown the
safes and smashed the windows and filled the elevator
shafts and packed the rooms and made ashes of the
papers, the stocks and bonds, the embossed and attested
securities?

Will it be colder and colder yet with ice on the ashes?

Even though the title deeds read "forever and it perpetuity

unto heirs and assigns for all time this deed

is executed" !

The great Sphinx and the Pyramids say:

" Man passed this way and saw a lot of ignorant besotted

Pharaohs. "

The pink pagodas, Jade rams and

Marble elephants of China say:

" Man came along here too and met suave and cruel

manderins "

The temples and forums of Greek and Rome say:

Man owned man here where man bought and sold man in
the open slave auctions; by these chattels stone
was piled on stove to make these now crumbled
pavilions."

The medieval Gothic Cathedrals allege:

"Mankind said prayers here for itself and for stiff necked
drunken robber barons."

Will it be all smoothed over into a hush where no one pleads.

"Who were they? where did they come from? and why were
they in such a hurry and they knew so little where
they were going."

One by one they will lpass and be laid in numbered graves,

One by one lights out and candles of rememberance
And rest amid silver handles and heavy roses

And forgotten hymns sung to their forgotten names —

اس تبدیلی سے وابستہ انقلاب کا تصور ہے۔ یہ لفظ انقلاب بہت پرانا ہے۔ اور فارسی اور اردو شاعری میں تبدیلی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ جیسے حافظ شیرازی اور میر تقی میر کے اشعار میں:

زانقلاب زمانہ عجب مدار کہ چرخ
ازین فسانہ افسوں ہزار دارد یادٗ

شاید کہ قلب یار بھی کچھ اس طرف پھرے
میں منتظر زمانے سے ہوں انقلاب کا

ان دونوں اشعار میں انقلاب کسی ایسی سماجی معاشی تبدیلی کا نام نہیں ہے جس میں پیداواری رشتے یا طبقاتی رشتے تبدیل ہوئے ہوں۔ ایک بادشاہ کے بعد دوسرے بادشاہ کا آجانا۔ ایک حکومت کے بعد دوسری حکومت کا اقتدار قائم ہوجانا، ایک تباہی کے بعد دوسری تباہی سے دوچار ہونا، اس سے زیادہ تبدیلی حافظ اور میر کے زمانے میں ممکن نہیں تھی۔ یورپ میں قرونِ وسطیٰ کے بعد صنعتی انقلاب نے ذرائع پیداوار میں تبدیلی کی اور کسان اور زمین دار کی جگہ مزدور اور سرمایہ دار کا طبقاتی رشتہ قائم ہوا۔ اس تبدیلی سے پہلے جاگیرداری نظام کو انگلستان اور فرانس میں ابھرتے ہوئے تاجر طبقے نے للکارا تھا۔ اور یہ للکار اٹھارھویں صدی کے آخر میں انقلاب فرانس کی شکل میں ڈھل گئی۔ انیسویں صدی کے وسط تک یورپ میں جاگیرداری سماج ختم ہوکر سرمایہ داری نظام میں تبدیل ہوچکا تھا۔ یہ اس وقت تک انسانی تاریخ کا سب سے بڑا انقلاب تھا۔ اس انقلاب کے ساتھ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی ہوئی۔ انسان فطرت کی غلامی سے آزاد ہوکر فطرت پر حکمرانی کرنے کے خواب دیکھنے لگا۔ اس کے ساتھ آرٹ اور ادب کی نئی تحریکیں اور نئی لہریں پیدا ہوئیں۔ ذرائع آمد و رفت کی ترقی نے دنیا کے فاصلوں کو کم کردیا اور ایک دنیا اور ایک انسانیت کے تصور نے فروغ پانا شروع کیا۔ اس کے ساتھ سامراجی ممالک نے پسماندہ ملکوں کے استحصال کے لیے کارٹیل وغیرہ کی شکل میں بین الاقوامی تجارتی ادارے

بنانے شروع کیے اور ایک بین الاقوامی استحصالی نظام کی تخلیق کی جس کے مقابلے کے لیے دبے ہوئے طبقوں اور غلام ملکوں نے اپنی آزادی کی تحریک شروع کی اور وہ بین الاقوامی انسانیت کی تحریک بن گئی۔ اب انقلاب سے مراد وہ تبدیلی ہوئی جو معاشی اور طبقاتی رشتوں کو بدل دے گی۔ یعنی ایک بھرپور معاشی، سماجی اور سیاسی تبدیلی جو اشتراکیت کی منزل کی طرف رہنمائی کر رہی تھی۔ اور اقبال نے پہلی بار اپنی شاعری میں انقلاب کا لفظ اس تبدیلی کے لیے استعمال کیا اور جہاں تک مجھے علم ہے یہ لفظ اقبال کے یہاں پہلی بار ۱۹۱۷ء میں روسی انقلاب کے بعد آیا ہے اقبال نے پیامِ مشرق اور بانگِ درا میں اس لفظ کے بغیر انقلاب کی بشارت دی ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔ لیکن ۱۹۲۷ء میں شائع ہونے والی زبورِ عجم میں صاف صاف کہا ہے:

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب

انقلاب

انقلاب اے انقلاب

من درونِ شیشہ ہائے عصرِ حاضر دیدہ ام
آنچناں زہرے کہ از وے مارہا در پیچ و تاب

انقلاب

انقلاب اے انقلاب

با ضعیفاں گاہ نیروئے پلنگاں می دہند
شعلہ شاید بروں آید ز فانوسِ حباب

انقلاب

انقلاب اے انقلاب

(ترجمہ: سرمایہ دار مزدور کے خون سے خالص لعل بناتا ہے اور زمین داروں کے ظلم سے کسانوں کے کھیت برباد ہوتے ہیں۔ میں نے موجودہ زمانے کی بوتلوں میں زہر دیکھا ہے

جیسے سانپ دیکھ لے تو تڑپ اُٹھے لیکن اس کے باوجود وہ وقت آتا ہے جب کمزوروں میں شیروں کی طاقت پیدا ہو جاتی ہے۔ آج یہ ممکن ہے کہ پانی کے بلبلے سے شعلہ باہر نکل آئے یہ سب انقلاب کا سامان ہے)

اس تمہید کے بعد فرنگی کی طرف اقبال کے رویّے کا جائزہ لینا زیادہ دلچسپ ہوگا۔ شاعرِ مشرق نے تین لفظ، فرنگ، مغرب، اور یورپ ایک ہی معنوں میں استعمال کیے ہیں اور ان سے مراد ایشیا کے مغرب میں واقع وہ ممالک ہیں جن میں صنعتی انقلاب کے بعد سرمایہ داری نظام اپنی ترقی کی آخری منزل یعنی سامراج تک پہنچ گیا اور اب اس سامراج کی شکست کے آثار نظر آرہے ہیں۔ ان ممالک میں بسنے والوں کے لیے فرنگی یا افرنگی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ فرنگ فرانس کی فارسی شکل ہے جس سے فرنگی بنا ہے یورپ کے ہر رہنے والے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فارسی میں یہ لفظ حافظ اور سعدی کے یہاں نہیں ملتا۔ پہلی بار صائب کے ایک شعر میں نظر آتا ہے ؎

فرنگی طلعتی کز دین مرا بیگانہ می سازد

ایک اور شاعر ملا بیخود نے کہا ہے ؎

فرنگی جلوہ ام را رسمِ دلداری نمی باشد

تاریخ وار دیکھا جائے تو اقبال نے سب سے پہلے ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان "مغرب" اور دیارِ غرب کے رہنے والو" کہا۔ پھر ۱۹۲۰ء کے بعد فرنگ اور افرنگی کہا اور آخر میں غالباً ۱۹۳۰ء کے بعد یورپ کا نام لیا۔

فرنگ اور افرنگی کی طرف اقبال کے دو رویّے تھے۔ ایک عقیدت کا اور دوسرا مخالفت کا۔ پہلے رویّے کا اظہار اس شعر میں کیا۔

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

حالانکہ اقبال نے بارہا اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مشرق روحانیت کا سرچشمہ ہے لیکن اس شعر کے دوسرے مصرعے میں ایسا کوئی اشارہ نہیں جس سے اس کے مفہوم کو مشرق

تک محدود کیا جا سکے۔ اس لیے صاحب نظراں میں بعض حکیمانِ فرنگ کو بھی شامل کرنا پڑے گا جیسے گوئٹے، نطشے، برگساں اور مارکس (نطشے "قلبِ او مومن دماغش کافرست"۔ مارکس نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب)

یہ بات سامنے کی ہے کہ اقبال نے انگریزی کے اسکول اور کالج میں تعلیم پائی فلسفے میں ایم اے کیا اور پھر میونخ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل اور لندن سے بارایٹ لا بنے۔ ہندوستان میں تعلیم کے زمانہ میں جس فرنگی حکیم اور صاحب نظر نے اسے متاثر کیا اس کا نام آرنلڈ ہے۔ (۳ ستمبر ۱۹۲۴ء کو بانگ درا کا جو نسخہ اقبال نے دستخط کر کے سر تھامس آرنلڈ کو بھیجا تھا وہ میرے کتب خانے میں محفوظ ہے) بانگِ درا میں آرنلڈ کی یاد میں" نالۂ فراق کے نام سے جو نظم ہے وہ شاعر کے دلی جذبات کی ترجمان ہے:

جا بسا مغرب میں آخر اے مکاں تیرا مکیں
آہ مشرق کی پسند آئی نہ اس کو سرزمیں
آگیا آج اس صداقت کا مرے دل کو یقیں
ظلمتِ شب سے ضیائے روزِ فرقت کم نہیں

تا ز آغوشِ وداعش داغِ حیرت چیدہ است
ہمچو شمعِ کشتہ در چشمم نگہ خوابیدہ است

ذرہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو تھا
آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو تھا
نخل میری آرزوؤں کا ہرا ہونے کو تھا
آہ کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہونے کو تھا

ابرِ رحمت دامن از گلزارِ من برچید و رفت
اندکے بر غنچہ ہائے آرزو بارید و رفت

تو کہاں ہے اے کلیمِ ذرۂ سینائے علم
تھی تری موجِ نفس بادِ نشاط افزائے علم

اب کہاں وہ شوقِ رہ پیمائیِ صحرائے علم
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم

شورِ لیلیٰ کو کہ باز آرایشِ سودا کند
خاکِ مجنوں را غبارِ خاطرِ صحرا کند

اس نظم کے آخری بند سے جس میں شاعر نے یہ کہا ہے کہ "توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو" یہ پتا چلتا ہے کہ اقبال کو یورپ کے سفر پر آمادہ کرنے کے لیے علم کی پیاس کے ساتھ ساتھ آرنلڈ کی یاد بھی شامل تھی۔ یہ کہنا میرے لیے مشکل ہے کہ اسپنگلر کا شمار صرف حکیمانِ فرنگ میں ہوگا یا صاحب نظروں میں بھی۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ کتاب زوالِ مغرب نے اقبال کو بہت متاثر کیا جو انھوں نے ۱۹۲۰ء کے آس پاس پڑھی ہوگی

اس کو محض قیاس آرائی نہیں کہا جا سکتا کہ شاعرِ مشرق کے نظریۂ شعر اور نظریۂ فن میں جہاں ہندوستانی اور ایرانی وراثت ہے وہیں مغربی شعرا کے اثرات بھی ہیں۔ صرف بانگِ درا کے ابتدائی کلام میں ۱۹۰۵ء سے پہلے کے حصے میں نو نظمیں انگریزی شعرا کی نظموں کے تخلیقی ترجمے ہیں جن پر اقبال نے ماخوذ کا لفظ لکھ دیا ہے۔ ان میں ایمرسن ولیم کوپر، لانگ فیلو اور ٹینی سن کے نام شامل ہیں (ولیم کوپر انگریزی میں معمولی درجے کا شاعر ہے لیکن باقی عظیم شعرا ہیں) ان نظموں کے بعض اقتباسات سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح ابتدائی آہنگ اور ابتدائی فکر سے مستقبل کے عظیم شاعر کو پہچانا جا سکتا ہے۔

بچوں کی نظم "پہاڑ اور گلہری" میں پہاڑ اپنی بڑائی کا ڈینگ مارتا ہے تو گلہری یہ بلیغ جواب دیتی ہے:

ہر اک چیز سے پیدا خدا کی قدرت ہے
کوئی بڑا کوئی چھوٹا یہ اس کی حکمت ہے
بڑا جہان میں تجھ کو بنا دیا اس نے
مجھے درخت پہ چڑھنا سکھا دیا اس نے
قدم اٹھانے کی طاقت نہیں ذرا تجھ میں
نری بڑائی ہی خوبی ہے تجھ میں

جو تو بڑا ہے تو مجھ سا ہنر دکھا مجھ کو
یہ چھالیا ہے ذرا توڑ کر دکھا مجھ کو
نہیں ہے چیز نکمی کوئی زمانے میں
کوئی برا نہیں قدرت کے کارخانے میں

آگے چل کر اپنے فلسفۂ خودی، حرکت اور تخلیق کو واضح کرنے کے لیے اقبال نے اس طرح کی بہت سی حکایتیں لکھی ہیں۔

بچے کی دعا جو نہایت مشہور نظم ہے اور اسکولوں میں پڑھائی جاتی ہے کسی مغربی شاعر کے یہاں سے ماخوذ ہے:

لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری

اقبال کے فلسفۂ خودی میں عشق کا جو مقام ہے اس کے ابتدائی نقوش ٹینی سن سے ماخوذ نظم "عشق اور موت" میں ملتے ہیں۔ چونکہ یہ نظم مشہور نہیں ہے۔ اس لیے پوری کی پوری نقل کرنے کے قابل ہے ؎

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی — تبسم فشاں زندگی کی کلی تھی
کہیں مہر کو تاجِ زر مل رہا تھا — عطا چاند کو چاندنی ہو رہی تھی
سیہ پیرہن شام کو دے رہے تھے — ستاروں کو تعلیمِ تابندگی تھی
کہیں شاخِ ہستی کو لگتے تھے پتے — کہیں زندگی کی کلی پھوٹتی تھی
فرشتے سکھاتے تھے شبنم کو رونا — ہنسی گل کو پہلے پہل آ رہی تھی
عطا درد ہوتا تھا شاعر کے دل کو — خودی تشنہ کامِ مئے بے خودی تھی
اٹھی اوّل اوّل گھٹا کالی کالی — کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی

زمیں کو تھا دعویٰ کہ میں آسماں ہوں
مکاں کہہ رہا تھا کہ میں لامکاں ہوں

غرض اس قدر یہ نظارہ تھا پیارا — کہ نظارگی ہو سراپا نظارا

ملک آزماتے تھے پرواز اپنی
جبینوں سے نورِ ازل آشکارا

فرشتہ تھا اک عشق تھا نام جس کا
کہ تھی رہبری اس کی سب کا سہارا

فرشتہ کہ پتلا تھا بے تابیوں کا
ملک کا ملک اور پارے کا پارا

پئے سیر فردوس کو جا رہا تھا
قضا سے ملا راہ میں وہ قضا را

یہ پوچھا ترا نام کیا کام کیا ہے
نہیں آنکھ کو دید تیری گوارا

ہوا سن کے گویا ازل کا فرشتہ
اجل ہوں مرا کام ہے آشکارا

اڑاتی ہوں میں رختِ ہستی کے پرزے
بجھاتی ہوں میں زندگی کا شرارا

مری آنکھ میں جادوئے نیستی ہے
پیامِ فنا ہے اسی کا اشارا

مگر ایک ہستی ہے دنیا میں ایسی
وہ آتش ہے میں سامنے اس کے پارا

شرر بن کے رہتی ہے انساں کے دل میں
وہ ہے نورِ مطلق کی آنکھوں کا تارا

ٹپکتی ہے آنکھوں سے بن بن کے آنسو
وہ آنسو کہ ہے جن کی تلخی گوارا

سنی عشق نے گفتگو جب قضا کی
ہنسی اس کے لب پر ہوئی آشکارا

گری اس تبسم کی بجلی اجل پر
اندھیرے کا ہے نور میں کیا گزارا

بقا کو جو دیکھا فنا ہو گئی وہ
قضا تھی شکارِ قضا ہو گئی وہ

تیس برس بعد اپنی شاہکار نظم مسجدِ قرطبہ میں اقبال نے اسی خیال کو بلند تر سطح پر یوں ادا کیا ہے :

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات کارِ جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا
ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہے کسی مردِ خدا نے تمام

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

لیکن جس فرنگی شاعر نے اقبال کو سب سے زیادہ متاثر کیا اس کا نام گوئٹے ہے (۱۷۹۲ء تا ۱۸۳۲ء) ہے۔ جرمنی کا یہ شاعرِ اعظم دنیا کے عظیم ترین شعرا میں شمار کیا جاتا ہے اور اقبال نے اس کو حکیمِ حیات کا خطاب دیا ہے۔

میں نے غالب، اقبال اور گوئٹے میں ایک عجیب و غریب مماثلت پائی ہے شیخ عبدالقادر نے بانگِ درا کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ اگر وہ تناسخ کے قائل ہوتے تو ضرور کہتے کہ غالب نے دوبارہ اقبال کے قالب میں جنم لیا ہے۔ میں اس میں اضافہ کروں گا کہ اقبال کے قالب میں غالب اور گوئٹے نے مل کر جنم لیا ہے

اقبال نے اپنی جوانی کے زمانے میں گوئٹے کی شہرۂ آفاق ڈرامائی نظم "فاؤسٹ" پڑھ کر اپنا دل اس ساحرِ مغرب کے سپرد کر دیا تھا۔ جس کی تحسین میں یہ بلند پایہ الفاظ ارشاد

کئے ہیں:

"اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا"[1] میرے خیال میں یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اقبال جرمن تہذیب اور ادب کے گرویدہ تھے بلکہ یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اقبال جرمن تہذیب اور ادب کے گرویدہ تھے بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان کی تربیت میں اسلامی علوم اور روایات کے ساتھ ساتھ جرمن فکر و ادب کا سب سے زیادہ حصہ ہے۔ وہ کانٹ ہیگل، نشٹے اور نطشے کے فلسفوں سے سیراب ہوئے اور گوئٹے، شلر اور ہائینے کے شعر و فن کے جاموں سے سرشار ہو ان کی حسن پرست فطرت میں نئے احساسِ جمال کی آمیزش تھی۔

فاؤسٹ کے علاوہ گوئٹے کی ایک اور کتاب نے اقبال کا دل موہ لیا اور اس کا نام مغربی دیوان ہے۔ جس کے جواب میں سو برس بعد پیامِ مشرق کی تخلیق ہوی۔ اس کے ابتدای حصے میں جس کا عنوان پیش کشی ہے، شاعرِ مشرق نے اپنا اور شاعرِ المانوی کا تقابل اس طرح کیا ہے:

پیرِ مغرب شاعرِ المانوی — آں قتیلِ شیوہ ہائے پہلوی
بست نقش شاہدانِ شوخ و شنگ — داد مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام پیغامِ مشرق — ماہتابے ریختم بر شامِ شرق
تا شناسائے خودم خود بیں نیم — با تو گویم او کے بود و من کیم
او ز افرنگی جوانان مثلِ برق — شعلۂ من از دمِ پیرانِ شرق
او چمن زادے چمن پروردۂ — من دمیدم از زمینِ مردۂ[2]
او چو بلبل در چمن فردوسِ گوش — من بصحرا چوں جرس گرمِ خروش

ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات
ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات

۱- پیامِ مشرق ص ۲۴۶ — ۲- غلامِ ہندستان کی طرف اشارہ ہے۔

ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام | او برہنہ من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند و تابدار | زادۂ دریائے ناپیدا کنار
او ز شوخی در تہِ قلزم تپید | تا گریبانِ صدف را بر درید
من بہ آغوشِ صدف تابم ہنوز
در ضمیرِ بحرِ نایابم ہنوز[2]

مغربی دیوان کی شانِ نزول یہ ہے کہ انیسویں صدی کے المانوی ادب میں ایک چھوٹی سی تحریک "تحریکِ مشرق" کے نام سے شروع ہوئی تھی۔ اس کے زیرِ اثر گوئٹے خواجہ حافظ کا گرویدہ ہوگیا اور مغربی دیوان کے ذریعے سے ایران اور مشرق کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔ گوئٹے کے ایک سوانح نگار نے اس پر اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے:

"بلبلِ شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔ اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری ہی روح حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی وسعتِ مشرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود و رسوم سے آزادی۔ غرض کہ ہر بات میں ہم اسے حافظ کا مثل پاتے ہیں۔ جس طرح حافظ لسان الغیب اور ترجمانِ اسرار ہے اسی طرح گوئٹے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں ایک جہانِ معنی آباد ہے اسی طرح گوئٹے کے بے ساختہ پن میں بھی حقائق و اسرار جلوہ افروز ہیں دونوں نے امیر و غریب سے خراجِ تحسین وصول کیا۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم الشان فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا (یعنی حافظ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نپولین کو) اور دونوں عام تباہی اور بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی اطمینان اور سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے۔"[1]

گلشن ویمر کے اس نغمہ طراز کے جواب میں اقبال نے جس نغمے کی تخلیق کی اس کے

۱۔ پیامِ مشرق ص ۲۰۲ ۲۔ ترجمہ از علامہ اقبال۔ پیامِ مشرق ص ۹

بارے میں یہ لکھا ہے:

"پیامِ مشرق کے متعلق جو مغربی دیوان سے سو سال بعد لکھا گیا ہے مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ ناظرین خود اندازہ کرلیں گے کہ اس کا مدّعا زیادہ تر ان اخلاقی، مذہبی اور ملّی حقائق کو پیشِ نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ اس سے سو سال پیشتر کی جرمنی اور مشرق کی موجودہ حالت میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوامِ عالم کا باطنی اضطراب، جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لیے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں، ایک بہت بڑے روحانی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا ایک دھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئین سٹائین اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔ یورپ نے اپنے اخلاقی اور اقتصادی نصب العین کے خوف ناک نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لیے ہیں ..... لیکن افسوس ہے کہ اس کے نکتہ رس مگر قدامت پرست مدبرین اس حیرت انگیز انقلاب کا اندازہ نہیں کرسکے، جو انسانی ضمیر میں اس وقت واقع ہو رہا ہے۔"[۱]

اقبال کا "پیامِ مشرق" ایک حیرت خیز اور نشاط انگیز تخلیق ہے جس میں حافظ کی سحر بیانی اور گوئٹے کی فکری عظمت اور اقبال کی وجدانی کیفیت نئے بال و پر حاصل کر رہی ہے۔ اُردو اور فارسی شاعری کی ایک ہزار برس کی عظیم شاعرانہ روایت میں حسن اور طاقت اور ترنم کا یہ امتزاج بالکل نئی چیز ہے۔

اس میں زیادہ تر چیزیں طبع زاد ہیں۔ لیکن گوئٹے کی بعض تخلیقات یا تو ترجمے کی شکل میں یا تخلیقِ نو کی شکل میں پیش کی گئی ہیں جن سے دونوں عظیم شاعروں کے نقطہ ہائے نگاہ کی مماثلت کا اندازہ ہوتا ہے اور اقبال کے فلسفۂ خودی اور حرکت اور ارتقا کے نظریات پر روشنی پڑتی ہے۔ "جوئے آب" گوئٹے کی ایک مشہور نظم "نغمۂ محمدؐ" کا آزاد ترجمہ ہے

۱۔ "دیباچہ" پیامِ مشرق ص: ل

جو دیوانِ مغرب سے بہت پہلے لکھی گئی تھی ۔ اقبال کہتے ہیں کہ "المانی شاعر نے زندگی کے اسلامی تخیل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے":[۱]

بنگر کہ جوئے آب چہ مستانہ می رود
مانندِ کہکشاں بہ گریبانِ مرغ زار
در خواب ناز بود بہ گہوارۂ سحاب
واکرد چشمِ شوق بہ آغوشِ کوہ سار
از سنگ ریزہ نغمہ کشد پید خرامِ او
سیمائے او چو آئینہ بے رنگ و بے غبار
زی بحرِ بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

"دیکھو جوئے آب کیا مستانہ رفتار سے جاری ہے، مرغ زاروں کے گریباں میں کہکشاں کی طرح چمکتی ہوئی ۔ یہ جو بادلوں کے گہوارے میں سو رہی تھی ۔ اس نے اپنی چشمِ شوق پہاڑوں کی گود میں واکی ۔ اس کی رفتار سنگ ریزوں سے نغمے پیدا کر رہی ہے ۔ اس کی پیشانی آئینے کی طرح صاف و شفاف ہے ۔ یہ جوئے آب جو اتنی مستانہ رفتار سے جاری ہے اپنے وجود میں یگانہ ہے ۔ باقی سب سے بیگانہ ہے اس کے سلسلے میں بہار نے پری خانہ بنایا، نرگس اور لالہ اور یاسمن کے پھول کھلے، لیکن وہ سبز پوش جلوہ فروشوں سے، جو اس کی راہ روکنا چاہتے ہیں، نا آشنا صحرا کو کاٹتی ہوئی اور پہاڑوں کا سینہ پاٹ کرتی ہوئی مستانہ وار چلی جا رہی ہے ۔ راستے کے پہاڑوں اور سبزہ زاروں اور جنگلوں میں ننھے ننھے چشمے ملے ۔ انہوں نے کہا کہ اے کہ تیرے لیے زمین کی وسعتیں سازگار ہیں، ہمیں ریگ بیاباں کی دستبرد سے بچا کیوں کہ پانی کی کمی کی وجہ سے ہم اپنی راہ طے نہیں کر سکتے ۔ یہ سن کر جوئے آب نے اپنا سینہ مشرق و مغرب کی ہواؤں کے لیے محصول دیا اور اپنے تھکے ماندے ہم سفروں کو اپنی گود میں لے لیا ۔ یہ دریائے پرخروش ہر بندش کو توڑتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے ۔ پہاڑوں اور وادیوں کی تنگ آغوش سے گزر رہا ہے، نشیب و فراز، اونچائی اور نیچائی کو سیلاب کی طرح

برابر گرتا ہوا بادشاہ کے محل اور کسان کے کھیت سے گزر رہا ہے، بیتاب، تند، تیز اور بے قرار ہو کر ہر زمانے میں نئی منزل پر پہنچ رہا ہے اور پرانی منزل پیچھے چھوڑ کر گزر رہا ہے۔

زی بحر بکراں اندچہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

دوسری نظم "حور و شاعر" گوئٹے کی اس عنوان کی ایک نظم کی آزاد تخلیق نو ہے جس میں اسلامی تخیّل حیات اور اقبال کا فلسفۂ حرکت دار تقائے حسن کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے۔ جنت میں شاعر کا گزر ہوتا ہے۔ وہ وہاں سے بے نیازانہ گزر رہا ہے۔ ایک حور کہتی ہے یہ کیا بات ہے کہ تجھے نہ شراب سے دلچسپی ہے اور نہ میرے حسن سے کیسے تعجب کی بات ہے۔ تو رہ و رسم آشنائی سے ناواقف ہے۔ جب نقش گدازی اور غزل سرائی کرتا ہے تو سرے پا (؟) ایک ساز جستجو اور سوز آرزو بنا تا ہے۔ اپنی غزل سے تو نے کیسا دلکش جہاں بنایا ہے جس کے سامنے بہشت محض طلسم سیمیائی معلوم ہوتا ہے۔ شاعر جواب دیتا ہے:

چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نہ سازد
دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپد آں زماں دل من پے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے

سر منزلے ندارم بمیرم از قرارے
چو ز بادہ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرائم بہ ہوائے نو بہارے
دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غم گسارے

(ترجمہ:) میں کیا کروں کہ فطرتاً میں کسی ایک مقام کا پابند ہو کر نہیں رہ سکتا میرے سینے میں ایک بے قرار دل ہے جیسے لالہ زار میں صبا بے قرار ہوتی ہے۔ جب میری نظر کسی خوب صورت معشوق پر پڑتی ہے تو اس وقت میرا دل اس سے بھی زیادہ خوب صورت محبوب

کے لیے تڑپ اٹھتا ہے۔ میں شرر سے ستارے کی طرف جاتا ہوں اور ستارے سے آفتاب کی طرف میری کوئی منزل نہیں ہے اس لیے کسی بھی منزل پر قرار لینا موت کے برابر ہے جب میں بہار کی شراب کا پیالہ پی کر اٹھتا ہوں تو نئی بہار کی ہوا میں نئی غزل گانے لگتا ہوں، عاشقوں کا دل اس جاودانی بہشت میں مرجاتا ہے جہاں نہ کسی دردمند کی نوا ہے، نہ غم ہے نہ غم گسار)

پیام مشرق کی ایک نہایت اہم نظم "تسخیر فطرت" ہے جس میں پہلی بار اقبال کا تصورِ ابلیس شعر کا جامہ پہنتا ہے۔ نظم پانچ حصوں میں ہے۔ پہلا حصہ میلادِ آدم ہے اور یہ بہت شان دار میلاد ہے:

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

(ترجمہ: عشق نے نعرہ لگایا کہ خونیں جگر پیدا ہوا۔ حسن شوق سے کانپ اٹھا کہ صاحب نظر پیدا ہوا۔ فطرت تڑپ اٹھی کہ اس مجبور جہاں کی مٹی سے خود کو بنانے والا، خود کو بگاڑنے والا اور خود اپنے اندر محو رہنے والا پیدا ہوا۔ آسمانوں سے شبستانِ ازل تک یہ خبر پھیل گئی کہ پردوں میں چھپنے والو پردہ در پیدا ہو گیا۔ آرزو نے آپ سے بے خبر زندگی کی گود میں سو رہی تھی اس نے آنکھ کھولی اور ایک نیا جہان پیدا ہوا۔ زندگی نے کہا۔ میں ایک عمر خاک میں تڑپتی ہوں تب کہیں جاکر اس پرانے گنبد یعنی آسمان میں در پیدا ہوا)

نظم کے دوسرے حصے میں ابلیس ظاہر ہوتا ہے جو اس لیے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرتا ہے کہ وہ خاک سے بنا ہے اور میں آگ سے۔ میرے سوز سے کائنات کی رگوں کا خون کھول رہا ہے۔ اے خدا ستارے تو نے بنائے ہیں دیکھ ان کی گردش میری وجہ سے ہے میں اس دنیا کے جسم کی روح ہوں۔ میں پوشیدہ زندگی ہوں۔ تو تن میں جان پیدا کرتا ہے۔ لیکن میں جان میں سوزش پیدا کرتا ہوں۔ میں بغیر دوزخ کا قاہر ہوں اور بغیر محشر کا داور ہوں۔ یہ مٹی کا بنا ہوا آدم جو کم نظر اور کم سواد ہے میری گود میں پیدا ہوا ہے لیکن میری گود میں بوڑھا ہوگا۔"

نظم کے تیسرے حصے میں ابلیس آدم سے گناہ سرزد کرا دیتا ہے۔ اس کا نام "اغوائے آدم" ہے۔ ابلیس اس سے کہتا ہے کہ سوز و ساز کی زندگی سکون سے بہتر ہے۔ فاختہ شکاری کی جال میں پھنس کر جب تڑپتی ہے تو شاہین بن جاتی ہے۔ کوثر و تسنیم نے تجھ سے عمل کا نشاط چھین لیا ہے۔ اٹھ اور انگور کی مینا سے آئینہ کی طرح روشن شراب حاصل کر۔ تو ابھی تک بے مایہ قطرہ ہے۔ تجھے چمکتا ہوا موتی بن جانا چاہیے اس لیے آسمان کی بلندی سے نیچے گر اور سمندر کی آغوش میں مقام حاصل کر۔ تو چمکتی ہوئی تلوار ہے اس لیے نیام سے باہر نکل اور اپنے جوہر کو آشکار کر۔"

اس گناہ پر آدم کو بہشت سے باہر نکال دیا جاتا ہے اور یہ نظم کا چوتھا حصہ ہے۔ لیکن آدم شرمسار نہیں ہے بلکہ شعور کے جامِ آتشیں سے سرشار ہے۔ اس حصے میں شعر کا خارجی ترنم اور داخلی آہنگ آدم کی نئی امنگوں کا ترجمان ہے جو جنت کے "قفس" میں بال و پر پیدا نہیں کر سکتی تھیں:

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دلِ کوہ و دست و صحرا بہ دمے گداز کردن

ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہِ آسماں نوردن بہ ستارہ راز کردن

آدم کہتا ہے کتنا اچھا ہے زندگی کو سر سے پاؤں تک سوز و ساز بنا لینا اور ایک نفس سے پہاڑ، ریگستان اور جنگل کے دل کو گداز کر دینا۔ کتنا اچھا ہے قفس میں دروازہ پیدا کر کے گلستان کی فضا میں داخل ہونا۔ اور آسمان کی راہ اختیار کر کے ستاروں سے راز کی باتیں کرنا کبھی لالہ زار کے ہجوم میں ایک وحدت کے سوا کچھ نہ دیکھنا اور کبھی کانٹے اور پھول کے درمیان امتیاز کرنا۔ اب میں سوزِ ناتمام اور دردِ آرزو میں مبتلا ہوں۔ میں نے اپنے یقین کو گمان کے سپرد کر دیا ہے کیوں کہ میں شہیدِ جستجو ہوں۔

یہ آدم کے گناہ اور جنت سے اخراج کی نئی تاویل ہے۔ اقبال نے اپنی انگریزی

کتاب

میں اپنے نقطۂ نگاہ کی تشریح اس طرح کی ہے:

"Reconstruction of Religious thought in Islam"

Thus we see that the Quranic legend of the fall has nothing to do with the first appearance of man on this planet. Its purpose is rather to indicate man's rise from primitive state of instinctive appetite to the conscious possession of a free self, capable of doubt and disobedience. The fall does not mean any moral depravity; it is man's transition from simple consciousness to the first flash of self consciousness, a kind of waking from the dream nature with a throb of casuality in one's own being. Nor does Quran regard the earth as a torture-hall, waere an elementary wicked humanity is imprisoned for an origi-

nal act of sin. Man's first act of disobedience was also his first act of free choice; and that is why, according to the Quranic narration, Adam's first transgression was forgiven.

(The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Page 80)

قصۂ آدم کی اس تاویل کو قبول کرنے کے بعد ہی انسان یہ جرأت کر سکتا ہے کہ خدا سے اس طرح مخاطب ہو:

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

اب میلادِ آدم کا آخری حصّہ ہے "صبحِ قیامت"۔ جب آدم کو دنیاوی اعمال کا حساب دینا ہے لیکن آدم حضورِ باری میں اپنے تخلیقی کارناموں کا قصیدہ پڑھ کر عذرِ گناہ اس طرح پیش کرتا ہے: "اگرچہ ابلیس کے جادو میں مبتلا ہو کر میں نیکی کے راستے سے ہٹ گیا، اے خدا میری غلطی کو معاف کر اور میرا عذرِ گناہ سُن۔ یہ دنیا اس وقت تک قابو میں نہیں آتی جب تک اس کا فریب نہ کھایا جائے۔ نازنین کو کمندِ نیاز کے بغیر گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ تاکہ میری گرم آہ سے یہ پتھر کا بت پگھل جائے۔ میرے لیے اس کے نام کا جینو پہننا ضروری تھا۔ فطرتِ چالاک کو عقل اپنے دام میں گرفتار کرتی ہے۔ اس کے بعد آگ کا بنا ہوا اہرمن خاک کے پتلے کو سجدہ کرتا ہے۔ گویا آدم کہہ رہا ہے کہ جس ابلیس کو خدا آدم کے سجدے پر مجبور نہ کر سکا اس کو میں نے اپنے سامنے سجدے میں جھکا دیا ہے۔ یہ فلسفہ ترکِ دنیا کے خلاف ہے، یہ دنیا کو برتنے، بھوگنے اور قابو میں لانے کا فلسفہ ہے۔

ابلیس کا یہ تصوّر نیکی اور بدی کی آویزش کے پرانے مسئلے کا نیا حل پیش کرتا ہے۔ یعنی حقیقت مثبت اور منفی قدروں سے بنی ہے۔ اس کی کیفیت جدلیاتی ہے۔ اس تصور کی تشکیل میں اقبال کے ذہن و تخیل نے ملٹن کی شاعری کے شیطان اور گوئٹے کے مفسٹوفلیز

کے کردار کا اثر بھی قبول کیا ہے اور رومی کے اس شعر سے بھی فائدہ اٹھایا ہے جس کو اقبال نے اپنی فارسی نظم جلال و گوئیٹے کے آخر میں تضمین کیا ہے۔

داند آں کہ نیک بخت و محرم ست

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم ست

"ایک دن نکتہ دانِ المنی گوئیٹے کی ملاقات جنّت میں پیرِ عجم مولانا رومی سے ہوئی۔ اس عالی جناب شاعر نے جو پیغمبر نہیں ہے لیکن صاحبِ کتاب ہے، اپنا قصّہ پیمانِ ابلیس و حکیم پڑھ کر سنایا۔ رومی نے کہا اے سخن آرا تو فرشتوں کو اسیر کر سکتا ہے اور خدا کو شکار کر سکتا ہے۔ تیری فکر نے جب تیرے گنجِ دل میں خلوت اختیار کی تو تو نے اس پرانی دنیا کو نئے سرے سے تخلیق کیا۔ تو نے پیکرِ انسانی میں سوز و سازِ جاں کو دیکھ لیا اور صدف کے سینے میں گوہر کی تعمیر کر دی۔ ہر شخص رمزِ عشق سے آگاہ نہیں ہے، ہر شخص اس درگاہ کے شایانِ شان نہیں ہے جو نیک بخت اور محرمِ راز ہیں وہ جانتے ہیں کہ عقل ابلیس سے ہے اور عشق آدم ہے۔"[۱]

اپنے تصوّرِ ابلیس و آدم کو اقبال نے اپنی ایک نہایت خوب صورت اردو نظم "جبریل و ابلیس" میں پیش کیا ہے جس کا انداز فاؤسٹ کے ابتدائی حصّے سے لیا گیا ہے:

جبریل

ہمدمِ دیرینہ کیسا ہے جہانِ رنگ و بو

ابلیس

سوز و ساز و درد و داغ و آرزو و جستجو

جبریل

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو

کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاکِ دامن ہو رفو

ابلیس

آہ اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے

کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو

۱۔ پیامِ مشرق ص ۲۴۶، ۲۴۷

اب یہاں میرا گزر ممکن نہیں ممکن نہیں
کس قدر خاموش ہے یہ عالمِ بے کاخ وکو
جس کی نومیدی سے ہے سوزِ درونِ کائنات
اس کے حق میں تقنطوا اچھا ہے یا لاتقنطو؟

جبریل

کھو دیے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

ابلیس

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم‘ دریا بہ دریا‘ جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو‘ اللہ ہو‘ اللہ ہو[1]

یہ پیام مشرق جو ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ شعری اعتبار سے فکر کی بلندی‘ تخیل کی ہمہ گیری‘ جذبات اور احساسات کی شدت اور بیان کی ندرت سے مالامال ہے۔ سیاسی اعتبار سے اس کتاب کی بہت سی نظمیں فرنگی سیاست اور معاشرت پر بھرپور تنقید ہیں۔ پہلی بار اس کتاب میں انقلاب روس اور کمیونزم کا ذکر آتا ہے۔ پہلی بار ہندوستان میں کارل مارکس

۱۔ بالِ جبریل ص ۱۹۳، ۱۹۴

اور لینن کے نام شعر کا حصہ بنتے ہیں اور ایسے شعر ڈھلتے ہیں:

رازداں جزو و کل از خویش نا محرم شدست
آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدست[1]

یہ فرنگی کی طرف اقبال کے دوسرے رویّے کا حصہ ہے جس کی ابتداء ۱۹۰۸ء کے آس پاس ہو چکی تھی۔ اس رویّے کے کئی پہلو ہیں۔

(۱) فرنگی یا مغربی نظامِ معیشت و سیاست اور اس سے پیدا ہونے والی تہذیب کی مخالفانہ تنقید، جسے شہنشاہیت اور سرمایہ داری کے نام سے بھی یاد کیا ہے۔

(۲) اس نظام کے یقینی زوال کی پیش گوئی اور اس کے معاشی اسباب۔

(۳) مسلمانوں اور محکوم قوموں کی بیداری جو براہِ راست اس نظام پر ضرب لگا رہی تھی۔

(۴) مشرق کی آزادی کے ساتھ نئے نظام کی بشارت۔

(۵) اشتراکی انقلاب کا خیر مقدم، لیکن اشتراکی نظام کی مادّیت کی تنقید اور مادّیت میں روحانیت کی آمیزش کا نظریہ جسے اقبال نے اسلام کا جدید معاشی نظام تصوّر کیا ہے۔

بانگِ درا کی ۱۹۰۵ء تک کی نظموں میں صرف حب الوطنی کا جذبہ ہے۔ ترانۂ ہندی، نیا شوالہ اور ہندوستانی بچوں کے قومی گیت کے علاوہ یہاں کے فطری مناظر پر جو نظمیں ہیں ان میں رومانیت اور حب الوطنی کی آمیزش ہے۔

لیکن ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان جو اقبال کے سفرِ یورپ کا زمانہ ہے، ان کی شاعری میں نئے افق روشن ہوتے ہیں۔ جب بحرِ روم سے گزرتے ہوئے انھوں نے سسلی کے جزیرہ کا نظارہ کیا تو بے ساختہ انہیں ملّتِ اسلامی کا پرانا جاہ و جلال یاد آگیا اور عہدِ حاضر کی بدحالی کی تصویر کھنچ گئی اور اُن کے قلم سے یہ اشعار آنسو کی طرح ٹپک پڑے:

رو لے اب جی کھول کے اے دیدۂ خوننابہ
وہ نظر آتا ہے تہذیبِ حجازی کا مزار

۱۔ پیامِ مشرق ص ۱۳۶

تھا یہاں ہنگامہ ان صحرا نشینوں کا کبھی
بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی
زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
بجلیوں کے آشیانے ان کی تلواروں میں تھے
اک جہانِ تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصرِ کہن کو جن کی تیغِ ناصبور
مردہ عالم زندہ جن کی شورشِ قُم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیرِ توہم سے ہوا
غلغلوں سے جس کے لذت گیر اب تک گوش ہیں
کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہے؟

اور اس احساس سے دوسرا نغمہ پیدا ہوا :

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں

یورپ میں اقبال نے وہاں کی تہذیب اور معاشرت پر گہری نظر ڈالی اور اپنی ایک غزل میں انہوں نے پہلی بار فرنگ اور فرنگی کو اس طرح مخاطب کیا :

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اور اس خنجر کی نشان دہی اس طرح کی گئی ہے

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

اور اس کے ساتھ اقبال نے محکوم قوموں اور مسلمانوں کی بیداری کو اس طرح پیش کیا :

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا

اور محکوم قوموں کی بظاہر سامراج کے مقابلے میں کم زوری کے باوجود:

سفینہ برگِ گل بنالے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا کے پار ہوگا

یہ اشعار حیرت ناک ہیں اور اقبال کی بصیرت پر شاہد ہیں۔ میں نے اسپنگلر کی کتاب نہیں پڑھی ہے لیکن اس کے بارے میں ضرور پڑھا ہے اور جہاں تک میرا علم ہے قوموں کے زوال کے بارے میں اس کا نظریہ تسلی بخش نہیں ہے۔ "زوالِ مغرب" میں یہی نظریہ ملتا ہے کہ ملتیں بھی نباتی یا حیوانی وجود کی طرح پیدا ہوتی ہیں اور طفولیت و شباب اور شیب کے ادوار سے گزرتی ہیں، اور آخر میں مرجاتی ہیں۔ ان کی پیدائش میں جو ایک خاص قسم کی زندگی کے اندر سے ابھرتی ہے اس کے اسباب و علل عقل کی گرفت سے باہر ہیں یہ ایک سرِّ حیات لاینحل عقدہ ہے لیکن جن ادوار سے وہ گزرتی ہیں ان کی کیفیات مخصوص قوانین کے ماتحت ظہور میں آتی ہیں۔[1]

لیکن اس کے برعکس مارکس کے نزدیک قوموں کا عروج وزوال پر اسرار عمل نہیں ہے۔ انیسویں صدی کے وسط میں مارکس نے اپنے جدلی اور تاریخی مادیت کے نظریے کو مکمل کرلیا تھا اور تاریخ کی حرکت کو سائنٹفک اصولوں کی شکل میں پیش کیا تھا اس کے اعتبار سے قوموں کے عروج وزوال کے بنیادی اسباب معاشی ہوتے ہیں۔ انیسویں صدی کے خاتمے تک لینن نے سرمایہ داری، شہنشاہیت کا نظریہ مکمل کرلیا تھا، جس کے مطابق مغربی سرمایہ داری کے زوال کا باعث یورپ کی مزدور تحریک اور مشرقی محکوم ممالک کی تحریک آزادی ہوگی۔ یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ ۱۹۰۸ء تک اقبال نے مارکس یا لینن کی کوئی چیز نہیں پڑھی تھی۔ لیکن اپنی بصیرت سے سرمایہ داری نظام کے زوال کو معاشی عوامل کا نتیجہ بتایا ہے جن میں یورپ کی مزدور تحریک اور مشرق کی قومی آزادی کی تحریکیں شامل ہیں۔ یہ اقبال کے کلام میں جاری وساری ہے۔ چناں چہ ۱۹۲۳ء میں شائع ہونے والی کتاب پیامِ مشرق میں پورا ایک حصّہ نقشِ فرنگ کے نام سے ہے۔ اس میں کئی نظمیں ان دونوں آہنگوں کی ترجمانی کرتی ہیں۔ "نوائے مزدور" میں:

۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال ص ۱۸۱

اس مقالے کے ابتدائی حصے میں نقل کر چکا ہوں۔ یہاں نظم "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" کا صرف نام لکھ کر ایک اور نظم "پیام" کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ اقبال نے اس نظم کو اس بنیادی نظریے سے شروع کیا ہے کہ علم و عقل کا استعمال اگر انسان کی بہبود کے لیے نہ ہو گا اور صرف منافع خوروں کے لیے ہو گا (سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات) تو عشقِ انسانی سے محروم ہو کر عقل و علم لعنت بن جائیں گے:

از من اے بادِ صبا گوئے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را این بہ جگر می زند آن رام کند
عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگر دار تر است
عجب آن نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است

(اے صبا میری طرف سے دانائے فرنگ سے کہنا کہ عقل اپنے پر جتنے پھیلاتی ہے اتنی ہی زیادہ گرفتار ہوتی جاتی ہے۔ عشق عقل سے زیادہ ہمت رکھتا ہے کہ وہ بجلی کو قابو میں لانے کے بجائے اپنے جگر میں جذب کر لیتا ہے۔ حیرت یہ نہیں ہے کہ تیرے پاس اعجازِ مسیحائے حیرت یہ ہے کہ تیرا بیمار اور زیادہ بیمار ہوتا چلا جا رہا ہے۔ تمہارے حکمت و فلسفے کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ اس نے عشق و محبت کے طمانچے نہیں کھائے ہیں۔ تمہاری عقل نے پانی میں شعلے کو دوڑایا اور دنیا کو برہم کر دیا۔ تمہاری عقل نے ریت کو سونے میں بدل دیا لیکن دل والوں کے لیے اکسیرِ محبت فراہم نہ کر سکی۔ حیف ہے اپنی سادگی پر کہ تمہاری عقل کے فریب میں آ گئے۔ وہ تو رہزن تھا جس نے انسانوں پر ڈاکہ ڈالا ہے۔ اس کا سب سے بڑا ہنر یہ ہے کہ اس نے تہذیبِ فرنگ سے خاک حاصل کی اور لیسپریکم کی آنکھ میں ڈال دی۔")

اس کے بعد اقبال نے کہا ہے کہ ایک عقل اور ہے، وہ خود بیں نہیں ہے بلکہ جہاں بیں ہے یعنی عشق سے تربیت حاصل کر چکی ہے۔ اس عقل کے ساتھ دو عالم ہیں۔ اس میں فرشتے کا نور اور آدم کے دل کا سوز و گداز ہے:

اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
نورِ افرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست

اس عقل کو ترک کر کے فرنگی نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ انسانی تباہی کا راستہ ہے اس کا باعث بالادستوں کی ہوس ہے جو زیر دستوں کا معاشی استحصال کرتی ہے اور اس استحصال کے لیے جنگ کا سامان کرتی ہے اور اپنی رہزنی کو جہاں بانی کا نام دیتی ہے۔ اس سے پیدا ہونے والی تہذیب بے حیائی سکھاتی ہے اور کم مایہ عزیزوں کے خون کے جام چھلکاتی ہے:

عشق گردید ہوس پیشہ و دہر گسست
آدم از فتنۂ او صورتِ ماہی در شست
رزم را برزم پسندید و سپاہے آراست
تیغِ او جز بہ سر و سینۂ یاراں نہ نشست
رہزنی را کہ بنا کرد جہاں بانی گفت
ستمِ خواجگی او کمرِ بندہ شکست
بے حجابانہ بہ بانگِ دف و نے می رقصد
جامے از خونِ عزیزانِ تنک مایہ بدست

اب جب استحصال اور خون آشامی اپنی آخری حد پہ پہنچ گئی ہے تو نئے نظام کی بشارت کا وقت ہے۔ یہ وہ وقت ہے کہ نیا قانون اور نیا دستور بنانا چاہیے کیوں کہ بادشاہ کا تاج لوٹا جا چکا ہے اسکندر اور دارا کے نغمے ختم ہو چکے ہیں۔ کوہکن اپنا تیشہ لے کر آ گیا ہے۔ آقاؤں کے عیش و عشرت کے ساتھ غلامانہ محنت ختم ہو چکی ہے۔ یوسف کو زندان سے نکال کر عزیزِ مصر کی مسند پر بٹھایا جا رہا ہے اور چھپے ہوئے راز آج بازاروں میں فاش ہو رہے ہیں۔ پرانی سخن سازی اور انجمن آرائی کا اب وقت نہیں ہے۔

یہاں اقبال کا قلم رقص کرنے لگتا ہے اور نئے نظام کا فلسفیانہ جواز شاعرانہ انداز میں پیش کرتا ہے:

من دریں خاکِ کہن گوہرِ جان می بینم
چشمِ ہر ذرہ چو انجم نگران می بینم
دانۂ را کہ بآغوشِ زمین است ہنوز
شاخ در شاخ و برو مند و جوان می بینم
کوہ را مثلِ پرِ کاہ سبک می یابم
پرِ کاہے صفتِ کوہ گران می بینم
انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیرِ افلاک
بینم و ہیچ ندانم کہ چساں می بینم
خرّم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

"مجھے وہ انقلاب آتا ہوا دکھائی دے رہا ہے جو ضمیرِ افلاک میں بھی نہیں تھا۔ مبارک ہے وہ شخص جو اٹھتی ہوئی گرد میں آنے والے سوار کو دیکھ لے اور ساز کے تاروں کی لرزش میں نغمے کے جوہر کو پہچان لے۔"

یہ نظم غالب کے شعر پر ختم ہوتی ہے کہ اندھیری رات میں مجھے صبح کا مژدہ دیا گیا ہے اور شمع کو بجھا کر سورج کی بشارت عطا ہوئی ہے:

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند

اس شعر کے ساتھ بے ساختہ بانگ درا کا یہ شعر یاد آجاتا ہے:

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

پیامِ مشرق کے ایک سال بعد ۱۹۲۴ء میں بانگِ درا شائع ہوئی۔ یوں تو وہ بے شمار رنگوں اور بے شمار نغموں سے آراستہ ہے اور اردو میں ایک عظیم شاعری کی آمد کا اعلان ہے۔ لیکن یہاں میں صرف تین نظموں کا ذکر کروں گا جو اس مجموعے کی سب سے زیادہ شان دار نظموں میں شمار ہوتی ہیں۔

شمع اور شاعر، خضرِ راہ اور طلوعِ اسلام۔ شمع اور شاعر ۱۹۱۹ء کی تخلیق ہے اور بیک وقت مسلما کی زبوں حالی کا مرثیہ اور بیداری کا مژدہ ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرقِ قریب اور مشرقِ وسطیٰ برطانوی سامراج کی ریشہ دوانیاں اپنے شباب پر آرہی تھیں۔ شمع شاعر کے دل کے درد کو شا سے مخاطب ہو کر اس طرح بیان کرتی ہے:

تھا جنھیں ذوقِ تماشا وہ تو رخصت ہوگئے
لے کے اب تو وعدۂ دیدار آیا تو کیا
انجمن سے وہ پرانے شعلہ آشام اٹھ گئے
ساقیا محفل میں تو آتش بجام آیا تو کیا
آہ جب گلشن کی جمعیت پریشاں ہو چکی
پھول کو بادِ بہاری کا پیام آیا تو کیا
آخرِ شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبح دم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا

لیکن جس طرح کمال کی آخری منزل سے زوال کی ابتدا ہوتی ہے اسی طرح زوال کمال کا راستہ دکھاتا ہے اور شمع خاکستر پروانہ سے تعمیرِ سحر کی بشارت دیتی ہے اور یہ کہہ کر یقین کے شعلے کو جگاتی ہے کہ تو خود ہی دانہ بھی ہے، کھیتی بھی، باراں بھی اور حاصل بھی۔ تجھے خوفِ باطل نہیں ہونا چاہیے کیونکہ تو غارت گرِ باطل ہے اور زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے۔ اس لیے تیری بیداری ایشیا کے لیے اور ساری بنی انسان کے لیے سامانِ نور بنے گی:

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی
آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی
پھر دلوں کو یاد آجائے گا پیغامِ سجود
پھر جبیں خاکِ حرم سے آشنا ہو جائے گی

نالۂ صیاد سے ہوں گے نوا ساماں طیور
خونِ گلچیں سے کلی رنگیں قبا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

اور واقعی دنیا چند سالوں میں کیا سے کیا ہو گئی۔ ہندوستان سے طرابلس تک ایشیا کی زمین ہل گئی۔ تین تاریخی واقعات نے مغربی سامراج پر کاری ضرب لگائی۔ ہندوستان کی سیاست میں مہاتما گاندھی کی آمد نے صدیوں کے سوئے ہوئے کسان کو جگا دیا۔ روس کے انقلاب نے بین الاقوامی سامراج کے قلعے میں شگاف ڈال دیا اور ترکی میں انگریزوں کی شکست نے مسلمانانِ عالم میں ایک جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ ان تینوں سے پیدا ہونے والے جذباتی اور ذہنی انقلاب کو شاعرِ مشرق نے اپنی نظم خضرِ راہ میں سمیٹ لیا ہے اور ایشیا کی نئی بیداری کا جشن طلوعِ اسلام میں منایا ہے:

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خونِ شفق میں ڈوب کر نکلے
ہوئے مدفونِ دریا زیرِ دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو بن کر گہر نکلے
غبارِ رہ گزر ہیں کیمیا پر ناز تھا جن کو
جبینیں خاک پر رکھتے تھے جو اکسیر گر نکلے
ہمارا نرم رو قاصد پیامِ زندگی لایا
خبر دیتی تھیں جن کو بجلیاں وہ بے خبر نکلے
حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی پر
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے

۱۔ مردِ میدان گاندھی درویش۔ اقبال

زمیں سے نوریانِ آسماں پرواز کہتے تھے
یہ خاکی زندہ تر، تابندہ تر، پائندہ تر نکلے

جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

●

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صنّاعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے
تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتی
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے
عمل سے زندگی بنتی ہے جنّت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے
خروش آموزِ بلبل ہو گرہ غنچے کی وا کر دے
کہ تو اس گلستاں کے واسطے بادِ بہاری ہے
پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری محبت کی
زمیں جولاں گہِ اطلس قبایانِ تتاری ہے

اب فرنگی اقبال کی زد پر تھا۔ اس کی سیاست، معیشت، معاشرت، تہذیب، تمدن، کوئی چیز نہیں تھی جو شاعرِ مشرق کا ہدف نہ ہو۔ اس معاشرت کی ظاہری چمک دمک اور حسن کے اعتراف کے باوجود شکایت یہ ہے کہ روح میں گرمی اور دل میں حرارت نہیں ہے۔ اس انداز کی بنیاد پیامِ مشرق میں رکھی گئی ہے۔

یادِ ایامے کہ بودم در خمستانِ فرنگ
جامِ اُو روشن از آئینۂ اسکندر است
چشمِ مست مے فروشش بادہ را پروردگار
بادہ خواراں را نگاہے ساقی اش پیغمبر است
جلوۂ او بے کلیم و شعلۂ اُو بے خلیل
عقلِ ناپروا متاعِ عشق را غارت گر است
در ہوایش گرمیِ یک آہ بیتابانہ نیست
رندِ این میخانہ را یک لغزشِ مستانہ نیست

اب اقبال نے غزل کی قدیم روایت کے مطابق فرنگی کے ساتھ وہ رویہّ اختیار کیا جو اساتذہ نے زاہد، محتسب، مُلّا اور قاضی کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ فرنگی، فرنگ، مغرب اور یورپ کے الفاظ بالِ جبریل کی غزلوں میں کردار بن گئے اور ایک ہی غزل میں جہاں حکیمانہ اور عارفانہ مضامین کے اشعار ہیں وہیں وہ اشعار بھی ہیں جن میں فرنگی ہدفِ ملامت ہے۔ لیکن غزل کی نرم گفتاری کے ساتھ غزل کے رمز اور کنایہ کے ساتھ، غزل کی روایت کے ساتھ:

یہ حوریانِ فرنگی دل و نظر کا حجاب
بہشتِ مغربیاں جلوہ ہائے پا بر رکاب
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

•

گرچہ ہے دلکشا بہت حسنِ فرنگ کی بہار
طائرکِ بلند بال دانہ و دام سے گزر

•

تو اے مولائے یثرب آپ میری چارہ سازی کر
مری فطرت ہے افرنگی مرا ایمان ہے زناری

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

•

بُرا نہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری

•

پیرِ میخانہ یہ کہتا ہے کہ ایوانِ فرنگ
سست بنیاد بھی ہے آئینہ دیوار بھی ہے

•

ہوا نہ زور سے اس کے کوئی گریباں چاک
اگرچہ مغربیوں کا جنوں بھی تھا چالاک

•

رہ و رسمِ حرم نامحرمانہ
کلیسا کی ادا سوداگرانہ

•

مے خانۂ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اول، دیتے ہیں شراب آخر

•

اعجاز ہے کسی کا یا گردشِ زمانہ ٹوٹا ہے ایشیا میں سحرِ فرنگیانہ
•
خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے فرنگ رہ گزرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

یہ غزل کا نیا آہنگ تھا جس کا اعتراف روایتی غزل کے رسیا اب تک نہیں کر سکے ہیں۔ غزل کو یہ رنگ و آہنگ دینے سے پہلے اقبال نے تیس سال سے زیادہ اس کی فکری اور جذباتی بنیادیں استوار کرنے میں صرف کیے تھے۔

اسلوب احمد انصاری

اقبال کا نظریۂ وجدان

اقبال اُردو کے وہ منفرد شاعر ہیں، جن کی شاعری کو ان کے فلسفیانہ فکر سے علاحدہ نہیں رکھا جا سکتا۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ان کی شاعری محض فلسفیانہ خیالات کی بازگشت ہے یا یہ ایک طرح کی نظم نگاری (Versification) ہے، جس کے ذریعہ ان خیالات کو جوں کا توں پیش کر دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس اس میں شاعری کا اپنا آب و رنگ اور لب و لہجہ بھی ہے اور حسّی تجربے کی وہ داخلیت بھی، جس کے بغیر سچی شاعری کا تصور ممکن نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال بیک وقت بڑے اور کھرے شاعر بھی ہیں اور باضابطہ فلسفی بھی۔ اور انہوں نے اپنے فلسفیانہ افکار کو نہایت جامع اور جچے تلے انداز میں اپنے انگریزی خطبات میں پیش کیا ہے۔ اس لیے ان کا کلام رہ رہ کر اپنے پڑھنے والے کو اس امر کی ترغیب دلاتا ہے کہ جن افکار و تصورات کی چھوٹ ان کی نظموں اور غزلوں پر بار بار پڑتی ہے، ان کی بنیادوں کو افہام و تفہیم کے عمل کے ذریعے ادراک کی گرفت میں لایا جائے۔ ان کے حدود کا تعین کیا جائے اور ان میں سے بعض کے سرچشموں کو دریافت کیا جائے۔

اقبال کا نظریۂ وجدان ایک نقطۂ نظر بھی ہے اور ایک وسیلہ بھی، اور ان دونوں اعتبار سے وہ ان کی مابعد الطبیعات کا ایک جزوِ لاینفک ہے۔ اٹھارھویں صدی کے انگریزی شاعر ولیم بلیک اور اقبال کے یہاں بعض معاملات میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ بلیک کے دو بیانات جو مرکزی اہمیت کے حامل ہیں، فی الوقت ہماری بحث کے لیے نقطۂ آغاز فراہم کرتے ہیں۔ وہ بیانات یہ ہیں:

1. Man's perception are not bounded by organs of perception: he perceives more sense (though ever so acute) can discover.

2. He who sees the Infinite in all things sees God. He who sees the Ratio only, sees himself only.

یہاں تین قسم کے عوامل معرضِ بحث میں آئے ہیں۔ سادہ مشاہدہ، جو ایک عضویاتی (Bio- logical) بنیاد رکھتا ہے تعقل جسے (Ratio) کا نام دیا گیا ہے، اور مشاہدۂ باطنی جسے آپ وجدان سے تعبیر کر سکتے ہیں اور بین السطور یہ بات کہی گئی ہے کہ حقیقت یا (Infinite) کے ادراک کے لیے آخری وسیلہ، پہلے دو وسیلوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہاں واضح طور پر حسیات کی نفی ان معنوں میں کی گئی ہے کہ وہ قابلِ اعتماد عرفان کا وسیلہ نہیں ہیں اور انسان کا امتیاز اور شرف اس میں ہے کہ وہ ان وسائل سے گزر کر زیادہ موثر وسیلے پر بھروسہ کرے۔ اقبال نے بھی اپنے خطبات میں جن کا ذکر اوپر کیا گیا اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عام تجربے کے علاوہ تجربے کی اور سطحیں بھی ہو سکتی ہیں جو علم فراہم کرتا ہے۔ ان میں وجدان کی سطح حسی اور عقلی سطح سے بلند تر ہے۔ برگساں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وجدان اور عقل یا ذہانت کے مابین وہی نسبت ہے، جو بصیرت (Vision) اور قوتِ لمس میں ہے۔ عقل کا سراسر واسطہ منجمد اکائیوں (Immobilities) سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کو ایسے خانوں میں بانٹ دیتی ہے جو ایک دوسرے سے علاحدہ رکھے جا سکیں، یعنی (Isolable) ہوں۔ اور اس کا عمل ایک طرح کی مکانیت (Spa- tializing) پر منتج ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے اشیا میں انجماد پیدا ہو جاتا ہے، اور اسی سے مادیت کی طرف رجحان ابھر کر سامنے آتا ہے۔ برگساں نے یہ بات صاف صاف کہی ہے کہ زندگی کی حرکت ایک جانب ہے اور ذہانت یا عقل کی حرکت اس سے مخالف سمت میں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ عقل ہمیں اشیا کا علم جزوی طور پر عطا کرتی ہے اور براہِ راست نہیں عطا کرتی۔ اس کے برعکس وجدان کے ذریعے ہمیں حقیقت کا کلی علم حاصل ہو جاتا ہے

اور یہ علم سریع اور نفوذ کرنے والا ہوتا ہے۔ اقبال برگساں کے خلاف عقل کی تمام تر نفی نہیں کرتے، بلکہ زندگی کے معمولات میں اس کے مخصوص وظیفے اور اس کی افادیت کو ایک حد تک تسلیم کرتے ہیں۔ وہ علم کی طرف افتاں وخیزاں بڑھتی ہے اور حقیقت کو کو اس کے اجزائے ترکیبی میں منقسم کرکے ان کا عرفان ہمیں بخشتی ہے۔ وجدان چشم زدن میں حقائق کے سینے میں اتر کر ان کے سب راز تمام وکمال ہم پر منکشف کر دیتا ہے۔ جیساکہ ابھی کہا گیا ہے، برگساں نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک حدِ فاصل قائم کی ہے۔ وجدان اس کے نزدیک جبلّت ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ یعنی جب یہ بے لوث اور خود شناس بن جائے اور معروض کی توسیع کر سکے۔ عقل ہمیں میکانکیت (Mechanism) کی طرف لے جاتی ہے اور وجدان تخلیقیت (Creativity) کی طرف۔

بہ الفاظِ دیگر زندگی میں ایک طرح کی ثنویت (Dualism) پائی جاتی ہے جس نقطے پر ہم کھڑے ہیں، وہ شعور کی بلندی کی طرف بھی نشان دہی کر سکتا ہے اور مادّے کی پستی کی جانب بھی۔ اقبال اور برگساں دونوں زندگی کی نامیاتی قوّت کو ایک انتہائی توانا موج سے تشبیہ دیتے ہیں۔ یہ ایک سیلِ بے اماں ہے، جو مادّے کے اُوپر سے گذرنا چاہتا ہے، لیکن مادّہ اُسے ایک بھنور میں تبدیل کر دیتا ہے، اور برگساں کے خیال میں صرف انسانی شعور ہی مادّے کو غرقِ آب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ تند و توانا موج مرکز سے چل کر مختلف سمتوں میں پھیل جاتی ہے۔ مرکز سے جدا ہو کر یہ دائرے پھیلتے پھیلتے بیرونی سطح (Periphaery) تک پہنچ جاتے ہیں۔

داخلی تجربے کی ایک سطح وہ ہے، جہاں ہم انسانی زندگی کے اندرون میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور ایسا کرنے کے لیے وجدان کا سہارا لینا پڑتا ہے کیوں کہ یہاں اعداد و شمار تحلیل و تجزیے یا صنعت کاری (Fabrication) سے کام نہیں چلتا۔ موخرالذکر کی طرف رجحان عقل میں پایا جاتا ہے۔ یہاں نفوذِ سریع درکار ہوتا ہے۔ اقبال کی اصطلاحی زبان میں یہ اس وقت ممکن ہے، جب موثر نفس (Efficient Ego) کے تعطّل میں ہونے کے سبب قدر آفریں (Appreciative) خودی کے لیے راستہ

کھل جاتا ہے۔ اقبال نے اس طرف بار بار اشارہ کیا ہے کہ وجدانی یا باطنی تجربہ، چوں کہ اس کا تعلق قلب یا فواد سے ہوتا ہے، یعنی اس میں عقل کی نسبت جذبے یا احساس کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس لیے وہ ناقابلِ انتقال ہوتا ہے۔ جذبات کو مجرّدات کی نسبت دوسروں تک پہنچانا زیادہ مشکل ہوتا ہے۔ یہاں سروکار بیرونی مشاہدے کی اکائیوں سے نہیں ہوتا، یعنی ایسی اکائیوں سے جنھیں حواسِ ظاہری نے ترتیب دیا ہو۔ حواسی علم کے سلسلے میں ہم عالم اور معلوم کو متعین اور مشخص کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ ان دونوں کے اشتراک ہی سے یہ علم وجود میں آتا ہے۔ اور اس سے منسلک ہوتا ہے۔ وجدانی تجربے میں نفس اور غیر نفس ایک دوسرے میں اس طور پر مدغم ہو جاتے ہیں کہ ان میں تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر وجدانی تجربہ شعور کی وحدت کو جنم دیتا اور اسی وحدت سے اپنے لیے بال و پر حاصل کرتا ہے۔ یہاں امتیاز اور تفریق دشوار بلکہ ناممکن ہے۔

اقبال اور برگساں کے خیالات میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس کے باوجود ان کے درمیان اختلافات بھی قابلِ توجہ ہیں۔ برگساں کے یہاں جو ثنویت پائی جاتی ہے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ اس نے مجرّد عقل اور مادّے کو ہم سر قرار دیا ہے۔ یہی مجرّد عقل تخلیقی توانائی کے بہاؤ پر ضربیں لگاتی ہے جس سے مادّے کا انجماد پیدا ہوتا ہے۔ اقبال اور برگساں دونوں کے نزدیک حقیقت مرادف ہے ایک فعّال قوتِ نامیہ یا سرجوشِ حیات کے جو زندگی کو اپنے شانوں پر اٹھائے ہوئے ہے۔ اسے آپ شعور کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ برگساں کا کہنا یہ ہے کہ اس سرجوش کے اظہار کا ایک راستہ جو فطری اور آزادانہ ہے وجدان کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا جو قید تاریکی اور احتباس سے متصف ہے، وہ وہ مجرّد عقل کی بھول بھلیاں میں ڈھکیل دیتا ہے۔ اقبال عقل کی مخالفت اتنی شدّت کے ساتھ نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ فکر، زندگی اور مقصد، تینوں مل کر ایک عضوی کل کو جنم دیتے ہیں۔ بلاشبہ وجدان جن صداقتوں کی طرف اور جتنے سہل فطری اور سریع طریقے پر ہماری رہ نمائی کرتا ہے، وہ عقل یا فکر کے بس کی بات نہیں۔ برگساں کے یہاں توانائی کی یہ لہر ایسی ہے، جس کی رفتار اور منزلِ مقصود کے بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی

اس میں ہمیشگی کا عنصر پایا جاتا ہے۔ اور اس کا استمرار مسلسل ہے۔ اسی لیے برگساں نے اسے دورانِ خالص (Pure Duration) کا نام دیا ہے۔ یہاں یہ اشارہ کرنا غالباً بے محل نہ ہوگا، کہ حقیقت کو ایک مسلسل گردشِ پیہم رفتار اور نامتناہی حرکت کے ہم معنی قرار دینے کا تصور سب سے پہلے ہمیں یونانی فلسفی (Heraclitus) کے یہاں ملتا ہے۔ اقبال نے "ساقی نامے" میں اس کے لیے 'یمِ زندگی' کا شعری پیکر استعمال کیا ہے۔ وہ اور برگساں دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ نئی نئی آرزوؤں اور مقاصد کا ابھرنا اور تخلیق کیا جانا زندگی کی توانائی کی علامت ہے۔ اقبال نے بڑے پرجوش انداز میں جو ہمیں (Lucretius) کی یاد دلاتا ہے اس امر کو نمایاں کیا ہے کہ یہ پوری کائنات، اس کے نقش و نگار اور اس کا زیر و بم دراصل اس "یمِ زندگی" کے گوناگوں مظاہر ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ اعادہ (Recurrence) کا مطلب تکرار نہیں ہے، کیوں کہ تکرار سے ایک طرح کا باسی پن ظاہر ہوتا اور زندگی میں سکڑن پیدا ہو جاتی ہے۔

دمادم رواں ہے یمِ زندگی ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دُود!
گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گِل خوش آئی اسے محنتِ آب و گِل
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر!
یہ عالم، یہ بت خانۂ شش جہات اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

برگساں کی نیت دراصل یہ تھی کہ ناقابلِ تسخیر اور مسلسل توانائی کے تصور کو پیش کر کے، جس کی نہ حد بندی کی جا سکتی ہے اور نہ جس کے بارے میں پہلے سے کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے، وہ بہ یک وقت میکانکیت (Mechanism) اور غائیت (Teleology) کے خلاف اپنی مہم کا آغاز کرے۔ اقبال کی تنقید اس نظریہ پر یہ ہے کہ اس توانا لہر یا موج کو بکھیر آزاد چھوڑ دینا یا متصوّر کر لینا خود ایک طور سے میکانکیت کی طرف لے جاتا ہے۔ منزل مقصود اور

منہاج کی موجودگی کا احساس بہرصورت ضروری ہے۔ اگرچہ یہ مقصد اَن دیکھا ہو، چاہے شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر۔ برگساں زندگی کے تسلسل کے لیے ماضی کے حال پر اثر انداز ہونے پر زور دیتا ہے، اور یہ حافظے کے عمل کے ذریعے ہی ممکن ہے جو ماضی کے طویل ہو جانے سے عبارت ہے، تاآں کہ اس کا دخول حال میں ہو سکے۔ اقبال اس کے برعکس مستقبل پر بھی اسی قدر زور دیتے ہیں۔ کیوں کہ ان کی رائے میں شعور کی وحدت کا ایک رخ مستقبل کی طرف بھی ہوتا ہے، اور مستقبل پہلے سے مقرر شدہ ضابطے کا پابند نہیں ہے۔ بلکہ صرف ایک کھلے امکان کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

وجدان کا لفظ اقبال نے اپنی شاعری میں کہیں استعمال نہیں کیا۔ البتہ فقر اور عشق کی دو اصطلاحیں ان کے یہاں برابر مستعمل ہوی ہیں۔ عقل کا لفظ اس کے برعکس اکثر جگہ آیا ہے، اسی طرح علم اور خرد بھی مرادفات کے طور پر ان کی شاعری میں ملتے ہیں۔ تصوّف کے عنوان سے ضربِ کلیم میں اقبال نے کہا ہے:

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں!

یہاں "شریکِ شورشِ پنہاں" وجدانی تجربے ہی کے ہم معنی ہے۔ فقر سے مراد محض استغنا اور دنیاوی معمولات سے بے رغبتی نہیں ہے، بلکہ وجدانی یا متصوّفانہ تجربہ ہے علم اور فقر یا بہ الفاظِ دیگر عقل اور وجدانی تجربے کے مابین امتیاز کو "بالِ جبریل" میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے:

علم فقیہ و حکیم، فقرِ مسیح و کلیم
علم ہے جویائے راہ، فقر ہے دانائے راہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

اسی فرق کو انھوں نے مختلف اصطلاحوں کے ذریعہ جو بھرپور معنویت رکھتی ہیں، "بالِ جبریل" میں ایک اور جگہ اس طرح ظاہر کیا ہے:

اک دانشِ نورانی اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی، حیرت کی فراوانی

حیرت بھی دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ ایک وہ جو غم کے پندار یا (Concupiscence of wit) سے پیدا ہوتی ہے اور جو جہل سے مرکب ہے اور دوسری وہ جسے صحیح معنوں میں عرفان کے ہم معنی قرار دیا جا سکتا ہے:

ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی

اسی طرح عشق سے مراد شدید جذبہ یا جذباتیت نہیں ہے بلکہ ایک ایسا داعیۂ روح جو بلاواسطہ یعنی (Immediate) بھی ہے اور غیر خطا کار بھی۔ یہ اصطلاح اقبال نے مرشدِ رومی سے لی ہے۔ فی الاصل یہ ایک تخلیقی قوّت ہے، جو حیات کی ہر سطح پر پائی جاتی ہے اور برگساں کے الفاظ میں جس طرح مادّے کی برتری میں یقین ہمیں میکانکی اندازِ نظر مہیا کرتا ہے، وجدان یا عشق کا جھکاؤ ایک طرح کی عضویت یا (Organicism) کی طرف ہے۔ اس عشق کے متعلق اقبال نے کہا ہے:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹّی کی تصویروں میں سوزِ دم بہ دم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم

"مسجدِ قرطبہ" میں جو فکری اور فنّی دونوں اعتبار سے اقبال کا سب سے زیادہ قابلِ فخر کارنامہ ہے، وجدان یا عشق کی ہمہ گیری اس کی تخلیقی قوّت اور اس کے بے پایاں اور پراسرار امکانات کو مندرجہ ذیل چار اشعار میں انتہائی بلیغ اور معنی خیز انداز میں اس طرح پیش کیا ہے:

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفےٰؐ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام!

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

عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السّبیل اس کے ہزاروں مقام

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

اقبال منفی تصوّرات کے قائل نہیں تھے، یعنی ایسے تصوّف کے جو حقائقِ حیات سے آنکھیں چرانے کی طرف مائل کرے۔ تصوّف کی بنیاد بلاشبہ داخلی تجربے پر ہے اور روح کی تمام توانائیوں کو بچشمِ زدن ایک نقطۂ ارتکاز پر مجتمع کر دینے پر۔ اور ان دونوں پر انہیں پورا اعتماد تھا۔ اقبال کے ذہن میں برابر یہ بات رہی کہ تصوّف کو ایک دائرے کی شکل دے دینے سے عمل کی صلاحیتیں اور امکانات مجروح ہو سکتے ہیں۔ اس لیے داخلی تجربے کو ہم ملّی زندگی کی اساس نہیں بنا سکتے۔ اس کے لیے قانون کی اہمیت بھی اسی قدر ہے جتنی انفرادی یا نجی تجربے کی۔ چاہے وہ کتنا ہی شدید، سریع الاثر اور تند و تیز کیوں نہ ہو۔ اقبال اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ باطنی تجربہ حقیقت کی تلاش کے سلسلے میں ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے یہ ناقابلِ انتقال اس اعتبار سے بھی کہا جا سکتا ہے کہ زبان کی اپنی نارسائیاں ہیں اور چاہے حرف و صوت کی کتنی ہی مرتعش، مہذب اور سوفسطائی شکلوں پر ہمیں دسترس حاصل ہو، داخلی تجربے کے خدوخال کو بعینہٖ متشکل کر دینا خاصا دشوار کام ہے۔ اقبال نے باطنی تجربے کی ان تمام خصوصیات کی طرف یعنی اس کا بلا واسطہ ہونا، غیر انتقال پذیر ہونا اور نفس اور غیر نفس کے آپس میں مدغم ہو جانے کی وجہ سے ناقابلِ تجزیہ ہونا، ہماری توجہ اپنے خطبات میں دلائی ہے۔ باطنی تجربے کا تصوّر وجدان کی وساطت کے بغیر کرنا مشکل ہے۔ اسی طرح اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ نفسیاتی قوتوں (Psychic Powers) میں اضافہ ممکن ہے یا زندگی سے ایک سے زیادہ ابعاد (Dimensions) متصوّر ہیں تو علم حاصل کرنے کے وسائل میں حواس اور عقل کے علاوہ وجدان کو بھی شمار کرنا پڑے گا۔

تصوف کی بحث کے سلسلے میں یا باطنی تجربے کے ذیل میں یہ بات بار بار کہی جا چکی ہے کہ اس کا مقصد کسی عظیم قوت سے جو تمام اشیا کا منبع اور ماخذ ہے ربط قائم کرنا ہے۔ اور اس نفس کے خول سے باہر نکلنا، جس میں ہم روزمرہ کی زندگی میں عموماً مقید رہے ہیں۔ یا بہ الفاظِ دیگر اس نفس کی ایک طرح سے توسیع کرنا ہے اس کے لیے ہم خدا یا حقیقتِ مطلق یا حق الحقائق کی اصطلاحیں استعمال کرتے رہے ہیں۔ ان سب کا منشا ایک ہی ہے، یعنی باطنی تجربے کا مقصد انفس و آفاق کی حقیقت کو گرفت میں لانا اور کسی ایسی ہستی سے ارتباط پیدا کرنا ہے جو ہمارے وجود اور پوری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے، وہ وجود یا کائنات جو بظاہر زمان و مکان کی پابندیوں میں اسیر اور محدود ہے۔

اس سے پہلے یہ کہا جا چکا ہے کہ وجدان ایک نقطۂ نظر بھی ہے اور ایک وسیلہ بھی، اور یہ اقبال کے فلسفیانہ نظام کا ایک مرکزی یا اشارتی (Symbolic) محور ہے۔ یہ بھی ابھی کہا گیا کہ متصوفانہ یا داخلی تجربے کا مقصد پایانِ کار حقیقت مطلق سے ربط پیدا کرنا ہے۔ اقبال کے فکری نظام میں اس کی ایک مخصوص صورت سامنے آتی ہے۔ ان کے لیے وہ تخلیقی توانائی جسے برگساں نے (Elan Vital) کا نام دیا ہے۔ کوئی بے بصری اور بھٹکی ہوئی قوت نہیں ہے، بلکہ زمان و مکان سے وابستہ ہونے کے باوصف عقلی طور پر جامع (Directed) آزاد قوتِ ارادی ہے جسے انائے مطلق کے نام سے متصف کیا گیا ہے۔ اقبال نفس یا انا کو اس کے پامال اور مروجہ مفہوم میں استعمال نہیں کرتے بلکہ ہر طرح کے محرکات، آدرشوں اور توانائیوں کا مرکز یا ایک موناد (Monad) تصور کرتے ہیں۔ انائے مطلق کمالِ محض کے مرادف نہیں ہے اگرچہ کمال کا لفظ ہم اسے اپنے تئیں قابلِ فہم بنانے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ کمال یعنی (Perfection) ایک طرح کے سکون و انجماد یعنی (Stasis) پر منتج ہوتا ہے۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ مطلق تخلیقی قوتِ ارادی اپنی عضوی کلیت (Organic Wholeness) ہی میں سے اپنے مسلسل عمل افزائش کے لیے راہ پیدا کرتی ہے۔ اقبال کے الفاظ یہ ہیں:

God's infinity is intensive not extensive

انائے مطلق نے جو اقبال کی رائے میں آخری حقیقت کے مرادف ہے اپنے آپ کو مختلف اناؤں میں منقسم کر دیا ہے۔ اور اس سے انائے محدود کا تصوّر پیدا ہوتا ہے۔ اب یہ اگر مکانی زمانی (Spatio-temporal) کائنات سے وابستہ ہے تو ان دونوں کا یوں یعنی زمان و مکان کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال اپنے استاد بیگرڈٹ کے خلاف اور اسلامی فلسفہ کی روایت کے مطابق زمان کی اصلیت کے قائل ہیں۔ زمان کا ایک تصوّر تو وہ ہے، جس کے لیے اقبال نے برابر سلسلہ واری وقت (Serial time) کی اصطلاح استعمال کی ہے جو ریاضیاتی ہے، اور جس کی تقسیم ماضی، حال، مستقبل کے باہم پیوستہ نقطوں کی شکل میں کی جاتی ہے۔ برگساں کی رائے کے مطابق یہ متجانس (Homogenenous) تبدیلیاں یا آنات کا عکاس ہے اور اس پر پر مقداری ناپ تول (Quantitative Measurement) کا اصول منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بالمقابل وہ وقت ہے جو مختلف الاوضاع (Heterogeneous) عناصر سے مرکب ہے اور جس کا تعیّن گھنٹے کا مرہونِ منت نہیں ہے، اقبال نے اپنی نظم "زمانہ" میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے:

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نگاہ نہیں جس کی عارفانہ

"نگاہِ عارفانہ" جس وقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے، اسے اقبال نے الٰہی وقت (Devine Time) کے نام سے پکارا ہے اس میں تبدیلی ہے لیکن غیر مسلسل (Non-successional) اور ریاضیاتی وقت اس غیر مسلسل تبدیلی کو ناپنے کا ایک وسیلہ ہے۔ "ضربِ کلیم" میں اسے "امّ الکتاب" کہا گیا ہے اور خطبات میں کہا گیا ہے کہ اس میں تاریخ کا پورا عمل علّت و معلول کے تسلسل سے آزاد ہو کر جاودانی بن جاتا ہے۔ زمان کے بارے میں برگساں جس طرح مختلف الاوضاعی (Heterogeneous) عنصر کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح مکان کے بارے

میں بھی اقبال اس کی انحنائیت (Curvature) کی طرف اشارہ کیے بغیر نہیں رہتے:

کارواں تھک کر فضا کے پیچ وخم میں رہ گیا
مہر وماہ ومشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں

یہ خیال اقلیدسی سپاٹ پن (Flatness) کے بالکل برعکس ہے۔ مکان کے متعلق اقبال آئین سٹائین کی اس رائے سے متفق ہیں کہ یہ کوئی معروضی (Objective) وجود نہیں رکھتا بلکہ ادراکِ حقیقت کی ایک شکل ہے۔ نیوٹن کا مطلق مکان (Obsolute Space) میں یقین قابل قبول نہیں ہے۔ مکان کا تصور اضافی اس لیے ہے کہ اشیا کا وجود مشاہدہ کرنے والے کے نقطۂ استقرار، جہت اور رفتار میں تبدیلی کی مناسبت سے بدلتا رہتا ہے۔ انگریزی شاعر ولیم بلیک نے اپنی شہرۂ آفاق نظم "ملٹن" میں آئین سٹائن سے بہت پہلے بعینہٖ یہی نقطۂ نظر پیش کیا تھا۔ آئین سٹائین پر اقبال کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس نے زمان کو بھی مکان ہی کی ایک بُعد کے طور پر پیش کیا ہے۔

اقبال نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ زمان ومکان کے سلسلے میں عمومی تصوّرات فکر کی آفرینش کہے جا سکتے ہیں یعنی انائے مطلق کی تخلیقی فعّالیت کو اپنے لیے قابلِ فہم بنانے کی غرض سے ہم نے انہیں وضع کیا ہے۔ لیکن دراصل زماں ومکاں ابدیت یا انائے مطلق کے مقابلے میں وجود بالذّات نہیں کہے جا سکتے:

اس امر میں یقین رکھنا وہ فریب ہے جس میں خرد نے ہمیں مبتلا کر رکھا ہے۔

خرد ہوی ہے زماں ومکاں کی زنّاری
نہ ہے زماں نہ مکاں لاالٰہ الا اللہ

برگساں زمانِ خالص کے تصور سے اس حد تک وابستہ ہے کہ وہ اسے نفس کی تخلیق سے مقدم مانتا ہے۔ اقبال کی رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ تقدیم انائے مطلق کو حاصل ہے۔ کیوں کہ دراصل انائے مطلق اور زمان، حقیقی یا الٰہی وقت ایک ہی شئے کے

دو نام ہیں۔ اور قرآنِ حکیم کا عقیدہ بھی یہی ہے البتہ انائے محدود کا جہاں تک تعلق ہے، وہ بلاشبہ وقت کے گرداب ہی میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا اور مرتّب کرتا ہے۔ اس نفس یا خودی کے بارے میں اقبال نے کہا ہے:

زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی   ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی

اقبال نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ تقدیر سے مراد کسی طرح کی پابندی یا مجہولیت (Passivity) نہیں ہے، اس معنی میں کہ انسانی اعمال کے نتائج اور ثمرات پہلے سے متعین ہوں بلکہ تقدیر دراصل وقت ہی کے مرادف ہے، لیکن وقت یا زماں اپنے امکانات کے واضح ہونے سے قبل، گو یہ صحیح ہے کہ یہ امکانات انائے مطلق (Ultimate Ego) کی عضویاتی کلّیت (Organic Wholeness) کے ادراک میں ہمیشہ موجود رہتے ہیں کیوں کہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دونوں کے درمیان کوئی حدِ فاصل موجود نہیں ہے۔

اقبال کے فکری نظام میں وجدان کا وظیفہ، خود ان ہی کے الفاظ میں اس مرکز یاتی انا (Centralizing Ego) کا ادراک ہے۔ جو پوری کائنات کا محور ہے۔ اس ادراک کے حصول سے عقل و خرد قاصر ہیں۔ کیوں کہ ان کی تگ و تاز ظنّ و تخمین کی پابند ہے۔ کائنات کی محدود وسعتیں زمان و مکان کو محیط ہیں لیکن زمان و مکاں سے ماورا دورانِ خالص یا ابدیت کا دور دورہ ہے۔

اقبال کے خیال میں انائے محدود کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ وہ انائے مطلق کا ادراک بھی حاصل کرے اور اس میں مدغم ہوئے بغیر اس کے آئینے میں اپنے خدوخال کو ڈھالنے کی کوشش بھی کرے۔ یہ مقصد تصوّف کے طریقۂ کار سے ذرا مختلف ہے۔ کیوں کہ وہاں مکمل ہم آہنگی مطمحِ نظر ہے، اور یہاں انفرادیت کا باقی رکھنا ضروری ہے۔ ابنِ عربی کے الفاظ میں خدا مجرّد خیال (Concept) نہیں ہے بلکہ حس یا باطنی مدرک (Percept) ہے۔ اقبال نے بھی اسے متشخّص یعنی (Personalized) ہی تصور کیا ہے۔ لیکن ان کے یہاں وحدتِ وجود

یعنی (Monism) پر زور نہیں ہے اور صوفیہ کے برعکس اقبال، جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا، وقت کی اصلیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس لیے انائے مطلق اور انائے محدود کے درمیان ربط و اتّصال کی نوعیت ان کے یہاں منفرد ہے۔

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمّتِ مردانہ

اس ربط کو متعین کرنے کا ذریعہ عشق یا داعیۂ روح ہے۔ عشق اور وجدان جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے اقبال کے یہاں ہم معنی الفاظ ہیں۔ اسی عشق کے نغمے اقبال نے نت نئے انداز سے اپنے کلام میں الاپے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عشق کے مروّجہ مفہوم سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ یہ عقل و خرد سے فزوں تر ہے۔ کیوں کہ وہ مجرّدات، تعمیمات اور وسیع ترین اطلاق رکھنے والے مفروضات یعنی (Universals) سے سروکار رکھتی ہے۔ اور صرف اشیا، کی صفات کو مرکزِ نگاہ بنا سکتی ہے۔ تماشائے ذات اس کے حلقۂ اختیار سے باہر ہے:

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

اس لیے سائنسی اکتسابات کے میزان میں عقل و خرد کی رہنمائی اور پیش رفت کو تسلیم کرنے کے باوجود اقبال مقامِ خرد سے گزر جانا چاہتے ہیں کیوں کہ عقل کے مصالحانہ اور ہم آہنگانہ (Harmonizing) رول کو بجا طور پر اہمیت دینے کے باوصف حقیقی علم صرف ان کارناموں تک محدود نہیں کیا جا سکتا جن کی محض حواس کے ذریعہ تصدیق کی جا سکے۔ علم کے مآخذ حواس، فطری کائنات اور تاریخ ضرور ہیں لیکن ان سے ماورا وہ داخلی تجربہ بھی ہے جو شعر و ادب اور مذہب کے درمیان قدرِ مشترک کے طور پر ایک معنویت رکھتا ہے اور تصوّف دراصل مذہبی محرّک ہی کی

محرک ہی کی ایک مخصوص شکل ہے۔ وجدان ایک طریقۂ کار اور وسیلہ ہے، اور اس کا وظیفہ حیات و کائنات کے ماخذ کا پتا لگانا اور حقیقتِ مطلقہ سے ربط قائم کرنا ہے۔ اس حقیقت مطلقہ کو آپ چاہے خدا کا نام دیں یا انائے بسیط کا یا ماورا حسیات اکائی کا۔ "بال جبریل" کی ایک رباعی میں اس باطنی تجربے کی فوقیت اقبال نے انتہائی خوبی کے ساتھ اس طرح جتائی ہے:

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

وحید اختر

اقبال اور مغربی فکر

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم
گزر اس دور میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

ایک اور شعر میں اقبال کہتے ہیں:

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

جس دانشِ حاضر کے تازہ کیے ہوئے سحرِ قدیم اور عذابِ آتشیں سے اقبال عصائے کلیم و دلِ خلیل کے ساتھ گزر جانا چاہتے ہیں، وہ مغرب کے فکری سرمائے اور تہذیبی ورثے کے سوا کچھ اور نہیں۔ عصرِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ" بھی ان کے لیے مغربی فلسفہ و سائنس کے مذہب شکن سیلاب کا مقابلہ ہی ہے۔ ایک طرف تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال مغرب کو رد کرنے پر مُصر ہیں، لیکن دوسری طرف ان کے افکار کی نشوونما میں مغرب کا حصّہ اگر غالب نہیں تو کسی طرح کم تر بھی نہیں نظر آتا۔ مغرب اور مغربی فکر کی جانب اقبال کا رویہ اسی ردّ و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے۔ انہوں نے اپنے فلسفے کے انتخابی (eclective) کردار کی تشکیل میں جہاں مغرب کے بہت سے تصوّرات کو رد کیا ہے وہیں کئی ہم عصر فلسفیوں کا اثر بھی قبول کیا ہے۔

اقبال کی فکر کے ماخذوں کے سراغ لگانے کا ایک طریقہ تو وہ ہے جو عموماً اختیار کیا گیا ہے یعنی ان ماخذوں کو مشرقی اور مغربی فلسفوں میں تقسیم کر کے انہیں بیان کیا اور سمجھایا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ خود فکرِ اقبال کے مختلف پہلوؤں کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے نامیاتی رشتے انسانی فکر کے اس ارتقا میں کیے جائیں جس نے جداگانہ حالات اور مختلف

خطوطِ ارتقا کے تحت مغرب و مشرق کی فکر کے کردار کو ایک دوسرے سے غیر متاثر نہ ہونے کے باوجود ممیز کیا ہے۔ اقبال کی فکر کے ماخذوں کو مغربی و مشرقی فلسفوں کے تحت رکھنے کا ایک نتیجہ یہ بھی نکل سکتا ہے کہ ہم اُن کی انفرادیت اور طبع زادی (Originality) کو نظر انداز کر کے ان کے فلسفے کو محض انتخابی مان لیں۔ لیکن یہ اقبال کے ساتھ انصاف نہ ہوگا۔ کس فکر نے اپنا چراغ دوسروں کے چراغوں سے روشن نہیں کیا؟ اقبال کی وسعتِ مطالعہ، مشرق و مغرب سے ان کی یکساں شناسائی کو ان کی کم زوری سمجھنے کی بجائے ان کی ہمہ گیری سے تعبیر کیوں نہ کیا جائے؟

اقبال نظری مفکرانہ تھے، بلکہ ان کا مقصود عمل کا ایک لائحہ عمل مرتب کرنا تھا۔ اس لحاظ سے ان کی نظر تصورات کے ساتھ ان کے نتائج پر بھی تھی بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ انہوں نے نتائج کا اندازہ کر کے تصورات کو رد یا قبول کیا ہے۔ مغرب سے انہوں نے جو بھی اخذ و استفادہ کیا اور جس کا فیضان اُن کی فکر میں نمایاں ہے، اُس کا تعین ان نتائج کی روشنی ہی میں بہتر طور پر کیا جا سکتا ہے، جن کو وہ ایک قوم کے عمل کا مقصود قرار دینا چاہتے تھے۔ مغرب کی طرف اقبال کا ذہنی رویہ ان کے اسی نتائجی طرزِ نظر (Pragmatic appraach) سے متعین ہوتا ہے۔

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید کے ابتدائی خطبے سے اقبال کے طرزِ فکر کو وضاحت سے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ بدقسمتی سے نثر میں یہی ایک کتاب ہے، جس میں انہوں نے اپنے فلسفے کی تفصیل نہیں بلکہ محض تمہید پر اکتفا کیا ہے۔ ان کی شاعرانہ تصانیف حجم و کیفیت دونوں میں برتر ہونے کے باوجود شاعرانہ زبان کی "کثرتِ معانی و تعبیر" کی بنا پر ان کے فلسفے کی زیادہ موثر تفسیر ہیں تو قرار دی جا سکتی ہیں، مگر ان کے فلسفے کا مقدمہ نہیں بن سکتیں۔ شاعری کے توسط سے ان کے یا کسی فلسفی شاعر کے نظام کو سمجھنے میں اُن ظاہری تناقضات میں الجھنے اور گم ہو جانے کا اندیشہ بھی رہتا ہے، جو فلسفیانہ فکر کے فروعی برگ و بار کہے جا سکتے ہیں۔ وہ تمام تصورات، جن میں مغربی فکر کی پرچھائیاں، یا جن میں مغرب کے تہذیبی ورثے سے گریز کا پیغام ہے ان کی شاعری میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کہیں منضبط شکل میں جیسے اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، زبورِ عجم، جاوید نامہ، گلشنِ رازِ جدید کی فکریات میں اور کہیں غیر منضبط شکل میں جیسے قطعات،

غزلیات اور مختصر نظموں میں اس کے برخلاف تشکیلِ نو میں ان عناصر کا مربوط خاکہ مل جاتا ہے جن سے وہ اپنی فکری سطح پر اسلام اور مسلمانوں کے لیے ایک نقشۂ عمل بنانا چاہتے تھے۔ اس نقشۂ عمل کی تشکیل میں انہوں نے کسی جگہ بھی مغربی فکر اور اس کے چیلنج کو فراموش نہیں کیا ہے۔

اقبال کے سامنے جو بنیادی مسئلہ ہے وہ یہ کہ یورپی فکر نے اسلام سے فیضان حاصل کیا اور خود اسلام تقریباً پانچ صدیوں تک غشی کے عالم میں رہنے کے بعد اب اُٹھا ہے تو تیزی سے مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اقبال کے سامنے نہ صرف برّصغیر کے مسلمان تھے جو مغربی تعلیم کے ثمرات کے ذریعہ جدید فلسفہ و سائنس کا اثر قبول کر رہے تھے بلکہ ایشیائے بعید مشرق وسطیٰ اور آفریقہ کے مسلم ممالک میں بیداری کی وہ لہر بھی ان کے پیش نظر تھی جو مغرب زدہ ہونے کے باوجود مغربی تسلّط کے خلاف انقلاب آفریں ردِّ عمل کا نتیجہ تھی۔ اقبال اس مغرب کی طرف پیش قدمی کو برا نہیں سمجھتے۔ مگر انہیں خطرہ یہ ہے کہ اگر مسلمانوں نے یورپی تہذیب کے اثر کو اپنی فکر سے کٹ کر قبول کر لیا تو اُن کی ترقی کی رفتار رُک سکتی ہے۔ وہ مغربی کلچر کے ظاہر سے چکاچوند ہو کر اس کی حقیقی روح تک پہنچنے میں ناکام ہو سکتے ہیں[1]

اقبال کی کئی نظموں میں مغربی تہذیب کی سخت تنقید ملتی ہے۔ یہاں ان کے حوالوں کا موقع نہیں۔ انہوں نے جن مغربی فلسفیوں سے اثر قبول کیا ہے ان میں سب نے مغرب کی تہذیبی و فکری روایت کے کسی پہلو کی تنقید کی یا اس کی کسی کمزوری کے ازالے کی کوشش کی ہے۔

آربری کا خیال صحیح ہے کہ جب اقبال نے یہ لکھا کہ "یقین کرو، آج یورپ انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ تو یہ بات انہوں نے پہلی بار نہیں کہی تھی[2]۔ اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ یورپ کی تصوریت یا آدرش واد کبھی بھی اس کی زندگی میں ایک زندہ عامل نہیں بن سکا۔[3] اس کے برخلاف وحی کے ذریعے مسلمان ان تصورات کا سرمایہ دار ہے۔

---

[1] اقبال، دی کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام (لاہور - ۱۹۴۴ء) ص ۷

[2] آربری، اے اے جے "دیباچہ" مسٹریز آف سلف لیس نس (۱۹۵۳ء) ص ۱۳

[3] ایضاً ص ۱۲

جو زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے اٹھتے اور اپنی ظاہری خارجیت کو داخلی تجربہ بنا دیتے ہیں مسلمانوں کے لیے زندگی کی روحانی اساس یقین کا معاملہ ہے اور اس کے لیے ایک عام مسلمان بھی اپنی جان دے سکتا ہے۔" آربری نے اقبال کے اس دعوے کو جو مغرب کی قوتِ یقین و عمل کا یکسر انکار ہے "بے جا طور پر ان کی ادعائیت سے تعبیر نہیں کیا ہے۔ اسی ادعائیت کا دوسرا رخ یہ ہے کہ مغرب کی تمام تر ذہنی و تہذیبی فتوحات کو محض اسلام کی خوشہ چینی مانا جائے۔ اقبال کے یہاں یہ رجحان بھی جلی نہ سہی خفی صورت میں ضرور ملتا ہے۔ انہیں اس بات کا احساس تھا کہ مسلمانوں سے فلسفہ، سائنس سیکھ کر ہی مغرب نے وہ سب کچھ حاصل کیا ہے جس کی بنا پر اسے تفوق حاصل ہے۔ لیکن اقبال نے اسلام کی عمل آفریں اور یقین پرور تعلیمات کی صدیوں تک بے اثری کا تجزیہ سماجیاتی نقطۂ نظر سے کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال جو دین و سیاست کو پھر ملانا چاہتے ہیں، مغربی تہذیب کے ارتقا میں علوم کو غیر مذہبیانے کے اقدام کی اہمیت کو نظر انداز کرتے ہیں۔ زوالِ بغداد سے قبل ہی مسلم ذہن کا انحطاط شروع ہو چکا تھا اس میں شک نہیں کہ اس دورِ انحطاط نے بھی عبقری شخصیتیں پیدا کیں مگر ان کا دائرۂ اثر مسلمانوں میں بھی بہت محدود حلقے تک رہا۔ فلسفے کو مذہب کا تابع بنانے اور سائنسی نظریات کے مابعد الطبیعاتی مضمرات کو مذہب کے لیے خطرہ سمجھنے کی وجہ سے مسلمان پہلے ذہنی اور پھر اس کے نتیجے کے طور پر سیاسی و معاشی لحاظ سے پسماندہ ہوتے گئے۔ مغرب نے عقلی اور سائنسی طریقۂ کار کے ثمرات کو حاصل کرنے اور ان کو اپنی طاقت کا سرچشمہ بنانے میں جو کامیابی حاصل کی مسلمانوں کی علمی کاوشوں میں عہدِ زریں کے بعد ان کا فقدان ہو گیا۔ اسلام عملی مذہب ہونے کے باوجود عمل سے منقطع ہو کر محض نظریاتی بحثوں اور درونِ ذات کی متصوفانہ تاویلوں میں کھو گیا۔ اقبال نے مغرب کے ساتھ تو انصاف نہیں کیا مگر انہوں نے مسلمانوں کی اس کمزوری کو ضرور پا لیا تھا اسی لیے وہ جہاں کانٹ پر تنقید کرتے ہیں کہ اس نے حقیقت کو بالذات اور بظاہر میں تقسیم کر کے علم کی وحدت کو دو پارہ کیا، وہیں وہ غزالی پر بھی معترض ہیں کہ انہوں نے عقل اور وجدان کے

۴۔ آربری اے۔ جے۔ دیباچہ مسٹریز آف سلف لیس نس (۱۹۵۳ء) ص ۱۵

درمیان خلیج کو وسیع کیا اور یہ نہ دیکھ سکے کہ دونوں عضویاتی طور پر مربوط ہیں۔ ان کے خیال میں کانٹ اور غزالی نے الگ الگ راستے اختیار کرنے کے باوجود ایک ہی غلطی کا ارتکاب کیا۔ کانٹ کے نزدیک بالذات، اور خدا کو نامعلوم قرار دیا۔ وہ خدا کا اثبات نہ کر سکا۔ غزالی نے اپنے مذہب کی بنیاد تشکیک پر رکھی اور تحلیلی فکر کو یکسر رد کر دیا۔ یہ خیال کہ غزالی نے عقلیت کی بنیاد کو منہدم کر دیا۔[1] بعض محققین و مورخین کا یہ خیال کہ غزالی نے عقلیت کی بنیاد کو منہدم کر کے مسلمانوں میں سائنس و فلسفہ کی ترقی کو روک دیا، ایک حد تک قابلِ فہم ہے۔ اس کے برخلاف کانٹ کی تنقیدِ عقلِ محض، تحلیلی فکر کی اہمیت اور کارفرمائی کو ختم نہ کر سکی بلکہ مغربی فلسفے میں مذہبی فکر کے مخالفِ عقلیت رویے پر مبنی ارتقا کا نقطۂ آغاز بن گئی۔ یعنی غزالی نے تو مسلمانوں کا رشتہ مادے سے توڑ دیا جس کے استوار رکھنے کی ضرورت تھی اور کانٹ نے محض عقل پر تکیہ کرنے کے خطرات سے آگاہ کر کے مغربی فکر کو اس نئی جہت سے آشنا کیا جو مغرب کے کلچر کے یک رخے پن سے نکالنے کا وسیلہ بنی۔ اس لحاظ سے کانٹ کا اثر مثبت ہے جبکہ غزالی کا منفی۔

اقبال کے فلسفے پر جن مغربی فلسفیوں کا اثر ہے ان میں کانٹ کو خصوصیت حاصل ہے۔ وہ کانٹ سے اس لیے بھی متاثر ہوئے کہ اس نے خالص عقلیت کے حدود و خطرات سے آگاہ کیا اور اس لیے بھی کہ اس نے خدا اور مذہب کے تصورات کو انسانی عمل خصوصاً اخلاقی کردار کے لیے لازم قرار دیا۔ وہ اثباتِ وجودِ خدا کی دلیلوں پر کانٹ کی تنقید کو بھی قبول کرتے اور عقیدے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ سرسید اور اقبال میں بنیادی فرق یہی ہے کہ سرسید عقلیت کو اس کے حدود سے باہر بھی منطبق کرتے اور مذہب کے عقائد و معاملات کو بھی عقلی یا سائنسی بنیاد پر سمجھنا اور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ سرسید مغرب سے بالواسطہ طور پر سرسری شناسا تھے۔ اس لیے وہ مغربی علوم کی ترقی سے مرعوب ہو گئے۔ نہ جدید مغربی فکری عقلیت اور متکلمانہ عقلیت کے فرق کو نہ سمجھ سکے۔ اقبال مغربی فلسفے کے عادی ہونے کی وجہ سے جانتے تھے کہ عقل کے اپنے حدود ہیں اسی لیے وہ وجدان اور عشق پر زور دیتے ہیں۔ وجدان علم کی علم وحدت کا سرچشمہ ہی نہیں کائنات کے حرکی کردار کا بھی کشاف ہے وہی حقیقت جو اعلیٰ تر سطح پر وجدانی میں من حیث الکل منکشف ہوتی ہے عقل کے دائرے میں ریزہ ریزہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ اسی لیے

۱۔ دی کنسٹرکشن، ص ص ۶۔۷

وہ عقلی علم کو وجدانی علم کے مقابلے میں کمتر مانتے ہیں۔ پہلے کے نصیب میں حضوری ہے تو دوسرے کا مقدر دوری و مجبوری ۔ لیکن اقبال بھی کانٹ کی طرح عقل کے تحلیلی منہاج کو علم کائنات کے لیے ضروری مانتے ہیں۔ یہ ایک الگ مسئلہ ہے کہ انہوں نے عقل کی کم مائگی پر جتنا اصرار کیا ہے شعر کے وسیلے سے اس کے اثرات اس قوم پر جسے وہ عمل کے لیے آمادہ کرنا چاہتے تھے، علمی اور عملی میدانوں میں ان کے خاطر خواہ نہیں مرتب ہوئے۔ مسلمانوں کو اقبال کے زمانے میں بھی عقلیت کی جتنی ضرورت تھی اور آج بھی ہے اس کا ثبوت مذہب سے لے کر سیاست و سماج اور سائنسی نظریات و انکشافات تک کے معاملات میں ان غیر عقلی (Irration-al) رویے میں ملتا ہے اس لحاظ سے شاید آج بھی سرسیّد کی عقلیت پسندی ہمارے لیے زیادہ معنویت و مناسبت (Relevance) رکھتی ہے یہاں اقبال کے دفاع میں کہا جا سکتا ہے کہ فرق اپنے شعر یا پیغام کی عامیانہ تفسیر کے ذمے دار نہیں، کیوں کہ وجدانیت کے ہوتے ہوئے بھی وہ جو مذہبی فکر کی تشکیلِ نو عقلی بنیادوں پر ہی کرنا چاہتے تھے۔ مگر یہ خیال ہے کہ مغرب کے ہم عصر مخالفِ عقلیت میلان کو وجدان و عشق کے تصورات کا اسلامی لباس پہنانے سے کوئی امر مانع نہ تھا البتہ عقل کی تنقید کی لے کو اتنا تیز نہیں کرنا چاہیے تھا۔ وہ اپنے فلسفہ میں عقل کو اس کا جائز مقام دیتے ہیں مگر ان کی تنقیدِ عقل کے شعری اظہار کو تیز و تند شراب نے رندانِ قدح خوار کو اس بے رنگ اور پھیکی دوا سے پوری طرح بہرہ ور نہ ہونے دیا۔ اسی لیے ان کے تصورِ عشق نے تو دلوں کو گرمایا، خون کی گردش تیز کی اور مجاہدین کو نعروں سے سرشار کیا، مگر اسلامیات کی تشکیلِ نو کے ان اصولوں پر آج تک پوری طرح غور و فکر نہ ہو سکا جن میں بہت امکانات تھے۔ برخلاف اس کے روحانی تجربے یا وجدان اور عقل کی خلیج پہلے سے کچھ زیادہ ہی وسیع ہو گئی۔ یہ وہی اعتراض ہے جو خود اقبال کو غزالی پر تھا!

باوجود اس کے کہ اقبال کی فکر کا رشتہ مغرب کے ان فلسفوں سے ملتا ہے جنہیں فلسفہ ہائے حیات یا ارادیتی فلسفے کہا جا سکتا ہے، اقبال سرے سے عقل کے منکر نہیں بلکہ انہوں نے صرف عقل و وجدان کی دوئی کو پسند نہیں کیا بلکہ شوپنہائر اور برگساں کی اس کمزوری پر تنقید بھی کی ہے۔ ان فلسفیوں سے ان کی اثر پذیری اور اختلاف دونوں کا راز ان کے وجدانی تصورِ حیات و علم میں ہے ۔ وہ حیات اور علم ہی کو عضویاتی

عضویاتی وحدت نہیں مانتے بلکہ علم و عمل کی وحدت کے بھی قایل ہیں۔ یہاں اگر ان کا رشتہ نتائجیت کے فلسفے اور جدلیاتی مادّیت سے بھی مل جاتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں نتائجیت اور جدلیاتی فلسفے کے عناصر بھی بہ آسانی تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ ان بظاہر متضاد و متخالف نظریوں میں یہ خصوصیت مشترک ہے کہ ان سب فلسفوں نے مغربی فکر کی روایتی جوہریت (Essentialism) اور تجریدیت (Abstractionalism) کے خلاف بھی بغاوت کی اور خالص عقلیت کے مابعد الطبیعاتی اور علمیاتی مضمرات کی بھی نفی کی۔ اقبال کے لیے یہ طرزِ فکر اسلامی فکر سے قریب تر تھا۔ اسلام وہ مذہب تھا جس کی بنیاد وحی یعنی اعلیٰ ترین وجدان پر ہے، مگر وہ عقل کے آزادانہ استعمال میں مانع نہیں۔ اقبال نے تشکیلِ نو کے آغاز ہی میں کائنات اور اس کے علائم پر غور و خوض کی عقلی دعوت کو نمایاں کیا ہے۔ مظاہر التباس نہیں آیات ہیں انسان۔ اشیا کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اشیا کو نام دینے کا مطلب ہے تعقّلات (Concepts) میں ڈھالنا۔ یہ علم کی ابتدا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی علم کا کردار تعقلی ہے۔ اسی تعقل و تامّل کے ذریعے وہ مشہود حقیقت کو سمجھتا ہے۔ خود فطرت ایک علامت ہے۔ اس علامت کو سمجھنا یعنی اس سے ہم آہنگ ہونا ہی تسخیرِ فطرت ہے کیوں کہ تسخیر وہ عمل ہے جو بغیر علم کے ممکن نہیں۔ اقبال تجربی طریقہ علم کو بھی انسان کی حیاتِ روحانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ خارجی حقیقت کو جاننے کا یہی طریقہ ہے۔ حقیقت اپنے کو داخلی اور خارجی علامات ہی میں منکشف کرتی ہے۔ مظاہر ہی کے ذریعے ہم چھپی ہوی حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس لیے مظاہر تحلیل و تجزیہ انکشافِ حقیقت کا طریقہ ہے یہاں اقبال کی فکر اور جرمن مفکر ایڈمنڈ ہسرل کی مظہریات (Phenomenology) میں بھی مماثلت نظر آتی ہے۔ ہسرل کے لیے مظہر ہی حقیقت کو جاننے کا ذریعہ ہے۔ وہ کانٹ کی طرح مظہر اور حقیقت کی دوئی کو نہیں مانتا۔ اقبال مظاہرِ کائنات کو اسلامی اور قرآنی تصور کے مطابق حقیقت مانتے ہیں۔ آدمی کو فطرت کے مزاحم ماحول ہی میں اپنی زندگی کو برقرار رکھنا ہے اور انھی کے حدود میں رہ کر حقیقت کی کُنہ تک نہ پہنچنا ہے۔ اس لیے وہ مرئی کو غیر مرئی پر قربان نہیں کر سکتا۔

غیر مرئی" کا عرفان مرئی" کے وسیلے ہی سے ہوتا ہے۔[1]

اقبال کے فلسفے میں زمان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے انھوں نے زمان کو اتنی اہمیت دی کہ اسے خدا کا ہم معنی بنا دیا۔ زماں سیف ہے، فعال لمایرید ہے، تخلیق کا سرچشمہ ہے، تقدیر کا متبادل ہے۔ نہ صرف شاعری، بلکہ تشکیل نو میں بھی انھوں نے زماں کے تصور کو بہت تفصیل سے پیش کیا ہے۔ وہ لا تسبّوا الدھر کی حدیث کو بھی بار بار نقل کرتے ہیں۔ زماں کو انھوں نے اتنی صفات سے متصف کیا کہ ان پر ایک نقاد کو "زروانیت" کے ملحدانہ خیالات کو اسلامی فکر میں داخل کرنے کا گمان ہوا۔ اقبال قدیم مسلم فلاسفہ سے متفق نہیں جنھوں نے یونانی خصوصاً افلاطونی فکری روایت کے زیرِ اثر زماں کی حقیقت سے انکار کیا تھا۔ کندی اور ابن سینا زماں کو غیر حقیقی مانتے ہیں متکلمین کا جوہریتی نظریہ بھی زماں کو حقیقت ماننے کے بجائے غیر مستقل احوال کا تواتر قرار دیتا ہے۔ اقبال زماں کی حقیقت پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ کائنات حقیقی ہے اس لیے زماں بھی حقیقی ہے کیوں کہ کائنات زمانی رشتوں میں موجود ہے۔[2] یہی نہیں بلکہ وہ علم کو بھی زماں ہی سے ماخوذ مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ علم کا ظہور محدود تعقلات کے تواتر سے سلسلہ وار یا پیمائشی زمان (Serial Time) ہی میں ہوتا ہے مگر یہ زماں میں مقید علم اپنی حرکت کی وجہ سے محدود سے لامحدود تک جا سکتا ہے کیوں کہ خود فکر کی حرکت اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ محدودیت سے نکل کر اس کامل لامحدود تک پہنچ سکے جو تمام محدود فکر میں ہمہ وقت موجود ہے۔ فکر کا یہ عمل وجدان کی سطح پر ممکن ہے۔ عقل پیمائشی زمان کا علم حاصل کرتی ہے اور وجدان دورانِ خالص کا ہی نہیں بلکہ وہ دورانِ خالص کے تخلیقی عمل میں شریک ہو جاتا ہے۔ اس طرح اقبال کے یہاں وجدان عقل ہی کی اعلیٰ ترین شکل ہے، اس سے الگ نہیں۔ وجدان کو مذہبی اصطلاح میں روحانی یا باطنی تجربہ کہا گیا ہے۔ یعنی روحانی تجربہ کی سطح پر بھی ہم عقل سے مدد لے سکتے ہیں۔ عیسائیت نے باطنی علم اور عرفانِ نفس کو روحانی زندگی کے لیے کافی قرار دے کر باہر کی دنیا سے آنکھیں پھیر لیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ

۱۔ ری کنسٹرکشن ص ۱۳-۱۶

۲۔ ایضاً ص ۱۶

اسلام بھی باطنی تجربے اور عرفانِ نفس کو روحانی ترقی کے لیے لازمی مانتا ہے مگر وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ اسی باطنی تجربے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خارجی عالمِ مادّی سے روحانی وجود الگ نہیں [1]

اس طرح اقبال نے قرآنی تصورِ کائنات کی رو سے عالمِ مادّی کا اثبات کیا ہے اس عالم کا علم عقل اور تجربے سے ہی ہوتا ہے۔ سائینسی علوم جو کائنات کے قوانین کو سمجھتے ہیں اور کائنات کی تسخیر میں معاون ہوتے ہیں، کی فکر کی تشکیلِ جدید کے لیے کام میں لائے جانے چاہئیں کیوں کہ اسلام روح و مادّہ اور موضوع و معروض کی دوئی کو نہیں مانتا۔ مادّی علم روحانی ترقی کے لیے ضروری ہے۔ سائینس نے کائنات کی وسعت کا انکشاف کر کے انسان کے وجود کو اتنا حقیر بنا دیا کہ اسے دوبارہ اشرفیت کی مسند پر بٹھانے کے لیے انسانی فکر کو جدّوجہد کرنی پڑی۔ اقبال کے فلسفے میں انسان کی خودی اسے تمام کائنات سے افضل بناتی ہے اور اس کا حاکم بناتی ہے۔ اقدار اور آدرش انسانی خودی میں پیوست ہیں جو اُسے ہر وقت مضطرب و فعّال رکھتے ہیں۔ یہی اس کی آزادی ہے۔ اقبال نے لوحِ محفوظ کو غیر متعیّن امکاناتِ علم کا استعارہ کہا ہے [2] انسانی خودی بھی غیر متعیّن امکانات سے لبریز ہے جو اسے مخلوق کے درجے سے بلند کر کے خالق بنا دیتی ہے۔ اسی کے وسیلے سے انسان زمانِ خالص کا شریکِ کار بن کر اپنی تقدیر بھی بن جاتا ہے اور کائنات کو اپنی مرضی سے ڈھال بھی سکتا ہے۔

اقبال کی فکر کے ان پہلوؤں کو سامنے رکھا جائے تو سقراط اور افلاطون پر اُن کی تنقید سمجھ میں آسکتی ہے ان کا خیال ہے کہ سقراط نے علمِ انسانی پر اس قدر زور دیا کہ علمِ کائنات کو نظر انداز کر دیا۔ کائنات کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ افلاطون کے فلسفے میں مادّی دنیا اور زمان کے انکار کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اقبال نے جتنی سخت تنقید افلاطون کے فلسفے پر کی ہے، کسی اور پر نہیں کی۔ وہ مغربی فکر کے یک رُخے پن کا سرچشمہ اور خود اسلام میں زمان و دہر کی

۱۔ دی کنسٹرکشن ص ۹

۲۔ ایضاً ص ۹

حقیقت سے انکار کے تصورات کو افلاطون ہی کے اثر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ افلاطون نے عقل کو انسان کا جوہر مان کر اس کے حواس، ارادے اور عمل کو 'مایا' ہی کے مظاہر سمجھا۔ مغرب کے جدید مکاتیبِ فکر میں اس افلاطونی روایتِ فکر کے خلاف بغاوت انہی دو سمتوں سے ہوئی۔ زماں کی حقیقت کا اثبات تقریباً تمام ہم عصر فلسفوں میں ملتا ہے۔ خصوصیت سے برگسانیت، نتائجیت، جدلیاتی مادیت اور وجودیت میں ان فلسفوں میں عقل کی ہمہ اوستی کو بھی رد کیا گیا ہے۔ برگساں وجدان کو اور وجودی فلسفی وجودی تجربے (جو کل انسانی وجود کا تجربہ ہے) علم و عمل دونوں کی اساس مانتے ہیں۔ نتائجیت نے تجربے میں عمل کو بھی شریک کیا، جدلیاتی مادیت نے نظریے اور عمل کی دوئی کو دور کر کے دونوں کو ایک دوسرے کا حلیف قرار دیا۔ تمام فلسفے افلاطونی روایت سے منحرف اور باغی تھے اسی لیے انہوں نے اقبال کو متوجہ اور متاثر کیا۔

اقبال کا تصورِ زماں برگساں، اسپنگلر اور الگزینڈر کے تصوراتِ زماں سے قریب ہے۔ لیکن وہ برگساں سے اس بات میں اختلاف کرتے ہیں کہ ایک تو اس نے نفس کی تخلیقی فعلیت کو زماں کے تحت رکھا ہے، دوسرے اس کے نزدیک زماں کے عمل میں ایک طرح کی جبریت ہے۔ جبریت کی حد تک یہ کہا جا سکتا ہے کہ برگساں کے "آزاد مستقبل" کے تصور میں خود جبریت کی نفی مضمر ہے۔ البتہ اقبال نفس یا انا کو زماں پر مقدم مانتے ہیں جبکہ برگساں موخر قرار دیتا ہے۔ زماں، جس تخلیقی قوت کا سرچشمہ برگساں زندگی کو مانتا ہے اقبال اسے خدا کہتے ہیں۔ اسی کے ساتھ وہ انسان کی خودی کو بھی زماں پر فوقیت دیتے ہیں۔

اقبال کے تصورِ خودی کی تشکیل کے سلسلے میں اسلامی اور متصوفانہ تصورات کے علاوہ جن مغربی فلسفیوں کا نام لیا جا سکتا ہے اُن میں فشٹے کو اولیت حاصل ہے۔ فشٹے کے نزدیک تجربے کو غیر ایغو کا نتیجہ سمجھنا اذعانیت ہے اور ایغو کا ثمرہ ماننا تصوریت۔ اگر ہم کو مبداِ حقیقت مانیں تو موضوع و معروض کی دوئی ختم ہو سکتی ہے اس کے نزدیک تمام فکر کا بنیادی مادہ شعورِ ذات ہے۔ وہ اسے واقعہ نہیں بلکہ عمل مانتا ہے۔ اپنے ساتھ غیر ایغو کا بھی اثبات کرتا ہے اس لیے کوئی شے اس کے باہر نہیں۔ فشٹے کی یہ تصوریت افلاطونی مثالیت

سے مختلف ہے، جو عقل کی جگہ ایغو کو اصل حقیقت مانتی ہے۔ شیلنگ نے بھی وجود کو شعور سے پہلے مانا۔ اس ادّعا کو وجودیت کے بنیادی اصول کا پیش خیمہ بھی سمجھا جا سکتا ہے اسی دور کے تیسرے جرمن مفکّر شوپنہارؔ نے عقل کی جگہ ارادے کو بنیادی حقیقت قرار دیا۔ مادّہ ارادے کی راہ میں حائل ہوتا ہے۔ اس لیے ارادہ کو اپنی فعلیت میں ہزیمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے شوپنہارؔ ارادے اور خواہش کی نفی ہی میں نجات ڈھونڈتا ہے۔ شوپنہائر کے اس قنوطی اندازِ نظر کو اقبال نے رد کیا، لیکن وہ بھی ایک حد تک ارادے یا اس کے اظہار یعنی عمل کو عقل پر مقدم مانتے ہیں۔ اسی سلسلے میں نطشے کا بھی نام آتا ہے انسانی ارادہ اپنا مکمل اظہار فوق البشر میں کر سکتا ہے جو مستقبل کا انسان ہے۔ فشٹے کے ایغو سے نطشے کے فوق البشر تک جو فکری سلسلہ ہے وہ اقبال کو اپنی مذہبی فکر سے قریب نظر آتا ہے۔ اسی لیے خدا کے منکر نطشے کے قلب کو وہ مومن اور دماغ کو کافر کہتے ہیں۔ یہ فکری سلسلہ یونانی روایتِ فلسفہ سے جس کو اقبال یکسر رد کرتے ہیں کھلا ہوا انحراف تھا۔ اس میدان میں اقبال کو اپنے فکری لائحہ عمل کے لیے اثباتِ خودی اور عمل کے عناصر نظر آئے اسی لیے ان کی فکر پر اس مخالفِ عقلیت میلان کا نمایاں اثر پڑا۔ برگساں کا فلسفہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس سے اقبال کے ذہنی رشتے پر اس جگہ بحث کرنا اس لیے غیر ضروری ہے کہ اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔

نتائجیت اور جدلیاتی مادّیت نے نظریے اور عمل کی دوئی کو ہی دور نہیں کیا بلکہ نظریے کو عمل کا نتیجہ مانا۔ دوسرے اختلافات کے باوجود اس حد تک یہ دونوں نظریات متحد ہیں۔ اقبال کی فکر کا مقصود عمل تھا اور ان کے لیے اسلامی فکر کی تشکیلِ نو عملی زندگی میں مسلمانوں کی ترقّی کا وسیلہ بھی۔ اس لحاظ سے ان کی فکر کو ایک معنی میں نتائجیتی بھی کہا جا سکتا ہے اقبال نے خود ہی باطنی تجربے کو ولیم جیمس کی اصطلاحات میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اسی کے ساتھ وہ باطنی تجربے اور انسانی ذہن کے اعمال کی تفسیر میں فرائڈ کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن فرائڈ باطنی تجربے کے مذہبی پہلو کا منکر ہے اس لیے وہ ولیم جیمس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ انھوں نے باطنی تجربے کے لیے عقلی جانچ اور نتائجی جانچ دونوں کی اہمیت تسلیم کی ہے۔ یہاں یہ بات اہم ہے کہ وہ مذہبی تجربے کو ایسی کیفیت مانتے ہیں جس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہے۔ لیکن اس وقوف کو بجز تصدیق (Judgement) کسی اور طرح لفظوں میں ادا نہیں کیا جا سکتا لیکن

ترسیل ممکن ہے کیونکہ مذہب چند افراد تک محدود نہیں۔ یہ تجربہ دوسروں تک منتقل ہوسکتا ہے اور اس کی صداقت کو جانچنے کے دو طریقے ہمارے اختیار میں ہیں ایک عقلی جانچ ہے دوسری نتائجی۔ عقلی جانچ تنقیدی توضیح کا نام ہے جو پہلے سے کسی مفروضہ انسانی تجربے پر مبنی نہ ہو بلکہ کوشش یہ ہو کہ ہم اس تشریح سے مذہبی تجربے میں منکشف ہونے والی حقیقت تک پہنچ سکیں۔ نتائجی جانچ اس کے ثمرات کی بنا پر فیصلہ کرتی ہے۔ **پہلا طریقہ فلسفی کا ہے، اور دوسرا پیغمبر کا۔**[1]

جدلیاتی مادیت بنیادی طور پر ارتقائی فلسفہ ہے۔ بعض مسلم مفکرین نے فطرت کے ارتقاء کے جدلیات کی بہت پہلے پیش بینی کی تھی۔ مارکس اور اینگلز کے فلسفے میں اس عمل کی مادی توجیہہ کی گئی جو اقبال کے لیے قابل قبول نہ تھی لیکن اس فلسفے کا یہ اصول کہ نظریہ اور عمل میں وحدت ہے، اقبال کے لیے اجنبی نہیں۔ وہ خود کہتے ہیں "انسان کا مجموعی یا کلی تجزیہ علم حقیقت کی اساس ہے۔ لیکن یہ علم عمل ہی میں اپنا اظہار ہے۔ اقبال کا مغرب پر یہ اعتراض تھا کہ اس نے علم و عمل کی ثنویت کو مان کر محض عقل پر زور دیا۔ جدلیاتی مادیت نے اس ثنویت کو ختم کیا۔ اس فلسفے نے تاریخ کی جو تفسیر کی اور جس طرح مغربی نظام سیاست و معیشت کا تجزیہ کیا اس میں مغربی تہذیب کی اُن ہی کمزوریوں اور اُنہی امراض کی نشان دہی کی گئی تھی جنہیں اقبال انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ" سمجھتے تھے۔ مارکس سے اقبال نے گہرا اثر قبول کیا، مارکس اور لینن پر ان کی نظمیں اس کی شاہد ہیں۔ یہی نہیں اقبال نے ایک جگہ یہاں تک مانا ہے کہ اگر اشتراکیت خدا پر ایمان لے آئے تو اس کا لایا ہوا انقلاب اسلام کے اصولوں کے عین مطابق ہوگا۔ اقبال جو آزادی کو قدر الاقدار مانتے ہیں، اس نظریے کی تاریخی جبریت ان کے لیے ناقابل قبول تھی۔

انسان کے فلسفے میں آزادی کو جو مقام دیا گیا ہے، وہ اور متقدم فلسفے میں نہیں

۱۔ ری کنسٹرکشن ص ص ۲۷ - ۲۸

مل سکتا۔ وہ مشرقی اور اسلامی دنیا پر مغربی سامراج کے تسلّط کو بجا طور پر نہ صرف سیاسی اور معاشی ترقی کے لیے رکاوٹ سمجھتے تھے بلکہ روحانی اور اخلاقی ترقی کے لیے بھی آزادی پر یہ اصرار مشرق کی سماجی، سیاسی، معاشی اور ذہنی پس ماندگی کے پس منظر ہی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ ملّت کو آزادی کی فضا میں عمل پیرا دیکھنا چاہتے تھے، ان کے خیال میں صدیوں کی غلامی نے مسلمانوں کو اپنے مذہب کے فعّال کردار سے محروم کر دیا تھا۔ تصوّف کے خلاف ابتدا میں ان کا ردِعمل اس کے ترکِ عمل کی بنا پر تھا۔ اسلام باطنی تجربے کے ساتھ عقلی اور تجربی علم کو بھی لازمی قرار دیتا ہے۔ تصوّف تو افلاطونیت اور دوسرے غیر اسلامی اثرات کے تحت سماجی سیاسی انتشار و انحطاط کی حوصلہ فرسا فضا میں گوشۂ عزلت کی طرف فرار تھا۔ بعد میں جب اقبال نے تصوّف کے حرکی تصوّر سے مولانا روم کی رہبری میں رجوع کیا تو انہوں نے اپنے یہاں متصوّفانہ فکر کے عملی اور حرکی کردار ہی کو اجاگر کیا۔ تصوّف کا عرفان اور باطنی تجربہ خود کو فنا کرنے پر منتج نہیں ہوتا، بلکہ خودی کے اثبات اور عملی دنیا میں اس کے آزادانہ تخلیقی اظہار کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ عمل آزادی کے بغیر ممکن نہیں اور آزادی عمل ہی کے وسیلے سے بروئے کار آتی ہے۔

اقبال کو جہاں جہاں بھی آزاد عمل کا فلسفہ ملا، انہوں نے اسے سراہا۔ وہ کرشن کے نشِ کام (بے نفس عمل) کے بھی اتنے ہی مداح ہیں جتنے مغربی اقوام کے جذبۂ عمل کے معترف ہیں۔ وہ تمام جدید فلسفے جن کی طرف اقبال مائل ہوئے زماں کی جلوہ آرائی کے لیے تغیر کی حقیقت کو قبول کرتے ہیں۔ ارادیت اور زماں مرکز فلسفوں میں تغیّر، عمل اور آزادی کی اساس بن جاتا ہے۔ جدلیاتی مادیت، نتائجیت، برگسانیت، شوپنہار اور نطشے کی ارادیت تغیر کی حقیقت اور ارادے یعنی آزادی کے عمل کو اس کا مصدر مانتے ہیں۔ اقبال نہ تو مابعد الطبیعاتی جبریت کو کسی قیمت پر قبول کرتے ہیں نہ تاریخی اور سماجی جبریت کو۔ اس رجحان کو مغرب کی مخالف کلاسکیت اور رومانی تحریکوں سے تقویت ملی۔ کلاسکیت ہر مظہر و وقوعہ کو قوانین کا تابع اور علت و معلول کی زنجیر میں بندھا ہوا دیکھتی ہے۔ اٹھارویں صدی کی سائنسی ادعائیت، میکانکیت اور جبریت مغرب کے فلسفے آرٹ اور ادب میں کلاسکیت بن گئی جو انتہا پسند

عقلیت اس میلان کی حلیف تھی۔ رومانیت نے عقلیت و میکانکیت کے جبر کے خلاف فلسفہ و فنونِ لطیفہ میں آواز بلند کی ارتقا کے نظریے کی بنیاد طبعی قوانین نہیں حیاتیاتی قوانین تھے۔ حیات اور شعور طبعی قوانین کی مطلق العنانی کو چیلنج کرتے ہیں۔ ڈارونیت کی تفسیر ارتقا میکانکی قوانین خصوصاً ایک منفی قانونِ انتخاب طبعی پر مبنی تھی۔ ارتقائیت حقیقت کو حرکی اور فعال مانتی ہے اور تمام ظہور و نمود کو مستقل تغیرات کے ثمرات قرار دیتی ہے۔ یہاں تک اقبال اس کے ساتھ ہیں لیکن ایک تخلیقی آزاد سرچشمہ عمل و اقدار کی بھی انہیں تلاش ہے۔ یہاں انہوں نے برگساں اور الگزینڈر کی حیاتی ارتقائیت کا سہارا لیا۔ وہائٹ ہیڈ کا نظریۂ کائنات حقیقت کو عمل جانتا ہے اور عمل کو خدا کی فعلیت کا کرشمہ قرار دیتا ہے۔ اقبال وہائٹ ہیڈ کے اس نیم سائنسی اور اذعانی تصور سے متاثر ہوئے کیوں کہ یہاں انہیں اپنے عقیدے کے لیے ایک طرح سے سائنسی بنیاد مل رہی تھی۔ اسی نقطہ نظر سے وہ آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت کو بھی قبول کرتے ہیں جس پر انہوں نے پیامِ مشرق میں ایک نظم بھی لکھی ہے ؂

جلوہ می خواست مانندِ کلیمِ ناصبور | تا ضمیرِ مستنیر او کشود اسرارِ نور
از فرازِ آسمان تا چشمِ آدم یک نفس | زود پروازے کہ پروازش نیاید در شعور

آئن اسٹائن کے یہاں زمان و مکاں کی اضافیت اقبال کو اپنے موضوعی تصورِ زماں کی موید نظر آتی ہے۔ لیکن انہیں اضافیت پر یہ اعتراض ہے کہ زماں کو مکاں کا چوتھا بُعد قرار دے کر اس نظریئے نے مستقبل کو بھی ماضی کی طرح معین مانا ہے۔ لیکن یہاں اقبال صحیح نہیں کیوں کہ زماں مکاں کا چوتھا بعد نہیں خود اسی حقیقت کا جزوِ لاینفک ہے جسے آئن اسٹائن "زماں مکاں تسلسل" (Space-time Continuum) کہتا ہے۔ آئن اسٹائن کے یہاں مادہ بھی اس مکاں زماں تسلسل کا ایک جزو ترکیبی ہے۔ مکاں زماں تسلسل کی ماہیت ہی حرکت، قوتِ جاذبہ اور تغیر کا سرچشمہ ہے۔ اقبال نے آئن اسٹائن کے خالص طبیعی نظریے سے مابعد الطبیعاتی نتائج اخذ کیے حالانکہ آئن اسٹائن کو جیمس جینس اور ایڈنگٹن کی سائنسی تصوریت پر یہ اعتراض تھا کہ اس کے استنباط نہ تو سائنسی ہیں

فلسفیانہ[1] اقبال جدید طبیعات کے انکشافات سے بہت پُر امید تھے۔ جب مادّے کی بنیادی اکائی بالآخر توانائی کا خزانہ ٹھیرتی ہے اور جوہر کے اندر ذرات کی حرکت میں آزادی کا امکان ہے تو علمِ کائنات کو آخر کار ایک غیر مادّی توانائی اور سر چشمۂ آزادی کا اقرار کرنا پڑے گا۔ یہاں انہیں وھائٹ ہیڈ اُمید کی روشنی دکھاتا ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک عقیدہ احساس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ مذہب اس کے نزدیک عمومی صداقتوں کا ایک ایسا نظام ہے جسے اگر خلوص سے برتا اور پوری قوت سے بروئے کار لایا جائے تو اس کے اثر سے کردار کو بدلا جا سکتا ہے[2] اقبال وھائٹ ہیڈ سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذہب ایک شعبہ واری معاملہ ہے۔ یہ نہ صرف احساس ہے نہ صرف عمل بلکہ آدمی کا ہمہ جہت اظہار ہے۔ اس لیے فکر او وجدان ایک دوسرے کے حریف نہیں حلیف ہیں[3]۔ حقیقت کو سمجھنے کے دو طریقے ہیں: تفکری مشاہدہ اور علامات کی تسخیر۔ ثانی الذکر کا مقصود کائنات پر غلبہ پانا نہیں بلکہ اس کے صحیح علم کی روشنی میں حیاتِ روحانی کا صعود وارتفاع ہے[4]۔ آئین اسٹائین نے انہیں بتایا کہ مادّہ مستقل نہیں بلکہ مربوط وقوعات کا نظامِ مسلسل ہے۔ فکر اس عمل میں سے علاحدہ کیے ہوئے غیر حرکت پذیر وقوعات کی بنا پر زمان ومکاں کی حقیقی ماہیت کو بدل دیتی ہے۔ یہ عقلی فکر کے تحلیلی کردار کی کمزوری ہے۔ لیکن سائینسی اور عقلی علم پھر بھی اقبال کے خیال میں شرطِ اوّل ہے۔ وہ مانتے ہیں کہ مذہب کو اس وقت عقلی بنیاد کی اس سے کہیں زیادہ ضرورت ہے جتنی سائینسی اذعانات کو[5]۔ اثباطی منطقیت نے سائینس کو عقلی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی جبکہ اقبال اس کے برخلاف مذہب کو عقلی بنیاد دینے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ اثباتی منطقیت عقلی بنیاد پر مابعد الطبیعات کی نفی ہے،

۱ کرسٹوفر کاڈویل کرائسس ان فزکس
۲۔ ری کنسٹرکشن ص ص ۱۔۲
۳۔ ایضاً ص ۱۶
۴۔ ایضاً ص ۱۔۲

فلسفۂ اقبال اس کا اثبات۔

کائنات کے سائنسی خاکہ میں آزادی کا امکان ہے بھی تو بہت کم، اسی لیے اقبال سائنس سے استفادے کے باوجود مذہبی تجربے کی طرف لوٹتے ہیں جو آزادی کا ضامن ہے۔ سائنس کی حد سے بڑھی ہوئی طبیعیت (Physicalism) مغربی معاشرے کی صنعتائی ہوئی اور ادارہ بستہ زندگی میں اس قدر نفوذ کر گئی کہ بیسویں صدی میں فرد انسان محض ایک متبادل مشینی پرزہ بن کر رہ گیا۔ اقبال جن کے فلسفۂ خودی میں فرد اور اس کی آزادی وانفرادیت کا اثبات ہی معاشرے کی صحت و ترقی کا راز ہے، اس صنعتی میکانیکی اور جبر زائدہ و جبر پرور معاشرت کو انسان کی اخلاقی ترقی میں مزاحم سمجھتے ہیں۔ یہی ردِ عمل ہم عصر مغربی مفکرین میں ہائیڈگر اور یاسپرس سے ہوتا ہوا سارتر اور دوسرے وجودیین کے یہاں وجودیت کا فلسفہ بن گیا۔ وجودیت نطشے کی تنقید مذہب کو آگے بڑھایا۔ کرکے گار نے مذہب کو مذہبی اداروں سے آزادی دلانے کی کوشش کی تھی۔ وجودیت کے شارحین تمام سماجی، سیاسی اداروں کو زندگی کی لایعنیت کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک آزادی انسانی وجود کا جوہر ہے فرد سے موجودہ معاشرے نے یہ آزادی چھین کر اس کی زندگی کو بے معنی بنا دیا ہے۔ انسان ہی کائنات کو آزادی سے روشناس کراتا اور بامعنی بناتا ہے۔ معنی کی دریافت آزادی ہی میں ممکن ہے اس لیے کہ آزادی ہی نہ صرف عمل بلکہ تمام علم کا بھی سرچشمہ ہے۔ وجودیت نے عقلیت کی بھی تنقید کی اور عقل کو وجودی تجربے کے حدود میں محض ثانوی درجہ دیا۔ وجودیت کا موضوعی تجربہ فلسفۂ اقبال اور مذہب کے باطنی تجربے کا دوسرا نام ہے۔ اسی تجربے میں انسان کو آزادی و خلاقی کا عرفان ہوتا ہے۔ انسان طبیعی مادے کی طرح بند، تیار شدہ اور جامد حقیقت نہیں، کشادہ، آزاد اور پر از امکانات وجود ہے، جو خود اپنی تخلیق بھی کرتا ہے اور اپنے ماحول کو بھی ڈھالتا ہے۔ مغرب کے معاشرے کی ہمہ گیر جبریت میں یہ فرد کی آزادی کو از سر نو منوانے کا فلسفہ ہے۔ اقبال کے یہاں وجودیت اور اس کے ہم عصر شارحین کا کوئی حوالہ نہیں ملتا، لیکن جرمن سے ان کی واقفیت کی بنا پر یہ خوش گمانی بے بنیاد نہ ہوگی کہ وہ اس فلسفے سے بالآخر بے خبر نہ رہے ہوں گے۔ اقبال کی زندگی تک یہ فلسفہ نہ تو تحریک بنا تھا، نہ اس کے پورے

امکانات بروئے کار آئے تھے۔ اقبال کے لیے اس فلسفے کی مذہبی تفسیر قابل قبول ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ جس طرح اقبال کے یہاں موضوع و مفروض، وجود و شہود، روحانیت، مادیت اور نظریہ و عمل کی دو سمتی (Dichotomies) ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وجودیت کے بعض شارحین، خصوصاً سارتر نے بھی ان فلسفیانہ دو سمتیوں کو انسانی تجربے میں تحلیل کر دیا ہے۔ انسانی وجود کا جوہر آزادی، ماوراسے رشتہ رکھتی ہے، اسی لیے انسان خود ورائی وجود ہے۔ مذہبی وجودیت ورا کو خدا کے مترادف مانتا ہے۔ اس طرح انسانی وجود کی ورائیت عقیدہ و مذہب پر منتج ہوتی ہے۔ میں نے اپنے ایک مقالے میں اقبال کی فکر کے وجودی عناصر کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ یہاں یوں بھی اشاروں ہی سے کام لیا جاسکتا ہے۔ ایک نکتہ اور عرض کر دوں کہ وجودیت اور بعض دوسرے جدید مغربی مکاتیب کی طرح اقبال بھی غایتیاتی تصور کائنات کا رد کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اس طرح تعین لازم آتا ہے، جو خودی کے آزادانہ تخلیقی مظاہر میں مانع آتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وجودیین کی طرح وہ بھی آزادی کو تمام اقدار کا سرچشمہ مانتے ہیں۔

اقبال غایتیاتی نظریے کے خلاف ہیں، مگر انسانی وجود اور اس کے عمل کو ان اقدار کے حصول کا تدریجی عمل مانتے ہیں جو انسانی فطرت کا لازمہ ہیں لیکن عمل کی یہ مقصودیت ماقبل تعین کا نتیجہ نہیں۔ انسانی وجود اپنے مقاصد کا خود تعین کرتا ہے اور ان کی تخلیق کرتا ہے۔ اس ... کو اقبال خدا کا وجود اور اس کے قوانین کے عرفان کا تابع مانتے ہیں۔ اس طرح ان کے یہاں بے روک انفرادیت پسندی اور حریت کوشی کی جگہ متوازی انفرادیت اور حریت کا تصور ملتا ہے۔ اقبال نے مغربی نظام ہائے ریاست کی تنقید اسی زاویہ نگاہ سے کی ہے۔ وہ جمہوریت اور اشتراکیت دونوں سیاسی نظاموں پر تنقید کرتے ہیں لیکن دونوں سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ اگر اقبال کا نظریۂ ریاست تشکیل دیا جا سکتا ہے تو اس میں جمہوریت اور اشتراکیت دونوں کے عناصر موجود ہوں گے۔ مغربی جمہوریت کے سامراجی اور سرمایہ دارانہ کردار کو وہ جمہوریت کے آدرش کی نفی سمجھتے ہیں، اسی طرح اشتراکیت کی سماجی تاریخی جبریت کو بھی انسانی فرد کی آزادی کا نقیض قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشتراکیت مغرب کے

سماجی ارتقا کا فطری اور منطقی نتیجہ ہے اسی طرح مخالف عقلیت رجحان اور اداروں کی وابستگی پر زور مغربی عقلیت کی اس روایت کے خلاف بغاوت ہے جس نے بالآخر کائنات اور سماج ہی نہیں انسانی عمل کی بھی میکانکی اصولوں کا تابع بنا دیا۔

اقبال فطری طور پر مغربی فلسفیوں سے متاثر ہوئے جنہوں نے خود مغرب کی فکری اور تہذیبی روایت کے خلاف آواز اٹھائی اور اس کے امراض کی تشخیص کی۔ اقبال جو مشرق کو مغرب کی سائنسیت و عقلیت کی طرف پیش قدمی کرتا ہوا دیکھ رہے تھے اس کا خیر مقدم کرتے ہیں لیکن اس کے خطرات سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ ان کی تنقیدِ عقلیت عقل کی نفی نہیں، بلکہ عقل کی استوار بنیادوں پر بازآبادکاری کا پیش خیمہ ہے۔ انہیں اپنے عمل فلسفے کے لیے اسلامی ہم عصر فکر سے مواد نہیں مل سکتا تھا، اسی لیے انہیں مغرب کے ترقی یافتہ علوم کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ ان کا اصلی مقصد یہ تھا کہ وہ مغرب کے یک رخے پن کو جس نے روح کو مادے سے عقل کو باطنی تجربے یا وجدان سے علم کو عمل سے جدا کر دیا ہے، اسلامی زندگی میں دور کر کے اسلامی اصولوں پر مبنی ایک ایسا نظام پیش کریں جو حقیقت کو من حیث الکل قبول کرے۔ اس کام کے لیے وہ عقلی تفکّر کی اہمیت کو مانتے ہیں، چنانچہ وہ عقل کی تنقید میں برگساں سے اختلاف کرتے ہیں۔ ایک برگساں ہی نہیں سارے مغربی مفکّروں کی تنقید یا تعریف ان کے یہاں اُس عملی فلسفے کی روشنی ہی میں سمجھی جا سکتی ہے جسے وہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی بنیاد بنانا چاہتے تھے۔ مغرب۔ ۔ ہماری واقفیت میں اقبال شاید سب سے اہم وسیلہ ہیں۔ کیوں کہ انہوں نے ہمیں خبر ہی نہیں نظر بھی دی۔ وہ مغرب کے خوشہ چیں نہیں عارف تھے، کہیں کہیں انہوں نے تنقید میں افراط سے کام لیا ہے۔ لیکن اقبال پیغمبر نہیں مفکّر تھے۔ ہم آج بھی مغرب اور اس کی فکر کو سمجھنے، برتنے اور اپنانے کے عمل میں اُن کے افکار سے مدد لے سکتے ہیں۔

ڈاکٹر راج بہادر گوڑ

علامہ اقبال: اُن کا ورثہ اور اُن کی کوتاہیاں

ڈاکٹر اقبال بلاشبہ برِصغیر ہند کے، اُردو کے بہت بڑے شاعروں، مفکروں میں سے ایک ہیں۔ اردو شاعری میں انہیں اتنا ہی بلند مرتبہ اور مقام حاصل ہے جتنا کہ ان ہستیوں کو جنہوں نے ہندوستان میں اسلامی طرزِ فکر کی تنظیم جدید میں حصّہ لیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری اور ان کی فکر نے اس برِصغیر کے لاکھوں افراد کو متاثر اور متحرّک کیا۔ اقبال کے پیام کی اس حرکتیت اور اس اثر آفرینی کا راز کیا ہے۔ اقبال کے صرف قدرداں ہی نہیں کئی ایک نقاد بھی ہیں۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ خود بھی تضادات اور کمزوریوں سے مبرا نہیں۔ ان کے یہی تضادات کھل کر سامنے بھی آ رہے ہیں۔ رجعت پسندوں نے اقبال کا استحصال کیا اور احیائے ماضی کے پرستاروں نے بھی ان کے ورثے پر کمیونسٹ دشمنی کا جھنڈا گاڑ دیا۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے ان کی شاعری اور فکر میں سرمایہ داری کے خلاف غیر مفاہمانہ جہاد کی جھلک دیکھی اور ان کی تعلیمات میں اسلامی سوشلزم کی راہ ڈھونڈی۔

یہ سب اس حد تک متفق الخیال ہیں کہ اقبال مسلمانوں کے ایک علاحدہ وطن پاکستان کے تصور کے بانی اور محرّک تھے، لیکن کسی کو کوئی ایسا ثبوت نہ مل سکا کہ جس کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ وہ غیر مسلموں سے بغض و عناد رکھتے تھے۔ پاکستان کے بعض مفکّرین یاد کرتے ہیں کہ موجودہ پاکستان اقبال کے خوابوں اور تصورات سے ہم آہنگ نہیں[۱]۔ اس پس منظر میں اقبال کا معروضی عقلیاتی اور سائنسی نقطۂ نظر سے مطالعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ صرف اسی طرح ہم اثباتی انداز میں ان کے ورثے کا احاطہ کر سکتے ہیں اور ان کی کوتاہیوں

۱۔ صلاح الدین احمد تصوراتِ اقبال، (ہندوستانی ایڈیشن) ص ص ۴۳، ۴۷ اور ۴۸

کا بھی صحت مند اندازہ کر سکتے ہیں۔ اقبال بنیادی طور پر ایک آرٹسٹ، ایک شاعر ہیں۔ مجنوں گورکھپوری نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ موجود سے ناآسودگی اور ممکن الحصول کی خواہش کے درمیان آویزش ہی فنونِ لطیفہ کا مترجم ہے۔ یہ بات صرف فنونِ لطیفہ تک محدود نہیں بلکہ مجنوں گورکھپوری نے جس آویزش کی طرف اشارہ کیا ہے وہ پوری سماجی جدّ و جہد پر صادق آتی اور اس اعتبار سے تمام معاشرتی تصورات کے ارتقا میں ایک فیصلہ کن عنصر کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اقبال کی فکر کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لیے ان کے عصر و عہد کے سماجی تصورات اور ان کے ورثے میں ملنے والے سلسلہ افکار کا تجزیہ ضروری ہو جاتا ہے کیوں کہ تمام اختراعات و ایجادات بہر حال سماجی ورثے کے ناکافی ثابت ہونے کے احساس کی پیداوار ہوتی ہیں اور جدید اختراع و ایجاد مستقبل کا ورثہ بن جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال کے دور کے سماجی حالات کیا تھے اور ہندوستان کے مسلم مفکرین سے اقبال کو جو سلسلۂ فکر ورثے میں ملا تھا وہ کس نوعیت کا تھا؟

اقبال کا استقدامی دور

اقبال کو ان مسلم مفکرین کے سلسلۂ افکار سے متاثر ہونے والوں کی صف میں شامل کیا جانا چاہیے جن کے سرخیل و سرگروہ شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء - ۱۷۶۲ء) تھے اور جن کے مورخینِ مابعد میں سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء - ۱۸۹۸ء) کا نام لیا جا سکتا ہے۔ اقبال ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے۔ بعض لوگ ان کا سنہ پیدائش ۱۸۷۳ء بتاتے ہیں ان کا انتقال ۱۹۳۸ء میں ہوا۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی آنکھوں سے مغل شہنشاہیت کے انحطاط و زوال کا نظارہ کیا تھا (اورنگ زیب کا انتقال ۱۷۰۷ء میں ہوا تھا) اور انھیں نظروں کے سامنے دم توڑتی ہوئی عظمت کو از سرِ نو زندگی دینے کی صبر آزما اور تکلیف دہ جدّ و جہد میں مصروف تھے۔ لیکن خود شاہ ولی اللہ کو اسلامی افکار اور ہندوستان میں ان کی عمل آوری کے درمیان شدید تصادم ورثے میں ملا تھا۔ اس امر کی وضاحت بے محل نہ ہوگی کہ اسلامی فکر کے مطابق خلیفہ سربراہِ مملکت

ہونے کے علاوہ مذہبی رہنما بھی ہوتا تھا۔ بالفاظِ دیگر حکمرانی اور مذہبی رہنمائی کے دوگونہ فرائض واختیارات خلیفہ کی ذات میں مرکوز ہوتے تھے۔ لیکن عباسی دور میں یہ دونوں شعبے الگ الگ کر دیے گئے اور ہندوستان پر مسلمانوں کی حکمرانی کا دور شروع ہوا تو انہوں نے ملک پر حکمرانی اور مذہبی امور کی رہنمائی کے دونوں شعبوں کو ایک دوسرے سے جدا رکھنے کی اس روایت کو برقرار رکھا۔ لیکن مذہبی انتہا پسندوں نے مذہبی رہنمائی اور ملک پر حکمرانی کی ایک ہی ذات میں انضمام کے لیے اپنی جدّوجہد جاری رکھی۔ یہ ایک حقیقت ہے اور ڈاکٹر اشرف نے "ہندستانی مسلم سیاست" کے صفحہ ۱۱۳ پر اس کی توثیق کی ہے کہ التمش نے علما کے اس مطالبے کو مسترد کر دیا تھا کہ شریعت کے مطابق ہندستان کی تمام غیر مسلم آبادی کو یا تو مشرف بہ اسلام کیا جانا چاہیے یا پھر اسے قتل کر دینا چاہیے۔ التمش کے وزیر جنیدی نے علما سے کہا تھا کہ ہندستان میں مسلمان بہت چھوٹی سی اقلیت ہیں اور اگر وہ اس پالیسی پر عمل کریں تو بالکلیہ تباہ ہو جائیں گے۔

مذہبی رہنما (صدر الصّدور) مسلمانوں کی حکمرانی کے دور میں بادشاہ کی جانب سے نامزد کیا جاتا تھا اور بادشاہ کسی بات پر ناراض ہو کر اسے علاحدہ اور کسی دوسری شخصیت کو اس کی جگہ نامزد بھی کر سکتا تھا۔ خود اورنگ زیب نے اپنے عہد میں ایک مذہبی سربراہ کو اس کے عہدے سے معزول کیا تھا۔ مسلم علما اور مسلم بادشاہوں کے درمیان ٹکراؤ اور تصادم کا ایک طویل سلسلہ چلتا رہا۔ بادشاہ بالعموم اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ سیاسی امور سے مذہب کو خلط ملط کیا جائے۔ سیاست اور مذہب اجتماعی زندگی کے دو علاحدہ علاحدہ شعبے تصور کیے جاتے تھے۔ سیاست کا منصب یہ قرار دیا گیا تھا کہ وہ نظم ونسق کو مستحکم کرے۔ اس کے دائرہ اثر وعمل میں امورِ مملکت شامل ہوا کرتے تھے۔ ہندستان اور حکومت ہند کے لیے یہ بات ضروری بھی تھی۔ ہندوستان متعدد مذاہب اور ان کے لاتعداد ذیلی فرقوں کا مرکز رہا ہے۔ ان حالات میں اگر اس مملکت کی حکومت کسی خاص مذہب کی پابندی کو اپنا شعار بناتی تو ظاہر ہے کہ اسے دیگر متعدد مذاہب کے ماننے والوں کی ناراضگی مول لینی پڑتی۔ یہی نہیں بلکہ ایسی صورت میں ایک ہی مذہب کے

مختلف فرقوں کے مابین بھی کشیدگی پیدا ہو سکتی تھی۔ اس لیے مذہب کو حکومت سے علاحدہ رکھنا ہی مناسب سمجھا گیا۔ تاہم مذہب اپنی گہرائیٔ فکر اور وسیع روحانی تصورات سے لاتعداد مردوں اور عورتوں کے ذہنوں کو متاثر کرتا رہا اور اسے اس کا مستحقہ مقامِ عظمت دینا ہی پڑا۔ لیکن علما کو بادشاہ کے اقتدارِ اعلیٰ اور مذہب کی ماتحتی کا نظریہ پسند نہ آیا اور یہی وجہ ہے کہ ایک عرصہ دراز تک بادشاہ اور علما ایک دوسرے سے متصادم رہے۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ سیاسی اقتدار بادشاہت کے مرکز سے دور جن مقامات پر ہندو، مسلم، ہریجن، کسان، صنّاع اور مزدور کام کرتے تھے وہاں بھگتی اور صوفی تحریک جڑ پکڑنے لگی۔ وحدت الوجود کے تصوّر کو ویدانت کے تصوّر سے ہم آہنگ کر کے ایک ایسے اندازِ فکر کی آبیاری کی جانے لگی جو عوام کو متحد رکھ سکتا تھا۔ صوفیوں اور بھگتوں نے بادشاہوں اور درباروں سے اپنا منہ موڑ لیا۔ قرونِ وسطیٰ کے ہندستان کی تاریخ میں ہمیں سنت شاعروں کے کتنے ہی نام جگمگاتے نظر آتے ہیں۔

سنتوں کا یہ مشرب بڑے اور بارونق شہروں میں مروّج عالمانہ اندازِ فکر کو متاثر نہ کر سکا۔ اورنگ زیب کے عہد تک علما کا احیائے ماضی کا مشرب غالب آگیا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ خود اورنگ زیب اس مشرب سے بہت متاثر تھا۔ یہ واقعہ ہے کہ وہ مذہب کو امورِ سلطنت سے الگ رکھنے کے شعار پر کاربند رہنا چاہتا تھا۔ لیکن احیائے ماضی پر ایقان رکھنے والے رجعت پسند علما نے اسے اکبر کی پالیسیوں میں ایسی تبدیلیاں لانے پر مجبور کر دیا جو انھیں پسند نہ تھیں۔ چنانچہ غیر مسلموں سے وصول کیے جانے والے محصول "جزیہ" کو جسے اکبر نے منسوخ و متروک قرار دیا تھا اورنگ زیب نے دوبارہ نافذ کیا۔ جزیے کے دوبارہ نفاذ سے متاثر ہو کر شیواجی نے اس غیر منصفانہ محصول کے خلاف ایک احتجاجی مکتوب اورنگ زیب کو روانہ کیا تھا۔ اس مکتوب میں اس نے یہ چبھتا ہوا جملہ بھی تحریر کیا تھا کہ قرآن شریف میں ربّ العالمین کا ذکر ہے اور اسے صرف ربّ المسلمین نہیں کہا گیا ہے۔ اورنگ زیب کی اس پالیسی کا مغلوں کو خمیازہ بھگتنا پڑا۔ وہ ہندستان کے عوام کو متحد نہ رکھ سکے اور داخلی بغاوتوں اور انتشار کی بنا پر حکومت کا شیرازہ بکھر گیا۔

شاہ ولی اللہ نے یہ منظر دیکھا اور اسلامی نظریات اور عمل میں غیر اسلامی عناصر کے خلط ملط ہو جانے کو اس کا سبب قرار دیا۔ شاہ ولی اللہ تو مسلمانوں کی حکومت اور اسلامی حکومت میں فرق کرتے ہیں۔ انھوں نے تخلیقی انداز فکر کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے تقلید کے خلاف عملاً جہاد کیا اور فرسودہ تصوّرات اور عقائد سے وابستگی کی مخالفت کی۔ توہّم پرستی اور کٹڑپن پر تنقیدیں کیں جس کی پاداش میں انہیں اپنے توہّم پرست مخالفوں کے ہاتھوں بدسلوکی کا شکار بھی ہونا پڑا۱۔ انہوں نے اسلامی تعلیمات پر مبنی سماجی اور معاشی نظام کا ایک خاکہ مرتب کیا۔ مختصر یہ کہ اسلامی فکر کی تنظیمِ جدید اور شیرازہ بندی میں مولانا ولی اللہ کے شاندار حصّے کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ اس احساس کے تحت مسلمانوں کے ذیلی اور ایک دوسرے سے متحارب فرقوں کو متحد کرنا ضروری ہے، مولانا ولی اللہ نے سماجی حالات کا غائر نظر سے جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مغل حکومت کے زوال اور عوام کے آلام و مصائب میں مبتلا ہو جانے کے حسب ذیل دو اسباب تھے:-

۱۔ نااہل لیکن برسرِ اقتدار افراد کو طفیلی بن جانے کا عام رجحان اور سرکاری خزانے کا خالی ہو جانا۔

۲۔ نااہل سرکاری کارکنوں پر غیر پیداواری اخراجات کی کفالت کے لیے کسانوں، تاجروں اور صنّاعوں پر ناقابلِ برداشت محاصل کا نفاذ۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ جو حکومت کے وفادار تھے تباہ ہو گئے اور دوسروں نے ٹیکس چوری اور بغاوت کا پرچم اٹھایا۔ اس حد تک تو شاہ ولی اللہ کا تجزیہ بالکل ٹھیک ہے لیکن خود شاہ ولی اللہ کی بھی ایک کمزوری تھی اور وہ یہ تھی کہ انہوں نے اس طبقے سے ربط و ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوئی صورت نہ نکالی جو مصائب و آلام کے خلاف بغاوت پر اتر آئے تھے۔ انھیں سکھوں، مرہٹوں، جاٹوں، کسانوں اور صنّاعوں سے کوئی ہمدردی نہ تھی۔ شاہ ولی اللہ نے اپنے آپ کو برسرِ اقتدار سفید پوشوں کی آسودگیوں اور ناآسودگیوں تک محدود

۱۔ معین شاکر خلافت سے تقسیم ہند تک (دہلی - ۱۹۷۰ء) ص ۱۳

رکھا اور نجیب الدّولہ نظام الملک اور احمد شاہ ابدالی جیسی شخصیتوں پر بھروسہ کرتے رہے۔
اس کا نتیجہ ظاہر تھا۔ حیاتِ حسبِ توقع کے مطابق شاہ ولی اللہ اپنے مشن میں ناکام رہے اور
بڑی بدبختی تو یہ ہوئی کہ ان کے اس شعار و طریقۂ کار نے انہیں انیسویں صدی
کے تمام ماضی پرستوں کا سرچشمۂ وجدان بنا دیا۔[1]

سر سیّد احمد خاں اور مسلم نشاۃِ ثانیہ

شاہ ولی اللہ کی فکر کے اس تضاد کے نتیجے میں دو مختلف اور متضاد نوعیت
کے مکاتیبِ خیال کا ابھرنا بالکل فطری تھا۔ ان میں سے ایک رجعت پسند اور
احیائے ماضی کے حامیوں کا مکتبِ فکر تھا جو دورِ وسطیٰ کے روابط و تعلقات کی برقراری
میں اسی عہد کے اداروں کے احیا کا حامی تھا۔ اس مکتبِ خیال سے وابستہ اصحاب نے
تزکیۂ اسلام کی بنیاد پر ماضی کو زندہ کرنے کی مہم شروع کر دی۔ دوسرا مکتبِ فکر مذہب
کی ہئیت اور روح کے فرق کو واضح کر کے مذہب کی ہئیت و نوعیت کو بدلتے ہوئے
تاریخی حالات سے ہم آہنگ کرنے پر زور دینے لگا۔ سر سید احمد خاں اسی مکتبِ خیال
سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ ۱۸۱۷ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۵۷ء کی بغاوت انھوں نے اپنی
آنکھوں سے دیکھی اور ۱۸۹۸ء میں وفات پائی۔ سر سید ان اوپری طبقات سے تعلق رکھتے
تھے جنہیں مغل حکومت کے زوال کے نتیجے میں مصائب اور بے عزتی کا سامنا کرنا پڑا۔
۱۷۵۷ء سے برطانوی سامراجیوں کے ہاتھوں ہندستانی معیشت کی بربادی کا آغاز
ہوا۔ ۱۷۶۴ء میں اسپننگ جینی اور اسٹیم انجن کی ایجاد کے ساتھ ہندستان کی دولت کی
بے رحمانہ لوٹ شامل کر کے ہی انگلستان میں صنعتی انقلاب کی تکمیل ہو سکتی تھی۔ یہ
تاریخی فریضہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے انجام دیا۔ ہمارے کسانوں اور ہمارے صنّاعوں
کے اس بے دردانہ استحصال کے خلاف شاعرانہ ردِّ عمل کی جھلک نظیر اکبر آبادی کے کلام

۱۔ اشرف، ڈاکٹر کے ایم **بغاوت** (مرتبہ: جوشی، پی، سی) ص ۵۷

میں ملتی ہے اور اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کیسے کیسے مصائب و آلام ۱۸۵۷ء کی عظیم عوامی بغاوت کے محرک بنے۔

مسلمانوں کا وہابی مکتبِ خیال بھی جو ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے لیے بہت بڑی طاقت بن گیا تھا اپنی ہی بعض کمزوریوں میں الجھ کر رہ گیا۔ وہابی، مخالف برطانیہ اور دہشت پسند تھے۔ مسلمانوں کی عظمتِ گم گشتہ کی بازیابی کے حامیوں کی حیثیت سے وہ بھی احیائے ماضی کے نعرے لگانے لگے اور اس رجحان نے انہیں غیر مسلموں کے خلاف صف آرا کر دیا۔ سرسید احمد خاں، شاہ ولی اللہ کی تعلیمات اور وہابیوں کے شعار دونوں ہی سے متاثر ہوئے۔ لیکن انہیں اس بات کا اندازہ تھا کہ برطانوی حکومت کی بنیادیں بہت مضبوط ہو چکی ہیں۔ اپنے عہد کے متوسط طبقے کے نمائندے کی حیثیت سے انہیں احساس تھا کہ مسلمان برطانوی سامراج کے جذبۂ نفرت و حقارت کے ہدف بن گئے تھے کیوں کہ مسلمان بالخصوص وہابی ہی تو تھے جنھوں نے ۱۸۵۷ء کی مخالف برطانوی سامراج میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ سرسید یہ بھی جانتے تھے کہ مسلمان، ثقافتی، تعلیمی اور معاشی اعتبار سے بہت پس ماندہ ہیں۔ ان تمام شعبوں میں ہندو متوسط طبقہ ان سے بہت آگے نکل چکا تھا۔ ان حالات کے پیشِ نظر سرسید نے "علمِ اصلاحِ معاشرہ" بلند کیا۔ نشاۃِ ثانیہ کا یہ پرچم احیائے ماضی کے حامی مکتبِ خیال کے پرچم سے مختلف اور جداگانہ نوعیت کا تھا۔ سرسید نے اعتدال پسندی اور سماجی اصلاح کی انہیں طاقتوں کو حرکت میں لانے کی کوشش کی جن کی ترجمانی راجہ رام موہن رائے و ودیا ساگر نے بنگال میں ویریشیالنگم نے آندھرا میں اور گوکھلے، راناڈے نے مہاراشٹرا میں کی۔ دیگر علاقوں میں دوسروں نے بھی ایسی متعدد تحریکیں چلائیں۔ سرسید احمد خاں نے اپنے ہم عصر ہندستانی نشاۃِ ثانیہ کے قائدین کی طرح سماجی، مذہبی اور تعلیمی اصلاحات کا بیڑا اٹھایا لیکن اپنے دائرۂ عمل کو انھوں نے مسلمانوں تک محدود رکھا۔ وہ توہم پرستوں کے بدترین مخالف تھے۔ لیکن ان کے بعض دوستوں مثلاً امداد علی خاں بہادر جنھوں نے سرسید کو تعلیمی ادارے کے قیام میں بڑی مدد دی، یہ مشورہ دیا کہ وہ مذہبی مراسم اور مذہبی تصورات کی تنظیمِ جدید سے باز رہیں اور اپنے آپ کو تعلیمی اصلاحات اور مسلمانوں میں سائنسی تعلیم کی ترویج تک محدود رکھیں۔ انھوں نے یہ مشورہ قبول کر لیا۔ کافی سوچ

بچار کے بعد انہوں نے یہ سمجھوتہ کیا تھا۔ جب ان کے مخالفین نے ان پر تنقیدیں شروع کیں تو بالآخر انہیں ہتیار ڈال دینے پڑے اور اپنے رسالے تہذیب الاخلاق کے آخری شمارے کے ایڈیٹوریل میں انہوں نے لکھا کہ "پانی میں حرکت آ جانا ہی کافی ہے پھر وہ خود اپنی پنسال میں آپ جو رس ہو رہے گا"[۱] اسلام کا گروہ مجتہدین اس خیال کا حامی ہے کہ مذہبی عقائد و تصورات کو معقولیت کی اساس پر جانچنا نہ صرف جائز نہیں بلکہ ضروری بھی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس توہم پرستوں کا گروہ جسے مقلّدین کا نام دیا جاتا ہے لکیر کا فقیر بنے رہنا چاہتا ہے۔

سر سیّد احمد خاں کی کمزوریاں

سر سیّد کی تعلیمی اصلاحات کا مقصد اس اعتبار سے محدود تھا کہ وہ مسلمانوں کو ترقّی کی دوڑ میں ہندو متوسّط طبقے کے ہم دوش بنانا چاہتے تھے جو تعلیم اور منفعت بخش معاشی سرگرمیوں میں مسلمانوں کو بہت پیچھے چھوڑ چکا تھا لیکن بات یہیں پر ختم ہو سکتی تو اس مقصد کی تکمیل علی گڈھ تحریک سے ہو جاتی تھی۔ در حقیقت سر سیّد جو چاہتے تھے وہ اتنا آسان نہیں تھا۔ یہ مقصد برطانوی تسلّط کے خاتمے اور ہندستانی معاشرے کی عصری اور جدید انداز میں تنظیم نو کے بغیر حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ سب سے اہم اور پریشان کن مسئلہ تو یہ تھا کہ تمام ہندستانی عوام کو بیرونی تسلّط کے خلاف جوش و حوصلہ پیدا کرنے والے مستقبل کے سماج کا منصوبہ کن خطوط اور اصولوں پر مرتب کیا جائے۔

پروفیسر احتشام حسین نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ:

"متوسّط طبقہ اگر اپنے مفاد کے لیے متحد اور متفق ہو سکتا ہے تو اپنے جماعتی یا فرقہ وارانہ مفاد کے لیے دوسرے فرقوں کا مخالف بھی بن سکتا ہے چناں چہ سر سید اگر ایک طرف ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے آواز بلند کرتے

۱۔ عابد حسین، سید، ڈاکٹر علی گڈھ تحریک آغاز تا امروز (مرتبہ نسیم قریشی) علی گڈھ۔ ۱۹۶۰ء ص۹

تھے تو دوسری طرف محض مسلمانوں کے حقوق کو بھی پیشِ نظر رکھتے تھے"۔[1]

بہر حال برطانوی تسلّط کی برخاستگی اور ہندوستانی معاشرے کے نشاۃِ ثانیہ کے دو اہم مقاصد کی تکمیل ضروری تھی اسی لیے ہندوستان کی سیاسی اور سماجی فکر اور جدوجہد بشمول مسلم افکار کو جو اس عہد سے تعلق رکھتے ہیں اسی پس منظر میں دیکھا جانا چاہیے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی سامراج نے اپنے استحصال اور لوٹ کھسوٹ میں زیادہ شدت پیدا کر دی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے نظم و نسق کی جابرانہ مشنری کو اور زیادہ سخت بنایا ہندستان تاجِ برطانیہ میں جڑا ہوا ہیرا کوہِ نور "تصوّر کیا جانے لگا۔ اور اس برطانوی شہنشاہیت کے تحفظ کے نظام میں اسے کلیدی حیثیت حاصل ہو گئی جس کے تعلق سے کہا جاتا تھا کہ "اس کا سورج کبھی غروب نہیں ہوتا۔" چوں کہ سوئز کے مشرق میں مینارۂ نور ہندوستان واقع ہے اس لیے برطانیہ کی استحصالی پالیسیوں میں سوئز نے بھی بڑی اہمیت اختیار کر لی۔ اس کے ساتھ تیل بھی مغربی ایشیا میں برطانوی پالیسیوں کا محور بن گیا جہاں مسلمان بڑی اکثریت میں آباد تھے اور ہیں۔

برطانوی سامراج کے خلاف ہندستانی نیشنلزم کی جدوجہد اور ہندستانی معاشرے کی تنظیمِ جدید کی خواہش کو ایک ایسی راہ کی تلاش میں جو اس ملک کے عوام کو متّحد کر سکے اور مستقبل کے اس ہندستان کا نقشہ بنایا جا سکے جس کی کامیابیوں میں عوام کی بڑی اکثریت دل چسپی لے۔ یہ بات بھی اہم تھی کہ اس جدّوجہد میں مشرقِ وسطیٰ کے مسلمان ہمارے قریبی حلیف رہیں۔

یہ ہے اس دور کی آویزش جس میں اقبال اور ان کے ہم عصر مصروفِ عمل تھے۔ اس پس منظر میں اس دور کی بڑی شخصیتوں مثلاً اقبال (۱۸۷۶ء - ۱۹۳۸ء) ڈاکٹر مختار احمد انصاری (- ۱۹۳۶ء) اور عبید اللہ سندھی (۱۸۷۲ء - ۱۹۴۴ء) اور دیگر ہم عصروں کا تقابلی جائزہ بڑا دل چسپ موضوع بن جاتا ہے۔

اقبال کی دین

اس مقالے کے آخری حصّے میں یہ جائزہ لیا جائے گا اور اس حصّے کو صرف اقبال

[1] ۱- احتشام حسین۔ "سید علی گڑھ تحریک کے اساسی پہلو"۔ علی گڈھ تحریک ص ۳۲

اور ان کے ورثے کے مطالعے اور تجزیے تک محدود رکھا جائے گا۔ کسی تامل اور تذبذب کے بغیر کہا جا سکتا ہے کہ اقبال اس تحریک کی پیداوار تھے جس کا آغاز سر سید احمد خاں نے کیا تھا۔ تاہم اقبال اور سر سید ایک ہی عہد سے تعلق نہیں رکھتے۔ پہلی جنگِ عظیم کے موقعے پر برطانوی راج ناقابلِ برداشت بن چلا تھا اور اسی لیے اس دور میں طاقتوں کا توازن ۱۸۵۷ء کی بغاوت سے قبل اور بعد کے دور میں طاقتوں کے توازن سے بالکل مختلف اور جداگانہ نوعیت کا تھا۔ ہندستانی معاشرے میں محنت کشوں اور مزدوروں کا ایک نیا طبقہ جنم لے چکا تھا۔ ۱۹۰۸ء میں جیالے بورژوا نیشنلسٹ لیڈر تلک کی گرفتاری عمل میں آئی اور اس کے خلاف بمبئی میں نوخیز محنت کش طبقے نے احتجاج کیا۔

پہلی جنگ کے اختتام کے فوری بعد کے دور میں کرۂ ارض کے ایک حصے میں محنت کشوں کی اوّلین حکومت تشکیل دی گئی۔ نوآبادیات اور نیم نوآبادیات میں بڑے پیمانے پر مخالف سامراج تحریک شروع ہوگئی۔ ہندوستان پر اس وقت تک بھی جمود و تعطّل کی کیفیت طاری تھی۔ اقبال کی حسّاس شخصیت نے برطانیہ کی غلامی اور اس کی زائیدہ غربت و افلاس کو برداشت نہ کر سکی۔ نیشنلزم کے جذبے نے انھیں ابھارا اور مخالف سامراج لہر ان پر اثر انداز ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اذیت ناک غلامی کے باوجود ان کے بعض ہم عصروں کی بے حسی میں کوئی فرق نہ پڑ سکا۔ ان کے پیشِ نظر خاص طور پر مسلمان تھے۔

اس ماحول میں ان کی تخلیقی شاعرانہ صلاحیتوں میں تحریک پیدا ہوئی۔ اسی اثنا میں وہ یورپ گئے اور وہاں انھوں نے اپنی آنکھوں سے سرمایہ داری کے زوال و انحطاط کے نظارے دیکھے۔ عالمِ اسلام کا دورہ کرتے ہوئے انھوں نے سامراجی تسلّط کے مقابلے میں مشرق کے مسلم عوام کی بے چارگی کو محسوس کیا۔ اقبال کو یورپ میں سرمایہ داری کا حقیقی روپ نظر آیا:

رعنائیِ تعمیر میں، رونق میں صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات

ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

یہ علم، حکمت، یہ تدبّر، یہ سیاست
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات

اقبال اسپین جاتے ہیں اور وہاں انہیں قرطبہ کی عظیم مسجد کی زیارت کا موقع ملتا ہے۔ اس عمارت میں انہیں اسلام کی عظمتِ گم گشتہ کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اسی سے متاثر ہو کر انہوں نے اپنی بہترین اور مشہور نظم "مسجدِ قرطبہ" لکھی ہے۔

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز　　اس کے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز

●

ہے زمینِ قرطبہ بھی دیدۂ مُسلم کا نور　　ظلمتِ مغرب میں جو روشن تھا مثلِ شمعِ طور

مغربی ممالک میں سرمایہ داری نے انسان کو زوال و انحطاط کی جس منزل پر پہنچا دیا تھا اقبال نے اس کے بوجھل احساس سے نجات پانے کے لیے مسلمانوں کی عظمتِ حاضر پر نظریں گاڑ دیں۔ اپنے اچھے دنوں میں مسلمانوں نے یورپ کے ایک حصّے پر حکومت بھی کی تھی اور اس کے تہذیب و تمدن کے سرمائے کو بھی اپنی دین سے نوازا تھا۔ راستے میں انہیں فلسطین کے مقدّس شہر بیت المقدّس کے دیدار کا موقع ملا اور انہوں نے اس عالمی موتمر مسلمین میں شرکت بھی کی جو مسئلۂ فلسطین پر غور و خوض کے لیے طلب کی گئی تھی۔ یہاں پہنچ کر انہیں اندازہ ہوا کہ عالمِ عرب میں کتنے اختلافات ہیں۔ ان کی چشمِ باطن نے تاریخ کے اس عہد کا جائزہ لینا شروع کیا جب طارق بن زید، عرب مجاہدین کے ساتھ اسپین کے ساحل پر اترے، انہیں ساحل پر پہنچانے والی کشتیوں کو آگ لگا دینے کا حکم دیا تاکہ عرب سپاہیوں کے دل میں فرار ہونے یا واپس جانے کا خیال تک نہ آسکے۔ انھیں محسوس ہوا کہ صلاح الدّین غازی کے وارث بے بس و لاچار پڑے ہیں اور سامراجی گدھ انہیں نوچ رہے ہیں۔ اقبال نے ایک ٹھنڈی سانس لے کر کہا:

قافلۂ حجاز میں ایک حسینؑ بھی نہیں
گرچہ ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

اس شعر میں اقبال نے سانحۂ کربلا کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں حضرت امام حسینؑ اور ان کے بہتّر رفیقوں نے یزید اور اس کے لشکرِ جرّار کا مقابلہ کرتے ہوئے جامِ شہادت نوش کیا تھا۔

اقبال کو فعّال آدمی کی تلاش

اس سے اقبال کے داخلی کرب اور ذہنی تضاد کی ترجمانی ہوتی ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ پھر کوئی حسینؑ آئے اور "صاحبانِ ایمان" کے کاروان کو بدی کی سامراجی طاقتوں کے مقابلے میں صف آرا کرے جو ان کے ممالک کو بری طرح تباہ کر رہی تھیں۔ اقبال اس نئے آدمی کی تلاش میں ملک ملک کی خاک چھانتے رہے اور انسانی فکر کے ہر چشمے سے اپنی پیاس بجھائی۔ اور انہیں بادیہ پیمائی کے تجربات کو خود اپنی ہی عقل و فہم کی کسوٹی پر جانچا اور اپنی فکر کو ایک نئی شکل عطا کی۔

اقبال کی نظر ہندو مت کی تعلیمات پر بھی رہی ہے۔ قدیم ہندو عقیدے کے مطابق 'زندگی ـــــ حیات کے تکلیف دہ تسلسل کی نمائندگی کرتی ہے اور ہر زندہ وجود اپنی سابقہ زندگی کی غلطیوں کی سزا ہوتا ہے۔ اس آزار سے نجات کیسے ممکن ہے؟ ہندو فلسفی تیاگ اور ترکِ دنیا کا نسخہ تجویز کرتا ہے۔ اگر عمل، مصائب و آلام کی ایک اور زندگی کا سبب بنتا ہے تو پھر تیاگ کے سوا تسلسلِ حیات کے آزار سے نجات کہاں ممکن ہے؟ غالباً اسی خیال کے تحت ارجن نے اپنے چچازاد بھائیوں پر تیر چلانے سے انکار کر دیا تھا۔ لیکن کرشن اس مرحلے پر ارجن کی مدد کے لیے پہنچ جاتے ہیں اور کرشن جی کی افہام و تفہیم کو اقبال اسرارِ خودی میں زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ بھگوت گیتا انسان کو تقدیر کے نظریے کا تابع بنا دیتی ہے اور اقبال بھگوت گیتا کے اشلوک:

کرمیے وادھی کارستے پھلشو کدا چنا

کو ایک نیا مطلب و مفہوم عطا کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں تیاگ کا ہندو فلسفہ بے عملی کی تلقین نہیں کرتا بلکہ نتائج کے مفید یا مضر ہونے کا لحاظ کیے بغیر انسان کو عملِ پیہم کی راہ پر لے جاتا ہے۔

اپنی مشہور نظم جاوید نامہ میں اقبال نے عالمِ خیال میں مشہور سنسکرت شاعر بھرتری ہری سے افلاک پر اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ بھرتری ہری سے انہوں نے

پیش نظر مسائل اور تضادات پر تبادلۂ خیال کیا۔ مولانا روم بھرتری ہری کا اقبال سے تعارف کراتے ہوئے کہتے ہیں۔

آں نوا پردازیِ ہند نگر
شبنم از فیضِ نگاہِ او گہر
کارگاہِ زندگی را محرم است
او جم است و شعرِ او جامِ جم است

اقبال بھرتری ہری سے پوچھتے ہیں شعر میں لطافت، گداز اور تاثر کہاں سے آتا ہے۔ کیا یہ خدا کی دین ہوتا ہے یا شاعر کا درون اسے یہ نعمت عطا کرتا ہے۔ بھرتری ہری جواب دیتا ہے۔

جانِ ما را لذت اندر جستجوست
شعر را سوز از مقامِ آرزوست

تب اقبال سنسکرت کے اس مشہور شاعر سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے ملک کے عوام میں زبردست تضادات کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔ ضرورت ہے کہ بھرتری ہری ان حقیقتوں پر سے پردہ اٹھائے اور انہیں آشکارا کرے۔

اقبال نے بھرتری ہری کی ایک مشہور سنسکرت نظم کا فارسی میں ترجمہ بھی کیا جس میں کہا گیا ہے کہ "عمل کے بغیر ریاضت اور عبادت کوئی معنی نہیں رکھتے۔ زندگی عمل ہی کا دوسرا نام ہے۔ اگر عمل صالح اور اچھا ہے تو سمجھ لو کہ زندگی کے مقصد کی تکمیل ہوگئی۔ میں تمہیں ایک راز بتاتا ہوں جس سے دوسرے واقف نہیں ہیں۔ خوش قسمت ہے وہ آدمی جو اپنی لوحِ دل پر عمل کا لفظ لکھ دیتا ہے۔ یہ عالمِ رنگ و بو جسے تم دیکھ رہے ہو خدا کی وجہ سے نہیں بلکہ تمہاری وجہ سے قائم اور برقرار ہے۔ یہ سب کچھ تمہارا ہے۔ چرخ کی تکلی تمہاری ہے اور اس کی مدد سے تم نے جو دھاگا بنا ہے وہ بھی تمہارا ہے۔ بالفاظِ دیگر عمل اور عمل کے نتائج دونوں ہی تمہارے ہیں۔"

"زندگی کے قوانین کے آگے سرِ تسلیم خم کرو۔ یہ قوانین عمل کی راہ سجھاتے ہیں۔ اور اس کے نتائج سے استفادے کا سلیقہ سکھاتے ہیں۔ عمل ہی دوزخ ہے اور عمل ہی جنت

اور دوزخ کا درمیانی مقام اعراف ہے، "عمل ہی جنت ہے"۔ بھرتری ہری کی نظم کے زیرِاثر اقبال کہتے ہیں:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

اقبال زندگی کی جستجو اور تلاش میں صرف ہندو فلسفے کے مطالعے ہی سے مطمئن نہیں ہوئے۔ وہ اس سے آگے نکل گئے ہیں۔ انھوں نے یورپ کے، عربوں کے اور اہلِ فارس کے فلسفیانہ افکار سے اپنے تصورات کے ارتقا میں مدد لی ہے۔ اقبال کو دنیا کے تیاگ اور بے عملی سے سخت نفرت ہے۔ تصوف میں بے عملی کی جو جھلک نظر آتی ہے وہ اس سے بیزارگی کا اظہار کرتے ہیں کیوں کہ بے عملی ان کی رائے میں کسی بھی تکلیف دہ صورتِ حال میں تبدیلی کی خواہش کا گلا گھونٹ دیتی ہے۔

یورپ کے کیتھولک کلیسا نے خدا کے نام پر خدا کا واسطہ دے کر یہ تعلیم دی کہ آدمی کو صبر و تحمل سے ہر ظلم برداشت کر لینا چاہیے لیکن مشہور مصلح اور مفکر Eklart (۱۲۶۰ء - ۱۳۲۷ء) نے اس تعلیم کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا اور اس نے خدا کے "جابرانہ تصور" پر یہ کہہ کر کاری ضرب لگائی کہ "خدا فطرت ہے لیکن اس کی کوئی فطرت نہیں"۔ مشیت اور تقدیر کے تصوراتی سرچشمے کو اپنا نشانہ بنا کر اکلارٹ نے تصوف ہی کے جو کھٹے میں سہی زمین داروں کے مظالم کے خلاف کسانوں کی بغاوت کی راہ ہموار کی۔

اقبال نے عینیت پسند جرمن فلسفی لائبنز (۱۶۴۶ء - ۱۷۱۶ء) کا جائزہ بھی لیا۔ اس مفکر نے خارجی حصار میں رہتے ہوئے اپنی کد و کاوش سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ حرکت اور مادہ ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور انہیں علاحدہ کرنا ممکن نہیں۔ لائبنز، جرمنی کے اس کمزور بورژوا طبقے کی نمائندگی کرتا تھا جس نے جاگیردارانہ نظام سے مصالحت اور مفاہمت کو اپنے تحفظ کے لیے ضروری قرار دیا تھا اور جو اس فرانسیسی بورژوا طبقے کی جرات و ہمت سے محروم تھا جس نے اپنے ملک میں جاگیردارانہ سماج کو

ٹھکانے لگا دیا تھا۔

جرمن فلسفی فشٹے (۱۸۱۴ء-۱۷۶۲ء) سے اقبال کی دلچسپی کو محض اتفاقی قرار نہیں دیا جانا چاہیے۔ فشٹے جرمنی کا ایک عینیت پسند فلسفی تھا جس نے جاگیر دارانہ مراعات پر سخت تنقید کی۔ جرمن اسٹیٹ کے اتحاد اور جاگیردارانہ نظام کے خاتمے کی تلقین کی۔ فشٹے کے تصورِ "انا" میں اقبال نے اپنی شخصیت اور شخصیت اور ایگو (Ego) کی صدائے بازگشت سنی۔ پُر اسرار مجرد ایگو کو فشٹے نے تراش کر انسانی انفرادی ایگو کی حرارت دی تھی۔ فشٹے کے نزدیک دانش ورانہ سطح پر وجدان یا ذہن و دماغ میں صداقت کا راست نفوذ ہی معقولیت پسندی کو جنم دینے کا سبب بنتا ہے۔ اس کی عینیت معروضی نوعیت کی تھی اور فرانس کے انقلاب کے بعد تو آزادی فشٹے کے فلسفۂ اخلاق کا سب سے اہم اور کلیدی عنصر بن گیا۔ ان سارے تصورات نے اقبال پر اپنا گہرا اثر چھوڑا ہے۔

اقبال نے گوئیٹے (۱۷۴۹-۱۸۳۲ء) کا بھی غائر نظر سے مطالعہ کیا ہے اور ان کے شہرۂ آفاق شاہکار "فاؤسٹ" سے متاثر ہوئے ہیں۔ گوئیٹے کا ہیرو فاؤسٹ مقدس کتاب میں جہاں "لفظ" درج ہے اسے "عمل" پڑھتا ہے۔ وہ کہتا ہے "عمل خدا کے ساتھ تھا اور عمل ہی خدا تھا"۔ اقبال اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ پھر وہ نٹشے (۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) پر توجہ دیتے ہیں۔ اس جرمن فلسفی کا ادعا تھا کہ اس نے اپنا نظامِ اخلاقیات ڈارون کے نظریے پر مرتب کیا ہے۔ نٹشے خدا کو نہیں مانتا لیکن اس کا "فوق البشر" دیگر تمام انسانوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ وہ تخلیق کو ایک ابدی اور ازلی دائرہ قرار دیتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ آج جو کچھ موجود ہے وہ ماضی میں موجود تھا اور مستقبل میں بھی موجود رہے گا۔ اقبال اس کے تصورِ "فوق البشر" سے کافی متاثر ہوئے لیکن اس کا الحاد اور دائرۂ تخلیق کا نظریہ ان کے لیے ناقابلِ قبول تھا۔ برگساں (۱۸۵۹ء-۱۹۴۱ء) کو بھی اقبال نے کافی پڑھا ہے۔ وہ اس کے ہم عصر تھے۔ برگساں، وجدان کے مکتبِ خیال سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے خیال میں تخلیقِ حقیقت کا عمل اور ادراکِ حقیقت کا عمل ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔

اقبال تخلیق حقیقت اور ادراکِ حقیقت کی اس ہم آہنگی کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے۔ ان کا اسلامی مذہبی تصور اس کی اجازت نہیں دیتا تھا۔ عرب مفکرین کے افکار و تعلیمات کے مطالعے نے بھی اقبال کے افکار پر گہرا اثر چھوڑا ہے

ماقبل اسلام شاعر لبید نے جو ۵۴۲ء میں پیدا ہوا اور جس کا انتقال ۱۵۷ سال کی عمر میں ۶۶۱ء میں ہوا تھا کہا تھا کہ "خدا کے سوا ہر شے باطل ہے" پیغمبر اسلام حضرت محمدؐ بھی لبید کے اس قول کو اکثر دہراتے تھے۔ لبید کا یہ قول وحدت الوجود کے تصور کی پوری پوری ترجمانی اور نمائندگی کرتا ہے۔ کم و بیش اسی خیال کو شنکرا (۷۸۸ء ۔ ۸۲۰ء) نے ہندوستان میں پیش کیا تھا۔ ان کی تعلیمات اور فلسفے کو ادویتا (دوئی کی نفی) کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کا کہنا بھی یہی تھا کہ "کائنات میں خدا کے سوا کوئی شے حقیقی نہیں کہلائی جا سکتی" (ایکو برہما دوتین ناستی) شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے جو ۱۱۶۴ء میں پیدا ہوئے تھے اور جن کا ۱۲۵۰ء میں دمشق میں انتقال ہوا تصوف کو ایک نئی زندگی عطا کی۔ انہوں نے صرف یہی کہنے پر قناعت نہیں کی کہ خدا کے سوا کسی اور چیز کا وجود نہیں ہے بلکہ آگے بڑھ کر انہوں نے یہ بھی کہا کہ صرف اسی کی عبادت کی جا سکتی ہے اور اس کی قربت کے حصول کے سوا کسی اور بات کو مقصدِ حیات قرار نہیں دیا جا سکتا۔

تصوّف نے خدا اور دنیا کی یکتائی کا تصوّر عطا کیا۔ خدا کو واحدِ حقیقی قرار دیا گیا اور مراقبے و اذکار کے ذریعے اس کی ذات میں ضم ہو جانے کو زندگی کا سب سے بڑا نصب العین اور مقصد ٹھیرایا گیا۔[1]

اقبال نے کچھ عرصے بعد عجم کے افکار اور فلسفیوں کا جائزہ لینا شروع کیا۔ زرتشت کی تعلیمات کے مطالعے کے دوران وہ اس مقام پر پہنچے جہاں فطرت کو تقون قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ فطرت تضادات کی حامل ہوتی ہے۔ اچھے اور بُرے اور یزداں و اہرمن کا تضاد دائمی ہے۔ زرتشت کی تعلیمات میں اقبال نے محسوس کیا کہ خواہشات کا

۱۔ روز نتھال، ام اور یوڈین، پی ڈکشنری آف فلاسفی ص ۲۴۴۔

دردِ زہ اور تلاش و جستجو کی گرمی کاروانِ انسانیت کو آگے بڑھانے کے سب سے بڑے محرکات ہیں۔

اقبال نے مان (Mann) کا بھی مطالعہ کیا جو بدھ مت، عیسائیت اور زرتشت کی تعلیمات کو یک جا کر کے کہتا ہے کہ دنیا ساری برائیوں کا مجموعہ ہے۔ کائنات کو شیطان کی سرگرمیوں نے جنم دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ تعلیمات بھی ترکِ دنیا یا تیاگ کے واقعے پر لے جاتی ہیں۔

اقبال نے افلاطون کی تعلیمات کو مسترد کر دیا کیوں کہ وہ لوگوں کو عمل کی مسرّت سے محروم کر دیتی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں افلاطون تمام باشعور مظاہر کو لمحاتی وجود کا حامل اور دیکھی نہ جانے والی محسوس نہ کی جانے والی غیر مادی اشکال اور صورتوں ہی کو سب کچھ تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اسباب و علل کی دنیا محض ایک فریب ہے۔ وہ موت کو زندگی پر ترجیح دیتا ہے۔

جلال الدین رومی (۱۲۰۷ - ۱۲۷۳ء) نے اقبال پر سب سے زیادہ اثر ڈالا۔ رومی کہتے ہیں :

نہ شبم، نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم
چو غلامِ آفتابم ہمہ آفتاب گویم

اور اقبال لکھتے ہیں :

قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
تیرا یہ سوز و ساز سراپا حیات ہے
اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے
چشمِ خودی کو اپنی تجلّی سے نور دے

جلال الدین رومی نے اپنے دور کے صوفیانہ تصوّرات سے انحراف کیا تھا جو زندگی کو بے عملی کے مترادف بنائے ہوئے تھے۔ رومی نے قنوطیت کے بجائے امید اور شک کے بجائے یقین کو اپنا موضوعِ سخن و فکر بنایا۔ انہوں نے زندگی کے تعلق سے ایک اثباتی زاویۂ نگاہ کی نمائندگی کی۔ ان کی تعلیمات میں خواہش اور تکمیلِ آرزو کے لیے جستجو کو سب سے اہم مقام حاصل ہے۔

رومی نے کہا میں چوپایوں اور غیر انسانی ہیولوں سے بے زار ہوں۔ مجھے اس آدمی کی تلاش ہے جو فرشتوں، پیغمبروں اور خدا پر بھی کمند پھینک سکے۔ رومی کے نقطۂ نظر سے محبت انسان کو وہ

قوت عطا کرتی ہے جو پوری کائنات کی تسخیر کے لیے ضروری ہے۔

اقبال نے تخلیقی انسانی افکار میں کافی عرصے تک بادیہ پیمائی کی، ساری دنیا کو چھان ڈالا اور اپنے ملک کے عوام کی بے عملی کو ختم کرنے کے نسخے کی تلاش میں ماورائے تاریخ بھی پہنچ گئے۔ اپنے عوام کی اسی بے عملی نے ان کے دماغ کو سکون سے ناآشنا کر دیا تھا۔ یہ کانٹا بن کر ان کی روح میں کھٹکتی رہی۔ بالآخر انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ان تمام زنجیروں کو توڑ دینا چاہیے جنھوں نے انسان کو جکڑ کر اسے بے عمل بنا رکھا ہے۔ وہ عمل کی آزادی کے سب سے بڑے علم بردار بن گئے۔ ان کے فلسفۂ عمل کی وضاحت ان کے اس ایک مصرعے سے ہوتی ہے:

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول

یا پھر ایک جگہ کہتے ہیں:

زندگانی کی حقیقت کوہ کن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی

اس شعر میں انھوں نے فرہاد کی کہانی سے استفادہ کیا ہے جو اپنی محبوبہ شیریں کی محبت کا انعام پانے کے لیے ایک پہاڑ توڑنے میں لگا تھا کہ ندی کے پانی کے بنجر زمین تک پہنچنے کی راہ نکل آئے۔ شیریں نے کہا تھا کہ وہ اس شخص سے شادی کرے گی جو یہ کارنامہ انجام دے۔ فرہاد نے جو کام کیا وہ حقیقی زندگی ہے — محبت میں کامیابی کے لیے محنتِ شاقہ!

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

•

عمل سے زندگی بنتی ہے، جنّت بھی جہنّم بھی

•

اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

•

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے

•

میارا بزم بر ساحل کہ ایں جا　　نوائے زندگانی نرم خیز است
بہ دریا غلط و با موجش در آویز　　حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

اقبال ایسا عمل چاہتے ہیں جو ہر قسم کی بندش سے آزاد ہو۔ ان کے لیے ماضی، مستقبل کے لیے سرچشمۂ وجدان بن جاتا ہے۔ انھیں یہ بات منظور نہیں کہ ماضی ہمارے ہاتھوں کو کس دے اور ہماری عقل کو مفلوج کر دے۔ اقبال نے دہلی سے قرطبہ تک ہر ملک کی عظمتِ ماضی کا چشمِ باطن سے مشاہدہ کیا۔ لیکن وہ نہیں چاہتے تھے کہ ماضی کی شان و شوکت کے قصیدے پہلے ہی خفتہ قوم کے لیے نئی لوریوں کی شکل اختیار کر لیں۔

پشیماں شو اگر لعلے ز میراثِ پدر خواہی
کجا عیشِ بروں آوردنِ لعلے کہ در سنگ است

ایک اور جگہ کہتے ہیں:

نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش　　قصۂ خواب آورِ اسکندر و جم کب تلک
آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا　　آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تصویر ہے

اقبال عوام کو "یقین و اعتماد" کے ذریعہ مائل بہ عمل ہونے کی تلقین کرتے ہیں:

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

اقبال کی شاعری میں شاہین کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ اسے انھوں نے عزتِ نفس دور بینی اور ایثار و قربانی کی علامت کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

شاہین اتنا خود دار ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کے شکار کیے ہوئے پرندوں کو چھونا تک پسند نہیں کرتا۔ دنیا سے وہ اتنا بے نیاز رہتا ہے کہ اپنے لیے کوئی گھونسلہ بھی نہیں بناتا۔ وہ

ہمیشہ بلندی پر پرواز کرتا ہے۔ اس کی آنکھیں بڑی تیز ہوتی ہیں اور وہ تنہائی پسند کرتا ہے اس طرح شاہین اقبال کے متحرک انسانِ کامل کے تصور کی علامت بن گیا ہے:

پرندوں کی دنیا کا درویش ہے یہ — کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

•

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

•

نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے — شکارِ مردہ سزاوارِ شاہ باز نہیں

•

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا — زمیں اور بھی آسماں اور بھی ہیں

خودی، ایگو اور مردِ کامل —— اقبال کی نظر میں

عالمِ افکار کی تاریخ کے مطالعے اور اسلامی فکر تنظیمِ جدید کے لیے جدّوجہد نے اقبال کو ان کے مشہور نظریۂ خودی اور مردِ کامل اور مردِ مومن تک پہنچایا۔ اقبال کو یہ تصور مطمئن نہ کر سکا کہ مادّی دنیا التباس اور وہم (مایا) ہے نہ ہی وہ جبر مشیت کے اصول کو تسلیم کر سکے جس کے تحت انسان کسی داخلی قوّت و طاقت کا حامل نہیں ہوتا اور انہیں مرحلوں کو طے کرتا ہے جو خدا نے لوحِ تقدیر پر اس کے لیے لکھ دیے ہیں۔ وہ اس خیال سے بھی اتفاق نہیں کر سکے کہ فکر کی تمام راہیں ذات کی طرف جانی چاہئیں جو مراقبہ اور ترکِ دنیا کے نتیجے میں انائے مطلق میں ضم ہو جاتی ہے۔

اس اندازِ فکر نے اقبال کو خود اپنی "انا" (ایگو) اور اپنے اس تصور سے متیزہ کار کر دیا کہ خدا کی تمام تخلیقات میں آدمی ہی اپنے خالق کے عملِ تخلیق میں شعوری طور پر حصّہ لینے کی اہلیت کا حامل ہے۔"[۱] اقبال انسان کو خدا کے عملِ تخلیق میں کم و بیش شریکِ کار کا درجہ

۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (مترجمہ نذیر نیازی)، ص ۲

دیتے ہیں:

تو شب آفریدی کہ چراغ آفریدم　　　سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیابان و کوہسار و راغ آفریدی　　　خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم

من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال کی اس نظم سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ انسان کو کتنے بلند مرتبے کا حامل قرار دیتے تھے وہ سمجھتے کہ "انسان نہ صرف اپنے خالق کے عملِ تخلیق میں حصّہ لے سکتا، بلکہ اس کی کسی تخلیق کو، ترمیم و اضافہ کے ساتھ اور بھی خوش وضع بنا سکتا ہے۔ اقبال، ذکر و مراقبہ، اور ذاتِ واحد و مطلق میں انضمام کے شعار کو ناقابلِ قبول قرار دیتے ہیں۔ دکن کے مشہور صوفی گلبرگے کے حضرت خواجہ بندہ نواز گیسودرازؒ سے منسوب حسبِ ذیل اشعار ذاتِ واحدِ مطلق میں انضمام کے صوفیانہ نظریہ کی بھرپور ترجمانی کرتے ہیں:

پانی میں نمک ڈال لیاں دیکھنا اسے

جب گھل گیا نمک تو نمک بولنا کسے

دیا گھول خودی اپنے خدا ساتھ مصطفیٰؐ

جب گھل گئی خودی تو خدا بولنا کسے

ترکِ دنیا کے ذریعہ وصال، اور اپنی ذات کو ذاتِ مطلق میں ضم کرنے کے شعار کی روح یہی ہے۔ اقبال نے اس شعار کو قبول نہیں کیا۔ ان کا پیام تو یہ ہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

خودی کی شوخی و تندی میں کبر و ناز نہیں

جو ناز ہو بھی تو بے لذّتِ نیاز نہیں

اقبال کا مردِ مومن (صاحبِ ایمان) مردِ کامل (مکمل انسان) بلاشبہ مسلمانِ کامل ہے اور وہ اپنے مذہبی عقیدے پر سختی سے کاربند ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آدمی کو محنتِ شاقّہ اور تخلیقی

فہم و فراست، اس بلند مرتبہ پر پہنچاتی ہے۔ وہ اندھا مقلد اور لکیر کا فقیر نہیں ہوتا۔ اقبال نے ان تمام حشو و زوائد کو جو کسی نہ کسی طرح اسلامی تصورات و افکار میں داخل ہو گئے اور ان تمام برائیوں کو جو اسلامی اعمال میں بار پا گئے، یکسر مسترد کر دیا۔ اقبال کی فکر، اسلامی آئیڈیالوجی کے احاطہ میں سرگرم رہتی ہے۔ ان کا یہ تصوراتی انسان سخت محنت کرنے والا اور بے حد ایثار پسند ہے۔ وہ بہ یک وقت حکمران بھی ہے اور فقیر بھی، آقا بھی ہے اور غلام بھی۔ وہ دنیاوی آسائشیں حاصل بھی کرتا ہے ساتھ ہی انہیں بہت حقیر بھی سمجھتا ہے:

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

•

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

•

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

•

اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دل فریب، اس کی نگہ دل نواز

نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاک باز

•

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں

اقبال کا مردِ کامل بہ یک وقت ایک مردِ میدان بھی ہے اور امن کا نغمہ خواں بھی۔ پہاڑ سے نکلنے والی ایک دندناتی ندی بھی ہے اور باغیچے کی نرم خرام جھیل بھی۔ خوش گوار شبنم کا قطرہ بھی اور ایسا طوفان بھی جو سمندر کا دل ہلا دیتا ہے:

گزر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کا دل جس سے دہل جائے وہ طوفان

شیطان — انسان کو مکمل بنانے کا ایک ہتیار

اقبال اس قسم کے مکمل انسان کو عالمِ وجود میں لانے کے گُر سے واقف تھے ان کی رائے میں خدا ہر انسان کو مکمل انسان کی شکل میں جنم نہیں دیتا بلکہ خود انسان، کی اپنی جدّ و جہد اسے اس بلند درجے پر پہنچاتی ہے۔ انسانِ کامل کی تشکیل میں شیطان بھی ایک خاص رول ادا کرتا ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری میں شیطان کو ایک ناطق علامت کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ اقبال کا "ابلیس" ملٹن کی جنتِ گم گشتہ (پیراڈائز لاسٹ) کے شیطان سے بڑی مشابہت رکھتا ہے۔ وہ چلتا تھا تو دوزخ دہل جاتی تھی۔ اقبال اپنے ابلیس کو انسان کی تکمیل کے سلسلے میں ایک خاص رول تفویض کرتے ہیں۔ ابلیس جبرئیل سے پوچھتا ہے۔

گر کبھی خلوت میسّر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصّۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

شیطان کو یہ منصب سونپا گیا ہے کہ وہ ہر قسم کی تحریصات و ترغیبات کے ذریعے انسان کو غلط راہ پر لے جائے۔ آدمی سے کہا گیا ہے کہ وہ ان تحریصات و ترغیبات کو ٹھکرا کر اپنی تکمیل کی جدّ و جہد میں لگا رہے۔

اقبال کی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" اس اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہے

نظم کہ شیطان کی اپنے حواریوں سے مشاورت کے واسطے سے شاعر نے اپنے خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ مجلسِ شوریٰ کا صدر "شیطان" اپنے مشیروں سے دنیا کا حال چال پوچھتا ہے۔ اقبال کے اندازِ فکر کے تحت شیطان لازمی اور فطری طور پر مسلمان کو اپنا بدترین دشمن سمجھتا ہے کیوں کہ شیطان کو اپنی سازشوں کے ناکام ہو جانے کا خطرہ اسی سے لاحق ہے۔ شیطان اپنے خطاب کے ابتدائی حصے میں کہتا ہے۔ اس نے غیر مستطیع اور غریب افراد کو اپنی تقدیر پر شاکر بنا دیا ہے اور امیروں کو سرمایہ دارانہ جنون میں مبتلا کر دیا ہے۔ اس طرح ایسے حالات پیدا کر دیے جن کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا۔ پہلا مشیر شیطان کے اس نظم و نسق کی بے حد تعریف کرتا ہے۔ جس نے عوام کو پختہ کار غلام بنا دیا ہے اور جس میں غریبوں کے دل و دماغ امیدوں اور آرزوؤں کی نعمت سے محروم ہو گئے ہیں۔ کبھی کبھی تمنّا کا کوئی شعلہ بھڑکتا بھی ہے تو وہ جلد ہی بجھ جاتا ہے۔ ملّا اور صوفی مطلق العنان حکمرانوں کے اشارۂ ابرو پر ناچنے لگے ہیں اور اس کا مشرق کے عوام پر اثر پڑا ہے مسلمانوں کو مطیع اور فرماں بردار بنایا گیا ہے اور اس عہد میں جہاد کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ دوسرا مشیر جمہوریت کے لیے عوام کی تڑپ اور جدوجہد کی شکایت کرتے ہوئے اسے شیطانی نظام کے لیے خطرہ قرار دیتا ہے۔ لیکن اسے یہ کہہ کر لاجواب کر دیا جاتا ہے کہ جمہوریت محض ایک فریب ہے، ایک نقاب ہے۔ حقیقت میں جمہوریت کے نام سے بادشاہ اور مطلق العنان افراد ہی حکومت کرتے ہیں۔ مغربی طرزِ جمہوریت کو دیکھو اس کی ظاہری چمک دمک کے پیچھے سے چنگیزی ہی تو بولتا ہے۔ تیسرا مشیر اس یہودی (کارل مارکس) کا ذکر کرتا ہے جو پیغمبر تو نہیں لیکن جس کے بغل میں ایک کتاب (کیپٹل) موجود ہے۔ اس نے غریبوں اور پس ماندہ لوگوں کو ابھارا ہے اور سب سے زیادہ تشویش ناک بات تو یہ ہے کہ غلاموں نے اپنے آقاؤں کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیا ہے لیکن شیطان جواب میں کارل مارکس کے خطرے کو گھٹا کر پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اسے سب سے زیادہ پریشانی اور تشویش تو مسلمانوں سے لاحق ہے اسے حضرت محمدؐ کی تعلیمات سے بے بہرہ رہنے دو۔ وہ شاعری اور تصوّف کی بھول بھلیاں ہی میں گم رہے تو بہتر ہے۔ اسے خانقاہی نظام اور ترکِ دنیا کی باتوں میں الجھا رکھو۔ شیطانی نظام پر کوئی آنچ نہ آنے

پائے گی۔

اقبال نے اس نظم میں بے مثال شاعری کو اپنے زاویۂ نگاہ کے اظہار کا ذریعہ بنا دیا ہے۔ شیطان بدی کی ترجمانی کرتا ہے اور اس کی مشاورتی مجلس انسانیت اور اس کی جدّ و جہد کے خلاف سازشوں کے ایک خفیہ مرکز کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

محبّت اور عقل کا تصادم

اقبال کے شاعرانہ تخیلات میں محبّت کو ایک خاص مقام حاصل ہے اور اس کے مطلب و مفہوم کو کافی وسعت دی گئی ہے۔ محبت ہی زہد و ریاضت ہے۔ محبت ہی ایمان و ایقان ہے۔ محبت ہی شعور ہے، صبر ہے، بہادری ہے، فراست ہے۔ اقبال محبت کے ہتھیار ہی سے "تسخیرِ یزداں" کا کام لیتا ہے:

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

انھوں نے اپنی عظیم نظم "ذوق و شوق" میں اپنے نظریۂ محبت کی وضاحت کی ہے۔ اس نظم کا بڑا حصّہ فلسطین میں لکھا گیا۔ اپنی نظم مسجدِ قرطبہ میں بھی اس خیال کو پیش کیا ہے۔ محبت اور عقل کے تصادم اور دل و دماغ کے ٹکراؤ کو اس نظم میں بڑی خوب صورتی سے پیش کیا ہے۔ یہ نظم دراصل سائنس کی معقولیت پسندی اور مذہب کے عطا کردہ ایمان و ایقان کے مابین تصادم کی ترجمانی کرتی ہے۔ اقبال کو سائنس اور مذہب کے اس ٹکراؤ سے دوچار ہونا پڑا۔ کیا مذہب سائنس کی ترقی کی راہ میں حائل ہوتا ہے؟ اور اگر ایسا نہیں ہے تو کیا مذہب سائنس سے مغلوب ہو جاتا ہے اور اس کے آگے ہتھیار ڈال دیتا ہے؟ کیا ان دونوں میں مطابقت اور مفاہمت ہو سکتی ہے؟ اقبال اس مسئلہ پر اپنے تصورِ عمل کو پیشِ نظر رکھ کر غور کرتے ہیں۔ محبت کا مفہوم ہے بے لوث عمل اور معقولیت کا مطلب ہے استدلال اور نتائج کے بارے میں شبہ:

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

اس شعر میں حضرت ابراہیم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو عظیم مجسمہ ساز آذر کے لڑکے تھے۔ انہوں نے اپنے والد کے مذہب سے بغاوت کر کے تمام بت توڑ دیے۔ نمرود نے حضرت ابراہیم کو آگ میں کود پڑنے کا حکم دیا اور ابراہیم جنہوں نے اپنے آپ کو خدا کے لیے وقف کر دیا۔ اور جو اس محبت سے سرشار تھے، آگ میں کود پڑے اور لپکتے ہوئے شعلے ایک ہرے بھرے باغ میں تبدیل ہو گئے۔

اقبال اس جرأت اور جذبۂ بے اختیار کے پیشِ نظر محبت کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں لیکن وہ عقل سے یکسر بے تعلقی کے بھی قائل نہیں ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ عقل پر محبت کی جلا ہو اور محبت عقل کے امتزاج سے استحکام حاصل کرے۔ عقل کو انہوں نے محبت سے کم تر درجہ دیا ہے:

اچھا ہے دل کے پاس رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

اقبال محبت اور عقل میں تصادم کو پسند نہیں کرتے کیوں کہ یہ تصادم شبہ اور تامّل کی گنجائش پیدا کرتا ہے اور عمل کی راہ میں حائل ہوتا ہے وہ چاہتے ہیں کہ عقل محبت سے مطابقت پیدا کرے اور جذبۂ عمل کو فروغ دے۔

زیرکی از عقل گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

یہاں سائنس اور محبت کا ٹکراؤ واضح ہو جاتا ہے اور اقبال مذہب کی حد بندیوں میں رہتے ہوئے سائنس کو محبت کے تابع کر دیتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال سائنس سے اتنے ہی دور نہیں جتنے وہ مذہب سے قریب ہیں اور اقبال کی فکر کی کوتاہی کا راز یہیں آشکار ہوتا ہے۔

اقبال کا تضاد اور فکر کی حد

اس مضمون کی ابتدا میں کہا گیا تھا کہ ہمارے ملک میں اقبال کے عہد کے سماجی اور سیاسی افکار کا جائزہ برطانوی تسلّط سے نجات اور ہندستانی معاشرے کی تنظیم جدید کے مقصد کو ملحوظ رکھ کر لیا جانا چاہیے۔ ہم اسی حصّے کی طرف پلٹ جائیں اور اقبال کو اس کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کریں تو ان کے اندازِ فکر اور تعلیمات میں متعدّد تضادات اور کئی جھول نظر آتے ہیں۔

نشاۃِ ثانیہ کی ہر تحریک کا ایک لازمی جزو خواتین کی آزادی ہونا چاہیے لیکن اقبال نے اس مسئلے کے تعلق سے بڑا ہی قدامت پسندانہ رویّہ اختیار کیا۔

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون

خواتین کی آزادی کے بارے میں اقبال نے کہا ہے کہ وہ اس مسئلے پر غور نہیں کر سکے دراصل وہ اس سلسلے میں کوئی ایسی بات کہنا نہیں چاہتے تھے جو انہیں "فرزندانِ تمدّن" کے غیظ و غضب کا ہدف بنا دے۔ وہ خواتین ہی سے اس سوال کا جواب سُننا چاہتے ہیں:

کیا چیز ہے آرائش و زینت میں زیادہ
آزادیِ نسواں کہ زمرّد کا گلوبند؟

عورتوں کی آزادی پر اقبال کا یہ بڑا طنز ہے۔ وہ مرد کی برتری کو مانتے اور اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مرد ہی کو عورت کے تحفظ کا حق قدرت سے ودیعت کیا گیا ہے۔

نا پردہ نہ تعلیم نئی ہو کہ پرانی
نسوانیتِ زن کا نگہباں ہے فقط مرد

تعلیمِ نسواں کے مسئلے پر اقبال اپنے تحفظاتِ فرضی سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے۔

جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت

•

جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منّتِ غیر
مرد کی ذات سے ہے جوہرِ عورت کی نمود

یہ تصوّرِ عورت مرد سے اس کے روابط اور معاشرے میں اس کے رول کے بارے میں تمام عصری نظریات کی نفی کرتا ہے۔ اقبال کو اس سلسلے میں اپنی کم زوری کا اندازہ ہے۔ وہ ایک جگہ کہتے ہیں :

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

اقبال نے جو خواتین کے مصائب و آلام کا محض رسمی طور پر ذکر کیا ہے، اس معاملے میں وہ کسی تبدیلی کے خواہاں نظر نہیں آتے۔

اقبال نے اکتوبر انقلاب کے نتائج دیکھے اور محنت کش طبقات کی ریاست کے تشکیل پانے کی خبر بھی سنی۔ یورپ، عالم اسلام اور خود ہندستان میں سرمایہ داری کے پھیلائے ہوئے امراض افلاس و جہالت کے جن ہولناک نظاروں کا مشاہدہ کیا تھا اکتوبر انقلاب ان کا جواب تھا۔ خدا' لینن اور فرشتے کے مکالمے میں اقبال نے اکتوبر انقلاب ے تعلق سے اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ وہ لینن کی کامیابی کے بارے میں ہمدردانہ نقطۂ نظر کے حامل ہیں اور اس کے "خدا کے وجود سے انکار" کو بھی نظر انداز اور فراموش کر جاتے ہیں۔ لینن کو خدا کے حضور میں پیش کر کے وہ اس سے کہلواتے ہیں کہ کرۂ ارض پر جو ناانصافیاں ہو رہی ہیں ان کو دیکھتے ہوئے وہ باور نہیں کر سکتا تھا کہ خدا موجود ہے۔ اس نے سوال کیا "وہ آخر کس آدمی کا خدا ہے" خدا تو قہار و جبار ہے۔ پھر وہ دنیا میں سرمایہ داری کی تباہ کاریوں کو چپ چاپ کس طرح برداشت کر رہا ہے؟ محنت کشوں کی اتنی بڑی اکثریت بے بسی کی زندگی کیوں گزار رہی ہے؟ سرمایہ داری کا سفینہ

کب ڈوبنے والا ہے؟

فرشتہ اس مرحلے پر خدا کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ تیری تخلیق ابھی نامکمل ہے۔ امیر انصاف رساں بن بیٹھا ہے اور فقیر گھات میں ہے کہ کب موقعہ ملے اور کب وہ آدمی پر ٹوٹ پڑے۔ تب خدا فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ کرۂ ارض کے عوام کو بیدار کریں فرشتوں سے مخاطبت کے دوران کہتا ہے سلطانیٔ جمہور کا دور آ رہا ہے۔ ان تمام گندم کے کھیتوں کو نذرِ آتش کر دو جو کسان ہی کو روٹی فراہم نہیں کر سکتے۔ لوگوں میں ناانصافیوں سے لڑنے کا جذبہ اور حوصلہ پیدا کرو "گنجشکِ فرومایہ" کو اتنا دم خم عطا کرو کہ وہ "شاہین" سے ٹکرا سکے۔

اقبال کی فکر اس منزل سے آگے نہیں بڑھتی۔ وہ محنت کش طبقے کو جو ایک نئے تمدّن اور ایک نئی تہذیب کا معمار ہے ایک نئی طاقت کے روپ میں نہیں دیکھ پاتے۔ ان کی فکر و نظر کی یہ نارسائی دراصل مذہبی تصوّرات اور اندازِ فکر تک اپنے آپ کو محدود رکھنے کا نتیجہ ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب نے عالمی بھائی چارہ اور بڑے پیمانے پر رحم وغیرہ کی تلقین کی ہے۔ تمام مذاہب دولت کے ارتکاز اور ایک جگہ جمع ہو جانے کی مخالفت کرتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کوئی مذہب سرمایہ دارانہ استحصال اور سامراجی پھیلاؤ اور تباہ کن جنگوں کو روکنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس سے ہٹ کر وہ لوگ جو مذہبی افکار کے محافظ اور مذہبی رہنما کہلائے جاتے ہیں۔ ہمیشہ مذہبی تصوّرات کو ایسے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے رہے ہیں جو معاشرے پر حکمراں بادشاہوں، جاگیرداروں، مل مالکوں اور بنکوں کے اربابِ مجاز کے مفادات سے ہم آہنگ ہو۔

مذہب، سرمایہ داری کی لوٹ اور سامراج کی غلام سازی کی روک تھام میں بالکل ناکام رہا۔ مذہبی تصوّرات جو ایک دوسرے کے مخالف طبقات کے متحارب مفادات میں سمجھوتے اور مفاہمت کے اصول پر مبنی ہیں، سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے کے لیے سازگار ماحول پیدا نہیں کر سکتے۔ خود اقبال نے ایک جگہ "سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات" والی بات کہی ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال نے ایک نئی قوت اور طاقت کو ابھرتے دیکھا اور جیسا کہ مسٹر نہرو نے کہا "اپنی زندگی کے آخری دنوں میں اقبال

سوشلزم پر زیادہ توجہ دینے لگے تھے۔ سوویٹ یونین کی غیر معمولی ترقی ان کی دلچسپی کا سبب بن گئی اور ان کی شاعری میں ایک نیا موڑ آیا"۔[1]

ملک اور ملت

اقبال کی تحریروں سے واضح ہو جاتا ہے کہ ملک و ملت اور نیشنلزم اور اخوت اسلامی یا پان اسلامزم کے مابین تضاد کا بھی ان پر اثر پڑا۔ اقبال نے کسی زمانے میں کہا تھا:

اے ہمالہ اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں!
چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں

•

وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے تذکرے ہیں آسمانوں میں

•

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

وہی اقبال جنہوں نے "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" کا نعرہ بلند کیا تھا ایک منزل پر پہنچ کر کہنے لگتے ہیں "مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا" اقبال کی فکر یہاں علاقائی یا نیشنلزم اور اخوتِ اسلامی کے درمیان ٹکراؤ میں الجھ جاتی ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ پان اسلامزم کے اندھے مقلد یا علم بردار تھے۔ چنانچہ انہوں نے کمال اتاترک کی جمہوری بغاوت کے مقابلے میں مولانا محمد علی کی خلافت تحریک کی تائید مناسب نہ سمجھی لیکن یہ صحیح ہے کہ اقبال دنیا بھر کے مسلمانوں کے مفادات کو صرف ایک مذہب سے وابستہ ہونے

۱۔ اطلاقِ ہند ص ۳۰۵

کی بنا پر مشترکہ تصور کرتے تھے مغرب جس کا سر چشمہ وجدان تھا۔

بے محل نہ ہوگا اگر اس موقع پر ہماری مخالف سامراجی تحریک کے داخلی تضادات کا بھی غائر نظر سے جائزہ لیں۔ ہندو نشاۃِ ثانیہ کے قائدین بالخصوص مجاہد نیشنلسٹ لیڈر تلک نے تیاگ اور ترکِ دنیا کی وہ ساری بیڑیاں کاٹ دیں جو ہندو فلسفہ نے پہنا دی تھیں۔ انہوں نے بھگوت گیتا کے "کرم یوگ" کو ایک نیا مفہوم عطا کیا۔ "کرم یوگ" سے مراد کسی مفاد کے بغیر صلے اور ثمر سے بے نیاز رہ کر سرگرم عمل رہنا ہے۔ لیکن مفادات کا تصادم ہندو افکار کے دائرے میں بھی نظر آتا ہے۔ تلک نے اس تصادم سے ہندو پنڈت کو فائدہ اٹھانے کا موقعہ دیے بغیر عوام کو متحرک کرنے کے لیے ان سے فائدہ اٹھایا۔ ان کا نیشنلزم، متحارب نیشنلزم تھا۔ جسے نہرو نے "ہندو دایا ہوا زاویۂ نگاہ" قرار دیا ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قدامت پسند اور توہم پرست ہندو قومی تحریک سے باہر رہے۔

"ہندوائے ہوئے نقطۂ نظر" کی حامل اسی قومی تحریک نے سائنس اور مغرب کی معقولیت پسندی کے زیرِ اثر نہرو کے عصری اور سیکولر نیشنلزم کو جنم دیا جس پر سوشلسٹ چھاپ نمایاں تھی۔ اس دور کے بلند قامت مسلم قائدین مولانا آزاد اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری اسی سیکولر مکتبِ خیال سے وابستہ تھے۔ ڈاکٹر انصاری نیشنلزم کو بین الاقوامیت (انٹرنیشنلزم) تک پہنچنے کا ایک زینہ تصور کرتے تھے۔ انہوں نے سامراج کی جارحیت، ہوسِ زر، یورپ کی فیکٹریوں کے لیے خام مال کے وسائل پر اجارہ داری اور اپنے تیار کردہ مال کی نکاسی کے لیے منڈیوں کی دیوانہ وار تلاش کا مشاہدہ کیا تھا اور اس کا انجام جانتے تھے۔[1]

مولانا عبید اللہ سندھی اور اپنے دور کی قومی اور بین الاقوامی حقائق سے بہت قریب تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ سیاست کی بنیاد معاشی حقائق پر رکھی جائے۔ سیاسی جماعتیں

۱۔ منتخب تحریریں اور تقاریر ص ۶۸ بحوالہ معین شاکر، ڈاکٹر خلافت سے تقسیم ہند تک ص ۳۹

مذہب سے بالاتر رہیں۔ مولانا عبیداللہ سندھی گاندھی جی کی سیاست پر تنقید کرتے تھے کیوں کہ یہ نیم مذہبی نوعیت کی تھی۔ عدم تشدّد کو وہ نہیں مانتے تھے اور برطانوی تسلّط کے خلاف مسلّح جدوجہد کے لیے تیار تھے۔

پاکستان کے ایک رسالے "نقوش" نے اپنے مکاتیب نمبر (حصّہ اول ۱۹۶۸ء ص ص ۳۱ - ۳۱۳) میں مولانا کے حوالے سے تحریر کیا ہے کہ وہ کمیونسٹ انقلاب کے حامی نہیں تھے لیکن انہوں نے ایک ایسا پروگرام پیش کیا تھا جو کمیونسٹوں اور سوشلسٹوں کے لیے بھی قابلِ قبول تھا۔[۱] اس طرح واضح سوشلسٹ خط وخال والا سیکولر نیشنلزم ہماری مخالف سامراج تحریک میں اُبھر آیا۔ مغرب کے جمہوری افکار اور روس کے سوشلسٹ انقلاب کا بھی اس پر کافی اثر پڑا تھا۔ انھیں تصورات وخیالات کے برعکس ہمارے معاشرے میں توہم پرستی اور احیائے ماضی کو بھی پروان چڑھنے کا موقع ملا۔ اس سے ہندو اور مسلمان دونوں ہی کے ذہن متاثر تھے۔ برطانوی سامراج نے عمداً ان کو ہوا دی کیوں کہ یہ بات اس کے حق میں مفید تھی۔ احیائے ماضی کے حامی ہندوؤں اور تنگ نظر مسلمانوں میں اگرچہ بہت بڑی خلیج نظر آتی تھی لیکن عجیب بات یہ ہے کہ "احساسِ برتری" دونوں ہی کا نقطۂ اشتراک بن گیا۔ ایک کو عددی اکثریت پر ناز تھا تو دوسرے نے ماضی کی عظمت اور عالمی مسلم برادری کے تصوّر کو سرمایۂ افتخار بنا لیا۔ دونوں اگرچہ کہ مخالف اور متضاد مقاصد کی تکمیل کے لیے سرگرمِ عمل رہے لیکن قومی نجات کی جدوجہد میں رخنہ اندازی اور برطانوی حکمرانوں کی تائید کے سلسلے میں وہ ایک ہو جاتے تھے۔

آج بھی یہ دو رجحانات جن سنگھ اور آر ایس ایس کے فرقہ پرستوں اور جماعتِ اسلامی کے احیائے ماضی کے ان حامیوں کی شکل میں موجود ہیں جو مسلمانوں میں علاحدگی پسندی کے جذبے کو ہوا دیتے رہتے ہیں۔ بظاہر یہ ایک دوسرے کے متوازی نظر آتے ہیں لیکن دونوں علاحدہ علاحدہ منظم ہو کر سیکولر جمہوریت کی بنیادوں پر ایک ساتھ ضرب لگاتے

۱۔ خلافت سے تقسیم ہند تک ص ۵۵

مخالف سامراج طاقتوں کو کم زور کرتے اور ان عناصر کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں جو سماجی ترقی اور امن کی جد و جہد میں مصروف ہیں۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلّق ہے وہ سامراج کے خلاف اپنے عوام کو سیکولرزم کی بنیاد ہی پر متحد کر سکتا ہے۔ مذہب کو اجتماعی امور کے دائرے سے باہر رکھنا ہوگا۔ کسی ایک مذہب کو بالاتر اور دیگر مذاہب کو کم تر قرار دینے کا رجحان عوام میں ایک بڑی خلیج حائل کر دے گا۔

اقبال اور جمہوریت

جمہوریت کے تعلق سے اقبال کا تحفظِ ذہنی ان کی نظر میں غیر معمولی اہمیت کی پیداوار ہے۔ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال مغربی سامراج کے تحت بورژوا جمہوری اداروں کے زوال و انحطاط سے اتنے متاثر ہوئے کہ انہیں جمہوریت کے نام سے نفرت ہو گئی۔ اپنی مشہور نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں شیطان کا ایک مشیر پوچھتا ہے:

خیر ہے سلطانیِ جمہور کا غوغہ کہ شر

اور شیطان جواب دیتا ہے کہ جمہوریت جبر و استبداد کے چہرے پر پڑی ہوئی نقاب سے بڑھ کر کچھ نہیں:

ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام

چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

"فرد" پر ضرورت سے زیادہ زور اور "انسانِ کامل" کی تلاش و جستجو نے اقبال کے قلم سے یہ مصرع اگلوایا ہے:

کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

اقبال کے "انسان" اور عوام میں جو تاریخ ساز طاقت ہوتے ہیں اتنا بڑا ذہنی بُعد تھا۔ اس مسئلہ پر اقبال کا رویّہ فعال ہیرو اور بے حس و حرکت عوام" کی صدائے بازگشت سا لگتا ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ہندوستانی سماج میں ذات پات اور مذہب کے انسانی ذہن و فکر پر غلبے کو دیکھ کر ایک عام مسلمان کو یہ اندیشہ لاحق ہوتا تھا کہ اس ملک میں جمہوریت کا قیام مسلمانوں کو ایک دوامی سیاسی اقلیت میں تبدیل کر دے گا ●

ڈاکٹر سید وحید الدین

فکرِ اقبال کا ابہام

اقبال کی شاعرانہ عظمت اور فلسفیانہ ژرف نگاہی کا کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن شاعرانہ شعور کے اظہار اور فلسفیانہ فکر کے اظہار میں اکثر منفی تعلق پایا جاتا ہے یعنی اظہار بیان کے جو اسالیب شاعری کے معیار مستحسن اور جائز ہیں وہ فلسفیانہ فکر کے میزان پر نا واجب اور مشتبہ ہو جاتے ہیں اور شاعرانہ تشبیہات اور تمثیلات فکری غلط فہمیوں کے دانستہ اور نادانستہ طور پر ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اقبال نے اپنے افکار کو منظم فلسفیانہ مقالوں کے ذریعہ اور ساتھ ہی اپنی شاعری کے واسطے سے پیش کیا ہے۔ جہاں تک فلسفیانہ فکر کا تعلق ہے اقبال کے نظامِ فکر کا مربوط اظہار ان کے انگریزی تقاریر میں اور پھر کچھ منتشر مضامین میں ملتا ہے۔ ان کے بعض خطوط سے بھی ان کے افکار پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم زیادہ تر اقبال کی تقاریر ہی کو اپنے تبصرے کی اساس بنائیں گے اور ساتھ ہی ان کی شاعری سے بھی جہاں ضرورت ہو استفادہ کریں گے کیونکہ اقبال کی شاعری کی بھی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک فکری اور ایک جمالیاتی۔ جمالیاتی حیثیت سے ہم کو فی الوقت بحث نہیں ہے۔ کیونکہ جمالیاتی تجربہ من حیث تجربہ اثبات و انکار سے بالا ہوتا ہے اور اس تجربے کے موثر اظہار کی کامیابی اور ناکامی سے شاعری کی کامیابی یا ناکامی کا اندازہ ہوتا ہے لیکن جب شاعری کو فلسفیانہ فکر کے اظہار کا بھرپور شعور کے ساتھ ذریعہ بنایا جاتا ہے تو پھر اس کے فکری عناصر فلسفیانہ ردّ و قدح کی زد سے باہر نہیں ہو سکتے۔ شاعر کا فنی کمال اس کے فکر کی صحت

۱۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore 1944)

اور صواب کا باعث نہیں ہو سکتا۔ ابہام شاعری میں اپنا ایک مقام ضرور رکھتا ہے اور فلسفۂ وجودیت کے حامیوں کے ساتھ ہم اس کا بھی انکار نہیں کر سکتے کہ زندگی خود ایک بنیادی ابہام کی حامل ہے۔ اور اس لیے آرٹ کا ابہام زندگی کے ابہام کی ترجمانی کرنے کا بجا طور پر دعویٰ کر سکتا ہے لیکن یہ ابہام جب فلسفیانہ فکر پر غلبہ پاتا ہے تو بہت سے ناپسندیدہ نتائج اس سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ فلسفیانہ فکر کا ایک مقام سے دوسرے مقام تک مسلسل انتقال نظر آتا ہے۔ جو اگر ایک طرف حیات کی وجودیاتی عدم قطعیت پر دلالت کرتا ہے تو دوسری طرف نفسیاتی تذبذب کی پردہ داری کرتا ہے۔

یہاں ہم اقبال کے بعض بنیادی تصورات کی روشنی میں مختصر طور پر یہ بتلانے کی کوشش کریں گے کہ اس ابہام سے جس کی بنیاد وجودیاتی بھی ہے۔ اور نفسیاتی بھی کس حد تک اقبال کا فلسفہ متاثر ہوتا ہے۔ اقبال کا ہر طالب علم اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ اقبال ایک پیغام کے علم بردار ہیں۔ وہ اپنی شاعری کا مقصود بالذات تصور نہیں کرتے بلکہ وہ شاعری کے واسطے ایک پیام کا نشر چاہتے ہیں۔ ان کا پیام عمل ہے۔ یہ عمل کیا ہے اس کی وضاحت کچھ ان کے فلسفیانہ افکار سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ اقبال کی شاعری اور فلسفیانہ افکار کے مطالعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شاعری کے توسط سے جو افکار اپنا اظہار پاتے ہیں وہ ان کے فلسفیانہ افکار سے ہر وقت ہم آہنگ ہوتے نظر نہیں آتے گو ان کی شاعری کے فکری عناصر اور ان کے فلسفیانہ افکار میں کسی قسم کا مثبت تعلق ضرور پایا جاتا ہے۔

ایک سوال جو اقبال کے فلسفے کی اساس ہے وہ مسئلہ خودی ہے اقبال کے فلسفیانہ فکر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خودی ان کے نزدیک انا کے تصور سے بالکل وابستہ ہے۔ میرا اپنا شعور کہ 'میں' ہوں خودی پر دلالت کرتا ہے اور اس خودی کے مختلف مراتب ہیں۔ اس کا مکمل اظہار خدا کی خودی میں ملتا ہے۔ فلسفۂ مغرب

میں خودی کا سب سے بڑا علم بردار جرمنی کا مشہور فلسفی اور ریاضی داں لائبنیز رہا ہے اس کی مابعد الطبیعات اصل میں ریاضی کی کلیت کو مابعد الطبیعاتی انفرادیت کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش ہے۔ اقبال خود اپنی تقاریر میں کہیں اقرار کرتے نظر نہیں آتے کہ ان کے فلسفے کی تشکیل میں لائبنیز کا کتنا اثر رہا ہے۔ دوسرا بڑا فلسفی جس کے فلسفہ کی بنیاد خودی کے تصور پر ہے۔ وہ فشٹے ہے۔ لیکن فشٹے کا فلسفہ ہموار نہیں ہے۔ اوراس کے فکر کے مختلف ادوار رہے ہیں۔ لیکن اس کے جن افکار سے ایک خاص قسم کی تصوریت کی بنا پڑی وہ انا وغیر انا کا امتیاز ہے۔ انا کے ہی اثبات سے غیر انا پیدا ہوتا ہے۔ انا نے اپنی خودی کی نفی کر کے غیر انا کا اثبات کیا ہے۔ لیکن اس اثبات سے غیریت عالم انا سے آزاد نہیں ہوتی بلکہ اس پر اس کا انحصار مستقل اور مطلق ہے اور یہ مقصدی ہے۔ شعور اخلاقی عمل کے لیے ایک عالم کا طالب ہے۔ بلاشبہ یہ انا مقید نہیں بلکہ مطلق ہے۔ کانٹ نے عقل عملی کو عقل نظری پر جو تقدم دیا تھا اسے فشٹے نے بہت دور رس مابعد الطبیعیاتی نتائج اخذ کیے اور انتقادی حدود سے بہت تجاوز کر گیا۔ مگر جب اقبال خودی کا لازمی ظہور و تحقق عمل میں دیکھتے ہیں تو ان کے پیش نظر اخلاقی عمل نہیں بلکہ انقلابی عمل ہے اور اخلاق کے محدود معنی سے یہ غیر متعلق ہے اور جب وہ اس "عملیت" کا تاریخ میں موثر اظہار پاتے ہیں تو وہ اپنی پسندیدگی کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتے اور نادر شاہ اور مسولینی کی شخصیتیں بھی ان کے لیے جاذب نظر بن جاتی ہیں۔ بہر حال اقبال کے فکری رشتوں کو جاننے کے لیے فشٹے زیادہ لائبنیز سے رجوع کرنا ہوگا

لائبنیز کا فلسفہ ایسا نظام ہے جس کا محور انا ہے کائنات لائبنیز کے نزدیک لامتناہی روحانی وحدتوں پر مشتمل ہے اس فلسفی نے امتداد کے تصور کی نفی کر کے اور مادے کو قوت میں تحلیل کر کے موجودہ طبیعاتی نظریات کی پیش بینی کی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ لائبنیز کے فکر میں مابعد الطبیعاتی جرات بہت زیادہ ہے اور اس کے مقابل موجودہ طبیعاتی نظریات زیادہ محتاط نظر آتے ہیں۔ اور کائنات کو شعوری وحدتوں میں تحلیل کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ لائبنیز کے نظریہ پر اقبال نے بھی یہ عام اعتراض کیا ہے کہ اس کے مطابق ان شعوری

وحدتوں میں کسی قسم کا تعاون نہیں پایا جاتا یا بقول لائبنیز ان کے دریچے نہیں ہوتے لیکن اس نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے لائبنیز کے مابعد الطبیعاتی نظام کو سمجھنا ضروری ہے جس کی بنا پر ہر شعوری وحدت بالکل خود مکتفی ہے۔ اور جس کی اساس پر وہ تعامل کی محتاج نہیں ہے۔ گو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کا عمل کسی تعامل کا نتیجہ ہے ہر وحدت اپنے نقطۂ نظر سے ایک عالم اصغر ہے جو سارے عالم یعنی اکبر کی عکاسی کرتی ہے تحت انسانی (Sub-human) وحدتیں خود شعوری کی علم بردار تو نہیں ہوتیں لیکن کسی نہ کسی درجے میں شعوری مرکز ضرور ہیں اقبال نے غیر انسانی وحدتوں پر کچھ روشنی نہیں ڈالی ہے۔ صرف انسانی خودی یعنی میری اپنی انائیت اقبال کی شاعرانہ اور فلسفیانہ کاوشوں کا اصل موضوع ہے۔ اقبال کے نزدیک اس خودی کی دو جہتیں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ ایک انسانی جہت اور دوسری یزدانی جہت۔ گو کہ ان کی شاعری میں ایک تیسری جہت بھی ہے جو ابلیس کی شکل میں نظر آتی ہے لیکن اس کی گونج ان کے فلسفیانہ افکار میں سنائی نہیں دیتی۔ خودی کا جارحانہ اثبات ان کی شاعری میں بہت زیادہ ہے اور شاید اس تصور کی شاعرانہ دل کشی کے باعث وہ احتیاط جو فلسفیانہ فکر کا مطالبہ اور جو مذہبی حدود کا تقاضا ہے۔ ملحوظ نہیں رکھ سکتے۔ یہ خودی کیا ہے؟ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ایک ایسا آئیڈیل یا مطالبہ ہے جو ایک محدود انسان میں پوری طور پر پورا نہیں ہوتا۔ ہر آدمی اس تقاضے کا صرف کم و بیش تحقق کرتا نظر آتا ہے اور اگر ہم خود کو مذہبی وحدانیت کے پس منظر میں رکھیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مطالبہ صرف خدا ہی میں پورا ہوتا ہے۔ اور ہر ایک محدود وجود کم و بیش اس کا حامل ہے۔

فکرِ اقبال میں ابہام کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مغربی اصطلاحات اور اسلامی اصطلاحات سے جو تاریخی اور نفسیاتی تلازمات وابستہ ہیں وہ بالکل مختلف ہیں مثلاً مغربی ہمہ خدا (Pan-theism) کا تصور اور مشرقی وحدت الوجود یا ہمہ اوست کا تصور اپنے بالکل جدا مضمرات رکھتے ہیں ایک دوسری اس سے بھی زیادہ واضح مثال نبوت اور ولایت کا تصور ہے اسلامی ولی کا تصور اور مغرب میں صوفی (Mystic) کا تصور مختلف عوالم فکر کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ یا ہمہ خدا (Pan-theism) کا تصور

تو یہ بھی تاریخ فلسفہ اور مذہب میں یہ بڑا ہمہ جہتی مظہر رہا ہے اور اسلام میں مختلف اور متضاد مظاہر اس میں شامل ہو گئے ہیں صوفیا نہ وحدت الوجود جیسا کہ اس کو اس کے حامیوں نے پیش کیا ہے اسپینوزا (Spinoza) کے ہمہ خدا کے تصوّر سے جس کی بنیاد اقلیدسی فکر پر ہے کچھ میل نہیں کھاتا۔ تاریخی اعتبار سے قرونِ وسطیٰ میں ہمہ خدا کے تصوّر کا عیسائی مفکرین نے ابن رشد پر الزام عاید کیا تھا۔ یہاں نہ اس نظریہ کے خطا و صواب سے بحث ہے نہ اس الزام کی صحت سے صرف ایک تاریخی واقعہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ عام فہم میں اس نظریے کو کہ خدا کائنات میں سرایت کیے ہوئے ہے اور کائنات سے ماورا نہیں خدا کی ماورائیت کے تصور کے مقابل پیش کیا گیا ہے۔ بعض وقت خدا کے کائنات میں سرایت کئے ہوئے اور ساتھ ہی اس سے ماورا ہونے کا بھی اظہار کیا گیا ہے جیسا کہ صوفیا میں ہماوست کے حامیوں کا خیال ہے۔ لیکن اقبال کے پیشِ نظر بحیثیت ناقد کے ہمہ خدا کا تصوّر ہے اور جب وہ وحدت الوجود پر اعتراض کرتے ہیں تو ان کے پیشِ نظر یہی تصور رہتا ہے۔ لیکن اقبال کا مقامِ فکر مابعد الطبیعاتی اعتبار سے بہت غیر متعین نظر آتا ہے ایک طرف تو وہ روحانی کثرتیت کے قائل ہیں بلکہ وہ لائبنیز سے بھی بہت آگے نکل گئے ہیں۔ جرمن فلسفی تو ادراکِ خفی اور ادراکِ ذات (Percep-tion and apperception) میں امتیاز کرتا ہے۔ انسان کے نیچے کی مخلوق کو ادراکِ خفی سے متصف اور ادراکِ ذات سے محروم قرار دیتا ہے۔ اس کے مقابل اقبال تو یہاں تک کہتے ہیں کہ کوئی شے اس حد تک حقیقی ہے جس حد تک وہ 'میں' ہوں کہنے کے قابل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی شے کے حقیقی ہونے کا دار و مدار اس پر ہوا کہ وہ نہ صرف شعور رکھتی ہو بلکہ اپنے شعور کا شعور بھی یعنی خود آگہی بھی رکھتی ہو۔ اگر ایسا ہے۔ تو عالم جو ذیلی اناؤں (Sub-egos) پر مشتمل ہے ضمنی حیثیت رکھے گا کیوں کہ انسان کو اس کی تجربی دنیا میں اس کے سوا کچھ ایسا وجود نہیں ملتا جو 'میں' کہہ سکے لیکن خود انسان پوری طور پر اپنی انائیت کا تحقّق نہیں کرنے پاتا اسی 'انا' کے شعور سے

انفرادیت بھی بنتی ہے اور یہ انفرادیت بھی انسان میں اپنی تکمیل نہیں پاتی انسانی شعوری وحدت منتشر ہو سکتی ہے جیسا کہ افتراق شخصیت کے نفسیاتی واقعات سے معلوم ہوتا ہے۔ گو کہ یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ افتراق کہاں تک حقیقی ہے اور کیا کسی حقیقی افتراق کو مانے بغیر شخصیت کے ظاہری انتشار کی توضیح ہو سکتی ہے۔

بہر صورت ایک محدود ہستی کی انفرادیت محدود ہی ہوگی۔ اقبال کے نزدیک خدا صرف فردِ کامل ہے اور جتنی زیادہ آدمی کو خدا سے قربت ہوا تنی ہی زیادہ وہ کمالِ انفرادیت کے قریب پہنچے گا۔ اگر اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود انسان میں انانیت کا تحقق نہیں ملتا یہ تو صرف خدا میں ممکن ہے۔ جب کسی شئے کی حقیقت کا انحصار اس کی اسی ماہیت پر ہے اور جب خدا ہی اصل معنی میں "میں" کہہ سکتا ہے تو پھر یہ اس صوفیانہ مقام سے جس کے مطابق لاموجود الا اللہ کس طرح ممتاز ہو سکتا ہے آدمی تو ادھورا ہے اس کا ہونا مکمل نہیں بلکہ ضمنی اور ذیلی ہے اور جب آدمی کا یہ مقام ہے تو اس کے ساتھ آدمی کے نیچے ذیلی اناؤں کا کیا مقام ہوگا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال جو خدا کو انائے مطلق اور شعورِ کامل کا حامی سمجھتے ہیں وہ خود خدا کی ماورائیت کے اس طرح قائل نظر نہیں آتے جس طرح کہ وحدت الوجودی صوفیانہ نظریہ کی تنقید کی روشنی میں باور کیا جا سکتا ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ انائے حقیقی جس سے موجودات کا بروز (Emergence) ہوتا ہے۔ وہ نیچر میں جاری و ساری ہے اور جیسا کہ قرآن نے خدا کو اوّل و آخر ظاہر و باطن سے تعبیر کیا ہے اور یہی وہ آیت ہے جو وحدت الوجودی رجحان کی تعبیر میں پیش کی جاتی ہے۔

اقبال کے طالب علم اس سے تو بہ خوبی واقف ہیں کہ اس قسم کا وحدت الوجودی رجحان ان کی ابتدائی شاعری میں بہت لطیف انداز میں ظاہر ہوا 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،

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ رجحان ان کے فکر کی آخری منزل میں بالکل ناپید ہو گیا ہے۔ اس طرح ایک دل چسپ بات یہ ہے کہ یہاں اقبال کے خیالات مجدّد الف ثانی کے افکار سے ہم آہنگ نظر نہیں آتے مجدّد کی فکر میں خدا کی مکمل ماورائیت پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ مجدّدِ الف ثانی ماورائیتِ مطلق کے قائل ہیں اور اقبال کے نزدیک خدا کائنات میں ہی جاری وساری (Imananent) ہے اور باطن ہی سے کائنات کو متحرک رکھتا ہے۔ انسانی خودی یا ذات کا تصوّر جو اقبال نے فلسفیانہ افکار کے متن میں پیش کیا ہے اس میں وہ خطیبانہ جارحیت نہیں پائی جاتی جس سے ان کی شاعری کے دلدادہ واقف ہیں وہ تو اس قسم کے اشعار پر سر دھنتے ہیں۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

لیکن اقبال کا فلسفیانہ فکر بہت محتاط ہے اس کا اظہار ان کے شخصی بقائے روح سے متعلق خیالات سے ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک شخصی بقا کوئی حق نہیں ہے جو ہر انسان کو خود حاصل ہو بلکہ اس کا حصول انفرادی جدّوجہد سے ہی ممکن ہے کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ شخصی بقا انتخابی ہے کیا وہ افراد جو اس جدّوجہد کے اہل نہیں ہیں فنا ہو جائیں گے اگر ایسا ہے تو اس کے کیا معنی ہیں۔ کہ "آدمی کی ماضی کی تاریخ کے پیش نظر یہ بہت غیر اغلب ہے کہ آدمی کی افتادِ زیست اس کے جسم کی تحلیل کے ساتھ ختم ہو جائے"۔ بہر صورت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے مطابق آزادانا نئی صورتِ حال کی تعمیر کر سکتے ہیں اور ہر سطح پر اپنی تخلیقی صلاحیتوں کے مطابق ایک نئے ماحول کے تعمیر کے اہل ہیں۔ یہی لوگ ہیں جن کو اقبال نے مردِ مومن کا نام دیا ہے بجا طور پر اقبال نے اپنے اس تصوّر کے نیتشے (Nietzsche) کے خیالات سے ماخوذ نہ ہونے کا دعوےٰ کیا ہے۔ لیکن اس کی جو تاویل جو انھوں نے اپنے ایک خط بنام نکلسن (Nicholson) میں کی ہے۔

بڑی حیرت میں ڈالنے والی ہے انہوں نے نکلسن کو یاد دلایا ہے کہ انسانِ کامل کے صوفی تصوّر پر ان کی خامہ فرسائی اس وقت ہوئی جب وہ نیتشے کے خیال میں نامانوس تھے گو یہاں یہ بتلانا بھی ضروری ہے کہ صوفیانہ انسانِ کامل کا تصور بالکل ایک دوسرے عالم سے تعلق رکھتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ان کے تصوّر کو سمجھنے کے لیے الگزینڈر کے عالمِ فکر سے مدد لینی ہوگی۔ وہ ارتقائے بروزی (Emergent Evolution)[1] کو زمان و مکاں کی تسلسلی وحدت (Space-time Continuum) سے شروع کرتا ہے اور اس کی منتہا الوہیت (Deity) کے ظہور یا بروز میں دیکھتا ہے۔ یعنی یہ صفت اس کے نزدیک مستقبل کی امید ہے۔ حال یا ماضی کی حقیقت نہیں جہاں تک خدا کا تعلق ہے اقبال خدا کو نازائیدہ حقیقت کی شکل میں نہیں دیکھتے لیکن مردِ کامل کے تصوّر کو سمجھنے میں الگزنڈر کے خیالات کو معاون قرار دیتے ہیں تو اس کا کیا مطلب ہوا مردِ کامل کا تصوّر کیا ابھی شرمندۂ وجود نہیں ہے کیا وہ ارتقائی آخری منزل کو ظاہر کرتا ہے۔ یہاں خود نظریۂ ارتقا کے حدود معلوم ہوتے ہیں جس کے مطابق متاخرین کو متقدمین پر فوقیت حاصل ہے اور تاریخ میں تنزل کا کوئی مقام نہیں اس سلسلۂ خیال کے مطابق مردِ مومن یا مردِ کامل کے تحقق کے لیے ہم کو مستقبل کی طرف رجوع کرنا ہوگا جیسا کہ بعض مذہبی تحریکوں میں اس کی جھلک نظر آتی ہے اور جو اقبال کے فکر کے عام رجحان سے کس طرح مطابقت نہیں رکھتی۔

اقبال کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اقبال کو مسئلہ زماں سے کتنی دلچسپی رہی ہے خودی کا تصوّر بھی ان کے زماں سے متعلق تصوّرات سے بہت وابستہ رہا ہے اور ان کی شاعری بھی ان کے اس فلسفیانہ شغف کی اکثر ترجمانی کرتی نظر آتی ہے۔ زماں کا مسئلہ خود اتنا پیچیدہ ہے کہ اقبال نے بجا طور پر سینٹ اگسٹین (St. Augustine)

۱- S. Alexander, *Space, Time and Deity* (Gifford lectures)

کے اس مشہور مقولے کو یاد دلانا ضروری سمجھا ہے کہ جب تک تم یہ نہ پوچھو کہ زماں کیا ہے تو میں یہ جانتا ہوں کہ وہ کیا ہے اور جب پوچھو تو میں نہیں بتلا سکتا اس لیے یہاں کسی ابہام کا پایا جانا کوئی انوکھی بات نہیں۔ اقبال برگساں (Bergson) سے بہت متاثر ہیں لیکن اس کے اندھے مقلد نہیں برگساں نے بجا طور پر تسلسلی زماں (Serial Time) اور بقا (Duration) میں بنیادی امتیاز کیا ہے لیکن معلوم نہیں کیوں اقبال نے بقا در زماں (Duration in Time) کا برگساں کے سلسلے میں ذکر کیا ہے برگساں حقیقت میں زماں کو بحیثیت بقا کے اصلِ زماں اور اصلِ حقیقت سمجھتا ہے تسلسلی زماں زندگی کی رواں دواں حقیقت کو عملی مقاصد کی خاطر مکان میں تحویل کرنے کے فکری عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بقا کیا ہے وہ شعوری تجربہ کے باطنی مطالعہ سے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اقبال بالکل بجا طور پر وجدان اور فکر کے اس طرح کے تضاد کو نہیں مانتے جس کی بنا پر وہ ایک دوسرے کو خارج کرتے ہوں شعوری تجربہ میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں سرایت کرتے ہیں ساتھ ہی وہ زندگی کی حرکت کو برگساں کی طرح غیر مقصدی بھی نہیں مانتے گو وہ یہ بھی نہیں مانتے کہ کائنات کی حرکت کے پیچھے کوئی خاص منصوبہ کارفرما ہے۔

بہر صورت زماں اقبال کے نزدیک آفاقی اعتبار سے موثر حقیقت ہے لیکن یہاں برگساں کے تصورِ بقا سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اب زماں کا وہ موثر اور آفاقی تصور پیدا ہوتا ہے جو اسلامی فکر میں دہر کے نام سے مشہور ہے پہلے تو اقبال بقا کو شخصی ذات کے تابع کرتے ہیں اور اس کو برگساں کی غلطی بتلاتے ہیں کہ اس کے نزدیک بقا ذات پر مقدم ہے۔ یہی نہیں نیچر کو حیات خداوندی کا ایک گزرتا ہوا لمحہ قرار دیتے ہیں اگر ایسا ہے تو پھر اقبال نیچر کی غیر حقیقت کے تصور سے بہت خطرناک حد تک قریب آجاتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ نیچر کا تعلق ذاتِ خدا سے اس طرح قریبی سمجھتے ہیں جس طرح انسانی ذات کا اس کی سیرت سے۔ اب نیچر ان کے نزدیک ایک ایسا زندہ اور بڑھتا ہوا عضویہ ہے جس کے کوئی خارجی حدود

نہیں ہوتے اس کی حد صرف داخلی ہے اور یہ حدود داخلی (Immanent) ذات ہے جو اس کو تھامے ہوئے ہے اور اس کو زندہ رکھتی ہے۔ آخر چل کر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شخصی طور پر وہ زماں کو حقیقت کا بنیادی جزو قرار دیتے ہیں لیکن یہ زماں بقا ہے۔ جو حال ماضی اور مستقبل کے امتیازات سے ماورا ہے۔ اگر انائے مطلق ہی کل حقیقت ہے اور اگر زماں اس حقیقت کا جزو ہے تو پھر کیا خدا بھی تغیّر کی صفت سے متصّف ہو گا لیکن جس تغیر سے خدا متصف قرار دیا جا سکتا ہے وہ تغیّر بلا تقدّم وہ تاخّر ہے اور وہ تخلیق دائم کا نام ہے یہاں ہم کو تصوّرِ خدا سے بحث نہیں بلکہ صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ کس طرح افکارِ اقبال میں مختلف رجحانات بغیر کسی بامعنی مصالحت کے جمع ہو گئے ہیں ایک طرف تو وہ نظریۂ اضافیت سے پیدا شدہ انقلابی تصوّرات سے متاثر ہیں پھر وہ برگساں کے ساتھ ساتھ زماں کو مکاں کا چوتھا بُعد نہیں سمجھتے کیوں کہ ان کے فکر کی اساس ریاضیاتی نہیں ہے بلکہ نفسیاتی اور حیاتیاتی ہے۔ زماں کی حقیقت ان پر شعوری تجربہ کے ہی ذریعہ منکشف ہوتی ہے۔ اور یہ پتہ چلتا ہے کہ زماں اصل میں بقا ہے یہاں وہ برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ ان کے افکار انا اور اس کے مختلف مدارج پر مرتکز ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ وہ زماں کو انا پر مقدّم نہیں مان سکتے اب زماں غیر موثر نہیں بلکہ انقلابی طور پر موثر بن جاتا ہے۔ زماں کا یہ تصوّر کہ وہ انقلابی طور پر موثر ہے قدیم ایرانی تصوّرات سے بہت میل کھاتا ہے۔ اس کے مطابق زروان روحِ زماں بھی ہے اور مقدّر بھی اور اس کی جھلک جاوید نامہ میں صاف دکھائی دیتی ہے۔

ان کی شاعری اور ان کے فلسفیانہ افکار پر یکساں نظر رکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے برگسانی تصوّر کو زروانی جہت دے دی ہے اور پھر اس کو اسلامی فکر سے وابستہ کر دیا ہے وہ رسول اللہ سے منسوب یہ حدیث لا تسبّوا الدّھر فانّ اللہ ھو الدّھر بڑے جوش کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ اگر یہ حدیث اپنی صحت بھی رکھتی ہو تو اس سے خدا اور دہر کا اتحاد کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ یہ ایک اخلاقی حکم ہے

نہ کہ مابعد الطبیعاتی دعوٰے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ دہر جیسا کہ جاہلیت میں لوگوں نے سمجھ رکھا تھا خدا سے الگ کوئی موثر حقیقت نہیں ہے بلکہ دہر سے منسوبہ انقلابات خدا ہی کے پیدا کردہ ہیں اور ان انقلابات کو برا کہنا خدا پر تہمت لگانا ہے۔[1] اس پر بھی عجیب بات ہے کہ وہ ابن عربی جن کے خیالات کو وہ الحاد اور اسلامی تعلیم کے منافی قرار دینے پر بہت شدت کے ساتھ مصر رہتے ہیں اپنی سند میں پیش کرتے ہیں کیوں کہ دہر بھی ابن عربی کے نزدیک خدا کا نام ہے لیکن یہاں بھی صوفیانہ مسلک کی ترجمانی نہیں ہو سکی ہے کیونکہ دہر بہ حیثیت خدا کے نام کے زماں نہیں ہے جس کا شعوری تجربہ ہوتا ہو۔ بلکہ یوں کہو کہ وہ زماں بذات خود ہے جس کے صرف آثار کا تجربہ ہوتا ہے اور جو اپنی اصل میں تجربہ سے ماوراء ہے۔

صوفیت[1] کے مقابل فکرِ اقبال کا ابہام آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ صوفیت کے مقابل یہ ابہام غیر صوفی مفکرین میں عام طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ نفسیاتی اور کچھ تاریخی ہے۔ یہ بھی صوفیت خود یکسانیت کا حامل مظہر نہیں اور اس کے بھی بہت سے منازل اور نفسیات ہیں۔ اقبال نے اپنی تقاریر میں اپنے خیالات کی بہت دلچسپ وضاحت کی ہے اس کا اندازہ کہ وہ ہر قسم کی صوفیت کو رد نہیں کرتے اس سے ہوتا ہے کہ وہ حافظ کے شعورِ عالم کے سخت نکتہ چیں ہیں اور ساتھ ہی مولانا روم کو اپنا سالار مانتے ہیں یہاں بھی وہ اس سے واقف نہیں ہیں کہ جس رومی کا ان کی شاعری میں چرچا ہے وہ مکمل رومی نہیں ہے کیوں کہ رومی کی ماورائی جہت ان کے افکار و شاعری میں کم موثر ہے۔ چنانچہ وہ صاف اقرار کرتے ہیں۔

ہم خوگرِ محسوس ہیں ساحل کے خریدار
ایک بحرِ پُر آشوب و پُر اسرار ہے رومی

جہاں مولانا ایک سچے صوفی کی طرح زیرکی کو صوفی کے راستے میں حائل سمجھتے ہیں

---

[1] صوفیت کا لفظ ہم نے صوفیانہ تجربہ کے عام اظہار کے لیے اور تصوّف کو اس کے مخصوص اسلامی تعین کے لیے استعمال کیا ہے۔

زیرکی بفروش و حیرانی بخر
زیرکی ظنیت و حیرانی نظر

وہاں اقبال کی نظر میں زیرکی سے عشق کی بنیاد محکم ہوتی ہے اور دونوں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

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

یہاں اقبال کے عالمِ آگہی پر تنقید مقصود نہیں ہے بلکہ یہ بتلانا ہے کہ اقبال کی روئیت کے کیا حدود ہیں۔ اقبال رومی کے ساتھ اپنے عوالم خیال میں پرواز کر سکتے ہیں لیکن ان کے ساتھ ان کی اپنی دنیا میں رقص نہیں کر سکتے۔ دوسرے الفاظ میں اقبال اور رومی کے عوالم ایک دوسرے سے متعلق ہونے کے باوجود ہر سطح پر متحد نہیں۔ حافظ کے مقابل اقبال کا فکری رویّہ بھی کچھ کم حیران کن نہیں، حافظ کی ایک سے زیادہ جہتیں ہیں اس کی صوفیانہ اور ماورائی جہت یقیناً اہم ہے لیکن صرف یہی ایک جہت نہیں وہ حسن کا ہے۔ اور وہ مائل بہ گناہ انسانیت کا عذر خواہ ہے وہ حیات گریز نہیں۔ وہ سدا بہار شباب اور انسان کی دائمی اُمنگ کا ترجمان ہے۔ وہ ڈوبتی ہوئی امیدوں کا سہارا بن کر سامنے آتا ہے:

ہاں مشو نومید چوں واقف نئی ز سرِ غیب
باشد اندر پردہ بازی ہائے پنہاں غم مخور

وہ خوب جانتا ہے کہ انسان کی عافیت کیا ہے اور کون اس کا انکار کر سکتا ہے۔ موت کے شعور اور دنیا کی کم مایگی کے احساس کے بغیر مذہب کہاں بن سکتا ہے۔ اور قرآنِ حکیم بھی تو دنیا کو متاع الغرور کہتا ہے۔ لیکن جو مردِ خدا قرآن کے درد اور دعا کو اپنی زندگی کا سہارا بناتا ہے اس کی تعلیم کو عالم گریز و ملّت اسلامی کے لیے ناساز گار کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ گوئٹے جس کے اقبال اس قدر معترف ہیں اس کی آخری عمر کے شاعرانہ کمالات کا سرچشمہ حافظ ہی کا فیض ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حافظ

کی کوئی تعلیم نہیں بلکہ حیات کے مختلف مظاہر و لمحات کا حسن کارانہ اظہار ہے وہ اپنے تجربات و واردات کا بغیر کسی مقصد کے تابع کیے اور بغیر کسی احتساب کے اظہار کرتا ہے۔[۱]

آخر میں دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کا تصوّرِ صوفیت کیا ہے اور صوفیت کے کس تعیّن کو وہ قبول کرتے ہیں اور اس کی کس شکل کو مذموم قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک صوفیانہ تجربہ ایک راست تاثّراتی تجربہ ہے اور یہ تاثّر استدلالی عقل (Discursive intellect) کے عمل سے آزاد تشکیل پاتا ہے۔ گو ہر تاثر کی طرح صوفیانہ تاثر کی ایک ورقوفی جہت ہوتی ہے بہت زیادہ دلچسپی اقبال کو نبی کے شعور اور صوفی کے شعور کے امتیاز کو متعین کرنے میں ہے پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ نبی میں بھی صوفیانہ شعور کی کسی قسم کا اظہار ہوتا ہے لیکن وہ تجربہ وحدت کے انفرادی حدود کو عبور کر کے سماجی زندگی کی تشکیل کرنے اور اس کے رخ کو بدلنے کی طرف رجوع ہوتا ہے نبی اور صوفی کے اس امتیاز کو ان کے نزدیک عبدالقدوس گنگوہی کے اس بیان سے تصدیق ملتی ہے کہ اگر ان کو معراج نصیب ہوتا تو وہ دنیا کی طرف مراجعت کبھی پسند نہیں کرتے گو بہت ممکن ہے کہ ہم میں سے بہت سے لوگ صوفی نہ ہونے کے باوجود اس قسم کا رجحان رکھتے پائے جاتے ہیں۔

۱۔ اقبال کی افلاطون پر تنقید بھی اسی طرح اعتدال سے تجاوز کر گئی ہے افلاطون کے نزدیک عالمِ محسوس عالمِ جزیات ہے کوئی فریب و خواب نہیں ہاں وہ حقیقی اس حد تک ہے جس حد تک کہ وہ کلّی تصوّرات میں شراکت پاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ افلاطون کی نگاہ عالمِ ماورا کی طرف لگی رہی ہے۔ گو وہ عالمِ محسوس سے غافل و بے تعلق کبھی نہیں رہا۔ اس کے لافانی مکالمے بتلاتے ہیں کہ انصاف حسن محبت وغیرہ کے کلیدی اقدار کی توضیحات و تغیرات تعلیمی اور سیاسی مسائل پر اس کے افکار انسانی تہذیب کا گراں بہا ورثہ ہیں اگر اقبال کی تنقید یا کچھ جواز رکھتی تو وہ نوفلاطونی عالم فکر ہے نہ کہ فلاطونی۔ افلاطونی زندگی جیسا کہ اس کے خطوط سے ظاہر ہوتی ہے خوابوں کی دنیا میں کھوئے ہوئے انسان کی تصویر پیش نہیں کرتی بلکہ ایک صاحب نظر اور حکیم باخبر کا پتہ دیتی ہے جو اس دنیا کی تہذیب و سماج کو نصب العینی تصوّرات کے مطابق متشکّل دیکھنا چاہتا ہے۔

بہر کیف اقبال کے نزدیک نبی اور صوفی کے تجربے کی اساس ایک ہے لیکن ان کا رُخ مختلف ہے اور وہ یہ بھی مانتے ہیں صوفیانہ تجربہ سے تجربہ کے نئے اقالیم کی طرف راہبری ہوتی ہے۔ گو یہ جس قسم کے مابعد الطبیعاتی تصورات کے ذریعہ اظہار پاتا ہے وہ جدید ذہن کے لیے تشفی بخش نہیں ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے صوفیت پر جو تنقید کی ہے وہ غیر مشروط نہیں۔

جہاں تک نبی اور صوفی کے شعور کے امتیاز کا تعلق ہے یہ امتیاز مذہب اور صوفیت کے طالب علم کے لیے نامانوس نہیں اور اس میں بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے لیکن اس امتیاز کو اسلامی فکر کے تعینات کے خاکہ میں منتقل کیا جائے تو بھر سے مشکلات پیدا ہوتی ہیں اور صوفی کا ایک عام تصوّر اور اس کا اسلامی تعیّن وضاحت کا طالب ہے۔ اقبال کی نظر میں جو تعیّن ہے وہ اصل میں ولایت اور نبوّت کا تعیّن ہے جو اسلامی تصوّف میں کافی موضوعِ بحث بنا رہا ہے۔

یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ ہر ولی ایک صوفی ہوتا ہے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر صوفی ولی ہوتا ہے کیوں کہ ولایت کوئی اکتسابی شے نہیں بلکہ ایک مقام ہے جس کے ساتھ یہ کچھ احوال مخصوص ہیں۔ یہ وہ سعادت ہے جو خدائے بخشندہ کی دین ہے۔ روحانی تحقّق کا وہ مقام ہے جو فضلِ الٰہی کا محتاج ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ہر نبی میں ولایت کی جہت ہوتی ہے اور اس میں بھی الی اللہ کی جہت عالم کی جہت پر غالب رہتی ہے لیکن عالمِ ظاہر کا اس کے باطن سے ایک بامعنی رشتہ ہر وقت بندھا رہتا ہے اولیا کا تعیّن حیات سرمدی سے باطنی زیادہ ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ بعض صورتوں میں ان کا رشتہ دنیا سے کٹ جائے۔ صوفیا بھی ولایت کے مختلف درجوں اور مراتب کے قایل ہیں اگر ان تصوّرات سے بھی قطعِ نظر کیا جائے جن کے تحت اولیا کا ایک گروہ انتظامِ عالم میں کارفرما ہے تو بھی انبیا کی عملی جہت اور ہر نبی کی نبوت کا مخصوص تعیّن اولیا کی ذات میں منعکس ہوتا ہے۔ ابنِ عربی نے ولایت کی نوعیت کو مختلف انبیا کی نسبت سے متعین کرنے کی کوشش کی ہے وہ عملی جہت جو اقبال کے نزدیک نبی کے شعور کے ساتھ مخصوص ہے یعنی خلوت کی بصیرت کو جلوت میں موثر بنانا تمام

برگزیدہ اولیا کا شعار رہا ہے ان مقدس ہستیوں کا بڑا گروہ صرف استغراق اور محویت کو اپنی زندگی کا منشا نہیں بناتا بلکہ تہذیبِ نفس اور عالم گیر محبت کی ترویج بھی پیش نظر رکھتا ہے اور بظاہر دنیا سے منقطع خانقاہوں اور زاویوں سے ایسی شمع روشن ہوی ہیں جس کی روشنی بھی آج تک دلوں کو منور کرتی ہے اور ہر زمانہ میں ایسی پُراسرار شخصیتیں بھی رہی ہیں جو کسی تاریخ میں مذکور نہیں لیکن ہمیشہ کے لیے اپنے پیچھے ایک خوشبو چھوڑ جاتی ہیں یہی وہ مردِ خدا ہیں جن کو دنیا کا گرد و غبار چھپا تو دے سکتا ہے لیکن جن کے نقوش کو وہ مٹا نہیں سکتا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ صوفیت اپنے وسیع معنی میں یعنی اپنے اسلامی و غیر اسلامی منظر پر محیط تصور کی حیثیت سے بھی ہوتی ہے اور استغراقی بھی۔ کہیں کرم (Karma) کا رجحان غالب ہے تو کہیں بھگتی کا۔ کہیں اخلاقی اقدار کا غلبہ اور جوش ہے تو کہیں جذب و سکر کا اس لیے صوفیت کو صرف محویت کے ساتھ وابستہ کرنا ضروری نہیں اور نہ صوفیت کے ساتھ کسی مخصوص مابعد الطبیعیات کو وابستہ کرنا ضروری ہے۔ صوفیت تو بنیادی طور پر ایک تجربہ ہے اور ایک فلسفیانہ نظریہ کے اعتبار سے جو اس کی اساس پر قائم ہونا بالکل جدا چیز ہے ہندو صوفیت میں جہاں شنکر کی ادویت ویدانت کا چرچا ہے وہاں راما نوجا۔ ولمبھا اور مادھوا کے غیر ادویتی وچار و تاثرات بھی یہی حال ان صوفیانہ رجحانات کا ہے جو دوسری تہذیبوں اور مذاہب میں پروان چڑھے ہیں۔

اقبال کے فلسفیانہ افکار کی روشنی میں معروف صوفیانہ تصورات پر ان کی تنقید کا منشا واضح ہو جاتا ہے۔ وہ تصوف بہ حیثیت تصوف کے معترض نہیں ہیں بلکہ اس کے مخصوص تاریخی تعصبات و اعتبارات کے ناقد ہیں اقبال کے نزدیک روحانیت کی منتہا انفرادیت کے حصول سے آزادی حاصل کرنے میں نہیں بلکہ اس کے اور زیادہ قطعی تعین میں ہے یعنی جتنی زیادہ روحانیت میں ترقی ہوگی اتنا ہی فرد کی فردیت میں اضافہ ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ

اسلامی صوفیا کا بھی اکثر معتدل رجحان یہی رہا ہے آدمی کسی منزل پر بھی فنا ہو کر خدا نہیں ہو جاتا بلکہ وہ صرف خدا کی قربت کو حاصل کر سکتا ہے اتحادِ کامل کا طلب گار نہیں ہو سکتا۔ اگر اتحاد کا تجربہ بھی ہو تو اس کی حیثیت صرف نفسیاتی واردات کی ہوگی نہ کہ حقیقی اور وجودیاتی۔ اسی مسلک کی بنا پر اقبال نے مجددِ الف ثانی کی اصلاحی تحریک کی شدت سے حمایت کی گویہ رجحان مجدد الف ثانی کے ساتھ مخصوص نہیں لیکن یہ کہنا کہ خدا سے قربت فرد کی فردیت کی مزید قطعیت پر دلالت کرتی ہے اقبالی تصرف ہے نہ کہ کوئی صوفیانہ یا اسلامی مسلک ہو سکتا ہے کہ قربِ الٰہی کے ساتھ ساتھ فرد کو اپنی فردیت سے بڑی حد تک دست بردار ہونا پڑے۔ سورج کی روشنی میں شمع اپنی خودی کا تحفظ کر سکتی ہے لیکن اپنی خودی کی قطعیت میں کوئی اضافہ تو کہاں پاتی ہے بلکہ خود اپنے سے روپوش ہو جاتی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ روحانیت کے ان عوالم کے متعلق جس کا ہم کو بلا واسطہ کوئی تجربہ نہیں فیصلہ کرنا ممکن نہیں۔ یہاں 'فنا' کیا ہے اور بقا کا کیا مطلب؟ خود کا تحفظ کیا معنی رکھتا ہے اور اس کی قطعیت کس حد تک برقرار رہ سکتی ہے؟ ایسے سوالات ہیں جن پر خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ہم کانٹ کی اصطلاح کو اپناتے ہوئے صرف یہ کہہ سکتے ہیں تصوّف کے کلیدی تصوّرات حدودی تعقلات (Limiting Concepts) ہیں جن سے نامعلوم تجربات کی طرف نشاندہی ضرور ہوتی ہے لیکن ان کو ہمارا ذہن گرفت نہیں کر سکتا۔ آخر کار اقبال بھی تو کہہ اٹھتے ہیں:

نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الا اللہ

اس مضمون کا منشا صرف چند سوالات کا اٹھانا ہے جو اقبال کے بعض کلیدی تصوّرات پر غور و فکر سے ایک فلسفہ کے طالب علم کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ان سوالات سے ایک ایسی تعبیری تنقید کی تشکیل میں مدد ملے جس کا فقدان اقبال سے متعلقہ تحقیقات میں شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔

گربچن سنگھ طالب

اقبال کے تصوّرِ عشق کی قلب ماہیت

اس مقالہ کے موضوع۔ اقبال کے تصور عشق کی قلب ماہیت۔ میں زیادہ تر ان کے مخصوص سماجی فلسفہ اور ان کے عالمی نقطۂ نظر کو جن میں ان کی مثالی نئی دنیا کے تصورات شامل ہیں پیش کیا گیا ہے۔ اس موضوع کے مختلف پہلو ہیں جن کے مختلف پہلو ہیں جن کے ذریعے اپنے استدلال کو آگے بڑھایا گیا ہے۔

اقبال کی شاعری کی معنی خیزی اسلوبات میں ہے کہ اس کے ذریعے زندگی کے فلسفے کا اظہار ہوتا ہے۔ اس سے فرد کی اخلاقی سطح کی بلندی اور اس کے روحانیت کے معراج تک پہنچنے کے علاوہ معاشرے کی تنظیم جدید میں مدد ملتی ہے۔ درحقیقت ایک ایسی دنیا کا اظہار ہوتا ہے جو ایک واضح تصوراتی منصوبے پر قائم ہے۔ اس فلسفے کی تشکیل میں جس میں، اقبال کی شاعری کی پختہ کاری اور معنی خیزی کے مستقل فیضان کا اظہار ہوتا ہے کئی تخیلات اور روایات شامل رہے ہیں ان میں نمایاں کائنات کا وہ قرآنی تصور ہے جس کو ایک فراواں روحانی قوت کے ذریعے منظم کیا گیا ہے اور جس کی نوعیت کا قرآن میں تذکرہ کیا گیا ہے دنیا میں بار بار پیدا ہونے والی بدی کے باوجود اس کے ذریعے اخلاقی قانون کو بلند و بالا رکھا گیا ہے۔ اس تصوّر کے پس منظر میں ایک مستحکم انسیاتی ڈھانچہ ہے جو خود کئی صدیوں کی سامی روحانی تاریخ کا نتیجہ ہے اور اس پر جلا اس وحی کی ہے جو حضرت محمدؐ پر نازل ہوئی تھی اور جس کا شاندار آیاتِ قرآنی میں تذکرہ ہے۔ طویل تاریخِ اسلام کے فلسفیانہ اور سیاسی پہلوؤں میں بنیادی قرآنی تصور کئی طریقوں سے ظاہر ہوا ہے۔ کئی طاقتور مسلم حکومتیں قائم ہوئیں

جن میں کئی نسلوں سے تعلق رکھنے والے لوگ رہتے تھے اور ایک ایسا کلچر نمودار ہوا جو اپنی عظمت کی بنا پر انتہائی تاب ناک تھا۔

اس ایک ہزار سال کی طویل تاریخ میں اسلامی نظام حکومت ابتدائی دور کے مشفقانہ پدری نظام سے ترقی کرتے ہوئے امیرالمومنین کے بجائے مطلق العنان بادشاہوں کے دور میں داخل ہوا جنہوں نے اپنی مملکتوں کو عظیم مشرقی مملکتوں عراق اور ایران کے طور پر ڈھالا۔ ان شاہی طرز حکومتوں میں ترک، تاتار اور منگولوں کے نزدیک نسلی نقاطِ نظر بھی شامل ہوتے گئے جنہوں نے کامیابی کے ساتھ کئی علاقوں پر حکومت کی ان شہنشاہتوں کا بنیادی سیاسی فلسفہ جاگیردارانہ نظام تھا جو خاندانی مطلق العنان مسلم علماء کے مذہبی نظم وضبط کے تابع تھا۔ یہ شہنشاہتیں ایک دوسرے کی حریف تھیں اور بعض غیر مسلم مملکتوں سے بھی متصادم تھیں مگر بغداد کی خلافتِ عباسیہ کے دور سے ہندوستان میں آخری نسلوں کے دور تک یعنی تقریباً ایک ہزار سال تک انہوں نے عظیم تہذیبوں کو پروان چڑھایا۔

مسلم دنیا میں جو افریقہ کے مغربی کنارے سے مشرقی ایشیا تک پھیلی ہوئی تھی اسلامی عقیدے کی بنیاد پر منظّم دانش ورانہ اور روحانی سرگرمیاں جاری رہیں جس کے نتیجے میں شاعری، فلسفہ، دینیات، سائنس اور علم وفضل کا ایک عظیم ذخیرہ تشکیل پایا۔ اس زمانے میں چند مشہور عالم نام بھی سامنے آئے۔ اسی طرح عیسائی دنیا میں بھی جو طبقوں اور فرقوں میں بٹے ہونے کے باوجود ایک مشترکہ مذہبی عقیدہ کے تحت متحد تھی، یونانی اور لاطینی جیسی عظیم کلاسیکی زبانوں نے بھی اپنا مقدور بھر حصہ ادا کیا۔ اسلامی دنیا میں بھی نسلی اور دینیاتی اختلافات کے باوجود بنیادی اسلامی عقیدے کے ساتھ ساتھ عربی اور فارسی زبانوں نے بھی تہذیبی اتحاد کو برقرار رکھا۔

اس عظیم تاریخی اظہار کے باعث صدہا سال تک اسلامی دنیا نے اپنی تہذیب اور اپنے اداروں اور جدید دنیا سے رابطہ کی بدولت مسلم تصوّر پسندوں اور دانش وروں کو نئی طرف منسوب کیا۔ خاص طور پر انیسویں صدی سے جب کہ مغربی سیاسی خیالات مشرق کے

عوام میں نفوذ پاتے گیے اس طرف توجہ بڑھتی گئی ماضی کی دنیا کے اس رومانی تصوّر نے جس کی جگہ اب مغرب کی نئی تحریکیں اور قوتیں لے رہی تھیں، مشرقی ذہن میں ماضی کی عظمت کو پھر سے دریافت کرنے کی ایک اُمنگ پیدا کی، جس اُمنگ کو اقبال نے شان دار شعری پیکر عطا کیا۔ نئی بیداری کے اس تصور کو پیش کرتے ہوئے انھوں نے ان اخلاقی اور سیاسی اقدار کی تائید میں آواز بلند کی جو اس نئے جوش اور ولولہ کی رہنمائی کے لیے ضروری تھیں اس کی بنیادیں انھیں قرآنی تعلیمات اور قدیم اسلامی دنیا کے شعری تصورات اور تخیلات میں ملیں جو ایشیا اور افریقہ کے بڑے حصوں پر چھائی ہوئی تھیں۔

یہ تصوّر لازمی طور پر ایک ایسے معاشرے کا رومانی تصوّر تھا جس کے بارے میں یہ گمان عام تھا کہ ایک منظّم معاشری فلسفے نے اس کی تربیت کی تھی اور انفرادی و اجتماعی زندگی پر حاوی اخلاقی نظام نے اس کی رہنمائی کی تھی۔ یہ تصوّر جس کی روح رومانی بھی احیا پسند تھا اور تمام رومانی تصورات کی طرح قدیم دور کے پیچیدہ حقائق کو آسان بنانے کی جانب مائل۔ اس کی رومانی نوعیت کے حصّے سے یہ تصوّر ماضی اور حال دونوں کے حقائق سے مساوی طور پر بے گانہ تھا اور اسی لیے عملی صورت گری حاصل نہ کر سکا اور صرف ایک شاعر کا خواب اور ایک مثالی دنیا کی تصویر بن کر رہ گیا۔ حصول مقصد کے پروگرام کے طور پر اس کو استعمال کرنا ممکن تھا مگر یہی خواب۔ اور اسی سے متاثر ہونے والی شاعری اقبال کو بیسویں صدی کے عظیم شاعروں کی صف میں جگہ دلانے کے لیے کافی ہے لیکن نئی سیاسی اور عمرانی قوتوں اور سیاسی طاقت کے نئے سائنسی اور فنّی ذرائع نے بہرحال اقبال کی پُرجوش اسلامی اُمنگ کو عملی طور پر ایک جذبۂ ناکام بنا دیا۔ ناکامی کے اسی احساس نے ان کی آخری زمانے کی آواز میں ایک درد پیدا کر دیا جس کا اظہار ارمغانِ حجاز کے ان اشعار میں ہوتا ہے:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید | نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ این فقیرے | دگر دانائے راز آید کہ ناید

(کون جانتا ہے کہ سرودِ رفتہ پھر سے لوٹے کہ نہ لوٹے نسیم حجاز پھر پلٹ آئے کہ نہ آئے۔ اس فقیر کے

کے دن ختم ہو رہے ہیں کون جانتا ہے کہ اس راز کو جاننے والا پھر سے آئے گا یا نہیں)

اپنے ان ہم عصروں کے تعلق سے بھی انہوں نے دردمند لہجے میں شکایت کی ہے جو ان کے تصوّر کے متعلق سرد مہری کا اظہار کرتے رہے:

به آن قوم از تو می خواہم کشود ے — فقیہش بے یقینے کم سوادے

بسے نادیدنی را دیدہ ام من — مرا اے کاش کہ مادر نزادے

(خدایا میں تجھ سے ان لوگوں کے لیے مدد مانگتا ہوں جن کے علما عقیدے سے بے بہرہ ہیں اور کم علم ہیں۔ میں نے بہت کچھ دیکھا ہے جو دیکھنا چاہیے تھا۔ کاش کہ میری ماں نے مجھے جنم نہ دیا ہوتا)

اس تنہائی کا جو ہمیشہ عظیم دانش اور اعلیٰ تصوریت کا نصیب رہی ہے اقبال کی شاعری میں پر جلال پیکروں میں بار بار اظہار ہوا ہے مگر یہ ایک ناگزیر بات تھی کیوں کہ شاعر کا تصوّر اس بات کا خواہاں تھا کہ تاریخ کے بڑھتے ہوئے دھارے کو روکا جائے اور اس کو پیچھے کی طرف لوٹا دیا جائے، اس رومانی تصوّر میں جس کے بارے میں اپنی طویل عبارت میں میں نے وضاحت کی ہے اقبال کے جدید فلسفے کے مطالعے نے چند نئے عنصر شامل کر دیئے۔ ان افراد کا تخیّل جنہوں نے تاریخ کے دھارے کو اخلاقی تصوّر کی نظر سے دیکھا ہے انہیں بے حد پسند آتا تھا اور وہ اس کا کوئی لحاظ نہیں کرتے تھے کہ سیاسی اصطلاح میں یہ تخیّل ایک طرح سے تحکمانہ بن جاتا ہے۔ جس تحکمانہ مزاج کی سامراج اور فاشزم جدید صورتیں ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اسلامی تاریخ نے اس طرح کے سامراج یا فاشزم کی کوئی مثال پیش نہیں کی ہے۔ اس نے زیادہ تر مطلق العنانی کی مثالیں پیش کی ہیں جو یا تو مہربان تھیں یا جابر۔ اقبال کے سیاسی تصورات کو ہر وقت اوّلین خلفا کی سادہ اور شان و شوکت سے عاری زندگی متاثر کرتی رہی۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے مفکروں میں وہ ہیگل، نطشے اور شوپنہائر کی طرف متوجہ ہوئے، کمیونزم کے تصوّر نے جس کو انہوں نے ایک رومانی شکل دے دی تھی انہیں متوجہ کیا اور اس کی انہوں نے تعریف کی مگر اس کے فروغ پانے کے تاریخی حقائق پر انہوں نے توجہ نہ دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کمیونزم کا سیاسی فلسفہ ان کی سیاسی فکر میں منظّم جگہ حاصل نہ کر سکا۔

برگساں بھی ان کی طنز آمیز تنقید سے بچ نہ سکا کیوں کہ برگساں کے عقیدے کے بنیاد تخلیقی ارتقا ہے جو بالکلیہ مادی ہے۔ گوئٹے ان کا ایک ہیرو ہے اور اسی کی وجہ سے انہوں نے اپنی کتاب پیام مشرق لکھی۔ زرتشت اور بھرتری ہری جیسے غیر مسلم روحانی اقدار کے مالک افراد کی انہوں نے ہمیشہ ستائش کی لیکن مسلم تصور پسندان کے مرکز نظر رہے ان میں نمایاں نام عظیم صوفی فلسفی روحانی و اخلاقی فلسفے کے علم بردار مولانا جلال الدین رومی کو حاصل تھا۔ آزادی کے لیے اجتہاد کرنے والے حالیہ دور کے مسلم رہنماؤں، جمال الدین افغانی، سعید حلیم پاشا اور ہندوستان میں ٹیپو سلطان جنہوں نے انگریزوں سے جنگ کرتے ہوئے اٹھارھویں صدی میں جان دی تھی کی جانب ان کی نگاہ متوجہ ہوتی رہی۔ یہ بات خالی از دل چسپی نہیں کہ انہوں نے جاوید نامہ میں جد وجہد آزادی کے دور رہنماؤں باپ بیٹے نہروؤں جن کا مولد ان کا وطن عزیز کشمیر تھا زبردست خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اقبال کے تصوراتی خاکے میں اصل چیز جو ان کی اردو اور فارسی شاعری کی کلید ہے وہ عشق ہے عشق کا سادہ مظہر محبت ہے۔ وہ محبت جو ایک طاقت ور جذبہ کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔ پوری دنیا میں مسلمان جو زبانیں بولتے ہیں ان میں یہ لفظ عام ہے مگر مختلف ممالک میں ذہنی ترقی کے ساتھ ساتھ اس لفظ کے معنی مختلف ہوتے گئے ہیں۔ امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ شاعروں اور عوام نے اس لفظ کو رسوا کر دیا ہے اور اس کا مفہوم شادی کے بندھنوں سے آزاد مسرت تک گر چکا ہے۔ ادبی مفہوم میں استعمال کے باوجود اس لفظ کی فلسفے اور مذہب میں ایک متاثر کن تاریخ ہے۔ عربی زبان میں جب اس کو فلسفے میں استعمال کیا جانے لگا تو اس وقت افلاطون کا نظام پیش نظر تھا جس کی تاویل فلاطینوس اور اس کے مکتب خیال نے کی اس کا مفہوم حسی لذت نہیں بلکہ ایک روح کی دوسری روح سے عجیب و غریب طریقے پر کشش ہے اور اسی لفظ سے روح کی اس خواہش کا اظہار ہوتا ہے جو کائنات میں اپنی ہی ہم جنس سے ملاپ چاہتی ہے۔ اس سادہ سے لفظ نے بالآخر اتنے گہرے معنی حاصل کر لیے عالمی فکر و تخیل میں فلسفیوں اور صوفیوں کے اس مطلب و معنی کو ایک زریں باب کی حیثیت حاصل ہے۔

خدائے تعالیٰ کے لیے روحانی جذبات کے اظہار کی خاطر ابتدا ہی سے صوفیوں نے اس لفظ کا استعمال کیا ہے۔ اس برتر تجربے کی جستجو کے لیے دیدار جس کی منتہا ہے انھوں نے عشق کا نام دیا اور اس جذبے کی شدّت کو ظاہر کرنے کی خاطر انہوں نے قدیم دور کے عاشقوں مثلاً عرب کے لیلیٰ مجنوں اور ایران کے شیریں فرہاد کے استعارے استعمال کیے۔ منصور الحلاّج کے جذبۂ عشق نے جس کو قدامت پرستوں نے قطعی ناپسند کیا تھا ایک ہزار سال کی مسلم دنیا کے تخیل کو اپنی گرفت میں لے لیا اور منصور بالآخر شہید جستجو کے نام سے یاد کیے جانے لگے۔ ابتدائی صوفی مفکرّین مثلاً گیارھویں صدی کے عثمان بن علی ہجویری اور بارھویں صدی کے فریدالدین عطار نے بھی عشق کو تصوّف کی اعلیٰ منزل تک پہنچنے کا ایک زینہ قرار دیا ہے۔ عطاّر نے اپنی تصنیف منطق الطّیر (پرندوں کی کانفرنس) میں عشق کے عقیدے کے لیے کافی جگہ دی ہے اور اس کو اعلیٰ ترین باطنی تجربے کے حصول کے لیے لازمی عنصر قرار دیا ہے۔ روحانی برتری کے حصول کے لیے سخت کوشی پر زور دینے کے باوجود جذبے اور ایک طرح کی مدہوشی کو تصوّف میں ایک تجربہ قرار دیا گیا اور خدا اور اس کے رسول کو محبوب کہا جانے لگا اور اسی طرز پر نغمہ سرائی کی جانے لگی۔ نعتیہ شاعری ایسی مثالوں سے بھری ہوئی ہے:

سر سلسلۂ اہل جنوں موئے محمدؐ   محراب عبادت خم ابروئے محمدؐ

(ہماری مسرت کا سرچشمہ محمدؐ کے زلف ہیں۔ اور محمد کے ابرو محراب عبادت کی طرح ہیں)

امام غزالی کے نظامِ فلسفہ کے بعد کئی صوفیوں نے اعتدال سے کام لینا شروع کیا اور شریعت اور جذبات کے اظہار کے درمیان توازن قائم کرنے کی کوشش کی اور جذبات کی خواہش کا اظہار ایک معمولی بنی آدم کے بجائے خدا یا اس کے رسول سے وابستہ کیا جانے لگا۔ چودھویں صدی کے ایک صوفی محمود شبستری کے گلشنِ راز میں صوفیانہ جذبات اور خیالات کے اظہار میں حقیقت اور مجاز ایک رشتے میں مربوط ہوگئے۔

ممتاز اسکالر پروفیسر آر۔ اے۔ نکلسن نے جلال الدّین رومی کو دنیا کا سب سے بڑا صوفی شاعر قرار دیا ہے۔ ان کی مثنوی کو عظیم صوفی شاعر جامی نے "فارسی میں قرآن" قرار دیا

ہے ان کی مثنوی کو نہ صرف صوفیانہ خیالات کا اظہار بلکہ اسلامی اخلاقی تصور کا آئینہ دار سمجھا جاتا ہے۔ اس میں تصوّف صرف ایک انفرادی خودی کا تجربہ نہیں بلکہ فرد اور ملّت کی زندگی کی ایک اسکیم بن جاتا ہے جس کی بنیاد قرآنی تعلیم ہے۔ اسلام ایک ایسا عقیدہ ہے جس میں سماجی اور اخلاقی ذمّہ داری کا بہت زیادہ احساس ہے تصوّف نے اپنے باطنی میلان کی بنا پر جس کا ایک نتیجہ روحانی تجربے کی جستجو کی اوّلیت ہے، سماجی ذمہ داری کو ثانوی مقام دے دیا۔ باطنی میلان کی بنا پر بعض انتہائی صورتوں میں سماجی ذمہ داری کا تصور پس پشت رہ جاتا ہے تصنیف نے دنیوی امور سے اپنے حامیوں کو علاحدہ ہی رکھا اور انتہائی صورتوں میں ہندستانی بھکتی کی طرح صوفیانہ تجربہ ہی سرچشمۂ مسرت بن جاتا ہے اور ایک ایسا جوش اور ولولہ بن جاتا ہے جس میں یونانیوں کے بیان کے مطابق اخلاقی امتیاز غیر متعلق بن جاتے ہیں۔ جب تصوّف میں یہ تشویش ناک صورت حال پیدا ہونے لگی تو گیارھویں صدی کے اواخر میں امام غزالی نے صوفیانہ تجربات اور شریعت کو ہم آہنگ کرنے کا اپنا نقطۂ نظر پیش کیا۔ انھوں نے کہا کہ ایک طرف تو شریعت کے مطابق عبادت اور مذہبی نظم وضبط کو روحانی نوعیت دینی چاہیے اور دوسری طرف روحانی تجربات کو شریعت کی بنا پر رکھا جانا چاہیے۔ تاکہ ہر اعتبار سے صوفی ایک اچھا مسلمان ثابت ہو۔ گو اس کی روح ربّانی سرِّ معرفت سے پوری طرح سرشار ہو۔ یہ تصور جس کو غزالی نے محاکمانہ اعتبار سے پیش کیا تھا عالمِ اسلام کا مقررہ ضابطہ بن گیا اور اس کے بعد صوفی ایک عرصۂ دراز تک راسخ العقیدہ مسلمان بنے رہے۔ امام غزالی کے نقطۂ نظر کے مقبول ہونے کے بعد کے زمانے میں ایران، ترکستان اور ہندوستان کے صوفیوں کی تعلیمات ایسی ہی رہیں اور ان کی زندگی بھی اسی نمونے کی رہی اس زمانے کی تصوّف کی کتابیں مثلاً عوارف المعارف، منطق الطیر، گلشن راز وغیرہ میں اسی نقطۂ نظر کا اظہار ہوتا ہے۔ صوفیا کی زندگی میں بھی یہی نقطۂ نظر جھلکتا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی ایک چشمے کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے اقبال نے اکتساب فیض کیا ہے۔ بلخ کے جلال الدین جنھیں عام طور پر رومی کہا جاتا ہے ۱۲۰۶ء تا ۱۲۷۳ء تک زندہ رہے اور عظیم صوفی شاعر مانے گئے ان کی مثنوی ان کی زندگی کے تجربات کا نچوڑ ہے اس زمانے میں منگولوں کے

وحشیانہ حملے جاری تھے اور وہ خاص طور پر ایران اور بغداد کو جو خلیفہ کا دارالحکومت تھا نشانہ بنا رہے تھے۔ اسی زمانے میں مسلمان علما اور مذہبی رہنما پناہ حاصل کرنے کے لیے چاروں طرف بھاگ کھڑے ہوئے ان کی ایک خاصی تعداد ہندوستان بھی آئی جہاں بارھویں صدی کے اختتام پر اسلامی حکومت کے قیام کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ منگول اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ ان کے تباہ کن حملوں کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ مایوسی اور دل شکستگی کا احساس بڑھتا گیا اور مذہبی تجربات کو زندگی سے متعلق امور سے علاحدہ رکھنے کا نقطۂ نظر ترقی پاتا گیا۔ مسلمان دانش ور عام طور پر ترک علائق اور روحانی مسرت کے حامی بنتے جا رہے تھے۔ جو لوگ دنیاوی ذہن رکھتے تھے۔ وہ مطلق العنان بادشاہوں کی چاہے وہ چھوٹے ہوں یا بڑے۔ دربار داری کیا کرتے اور جو لوگ روحانی زندگی کے قائل تھے وہ ترکِ علائق کو مناسب راستہ تصوّر کرنے لگے اور خدمتِ خلق میں مصروف ہو گئے۔ لیکن سعدی کے تصوّر کے مطابق دنیاوی نقطۂ نظر رکھنے والے بڑے ہی چاپلوس تھے۔ سعدی نے جو اسلامی دنیا کے مقبول شاعر تھے، رعیت کے فرض کے بارے میں گلستان میں طنزاً لکھا ہے:

اگر شہ روز را گوید شب است این
بباید گفت اینک ماہ و پروین

(اگر بادشاہ دن کو رات کہے تو یہ جواب دے کہ اب آسمان پر چاند اور تارے چمک رہے ہیں)

صوفی درویشوں کے بارے میں انھوں نے کہا ہے کہ "دو بادشاہ ایک سلطنت میں نہیں رہ سکتے۔ گو دس درویش ایک لحاف کے اندر سو سکتے ہیں"۔

اس پس منظر اور بغداد کی لوٹ مار کے عالمی حزنیے اور عباسی خلیفہ مستعصم کے قتل پر جہاں سعدی نے ایک مرثیہ لکھا ہے وہیں جلال الدین رومی مثنوی کی تیاری میں مصروف تھے۔ یہ مثنوی ایک تاریک دور میں زندگی کے ایک تازہ فلسفے کو پیش کر رہی تھی۔ رومی نے انسان کی روحانی بلندی کی بنیادوں کی ادنیٰ مادّی اور جبلی وجود میں تلاش کیا ہے اور اس طرح روحانی ارتقا کی تصویر پیش کی ہے وہیں اس کے ساتھ انھوں نے انسان کے لیے ایک اخلاقی ذمّہ داری کا ضابطہ بھی پیش کیا ہے جس کی

وجہ سے انسان بہ حیثیت فرد پابندِ نظم و ضبط اور ملت کا باشعور رکن بن جاتا ہے اور اپنی زندگی کی اعلیٰ نوعیت سے انسانی جماعت کو رفعت کی جانب مائل کرسکتا ہے۔ انھوں نے صوفیوں کے شکست خوردہ نقطۂ نظر کے بجائے اسلامی دنیا کے مشہور بہادر و جری افراد کے کارنامے بیان کیے۔ شیرِ خدا علیؑ اور ایران کے رستم ان کے مثالی انسان ہیں :

زین ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت　　　شیرِ خدا رستم دستانم آرزو است

(ان سست رفتار ساتھیوں سے میں بے زار ہوگیا ہوں۔ مجھے تو شیر خدا اور رستم فرزند ستان کی یاد آتی ہے)

مثنوی میں مولانا رومی نے اپنے نقطۂ نظر کو واضح کیا ہے کہ انسان کی مرضی آزاد ہوتی ہے :

اختیار است اختیار است اختیار

مطلب یہ ہے کہ جہاں ربّانی رضا کے سامنے سر جھکانا فرض ہے جس پر رومی نے پورا ایک باب لکھا ہے وہیں انسان کی عظمت اسی میں ہے کہ وہ جدّ و جہد کرے اور ایک مجہول تابعِ تقدیر رویّہ اختیار نہ کرے۔ ظاہر ہے کہ آزاد ارادہ اور اخلاقی ذمہ داری کے اُصول لازم و ملزوم ہیں۔ انسان کو اپنا بلند رتبہ حاصل کرنے کے لیے جس کو قرآن نے زمین پر نیابت کا نام دیا ہے، انسان کو انفرادی طور پر جدّ و جہد کرنا چاہیے۔ ایک پاک اور صاف زندگی اور روحانی فیضان حاصل کرنے کی سعی کے ذریعے، روحانی زندگی اور منظّم معاشرے میں ذمہ داری دونوں اعتبارات سے اس عظیم انسانی تصوّر کے نقطۂ نظر سے مثنوی رومی ایک عظیم انسانی صحیفہ ہے جس میں اعلیٰ تر اور بلند تر انسانی تقدیر کا پیام مضمر ہے اس عظیم نظم کی اسی خصوصیت نے اقبال کے تصوّر کو متاثر کیا اور انہوں نے رومی کو اپنا روحانی رہنما قرار دیا۔ رومی کے پیام ہی کے ذریعے وہ بیسویں صدی کی اسلامی دنیا میں ایک نئی روح پھونک سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے انفرادی زندگی سے متعلق اپنے تصوّر اور خودی کے بارے میں اپنے فلسفے کی تائید میں ہمیشہ رومی کی فکر اور نظریے آزادی کے ساتھ استفادہ کیا۔ ڈانٹے کے ڈوائین کامیڈی کے نمونے پر اپنی تمثیل جاوید نامہ میں انہوں نے

رومی کو اسی طرح اپنا رہنما بنایا ہے جس طرح کہ ڈانٹے نے بیٹرلیس کو بنایا تھا۔ رومی کی رہنمائی میں وہ ستاروں کی اس دنیا میں داخل ہوتے ہیں جہاں عظیم شخصیتوں کی روحیں رہتی ہیں اور ان سے وہ پاکیزگی کی اعلیٰ زندگی اور مجاہدانہ تصوریت کے لیے اجتہاد کا پیام حاصل کرتے ہیں۔

تصوف میں عشق روحانی تمنا ہے جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ، عشق وہ آگ ہے جو ماسوی اللہ کو جلا کر خاکستر کر دیتی ہے۔

العشق نارٌ و یحرق ماسوا اللہ

رومی کی مثنوی میں اس اصطلاح کو کلیدی اہمیت حاصل ہے یہ ایک اعلیٰ وارفع روحانی تخیل ہے جس میں تصوریت کی پوری روح موجود ہے۔ اس میں عالمی روح یعنی خدا سے وصال کی فلاطونی صوفیانہ تمنا کے مضمرات بھی موجود ہیں اس طرح عشق اعلیٰ ترین حد بن جاتا ہے جو ایک طرف تو ارفع باطنی تمنا کا نام ہے تو دوسری طرف تمام روحانی امراض کا علاج ہے۔ مثنوی کے شاندار آغاز پر ہی رومی نے "نے" اور نغمے کی علامت سے عشق کے اسرار منکشف کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ابتدائی حصہ حسب ذیل ہے:

بشنو از نے چون حکایت می کند ——— وز جدائی ہا شکایت می کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند ——— از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق ——— تا بگویم شرحِ شوقِ اشتیاق

ہر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش ——— باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

من بہر جمعیتی نالان شدم ——— جفت بدحالاں و خوش حالاں شدم

ہر کسی از ظنِ خود شد یارِ من ——— از درونِ من نجست اسرارِ من

سرِّ من از نالۂ من دور نیست ——— لیک چشم و گوش را آن نور نیست

تن ز جان و جاں ز تن مستور نیست ——— لیک کس را دید جاں دستور نیست

وہ انسانی نفس ہے جس کا نصب العین سعی و جستجو ہے اور ساتھ ہی جس کا فرض اس نظام کے آگے سر جھکا دینا ہے جس کو ایمان نے اس کے لیے مخصوص کیا ہے۔ جہاں رومی سے اقبال نے عشق کے تصوّر کی حرارت حاصل کی وہیں انھوں نے ایک اور کلیدی اصطلاح بھی استعمال کی جو ان کے کلام میں خودی کا پیکر اختیار کر لیتی ہے۔ خودی کے تصوّر کی مزید وضاحت کے لیے جو خود اظہاری اور حق پر اصرار کا اصول ہے اقبال کا کہنا ہے کہ خودی کا یہ اصول انسانی نفس اور خود ساری کائنات میں پنہاں ہے۔ ہر وہ چیز جو موجود ہے ناموجود کے حصول کے لیے جدّ و جہد کرتی ہے تاکہ اپنے اظہار کے لیے نادر کام انجام دے سکے۔ یہ اصول ایک پیمانہ ہے جس سے فرد کی قدر اور قوم کی قوّت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے ایک مشہور شعر میں انسان سے کہا گیا ہے کہ وہ اپنی خودی کو اس حد تک ترقی دے جہاں خدا بندہ سے خود پوچھے کہ بتا تیری رضا کیا ہے۔

اس تخیل کے ذریعے انسان اور خدا کے ربط کو الٹ دیا گیا ہے۔ عظمت کے لیے خدا سے التجا کرنے کے بجائے انسان کو چاہیے کہ وہ اس کو خدا کے ہاتھ سے چھین کر لے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان اس باطنی اصول کو اپنی شخصیت میں ترقی دے۔ ضربِ کلیم میں تصوّف کے ضمن میں صوفیوں کے مسلّمہ طریقۂ کار اور ان کی بے پایاں مسرت کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

یہ ذکرِ نیم شبی یہ مراقبے یہ سرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہ سب طریقۂ کار اس وقت مفید ثابت ہو سکتے ہیں جب کہ ان سے خودی طاقت حاصل کرے۔ یہی وہ اصول ہے جس نے قوموں کو عظیم بنایا ہے۔ اقبال کے مطابق تصوّف نے جس طرح توکل پر زور دیا ہے اس کی سے ہر جگہ مسلم عوام کمزور اور بے بس ہیں۔ اقبال نے اپنے زمانے کے مسلمانوں کے لیے جہاد فتح اور بلند دارانہ تحریکات کی سفارش کی ہے تاکہ مغربی طاقتوں کے استحصال کا وہ مقابلہ کر سکیں۔ ان کے ایک اور شعر کے مطابق خودی دراصل پیام ہے شمشیر ہے۔ اقبال کی پسندیدہ علامت شاہین ہے جو سادگی اور تمنّا کا مظہر ہے۔ تمنّا دراصل اس

زندگی کا نتیجہ ہے جو شاہین چٹانوں پر بسر کرتا ہے اور جس کی وجہ سے شاہین قوتِ بازو سے روزی حاصل کرتا ہے۔ انسان کو مخاطب کرتے ہوئے جس کو انھوں نے لاہوتی فضا کا پرند قرار دیا ہے کہا ہے:

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہے پرواز میں کوتاہی

اس شعر میں جس خیال کو پیش کیا گیا ہے اس کی بلندی عیاں ہے۔ اسی خودی کے زور سے انسان ناسازگار حالات کے خلاف جدّوجہد میں اپنے حوصلوں کو بلند رکھ سکتا ہے۔ جو استعارے اقبال کی شاعری میں استعمال ہوئے ہیں ان میں ایک طرح کے قولِ محال (PARADOX) کا گمان ہوتا ہے۔ جدّوجہد کی راہ میں وہ منزل کے بجائے سفر کو اور ساحل کے بجائے طوفان کی موجوں کو اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ ارمغانِ حجاز میں ایک مقام پر اسی قولِ محال کا اظہار ہے:

بدریا گر گرہ دفتد بکارم
بجز طوفان نمی خواہم کشودے

مختصر یہ کہ وہ موضوع جس کی وضاحت کے لیے ایک کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ انہیں رومی کی شاعری میں ملا۔ یہ پیام ضبطِ نفس کا پیام ہے۔ ضربِ کلیم میں رومی کے متعلق انھوں نے کہا ہے:

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک
کہ تو ہے نغمۂ رومی سے بے نیاز اب تک

خودی کا فلسفہ اقبال کو غیر ارادی طور پر ایک ایسے موقف پر لے گیا جو طاقت اور سربلندی کی حدوں سے گزرتا ہوا قریب قریب اس مقام پر پہنچتا ہے جسے عام الفاظ میں فاشزم کہا جاتا ہے۔ مسلم سیاسی اور تہذیبی نشاۃِ ثانیہ کی حمایت کرتے ہوئے وہ اس بات کو بھول بیٹھے کہ عوام کی قومی امنگیں بھی ہو سکتی ہیں اور یہ کہ چند محدود صورتوں ہی میں مذہب اجتماعی عمل کے لیے اتحاد کا ذریعہ ثابت ہو سکتا ہے اور بالآخر مذہب سے ہٹ کر کئی دوسرے عوامل کو متعین کرتے ہیں۔ شاید یہی وجہ تھی کہ بیسویں صدی کی ہندوستان کی تحریکِ آزادی

سے انھوں نے ایک حد تک سرد مہری کا اظہار کیا چوں کہ اس تحریک کے بانی اس کو واضح طور پر مذہب سے الگ رکھنا چاہتے تھے۔ انھوں نے آزادی کے بارے میں عمومی نوعیت سے بہت کچھ اور خوب لکھا ہے۔ لیسا اوقات برطانوی سامراج پر انھوں نے کڑی تنقید کی ہے مگر اس موضوع کو ان کی شاعری میں مرکزی اہمیت حاصل نہیں ہے انھوں نے کچلے ہوئے انسانوں کے حق میں آواز بھی بلند کی لیکن اس کا اظہار بھی یکساں انداز میں نہیں ہوا ہے۔ خودی کے اصول کی وضاحت کے سلسلے میں وہ نیم غیر شعوری طور پر فرد اور گروپ کی جارحیت کے قریب بھی پہنچ گئے۔ اس ناگزیر موقف کے باوجود انھوں نے فرد کے کردار میں نرمی پر بھی زور دیا لیکن یہ بات بھی محدود ہی ہے جو التفات یا جماعتی خوش اخلاقی بن جاتی ہے جو قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں "شیولری" سے ظاہر ہوتی ہے۔ ان کا یہ جذبہ اس مقام تک نہیں پہنچتا جسے اخلاقی انسانیت پروری کہا جا سکتا ہے۔ اس کی وضاحت ان اشعار سے بھی ہوتی ہے:

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزہ ہے اے پسر\
وہ مزہ شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

•

وائے آں شاہیں کہ شاہینی نکرد — مرغکے از چنگ وے نامد بداد

•

عفوِ بے جا سردیِ خونِ حیات — سکتۂ دالبستِ موزونِ حیات

اقبال کے ہاں عشق اس کے باطنی روحانی مضمرات کے برخلاف سماجی نوعیت اختیار کر جاتا ہے اور وہ افلاطونیت اور تصوّف کے اثر سے حتیٰ کہ مثنوی میں ظاہر کردہ رومی کے تخیّل سے ہٹ جاتا ہے۔ یہ ایک خواہش اور سماج میں دوبارہ روح پھونکنے کی قوّت بن جاتا ہے۔ وہ اس کو انقلاب کے لیے ایک ایسے جذبے میں تبدیل کر دیتے ہیں جو مذہبی اساس پر دنیا کو بدلنا چاہتا ہے۔ یہ حکمرانی افلاطون کے فلسفی حکمران نہیں بلکہ اپنے نفس پر حکمران قلندر کے ہاتھوں میں ہوگی۔ ان کے بیان کے مطابق سکندر کا کام قلندر کو انجام دینا چاہیے۔ صرف تجلّی ہی سے نہیں بلکہ مذہبی نوعیت کے نظم و ضبط کی پابندی سے

ہی ایسے لوگ پیدا ہو سکتے ہیں۔ بہ ظاہر یہ اصطلاح کہ ایک نئی توضیح ہے جو عام طور پر سمجھی جانے والی توضیح سے بالکل جدا گانہ ہے۔ اقبال کے لیے اس کے مضمرات میں سے ایک وہ سماجی تصوریت ہے جس میں بلا کی حرکیت اور طاقت ہے۔ اگر اقبال کے عشق کے اس تصور کو پیشِ نظر نہ رکھا جائے تو اس کا مطلب اور مفہوم ہی سمجھ میں نہ آسکے گا۔ اسی مفہوم میں وہ عشق کا عقل سے مقابلہ کرتے ہیں۔ پہلے بھی صوفی فلسفیوں اور شعرا نے اس فرق کو برقرار رکھا ہے۔ عقل سرد ہوتی ہے۔ وہ سود و زیاں کو تولتی ہے جبکہ عشق یا جذبے سے بھرپور تصوریت اپنی ذات سے ماورا مقاصد کو حاصل کرنا چاہتی ہے۔ وہ مجاہد اور شہید کی تمناؤں سے حرارت حاصل کرتی ہے۔ اس تضاد کو اقبال نے حسبِ ذیل شعر میں ظاہر کیا ہے:

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

پیامِ مشرق میں انہوں نے کہا ہے:

بہ خرد راہِ عشق می جوئی　　　بہ چراغ آفتاب می جوئی

خدا سے دعا کرتے ہوئے انہوں نے عشق کی آگ مانگی ہے:

ز خاکِ ما دگر آدم برانگیز　　　بکش ایں بندۂ سود و زیاں را

اسلام کے پہلے دور کے کارناموں کو یاد کرتے ہوئے انہوں نے کہا ہے:

فقیران تا بہ مسجد سر کشیدند　　　گریبانِ شہنشاہان دریدند
چوں آں آتش درونِ سینہ افسرد　　　مسلمانان بدرہاں خزیدند

تصوریت کے زبردست شوق اور جوش کے اظہار کے لیے جو ان کے لیے "عشق" ہے انہوں نے کہا ہے:

ہمان سوزِ جنوں اندر سرِ من　　　ہمان ہنگامہ اندر سرِ من
ہنوز از جوشِ طوفانے کہ بگزشت　　　نیاسود است موجِ گوہرِ من

روح کی یہ بے قراری اور اس کا یہ لازوال اضطراب ان کے لیے عشق ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صوفیوں کا عشق نہیں ہے بلکہ ایک سماجی تصوریت پسند کا عشق ہے۔ اقبال کے پاس عشق کے ساتھ ایک اور چیز فقر ہے جو ان کے نزدیک عشق کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ انہوں نے

اس کو فقرِ غیور بھی کہا ہے۔ اس فقر کو عظیم روحانی پیشواؤں نے اپنے لیے پسند کیا اور خود خلفائے راشدین نے اس پر عمل کیا۔ اس فقر کی اقبال والہانہ تعریف کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ موجودہ دور کے قائدین بھی اس پر عمل کریں۔ جن لوگوں نے دنیاوی عیش و آرام کو اپنا شعار بنا لیا ہے اقبال ان پر برس پڑتے ہیں۔ یہ تصور بلاشبہ سخت مذہبی نظم و ضبط کی پابندی کا نتیجہ ہے۔ اس کی مثال اقبال نے اس شعر میں دی ہے:

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی　　نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحر خیزی

شخصیت کے عروج کے لیے انہوں نے خرد کی نہیں بلکہ عشق کی سفارش کی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ عظیم صوفی مثالیت پسند کے مقابلے میں ماضی اور حال کے عظیم دانش وروں ابو سینا، رازی یا برگساں کو نا پسند کیا ہے۔ اپنے ایک مجموعۂ کلام "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" میں رومی کو مخاطب کرتے ہوئے انہوں نے ان کو "کاروانِ عشق و مستی را امیر" کہا ہے اس مجموعے کی تمہید میں انہوں نے جنوں کو عقل کا لباس قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے جنوں کے بغیر عقل نا تمام رہتی ہے اور وہ بلندیوں کی سطح تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس نصب العین کے پیشِ نظر انہوں نے خود کو فقیر کہا ہے۔ "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" میں انہوں نے والیِ افغانستان امان اللہ خاں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

از تب و تابم نصیبِ خود بگیر　　بعد ازیں ناید چو من مردِ فقیر

انہوں نے اس میں یہ بھی کہا ہے:

با سلاطین در فتد مردِ فقیر　　از شکوہِ بوریا لرزد سریر

مسلمان مجاہدینِ آزادی کے علاوہ اقبال دوسرے آزادی پسند رہنماؤں سے بھی واقف تھے۔ انہوں نے نپولین کو سلام کیا ہے۔ اٹلی کے میزینی اور لینن کو بھی سلام کیا ہے لیکن ان کے اصلی مخاطب مسلمان ہیں اور انہیں میں جوش اور ولولہ پیدا کرنے کے لیے انہوں نے اپنے پورے فکر و خیال کو مرکوز کر دیا ہے۔

جاوید نامہ میں انہوں نے کہا ہے کہ:

نقشِ حق اول بجاں انداختن　　باز او را در جہاں انداختن

فلسفہ جب ذہنی مشق کا ذریعہ بن جائے تو وہ ان کے لیے بے معنی بن جاتا ہے۔ الہام مذہب کے دیگر پہلوؤں کی طرح محض ذاتی خیالات کا اظہار یا خانگی تجربہ نہیں بلکہ نئی روح پھونکنے کی قوت ہے۔ ضربِ کلیم میں انہوں نے کہا ہے:

وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش

جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام

یہ ہے اقبال کے تصورِ عشق جو ایک تصوراتی تحریک ہے جو نئی متحرک مسلم دنیا کے لیے ایک زبردست جذبہ ہے۔ یہ مخصوص جذبہ ان کی شاعری کے ڈھانچہ میں پہلی جنگِ عظیم کے دوران داخل ہوا جس میں مسلم دنیا اور مغربی طاقتیں ایک دوسرے کی حریف ظاہر ہوئیں اور مغربی طاقتیں اس قدر طاقتور تھیں کہ وہ بہ آسانی مشرق پر اپنا تسلّط جما سکتی تھیں۔ وہ علامات جنھوں نے ۳۰ سال بعد مغرب کے اس تسلّط کو ختم کر دیا ابھی ظاہر نہیں ہوئی تھیں یہ مشرق کے عوام کے لیے ایک تاریک دور تھا اور کسی سیاسی رہنما یا دانشور کے بس کی بات نہیں تھی کہ آزادی کے واضح تصوّر کی تشکیل کی جائے۔ اسی منزل پر اقبال کی شاعری کے رومانی دور کا خاتمہ ہوتا ہے جو ایک اندوہناک واقعہ ہے۔ غزل کے رومانی شاعر کی حیثیت سے انہوں نے ایسا کلام چھوڑا ہے جن کے مقابلہ میں دوسرے ہم عصر غزل گو شاعروں کا کلام پھیکا پھیکا معلوم ہوتا ہے۔ بانگِ درا میں کئی بہترین غزلیں شامل ہیں۔ زبورِ عجم میں غزل کا حسن اور بانکپن بڑھ گیا لیکن اس کے بعد کے دہے میں اقبال ایک "صاحبِ سنت" بن گئے تھے اور اسلام کی بیداری کے نقیب تھے۔ ان کی شاعری اس بیداری کا اظہار تھی۔ ان کی زندگی اور شاعری کے آخری دو دہوں میں اس کلیدی اصطلاح نے نیا روپ اختیار کر لیا اور ان کے سماجی عقیدے اور پیام کو ظاہر کرنا شروع کر دیا۔

سعید احمد اکبر آبادی

علّامہ اقبال کا نظریۂ اجتہاد

علّامہ اقبال مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص زمانہ حال کے (Jurisprudence) اصول قانون پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدّد ہوگا اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانینِ اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں غرض یہ وقت عملی کام کا ہے، کیوں کہ میری ناقص رائے میں مذہبِ اسلام اس وقت گویا زمانہ کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخِ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔"[۱]

اس اقتباس سے اندازہ ہوگا کہ علامہ کو تدوینِ فقہِ جدید کی ضرورت و اہمیت کا احساس کس شدّت سے تھا۔ سوال یہ ہے کہ یہ احساس کیوں تھا؟ اس کے جواب میں خود فرماتے ہیں:

"چونکہ ذاتِ الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی لہٰذا اللہ کی اطاعتِ فطرتِ صحیحہ کی اطاعت ہے، اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھ سکتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقتِ مطلقہ کے اس

۱- اقبال نامہ جلد اول ص ۵۰

تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیوں کہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصول کی ہی بدولت، لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، کیوں کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی آیت قرار دیا ہے اس صورت میں تو ہم اس شئے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کردیں گے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ گذشتہ پانچ سو برس سے عالم اسلام پر جمود طاری ہے۔"[1]

اس اہم منصوبہ کی تکمیل بلند پایہ اور وسیع النظر علما کے ہاتھوں ہی ہو سکتی تھی اس بنا پر علامہ نے ایک طرف مولانا سید سلیمان ندوی کو اس طرف متوجہ کیا جیسا کہ اقبال نامہ میں درج اُن کے نام کے خطوط سے ظاہر ہے، دوسری جانب ۲۶ء میں جب مولانا محمد انور شاہ کشمیری، دار العلوم دیو بند کی صدارت تدریس سے مستعفی ہو گئے تو علامہ نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مولانا کو لاہور بلانے کی کوشش کی، تاکہ وہ اور مولانا دونوں مل کر تدوینِ فقہِ جدید کا کام کریں[2] لیکن جب کہیں سے صدائے برنخاست کے باعث انہیں طبقۂ علما کی طرف سے مایوسی ہو گئی تو انہوں نے اس موضوع پر انگریزی زبان میں خود ایک کتاب تصنیف کرنے کا ارادہ کر لیا، لیکن یہ وہ زمانہ تھا جب کہ ان کی صحت خراب رہنے لگی اور کچھ مصروفیتیں بھی بڑھ گئی تھیں اسی بنا پر وہ اس ارادہ کو اختتام تک نہیں پہنچا سکے۔ اس سلسلے میں تھوڑا بہت جو کچھ لکھا تھا وہ یادداشتوں (Notes) کی شکل میں تھا۔ اس کے ایک حصے کا عکس اقبال

۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۲۲۸

۲۔ سعید احمد اکبر آبادی مضمون ۔ حیاتِ انور (مرتبہ سید ازہر شاہ قیصر کشمیری)

اکاڈمی شائع کر دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے تدوینِ فقہ جدید کی عمارت اس وقت تک کھڑی نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے اجتہاد کی اہمیت و ضرورت اور اس کی اصل حقیقت کو ذہن نشین نہ کر لیا جائے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

"سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر کو قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد۔"[1]

اب آیئے دیکھیں کہ اجتہاد کے متعلق علامہ اقبال کا نقطۂ نظر (Approach) کیا ہے؟ اس کی تعریف کیا ہے؟ اور وہ اس کے لیے ٹکنک ' طریقۂ کار (Method) کیا تجویز کرتے ہیں۔

اجتہاد کے متعلق نقطۂ نظر

باخبر اصحاب کو معلوم ہے کہ انیسویں صدی کے آخر میں مغربی تہذیب و تمدن جو اپنے ساتھ علوم و فنونِ جدیدہ کا ایک عظیم کاروان بھی رکھتا تھا اس کے فروغ؛ مغربی اقوام کے سیاسی استیلا اور سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی کے دور رس اور گہرے اثرات جب ایشیا اور اقوام مشرق پر پڑنے شروع ہوئے تو ترکی میں شیخ الاسلام اور مصر کے علمائے جامعہ ازہر کے جمودِ فکر اور حالاتِ زمانہ سے بے توجہی اور بے حسی کے باعث ترکی اور مصر میں چند انقلاب پسند نوجوانوں کی سرکردگی میں آزادی، مساوات اور جمہوریت کے نام سے ایسی تحریکیں پیدا ہوئیں جن کے دستور اور لائحہ عمل میں نہ صرف یہ کہ مذہب کو کوئی مقام حاصل نہیں تھا بلکہ بہت سے بنیادی امور میں وہ اسلام کی مخالف تھیں ترکی میں (Pan Turkism) اور عرب ممالک میں عرب قومیت کے تصورات نے ان اسلام دشمن عناصر کو اور زیادہ قوت دی۔ چنانچہ اس زمانہ میں ترکی اور مصر اور شام میں جو وسیع لٹریچر شائع ہوا ہے اس کے مطالعہ سے اندازہ ہو سکتا

۱۔ تشکیل جدید ص ۲۲۸

ہے کہ یہ تحریکیں کھلم کھلا اسلام سے بغاوت کے مترادف تھیں اور ان کا مقصد ماضی سے یک قلم اپنا رشتہ منقطع کر کے مغربی طرز کی قومیت پر اپنے لیے ایک جدید عمارت تعمیر کر لینا تھا۔ مصر اور شام میں اگرچہ ان تحریکوں کو سیاسی طور پر بڑی کامیابی نہیں ہوئی لیکن ترکی میں یہی تحریک تھی جو کمال اتاترک کی حکومت کے روپ میں منتہائے عروج کو پہنچی اور سیاسی اعتبار سے بہمہ وجوہ کامیاب ہوئی۔

علامہ اقبال جمود اور قدامت پرستی کے سخت مخالف اور حرکت اور شاہین وعقاب کی خوئے شکار افگنی کے اس درجہ مداح تھے کہ انہیں مسولینی اور ہٹلر کی ثنا خوانی میں بھی دریغ نہیں ہوا۔ لیکن اس کے باوجود اقبال اور اقبالیات کا ہر طالب علم جانتا ہے وہ فرنگی سیاست اور اس کے دو خدائے بتوں، قومیت اور وطنیت کے شدید مخالف اور نقّاد تھے۔ اُن کا کلام منثور و منظوم اس سے بھرا پڑا ہے چنانچہ خود فرماتے ہیں:

> "میں نے اپنی عمر کا نصف حصّہ اسلامی قومیت اور ملّت کے اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح میں گزارا ہے۔ محض اس وجہ سے کہ مجھ کو ایشیا کے لیے اور خصوصاً اسلام کے لیے فرنگی سیاست کا یہ نظریہ ایک خطرۂ عظیم محسوس ہوتا تھا۔"[1]

یہاں مثال کے طور پر اس سلسلہ میں نظم اور نثر کے دو نمونے پیش خدمت ہیں۔ ایک رباعی میں کہتے ہیں۔

تو اے کودک منش خود را ادب کن
مسلمان زادہ، ترکِ نسب کن
برنگِ احمر و خون و رگ و پوست
عرب نازد اگر، ترکِ عرب کن

۱۔ انوارِ اقبال (مرتبہ بشیر احمد ڈار)، ص ۱۸۰

اب نثر ملاحظہ کیجیے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس زمانہ میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز وملکی قومیت کا خیال ہے، پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلابِ عظیم پیدا کر دیا، حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔" [۱]

ایک زمانہ میں انہوں نے مولانا حسین احمد مدنی کی نسبت جو رباعی کہی تھی جس پر مولانا کی طرف سے وضاحت کے بعد انہوں نے اپنی معذرت بھی شائع کر دی تھی۔ درحقیقت اس کا محرک بھی علامہ کا یہی نظریہ تھا۔

اس بنا پر ظاہر ہے کہ ترکی اور مصر میں ترک قومیت اور عرب قومیت کے زیر اثر اصلاح وتجدید کی جو تحریکیں پیدا ہو رہی تھیں اور جو اسلامی قوانین وضوابط میں بے جھجک قطع وبرید اور ترمیم وتنسیخ کی داعی تھیں، علامہ اقبال انہیں کس طرح بہ نظرِ استحسان دیکھ سکتے اور انہیں اجتہاد کا نام دے سکتے تھے۔ علامہ کے خیال میں ان تحریکوں کا سرچشمہ اجتہاد نہیں تھا بلکہ وہ آزاد خیالی تھی جس میں تجدد کے دستِ شوق نے قدیم سے بالکل صرفِ نظر کر لی اور اس کی جڑیں کاٹ دی تھیں۔ اس آزاد خیالی کی انہوں نے ہر موقع پر کھل کر مذمت کی اور مسلمانوں کے حق میں اسے زہرِ ہلاہل قرار دیا ہے کہتے ہیں:

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی | رکھتے نہیں جو فکر وتدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار | انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

اس کے برعکس علامہ کے نہایت تقرب اور تربیت یافتہ نذیر نیازی لکھتے ہیں:

"اجتہاد سے مقصود ہے زندگی کو قرآن وسنت کے سانچہ میں ڈھالنا۔ حضرت مولانا کا موقف بہرحال اس مسئلہ میں یہی ہے۔" [۲]

۱۔ انوار اقبال ص ۱۷۶ ۲۔ ایضاً ص ۱۰۰

اس معاملہ میں ان کے حزم ویقین اور خلوص کا یہ عالم تھا کہ ایک خط میں کمالِ جوش سے لکھتے ہیں :

"جن لوگوں کے عقاید وعمل کا ماخذ کتاب وسنت ہے اقبال ان کے قدموں پر ٹوپی کیا سر رکھنے کو تیار ہے اور ان کے ایک لحظہ کی صحبت کو دنیا کی تمام عزت وآبرو پر ترجیح دیتا ہے۔"[۱]

انہیں اس پر اصرار ہے کہ کوئی نظریہ کیسا ہی پُر فریب اور خوشنما ہو، بہر حال مسلمانوں کا فرض ہے کہ اسے قبول کرنے سے پہلے یہ دیکھ لیں کہ وہ اسلام کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔[۲]

اب جب کہ اجتہاد سے متعلق علامہ کا نقطۂ نظر متعین ہو گیا، ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اجتہاد کی تعریف اور اس کی ٹکنک کیا ہے۔ اگرچہ متفرق طور پر اجتہاد سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار علامہ نے اپنے کلام منثور ومنظوم میں مختلف مواقع پر کیا ہے۔ لیکن جو کچھ انہیں کہنا تھا اُس کو یکجائی طور پر اُس خطبہ میں جمع کر دیا ہے جو "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" میں چھٹا خطبہ ہے، جیسا کہ نذیر نیازی صاحب نے مقدمہ میں لکھا ہے۔

"اس خطبہ کا اصل عنوان تھا "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول"، لیکن جب خطبات کے اردو ترجمہ کی بات ہوئی تو اس کا عنوان "الاجتہاد فی الاسلام" کر دیا گیا۔"

لیکن خطبات کے اصل انگریزی ایڈیشن میں اصل عنوان یعنی (The Principle of Movement in the Structure of Islam) کو قائم رکھا گیا ہے، اب جو کچھ عرض کیا جائے گا اس خطبہ کی روشنی میں ہو گا۔

اجتہاد کی تعریف

اجتہاد کی تعریف کیا ہے؟ فرماتے ہیں :

۱۔ انوارِ اقبال ص ۱۸۶

۲۔ ایضاً ص ۱۸۷

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

یہ وہی حدیث ہے جو عام طور پر "حدیث معاذ" کے نام سے مشہور ہے

اجتہاد کی قسمیں

تدوین فقہ اور مذاہب اربعہ کے قیام کی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں (ا) تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی، لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسینِ مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا۔ (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہبِ فقہ کے حدود کے اندر رہ ہی استعمال کی جاسکتی ہے (ج) اور وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلہ میں جس کو مؤسسین مذہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو قانون کے اطلاق سے ہے۔"

مگر ہم اس خطبہ میں اپنا دائرہ بحث اجتہاد کی پہلی قسم یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک محدود رکھیں گے، واضح رہنا چاہیے کہ علامہ نے یہاں اجتہاد کی جو پہلی قسم بیان کی ہے۔ اصولِ فقہ کی اصطلاح میں اسے اجتہادِ مطلق کہتے ہیں اور یہی اس خطبہ کا موضوعِ بحث ہے۔

احکامِ فقہ کے ماخذ

کامل آزادی کے الفاظ سے کسی شخص کو دھوکا نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ جمہورِ امت

کی طرح علامہ کے نزدیک بھی اسلامی قانون کے ماخذ چار ہی چیزیں ہیں، یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔

قرآنِ مجید

قرآن کی تعلیمات کی اسپرٹ اور روح پر کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جب ہم اُن اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہوجاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک ٹوک قائم ہوتی ہے، نہ وضعِ آئین و قوانین پر۔۔۔۔۔

یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیشِ نظر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انہوں نے متعدد نظامات قائم کیے۔ جن حضرات نے تاریخِ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ اسلام نے بہ لحاظ ایک نظامِ مدنیت و سیاست جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہا کی قانونی ذہانت و فطانت کا مرہونِ احسان ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ اجتہاد کے لیے قرانِ مجید سے کیا مدد مل سکتی ہے؟ اس کے جواب میں عبارت مذکورۂ بالا کے بعد ہی فوراً علامہ فرماتے ہیں:

"لیکن اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد کی ہی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشو و نما کا خاتمہ ہو چکا ہے۔" [1]

اسی سلسلہ میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"اب کہ زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکرِ انسانی کے ہر سمت میں نشو و نما کے باعث پھیل رہی ہیں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ہمیں مذاہبِ فقہ کی خاتمیت پر

۱۔ تشکیل، ص ۲۵۹

اصرار کرتے رہنا چاہیے، ائمہ مذاہب کا کیا یہی دعوی تھا کہ ان کے استدلالات اور تعبیرات حرف آخر ہیں؟ ہرگز نہیں"۔[1]

حدیث

علامہ فرماتے ہیں: اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، جو ماضی اور حال ہر زمانہ میں بڑی بڑی شدید بحثوں کا موضوع رہی ہیں... جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیے ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں۔ جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے، پھر اول الذکر احادیث کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا جس میں حضور رسالت مآب نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی کسی قدر حصہ موجود ہے لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا اکتشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا کیوں کہ علمائے متقدمین شاذ و نادر اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ آگے چل کر فرماتے ہیں:

"یاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعت اسلامیہ کی انجام دہی ہے کہ انہوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور اس کی انفرادی حیثیت پر زور دیا، لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ان کا استعمال ہم یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں"۔[2]

۱۔ تشکیل ص ۲۶۰

۲۔ ایضاً ص ۲۶۴

اجماع

فرماتے ہیں: فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم! لیکن عجیب بات ہے کہ صدرِ اسلام میں اس نہایت ہی اہم تصور پر نظری اعتبار سے خوب خوب بحثیں ہوتی رہیں لیکن عملاً اس کی حیثیت کبھی ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں یہ تصور ایک ادارہ کی صورت اختیار کر لیتا شاید اس لیے کہ خلافت راشدہ کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان حکومت نے سر اٹھایا تو یہ بات اس کے مفاد کے خلاف تھی کہ ایک مستقل تشریعی ادارے شکل دی جاتی۔ اموی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیتِ افراد مجتہدین کے ہاتھ میں رہی رہے۔ بجائے اس کے کہ اجتہاد کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو جو بہت ممکن ہے انجامِ کار حکومت سے بھی زیادہ اہمیت حاصل کر لے۔"

آگے چل کر فرماتے ہیں:

"لیکن اس سلسلہ میں دو سوال جواب طلب ہیں، ایک تو یہ کہ کیا اجماع قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے۔؟ ایک اسلامی مجلس میں تو یہ سوال اٹھانا ہی غیر ضروری ہے، لیکن ہم یہ سوال اٹھا رہے ہیں تو محض اس غلط بیانی کے پیشِ نظر جو ایک مغربی نقاد Aganides نے اپنی تصنیف "اسلامی نظریہ ہائے مالیات میں کی ہے جسے کولمبیا یونیورسٹی نے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے کوئی سند پیش کیے بغیر یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے، حالانکہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی اور نہ احادیث میں اس قسم کا کوئی اشارہ ملتا ہے۔"

پھر فرماتے ہیں:

میرے خیال میں مصنف کو جو غلط فہمی ہوئی وہ لفظِ نسخ سے ہوئی

جسے فقہائے متقدمین نے استعمال تو کیا ہے مگر جس کا مطلب، جیسا کہ شاطبی نے "الموافقات" میں تصریح کر دی ہے کہ اجماعِ صحابہ کے سلسلہ میں اس سے مراد ہے کسی حکم قرآنی کی توسیع یا تحدید"۔

اس کے بعد ایک بہت نازک مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

"لیکن فرض کیجیے، صحابہ کسی امر پر متفق نہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان کے فیصلہ کی پابندی ہمارے لیے بھی ضروری ہے؟ شوکانی نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور مذاہب اربعہ نے اس میں جو کچھ کہا اسے نقل کر دیا ہے، میری رائے میں اس مسئلہ کا فیصلہ یوں ہونا چاہیے کہ ہم ایک امر واقعی اور امر قانونی میں فرق کریں، مثلاً اس مسئلہ میں کہ آخری دو سورتیں یعنی معوذتین قرانِ پاک کا جز ہیں یا نہیں اور جن کے متعلق صحابہ کا اتفاق ہے کہ یہ سورتیں قرآن کا جز ہیں، ہمارے لیے صحابہ کا اجماع حجت ہے، کیوں کہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس امر واقعی کو ٹھیک ٹھیک جان سکتے تھے۔ اب رہی دوسری صورت یعنی جو امر قانونی ہو تو یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں ہوگا۔"

قیاس

اس کے متعلق لکھتے ہیں:

"چوتھا ماخذ قیاس ہے یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا، معلوم ہوتا ہے وہ سب ملک جو اسلام کے زیرِ نگیں آئے حنفی الخیال فقہا نے ان کے زرعی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے محسوس کیا کہ احادیث سے اس

سلسلہ میں جو نظائر لیے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا، لہٰذا انہیں اپنی تعبیرات میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا...... اس کے برعکس فقہائے حجاز نے جو عربوں کے دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے، عراقی فقہا کی متکلمانہ موشگافیوں کے خلاف شدت سے احتجاج کیا... فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کے حدود اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح سے کام لیا گیا، لہٰذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا۔ آخر کار شریعت اسلامیہ کے لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا... لہٰذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان نزاعات سے مترتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے، اس بنیاد پر یہ مذہب اپنی بنیاد اور احساسات میں کامل آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان کے ساتھ مطابقت پیدا کرے..... بہرحال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون، یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے، وہ اجتہاد کا ہی دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوص قرآنی کے اندر رہتے ہوئے ہمیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے، بحیثیت ایک اصول قانون اس کا اندازہ صرف اس بات سے ہو جاتا ہے کہ بقول قاضی شوکانی زیادہ تر فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب کی حیات طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی"۔ [1]

۱۔ تشکیل ص ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۱

خطبہ پر ایک تجزیاتی اور تنقیدی نظر

یہاں تک علامہ نے اس خطبہ میں اجتہاد اور اس کے ماخذ کے بارے میں جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے، ہم نے نذیر نیازی صاحب کے اردو ترجمہ سے مدد لے کر ان کو علامہ کے الفاظ میں ہی درج کر دیا ہے، اب ہم اس پر اپنے معروضات پیش کرتے ہیں۔

(۱) علامہ نے اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور اس کا دروازہ بند نہ ہونے کی جو بات کہی ہے حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کا ارشاد بھی یہی ہے۔ اپنی کتاب مسوی کے مقدمہ (ص ۱۲) میں فرماتے ہیں:

"و آنکہ گفتم اجتہاد در ہر عصر فرض سنت بجہت آنست کہ مسائل کثیرۃ الوقوع
غیر محصور اند و معرفتِ احکام الٰہی در آن واجب و آنچہ مسطور و مدوّن شدہ است
غیر کافی، و در آن اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بادلہ حل اختلاف نتوان کرد
و طرقِ آن تا مجتہدین غالباً منقطع پس بغیر عرض بر قواعد اجتہاد راست نمیگیرد۔"

اسی بات کو مولانا عبد العلی بحر العلوم نے شرحِ مسلم الثبوت میں زیادہ صراحت سے کہا ہے، لکھتے ہیں:

"واما الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا تقليد هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم ياتوا بدليلٍ ولا يعبأ بكلامهم۔"

(رہا اجتہاد مطلق! تو بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ چار اماموں پر ختم ہو گیا۔ چناں چہ امت پر ان کی تقلید واجب ہے، لیکن یہ ان کی من مانی بات ہے، ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے اور ان کا کلام قابلِ اعتبار نہیں۔)

اور یہ اقوال تو عہدِ سلف کے ہیں، آج پورا عالمِ اسلام اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت کے نعروں سے گونج رہا ہے اور گذشتہ چند برسوں میں مصر، شام، بیروت اور مراکو اور عالمِ اسلام کے دوسرے گوشوں میں اجتہاد اور اس کے متعلقہ مسائل پر بڑی اچھی اچھی کتابوں کا انبار لگ گیا ہے۔ اقبال کے چشمِ تصور نے اس دور کو پہلے ہی دیکھ لیا تھا اور اس لیے انہوں نے بجا طور پر کہا تھا:

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

(۲) لیکن مجتہد کے لیے کن اوصاف و کمالات کا حامل ہونا ضروری ہے؟ علامہ نے اس خطبہ میں

اس پر روشنی نہیں ڈالی صرف ایک مقام پر اس قدر کہا ہے:

آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلادِ اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کیا فی الواقع اسلامی قانون میں نشوونما اور مزید ارتقا کی گنجائش ہے؟ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا۔ گو ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس سوال کا جواب اثبات میں ہی دیا جا سکتا ہے۔" [1]

اسی سلسلہ میں آگے چل کر انہوں نے کہا ہے کہ اجتہاد صحیح معنی میں وہی کر سکتا ہے جس میں حضرت عمر کی اسپرٹ موجود ہو۔ اس سے مراد یہ ہے کہ حضرت عمرؓ ایک طرف دین اور شریعت کے محرم اسرار تھے اور دوسری جانب ان کی فہم و فراست کی انگلی نبضِ دوراں پر تھی۔ اس جامعیت کے باعث جب کبھی ان کے لیے کوئی نیا مسئلہ یا معاملہ آتا تھا تو وہ اس کی گرہ اپنی عقلِ مومن کے ناخن سے بہ آسانی کھول سکتے تھے، علامہ اقبال کو اپنے متعلق مجتہد ہونے کا دعویٰ کبھی نہیں ہوا اور غالباً ان کو اصولِ فقہ اور اصولِ حدیث کا بحیثیت فن کے مطالعہ کرنے کی بھی فرصت نہیں تھی۔ البتہ وہ اسلام کے ایک عظیم "مفکر" تھے۔ اس بنا پر اجتہاد اور اس کے متعلقہ مسائل کی نسبت انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ "فنی" نہیں بلکہ "مفکرانہ" ہے، اگرچہ ان کے فکر کا کمال یہ ہے کہ ان کے فکر کے قامتِ موزوں پر فن کا جامہ زیبا بڑی حد تک راست آتا ہے، اب ہم ان کے افکارِ متعلقہ کا جائزہ اسی حیثیت سے لیں گے۔

(۳) علامہ نے اسلامی قانون کے مآخذ چار بتائے ہیں، لیکن یہ چار مآخذ وہ ہیں جو اصولی ہیں، اس کے علاوہ چند فروعی مسائل بھی ہیں مثلاً استحسان، استصحاب، مصالح مرسلہ، عرف، عادات و رسوم بالاضرار و الاضرار، الاصل فی الاشیاء الاباحۃ، الحدود

۱۔ تشکیل ص ۲۵۱

تنزل ربالشبہات، وغیرہ طوفی نے اپنے رسالہ میں ان کو اس قدر وسعت دی کہ ان کی تعداد پینتالیس تک پہنچا دی ہے۔ لیکن یہ مستقل بالذات ماخذ نہیں ہیں۔ ان کی روشنی میں جو حکم مستنبط ہوگا وہ اسی وقت قابلِ قبول ہوسکتا ہے جب کہ وہ قرآن وسنت کے کسی منطوق، منصوص یا مفہوم حکم کے خلاف نہ ہو۔ اس بنا پر بات الٹ پلٹ کر کتاب وسنت کی ہی طرف آتی ہے، خود علامہ اس نظریہ کے بڑی سختی اور شدت کے ساتھ حامل ہیں۔ اور جو نظریہ ان کو قرآن یا سنت سے ٹکراتا نظر آتا ہے اسے بے تکلف رد کردیتے ہیں۔ چنانچہ شیخ محی الدین ابن عربی کے متعلق ایک خط میں صاف لکھتے ہیں "اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل وتشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں"۔[۱]

ایک خط میں فنا کی نسبت لکھتے ہیں :

> "ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر مسئلہ ویدانت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے۔ میرے عقیدہ میں یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف بغاوت ہیں"۔[۲]

اسی بنا پر انہوں نے انوارِ اقبال کے بعض خطوط میں وحدت الوجود کے عقیدہ اور عجمی تصوف کی مخالفت کی ہے۔ اگرچہ خالص اسلامی تصوف اور اس کے علمبردار صوفیائے کرام کے وہ بے حد مداح اور عقیدت مند ہیں۔ خطبہ پیش نظر میں علامہ نے ترکوں کی تحریکِ آزادی اور ترکی کے ایک شاعر ضیا کی بڑی تعریف کی ہے اور اس کے انقلابی اشعار نقل کیے ہیں، لیکن اس کے باوجود ضیا نے سماجی اصلاح کے سلسلہ میں جو باتیں قرآن اور اسلام کے خلاف کہی ہیں علامہ نے بڑی شدت سے ان کا رد کیا ہے، مثلاً ترکی شاعر نے تین

۱۔ انوارِ اقبال ص ۱۷۸

۲۔ ایضاً ص ۲۱۸

چیزوں میں مردوں اور عورتوں کی برابری کا مطالبہ کیا تھا۔ ایک طلاق دوسرے حقِ علاحدگی اور تیسرے وراثت۔ علامہ اس کے رد میں لکھتے ہیں:

رہا ترکی شاعر کا مطالبہ! میں سمجھتا ہوں وہ اسلام کے قانونِ عائلی سے واقف نہیں تھا۔ وہ نہیں سمجھتا کہ قرآن مجید نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی معاشی قدر و قیمت کیا ہے، شریعتِ اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقدِ اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بہ وقتِ نکاح شوہر کا حقِ طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے، اس طرح عورت اور مرد میں طلاق کے معاملہ میں تو برابری ہو جاتی ہے، لیکن وراثت میں دونوں میں برابری کا مطالبہ غلط فہمی پر مبنی ہے"۔

اس پر کافی بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"دراصل قرآنِ مجید کا قانونِ وراثت جو بقول فان کریمر شریعتِ اسلامیہ کی ایک نہایت ہی اچھوتی شاخ ہے، اس کی تہہ میں جو اصول کام کر رہے ہیں ان پر مسلمان ماہرینِ قانون نے ابھی تک کما حقہٗ توجہ نہیں کی"۔

آخر اس بحث کو ان جملوں پر ختم کرتے ہیں:

"میرا خیال ہے کہ جہاں ہم نے اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیشِ نظر کیا جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے، ہمیں شریعت کے بنیادی اصولوں میں ایسے پہلو نظر آجائیں گے جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے پھر اگر ایمان و یقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ہم اُس سے اور زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے"۔[1]

۱۔ تشکیل ص ۲۶۲، ۲۶۳

اسی طرح، ترکی شاعر کا مطالبہ تھا کہ نماز، اذان اور قرآن کی تلاوت سب بجائے عربی کے ترکی زبان میں ہوں، علامہ اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ بے شک کسی مذہب کے روحانیت خیز افکار کا مادری زبان میں مطالعہ جس قدر موثر ہوتا ہے اتنا ہی غیر مادری زبان میں نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے بعد فرماتے ہیں:

"بایں ہمہ بہ اعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آئے گا شاعر کا یہ اجتہاد سخت قابلِ اعتراض ہے"۔

(۴) سطورِ بالا میں آپ نے دیکھا کہ قرآن مجید کی حقانیت و صداقت اور اس کی ابدیت پر علامہ اقبال کے ایمان اور اس پر جزم و یقین کا کیا عالم ہے کہ اس کے نصوص اور اس کی اسپرٹ کے خلاف کسی نظریہ اور کسی فکر کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ انھوں نے ببانگِ دہل اعلان کر ہی دیا کہ

نیست ممکن جز بقرآن زیستن

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہے تو پھر قرآن کی بنیاد پر اجتہاد کے ذریعہ موجودہ مسائل و معاملات کا حل کیوں کر پیش کیا جا سکتا ہے اور ایک ہر آن تغیر پذیر دنیا میں قرآن سے کس طرح ہدایت اور رہنمائی مل سکتی ہے جس کا اقبال نے بڑے شدّ و مد سے بار بار ادعا کیا ہے!! اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لیے اصولِ فقہ پر ایک نظر ڈالنی ہوگی، قرآن مجید میں جو آیات متشابہات ہیں اُن کا ذکر نہیں کیوں کہ ان کی نسبت تو خود قرآن میں جتا دیا گیا ہے کہ لا یعلم تاویلہ الا اللہ۔ اللہ کے سوا کوئی اُن کا صحیح مصداق نہیں جانتا۔ لیکن جو آیاتِ محکمات ہیں اور جن پر اسلامی قانون کی پوری عمارت کھڑی ہے ہے۔ ان کی تشریح اور تفسیر میں بھی فقہا اور مفسرین کے درمیان ایسے اختلافات ہیں کہ ایک ہی آیت سے ہر فقیہ نے کسی مسئلہ میں اپنے فیصلہ کے لیے اس سے استدلال کیا ہے۔ اس اختلاف کی اساس کبھی قرآن ہی کی کوئی دوسری آیت ہے، کبھی کوئی حدیث اور کوئی اثر ہے۔ کبھی اہل مدینہ کا تعامل ہے کبھی صرف ونحو کا کوئی قاعدہ ہے کبھی علم معانی اور بلاغت کا کوئی نکتہ ہے اور کبھی کوئی قیاس ہے، چند مثالیں ملاحظہ فرمایے:

الف۔ مطلقہ عورتوں کی عدت کیا ہے؟ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین ایام ماہواری

ہیں اور امام شافعی کے نزدیک تین طہر، دونوں کا استدلال قرآنِ مجید کی آیت "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء" سے ہے۔ امام صاحب کا استدلال یہ ہے کہ چوں کہ طلاق سنت طہر میں طلاق دینا ہے۔ اس بنا پر پورے تین قروء اسی وقت ہوتے ہیں جب کہ ان سے مراد ایامِ ماہواری لیے جائیں۔ ورنہ وہ تین سے کم ہوں گے یا اس سے زیادہ، امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ "ثلاثۃ" کا لفظ اسم عدد مونث ہے، اس بنا پر نحو کے مشہور قاعدہ کے مطابق اس کا ممیّز یعنی معدود مذکر ہونا چاہیے اور وہ طہر ہی ہے۔

(ب) روزہ کب افطار کرنا چاہیے؟ احناف کے نزدیک سورج کے ڈوبتے ہی اور شوافع کے نزدیک کچھ دیر بعد جب اندھیرا ہو جائے اور دونوں کا استدلال آیت واتموا الصیام الی اللیل سے ہے، کیوں کہ ایک کے نزدیک غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک داخل نہیں ہوتی، رہیں احادیث اور آثار وہ بھی اس بارے میں مختلف ہیں۔

(ج) جس جانور کے ذبح کرتے وقت تسمیہ یعنی خدا کا نام نہ لیا گیا ہو کیا وہ حلال ہے؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حلال نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک حلال ہے۔ دونوں کا استدلال قرآنِ مجید کی آیت" ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" سے ہے امام صاحب کا استدلال تو صاف ظاہر ہے، کیوں کہ آیت کا منطوق یہی ہے، لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے اور دلیل یہ ہے کہ اس حکم کو" وانہ لفسق" سے مقید کیا گیا ہے، اور قرآن میں بھی اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کسی جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اس بنا پر ذبیحہ تین قسم کا ہوتا ہے۔ ایک وہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، یہ بالاتفاق حلال ہے، دوسرا وہ جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہے، یہ سب کے نزدیک حرام ہے، تیسرا وہ جس پر اللہ کا اور نہ غیر اللہ کا کسی کا نام نہیں لیا گیا، یہ مختلف فیہ ہے امام صاحب کے نزدیک حرام اور امام شافعی کے نزدیک حلال۔

(د) کیا ضرورت سے زیادہ چیزیں رکھنی جائز ہیں؟ اس کے متعلق حضرت

ابو ذر غفاری کی صاف رائے تھی کہ نا جائز ہے، اور ان کا استدلال قرآنِ مجید کی اس آیت سے تھا "يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو" اسی طرح ان کی رائے تھی کہ گھر میں سونا چاندی جمع رکھنا حرام ہے اور ان کا استدلال اس آیت سے تھا جس میں فرمایا گیا ہے کہ جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں، قیامت کے دن ان کی پیشانیوں اور ان کے پہلوؤں کو اس سے داغا جائے گا۔ لیکن جمہور امت نے حضرت ابو ذر غفاری کی رائے سے اتفاق نہیں کیا: پہلی آیت کے متعلق انھوں نے کہا کہ یہ حکم ایک وقت کے لیے تھا۔ جب کہ مسلمان دشمنوں سے برسرِ جنگ تھے اور ان کو روپیہ کی ضرورت تھی اور دوسری آیت ان لوگوں کے حق میں ہے جو مایا کی پوجا کرتے ہیں اور اس سے اللہ اور اس کے بندوں کے حقوق ادا نہیں کرتے۔

یہ مثالیں بہ طور نمونہ نقل کی گئی ہیں ورنہ فقہ اور اصولِ فقہ کی کتابیں ان سے بھری ہوئی ہیں، ان سے اندازہ ہوگا کہ آیاتِ محکمات کی تاویل و تفسیر کا میدان کتنا وسیع ہے اور اس میں جو اختلافات پیدا ہوئے ہیں اور جن وجوہ و اسباب سے پیدا ہوئے ہیں ان کے باعث اسلامی قانون میں کس قدر وسعت اور لچک پیدا ہو گئی ہے۔ اسلامی قانون کی یہی وہ صفت ہے جس کے باعث وہ ان تمام سماجی اور معاشی مشکلات اور مسائل و معاملات کو کامیابی سے حل کر سکا جو پہلی اور دوسری صدی میں برق رفتار فتوحات کے باعث مختلف اقوام و ملل کے ساتھ اختلاط و ارتباط کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے۔

علامہ اقبال ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پورے قرآن کی ایک روح اور اسپرٹ ہے اور وہی منشائے خداوندی بھی ہے اور مقصود و مطلوبِ الٰہی بھی اور یہی وہ روح ہے جو قرآن اور اسلام کی تمام تعلیمات اور اس کے احکام و قوانین میں جاری و ساری ہے، یہی وہ روح ہے جسے دینِ فطرت یا فطرۃ اللہ کہتے ہیں یہ ازلی اور ابدی ہے، یہ جس طرح ماضی کے ایک مخصوص پیکر میں جلوہ آرا تھی اسی طرح وہ حال اور مستقبل کے پیکر میں جلوہ ریز ہو کر عظمتِ انسان کا نقش ثبت کر سکتی ہے۔

اس روحِ قرآنی کا مرتبہ و مقام لفظی، نحوی و صرفی اور منطقی بحث و تمحیص اور استدلال و استشہاد سے بہت بلند اور برتر ہے اور یہ وہی روح ہے جو حضرت عمرؓ کے اجتہادات میں جاری و ساری تھی، اس سلسلہ میں دو مثالیں سنیئے، ان سے مطلب اور واضح ہو گا۔

ایک مرتبہ اسپین کے عبدالرحمٰن الداخل الاموی نے رمضان کے روزہ کی حالت میں ایک جاریہ سے مقاربت کر لی اور پھر علما سے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے کفارۂ صوم کو کفارۂ ظہار پر قیاس کرتے ہوئے بتایا اس کا کفّارہ ہے علی الترتیب ایک غلام آزاد کرنا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، اور ساٹھ روزے رکھنا، ایک مالکی المذہب عالم، غالباً حضرت ابواللیث بھی اس مجمع میں تشریف رکھتے تھے، انہوں نے علما سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ کفّارہ کا مقصد سزا دینا ہے تاکہ اس حرکت کا اعادہ نہ ہو اور ایک بادشاہ کے حق میں ساٹھ روزے رکھنا ہی سزا ہو سکتا ہے نہ کہ غلام آزاد کرنا اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ سب علما حضرت ابواللیث کے تفقّہ پر حیران رہ گئے اور ان سے اتفاق کیا' دوسرا واقعہ حافظ ابن تیمیہ کا ہے، ایک مرتبہ گرمی کا موسم تھا اور اسلامی فوج جنگ کی تیاری کر رہی تھی اتنے میں رمضان آگیا تو حافظ ابن تیمیہ نے فتویٰ دے دیا کہ فوج روزہ نہ رکھے، علما نے سنا تو بہت چیں بہ جبیں ہوئے، کیوں کہ یہ فوج نہ مسافر تھی اور نہ بیمار، پھر ان کے لیے روزہ کی قضا کیوں کر جائز ہو سکتی تھی، حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا:

"مسافر اور بیمار کے لیے روزہ کی رخصت بر بنائے مشقت ہے اور یہ مشقت اور وہ بھی ایک نہایت ضروری اور اہم خدمت ملک و ملت کے لیے یہاں بھی پائی جاتی ہے، اسی لیے قضائے صوم کی اجازت یہاں بھی ہونی چاہیے۔"

غرض کہ یہی وہ روحِ قرآنی ہے جس کی اساس پر علما کے نزدیک کتاب اللہ کو اجتہاد کا ماخذ اوّل ہونا چاہیے۔

(۵) علامہ اقبال نے جو خیال قرآن کے متعلق ظاہر کیا ہے، کم و بیش وہی حدیث

کی نسبت ہے، فقہی اور فنی طور پر احادیث پر جو بحثیں ہوئی ہیں اُن سے مجلدات بھری پڑی ہیں، لیکن علامہ احادیث کو ایک اور ہی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی سفارش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک سنّت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یا خاموش رضامندی پر مشتمل ہے وہ قرآن کی روح اور اس کی تعلیمات کی تعبیر و تشریح کا ایک عملی پیکر ہے، چنانچہ حضرت عائشہ نے حضور کے متعلق جو فرمایا: "وکان خلقہ القرآن" اس کا مطلب بھی یہی ہے۔ پھر چوں کہ قانون تشریع کے مطابق ہر پیغمبر کی شریعت ایک آئینہ ہوتی ہے جس میں اس قوم کے عادات و خصائل، رسم و رواج اور طور طریق کی صورت نظر آسکتی ہے اس بنا پر جس کو ہم سنت کہتے ہیں اس کا سب سے بڑا تشریعی اور قانونی فائدہ یہ ہے کہ اُس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے اصول اور اس کی تعلیمات کو اس زمانہ کے حالات، رجحانات و خیالات اور رسوم و عوائد پر منطبق کر کے اُن چیزوں میں حک و فک، ترمیم و تنسیخ اور اثبات و نفی کا عمل جاری کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بحیثیت شارع کے یہ عمل اصلاح و ہدایت کے سلسلہ میں کسی ایک خاص نقطۂ نظر اور مطمحِ نگاہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی وہ بنیادی نقطۂ نظر تھا جس کی رعایت سے ایک ہی معاملہ میں کبھی آپ نے ایک شخص کو ایک حکم دیا اور دوسرے شخص کو دوسرا حکم دیا۔ اور کبھی ایک ہی شخص کو کسی معاملہ میں ایک وقت ایک حکم دیا اور دوسرے وقت اسے دوسرا حکم دیا۔ جس طرح ہمیشہ روشنی ایک ہی ہوتی ہے لیکن بلب کی شکل و صورت اور اس کا رنگ بدلنے کے باعث روشنی کا ظہور مختلف مظاہر میں ہوتا رہتا ہے، اسی طرح حضور کا بنیادی نقطۂ نظر ہر جگہ اور ہر مقام پر ایک ہے، لیکن حسب ضرورت و مصلحت احکام کے تنوّع کی شکل میں اس کا ظہور و بروز ہوتا رہتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی روحِ محمدی ہے جو آپ کے تمام اقوال و افعال میں یکساں طور پر رواں دواں ہے، اقبال کہتے ہیں کہ دیدۂ بینا اور دلِ روشن کے ساتھ سنّت کا گہری نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد ہمیں اس روحِ محمدی کی معرفت اور اس سے آشنائی پیدا کرنی چاہیے۔ بس یہی روحِ قرآنی اور روحِ محمدی ہے، جو ابدی ہے، عالمگیر اور ہمہ گیر ہے اسی کے ذریعہ تغیر پذیر دنیا میں ہم ثبات و قرار حاصل کر سکتے اور امامتِ اقوام کا فرض انجام دے سکتے ہیں۔

اس مضمون کو دوسرے لفظوں میں اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ساری دنیا اور رہتی دنیا تک کے لیے مرسل من اللہ تھے۔ اس بنا پر ہم فرض کر سکتے ہیں کہ آپ آج بھی دنیا میں موجود ہیں اور آپ کا قیام یورپ کے کسی مقام میں ہے۔ اب سوچیے کہ اگر واقعی ایسا ہوتا تو تمدنِ جدید کی کن چیزوں میں خیر و شر دونوں مخلوط ہوتے اُن میں کس طرح ترمیم و تنسیخ کرتے ہیں کہ خیر کا حصّہ غالب اور شر کا حصّہ مغلوب ہو جاتا ہے۔ کتب سیر و تاریخ سے ثابت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دشمنوں سے جنگ کرنے پر مجبور ہو گئے تو آپ نے عرب کے مشہور ہتیار دبابہ وغیرہ کے استعمال اور ان کی ساخت کی ٹریننگ حاصل کرنے کے لیے دو شخصوں کو یمن کے جُرَش نامی ایک مقام پر بھیجا۔ پس آپ اگر آج ہوتے تو کیا سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم کا اعلیٰ اہتمام و انتظام نہ فرماتے؟ اسی طرح عبادات سے قطعِ نظر موجودہ سماجیات اور معاشیات میں آپ جو اصلاح فرماتے اس کی شکل کیا ہوتی اور اس زمانہ میں اسلام کو الحق یعلو ولا یعلی کا مصداق کیوں کر بناتے! درحقیقت علامہ اقبال کی سب تحریروں کو سامنے رکھیے تو معلوم ہو گا کہ اجتہاد کے سلسلہ میں ان کے غور و فکر کی لائن یہی ہے، اسی عالمِ جذب و شوق میں للکار کر مسلمانوں سے کہتے ہیں:

معمارِ حرم باز بتعمیرِ جہاں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز

(۶) جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے، علامہ مجتہد نہیں تھے اور نہ انہیں اس کا دعویٰ تھا۔ بلکہ ان کی احتیاط کا عالم تو یہ تھا کہ ایک مرتبہ انھوں نے اجتہاد پر ایک مضمون سپردِ قلم کیا۔ لیکن چوں کہ خود ان کو اپنے بہت سے نکات پر اعتماد نہیں تھا اس بنا پر اسے شائع نہیں کیا۔[۱] مفکر اور متجسس کی حیثیت سے انہوں نے بعض اسلامی احکام و مسائل پر غور کیا ہے اور اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ لیکن ان کی بالغ نظری اور سلاستِ طبع کی داد دینی چاہیے کہ آج ان میں کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس میں سب نہیں تو بعض بلند پایہ عالم ان کے ہم نوا نہ ہوں۔ ہم ذیل میں اس کی چند مثالیں نقل کرتے ہیں:

۱۔ اقبال نامہ ص ۲۴۵

زمین کی ملکیت مطلقہ

خواجہ عبدالرحیم بار ایٹ لا، کو ان کے ایک خط کے جواب میں فرماتے ہیں:

"اسلام کے نزدیک زمین ایک امانت ہے، ملکیتِ مطلقہ جس کو قدیم و جدید قانون داں تسلیم کرتے ہیں۔ میری ناقص رائے میں اسلام میں نہیں ہے، فقہا میں بہت سا اختلاف ہے۔"[1]

اس رائے پر بہت سے اصحاب کو تعجب ہوگا لیکن اس سلسلہ میں امام ابو یوسف کی کتاب الخراج اور ماوردی کی کتاب الاموال میں جو کچھ ہے اس سے قطعِ نظر! ایک زمانہ میں معارف اعظم گڑھ میں مولانا سید مناظر احسن گیلانی اور مولانا ظفر احمد تھانوی کے درمیان اس موضوع پر بحث چلی تھی اور دونوں طرف سے متعدد مقالات شائع ہوئے تھے، مولانا گیلانی زمین کی ملکیت مطلقہ کے منکر تھے اور دوسری دلیلوں کے ساتھ ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت "والارض وضعھا للانام سے تھا کہ اس میں لام انتفاع کا ہے، مولانا ظفر احمد اس رائے کے مخالف تھے۔

اسلام اور سوشلزم

اس رائے سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ سوشلزم کے حامی تھے۔ چناں چہ خواجہ غلام السیدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

کارل مارکس پہلا شخص ہے جس نے (مذہب کے لیے) افیون کا لفظ استعمال کیا ہے۔ میں مسلمان ہوں، اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میری رائے میں تاریخ انسانیت کی مادی تشریح غلط ہے۔ میں روحانی اقدار میں یقین رکھتا ہوں مگر قرآنی مفہوم میں۔ میں نے ہمیشہ ان روحانی اقدار پر تنقید کی ہے جو افیون کا سا کام کرتی ہیں۔ رہا سوشلزم! تو اسلام خود ایک سوشلزم کی شکل ہے جس سے اب تک مسلمانوں نے بہت کم فائدہ اٹھایا ہے،[2]

۱- انوارِ اقبال ص ۲۴۵

۲- اقبال نامہ ج ۱ ص ۳۱۹

علامہ اقبال کی یہ رائے ممکن ہے اس زمانہ میں عجیب معلوم ہو، لیکن آج عالمِ اسلام میں ہر جگہ اس کا چرچا ہے اور مصر و شام میں اس موضوع پر بہت سی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ اور بعض مسلمان حکومتوں نے اسے اپنے دستور میں شامل کر لیا ہے۔

ارتداد سے نکاح فسخ نہیں ہوتا

فقہِ حنفی کی عام کتابوں میں ہے کہ ارتداد سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ چناں چہ ہدایہ میں بھی یہی ہے، علامہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں :

> ہدایہ میں قانونِ ارتداد کو جو شکل دی گئی ہے وہ کیا سچ مچ اس ملک میں ہمارے دینی مصالح کی حفاظت کے لیے کافی ہے۔ مسلمانانِ ہند چوں کہ غیر معمولی طور پر قدامت پسند ہیں اس لیے ہندوستانی عدالتیں مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی مستند کتابوں سے سرِ مو انحراف نہ کریں، اس صورتِ حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ تو بدل رہے ہیں لیکن قانون جہاں تھا وہیں کھڑا ہے"۔[1]

اس سلسلہ میں یہ ذکر دل چسپی سے خالی نہ ہو گا کہ جن دنوں میں علامہ نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا اس کے چند برسوں بعد ہی ہندوستان میں مردوں کے سخت ظلم و ستم اور فقہ کی تنگ دامانی کے باعث مسلمان عورتوں پر جو قیامت گزر رہی تھی آخر کار اس نے علما کو بھی ادھر متوجہ کیا۔ چنانچہ مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی نے اس زمانے کے اکابر و مشاہیر علما کے مشورہ اور تائید سے عورتوں کے ان مسائل و معاملات کے بارے میں ایک طویل مگر نہایت مدلل تحریر بصورتِ فتویٰ مرتب کی جس میں تفویضِ طلاق، اور عورتوں کے حقِ تفریق کے علاوہ ارتداد کے باعث فسخِ نکاح کے مسئلہ پر بھی سیر حاصل گفتگو کر کے ہدایہ کے مندرجات کا رد کیا گیا تھا اور احناف کے مسلک کے خلاف دوسرے ائمہ کے مذہب پر فتویٰ دیا گیا تھا۔ ہند اور بیرونِ ہند کے اجلّہ علما کی نہایت پر زور تصدیقات و تصویبات کے ساتھ جب

۱۔ تشکیل ص ۲۶۱

یہ ضخیم رسالہ "الحیلۃ الناجزۃ للحیلۃ العاجزۃ" کے نام سے خانقاہ تھانہ بھون سے شائع ہوا ہے تو پورے ملک میں اس کی دھوم مچ گئی اور لاکھوں ستم رسیدہ دبے کس عورتوں کو حرماں نصیبی و مایوسی کی تاریکیوں میں امید کی ایک کرن نظر آئی۔ علامہ اقبال کی نظر سے یہ رسالہ ضرور گزرا ہوگا اور انہوں نے خوش ہو کر کہا ہوگا:

جو تیری خوشی وہی میرا مدعا ہوا

مہدی اور نزولِ مسیح کا عقیدہ

ضیاء الدین صاحب برنی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مہدی و مسیح کے متعلق جو احادیث ہیں ان پر علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں مفصل بحث کی ہے ان کی رائے میں یہ تمام احادیث کمزور ہیں، جہاں تک اصولِ فن تنقیدِ احادیث کا تعلق ہے، میں بھی ان کا ہمنوا ہوں مگر اس بات کا قائل ہوں کہ مسلمانوں میں کسی بڑی شخصیت کا ظہور ہوگا، احادیث کی بنا پر نہیں بلکہ اور بنا پر میرا عقیدہ یہی ہے۔"[1]

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کا عقیدہ مہدی اور حضرت عیسٰی کے نزول کا ہی ہے لیکن اقبال اس میں بھی منفرد نہیں ہیں، جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے۔ ابنِ خلدون تو اس کے قائل تھے ہی نہیں ان کے علاوہ عہدِ حاضر کے عظیم مفکر و محققِ اسلام سابق شیخ جامعِ ازہر، قاہرہ شیخ محمود شلتوت بھی اس کے قائل نہیں تھے۔ چنانچہ ان کے فتاویٰ کا ضخیم مجموعہ جو قاہرہ کے مطبع دار القلم سے شائع ہوا ہے اس میں ص ۵۹ سے صفحہ ۸۲ تک آیات، احادیث اور اجماع کی روشنی میں انھوں نے اس پر مفصل اور مبسوط کلام کر کے اس عام خیال کی جو عقیدہ کی حیثیت رکھتا ہے تردید کی ہے۔

ان مثالوں سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ علامہ پر آزاد خیالی (Free thinking) کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی بعض آرا مسلمانوں کی اکثریت کے

۱۔ انوارِ اقبال ص ۱۴۴

کیسی ہی خلاف ہو مگر اُس میں بھی وہ تنہا نہیں ہیں بلکہ بعض مستند علما ان کے ہم خیال ہیں۔ تعبیر و تشریح اور تاویل و تفسیر کا فرق ہو سکتا ہے، لیکن انہوں نے جو کچھ کہا ہے قرآن و سنت کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے کہا ہے۔

اجماع اور قیاس

اب رہے احکام کے باقی دو مآخذ، یعنی اجماع اور قیاس ، تو اگرچہ یہ کہنے کو دو ہیں لیکن درحقیقت ایک ہی ہیں۔ اجتہاد اگر انفرادی اور شخصی تو قیاس ہے اور اگر اجتماعی ہو تو اسے اجماع کہتے ہیں۔ جو مذہب دنیا کے تمام انسانوں کو ہر زمانہ میں ان کے تمام دینی اور دنیوی معاملات و مسائل میں رہنمائی عطا کرنے کا مدّعی ہو، وہ تاریخ کے ہر دور اور وقت کے ہر نئے موڑ میں اس وقت تک فعّال و متحرک رہ ہی نہیں سکتا جب تک اس کے ہاں قیاس اور اجماع کے ادارے نہ ہوں لیکن افسوس ہے کہ تاریخِ اسلام کے مختلف ادوار میں قیاس سے تو کام لیا جاتا رہا مگر اجماع سے کام نہیں لیا گیا۔ بہرحال اجتہاد کا قیام ان کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال کی رائے میں موجودہ زمانہ میں مسلمان حکومتوں کی پارلیمنٹ یا مجالس مقننہ یہ کام کر سکتی ہیں۔ چناں چہ اس خطبہ میں انھوں نے اس رائے کا اظہار کیا ہے، لیکن اس میں جو اشکال ہے اس سے بے خبر نہیں ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں:

> سوال یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہو گی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہِ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں، اس لیے اس کا طریق کار کیا ہو گا؟ کیوں کہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کا ازالہ یا ان کے کم سے کم امکان وقوع کی صورت کیا ہو گی؟

آگے چل کر وہ اس خطرہ کے سدِّباب کے سلسلہ میں فرماتے ہیں،

> "شریعتِ اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدِّباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالتِ موجودہ بلادِ اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے

اُس کی اصلاح کی جائے، فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی بہ احتیاط سوچ سمجھ کر کیا جائے۔" لہ

لیکن ہمارے خیال میں اس تجویز سے اصل اشکال کا حل پیدا نہیں ہوتا، کیوں کہ فقہ کا کوئی ایسا وسیع اور جامع نصاب اگر تیار ہو بھی گیا جیسا کہ ہو گیا ہے اور عرب ممالک میں رائج ہے تو آخر اس کو پڑھنے پڑھانے والے علما ہی ہوں گے۔ اور غالباً مجالس مقننہ کی ممبری کے لیے اس نصابِ فقہ کو پڑھنے کی شرط مناسب نہ ہو گی البتہ اسی سلسلہ میں اقبال نے اپنے ۳۲ء کے مشہور خطبہ صدارت میں جو تجویز پیش کی تھی وہ زیادہ قابلِ عمل اور لائقِ غور ہے، فرماتے ہیں:

"میرا خیال ہے کہ علما کی ایک اسمبلی تشکیل دی جائے جن میں وہ مسلم قانون داں بھی موجود ہوں جنھوں نے علمِ جدید حاصل کیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی روح کے عین مطابق موجودہ حالات کی روشنی میں اسلامی قانون کا تحفظ کیا جائے۔ اس کو وسعت دی جائے اور اگر ضرورت محسوس ہو تو نئی تاویل کی جائے تاکہ کوئی بھی قانون جو مسلم پرسنل لا کی تعریف میں آتا ہے اس جماعت کی منظوری سے پہلے قانون سازی کے لیے پیش نہ کیا جاسکے۔"

اس سے غالباً علامہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ہمارے ملک میں پارلیمنٹ کے ساتھ ایک راجیہ سبھا یا اسٹیٹ اسمبلی کے ساتھ ایک کونسل ہوتی ہے۔ اسی طرح اسلامی ممالک میں مجلس مقننہ کے ساتھ علما کی ایک اسمبلی ہونی چاہیے۔

خطبہ کے آخر میں فرماتے ہیں:

"میرا خیال ہے، اجتہاد کی اس مختصر بحث سے آپ بہ خوبی سمجھ گئے ہوں گے

۱۔ تشکیل ص ۲۷۱

کہ ہمارے اصولِ فقہ ہوں یا نظاماتِ فقہ، ان میں آج بھی کوئی بات ایسی نہیں ہے جس کے پیشِ نظر ہم اپنے موجودہ طرزِ عمل (یعنی فکری جمود اور اجتہاد سے اجتناب) کو حق بجانب ٹھہرائیں، اس کے برعکس اگر ہمارے افکار میں وسعت اور وقتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے فقہِ اسلامی کی تشکیل میں جرأت سے کام لیں۔"

اس موقع پر علامہ ایک نہایت اہم تنبیہ کرتے ہیں اور معًا اس کے بعد فرماتے ہیں:

لیکن یہ کام اس زمانہ کے ظروف اور احوال سے محض مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے، بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے۔"

آگے چل کر کہتے ہیں:

یقین کیجیے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ کوئی اور نہیں ہے، اس کے برعکس مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصوّرات کی اساس چوں کہ وحی و تنزیل پر ہے، جس کا صدور ہی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے اور اپنی ظاہری خارجیت کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ اس خطبہ میں خصوصًا اور دوسرے خطبات میں عمومًا علامہ اقبال نے اسلامی قانون کا ایک ایسا دقیق اور غامض فلسفہ بیان کیا ہے کہ اگر وہ اجتہاد کے ذریعہ متشکّل اور مشخّص ہو جاتا اور اس کی عملی تشکیل بھی ہو جاتی تو وہ دنیا میں ایک عظیم انقلاب برپا کر دیتا، لیکن صد حیف وہ جس نے خود اپنے متعلق کہا تھا:

از تب و تابم نصیبِ خود بگیر
بعد ازیں ناید چو من مردِ فقیر

وہ صرف ایک شاعر، ایک آرٹسٹ اور ایک فلسفی ہو کر رہ گیا اور جو تب و تاب اس کی ہستیِ بے قرار کا جوہر تھا اس پر کسی کی نگاہ نہ گئی۔ آج جب کہ برِّصغیر ہند و پاک

میں اقبال صدی تقریبات بڑے اہتمام سے منائی جارہی ہیں، کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ اقبال کے فکر کے اس اہم پہلو پر بھی توجہ کی جائے۔ اور ایک ادارہ صرف اسی مقصد کے لیے قائم کیا جائے، کہ پہلے اقبال کے فلسفۂ قانونِ اسلامی کا وسیع اور عمیق مطالعہ ان کے پورے مجموعہ نثر و نظم کی روشنی میں کرے اور پھر اس کی بنیاد پر تدوینِ فقہِ جدید کا کام کرے، یہ کام نہایت وسیع اور کٹھن ہے، لیکن ضروری ہے اور اقبال کے ساتھ عقیدت و ارادت کا حق پیچ مچ اسی وقت ادا ہو سکتا ہے۔

غلام عمر خاں

اقبال کا نصب العینی انسان — مردِ مومن

انسانی عظمت، یا انسان کے ایک نصب العینی نمونے کا تصور مختلف تہذیبوں میں بدلتا رہا ہے۔ نٹشے کے الفاظ میں "انسان ایک ایسا حیوان ہے، جس نے ہنوز اپنے ماحول سے مطابقت پیدا نہیں کی ہے"۔ وہ کائنات کی لامحدود اور نامعلوم قوتوں کے درمیان گھرا ہوا ہے۔ عالم کی وسیع پہنائیوں میں زمانی اور مکانی حیثیت سے، اس کی ہستی نہایت محدود ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایک نامعلوم قوت اس کے اندرون میں موجزن ہے، جو اس کو ماحول کی قوتوں کا سامنا کرنے، اُن سے مصالحت کرنے، ان کی تسخیر کرنے، غرض ان سے حریفانہ کشمکش پر مائل رکھتی ہے۔ حیات کی اس بنیادی قوت کی تعبیر کرتے ہوئے، ڈارون نے اس کو عزم لبقا (Will to L) قرار دیا تھا۔ شوپنہائر اس کو ایک اندھا ارادہ (Blind Will) تصور کرتا ہے۔ اور نٹشے کے نزدیک یہ عزم قوت واقتدار (Will to Power) ہے۔ غرض ماحول کی قوتوں کے درمیان، انسان کی جدوجہد کی نوعیت کیا ہو، ان قوتوں کے مقابلے میں، انسان کس طرح پیش آئے کہ اس کی حیات کی بنیادی خلش و اضطراب آسودگی حاصل کر سکے، یہی وہ اساسی مسئلہ ہے، جس کو حل کرنے کی مختلف تہذیبوں میں کوشش کی گئی ہے۔ اور اسی مسئلہ کے حل کی بنا پر انسان کے ایک نصب العینی نمونے کے، مختلف تصورات پیش کیے گئے ہیں۔ بالفاظِ دیگر انسانی عظمت کا تصور انسان اور کائنات کے ربطِ باہمی سے متعلق مختلف تصورات پر مبنی رہا ہے۔

مردِ مومن اقبال کا نصب العینی انسان ہے۔ انسان کا یہ نمونہ، اسلام کے نظریۂ حیات کا بھی نصب العین تھا۔ یہ اور بات ہے کہ ساری اسلامی تاریخ نے شاید، بمشکل ایک درجن شخصیتیں ایسی پیدا کی ہوں گی، جو اس نصب العین پر پوری اُترتی ہوں۔ انسانی تہذیب کا یہ

نادر نمونہ، صدیاں گزریں، اسلامی الٰہیات اور تصوف کی دھند میں گم ہو چکا تھا اور اس کی جلیل و جمیل شخصیت کا حسن، فکرِ انسانی کی نگاہ سے اوجھل ہو چکا تھا۔ ایک آزاد فکر فلسفی کی حیثیت سے، اقبال نے، اسلام کے مثالی انسان کے حقیقی قد و خال کو دوبارہ دریافت کیا اور حقیقی اسلامی تہذیب کے اس مجسمہ کو، اس کی پوری مقناطیسی شخصیت کے ساتھ بے نقاب کیا، اور اس کی سیرت و شخصیت کو آج کے سائنسی اور فلسفیانہ ذہن کے لیے، قابلِ فہم اور قابلِ تحسین بنا کر پیش کیا۔ اقبال کا یہ مثالی انسان، افلاطون کے فلسفی بادشاہ، یا نٹشے کے فوق الانسان کی طرح، محض ایک فلسفیانہ تصور نہیں بلکہ اقبال کا تصورِ مردِ مومن، ان عظیم المرتبت انسانوں کی سیرت و کردار پر مبنی ہے، جن کی حیات اور کارناموں کی تفصیلات تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں۔

انسانی شخصیت دو ایسے عناصر سے مرکب ہے جن میں بادی النظر میں، ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ ان دو مختلف النوع اصولوں یا قدروں کو بالعموم روحانی اور مادی قدروں سے موسوم کیا گیا ہے۔ مادی اقدار ــــ مادی نعمتوں اور مادی قوتوں کے حصول سے، شخصیت کو آسودہ اور مستحکم بنانے کے اصولوں سے عبارت ہیں۔ روحانی اقدار کیا ہیں؟ یہ ایک متنازع مسئلہ ہے، اور اس کی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں۔ بہر حال نفس الامری (Real) کے مقابلے میں، مثالی (Ideal) کی قوت کو عمومی حیثیت میں، روحانی قدروں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ افلاطون نے انسانی شخصیت کو ایک دو تارہ سے تشبیہہ دی جو انہیں دو اصولوں پر مبنی ہے۔ وہ ان میں سے ایک کو شخصیت کا اعلیٰ جوہر (Higher principle) قرار دیتا ہے، اور دوسرے کو ادنیٰ جوہر (Lower principle) اقبال نے ان دو اصولوں یا دو عناصر کے لیے جن سے شخصیت انسان کی تقویم ہوئی ہے، اپنے کلام میں روح اور بدن، حق اور قوت، نورِ خودی اور نارِ خودی، جمال اور جلال اور دلبری، قاہری کے متقابل الفاظ یا علامتیں استعمال کی ہیں۔ پھر قدرت کا یہ عجیب ستم ہے کہ شخصیت کے ان دو جوہروں کے میلانات کچھ متضاد نوعیت کے ہیں۔ سرشتِ انسانی کی ترکیب کچھ اس طرح ہوئی ہے کہ اس کا ادنیٰ جوہر اعلیٰ جوہر کو دھوکا دیتا ہے۔ نٹشے Thus Spake Zarathustra کی ایک نظم میں کہتا ہے۔

"جان اکثر روح کے بارے میں جھوٹ بولتی ہے۔" اس طرح انسانی شخصیت اساسی طور پر، دو قوتوں کی کشمکش سے دوچار ہے۔ اور یہیں سے نوع انسانی کے المیہ کا آغاز ہوتا ہے۔

انسانی شخصیت میں کارفرما، ان دو قوتوں کے تصادم سے نپٹنے کی، جو سعی، فکرِ انسانی نے کی ہے، اقبال کے نقطۂ نظر سے، اسے ترکِ مادّہ کا مسلک، اسلامی نظریۂ حیات اور مادّہ پرستی کے مسالک کے تحت بیان کیا جاسکتا ہے۔

اول الذکر مسلک میں، انسانی شخصیت کے ایک عنصر، یعنی مادی اقدار کو التباس یا شر قرار دیا گیا ہے، اور شخصیت کے اعلیٰ جوہر کو، حقیقت یا خیر۔ اس طرح شخصیت کے ایک عنصر کی یکسر نفی، اور دوسرے کا اثبات کرکے، اس ازلی تصادم سے نجات حاصل کرنے کی سعی کی گئی ہے جو ان اصولوں کی کشاکش کے سبب، انسانی شخصیت کا مقدر بنا ہوا تھا۔ رہبانی تہذیب کا ایک عظیم کارنامہ فکرِ انسانی کی تاریخ میں ہمیشہ احترام کی نظر سے دیکھا جائے گا کہ اس تہذیب نے، مادی زندگی اور اس کی تمام تر نعمتوں اور آسائشوں کی قیمت پر، زندگی کی روحانی اساس کا اثبات اور اس پر اصرار کیا تھا۔ لیکن بات یہیں ختم نہیں ہوتی۔ یہ مسلکِ حیات، مادّہ کی عظیم قربانی کے باوجود، زندگی کے المیہ کا کوئی پائیدار حل پیش نہ کرسکا۔ تنازع للبقا اور کشمکش اقتدار کی اس دنیا میں، مادی قوت سے محروم انسان، یا جماعت کا، قوت کے رحم وکرم کا محتاج ہو جانا، ایک فطری اور حیاتیاتی حقیقت تھی۔ اس طرح ترکِ مادّہ کی تہذیب، ایک ایسے انسانی نمونہ کی تخلیق کا باعث ہوئی، جس کی شخصیت غیر خودمکتفی تھی، اور جو اپنی بقا کے لیے بھی، طاقت ور کا دست نگر تھا۔

نطشے نے رہبانی نظریۂ حیات کی نفسیاتی تحلیل کچھ اس انداز میں کی ہے۔ وہ کہتا ہے، مادی زندگی سے گریز کی تعلیم، ناکاموں کا ایک انتقام ہے، کامیابوں کے خلاف۔ وہ ناکاموں کا ایک اعتراف شکست ہے، جس میں وہ، واقعات کی دنیا میں شکست کھا کر، ایک غیر صالح تصوری دنیا میں پناہ لیتے ہیں، جو بیماری اور فسادِ طبع کی پیداوار ہوتی ہے۔ پھر فاتح اور طاقت ور طبقہ کو دھوکا دینے، بلکہ اس کو مغلوب کرنے کی غرض سے، وہ

زندگی کو جانچنے کے حقیقی اور صحت مند اصولوں کی جگہ ایسے اصول اختراع کرتے ہیں: جو نہ صرف ان کے تحفظِ ذات (Self-preservation) کے لیے سود مند ہوتے ہیں، بلکہ ان کے پامال عزمِ اقتدار (Will-to-Power) کی تسکین بھی کرتے ہیں۔ تاکہ کم از کم اس طرح، وہ طاقتوروں پر اپنی برتری جتا سکیں، اور زندگی کی بازی میں ان کے مقابلے میں ناکام رہ جانے کا انتقام لے سکیں۔ نٹشے کے الفاظ میں کم زور انسان کا یہ نمونہ، طاقتور طبقہ پر اپنی برتری قائم رکھنے کی کوشش میں، ایسی تصوریت (Idealism) کا خوش نما نقاب اوڑھ لیتا ہے، جو صحت مند روحانیت نہیں بلکہ بیماری اور فسادِ طبع سے پیدا ہوتی ہے۔

رہبانی نظریۂ حیات کے برخلاف، اسلام، اقبال کے نزدیک، فلسفیانہ نقطۂ نظر سے مذہب اور تمدن کی قوتوں کے باہمی تصادم اور ان کی باہمی کشش کے مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ جس میں حیاتِ انسانی میں کارفرما دو بنیادی قوتوں، نفس الامری اور مثالی (Ideal) کے مقامات کا تعین کیا گیا ہے۔ اور ان کے ربطِ باہمی سے متعلق، ایک صحت مند نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے۔ اسلام کے نزدیک نفس الامری اور مثالی زندگی کی یہ بنیادی قوتیں —— ایک وہ جو شعور کی اعلیٰ سطحوں کا اقتضا ہے، اور دوسری وہ، جو شعور کی اندرونی دنیا سے باہر طبعی دنیا کے تقاضے ہیں اور مزاحمتیں —— ایسی متصادم قوتیں نہیں ہیں، کہ ان میں ہم آہنگی پیدا نہ کی جا سکے۔ اور نہ وہ مثالی کے اثبات کے لیے، نفس الامری کی نفی کو ضروری سمجھتا ہے۔ اسلامی تہذیب ان دونوں قوتوں کے ایک صحت مند امتزاج سے عبارت ہے۔ اور یہ امتزاج اس طرح ممکن ہے کہ مثالی (Ideal) کی رہنمائی میں نفس الامری (Real) کی تنظیم و ترتیب کی جائے۔ روحانی اقدار کی روشنی میں، مادے کو حیاتِ انسانی سے، اس کے تعلق کا لحاظ رکھتے ہوئے، حسبِ خاطر مربوط کیا جائے۔ اپنے لکچر "Knowledge and Religious Experience" میں لکھتے ہیں:

"مثالی کا پُراسرار ربط، نفس الامری کو حیات بخشتا، اور اس کو برقرار رکھتا ہے۔

اور نفس الامری ہی کے واسطے سے، مثالی کا حصول اور اس کا اثبات ممکن ہے۔ مثالی کی حیات نفس الامری سے قطع تعلق کرنے سے عبارت نہیں۔ بلکہ وہ عبارت ہے مثالی کی اس سعیِ مسلسل سے کہ نفس الامری کی (اس کو اپنے قبضہ و تصرف میں لانے کے مقصد کے پیشِ نظر) اس طرح ترتیب و تزئین کی جائے کہ نفس الامری بالآخر اس میں جذب اور اس کے نور سے منور ہو جائے۔"

اقبال کے نزدیک، انسانی شخصیت دو جداگانہ عناصر کا ایک آمیزہ نہیں۔ بلکہ ایک نامیاتی وحدت (Organic Whole) ہے۔ نہ تو نہ محض روح ہے اور نہ محض بدن۔

اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے نہ بدن

یہی سبب ہے کہ اقبال کا تصورِ خودی، روح اور بدن، یا انسان کے روحانی اور مادی وجود دونوں کو محیط ہے۔ اور انہوں نے نارِ خودی اور نورِ خودی، قاہری اور دلبری جلال اور جمال کو ـــــ جو علی الترتیب مادی اور روحانی اقدار کی نمائندگی کرتے ہیں، شخصیت یا خودی کے "دو رُخ" قرار دیا ہے۔

اسلامی تہذیب، مادہ یا فطرت کا ابطال نہیں کرتی۔ بلکہ حقیقت کے ایک پہلو کی حیثیت سے اس کا اثبات کرتی ہے۔ قرآن اصرار کے ساتھ، حقیقت کے مرئی پہلو، اور عالمِ محسوسات، اور اس میں جاری و ساری تغیرات پر زور دیتا ہے، اور انسان کو دعوت دیتا ہے کہ وہ ان تغیرات کی ماہیت پر غور کرے اس کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اشیا کے تغیرات کا علم، طبعی علوم (Natural Sciences) کا دوسرا نام ہے۔ اور فطرت کی قوتوں کا علم حاصل کرنا، ان کی تسخیر پر قادر ہونا ہے۔ اقبال کے نزدیک، انسانی شخصیت کی تشکیل و استحکام، اور پھر ایک صحت مند اور دیرپا تمدن کے قیام کے لیے، حیات کی یہ دونوں قوتیں ـــــ حق اور قوت، یا مثالی اور نفس الامری ـــــ ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں۔

با توانائی صداقت توام است
گر خود آگاہی ہمیں جامِ جم است

نورِ خودی اور نارِ خودی، حق اور قوت، انسانی شخصیت کے یہ دو اصول، ایک دوسرے کا تتمہ ہیں۔ نارِ خودی سے استحکام کے بغیر نورِ خودی کا ادّعا، مکر و فسوں ہے۔ اور نورِ خودی سے محروم رہ کر نارِ خودی کا اثبات، جہل محض۔ شخصیت کے نمود و ارتقا کا یہی طریقِ عمل اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب کی روح ہے۔ اور مادّہ یا فطرت کی قوتوں کے تعلق سے، اسی فاتحانہ اور بے نیازانہ رویّے کو اقبال نے فقر سے موسوم کیا ہے:

روح اسلام کی ہے نورِ خودی نارِ خودی | زندگانی کے لیے نارِ خودی نور و حضور
یہی ہر چیز کی تقویم یہی اصلِ نمود | گرچہ اس روح کو فطرت نے رکھا ہے مستور
لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر | دوسرا نام اسی دین کا ہے فقرِ غیور

اقبال کا نصب العینی انسان، اقبال کی اصطلاحوں میں، صاحبِ خودی بھی ہے اور صاحبِ عشق بھی۔ آئندہ سطور میں اقبال کے متذکرہ دو تصوّرات کے حوالے سے، مردِ مومن کی شخصیت کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

صاحبِ خودی کو راقم الحروف نے، اپنی بعض تحریروں میں انسانی جوہر (Human Itom) کے دھماکے سے تشبیہ دی ہے۔ ماہرینِ طبیعات کے مطابق مادّی جوہر، جو بظاہر اس درجہ صغیر و حقیر ہوتا ہے کہ انسانی آنکھ اسے دیکھ نہیں سکتی، اپنی ماہیت کے اعتبار سے، طاقت و توانائی کا ایک ایسا زبردست سرچشمہ ہوتا ہے، کہ اگر کسی طرح اس جوہر کی شکست عمل میں لائی جائے اور اس کی پوشیدہ توانائی کو اظہار کا موقع ملے تو ایک حقیر جوہر کا دھماکا بھی، کرۂ ارض کے ایک حصّے کو جلا کر خاکستر کر دیتا ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے انسانی مونادیا انسانی جوہر کا حال کچھ ایسا ہی ہے خفتہ حالت میں، انسانی جوہر بھی، ایسا ہی افتادہ پڑا ہوتا ہے، جیسے ریگستان میں ریت کے بے شمار ذرّات، جن کا وجود و عدم دنیا کے لیے برابر ہے۔ لیکن جب کسی انسانی جوہر میں دھماکا پیدا ہوتا ہے اور مخصوص حالات کے تحت اس کے اندرون کی بے پناہ توانائی

کو نمود کا موقع مل جاتا ہے، تو وہ دنیا میں تہلکہ مچانے اور تاریخ عالم کے رخ کو بدل دینے کا باعث ہوتا ہے۔ ایک عظیم المرتبت انسان کی شخصیت کو، جوہرِ انسانی کے دھماکے سے تشبیہہ دی جاسکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت، صلاحیتوں کے اس اختلاف و تنوع کے باوجود، جو توارثی اثرات سے پیدا ہوتا ہے، خوابیدہ توانائی اور نامعلوم امکانات کا ایک اتھاہ سرچشمہ ہے۔ ان امکانات کی تحقیق و تفتیش، ماحول کی قوتوں سے ربط و تصادم کے ذریعہ خفتہ توانائی کو متحرک کرنا، پھر تخلیقِ مقاصد کے ذریعہ دنیائے عمل میں جہدِ مسلسل، اور اس طرح صلاحیتوں کی تربیت اور نشو و نما، مخصوص مقاصد کے ذریعہ دوسرے انسانوں کو ہم آہنگ بنانا، اور اس طریقہ سے ان کی پوشیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار لانا، اور اس طرح وسیع پیمانے پر انسانی توانائی کی تسخیر کرکے اسے اپنی ذات میں جذب کرلینا، ماحول کی قوتوں کے علم ذریعہ مادی قوتوں کی تسخیر، پھر ان قوتوں کو، مقاصد کے حصول کے لیے ایک ذریعہ کی حیثیت سے استعمال کرنا ـــ خودی کی تشکیل و استحکام کا ایک لطیف و دقیق طریق عمل ہے۔ اس طرح ایک صاحبِ خودی کی شخصیت تشکیل پاتی ہے، جو ماحول کی قوتوں پر اپنا تصرّف قائم کرتا ہے۔ خودی اپنی فعلیت کے نقطۂ نظر سے رہنما قوت (Directive Energy) کی ایک اکائی ہے۔ اقبال نے آیت کریمہ "قل الروح من امر ربی" کے حوالے سے "امرِ رب" یعنی ذاتِ الٰہی کی رہنما قوت (Directive Energy) کو انسانی خودی کا سرچشمہ قرار دیا ہے۔ اس حیثیت میں ہر وہ انسان صاحبِ خودی ہے، جس کی ذات میں رہنما قوت کا جوہر دھمک اٹھا ہو۔ اور جس نے موجود (Being) کو درہم برہم کرکے، موعود (Becoming) کا ایک نیا نقش، عالم پر ثبت کیا ہو۔ سکندر، جولیس سیزر اور نپولین بھی اس لحاظ صاحبانِ خودی تھے۔ اقبال کا نصب العینی انسان، یا صاحبِ خودی، اپنی سیرت کے اس پہلو میں، تاریخِ عالم کی ان معرکہ آرا شخصیتوں سے مشابہ نظر آتا ہے۔ چنانچہ اسی ظاہری تشابہ کے پیشِ نظر، نٹشے، پیغمبرِ اسلام

کا شمار، سکندر، جولیس سیزر اور نپولین کے ساتھ، تاریخ کی چار عظیم شخصیتوں میں کرتا ہے۔ لیکن اقبال کے صاحبِ خودی کی سیرت کا دوسرا پہلو وہ ہے، جہاں وہ صاحبِ عشق کی حیثیت سے، تاریخ کی ان معرکہ آرا شخصیتوں کے مقابلے میں بدرجہا بلند تر اور عظیم تر مرتبہ کا حامل ہو جاتا ہے۔ اور محض فاتحِ عالم باقی نہیں رہتا بلکہ رحمتِ عالم بھی ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن، صاحبِ خودی کی حیثیت سے موجود کو درہم برہم تو کرتا ہے۔ لیکن اس کے بدل کے طور پر، وہ دوسرا بے ثبات اور باطل نقش قائم نہیں کرتا۔ بلکہ وہ موجود کو درہم برہم اسی لیے کرتا ہے، کہ نقشِ حق، یا قانونِ الہٰی کو عالم پر مسلط کرے، جو اقبال کے نزدیک ایک ایسا نظام ہے، جو کسی فرد یا جماعت کے محدود مفادات پر مبنی نہیں، بلکہ "سود و بہبودِ ہمہ" (Good of All) کے اصول پر مبنی ہے۔ ایک ایسا نظام، جہاں انسانی خودی، صرف اپنے سرچشمۂ اصلی کے آگے سرِ تسلیم خم کرتی ہے، کسی دوسری قوت کے آگے نہیں۔ اس نظام میں انسان کا احترام تہذیب کی بنیاد ہے۔ انسان دوسرے انسانوں پر حکومت نہیں کرتا۔ حکومت کی عنان روحانی اقدار کے ہاتھوں میں ہوتی ہے، جو اسلام کے نقطۂ نظر سے، اعلیٰ انسانی اقدار کے سوا اور کچھ نہیں۔ خیر و شر، اور نیک و بد کے سارے معیار، انسانیت کے ایک ارفع تصور کے زائیدہ ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک حکومت کی عنان اقدارِ الٰہی کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ جہاں ایسا نہیں ہوتا، افراد اور جماعتیں، اپنے محدود مفادات کی خاطر نوعِ انسانی کا استحصال کرنے لگتی ہیں۔ ذیل کے اشعار سے قانونِ الٰہی کے بنیادی خد و خال پر روشنی پڑتی ہے:

برتر از گردوں مقامِ آدم است — اصلِ تہذیب احترامِ آدم است
بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام — نے غلام اورا، نہ او کس را غلام
رسم و راہ و دین و آئینش ز حق — زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
عقلِ خود بیں غافل از بہبودِ غیر — سودِ خود بیند نہ بیند سودِ غیر
وحیِ حق بینندۂ سودِ ہمہ — در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ

کس نگردد در جہان محتاجِ کس | نکتۂ شرعِ مبین این است و بس
غیرِ حق، چون ناہی و آمر شود | زور ور بر ناتوان قاہر شود
زیرِ گردوں آمری از قاہری | قاہری از ماسوا اللہ کافری

اقبال کے الفاظ میں، مردِ مومن، صاحبِ خودی ہونے کے ساتھ صاحبِ عشق بھی ہے۔ عشق کیا ہے۔ وہ عالم گیر قوّتِ حیات، جسے انیسویں اور بیسویں صدی کے مغربی مفکرین نے Life Fource سے موسوم کیا ہے، جسے ڈارون عزم للبقا سے تعبیر کرتا ہے، اور جس کے متعلق نٹشے کا خیال ہے کہ وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے عزمِ اقتدار (Will to Power) ہے، اقبال اس عالمگیر جذبۂ حیات یا عزم (Will) کو عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ بنیادی جذبۂ حیات، جس کی ڈارون یا نٹشے نے مختلف تعبیرات پیش کی ہیں، اقبال کے نزدیک انسانی تہذیب کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ کر، محض عزم للبقا یا عزمِ اقتدار نہیں، بلکہ عزمِ صداقت (Will to Truth) صداقت سے عشق، خیر سے عشق (Will to Good) یا اعلیٰ انسانی اقدار سے عشق، خدائی اخلاق سے عشق، مکارمِ اخلاق سے عشق، یا پھر مکارمِ اخلاق کے نصب العینی نمونہ سے عشق کی ارفع (Sublime) شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اخلاقِ الٰہی سے عشق۔ مردِ مومن کے نصب العین کا تعین کرتا ہے۔ اور صاحبِ خودی کی حیثیت سے، اس کی ساری جدّوجہد، اسی نصب العین کے لیے ہوتی ہے۔ سکندر، سیزر یا مسولینی کی طرح افراد یا مخصوص قوموں اور نسلوں کی برتری کے بے ثبات اور گھناؤنے اصول۔ اس کا نصب العین نہیں ہوتے۔

حیاتِ انسانی کی راہ میں مادّہ یا فطرت کی قوتیں۔ دوگونہ مزاحمت پیش کرتی ہیں۔ پہلی مزاحمت تو وہ ہے، جو ان قوتوں کے عدمِ علم کے سبب پیش آتی ہے۔ اسی مزاحمت کی بنا پر نفیِ حیات کے مسالک نے مادّہ سے گریز کیا ہے۔ اور ترکِ مادّہ کو مستحسن قرار دیا ہے۔ دوسری مزاحمت وہ ہے، جو ان قوتوں کے علم کے بعد پیش آتی ہے۔ اس مرحلے پر پہنچنے کے بعد مادّی قوتوں کی کشش انسان کو مغلوب کرنے لگتی ہے، اور وہ اس کے افسوں

میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے، مغربِ جدید کی تہذیب، موخرالذکر رجحان کی نمائندگی کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب میں انسانی فکر و عمل کی ساری کاوشیں، صرف انسان کی مادّی ہستی کے گرد گھومتی ہیں۔ سارے علوم و فنون اور ان کی شاخ در شاخ تخصیص کا لامتناہی سلسلہ، حکومت و سیاست، جس میں آمریت سے لے کر اشتراکیت کے سارے نظام شامل ہیں، غرض زندگی کے تمام اداروں کا بنیادی موضوع، انسان کی مادّی ہستی ہے۔

علم و فن، دین و سیاست، عقل و دل
زوج زوج اندر طوافِ آب و گل

مادّی قوتوں کے علم، اور ان پر تصرّف کی بدولت، تہذیبِ مغرب کے زائیدہ انسان نے اقبال کے الفاظ میں، شخصیت کے ایک اہم مقام "نارِ خودی" تک رسائی حاصل کر لی ہے۔ "نارِ خودی" "قاہری" یا قوّت کا ظہور (Phenomenon)، حیات کا ایک اہم ظہور ہے۔ یہی مقام ہے جس کی بدولت عالم پر حکومت کی جاتی ہے، اور چیزوں کے وجود و عدم پر فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔ اسلام کے نصب العینی انسان کی طرح، مغرب کا انسان بھی، حیات کے اس مقام تک رسائی حاصل کرتا ہے لیکن اس مقام پر پہنچ کر، یہ دشوار تر مسئلہ پیش آتا ہے، کہ قوّت کی اس شمشیر کو جس کی ہر جنبش چیزوں کے وجود و عدم کا یکبارگی فیصلہ کر دیتی ہے، حیات کی اس انتہائی قیمتی امانت کو، کس اصول کے سپرد کیا جائے۔ مردِ مومن کے نزدیک روح، حق کی قوت، یا شخصیت کا اعلیٰ جوہر، اس زبردست ذمّہ داری کا امین ہو سکتا ہے۔ غیرِ حق اس قیمتی امانت کا بوجھ نہیں سنبھال سکتا۔ جب قوّت کی عنان، ایسی اقدار کے ہاتھوں میں چلی جاتی ہے، جن کا تعلق شخصیت کے ادنیٰ جوہر سے ہوتا ہے، یعنی افراد اور قوموں کے محدود مفادات جیسے رنگ و نسل یا قومیت اور وطنیت کی اقدار کے ہاتھوں میں تو نظامِ عالم میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ انسانیت پامال ہونے لگتی ہے۔ اور نوعِ انسانی امن و عافیت سے محروم ہو جاتی ہے۔

آہ یورپ زین مقام آگاہ نیست
چشم او ینظر بنور اللہ نیست
او نداند از حلال و از حرام
حکمتش خام است و کارش ناتمام
اُمّتے بر اُمّتے دیگر چرد
دانہ این کارد، و آن حاصل برد

●

از ضعیفان نان ربودن، حکمت است
از تن شان، جان ربودن حکمت است

●

شیوۂ تہذیبِ نو، آدم دری است
پردۂ آدم دری، سوداگری است

(آہ، یورپ اس مقام سے آگاہ نہیں۔ اس کی آنکھیں نورِ الٰہی سے محروم ہیں۔ وہ حلال وحرام میں فرق نہیں کرسکتا۔ اس کی حکمت ہنوز خام ہے اور اس کے کاروبار ناقص وناتمام ہیں۔ ایک قوم، دوسری قوم کو نگل جاتی ہے۔ دانہ کوئی بوتا ہے، فصل کوئی اور کاٹتا ہے۔ کم زور کے ہاتھ سے روٹی چھین لینا اور کم زور کا خون چوسنا، یہی حکمت ہے۔ انسان کُشی تہذیبِ نو کا آئین بنی ہوئی ہے۔ اور انسان کشی کا یہ کاروبار سوداگری کے پردے میں جاری ہے۔)

مادّے کی تسخیر، اسلامی تہذیب میں صرف ایک ذریعہ ہے ایک اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا۔ وہ بجائے خود مقصد نہیں۔ روحانی اقدار، یا دوسرے الفاظ میں اعلیٰ انسانی اقدار کا اثبات اس کا مقصود ہے۔ اسلامی تہذیب، شخصیتِ انسانی کے تعلّق سے، مادّی قوتوں اور روحانی قدروں کے ربط کو اس طرح متعیّن کرتی ہے حق وصداقت کی قوت، ایک بنیادی قوت ہے۔ اور انسان اس قوت کا ایک حربہ۔ شخصیت انسانی کا اعلیٰ ترین مصرف یہ ہے (اور انسان اپنی خودی کا دیرپا نقش بھی عالم پر اسی طرح ثبت کرسکتا ہے) کہ وہ حق کی قوت کے لیے ایک حربہ، ایک شمشیر کا کام انجام دے۔ اور فطرت کی قوتوں کا مصرف یہ ہے کہ وہ اس حربے کی مزید امداد کریں۔ اس شمشیر کو آب دینے کے لیے سنگِ فسن کا کام دیں۔ جاوید نامہ میں جب رومی سے یہ سوال کیا جاتا ہے۔

عالم از رنگ است، و بے رنگی است حق
چیست عالم، چیست آدم، چیست حق

(عالم، مرئی ہے، لیکن حق غیر مرئی - یہ بتایئے کہ عالم کیا ہے، انسان کیا ہے اور حق کیا)۔ رومی، شخصیت انسانی سے عالم اور حق کے باہمی تعلق کی اس طرح صراحت کرتے ہیں -

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن
عالم این شمشیر را سنگِ فسن

(انسان کی حیثیت شمشیر کی ہے، اور حق کی حیثیت شمشیر زن کی - عالم اس شمشیر کے لیے سنگِ فسن کا کام دیتا ہے)

دوسرے الفاظ میں مردِ مومن یا مردِ کامل کی شخصیت یا خودی کی تشکیل و توسیع ان اعلیٰ انسانی اقدار کی توسیع و اشاعت کے واسطے سے عمل میں آتی ہے، جو اقبال کے الفاظ میں "سود و بہبودِ ہمہ" (Good of All) کے بنیادی اصول پر مبنی ہیں - احترامِ آدم، عالمِ انسانی کی اخوت، اور صداقت و انصاف کی اعلیٰ قدریں — یہی اسلام کے نزدیک روحانی قدریں ہیں - اور اسلام کا یہ اصرار ہے کہ صداقت، خیر اور انصاف کی یہ قدریں، کوئی نئے اصول نہیں، یہ وہی اصول ہیں، جن کی تعلیم دنیا کے سارے عظیم مصلحینِ انسانیت نے دی تھی - اگرچہ گردشِ ایام کا غبار، ہمیشہ ان کی حقیقی شکل و ہیئت کو مسخ بلکہ نسخ کرتا رہا ہے۔ اعلیٰ انسانی اقدار پر مشتمل، اسی تہذیب کو اسلامی نظریۂ حیات میں "مکارمِ اخلاق" یا اخلاق اللہ" سے موسوم کیا گیا ہے۔

اقبال کے نزدیک مردِ کامل انہیں مکارمِ اخلاق، اخلاق اللہ، فطرت اللہ یا قانونِ الٰہی کا محافظ اور امین ہے۔ مردِ کامل وہ برگزیدہ صاحبِ عشق ہے، جو اقبال کے الفاظ میں نہایت اندیشہ اور کمالِ جنون کی بدولت، یا قرآن کے الفاظ میں آفاق و نفس کے علم کی بدولت، فطرتِ الٰہی کے حقائق کو شدتِ ایقان کے ساتھ دریافت کرتا ہے۔ حقائقِ حیات اس کے قلب پر انہیں گہرائیوں کے ساتھ منکشف ہوتی

ہیں، جیساکہ وہ صاحبانِ کتاب پر منکشف ہوئی تھیں۔ اور شدّتِ ایقان کے سبب، اس کی دمکتی اور دہکتی ہوئی شخصیت، اپنی بے پناہ مقناطیسی قوّت کے ساتھ انسانوں کی قلبِ ماہیت کرنے لگتی ہے:

آگ اس کی پھونک دیتی ہے برنا و پیر کو

لاکھوں میں ایک بھی ہو اگر صاحبِ یقیں

اقبال کے نزدیک مردِ کامل، انسانیت کا نجات دہندہ ہے۔ اس جلیل و رفیع انسان کی خودی، اقبال کے الفاظ میں مظاہرِ کائنات میں گویا ایک مرکزہ (Nucleus) کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور سارا عالم اس کی ذات کے گرد گھومنے لگتا ہے۔ مردِ کامل، اقبال کی نگاہ میں کائنات کے عینِ بود (Noumenon) کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس کے سوا باقی سب کچھ نمود (Phenomenon) ہے۔ وہی عالم کی روحِ رواں ہے۔ وہ معنیٔ کائنات ہے۔ جوہرِ آئینۂ ایام ہے اور خدا کا آخری پیغام ہے۔ وہ سازِ فطرت کا اعلیٰ ترین نغمہ ہے۔ خدا کا آخری حرف ہے، بلکہ وہ خود حقیقت اُخرٰی ہے۔ کیوں کہ اخلاق اس کی ذات میں اس درجہ سرایت کر جاتے ہیں کہ عالم ہی نہیں خالقِ عالم کی مشیّت بھی اس کی خودی میں گم ہو جاتی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں مردِ مومن کا ارادہ، خدا کا ارادہ ہو جاتا ہے، اس کا ہاتھ، خدا کا ہاتھ ہوتا ہے، اور اس کا کلام خدا کا کلام۔

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن ۔ قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

○

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

○

عبد دیگر، عبدہٗ چیزے دگر ۔ ما سراپا انتظار، او منتظر

عبدہٗ، چند و چگون کائنات ۔ عبدہٗ، رازِ درونِ کائنات

○

تابعِ حق، دیدنش نادیدنش | خوردنش نوشیدنش خوابیدنش
در رضائش مرضیِ حق گم شود | این سخن کے باورِ مردم شود

٥

نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است | ہستیِ او ظلِّ اسمِ اعظم است
ہستیِ مکنون او رازِ حیات | نغمۂ ناشنیدۂ سازِ حیات
ذاتِ او توجیہِ ذاتِ عالم است | از جلالِ او نجاتِ عالم است

اس جلیل المرتبت انسان کا نزول، عالمِ انسانی کے لیے کیا حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی تفصیل اقبال کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

مردِ حق از آسمان افتد چو برق | ہیزمِ او شہر و دشت غرب و شرق
ما ہنوز اندر ظلامِ کائنات | او شریکِ اہتمامِ کائنات
او کلیم و او مسیح و او خلیل | او محمّد او کتاب او جبرئیل
آفتابِ کائناتِ اہلِ دل | از شعاعِ او حیاتِ اہلِ دل
اوّل اندر نارِ خود سوزد ترا | باز سلطانی بیاموزد ترا
ما ہمہ از سوزِ او صاحب دلیم | ورنہ نقشِ باطلِ آب و گلیم

(مردِ حق ایک برق کی طرح آسماں سے نازل ہوتا ہے۔ مشرق سے مغرب تک آبادیاں اور ویرانے، سب اس کی آگ میں تپنے لگتے ہیں۔ ہم تو کائنات کی تاریک قوتوں میں گھرے ہوئے ہیں۔ لیکن وہ تکوینِ کائنات میں شریک ہوتا ہے۔ وہ کبھی کلیم کی صورت میں نازل ہوتا ہے، کبھی مسیح کی صورت میں اور کبھی خلیل کی شکل میں۔ وہ محمد بھی ہے، کتاب بھی، اور جبریل بھی۔ وہ ایک آفتاب ہے، جو اہلِ دل کی کائنات کو منوّر کر دیتا ہے، اور جس کی ہر شعاع، صاحبانِ دل کے لیے سامانِ حیات فراہم کرتی ہے پہلے وہ تجھے اپنی آگ میں تپاتا ہے، اور پھر تجھے آئینِ جہانبانی سکھاتا ہے۔ اسی کا سوز ہمیں صاحبِ دل بنا دیتا ہے، ورنہ ہماری حیثیت، آب و گل کے ایک زود فنا نقش سے زیادہ نہیں)

ایک جلیل المرتبت صاحبِ خودی، جوہرِ انسانی (Human Itom)
کے ایک دھماکے کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ گنبدِ افلاک کے نیچے ایک زبردست غلغلہ اور ہمہ گیر انقلاب پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے، اور سمندِ روزگار پر تازیانہ ثابت ہوتا ہے۔ اس کی احتراق انگیز قوت موجود کی ساری قدروں کو درہم برہم کر کے عالم کی قلبِ ماہیت کر دیتی ہے۔ اسلامی تہذیب کی بدولت جوہرِ انسان کے زبردست دھماکے کی عظیم الشان مثالیں، خود آنحضرت یا حضرت عمرؓ کی زندگیوں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ جن کی شخصیتیں قوموں کی تقدیروں کو بدل دینے، اور ایک عالم کی قلبِ ماہیت کرنے کا باعث ہوئی ہیں۔ آنحضرت کی شخصیت سے متعلق کارلائل کا مندرجہ ذیل مشاہدہ اقبال کے نصب العینی انسان کی زبردست حرکی قوت کی ایک مجسم مثال پیش کرتا ہے۔ آنحضرت کی حیات کا مختصر خاکہ پیش کرنے کے بعد کارلائل لکھتا ہے:

"عرب قوم کے لیے، یہ گویا تاریکی سے روشنی میں ایک نیا جنم تھا۔ اسی کی بدولت عربستان میں پہلی مرتبہ آثارِ حیات نمودار ہوئے۔ چرواہوں کی اس نادار قوم میں، جو عالمِ آفرینش سے اب تک گمنام ریگستانوں میں گھومتی پھرتی تھی، ایک پیغمبر، ایک ہیرو، ایک پیام کے ساتھ بھیجا گیا۔ اور یہی گم نام لوگ ساری دنیا کے لیے قابلِ توجہ بن گئے۔ گویا ایک صغیر اور بے حیثیت چیز، عالم گیر عظمت کی حامل ہو گئی۔ ایک ہی صدی کے اندر اندر عربستان کی حکومت، ایک طرف غرناطہ تک پھیلی ہوئی تھی، اور دوسری طرف دہلی تک۔ شجاعت، شان و شوکت، اور ذہانت و فطانت کی تمام آب و تاب کے ساتھ، عربستان کا سورج، سالہا سال سے دنیا کے ایک وسیع حصّے پر چمک رہا ہے ..... یہ عرب قوم، وہ ایک انسان، محمدؐ اور وہ ایک صدی کا عرصہ —— ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک شرارہ، ایک ایسی سرزمین پر گرا، جو بظاہر سیاہ حقیر ریت معلوم ہوتی تھی لیکن یہی ریت کے ذرّے، دھماکو سفوف ثابت ہوتے ہیں جو اس زور سے بھڑک اٹھتے ہیں، کہ ان کے

شعلے دیکھتے ہی دیکھتے دہلی سے لے کر غرناطہ تک، آسمان سے باتیں کرتے نظر آتے ہیں"۔

اقبال مردِ کامل کی شخصیت میں، جوہرِ انسانی کے اسی دھماکے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

زادنِ طفل از شکستِ اشکم است | زادنِ مرد از شکستِ عالم است
بحر و بر از زورِ طوفانش خراب | در نگاہِ او پیامِ انقلاب

٥

مردِ حق از آسماں افتد چو برق | ہیزمِ او شہر و دشتِ غرب و شرق

کارلائیل نے بھی یہی حسین تشبیہ استعمال کی ہے، جب وہ پیغمبرِ اسلام کی جلیل المرتبت شخصیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتا ہے:

"ایک عظیم الشّان انسان کی مثال، آسمان سے گرنے والی برق کی ہے۔ باقی تمام انسان ایندھن کی طرح اس کا انتظار کرتے رہتے ہیں، اور پھر وہ بھی روشن ہو کر شعلوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں"۔

اقبال کو نوعِ انسانی کے ایسے ہی نجات دہندہ کا انتظار ہے۔

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا | اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو | در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن | نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوّت سازدہ | جامِ صہبائے محبت بازدہ
باز در عالم بیار ایّامِ صلح | جنگ جویان را بدہ پیغامِ صلح
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلے | کاروانِ زندگی را منزلے
ریخت از جورِ خزاں برگِ شجر | چوں بہاراں بر ریاضِ ما گذر
سجدہ ہائے طفلک و برنا و پیر | از جبینِ شرمسارِ ما بگیر

(اے اشہبِ زمانہ کے شہسوار، آ کہ ہم تیرے منتظر ہیں۔ اے دیدۂ امکاں کی روشنی، تیرا انتظار ہے۔ پھر ایک بار عالمِ ایجاد کی رونق بن کر آجا، اور ہماری منتظر

آنکھوں میں سما جا۔ شورشِ اقوام کا خاتمہ کردے۔ تیرے نغمے ہمارے لیے بہشتِ گوش ہوں گے۔ عالمِ انسانی کو پھر ایک بار اخوت کے آئین سکھا جا۔ اور نوعِ انسانی کو باہمی محبت و مودّت کی شراب عطا فرما۔ جنگ جو انسانوں کو صلح کی تعلیم دے، اور پھر ایک بار صلح و آشتی کا دور دنیا کو عطا کر۔ ساری نوعِ انساں ایک مزرع ہے اور تو اس کا حاصل ہے۔ کاروانِ حیات تیری ہی تلاش میں سرگرداں ہے۔ خزاں کے ظالم جھونکوں نے درختوں کو بے برگ و بار کر دیا۔ بادِ بہاراں کی طرح ہمارے خزاں رسیدہ باغوں سے ایک بار گزر جا۔ اور ہمارے جوانوں بچوں اور بوڑھوں کی شرمسار جبینوں کا سجدہ قبول فرما۔

○

محمد حسن

اقبال ـــــ مذہب اور سائنس

انیسویں صدی میں انسان نے امکانات پر یقین کی شمع روشن کی، مشین نے عقل پر اعتماد کرنا سکھایا اور ہیومنزم کی وہ رو آئی جس نے انسان کے سر پر خالقِ کائنات کا تاج رکھ دیا، دنیا اس کے سامنے سر بسجود تھی، ہوا کے صاعقہ بر دوش راہوار کی باگ اس کی گرفت میں تھی اور زمین سے آسمان تک گویا اس کی نگاہِ التفات کے منتظر تھے۔ مساوات، سماجی انصاف اور عام خوش حالی کے خواب دیکھے گئے ایسا لگا کہ مسرّت تام کی رنگ برنگی تتلی اب انسانی عقل وعمل کی دو انگلیوں کی دست رس میں ہے مگر ان خوابوں نے پرانے سماجی ڈھانچے کو للکارا، سماجی انصاف، مساوات اور خوش حالی عام ہوگی تو ترقی کے زینے پر اونچ نیچ باقی نہ رہے گی دولت کی تقسیم کا طریقہ کار بدلنا ہوگا اور دبے کچلے طبقے ابھر کر امارت وثروت ہی کے نہیں تہذیب وشائستگی کے اجارہ داروں سے اپنا حق مانگیں گے گویا ارمانوں کا وہ طوفان آئے گا جسے اہل ثروت اور صاحب اقتدار طبقے میں تاراج بلکہ روزِ محشر سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

اس روزِ حشر کا لرزہ بیسویں صدی پر طاری ہوا، عقل کی جگہ تشکیک بلکہ عقل سے بے زاری نے لے لی۔ انسان استدلال کے ہتھیار کو کند کر کے جنوں اور جذبے کی امان میں جانے لگا اور اب تک کے تہذیبی ڈھانچے کے توازن کو قائم رکھنے کے لیے اس نے ہمدردی، انسان دوستی اور عام خوش حالی کے بجائے قوّت وجبروت میں پناہ لینے کی سوچی جو آگ اور خون کی قسمت پر ہی سہی مگر پرانے توازن کو قائم رکھ سکے۔

یہ بیسویں صدی وہ ہے جب صنعتی انقلاب اپنی برکتیں پھیلا رہا تھا۔ بازاروں منڈیوں اور خریداروں کی تلاش میں مشینیں اور ان کے مالک پسماندہ ممالک کو کھونددڈال رہے تھے اور اقتصادی سامراج کی اس دوڑ میں محکوم نوآبادیوں کی تہذیب ان کے علم و

دانش، ان کے شعروادب کا رنگ و آہنگ، لہجہ اور نے بدلے ڈھال رہے تھے اور ان سب لوٹ مار کے بعد بھی اقتصادی بحران عفریت کی طرح ان کے پیچھے لگا ہوا تھا جو ان کے سینے پر سوار ہو کر انہیں ہر اس قدر کی نفی کرنے پر مجبور کر رہا تھا جس کی حمایت اور تحفّظ کا انھوں نے بیڑا اٹھایا تھا۔ جمہوریت کی بنیاد مساوات پر تھی مگر اب یہی جمہوریت نواز سفید فام اور سیاہ فام یورپی اور غیر یورپی انسانوں کے درمیان امتیاز اور استبداد کی دیوار اٹھا رہے تھے۔ جمہوریت کی بنیاد آزادی پر تھی اور یہی جمہوریت کے قافلہ سالار کروڑوں انسانوں کو غلام بنانے کے ذمّہ دار تھے جمہوریت کی بنیاد سماجی انصاف اور پارلیمانی طریق حکومت پر تھی اور یہی جمہوریت کے علمبردار سماجی ناانصافی کو روا رکھنے اور پارلیمانی طریق حکومت سے روگردانی کرنے پر آمادہ تھے۔

گویا بیسویں صدی اس اژدھے کی مانند تھی جو اپنے بچّوں کو کھا جاتا ہے یہ وہ لفظ ہر وہ اعلیٰ تصوّر جو تہذیب نے پیدا کیا تھا آج اسی تہذیب کی زد میں تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اقبال پہلی بار یورپ گئے اور فکر کے اس بحران سے فلسفہ اور شعر دونوں سطحوں پر دوچار ہوگئے۔

اقبال کے ردِّ عمل کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک نظر یورپ سے دوچار ہونے سے پہلے اقبال کے ذہنی اور تہذیبی پس منظر کو سمجھ لیا جائے۔ محکوم قومیں جب اپنے سے زیادہ ترقی یافتہ اقوام کی زیرِ نگیں ہوتی ہیں تو انہیں فوجی اور انتظامی استبداد ہی کا مقابلہ نہیں ہوتا بلکہ تہذیبی اور فکری سطح پر انہیں زندگی اور موت کی لڑائی لڑنی ہوتی ہے ہر لمحہ حکمران قوم ان کے تمام آدرشوں اور اقدار کو للکارتی ہے اور ان کے ماضی ہی نہیں حال کا بھی جواز طلب کرتی ہے ایسی صورتوں میں محکوم اقوام کے دانشوروں کا ایک طبقہ ضرور اپنے ماضی کے نہاں خانوں کی طرف لوٹتا ہے اور اپنی تہذیب کے ہیرے موتی چنتا ہے، امتیازی خصوصیات کی تلاش کرتا ہے تاکہ ان کے بل پر وہ حکمران قوم کے آگے سر اٹھا کر کھڑا ہو سکے اور احساسِ تفاخر قائم رکھ سکے۔

اقبال کے زمانے تک ہندوستان کے دانش وروں کا ایک طبقہ اس بحران میں مبتلا تھا اور ماضی کے انبار سے ہیرے موتی چن رہا تھا۔ ہندوستان کی عظمتِ پارینہ

کی جستجو میں سب سے زیادہ تابناک پہلو روحانیت کا تھا کہ مذہب کا سرچشمہ بھی سرزمین رہی ہے۔ اس لیے اقبال نے دوسرے متعدد مفکرین کی طرح مذہب کے پیرایۂ اظہار کو اپنایا۔ میرے نزدیک یہ بات اہم ہے کہ مذہب اقبال کے لیے اقبال مذہبی شاعر نہیں ہیں مذہبی پیرایۂ اظہار کے شاعر ہیں اس پیرائے میں ان کے دور اور ان کی شخصیت میں اقدار و تصورات کی کشمکش میں ظاہر ہوتی ہے گو اس پورے عمل کو اقبال مذہب کے لب و لہجہ میں ادا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے اقبال مذہبی فکر کے سلسلے میں بھی تشکیل جدید RECONSTRUCTION کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

محکوم اقوام کی انانیت مختلف روپ اختیار کرتی ہے ان میں جغرافیائی، تاریخی، مذہبی، لسانی اور دیگر قسم کے عصبیتیں بھی کارفرما ہوتی ہیں کہیں ان کا روپ معتدل ہوتا ہے، کہیں انتہا پسند۔ اقبال کے ہاں یہ سبھی روپ جا بجا ملتے ہیں۔ اقبال نے وطن دوستی سے یہ سفر شروع کیا جغرافیائی اور علاقائی وابستگیوں سے ہوتے ہوئے وہ تصوراتی اور فکری سطح تک آئے جہاں ان کا رابطہ روحانیت اور مذہب سے تھا یہاں گرونانک، رام تیرتھ، سری کرشن اور متعدد دوسرے ہندوستانی فلسفی اور پیشوا دامن گیر ہوئے پھر ان کی نظر مغربی ایشیا، مشرقی یورپ اور افریقہ کی تاریخ پر بھی پڑی جہاں اسلام اور عیسائیت کے نام پر لڑی جانے والی مسیحی جنگوں کی وجہ سے میدان کارزار گرم رہا تھا۔ اس جنگ و جدل میں ظاہر ہے ان کی ہمدردیاں صلیبیت کی جگہ ہلال کے ساتھ تھیں وجہ اس کی صرف مذہبی یگانگت نہ تھی بلکہ وہ نفسیاتی تسکین بھی تھی جو آج کی حکمران اقوام کو ماضی کے آئینے میں پسپا ہوتے دیکھ کے میسر آتی ہے۔ جس طرح عبدالحلیم شرر نے صلیبی جنگوں کے پس منظر میں ناول لکھ کر آج کی شکست کا بدلہ گزرے ہوئے کل کی رزم گاہوں میں لے لیا اسی طرح اقبال کی شاعری نے بھی عظمتِ پارینہ کے ان افسانوں میں سکون پایا ہوگا۔

اس رزم گاہ کا ایک سبق اور بھی تھا۔ کل کی یہ فاتح اور ترقی یافتہ قومیں آج ذلیل و خوار تھیں اتفاق یہ کہ ان کو ذلیل و خوار کرنے والی طاقت ایک ہی تھی اسی وجہ سے اقبال نے ایک طرف تو ان تمام مفتوح اور محکوم اقوام کے درمیان یگانگت کا ایک رشتہ محسوس کیا اور اردو میں یقیناً پہلی بار اور ہندوستانی ادبیات میں غالباً پہلی بار ایشیائی وحدت کا تصور پیش کیا دوسری طرف مغربی ایشیا کے ملکوں کی باہمی یگانگت نے انہیں اسلام کی طرف کھینچا جسے وہ ایک متحد کرنے والی

تو تصوّر کرنے لگے۔

ماضی کی صلیبی جنگوں اور حال کی مظلومی اور محکومی نے ایک سوال اقبال کے سامنے لا کھڑا کیا۔ اقوام کے عروج و زوال کے اسباب کیا ہیں؟ کیا واقعی یہ سب کچھ اتفاقی ہے یا اس کے پیچھے عناصر اور ردِعمل کا کوئی مخصوص نظام موجود ہے؟ کیا اس کے پیچھے اسباب و علل کا کوئی سلسلہ ہے؟ اس سوال کا جواب انھیں علمِ انسانی کے سبھی شعبوں کی مدد سے تلاش کرنا تھا اور فلسفی کی حیثیت سے ان تمام شعبوں کے جزوی اور فروعی اختلافات کے باوجود ان کی فکری وحدت سے نتیجہ اخذ کرنا ان کی فکری ڈسپلن کا تقاضہ تھا۔

اتفاق سے زمانہ وہ تھا جب سائنس اس سوال کا کسی قدر تشفی بخش حل تلاش کر چکا تھا۔ ڈارون نے اپنے نظریۂ ارتقا کی بنیاد اسی سوال کے جواب پر قائم کی تھی نسل انسانی خود اسی ارتقا کا نتیجہ تھی اور یہ ارتقا اتفاقی نہ تھا بلکہ جہد للبقا کی زبردست کشمکش پر مبنی تھا۔ ڈارون نے مختلف حیاتیاتی سلسلوں میں سے بعض کے ارتقا اور بعض کے مٹ جانے کا راز جہد للبقا میں تلاش کیا اور جہد للبقا کی بنیاد زندگی کی وہ تڑپ ہے جو بعض حیاتیاتی سلسلوں کو ماحول سے مطابقت اور تسخیرِ فطرت پر آمادہ کرتی ہے بعض حیاتیاتی سلسلوں میں اس تڑپ نے جگہ پائی اور بعض کے سینے میں یہ چنگاری بجھ گئی یہی تڑپ ارتقا کی امین اور راہبر بنی اور اسی کا فقدان قضا اور موت کہلایا۔

جہد للبقا کا یہ نظریہ سائنس کے دوسرے نظریوں کی طرح مختلف نظام ہائے فکر کے ہاتھ میں پڑ گیا اور مختلف طبقوں نے اسے مختلف طریقوں سے برتا۔ زمانہ سامراج کا تھا جو اپنے ملک کی صنعتی منڈی، خام مواد اور سستی محنت پر کام کرنے والے مزدوروں کی تلاش میں پسماندہ ملکوں پر قبضہ کرنے اور انھیں محکوم بنانے کی دوڑ میں لگے ہوئے تھے۔ گویا سرمایہ داری یا صنعتی اجارہ داری کی لوٹ مار بقول لینن "اپنے انتہائی اور آخری دور" میں داخل ہو چکی تھی اسی لیے IMPERIALISM کے مفکروں کے ہاتھوں جہد للبقا کا اصول SPECIES انواع کے بجائے اقوام پر بھی نافذ کیا جانے لگا۔ گویا اس کا مطلب یہ نکلا کہ بڑی مچھلی کو چھوٹی مچھلیاں نگل لینے کی پوری آزادی ہے کہ مجرم ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات، آئینِ فطرت کے مطابق کمزور اقوام فنا ہونے کے لیے ہیں اور طاقت ور اقوام حکمرانی کے لیے۔ رہا افراد کا معاملہ تو

LAISSEZ FAIRE آزادانہ مقابلے کے میزانِ عدل گردی ہے اور ہر روز جو زندہ رہنے کے اس مقابلے میں دوسروں کو شکست دے کر اپنے وجود کا ثبوت فراہم کرتا ہے صرف وہی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے۔

سائنس کے ایک معنی اور بھی تھے جو انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے شروع میں جانے پہچانے گئے۔ ٹکنالوجی اور ٹکنالوجی صرف مشینوں اور کارخانوں کا نظام نہ تھا بلکہ ان سے پیدا ہونے والے مربوط اور مرتب نظامِ حیات کا نام تھا۔ ٹکنالوجی صرف ایک مخصوص سماجی تنظیم کا مطالبہ نہیں کرتی بلکہ ایک مخصوص قسم کے معاشرے کو اور ایک مخصوص قسم کے ذہن اور شخصیت رکھنے والے افراد کو جنم دیتی ہے خاص طور پر اس وقت جب مشینوں اور کارخانوں کی طرح ٹکنالوجی کی باگ بھی بڑی حد تک منافع کے اصول پر کام کرنے والے اجارہ داروں کے ہاتھ میں ہو جن کے نزدیک سماجی ضرورت کے بجائے منافع خوری قدرِ اوّل کی حیثیت رکھتی ہو۔ ایسی حالت میں اجارہ داروں کے لیے صنعتی ترقی کی صرف ایک معنویت باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے منافع اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان صنعتی اداروں میں کام کرنے والوں کے لیے کام اپنی دل چسپی، اپنا احساس تفاخر اپنا پندارِ کمال اور اپنی سماجی معنویت کھو کر محض وسیلۂ روزگار بن جاتا ہے۔ جیسے جیسے یہ نظام بڑھتا اور پھیلتا جاتا ہے یہ بے دلی، بے نمکی اور بے زاری کا احساس کارخانوں میں کام کرنے والوں ہی کو نہیں بلکہ اس سماج کے ہر پیشے اور صف کے لوگوں تک پھیلتا جاتا ہے جسے مارکس نے ALIENATION کا نام دیا تھا۔ شاعر اپنے گیتوں کی سماجی ترسیل سے محروم ہوتا جاتا ہے دانش ور اپنے کو چھپائی کی مشین اور یونیورسٹیوں کی ڈگری بانٹنے والے ادارے کا حصّہ محسوس کرنے لگتا ہے اور زندگی ہر قسم کے معنی سے خالی ہو جاتی ہے۔ بے روح الفاظ ہر طرف بھٹکتے ہیں۔

اقبال کا یورپ اپنے افکار کے انہیں اندھیروں میں گم تھا۔ سرمایے کا اقتصادی نظام اپنا کابوس پیدا کر چکا تھا اور صنعتی ترقی اپنے تضادات میں اسیر تھی۔ اقبال اس نئی صورتِ حال سے دوچار تھے مگر یہ فکری چیلنج ایشیا کے ایک غلام ملک ہندوستان کے ایک مسلمان شاعر کو درپیش جو فلسفی بھی تھا اور جو قوموں کے عروج اور زوال کا بھید معلوم کرنے کے لیے

ضمیرِ کائنات میں غوطہ زن تھا۔ اسی لیے یورپ کے اس اقتصادی اور فکری بحران میں اس شاعر کو اپنے لیے اُمید کی اک کرن دکھائی دی، شاید اس کا وطن اس کا برِّ اعظم ایک بار پھر یورپ کے اندھیروں کو روشنی کی مشعل سے دور کر کے عالمی بالادستی حاصل کر لے شاید ان سوالوں کا حل ایشیا کے پاس ہے جو یورپ کے ضمیر میں کانٹے کی طرح چبھ رہے ہیں اور ایشیا کی تقدیس تھی تو روحانیت اور مذہب کے شعبوں میں لہٰذا ذہن انہیں میدانوں کی طرف گیا لیکن اگر ان دونوں شعبوں میں اولیت سے ارتقا کی کلید مل سکتی تو پھر ایشیا غلام ہی کیوں ہوتا اور اس کی پسماندگی ایسی عبرت ناک شکل کیوں اختیار کرتی لہٰذا ضرورت اس کی ہے کہ روحانیت اور مذہب کی تشکیلِ نو اس انداز سے ہو جو ان کے فرسودہ اور غلام بنانے والے عناصر کو خارج کر دے اور ان میں ارتقا کی تڑپ اور زندگی کی توانائی بھر دے۔

یہاں یہ عرض کرنے کی اجازت دیجیے کہ اقبال اس مہم میں اکیلے نہ تھے اسی دور میں ایک طرف جمال الدین افغانی دوسری طرف اروبند و گھوش اور رابندر ناتھ ٹیگور اپنے اپنے طریقہ پر روحانیت اور مذہب کے مختلف عناصر کی تشکیلِ نو کر کے اس میں ارتقا کی نئی توانائی کی کلید تلاش کر رہے تھے۔ اقبال نے یہ کام اپنے ڈھنگ سے کیا اور اپنے فلسفیانہ ذہن سے سائنس اور مذہب کے درمیان ایک توازن ڈھونڈ نکالنے کی کوشش کی۔

ایک نئے توازن کی نوعیت سے بحث کرنے سے قبل اقبال کی شخصیت کی طرف دوبارہ رجوع کرنا ضروری ہے۔ یورپ کی صنعتی اقتصادی اور فکری بحران سے جو فلسفی شاعر دوچار ہوا وہ کیسا فلسفی اور کیسا شاعر تھا۔ فلسفی کی حیثیت سے اس کا رشتہ عینیت پسندوں سے بہت گہرا تھا اس کے ہاتھ میں خیال کا دامن تھا اور یہی خیال اور تصور اس کے نزدیک نت نئے روپ رنگ بدلتے تھے اور ارتقا کی نئی نئی شکلیں اختیار کرتے تھے۔ ان میں سے ہر تصور ایسا تھا جو بزعم کی جامع و مانع تعریف کی سرحدوں سے آگے نکل جاتا تھا اور ان تصورات کی مجرد اور مطلق شکلیں مابعد الطبیعاتی اور روحانی رنگ اختیار کر سکتی تھیں مادہ اگر کچھ تھا تو اس کو اولیت اور برتری حاصل نہ تھی صداقت تصوراتی تھی اور تصورات مادہ کی ساری کائنات سجائے ہوئے تھے۔ انہی تصورات کی بساط پر روحانیت اور مذہب سجائے جا سکتے تھے اور اقبال

کا پورا ماضی انہی پردوں میں بول سکتا تھا۔

ایسا شاعر جس کے نزدیک شاعری کا لفظ شعور سے مشتق تھا اور شاعری کے ذریعے گویا صرف اپنی تفہیم ہی نہیں بلکہ کائنات کی تفہیم مقصود تھی ان رازہائے سربستہ کی جستجو جو ضمیر کائنات میں چھپے ہوئے ہیں اور جن پراسرار اصول و ضوابط کے تحت تاریخ کا سفر جاری رہا ہے۔ شاعری ان کے نزدیک محض ان کی اپنی ذات کا سیاق و سباق نہ تھی بلکہ ایک طرف پوری کائنات کے سرگم میں انسانی ذات کا AFFIRMATION تھی اور دوسری طرف دورِ حاضر کی مکمل بصیرت اور دانش کا نہ صرف جزو بلکہ اس کی نمائش اور صورت گر بھی تھی۔ شاعر کا کام محض اظہار نہ تھا بلکہ اپنے دور کی بصیرت میں تبدیلی پیدا کرنا تھا "مرا ذوقِ بصیرت عام کر دے" ان کی آرزو ہے اور "مری دعا ہے تری آرزو بدل جائے" شاعری کا یہ لب و لہجہ اردو شاعری میں سرسید احمد خاں کی علی گڑھ تحریک کی آوازِ بازگشت کے نام سے بھی پہچانا جاتا ہے جن کے زیر اثر شاعری سماجی اصلاح اور نئی آگہی کا ذریعہ بن گئی۔ لیکن حالی اور شبلی کے ہاں جو شعری آہنگ و تزئین اصلاس [illegible] کے راستے سے آیا تھا اقبال کے ہاں تک پہنچتے پہنچتے اس پر رومانیت کا رنگ و آہنگ ہی نہیں رومانی سرمستی اور انانیت کی سرخوشی سے ہو کر گزر چکا تھا۔

ہندوستان کے سیاق و سباق میں دیکھیے تو پہلی جنگ عظیم کے بعد کے دور میں ایک عجیب و غریب قسم کی رومانی سرمستی اور انانیت کا رواج ہوا تھا۔ یہ دور وہ ہے جب سجاد حیدر یلدرم، نیاز فتحپوری اور پریم چند کے افسانوں میں خلیقی دہلوی اور "نقاد" آگرہ کے مضامین میں ادبِ لطیف کی نثر اور ابوالکلام آزاد کے خطبات میں انانیت کے لیے اونچی اور رومانیت کا رنگ چوکھا تھا اور سیاست کے میدان میں یہ دور گاندھی واد کے عروج کا تھا جس نے پھر مذہب، روحانیت اور سائنس کا آمیزہ تیار کیا تھا بلکہ یوں کہیے کہ سائنسی دور میں مذہب اور روحانیت کو سیاست سے پیوند کرنے کی کوشش کی تھی اور اجتماعی سیاست میں فرد کی اہمیت کی آواز بلند کی تھی۔ اتفاق سے یہی وہ دور رہے جب چورا چوری کی عوامی تحریک کے انقلابی رخ اختیار کرنے پر گاندھی جی نے گویا اسے "اخلاقی" اسباب کی بنا پر واپس لے کر نوجوانوں کے ایک گروہ کو انارکزم اور TERRORISM کی طرف مائل کر دیا۔ بھگت سنگھ اور ان کے ساتھیوں نے فرد کو ایک عظیم الشان ATALYTIC AGENT

محرک قوت کے رنگ میں دیکھا جو اپنے سے کہیں عظیم تر توانائی کی تحریکوں سے رکاوٹ کے بند کھول سکتا ہے اور ایک نئے سماج کو بنانے والی بے پناہ قوتوں کا در باز HUMANISM کر سکتا ہے۔ یہ وہی بات تھی جسے انقلابی سیاق و سباق کے ساتھ اس زمانے میں ماوزے تنگ نے ان الفاظ میں ادا کیا ادا کیا۔ ''چنگاری جنگل کی آگ کو شروع کر سکتی ہے۔''

A SPARK CAN START A PRAIRIE FIRE

قصہ مختصر یہ کہ رومانی آہنگ نے فرد کو ایک نئے رخ سے دیکھا اسے خلاصۂ کائنات کا خاصہ بنایا گیا اور وہی ہر قسم کے اجتماعی شعور اور عمل کا نقطۂ آغاز ٹھہرا۔ اب زور ہیئت اجتماعی پر سے فرد پر منتقل ہونے لگا۔ سماج کی اصلاح کا وسیلہ بھی فرد کی انفرادی زندگی کی اصلاح ہی قرار پائی۔ اس پس منظر میں اقبال کے مردِ کامل یا مردِ مومن کا جنم ہوا جس کا رشتہ نطشے اور مولانا روم سے کہیں زیادہ اس دور کے ہندوستان کے فکری جہت سے ہے۔ اسی مردِ کامل کی پرچھائیاں پریم چند کے ناولوں میں ملتی ہیں خصوصاً ''گوشۂ عافیت'' اور ''چوگانِ ہستی'' کے کرداروں سورداس بلدیو سنگھ وغیرہ اور ... ان ایک فرد کی آواز پوری سماج میں گونج سنائی دیتی ہے۔ اسی مردِ کامل کی پرچھائیاں سردار بھگت سنگھ کے ساتھ پھانسی پاتی ہیں اور دہشت پسندوں کے ساتھ ساتھ پاتی ہیں۔

اقبال کے مردِ کامل میں کئی نقادوں نے آمریت اور فاشزم کی نشانیاں دیکھی ہیں لیکن دراصل شاعرانہ سطح پر اقبال اس تصور کے ماتحت سائنس اور مذہب کا نیا توازن قائم کرتے ہیں۔ سائنس سے وہ متجسس ذہن ہمہ وقت بے قرار مضطرب وجود اور ایک سرتاپا عمل انسان کا لیتے ہیں جو ان کے نزدیک انسانی ارتقا کے لیے ناگزیر ہے

''ڈارون کے نظریۂ ارتقا کی وہ فلسفیانہ توجیہہ جسے سامراجی دانش ور سفید فام قوموں کے مقدس بوجھ اور پسماندہ اقوام WHITEMAN'S BURDEN کے استحصال کے جواز میں استعمال کر رہے تھے۔ اسے اقبال نے محکوم اقوام کے اندر آزادی کا حوصلہ اور تکمیل کے ارمان پیدا کرنے کے لیے برتا۔ یہ حربہ محکوم ہندوستان میں محض دفاعی حربہ نہ تھا بلکہ محکوم ایشیائی قوموں کے اندر جذبۂ خودداری اور احساسِ انانیت کو بیدار کرنے کا وسیلہ تھا۔ جس نے پہلی بار محکوم قوم کے لیے خود اعتمادی کا نور بکھیر دیا۔ قوت اور جبروت کا تذکرہ جب سامراجی اقوام کریں تو اس میں فاشزم کی جھلک ڈھونڈ نکالنا بے جا نہیں لیکن جب مجبور اور محکوم قومیں ان الفاظ

کو استعمال کریں تو ان کا مفہوم سماجی انصاف اور جائز انسانی حقوق کے ذیل میں تلاش کرنا چاہیے یونکہ ان کی مراد دوسروں پر قبضہ جمانا نہیں ہوتا بلکہ اپنے آپ کو دوسروں کے قبضے سے آزاد کرانا ہوتا ہے۔

سائنس سے اقبال نے قوت اور توانائی اور عمل اور جہدِ مسلسل کے معنی سیکھے لیکن یہ بھی تصورات ضمیر سے بے نیاز تھے۔ انہیں ضمیر فراہم کرنے کے لیے اقبال نے روحانیت کو رد کر کے مذہبیت کو اختیار کیا اور اس مذہبیت کا جائزہ بھی آخر آخر محض اسلام تک محدود ہو کر رہ گیا۔ ذہنیت کا ماورائے مذہب یا فوق مذہب تصور تصوف میں پنہاں تھا جسے اقبال نے رد کر دیا (گو میکش اکبر آبادی کے نزدیک آخر عمر میں وہ پھر تصوف کی طرف مائل نظر آنے لگے تھے) تصوف کے رد کرنے کے اسباب کم و بیش وہی تھے جو تھیٹر اور مصوری کے رد کرنے کے تھے یعنی یہاں منصور کے پردے میں خدا بولتا ہے اور خود منصور کی شخصیت گم ہو جاتی ہے اور ہر وہ فن یا تصور جس میں شخصیت کی انفرادیت اور خودی کو گزند پہنچتی ہو اقبال کو پسند نہیں۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے روحانیت کے مابعد الطبیعاتی تصور کو مذہب کے حق میں رد کر کے گویا مذہبی ماورائیت یہ سائنتی مرئی پن کی گرہ لگا دی اور عقیدہ کو عمل کے دائرے میں اسیر کر لیا۔

مذہب "رسوم و قیود" سے عبارت تھا، عمل، فرائض اور کارکردگی کا تصور رکھتا تھا۔ تصوف سپردگی تھا تو مذہب ضوابط بندی، اور اقبال کو ضابطہ اور عمل، تصور اور سپردگی سے عزیز تر تھے مگر یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے اقبال کے لیے ایسا مذہب صرف اسلام ہو سکتا تھا کیونکہ یہی اسلام اور عیسائیت ہی دو ایسے مذاہب تھے جس میں بیدائشی مسلمانوں اور عیسائیوں کے علاوہ دوسرے مذاہب کے لوگ بھی قبول کرنے کی آسانی موجود تھی۔ عیسائیت تاریخی اور سیاسی اسباب سے اقبال کے لیے قابلِ قبول نہ تھی لہٰذا اسلام ہی کے مذہبی پیرائے کو وہ اپنے لیے منتخب کر سکتے تھے دوسری بات یہ ہے کہ اقبال کا اسلام روایتی تصورِ مذہب سے مختلف ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کی شاعری میں ملاؤں پر عرصۂ حیات تنگ نظر آتا ہے۔ اقبال مذہب اسلام کو اپنا تصور بخشتے ہیں اور اپنے فکری اور فلسفیانہ دائرہ میں اسلام کے تصورات کو سمجھتے ہیں یہی کوشش ایک مختلف دور میں سر سید احمد خاں نے کی تھی اور چوں کہ وہ دور برطانوی حکومت اور مغربی فکر کے

استحکام کا دور تھا لہٰذا اجتہاد اور توجیہہ کی وہ کوشش انقلابی جہت سے محروم ہوکر ناکام رہی اسی قسم کی کوشش گیتا کے سلسلے میں تلک نے کی تھی اور گیتا کی ایک عملی کتاب کی حیثیت سے تجدید تلک کی انہی کوششوں سے ہوئی۔ تلک کی گیتا روایتی گیتا سے مختلف تھی یہی کیفیت اقبال کے تصورِ اسلام کی ہے۔ اقبال نے اپنی فکر کے ذریعہ توجیہہ کر کے اسلام کو اپنے نقطۂ نظر پیش کرنے کا ذریعہ بنا رہا ہے (سید سلیمان ندوی سے ان کی خط و کتابت اور شبیر احمد خاں غوری کے مضامین کی روشنی میں روایتی تصور اور اقبال کے تصورِ اسلام کا فرق اور بھی واضح ہوگیا ہے)

اس بحث سے قطع نظر اقبال بے ضمیر سائنس (یا خرد) پر اخلاق اور مذہب (یا عشق) کی قدغن لگانا چاہتے ہیں کیوں کہ اس قدغن کے بغیر قوتِ عمل بے لگام ہو سکتی ہے اور انسانی ترقی بے سمت و رفتار ہو کر گمرہی کا شکار بن سکتی ہے۔ انسان کا سینہ آرزو کے نور سے منور نہ ہونا اقبال کے نزدیک جرم ہے اس سب سے بڑے جرم سے کچھ ہی کم جرم یہ ہے کہ اس آرزومندی پر سماجی بہبودی اور اجتماعی فلاح کی حکمرانی نہ ہو۔ گویا فرد کی تکمیل اجتماعی آہنگ ہی کے ذریعہ ممکن ہے اور اس کی بے راہ روی پر سماج کی بندش روحِ اجتماعی کی قدغن لازم ہے اس نظامِ اقدار میں ابلیس سائنس ہے اور فرشتہ مذہب، اقبال ان دونوں کے آمیزے سے مردِ مومن یا مردِ کامل کی تخلیق کرنا چاہتے ہیں۔

پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ فلسفی اقبال تصور پرست اور عینیت پسند تھا اور ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں قسم کے مستور مصرعے لکھنے کے باوجود عینیت پرست اقبال کی نظریں سطح کے نیچے ابھرتے ہوئے آج کے کم زور اور کل کے طاقت ور عناصر کو پوری طرح نہیں دیکھ پاتیں اسی لیے اقبال لینن کو دیکھ سکے مگر اس نظام کو پوری طرح نہ پہچان سکے جو اجتماع کو ہیرو کی سی تابناکی عطا کرنے کا منصوبہ رکھتا تھا اقبال نے لینن کو بھی خدا کے حضور میں لے جا کر کھڑا کر دیا اور لینن کی زبان سے وہ بیانِ صفائی دلا دیا جو ایک طرح خود خالقِ کائنات کے خلاف فردِ جرم کی حیثیت رکھتا ہے۔ مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی، مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات دنیا اس طرح ظالموں نے آپس میں بانٹ لی اور اس کرۂ ارض پر اب ترے ان گنت بندوں

کے لیے کوئی جگہ نہیں رہا۔ اس قسم کے شکوہ شکایات سے قطع نظر اقبال کی نظر "جمہوئی جمہوریت" کے صرف بورژوائی ALTERNATIVE متبادل نظاموں ہی تک محدود رہی ان کی عینیت پسندی انہیں ان تاریخی قوتوں تک نہ لے جاسکی جو صرف دہریت اور لادینیت" یا اقتصادی خوش حالی کے لیے نہیں بلکہ ایک بہتر اور بلند تر تہذیبی اقدار کی تشکیل کے لیے برسرپیکار تھیں۔ اسی لیے اس جمہوئی جمہوریت" کے برخلاف جو یورپ میں اعلیٰ ترین مسلک و آئین بن چکی تھی اور نظامِ اقدار کو مرتب کر رہی تھی اقبال صرف فاشزم اور اسلامی جمہوریت ہی کو متبادل نظام کی حیثیت سے دیکھتے رہے اور اشتراکی نظام سے ہمدردی کے باوجود اس کے تہذیبی منشور اور ملحقات IMPLICATION کو انہوں نے گہرائی اور توجہ سے نہیں پرکھا کہ اسی میں وہ امید پوشیدہ تھی جس کی تلاش میں وہ ماورائیت اور مذہب میں کر رہے تھے۔

اقبال نے امید، حوصلہ اور جستجو کی یہ ساری دنیا شاعری کے پردے پر آباد کی شاید اسے شاعری ہی کے پردے میں آباد کیا بھی جا سکتا تھا شاعری ہر حساس شاعر سے اس کی زیست کا جواز طلب کرتی ہے اور کائنات میں اس کی TERMS OF REFERENCE شرائطِ وجود کے بارے میں پوچھ گچھ کرتی ہے فلسفے کے علاوہ شاید فنونِ لطیفہ بالعموم اور شاعری بالخصوص اپنے کو ابدیت سے مخاطب اور ہم کلام پاتی ہے عظیم اور اعلیٰ شاعری کی آواز اسی کے وطن اور علاقے اس کی زبان اور تہذیب حتیٰ کہ اس کے دور کی سرحدیں پار کرتی ہوئی اگلی نسلوں تک جا پہنچتی ہے اس ابدیت کے پانے کے لیے شاعر اپنے عصری مسائل بھی اپنے تجربے اور اظہار سے آفاقیت اور عمومیت پیدا کرتا ہے اس کا بنیادی موضوع بقول عرفی وہ ذرّہ ہے جو کائنات کے بے کراں خلا میں عالمِ سرشاری میں رقص کر رہا ہے اور اپنی آستین پھیلا لینے بھر کی بھی وسعت اور فراخی نہیں پاتا اقبال کی شاعری کا موضوع بھی یہی ذرّہ ہے اسی لیے ان کی شاعری کی امیجری صحرا اور میدانوں گلشن اور شاہراہوں سے عبارت ہے۔ بزم اور انجمن کی سجی ہوئی امیجری نہیں یہاں انسانی حسن سے زیادہ فطرت کا حسن تشبیہات اور استعارے فراہم کرتے ہیں۔

اقبال شاید ہمارے پہلے شاعر ہیں جن کی شاعری انسانوں کے باہمی رشتوں کے

بارے میں ہونے کے بجائے فطرت اور انسان کے باہمی رشتے کو معرضِ بحث میں لاتی ہے۔ اسی لیے اقبال کی شاعری میں بڑے مسائل کی گونج ہے۔ وہ کلاسیکی جہت ہے جو انسان کی فطرت سے نبرد آزمائی سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی منزل پر "تو شب آفریدی چراغ آفریدم" کا آوازہ بلند ہو سکتا ہے، یا "اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک" کا ترانہ لب پر آسکتا ہے۔ یا ہمتِ مردانہ کو یزداں پر کمند ڈالنے کا مشورہ دیا جا سکتا ہے۔

اقبال کی شاعری اس اعتبار سے کلاسیکی جہات CLASSICAL DIMENSIONS کی شاعری ہے۔ اس بنا پر جذبے اور عشق پر اتنا زور دینے کے باوجود اس شاعری کی وفاداری عقل و دانش سے زیادہ ہے، جذبے اور عشق کے والہانہ پن سے کم۔ اس میں زندگی کے بنیادی مسایل سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ ہے اور انسانی وجود کی ہفتخواں کو مردانہ وار طے کرنے کا عزم ہے۔ یہ محض مبلغانہ شاعری نہیں محض اعصاب کو آسودگی دینے والی شاعری بھی نہیں بلکہ کائنات کی بساط پر انسان کے مرتبے اور منصب کے تعین کی مہم ہے۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری

انسانی تقدیر اور وقت

اقبال کی نظر میں

مشرق کے مفکروں اور شاعروں میں اقبال شاید پہلا شخص ہے جس نے انسانی تقدیر اور وقت کے ربط کو اپنی فکر اور شاعری میں مرکزی اہمیت عطا کی۔ یوں تو انسان کی تقدیر کا مسئلہ ہمیشہ سے مشرق کے فلسفیوں، اہل نظر صوفیوں اور فکر پسند شاعروں کا مرکز توجہ رہا ہے لیکن مشرق کی عام روایت یہ رہی کہ انسانی تقدیر کو وقت اور تاریخ سے اس حد تک ماورا تصوّر کیا جائے کہ جیسے تاریخ اور وقت کی پرچھائیں انسانی تقدیر پر پڑتی ہی نہیں۔ مشرق کی اس روایت میں اہمیت اس بات کو حاصل رہی کہ انسانی شخصیت کو ازل اور ابد کے قطبین سے مربوط کیا جائے اور ان قطبین کے درمیانی حصّے کو جو وقت اور تاریخ کا میدان ہے انسانی ماہیت کے نقطۂ نظر سے یا تو بے معنی اور لغو قرار دیا جائے یا پھر اس حصّے کو قانونی اور سیاسی اصولوں (اسلامی روایت میں شریعت کا روایتی مفہوم اور ہندو روایت میں دھرم کا جابرانہ تصوّر) کا تابع بنا دیا جائے۔ اس روایت کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ انسانی شخصیت کے افقی اور عمودی ابعاد میں با معنی ربط قائم نہ ہو سکا۔ مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصریت کا راز یہی ہے کہ اس نے انسانی وجود کے ان دونوں ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور تقدیر (Destiny) اور وقت کے ربط کو اس انداز سے پیش کیا کہ انسانی شخصیت جبر سے محفوظ رہے اور تخلیقی آزادی کے جوہر سے استفادہ کرنے کے موقف میں رہے۔ کیوں کہ

تقدیر اور وقت (تاریخ) کو مربوط کرنے میں جبریت کا خطرہ فکر کو ہمیشہ درپیش رہتا ہے۔ یہ بھی اقبال کا ایک اہم فکری اور تخیلی کارنامہ ہے کہ اس نے نہ صرف اس خطرے کو محسوس کیا بلکہ اس میں گھر جانے سے محفوظ رہا۔

اقبال کو اس امر کا امتیاز حاصل ہے کہ وہ نہ صرف ایک ایسے اعلیٰ تر شعری کشف (Vision) کا حامل تھا جس کی بنا پر وہ حقیقت کو منطقی امتیازات سے ماورا دیکھ سکتا ہے (اس طرح نہیں کہ زیست' کی سطح پر بھی یہ امتیازات بے معنی بن جائیں) بلکہ اس کی فکر میں یہ صلاحیت بھی تھی کہ وہ حقیقت کے اس کشفی مشاہدے کو اپنا موضوع بنائے۔ اس طرح اس کے اظہار میں بیان اور تعبیر دونوں ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ ایسا نہیں ہوا کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے اقبال نے وقت کی معنویت کو محسوس کیا بلکہ شاعر نے فلسفی کو وقت اور تغیر کا رمز آشنا بنایا اور یہی شاعرانہ کشف' اقبال کو مشرق کی شعری روایت میں ایک منفرد مقام عطا کرتا ہے۔

یہ عقیدہ کہ وقت غیر حقیقی ہے اور تاریخ بے معنی، مشرقی فکر کا ایک پیش مفروضہ رہا ہے۔ باطنی اور سرّی روایت جس نے اردو اور فارسی کے بیشتر شاعروں کو متاثر کیا، اس عقیدے کو استحکام عطا کرتی رہی اور جیسا کہ مک ٹگارٹ (Mc Taggart) نے اشارہ کیا ہے' سرّیت (Mysticism) ہمیشہ وقت کی حقیقت کے تصوّر سے روگرداں رہی۔ یہ بات ایرانی اور ہند اسلامی روایت اور خصوصاً شاعرانہ روایت پر بڑی حد تک صادق آتی ہے۔ ہندوستانی تصوف میں، شاید ہندی سرّیت کے زیرِ اثر جس کا ایک محرک تصوّر "وقت سے فرار" رہا ہے، وقت سے بے نیازی کا احساس نمایاں تر رہا۔ ہندی فکر عام طور پر غیر تاریخی رہی ہے۔ ہند کی فلسفیانہ اور فن کارانہ روایت میں تاریخی وقت عام طور پر نظرانداز کیا جاتا رہا۔ وقت کا دوری تصوّر، جو مشرق کے شعورِ وقت کا غالب رجحان رہا ہے زمانے میں انسانی ترقی کے تصوّر کو قبول نہیں کر سکتا

اور نہ ہی یہ تصوّر نمو کے رجحان سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے۔ وقت سے روگردانی کا یہ رویّہ اگر ایک طرف اس جذبے کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے کہ انسان اس زمین پر اپنی تکمیل کے اسباب فراہم کرے تو دوسری طرف نجات کو ایک طرح کے عدم یا انسانی شخصیت کی کامل نفی اور فنا کے مرادف قرار دیتا ہے فارسی کی کلاسیکی شاعری کا مردِ دانا جو ایک اعتبار سے اس اجتماعی لاشعور کا ایک آرکی ٹائپ ہے، وقت سے فرار میں ایک نوع کا روحانی سرور محسوس کرتا ہے اور "مے و بادہ" وقت سے فرار کی خوبصورت علامات بن جاتی ہیں۔ صرف حافظ کی شاعری میں زندگی سے تھکن کے احساس کے باوصف وہ عظیم شعری لمحہ رونما ہوتا ہے جو اس کی پر کیف جمالیاتی سپردگی کے رویّے کا نتیجہ ہے اور یہی جمالیاتی سپردگی، حافظ کو دوسرے صوفی شعرا سے ممتاز کرتی ہے۔ یہاں فنا کی بجائے روحانی سرور اور جمالیاتی کیف کی فضا بے پناہ انداز میں فن کارانہ شعور پر چھا جاتی ہے۔

حافظ کی اس جمالیاتی سپردگی اور دوسرے صوفی شعرا کے نفیِ ذات کے جذبے کے درمیان ہمیں ایک اور لمحہ نظر آتا ہے جس کو ہم وفور کے لمحے سے تعبیر کر سکتے ہیں (اور جو یونانی Dioni/sian محرّک کے قریب ہے) وفور کا یہی لمحہ رومی کی شاعری کا مستقل وصف بن جاتا ہے جو ایک بے تاب آرزو اور شوقِ فراواں کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ اس بے تاب آرزو کا کمال یہ ہے کہ وہ وجود اور حیات کے ازلی سرچشمے سے انفرادی زیست کو قریب تر کر لے۔ یہاں وصل، فنا نہیں بلکہ بقائے دوام ہے۔ کمال کا یہی لمحہ، انسان کا مثالی مستقبلی لمحہ ہے اور یہی انسان کی اصلی تقدیر۔ تمنّا کے اس لمحے میں یقیناً حادثات کی اس دنیا سے فرار کا جذبہ پنہاں رہتا ہے لیکن یہ فرار ایک بے رحم وقت کے تباہ کن سیلاب سے گھبرائی روح کا فرار نہیں ہے بلکہ یہ ایک روحانی سفر ہے جس کے طے کرنے کے لیے انسان کو اپنی تمام روحانی اور فطری توانائی کو اکٹھا کرنا ہوتا ہے۔ یہ وہ

سفر ہے جس کے لیے انسان میثاقِ ازل کے لمحے پابند ہوا تھا۔ یہ جذبہ، انسانی روح کو تھکاتا نہیں بلکہ دقیقوں اور ساعتوں کی سست رفتار دنیا سے اس کو دل گرفتہ کر دیتا ہے۔ رومی نے اس شعر میں ؎

بارہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

آرزو کا لفظ، ایک ایسے مستقبل کی جانب اشارہ کرتا ہے جو حال کے لمحے سے اور عام انسانی ماضی سے یکسر مختلف ہے۔ اس نوع کے تجربے میں وقت، ایک معنویت اور اہمیت اختیار کر لیتا ہے اور ایسا صوفی اس تجربے سے دوچار ہوتا ہے جس میں ٹی ایس ایلیٹ کے الفاظ میں وقت پر وقت کے وسیلے سے کامرانی حاصل ہوئی ہے اس تجربے میں عشق کا حرکی اصول خضرِ راہ بنتا ہے جس کی رہنمائی میں روح کا عملِ کیمیا و فروغ پذیر ہوتا ہے۔ سالک اپنے آپ کو ایک ایسے روحانی عالم میں سفر کناں پاتا ہے جو ہندی عارف کے سفر سے مختلف ہے۔ جہاں "فکری مراقبہ" سفر کی منزل ہے۔ براؤن کے الفاظ میں اسی منزل پر تصوف، کا جذباتی کردار جو ہندی فلسفیوں کی باردِ اور بے سوز دنیا سے مختلف ہے نمایاں ہو جاتا ہے لیکن اس جذباتی حرارت اور اس وفورِ شوق کی گونج ہمیں اردو کی صوفیانہ شاعری میں یا تو سنائی نہیں دیتی یا پھر یہ ایک ایسا استثنائی لمحہ ہے جو توجہ کو شدت کے ساتھ مائل نہیں کرتا۔ رومی اور عطار کی حرارت اور شوقِ بے پایاں کے برخلاف ہمیں، یہاں وہ فضا نظر آتی ہے جو افسردگی اور تھکن کی مرادف ہے۔ خود شعر ذریعۂ نجات بن جاتا ہے اور دوسرے تمام روحانی خزانے، علامتی قدر، اختیار کر لیتے ہیں۔ زندگی کی رائیگانی اور بے ثباتی کے تصور، شاعری کا غالب محرک بن جاتے ہیں اور یہ عالم کائنات ایک ایسے مسافر خانے کی صورت میں نمودار ہوتا ہے جہاں سالک کو صرف ایک رات کے لیے مقام کرنا ہے۔

یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ زندگی کی بے ثباتی اور رائیگانی کا خیال مذہبی شعور کا ایک لازمی عنصر ہے لیکن یہاں جس امر کی جانب اشارہ کیا جا رہا ہے یہ ہے کہ جس انداز سے ہند۔ اسلامی فارسی اور اردو شاعری میں اس خیال کو پیش کیا گیا ہے، وہ ایک گہرے اور بامعنی مذہبی شعور سے عاری نظر آتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ تصوّر اس پیغمبرانہ جذبے کی نفی کرتا ہے جو تمام انبیاءؑ کا غالب محرّک تھا اور جس کا مقصد پورے انسانی موقف کو تبدیل کرنا تھا جس میں انسان کا ارضی موقف بھی شامل تھا۔ ان تصوّف مائل شاعروں کی نیت کتنی ہی عظیم کیوں نہ رہی ہو۔ ان کی فنّی تخلیق نے جو فضا فراہم کی وہ تغیّر اور تبدیلی کے پیغمبرانہ جذبے کی بہر حال نقیض رہی حافظ کی شاعری کا یہ لمحہ سے

حدیث مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو
کسے نکشود و نکشاید بحکمت این معمّہ را

اردو کی تصوّف مائل شاعری کا غالب رجحان بن گیا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کم از کم حافظ کے شاعرانہ جذبے میں زیست کی تشویش اور تردّد کے عناصر شامل تھے۔ لیکن دورِ انحطاط کے اردو شاعروں میں رسمی عنصر اس حد تک غالب ہو جاتا ہے کہ نتیجہ صرف ایک روحانی طلسم کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ہند۔ اسلامی شعری روایت میں غالب شاید پہلا شاعر ہے جس کی شاعری میں ایک واضح فکری رویّے کے ساتھ ہمیں تمنّائی اور مستقبلی عناصر، نمایاں ہوتے نظر آتے ہیں۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ اقبال نے اپنی ایک ابتدائی نظم میں غالب کو گوئٹے کا ہم نوا قرار دیا تھا۔ یقیناً ان دونوں میں ایک روحانی رشتہ ہے اگر "سعیِ بے قرار" گوئٹے کے پاس بذاتِ خود ایک قدر ہے تو سعیٔ لاحاصل غالب کے لیے سامانِ لذّت ہے۔ یہ تمثیل ایک علامتی قدر کی حامل ہے۔ اقبال اپنے اوّلین دور ہی میں یورپ کے ارادی فلسفیانہ رویّے

سے متاثر تھا جس کی بہترین مثالیں اس نے گوئٹے اور نطشے کے ادبیات میں حاصل کیں لیکن ایک مستند شاعر کی حیثیت سے اس کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ اس رویے کا سراغ خود اپنی روایت میں پانے کی کوشش کرے اور اسی جستجو میں اس نے رومی اور غالب کی دریافت کی۔ ان شاعروں کے جس عنصر نے اسے اکسایا وہ ان کا کبھی مخفی اور کبھی ظاہر فاؤستی۔ پرامیتھی (Faustian-Promithian) رجحان تھا۔ مشرق میں جس کا پرجوش نغمہ خواں وہ خود بننے والا تھا۔

اس فاؤستی روح کا ایک نمایاں رجحان وقت اور انسانی تقدیر سے جذباتی وابستگی ہے اور یہ عقیدہ کہ وقت، تبدیلی اور تغیر کا عامل ہے اور انسانی تقدیر نہ صرف تبدیلی کی صلاحیت رکھتی ہے بلکہ انسانی شخصیت خود تقدیر ساز ہے۔ گوئٹے نے ایک معنی خیز اعلان کیا تھا کہ وقت اس کا میدان ہے (Time is his field) اور اقبال نے محسوس کیا کہ وقت اس کے لیے موت اور زیست کا مسئلہ ہے۔ وقت کے ساتھ اس کے لگاؤ میں اقبال کا محرک صرف مذہبی یا صوفیانہ نہیں ہے بلکہ اس کے محرکات زیادہ گہرے ہیں اور وہ انسانی وجود اور تقدیر سے وابستہ ہیں۔ اس کے ذہن کا اہم سوال انسان کے وجودی منصب (Ontological Vocation) سے متعلق ہے اور اقبال کا جواب یہ ہے کہ انسانی وجود، اپنے پورے موقف میں تغیر اور تبدیلی کا جویا ہے۔ انسان نہ صرف خود اپنی تقدیر کا خالق ہے بلکہ اسی تخلیقی عمل کے دوران اپنی انسانی ماہیت کا تحقق کرتا ہے۔ انسانی ماہیت اس کی نظر میں، صرف عمل نہیں ہے بلکہ انقلابی اور تغیری عمل ( ) ہے۔ وہ صوفیانہ وجدانی تجربے کی قدر و قیمت کا تعین بھی اسی معیار سے کرتا ہے کہ یہ تجربہ کہاں تک انسانی موقف میں انقلابی تبدیلی کا محرک بنتا ہے۔ یوں تو اولیاء اور انبیاء دونوں وجدانی تجربے کے سرور سے سرشار ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں اول الذکر صرف اپنی نفسی حالت میں انقلاب بپا کرتے ہیں وہیں آخر الذکر اپنی اس منقلب

نفسی کیفیت کو مجموعی انسانی موقف اور تاریخ میں تبدیلی کے لیے استعمال کرتے ہیں اور اسی لیے اقبال کی نظر میں پیغمبرانہ تجربہ زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ جہاں تک ولی کا تعلق ہے، اس وجدانی تجربے کا اثر یہ ہے کہ اس کا وجود گم ہو جاتا ہے یا وہ اپنے وجود کو غالبؔ کے لفظوں میں گم کیا ہوا پاتا ہے لیکن پیغمبر تبدیلی اور تغیر کا سبب بنتا اور تخریب اور تخلیق کے عمل کا حامل بن جاتا ہے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ پیغمبرانہ مثال کے لیے اقبال کا جذبہ اس کے احیاء پسندانہ رجحان کا عکاس نہیں ہے بلکہ یہ اس امر کا مظہر ہے کہ اقبال وقت کو اور اس کے عمل کو صوفی کی سکوں پرور ابدیت پر ترجیح دیتا ہے۔ وہ تکوین اور تغیر کے عمل میں حقیقت کی تلاش کرتا ہے اور حقیقت کی تلاش غیر تبدیلی پذیر وجود میں نہیں کرتا۔ وہ روایتی سکوت پرور ذہن کے برخلاف سعیِ مسلسل کو وجود کے مفہوم کا حامل قرار دیتا ہے اور سب سے بڑھ کر جدید تر کی تلاش میں تاریخ کے ہنگامہ خیز بہاؤ میں کودنے کو ترجیح دیتا ہے جسے وہ شاعرانہ زبان میں عشق کی جست کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے اقبال مشرق میں جدیدیت (Modernity) اور عصریت کی آواز بن جاتا ہے۔

جدیدیت کے چند اہم عناصر: وقت کے اصول کی اہمیت، تبدیلی اور تغیر کی وجودی قدر و قیمت اور ابدیت کے بے زماں اصول کے مقابلے میں تاریخ کی معنویت پر مشتمل ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک گہرے تاریخی شعور کے بغیر "وقت" ایک بے سمت بہاؤ اور دوران (Duration) ایک بے معنی عمل بن جاتا ہے۔ جہاں تک "وقت" کی معنویت اور اہمیت کے رجحان کا تعلق ہے اس بات میں کسی قسم کے اختلاف کی گنجائش نہیں کہ یہاں اقبال برگسوں سے بے انتہا متاثر ہے۔ لیکن اقبال کی وابستگی صرف "وقت" کے اصول سے نہیں ہے بلکہ وہ تاریخی عمل سے بھی مساوی حد تک دل بستگی رکھتا ہے اور یہیں اقبال اور برگسوں کے راستے جدا ہو جاتے ہیں اور اقبال یورپ کی جرمن روایت

سے قریب تر ہو جاتا ہے ۔ جہاں تک وقت کی ماہیت کا تعلق ہے اقبال برگسوں سے متفق ہے کہ زمانِ اصلی دوران ہے اور عرفِ عام کا وقت اس دوران کی تجرید ہے ۔ اقبال اور برگسوں دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ ہم جسے وقت کا نام دیتے ہیں اس کی تشکیل میں مکان کا اصول بڑی حد تک کارفرما رہتا ہے ۔ یہاں وائٹ ہیڈ بھی مجموعی طور پر برگسوں سے متفق ہے لیکن برگسوں اور اقبال کا گہرا تقابلی مطالعہ اس امر کو واضح کرتا ہے کہ ان دونوں میں بعض اہم اختلافات ہیں ۔ ایک حیاتیاتی مفکّر کی طرح برگسوں "تکوین" کے عمل میں اس لیے دلچسپی رکھتا ہے کہ اس عمل کے دوران "جدید" ابھرتا ہے اور اسی لیے وہ اس بات پر مصر ہے کہ مستقبل کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں ۔ نظریاتی سطح پر برگسوں کا وقت کے بارے میں نقطۂ نظر آزادی کو جبر کے حملے سے محفوظ تو رکھتا ہے لیکن وقت کی مجموعی معنویت کی مکمل تصویر پیش نہیں کرتا ۔

وقت پر سنجیدگی سے غور کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم وقت کے تمام پہلوؤں پر سنجیدگی سے غور کریں ۔ "وقت" کے تین اہم معنی خیز رخ ہیں ۔ تکوین، دوران اور دوام (جس کی وسیع تر صورت ابدیت ہے) اور یہی تین رخ وقت کے تین ادوار، حال، ماضی اور مستقبل کو معانی عطا کرتے ہیں ۔ اگر وقت محض تکوین ہے تو پھر ماضی بے معنی بن جاتا ہے ۔ یہ صرف وقت باعتبارِ دوراں کا نتیجہ ہے کہ گذرا ہوا وقت، گذرتے ہوئے وقت سے مربوط ہوتا ہے لیکن اگر وقت صرف دوران ہے تو پھر ماضی اور مستقبل کے امتیازات اپنا مفہوم کھو دیتے ہیں یہ "دوام" کا نتیجہ ہے کہ مستقبل اور ماضی اپنی انفرادیت برقرار رکھتے ہیں ۔ جب ہم "دوام" کو ابدیت کے مفہوم میں دیکھتے ہیں تو وقت بحیثیت دوراں بے پناہ امکانات کا حامل نظر آتا ہے ۔ اسی طرح دوراں "تکوین کی حیثیت سے حقیقی تبدّل اور تغیر" کا مفہوم حاصل کر لیتا ہے ، قدر آفرینی کے عمل کے نقطۂ نظر سے وقت کے یہ تین پہلو تخریب، تحفظ اور تخلیق (Destruction, Conservation, Creation)

کے ہم معنی بن جاتے ہیں۔ تخریب کا عمل (دوسرے لفظوں میں قہّاری) اس لیے حقیقی ہے کہ وقت تکوین بھی ہے۔ تحفظ اور دوام اس لیے ممکن ہیں کہ وقت دوراں بھی ہے اور تخلیق اسی وجہ سے ممکن ہے کہ وقت ابدیت میں تبدیل ہو جاتا ہے اور تخلیق ایک ابدی نظام کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔

(غالب کے الفاظ میں آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز = پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں اور اقبال کی علامات میں "یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید = کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں)

وقت کے بارے میں اس بحث میں ایک اہم نکتے کو فراموش نہیں کیا جانا چاہیئے کہ وہ انسانی وجود ہی ہے جو وقت کا وجدان حاصل کرتا ہے۔ ماضی، مستقبل اور حال ایک غیر انسانی دنیا میں کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ انسانی شعور کی غیر موجودگی میں عالم محض تغیرّات کا ایک سلسلہ ہے۔ تغیرّ، تکوین کا مفہوم صرف اسی عالم میں حاصل کرتا ہے جو انسانوں سے آباد ہے۔ یہ بات صرف انسانی دنیا ہی میں ممکن ہے اور انسانی سعی ہی اس امکان کی ضامن ہے کہ تخریب، تحفّظ اور تخلیق تاریخی عمل میں ایک دوسرے سے مربوط ہوں۔ اقبال کا یہ ایک اہم فکری شعری کارنامہ ہے کہ اس کے کشفِ وقت میں وقت کے سارے پہلو ایک دوسرے سے مربوط نظر آتے ہیں۔

شاعری کا سنجیدگی سے مطالعہ کرنے والے اس امر سے واقف ہیں کہ وقت کا تخریبی پہلو یعنی عمل تکوین کا منفی انداز شاعر کے حسّاس شعور کو اس کے تخلیقی یا دوامی رخ کے مقابلے میں زیادہ شدّت کے ساتھ متاثر کرتا ہے۔ شکسپیر نے بڑی شدّت کے ساتھ اس بات کو محسوس کیا تھا کہ کوئی چیز وقت کی تلوار کے خلاف اپنی مدافعت نہیں کر سکتی۔ اس کے وجدان نے ہر چیز کو وقت کے خلاف برسرِ پیکار پایا۔ اقبال کی شاعری میں بھی وقت کا پہلا عرفان ایک المناک احساس کا حامل ہے کہ عالمِ فطرت میں کسی شئے کو دوام نہیں حتیٰ کہ حسن بھی عارضی ہے۔

یہاں روایتی نوفلاطونی تصوّر کو جو بیشتر اردو، فارسی شاعروں کا مشترک ورثہ ہے ایک ٹھیس پہنچتی ہے۔ اقبال کی شاعری کے درمیانی دور کی ایک معنی خیز نظم "حقیقتِ حسن" میں حسن خدا کے بالمقابل کھڑا ہوتا ہے۔ اس نظم کے ساتھ اقبال کی شاعری میں ایک نیا محرک داخل ہوتا ہے۔ یعنی محاورہ بین خدا و انسان اور بالآخر یہ محرک اقبال کی شاعری میں بار بار ابھرنے لگتا ہے۔

اقبال کے شعری سفر میں یہ نظم ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ نظم کے پس منظر میں پرشکوہ عالمِ فطرت کا وجود محسوس ہوتا ہے جہاں کائناتی وقت کی حکمرانی ہے جس میں لمحات کا عبور، جو انسانی وقت کا ایک خاصہ ہے مفقود ہے لیکن شاعر کا تخیّل کائناتی اور انسانی وقت کی اس خلیج کو پاٹتا ہوا نظر آتا ہے۔ جوں ہی خدائی کلمات ادا ہوتے ہیں، ستارے بھی جو بظاہر ابدیت کے حصہ دار دکھائی دیتے ہیں، عدم کے خوف سے سہم سے جاتے ہیں۔ ہر چیز کو نگل جانے والا وقت حسن پر بھی شفقت نہیں کرتا۔ وقت کا یہ بے رحم برتاؤ مستقبل کو فکر اور تردّد سے معمور کر دیتا ہے اور اس لمحہ یہ سوال ابھرتا ہے کہ وقت کے اس تخریبی اور ماہرانہ پہلو پر فتح کیسے حاصل کی جائے؟ کیا فطرت کسی شئے کا تحفظ بھی کرتی ہے؟ گوئٹے نے محسوس کیا تھا کہ یہ بات کہ فطرت اعلیٰ تر روحانی توانائیوں کو فنا ہو جانے دے گی قطعاً خارج از بحث ہے فطرت ایسے سرمایہ کو اس طرح برباد نہیں کرتی۔ دوسرے دور کی ایک نظم "طلبائے علی گڑھ کالج کے نام" میں اقبال دوام اور بقا کے امکان کے کربناک سوال کا ایک جواب پا لیتا ہے اور جس جواب کے پوشیدہ امکانات، تدریجی طور پر اس کی شاعری اور فکر میں تفصیلی طور پر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ وقت کے تخریبی عمل پر فتح پانے کا راز خود انسانی شخصیت کی گہرائیوں میں موجود ہے۔ ذوقِ طلب اور سوز ہی شرطِ دوام ہیں:

موت ہے عیشِ جاوداں، ذوقِ طلب اگر نہ ہو ÷ گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے
شمعِ سحر یہ کہہ گئی سوز ہے زندگی کا ساز ÷ غم کدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

جیسے جیسے اس کا شاعرانہ شعور پختہ ہوتا ہے یہ خیال کہ عشق اور سوز ہی دوام کے ضامن ہیں اقبال کی شاعرانہ فکر میں مرکزیت حاصل کر لیتا ہے۔ قدیم ہند کے فن کارانہ طلسماتی تخیل نے رقصِ شیو کی علامت میں اس کائناتی صداقت کو پیش کیا تھا کہ تخریب اور تخلیق ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ زرتشتی رمزیت میں بھی زروان جو کائناتی وقت کا رمز ہے، خلق اور فنا دونوں کا ذمہ دار ہے اور یہی زروان کائناتی عمل کا محافظ بھی۔ اقبال نے بھی اس زرتشتی رمز، زروان کو وقت کے تخلیقی، تخریبی عمل کی طاقتور علامت کے طور پر ہوتا ہے۔ سیرِ افلاک کے آغاز ہی پر اقبال کی نظر میں وقت کا راز فاش ہوتا ہے اور وقت اور تقدیر کا ربط منکشف ہوتا ہے۔ فرشتۂ وقت زروان اس راز کو بے نقاب کرتا ہے:

گفت زروانم جہان را قاہرم ∴ ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر، با تقدیرِ من ∴ ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخ می بالد زِ من ∴ مرغک اندر آشیاں نالد زِ من
دانہ پرواز من گردد نہال ∴ ہر فراق از فیضِ من گردد وصال
ہم عتابے، ہم خطابے آورم ∴ تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم من مماتم من نشور ∴ من حسابِ دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است ∴ عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم ∴ اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسمِ من اسیر است این جہان ∴ از دمم ہر لحظہ پیر است این جہان

یہاں تک تو وقت اور تقدیر کے ربط پر وقت کی حکمرانی ہے اور زمانی جبر کی فضا شعور پر چھائی ہوئی نظر آتی ہے۔ تقریباً یہی فضا، اقبال کی ایک اور مشہور نظم "نوائے وقت" میں بھی محسوس ہوتی ہے۔ لیکن جاوید نامہ کی منزل پر وقت اور تقدیر کے ربط کا ایک نیا پہلو اقبال پر منکشف ہوتا ہے۔ افلاک کی سیر خود، زمان و مکاں پر انسان کے غلبے کی علامت ہے۔ وقت پر فتح حاصل

کرنے کے لیے اس شعور کی بیداری ضروری ہے کہ وقت ایک ناقابلِ تقسیم عمل ہے۔ ساعتیں اور لمحات وقت کو بانٹتے نہیں، یہ صرف انسانی ذہن کے ادراکی عمل کا ایک رخ ہے۔ پیغمبر نے جو اس رمز سے واقف تھے، وقت پر کامرانی حاصل کی اور تقدیر ساز بھی بنے اور تاریخ کے منقلب بھی! اسی لیے اس نظم کے آخری دو شعر زروان کی امکانی شکست کا مژدہ سناتے ہیں:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست ٭ آں جوانمردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم در میاں ٭ لی مع اللہ باز خوان از عینِ جاں

یہ بات اہم ہے کہ اقبال کی نظر میں پیغمبر کی معراج، شعورِ وقت کے انقلاب اور اس شعور کی توسیع سے عبارت ہے:

از شعور است این کہ گوئی نزد و دور ٭ چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق ٭ وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

اسی واضح تصور کا اشارہ ہمیں اسرارِ خودی میں بھی دکھائی دیتا ہے جہاں اقبال نے مردِ حر اور وقت کے ربط پر روشنی ڈالی تھی۔ جاوید نامہ اور اسرارِ خودی میں اہم فرق یہ ہے کہ اسرار میں اقبال پر نطشے کا اثر زیادہ گہرا تھا اور اسی لیے تقدیر پر فتح کے لیے اس کا تخیل، مستقبل کی ایک نئی نوع کا منتظر تھا، جو راکبِ تقدیر بن سکتی تھی۔ دوسرے لفظوں میں ایک معنی خیز روحانی اور انسانی انقلاب کے لیے وہ ایک نئی نوع کے ظہور کو ضروری قرار دیتا تھا۔ نئی نوع کا یہ تصور حیاتیاتی نظریۂ ارتقا کی ایک بے جا توسیع ہے جو شاعرانہ اعتبار سے دلکش سہی لیکن ظاہر ہے کہ موجودہ نسلِ انسانی کے لیے اس میں کوئی جاذبیت نہیں ہو سکتی۔ جس لمحہ اقبال کے شعری اور فکری وجدان نے انسانی خودی اور وقت کے بہاؤ کے درمیان ربط کو محسوس کر لیا، اقبال کی فکر اس غیر ضروری حیاتیاتی مفروضہ سے آزاد ہو گئی۔ وقت کے بہاؤ اور انسانی خودی میں تضاد کا ایک عنصر پنہاں ہے۔ خودی وقت کے اس بہاؤ سے بے نیاز نہیں رہ سکتی کیوں کہ

وقت کا یہ بہاؤ ایک وجودی حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں انسانی تقدیر کے نقطۂ نظر سے اہم سوال یہ ہے کہ انسان اس سیل میں دوام کیسے حاصل کرے اور اپنی شخصیت یا خودی کو برقرار کیسے رکھے۔ اقبالؔ اس بات پر مصر ہے کہ دوام انسان کے تخلیقی امکان کے دائرے میں ہے۔ انسانی خودی وقت ہی میں نمو حاصل کرتی ہے اور یہی وقت تاریخی زمانے کا بھی سرچشمہ بن جاتا ہے۔ انسانی خودی، وجودی حیثیت سے محدود ہے لیکن نمو کے اعتبار سے لامحدود امکانات کی حامل ہے۔ نمو کا یہ عمل چوں کہ اختتام کو نہیں پہنچتا۔ اسی لیے یہ ابدی ہے اور چوں کہ نمو کا عمل وقت میں واقع ہوتا ہے۔ اسی لیے وقت کا دھارا ابدیت میں جا ملتا ہے۔ اس اعتبار سے ابدیت لامحدود امکانات کا دوسرا نام ہے۔ ابدیت زمانے کی نفی نہیں بلکہ ابد خود لامحدود وقت ہے۔ یہ کائنات نامکمل ہے جو اپنے بطن میں نمو کے لامحدود امکانات کی حامل ہے۔ لیکن جہاں تک ان امکانات کے ظہور کا سوال ہے کائنات اور عالمِ انسانی میں ایک بنیادی فرق ہے۔ عالمِ انسانی کے امکانات صرف سعیِ انسانی ہی سے عالمِ ظہور میں آسکتے ہیں۔ کیوں کہ خود انسان نے اپنے آزاد ارادے سے نیابت کی ذمہ داری قبول کرلی ہے۔

..یہاں اقبالؔ اس کی اپنی مذہبی رمزیت کے باوجود مسلکِ انسانیت کے علمبرداروں سے متفق ہے کہ انسان خود اپنی تقدیر کا خالق ہے۔ ہر واقعہ کو دوام حاصل نہیں یعنی یہ کہ ہر واقعہ تاریخ کا جزو نہیں۔ وہی ماضی جو حال کے لمحے کا جزو بننے کی طاقت رکھتا ہے، تاریخ ہے۔ دوام کے مفہوم میں ماضی کے حال میں شامل ہوتے اور مستقبل کا عنصر بننے کی صلاحیت دونوں مضمر ہیں۔ اقبالؔ کے الفاظ میں مردِ آزاد ہی کا عمل، دوام کا حامل ہے۔ یعنی وہی انسان، اپنی تقدیر کا خالق ہے جو آزادی کے ساتھ اپنے اعمال کی تخلیق کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ صرف آزاد انسان ہی تاریخ بناتے ہیں۔ غلام 'اسیرِ ایام' ہیں اور اسی لیے وہ تقدیر کو حادثات کا مرادف قرار دیتے اور ان حادثات کو پہلے سے متعین تقدیر

کا عکس تصوّر کرتے ہیں۔ آزاد انسان تاریخ کے خالق ہوتے ہیں اور اسپنگلر کے
الفاظ میں تاریخ ان کا ارادہ ہوتی ہے تاریخ ان کے لیے حادثات کا نام نہیں
اقبال شاید عصری جرمن فلسفی ہائیڈیگر سے اتفاق کرتا کہ تقدیر مستند زیست کی ایک
شان ہے اور اسی لیے ہر چیز جو واقع ہوتی ہے تقدیر نہیں رکھتی۔ جس لمحہ انسان شے
بن جاتا ہے اپنی تقدیر کو کھو بیٹھتا ہے اور صرف آزاد عمل ہی سے اپنی تقدیر کو
پا لیتا ہے۔ آزاد ارادے کا عمل ہی تاریخی عمل ہے اور اسی تاریخی عمل میں انسان
خود اپنے آپ کو بدلتا ہے۔ ایسا ماضی جو کسی بھی فرد کے شعور کا حصّہ نہیں، وہ
تاریخ کا بھی ماضی نہیں۔ اقبال نے وقت کے اس پہلو کی انتہائی فن کارانہ تصویر
اپنی لازوال نظم "مسجدِ قرطبہ" میں پیش کی ہے۔ اس مسجد کی سیر اس کو ایسے ماضی
میں غوطہ زن ہونے کا موقع فراہم کرتی ہے جو خود اس کا ماضی ہے۔ اس کی زندگی
کا یہ لمحہ تاریخ کو محض وقوفی طور پر یاد کرنے کا لمحہ نہیں بلکہ یہ ایک ایسا لمحہ ہے
جس میں ماضی زندہ ہو جاتا ہے۔ وہ ذہنی دیوار جو ماضی کو حال سے جدا کرتی ہے
ٹوٹ جاتی ہے اور حال ماضی سے اس حد تک قریب ہو جاتا ہے کہ ماضی، حال کا تسلسل
بن جاتا ہے اور پھر اقبال کا تخیّل ایک ایسے مستقبل کی جانب پرواز کرتا ہے
جو ایک زندہ، توانا اور تاریخ کے شعور کے حامل انسانی گروہ کا منتظر ہے جو
اپنے طاقتور عمل سے اس مستقبل کو حال کی صورت عطا کر سکتا ہے۔ مسجدِ قرطبہ، شاعر
کے لیے اسپنگلر کے الفاظ میں ایک مختتم مکان نہیں بلکہ اس کے تخیّل کے لیے تکوین
پذیر وقت کا ایک نمو پذیر واقعہ ہے۔ ماضی ایک ایسے مستند حال کی صورت میں
نمودار ہوتا ہے جس کو ہائیڈیگر نے "کشف کے لمحے" سے تعبیر کیا تھا۔ اگر تمام حادثات
کا سرچشمہ سلسلۂ روز و شب ہے تو ظاہر ہے کہ موت ہی حادثات کے اس سلسلہ کا
انجام ہے۔ کائنات کا کوئی مظہر موت و حیات کے اس نظام سے مستثنیٰ نہیں جب
کار جہاں بے ثبات ہے تو معجزہ ہائے ہنر بھی آنی و فانی ہیں اور صرف ایک
مستند شخصیت (مردِ خدا) کی تخلیق ہی وقت کے اس بہاؤ کا مقابلہ کر سکتی ہے

اس پر موت کا سایہ نہیں منڈلاتا۔ اس لیے کہ عشق اس تخلیق کا محرک ہے اور خونِ جگر سے اس کی نمود ہوئی ہے۔ عشق ہی حال کے لمحۂ فانی سے انسانی تقدیر کو بلند کر سکتا ہے۔ عشق ہی کو دوام ہے اور عشق ہی میں دوام کا راز ہے۔ ایسا ہی ایک کارنامہ "ہے" اور "تھا" کی قیود سے آزاد ہے۔ نظم کا انجام :

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر ⁂ نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ "دوام" حاصل کرنے، "تاریخ کا حصہ بننے اور تقدیر کی منزل تک پہنچنے کا صرف ایک راستہ ہے اور وہ ایک ایسا استناد (Authenticity) ہے جہاں تک رسائی اسی شخصیت کو حاصل ہو سکتی ہے جس نے وقت کے بہاؤ پر قابو پایا ہے۔ "دوام" اور "دوراں" میں ایک اندرونی ربط ہے جو دوراں کا سرور حاصل کر سکتے ہیں انہیں کے نصیب میں دوام بھی ہے اور تاریخ بھی تقدیر کا مالک ہونا موت پر قابو پانے کے مترادف ہے۔ موت پر فتح، موت سے گریز پر نہیں بلکہ حال کے لمحے سے بلند ہونے اور عمل کے ذریعہ وقت کے ریگ زار پر اپنی زیست کی مہر ثبت کرنے پر مبنی ہے۔ یعنی تقدیر کا حامل ہونا اور تاریخ کا حصہ بننا ایک ہی عمل کے دو رخ ہیں۔ اسی شاعرانہ خیال کو اقبال نے اپنے خطبات میں واضح تر انداز میں پیش کیا ہے کہ "حیاتِ دوام" ایسی تقدیر (Destiny) ہے جس کو حاصل کرنا ہر ایک کی قسمت (Fate) نہیں۔ اگر انفرادی بقا دایک حق نہیں ہے بلکہ شخصی محنت کا نتیجہ ہے تو ظاہر ہے کہ "تارۂ بخت" اور "تقدیر" میں ایک قریبی رشتہ ہے۔ بقائے دوام، وقت کا ٹھہراؤ نہیں ہے بلکہ وقت کا ایک مختلف اظہار ہے۔ جس شے کو ہم ابدیت کہتے ہیں وہ مستقبلیت (Futurity) ہے اور ابدی مستقبل ایسا بے زماں تسلسل نہیں جس میں کوئی واقعہ نہ ہو بلکہ شخصیت کے لامحدود عروج کا دورانِ مسلسل ہے۔

اس بحث سے ایک اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ انسانی شخصیت اور وقت ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور "تقدیر" وقت کے نظام کے باہر نہیں بلکہ وقت کے

نظام ہی میں حاصل ہوتی ہے۔ کوئی تجربہ ایسا نہیں جو وقت کے باہر ہو۔ یہ ضرور ہے کہ وقت کی کئی ایک سطحات ہیں اور وقت کے تجربے کے کئی ایک پہلو ہیں، اعلیٰ ترین وجدان بھی وقت کے نظام سے ایک رشتہ رکھتا ہے۔ تاریخ خود وقت کا ایک نظام ہے اور جہاں تک انسانی تقدیر کا تعلق ہے، تاریخ سے اس کا قریبی ربط ہے۔ وہی جو ایک نظامِ حیات کو بدل سکتے ہیں، تقدیر رکھتے ہیں۔ اور جو نظامِ حیات کو بدلنے کی طاقت رکھتے ہیں، تاریخ ساز بھی ہیں اور خود تاریخ بھی (World-Historical)۔

اقبال کے ان افکار پر تنقید کی کافی گنجایش ہے، اس کی فکر میں عام انسان کے لیے کوئی مقام نہیں۔ یہاں ہم حافظ کی اس دنیا کا تجربہ حاصل نہیں کرتے جو فن اور حسن کے اندر ڈوب جانے کا نام ہے۔ اقبال کی فکر، ایسے ہی افراد کے لیے ہے جو واقعی شخصیت کے حصول کے طلبگار ہیں۔ ان لوگوں کے لیے اس کے مے خانے میں گنجایش نہیں جو ازل کا سرور حاصل کرتے رہتے ہیں اور جنھیں ابد کی فکر نہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ازل کے سرور سے ابد کا تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ اسی لیے جہاں اقبال کی قدر شناسی ضروری ہے وہیں اقبال کو معیار بنانا، نظر کو محدود کر دینا ہے۔ اقبال بیسویں صدی کی مستند آواز ہے۔ وہ ایک اعتبار سے نطشے اور مارکس کا رفیق ہے، جن کے لیے سب سے اہم مشغلہ، انسان کی تقدیر کو بدلنا تھا۔ لیکن بیسویں صدی کے اس آخری دور میں حساس ذہن یہ پوچھ سکتا ہے: کس کے بس میں ہے کہ انسان کی تقدیر بدلے؟ لیکن اس عظیم مایوسی میں اقبال کی یہ صدا "یزداں بکمند آور، اے ہمتِ مردانہ" حق پسندوں کو شہادت کے لیے اکساتی ہے۔

حوالے اور اشارے

۱۔ Mc Taggart. *Philosphical Studies*. London 1934

۲۔ Brown, E.G. *Literary History of Persia* London

۳۔ ڈاکٹر خورشید الاسلام نے اپنی تصنیف غالب میں اس نوع کے ادب کی مثالیں پیش کی ہیں۔ ملاحظہ ہو غالب علی گڑھ ۱۹۶۰ء

۴۔ خطبات لاہور (انگریزی) ص ۱۳۲

۵۔ ایضاً ص ۱۲۴

۶۔ یہاں میں نے جدیدیت (MODERNITY) کی اصطلاح خاص مغربی مفہوم میں استعمال کی ہے۔ اس کا ربط اردو کی حالیہ جدیدیت کی تحریک سے نہیں۔ اس اصطلاح کے بارے میں مغربی تنقید اور فلسفیانہ ادب میں کئی اشارے ملتے ہیں۔

۷۔ Shakespeare *Sonnets* XV

۸۔ Goethe *Wisdom And Experience*

۹۔ اقبال نے اسرارِ خودی میں نیابتِ الٰہی کے تصور پر خصوصیت سے زور دیا ہے۔

۱۰۔ Heidegar *Being and Time* (English Translation)

۱۱۔ خطبات ص ص ۱۱۸ - ۱۲۳