پروفیسر عالم خوندمیری

اقبال

اقبال اکیڈمی حیدرآباد

اقبالؒ

کششِ اور گریز

○

پروفیسر عالم خوندمیری

اقبالیات پر مضامین کا انتخاب

○

مرتبؒ

محمد ظہیرالدین احمد

○

ناشرؒ

اقبال اکیڈیمی، مدینہ منشن، نارائن گوڑہ، حیدرآباد (آندھرا پردیشؒ)

سلسلہ مطبوعات اقبال اکیڈمی ۸

اشاعت	فروری ۱۹۸۵ء
تعداد	ایک ہزار
کتابت	محمد عبدالرزاق
سرورق	غوث محمد
طباعت	شہر پریس
قیمت	بیس روپے

ملنے کا پتہ

اقبال اکیڈمی حیدرآباد ۔ "مدینہ منشن" نارائن گوڑہ
حیدرآباد ۵۰۰۰۲۹ ۔ آندھراپردیش ۔

فہرست مضامین

بہ یادِ دوست	۵
پیش لفظ	۷

◆

انسانی تقدیر اور وقت	۱۳
فکرِ اقبال میں شخصیت، تقدیر اور وقت	۲۹
"زماں" اقبال کے شاعرانہ عرفان کے آئینے میں	۴۵
جاوید نامہ ۔ فکری پس منظر	۶۷
اقبال اور تصوف کشش اور گریز	۸۳
مشرق اور مغرب ۔ علامت اور روایت	۹۹
تشخص اور تنوّع	۱۱۷
سرسیّد سے اقبال تک ذہنی سفر ۔ دانش وری کی روایت	۱۲۷
مسجدِ قرطبہ	۱۵۲

◆

حیاتِ عالم بہ یک نظر	مرتّب	۱۵۸

سید خلیل اللہ حسینی
صدر اقبال اکیڈیمی حیدرآباد

بہ یاد دوست

پروفیسر ڈاکٹر عالم خوندمیری میرے عزیز اور مخلص دوست تھے۔ جن کی مفارقت کا مجھ پر گہرا اثر ہے۔ اخلاص و محبت کا رشتہ آخر تک استوار رہا۔ اقبال اکیڈیمی کے قیام کے بعد وہ اس ادارہ کے پہلے صدر منتخب ہوئے اور بعد میں بھی نائب صدر کی حیثیت سے اکیڈیمی ان کے گراں قدر مشوروں اور تبحرِ علمی سے استفادہ کرتی رہی۔

مجھے وہ دن یاد آتے ہیں جب کہ ایمرجنسی کے پُر آشوب دور میں، میں قید و بند کا شکار تھا۔ اسی زمانہ میں عالم صاحب کو بعض بے جا الزامات کے تحت ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا تھا۔ اگرچہ یونیورسٹی نے انھیں بعد میں باز مامور کر دیا، لیکن ان پریشان کن حالات میں کبھی ان کی پیشانی پر شکن نہ آنے پائی۔ وہ بڑی بے نیازی سے حالات کا مقابلہ کرتے رہے، ان نامساعد اور مخالف حالات میں انھوں نے نہ صرف اکیڈیمی کے کاموں کو سنبھال لیا بلکہ اُسے متحرک رکھا جس کی اس زمانہ میں بڑی اہمیت اور ضرورت تھی۔

عالم صاحب کی شخصیت اور ان کے بعض سیاسی رجحانات سے کئی اصحاب اختلاف رکھتے تھے لیکن شاید ہی کوئی اس حقیقت سے انکار کر سکتا ہو کہ ان کے سینہ میں ایک درد مند دل تھا، انسانیت کے لئے دلسوزی و غمخواری نے انھیں بائیں بازو کی تحریکات سے قریب کیا۔ لیکن یہ قربت اوروں کی طرح نمائشی نہیں تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک فکر تھی جس نے مارکس کے نظریات کے عملی انطباق میں انسانیت کے دکھ کا مداوا تلاش کیا تھا۔ ان کا رویہ عملی میدان میں بھی ایک درد مند انسان کا رویہ تھا۔ لیکن بعد میں ان کے گہرے مطالعہ، مشاہدہ اور اس تحریک کی لغزشوں کے سبب اس میں

عالم صاحب کے لیے کوئی جاذبیت باقی نہ رہی ۔ لیکن عالم صاحب کا ذہنی سفر جاری رہا۔ صاحبانِ بصیرت کے لیے ارادوں اور عزائم کی شکست، حقیقت تک رسائی میں مدد دیتی ہے اور عرفان کی منزل تک پہنچاتی ہے ۔ شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ فرمان ان کے پیشِ نظر رہا کہ ' عرفتُ ربی بفسخِ العزائم۔

بے نیازی اور قلندری عالم صاحب کی شخصیت کا ایک خاص وصف تھا ۔ انھیں نہ ستائش کی تمنا تھی اور نہ صلہ کی پروا ۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی کتابوں اور گراں قدر مقالوں کے انتخاب کی اشاعت پر انھوں نے کوئی توجہ نہیں کی ۔ لیکن اس دور میں انھوں نے اپنی فکر سے کئی نوجوانوں کو متاثر کیا۔ ان کے چاہنے والوں پر یہ ذمہ داری عاید ہوتی ہے کہ ان کے علمی کارناموں کو باقی رکھا جائے اور اس سے استفادہ کے مواقع فراہم کئے جائیں۔ خوشی کی بات ہے کہ اس جانب کوششیں ہو رہی ہیں ۔

اقبالیات پر عالم صاحب کے مضامین کا یہ انتخاب' اقبال اکیڈیمی حیدرآباد کی جانب سے شایع ہو رہا ہے ۔ اقبال کے حکیمانہ اور عارفانہ افکار کے تجزیہ کے لیے' اس کے مشرقی اور مغربی ماخذات تک رسائی' عصرِ حاضر پر گہری نظر کے ساتھ ساتھ ایک خلاق ذہن اور عارفانہ بصیرت بھی درکار ہے اور عالم صاحب ان تقاضوں کی بہتر انداز میں تکمیل کرتے تھے ۔ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان کے اخذ کردہ ہر نتیجہ سے اتفاق کیا جائے' لیکن اقبال کے معروضی مطالعہ کو آگے بڑھانے کے لیے ان مضامین کو بڑی اہمیت حاصل ہے ۔

میں آخر میں اپنے رفیق محمد ظہیرالدین احمد کو مبارک باد دیتا ہوں کہ انھوں نے ان مضامین کی ترتیب و اشاعت کے کام کو انجام دیا ۔

پیش لفظ

عالم صاحب کے اقبالیات پر مضامین کا انتخاب اب شایع ہو رہا ہے، جب کہ وہ ہمارے درمیان نہیں رہے۔ ان کی زندگی میں مختلف موضوعات پر ان کے عالمانہ مقالات کی ترتیب و اشاعت کی بارہا گذارش کارگر نہ ہوئی۔ اس بارے میں وہ بے نیاز تھے، بات صرف اسی حد تک محدود نہیں، بلکہ بے نفسی اور قلندری ان کی ذات کا بنیادی جوہر تھی اور شاید یہی عرفانِ ذات کا وسیلہ بھی۔ یہ بے نیازی اور استغناء، فقر و ترک کی اس روحانی فضاء کی آفریدہ تھی جو انھیں ورثہ میں ملی۔ اور یہی قلندری ان کی زندگی کے طوفانوں میں کشتیٔ نوح بنی رہی۔

ان کی ہمہ گیر شخصیت اقبال اکیڈمی کا ایک اہم اثاثہ تھی۔ موضوع چاہے کچھ ہو، ان کی ہر بات، ان کے مطالعہ کی وسعت، فکر کی گہرائی و ندرت، حکیمانہ نظر اور ایک عارف کی یافت کی گواہی دیتی۔ اب ان کی یادوں کی مہک یوں رچ بس گئی ہے کہ اس کو کبھی جدا نہیں کیا جاسکتا۔

ان فکر انگیز مقالات کے بارے میں کچھ کہنا میرے لیے بڑا کٹھن مرحلہ ہے۔ اقبال، اس پر مستزاد تصور زماں اور اس کے مختلف پہلوؤں پر عالم صاحب جیسی دیدہ ور اور عصر شناس مفکر کی تحریر پر اظہارِ خیال میرے بس کی بات نہیں۔ لیکن یہاں اقبالیات کے مطالعہ کے ضمن میں ان کے گراں قدر کارنامے (CONTRIBUTION) کے ایک دو پہلوؤں کی جانب اشارہ کرنے کی ضرور جراءت کروں گا۔ کل اقبال کا احاطہ ایک مشکل مسئلہ ہے۔ اس کے انسانی نصب العین اور جذبہ محرک کی بازیافت کے لیے خرد کی نظر حکیمانہ کے ساتھ، عشق کی حدیثِ رندانہ سے بھی باخبری ضروری ہے۔ عالم صاحب ان خصوصیات کے حامل تھے۔ وہ اقبال کی تلاش میں نکلے اور اس کے ذہنی سفر کے رازدار اور رمز شناس بن گئے۔ اس فکری سفر کے ساتھی تو بہت مل جاتے ہیں لیکن مختلف مقامات

پر تھک کر الگ ہو جاتے ہیں ۔ عالم صاحب کے یہ مقالات نہ صرف اقبال شناسی بلکہ عالم شناسی میں بھی ہماری مدد کرتے ہیں ۔ فکر و فلسفہ کی سنگلاخ وادی میں تخلیقی عنصر کی موجودگی ایک ایسی شخصیت کو بھی بے نقاب کرتی ہے جو اقبال کی خلوتوں کے سوز و ساز سے بھی آگاہ ہے اور اس کے ساتھ ذہنی سفر میں کہیں کہیں معرکہ آرائی کی بھی سکت رکھتی ہے ۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہر نقطۂ نظر سے اتفاق کیا جائے لیکن اقبال کے معروضی مطالعہ کے لیے یہ ذہنی رویہ ضروری بھی ہے ۔

اقبال، عالم صاحب کے مطالعہ اور دلچسپی کا خاص موضوع رہا ۔ خصوصاً اقبال کے تصورِ زماں پر اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالہ کے سلسلہ میں انھوں نے 'زماں' کے بارے میں قدیم یونانی مفکرین ' جدید مغربی حکماء کے افکار کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ۔ حکمت مشرق اور خصوصاً مسلم مفکرین کے علمی معرکے بھی ان کی غور و فکر کا محور رہے ۔ لیکن وہ ان پیچیدہ نظریات کی بھول بھلیوں میں گم نہیں ہوئے اقبال کے اس منہاجِ فکر نے ان کے دل کو لبھایا جس کا مقصد وقت کے فلسفہ پر روشنی ڈالنا نہ تھا بلکہ جس کی شاعرانہ فکر کا اصلی محرک' انسان کے روحانی تجربہ اور تاریخ میں ربط کی تلاش تھا ۔ اس لیے عالم صاحب کا اصرار ہے کہ اقبال کا شمار ان مذہبی مفکر شاعروں میں کیا جانا چاہیے جنھوں نے اپنے گہرے شعورِ زماں کے وسیلے سے زماں و لازماں' اور تغیر و ابدیت کو اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی کوشش کی ۔

اقبال کی فکر کے تضادات پر بہت کچھ سمجھا جاتا رہا ۔ لیکن اقبال شناسی کی اعلیٰ تر سطح پر بیشتر تضادات رفع ہو جاتے ہیں ۔ اس لیے اقبال شناسی کے لیے عالم صاحب اس ضرورت کا احساس دلاتے ہیں کہ اقبال کی فکر کے کسی ایک جزو کو دوسرے اجزاء سے علیحدہ نہ کیا جائے اور اس کی فکر کے کسی پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے کُل اقبال کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ اقبال کا شاعرانہ جینئس (GENIUS) تدریجی طور پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے ۔ تضاد کا گمان اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم کسی ایک منزل کو دوسری منزل سے الگ کر لیتے ہیں ۔ اسی تناظر میں عالم صاحب کا یہ تجزیہ اقبال فہمی کی کئی مشکلات کو آسان کر دیتا ہے کہ " مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصریت کا راز یہی ہے کہ انھوں نے انسانی وجود کے ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسانی وجود کو من حیث الکل اپنی فکر کا نصب العین بنایا ۔ اس معنی میں ان کی فکر' مشرق اور

مغرب، روحانیت اور مادّیت، انفس و آفاق، الوہیت اور انسانیت، قدسیت اور دنیویت، ابدیت اور تاریخ کا نقطۂ اتصال بن جاتی ہے"۔

انسانی وجود کے ان مختلف ابعاد کے اندر تطبیق، خصوصاً ابدیت اور تاریخی زماں کے درمیان ارتباط اور اس کی عصری معنویت عالم صاحب کی ان تحریروں کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اور ان سارے مقالات میں اسی منہاجِ فکر کے انعکاس کے مختلف رنگ میں دکھائی دیتے ہیں۔

یہاں مجھے اجازت دیجیے کہ ان کے ایک مقالہ کے اس اقتباس کو پیش کروں۔ "اقبال کے ماورائی مسلکِ انسانیت میں مشرق کی عارفانہ فکر کا ایک خوش گوار امتزاج نظر آتا ہے، جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے کہ انسانی وجود کائنات کے معانیٔ پنہاں کا مظہر ہے ہمیں مشرق کی عارفانہ فکر کو نج سنائی دیتی ہے۔ ... لیکن یہ دوسرا تصور کہ انسان، ارتقاء کے تاریخی عمل کا آفریدہ ہے۔ اور کائنات اپنے معانی کا بتدریج اظہار کرتی ہے، عصری یورپی فکر کی دین ہے۔ لیکن یورپی فکر نے کائنات اور انسان کے درمیان ایسا فصل قائم کر دیا اور ایسی خلیج پیدا کر دی ہے کہ ہیگل کی زبردست فکر بھی اس خلیج کو پاٹنے میں کامیاب نہ ہو سکی اور آج عصری وجودیت نے یورپی فکر کے اس بحران کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے۔ وجودیت کا مسلک اس بات کا اعلان ہے کہ یورپی فکر اپنے روایتی فکری آلات سے اس بحران کا علاج دریافت نہیں کر سکتی اور جب اس کی کوشش کرتی ہے تو اس کربناک الجھن میں مبتلا ہو جاتی ہے جسے "وجودی تشویش" کہتے ہیں۔ یورپی فکر کے سامنے اس وقت دو راستے نظر آتے ہیں۔ ایک راستہ ہیگل اور پھر مارکس کی فکر سے روشن ہو جاتا ہے جو خود یورپی روایت کا ایک جز ہے کہ انسان تاریخی عمل کے ذریعہ ہی اس خلیج کو پاٹ سکتا ہے اور دوسرا راستہ مشرق کی عارفانہ فکر سے منوّر ہو جاتا ہے، جس کی رو سے کائنات تجلیوں کا ایک نظام ہے اور انسان تجلّی کی انتہائی منزل۔ اقبال کے روحانی مزاج نے اسی راستے کے امکانات کی تلاش کی ہے اور اس نقطۂ نظر کو یورپی ارتقائی میلان سے ہم آہنگ کرنے کی ایک معنی خیز کوشش کی ہے"۔ (فکرِ اقبال میں شخصیت، تقدیر اور وقت)

عالم صاحب کے نزدیک اقبال کے لیے یہ مباحث محض نظریاتی نہیں تھے۔ بلکہ عملی اہمیت

کے بھی حامل تھے۔ اس فکر کی جزوی تعبیریں نہ صرف مغالطوں کا سبب بنیں بلکہ کئی تحریکات جنھوں نے فکرِ اقبال پر اپنی بنیاد رکھی تطبیق اور توازن کے اس راستہ پر گامزن نہ رہ سکیں چنانچہ اسی ضمن میں عالم صاحب نے آج کے دور کی مسلم دنیا کے فکری بحران کا بھی تجزیہ کیا اور یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ آج زیادہ تر اصرار اسلام کے سیاسی اور قانونی پہلو پر ہے اور وہ امتزاج باقی نہیں ہے''۔ جہاں تاریخ کی حرکت، ابدیت کی جانب مائل ہوتی ہے۔ سماجی قانون، اخلاقی روح سے معمور ہو جاتا ہے اور " احسان" کو اپنی منزل بناتا ہے۔ روح مادّے کی تطہیر کا باعث بنتی ہے۔ یہاں دنیا، دین کی نقیض نہیں بلکہ رفیق ہوتی ہے اور دین، کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھتا، روح، جسم کو اپنے لیے ایک قید خانہ تصوّر نہیں کرتی بلکہ جسم، روح کے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بن جاتا ہے''۔

اقبال پر ایک الزام یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تمام تر آفاقی نقطۂ نظر کے باوجود، عملی طور پر اپنے آپ کو محصور و محدود کر لیتا ہے۔ یہاں عالم صاحب کا یہ تجزیہ بڑا قابلِ غور ہے:
" خود شناسی اور تاریخ شناسی میں آہنگ کی دریافت کا اثر یہ ہے کہ اقبال اپنے آپ کو ایک ایسے تاریخی گروہ سے وابستہ کر لیتے ہیں جو انسانوں کا محض ایک اتفاقی مجموعہ نہیں بلکہ تاریخی تسلسل رکھتا ہے''۔...

...اقبال کا شاعرانہ وجدان" تاریخی عمل میں ایک متحرک انقلابی شخصیت کے کارفرما اصول کو بھی دریافت کر لیتا ہے، جس کا ارتقاء خودی کے تصور میں نظر آتا ہے۔ ایک مکمل شخصیت یا خودی''۔
اقبال کے بعض ناقدین کے نزدیک " شکوہ " اور " جوابِ شکوہ " کمزور نظمیں ہیں۔ لیکن یہاں بھی عالم صاحب کی فکرِ رسا اس حقیقت کو پا لیتی ہے کہ " شکوہ ماضی سے رومانی پیکار کا شاعرانہ شاہکار ہے''۔ اور " جوابِ شکوہ'' ــــ انسانی ارادہ کی آزادی کا اعلان''۔ اور اس امر کا اظہار کہ حال، ماضی سے مختلف ہو سکتا ہے اگر انسانی ارادہ زمانہ کے بہاؤ میں مداخلت کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔

زماں شناسی کی اسی ندرتِ فکر نے عالم صاحب کو اس بے بہا نکتہ تک پہنچایا کہ۔
'' جوابِ شکوہ میں ذاتِ محمدؐ زمانہ کے حملہ کی مدافعت کرتی ہے، موت کو شکست دیتی ہے،

بقا حاصل کرتی ہے اور پھر انسان کا نصب العین بن جاتی ہے ۔ ذاتِ محمدیؐ کا نصب العینی تصور ایرانی اور اردو شاعری کے لیے نیا نہیں، لیکن اقبال نے اس شخصیت کے ساتھ طاقت اور جبروت کے عناصر کو وابستہ کیا اور اس شخصیت کو انقلابی ارادہ اور عمل کا مظہر بنایا۔ اس شخصیت کے ساتھ وفاداری کا مفہوم یہ ہے کہ وفادار اس انقلابی ارادہ کو اپنے نفوس میں ابھاریں جس نے تاریخ کو بدل دیا تھا ۔ محمدؐ عربی کی ذاتِ گرامی کے روحانی اور تاریخی ابعاد کے بارے میں لطیف اشارات خصوصاً ان کے مقالات ۔ " زماں ۔ اقبال کے شاعرانہ کشف کے آئینہ میں " ۔ اور " اقبال اور تصوف ۔ کشش اور گریز " میں ملتے ہیں ۔ میرے نزدیک یہ دو مقالات عالم صاحب کی تخلیقی فکر اور دیدہ وری کی بہترین ترجمان ہیں ۔

میں اپنی بات کو طول دینا نہیں چاہتا ۔ میرا مقصد یہی تھا کہ خود عالم صاحب کے مقالات کے بعض اہم پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہوئے اقبال شناسی کے سلسلہ میں ان کے منفرد منہاجِ فکر کی ایک جھلک پیش کروں ۔ یوں تو ان کے ہر مقالہ کا ہر جملہ پوری توجہ چاہتا ہے، عبارت کی تہہ داریاں اور بھرپور معنویت، غور و فکر پر مجبور کرتی ہے ۔ عالم صاحب کے طرزِ نگارش کی یہی خصوصیت ہے کہ ہم آسانی اور سہولت کے ساتھ ان کے ساتھ نہیں چل سکتے بلکہ کئی مقامات ایسے آجاتے ہیں جہاں رکنا پڑتا ہے، اس قیام کے بعد ہی ہم آگے کی منزلوں کی طرف بڑھ سکتے ہیں ۔

زیرِ نظر مقالات، اقبال ریویو حیدرآباد، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر کی مطبوعات اور اسلام اور عصرِ جدید میں علیحدہ طور پر شایع ہوئے تھے ۔ یہاں یہ انتخاب کتابی شکل میں پیش کیا جا رہا ہے ۔ اقبال اکیڈمی ان اداروں کا شکریہ ادا کرتی ہے ۔

میں اس کتاب کی اشاعت کی اجازت کے لیے محترمہ خدیجہ عالم خوندمیری کا ممنون ہوں جن کی شفقت اور عنایت اقبال اکیڈمی کو حاصل ہے ۔ بلکہ عالم صاحب کے ذاتی کتب خانہ سے اہم کتابوں اور رسائل کے ایک حصہ کو اکیڈمی کے کتب خانہ کے لیے بطورِ عطیہ مرحمت فرماتے ہوئے انھوں نے خلوص اور محبت کے اس رشتہ کو استحکام اور تسلسل بخشا ہے جو ہمارے اور عالم صاحب کے درمیان رہا ہے ۔

ناسپاس گذاری ہوگی، اگر میں اپنے محبِ صادق جناب شاہد حسین چیرمین ایچ ای ایچ دی نظامس پرائیوٹ اسٹیٹ کا شکریہ نہ ادا کروں جن کی علم دوستی اور تعاون سے اس کتاب کی اشاعت ممکن ہو سکی .

اس کتاب کا نام خود عالم صاحب کے ایک مضمون سے اخذ کیا گیا ہے جو ان مقالات کی معنویت کا احاطہ کرتا ہے .

میں جناب عبدالرزاق کا ممنون ہوں جنھوں نے توجہ اور دلچسپی سے کتابت کی تکمیل کی -

۲۵ رجنوری ۱۹۸۴ء

محمد ظہیر الدین احمد
نائب صدر اقبال اکیڈمی

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 تصور 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 حصے 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 حصے کو قانونی اور سیاسی اصولوں (اسلامی روایت میں شریعت کا روایتی مفہوم اور ہندو روایت میں دھرم کا جابرانہ تصور) کا تابع بنا دیا جائے۔ اس روایت کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ انسانی شخصیت کے افقی اور عمودی ابعاد میں بامعنی 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 کرتے 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 زلیست' 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 بیش مفروضہ رہا ہے۔ باطنی اور سری روایت جس نے اُردو 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' سریت (MYSTICISM) ہمیشہ وقت کی حقیقت کے تصور 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 سریت کے زیر 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 نظر انداز کیا جاتا رہا۔ وقت کا دوری تصوّر' جو مشرق کے شعور 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 رویہ 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 مرد دانا جو ایک ابتدا 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 علامت 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 پرکیف جمالیاتی سپردگی کے رویے 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 چھاجاتی ہے۔

حافظ کی اس جمالیاتی سپردگی اور دوسرے صوفی شعرا کے نفی ذات کے جذبے کے درمیان ہمیں ایک اور لمحہ نظر آتا ہے جس کو ہم وفور کے لمحے سے تعبیر کرسکتے ہیں (اور جو یونانی (DIONISIAN) محرک 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 کرلیتا ہے۔ اس بے تاب آرزو کا کمال یہ ہے کہ وہ وجود اور حیات کے ازلی سرچشمے سے انفرادی زلیست کو قریب تر کرلے۔ یہاں وصل، فنا نہیں بلکہ بقائے دوام ہے۔ کمال کا یہی لمحہ انسان کا مثالی مستقبلی لمحہ ہے اور یہی انسان کی اصلی تقدیر۔ تمنا کے اس لمحہ 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 پڑتا 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 سُست رفتار دنیا سے اس کو دل گرفتہ کردیتا ہے۔ رومی کے اس شعر میں ؎

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ 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 وقوع 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 بارد اور بے سوز دنیا سے مختلف ہے نمایاں ہو جاتا ہے لیکن اس جذباتی حرارت اور 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 یہیں، یہاں وہ فضاء نظر آتی ہے جو افسردگی اور تھکن کی مرادف ہے۔ خود شعر ذریعۂ نجات بن جاتا ہے اور دوسرے تمام روحانی عناصر، علامتی قدر اختیار کر لیتے ہیں۔ زندگی کی رائیگانی اور بے ثباتی کے تصور شاعری کا غالب محرک بن جاتے ہیں اور یہ عالمِ 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 تصور اس پیغمبرانہ جذبے کی نفی کرتا ہے جو تمام انبیا کا غالب محرک تھا اور جس کا مقصد پورے انسانی موقف کو تبدیل کرنا تھا جس میں انسان کا ارضی موقف بھی شامل تھا۔ ان تصوف مائل شاعروں کی نیت کتنی ہی عظیم کیوں نہ رہی ہو۔ ان کی فنی تخلیق نے جو فضاء فراہم کی وہ تغیر اور تبدیلی کے پیغمبرانہ جذبے کی بہرحال نقیض رہی۔ حافظ کی شاعری کا یہ لمحہ ہے

حدیثِ مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو
کسے نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمہ را

اُردو کی تصوف مائل شاعری کا غالب رجحان بن گیا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کم از کم حافظؔ کے شاعرانہ جذبے میں زیست کی تشویش اور تردّد کے عناصر شامل تھے۔ لیکن دورِ انحطاط کے اُردو 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 غالبؔ شاید پہلا شاعر ہے جس کی شاعری میں ایک واضح فکری رویّے کے ساتھ ہی تمنّائی اور مستقبلی عناصر، نمایاں ہوتے نظر آتے ہیں۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ اقبالؔ نے اپنی ایک ابتدائی نظم میں غالبؔ کو گوئٹے کا ہم نوا قرار دیا تھا۔ یقیناً ان دونوں میں ایک روحانی رشتہ ہے اگر "سعیٔ بے قرار" گوئٹے کے پاس بذاتِ خود ایک قدر ہے تو سعیٔ لاحاصل غالبؔ کے لیے سامانِ لذت ہے۔ یہ تمثیل ایک علامتی قدر کی حامل ہے۔ اقبالؔ اپنے اولین 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 رویّے کا سراغ خود روایت میں پانے کی کوشش کرے اور اسی جستجو میں اس نے رومیؔ اور غالبؔ کی دریافت کی۔ ان شاعروں کے جس عنصر نے اسے اُکسایا وہ ان کا کبھی مخفی اور کبھی ظاہر (FAUSTIAN PROMITHIUS) رجحان تھا۔ مشرق میں جس کا پُرجوش 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

سے 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 یا تبدیلی کا جویا ہے۔ انسان نہ صرف خود اپنی تقدیر کا خالق ہے بلکہ اسی تخلیقی عمل کے دوران اپنی انسانی ماہیئت کا تحقق کرتا ہے۔ انسانی ماہیئت 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 انبیاء اور اولیاء 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 غالب 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 سعیٔ مسلسل کے وجود کے مفہوم کا حامل قرار دیتا ہے اور سب سے بڑھ کر جدید تر کی تلاش میں تاریخ کے ہنگامہ خیز بہاؤ میں کود پڑنے 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 زباں 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 زماں 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 بعض اہم اختلافات ہیں۔ ایک حیاتیاتی مفکر 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 نقطہ نظر آزادی کو جبر کے حملے سے محفوظ 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 دو[illegible] 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 با اعتبارِ دوراں کا نتیجہ ہے کہ گزرا ہوا وقت، گزرتے 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 تبدل اور تغیر کا مفہوم حاصل کر لیتا ہے، قدر آفرینی 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 قہاری) اس لیے حقیقی ہے کہ تکوین 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 علامت میں، یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید ۔ کہ آ رہی 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 تغیرات کا ایک سلسلہ ہے۔ "تغیر" 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، تحفظ 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 عملِ تکوین کا منفی انداز شاعر کے حساس شعور کو اس کے تخلیقی یا دوامی رخ کے مقابلے میں زیادہ شدت کے ساتھ متاثر کرتا ہے۔ شیکپیئر نے بڑی شدت 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 ایں کہ حُسن بھی عارضی ہے۔ یہاں روایتی نو فلاطونی تصوّر کو جو بیشتر اردو، فارسی شاعروں کا مشترک ورثہ ہے ایک ٹھیس پہنچتی ہے۔ اقبال کی شاعری کے درمیانی دَور کی ایک معنی خیز نظم "حقیقتِ حُسن" 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 پر شکوہ 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 تخیل 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 جاتے ہیں۔ ہر چیز کو نگل جانے والا وقت حُسن 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 دَور کی ایک نظم "طلبائے علی گڑھ کالج کے نام" میں اقبال دوام اور بقا کے امکان کے کربناک سوال کا ایک جواب پالیتا ہے اور جس کے 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 طاقت و علامت کے طور پر برتا ہے۔ سفرِ افلاک کے آغاز ہی پر اقبال کی نظر میں وقت کا راز فاش ہوتا ہے اور وقت اور تقدیر کا ربط منکشف ہوتا ہے، امرِ سنشۂ وقت زروان، اس راز کو بے نقاب کرتا ہے۔

گفت زروانم جہاں 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　　　اُمِّ ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں　　　از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

یہاں تک تو وقت اور تقدیر کے ربط پر وقت کی حکمرانی ہے اور زمانی جبر کی فضاء شعور پر چھائی ہوئی نظر آتی ہے۔ تقریباً یہی فضاء 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 انتہائی شکست کا مژدہ سناتے ہیں:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست　　　　آں جوانمردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیاں　　　　لی مع اللہ باز خواں از عین 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:

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

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 ہے۔ نئی نوع کا یہ تصور حیاتیاتی نظریۂ ارتقاء کی ایک بے جا توسیع ہے جو شاعرانہ اعتبار 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۔ اقبال اس بات پر مصر ہے کہ دوام، انسان کے تخلیقی امکان کے دائرے

ہیں 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 سے 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 عالم انسانی میں ایک بنیادی فرق ہے۔ عالم انسانی کے امکانات صرف سعیٔ انسانی ہی سے عالم ظہور میں آسکتے ہیں کیوں کہ خود انسان نے اپنے آزاد ارادے سے نیابت کی ذمہ داری قبول کرلی ہے۔

یہاں اقبال اس کی اپنی مذہبی رمزیت کے باوجود مسلکِ انسانیت کے علم برداروں 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 ہونے اور مستقبل کا عنصر بننے کی صلاحیت دونوں مضمر ہیں۔ اقبال 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 شئے بن جاتا ہے اپنی تقدیر کو کھو بیٹھتا ہے اور صرف آزاد عمل سے ہی اپنی تقدیر پالیتا 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 حصہ نہیں، وہ تاریخ

کا بھی ماضی نہیں۔ اقبال نے وقت کے اس پہلو کی انتہائی فن کارانہ تصویر اپنی لازوال نظم "مسجد قرطبہ" میں پیش کی ہے۔ اس مسجد کی سیر، اس کو ایسے ماضی میں غوطہ زن ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے جو خود اس کا ماضی ہے۔ اس کی زندگی کا یہ لمحہ تاریخ کو محض دفوقی 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 تخیل 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۔ مسجد قرطبہ، شاعر کے لیے اسپنگلر کے الفاظ میں ایک مختتم مکان نہیں بلکہ اس کے تخیل 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 منظر موت و حیات کے اس نظام سے مستثنیٰ نہیں۔ جب کارِ 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 پالیا ہے۔ "دوام" اور "دوران" میں ایک اندرونی ربط ہے جو دوران کا سرور حاصل کر سکتے ہیں۔

نہیں 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 ہوتے اور عمل کے ذریعہ وقت کے ریگ زار پر اپنی زلیت کی مہر ثبت کرنے پر مبنی ہے۔ یعنی تقدیر کا حامل ہونا اور تاریخ کا حصہ بننا ایک ہی عمل کے دو رُخ ہیں۔ اسی شاعرانہ خیال کو اقبال نے اپنے خطبات میں واضح تر انداز میں پیش کیا ہے کہ "حیاتِ دوام" ایسی تقدیر (DESTINY) جس کو حاصل کرنا ہر ایک کی قسمت (FATE) نہیں۔ اگر انفرادی بقاء ایک حق نہیں ہے بلکہ شخصی محنت کا نتیجہ ہے تو ظاہر ہے کہ "تاریخیت" اور "تقدیر" میں ایک قریبی رشتہ ہے۔ بقائے دوام، وقت کا ٹھہراؤ نہیں ہے بلکہ وقت کا ایک مختلف اظہار ہے۔ جس شئے 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 گنجائش 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 طلب گار ہیں۔ ان لوگوں کے لیے اس کے مے خانے میں گنجائش 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 کرنا 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 ہمت 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 ۱۲۸

۶۔ یہاں میں نے جدیدیت (MODERNITY) کی اصطلاح خاص مغربی مفہوم میں استعمال کی ہے۔ اس کا ربط اُردو 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 تصوّر پر خصوصیت سے زور دیا ہے۔

۱۰۔ HEIDEGAR: TIME AND BEING. (ENGLISH TRANSLATION)

۱۱۔ خطبات ص ص ۱۱۸ - ۱۲۳

فکرِ اقبال میں
شخصیت، تقدیر اور وقت

اس کائنات میں انسان کی تقدیر DESTINY کا مسئلہ ہمیشہ سے فلسفیوں، اہلِ نظر صوفیوں اور فکر پسند شاعروں کا مرکزِ توجہ رہا ہے۔ مشرق کے باطنی مذاہب نے کائنات کا مطالعہ اسی نقطۂ نظر سے کیا کہ کائنات کہاں تک مزرعۂ آخرت کا کام دے سکتی ہے۔ مغربی فکر نے اپنے آغاز ہی سے کائنات کے بے غرض مطالعہ کو اپنا نصب العین بنایا تھا اور شاید یہی وجہ تھی کہ آج جس طرزِ فکر کو ہم سائنٹیفک کہتے ہیں، اس کی بنیادیں مغرب میں استوار ہوئیں۔ اس کے برخلاف مشرق کی فکر میں اس قسم کے بے غرض مطالعے کی روایت بہت شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ اس بات کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ مغربی فکر (جہاں تک وہ خالصتہً مغربی رہی) انسانی زندگی کی افقی سطح کی جانب متوجہ رہی اور مشرقی فکر عموماً عمودی سمت میں مائل پرواز رہی۔ اگر ہم مشرقِ وسطیٰ کو اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بنائیں تو ہمیں اس امر کے شواہد نظر آتے ہیں کہ اس علاقے کے مغرب میں خیال، مادیت اور دنیاویت کی طرف مائل رہا اور اسی نقطے کے مشرق میں خیال، ماورائیت کی جانب حرکت پذیر نظر آتا ہے۔ جہاں تک انسان کا سوال ہے اس علاقے کے مغرب میں انسان کی حقیقت اور ماہیت کے تعین میں اس کے سماجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی روابط کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس کے برعکس مشرق میں، ان روابط کو انسانی وجود کی معنویت میں یا تو کوئی اہمیت نہیں دی گئی یا زیادہ سے زیادہ انھیں ثانوی

اور کم تر اہمیت کا حامل تصور کیا جاتا رہا۔

یہ تصورات کہ مادہ عدم ہے اور عدم شرِ محض ہے، روح اصل وجود ہے، اور خیر ہے خدا، روحِ مطلق ہے اور خیرِ مطلق، انسانی حیات روح کے تنزل اور مادے سے ربط کی اور اس بنا پر خیر و شر، وجود اور عدم کی کشمکش کی ایک دردناک مثال ہے، جو مشرقی تصورِ حیات میں مرکزی اہمیت رکھتے تھے۔ اسی تصورِ حیات کا نتیجہ تھا کہ نہ تو مادے اور اس کے مظاہر کے منظم مطالعے کی روایت مشرقی فکرِ زندگی میں جگہ پا سکی اور نہ انسانی وجود کے سیاسی اور سماجی پہلو مرکزِ توجہ بن سکے۔ مشرقِ قریب کے الہامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام جنھوں نے اپنے قرونِ اولیٰ میں اس مادیت اور روحانیت میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی، خود بہت مشرقی ہیئت سے متاثر ہو گئے۔ مثلاً عہد نامہ قدیم کے نقطۂ نظر سے انسانی وجود ایک وحدت ہے جس کے اجزائے ترکیبی مادہ اور روح ہیں اور دونوں خدائے برتر کی تخلیقی قوت کے مظاہر۔ ابتدائی عیسائیت اور صدرِ اسلام میں مادے اور روح کی کشمکش اور ان کے تضاد کا کوئی منظم تصور نظر نہیں آتا۔ اور اسی طرح یہ تصور بھی نہیں ملتا کہ روحِ انسانی اس مادی دنیا میں جو سراسر شر ہے ایک اجنبی جسم کے قید خانے میں اسیر ہے اور انسانی آزادی، اس جسم اور اس مادی دنیا سے قطعی نجات پانے میں مضمر ہے۔ یہودیت، ایک حد تک اس مانوی MANICHAEISTIC تنویت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکی اور شاید اسی لیے یہ مشرق میں زیادہ مقبول نہ ہو سکی۔ عیسائیت اور اسلام مشرق کی اس تنویت سے اپنی تاریخ کے اولین دور ہی میں متاثر ہو گئے۔ عیسائیت، یورپ کی حکیمانہ اور سائنسی روایت کو پوری طرح شکست نہ دے سکی۔ یورپ کی ادارہ پسندی، عیسائیت پر غالب آ گئی اور مذہب مسیح کلیسائیت میں تبدیل ہو گیا۔ کلیسائیت چند صدیوں تک تو یورپی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حکمراں رہی لیکن اس حکمرانی کا نتیجہ یورپ اور عیسائیت دونوں کے لیے ناخوش گوار رہا۔ عیسائیت یورپ کی تخلیقی روح کو، عارضی طور پر مقید کرنے میں کامیاب ہوئی اور خود مشرق کی باز تطبینی

دُنیا سے قطعِ نظر، یورپ میں ایک تخلیقی قوت نہ سکی۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیت نے یورپی انسانیت کو عمودی بُعد تو عطا کیا لیکن افقی بُعد سے محروم کردیا۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی سائنسی روایت کو عیسائیت کی تعلیمات سے انحراف کرکے ذہنی اور مادّی زندگی کی نشاۃ ثانیہ کا علم بردار بننا پڑا۔ مغرب کا انسان اپنے یونانی رومی ماضی کو بھول نہ سکا۔ یہ عہدِ جدید کے انسانی وجود کا المیہ ہے کہ وہ افقی خط میں حرکت کرتے ہوئے مادّی اسبابِ حیات اور خارجی ذرائع مسرت کو فراہم کرنے میں سرگرم رہتا ہے لیکن اس کا عمودی بُعد ان اسباب سے مطلق نہیں ہوتا اور ایک سائنٹیفک سیکولر تمدن میں آرٹ، ادب اور فکر اس بُعد کی تسکین کے ذرائع بن جاتے ہیں۔ پچھلے پانچ سو سال میں سیکولر یورپ میں سائنس، ٹکنالوجی اور سماجی اور سیاسی اداروں کے ساتھ ساتھ سیکولر آرٹ اور حکمت نے بے نظیر ترقی کی ہے۔ مشرقی الہامی مذاہب کی ہدایت کا یہ رُخ کہ انسان خارجی کائنات کی تسخیر کرے، یورپ کو پسند آیا اور اس نے اسے نقطۂ کمال تک پہنچایا لیکن دوسرا رُخ کہ وہ اپنے باطن پر بھی نظر رکھے، یورپی انسان کا مطمحِ نظر نہ بن سکا۔

اسلام، جس کی تاریخ کا میدان ہمیشہ مشرق رہا۔ مادّے اور روح، ظاہر اور باطن، تاریخ، ابدالآباد کے قطبین کے درمیان حرکت کرتا رہا۔ مسلمان کے وجود کا افقی بُعد قانونی اور سیاسی تصورات تک محدود رہا اور چونکہ ان تصورات پر بھی ایک نامعلوم ابد کا سایہ تھا۔ اس لیے اس بُعد میں بھی حرکت اور ارتقا کا عمل جاری نہ رہ سکا۔ اگر ایک گروہ اسی محدود قانونی اور سیاسی بُعد میں اسیر رہا تو ایک دوسرا گروہ انسانی وجود کے اس بُعد سے بے پروا صرف عالمِ بالا کی جانب مائل پرواز رہا جس کا نتیجہ مجموعی مشرقی اسلامی تہذیب کے لیے ایک المیے سے کم نہ تھا۔ انسانی وجود اپنی کلّی تقدیر کو اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب وہ آفاق و انفس کے تقاضوں میں امتزاج پیدا کرسکے۔ انسانی تقدیر کا یہی وہ نقطہ ہے جہاں تاریخ کی حرکت ابدیت کی جانب مائل ہوتی ہے۔ سماجی قانون، اخلاقی روح سے مخمور ہوجاتا ہے اور 'احسان' کو

اپنی منزل بناتا ہے' روح ' مادّے کی تطہیر کا باعث بنتی ہے اور آزادی انسان کے مجموعی وجود کی آزادی بن جاتی ہے۔ یہاں دنیا دین کی تنقیص نہیں بلکہ رفیق ہوتی ہے اور دین' دنیا کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھتا ۔ روح' جسم کو اپنے لیے ایک قید خانہ تصور نہیں کرتی بلکہ جسم' روح کے مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بن جاتا ہے. انسانی وجود' دونوں صورتوں میں جب کہ وہ صرف عمودی بُعد میں پرواز کرتا ہے یا صرف افقی بُعد میں حرکت کرتا رہے' (اپنے آپ سے) بیگانگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ بیگانگی اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب انسانی وجود ان دونوں ابعاد کے تقاضوں میں توازن قائم رکھ سکے ۔

مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصریت کا راز یہی ہے کہ انھوں نے انسانی وجود کے ان دونوں ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسان کو من حیث الکل اپنی فکر اور اپنے فن کا نصب العین بنایا ۔ اسی معنی میں اُن کی فکر مشرق اور مغرب' روحانیت اور مادیت' انفس و آفاق' الوہیت و انسانیت' قدسیت اور دنیویت' ابدیت اور تاریخ کا نقطۂ اتصال بن جاتی ہے۔

اقبالیات کے محقق کے لیے یہ امر مشکل نہیں کہ اقبال کے مختلف تصورات کے مشرقی اور مغربی مآخذ کا سراغ لگائے اور بالآخر اس بات کو ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ اقبال کا کوئی خیال اور کوئی تصور ان کا اپنا نہیں اور نیا نہیں لیکن ان محققین کے لیے یہ ثابت کرنا آسان نہیں کہ فکرِ اقبال کے یہ تمام عناصر اسی ترکیب اور اسی ترتیب کے ساتھ دوسرے کسی مفکر یا کسی اور مفکر شاعر کے پاس موجود تھے۔ اقبال اپنے دوسرے ہم عصر مشرقی مفکر شری اروبندو کی طرح اس امر کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ مشرق کا روحانی سرمایہ اپنے اندر ابدی طاقت رکھتا ہے اور اس قابل ہے کہ نہ صرف اس کی حفاظت کی جائے بلکہ مجموعی انسانیت کے ارتقاء کے لیے اس سرمایے کو استعمال کیا جائے لیکن اس امر کی بھی ضرورت ہے کہ آج تک انسانی نسل نے زندگی کے دوسرے شعبوں میں جو ترقی کی ہے اس کو نہ صرف یہ کہ نظر انداز نہ کیا جائے بلکہ مشرق

کے روحانی سرمایے کے ساتھ اس کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے کہ ایک مربوط انسانی فکر کی تشکیل عمل میں آسکے ۔ اسی محرک جذبے کی وجہ سے اقبال اور سری اروبندو کی فکر کو آج عالمی اہمیت حاصل ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ اقبال یا اس نوع کے دوسرے مفکرین کے نظامِ فکر اس حیثیت سے قابلِ عمل ثابت نہ ہوسکیں جس کا انھوں نے ادعا کیا لیکن کسی بھی نظامِ فکر کا مطالعہ، اس کے محرک جذبے سے جدا کرکے نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بسا اوقات فکر کو عصریت اسی محرک جذبے سے حاصل ہوتی ہے ۔

فکرِ اقبال کی عصری معنویت ان کے "انسانیت" کے رجحان میں نظر آتی ہے جس کو دوسرے معاصر مسالک انسانیت سے ممتاز کرنے کے لیے ماورائی مسلک انسانیت کا نام دیا جاسکتا ہے ۔ اقبال کی اس ماورائی انسانیت کا مرکزی خیال یہ ہے کہ انسانی شخصیت یا اقبال کی اصطلاح میں انسانی خودی، کائنات کے ارتقائی عمل کا نصب العین یا اس کی ایک منزل ہے لیکن ایسی منزل جسے خطِ ارتقا کا آخری یا سفرِ ارتقا کی آخری منزل کہا جاسکے ۔ اسی شخصیت یا خودی کے مسلسل اظہار میں خود کائنات کا مفہوم پنہاں ہے ۔ خارجی کائنات، انسانی وجود سے الگ کوئی مستقل معنویت نہیں رکھتی ۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ خارجی کائنات خود انسان کے ادراک یا اس کے ذہنی عملِ فہم کی تخلیق ہے یعنی یہ کہ اقبال فلسفیانہ موضوعیت کے قایل نہیں ہیں ۔ وہ کائنات کو انسانی وجود کے مقابل ایک مستقل وجود کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں ۔ لیکن وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اس کائنات کو انسان کے ارادوں، اس کی تمناؤں اور اس کے ذوقِ تخلیق سے جدا کرکے سمجھا جاسکتا ہے ۔ اقبال انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول کے اس مغربی تصور سے متفق ہیں کہ انسانی وجود صرف خارجی کائنات کو اپنے مقاصد، اپنے ارادوں اور اپنے تخلیقی جذبے کی قوت سے تبدیل کرنے کے عمل کے دوران ہی میں اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے چنانچہ انسان کی خودیابی، کائنات کی دریافت اور اسے اپنی اعلیٰ تر تمناؤں کی تکمیل کے لیے مسخر کرنے کے عمل میں مضمر ہے ۔ اسی لیے اقبال اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ انسان اپنے حقیقی وجود کا عرفان صرف مراقبے سے حاصل کرسکتا ہے ۔ اس اہم منزل پر اقبال اپنا راستہ، اپنے پیشرو عارفین اور محققین سے الگ کرلیتے ہیں ۔ وہ اپنے مغربی معنوی

استاد گوئٹے کے ہمنوا ہیں کہ عمل کو زمانی اور معنوی اوّلیت حاصل ہے۔ عمل کی اوّلیت کے اسی تصور کو انھوں نے قرآن میں بھی دریافت کیا۔ ان کے خطبات کے پیش لفظ کا حاصل یہ جملہ ہے "قرآن وہ کتاب ہے جو خیال کے مقابلے میں عمل پر زور دیتی ہے"۔[3] ہمیں فکرِ اقبال سے بحث ہے اس لیے یہاں یہ سوال اہمیت نہیں رکھتا کہ اقبال نے کہاں تک قرآن کو ٹھیک طور پر سمجھا۔

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت یا خودی، ایک شے یا ایک غیر متحرک منجمد نقطہ یا ایک "تکمیل کو پہنچا ہوا وجود نہیں ہے بلکہ ایک عمل ہے"۔ خودی یا شخصیت ایک ایسے "تناؤ" کا نام ہے جو خارجی ماحول کے انسانی نفس پر متواتر حملوں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسانی نفس ایک ایسا وجود ہے جو اس کشمکش کا بے غرضی اور بے نیازی سے مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔ اس کشمکش میں انسانی وجود مسلسل گتھا رہتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ ایک رہنما قوت کی حیثیت سے اس پیکار کا رخ متعین کرتا ہے بلکہ اسی کشمکش کے تجربے سے گزرتا ہوا اپنی شخصیت کی تشکیل اور تعمیر بھی کرتا ہے[5]۔ اقبال ڈیکارٹ کے اس اصول کو جسے ایک اعتبار سے مشرقی عارفانہ فکر GNOSTIC کی روایت بھی کہا جا سکتا ہے، تسلیم نہیں کرتے کہ ذہن اور جسم یا ذہن اور مادّہ دو الگ الگ وجود ہیں یا یہ کہ محض کسی میکانکی عمل سے ان کی دوئی کو ایک مجرّد وحدت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ ان کی واقعی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عمل میں ان کی دوئی دور ہوتی ہے اور انسانی وجود کے یہ دو رخ یا دو ابعاد ایک وحدت بن جاتے ہیں[6]۔ اس نقطۂ نظر کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ عمل کے لمحے میں جو وحدت پیدا ہوتی ہے مجرّد فکر کا لمحہ اس وحدت کو پھر دوئی میں تبدیل کر دیتا ہے، گویا دوئی کا تصور ایسی مجرّد فکر کا آفریدہ ہوتا ہے جس کا عمل سے ربط ٹوٹ چکا ہو۔ یہی فکر وجود کو اضداد میں بانٹتی ہے اور بامقصد عمل ان اضداد کو وحدت میں تبدیل کرتا ہے۔ دوئی اور وحدت، وجود کے دو شئون یعنی فکر اور عمل کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک خود عالم مادّی، وجود کی حیثیت سے عالم ذہنی کا غیر ہوتے ہوئے بھی غیر مطلق نہیں ہے بلکہ مادّی نظام اور ذہنی نظام

وجود کی دو سطحوں یا دو شئیون کے نام ہیں۔ مادہ خود نفس یا خودی کے مقابلے میں ایک فروتر نظام ہے[۷]۔ اقبال اس مقام پر صوفیانہ فکر کے حامل بن جاتے ہیں۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ وہ مادّے کو نفسِ مطلق یا خودی مطلق کا ایک تنزّل تصور نہیں کرتے بلکہ انسانی نفس یا خودی کو اس فروتر نظام کی ایک ایسی ارتقائی منزل تصور کرتے ہیں جس سے آگے خود انسانی نفس یا خودی کو کئی اور منزلیں طے کرنی ہیں۔ اقبال کے وحدتی نظام فکر میں نفسِ مطلق یا خودی مطلق ماورائی منزل بھی ہے اور کائنات کے ارتقاء کا جذبۂ محرک بھی۔ یا جذبۂ محرک کی حیثیت سے یہ کائنات کے ارتقا کی سمت متعین کرتا ہے اور خود ارتقا کی ماورائی منزل بھی ہے۔ انسانی وجود کو یہ آرزوؤں کا حوصلہ بھی بخشتا ہے اور اسے ان آرزوؤں کی تکمیل کے لیے آگے کی منزلوں کی جانب ارتقا کے لیے اکساتا بھی ہے[۸]۔ انسانی نفس یا انسانی خودی کا ظہور نہ صرف نفس مطلق کی بے پناہ رحمت کا مظہر ہے بلکہ اس امر بھی دلالت کرتا ہے کہ نفسِ مطلق نے اپنی لامحدودیت کو ایک لحاظ سے محدود بھی کر لیا ہے[۹]۔ اقبال کا یہ انقلاب انگیز دینیاتی تصور، اسلامی فکر میں ایک اعتبار سے نیا ہے اور اس کا ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کائناتی ارتقاء کی منزل ہے۔ اس تفصیل سے دوسرا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی وجود کا ارتقا ایک مضبوط تر، ایک مستحکم تر اور ایک منظم تر شخصیت کی جانب ہوتا ہے۔ اقبال گوئٹے کے ہمنوا ہیں کہ "شخصیت خیر برتر ہے"۔

اقبال کا یہ غائی نقطۂ نظر یقیناً خالص سائنسی فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ لیکن یہاں یہ مشکل ہے کہ خود خالص سائنسی نقطۂ نظر اور ارتقاء کے نظریے میں، اگر اس نظریے کے تمام امکانات کو پیش نظر رکھا جائے، مطابقت ممکن نہیں ہے۔ اگر کائناتی اور حیاتی ارتقاء کا نتیجہ انسانی وجود ہے تو اس بات کا گمان، یقین کی سرحدوں کو چھوتے لگتا ہے کہ شاید شخصیت کی تعمیر اور تشکیل، کائناتی ارتقا کی منزل ہے۔ کائنات میں اگر معانی پنہاں ہیں (بشرطیکہ ہم لایعنیت کے فلسفے کو حرفِ آخر نہ سمجھیں) تو پھر انسانی شخصیت کے مجموعی ارتقاء میں ان معانی کی تلاش ممکن ہے۔ انسانی وجود ان معانی پنہاں کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر بظاہر غیر سائنسی نظر آتا ہے لیکن اس امر کی روشنی میں کہ انسان کے عالم

وجود میں آنے کے بعد بقول جولین ہکسلے کے، انسان خود کائناتی ارتقائی عمل کا نگہبان، رہنما اور ضامن بن جاتا ہے۔ اقبال کے اس خیال کی وقعت بڑھ جاتی ہے کہ انسانی شخصیت کائنات کی تقدیر ہے، اور آزادی کا حصول، انسان کی تقدیر۔ دوسرے لفظوں میں کائناتی ارتقاء جبر سے آزادی کی جانب ایک پُر معنی سفر کا نام ہے۔ اقبال کے اس ماورائی مسلک انسانیت میں مشرق کی عارفانہ فکر اور جدید مغرب کی فلسفیانہ فکر کا ایک خوش گوار امتزاج نظر آتا ہے۔ جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے کہ انسانی وجود کائنات کے معانی پنہاں کا مظہر ہے۔ ہمیں مشرق کی عارفانہ فکر کی گونج سنائی دیتی ہے جو ہمیں ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کے ہاں نظر آتی ہے لیکن یہ دوسرا تصور کہ انسان ارتقاء کے تاریخی عمل کا آفریدہ ہے اور کائنات اپنے معانی کا بتدریج اظہار کرتی ہے۔ عصری یورپی فکر کی دین ہے۔ لیکن یورپی فکر نے کائنات اور انسان کے درمیان ایک ایسا فصل قائم کر دیا ہے اور ایک ایسی خلیج پیدا کر دی ہے کہ ہیگل کی زبردست فکر بھی اس خلیج کو پاٹنے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ اور آج عصری وجودیت نے یورپی فکر کے اس بحران کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے۔ وجودیت کا مسلک اس بات کا اعلان ہے کہ یورپی فکر اپنے روایتی فکری آلات سے اس بحران کا علاج دریافت نہیں کر سکتی اور جب اس کی کوشش کرتی ہے تو اس کربناک الجھن میں مبتلا ہو جاتی ہے جسے "وجودی تشویش" کہتے ہیں۔ یورپی فکر کے سامنے اس وقت دو راستے نظر آتے ہیں، ایک راستہ ہیگل اور پھر مارکس کی فکر سے روشن ہوتا ہے جو خود یورپی روایت کا ایک جزو ہے کہ انسان تاریخی عمل کے ذریعے ہی اس خلیج کو پاٹ سکتا ہے اور دوسرا راستہ مشرق کی عارفانہ فکر سے منوّر ہوتا ہے۔ جس کی رو سے کائنات تجلیوں کا ایک نظام ہے اور انسان تجلّی کی انتہائی منزل۔ اقبال کے روحانی مزاج نے اسی راستے کے امکانات کی تلاش کی ہے اور اس نقطہ نظر کو یورپی ارتقائی میلان سے ہم آہنگ کرنے کی ایک معنی خیز کوشش کی ہے۔ اسی لیے اقبال کے اس فکری پہلو کی نظیر پچھلی مشرقی متصوفیانہ فکر میں دکھائی نہیں دیتی۔ ارتقائی فکر اس خیال کو محض لغو قرار نہیں دے سکتی کہ انسان کے ظہور سے اس مادی کائنات

کے کلّی موقف میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کردی ہے۔ انسانی ظہور کائناتی ارتقاء کی ایک عظیم جست تھی اور ایسی کئی اور بے نظیر جستوں کے امکان کی آئینہ دار۔ اب ارتقاء کا عمل انسانی وجود کے دائرے میں کارفرما ہوتا ہے۔ اب ارتقاء عبارت ہے، انسانی شعور کی توسیع سے، اس نہضت و ترقی سے یعنی عمودی اور افقی ابعاد میں اس شعور کی مسلسل حرکت سے۔ افقی بُعد میں اب انسانی شعور کائنات کی مادّی طاقتوں کی تسخیر کی جانب مائل ہوتا ہے اور عمودی بُعد میں ارتقائی عمل وجود کے شعور کا۔ نفس اور ماورائے نفس کے عرفان کا نام ہوجاتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے ایک اہم شعری محرک کا ذکر بے جانہ ہوگا۔ معراجِ نبویؐ کا موضوع اسلامی ادب میں غیر معمولی اہمیت کا حامل رہا ہے لیکن اقبال نے اس موضوع کا ایک نئے اور ارتقائی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا ہے، ان کے نزدیک معراج، انسانی شعور کے اعلیٰ ترین حصول کا نام ہے۔ ایک مقام پر وہ معراجِ مصطفویؐ کی اس طرح تعبیر کرتے ہیں:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریّت کی زد میں ہے گردوں

جاوید نامہ میں اسی موضوع پر اس طرح اظہارِ خیال کرتے ہیں:

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دُور — چیست معراج، انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق — وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

وجود کا عرفان، خود آگاہی کا عمل خود ایک ماورائی میلان رکھتا ہے۔ اس ماوراء کا فہم سکونی اصطلاحوں میں بھی ممکن ہے اور حرکی اصطلاحوں میں بھی۔ بیسویں صدی کے شعور کے لیے (اگر وہ اپنے سارے پچھلے تاریخی عمل کو باطل قرار نہیں دیتا) تو یہ ممکن نہیں کہ وہ ماوراء کا تصور محض سکونی اصطلاحوں میں کرے۔ اس کے نزدیک غیب صرف ایک لامکانی تصور نہیں ہے جو مکان کے تصور کی مسلسل نفی سے حاصل ہوتا ہے بلکہ

اس کا تصور ایک حر کی زمانی اصطلاح میں بھی کیا جاسکتا ہے۔ غیب محض ماورائی وجود کی کلّی سرمدی شعور سے عبارت نہیں ہے بلکہ کائنات اور انسانی وجود کے لامتناہی مستقبل کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے۔ ماورائی شعور کی اس سطح پر انسان نہ تو اپنے عصری وجود کو ارتقا کی آخری منزل سمجھتا ہے اور نہ کائنات کے کسی موجودہ موقف کو دائمی قرار دیتا ہے۔ کائنات کی ناتمامی کا احساس کوئی الم انگیز کیفیت پیدا نہیں کرتا بلکہ ایک ماورائی مسرت اور امید کا سامان فراہم کرتا ہے۔

گمان مبر کہ بپایاں رسید کارِ مغاں   ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

یا

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید   کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں

شعور کی اسی سطح پر انسان کو اس بات کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ ہر چند آزادی کا عمل، ایک منزل پر اس مادّی کائنات کے مظاہر سے سروکار رکھنے کا بھی تقاضا کرتا ہے لیکن اگر ماورائی شعور کی رہنمائی حاصل ہو تو عالم مادّی سے واسطہ رکھنے کا یہ عمل انسانی وجود کے اخلاقی انحطاط اور اس کے زوال کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ انسانی وجود کا عمودی بُعد افقی بُعد کی نفی سے نہیں بلکہ اس کے اثبات سے گہری معنویت حاصل کرتا ہے۔ شعور کی اس سطح پر انسان کو اپنے اس حیاتی موقف کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ

رام نگرد دجہاں، تا نہ فسونش خوریم   جز بکمندِ نیاز، ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہِ گرم، این بتِ سنگین گداز   بستنِ زنّار او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرتِ چالاک را
اہرمنِ شعلہ زاد، سجدہ کند خاک را

بیسویں صدی کی خالص سائنسی فکر عرفان کی اس منزل پر رُک گئی ہے۔ جہاں وہ اس عمل تسخیر کے برتر مقاصد اور انسانی وجود کے بلند تر شعوری امکانات سے بے خبر ہے۔ یہ جذب کی وہ کیفیت ہے جس میں انسانی شعور کائنات میں گم ہو کر رہ جاتا ہے اور آفاق

سے ماوُرا اس کی نظر پرواز نہیں کرتی ۔ جذب کی اسی کیفیت کو اقبال نے کفر کا نام دیا ہے۔ اس کے برخلاف ایمان، ایک ماوُرائی حیاتی عمل ہے جو مستقبل کے وسیع تر امکانات کی طرف اشارہ کرتا ہے اور انھیں امکانات کی خاطر کائنات کی تسخیر کرتا ہے، گویا ایمان کے یہ معنی ہیں کہ خود آفاق انسان کے اندر گم ہو جائیں گے لیکن اس طرز فکر اور روایتی تصوف یا عارفانہ فکر میں یہ فرق ہے کہ یہ اپنی نجات اور آزادی ایک ساکن ابدیت میں تلاش نہیں کرتا بلکہ کائناتی وقت اور تاریخی زمانے کو باہم مربوط کرتا ہوا اس زمانِ مطلق کا عرفان حاصل کرتا ہے جس میں کائناتی وقت اور سرمدیت کا تضاد لامحدود دوران کی سطح پر رفع ہو جاتا ہے ۔ مکان انسانی وجود کا نقطۂ سکون نہیں رہتا بلکہ آغازِ سفر کا ایک نقطہ اور عمل کا میدان بن جاتا ہے ۔ اور اب ارتقائی عمل میں مقام، انسانی وجود کی جستجو سے آزادی میں محض ایک رکاوٹ نہیں رہتا بلکہ ایک چیلنج، ایک موقعے کی صورت اختیار کر لیتا ہے ۔ مشرقی عارفانہ فکر نے "تاریخ میں "مقام" کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا تھا ۔ اسی لیے وہ تاریخ کی "سیر" یا روانی کی طرف کما حقہ توجہ نہ کر سکی، اس کے برخلاف اہل مغرب کے ذہن پر "مقام" اس طرح مسلط رہا کہ وہ تاریخ کی جبریت میں اسیر ہو کر رہ گئے ۔ 'مقام' کی اہمیت کو نظر انداز کرنے سے 'خلوت' کی روحانی مسرت انسانی وجود کے لیے سب سے بڑی کشش، اور ترغیب و تشویق کا باعث بن جاتی ہے ۔ اسی طرح 'مقام' کو حد سے زیادہ اہمیت دینے سے جلوت یا انجمن، انسانی وجود کا اعلیٰ تر نصب العین قرار پاتی ہے ۔ دونوں صورتوں میں انسانی وجود، اپنی ماورائی اصلیت سے بےگانہ ہو جاتا ہے ۔ خلوت ہمیں انسانی معاشرے اور تاریخ کی سیر سے غافل کر دیتی ہے اور جلوت انسانی وجود کو اس کی اپنی انفرادی تقدیر سے بےگانہ بنا دیتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک انسانی تقدیر ان دونوں نقطوں کے ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہی کے ذریعہ اپنے امکانات کا شعور حاصل کر سکتی ہے اور اس شعور کی روشنی میں ان امکانات کو قوت سے فعل میں لا سکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ خلوت میں انسانی شخصیت نہ صرف اپنی تخلیقی توانائی اور اپنے وسائل کو اکٹھا کرتی

ہے بلکہ ماوراء سے اپنا رشتہ مضبوط کر کے اپنے شعور کے انقلاب آفریں امکانات سے آگہی بھی حاصل کرتی ہے۔ لیکن اس کی اصل تقدیر یہ ہے کہ وہ "انجمن" یا "جلوت" یعنی انسانی معاشرے اور تاریخ کے دھارے میں گھل مل کر رہے اور اپنی حاصل کی ہوئی آزادی کو اپنے بنی نوع کی آزادی کا ایک ذریعہ بنائے اپنی نئی تخلیقی صلاحیت سے انسانی تاریخ کی سمت اور انسان کی مجموعی ارتقائی عمل کی منزل کو متعین کرے۔ دوسرے لفظوں میں انفرادی تبدیلی کے عمل کو تاریخی تبدیلی کا پیش خیمہ ہونا چاہیئے نہ کہ فرد کے ارتقا کی آخری منزل۔ اسی تصور کا نتیجہ ہے کہ اقبال نبوت کو ولایت اور تاریخ کی تشکیل کے عمل کو انفرادی نجات پر ترجیح دیتے ہیں۔

یہ تصور، اسلامی فکر کی تاریخ میں کلیتہً نیا نہیں ہے لیکن اقبال کا جذبۂ محرک اپنے ہم خیال پیشروؤں سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک پیمبرانہ مذہبی تجربہ یقیناً متصوفانہ یا باطنی تجربہ کی ایک قسم ہے جس میں وحدتی تجربہ اپنی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی تاریخی قوتوں کی نئی تشکیل اور ان کی رہنمائی کی کوشش کرتا ہے۔ پیغمبر کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز، اپنا لامحدود گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے "تاکہ پھر سے ابھرے ایک نئی طاقت سے کام لے کر پرانے نظام کو ختم کرے اور زندگی کی نئی سمتوں سے آگاہ کرے"[۱۲] ان کے نقطہ نظر سے پیغمبر کی سب سے بڑی تمنا یہ ہوتی ہے کہ "اپنے مذہبی یا ماورائی تجربے کو ایک زندہ تاریخی قوت میں تبدیل کرے اور مادی دنیا کو تبدیل کرنے کے اس عمل میں پیغمبر اپنی شخصیت کو بھی دریافت کرتا ہے اور تاریخ کی نگاہوں میں اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے"[۱۳] یہی محرک جاوید نامہ میں زرتشت اور ابلیس کے مکالمے میں ظاہر ہوتا ہے۔ ابلیس زرتشت کو اکساتا ہے:

خیز در در کاشانۂ وحدت نشیں
ترک جلوت گوئے و در خلوت نشیں

زرتشت اس ترغیب کا شکار نہیں ہوتے اور خلوت و جلوت کے اسرار یوں منکشف کرتے ہیں:

چیست خلوت؟ درد و سوز آرزوست | انجمن دید است و خلوت جستجوست
عشق در خلوت کلیم اللّٰہی است | چوں بجلوت می خرامد شاہی است
خلوت و جلوت کمال سوز و ساز | ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز
چیست آں؟ بگذشتن از دیر و کنشت | چیست ایں؟ تنہا نہ رفتن در بہشت
گرچہ اندر خلوت و جلوت خداست | خلوت آغاز است و جلوت انتہاست

خلوت و جلوت تخلیقی شخصیت کے زیر و بم ہیں۔ کسی ایک نقطے کو منتہا سمجھ کر وہاں رُک جانا شخصیت کی تخلیقی قوت کو محدود کرتا ہے۔ تخلیقی تاریخ عمل ہی میں انسان اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے اور زندگی کو معانی عطا کرتا ہے۔ معراج اور ہجرت میں ایک اندرونی ربط ہے، ایک خلوت کی معراج ہے تو دوسرا واقعہ انقلاب آفریں تاریخی عمل کا نقطۂ آغاز ہے۔ اقدام بہ عزلت اور رجوع بہ صحبت کے اس عمل میں انسانی وجود کے عمودی اور افقی ابعاد ایک دوسرے سے گھل مل جاتے ہیں اور ہمکان، تاریخ میں مدارج ترقی کا ایک زینہ بن جاتا ہے۔ انسان نقطۂ ہمکانی کا اسی لیے محتاج ہے کہ وہ اپنی تعمیری قوتوں کو اکٹھا کر سکے اور زمانہ ساز تاریخی عمل میں تخلیقی طور پر حصہ لے سکے۔ سرمدیت کا تجربہ، تاریخی زمانے کو جنم دیتا ہے اور آفاق کی تسخیر حقیقی تاریخی زمانے میں حاصل ہوتی ہے۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے الفاظ میں ہم زمانے کو زمانے کے ذریعہ فتح کرتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک سچے اور خالص مذہبی تجربے یا وجدانی شعور کو پرکھنے کا معیار تاریخی عمل ہے۔ مذہبی تجربہ اگر زمانے کی لہروں کو نہ چھیڑے اور ان میں تموّج نہ پیدا کرے تو اُن کے نزدیک ایسے تجربے کی کوئی قدر اور قیمت نہیں۔ اسی لیے وہ لینن کو بھی خدا کے حضور میں کھڑا کرتے ہیں، صرف اس لیے نہیں کہ لینن نے خدا کا انکار کیا تھا بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے تاریخ سازی کے عمل میں رہنمائی کی تھی اور اس لحاظ سے ایک پیمبرانہ صفت سے متصف تھا۔ اس نظم اور "فرشتوں کا گیت" اور "خدا کا فرمان" کی رمزیاتی اہمیت یہ ہے کہ خدا لینن کے انکار سے ناراض نہیں ہوتا اور اس سے باز پرس نہیں کرتا۔ اس کی سعی کو اتمام تک نہیں پہنچاتا ؟! لینن نے

اپنی شخصیت یا خودی کی تربیت کی تھی ۔ اس لیے اقبال کے نزدیک وہ ان بے عمل عارفوں سے بہتر ہے جن کی زندگی بے سود عبادت میں صرف ہو جاتی ہے ۔

اقبال نے جس انداز سے گفتگو کی ہے، اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کا پیش کردہ نصب العین ایک خاص جماعت کے لیے مخصوص ہے ۔ بات دراصل یہ ہے کہ انھیں بہرحال ایک تہذیبی مقام نظر درکار تھا جہاں سے وہ حیات و کائنات کے مسائل کا جائزہ لے سکتے، لیکن ان کی فکر کے جو نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں وہ ہر اُس فرد اور گروہ کے لیے مفید ہیں جو ماورائیت اور روحانیت کی قدروں کی حفاظت کے ساتھ ساتھ انسانی تقدیر کی تشکیل اور تعمیر کی سمت ایک انقلابی اقدام کے لیے تیار ہو ۔ عصری دنیا کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ روحانیت کی ابدی اقدار اور تاریخی تبدیلی کے تقاضے میں ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے ۔ روحانیت، تاریخ سے بے تعلق رہ کر انسان کے اندر تبدیلی کرنے کا فریضہ انجام نہیں دے سکتی ۔ اقبال کی عصریت اس اہم انکشاف میں پنہاں ہے کہ وہ انسان کے کردار و عمل میں تبدیلی کو تاریخی تبدیلی سے مربوط سمجھتے ہیں اقبال کے تصورِ نبوت کا اہم محرک یہی خیال ہے کہ ہر انسانی فرد اپنی شخصیت کی تشکیل اس طرح کرے کہ وہ تاریخی عمل میں حصہ دار بن سکے ۔ نکلسن کے موسومہ مکتوب میں اقبال نے اس امر کو واضح کر دیا ہے کہ ان کا "نژادِ نو" کا تصور خواص تک محدود نہیں ۔ "زمین پر خدا کی سلطنت" کے استعارے سے جو مذہب عیسوی کی مشہور اصطلاح ہے، مدد لیتے ہوئے اقبال اپنے اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ نئی نسل مخصوص نوعیت کے افراد پر مشتمل ایک جمہوریت ہوگی جہاں کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جائے گا ۔ اس نئے انسان کا تصور جو اپنی شخصیت کو فروغ دے کر انسانِ کامل کا نمونہ ہوگا، اقبال کو آخر تک عزیز رہا اور انھوں نے اپنے اس خواب سے کبھی روگردانی نہیں کی ۔

اقبال کا نئی انسانیت اور نئی جمہوریت کا نصب العین سر آنکھوں پر ـــ لیکن اہم سوال یہ ہے کہ اگر انسانی معاشرے میں تمام افراد کی خودی اور شخصیت کا ارتقاء ایک ہی سطح پر نہ ہو ـــ جو بہت قرینِ قیاس ہے ـــ تو پھر ان غیر مساوی خودی کے حامل

افراد کے درمیان ربط کس نوعیت کا ہوگا۔ کہیں طاقت ور شخصیت کمزور شخصیت پر غالب آنے کی کوشش تو نہیں کرے گی؟ فکرِ اقبال کی کٹھن منزل یہی ہے۔

حوالہ جات:

۱۔ مثال کے طور پر قدیم مغرب سے افلاطون، اور مشرق سے مہاتما بدھ، لاؤتسے LAOTZE اور ابتدائی ویدانتی تصورات کا تقابلی مطالعہ نتیجہ خیز ہوگا۔

۲۔ مغربی فکر بھی (مثال کے طور پر افلاطونی نظامِ فکر) اس مشرقی تصور سے اثر پذیر رہی لیکن اہم بات یہ ہے کہ افلاطونی نظام ان تصورات میں اسیر نہیں رہا بلکہ ان سے آزاد ہونے کی مسلسل کوشش کرتا رہا۔ اسی لیے وہ خالصتاً سریّ نہ بن سکا۔ ارسطو کی فکر سریت سے ذرہ برابر بھی متاثر نہیں ہوئی۔

۳۔ خطبات "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید" ص ۱ (انگریزی)

۴۔ ایضاً ص ۱۰۳

۵۔ خطبات ص ۱۰۲

۶۔ خطبات ص ۱۰۵

۷۔ خطبات ص ۱۰۶

۸۔ حوالے کے لیے، اقبال کا خط نکلسن کے نام، اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمہ کا مقدمہ از نکلسن

۹۔ خطبات ص ۱۰۸

۱۰۔ خطبات ص ۱۰۹

۱۱۔ "کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے ✲ مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق" ضربِ کلیم

۱۲۔ خطبات ص ۱۳۵

۱۳۔ خطبات ص ۱۲۴

۱۴۔ بالِ جبریل نظمیں "لینن خدا کے حضور میں" "فرشتوں کا گیت" "فرمانِ خدا فرشتوں سے"

"زماں"

اقبال کے شاعرانہ عرفان کے آئینے میں

[" زمانہ یا وقت" اقبال کی شاعرانہ فکر کا ایک اہم موضوع ہے۔ اس مختصر سے مضمون میں یہ گنجائش نہیں کہ اس پر سیر حاصل بحث کی جائے۔ راقم الحروف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ موضوع اقبال کی شاعرانہ فکر پر چھایا رہا اور اس کی شاعری کے مختلف ادوار میں اس موضوع کے مختلف پہلو منکشف ہوتے رہے۔ لیکن بنیادی مسئلہ اس کے پیشِ نظر یہی رہا کہ نفسِ انسانی اور زمانے کی رفتار کو ہم آہنگ کیا جائے تاکہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہو سکے کہ وہ کائناتی زمانے کے جبر سے آزادی حاصل کرے۔ وقت کے مسئلے کو سلجھانے کے لیے اس نے برگسوں سے بھی مدد لی اور دوسرے جدید فلسفیوں سے بھی استمداد کیا لیکن اس کا اصلی محرک "وقت کے فلسفے" پر روشنی ڈالنا نہیں تھا بلکہ انسان کے روحانی تجربے اور تاریخ میں ایک ربط قائم کرنا تھا۔ اس ضمن میں یقیناً اس نے کئی "نکات" روشن کیے لیکن اس کا اصل موضوع نفس انسانی ہی رہا۔ اسی لیے ضرورت ہے کہ اقبال کی فکر کے کسی ایک جزو کو دوسرے اجزا سے علیحدہ نہ کیا جائے اور اس کی فکر کے کسی بھی پہلو پر بحث کرتے ہوئے کل اقبال کو پیشِ نظر رکھا جائے کیونکہ اقبال کا شاعرانہ جینیئس تدریجی طور پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔ تضاد کا گمان اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم کسی ایک منزل کو دوسری منزلوں سے الگ کر لیتے ہیں]

اقبال کی شاعرانہ فکر، انسانی تقدیر کے تقریباً تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور اسی لیے یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں (ہر چند کہ محبت اس کا تقاضہ کرتی ہے) کہ اس کی فکر — تمام کی تمام — عصریت کی حامل ہے اور عصری انسان کے مسائل کا حل، اس کے بس میں ہے۔ لیکن اس

63694

بات کو تسلیم کرنا ہوگا کہ جہاں تک 'وقت' یا 'زماں' کے مسئلہ کا تعلق ہے اور اُس کا انسانی تقدیر سے ربط ہے، اقبال ایشیائی شاعری میں پہلا مفکر ہے جس نے انتہائی سنجیدگی کے ساتھ، اس مسئلہ کو اپنی شاعرانہ فکر کا موضوع بنایا اور اس طرح بیسویں صدی کی شاعرانہ آواز بن گیا۔ زمانے کا شعور، خصوصاً جہاں تک شاعرانہ فکر میں اس کے اظہار کا تعلق ہے، تکوین (BECOMING) اور تغیر کے وجدان کا ایک نتیجہ ہے۔ رینان نے کہا تھا کہ تکوین اور تغیر کا وجدان، انیسویں صدی میں اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ گیا تھا۔ بیسوی صدی کا شعورِ زماں، اسی وجدان کی تکمیل ہے جس نے بالآخر پورے انسانی شعور کو اپنی گرفت میں لے لیا یہاں تک کہ بیسویں صدی کی فکر، جس نے اپنے آپ کو مذہبی مابعد الطبیعیاتی وابستگی سے آزاد کر لیا تھا (یا دوسرے لفظوں میں خالصتہ ایں جہانی یا سیکولر بن گئی تھی) ایک اعتبار سے زماں گرفتار بن گئی[1] اسی بات کا اظہار یوں بھی کیا جاسکتا ہے کہ بیسویں صدی کی سیکولر فکر میں زروانیت کا احیاء ہوا۔ تقریباً سارے جبری فلسفوں میں، مانی کے قدیم مسلک اور زروانیت کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسی لیے بعض مذہب مائل نقادوں کو جہاں بھی، وقت اور زماں کے مسئلے سے سنجیدہ دلچسپی دکھائی دیتی ہے، وہاں انہیں زروانیت کے گہرے سائے نظر آتے ہیں۔

اس بنا پر یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کہ بعض نقادوں نے اقبال کی شاعرانہ فکر کا رشتہ زروانیت سے جوڑ دیا۔ اس قسم کی مذہبی احتیاط بے جا تو نہیں لیکن اقبال کی حد تک بے محل ضرور ہے۔ اقبال کا شمار، ان مذہبی مفکر شاعروں میں کیا جانا چاہیے جنھوں نے اپنے گہرے شعورِ زماں کے وسیلے سے، زماں اور لازماں، اور تغیر اور دوام کو ایک اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی کوشش کی۔ ان کی شاعرانہ فکر کا اہم اور مرکزی سوال یہ ہے کہ زماں اور لازماں، ثابت اور سیار کا تضاد، محض اس خرد کی ایجاد تو نہیں جو اضداد سے گھبرا جاتی ہے اور کیا یہ تضاد محض ایک لسانی تشکیل تو نہیں جس نے ماورائی حقیقت کی ترسیل

---

[1] اسی حقیقت کا اظہار اقبال نے یوں کیا تھا ؎ خرد ہوئی ہے زماں و مکاں کی زُنّاری

یں عجز سے گھبرا کر' ایسی اضدادی زبان کی تشکیل کی جو ایک مرتبہ اضداد کی 'ایجاد' کے بعد ان کی ترکیب میں قاصر رہتی ہے۔ غالبؔ کا ذہن بھی اس سوال سے گزرا تھا جب اس نے کہا تھا

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟

بظاہر جہاں تک الفاظ کی ساخت کا سوال ہے غالبؔ کو جواب نہیں ملا لیکن اسی سوال میں ایک جواب پنہاں تھا کہ شاید یہ ہنگامۂ کون و مکان اور ذاتِ سرمدی' دونوں' ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ایک کی حقیقت کے اثبات کے لیے دوسرے کے انکار کی ضرورت نہیں۔ غالبؔ اور اقبالؔ کے وجدان کا سرچشمہ چونکہ ایک ہی ہے' اسی لیے ان دونوں میں ٹکراؤ نہیں بلکہ اگر ایک سوال ہے تو دوسرا جواب۔ غالبؔ تکوین کے ہنگامے کے شعور کا ترجمان ہے اور اس کا شاہد تو اقبالؔ تکوین سے گزر کر زمان اور پھر زمان سے بلند ہو کر شکستِ زماں تک پہنچتا ہے۔ اقبالؔ کی شاعرانہ فکر' تکوینِ زماں اور شکستِ زماں کی فکری' شعری جدلیت کا اظہار ہے۔ اس مقام پر جملۂ معترضہ کے طور پر اس حقیقت کی طرف توجہ ضروری ہے کہ اسلامی فکر نے حقیقتِ مطلق کے اثبات اور عرفان کے لیے کبھی بھی عالمِ محسوسات اور زمانی مظاہر کا کلیتہً انکار نہیں کیا ہے' اس لیے اسلامی منطقیئین بھی ارسطو کی منطق سے پوری طرح مطمئن نہیں رہے۔[1]

---

[1] اس ضمن میں ابو نصر الفارابی کا ایک بیان اہم ہے۔ ارسطو نے اپنے رسالہ "تعبیرات" میں ایک اہم بات کہی تھی کہ جہاں تک مستقبل کے امکانی واقعات کا تعلق ہے' ایسے قضایا پر قانونِ تضاد کا اطلاق مشکل ہے کیونکہ جہاں تک مستقبل کا تعلق ہے ارادہ اور تفکر بھی علّی حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ الفارابی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا "لزوم کی تمام صورتیں ایسی ہیں کہ نقیضین میں سے کسی ایک کا لازماً درست ہونا واجب ہے لیکن امکانا کی صورت یہ ہے کہ نقیضین میں سے کسی ایک کا لازماً واقع ہونا ضروری نہیں کیوں کہ ایسے نقیضین میں' جو بغیر کسی لزوم کے' مادی طور پر ممکن ہیں' درست اور غلط متبادلات کا تعین واقعے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے۔" فارابی کی اس تشریح سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے پیشِ نظر' دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی محرکات ہیں۔ وہ انسانی آزادی کی مابعد الطبیعیاتی ضمانت چاہتا ہے۔ چوں کہ قرآن' اس بارے واضح ہے' یہ بات اہم اور دلچسپ ہے کہ ارسطو کے اسلامی شارحین' یہاں تک کہ ابنِ رشد نے بھی ارسطو کے اس بیان کو اہمیت دی اور اس کی تشریح اس انداز سے کی کہ مستقبل نقیضین کی منطق سے آزاد رہ سکے۔

یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جا سکتا ہے یا ماضی تک انسان اپنی قدرت کی توسیع کر سکتا ہے۔ نہ صرف اقبال کے اولیں شعری فکری محرکات میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے بلکہ دمِ آخر تک اس کے شعور پر چھایا رہا اور نام نہاد احیائیت پسند رجحان اس کی فکر کے اسی عنصر سے وابستہ رہا۔ لیکن اقبال کی متجسس فکر، احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی۔ البتہ اس کے اہم محرک نے اس کو ماضی، حال اور مستقبل کے ربط پر غور کرنے کے لیے اکسایا۔ کائناتی زمانے میں وقت کے یہ ادوار بے اصل سہی لیکن زندگی میں وقت، انھیں ادوار سے عبارت ہے اور انھیں ادوار کی حقیقت، تاریخ کے شعور کا منبع ہے۔ اگر ان ادوار کو بے معنی اور حقیقت سے کلیتہً غیر متعلق فرض کر لیا جائے تو تاریخ یکسر بے معنی بن جاتی ہے اسی لیے جن تمدنوں نے ان ادوار کو حقیقت اور اس کی ماہیت سے بے تعلق تصور کر لیا وہاں تاریخ کا شعور، اپنے لیے کوئی جگہ حاصل نہ کر سکا۔ ابدیت اور وقت کے تضاد اور ابدیت کے حق میں انسانی ذہن کے کامل اور غیر مشروط اقرار نے ہمیشہ تاریخ کو انسانی زلیست کے لیے مہمل بنایا ہے۔ قدیم ہندی تمدن، اس کی ایک بیّن مثال ہے۔

قدیم ہندی فلسفے اور آرٹ کے شعورِ وقت میں، تاریخی زمانے کے لیے کوئی مقام نہیں۔ اجتماعی زندگی میں وقت کے انہیں ادوار کی معنویت، روایت اور تجربے، قدیم اور جدید، تسلسل اور تبدیلی کی کشمکش میں ظاہر ہوتی ہے، چاہے اس کشمکش کا حل، تجربے اور تبدیلی کے انکار ہی کی صورت میں کیوں نہ ڈھونڈا جائے۔ لیکن یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ انسانی شعور میں زمانے کا تضاد، موجود ضرور ہے اسی لیے احیائیت پسند رجحانات انھیں تمدنوں میں ظاہر ہوتے ہیں جن میں زمانہ کسی نہ کسی طرح حقیقت کا حامل ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بھرپور شدت پسند اور فعّال احیائیت، ہمیں ان تمدنی علاقوں میں نظر آتی ہے جہاں یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا چلن رہا یا جہاں ان کے گہرے اثرات رہے۔ جہاں ان تمدنوں میں احیائیت ایک بے پناہ جوشِ عمل کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کی تمنا کی صورت میں اپنا اثر دکھاتی ہے، وہیں ہندی تمدن میں فعّال، احیائیت پسندی کی بجائے ماضی میں استغراق اور اس میں ڈوبے رہنے کا رجحان نظر آتا ہے:

اقبال کی شاعری کے پہلے ہی دور میں ہمیں ایک جوش کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کا رجحان نمایاں نظر آتا ہے۔ اقبال کے پہلے اردو مجموعے کی پہلی نظم "ہمالہ" کا آخری مصرع[1] "دوڑ پیچھے کی طرف، اے گردشِ ایام تو" ماضی سے اس کے بے پناہ لگاؤ اور اس طرح وقت کے بہاؤ کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا مظہر ہے۔ شاعر ابھی معصوم ہے اور شاید یہ نہیں جانتا کہ وقت کے بہاؤ میں تکرار نہیں۔ لیکن جو بات اہم ہے وہ ماضی کے احیاء کا طاقت ور جذبہ ہے۔ یہاں ہمالہ کی قدامت اور اس کے اضافی دوام کو زمانے کے بہاؤ کے ایک نقیض کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اور اس ابتدائی نظم ہی میں نقیضین اور اضداد کے ساتھ شاعر کی اس وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے جو اس کی شاعرانہ زندگی کے مستقبل میں ایک طاقت ور جذبہ بن جانے والی تھی۔ نوجوان اقبال جب پروانہ و شمع جیسے پامال استعارے استعمال کرتا ہے تو انھیں ایک نیا مفہوم عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جہاں وہ شمع کے لیے 'چھوٹا سا طور' کی تشبیہ استعمال کرتا ہے تو وہیں پروانے کو 'کلیم' کے نام سے یاد کرتا ہے۔ طور اور کلیم کی علامتیں 'شمع و پروانہ' کے اضداد کو ایک نیا مفہوم عطا کرتی ہیں۔ اسی طرح ایک نظم میں 'عقل' و 'دل' کا پرانا تضاد ابھر آتا ہے۔ اگر 'دل'، 'عقل' کو زماں بستہ قرار دیتا ہے تو اپنے آپ کو 'طائرِ سدرہ آشنا' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یقیناً اس قبیل کی نظموں میں شاعر کا نقطۂ نظر روایت سے وابستہ ہے لیکن اظہارِ بیان اور استعاروں کا استعمال، اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ وہ ایک نئی اور معتبر بصیرت کے حصول کے لیے بے چین ہے۔ تکوین اور تغیر کے ہنگامے نے اس کی نظر کو چونکا دیا ہے اور جہاں وہ زندگی کے راز کو سمجھنے کے لیے بے تاب ہے وہیں اضداد کی کشمکش اس کے لیے ایک چیلنج بن جاتی ہے: مثلاً ؎

عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسنِ عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے (آفتابِ صبح)

---

[1] یہاں میں اپنے امکانی معترض سے معافی کا خواستگار ہوں کہ میں نے اقبال کی ایک کمزور نظم کا حوالہ دیا لیکن چونکہ بحث اقبال کے شعری وجدان سے ہے اس لیے میری یہ دانستہ غلطی برمحل ہے اور یوں بھی اس دور کی اُن بہتر نظموں میں بھی جنھیں عام طور 'قومی نظمیں کہا جاتا ہے'، یہی جذبہ غالب نظر آتا ہے۔

اور عقدۂ اضداد کی یہی کاوش اس کے لیے سامانِ لذت بھی ہے: ؎

کس قدر لذت کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے
لطفِ صد حاصل ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے (آفتابِ صبح)

شمع و پروانہ، ابرِ کوہسار، ماہِ نو، موجِ دریا، صبح کا ستارہ، ابر جیسے استعاروں کا مسلسل استعمال اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ شاعر ایک حقیقی شاعرانہ کرب میں مبتلا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ ایک اعلیٰ نصب العین کی تکمیل قدرت نے اُس کے ذمے کی ہے وہ ابھی اپنے اس مشن سے آگاہ نہیں لیکن اس بات کا شدید احساس رہے کہ عصری انسانی موقف میں کوئی نقص ضرور موجود ہے اور اسی وقت انسان کی تاریخی تقدیر کو تخلیق اور تخریب کے کائناتی ڈرامے سے مضبوط کرتا ہے۔ ایک ارتقا پذیر کائنات کا ابھرتا ہوا عرفان شاعر کو انسانی تقدیر کے بارے میں ایک اُمید عطا کرنے لگتا ہے۔ اس سے پہلے غالب نے بھی کائنات کے اضطراب اور انسان کے وجودی غم میں ایک ربط محسوس کیا تھا۔ لیکن وہ انہیں انسانی زیست کی سطح پر مربوط نہ کرسکا۔ اس ربط کا قیام اسی وقت ممکن ہے جب شاعر کی بصیرت تکوین کے کائناتی نظام اور تاریخ کے عمل کے اندرونی آہنگ کو دریافت کرلے۔ اقبال نے اپنی فکر کا آغاز روایتی نوفلاطونی مسلک سے کیا، لیکن اس کی عصریت نے اس روایتی مسلک میں پنہاں حرکیت کو دریافت کرلیا۔ پہلے ہی دور کی ایک معنی خیز نظم 'کنارِ راوی' میں شاعر کائناتی تغیر اور انسانی زیست کو مربوط کرنے میں کامیاب ہوتا نظر آتا ہے۔ انسان ابدی زیست کے سمندر میں رواں ہے، کبھی پیدا، کبھی نہاں، لیکن موت یا عدمِ مطلق، اس کی آخری تقدیر نہیں۔ تخریب اور تخلیق کے کائناتی عمل میں انسانی تقدیر کا راز پنہاں ہے۔ اقبال کی ابتدائی شاعری ہی میں فطرت ایک زندہ وجود کے طور پر نمایاں ہوتی ہے اس نے شاید ابھی تک اسپنوزا اور گوئٹے کا بغور مطالعہ نہیں کیا تھا۔ لیکن غالب کی طرح اس نے یہ محسوس کرلیا تھا کہ 'وجود' شر نہیں ہوسکتا[له] وجود کی تغیر پذیری اور اضطراب

له زیست یا وجود کے بارے میں غالب کے موقف کا اظہار ایک واقعہ سے ہوتا ہے جس کا اظہار حالی نے یادگارِ غالب میں کیا ہے۔ حالی نے ایک بار صوفیہ کرام کے ایک مشہور قول کا ذکر کیا "وجودک ذنب" غالب نے ایک غزل میں اس خیال کی تردید کی: ؎

دم از وجودک ذنبٌ زرند بے خبراں
چہ ساں عطیۂ حق را گناہ می گویند

ہی نے قدیم حکماء کے ایک گروہ کو وجود کے گناہ آلودہ ہونے کے نظریے تک پہنچایا تھا۔ لیکن اس اہم سوال تک ان کی نظر نہ جاسکی کہ اگر کائناتی اور انسانی وجود، وجودِ مطلق سے بے تعلق نہیں اور اگر کائناتی وجود میں تغیّر اور حرکت ہے تو اس حرکت کے سرچشمہ کی تلاش، وجودِ مطلق ہی میں کی جانی چاہیئے۔ اسلامی حکماء میں ابن العربی اور شیخ الاشراق نے اس گتھی کو سلجھایا تھا لیکن یہ روایت ایران کے حکیم مُلّا صدرہ تک پہنچی اور رک گئی۔ اقبال کا یہ ایک کارنامہ ہے کہ اس نے اس روایت کو پھر سے زندہ کیا اور اپنے انداز میں ایک حرکت پذیر کائنات میں انسانی موقف کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ کائنات اگر تغیّر پذیر ہے تو پھر انسانی تقدیر کو بھی تغیّر پذیر ہونا چاہیئے۔ انسانی تاریخ کی کوئی منزل بھی آخری اور قطعی منزل نہیں ہوسکتی دوسرے الفاظ میں انسان تبدیلی کے قابل ہے۔ فکر کی ایک جست نے شاعر پر ایک اہم حقیقت کو منکشف کیا کہ انسانی اجتماع بھی، اس قانونِ تغیّر سے مستثنیٰ نہیں ہوسکتا۔ اگر آج ایک ملّت تباہ حال ہے تو کل یہ اُبھر سکتی ہے۔ لیکن کائنات میں جہاں صرف اٹل قانون کی حکمرانی ہے، وہیں انسانی عالم میں ارادہ ایک تخلیقی طاقت کا حامل ہوسکتا ہے۔ تاریخ کی سطح پر ارادہ اور زمانہ یا 'وقت' قریبی تعلق رکھتے ہیں جہاں کائنات میں 'وقت' محض ایک مقدار ہے وہیں انسانی زیست کی سطح پر ایک تخلیقی قوت' اقبال کے اس عرفانِ وقت کی اندرونی داستان بڑی دلچسپ ہے۔ روایتی نوفلاطونی نظریۂ جمال کی گرفت سے آزادی حاصل کرنے کے دوران اس کی حساس شاعرانہ فکر پر یہ راز کھلا کہ جہاں حسن لامحدود ہے، وہیں مظاہرِ حسن تبدیلی، فنا اور تخریب کے دائرۂ عمل سے آزاد نہیں۔ زمانہ اپنا ایک تخریبی پہلو رکھتا ہے اور "حسین" بھی علام کا شکار ہوسکتا ہے۔ اُس کی نظم "حقیقتِ حسن" دو اعتبارات سے اہم ہے۔ ایک تو یہ کہ زمانہ کا تخریبی پہلو اس میں نمایاں ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس نظم میں ایک نیا موضوع جو آگے چل کر اقبال کی شاعری میں مستقل نوعیت اختیار کرنے والا تھا، ابھرتا ہے یعنی خدا اور انسان کا مکالمہ۔ اگر وہی حسین ہے "حقیقت زوال ہے جس کی"، تو پھر بقا کس طرح حاصل کی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ سوال مستقبل کے بارے میں ایک اضطرابی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ کائنات میں تخریب اور تخلیق کا عمل ایک تکرار کا حامل ہے اور اس لیے کائناتی سطح پر ماضی، حال اور

مستقبل بے معنی ہیں اور اسی لیے تغیر اور دوام بھی اپنی ایک الگ نوعیت رکھتے ہیں ۔ چونکہ وہ قانونِ جبر کے تابع ہیں ۔ اسی لیے 'وقت' ان پر حکمراں ہے ۔ انسانی عالم میں بقا یا دوام کے لیے وقت پر فتح ضروری ہے ۔ اگر اقبال اس راز کو نہ پالیتا، تو یقیناً اس پر زروانیت کا الزام بجا ہوتا ۔ اقبال کی نظر کسی منزل پر صرف 'زماں' کی حقیقت تک محدود نہیں رہی، شکستِ زماں کی ضرورت پر بھی اس کی نظر رہی کیونکہ اسی طرح دوام ممکن ہے اپنی ایک اہم نظم 'طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام' میں، جہاں وہ گردشِ آدم اور گردشِ جام میں فرق کرتا ہے وہیں ذوقِ طلب کو موت پر فتح حاصل کرنے کا راز بتاتا ہے ؎

موت ہے عیشِ جاوداں، ذوقِ طلب اگر نہو
گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے
شمعِ سحر یہ کہہ گئی، سوز ہے زندگی کا ساز
غمکدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے'

اسی دور کی ایک دوسری نظم 'کوششِ ناتمام' میں ارادۂ بقا کو وہ زندگی کا راز بتاتا ہے ؎

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

یقیناً اس بارے میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے اس نئے رجحان پر مغربی ادب اور فکر سے اس کی گہری واقفیت اور رسائی کا اثر تھا ۔ جہاں اس نے گوئٹے سے یہ سبق سیکھا کہ زندگی کی عظمت جستجوئے مسلسل میں پنہاں ہے، وہیں نطشے نے اسے یہ درس دیا کہ تخلیق تخریب کی متقاضی ہے ۔

" وہ جسے خیر اور شر کا خالق بننا ہے، یقیناً اُسے پہلے قاہر بننا ہوگا اور اقدار کی کامل نفی کرنی ہوگی ۔" (بقول زرتشت)

لیکن یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے یہ سبق پہلی مرتبہ مغرب سے حاصل کیا، اس نے یہ عرفان جیسا کہ اس بحث کے دوران واضح کیا گیا ہے اپنی شاعرانہ زندگی کے آغاز ہی میں حاصل کرلیا تھا مغرب نے اس عرفان کو اور بھی چمکا دیا ۔ شاید اسی عرفان کے چمک جانے سے وہ رومی کی

جانب مائل ہوا جس نے بہت پہلے اس راز کو پا لیا تھا ؎

گفت رومی، ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند
می ندانی، اول آں بنیاد را ویراں کنند

مغرب نے اس پر سب سے بڑا احسان یہ کیا کہ اس نے اس اثر کے تحت اپنے تاریخی ضمیر کو دریافت کر لیا۔ اس تاریخی ضمیر کی دریافت کے عمل میں اُس نے 'زمانے' یا 'وقت' کی معنویت کا ادراک کیا کہ 'وقت' ہی تغیر اور تاریخ کے درمیان ایک واسطہ ہے، اور تاریخ کا ایک اہم تخلیقی محرک 'ارادہ' ہے۔

قدیم ایشیائی مذہبی شعور میں تکوین کا عمل نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اسی لیے حرکت اور تغیر کمال کی ضد بن جاتے ہیں۔ اور چونکہ کمال کی ضد ہیں اس لیے تکوین کے عمل کو زوال کی علامت سمجھا گیا۔ افلاطونی اور نو فلاطونی شعورِ زیست میں یہ خیال مرکزی اہمیت اختیار کر گیا۔ خود ارسطو نے بھی جس کا شعورِ تکوین افلاطون کے مقابلے میں حقیقت سے قریب تر تھا زمانے کو زوال اور انحطاط کا پیامبر تصور کیا تھا[۱]۔ تکوین کا عمل یقیناً موجود نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے لیکن کائناتی اور انسانی سطحوں پر یہی نقص ایک ایسے کمال کی جانب سفر کی علامت بھی ہے جس کی کوئی منزل آخر نہیں[۲]۔ لطفِ خرام بذاتِ خود ایک قدر رکھتا ہے اور اسی لیے قطبِ آسمان قافلۂ نجوم کو رشک بھری نظروں سے دیکھتا ہے ؎

کہتا تھا قطبِ آسماں قافلۂ نجوم سے
ہمرہو! میں ترس گیا لطفِ خرام کے لئے

اقبال نے اپنے اسی شعورِ تکوین و تغیر میں شخصیت کے استناد کی کلید تلاش کی۔ اس

---

[۱] ارسطو ماہیتِ زماں پر بحث کرتے ہوئے اپنے رسالہ طبیعیات (۲۲۲۶) میں کہتا ہے: زمانے میں رہنے کا مطلب زوال اور کہنگی کا شکار ہونا ہے، کیونکہ 'وقت' جو کچھ حاصل ہے اسے چھین لیتا ہے۔ "وقت تباہی کا پیامبر ہے"۔

[۲] اقبال اپنے دیگر ہم عصر ارتقائی مفکروں کی طرح قانونِ ناکارگی (LAW OF ENTROPY) کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خالص مذہبی شعور اس نوع کے ارتقائی نظریوں کو مشتبہ نظروں سے دیکھے گا۔

اعتبار سے مستند و معتبر شخصیت وہ ہے جو اس تغیرِ مسلسل سے کامل طور پر آگاہ ہو اور اس کو تقدیر کے بدلنے میں وسیلے کے طور پر استعمال کرنے کی طاقت رکھتی ہو۔ اسی دور میں اقبال کے شاعرانہ شعور میں تاریخ سے آگاہی کا ایک نیا عنصر ابھرتا ہے۔ خود شناسی اور تاریخ شناسی میں ایک آہنگ کی دریافت، اس شعری دور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ اسی دریافت کا اثر ہے کہ اقبال اپنے آپ کو ایک ایسے تاریخی گروہ سے وابستہ کرنے لگتا ہے جو اس کی نظر میں ایک جغرافیائی علاقے میں انسانوں کا ایک اتفاقی اجتماع نہیں بلکہ جو ایک متعین تاریخی تسلسل رکھتا ہے اور اپنا ایک متعین کردار بھی۔ اس تاریخی شعور نے اس کی شاعرانہ حقیقت کو ایک نیا بُعد عطا کیا اور اسی نے المیہ کے اس احساس کو ابھارا جو اب تک اس کی شاعری میں اجاگر ہوا تھا۔ المیے کا یہ احساس اس کے نجی دکھوں کا آفریدہ نہیں تھا بلکہ اس گروہ کے تاریخی تسلسل کے انجماد کے ایک ادراک کا ایک اثر تھا۔ اس کی تاریخی بصیرت نے محض روایت کے تسلسل اور روایت کے ارتقاء کے مسلسل عمل میں فرق کو محسوس کر لیا۔ اس لیے اس احساسِ الم کا سرچشمہ ماضی میں حرکت اور حال کے جمود کا ادراک اور تقابل ہے۔ اس تقابل نے الم کو کامل یاس میں تبدیل کر دیا ہوتا اگر وہ اس منزل پر اس اعتقاد کا حامل نہ ہوتا کہ انسانی زیست کے تاریخی ڈرامے کا کوئی آخری منظر نہیں کیونکہ انسانی تاریخ کا اسٹیج ایک ایسی کائنات ہے جس کے زمانے کا ابدی قانون ہے۔ اسی دور میں اس کے ذہن میں ماضی کے ایک رومانی پیکار شروع ہوتی ہے جس نے اقبال کو ماضی میں مستغرق ہونے سے بچا لیا۔ ماضی سے اسی پیکار کا شاعرانہ شاہکار اس کی نظم 'شکوہ' ہے۔ اگر اس کا شعور اسی منزل پہ رُک جاتا تو وہ ایک مہمل حد پر پہنچ کر، شاید ماضی کی نذر بھی ہو جاتا۔ خدا سے شکوہ میں انسان کے جبر کا پہلو مضمر ہوتا ہے۔ شکوہ وہی کرتا ہے جس کا عمل خود آفریدہ نہیں اور جس کا وقت کائناتی وقت سے اپنی نوعیت میں جدا نہیں۔ 'جوابِ شکوہ' انسانی ارادے کی آزادی کا اعلان ہے اور اس امر کا اظہار کہ حال، ماضی سے مختلف ہو سکتا ہے اگر انسانی ارادہ زمانے کے بہاؤ میں مداخلت کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ جہاں دینیاتی نقطۂ نظر سے یہ نظم خدا کی مشیت کے جواز کا اعتذار نظر آتی ہے وہیں انسانی نقطۂ نظر سے اس بات کا اعلان ہے کہ انسانی تقدیر محض مشیتِ الٰہی کا ایک اٹل اظہار نہیں بلکہ تاریخ کے قوانین چوکھٹے میں اپنا

ایک آزاد وجود بھی رکھتی ہے۔ اس نظم میں اقبال کے شاعرانہ وجدان نے تاریخی عمل میں ایک متحرک انقلابی شخصیت کے کارفرما اصول کو بھی دریافت کیا۔ یہی تصور آگے چل کر فلسفیانہ گہرائی حاصل کرلیتا ہے جس کا ارتقاء خودی کے تصور میں نظر آتا ہے۔ ایک مکمل شخصیت یا خودی ــــ جوابِ شکوہ میں ذاتِ محمدؐ ــــ زمانے کے حملے کی مدافعت کرتی ہے۔ موت کو شکست دیتی ہے، بقاء حاصل کرتی ہے اور پھر انسان کا نصب العین بن جاتی ہے۔ ذاتِ محمدؐ کا نصب العینی تصور، ایرانی اور اُردو شاعری کی روایت میں نیا نہیں۔ لیکن اقبال نے اس شخصیت کے ساتھ طاقت در اور جبروت، کے عنصر کو وابستہ کیا اور اس شخصیت کو انقلابی ارادے اور عمل کا مظہر بنایا۔ اس شخصیت کے ساتھ وفاداری کا مفہوم یہ ہے کہ 'وفادار' اس انقلابی ارادے کو اپنے نفوس میں ابھاریں جس نے ایک دور میں تاریخ کو بدل دیا تھا[1]

اقبال کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی شاعری کے اس دور میں اس کے ذہن میں خیالات کی ایک کشمکش تھی اور وہ اپنے لیے ایک منفرد فلسفۂ حیات کا جویا تھا۔ مروج ارتقائی نظریوں اور زندگی مرکز فلسفوں نے اس کے ذہن پر ایک گہرا اور فیصلہ کن اثر چھوڑا تھا۔ اگر مقدارِ حرکت کے دوام (CONSTANCY OF MOTION) اور بقائے مادہ کے مادی میکانی مفروضات اٹھارویں صدی کی فکر کے محرک اصول تھے تو انیسویں صدی کے اواخر میں انسانی فکر ایک مختلف متضاد سمت میں حرکت پذیر تھی اور جیسا کہ وائٹ ہیڈ نے اشارہ کیا ہے[2]۔ اس دور کے نئے تصورات، عبور یا تغیر کے اصول سے متاثر تھے' توانائی کی تبدیلی اور ارتقاء کے نظریات اسی اصول کا سائنٹیفک اظہار تھے۔ ارتقاء کے نظریے نے اقبال کو اپنی طرف متوجہ کیا اور حیات کے اصول میں اس کے لیے کائنات اور انسان کی تشریح اور تعبیر نظر آئی۔ برگسوں اور نطشے کے علاوہ جن سے وہ بہرحال متاثر تھے۔ گوئٹے کی شاعرانہ بصیرت نے بھی، جس کی تصنیف فاوسٹ کا غالب شاعرانہ

---

[1] اشارہ ہے جوابِ شکوہ کے آخری پانچ بند کی طرف۔ آخری بند اس نئے وجدان کا مکمل اظہار ہے: ــ

عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری ‍ ‍ ‍ مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری
ماسوا اللہ کے آگ ہے تکبیر تری ‍ ‍ ‍ تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

WHITE HEAD, SCIENCE AND THE MODERN AGE. PAGE 95 [2]

محرک مادے پر زندگی کی اور نقطہ پر عمل کی اوّلیت تھا۔ اقبال کو اپنی طرف مائل کیا۔ ڈلتھائی (DILTHEY) نے بجا طور پر گوئٹے کے شاعرانہ فلسفہ کو ارتقائی وجودیت کا نام دیا ہے۔ اقبال نے یقیناً اس جرمن فلسفی کا بھی اثر قبول کیا ہوگا جس نے برگسوں سے کچھ ہی پہلے زندگی کے عمل کو اپنی تاریخی فکر کا نقطۂ آغاز بنایا تھا۔

یورپ کے اس فکری ماحول میں اقبال نے جس کی فلسفیانہ فکر پر اب تک وجودِ محض کا تصور حاوی تھا، اپنی نظر 'حیات' کی جانب موڑ دی۔ اسی حیاتی نقطۂ نظر میں اس نے قرانِ حکیم کے اسرار کی کلید تلاش کی۔ اسی نقطۂ نظر کا اثر تھا کہ اب 'موت' اس کے لیے بھیانک نہیں رہی۔ اس دور کی ایک اور اہم نظم " والدۂ مرحومہ کی یاد میں' میں اقبال نے یہ محسوس کیا:ـ

مختلف ہر منزلِ ہستی کی رسم و راہ ہے　　آخرت بھی زندگی کی ایک جولانگاہ ہے

یہی تصور بالآخر 'خطبات' میں ایک واضح فلسفیانہ صورت اختیار کر لیتا ہے، جس کی رُو سے اس زندگی اور آخرت کا فرق نظامِ زماں و مکاں کی انقلابی تبدیلی میں مضمر ہے حیات بعد الموت ایک مختلف زمانی مکانی نظام ہے جس میں شخصیت ایک مختلف انداز میں اپنے نشو و نما کو جاری رکھتی ہے اور اس طرح ارتقاءِ شخصیت کے عمل کا تسلسل باقی رہتا ہے۔ اسی وجدان نے کمی کے بغیر نشو و نما (GROWTH WITHOUT DIMINATION) کے معنی خیز اصول کی جانب اس کی رہنمائی کی۔ اس نظم سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ اپنی ماں کی موت کے شخصی غم کو شاعر نے فلسفیانہ فکر میں غرق کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر کسی مرحوم نے اپنی شخصیت کو مستحکم کر لیا تھا تو پھر اس زندگی کا انجام خاکستر نہیں ہو سکتا۔ اسی بات کو گوئٹے نے ایک ذرا سے مختلف انداز میں بیان کیا تھا۔ یہ بات کہ فطرت، اس قدر بلند مرتبت روحانی توانائیوں کو فنا ہونے کی اجازت دے گی بعید از قیاس ہے، فطرت اپنے اثاثے کو اس بے دردی سے لٹاتی نہیں [1]

---

[1] گوئٹے ماخوذ از:

WISDOM AND EXPERIENCE, SELECTIONS BY LUDWIG CURTIUS LONDON, P, 139

اقبالؒ نے بقا کے بارے میں اپنے اس وجدان کو خطبات میں اس تصور کے ذریعے پیش کیا کہ بقا صرف مستحکم شخصیت کا حق ہے اور یہ کہ ہر ایک کی لازمی تقدیر نہیں۔ آخرت۔ ایک بے حادثہ لازماں ابدیت نہیں بلکہ اپنے مختلف زمانی نظام کا نام ہے جہاں حیات ایک مختلف ارتقائی قانون کی تاریخ بنتی ہے۔ موت فرائض کے ختم ہو جانے کا نام نہیں بلکہ ایک نئے نظام حیات میں فرائض کا ایک نیا نظام ابھرتا ہے۔ انسان ایک منفعل انداز میں اپنی پچھلی زندگی کے نتائج حاصل نہیں کرتا بلکہ ایک بدلے ہوئے انداز میں اپنی فعلیت کا اظہار کرتا ہے یعنی جسمانی موت' اندرونی کردار کی تبدیلی سے عبارت ہے۔

زندگی کے اس بہاؤ اور اس کے پنہاں امکانات کا یہی تصور طویل نظم 'خضر راہ' میں بھرپور اظہار حاصل کر لیتا ہے۔ شاعر خضر سے متنوع سوالوں کا جواب چاہتا ہے اور اس کے سوال زندگی کے اسرار سے شروع ہوتے اور حال کے انقلابات کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ ان سوالات کا تنوع اس امر کا شاہد ہے کہ اب شاعر نے ایک ہمہ گیر تخلیقی نقطۂ نگاہ حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ہے جس میں خود آگاہی اور تاریخ شناسی ایک ایسے حیاتی نقطۂ نظر کا جزو لازم بن جاتے ہیں جس کی رو سے حیات ہر لمحہ ایک ابھی نا آفریدہ عالم کی تخلیق پر انسانی ارادے کو اکساتی ہے۔ غالبؔ نے جس عندلیب گلشن نا آفریدہ کی تمنا کی تھی اور بالآخر اپنے آپ کو ایک ایسا وجود فرض کر لیا تھا' اقبالؔ کی نظر میں اس کی آفرینش انسانی ارادے کے باہر نہیں۔ شاعر اپنی عصری دنیا سے بلند تر ہو کر اپنے ماضی کے قید خانے سے آزاد ہو کر مستقبل کا ادراک کرتا ہے جس میں نامعلوم امکانات صرف خوابیدہ نہیں ہیں بلکہ جاگ پڑنے کے لیے' انسانی ارادے کو للکارتے ہیں۔ زمانے کے بہاؤ کا تعمیری یعنی پہلو شاعرانہ ادراک پر عیاں ہو جاتا ہے[۱] لیکن زمانے کا یہ تخلیقی تعمیری پہلو خود سے کارفرما نہیں ہوتا۔ یعنی زمانہ خالق نہیں ہے۔ اقبالؔ نے زمانے کو کبھی بھی اور کسی مقام پر بھی خالق کا منصب عطا نہیں کیا، اگر کائنات کی تکمیل مشیت الٰہی کی تابع ہے یعنی خودیٔ مطلق کی' تو انسانی عالم

---

[۱] اسی بات کو اقبالؔ نے خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں اس طرح بیان کیا تھا: "زمانہ ایک بڑی ہی برکت ہے۔ (لاتسبوا الدھر، ان الدھر ھو اللہ) اگر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے تو دوسری طرف وقت آبادی و شادابی کا منبع ہے۔ یہی اشیاء کے پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ حالات حاضرہ میں تغیر کا احساس ہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور سرمایہ ہے"۔ اقبال نامہ ص ۳۱۶

کی تدریجی ترقی اور فلاح کی ذمہ داری انسانی شخصیت پر، جو آزاد ارادے کی مالک ہے، عاید ہوتی ہے۔ اس طرح فلسفیانہ سطح پر خودی اور زمانہ مربوط ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس فلسفیانہ موقف سے دوئی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ وجودی طور پر خودیِ مطلق سے خودیِ انسان اپنا آزاد وجود نہیں رکھتی اور دوسرے یہ کہ خودی یقیناً زمانے پر وجودی اعتبار سے اولیت یا تقدم کی حامل ہے خودی یا شخصیت ہی زمانے کے تخلیقی پہلو کے اظہار کا وسیلہ یا ضامن ہے۔ اقبال نے یقیناً یہ سبق قرآن حکیم سے حاصل کیا جس کی رُو سے اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِھِمْ۔ اسرارِ خودی اسی فلسفیانہ موقف کا شعری اظہار ہے۔ اب وہ اپنے اس مشن یا نصب العین سے آگاہ ہو جاتا ہے جس کی آہٹ اس نے بہت پہلے سن لی تھی۔ اس نظم کی زمانی تشکیل بڑی معنویت رکھتی ہے۔ نظم کے آغاز پر شاعر محسوس کرتا ہے کہ اس کا اپنے ہم عصروں سے کوئی ربط نہیں اور وہ اصلاً مستقبل کی آواز ہے۔

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم — من نوائے شاعرِ فرداستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست — یوسفِ من بہرِ ایں بازار نیست
نا امید استم، ز یارانِ قدیم — طورِ من سوزد کہ می آید کلیم
قلزمِ یاراں چو شبنم بے خروش — شبنمِ من مثلِ یم طوفاں بدوش

نغمۂ من از جہانے دیگر است
ایں جرس را کاروانے دیگر است

لیکن یہ مستقبل عدمِ محض سے وجود میں آنے والا نہیں بلکہ ایک ایسے ماضی کی دریافت پر اس کی تخلیق منحصر ہے جس کا رشتہ وقت کی رفتار سے ٹوٹ گیا تھا اور چونکہ یہ ربط ٹوٹ چکا تھا اس لیے اگر ایک طرف ماضی منجمد ہو گیا تو دوسری طرف ایک ایسا حرکت پذیر حال اس سے ابھر نہ سکا جو ایک نئے مستقبل کو جنم دے سکتا۔ اس نظم میں اقبال کی فکری کوشش یہ ہے کہ ماضی حال اور مستقبل میں ایک تخلیقی ربط کو دریافت کیا جائے۔ اقبال نیطشے کی طرح عدمیت پسند (NIHILIST) نہیں ہے جس کے لیے مستقبل کی تخلیق، ماضی کی کامل نفی اور ابطال میں پنہاں ہے۔ استبعادی یا نقیضی (PARADOXICAL) زبان میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایسے مستقبل کی تخلیق، منجمد ماضی

کو اس طرح حرکت دینے یا متحرک کرنے میں پنہاں ہے کہ صدیوں یا قرنوں کا زمانی فرق، زمانے کی ایک تخلیقی جست میں طے پا جائے۔ زمانے کی یہ تخلیقی جست دراصل فعال شخصیت یا تخلیقی خودی کی ایک جست ہے۔ فعال شخصیت اور خودی اقبال کی لغت میں مرادف الفاظ ہیں۔ زمانی اعتبار سے خودی ماضی، حال اور مستقبل کا احاطہ کرتی ہے۔ اگر ماضی اس کے حاصل کردہ کمالات کا نام ہے تو مستقبل ان امکانات کا جو ان کمالات میں پنہاں ہیں۔ حال دراصل خلیت ہے جو ان دو زمانی پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کرتی ہے۔ یعنی حال زمانی تناؤ یا TIME TENSION کی نمائندگی کرتا ہے اسی لیے جہاں اس کا تعین خشکل ہے وہیں اس کے ادراک پر زمانی ادراک کا دارومدار ہے۔ زندہ اور ارادی وجود جو اپنی وجودی ماہیت میں محدود (FINITE) ہے اسی زمانی تناؤ سے عبارت ہے۔ تخلیقی ارادہ اسی حال کی توسیع میں مصروف رہتا ہے۔ اس طرح کہ یہ ماضی اور مستقبل دونوں پر قدرت حاصل کر سکے، جہاں وجود لامحدود اپنی ماہیت میں اس قدرت کا حامل ہے اور اسی لیے ابدیت کا سرور رکھتا ہے وہیں وجود لامحدود اس قدرت کو حاصل کرنے کی جہد کرتا ہے۔ یہ اس کا مجاہدہ ہے۔ یہ تلوار کی دھار ہے اور حضرت علی ہجویری کی زبان میں ایک دور کو دوسرے دور سے جدا کرتا ہے جہاں الوقت سیف "قاطع" کہا جاتا ہے، وہاں وقت سے مراد لمحۂ حال ہے جو صوفیہ کی زبان میں یکے از احوال ہے۔ ایک اعتبار سے حال تسلسل ہے اور صحیح معنوں میں دوران جو زمانے کی ماہیت ہے، چونکہ فعال خودی زمانے کے تینوں ادوار کا احاطہ کرتی ہے اسی لیے یہ دوران میں بسر کرتی ہے۔ دوران، اعتباری طور پر ابدیت ہے خودیِ مطلق کا دوران ابدِ مطلق اور خودی انسان کا دوران ابدِ اضافی۔ یہ دوران دہر ہے جو فلاسفۂ قدیم کی اصطلاح میں صُوَر کو واقعات یا محسوسات سے مربوط کرتا ہے، یعنی امکانات اور واقعات کو یا "استعدادات" اور حاصل شدہ کمالات کو عالم مادی اپنے امکانات سے باخبر نہیں ہوتا اسی لیے کہ اس کی تقدیر علّی رشتوں سے جدا نہیں رہتی۔ لیکن عالم بشریت کی یہ استعداد ہے کہ وہ اپنے امکانات سے آگاہ ہو جائے اسی لیے اس کی تقدیر علّی رشتوں سے ماورا ہو سکتی ہے۔ وہ صاحبِ تقدیر ہے، عالم مادی پر زمانہ سوار ہوتا ہے اور

انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ زمانے کا راکب بن جائے۔ زمانے کا راکب بننا ہی زمانے کو شکست دینا ہے۔ اقبالؔ نے اسی امر کو مختلف موقعوں پر مختلف انداز میں بیان کیا ہے اُن نظموں میں بھی جہاں بظاہر زمانے کی قدرت اور طاقت کا گمان ہوتا ہے۔ 'نوائے وقت' کا پیام بھی یہی ہے: ع

در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم

یا ع

از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم[1]

'وقت' کا طوفان خودی کے سمندر سے ابھرتا ہے، خودی اس پر قابو نہ رکھ سکے تو یہ تباہی کا پیامبر ہے ورنہ یہ امکانات کے اظہار کا وسیلہ ترقی پذیر انسانیت ہمیشہ راکبِ تقدیر ہی ہے، راکبِ تقدیر ہی بندۂ حر ہے۔

اسرارِ خودی کی معرکہ آرا اور الجھن میں ڈال دینے والی منزل وہ ہے جہاں اقبالؔ تکمیلِ خودی کی منزل مستقبل کے انسان یا ایک نئے انسانی نوع کو قرار دیتا ہے۔ اسی منزل پر 'وقت' کا مسئلہ بھی مرکزی اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ نظم کے آغاز ہی پر اقبالؔ نے اعلان کیا تھا کہ ارتقاء کی اگلی منزل اعلیٰ تر خودی کا عروج ہے۔ ؎

وسعتِ ایام جولانگاہِ او
آسماں موجے ز گردِ راہِ او

یہ مستقبلی انسان جو نیابت کا بوجھ سنبھالنے والا ہے، راکبِ تقدیر ہے، یہ سوارِ اشہبِ دوراں ہے جس کا انسانیت بے تابی سے انتظار کر رہی ہے کیونکہ یہی 'فروغِ دیدۂ امکاں' بھی ہے۔ یہ زمانے میں رہتے ہوئے زمانے پر فتح حاصل کرتا ہے جس کا مطلب عام کائناتی

---

[1] اس نظم کی اہمیت اور اس کا آہنگ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس پر تفصیلی بحث کی جائے۔ دراصل یہ نظم 'زماں' یا 'وقت' کی ماہیت پر تعمق اور تامل کا نتیجہ ہے۔ وقت مظہرِ جلال بھی اور مظہرِ جمال بھی اور 'نوائے وقت' ان دونوں لمحات کا احاطہ کرتی ہے۔ اس پر تعمق شانِ کبریائی کو روشن کرتا ہے۔ بھگوت گیتا (باب یازدہم) میں سری کرشن کہتے ہیں "میں وقت ہوں، دنیا پر بربادی لانے والا، مجھے طاقت ملی ہے کہ میں دنیا کو تہ و بالا کر دوں تیرے بغیر (یعنی ارجن کے بغیر) بھی اور تیرے عمل کے بغیر بھی، تیرے مقابل کے شہسوار نذرِ عدم ہو سکتے ہیں" (گیارھویں فصل شلوک ۳۲)

وقت سے آزادی اور دورانِ خالص کا سرور ہے۔ کائناتی وقت برگسوں اور اقبال دونوں کے نزدیک مکانی ہے اور اسی لیے اقبال آگاہ کرتا ہے کہ اصلی وقت یا دوراں کو خط سے ممتاز کیا جائے۔ جہاں دورانِ خالص کا سرور مردِ حُر کا امتیاز ہے وہیں مکانی زماں کی قید عبد یا محکوم کی نشانی ہے یہ وہی نکتہ ہے جس پر برگسوں نے اپنی کتاب 'وقت اور آزاد ارادہ' میں زور دیا تھا لیکن فرق یہ ہے کہ برگسوں کے برخلاف، اقبال کا بنیادی محرک مذہبی ہے۔ 'مردِ حُر' پیغمبرانہ صفات کا حامل ہے اور موسیٰؑ و محمدؐ کی روایات کا علم بردار ہے۔ اقبال کا یہ محرک کہ نوعِ انسان زندہ خدائے حیّ وقیوّم سے آگاہ ہو جائے جس انداز سے موسیٰؑ و محمدؐ نے یہ شرف حاصل کیا تھا، نمایاں ہو جاتا ہے۔ اور برگسوں کے خالص سیکولر نقطۂ نظر سے اقبال کا راستہ مختلف ہو جاتا ہے۔ وہ جو دورانِ خالص کے سرور سے آگاہ نہیں، اس کے نصیب میں سرچشمۂ حیاتِ ابدی کا سرور بھی نہیں۔ وہی اس سرور سے سرشار ہو سکتا ہے جو لِیْ مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ کہنے کی قدرت رکھتا ہے اسی لیے وہ جو روز و شب کا اسیر ہے وہ اس رمز لی مع اللہ وقت سے بھی آگاہی حاصل نہیں کر سکتا۔

اسرار کے انگریزی مترجم نکلسن نے ایک اہم سوال اٹھایا ہے کہ آیا پیغمبر علیہ السلام کا یہ تجربہ (لی مع اللہ وقتٌ) لازمانیت کا تجربہ تھا[1] اس اہم روحانی تجربہ کو اقبال زماں و لازماں کے قدیم تضادات کی زبان میں سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ 'لازماں' محض زبان کی نفی ہے جس سے کسی عالم کی ہمیں خبر نہیں ملتی۔ اصلی سوال یہ ہے کہ اس 'عالم' کی سیر 'زمانے' سے کس انداز سے باہر ہوتی ہے۔ اگر زمانے سے مراد 'دوش و فردا' وقت اور امتیاز ہے تو یقیناً یہ 'سیر' زمانے سے باہر ہے لیکن اگر یہ سیر اس حال میں ہوتی ہے جس کی طرف پچھلے صفحات میں اشارہ کیا گیا ہے تو پھر 'زماں' اور 'لازماں' کی تضادی اصطلاحوں کا اس تجربہ پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے نفسِ انسانی، کائناتی وقت کے سلسلے سے آزاد ہو کر دورانِ خالص کا سرور حاصل کرتا ہے اور اس 'شعور' سے مستفیض ہوتا ہے جس کی خصوصیت اقبال کے نزدیک 'زماں بغیر تواتر' یا تغیر بغیر تواتر ہے[2]۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال نے اس مقام پر 'آزادی' کا

---

[1] اسرار، انگریزی ترجمہ نکلسن فٹ نوٹ ص ۲۶
[2] خطبات، تیسرا خطبہ

ایک مابعد الطبیعیاتی روحانی معیار مقرر کرنے کی کوشش کی ہے اور 'آزادی' اور 'اسیری' یا محکومیت کے عمرانی مفاہیم بھی، اسی مابعد الطبیعیاتی روحانی معیار سے متعین ہوتے ہیں (یہی اسرار و رموز کا اندرونی ربط بھی ہے) وہ جس نے اپنے روحانی تجربے میں دوران خالص یا تغیر تواتر کا سرور حاصل کیا، اس نے 'پہلے' اور 'بعد' کے کائناتی وقت سے آزادی حاصل کی اور صحیح معنوں میں بندۂ حر بنا۔ یہی بندۂ حر زندگی کی دوسری سطحوں میں بھی اپنی آزادی کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ سیاسی آزادی اور روحانی آزادی، وہ غیر متعلق امور نہیں ہیں بلکہ ان میں اندرونی ربط ہے۔ (یہاں بھی اقبال بیسویں صدی کی خالص سیکولر فکر سے اپنا راستہ الگ کر لیتا ہے) مرد حر زمانِ حقیقی اور کائناتی وقت میں امتیاز کرتا ہے۔ آزاد عمل جدید سے جدید تر کی تخلیق کا نام ہے (دمبدم نو آفرینی کار حر) جو عبد کے بس کی بات نہیں کیونکہ وہ اسیر ایام ہے۔ لیکن یہاں اس نکتہ سے آگاہی ضروری ہے کہ زمانِ حقیقی کا شعور، دوسرے الفاظ میں، شکستِ زماں پر قدرت کا نتیجہ ہے جہاں 'زماں' سے مراد محض کائناتی وقت ہے۔ اسی حقیقت کو جسے 'جواب شکوہ' میں خطیبانہ انداز میں بیان کیا گیا تھا، اسی کا اظہار یہاں زیادہ گہرے فلسفیانہ انداز میں کیا گیا ہے تاریخ روائتی معنی میں محض 'تقدیر' ہے جس میں تاریخ کے کردار، مکاں سے مقید زماں میں اسیر رہتے ہیں اور تاریخ تقدیر کی تشکیل ہے۔ اگر یہی کردار زمانِ حقیقی یا دوراں کے سرور سے آگاہ ہو جائیں۔ بات بظاہر مابعد الطبیعیاتی نظر آتی ہے لیکن ذرا گہری نظر سے دیکھیں تو اس میں ایک اہم حقیقت پوشیدہ ہے۔ سوئی ہوئی قومیں اور افراد، عالم مادی اشیاء کی طرح علل و معلول کے رشتے میں اسیر رہتے ہیں جن پر ان کو قابو نہیں رہتا لیکن حقیقی عالم انساں میں رہنے والے، جہاں اس علل و معلول کے ربط سے کلیتہً آزاد نہیں ہوتے، وہیں ان کا آزادانہ ارادہ خود سلسلۂ علل میں ایک علت بن جاتا ہے اور اس طرح علل کے اس سلسلے کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ یہاں تک تو اقبال اور نیطشے متفق ہیں لیکن اقبال ارادے کی آزادی محض پر قانع نہیں وہ اس بات پر بھی مصر ہے کہ یہ آزاد ارادہ اس دورانِ خالص کے سرور سے بھی مستفیض ہو جس سے آزادی مطلق عبارت ہے، جو خودیِ مطلق کے لیے مخصوص ہے۔ یہاں اقبال نے دراصل مذہبی، روحانی تجربے کی ماہیت یا اس کے متن کو بیان کرنے کی کوشش ہے یعنی دوسرے لفظوں میں اعلیٰ ترین روحانی تجربہ

مخصوص معنی انداز میں لازمی نہیں ہے بلکہ زماں و لازماں سے بلند' دورانِ خالص یا تغیر یا بغیر تواتر کی 'سیر' ہے۔ دورانِ خالص صرف ایک ذات کی کیفیت ہو سکتی ہے اور اسی لیے اس کا سرور بھی دوسرے اعتبار سے ذات کے تجربے کا سرور ہے۔ فان الدھر ھو اللہ پر استغراق نے اقبال کو زروانیت کی جانب نہیں بھٹکایا بلکہ اس اعلیٰ ترین تجربے کی طرف اس کی رہنمائی کی جو تمام عارفوں کا منتہائے نظر رہا ہے۔ لی مع اللہ وقت کی تکرار' اسرار کو جاوید نامے سے مربوط کرتی ہے جہاں لی مع اللہ کا تجربہ 'زروان' کے لیے ایک چیلنج بن جاتا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں زروان ایک وجود کی حیثیت سے داخل نہیں ہوتا بلکہ اس زماں بستہ و مکاں بستہ عالم کے رمز کے طور پر استعمال ہوا ہے جہاں جبر کی حکمرانی ہے اور 'وقت' مکاں کی طرح ایک رکاوٹ ہے۔ اس عالمِ فطرت میں جو زمانی مکانی ہے، علّت کے قانون کی حکمرانی ہے اور انسان دوسری مخلوقات کی طرح غیر شخصی قوانینِ فطرت کے تحت عمل کرنے پر مجبور ہے۔ یہیں وقت کا جبر نمایاں ہوتا ہے اور وقت ایک قہر بن کر بھی نازل ہوتا ہے۔ زرتشتی رمز میں زروان اسی کائناتی وقت کی روح یا اس کا فرشتہ ہے اور اسی لیے اس کا کلام وجود کی اسی سطح پر معنویت رکھتا ہے، جہاں زماں مکاں سے وابستہ ہے اور مادّی کائنات کا جو متعلقہ ہے۔ یہ عالم جبر ہے جہاں پیدائش اور نمو دونوں قانونِ جبر کے تابع ہیں لیکن شعور کی ایسی منزلیں بھی ممکن ہیں جہاں زماں مکاں سے آزادی حاصل کرتا ہے اور بالآخر مکاں سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔

لی مع اللہ وقتٌ کا 'وقت' شعور کی وہ اعلیٰ ترین منزل ہے جو صرف اس 'عبد' کے لیے مخصوص ہے 'مکاں' سے کامل طور پر رشتہ توڑ سکتا ہے اور اسی لیے ملائکہ مقربین بھی اس "فیض" سے محروم رہتے ہیں۔ یہاں 'وقت' کی بجائے 'مکاں' یا 'محل' رکھ دیجیے اور تعبّد لازم آئے گا۔ اس لمحۂ غیر زمانی میں جس سے اس حدیث کا وقت عبارت ہے' زروان کے پر کٹ جاتے ہیں اسی لیے زروان کہتا ہے: ؎

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست — آں جواں مردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم در میاں — لی مع اللہ باز خواں از عین جاں

یہ منزل' تقدیر پر آخری فتح کی منزل ہے اور یہی تقدیر فتح' اقبال کے نزدیک 'زادنِ نو'

شرط ہے شعور کے اس انقلاب کے لیے، جو انسانی زلیست کا منتہا ہے اور ذاتِ محمدؐ کا اعلیٰ ترین تجربہ۔ یہ نمو کی اعلیٰ ترین مثال ہے جہاں نزد و دور بے معنی ہو جاتے ہیں اور ابد اور زماں کا فرق اضافی ہو جاتا ہے کیونکہ 'ابد' زماں کو اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ طلسم زماں کی شکست میں زماں کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ اقبال کے شاعرانہ وجدان کی یہ منزل اسلام کے عارفانہ حکیمانہ ادب میں ایک منفرد مقام ہے۔ عرفانِ حقیقت کے اس پہلو پر پچھلے ادب میں بڑے بلیغ اشارے تو مل جاتے ہیں لیکن اتنا جری اظہار کسی نے نہیں کیا تھا۔ اقبال کے اس پہلو پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس نے اس 'وجدان' کو عالمِ بشریت کی ہر سطح سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ بحث کی اس منزل پر الجھن میں ڈال دینے والے اس مقام پر غور ضروری ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اقبال کے 'عرفانِ وقت' کے اس مختصر جائزے کو اطمینان بخش بنانے کے لیے اس الجھن پر مختصر ہی سہی لیکن بحث ضروری ہے۔

اقبال کی شاعرانہ فکر کا جہاں ایک جذبہ یہ ہے کہ انسان حقیقت کا عرفان حاصل کرے وہیں ایک دوسرا اور مساوی حد تک طاقتور جذبہ یہ ہے کہ نوعِ انسان زندہ کردار کی حیثیت سے تاریخ کے عمل میں حصہ لے۔ اس نے اپنی فکر میں ان دونوں جذبات کو ہم آہنگ کرنے کی بڑی طاقتور کوشش بھی کی۔ مشرقی فکر کی تاریخ میں یہ شاید پہلی کوشش تھی، مغربی فکر میں یہ دونوں جذبات ملتے ہیں۔ لیکن ان میں تناؤ زیادہ اور ہم آہنگی کم نظر آتی ہے۔ مشرقی فکر نے اگر انسانی زلیست کے عمودی بُعد پر زیادہ توجہ دی تو مغربی فکر نے اور خصوصاً روشن خیالی کے دور میں افقی بُعد کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔[1] ہیگل کے عظیم الشان انداز میں ان دونوں ابعاد کو اپنے عالمی نقطۂ نظر WALTAN SCHAVUNG میں سمونے پر توجہ دی اور ایک پُرعظمت فکری تعمیر کا نمونہ پیش کیا۔ خود فکری سطح پر یہ کام، ایک عظیم مہم سے کم نہیں۔ لیکن شاعری کے میڈیم میں، جہاں جذبہ اور تخیل عقل پر غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں، یہ مہم کئی خطرات میں گھر جاتی ہے۔ اقبال نے اسی مہم کو انجام دینا چاہا۔ محمدؐ عربی کی شاندار شخصیت اُس کے پیشِ نظر تھی جنہوں نے ان دونوں

---

[1] اس موضوع پر راقم الحروف نے اپنے مضمون "وقت، تقدیر اور شخصیت" (اسلام اور عصر جدید، دہلی، جلد ۴ ۱۹۷۲ء) میں تفصیل سے بحث کی ہے۔

ابعاد کو اپنی ارضی زیست کے دوران ہم آہنگ کیا تھا۔ سیرت نبوی کے اسی رُخ نے اقبال کے قلب میں عشقِ رسول کی آگ بھڑکائی اور نتیجتہً 'خودی' 'عشق' کے تصور نے ایک نیا مفہوم حاصل کر لیا۔ اقبال کا عشق وہ انقلاب آفریں جذبہ ہے جو حیاتِ محمدی کا طاقت ور ترین محرک تھا۔

اقبال کی یہ جراُتِ رندانہ ہے کہ وہ اس جذبۂ محمدی کو نوعِ انسان کی میراث بنانے کے لیے بےتاب ہے اور یہی وہ جذبۂ بےتاب ہے جو اُسے پیرِ رومی سے قریب کرتا ہے اور پیچ و تاب رازی کو اس کے لیے اجنبی بنا دیتا ہے حالانکہ وہ خود اس پیچ و تاب کا شاہد رہا ہے۔ اسرارِ خودی کا ایک اہم شعری جز اسی جذبۂ بےتاب کو متشکل کرنے کی ایک جراُت مندانہ کوشش ہے۔ انسان کب راکبِ تقدیر بنے گا؟ یہ سوال اقبال کے لیے محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی اہمیت بھی رکھتا ہے کیونکہ اسی سوال کے جواب پر اس ملت کے مستقبل کا انحصار ہے جس سے اقبال نے اپنے آپ کو جذباتی اور ذہنی سطحوں پر ایک کر لیا تھا۔ جذبۂ بیتاب کی بنا پر شاید اس کے قلب و دماغ میں یہ اندیشہ لرز رہا تھا کہ اس تاریخی ملت نے اپنے جوشِ حیات (ELAN) کو کھو دیا ہے اور اسی نصب العین کی تکمیل کے لیے جو اس سوال میں پنہاں ہے۔ ایک نئی نوع درکار ہے۔ جس نئی نوع کا اس نے بےچینی سے خواب دیکھا اس کے خد و خال وہی ہیں جو اُن لوگوں کے تھے جنھوں نے پیغامِ محمدؐ کو روئے ارض پر پھیلا دیا تھا۔ اس کا ذہن ارتقاء کے نظریے سے سرشار تھا اور اس نے سوچا کہ ارتقائی عمل جو جدید سے جدید تر کی جانب رواں ہے، ایک ایسی نوعِ انسانی کو پیش کر دے گا جو نیابتِ الٰہی کا فرض انجام دے گی۔ نیطشے کے تخیل نے یقیناً اس کو متاثر کیا لیکن اس کا خواب دوسرا ہی تھا۔ وہ 'شکستِ زماں' کے معجزے کو عصری تاریخ میں کارفرما دیکھنا چاہتا تھا۔ اس طرح کہ تاریخ کے سارے کردار، رہنما اور رہرو، زمانے کے راکب بن جائیں۔ زیست کے افقی اور عمودی ابعاد 'فرد' کی زندگی میں تو ایک دوسرے کو چھوتے رہے ہیں لیکن اقبال کی آرزو تھی کہ ایک پوری نوع یا ملت ایسی ہو، جو ان ابعاد کے نقطۂ اتصال کی زندہ نشانی بن جائے۔ یہ ایک شاعرانہ تصور یا ایک یوٹوپیا تھا، اور اقبال کی فلسفیانہ فکر نے بہت جلد اس راز کو پا لیا۔ اس نے علانیہ طور پر تو اس کا اظہار نہیں کیا کہ یہ خواب حقیقت نہیں بنے گا

لیکن رموزِ بیخودی کی تصنیف اس امر کا اعتراف تھی کہ اسی تاریخی ملّت کو اپنے نصب العین کا محور بنانا ہے اور اسی کے جوششِ حیات کو ابھارنا ہے، اسی لیے رموز کے لہجے میں وہ سرجوشی اور امنگ نہیں جو اسرار کا امتیاز ہے۔ لیکن اسی دوران اس کے نصب العینی انسان نے ایک دوسرا پیکر اختیار کر لیا اور اقبال مردِ مومن کا شاعر بن گیا۔ شکستِ زماں اور راکبِ تقدیر کے نصب العین برقرار رہے۔ اہم فرق یہ ہوا کہ اس کی نظر ارتقا کے حیاتیاتی قانون سے پلٹ گئی اور انفرادی ترقی کا روحانی اصول، اس کا راہنما بن گیا۔ اقبال نے فوق الانسان کا خواب تو نہیں دیکھا تھا لیکن اس کے مستقبلی انسان پر فوق الانسان کے خواب کا گہرا سایہ ضرور تھا۔ اقبال کے شعور پر مردِ مومن کا عروج اس اہم حقیقت کے عرفان کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ نوع نہیں بلکہ فرد ہی تاریخ میں اعتبار یا استناد حاصل کر سکتا ہے اور وہی سارے آفاق کو اپنے اندر سمو سکتا ہے۔ اسرارِ خودی کا اقبال شاعر ہے جو عارف بننے کے لیے بے چین ہے لیکن جاوید نامہ، بالِ جبریل، زبورِ عجم اور لالۂ طور کا اقبال عارف ہے، شعر جس کے عرفان کا اظہار ہے۔ مردِ مومن عرفانِ ذات سے طاقت اور جبروت حاصل کرتا ہے اور زمان و مکاں پر کمند آور ہوتا ہے اور یہی مردِ مومن اپنے عشق کی طاقت سے سیلِ وقت کو روک لیتا اور اپنے عمل سے دوام حاصل کرتا ہے۔ یہی مردِ مومن اپنے خونِ جگر سے اُن معجزہ ہائے ہنر کی تخلیق کرتا ہے جو محدود وسیلہ ہائے اظہار پر جن میں 'مکاں' بھی شامل ہے۔ عشق کی مہر ثبت کرتے اور 'فنا' کے ہنگامے میں دوام کی سند حاصل کر لیتے ہیں۔

اسرارِ خودی میں مستقبلی انسان کی تمنا نے جو الجھن پیدا کی تھی، روحانی سطح پر اگر جاوید نامہ اس کا حل ہے تو فنی سطح پر مسجدِ قرطبہ "غمکدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے" کا اظہار۔ اس طرح اقبال کا عرفانِ زماں، زماں اور شوکتِ زماں دونوں کا احاطہ کر لیتا ہے۔

جاوید نامہ
فکری پس منظر

اقبال کے شعری مجموعوں پر ادبی اور فکری دونوں اعتبارات سے بحث کی جاسکتی ہے۔ اور ان کا محاکمہ بھی کیا جاسکتا ہے لیکن ان دو معیارات میں توازن کو قائم اور برقرار رکھنا آسان نہیں۔ مثلاً اسرار اور رموز، فکری اعتبار سے اقبال کی انتہائی اہم تصانیف ہیں لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ ادبی اعتبار سے یہ تصانیف، زبور یا لالۂ طور کا مقابلہ کرسکتی ہیں۔ اقبال کے ناقدین اور شارحین نے اقبال کی فکر کو اتنی زیادہ اہمیت دی کہ بہت کم نے لالۂ طور کی ادبی اور ساتھ ہی فکری اہمیت کو اس کا مستحق مقام عطا کیا۔ زبور میں فکری ہم آہنگی شاید نمایاں نہ ہو لیکن اس کی گہری معروضیت اور غزل کی ہیئت، زبور کو ایک بلند مقام عطا کرتی ہے۔ پیامِ مشرق کے اکثر حصوں میں اقبال کی اعلیٰ شاعرانہ رومانویت، اس تصنیف کو اقبال کی دوسری شعری تصانیف سے بڑی حد تک ممتاز کرتی ہے۔ یہی حال اقبال کے اردو شعری مجموعوں کا ہے۔ بانگ درا میں اقبال جہاں شعری خطابت کے اعلیٰ ترین مدارج کو چھوتے ہیں وہیں فکری اعتبار سے تغیر، تبدل اور انقلابیت کے عناصر بانگ درا کی تقریباً تمام شعری تخلیقات میں ابھر آتے ہیں۔ بانگ درا کی نظموں میں "خودی" کا پیام نمایاں نہیں، لیکن تبدیلی اور انقلاب کے علائم اپنی پوری طاقت کے ساتھ نظر آتے ہیں اور پھر ان کی فکر کی انقطابیت (POLARITY) پوری طرح ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں 'بالِ جبریل' کا مرکزی تصور خودی ہے، وہیں ضربِ کلیم میں طاقت اور جبروت (POWER) کے عناصر نمایاں ہیں۔ اسی لیے اقبال کے مکمل عرفان کے لیے کسی بھی شعری مجموعے یا تصنیف کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان تمام شعری مجموعوں میں اسرار و رموز اور جاوید نامہ

اس طرح ممتاز ہیں کہ ان میں اقبال نے اپنے فلسفیانہ مسلک (یا مسالک) کو ایک فکری تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے لیکن اسرار و رموز اور جاوید نامہ کے درمیان صرف زمانی فصل نہیں ہے بلکہ اس دوران اقبال نے ایک طویل فکری سفر بھی طے کیا۔ اسرار و رموز اور جاوید نامے کی منزلیں بھی الگ ہیں اور شاعر کے نقاطِ نظر بھی جدا۔ اسرار نے یقیناً اپنے پڑھنے والوں کو چونکا دیا جس کی بڑی وجہ اقبال کا بُت شکنی کا رجحان تھا اور پھر اُن کی نئی لفظیات 'خودی کو بلند کرنا' یقیناً ایک کارِ نادر تھا۔ شاید اقبال، نطشے کی طرح تقلیب اقدار (TRANSVALUATION OF VALUES) کی جانب مائل تھے۔ فکری اعتبار سے بھی اسرار میں نطشے کا اثر نمایاں ہے۔ ذرا گہری نظر سے لائبنز اور پھر فشٹے کے اثرات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اسرار میں ان کی فکر یقیناً 'زماں بر دوش' ہے لیکن خودی اور زماں کا تناؤ (TENSION) ابھی نمایاں نہیں، ان کا حیاتیاتی نقطۂ نظر بھی برگسوں کے مقابلے میں نطشے سے قریب تر ہے۔ خود وجود کی ماہیت کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر پوری طرح واضح نہیں ہوتا، مثلاً جہاں وہ کہتے ہیں کہ زندگی خودی کے اسرار سے تعلق رکھتی ہے۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است	یا	ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است		زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است

وغیرہ

تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ خود، خودی کی نوعیت کیا ہے، اس خودی سے مُراد خودیِ مطلق ہے یا انسانی خودی۔ اسرار کی منزل پر اقبال، وحدیت (MONOISM) سے اس حد تک گریزاں ہیں کہ وہ اس خودی سے خودیِ مطلق مُراد نہیں لے سکتے تھے۔ لیکن فطری نقطۂ نظر سے، مشکل یہ ہے کہ خودی اور خدا کا ربط ایک سوال بن جاتا ہے۔ نطشے کے سامنے تو یہ مسئلہ نہیں تھا لیکن اقبال کے لیے یقیناً یہ ایک مسئلہ تھا۔ نطشے کی طرح اقبال بھی اسرار میں یہ پیام دیتے ہیں کہ خیر و شر کا معیار بھی خودی اور اس کا استحکام ہے۔ اس طرح خودی، بنیادی طور پر ماورائے خیر و شر بن جاتی ہے۔ اس مشکل کو انھوں نے رموز میں حل کرنے کی کوشش کی لیکن رموز کا پیش کردہ حل سیاسی۔ عمرانی ہے۔ مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی نہیں۔ اس مشکل کو صرف صوفیانہ شعور حل کرسکتا تھا اور اقبال، خود اپنے اس امکانی شعور کے خلاف برسرِ جنگ تھے۔ ان کی تخلیقی خودی جس پر

ابھی تک حیاتیاتی اثر تھا۔ خود اپنی استعداد سے لاعلم تو نہیں تھی لیکن اس کے خلاف شاید برسرِ پیکار تھی۔ اسرار کا ایک اور مقام جو اس نظم کی فکری ساخت میں بذاتِ خود اہم ہے ایک اہم اخلاقیاتی اور مذہبی مشکل سے ہمیں دو چار کرتا ہے۔ نیابتِ الٰہی کے مرحلہ پر جہاں اقبال اپنے نصب العینی انسان کا ایک 'سرخوشی' اور 'سرمستی' کے عالم میں ذکر کرتے ہیں، ان کے کلام میں ایک 'انتظاری' کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔ مثلاً ؎

ہستی مکنونِ اُو، رازِ حیات
نغمۂ نشنیدۂ سازِ حیات

طبعِ مضمون بندِ فطرت خوں شود
تا دو بیتِ ذاتِ اُو موزوں شود

......

خفتہ در خاکسترِ امروزِ ما
شعلۂ فردائے عالم سوزِ ما

غنچۂ ما گلستاں در دامن است
چشمِ ما از صبحِ فردا روشن است

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا

رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

- - - - - - - - - - - - - -

- - - - - - - - - - - - - -

نوعِ انساں مزرع و تو حاصلے
کاروانِ زندگی را منزلے

یہ انتظاری کیفیت، ہمیں نطشے کی یاد دلاتی ہے۔ جس طرح نطشے اپنے انسانِ برتر کا منتظر ہے۔ اسی جوش و خروش کی حالت میں اقبال بھی مستقبل کے نائبِ الٰہی کا انتظار کرتے ہیں۔ اقبال نے یقیناً اپنے اور نطشے کے نصب العینی انسان کے فرق کو واضح الفاظ میں پیش کیا ہے۔ (بحوالہ مکتوب اقبال بنام نکلسن) لیکن اسرار کے اشعار میں اس وضاحت کا عکس نظر نہیں آتا۔ یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے اگر یہ 'انسانِ برتر' (اقبال نے اس لفظ کا کہیں استعمال نہیں کیا ہے) مستقبلی ہے تو پھر ذاتِ رسول اللہ ؐ سے اس کا ربط کیا ہے۔ صوفیا اور اقبال کے 'انسانِ کامل' کا یہ فرق انتہائی اہم ہے۔ اور اسرار میں اس ربط پر روشنی نہیں پڑتی۔ رموز میں اقبالؔ نے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی، لیکن جیساکہ

کہا گیا۔ عمرانی سیاسی سطح پر اور اسی لیے اقبال کی فکرِ بلند' رموز میں شریعت کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اقبال کی فکر نے بتدریج اس گتھی کو اس وقت سلجھایا جب وہ 'انسان برتر' کے پر شکوہ تصوّر سے گزر کر' مردِ مومن کے اخلاقی اور اعلیٰ تر مذہبی صوفیانہ تصوّر پہ پہونچے۔ اسرار کے نصب العینی انسان اور ذاتِ رسول اللہؐ میں ربط کا پہچاننا جتنا مشکل تھا' مردِ مومن اور ذاتِ رسولؐ میں اتنا مشکل نہیں۔

اسرار جہاں اقبال کی شاعرانہ فکر کا نقطۂ آغاز ہے۔ "جاوید نامہ" اقبال کی فکری منزل ہے۔ اس منزل تک پہونچتے پہونچتے اقبال نے کئی فکری گتھیوں کو سلجھانے میں کامیابی حاصل کرلی تھی۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ ان کی مشکل پسند فکر' کسی تناؤ کے آخری حل کو قبول نہیں کرتی۔ اس ضمن میں ایک اہم بات یہ ہے کہ جاوید نامہ اور خطبات اقبال' اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید میں زمانی قربت ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ تقریباً ایک ہی زمانے میں اقبال نے خطبات اور جاوید نامہ کے پلان بنائے۔ یوں تو ایک عرصے سے' یہ دونوں منصوبے اقبال کے پیشِ نظر تھے لیکن ان کی تکمیل کے لیے عرصہ لگا۔ جہاں خطبات کے لیے اقبال نے مشرق اور خصوصاً اسلامی مشرق اور مغرب کے افکار کا گہرا مطالعہ کیا' وہیں انھوں نے انسانی شعور اور مذہبی صوفیانہ شعور کے درمیان ربط کی تلاش کے لیے' اسلامی تصوف کے ادب پر بھی گہری نظر ڈالی۔ مثلاً ۱۹۱۶ء اور ۱۹۲۲ء کے زمانے میں' اقبال نے شاید ابنِ عربی کا راست مطالعہ نہیں کیا تھا (ملاحظہ ہو اقبال کے خطوط۔ سلیمان ندوی کے نام۔ اقبال نامہ) اور صوفیانہ وحدانی نقطۂ نظر کے بارے میں ان کی شدید مزاحمت برقرار تھی۔ لیکن خطبات اور جاوید نامہ تک پہونچتے پہونچتے' ان کی یہ مزاحمت ٹوٹی۔ اس لیے کہ اب جو سوال ان کے لیے اہم تھا' وہ مذہبی صوفیانہ شعور (RELIGIO - MYSTICAL CONSCIOUSNESS) کا تھا اور اسی سوال کے ساتھ وجود کی ماہیت اور شعور سے اس کے ربط کا سوال بھی وابستہ تھا۔ اور پھر وجود اور انسانی وجود کے باہمی ربط کے مسئلہ کو بھی سلجھانا تھا۔ اس سوالات کے جواب حاصل کرتے میں اقبال جہاں ایک طرف صوفیانہ مذہبی شعور کی مجموعی روایت سے قریب تر ہوجاتے ہیں'

وہیں وہ اس روایت کی عصری فلسفیانہ اصطلاحوں میں تشریح بھی کرتے ہیں۔ لیکن اس تشریح میں اعتذار کا پہلو نہیں بلکہ ایک تخلیقی ترکیبی سعی کارفرما نظر آتی ہے۔ شعور کے مدارج کا قدیم صوفیانہ تصور، جو عالمی صوفیانہ شعور کی مشترک روایت ہے، ان کا رہنما بن جاتا ہے۔ اسی طرح وجود کے مدارج کا نقطۂ نظر، کثرتیت، فردیت، اور وحدیت کے بظاہر متصادم نقاطِ نظر میں ہم آہنگی کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ اسی منزل پر عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے وجدانی صوفی مفکر ابنِ عربیؒ اور سترھویں صدی کے جرمن فلسفی لائبنز میں بڑی مماثلت نظر آتی ہے۔ یہاں اس نکتہ کو ذہن میں رکھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ جہاں خالص وحدیت پسند نقطۂ نظر کثرت کے مسئلہ میں الجھ جاتا ہے، وہیں کثرتیت پسند (PLURALIST) مسلک، وحدت کی گتھی کو سلجھا نہیں سکتا۔ ابنِ عربی کے وجدانی وجودی نقطۂ نظر کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے وحدت، کثرت، اور فردیت کی سطحات کو اُن کے تسلسل اور پھر امتیاز کو برقرار رکھتے ہوئے وجود کی وحدت کو قائم رکھا۔ اقبال نے خطبات میں اسی نوع کے وجدانی، وجودی نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے۔ یقیناً انا یا خودی کی وجودی برتری کے تصور پر اقبال قائم ہیں لیکن خودی اور غیر خودی کے درمیان، بنیادی وجودی فرق کے وہ قائل نہیں رہتے۔ خدا بھی اب خودیٔ مطلق کا دوسرا نام ہے اور کوئی شئے، خودیٔ مطلق کے باہر اپنا وجود نہیں رکھتی۔ صوفیانہ مذہبی تجربہ اسی وجود کے وجدانی شعور کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔ وجود کے مدارج، اور شعور کے مدارج میں ایک ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ وجود کی اعلیٰ ترین منزل اور شعور کا اعلیٰ ترین تجربہ، ایک ہی حقیقت کے دو رخ نظر آتے ہیں۔ اقبال کا استدلالی انداز مختلف ضرور ہے لیکن اُن کے فکری نتائج اور ان کا مذہبی وجدان، اعلیٰ ترین مذہبی صوفیانہ روایت کا ایک تسلسل بن جاتے ہیں۔

جاوید نامہ کا مابعد الطبیعیاتی اور فکری پس منظر، یہی وجدانی نقطۂ نظر ہے، جس کی تشریح ابنِ عربیؒ کے نقطۂ نظر سے بھی کی جاسکتی ہے اور شہودی نقطۂ نظر سے بھی — بشرطیکہ ہم ان تمام فکری مساعی کو پیشِ نظر رکھیں جو ان دو نقاطِ نظر میں، اندرونی اتحاد کی جو یا رہی ہیں۔ یہاں اقبال ہندوستان کے صوفی شاعر خواجہ میر دردؔ سے[1] قریب ہیں،

---

[1] خواجہ میر دردؔ کے صوفیانہ نقطۂ نظر کے لیے اردو میں دیکھئے "خواجہ میر دردؔ، تصوف اور شاعری" از ڈاکٹر وحید اختر انجمن ترقی اردو — یا میری شمل MYSTICAL DIMENSIONS OF ISLAM - 1975

جو ابنِ عربی سے دور نہیں۔

جاوید نامہ کی پہلی منزل پر ہی جہاں پیرِ رومی نمودار ہوتے ہیں۔ اقبال کا یہ وحدانی وجودی نقطۂ نظر آشکار ہو جاتا ہے:

گفتمش، موجود و ناموجود چیست ؟ — معنیٔ محمود و نامحمود چیست ؟
گفت، موجود آنکہ می خواہد نمود — آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن — بر وجودِ خود شہادت خواستن
انجمن روزِ الست آراستند — بر وجودِ خود شہادت خواستند

ان اشعار کے بعد کے شعر، وجود کے مدارج اور ان کے درمیان وجودی ربط کی تشریح کرتے ہیں اور اسلامی تصوف کا ایک اہم عنصر جو تقریباً تمام سامی مذاہب کے صوفیانہ مسلک میں مشترک ہے، نمایاں ہوتا ہے اور وہ ہے شہادت یا (TESTIMONY) کا۔ وجود کی ہر منزل، اعلیٰ ترین منزل کی شہادت یا TESTIMONY بن جاتی ہے۔

زندۂ یا مردۂ جاں بہ لب — از سہ شاہد، کن شہادت را طلب
شاہدِ اول، شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بہ نورِ خویشتن
شاہدِ ثانی، شعورِ دیگرے — خویش را دیدن بہ نورِ دیگرے
شاہدِ ثالث، شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بہ نورِ ذاتِ حق

اسی مقام پر اقبال کا سب سے طاقتور شعری مذہبی محرک ابھرتا ہے جو جاوید نامہ کا بنیادی اور مرکزی محرک ہے۔ یعنی تجلّیٔ ذات ۔ یہی آرزو ہے جس نے اقبال کو اُکسایا اور یہی تجربہ تھا جس کو ہم ذاتِ مصطفویؐ کی معراج کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جاوید نامہ کا محرک یہی تجربہ ہے اور اسی تجربے کی لگن۔ جاوید نامہ کے آغاز ہی پر مناجات میں ہم اس آرزو کے شاہد بنتے ہیں۔

بے تجلّی، زندگی رنجوری است — عقل مہجوری و دیں مجبوری است
ایں جہاں کوہ و دشت و بحر و بر — ما نظر خواہیم واُو گوید خبر

لہ مشہور حدیث کُنتُ کنزاً مخفیاً..... یہاں صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مسلک کو اپنے مابعد الطبیعیاتی مسلک کے طور پر قبول کر لیا تھا۔

نظر کی تلاش اور محض خبر سے بیزاری، جاوید نامہ کا طاقت ور ترین محرک ہے اور یہیں ان کا انسان اور انسانی وجود کے بارے میں عارفانہ نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے۔ مثلاً اسرارِ خودی میں۔ نائب کا تصور، اس عارفانہ منزل کی صرف ابتدائی شکل ہے۔ نیابت کا پچھلا تصور، بڑی حد تک عمرانی سیاسی ہے، اور نائب کا اہم فرض اسلامی نظام کا قیام ہے۔ اب انسان کی منزل، کشفِ حقیقت ہے اور خبر سے نظر تک پہونچنا ہے۔ انسان کا فرض صرف سیاسی عمرانی مفہوم میں نائب بننا نہیں ہے بلکہ حقیقتِ مطلق سے کشف اور نظر کے ذریعہ اپنے آپ کو مربوط کرنا ہے۔ اس لیے اقبال کی مناجات ہے ؎

منزلے بخش این دلِ آوارہ را — بازدہ باماہ ایں ماہ پارا را
گرچہ از خاکم، تر دبد جز کلام، — حرف مہجوری نمی گردد تمام
زیر گردوں خویش را یابم غریب — ز آنسوئے گردوں بگو انی قریب

غربت کا احساس اور تمنائے قربت، ایک لاینحل اور مستقل تناؤ کو پیش نہیں کرتے۔ یہ زلیست کا تناؤ ہے، مطلق وجودی تناؤ نہیں ہے، یعنی ایک اعلیٰ تر شعوری تجربے میں زلیست کا یہ تناؤ حل ہوسکتا ہے اور وجود کے اقطاب ایک دوسرے سے قریب ہوسکتے ہیں، وجود کے اقطاب وجود کے ضدیتی پہلو نہیں بلکہ صرف زلیست کا تضاد ہیں جو شعور کی اعلیٰ تر سطح پر حل ہوسکتا ہے۔ واقعی زلیست اور وجود، امکانی استعداد اور استعداد کی تکمیل کے پہلوؤں کی وضاحت کرتے ہیں۔ جہاں تک انسانی وجود کا تعلق ہے اقبال نے جاوید نامہ کے اس حصے میں جہاں انھوں نے خلافت آدم (محکماتِ عالم قرآنی، خلافتِ آدم، فلک عطارد - جمال الدین افغانی) کی تشریح کی ہے، اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ ہر چند کہ کلام، افغانی کی زبان سے مرزد ہوا ہے لیکن افکار کا جہاں تک تعلق ہے، اقبال نے عارفانہ صوفیانہ نقطۂ نظر کی وکالت کی ہے، جہاں وہ کہتے ہیں ؎

ابن آدم سرے از اسرارِ عشق

ابن عربی کی یاد آتی ہے جب انھوں نے حسین بن منصور الحلاج کے کلمہ انا الحق کو انا سر الحق میں تبدیل کیا تھا۔ اقبال کے پاس عشق اور حق مرادف ہیں۔ ابن عربی فصِ آدم میں حقیقتِ آدم

تشریح یوں فرماتے ہیں۔ لما شاءَ الحق سبحانہ من حیث اسماءہُ الحسنی التی لایبلغھا الاحصاءَ ان یری اعیانھا و ان شئت قلت ان یری عینہ فی کونٍ جامعٍ یحصر الامر کلّہ لکونہٖ متصفاً بالوجودِ، و یظھر بہ سرّہٗ الیہ ... الخ۔ اسی طرح انسانِ کامل کی تشریح یوں کرتے ہیں۔ جمیع الاسماء الالٰھیۃ وحقایق۔ [۲]

جاوید نامہ کا تفصیلی مطالعہ، اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اب اقبال کا بشریاتی نقطۂ نظر محض عمرانی سیاسی نہیں رہا بلکہ عارفانہ ہے اور عمرانی۔ سیاسی نتائج، اسی عارفانہ نقطۂ نظر سے برآمد ہوتے ہیں۔ عرفانِ ذات اب اقبال کے لیے معراجِ انسانی ہے اور اسی لیے وہ کہتے ہیں ؎

مردِ مومن در نسازد با صفات مصطفےؐ راضی نشُد اِلّا بذات

چیست معراج آرزوے شاہدے امتحانے روبروے شاہدے

اسی تجربے کی اپنی زندگی میں بازیافت جاوید نامہ کا روحانی محرک ہے۔ یہ محض شاعرانہ سیر افلاک نہیں بلکہ ایک ایسی تمنا کا اظہار جو ایمان کی تکمیل کی ضامن ہے۔ اسی لیے جاوید نامہ اگر تجربے کے حصول کی داستان نہیں تو کم از کم تجربے کے اشتیاق کی اس منزل کی تصویر ہے جہاں اشتیاق اور تکمیل میں فاصلہ کم سے کم رہ جاتا ہے۔

اسی آرزو کے اظہار میں اقبال نے معراج کے اسرار پر اہم بحث کی ہے اور یہ حصہ اسلامی ادب کا ایک اہم ترین جز بن جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، وجود اور شعور کا ربط، اقبال کا ایک اہم فکری محرک ہے اور اسی روشنی میں انھوں نے معراج کی تشریح کی ہے۔ اسلامی ادب میں معراج کی بحث معرکۃ الآرا رہی ہے۔ تجربہ روحانی تھا کہ جسمانی یا محض رویا۔ قدیم حکماء نے افلاک کے رمز، براق کی علامت اور شق صدر کو لغوی اور لفظی انداز میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی لیے بحث، فلکیاتی اور حقیقت جسم کی اصطلاحوں کا شکار ہوگئی۔ لیکن عارفانہ نظر جو جسم اور روح کے اعتباری فرق کو ایک اعلیٰ تر حقیقت میں حل کرنے کی کوشش کرتی ہے

---

[۱] فص حکمۃ الٰھیۃ فی کلمۃ آدمیۃ، ابتدائی سطور، ص ۴۸، فصوص الحکم۔ مرتبہ ابوالعلا عفیفی۔ قاہرہ

[۲] فص حکمۃ علویۃ فی کلمۃ موسویۃ ص ۱۹۹

نہ ان علائم کو حقائق کا مرتبہ نہیں دیتی بلکہ انسانی فہم کی ایک ایسی منزل قرار دیتی ہے جہاں فہم مادی اور مکانی زبان میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ خود قرآنی زبان میں "سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ" میں "اسریٰ بعبدہ" اہم اور معنی خیز اظہار ہے۔ یہاں 'ب' کا حرف جہاں معیت کے رمز کا پاسباں ہے وہیں جسم اور روح کی تفریق اور تضاد کو بے معنی بنا دیتا ہے اور آیۂ تسخیر کو ایک نیا مفہوم عطا کرتا ہے۔

آیۂ تسخیر اندر شانِ کیست ؟   ایں سپہر نیلگوں حیرانِ کیست ؟
رازدانِ علّم الاسماء کہ بود   مستِ آں ساقی و آں صہبا کہ بود
برگزیدی از ہمہ عالم کرا   کردی از رازِ دروں محرم کرا

اسی مقام پر ابن عربی کی ایک عبارت بھی غور وفکر کا موقعہ فراہم کرتی ہے جہاں وہ "وسخر لکم مافی السمٰوات ومافی الارض جمیعاً منہ" کے بارے میں فرماتے ہیں:
فکلّ مافی العالم تحت تسخیر الانسان، علِم ذلک من علمہٗ وھو الانسان الکامل۔ وجہل ذلک من جہلہ وھو الانسان الحیوان .... الخ [1]

اس مقام پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ یہاں تسخیر کا مطلب کائنات کی مادی تسخیر نہیں ہے بلکہ روحانی تسخیر ہے جس عمل میں انسان کامل اپنی روحانی قوت سے جو اس کو اپنی استعدادات کی تکمیل سے حاصل ہوتی ہے کائنات کو مسخر کرتا ہے یہی معراج کی روح اور اس کا روحانی مفہوم ہے۔ جہاں جسم اور روح کی دوئی ختم ہوجاتی ہے اور شخصیت اس مقام پر پہونچتی ہے جہاں عینِ تجلّی پر بھی "مازاغ البصر وماطغیٰ" کی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے معراج محض جسمانی ہے نہ روحانی بلکہ شخصیت کی مکمل ترین توسیع "مازاغ البصر وماطغیٰ" مفہوم شخصیت کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا اور شخصیت صرف مادّہ ہے اور نہ روح۔ اسی مفہوم کو اقبال نے اس طرح پیش کیا ہے ؎

از شعور است ایں 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

---

[1] فصوص۔ فص حکمۃ فی کلمۃ موسویۃ ص ۱۹۹

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست　　　مشت خاکے مانع پرواز نیست

پہلے شعر میں شعور، دونوں مصرعوں میں مشترک ہے، لیکن پہلا شعور، جہاں نزد و دور کا امتیاز ہے ہمارا معمول کا وقوفی شعور ہے جو زماں بستہ اور مکاں بستہ ہے لیکن شعور میں انقلاب اور توسیع کے بعد وہ منزل آتی ہے جہاں نہ صرف مکانی بلکہ زمانی امتیازات بھی رفع ہوجاتے ہیں۔ شعور ایک سرمدی حال کا لطف حاصل کرتا ہے یہ وہ منزل ہے جہاں شعور وجود کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے اور شعور، شعورِ سرمدی کی منزل پر مکمل سرور کا حامل ہوتا ہے۔ یہی النفس المطمئنہ ہے۔

اب جب زمانی اور مکانی امتیازات شعور کے اس انقلابی لمحے میں رفع ہوجاتے ہیں تو انسانی شخصیت خود انقلاب آفریں بن جاتی ہے، یہی وہ راز ہے کہ واقعۂ معراج کے بعد ہجرت واقع ہوئی اور رسولِ عربیؐ نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا۔ یہی خلوت اور جلوت کا تخلیقی مفہوم ہے۔ نبیؐ کے تجربے میں خلوت اور جلوت میں ایک توازن ہوتا ہے جہاں "لی مع اللہ وقت" ہے وہیں انسان کی انجمن بھی ہے۔ اسی کو ایک دوسری جگہ اقبال نے یوں بیان کیا ہے

خودی کی خلوتوں میں کبریائی　　　خودی کی جلوتوں میں مصطفائی

اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بھی نبوت اور ولایت کے اس فرق کو پیش کیا ہے اور ذرا مبالغے کے ساتھ ان کے نزدیک جہاں تک 'تجربہ' کا تعلق ہے، نبوت اور ولایت میں بنیادی فرق نہیں لیکن نبی کی شخصیت عزلت اور مراجعت کے آہنگ کی مظہر ہوتی ہے جہاں ولی، عزلت کی جانب مائل نظر آتا ہے۔ جاوید نامہ میں زرتشت کو ابلیس نے اسی ولایت اور خلوت کی ترغیب (TEMPTATION) دی تھی تاکہ وہ انسانی انجمن سے یعنی معرکۂ خیر و شر سے اپنے آپ کو دور کرلیں۔

جاوید نامہ کی ابتدا میں 'زروان' کا ظہور ایک اہم ڈرامائی منصب کی تکمیل کرتا ہے جہاں 'مشتِ خاکے مانع پرواز نیست' کا حوصلہ بلند ہوتا ہے، اس لمحہ، زماں و مکاں کا یہ زرتشتی، فرشتہ اپنے پورے جلال کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ بعض ناقدوں کی نظر میں زروان کا ظہور، اقبال کی فکری بدعت کا مظہر ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی ہے کہ اقبال نے

شعر کے روپ میں اپنے روحانی تجربے کی ترسیل کی ہے اور زروان کا ظہور ایک ڈرامائی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ اقبال کا محرک زروان کی عظمت کو نہیں بلکہ زرواں کی آخری شکست کو پیش کرنا ہے۔ زرواں کی تقریر ے

گفت "زروانم جہاں را قاہرم"

ایک عجیب ہیبت اور شکوہ کا منظر فراہم کرتی ہے لیکن زروان جہاں اپنی طاقت کا اعلان کرتا ہے وہیں آخر میں ہار مان جاتا ہے ے

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست　　　آں جوانمردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم در میاں　　　لی مع اللہ باز خواں از عین جاں"

اسی طلسم کی شکست اقبال کے نزدیک 'زادنِ نو' ہے۔

زادنِ طفل از شکستِ اشکم است　　　زادنِ مرد از شکست عالم است

ہر دو زادن را دلیل آمد اذاں　　　آں بلب گویندو ایں از عین جاں

جانِ بیدارے چو زاید در بدن　　　لرزہ ہا افتد دریں دیرِ کہن'

یہی 'زادنِ نو' ہے جو شخصیت کی معراج کی تمہید ہے اور شق صدر اسی کی ایک علامت ہے یہ یہی 'زادنِ نو' میں حیاتِ جاوداں کا راز ہے اور یہیں ہم جاوید نامہ میں اقبال کے ایک اہم محرک کا اشارہ پاتے ہیں۔ مناجات میں اقبال نے دعا کی تھی۔

آنیم من' جاودانی کن مرا　　　از زمینی' آسمانی کن مرا

[جا]وداں بننا یا بقاء (IMMORTALITY) کا حصول اقبال کی ایک دیرینہ تمنا تھی۔ انھوں نے [بق]اء کے قدیم مروجہ مفہوم کو بہت پہلے رد کر دیا تھا۔ 'افکار پریشاں' (STRAY REFLECTIONS) [جو] (جو ۱۹۱۰ء پر ختم ہوتے ہیں) انھوں نے شخصیت کی بقاء کے مسئلے پر اشارہ کیا تھا' جو اُن کے [بعد] میں واضح ہوا۔ بقاء ہر فرد کا پیدائشی حق ہے' اس بات کی انھوں نے تردید کی بلکہ یہ اعلان [کیا] کہ جاودانیت یا بقاء ایک تمنا اور آرزو ہے جس کی تکمیل' ہر فرد کا نصیب نہیں۔ ان کے [الف]اظ میں ہم صرف بقا کے اُمیدوار ہیں۔ یہ خیال بظاہر حیرت انگیز نظر آتا ہے لیکن یوں بالکل انوکھا [نہی]ں۔ اسلامی فکری تاریخ میں پہلی بار ابو نصر فارابی نے اس خیال کی وکالت کی تھی اور مغربی فکر

ہیں اسپنوزا نے بھی اس حمایت کی تھی اقبال کی اس شدید آرزو کا راز یہی ہے کہ یہ ایک ایسی سعادت ہے جس کے حصول کے لیے انسانی کوشش بھی ضروری ہے[1] خطبات میں اقبال کا جواب یہ ہے کہ وہی جو اپنی شخصیت یا خودی کو مستحکم کرتے ہیں اور اپنے اصلی 'انا' کو حاصل کرتے ہیں' بقاء کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ لیکن جاوداں بننا یا بقاء حاصل کرنا' زماں و مکاں سے کامل نجات کا نام نہیں بلکہ بلکہ ایک اعلیٰ تر اور مختلف زمانی' مکانی نظام سے دوچار ہونا ہے۔ یہیں اقبال کا انفرادی نقطۂ نظر نمایاں ہوتا ہے' اور زماں و مکاں کے مختلف مدارج یا مختلف عوالم کے بہتری پہلو کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ جاوداں بننے کی آرزو عالمی مذہبی شعور کا ایک خاصّہ ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ قدیم آریائی ویدی ذہن میں یہ آرزو' اپنی پوری شدت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے ایک اپنشد کی دعا ہے

"غیر حقیقی سے حقیقی تک میری رہنمائی کر' اندھیرے سے نور تک مجھے لے چل موت سے یا فنا سے بقاء کا مجھے راستہ دکھلا"۔[2]

اے امینے از امانت بے خبر	غم مخور' اندر ضمیر خود نگر
روزہا روشن زغوغائے حیات	نے ازاں نورے کہ بینی در حیات
نورِ صبح از آفتابِ داغدار	نورِ جاں پاک از غبار روزگار
نورِ جاں بے جادہ ہا اندر سفر	از شعاعِ مہر و مہ سیار تر ... الخ

اسی طرح اپنشد میں ایک مقام ہے۔

"یہاں سورج نہیں چمکتا' اور نہ چاند نہ تارے' وہاں بجلیاں نہیں چمکتیں' آگ کا نور کہاں وہ خود (انا) روشن ہے اور چیزیں اسی نور سے روشن ہیں' یہی ساری دنیا کو منوّر کرتا ہے"۔

The Sun does not shine there, nor yet the moon and stars
Nor do these lightnings shine (there) much less mere fire.
It (self) shines and all things shine in its reflected light,
its light illumines this whole (world) (Br-hadaranyaka-Up.)

---

[1] Stray Reflections - P. No. 17

[2] From the unreal lead me to the real
From the darkness lead me to light
From death lead me to immortality." (Br. hadāranyaka - Up.)

ہندوستانی عارف وشوامتر نے اسی روشنی کی تلاش کی تھی اور بقاء کی یہی تمنا اس کی روح کو گرماتی اور مضطرب کرتی رہی تھی ۔ وہ ذات کے کھتری تھے لیکن ریاضت سے انھوں نے برہمن (عارف) کا درجہ حاصل کیا اور جاودانی بن گئے ۔ ایک روایت کی رو سے ان کی آرزو تھی کہ وہ اپنے جسم کے ساتھ جاودانی بنیں ۔ ان کی ریاضتیں قبول ہوئیں اور انھوں نے بقاء کا مقام حاصل کیا ۔ یہی جذبہ، اقبال اور وشوامتر میں مشترک تھا اور شاید یہی سبب ہے کہ اپنے روحانی سفر میں ان کی پہلی ملاقات وشوامتر (جہاں دوست) سے ہوئی ہے ۔ اس غار کا جہاں عارف ہندی' جہاں دوست مکیں ہیں ۔ اقبال نے یوں نقشہ پیش کیا ہے جو مندرجۂ بالا اپنشد کے متن کے قریب تر ہے ۔

تا نگہ را جلوہ ہا شد بے حجاب — صبح روشن بے طلوعِ آفتاب
وادی ہر سنگِ اُو زنار بند — دیو سار از نخلہائے سربلند
در ہوائے اُو چو مے ذوق و سرور — سایہ از تقبیلِ خاکش عین نور
نے زمینش را سپہرِ لاجورد — نے کنارش از شفقہا سرخ و زرد
نور در بندِ ظلام آنجا نبود — دود گردِ صبح و شام آنجا نبود

اس طرح عارف ہندی' جہاں دوست' سے ملاقات ہوتی ہے[1] اسرارِ عالم و آدم پر اور حقیقتِ مرگ و حیات پر' رومی' زندہ رود (اقبال) اور جہاں دوست کی گفتگو ہوتی ہے ۔ جہاں دوست کے سوال اور زندہ رود کے جواب' ایک ایسے روحانی مکالمہ کی فضا پیدا کرتے ہیں جو اس دنیا میں انسان کی روحانی نجات کی واحد ضامن ہے' اقبال نے اس مقام پر روحانی مکالمہ (DIALOGUE) کا ایک نیا محرک پیش کیا ہے ۔ اقبال کے جوابات سے جہاں دوست کا اتفاق اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جب نظر مذاہب کے ظاہر سے ان کے باطن کی طرف پلٹتی ہے تو حقیقت عیاں ہوتی ہے ۔ اس مکالمہ کی روح' مذاہب کی روح کی شاہد ہے ۔

گفت مرگِ عقل؟ گفتم ترکِ فکر — گفت مرگِ قلب؟ گفتم ترکِ ذکر
گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گردِ رہ — گفت جاں؟ گفتم کہ رمزِ لا الہ
گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست — گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست
گفت ایں علم و ہنر؟ گفتم کہ پوست — گفت حجت چیست؟ گفتم روئے دوست

---

[1] پچھلے چند برسوں میں اقبال کے ایک ممتاز ماہر جگن ناتھ آزاد نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ ... سلسلہ اگلے صفحہ پر

گفت دینِ عامیاں؟ گفتم شنید — گفت دینِ عارفاں؟ گفتم کہ دید

از کلامم لذتِ جانش فزود — نکتہ ہائے دل نشیں بر من کشود

فلک قمر سے اقبال کا روحانی سفر شروع ہوتا ہے اور ان کی مذہبی صوفیانہ فکر کے یہ عناصر جن کا اس مضمون میں ذکر کیا گیا ہے، بڑی خوب صورتی اور دل کشی کے ساتھ نمایاں ہوتے ہیں۔ اس تصنیف کی ادبی حیثیت تو مسلّم ہے لیکن اس امر میں بھی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال ایک روحانی عالم سے گزرے اور ایک ایسے تجربے سے دوچار ہوئے جو ہر دَور میں عارفوں کا منتہائے نظر رہا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ).. 'جہاں دوست' قدیم ہندی مذہبی ادب کے 'وشوامتر' نہیں ہیں بلکہ شیوجی ہیں۔ یہاں ان شواہد کے قطع نظر جو جہاں دوست اور وشوامتر کی عینیت پر دلالت کرتے ہیں، اس بات کی جانب توجہ ضروری ہے کہ خود اقبال نے 'جہاں دوست' کو وشوامتر ٹھہرایا ہے۔ گول میز کانفرنس کے دوران انڈیا سوسائٹی نے ایک علمی اجتماع میں، جس کی صدارت سر فرانسیس ینگ ہزبنڈ نے کی تھی، اقبال نے اپنے کلام اور افکار کا جائزہ لیتے ہوئے جب جاوید نامہ پر روشنی ڈالی تو کہا "میری تصنیف مطبع میں جا چکی ہے اور غالباً ایک دو مہینوں میں چھپ جائے گی۔ یہ حقیقت میں ایشیا کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے، جیسے دانتے کی تصنیف یورپ کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ شاعر مختلف ستاروں کی سیر کرتا ہے اور اس میں مختلف مشاہیر کی روحوں سے باتیں ہوتی ہیں۔ پھر جنت میں جاتا ہے اور آخر میں خدا کے سامنے پہنچتا ہے۔ اس تصنیف میں دورِ حاضر کے تمام جماعتی، اقتصادی، مذہبی، اخلاقی اور سیاسی مسائل زیرِ بحث آگئے ہیں۔ اس میں صرف دو شخصیتیں یورپ کی ہیں اول کچنر، دوم نطشے، باقی تمام شخصیتیں ایشیا کی ہیں۔ دانتے نے اپنا رفیقِ سفر یا خضرِ طریق "ورجل" کو بنایا تھا، میرے رفیقِ سفر یا خضرِ طریق "مولانا روم" ہیں۔ میں اس تصنیف میں سے صرف ایک دو مثالیں پیش کر سکتا ہوں۔ مثلاً چاند میں ہندوستان کے مشہور صوفی وشوامتر سے ملاقات ہوتی ہے جس کا نام میں نے "جاوید نامہ" میں "جہاں دوست" رکھا ہے۔ اس لیے کہ وشوامتر کے معنی جہاں دوست کے ہیں"۔۔۔۔ ملاحظہ ہو 'سفر نامہ اقبال'، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، مکتبہ معیار، کراچی۔ ص ۶۱

اقبال کے اس توضیحی بیان کے بعد وشوامتر کے بارے میں مزید بحث لاحاصل ہے۔ اب رہا

آزاد صاحب کی یہ بحث کہ اس شعر سے

موئے بر سر بستہ و عریاں بدن
گردِ او مارے سفیدے حلقہ زن

میں "گردِ او مارے سفیدے حلقہ زن" سے ذہن شیوجی کی طرف جاتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ ہندی مذہبی علائم میں یہ تصویر، سخت ریاضت کی جانب بھی اشارہ کرتی ہے اور دوسرے یہ کہ چونکہ اقبال کی ملاقات جہاں دوست سے فلکِ قمر پر ہوتی ہے اور ہندو دیومالا کی رو سے شیوجی کے ماتھے پر ہلال ہے، صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ مماثلت، محض اتفاقی ہے۔ اقبال کا روحانی سفر فلکِ قمر سے شروع ہوتا ہے اور یہ بات معنی خیز ہے کہ پہلے ہی مرحلے پر ان کی ملاقات عارفِ ہندی سے ہوتی ہے اور وہ ہندوستان کی بیداری پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"گفت" ہنگامِ طلوعِ خاور است آفتابِ تازہ او را در بر است
لعلہا از سنگِ رہ آید بروں یوسفانِ او زِ چہ آید بروں
رستخیزے در کنارش دیدہ ام لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام ... الخ

یہاں ایک علامتی پہلو یہ ہے کہ قمر، زمین سے قریب تر ہے اور شاعر کا رشتہ ابھی زمین سے باقی ہے، ارض وطن زمین کی علامت ہے۔ پرواز کی پہلی منزل پر انسان، اپنی قریبی زمین کی طرف پلٹ کر دیکھتا ہی ہے۔ (حاشیہ ختم)

اقبال اور تصوّف
کشش اور گریز

اُردو کے دو شاعروں، غالب اور اقبالؔ میں جہاں اور باتیں مشترک ہیں، وہیں تصوف سے ان کا ربط، ادبی اور فکری ناقدین کے لیے ایک مستقل مسئلہ ہے۔ غالب کی حد تک اس مسئلے کا ایک آسان حل یہ ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کی شاعری کے دوسرے مساوی اہم اور معنی خیز پہلوؤں پر اپنی توجہ کو مرکوز کر دیا جائے۔ لیکن جہاں غالب کی شاعرانہ فکر کا سوال سامنے آتا ہے، وہاں اس سوال سے نمٹنا بہر حال ناگزیر بن جاتا ہے۔ پھر بھی غالب کی حد تک یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ بحث، ناقد اور قاری دونوں کے جذبات کو اس طرح برانگیختہ کر دے کہ اصل مسئلہ ان کے اُکسائے ہوئے جذبات کے بادلوں میں چھپ جائے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے، غالب شاعر ہے اور بے غرض مفکر، اس کے پیش نظر کوئی ایسا ملّی یا اجتماعی نصب العین نہیں تھا جس کے حصول کو اس نے اپنی شخصی تقدیر کا مرکزی محرک قرار دے لیا تھا، وہ رازسے واقف ضرور ہے لیکن منصور کے انجام سے لرزاں بھی۔

آں راز کہ در سینہ نہانست نہ وعظ است
بر دار تواں گفت و بہ منبر نتواں گفت

اقبال دار اور منبر کی نزاع سے نہ صرف واقف ہے بلکہ اس کی شخصیت میں ان کا زبردست تصادم ہے اور تناؤ بھی۔ اس نے روایتی منبر کو تو رد کر دیا لیکن نئے دور کے منبر کی تمنا اس کو ہمیشہ اکساتی رہی۔ دوسرے الفاظ میں منبر اس کے لیے ایک ایسی تہذیبی

علامت ہے جس کے سارے امکانات اس کے لیے ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں ۔ جہاں وہ ملّا سے ناراض ہے وہیں مولاناؤں سے نہ صرف ربط قائم رکھنے پر مصر ہے بلکہ ایک مولانا سے اس کی عقیدت اس انتہا تک پہنچتی ہے کہ انھیں علومِ اسلام کی جوئے شیر کے فرہاد کے لقب سے نوازتا بھی ہے ۔ مطلب یہ نہیں کہ اس لقب میں کوئی مبالغہ تھا جو یہ صحیح ہو لیکن اسے صرف ایک ایسے "پیرِ دانا" ہی کی تلاش نہیں تھی جس کی رہنمائی وہ اپنے روحانی سفر کو طے کر سکتا بلکہ ایک ایسے معتبر فقیر کی بھی ضرورت تھی جس کی رہنمائی اس کو اس کٹھن سفر میں زندقہ' اور الحاد سے بھی محفوظ رکھ سکتی ۔ جہاں وہ " اگر خواہی حیات اندر خطر زی "، کا قائل ہے ۔ وہیں وہ اجتماعی زندگی میں ایسے خطرات سے گریز کرنا چاہتا ہے جن سے ملت کے شیرازے کے بکھر جانے کا احتمال ہو ۔ اسرارِ خودی سے رموزِ بے خودی کا سفر شاید اسی اندیشے کا آئینہ دار ہے ۔ پیچ و تابِ رازی اور سوز و سازِ رومی کے درمیان اس کو تب و تابِ رومی عزیز تر ہے لیکن اس کی زندگی کی راتیں اسی کشمکش میں گزرتی رہیں بوعلی کو تو اس نے ' اندر غبارِ ناقہ گم' پایا لیکن رازی جیسے محتاط متکلم اور ابن تیمیہ جیسے فعال مصلح کی شخصیتیں اس کو اپنی طرف کھینچتی رہیں ۔ عقدۂ اضداد کی کاوش اس ہمیشہ تڑپاتی رہی ۔ کبھی اس نے ان اضداد کی ترکیب پر قدرت حاصل کی تو کبھی یہ اضداد اس کی شخصیت کا ایک لاینحل تناؤ بھی بن گئے ۔ اقبال کی شاعری غالب کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ شفاف ہے ۔ لیکن چونکہ اس کی شخصیت میں شاعرانہ خلوص کا پلّہ فکرِ شاعرانہ کے مقابلے میں بھاری ہے اسی لیے اس کی شخصیت کا تناؤ بھی، اکثر واضح اور کبھی کبھی مبہم، اس کی شاعری میں ترسیل پا جاتا ہے ۔ قاری اگر مولانا ہو تو وہ اس تناؤ کا حل، رازی، ابن تیمیہ، شیخ احمد سرہندی، اورنگ زیب، نادر شاہ، ابدالی اور مولانا ندوی کے حق میں تلاش کر لیتا ہے ۔ اور سوز و سازِ رومی کی تشریح اور تعبیر بھی، وہ سوادِ اعظم کے معیارات کو پیش نظر رکھتے ہوئے، اس انداز سے کر جاتا ہے کہ ملّت کا مفاد مجروح نہ ہونے پائے ۔ اقبال سے زیادہ کسی دوسرے ذہن نے قرونِ وسطیٰ کے جامد ذہن کے خلاف احتجاج نہیں کیا اور شاید اس سے زیادہ کسی کی آواز اور کسی کا پیغام، قرونِ وسطیٰ کی زنجیروں میں جکڑا نہیں گیا، وہ سرسید احمد خاں

سے کہیں زیادہ عصری ہے لیکن اس کی عصریت کو روایت بیں رنگین شیشوں سے دیکھنا اتنا مشکل نہیں جتنا سرسید کے ضمن میں مشکل ہے۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ اقبال نے شاعرانہ رموز اور علائم کے ذریعہ اپنی فکر کو پیش کیا اور ایسے رموز اور علائم کا استعمال کیا جن روایتی تعبیر مشکل نہ تھی۔ اس کی انگریزی نثر، ابہام سے بڑی حد تک پاک ہے۔ اور اگر ابہام ہے بھی تو وہ فلسفیانہ ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ سوائے ایک آدھ خطبے کے اس کی نثر، ملّت کے مسائل کا فوری حل پیش نہیں کرتی۔ اور چونکہ ان کی زبان EVOCATIVE نہیں ہے اس لیے وہ منبر کے لیے موزوں بھی نہیں ہے۔ یہ نثر ایک ایسے کلچر کے لیے بھی موزوں نہیں ہے جس کے لیے پچھلی کئی صدیوں سے امروز، فردا سے کہیں زیادہ اہم رہا ہے۔ اقبال کو جہاں ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے یہ احساس رہا کہ وہ نوائے شاعر فردا ہے وہیں ایک عملی انسان اور اجتماع کے ایک حساس رکن کی حیثیت سے وہ امروز سے بھی نبرد آزما رہا۔ اقبال ایک سنجیدہ مفکر کی حیثیت سے اور خصوصاً ایک ایسے مفکر کی حیثیت سے جس نے وقت اور تاریخ کو اپنی فکر کا مرکزی مسئلہ قرار دیا تھا امروز اور فردا کے حیاتی ربط کے گہرے شعور کا مالک ہے لیکن یہاں مشکل یہ ہے کہ خالص عملی سیاسی زندگی میں امروز صرف فردا، کے امکانات کا حامل نہیں رہتا بلکہ ایک خود مختار اور آزاد (AUTONOMOUS) نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی لیے ایک حساس فرد کے لیے جس نے اپنی شخصی تقدیر کو اجتماعی تقدیر سے ہم آہنگ کرنے کی پُر خلوص تمنا کی ہو۔ فردا کے تخلیقی امکانات، ایک وجودی خطرہ EXISTETIAL RISK بھی بن جاتے ہیں اس کے لیے یاس DESPAIR کے در بھی وا کر دیتے ہیں۔ اقبال کے شاعری میں ان وجودی خطرات کا یا اندیشوں کا بار بار احساس ہوتا ہے۔ جہاں وہ ایسے گناہ کو جو کار نادر ہو، گوارا کرنے پر تیار ہے۔ اور "اگر تقلید بودے شیوۂ خوب، پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے" بھی کہتا ہے تو وہیں اس دور میں آزادیٔ افکار کو ابلیس کی ایجاد بھی قرار دیتا ہے۔ سطح بیں ناقد، انھیں اقبال کی فکر کے تضاد قرار دیتا ہے لیکن دراصل یہ اس کی فکر کے ایسے لمحات ہیں اور جن کی ایسی وجودی بنیاد ہے کہ جن سے اس کی شخصیت کا تناؤ (TENSION) ظاہر ہوتا ہے اور

اسی لیے اس کی شاعری کی زبان شفاف ہوتے ہوئے بھی صحائف کی طرح PARADOXICAL یا قول محال کے قریب پہنچتی ہے ایک اہم اعتبار سے اقبال کی فکر کے تناؤ، اس کی عصریت کے بھی آئینہ دار ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان میں اقبال کے عصر کے تمدنی تناؤ بھی نمایاں ہوجاتے ہیں۔ اس دور کا ایک اہم تمدنی تناؤ جس کا اس موضوع سے راست تعلق ہے وہ ارضیت اور ماورائیت یا حال کے نقطۂ زمانی اور ابدیت کے دوران کا تناؤ ہے یا یہی تناؤ سیکولر یعنی دنیوی اور مقدس یا SACRED کی کشمکش میں بھی اپنا اظہار کرتا ہے۔ زماں یا وقت کے نقطۂ نظر سے حال، تجزیاتی طور پر کتنا ہی غیر یقینی کیوں نہ ہو، وقت کے ادراک کے اعتبار سے اہم ترین جاتا ہے۔ وقت کا یقیناً یہ تضاد ہے کہ ماضی اور مستقبل دونوں غیر موجود ہیں اور حال، نقطۂ موہوم، یہاں انسانی زیست میں بہر حال یہی نقطۂ موہوم غیر معمولی قدر کا حامل ہے۔ ایک ایسے مفکر شاعر کے لیے جس کو تمدنی اور عملی امور سے بھی انتہائی تعلق خاطر ہو جتنا کہ وجود اور زیست کے انتہائی اور ماورائی مسائل سے حال کے مسائل بھی مساوی تشویش کے حق دار بن جاتے ہیں۔ انسانی شخصیت کا یہ بھی ایک PARADOX ہے کہ جن امور پر تہذیب کے استحکام کا دار و مدار ہے، تاریخ کے کسی ایک لمحہ وہی امور اس کی اپنی انفرادی روحانی آزادی یا دینیاتی زبان میں روحانی نجات کے لیے غیر اہم نظر آتے ہیں بلکہ رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ دوستووسکی، نیطشے، کیرکیگارڈ اور ایک حد تک کارل مارکس کی شخصیتیں اس PARADOX کی حزن آمیز علامتیں ہیں۔ اسلامی تہذیب کے اولین کلاسیکی دور میں حسین بن منصور الحلاج، بایزید بسطامی اور ذوالنون مصری ایک طرف تو دوسری طرف خالص فکری سطح پر ابن سینا، الفارابی اور ابن رشد کی شخصیتیں اس تہذیبی تناؤ کی مثالیں فراہم کرتی ہیں۔ اسی لیے ان شخصیتوں خصوصاً پہلی وصف کی شخصیتوں میں جہاں ایک غیر معمولی جاذبیت اور کشش ہے وہیں، شخصیت کی تمدنی سطح کے جاگتے لمحات ان سے خوف زدہ اور گریزاں نظر آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اجتماع، ان سے ایک نوع کا کشش، گریز (AMBIVALENT) ربط قائم کرتا ہے۔ اسی لمحہ جب شخصیت ایک نیم خوابی کی کیفیت سے دوچار ہوتی ہے، ان سے کشش کا ربط قائم کرتی ہے اور جب مکمل طور پر جاگ اٹھتی

ہے۔ گریزاں بن جاتی ہے۔

اقبال اور تصوف کے ربط کی کئی سطحیں ہیں اور ایک سطح اسی قسم کے تضاد کی تصویر پیش کرتی ہے۔ تقریباً اسی دور کے ایک مغربی مسیحی مفکر و مصنف DEAN INGE نے صوفیانہ زندگی کے بارے میں اپنے اسی نوع کے ردِ عمل کا اظہار کیا تھا INGE کو بھی قرونِ وسطیٰ کی مذہبی زندگی کے جس عنصر سے ناگواری کا احساس ہوا تھا وہ اس زندگی کی وافر ماورائیت اور تمدن یا CIVILIZATION اس نوع کی زندگی کا مخاصمانہ رویہ تھا جس کا مظہر اس کی نظر میں مراقبے سے غیر معمولی لگاؤ ہے[1]۔ اس لیے اس کا اصرار تھا کہ ایشیائی صوفیانہ زندگی ان لوگوں کے لیے ایک پناہ گاہ تھی جنہوں نے تمدن سے تو اپنا ربط توڑ لیا تھا لیکن خدا سے منحرف نہ ہو سکے تھے[2]۔ یعنی INGE کے لیے خدا اور تمدن میں کوئی نزاع ممکن نہیں ہے اور اسی لیے وہ حساس روحوں کے اس تضاد کو سمجھنے سے قاصر رہا۔ یہ تضاد بعض طبائع اور مزاج کے اس اختلاف کا مظہر نہیں ہے جس کی ترجمانی اسلامی تمدنی زبان میں صحو اور سکر کرتے ہیں بلکہ مذہبی تمدن کے اس گہرے اختلاف کا بھی آئینہ دار ہے جو خدا اور کائنات کی مطلق غیریت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اجتماعی اور سماجی زندگی کی اعتباری خود مختاری یا AUTONOMY کے لیے ایک گہری سطح پر اس غیریت کا اقرار اور اس پر اصرار ضروری ہوتا ہے اور جہاں اجتماعی اور سماجی زندگی کی بنیاد ایک نوع کے خدا داد یا الوہی قوانین پر ہو غیریت کا یہ تصور ہی ان قوانین کے تقدس کے برقرار رکھنے کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ابن تیمیہ جیسے حساس مذہبی ذہن کے تصوف سے گریز کا ایک اہم محرک، ان الہٰی قوانین کا عملی زندگی میں احترام تھا۔ اس احترام کے استحکام کے لیے ابن تیمیہ اور ان کے متبعین کے نزدیک انسان کی عبدیت کا تصور مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر صرف اسلام کے دینیاتی مکاتیب تک محدود نہیں رہا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تمام سامی مذاہب یا ملّتِ ابراہیم کی بنیادی خصوصیت ہے۔ انسان اور خدا یا عبد اور

---

1. DEAN INGE, CHRISTIAN MYSTCISM P. 12
2. IBID. P 117

رب کے درمیان خلیج میں جس حد تک اضافہ ہوگا اسی حد تک انسان کی عبدیت مستحکم ہوگی اور غالباً یہی سبب ہے کہ یہودیت عیسائیت اور اسلام کے عوالم میں صوفیانہ تحرکات خصوصاً علمائے دین کی نظر میں مشترک طور پر مشتبہ رہے۔ مختلف عناصر میں یہ ایک ایسا عنصر ہے جو ان ادیان کو خالص مشرقی ایشیائی ادیان سے ممتاز کرتا ہے جہاں ہندو اور بودھ ادیان میں صوفیانہ رجحان، بنیادی ہے اور جس کا اظہار کھلے طور پر ہوتا ہے، وہیں یہ رجحان مغربی ایشیائی ادیان میں تہِ دامانِ نقاب ظاہر ہوتا ہے اور کئی بھیس بدل کر اپنا اظہار کرتا ہے کہیں تو اس کا اظہار ایک طرح کی SURVEALISTIC TECHNIQUE اختیار کرلیتا ہے۔

اقبال کا تصوف سے ربط اس حد تک مخالفانہ یا منفی نہیں جس حد تک اہل ظواہر یا خالص دینیاتی مکاتیب کا رہا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ جہاں اس پر تاریخی تبدیلی کا رجحان غالب ہوجاتا ہے وہاں اقبال کی ذہنی ہمدردی، اس گروہ کے ساتھ ہوجاتی ہے جس نے علانیہ طور پر تصوف اور صوفیہ کے خلاف موقف اختیار کیا تھا۔ یہیں حجاز اور عجم اس کے لیے باہم نقیض تہذیبی علامات بن جاتی ہیں۔ اقبال کے پرستار اہل ظواہر کے نزدیک یہ امر قطعی ہے کہ اس مردِ مومن شاعر نے اس کشمکش اور نزاع میں عجم کو کلیتہً رد کردیا تھا اور اس طرح صنم خانۂ ہند سے کعبۂ حجاز کو ایک پاسبان مل گیا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ عجم سے اس کا گریز، تجزیہ نفسی کی زبان میں، اس سے اس کے غیر معمولی لاشعوری میلان کا پردہ دار ہے۔ اس کی شخصیت کا وہ پہلو، جہاں وہ ملت کی تقدیر کا ستارہ، بن جانے کے ارمان رکھتا ہے، حجازی ہے لیکن یہ پہلو، اس کی شخصیت کا غیر شاعرانہ یا غیر تخلیقی پہلو ہے، اور اس اعتبار سے اس کا اثر خالص عصری تاریخ پر کتنا ہی گہرا اور بظاہر انقلاب آفریں رہا ہو، اس کی شخصیت نے شاعرانہ رخ سے، جو دراصل اس کی شخصیت کا باطنی اور عمیق رخ ہے۔ نہ صرف یہ کہ ہم آہنگ نہیں بلکہ اندرونی طور پر متصادم بھی ہے۔ یونگ (JUNG) کی اصطلاح میں اس کا مصلحانہ حجازی پہلو، ایک اعتبار سے وہ نقاب ہے یا PERSONA ہے جو اس کے اور اجتماع کے روابط کو نہ صرف سہل تر بناتا ہے بلکہ اس ربط کو ایک مخصوص تاریخی مفہوم بھی عطا کرتا ہے لیکن جہاں

تک اس کا شخصی لاشعور PERSONAL UNCONSCIOUS یا سایہ SHADOW ہے وہ اہلِ باطن، صوفیا اور حکما یعنی THLOSOPHISTS سے مربوط ہے۔ اپنی غیر شاعرانہ یا اجتماعی زندگی کے لمحات میں، جس کی بنا پر اس کا مرتبہ، مجددین کے قریب پہنچتا ہے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے شخصی لاشعور سے برسرِ جنگ بھی تھا اور یہی وجہ ہے کہ جہاں اس کی شاعری نثر کے قریب تر رہتی ہے۔ وہ خالصتہً اہلِ ظاہر نظر آتا ہے اور ان علماء سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے جنھوں نے اپنے تخیل کے سہارے قرآن کو ژند اور پاژند بنا دیا۔ لیکن جس حد تک اس کی شاعری نثر سے دور ہوتی ہے اور شخصی لاشعور کی سطح کو چھونے لگتی ہے وہاں اس کے تخیل کا پرِ پرواز، تاویل کی حد تک اہلِ باطن کی یاد دلاتا ہے۔ اس کے خطبات کے بھی اکثر حصوں میں اس کی شاعرانہ شخصیت کا یہ پہلو اُجاگر ہونے لگتا ہے۔ اس مقام پر اس امر کی جانب اشارا بے محل نہ ہوگا کہ اس کی شاعری کا وہ دَور جو لالۂ طور سے شروع ہوتا ہے، زبورِ عجم سے گزرتا ہوا جب جاوید نامے تک پہنچتا ہے تو اس کی شاعرانہ شخصیت پر اس کا شخصی لاشعور بہ نسبت اسرار و رموز کے زیادہ حاوی اور غالب نظر آتا ہے۔ یہاں ایک اور امر کی جانب اشارہ ضروری ہے جس پر تفصیلی بحث کا یہ محل نہیں لیکن اندرونی سوانحی نقطۂ نظر سے بات اہم ہے۔ اسرار کے اقبال نے حقیقتِ مطلق کا طاقت اور جبروت یا صرف جلال کی حیثیت سے شعور حاصل کیا اور شاید اسی بنا پر اس کی شخصیت نے بے خودی کو صرف اخلاقی معیار سے جانچا اور یہی معیار، اس کی اجتماعی زندگی کی رہنمائی کرتا رہا۔ لیکن جہاں اس کی شاعرانہ فکر بدلتی رہی، وہیں اس کی اجتماعی فکر بڑی حد تک رموز کے دور کی پابند رہی اور اسی لیے یہ امر توجہ طلب بن جاتا ہے کہ اس کی باطنی زندگی کا وہ دور جہاں اس پر جمال بھی منکشف ہو رہا تھا، اس کی سیاسی اجتماعی زندگی کے عروج کا بھی دَور ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے PERSONA اور سائے یا شخصی لاشعور میں ایک واضح خلیج پیدا ہو رہی تھی۔ اقبال کا سوانحی حزن یہ ہے کہ وہ ان دو پہلوؤں یعنی شخصیت کے اجتماعی اور خالص انفرادی پہلوؤں میں ربط پیدا نہ کر سکا۔ بظاہر یہ سوال نظر آتا ہے کہ وہ ان کو ایک دوسرے سے اس طرح بے تعلق رکھنے میں کامیاب

رہا کہ ان میں کوئی نزاع یا شخصیت کا انتشار نظر نہیں آتا۔ شاید اس تاثر کا سبب یہ ہے کہ اسی دور میں اس کی شخصیت کا اصلی انفرادی پہلو اپنے تخلیقی اظہار کی معراج پر پہنچ جاتا ہے اور شاعرانہ کرشمہ دامنِ دل کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ یہاں ایک غیر معمولی اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس دور میں اقبال کی شخصیت کسی نفسیاتی انتشار کا شکار رہی، یا یہ کہ اس کے شخصی لاشعور میں ایک ایسا ARCHITYPE تھا، جس سے اس نے روحانی فیض حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اگر اس دوسرے فریضے HYPOTHESIS کو نظر انداز کر دیا جائے تو اقبال کی شخصیت کا خلوص ایک بے رحم ناقد کے لیے مشتبہ ہو جاتا ہے۔ اقبال کے شخصی لاشعور کا یہ ARCHETYPE سامی مذاہب کا پیغمبر یا PROPHET ہے جس کی ایک جاذب نظر تصویر خصوصاً پیغمبر اسلام میں نظر آتی ہے جس کی زندگی میں اگر ایک طرف تاریخ کی تبدیلی کا محرک نمایاں ہے جو انھیں عالمی تاریخی شخصیت WORLD HISTORICAL بناتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسا رخ بھی ہے جو انھیں سرچشمۂ وجود یا ایک حیّ و قیّوم خدا سے بھی قریب تر کرتا ہے۔

ان سامی پیغمبروں میں جہاں ایک پیغمبر مشاہدۂ حق کی تمنا کرتے ہیں اور ارنی اور لن ترانی کا محاورہ بپا ہوتا ہے تو وہیں اپنی قوم کو فراعنہ کی غلامی سے آزاد بھی کروانے اور ایک ایسی خدائی مملکت کی بنا بھی رکھتے ہیں جس کا نصب العین ان کی قوم کو ہزاروں سال محکومیت اور انتشار کے دور میں بھی باہم دگر متحد اور ان کی قومیت کی بنیادوں کو مستحکم کرتی ہے۔ اسی قبیلۂ ابراہیم کے ایک جلیل القدر پیغمبر جو اقبال کی امیدوں کا مرکز اور ان کا نصب العین ہیں ایک طرف لی مع اللہ کا منظر پیش کرتے ہیں اور مشاہدۂ حق کے اہم ترین اور تقدیری لمحے میں اپنی شخصیت اور خودی کو برقرار رکھتے ہیں تو دوسری طرف ایک نئی تہذیب اور نئے تمدن کے قیام کے انقلاب آفریں عمل کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنی شخصیت میں طورِ سینا اور فراعنہ کے خلاف کشمکش اور معراج، ہجرت اور تاریخ سازِ عمل کے ابواب کو انسانی تاریخ کے ایک خاص لمحے میں یا ایک مخصوص HISTORICAL JUNCTURE میں مجتمع کرنے کی ناکام سہی لیکن پرخلوص کوشش ضرور کی ہے۔ اسی امر کی صوفیا نے ایک نبی کی نبوت اور

اس کی ولایت کے لائینفک عناصر سے تعبیر کی تھی۔ پیغمبروں کی سوانح کا ایک کمال یہ تھا کہ ان دو پہلوؤں میں ایک مضبوط باطنی اتحاد تھا۔ اقبال کے لیے یہ اجتماع ایک نصب العین ہی رہا اور اس کی سوانح کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ تاریخ ساز عمل، اصطلاحی انداز میں کردار یا سنت نہ بن سکا۔ اسی لیے وہ ایک لاشعوری سہارا یا انقلاب ہی رہا۔ نقاب کی اجتماعی افادیت یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ فرد، سماج سے روشناس ہوتا اور اپنا مقام یا رول حاصل کرتا ہے۔ اقبال اس حد تک اس منزل سے کامیاب گزرا اور ظاہر بیں نظروں کے لیے وہ ایک ایسا مجدّد بن سکا جس نے بے عمل تصوف کے خلاف ایک زبردست جنگ کی۔ لیکن تصویر کا دوسرا پہلو اور یقیناً زیادہ تابناک پہلو یہ ہے کہ بالآخر اس کا شخصی لاشعور، یعنی صوفیا کی اصطلاح میں ولایت کا رول اس کا اصلی کارنامہ بنا۔ یقیناً نبوت اور ولایت کی یہ اصطلاحیں قرون وسطیٰ کی دینیاتی زبان سے اس حد تک مربوط ہیں کہ انھیں قدر سے مبرّا اور جذبات سے عاری اصطلاحوں کی طرح استعمال نہیں کیا جا سکتا اور خصوصاً اول الذکر یعنی نبوت کی اصطلاح کو۔ لیکن انھیں دینیاتی زبان میں ملکات کے طور پر بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جن کا منصب سے راست ربط نہیں۔ بات کو واضح کرنے کے لیے یہاں اس امر کی طرف اشارا ضروری ہے کہ حکما اور صوفیا اسلام کے نزدیک ہر نبی کی شخصیت میں ولایت کا ایک عنصر ہوتا ہے جس کی وجہ سے نبی، خدا سے قربت اور معیت کا شرف حاصل کرتا اور اسی فیض کو نبی کی حیثیت سے خدا کی مخلوق تک پہنچاتا ہے۔

صوفی حکما کے درمیان اس بحث نے کافی اہمیت حاصل کر لی تھی کہ نبی کی شخصیت کا کون سا پہلو افضل اور اہم تر ہے۔ اقبال نے اس بحث میں اس گروہ کا ساتھ دیا جس کے نزدیک نبوت کا منصب اہم تر افضل ہے اور اس بحث میں اسی کا محرک، خالص دینیاتی نہیں بلکہ تاریخی اور نتائجی یا PRAGMATIC تھا۔ اس کے نزدیک نبی کی یہ خواہش کہ وہ اپنے وجدانی، روحانی تجربے کو ایک زندہ عالمی طاقت بنادے اس کی شخصیت کا غالب محرک رہتی ہے۔ اسی لیے عزلت سے دنیا کی طرف اس کی مراجعت نبی کے مذہبی تجربے کا ایک نوع کا نتائجی امتحان فراہم کرتی ہے اور ماحول کی مزاحم مادی قوتوں کو بدلنے کے دوران نبی اپنے نفس کے

کے لیے اپنے آپ کو یعنی اپنی شخصیت یا خودی کو دریافت کرتا اور تاریخ کے سامنے خود کو پیش کرتا ہے[1]۔ اس مقام پر اقبال نے ایک اہم اور بحث کے لیے موزوں اس نکتے کی تشریح کی ہے کہ نبوت دراصل یعنی اپنی اصل میں یا CENTRAL POINT OF VIEW سے ایک صوفیانہ تجربہ ہے لیکن ایک ایسا تجربہ جس میں وجدانی شعور تاریخ کے ساحل کو توڑتا ہوا اجتماعی زندگی کی طاقتوں کو از سر نو منظم کرنے کے مواقع تلاش کرتا ہے[2]۔ ایک دوسرے مقام پر اس نے اس امر کو بھی واضح کیا ہے کہ صوفیانہ تجربہ، علم کے نقطۂ نظر سے ایک ABNORMAL یا معمول سے منحرف تجربہ نہیں بلکہ عام شعور یا NORMAL CONSCIOUSNESS سے اس مفہوم میں مربوط ہے کہ وہ آخر الذکر کی توسیع ہے۔ جاوید نامہ میں یہی نقطۂ نظر معراج نبوی کی تشریح و تعبیر میں اس طرح نمایاں ہو جاتا ہے

از شعور است ایں 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

یا

چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے امتحانے روبروئے شاہدے

اس مقام پر اقبال نے قرون وسطیٰ کی اس قدیم اور معرکہ آرا بحث کو کہ معراج نبوی محض ایک روحانی تجربہ تھا یا ایک جسمانی سفر ایک نیا بعد یا DIMENTION بھی عطا کیا ہے۔ کوئی شعوری تجربہ ایسا نہیں ہو سکتا جس میں کسی نہ کسی معنیٰ میں انسانی جسم شامل نہ ہو۔ لیکن ضروری نہیں کہ ہر ایسے تجربے کا ہم خالص مکانی انداز میں تصور کریں۔ جملۂ معترضہ کے طور پر اور بحث کو واضح کرنے کے لیے اس امر کی طرف اشارا ضروری ہے کہ جہاں پچھلی بحثیں ایک ماقبل سائنسی اور PRE-SCIENTIFIC علمیاتی اور کونیاتی یا

---

[1] ملاحظہ ہو، اقبال کا خطبہ، اسلامی تہذیب کی روح خطبہ نمبر ۵

[2] ایضاً ص: ۱۲۴-۲۵

[3] پہلا خطبہ

COSMOLOGICAL حکیمانہ پس منظر رکھتی تھیں وہیں اقبال کا اندازِ فکر سائنسی دَور کا ہے اور اسی لیے اس نوع کے اعلیٰ تر مذہبی تجربات کی تعبیر کے لیے اس کو اس بات کی ضرورت نہیں رہی کہ وہ از کار رفتہ COSMOLOGY کا سہارا لے۔ لیکن اہم تر امر یہ ہے کہ تجربے کی نوعیت یا ماہیت مجروح ہونے نہیں پاتی ۔

اس بیان سے دو معنی خیز نتیجے برآمد ہوتے ہیں ۔ ایک تو یہ کہ نبی کا روحانی تجربہ صوفی کے وجدانی تجربے سے اپنی اصل یا جنس میں مختلف نہیں اور دوسرے یہ کہ نبی اور ولی یا صوفی کا فرق تجربے کی سطح پر نہیں ہے بلکہ تجربے کے بعد تاریخ کی جانب ان کے رویوں میں ہے ۔ نبی خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب اپنا رخ موڑ دیتا ہے ۔ اس سفر کا رخ کبریائی سے مصطفائی کی سمت میں ہوتا ہے[1]۔ دوسرے الفاظ میں نبی کی ذاتِ کبریائی اور مصطفائی کے ایک TENSION یا تناؤ کا منظر پیش کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تناؤ ہی خودی یا شخصیت کے ارتقا اور استحکام کا ضامن ہے[2]۔ گویا اقبال کو صوفی یا اس کے کامل تر اظہار ولی سے تجربے کی حد تک اختلاف نہیں ہے بلکہ ان سے اس کی شکایت یہ ہے کہ وہ خلوت میں گم شدگی کو پسند کرتے اور شخصیت کے TENSION سے ایک نوع کا فرار اختیار کرنے اور اس طرح تاریخ کے عمل سے اپنے آپ کو بے تعلق کر لیتے ہیں وہ نیطشے سے اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ وہی جس کی شخصیت تاریخی عمل میں موجود ہے تقدیر کی حامل ہے ONE WHO HAS HISTORY HAS DISTINY

تقدیر اور تاریخ کا یہ ربط تمام پیغمبرانہ سامی مذاہب کا ایک ایسا مشترک عنصر ہے کہ جس کا نمایاں اظہار ہمیں ان مذاہب کے بیسویں صدی کے تمام حساس مفکرین کی فکر میں نظر آتا ہے ۔ مسیحیت اور اسلام میں جہاں اس کا اظہار شہادت یا WITNESS کے بلیغ استعارے میں ہوتا ہے ۔ وہیں یہودیت میں تاریخی عمل میں راست شرکت' اس نقطۂ نظر

---

[1] اشارا ہے   خودی کی خلوتوں میں کبریائی ؎ خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش ؎ خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

[2] خطبات

کو ابھارتی ہے ۔ اسی کو اقبال کے جاوید نامے میں " بر وجودِ خود شہادت خواستن " کے الفاظ میں ظاہر کیا ہے ۔ اگر اس شہادت خواستن کے رمز پر غور کیا جائے تو اقبال کی حد تک یہ بحث بے معنی ہو جاتی ہے کہ وحدت الوجود کا قائل ہے یا وحدت شہود کا، کیوں کہ جہاں ؎ بر مقامِ خود رسیدن زندگی است

ذات را بے پردہ دیدن زندگی است کا آرزومند

ہے وہیں اس تجربے کا شاہد بننے کا بھی تمنائی ہے اور یہی وہ نکتہ ہے جس کو ماسینوں MASSIGNON نے سامی مذاہب کا ایک مشترک جزو یعنی TESTIMONIAL MONISM ہے ۔ اسی شہادت کا ایک پہلو یہ ہے کہ " امتحانِ روبرو ئے شاہدے " کے تجربے کے بعد نبی تاریخ ساز عمل کا رہنما بن جاتا ہے جس عمل کی علامت ' ہجرت ' ہے ۔ گویا ہجرت ' خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب ایک انقلابی سفر ہے ۔ صوفی خلوت تک تو پہنچ سکتا ہے لیکن اس امانت سے بے خبر ہو جاتا ہے جس کو مصطفیٰؐ نے قبول کر لیا تھا اور جس کی تکمیل کو انھوں نے اپنا منصب بنا لیا تھا ۔ اقبال کے عشقِ مصطفیٰؐ کا راز اسی میں پنہاں ہے وہ اپنے پیغمبر کی مکمل شخصیت سے عشق رکھتا ہے جس میں ان کا عمل اور ان کی تکمیل شدہ آرزو یعنی معراج دونوں عیاں ہیں ۔

اقبال کی فکر بیسویں صدی کی معنی خیز فلسفیانہ روایت کی حامل ہے یعنی وہ جدلیاتی ہے اور اسی لیے TENSIONS یا تناؤ کو رد نہیں کرتی بلکہ انھیں شخصیت کا ایک اہم عنصر تصور کرتی ہے ۔ اقبال کے اکثر شارحین نے اس کی فکر کے اس جدلیاتی عنصر کا پوری طرح ادراک نہیں کیا ۔ کیونکہ انھوں نے یا تو بعض قرونِ وسطیٰ کی اصطلاحوں میں اس فکر کا ادراک کرنے کی کوشش کی یا صرف ارتقائی نظریے کا سہارا لیا ۔ لیکن ایک اہم نکتہ نظر انداز ہو گیا کہ اقبال کی فکر کے دو پہلو ، یعنی عارفانہ اور عصری حکیمانہ جہاں ایک جدلیاتی کیفیت پیدا کرتے ہیں ، وہیں ان میں ناقابلِ حل تصادم نہیں ہے ۔ اسی جدلیاتی کیفیت کا دوسرے لفظوں میں ابدیت اور وقت کی کشمکش یا ان کے تصادم میں اظہار ہوتا ہے ۔ اقبال کی شاعرانہ فکر میں اس تصادم کا اظہار اقرار اور شکستِ زماں کی جدلیت

میں ہوتا ہے۔ ایلیٹ بھی اس تجربے سے گزرا تھا جب اس نے کہا، TO APPREHEND

THE POINT OF INTER SECTION OF THE TIMELESS WITH TIME IS AN

OCCUPATION FOR THE SAINT [1]

ولی یا صوفی کا منصب اس تقاطع کا ادراک ہے۔ یعنی یہ کہ یہ تقاطع خود ایک ابدی عمل یا EXTERNAL EVENT ہے جہاں اسی تقاطع کا ادراک تمام صوفیانہ تجربوں کی اساس ہے وہیں اس کی تعبیر کائنات اور عالم انسانی کی جانب صوفی کے رویوں کو مختلف سمتوں میں منتشر کر دیتی ہے۔ تقاطع یا اتصال کے تجربے کا نتیجہ اسے خود اپنے مفہوم کے اعتبار سے زماں اور لازماں دو عوالم میں شریک رہتا ہے۔ جہاں تک اس عرفان کا تعلق ہے وہ اقبال یا برگساں کی اصطلاح میں دورانِ خالص ہے لیکن عارف کی سوانح عمری کے اعتبار سے وہ ایک لمحۂ ابد ہے۔ یہیں یہ نکتہ برآمد ہوتا ہے کہ وہ لمحۂ ابد ہوتے ہوئے بھی ایک زمانی نقطہ بھی ہے۔ یعنی اس کی ایک تاریخ یا DATE ہوتی ہے لیکن چونکہ کیفیت کے اعتبار سے یا تجربے کی زبان میں، زمان سے ماورٰی ہو جاتا ہے اسی لیے زماں یا TIME سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تقاطع صرف اسی لمحہ ہوتا ہے جب عارف اس کا کشف کرتا ہے یا یہ ایک ہر لمحۂ موجود حقیقت کا عرفان ہے۔ دوسرے لفظوں میں کیا یہ ایک ایسی ابدی حقیقت ہے جس کا صرف عرفان صوفی یا ولی کے لیے مخصوص ہے اور جس کو وہ اس ذریعۂ علم سے حاصل کرتا ہے جس کو وجدان کا نام دیا گیا ہے۔ اگر ہم اس تعبیر کو اختیار کریں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زماں اور ابدیت ایسے عوالم کی جانب اشارا کرتے ہیں یا ایسے عوالم کی علامات ہیں جو ایک دوسرے سے اپنی نوعیت میں مختلف ہیں لیکن جن میں ہر لمحہ ایک طرح کا تقاطع واقع ہوتا رہتا ہے۔ ایلیٹ کا مفہوم یہی ہے اور اقبال بھی اس سے متفق ہے۔ بظاہر اس نقطۂ نظر پر ثنویت کا گمان ہوتا ہے لیکن برگساں اس لیے حق بجانب نہیں کہ یہ دو متوازی عوالم نہیں ہیں بلکہ دو تقاطع پذیر حقیقتوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں "حق تو یہ ہے کہ مادہ روح ہے زماں مکاں کے حوالے سے

---

[1] THE DRY SALVAGES

اور وہ وحدت جس کا نام انسان ہے، جسم ہے۔ جب وہ خارجی عالم کے درمیان عمل کرتا ہے اور ذہن یا نفس ہے جب ہم ان مقاصد کے حوالے سے اس کا ادراک کرتے ہیں جو اس کا نصب العین ہیں[۱]۔ یا واضح تر الفاظ میں "آخری حقیقت قرآن کے اعتبار سے روحانی ہے اور اس کی حیات پر مشتمل ہے۔ اس فعلیت پر جو عالم زماں میں انجام دیتی ہے۔ روح فطری، مادی اور دنیوی سطحات پر اپنی فعلیت کے مواقع دریافت کرتی ہے اس اعتبار سے وہ تمام جو SECULAR یا دنیوی ہے اپنے وجود کی گہرائی میں مقدس یا SACRED ہے[۲]۔

یعنی دنیوی یا مقدس یا زمانی اور ابدی کے مطلق امتیاز یا ان دو عوالم کے درمیان مطلق فرق کا شاہد تجربہ نہیں ہے۔ بلکہ اس تجربے کی یہ ایک تعبیر ہے جس میں ابد اور زماں، ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔ اگر صوفی اس لمحۂ عالم ابدیت کی سیر میں گم ہو جائے تو زمانی عالم TIME ORDER یا عالم خارج، اس کی نظر میں 'حلقۂ دام فریب' بن جاتے ہیں اور وہ اپنی نجات اس دنیا سے اور زمانی نظام سے مستقل گریز تلاش کرتا ہے۔ لیکن ایسا صوفی جس نے نبوت سے بھی فیض حاصل کیا ہو یا جس میں ملکۂ نبوت بھی موجود ہو وہ زمانی نظام سے گریز کی راہ اختیار نہیں کرتا بلکہ اس نظام کو ابدیت کے نور سے روشن کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے ابدیت سے صوفی کا گہرا ربط، جس کی بنا پر زمانی روابط اس کی نظر میں غیر حقیقی نظر آتے ہیں، دراصل وقت سے اس کے مستقل اور مکمل انقطاع کا مفہوم نہیں رکھتے۔ صوفی اور نبی دونوں تجربے کی عام سطح پر مراجعت کرتے ہیں لیکن اس فرق کے ساتھ کہ نبی کا تجربہ انسانیت کے لیے لامحدود امکانات کا حامل بن جاتا ہے[۳]۔

دوسرے الفاظ میں اگر نبی نے بھی زمانی نظام کا جس پر تاریخی وقت کا دار و مدار ہے، انکار کیا ہوتا تو وہ تاریخ کی تبدیلی کا وسیلہ نہ بنتا گویا نبی اور صوفی ایک ہی نوع کے تجربے سے دوچار ہوتے ہیں لیکن اپنی شخصی ذمہ داریوں کی بنا پر وہ اس تجربے کی مختلف انداز

---

[۱] خطبات صفحہ ۱۵۴، [۲] خطبات صفحہ ۱۵۵، [۳] خطبات صفحہ ۲۳

سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہاں اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک تجربہ اور تعبیر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ اصل تجربہ ناقابلِ اظہار ہے اور جس سے انسانی زبان میں اظہار ہوتا ہے وہ تجربے کی تعبیر ہے اور جس عمل میں شخصیت ایک لازمی عنصر کی حیثیت سے ہمیشہ شامل رہتی ہے۔ اسی لیے نبی اور صوفی کا فرق شخصیت کے ارتقائی منزل میں پنہاں ہے۔

دونوں عرفانِ ذات کا فیض حاصل کر سکتے لیکن اگر اول الذکر 'مازاغ البصر و ماطغیٰ' کا منظر پیش کرتا ہے تو دوسرا عالمِ غیب میں اس طرح گم ہو جاتا ہے کہ عالمِ شہادت اس کی نظروں میں کوئی قدر اور قیمت نہیں رکھتا جس کا نتیجہ زمانی عالم سے جس میں انسانی وجود بھی شامل ہے کامل انقطاع ہوتا ہے وہ اس طرح مستِ مئے ذات ہو جاتا ہے کہ عالم کی اس کو خبر نہیں رہتی۔ اور وہ اس امانت سے بے فکر ہو جاتا ہے جس کو اپنے ازلی سرور کی قیمت پر اس نے اختیار کیا تھا۔

اقبال کو ابد اور زمانے کے تناؤ کی برقراری ہی میں انسانی شخصیت کی تکمیل کے امکان نظر آتے ہیں اسی لیے وہ ایسے مردِ مومن کا جویا ہے جو لمحۂ وصل سے یعنی لمحۂ ابد سے لمحاتِ فراق کی جانب واپس آنے کی طاقت رکھتا ہے جن میں تخلیق کے امکان پوشیدہ ہیں کیوں کہ ابد مکمل ہے اور انسانی عمل سے بے نیاز ہے عمل اور خصوصاً انقلابی عمل ہی PERSONA اور سائے یا شخصی لاشعور کے درمیان واسطے کا فرض انجام دیتا ہے MEDIATION اور اسی میں ایک مکمل WHOLE اور مربوط یا INTEGRATED شخصیت تشکیل پاتی ہے جس کے لیے اقبال نے مردِ مومن کی علامت وضع کی اور جس کو یونگ نے INDIVIDUALS یا فرد کا نام دیا۔ انقلابی عمل کا رشتہ اگر ابد سے یعنی ابدی قدروں سے ٹوٹ جائے تو یہ عمل زمانے کا یعنی لمحۂ حال کا پابند ہو جاتا اور ماضی اور مستقبل سے اس کا رشتہ کلیتہً علتی نوعیت کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اگر صوفی مراقبے میں صرف ابد کا سرور حاصل کرنے کی جستجو کرے تو وہ عالمِ انسانیت کے لیے اپنی معنویت کھو دیتا اور تاریخ کے لیے معدوم ہو جاتا ہے۔

جاوید نامے میں 'جہاں دوست' یعنی وشوامتر کو جہاں شرق سے یہ شکایت ہے کہ اس نے حق کو تو دیکھا لیکن عالم سے بے گانہ ہو گیا تو غرب پر اس کا الزام یہ ہے کہ وہ عالم میں کھو گیا اور

اس نے حق سے بے نیازی حاصل کر لی۔ جاوید نامے کے آخری حصے میں جہاں زندہ رود جمال اور جلال کی تجلی حاصل کرتا ہے اس پر یہ راز منکشف ہوتا ہے۔

بے تجلّی نیست آدم را ثبات　　جلوۂ ما فرد و ملّت را حیات
هر دو از توحید می گیرد کمال　　زندگی این را جلال آں را جمال
این سلیمانی است آں سلمانی است　　آں سراپا فقر و این سلطانی است

"ابدیت" تغیر" اور تنوع ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے اور وہ انسانی اجتماع کو حقیقت کے اس عرفان پر جس کی بنیاد ہو" ثبات اور تغیر کے دونوں اصولوں پر اپنی حیات اجتماعی کی تشکیل کرنی ہوتی ہے[۱]"

اقبال اور تصوف کا ربط زمانے اور ابدیت کے اسی تناؤ یا TENSION میں پنہاں ہے وہ افراد اور اجتماع دونوں میں اس تناؤ کو زندہ اور بیدار کرنا چاہتا ہے جس کے بعد ہی تین سو سال سے بند" ہند کے میخانوں کے در" وا ہو سکتے ہیں۔

---

[۱] خطبات ص ۲۷

مشرق اور مغرب، علامت اور روایت

اضداد اور اقطابی تصورات POLAR CONCEPT کا استعمال اقبال کے لیے ہمیشہ ایک دل کش شعری اور فکری مشغلہ رہا۔ اس کی شاعری کے ابتدائی دور ہی میں ہمیں نقیضین اور اضداد کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مغرب اور مشرق، الفاظ کا استعمال بھی اسی رجحان کا آئینہ دار ہے۔ اس کی شاعری کا مطالعہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ اس نے ان الفاظ کا استعمال اکثر صورتوں میں استعارے اور کہیں کہیں علامت کے طور پر کیا ہے۔ یوں بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ مغرب اور مشرق محض جغرافیائی سمتیں نہیں ہیں بلکہ خود مشرق اور مغرب میں ان کا استعمال معنی خیز علامتوں کی طرح ہوتا رہا ہے۔ مغرب اور مشرق، نہ صرف ایک دوسرے کا ادراک مختلف انداز سے کرتے رہے بلکہ کائنات اور انسان کے بارے میں ان کا ادراکی رویہ بھی صدیوں سے مختلف رہا ہے۔ تقریباً تہذیب کے آغاز ہی سے جب انسان نے فکر اور آرٹ کے ذریعے اپنے ادراکات کا اظہار سیکھا، ہمیں ان ادراکات اور اظہارات میں ایک نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ جہاں اس فرق کے اسباب کی، یہاں کے انسانوں کی معاشی، سماجی زندگی اور اس کے ارتقا کی رفتار میں تلاش ممکن ہے اور علمی اغراض کے لیے ضروری بھی، وہیں مظہری سطح پر انھیں اضافی ہی سہی، خود مختار حقیقت تصور کرنے اور کسی بحث کا نقطۂ آغاز بنانے میں کوئی علمی رکاوٹ نہیں۔ اس مضمون کی ایک سطح یہ ہے کہ ادراکات کے اس فرق کو بحث کا نقطۂ آغاز تصور کیا جائے اور پس پردہ عوامل

کو وقتی طور پر نظر انداز کرتے ہوئے یہ دیکھا جائے کہ اس فرق نے کہاں حقیقت کی تصویر پیش کی ہے اور کہاں حقیقت کو مسخ کر دیا ہے۔

اگر ہم زمانے کے کیلنڈر کی اصطلاح میں سوچیں تو مغرب اور مشرق میں منظم فکر کا آغاز کم و بیش ایک ہی زمانے میں ہوا لیکن اس فرق کے ساتھ کہ مغرب میں فکری حرکت مذہبی یا الہامی (REVELATION) دائرے سے پہلے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب رہی یعنی یہ کہ مغربی فکر نے عقل اور عقلیت کو ایک خود مختار حیثیت عطا کرنے میں پہل کی[1] اس کے برخلاف مشرق میں فکر، الہام اور وجدانی عرفان کے سائے میں پروان چڑھتی رہی۔ شاید یہی سبب رہا کہ مغرب اور مشرق کے فکری مشغلے نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف رہے بلکہ فکر کے انداز بھی ایک دوسرے سے تقریباً متضاد۔ یہاں صرف دو مثالیں کافی ہیں جہاں مغرب میں کائنات کا ادراک، ایک غیر OTHER کی صورت میں ہوا۔ وہیں مشرق نے انسان اور کائنات کی آخری ہم آہنگی یا HARMONY پر اپنی فکر کی بنیاد رکھی۔ اس لیے جہاں مغرب میں تصادم CONFLICT کو ایک وجودی یا ONTOLOGICAL جہت ملی اور جس کے زیر اثر مغرب یعنی یونان میں اَلمیے TRAGEDY کی بنا پڑی وہیں مشرق ایک عرصے تک حقیقی اَلمیے کے تصور سے ناآشنا رہا۔ سامی مذاہب یا پیغمبرانہ مذاہب نے یقیناً کائنات کو ایک غیر، تصور کیا لیکن یہ غیریت ایک قادر مطلق وجود کی قدرتِ کاملہ کے سمندر میں ہچکولے کھاتی رہی اور تقدیر خدائی مشیت کا محض ایک لمحہ ٹھہری[2] یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اسرائیلی۔مسیحی دینی تصور مغرب کے انسانی رویے کو پوری طرح مشروط نہ کر سکا۔ اسی طرح مغرب نے جہاں

---

[1] یہاں اس امر کو تحسین کے طور پر نہیں بلکہ ایک امر واقعہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔
[2] اسلامی تہذیب کے عروجی دور میں ارسطو کی بوطیقا، معروف رہی۔ لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ عربی ادب بھی المیے کے عنصر کو اپنے اندر جذب نہ کر سکا۔ یہ بات دلچسپ اور اہم اس لیے ہے کہ کم از کم اسلامی عربی ادب کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ المیے کا تصور یہاں باہر سے بھی نہیں آیا۔

انسانی شخصیت کی نشوونما کے لیے سماجی تنظیم کو ناگزیر قرار دیا اور اس سے اُبھرنے والے مسائل کو وہاں کی فکر میں ایک اساسی مقام حاصل ہوا، وہیں مشرقی فکر نے بالعموم اپنی توجہ کو نجات موکشا یا SALVATION کے مسئلے پر زیادہ مرکوز رکھا۔ جہاں سماجی تنظیم کو اضافی حیثیت حاصل ہوئی۔ وہاں بالآخر سماجی تنظیم، آخری نجات کا محض ایک وسیلہ قرار پائی۔ (خود اسلامی فکر میں سماجی و سیاسی تنظیم کے مسائل، فقہا اور ظاہریت کی جانب مائل مفکرین کی توجہ کا مرکز رہے۔ ابو النصر فارابی یقیناً ایک استثناء ہے۔ لیکن اس کے ہاں بھی سیاسی تنظیم ایک اعتبار سے باطنی، عرفانی، علم کا ایک جزو بن جاتی ہے) اس بنیادی ادراکی رویے کے اختلاف کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ انسانی فلاح کا مسئلہ جہاں تک فلاح کے تصور میں ارضی زلیست کو اہمیت حاصل ہے مشرقی فکر کے لیے مرکزی اہمیت اختیار نہ کر سکا۔ دوئی اور وحدت کے نقاطِ نظر کے باہمی تضاد کا سراغ بھی انھیں ادراکی رویوں کے اختلاف میں مل سکتا ہے۔۔ مشرق عام طور پر زلیست کی سطح پر بھی دوئی سے گھبراتا رہا ہے، اور جہاں مغرب نے اعلیٰ تر سطح پر وحدت کے اقرار سے گریز نہیں کیا، وہیں زلیست کی سطح پر بغیر کسی جھجک کے دوئی کا اعتراف کیا۔ مغرب کے آرٹ اور اس کی فکر میں ان رجحانات کی مسلسل نمائندگی اور ان کا مسلسل نشوونما نظر آتا ہے۔ انسانی سطح پر ان رجحانات کا ایک اہم اور معنی خیز اظہار یوں بھی ہوا کہ جہاں مغرب نے انسانی تبدیلی کے لیے سماجی ادارات پر مسلسل نظرثانی اور ان کی ازسرِنو تنظیم پر زور دیا وہیں مشرق نے انسانوں کی باطنی اور روحانی تبدیلی یا تغیر کو اولیت عطا کی۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ جیسے EDMUND HUSSERL نے اشارہ کیا ہے، مغرب میں فلسفیانہ فکر نے انسان کے اطراف پھیلی ہوئی دنیا کو نقطۂ آغاز بنایا۔ ہو سکتا ہے کہ اسی فرق کا نتیجہ ہو کہ مشرقی تاریخ میں ہمیں سماجی ادارات کا ایک ٹھہراؤ نظر آتا ہے۔ جہاں تک انسانی تبدیلی کا تعلق ہے آج بھی مشرق کا رجحان یہ ہے کہ انسان پہلے اپنی روح یا نفس کو بدلے اور پھر خارجی عالم کی تبدیلی پر اپنی نظر کو بلنمائے۔ روحانی اور مذہبی اصطلاح میں اس بات کو اس طرح پیش کیا گیا اندر نور کا مرکز

منبع صرف عالم خارج کا آفتاب نہیں بلکہ خود انسانی روح نور کا منبع اور مرکز ہے۔
انسانی نفس کا اصلی سفر، خارج سے باطن، ظلمت سے نور اور رات سے دن کی جانب ہوتا ہے اور یہاں نور اور دن باطنی مفہوم اختیار کر لیتے ہیں۔ باطن کی دنیا یا من کی دنیا اس لیے بھی معنی خیز بن جاتی ہے کہ یہاں کسی غیر کا راج نظر نہیں آتا۔ (من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج) یہاں اس سوال سے بحث نہیں کہ آیا، من کی دنیا کا کوئی لمحہ "حق" یا خارج سے اس طرح بے نیاز اور آزاد ہو سکتا ہے؟

اسلام کی ہسٹری۔ باطنی فکر میں بھی مشرق اور مغرب کے اس تضاد کی نمایاں صورت نظر آتی ہے۔ اسلام کے سب سے اہم فلسفی ابن سینا نے مشائیت کے عقلیت افروز سرچشموں سے پوری طرح استفادہ کرنے کے بعد جب اپنی نظر مشرقی سرّیت اور مشرقی "حکمت" WSIDOM ORIENTAL کی جانب موڑی تو اس کی فکر میں بھی اس "مشرقی میلان" نے جگہ حاصل کر لی۔ اگر اس کی گم شدہ تصنیف 'مشرقی فلسفہ' کا کہیں پتہ چل جاتا تو اس کی فکر کا یہ رخ اپنی تکمیل کے ساتھ ہمارے سامنے ہوتا۔ لیکن اس کی آخری نامکمل تصانیف "المنطق المشرقین" اور "الاشارات و التنبیہات" اور اور اس کی مثالی داستان "حیّ بن یقظان' ہماری رہنمائی کے لیے بہر حال کافی ہیں۔ اس کی بعض سرّیت پسند MYSTICAL نظموں میں بھی مشرق اور مغرب کے اس باطنی مفہوم کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان تصانیف اور نظموں میں شرق اور غرب روحانی اور باطنی علامات کا روپ اختیار کر لیتے ہیں اور یوں دکھائی دیتا ہے کہ یہ محض ظاہری سمتیں نہیں ہیں بلکہ باطنی علائم یا SYMBOLS ہیں[1] یہاں شرق علامت ہے عالم انوار کی

---

[1] اس کی تفصیل کے لیے دیکھئے۔ سید حسین نصر کی تصانیف
An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,
Part III PP 236-263
Islam, Science and Civilization, Last Chapter
یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ایرانی عالم سید حسین نصر نے اس سرّی باطنی 'حکمت' کی عصری دنیا میں اشاعت اور ترویج میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ ان کی تصانیف سے یہ غلط فہمی بھی پیدا ہوتی ہے کہ اسلامی حکمت کا شرعی باطنی فلسفہ ہے۔ اور اسی کا اثر ہے کہ مخالف مغرب رجحان نے ایک مذہبی سرّی تصوراتی نوعیت بھی اختیار کر لی ہے۔

اور غرب نمائندگی کرتا ہے عالم مادی کی۔ جہاں شرق ملائک کا مسکن ہے وہیں غرب ظلمت کا رقبہ ہے اور اگر ایک رقبۂ نور ہے تو دوسرا عالم ظلمات۔ باطنی عارف کے سفر کا رُخ عالم مادی یا غرب سے عالم نور یا شرق کی جانب ہوتا ہے۔ شرق جو سورج کے ابھرنے کی سمت ہے، علامت بن جاتا ہے نور کی اور غرب جہاں سورج ڈوبتا ہے علامت اختیار کر لیتا ہے ظلمت کی۔ 'عارف' کا سفر ظلمت سے نور کی جانب ہوتا ہے وہ غرب سے چلنا' اور شرق کی جانب رواں ہوتا ہے تاکہ نور سے ظلمت لطف اندوز ہو سکے۔ یہاں ایک اہم بات یہ ہے کہ ظلمت سے چلنے والے سالک کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ایک راہ بر (زندہ خضر) کے بغیر اس سفر کو طے کرے، ایک سرّی روحانی راہبر ہی سالک کی رہنمائی کر سکتا ہے اور ماورائے افلاک تک اس کی رسائی کو ممکن بنا سکتا ہے۔ عالم افلاک کی سیر 'عارف' کی مراد ہے اور 'راہبر' اس مراد کی تکمیل کی ضمانت! اس منزل تک پہنچنے کا نام یعنی شرق کی اعلیٰ ترین حد تک پہنچنے کا نام ہی انسانی نجات ہے۔ اس روحانی سفر کے محرک نے بال و پر کو ایک معنی خیز علامت بنایا اور جبریل نے بھی ایک روحانی علامت کی نوعیت اختیار کر لی۔ شرق اور عالم قدس ہم معنی بنے اور غرب اور عالم ظلمات مرادف قرار پائے۔ اسلامی فکر میں باطنی تحریک اور رسائل اخوان الصفاء نے اس سرّی رجحان کو اس حد تک مقبول بنایا کہ اعتدال پسند اور عقلیت آمیز مذہبی فکر بھی اس پر پوری طرح غالب نہ آسکی۔ ایک لحاظ سے یہ لاشعور کا ایک حصہ بن گیا۔ یہ قضیہ کہ شرق عالم روحانی اور نورانی ہے اور غرب عالم مادی ہے۔ اس لیے مادّے سے وابستہ ہے، محض مشرق کا ایک واہمہ نہیں ہے بلکہ سرّی، باطنی روایت کا ایک حصہ ہے۔ جہاں آج یہ تصور عصری حقیقتوں سے چشم پوشی کا محرک بنتا ہے وہیں مشرقی پندار کی بنیاد بھی اسی تصور میں موجود ہے! یہ بات غیر اہم نہیں ہے کہ مشرق کے نشاۃ ثانیہ میں مشرق کا یہی سویا ہوا پندار بیدار ہوا اور تقریباً تمام جدید مفکرین نے مشرق کے اعلیٰ روحانی مشن کے تصور کا علم بلند کیا۔

یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال نے جس کو خود اپنے "شاعر مشرق" ہونے کا احساس تھا۔ کہاں تک شرق و غرب کو علائم اور عصری حقائق کی حیثیت سے برتتا ہے اور کہاں عصری حقیقت

اور ان علائم میں تصادم کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال نے یقیناً مغرب کو کلیتہً رد نہیں کیا لیکن اپنی شاعری کے اہم ترین اور سب سے زیادہ معنی خیز دور میں، انھیں اقطابی علائم کی طرح پیش بھی کیا۔ اس کی شاعری کا ایک المیہ اور حزن آمیز لمحہ وہ ہے جہاں وہ اس کشمکش کا شعور حاصل کرتا ہے اور اس کو حل کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی جہاں اسے اپنی "برہمن زادگی" پر فخر ہے وہیں اس بات کا ادراک بھی ہے کہ:

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

یہاں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ حکیمانِ فرنگ نے اس کی خرد کو چمکایا لیکن جہاں تک اس کے سینے کے روشن ہونے کا تعلق ہے، وہ صرف صاحبِ نظراں کا مرہونِ احسان ہے ظاہر ہے کہ دوسرے مصرعے میں اشارہ اساتذۂ فرنگ کی طرف نہیں ہے بلکہ اُن مردانِ کامل کی طرف ہے جو مشرق سے طلوع ہوتے رہے اور جن کے عرفان کا نور آج بھی شاعر کے لیے سرچشمۂ فیضان ہے۔ خرد اور نظر اقبال کے ہاں دو اقطاب کی نمائندگی کرتے ہیں - یہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ ان میں کشش اور گریز کا ربط ہے۔ ان کے باہمی ربط کی ایک لطیف باطنی سطح کی مثال ہمیں افلاطون کی تمثالِ غار IMAGE OF THE CAVE میں نظر آتی ہے۔ جہاں باشندگانِ غار خرد کی روشنی میں سایوں کی مدد سے حقیقت کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اہلِ نظر، حقیقت یا نور کا مکمل عرفان حاصل کرتے ہیں۔ 'غار' ایک لحاظ سے علامت ہے مغرب کی جہاں صرف سایوں تک رسائی ہے۔ لیکن افلاطونی علامتی دنیا میں یہی عالمِ اشیاء ایک اعتبار سے عالمِ ظلمات ہے۔ افلاطون کے اس رمز نے اسلامی باطنی فکر کی نشو و نما میں ایک اہم حصہ ادا کیا اور افلاطونی فلسفی یا حکیم کا پرتو ہمیں باطنیوں کے راہبر یا امام، میں صاف طور پر نظر آتا ہے۔

اقبال کے قلبی یا روحانی سفر کی پہلی منزل، اس فکری نظام کی تردید ہے۔ جہاں اقبال نے اپنی فکری شاعری کی پہلی منزل اسرارِ خودی میں افلاطون کو رد کیا۔ وہیں 'خودی' کا اقرار کیا۔ یہ خودی جو اس منزل میں 'فردیت' کی مرادف ہے، شاعر کی اگلی

منزلوں میں، باطنی نور اور کشف کا عالم بننے کے لیے بے تاب نظر آتی ہے۔ اس کا آغاز عالم خارج کے اقرار سے ہوتا ہے اور انجام میں، یعنی شاعر کی آخری منزلوں میں خارج سے بے نیاز ہونے لگتی ہے اور کبریائی سے اس کا رشتہ جوڑنے لگتا ہے۔ جہاں خلوت مقام کبریائی ہے، وہیں جلوت اس کا ایک پہلو، یا اس کی ایک شان ہے جو مصطفائی ہے، لیکن اہم بات یہ ہے کہ زمین و آسمان و کرسی و عرش تو کیا، خودی کی زد میں ہے ساری خدائی۔

اقبال کی کامل تحسین کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اس کی شاعرانہ فکر کی کسی ایک منزل پر ہی اکتفا کر لیں۔ صرف اس لیے کہ وہ ہمارے عصری رجحانات کی تشفی کرتا ہے۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے فکری سفر کی ساری منزلوں کو پیش نظر رکھا جائے اور اگر کسی منزل پر وہ عصری رجحانات کی نفی کرتا ہے اور اگر ہمیں ان عصری رجحانات سے وابستگی ہے تو پھر اس پر انتقادی حیثیت سے غور کریں اور چاہیں تو ان منزلوں کو پوری طرح رد کر دیں[1]

مشرق اور مغرب کی جانب اقبال کا رویہ یکساں نہیں رہا۔ اس کی شاعری کے بڑے دور پر اُس کا وہ رویہ غالب رہا جہاں مشرق اور مغرب ایک ہی انسانی دنیا کی حقیقتیں ہیں اور ان جغرافیائی سمتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جہاں خارجی اور اداراتی اعتبار سے دو مختلف قسم کی دنیائیں آباد ہیں لیکن ان دو مختلف اور بظاہر متضاد دنیاؤں میں ایک ربط بھی ہے، وہی ربط جو 'حاکم و محکوم اور "آزاد اور مجبور" میں ہوتا ہے۔ یہ ربط ایک دوسرے کو قریب سے دیکھنے اور "آگاہ" پر مجبور کرتا ہے اور بالآخر 'محکوم' میں 'خود آگاہی' کے جذبے کو جنم دیتا ہے۔ یہ خود آگاہی بڑی کرب آمیز ہے کیوں کہ اس میں ماضی کے کمال، مستقبل کے امکانات اور ناکامی کے شدید احساس شامل ہیں۔ مغرب استعمار اور استحصال

---

[1] اس مضمون میں راقم الحروف نے عملاً انتقادی رویہ اختیار نہیں کیا چونکہ یہاں مقصود ان منزلوں کی طرف اشارہ کرنا ہے جن سے اقبال گزرا، اور یوں بھی تحسین، تنقید کے لیے ضروری ہے اور زمانی طور پر تقدم رکھتی ہے۔

کا نمائندہ ہے۔ لیکن علامت ہے بے پناہ طاقت اور جذبۂ عمل کی ۔ اگر مشرق بیدار ہوتا اور مساوی جذبۂ عمل کا حامل ہوتا تو مغرب کی طاقت، اس کے استحصال میں کامیاب نہ ہوتی۔ وہ مغرب کے سیاسی، سماجی غلبے کو ٹیکنالوجیکل ترقی اور سرمایہ داری کے ادارے سے وابستہ کرتا ہے اور اسی لیے وہ اہلِ مشرق کو مغرب ہی کے ہتھیار سے مغرب کا مقابلہ کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ وہ اہلِ مشرق کو دنیا سے باخبری اور عالم آگاہی کی دعوت دیتا ہے اس لیے کہ 'عالم آگاہی' خود آگاہی کی ضد نہیں بلکہ اس کا ایک لازمی عنصر ہے۔ اقبال کی خود آگاہی کے سفر میں، یہ منزل بڑی اہم ہے اور اگر وہ اس منزل سے نہ گزرتا تو محض ایک صوفی شاعر بن جاتا اور اگر اسی منزل پر رُکا رہ جاتا تو "پیامِ مشرق" زبورِ عجم" اور 'بالِ جبریل' کا شاعر نہ بنتا۔ پہلی منزل پر عالم آگاہی، اس حد تک غالب ہے کہ وہ نفس کی گہرائیوں میں ڈوبنے کی فرصت نہیں پاتا لیکن دوسری منزل پر جب وہ نفس کی گہرائیوں کا شعور حاصل کرنے لگتا ہے تو نفس کی یہ گہرائیاں اس کا دامن تھامنے لگتی ہیں اور چونکہ اس نے 'عالم آگاہی' کو رد نہیں کیا ہے، اس لیے وہ اکثر تبدیلیٔ عالم اور تبدیلیٔ نفس (WORLD TRANSFORMATION AND SELF-TRANSFORMATION) کی الجھن میں گرفتار ہوجاتا ہے ۔ جہاں پہلا راستہ مغرب کا ہے اور دوسرا مشرق کا ۔ اس نے یہ محسوس کیا کہ مغرب ایک ایسا غیر یا OTHER ہے جس سے نظریں بچا لینا خود آگاہی کے سفر کو روک دینا اور سالک کے بجائے مجذوب بن جاتا ہے ۔ عصری دنیا میں عارف کے لیے اس سفر سے گزرنا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ اس منزل پر خود ان امور کی بھی نفی کرنا ہوتی ہے جن کا اگلی منزلوں پر اقرار ہوتا ہے ۔ خود آگاہی کا سفر اس اعتبار سے مسلسل انفا یا NEGATION کا عمل ہوتا ہے ۔ اسرارِ خودی کے انکارات کی اہمیت یہیں واضح ہوتی ہے۔ اقبال نے اس منزل پر روایتی تصوف کا بھی انکار کیا اور اسی کے لگ بھگ زمانے میں ابن عربی کو زندقہ اور الحاد کے امام کا نام بھی دیا ۔ افلاطون اور حافظ کی تکفیر، اور ان کے 'رد' میں بھی یہی رازِ پنہاں تھا، اسرارِ خودی سریت اور روحانی رمزیت کے پُرجوش انکار سے عبارت ہے ۔ حافظ بادہ گسار کے انکار کے بغیر اس منزل کی معنویت کا ادراک ممکن نہ تھا۔ یہاں ہدفِ تنقید، غرب

عصری مشرقی دنیا، اقبال کے کلام کے بعض جاں نواز حصوں سے محروم ہو جاتی ۔خود آگاہی کے سفر کے اس مقام پر اقبال[1] کی نظر انسانی زیست کے افقی یا HORIZONTAL بُعد پر مرکوز ہوتی ہے اور یہ مغربی شعور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ شاید عصری مشرقی شاعری میں کسی دوسرے شاعر نے اس بُعد کا احاطہ اس گہری نظر کے ساتھ نہیں کیا۔ اقبال کے ردِّ حافظ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ حافظ نے انسانی شخصیت کے اس بُعد کو درخورِ اعتنا تصور نہیں کیا تھا اور مشرقی عارفوں کی روایت کے تسلسل میں اپنی نگاہ کو عمودی یا VERTICAL بُعد پر جمائے رکھا تھا۔ اسی لیے اس کی نظر ماوَرا یا TRANSCENDENCE پر رہی اور اقبال کے اس دَور کے کلام میں ماوراء کا عنصر تقریباً مفقود ہے۔ انسان حافظ کی نظر میں اصلاً ارضی نہیں ہے بلکہ طائرِ سدرہ نشین ہے اور اس کے برخلاف اس دور میں اقبال کی نظر انسان کے ارضی وجود پر زیادہ ہے۔ اگر ماورائی پہلو ہے بھی تو وہ ماورائے وجود سے زیادہ غیر مرئی لیکن موجود، اجتماعی وجود، ملت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے اس مقام پر اقبال کی ماورائیت مغربی روایت کی ماورائیت اور خصوصاً جرمن رومانی ماورائیت کے قریب تر ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ اجتماعی محفلوں میں اقبال کے اس دور کا کلام مقبول تر ہے۔ یہاں خودی، شخصیت ہے جو فارغ عالمِ خارج ہے، عشق کا شعور بیدار ہو رہا ہے لیکن عشق ابھی ایک کائناتی قوت نہیں بنا ہے (یعنی اس میں سریت نہیں ہے) بلکہ ایک طوفان خیز حیاتی قوت ہے۔ اس منزل پر خرد سے اس کی بیزاری کا محرک، عرفانی کم اور حیاتی زیادہ ہے، یہاں وہ حقیقت کے علم کا اتنا جویا نہیں ہے جتنا حقیقت کے بدلنے کے لیے بے تاب ہے۔ اقبال کی خود آگاہی کے سفر کی یہ منزل (جو قریب قریب اسرار اور رموز کی منزل ہے اور اردو میں خضرِ راہ اور طلوعِ اسلام جس کی صدائے بازگشت ہیں) بڑی اہم اور معنی خیز منزل ہے، اگر وہ اسی منزل کے امکانات کی تلاش کرتا تو شاید مشرق کا نطشے بن جاتا اور مشرقی فکر اور فن کو ایک نئی جہت دے دیتا لیکن اس کے لاشعوری، بشری صوفیانہ رجحان نے اس کشمکش کو ایک نیا موڑ دینے میں کامیابی حاصل

---

[1] قرآن کی کہیں مفسر اور کہیں حیاں، عقلیت RATIONALITY میں اس نوع کی تاریخیت کی گنجائش موجود ہے۔ اسی لیے اقبال کو قرآن کا عصری مفسر تصور کرنا شاید مبالغہ ہے۔

نہیں بلکہ عجم ہے اور سارا مشرق اس کی نظر میں عجم تھا۔ وہ ایک پر اسرار انداز سے مغربی فکری ہتھیاروں سے مشرق کی عجمیت کا مقابلہ کر رہا تھا۔ شاید اسی لیے اس کے تخلیقی جذبے نے اسی دور میں اسے زبانِ عجم کو استعمال کرنے پر اکسایا۔ اس کی فکر کے سرچشمے مغربی تھے اور جہاں وہ سرمایہ داری اور استحصال کے خلاف برسرِ جنگ تھا۔ دیارِ مغرب کے رہنے والوں کو ان کی موت سے باخبر کر رہا تھا، وہیں اس کے تحت شعور میں یہ بات جاگزیں تھی کہ مشرق کو مغرب بننا ہے یعنی عالمِ آگاہی کی منزل تک پہنچنا ہے اور خارجی عالم کی مادی تسخیر کرنا ہے۔ یہاں مشرق اور مغرب علامتی مفہوم تو رکھتے ہیں لیکن نظر حقائق کی جانب ہے۔ یہیں اقبال کے مغربی محرکات اجاگر ہوتے ہیں وہ ایک جدید لیکن خود آگاہ مغربی ذہن کے ساتھ عجم زدہ مشرق کے سارے تہذیبی اور فکری سرمائے کا امتحان کرتا ہے اور خود انتقادی کے ذریعے، اپنے ماضی یعنی مکانی اعتبار سے مشرق کے اکثر ورثے کا انکار بھی کر جانے کی جانب مائل ہے۔ اس منزل پر حافظ اور افلاطون علامت بن جاتے ہیں۔ مشرقی اندازِ فکر کی اور انکارِ حافظ خود اپنی تہذیب کے ایک رُخ کے انکار کی علامت بن جاتا ہے۔ یعنی شعورِ حافظ، عالمِ آگاہی کے لیے ایک رکاوٹ ہے۔

'شمع و شاعر' کے اس بند میں جس کا آغاز "آشنا اپنی حقیقت سے ہو، اے دہقاں ذرا،" اور جس کا انجام اس پر شور شعر پر ہوتا ہے:

بے خبر تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اقبال خود آگاہی کے اس مقام پر ہے، جہاں فرد اور ملت، کا ربط، وجودی وحدت کا ایک رمز نظر آتا ہے۔ یہی رمز، رموزِ بے خودی کا بھی محرک ہے اور یہاں بھی اقبال فرد کو موج سے زیادہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں یعنی فرد اور ملّت کی وحدت موج اور بحر کی وحدت کے مماثل ہے۔ جہاں یہ MOTIF مغرب کے عصری ارتقائی رجحان، اور اس سے ابھرنے والے اجتماعی ایگو کی صدائے بازگشت ہے، وہیں اقبال تبدیلی عالم کے لیے ایک وسیلے یا AGENT کی تلاش میں معروف نظر آتا ہے۔ اگر نطشے نے بالاتر انسان کے ذمّے یہ فرض سونپا اور مارکس نے، پرولتاریہ، کو اس کا اہل تصوّر کیا تو اقبال اُمتِ مرحومہ کو یہ فریضہ سونپنا چاہتا ہے۔

اقبال نے اگر افلاطون اور حافظ یعنی عجمی مشرقیت یا مشرقی عجمیت کا انکار نہ کیا ہوتا تو

کرلی، اب اس کے لیے دو راہیں تھیں، ایک تو یہ کہ وہ 'تاریخیت' کی فکری راہ پر چل پڑتا اور مغرب اور مشرق کو تاریخ کی "آیات" اور اس کے "ایام" تصور کرتا اور "تاریخی عقل" کی جدلیاتی رفتار کا اندازہ کرتا ۔ اگر اس نے اس راہ کے امکانات پر غور کیا ہوتا تو وہ 'خرد مخالفت' میں اُس اندوہناک مقام پر نہ پہنچتا جہاں علم کو صرف تخمین و ظن کا نام دینا پڑتا ہے[1] اس طرح کا سفر اس نوع کا جدلیاتی سفر بنتا، جس میں اقرار اور انکار نقیضین نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور یہ عمل صرف انسانی شعوری سطح پر نہیں ہوتا بلکہ تاریخی عمل، تناقصات کے درمیان واسطہ بنتا ہے ۔ دوسرا راستہ جس کو اقبال نے اختیار کیا وہ جدلیاتی علم کا نہیں بلکہ وجدانی عرفان کا تھا جہاں سالک عرفان کی منزلِ آخر تک پہنچ جانے کے لیے بیتاب رہتا ہے ۔ خود آگاہی کے سفر کے اس اگلے مقام پر پہلے مقام کی اصطلاحیں برقرار رکھنا ضروری ہوتی ہیں ۔ لیکن اب یہ شعری استعارے اور اصطلاحیں، علائم کا روپ اختیار کرنے لگتی ہیں ۔ مثلاً سفر اور پرواز، صرف حیاتی یا VITAL سطح کے رموز نہیں رہتے بلکہ رفتہ رفتہ عالمِ ارضی سے عالمِ افلاک کی جانب سفر اور پرواز کے علائم بن جاتے ہیں ۔ جس کا قریب قریب رمزی اظہار ہمیں جاوید نامہ میں نظر آتا ہے، اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ جاوید نامہ محض ایک تمثیلی نظم ہے جس میں اقبال نے افلاک کو محض تمثیل کے طور پر استعمال کیا ہے، یہ اقبال کے بےتاب صوفیانہ رومانی جذبے کا ایک اظہار ہے اور اسی لیے شعری حیثیت سے مستند ۔ اس بےتاب صوفیانہ رومانی جذبے کا پہلا شاعرانہ اظہار، پیامِ مشرق، (خصوصاً لالۂ طور) میں نظر آتا ہے اور اسی منزل پر افرنگ، غرب اور شرق، اپنے ارضی مفاہیم برقرار رکھتے ہوئے ایک رمزی بُعد بھی اختیار کرنے لگتے ہیں جس کا سلسلہ قدیم شری مفاہیم سے ملنے لگتا ہے ۔ پیامِ مشرق کے تیسرے حصے 'نقشِ افرنگ' کی ابتدائی نظم 'پیام'، میں ہمیں عقل اور عشق یا رمزی پیکر اختیار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں ۔

---

[1] یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر حافظ نے کون سا گناہ کیا جب اس نے کہا

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کم تر جوی ؎ کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت ایں معما را

اس نظم کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

وزِ من اے بادِ صبا، گوئے بہ دانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است

اور درمیان میں یہ شعر ملتا ہے:

چارہ ایں است کہ از عشق کشادے طلبیم
پیشِ او سجدہ گزاریم و مرادے طلبیم

نظم جب صعود یا CRESEMDO پر پہنچتی ہے تو عقل ایک نیا مفہوم اختیار کر لیتی ہے:

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

یہی وہ مقام ہے جہاں عقل اور عشق ہمدگر پیوست ہو جاتے ہیں۔ یہاں عقل، اس خرد یا زیرکی کا نام نہیں رہتی جس کے بارے میں رومی نے کہا تھا "زیرکی از ابلیس و عشق از آدم است" یہ عقل اس TECHNICAL REASON سے بالکل مختلف ہے جو اغراض کے لیے ایک وسیلہ ہے یہ عقل وہی ہے جسے ابنِ سینا نے وجدان کا نام دیا تھا[1] اور جسے حال کے فلسفی HUSSERL نے ماہیت تک پہنچنے کی طاقت کا نام دیا ہے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی 'عشق' اور 'عقل' میں ایسا کوئی تضاد ہے جسے حل نہ کیا جا سکے یا یہ صرف دو اقطابی تصورات ہیں۔ اقبال کا اکثر حصہ انھیں اقطابی رجحانات کے طور پر پیش کرتا ہے لیکن کبھی کبھی یہ دو متضاد ملکات کے طور پر بھی سامنے آتے ہیں۔ یہی حال مشرق اور مغرب کا بھی ہے۔ مثلاً 'جلال اور ہیگل' نظم میں، رومی اور ہیگل ایک طرف تو مشرق اور مغرب کے رموز کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو دوسری طرف عقل و عشق کے نمائندے نظر آتے ہیں۔ رومی جو مسافرِ عالمِ افلاک کے لیے راہنما اور پیر ہیں، پیرِ یزدانی کا لقب حاصل کرتے ہیں اور پیام دیتے ہیں:

---

[1] یہ دوسری بات ہے کہ اقبال نے بوعلی سینا کو اندر غبارِ ناقہ گم دیکھا۔ شاید رومی اور بوعلی کے مقابلے کا یہ نتیجہ تھا۔ اقبال کو تضادات کو برتنے کا اس حد تک شوق ہے کہ جہاں تضاد نہیں بھی ہے وہاں بھی وہ تضاد پیدا کر دیتا ہے۔

بہ خرد راہِ عشق می پوئی ؟

بہ چراغ آفتاب می جوئی ؟

اول تو یہ کہ رومی اور ہیگل میں موازنے کی کوئی بنیاد نہیں، اگر اس سے مقصد صرف یہ ہے کہ مشرق کے عارف کی برتری ثابت کی جائے تو یہ بھی حاصل نہ ہوا کیوں کہ رومی اور ہیگل کے اظہاری وسیلے مشترک نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ ہیگل نے کہیں یہ نہیں کہا کہ 'خرد' کی مدد سے عشق کی راہ طے کی جائے۔ ہیگل کا عقل کا تصور اس 'خرد' سے کہیں زیادہ جامع گہرا اور فعال ہے۔

'پیامِ مشرق کی نظم' میخانۂ فرنگ' میں فرنگ کی علامت مشرقی روایت کے قریب تر پہنچ جاتی ہے جہاں شاعر کو ان دنوں کی یاد آتی ہے جب وہ میخانۂ فرنگ میں اپنی تشنگی کو بجھانے کا آرزومند تھا لیکن :

عقل نا پروا متاعِ عشق را غارتگر است	جلوۂ او بے کلیم و شعلۂ او بے خلیل
رندِ ایں میخانہ را یک لغزشِ مستانہ نیست	در ہوائش گرمیٔ یک آہِ بے تابانہ نیست

شعر خوبصورت ہیں اور ان میں غزل کی سی کیفیت ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ معروضیت سے عاری ہیں۔ اقبال کا فرنگ اور مغرب' قدیم ہندی فلسفے کے MYTHS یا خرافات نہیں ہیں جن کے بارے میں یا جن کے اطراف طلسماتی فضا فراہم کی جا سکے۔ یورپ کی تاجرانہ تہذیب کے خلاف تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ 'متاعِ عشق را غارتگر است' لیکن تاجرانہ تہذیب صرف فرنگ کی بدعت نہیں اور جب خود تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند تو یہاں بھی جلوۂ بے کلیم اور شعلۂ بے خلیل ہی کا منظر ہے۔ مغرب کے خلاف اس قسم کا احتجاج صرف مشرقیوں کے MYTHS یا خرافات کو طاقت عطا کر سکتا ہے۔ مغرب کے خلاف سنجیدہ انتقاد کا فرض انجام نہیں دے سکتا۔

اقبال کے کلام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے MYTHS کو طاقت بخشی ہے اور مشرق اور مغرب کے تصادم میں ایک غیر متوازن فضا پیدا کی ہے۔ لیکن یہاں ایک بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے، اس دور میں مشرق اور مغرب دونوں ہی اپنی انفرادیت (IDENTITY) کے کھوئے جانے کا احساس شدید ہو رہا تھا۔ مشرق کا معاملہ واضح تھا وہ مغربی سامراج اور استحصال کا شکار تھا اور مغرب کی طاقت ور تہذیب' یہاں کے پورے نظام کو برہم کر رہی تھی

لیکن مغرب بھی اپنے اندرونی تضادات کو حل کرنے میں اپنے آپ کو قاصر پا رہا تھا۔ خود تنقیدی کا جو سلسلہ نطشے اور کیرکیگارڈ سے شروع ہوا تھا، اب اس نے شدت اختیار کر لی تھی۔ اسپنگلر نے زوالِ مغرب کی پریشان کن خبر سنائی تھی اور HERMAN HESS جیسے معتدل مزاج مصنف نے دوستوفیسکی کے ادب میں یورپ کے لیے ایک چیلنج محسوس کیا تھا،[1] اس کا خیال تھا کہ یورپ ایشیائی حملے کی زد میں ہے۔ سوویٹ انقلاب نے یورپ کے سیاسی، معاشی نظام پر ایک تشنج کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ اقبال نے بیسویں صدی کے پہلے دہے میں یورپ کے تہذیبی بحران کا خود بھی مشاہدہ کیا تھا۔ اقبال نے نطشے کی طرح، مشرق کے نقاد کا فرض انجام دیا۔ لیکن مشرق کے اپنے بارے میں MYTH سے اپنے آپ کو پوری طرح محفوظ نہ رکھا۔ مشرق کی روحانیت مشرق کا ایک MYTH تھا، مشرق کا یہ اصل SELF-IMAGE تھا جو اس کے پندار کی حفاظت کا ضامن بن رہا تھا۔ اقبال اپنے ہم عصر مشرقی اکابر مثلاً سوامی وویکانند اور شری اروبندو کی طرح SELF-IMAGE کا حامل ضرور ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ تنقیدِ مشرق کے فرض سے غافل نہیں ہے۔ روحانی سفر کے اس مقام پر اقبال کا وصف یہ ہے کہ پچھلے مقامات کی جانب مراجعت کا عمل رکتا نہیں۔ وہ قدیم صوفی شعراء کی طرح ارض سے اپنا رشتہ توڑتا نہیں بلکہ ایک نئے انداز اور ایک نئی بصیرت کے ساتھ واپس آتا اور اپنی بصیرت کی روشنی میں، اہلِ ارض کو اپنی زندگی کے بدلنے اور اس بدلی ہوئی زندگی کے ساتھ اوپر کی طرف پرواز کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ یہیں اقبال کی اس بحث کا مفہوم واضح ہوتا ہے جہاں اس نے نبوت کو صوفیانہ تجربے کی اگلی منزل قرار دیتے ہوئے نبوت کے اختتامی وظیفے پر روشنی ڈالی ہے۔ نبوت اس کے نزدیک اس لیے اعلاتر مقام ہے کہ نبی مراجعت کے عمل میں زمین سے وابستہ نہیں بن جاتا بلکہ اہلِ زمین کو آسمانی سفر کے لیے تیار کرتا ہے۔ نبی خود مرتکز یا SELF-CONCENTRATED شخصیت کی اعلاترین مثال ہے۔ سالک کا منتہیٰ اور عرفانِ حق کی انتہائی منزل۔

---

[1] HERMAN HESS, MY RELIEF P. 70 NOONDERY N.Y. 1975
THE BROTHERS KARAMAZOV OR THE DECLINE OF EUROPE (1919)

شاعری کے اس دور میں، فرنگ، مغرب اور مشرق، اپنے پرانے مفاہیم برقرار رکھتے ہیں لیکن ان کا معنی اور CONTEXT بدل جاتا ہے۔ مغرب، استعمار کی علامت ضرور ہے اور مشرق استحصال کا شکار۔ لیکن ان میں ربط صرف آقا اور محکوم کا نہیں بلکہ دونوں حقیقت کی ادھوری تصویریں ہیں۔ جاوید نامہ میں زندہ رود، عالم قمر پر پہنچتا ہے اور جہاں دوست پیر رومی سے سوال کرتے ہیں

عالم از رنگ است و بے رنگی ست حق — چیست عالم، چیست آدم، چیست حق؟

رومی کے جواب کا ایک اہم جز دیہ ہے۔

شرق حق را دید و عالم را ندید — غرب در عالم خزید، از حق رمید

یہاں شرق اور غرب حقیقی بھی ہیں اور علامتی پیکر بھی رکھتے ہیں۔ ایک روایتی صوفی یہ پوچھ سکتا ہے کہ جب حق کو دیکھ لیا، تو پھر عالم کو دیکھنے کی حاجت کیوں؟ ابن سینا کے رسائل میں، 'عالم حق' یا 'مشرق کی سیر' عالم ارض سے مکمل نجات کا وسیلہ ہے اسی لیے ارض سے عارف کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے جیسے کہ وہ قید سے آزاد ہو گیا۔ اقبال کو اس امر پہ اعتراض نہیں کہ 'دید حق' افضل اور اعلاترمقام ہے۔ لیکن چونکہ یہاں معیار دید، نبی کی دید ہے اس لیے اقبال اس بات کا تمنائی ہے کہ دید حق، عالم ظلمات کے روحانی انقلاب کا محرک بنے۔ اس دید سے وہ فقر پیدا ہوتا ہے جو عالم انکار میں ایک زلزلہ پیدا کرتا ہے۔ فقر کا حاصل صرف 'موج' نہیں ہے جس کا آزاد وجود نہ ہو بلکہ اس کا مقصود ہے، اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو، با ہمہ رو۔

یہاں اقبال نے بے ہمہ اور با ہمہ کی روایتی اصطلاحوں کو نہ صرف ایک اجتماعی مفہوم دیا ہے بلکہ شرق اور غرب کے نصب العینی تضاد کو حل کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ مغرب کی یہ کمزوری کہ در عالم خزید از حق رمید، اس لیے ہے کہ اس نے بے ہمہ ہونا نہیں سیکھا جو صرف 'دید حق' یا دید حق کی آرزومندی کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے اور شرق کی یہ کمزوری کہ عالم را ندید، اس لیے کہ اس نے جہاں، دید حق کی آرزو کو اہمیت دی وہیں، عالم واقعات و ممکنات کو عالم حق سے کلیتہً خارج کر دیا۔ یہاں اقبال کا مدعا عیاں ہے ہر چند کہ 'دید حق' اور اس کی آرزو، اعلا ترین قدر کی حامل ضرور ہے لیکن 'عالم' سے بے نیازی اس اعلاترین

قدر کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔

شرق اور غرب کا انقلابی مفہوم 'جاوید نامہ' کے اس مقام پر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے جہاں فلک عطارد پر سعید حلیم پاشا شرق اور غرب کے مفہوم کو بیان کرتے ہیں۔ یہاں شرق اور غرب قدیم علامتی مفہوم کو برقرار رکھتے ہیں لیکن جہاں 'شرق' رتبۂ نور ضرور ہے وہیں 'غرب' نور سے بالکلیہ محروم نہیں۔ 'غرب' نے 'خرد' اور 'زیرکی' کو حاصل کیا ہے لیکن ضرورت ہے کہ 'خرد' اور 'زیرکی' کے حاصل کو عشق کی آگ میں تپایا جائے تاکہ 'علم' میں دردمندی اور سوز کے عناصر شامل ہوں۔

غربیاں را زیرکی سازِ حیات شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمسر شود نقشبندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ عشق را با زیرکی آمیزدہ
شعلۂ افرنگیاں نم خوردہ ایست چشمِ شاں صاحب نظر، دل مردہ ایست
زخمہا خوردند از شمشیرِ خویش بسمل افتادند، چوں نخچیرِ خویش
سوز و مستی را مجو از تاکِ شاں عصرِ دیگر نیست در افلاکِ شاں
زندگی را سوز و ساز از نارِ تست عالمِ نو آفریدن کارِ تست

ہر چند کہ شاعر نے غربیوں کے کمال کا اعتراف کیا ہے لیکن بہرحال رہبری کا منصب مشرق کو حاصل ہے، اس رہبری کو ایک ارضی یا SECULAR مفہوم بھی دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اقبال کے عالمِ نو کو 'آدمِ نو' کا مسکن ہونا چاہیئے 'زادنِ نو' بھی اس کا ایک اہم پہلو ہے۔ یہ ضرور ہے کہ نئی دنیا کی تخلیق وہی افراد کر سکتے ہیں جنھوں نے اپنے انفس کو بدلنے میں کامیابی حاصل کی ہے اور وہی اپنے انفس کو بدل سکتے ہیں جنھوں نے دیدِ حق کی دولت کی آرزو کو اپنا مرکزِ زیست بنایا ہو۔ مشرق کے اس باطنی تاریخی فرق کا ادراک اپنی شدت کے ساتھ 'پس چہ باید کرد' کے اس بند میں نظر آتا ہے جس کا پہلا شعر ہے

سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست ہم شراب و ہم ایاغ از آسیاست

اقبال اپنی خود آگاہی کی اس منزل پر ایک ایسی معروضی علامت کی تلاش میں مصروف ہے جس میں 'عالم نو' اس کی اندرونی موضوعی آرزوؤں کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا 'مشرق اور آسیا' کی علامتیں، اس کی آرزوؤں کا پوری طرح احاطہ کر لیتی ہیں۔ اس کی آرزوؤں کی تکمیل صرف ایک مستقبلی یوٹوپیا ہی میں حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن یوٹوپیا کی تخلیق ان ارضی انسانوں ہی کی محنت سے ممکن ہے جو حال سے بیزار ہوں اور موجود سے غیر مطمئن۔ ایسا انسانی گروہ، کم از کم عصر حاضر میں، عمل پسند مستضعفین OPPRESSED ہی پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ یہ مشرق اور مغرب دونوں پر مشتمل ہوگا اور ان سے بالاتر بھی، اقبال کو اس کا اندازہ تھا تب ہی اس نے کہا،

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کی سحر کر

یہاں شرق اور غرب نئی دنیا کی علامتیں بن رہی ہیں لیکن جہاں شرق، روایت کی طاقت پر ایک بھرپور، علامت بنتا ہے، غرب ایک مکمل علامت بننے سے رک جاتا ہے۔ اقبال کے وجدانی سفر کی نوعیت، قدیم باطنی عارفانہ سفر سے مختلف ہے۔ اقبال خارج سے باطن اور باطن سے خارج کی طرف لوٹنا چاہتا ہے۔ خارج سے باطن کے سفر کی منزلیں، اس کے لیے قریب قریب واضح ہیں لیکن جب وہ باطن سے خارج کی طرف لوٹنے کی کوشش کرتا ہے، پھر منزل واضح نہیں رہتی اور شرق جس کی وہ تعمیر نو کے لیے مضطرب ہے، ایک رومانی پیکر اختیار کر لیتا ہے۔ حقیقت سے اس کا ربط واضح نہیں رہتا، باطنی علامت، خارج کے تقاضوں کی تکمیل میں کامیاب نہیں ہوتی اور اسی لیے اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں علامت ٹوٹ تو نہیں رہی ہے۔ تبدیلی کا شاعر، ماضی کے ایک یوٹوپیا کی طرف لوٹتا ہوا نظر آتا ہے، ایک ایسے یوٹوپیا کی طرف جس میں اس کی کامل روحانی تسکین کے سامان موجود نہیں ہیں۔ اقبال کی شاعرانہ شخصیت کا اضطراب ختم نہیں ہوتا اور اسی لیے اس کا فن آخری لمحات میں بھی زندہ رہتا ہے۔

تشخّص اور تنوّع

تشخص (IDENTITY) کی اصطلاح، ہماری عام زبان کا ایک حصہ بن گئی ہے جس کو ہم ایک امرِ واقعہ کے طور پر تسلیم کر لیتے ہیں. تشخص کا بحران (IDENTITY CRISIS) ہمارے نزدیک عصرِ حاضر کا ایک ایسا المیہ ہے جس کے نقوش کی ہم اپنے ادب اور فن اور تہذیب کے ہر شعبہ میں تلاش کرتے ہیں۔ ہماری یہ تلاش اور جستجو اس بنا پر یکسر بے معنی نہیں ہے کہ جہاں، پچھلی ایک صدی میں ہم نے ذات کا عرفان حاصل کیا وہیں ہم نے اس ذات کو بکھرا ہوا اور منتشر بھی پایا ہے . اس انتشار ذات کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اب ہم ذات کو اس کائنات یا عالم سے جس سے ہم وابستہ اور منسلک ہیں اور جس کے بغیر ذات ایک بے سہارا وجود بن جاتی ہے بے گانہ بھی محسوس کرنے لگے ہیں . بے گانگی اور عرفانِ ذات ہمارے وجود کے ایسے اجزا بن گئے ہیں جنھیں ہم ایک دوسرے سے جدا کرنے میں اپنے آپ کو ناکام محسوس کرتے ہیں . یہ واقعہ صرف دانشوروں کے ایک مختصر سے گروہ تک محدود نہیں رہا ہے بلکہ اب یہ ہر اس فرد کی تقدیر بن گیا ہے جس پر موجودہ تمدن نے کسی نہ کسی طرح راست یا بالواسطہ اپنا اثر ڈالا ہے . الفاظ یا اصطلاحیں بے سبب عام زبان کے جزو نہیں بن جاتیں، زندگی کے تجربات، انہیں زبان میں داخل کرتے ہیں اور زندگی کے بہاؤ سے ان میں معانی کا ایک نیا رنگ بھی پیدا ہو جاتا ہے .

اس بنا پر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم ایسے الفاظ کے بارے میں سنجیدگی سے غور کریں اور ان میں جو جہانِ معانی پنہاں ہے ان کی تلاش کریں. اس مختصر مضمون کا صرف یہی مقصود ہے .

اب سوال یہ ہے کہ ہمارا نقطۂ آغاز (POINT OF DEPARTURE) کیا ہو، یہ سوال اس

لیے اہم ہے کہ تشخص جہاں انفرادی شخصیت کا مسئلہ ہے وہیں یہ انسانی اجتماع یا (COLLECTIVITY) سے بھی وابستہ ہے۔ ان دو مختلف سطحوں پر جہاں چند معانی مشترک ہیں وہیں یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جہاں گفتگو کی سطح بدلی وہیں نئے معانی اور مفہوم بھی ابھر آئے یا اُن کے معیار بدل گئے۔ اگر ہم سہولت کی خاطر، صرف ایک سطح پر غور کرنے لگیں تو اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم تحلیلیت یا (REDUCTIONISM) کا شکار ہو جائیں۔ اس بحث میں الجھے بغیر ابتدا ہی میں اس امر کی وضاحت کافی ہوگی کہ ہم فرد اور اجتماع کی علیحدہ وحدتوں کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں ایک جدلیاتی ربط کو فرض کر سکتے ہیں اور جماعت کو افراد کا ایک مجائی ظہور یا جدلیاتی EMERGENT قرار دے سکتے ہیں۔ اسی لیے یہ بے جا نہ ہوگا کہ ہم فرد کو اپنی بحث کا نقطۂ آغاز بنائیں اور فرد سے اجتماع کی جانب اپنا سفر جاری رکھیں۔ فرد کی زندگی میں تشخص کا مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اچانک سوچتا ہے میں کون ہوں اور "غیر" سے میرا ربط کیا ہے۔ اگر "غیر" نہ ہوتا تو شاید یہ مسئلہ ہی پیدا نہ ہو اور زبان میں صیغۂ واحد متکلم بے معنی بن جائے۔ لیکن صیغۂ واحد متکلم کا بھی ایک مقام ہے اور صیغۂ واحد مخاطب اور غائب کا بھی۔ ان میں کامل عینیت نہ صرف زبان کو معدوم کر دے گی بلکہ خود عالم یا WORLD کی نوعیت بھی بدل جائے گی۔ اس لیے یہ مفروضہ بے معنی نہیں کہ ان صیغوں میں کامل عینیت کم از کم زلیت کی سطح پر موجودہ عالمی نظام WORLD ORDER کے مغائر ہے۔ "فرد" اور "غیر" دونوں تشخص کے حامل ہیں اور ان دونوں میں ایک ربط بھی ہے۔ بحث کو مختصر کرتے ہوئے صرف یہ وضاحت کافی ہے کہ تشخص اور غیریت (IDENTITY AND OTHERNESS) کی بنیادوں کی تلاش میں ہم ان دونوں کے علیحدہ حافظوں اور ان کے جداگانہ اجسام میں کر سکتے ہیں۔ وہ جس نے اپنا حافظہ کھو دیا وہ تشخص سے عاری ہو گیا، اس طرح وہ، جس نے اپنا جسم معدوم کر دیا، وہ بھی تشخص سے بے نیاز ہو گیا۔ میری اپنی انفرادی زندگی، بڑی حد تک ان دو جدا نہ ہونے والے اجزا سے عبارت ہے۔ لیکن یہاں ایک معنائی واقعہ یہ بھی ہے کہ حافظہ اور جسم دونوں کے لیے ثبات اور تغیر ضروری اور لازمی شرائط یا CON-DITIONS ہیں۔ تسلسل کا لفظ ثبات اور تغیر کے جدلیاتی ربط کا مظہر ہے۔ دوسرے لفظوں میں SPATIO-TEMPORAL CONTINUITY یا زمانی و مکانی تسلسل ہی تشخص عطا کرتا ہے اور دو جداگانہ زمانی و مکانی تسلسل تشخص اور غیریت کی علامتوں کا اظہار کرتے ہیں اسی لیے یہ دو افراد اپنی الگ الگ سوانح حیات رکھتے ہیں لیکن یہاں

ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تشخص اس ثبات کی علامت ہے جو تغیر کے دوران یا زندگی کے بہاؤ میں موجود رہتا ہے یا اس وحدت کا جو اس سلسلۂ حادثات کو ایک بامعنی ربط کی صورت عطا کرتا ہے۔ اگر ہم پہلے مفروضے کو تسلیم کرلیں تو اس صورت میں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اس ثبات کا کوئی وجودی مظہر ہمیں ہاتھ نہیں لگتا ہم مزید مفروضوں جیسے روح' یا آتما کی کھوج میں لگ جاتے ہیں اور عالم سے ہمارا ربط ٹوٹ جاتا ہے۔ عالم مظہری بن جاتا ہے اور انفرادی زندگی میں سوانح یا اجتماعی زندگی میں تاریخ اپنا مفہوم برقرار نہیں رکھتے۔ یہاں تشخص عینیت' کا مفہوم اختیار کرلیتا ہے۔ اور انسانی زندگی ایک پہلے سے لکھی ہوئی کتاب کی ورق گردانی بن جاتی ہے۔ وہ ایک خاص مکان میں اپنا ایک مختصر عرصے کے لیے اظہار کرتی ہے اور پھر ثبات کی نذر ہوجاتی ہے۔ زندگی کے بہاؤ کو معنویت اسی وقت عطا ہوتی ہے جہاں ہم تسلسل کی تلاش' ثبات میں نہیں بلکہ بڑھتی ہوئی گراں تر ہوتی ہوئی اور اضافہ پاتی ہوئی وحدت کو تشخص کی علامت قرار دیں۔ اس مفہوم میں تشخص ایک ایسی وحدت کی شکل اختیار کرتا ہے جو زندگی کے تجربات کو چند اقدار کی روشنی میں مسلسل وحدت عطا کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقدار اور معانی کا ایک نظام تشخص کا دوسرا نام بن جاتا ہے' اور یہی نظام تشخص اور تاریخ دونوں پر احاطہ کرسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تشخص' تنوع میں وحدت UNITY AMIDST DIVERSITY کی علامت بنتا ہے اور ثبات اور تغیر کے جدلیاتی ربط کا مظہر بن جاتا ہے۔ اس وحدت کے پھیلاؤ کے لیے ایک زمانی و مکانی نظام لازمی شرط ہے اور چونکہ ہر وحدت کا زمانی و مکانی نظام SPATIO - TEMPORAL ORDER جداگانہ ہوتا ہے' اسی لیے ہر وحدت اس کائنات میں اپنا ایک مقام رکھتی ہے اور کوئی وجود' لوحِ جہاں پر حرفِ مکرّر نہیں بنتا۔ یہی زمانی و مکانی نظام' اور عالم کی تاریخ میں وہ لمحہ جہاں یہ تشخص اپنا اظہار کرتا ہے اس تشخص کی تقدیر یا DESTINY کو متعین کرتا ہے۔ یہی تقدیر ایک شخصیت یا ذات یا PERSONALITY کا تشخص بن جاتی ہے دوسرے لفظوں میں تشخص' اس تقدیر یا DESTINY کا نام ہے جو تاریخ عالم کے ایک لمحے میں ایک حافظے اور جسم کی وحدت کو اپنی منزل تک پہونچانے میں اور اپنے آپ کو تغیرات کے نظام میں محفوظ رکھنے میں مدد دیتا ہے، یہ منزل ہے' تاریخ کی اجتماعی قدروں کی حفاظت کرتے ہوئے نئی قدروں تک پہونچنا اور حاصل کیے ہوئے جہانِ معانی کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک نئے جہانِ معانی کی تخلیق کرنا۔ اس مقام پر یہ دعوٰے بے جا نہ ہوگا کہ ہر فرد امکانی طور پر تشخص تو ضرور رکھتا ہے لیکن حقیقی تشخص' اسی وقت ظہور پذیر ہوتا اور عالم وجود میں

آتا ہے جہاں حافظہ محض ایک یادوں کا انبار نہیں رہتا بلکہ اس زمانی مکانی نظام کو جس میں وہ اپنا وجود رکھتا ہے، توسیع دینے اور پھیلانے کی کوشش کرتا ہے وہ تعینات کو توڑتا ہوا نئے موضوعات کو اپنے دامن میں سمیٹتے ہیں اور ان سے نئی وحدتوں کی تشکیل میں سرگرداں رہتا ہے۔ اگر تشخص صرف محدود گردوپیش کی دنیا میں سکڑ جائے تو پھر وہ مقامی یا PAROCHIAL نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور عالم یا آفاق سے اپنا رشتہ توڑ لیتا ہے۔ یہ تشخص کا اظہار نہیں بلکہ تشخص کا ٹھہراؤ ہے، اس ٹھہراؤ کی دوسری صورت یہ ہے کہ تشخص ماضی یا حال کے ایک لمحہ کے اندرون میں مستغرق ہو جائے اور زندگی کے بہاؤ سے بے نیاز ہو جائے دوسری صورت میں وہ ایک منجمد حافظہ کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے جس کو نفسیاتی تجربے کی زبان میں طفلانہ رجعت یا INFANTILE REGRESSION کا نام دیا جا سکتا ہے۔ بسا اوقات وہ واقعہ جس کو ہم تشخص کے بحران یا IDENTITY CRISIS کا نام دیتے ہیں اسی رجعت طفلانہ کا اظہار ہوتا ہے شخصیت زمانے یا تاریخ کے بہاؤ میں اپنی تقدیر کو متعین کرنے میں ناکام ہو جاتی ہے۔ زمانی۔ مکانی تسلسل ٹوٹ جاتا ہے، مکان یا مقام PLACE بے گانہ نظر آنے لگتا ہے جس کی بیشتر صورتوں میں وجہ یہ ہوتی ہے کہ زمانی مکانی تسلسل میں مکان یکساں نہیں رہتا۔ انسانی مکان کی غیر یکساں کیفیت HETEROGENITY ہی اس کو طبعی مکان سے ممتاز کرتی ہے جس کی ماہیت HOMGENITY ہے۔ مکان پر زماں یا TIME کے AGGRESIVE ENCOUNTER کا نتیجہ تاریخ ہے۔ اسی لیے تاریخ صرف زماں نہیں بلکہ زماں مکان تسلسل سے تشکیل پاتی ہے۔ اس مقام پر ہم انفرادی تشخص سے اجتماعی تشخص کی جانب اپنے سفر کا آغاز کر سکتے ہیں جس طرح انفرادی تشخص کے لیے کسی روحی جوہر یا SOUL SUBSTANCE کے مفروضے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اجتماعی تشخص کے لیے کوئی اجتماعی ذہن GROUP MIND یا کوئی پر اسرار اجتماعی جوہر درکار نہیں ہے۔ اجتماعی تشخص GROUP IDENTITY اجتماعی تاریخی تہذیبی حافظہ اور کسی اجتماع کے SPATIO-TEMPORAL ORDER زمانی مکانی نظام سے تشکیل پاتا ہے۔ اگر اجتماعی تہذیبی حافظہ، انفرادی حافظہ کا COUNTERPART ہے تو مخصوص زمانی نظام انفرادی جسم کا۔ جس طرح انفرادی حافظہ کے لیے ایک جسم اور مکان یا PLACE درکار ہے اسی طرح اجتماعی تہذیبی حافظہ کے لیے ایک زمانی مکانی نظام بھی ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ کوئی انسانی AGGREGATE یا مجموعہ اس وقت تک اجتماع یا GROUP کی صورت اختیار نہیں کرتا جب تک کہ ایک تہذیبی حافظہ اس کے پس منظر

میں موجود ہو۔ اسی مشترک و تہذیبی حافظہ سے اجتماعی تشخص ایک زمانی مکانی نظام میں ایک مخصوص اور قابلِ شناخت پیکر اختیار کرتا ہے اور گمان گذرتا ہے کہ شاید انفرادی ذہن کی طرح کوئی اجتماعی یا گروہی ذہن بھی موجود ہو۔ لیکن مشترک تہذیبی حافظہ افراد کے ایک خاص زمانی مکانی نظام میں تسلسل کا نتیجہ ہے کوئی پراسرار وجود نہیں۔ انفرادی حافظہ کی طرح، مشترک تہذیبی حافظہ بھی گہری ہوتی ہوئی، گراں تر ہوتی ہوئی اور وسیع تر ہوتی ہوئی وحدتوں کو اپنے اندر سمیٹتا اور اس عمل میں زمانی مکانی نظام کو بھی وسیع تر کرتا ہے۔ یونانی تہذیب کے آغاز سے بیسویں صدی کے آخری دور تک مغربی تشخص WESTERN IDENTITY اس عمل کی ایک نمایاں مثال ہے۔ قومی اور گروہ واری رقابتوں، باہمی جنگ و جدل، کشت و خون، اور تیز رفتار سماجی معاشی تبدیلیوں کے باوجود، اور انسانی تنوع کے باوصف، مغرب اپنی ایک IDENTITY یا تشخص رکھتا ہے۔ یہاں اس تشخص کے عوامل ترکیبی سے بحث نہیں صرف اس امر کی جانب اشارہ مقصود ہے کہ مخصوص تہذیبی حافظہ، اور مخصوص زمانی مکانی نظام اور ان دونوں کا تعامل ایک ایسے تشخص کو جنم دیتا اور برقرار رکھتا ہے جس کی شناخت یا IDENTIFICATION میں ناقابلِ حل مشکل پیش نہیں آتی۔ یہ تشخص، تنوع میں وحدت یا متنوع تشخص کی ایک مثال فراہم کرتا ہے۔ اسی سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اگر اجتماعی تہذیبی حافظہ طاقت ور ہو اور اس کو شکست دینے والی قوتیں کمزور ہوں تو تشخص خود کثیر تشخصات یا PLURAL IDENITIES کو اپنے اندر محفوظ رکھ سکتا ہے اور ان میں ایک جدلیاتی ربط برقرار رہ سکتا ہے۔ یہ جدلیاتی اتحاد در تضاد UNITY OF OPPOSITES کی ایک تاریخی علامت بن جاتا ہے۔ یہاں اس امر سے انکار نہیں کہ ارضی قومیت TERRITORIAL NATIONALISM نے اس تشخص کو بارہا دھکا پہونچایا ہے۔ لیکن ایک مشترک تہذیبی ورثے کے شعور نے اس تشخص کو مکمل طور پر منتشر ہونے سے بچا لیا۔ صنعتی انقلاب اور ایک مشترک ٹکنولوجیکل نظام خود اس مشترک تہذیبی ورثہ کے اجزا بن چکے ہیں۔ لیکن یہاں ایک اہم نکتہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مغرب صنعتی انقلاب سے نہ گذرا ہوتا اور مشترک ٹکنولاجیکل نظام نہ ابھرا ہوتا تو کیا اجتماعی تہذیبی حافظہ، زمانے کی دست برد سے محفوظ رہ سکتا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ مغربی تشخص کے یہی دو اجزاء یعنی صنعتی انقلاب اور مشترک ٹکنولوجیکل نظام مکانی زمانی تسلسل یا SPATIO-TEMPORAL ORDER یا CONTINUITY کی علامتیں ہیں۔ اسی لیے مغرب میں رجعت طفلانہ کا ملبس کو صحافتی زبان میں احیاء پرستی کہا جاتا ہے، امکان

کم نظر آتا ہے۔ بات کو واضح کرنے کے لیے صرف ایک اشارہ کافی ہے سرمایہ داری نظام کا بحران مغرب کو فیوڈل نظام کی جانب بھٹکائے گا نہیں۔ کیونکہ بالآخر سرمایہ داری نظام اور کمیونزم، دونوں مغربی تشخص کے تنوع کی مثالیں ہیں اور EURO COMMUNISM اس تنوع کی ایک تخلیقی علامت!

مشرقی تشخص ایک دوسری صورت حال کی تصویر پیش کرتا ہے۔ ایک عرصۂ دراز تک یہاں تشخص اور ثبات مرادف قرار دیے گئے۔ مشرق کے مختلف حصوں میں جو تہذیبی تصور نظر آتی ہے اور جس کو عام طور پر تشخص کے بحران کا نام دیا جاتا ہے۔ وہ ایک اعتبار سے معانی کے اسی انتشار یا گنجلک کا نتیجہ ہے۔ یہاں تہذیبی حافظ تو رہا لیکن حافظہ صرف ماضی کے تجربات کی حفاظت کے مترادف قرار پایا، وہ بڑھتی ہوئی وحدتوں کا اظہار نہیں بنا۔ زمانی مکانی نظام تو تھا لیکن زماں پر مکاں کا تسلط رہا اور ذہن کی حکمرانی۔ زمانی مکانی نظام نے ایک تسلسل میں اظہار نہیں پایا۔ ایک جامد نظام میں محصور رہا۔

اقبال نے اپنے ایک خطبہ میں ابدی قدروں یا تبدیلی سے اصول کے جدلیاتی ربط اور ان کے تصادم پر ان لفظوں میں اظہارِ خیال کیا ہے:

"اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے، جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقتِ مطلقہ کے اس 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 کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی کے ساتھ جاسکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔ اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی آیت ٹھیرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شئے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کردیں گے۔ اصولِ اوّل کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہوجاتی ہے۔ اصولِ ثانی کی عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برسوں کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر" قایم رکھتا ہے ---؟ اس کا جواب ہے اجتہاد" (چھٹا خطبہ)

اقبالؔ نے جن لفظوں میں اسلام اور مغرب کی جو تصویریں پیش کی ہیں وہ شاید آج کے اسلامی مشرق کی پوری طرح عکاسی نہیں کرتیں بلکہ مغرب کی تصویر کچھ حد تک مسخ شدہ (DISTORTED) نظر آتی ہے اس سے ہٹ کر "ابدی اصول" کی اصطلاح بھی ذرا سی ترمیم طلب ہے اس کے بجائے ہم ABIDING PRINCIPLES کی ترکیب استعمال کریں تو اسلامی مشرق اور مغرب میں ایک حد تک یکسانی نظر آتی ہے۔ دونوں ان اصولوں کے حامل ہیں لیکن ایک نے ان اصولوں اور تغیرؔ کے جدلیاتی ربط کو پالیا ہے اور دوسرے نے اب تک اس میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے اسی لیے مغرب میں ہمیں تشخص کا تو بحران نظر آتا ہے لیکن جہاں تک مغرب کے ترقی یافتہ سماج کا سوال ہے وہاں ادارات INSTI-TUTION کے ذریعہ گروہی تشخص کے تصادم پر بڑی حد تک قابو پالیا گیا ہے۔ اقبالؔ کے بعد مشرق اور خصوصاً اسلامی مشرق مسلسل تغیرؔ کا مقابلہ کر رہا ہے۔ جس کا اقبالؔ نے خطبات کے بعد کی شاعری میں اظہار کیا ہے مثلاً (ساقی نامہ) لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اسلامی مشرق نے آج تک بھی دیرپا اصولوں اور تغیرؔ کے درمیان ربط کے عرفان میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے۔ اس کی ایک مثال اسلامی اور غیر اسلامی مشرق کے تقابل میں بڑی حد تک واضح ہوتی ہے۔ اگر یہاں ہم بحث کو DISTORTION (انحراف) سے محفوظ رکھنے کے لیے صرف ان غیر اسلامی سماجوں پر نظر رکھیں جنھوں نے غیر کمیونسٹ NON-COMMUNIST راستہ کو اپنایا ہے تو شاید مسئلہ بڑی حد تک واضح ہو جائے۔ غیر اسلامی اور اسلامی سماج دونوں کسی نہ کسی طرح تشخص کے بحران کا شکار ہیں کیوں کہ ان دونوں سماجوں میں تہذیبی حافظے کے شعور اور زمانی مکانی تسلسل کے درمیان ربط ٹوٹتا ہوا نظر آتا ہے۔ بحث کو واضح کرنے کے لیے ایک طرف ہندوستان کا تہذیبی نقشہ سامنے رکھ سکتے ہیں اور دوسری طرف اسلامی مشرق کا، پہلی مثال میں ہم ایک اہم ABIDING PRINCIPLE وحدت یا UNITY کا ہے اور دوسری طرف دین کی جامعیت کا۔ پہلی مثال میں اہم مسئلہ وحدت در تنوع UNITY IN DIVERSITY کے اصول کی حفاظت ہے تو دوسری طرف معاملہ تنوع کے انکار کا۔ پہلی مثال میں حل یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمہ اداروں جیسے وفاقی تشکیل (FEDERAL STRUCTURE) کی اس طرح توسیع کی جائے کہ وہ ان تنوعات یا DIVERSITIES کو اپنے اندر سمو سکے اور ہر گروہ اپنے تہذیبی حافظ اور مکانی زمانی تسلسل کو ٹوٹتا ہوا محسوس نہ کرے۔ یا وفاقیہ یا FEDERALISM کے تصور میں ایسی لچک پیدا کی جائے کہ وحدتوں کو ذیلی قومیتوں کی

نوعیت عطا کر سکے اور عظیم تر ارضی وحدت یا GREATER TERRITORIAL UNITY کو ایک ابدی اصول کا درجہ نہ دیا جائے۔ اس مثال میں مسئلہ یا PROBLEM ارضی قومیت کو جسے اقبال نے EARTH - ROOTEDNESS کا نام دیا ہے اور تہذیبی وحدتوں کے درمیان تصادم کا ہے اور ان کے حل کے لیے پچھلی تاریخ سے نہیں بلکہ عصر حاضر کے تجربات سے جن کا اظہار اداروں میں ہوتا ہے، مدد لی جا سکتی ہے لیکن اسلام میں صورت حال مختلف ہے یہاں تصویر کافی پیچیدہ اور فن کی زبان میں SURREALISTIC نظر آتی ہے۔ فرد اور گروہ دونوں ماضی کے جبر کا شکار ہیں۔ ایک طرف وہ جنہیں ابدی اصول کہا جاتا ہے فرد کی تخلیقی صلاحیتوں پر روک لگاتے ہیں تو دوسری طرف گروہوں کی نئی آرزوؤں اور تمناؤں کو ابدی اصولوں سے انحراف کا نام دیا جاتا ہے۔ اقبال کی بصیرت اسلام کے صرف غیر ارضی پہلو پر مرکوز رہی اور اس نے فرد اور گروہ کی زندگی کے دوسرے اصول PLACE کو کم تر اہمیت کا مستحق قرار دیا۔ ہر چند اقبال نے اپنے اسی خطبہ میں ارضی قومیت سے مصالحت کی کوشش کی ہے لیکن تبدیلی کے جس اصول کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اجتہاد وہ بھی ایک اعتبار سے حال کا حل، ماضی میں تلاش کرنے کے مرادف ہے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی دنیا یا اس کے مختلف حصے خود ایک مستقل تشخص یا IDENTITY کے حامل ہیں یا ایک MONOLITHIC IDENTITY کی تصویر فراہم کرتے ہیں جس امر کو ہم اسلامی تشخص قرار دیتے ہیں وہ خود ایک CLUSTER OF IDENTITIES ہے ایسے تشخصات کا جن کے تہذیبی حافظے بھی جدا ہیں اور SPATIO TEMPORAL CONTINUITY بھی مختلف، اسی لیے اجتہاد کے ادارے یا تصور کو مشکل ہی "تغیر" اور "تشخص" کے تصادم کا حل قرار دیا جا سکتا ہے، "سنی اسلام" پر کسی نہ کسی طرح علماء کی گرفت برقرار رہے گی اور شیعہ اسلام، امامت فقیہ کے تصور میں اسیر رہے گا۔ یہاں اقبال کی بصیرت کچھ دور تک ہی ہماری رہنمائی کر سکتی ہے لیکن خود ماضی کے پیدا کردہ تضادات میں گھر جاتی ہے۔ اقبال نے نئے دور کی آواز سنی تھی جس کی جھلک ہمیں اسی کے خطبے میں نظر آتی ہے، لیکن اس نے حل ماضی کے ایک INSTITUTION میں تلاش کیا۔ اس مضمون کا ایک پیش مفروضہ PRESUPPOSITION یہ ہے کہ اسلامی سماج کے لیے سیاسی، سماجی اور تہذیبی مسائل کا کوئی ایسا حل تلاش کرنا آسان نہیں ہے جس کو ہم اسلامی حل کا نام دے سکیں۔ اسی لیے حسب ذیل PROPOSITIONS

پر نظر رکھنا ہوگی:

۱. اس وقت کوئی ایسا وجود نہیں ہے جس کو ہم قطعی معنوں میں اسلامی دنیا کا نام دے سکیں۔

۲. جس خطۂ ارض کو ہم اصطلاحی آسانی کی خاطر اسلامی دنیا کا نام دیتے ہیں وہ خود کئی دنیاؤں کا مجموعہ ہے۔

۳. اسلام کے ABIDING اصول اس کے قانونی نظام' میں نہیں ڈھونڈے جا سکتے بلکہ انہیں اس کے اخلاقی اور روحانی VISION میں ڈھونڈا جانا چاہیئے جن کا اظہار متنوع ادارات میں ہو سکتا ہے

۴. اسلام ایک توانا اخلاقی اور نظام تو عطا کر سکتا ہے لیکن کوئی نیا عالمی نظام یا WORLD ORDER فراہم نہیں کر سکتا۔

ان مفروضوں کی روشنی میں اسلامی تشخص یا ISLAMIC IDENTITY اپنا اظہار مقامی یا مکانی تنوعات ہی میں کر سکتا ہے۔ ارضی قومیت جس کو اقبال نے EARTH - ROOTEDNESS کا نام دیا ہے اس وسیع تر اسلامی تشخص کے لیے ایک ضروری شرط ہے' تمدن صرف زمانی CATEGORY نہیں ہے' زمانی مکانی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایک STRUCTURE ہے اور ہر STRUCTURE مکاں یا PLACE کا متقاضی رہتا ہے۔ خود اقبال کو جس نے اپنی شاعری میں قومیت کے تصور کے خلاف اپنی شاعرانہ آواز بلند کی تھی' خطبات میں اس اصول کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس لیے کہ وہ خطبات میں RIGOROUS فلسفیانہ فکر کر رہا تھا۔ اس نے جب فلسفیانہ فکر کی تب محسوس کیا کہ اسلامی تشخص محض روحانی اصول کے طور پر کارفرما نہیں رہ سکتا۔ اس کی شناخت یا IDENTIFICATION کے لیے قومیتوں کا STRUCTURE ضروری ہے' اور وہ اپنا اظہار مختلف صورتوں یا قالبوں ہی میں کر سکتا ہے۔ تہذیبی حافظہ' محض آفاقی یا COSMOPOLITAN نہیں ہو سکتا۔ یہ صرف زمانی تسلسل میں محفوظ نہیں رہ سکتا' اس کے تاریخی بننے کے لیے مخصوص مکانی نظام بھی ایک لازمی شرط ہے تاریخ دراصل SPACE - TIME STRUCTURE ہے اور اسی لیے کوئی بھی مفکر جو RIGOROUS THINKING کرنے پر مائل ہو' اس STRUCTURE سے اپنے آپ کو بے نیاز نہیں کر سکتا اقبال کی سیاسی فکر کا وہ لمحہ بڑا اہم ہے جب اس نے اسلام کی روح کی بازیافت کے لیے ایک مخصوص خطۂ ارض کی ضرورت کو محسوس کیا ایک اعتبار سے یہ لمحہ ان شاعرانہ لمحات کا انکار ہے جب اس نے مردِ مومن کے لیے دلّی اصفہان اور سمرقند کی شرط سے انکار کیا تھا۔ فکری اعتبار سے یہ اس بات کا

اعتراف تھا کہ جہاں نفسی کیفیت زمانی دوران یا DURATION میں کشف حاصل کرتی ہے وہیں تمدنی یا تاریخی فرد ایک STRUCTURE کا طالب ہوتا ہے جس کے لیے PLACE درکار ہے اسی لیے شخصیت کے قومی اور علاقائی پہلوؤں میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے۔

اقبال کا دوسرا اہم فکری تقاضا جس کو اس نے فرد کی روحانی یا نفسی آزادی SPIRITUAL EMANCIPATION کا نام دیا ہے، ایک اور سمت کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اپنی روحانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے ایک SUPER - IMPOSED جماعت یا اجتماع سے جس کا کوئی ارضی مرکز نہیں ہے زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرے۔ مختصر لفظوں میں 'روحانی آزادی' فرد اور ایک بین الاقوامی امت کے تضاد کا شکار بن جاتی ہے۔ خودی کے اسرار بے خودی کے رموز کا شکار ہو جاتے ہیں۔ شاید یہی وجہ تھی کہ خطبات میں اقبال نے بالآخر امت کو ایک LEAGUE OF NATIONS کا STATUS عطا کرنا چاہا لیکن اگر ہم اس تاریخی واقعہ کو اپنی نظر کے سامنے رکھیں کہ اسلامی تشخص، تاریخ کے بہاؤ میں متضاد اور متصادم تشخصات کی ایک مثال ہے تو اس صورت میں جمیعۃ اقوام کا یہ تصور کسی روحانی تقاضے کی تکمیل یا تشفی نہیں کر سکتا۔ اقبال نے اس بات کا اعتراف تو نہیں کیا لیکن یوں محسوس ہوتا کہ اس نے غیر شعوری طور پہ اسلامی دنیا کے لیے ایک غیر قومی کلیسا کی ضرورت کو فرض کر لیا تھا۔ لیکن اسلام کی صورت میں 'ایسی جمیعۃ اقوام وہی فرائض انجام دے گی جو کوئی دوسری علاقائی جمیعت کر سکتی ہے اس لیے اس کے وسیلے سے ایک آفاقی یا کلی اسلامی تشخص کی ضمانت حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب اقبال نے اپنے اسی خطبے میں جس کی طرف پچھلے صفحوں میں اشارہ کیا گیا ہے ریاست اور دین کی جدائی کے اصول سے مصالحت کر لی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ اسلامی تشخص کے لیے ایک روحانی اخلاقی اصول کو کافی تصور کر لیتا اور ISLAMIC POLITY کے غیر تاریخی تصور سے دست کش ہو جاتا۔ اس صورت میں پہلے چار خطبات میں انسانی فرد کے روحانی ارتقاء کی جو سمت متعین کی تھی اور جس کے لیے راہ دریافت کی تھی اس کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ آسان لفظوں میں 'اسلامی فرد' کسی بھی ارضی تشخص کا پابند ہوتے ہوئے وجدان اور کشف کی سمت میں گامزن ہو سکتا ہے۔ اور یہی اسلامی صوفیا کا راستہ تھا۔ اس صورت میں اقبال کا مثالی فرد ایک نیا روحانی تشخص کرتا جو صحیح معنوں میں EARTH ROOTEDNESS سے آزاد ہوتا اور ایک منفرد آفاقیت کا حامل ہوتا۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ خود اقبال کی IDENTITY کوئی IDENTITIES کا مجموعہ تھی اور ان میں سے ہر IDENTITY اپنا حصہ طلب کر رہی تھی۔

سرسید سے اقبال تک ذہنی سفر

دانش وری کی روایت

انیسویں صدی کے دوسرے نصف حصہ میں اسلامی ہند میں ابھرنے والی جدیدیت کی تحریک کا بنیادی اور اہم وصف اس کی جامعیت تھا جو انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تقریباً تمام شعبوں پر محیط تھی۔ اس تحریک نے تعلیم، سیاست، قانون، عقل اور فکری آزادی، انسان کی باطنی اور روحانی زندگی، انسان اور خدا کے ربط اور انسان اور انسان کے ربط، ان تمام عناصر کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔ اس وجہ سے اس دور کے فکری اور علمی مباحث، تیسری اور چوتھی صدی کی اسلامی دنیا کے مباحث کی یاد دلاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس تحریک کے علم برداروں میں ہمیں الفارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ، نظّام، جاحظ، ابن رشد کی سی بلند شخصیتیں نظر نہیں آتیں ... جن کے افکار اور جن کے طرزِ فکر میں مجموعی انسانی تہذیب کو متاثر کرنے کی طاقت اور صلاحیت تھی۔ لیکن اس امر میں بھی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اس دور کے اسلامی اہلِ فکر نے "ہندوستانی اسلام" کو ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے ایک خود مختار (AUTONOMOUS) درجہ عطا کیا، جہاں انہوں نے اسلام کی عالم گیر حیثیت کو برقرار رکھا، وہیں انھوں نے اپنی فکر کو ان خاص تقاضوں سے مربوط بھی کیا جن سے اس دور میں اسلامی ہند دوچار تھا، آفاقیت اور عالم گیری محض ایک نعرہ یا مجرّد تصور بن جاتے ہیں، اگر یہ مخصوص زمانی، مکانی اور تاریخی تقاضوں سے بے نیاز ہو جائیں۔ ایسی ابدیت جس کا زمانہ کے بہاؤ سے ربط نہ ہو، عدم محض کے قریب تر پہنچ جاتی ہے۔ زمانے سے ربط

ہی ابدیت کو معنی اور مفہوم عطا کرتا ہے۔ ابدیت' زمانہ اور تاریخ ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ اور اسی اظہار میں "زمانہ" وجود کی ایک شان اور اس کا ایک مظہر بن جاتا ہے۔ ابدیت کا ادراک' انہیں لمحوں میں ہوتا ہے۔ جب یہ زمانے کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے' ابد اور زمانی نظام' ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رہتے' یہ ہمیشہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں' لیکن ہمارا ادراک اس اتصال اور تقاطع کو پہچانتا نہیں اور اسی لیے ہمارا شعور یا تو ابد کی ایک سیر میں محو ہو جاتا اور زمانے سے بے نیاز ہو جاتا ہے یا پھر گردشِ ایام میں اسیر ہو جاتا ہے اور اعلیٰ ترین اقدار اور مقاصد سے کنارہ کش ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں احوال بہر حال محرومی پر ختم ہوتے ہیں۔ ہر چند کہ محرومی کے انداز مختلف ہوتے ہیں۔

ابد اور زمانے کے گہرے ربط کا شعور ہی' زمانے کے ادوار' ماضی' حال اور مستقبل کو معنویت عطا کرتا ہے۔ اگر یہ شعور ایک طرف' ان ادوار کو باہم دگر متحد اور مربوط کرتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسے ماوراء سے زمانے کے بہاؤ کو مربوط کرتا ہے جس سے زمانہ باہر نہیں ہوتا بلکہ جو زمانے کی رفتار کا ایک اعتبار سے منبع اور سرچشمہ ہوتا ہے۔ جس لمحہ زمانے کا ادراک' ابد کے شعور سے اپنا رشتہ جوڑ لیتا ہے' انسان اپنے وجود کو کائناتی جبر میں گرفتار محسوس کرتا ہے اور اس طرح' جب ابد کا عرفان زمانے کے ادراک پر محیط نہیں ہوتا' آزادی کا ادراک لمحاتی ہو جاتا ہے اور تاریخ کے STRUCTURE سے نہ صرف بے تعلق ہو جاتا ہے بلکہ تاریخ پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت بھی کھو دیتا ہے۔ یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے۔ زمانے کے ادراک اور ابد کے شعور کا کامل ربط (یا مشہور شاعر ٹی ایس ایلیٹ کے الفاظ میں ان دونوں کے تقاطع کے عرفان کا منصب) صرف انبیاء ہی کی شخصیت میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے انبیاء کی زندگی ابد کی سیر اور زمانے پر فتح کی عبارت بن جاتی ہے۔ انبیاء کے اس اسوہ پر عمل کرنے کا اعلیٰ مفہوم یہی ہوگا کہ انسان' اس صلاحیت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

اس تمہید کا مقصد اس سوال پر غور کرنا ہے کہ وہ کونسی چیز ہے جو کسی
تحریک کو باطنی طور پر "اسلامی" کا وصف عطا کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس تحریک
کا "اسلامی" ہونا ایک نصب العین ہے۔ جو پوری طرح امر واقعہ نہیں بنتا۔ یہیں
شخصی زندگی، اجتماعی نصب العین سے الگ ہو جاتی ہے، اور تحریک کا معیار وہ
مقاصد بن جاتے ہیں جن کی تکمیل اور جن کا حصول، تحریک کا مدعا ہوتے ہیں۔
انیسویں صدی کی جدیدیت کی تحریک مجموعی طور پر، ان مقاصد کے حصول پر مشتمل تھی
جو اسلامی ہند کے معاشرے کو ایک نئی فکری سمت اور روایت عطا کر سکتے ہیں۔
اسی لیے اس تحریک نے روایت زدہ اور ماضی اسیر ماحول میں ایک تلاطم پیدا کر دیا
اور اس کے مخالف اور حامی ایک دوسرے کے مقابل صف آراء ہو گئے۔ ہر چند کہ
اس تحریک نے زندگی کے تمام شعبوں کو متحرک کیا لیکن اس کی باطنی خصوصیت اس کا
وہ جوش حیات اور وفور شوق تھا جس نے فکری اور روحانی زندگی کے مسائل کو
اپنے ہم عصروں کے سامنے ایک پر جوش طریقہ پر پیش کیا۔ فکری مسائل ایک عرصہ
سے خوابیدگی کا شکار تھے۔ روایت کی طاقت نے نمو اور ارتقا کے میلانات کو
تقریباً بے اثر کر دیا تھا۔ فکری اور روحانی افکار کو اولیت دینے کا رجحان، اس
نئی عصری روایت کا آفریدہ تھا کہ انسانی ذہن ہی ترقی اور تبدیلی کا مرکز ہے۔
یہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کا غالب رجحان تھا۔ ارتقاء کے ہمہ گیر نظریوں نے
انسانی ذہن کو ایک نئی طاقت عطا کر دی تھی۔ اس عصری رجحان کے مطابق،
تصورات کی کشمکش ہی میں نئی دنیا اور نئے انسان کی تخلیق، کی طاقت پنہاں تھی۔
انیسویں صدی کے آخر دور میں، کارل مارکس نے ایک "نئی قدر" کی دریافت کی جس کا
نتیجہ یہ ہوا کہ بیسویں صدی میں سماجی، معاشی انقلاب کو ذہنی اور فکری انقلاب کی
اصلی علت قرار دیا گیا۔ لیکن جس دور کا یہاں ذکر ہے وہ ابھی تک مارکس کے
اس نقطۂ نظر سے آشنا نہ تھا۔ یورپ کے صنعتی اور سیاسی انقلابات ہی اس کا
مطمح نظر تھے۔ جملۂ معترضہ کے طور پر اس مقام پر اس جانب اشارہ بے محل نہیں کہ

فکری تاریخ کی PERIODICITY میں، ذہنی انقلاب اور تبدیلی کا تصور بہرحال معاشی اور سماجی انقلاب پر تقدم رکھتا ہے۔ اسی لیے فکری اور ذہنی انقلاب کی تحریک تہذیب کی 'تاریخ میں' انسانی شعور کو آنے والے دور کے عظیم تر اور عمیق تر انقلابات کے لیے تیار کرتی ہے۔ انسانی شعور وہ نقطۂ منور ہے جو ایک طرف تو پیچھے کی طرف یا ماضی کا عرفان حاصل کرتا ہے تو آگے کی طرف مستقبل کے امکانات کا فکری اور روحانی سطح پر احاطہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کی اسی مجموعی حرکت کا نام تاریخی شعور ہے۔

یہی تاریخی شعور، جدیدیت کی اس اہم تحریک کا اہم عنصر تھا۔ اگر اس تاریخی شعور کا عمل مسلسل اور متواتر رہتا تو اسلامی ہند کی تاریخ آج شاید مختلف ہوتی۔ لیکن یہ تاریخی المیہ ہے کہ اس شعور نے بالآخر روایت کے آگے ہتھیار ڈال دیئے اور تجربے اور روایت کی کشمکش میں روایت نے تجربے کو مات دے دی۔

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ آیا اس شکست میں تاریخی جبریت کا عنصر کارفرما تھا اور یہ بحث فکری سفر سے متعلق ہے۔ اسی لیے اس شکست کو ایک امر واقعہ کے طور پر قبول کیا جاسکتا ہے اور اسباب کے مسئلہ کو کسی دوسرے موقع کے لیے اٹھا رکھا جاسکتا ہے۔

جدیدیت کی اس تحریک کا، جس کا آغاز سر سید احمد سے ہوا، ایک اہم بلکہ غالب بیش مفروضہ PRE SUPPOSITION یہ تھا کہ اسلام یعنی کتاب اور پیغمبرِ اسلام کی زندگی صداقت یا TRUTH کا ازلی اور ابدی سرچشمہ ہیں اور انھیں SOURCES کی روشنی میں اور ان کی نئی تعبیر ہی سے ذہنی اور فکری تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے۔ سر سید اس عالمی رجحان سے پوری طرح متاثر اور متفق تھے کہ انسان تبدیل پذیر ہے اور انسانی موقف کو بدلا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اس طرح ہونی چاہیئے کہ تاریخی تشخص یا HISTORICAL IDENTITY برقرار رہے۔ ان کے وہ ہم عصر، جو ان سے متفق نہ تھے شاید ان سے تعارض نہ کرتے اگر ان کی بات صرف اس حد تک مجردات کی سطح پر رہتی۔ لیکن انہوں نے تاریخی تشخص کا ایک ایسا مفہوم پیش کیا جو

روایت سے نہ صرف یہ کہ مختلف تھا بلکہ ٹکراؤ بھی رکھتا تھا۔ تاریخی تشخص کا ایک طریقہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حال اور ماضی کے فرق اور اختلاف کو نظر انداز کردیا جائے اور یہ فرض کرلیا جائے کہ ماضی اور حال کا تعلق "ابد کے لمحات کا ہے یعنی کیفیت اور کمیت میں" یہ ایک دوسرے سے منفرد نہیں ہیں۔ سرسید نے تشخص کی اس تعبیر کو رد کردیا۔ اس کے برخلاف، انھوں نے تاریخی IDENTITY کو مقاصد، اقدار اور نصب العین کی IDENTITY کے مرادف قرار دیا، جن کے اظہارات مختلف تاریخی ادوار میں مختلف انداز سے ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ مقاصد اور اقدار، جن افکار اور جن ادارات کے توسط سے اپنے اظہارات کرتے ہیں وہ مقاصد کے مقابلے میں صرف ثانوی اہمیت رکھتے ہیں اور اسی لیے تاریخی IDENTITY ان ادارات اور افکار کے تحفظ پر منحصر نہیں رہتی۔ IDENTITY یا تشخص کا اصول ایک ایسی کائنات میں کارفرما ہے جس کا اصول تبدیلی اور تغیر ہے اور اسی لیے تاریخی عمل میں IDENTITY کا ادراک تغیر اور تبدیلی ہی کے وسیلے یا MEDIUM میں ممکن ہے یعنی یہ کہ IDENTITY کا تصور ایک "جدلیاتی" یا DIALECTICAL نوعیت رکھتا ہے یقیناً اس IDENTITY کا ایک موضوعی یا SUBJECTIVE پہلو بھی ہے۔ لیکن اس موضوعی پہلو کی تعین اور تقدیر یہ تہذیبی عمل یا CULTURAL PROCESS کے دوران ہی ہوتی ہے۔ اس طرح تہذیب بھی "وجود" کی ایک شان یا ایک MODE کے طور پر اپنے آپ کو پیش کرتی ہے اور یہی اس کا وجودیاتی رخ ONTOLOGICAL ASPECT ہے۔ سرسید احمد تہذیب کے اس پہلو کا شعور رکھتے تھے۔ اور یہی وجہ تھی کہ انھوں نے اسلامی ہند میں شاید پہلی بار تہذیبی کثرتیت یا CULTURAL PLURALISM کا اعتراف کیا۔ مذاہب کے تقابلی مطالعہ کی جانب ان کا رجحان ان کے اساسی کثرتی نقطۂ نظر کا اظہار تھا۔ اسلام کا تاریخی مطالعہ ایک بالکل نیا رجحان نہیں تھا۔ اسلام کے دورِ عروج میں شہرستانی، ابن حزم اور البیرونی نے اس کی بنیاد رکھی تھی لیکن تہذیبی موضوعیت کا جو انیسویں صدی کی پیداوار ہے، پرتو، ہمیں پہلی بار

سرسید کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ اسی تقابلی مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ سرسید نے اسلام اور عصری عالمی کلچر کے ربط کے اہم سوال کو جذبات سے عاری ایک سائنٹیفک انداز میں پیش کیا۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اسی اہم سوال نے ہی انھیں مذاہب کے تقابلی مطالعہ پہ ابھارا۔ سبب کچھ ہی ہو، انھوں نے دو امور کے درمیان ربط کو محسوس کیا۔ یہ مسئلہ آج بھی ہندستانی اسلامی ذہن کے لیے الجھن کا باعث ہے کہ اسلام کلی عالمی کلچر سے نہ صرف یہ کہ بے نیاز نہیں رہ سکتا بلکہ ایک زندہ اور نمو پذیر مذہب کی حیثیت سے اس کے لیے اس عالمی کلچر سے تطابق کی کوشش بھی ضروری ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انسان بہ یک وقت کئی دنیاؤں میں رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ ان مختلف دنیاؤں کے درمیان ایک ایسا اندرونی ربط بھی قائم کیا جائے کہ یہ مختلف دنیا میں اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے سے منسلک رہیں اور انسانی ذہن اپنی وحدت کو منقسم کئے بغیر ان مختلف دنیاؤں میں سفر کرنے کے قابل رہے۔ یقیناً سائنس، مذہب اور سیاست کے عوالم مختلف ہیں اور ان کی نوعیتیں بھی جداگانہ ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ زندگی کی منطق کچھ ایسی ہے کہ ایک ہی انسان کو بہ یک وقت ان مختلف عوالم میں زندگی بسر کرنا ہوتی ہے۔ اگر ان دنیاؤں کے درمیان رابطہ ٹوٹ جائے تو پھر انسانی زندگی ایک شعورِ الم آمیز کا شکار ہو جاتی ہے اور انسان کی مذہبی فکری تاریخ بھی اس امر کی گواہ ہے کہ اکثر ان مختلف عوالم کے درمیان ربط قائم کرنے کی کوشش میں انسانی فکر ایک عظیم سانحہ سے دوچار ہو جاتی ہے۔ یہ سانحہ، اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ربط کی تلاش میں کسی ایک عالم کو مختلف عوالم پر تسلط قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی ہے۔ علمائے دین، سائنس اور سیاست پر مذہب کو مسلط کر دیتے ہیں تو سائنس کے شیدائی مذہب اور سیاست پہ سائنسی طرزِ فکر کو حاوی بنا دیتے ہیں۔ اور سیاست داں مذہب اور سائنس کو عارضی سیاسی ضرورتوں کا تابع کر دیتے ہیں، ان تینوں صورتوں میں ایک استبدادی اور آمرانہ صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے۔

یہی رجحانات ہیں جو ازمنۂ وسطیٰ میں مذہبی آمریت کا سبب بنے اور دورِ جدید میں سائنٹفک اور سیاسی آمریت کے لیے جواز فراہم کرتے ہیں۔ سرسید نے اسلامی فکری تاریخ میں شاید پہلی بار اس ذہنی تسلط کے خطرناک نتائج کا ادراک کیا اور یہی ادراک ان کی جدیدیت یا MODERNITY کی بنیاد بن جاتا ہے۔ انہیں قرونِ وسطیٰ کے مکتبی دینیاتی ذہن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا۔ بلکہ انہوں نے اسی SCHOLASTIC THEOLOGIAN روایت میں تربیت حاصل کی تھی۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی معاشرہ میں جو انقلاب آیا، اس نے ان کے ذہن پر ایک مجموعی اور کلی تہذیبی اثر مرتب کیا۔ اس لحاظ سے سرسید اُن پہلے ہندوستانیوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے اس تبدیلی کے ہمہ گیر اور دُور رس نتائج کا ادراک کیا اور ایک اثباتی ردِ عمل کے لیے اپنے ذہن کو تیار کیا۔ اقبالؔ نے ٹھیک کہا ہے:

"غالباً سرسید احمد خاں دورِ جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی۔ لیکن اُن کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لیے سعی کی۔"

اقبال کے اس بیان کے پہلے جزو کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ سرسید نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی صرف ایک جھلک ہی نہیں دیکھی تھی بلکہ انھوں نے اس مزاج کے بے پناہ امکانات کا پورا پورا اندازہ کر لیا تھا۔ یہیں سے اسلامی ہند کی فکر دو مخالف سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک تو مزاحمت کا راستہ ہے جسے علمائے عصر نے اپنایا اور جس کی کمال یافتہ شکلیں دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلماء ہیں۔ دوسرا راستہ سرسید کا تھا، جسے ہم تشکیلِ جدید اور تعمیرِ نو کے راستے کا نام دے سکتے ہیں۔ بعد کو شبلی نعمانی نے ایک درمیانی راستہ نکالنے کی کوشش کی جس کو ہم مصالحت کا راستہ کہہ سکتے ہیں۔ مصالحت کا یہی تصور تھا جو ندوۃ العلماء کی تشکیل میں شبلیؔ کا راہ نما بنا۔ لیکن بالآخر اس درمیانی راستے کا وہی حشر ہوا جو عام طور پر درمیانی راستوں کا ہوتا ہے

اس کی ابتداء ماضی کی دریافت اور پھر ماضی کے بارے میں فخر سے ہوئی۔ جس نے بہت جلد اعتذار کا راستہ اختیار کر لیا۔ اور بالآخر ندوہ اور دیوبند کے راستے اور ان کی منزلیں ایک ہوگئیں دونوں مختلف انداز میں مزاحمت کے راستے پر چل پڑے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تصنیف "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین" (قاہرہ ۱۹۵۱ء) اسی مزاحمت کی مکمل اور نسبتاً سنجیدہ تر تصویر پیش کرتی ہے۔ سرسید اور علماء دونوں کے پیش مفروضے یکساں تھے۔ یعنی یہ کہ انسانی ذہن ہی انسانی تبدیلی میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ ایک نے جدید یونیورسٹی کے تصور کو اپنایا تو دوسرے نے قدیم درس گاہ کے نمونے میں مراجعت تلاش کی۔ اسی لیے ایک کی منزل مستقبل کی سمت میں تھی تو دوسرے گروہ کی ماضی کی جانب۔

سرسید اپنی تصنیف "تفسیر القرآن" کے دیباچہ "تحریر فی اصول التفسیر" میں اپنے MOTIF یا مدّعا کو صاف الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنے دَور کے چیلنج کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ

> "جس طرح اگلوں نے مذہب کی حمایت کی فلسفہ یونانی کا مقابلہ کیا اور یا تو مسائلِ مذہبی کو فلسفۂ یونان کے مطابق کر دکھایا یا اُن دلائل کو غلط کر دیا یا مشتبہ، اسی طرح آج جدید حکمت اور فلسفہ کے چیلنج کا مقابلہ کرنا ہے۔ سرسید پرانی تطبیق کی ناکامی سے واقف ہیں کیونکہ فلسفہ اور طبیعاتِ یونانی بھی جس کی بنا پر اس زمانے کے علماء نے بہت سے مذہبی مسائل قائم کیے تھے۔ علومِ جدیدہ سے غلط ثابت ہوا ہے اور علومِ جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی نہیں رہے بلکہ تجربہ اور عمل نے ان کو درجۂ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے"۔

جدید سائنس اور حکمت کے اس امتیازی وصف کے بارے میں ان کے پختہ ادراک نے انھیں قرونِ وسطیٰ کے اسلام کے سب سے بڑے عقلیت پسند مفکر ابن رشد کے دو صداقتوں کے راستے کو اپنانے سے بچا لیا۔ ابن رشد عقل کی روشنی سے عامتہ الناس

کو اس لیے محفوظ یا محروم رکھنا چاہتا تھا کہ وحی کی علامتی صداقت، اس کے نزدیک ان کے لیے کافی تھی۔ ابن رشد کے اس اشرافی یا ARISTOCRATIC نقطۂ نگاہ کا محرک اس کا اپنا SOCIAL APRIORI تھا کہ خواص یا ELITE اور عوام میں فاصلہ ہمیشہ معین اور مستقل رہتا ہے۔ لیکن سر سید کو زمانے کی تبدیلی اور جمہوری رو کا ادراک تھا۔ سورۃ الاعراف کی تفسیر کے ضمن میں ایک مقام پر وہ اشارہ کرتے ہیں، علم و حکمت کی فراوانی اور عام لوگوں تک ان کی رسائی نے ایک اہم تبدیلی پیدا کر دی ہے، اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ اب خواص اور عوام کے درمیان فاصلہ اب معین اور مستقل نہیں رہا اور اسی لیے اس تغیر پذیر فعل یا FLUCTUATING GAP نے مذہبی موقف کو بھی تبدیل کر دیا ہے۔ اب شکوک و شبہات تیزی کے ساتھ ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک سفر کرتے ہیں۔ اور یہ ضروری نہیں رہا کہ یہ سفر دانستہ اور شعوری سطح ہی پر رہے۔ یعنی سائنٹیفک مزاج، اب عالمی انسانی کلچر کا ایک جزو بن رہا ہے۔ اور اسی لیے علامات کی تعبیر مزید علامتوں کے ذریعہ نہیں ہونی چاہیئے بلکہ ان علامتوں کی تعبیر جن کے ذریعہ مذہبی ذہن حقائق کا ادراک کرتا ہے، معروضی اور معقولی زبان میں پیش کی جانی چاہیئے۔ اس حقیقت کا ادراک کہ مذہب یا وحی کی زبان علامتی یا SYMBOLIC ہے۔ پہلے ہی دور کے فلسفیوں، ابن سینا اور الفارابی نے کر لیا تھا۔ لیکن انھوں نے مذہب اور حکمت یا وحی اور عقل کے ربط کو اسی علامتی سطح پر باقی رکھنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ تاویل کی فراوانی کی صورت میں نمودار ہوا۔ یہ راستہ فلسفیوں، باطنیوں اور اخوان الصفا کے مصنفوں کا تھا۔ اس کا ایک اثر یہ ہوا کہ اس علامتی زبان کی بنیاد پر ایک سری نظام OCCULT SYSTEM یا تقریباً تقریب ایک مائتھالوجی کی عمارت کھڑی ہو گئی۔ اسلام کی دینیاتی تاریخ میں دو راستوں سے مائتھالوجی کی تعمیر اور تشکیل ہوئی۔ ایک راستہ اہلِ باطن کا تھا جنھوں نے ظاہری EXOTRIC اور باطنی ESOTRIC کے فرق کو اس طرح پاسداری عطا کر دی کہ باطن کا ایک ظاہر اور ہر ظاہر کا ایک باطن قرار پایا اور اسی لیے ہر ظاہر کے ایک باطنی معنی ضروری قرار

دیئے گئے۔ دوسرا راستہ جس سے مائتھالوجی کی تشکیل ہوئی وہ ایسے اہل روایت کا تھا جنھوں نے روایت کو FOLK RELIGION کی نوعیت عطا کی اور قرآن کی تفسیر میں اور تعبیر میں نہ صرف احادیث کے ادب کو بغیر کسی امتحان کے قبول کر لیا بلکہ قدیم اساطیری خرافات کو بھی ایک ماخذ تسلیم کر لیا۔ اہل باطن نے جس شری نظام کی تعمیر کی تھی وہ ایک منتخب گروہ یا ELECTIVE ELITE تک محدود رہا اور رفتہ رفتہ متصوفانہ ادب میں جگہ پانے لگا اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ELITE ہی کا سرمایہ رہا۔ لیکن اہل روایت نے جس مائتھالوجی کی تعمیر کی تھی، اس نے بہت جلد عمومی مذہب کی صورت اختیار کر لی۔ اسلامی دینیاتی ادب کا گہرا مطالعہ اس امر کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ ان دونوں مکاتیب میں ایک عجیب انداز سے لین دین شروع ہو گیا۔ ابن تیمیہ جیسے محتاط اور فعال مذہبی عالم کی کوششیں بھی اس سرمایہ کو دھکا نہ پہنچا سکیں۔ سرسید کی تفسیر اور ان کی اہم مذہبی تصنیف الخطبات الاحمدیہ کے مطالعہ سے ان کے ایک غالب جذبہ یا PASSION کا اظہار ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کو DEMYTHOLOGIZE کیا جائے یا اسلام میں نفیٔ خرافات کی جائے۔ نفیٔ خرافات یا DEMYTHOLIGAZATION کا یہ عمل سائنسی نقطۂ نظر کا مذہب کے مطالعہ میں ایک موزوں اظہار ہے۔ اس سے ایک طرف تو یہ کہ صحیفۂ آسمانی صداقت کا ایک سرچشمہ برقرار رہتا ہے لیکن صداقت کسی MYTH کی محتاج نہیں رہتی تو دوسری طرف یہ فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ابدی صداقت، اپنے اظہار کے لیے خرافات کے لبادہ کو اختیار کرنے پر پابند ہے۔ اس عمل میں انھوں نے اپنی تفسیر میں دو اہم رہنما اصول مدون کیے۔ ایک یہ کہ قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اسی سے دوسرا رہنما اصول انھوں نے یہ بنایا کہ اسرائیلی خرافات کو یکسر رد کیا جائے اور احادیث کے ادب کو وہ قطعیت نہ دی جائے جو صرف "کتاب" کو حاصل ہے۔ تمام راسخ العقیدہ مصنف اس اصول کو نظری طور پر مانتے رہے لیکن عام طور پر عمل اس کے برعکس رہا۔ رفتہ رفتہ احادیث نے قریب قریب وحی کے برابر جگہ حاصل کر لی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ سنت اور حدیث

کے ادب کا باریک فرق نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ سر سید جدید دور کے پہلے مصنف ہیں جنھوں نے احادیث کے از سرِ نو امتحان کی ضرورت کا احساس کیا اور امتحانی تنقید کے اس عمل کو ان کے ایک رفیق چراغ علی نے گولڈ زیہر اور شناخت سے پہلے سائنٹیفک نوعیت عطا کی اور خاص بات یہ ہے کہ ان جرمن مصنفوں نے انھی بنیادوں پر اس اس عمارت کو کھڑا کیا جس کی نشان دہی سر سید اور تفصیل سے چراغ علی نے کی تھی۔

قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کے عمل میں سر سید نے نئی تعبیر یا TEXTUL INTERPRETATION کے جدید سائنٹیفک اصول کی بنیاد رکھی اور اہم بات یہ ہے کہ اس معاملہ میں انھوں نے اہل التاویل کی تقلید نہیں کی بلکہ ابن حزم کے اصولوں کو اپنا راہ نما بنانے کی کوشش کی، اور اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ نوعی عقل جسے وہ عقلِ کلی بھی کہتے ہیں۔ مذہبی صداقتوں کے فہم و ادراک میں غیر اہم یا IRRELEVANT نہیں ہے۔ اس مقام پر اس اہم امر کی طرف اشارہ بے محل نہیں ہوگا کہ جن مذاہب میں منشاء الٰہی کا اظہار، لفظ یا زبان کے وسیلے سے ہوتا ہے، وہاں عقلِ انسانی کو معطل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہی ذریعہ علم، لفظ کی تعبیر اور تشریح پر قادر ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی عقل، بہ خود ایک REVELATORY FUNCTION کی حامل ہوتی ہے۔ اسی لیے روایت اور عقل یا وحی اور عقل کے ربط کا سوال دینیاتی فکر میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبہ "علم اور مذہبی تجربہ" میں اس مسئلے کو مزید وضاحت سے پیش کیا ہے کہ خود مذہبی تجربہ اپنی تعبیر کے لیے عقلی معیار کا تقاضہ کرتا ہے۔ لیکن بد بختی سے اسلامی فکر میں الغزالی کی روایت کی کامیابی نے عقل کو ہمیشہ کے لیے فکر بدر کر دیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ عقل کی جلاوطنی، اہم اور سنگین خطرات کی حامل بن جاتی ہے۔ اسی جلاوطنی سے NON-MYTHOLOGICAL مذہب میں پچھلے دروازے سے خرافاتی نظام در آتا ہے۔ اور یہی اسلام کی دینیاتی تاریخ میں ہوا۔ چونکہ سر سید کا ذہنی افق، عصری ایجابی ذہن ہے، اسی لیے وہ عقل کی حد کے قائل ہیں اور اپنی تفسیر میں اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ شئے کی حقیقت کا

جاننا فطرتِ انسانی سے خارج ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں لیتے کہ وحی کی علامتی تعبیر میں عقلِ انسانی کو یکسر غیر متعلق قرار دیا جائے۔ علامتی زبان کی تعبیر کی ایک کلید خود زبان ہے اور اسی لیے وحی کی تعبیر میں لسانی مسئلہ اہم بن جاتا ہے۔ سرسید نے چند اہم قرآنی امور میں اس طریقہ کو خاصی مہارت سے استعمال کیا ہے مثلاً حضرت مسیح کے بارے میں قرآن کے موقف کے تعین میں۔ اسی ضمن میں سرسید کے خالص دینی محرک کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انھیں عیسائی اہلِ کتاب کی خوشنودی منظور ہوتی تو وہ قرآن کی آیات کی ایسی تعبیر بھی کر سکتے تھے جو مسیحی موقف کے قریب یا APPROXIMATE ہوتی۔ لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، سرسید کا جذبہ چونکہ DEMYTHOLOGIZATION کا تھا اسی لیے انھوں نے آیاتِ مسیح کی ایسی تعبیر پیش کی جو مسیحی موقف سے تاریخی اسلام کے فاصلے کو کم نہیں کرتی بلکہ بڑھا دیتی ہے۔ اسی طرح سرسید نے چند اور قرآنی امور جیسے حیاتِ شہداء، جنگِ بدر، فرشتوں کی نصرت اور روایت شق القمر کے بارے میں جو تعبیریں پیش کی ہیں وہ قرآن کی فنی تعبیر کے، کم از کم نظری اعتبار سے عالمانہ نمونے ہیں۔

سرسید نے تاویل اور تعبیر میں جس فرق کو پیش نظر رکھا تھا، اس کی بنیاد پر انھوں نے وحی اور عقلِ انسانی اور عقلِ تجربی کے ربط کو قوی کیا۔ عالمِ اسلام میں تاریخ کی PROVIDENTIAL یا مشیتی تعبیر کا جو رجحان عام ہوا اور جو بدقسمتی سے آج بھی قبول ہے اس کی بنیاد وہ رجحان ہے جو مشیتِ الٰہی کو تاریخ کے پنہاں یا IMMENENT عنصر کے بجائے ایک راست فعال عنصر قرار دیتا ہے۔ مثلاً جنگِ بدر میں لشکرِ اسلام کی فتح مسلمانوں کی ہمت اور پیغمبرِ اسلام کی موثر حکمتِ عملی کا نتیجہ نہیں رہی بلکہ فرشتوں کی بروقت مداخلت کو اس فتح کا سبب قرار دیا گیا۔ آج بھی مسلمان ہر معرکہ میں فرشتوں کا انتظار کرتے ہیں جو ARCTICLYPAL تخیل کا ایک دردناک مظہر ہے۔ سرسید کا انکارِ معجزات ایک ضد پسند عقلیت شناس کا انکار نہیں ہے بلکہ تاریخ کی مشیتی تعبیر کے خلاف ایک ایجابی ذہن کا ردِعمل ہے۔ سرسید کے اسی ایجابی ذہن کا ایک اور

اہم پہلو یہ ہے کہ انھوں نے مصری عالم علی عبدالرزاق سے بہت پہلے اس تصور کو اپنی تفسیر میں پیش کیا کہ بعثتِ انبیاء کا اصل مقصد نفسِ انسانی کی تہذیب ہے، ارضی سلطنت کا قیام نہیں۔ مثلاً سورۃ الانعام کی تفسیر کے ایک مقام پر اپنے اس نقطۂ نظر کو انھوں نے واضح الفاظ میں پیش کیا کہ نبوت کو دنیوی امور سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس مقام پر اور خصوصاً ان کی نام نہاد اسلامی خلافت سے انکار میں انگریزوں کی خوشنودی ملحوظ ہی ہو تو ہو لیکن سرسید DEMYTHOLOGIZATION PROCESS کو اس حد تک لے جانا چاہتے تھے جہاں دین اور دنیا کے ربط کو صرف سیاسی اور ارضی اصطلاحات میں تلاش نہ کیا جائے بلکہ دین، دنیا کے لیے ایک استوار اخلاقی بنیاد بنے۔ انھوں نے دین اور دنیا کو دو متضاد عوالم میں تقسیم نہیں کیا بلکہ ان دو عوالم کے ربط کیلئے نفسِ انسانی کو ایک مشترک حد یا MIDDLE TERM قرار دیا۔ نفسِ انسانی، ان کے نزدیک اعتباری اور اضافی طور پر ایک ایسا خود مختار AUTONOMOUS وجود ہے۔ جو کسی اجماع کا پابند نہیں جو وحی الٰہی کے سوا دوسرے انسانی ارادوں کو شخصی تجربے اور عقل پر غالب آنے کی اجازت دیتا ہو۔ شخصی تجربہ کی خود مختاری اور عقل کی کارفرمائی کے خلاف اسلام کی فکری تاریخ میں جس اصول نے سب سے زیادہ اہم حصہ ادا کیا ہے وہ "اجماع" کا اصول ہے۔ جس نے تاریخی عمل میں بالآخر ایک محدود گروہ کے اجماع کی حیثیت اختیار کر لی۔ تاریخی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں ایک غیر مرئی کلیسا کی بنیاد پڑ گئی۔ ایک ایسے کلیسا کی جس کا صدر الوہی اختیار رکھنے والا پاپائے مقدس تو نہیں تھا لیکن عملاً ہر عالم پاپائے مقدس بن جانے کے ارمان کا حامل بن گیا۔ دوسری طرف تاریخ کے مشیتی تصور نے ایسی INFALLIABLE یا غیر خطا پذیر امت کے تصور کو جنم دیا جو بالآخر خود مشیت الٰہی کا مظہر قرار پائی۔ امت کا جمود ان تین قضیوں کے ارتباط کا نتیجہ بن گیا۔ امت غیر خطا پذیر ہے، اجماعِ امت مشیت الٰہی ہے اور اجماعِ امت، اجماع علمائے امت ہے۔ یعنی عملاً اجماع علمائے امت غیر خطا پذیر ہے۔ اس تصور نے ملتِ اسلام میں شخصی آزادی کو پوری طرح سلب کر لیا۔ علماء سے فرار حاصل کرنے والے اہل حال شیخ کے گرفتار بن گئے۔

اور ظاہر نے علماء کو جس مقام پر سرفراز کیا تھا، اہلِ حال نے وہی مقام شیخ کو عطا کیا، نتیجہ ظاہر تھا، اہلِ ظاہر اور اہلِ باطن دونوں نے فرد کے شخصی تجربے اور فرد کی شخصی فہم کو دین کے لیے بے معنی یا IRRELEVANT بنا دیا۔ سرسید کی اہمیت یہ ہے کہ انھوں نے شخصی تجربہ، شخصی عقل اور وحیِ الہیٰ کے درمیان عالم یا شیخ کو حکم بنانے کے بجائے عقلِ نوعی اور عقلِ تجربی کو حکم قرار دیا اور اس طرح اسلام کی ایک بنیادی اخلاقی تعلیم یعنی شخصی ذمہ داری کے تصور کو مرکزی اہمیت دی جس کی بنیاد پر ایجابی اخلاقیات یا POSITIVE ETHICS کی عمارت تعمیر کی جا سکتی ہے۔ دوسری اہم روایت جو سرسید کی رہینِ منت ہے یہ ہے کہ انہوں نے تشریعی احکام کے بارے میں ان اخلاقی اور روحانی اصولوں کو اہمیت دی جو ان احکام کا منشا و مدعا ہیں۔ یہاں صرف اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ خود قرآن مجید نے تشریعی احکام کے ساتھ ان مقاصد کی بھی صراحت کی ہے جن کی تکمیل ان احکام کا مقصودِ اصلی ہے۔ انھیں مقاصد کو قرآن نے "حکمت" کا نام دیا ہے۔ مقاصد اور احکام کا یہی وہ فرق ہے جو تصوف کی اصطلاح میں شریعت اور طریقت کا فرق بن جاتا ہے اور ابوالحسن قشیری کی عبارت میں جہاں شریعت نسخ پذیر ہو سکتی ہے وہیں طریقت ابدی اور غیر متغیر ہے۔ یعنی دراصل مقاصد ہی ابدیت کے حامل ہیں۔ مقاصد اور تشریعی احکام میں فرق اور ارتباط کی سطح وہی ہے جو ابدیت اور زمانے کے ربط کی ہے۔ اسی فرق اور ارتباط کا اظہار ایک اعلیٰ سطح پر اس تناؤ یا TENSION میں ہوتا ہے جو اخلاقی شعور اور قانون کی سطح کے درمیان ایک حساس ذہن کا روحانی تجربہ ہے۔ روایت کے تنقیدی امتحان کے اس رجحان نے عصری موضوعی اور مفروضی زندگی، دونوں پر اپنا گہرا اثر مرتب کیا۔ موضوعی رجحانات کی تبدیلی میں سب سے اہم فنی روایت کی بنیاد حالی نے رکھی۔ یہ بات ناقابلِ قیاس ہے کہ جدیدیت کی نئی تحریک کے بغیر محض حالی کا فن کارانہ جینئس، ادب اور ادبی محاورے میں اتنے دور رس انقلاب کا سبب بن سکتا تھا، اگر صرف ادبی محاورے یا LITERARY IDIOM میں تبدیلی پر، یہ ادبی انقلاب رک جاتا تو شاید، اس کے اتنے دور رس اثرات نہ ہوتے۔

حالی نے اس تحریک کے زیرِ اثر تہذیبی اور فنی تناظر یا PERSPECTIVE کو بدلنے کی کوشش کی۔ پہلی بار اردو ادب میں زمانے کا ادراک حالی کا ایک اہم تہذیبی کارنامہ ہے۔ زمانہ جو قدیم روایات میں صرف تخریب کا پیامبر تھا، اب "شانِ رحمانی" کے طور پر جلوہ گر ہوتا ہے[1]۔ اگر زمانے کا یہ عرفان انھیں حاصل نہ ہوتا تو شاید وہ دامنی بے بسی کے نوحہ خواں شاعر بن جاتے اور تاریخ کی تبدیلیوں کو فلکِ ناہنجار کے ستم سے موسوم کر دیتے۔ اس کے برخلاف ان تبدیلیوں کو وہ انسانی عمل کا ایک لازمی نتیجہ تصور کرتے ہیں۔ اس تحریک کا یہ پیش مفروضہ کہ انسان تبدیلی کے قابل ہے اور انسانی عمل اپنے تاریخی حدود میں AUTONOMOUS ہے۔ حالی کے بعد غدر، شاعری میں نمایاں عنصر بن جاتا ہے۔ زمانے کے تعمیری اور تخلیقی پہلو کے ادراک میں حالی، اقبال کے پیش رو بن جاتے ہیں اور اسلام کی اس خصوصیت کا کہ وہ فطرت اور تاریخ کا اقرار کرتا ہے، کم از کم اسلامی ہند میں حالی کو پہلی بار بھرپور احساس ہوا۔ زمانے کا اتنا شدید احساس غالباً ان کے رہبر سرسید کو بھی نہ تھا۔ سرسید اور حالی کے پاس عقلیت مشترک ہے اور زمانے کی تبدیلیوں کا احساس بھی مشترک ہے۔ لیکن حالی، شاعرانہ وجدان کی مدد سے اس حقیقت تک پہنچے اور بصیرت نے انھیں یہ بات سمجھائی کہ زمانہ ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتا ہے۔ ماضی کو سمجھا سکتا ہے اس سے بصیرت حاصل کی جا سکتی ہے، قوتِ عمل اور جوشِ حیات حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ماضی کو پھر سے واپس نہیں لایا جا سکتا۔ ان کے اسی وجدان نے انہیں ماضی کو پھر سے زندہ کرنے کی سعی لاحاصل سے بچا لیا۔ ان کی نظر ان اقدار تک پہنچی جنھوں نے ماضی میں مسلمانوں کو تبدیلی کا موثر AGENT بنایا تھا۔ وہ قوتِ عمل کا رخ مستقبل کی طرف موڑ دینا چاہتے ہیں تاکہ عالمِ امکان میں انھیں امکانات پر نظر رہے جو اس دور کے تاریخی امکانات بن سکتے ہیں۔

---

[1] اشارہ ہے حالی کی نظم "اُمید" کے اس شعر کی جانب
سُنتے ہو گر نہ منتی لا تسبوا الدھر کے تم نے، تو اب سن لو کہ ہوں میں شانِ رحمانی مجھے جانو

تاریخی امکانات کے اس ادراک نے اس تحریک کے ایک اور پہلو کو اجاگر کیا اور اس تحریک کے ایک اہم رکن چراغ علی نے اس مکتب کی بنیاد رکھی جس کو اصطلاحاً قانونی جدیدیت یا LEGAL MODERNISM کا نام دیا جاتا ہے[1]۔ ان کے پیشِ نظر، نہ صرف تشریعی احکام کی حکمت تھی بلکہ وہ تاریخی اور SITUATIONAL بھی تھے جن میں قوانین کی تدوین ہوئی تھی ۔ اگر انسانی موقف تبدیلی پذیر ہے اور واقعی تبدیل ہوتا رہتا ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ تشریعی اور قانونی عمل بھی اس تبدیلی سے متاثر ہو ۔ انسانیت پسند رجحان یا HUMANISTIC IMPULSE کو اگر قانونی عمل سے کلیتہً خارج کر دیا جائے تو پھر قانون تاریخ کے استبداد کا دوسرا نام بن جاتا ہے ۔ اس رجحان کی دکالت، اور اجتماعی اور انفرادی زندگی کے تمام شعبوں میں اس کے نفوذ کی کوشش اس تحریک جدیدیت کا ایک ایسا عنصر ہے جس کے احیاء کے بغیر عصری ذہن کو مذہب کی ابدی صداقتوں کو قبول کرنے کی طرف مائل نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن یہ بھی ایک المیہ تھا کہ اس تحریک کا یہ عنصر ایک ایسی مستقل روایت نہ بن سکا جو عصری ذہن کا غالب رجحان بن جاتا ۔ شاید اس کا ایک سبب یہ تھا کہ قریبی ماضی کے آثار ابھی طاقت ور تھے اور ذہنی تبدیلی کے ساتھ، سماجی تبدیلیوں کی رفتار سست تر تھی ۔ ماضی اور حال کو مربوط کرنے کی ایک کوشش جس نے مستقبل پر ردِ عمل کے گہرے اثرات مرتب کیے اور جدید کے خلاف مزاحمت کی کوششوں کی طاقت عطا کی ۔ وہ شبلی نعمانی کی وہ تحریک تھی جس کا محرک روایت کے ذریعہ اصلاح یا REFORM THROUGH TRADITOIN تھا ۔ اس رجحان کا ایک اہم منشاء تبدیلی میں تسلسل یا CONTINUITY IN CHANGE کو برقرار رکھنا تھا لیکن اس اصول کے ساتھ سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ روایتوں کے ہجوم میں رد و قبول کا عمل ایک موضوعی نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور یہ روایت

---

[1] تفصیلات کے لیے دیکھئے THE PROPOSED LEGAL, POLITICAL AND SOCIAL REFORMS IN THE OTTOMEN EMPIRE (1808) OR TRADITIONS OF ISLAM, GUILLAME, OXFORD 1924

کے عقلی تنقیدی امتحان کا بدل ثابت نہیں ہوتا۔ روایت سے تجربے کی طرف یا ماضی سے حال کی جانب "عبور" ذہنی موضوعی سطح پر اتنا تو مشکل نہیں، لیکن تاریخی عمل کے دوران اس وقت مشکل پیش آتی ہے جب عصری تجربے کو ماضی کے سانچوں میں ڈھالنے کی یا حال کو ماضی کے پیمانوں سے ناپنے کی کوشش ایک غالب رجحان کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس دقت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب روایت کو تجربے کے جانچنے کا وسیلہ یا MEDIUM بھی قرار دے لیا جائے۔ روایت کے ذریعہ اصلاح کا یہ رجحان، بیسویں صدی کے اوائل میں خود جدیدیت کی تحریک سے ابھرنے لگا۔ جو بالآخر ایک اہم اور ناقابلِ حل تضاد یا CONTRADICTION کی صورت اختیار کر گیا۔ اس تقاضے نے عصری سیاسی موقف سے بھی طاقت حاصل کی اور بالآخر جدیدیت کی تحریک کو خود مدافعت کے لیے مجبور کر دیا۔ "تاریخی طور پر الہلال اور البلاغ کے نوجوان ابوالکلام نے ماضی کے سحر کو جگانے میں کامیابی حاصل کی اور ان استعاروں اور تخیلی پیکروں IMAGINATIVE SYMBOLS کو ابھارا جو اجتماعی لاشعور کو خوابیدگی کے عالم سے بیدار کر سکتے اور شعور پر حملہ کرنے کی طاقت عطا کر سکتے تھے۔ روایت کے ذریعہ اصلاح کی "تحریک" روایت اور طاقت عطا کرنے میں بالآخر کامیاب ہو گئی۔ اور اس کا حزنی پہلو یا TRAGIC ELEMENT اس وقت نظروں کے آیا جب آزاد نے اپنی فکری زندگی کے دوسرے اور علمی فنی اعتبار سے زیادہ ثمر آور دور میں، وحی الہیٰ کی تجلیوں سے کسبِ نور کی کوشش کی اور اعلان کیے بغیر روایت کے ہجوم سے اپنا دامن بچانے کی کوشش میں مصروف ہو گئے جہاں پہلے دور کے آزاد نے ماضی کے احیاء کی کوششوں کو ایک نیا عملی اور نظریاتی یا IDEOLOGICAL جوش بخشا۔ وہیں آزاد کے دوسرے دور کے فکری اجتہاد نے حیاتِ اجتماعی پر اپنا کمزور نقش ثبت کرنے میں بھی کامیابی حاصل نہیں کی۔ آزاد نے روایت کے IDIOM یا محاورے کی تمام طاقت کو اپنے پہلے دور میں استعمال کر لیا تھا اور شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ اگلا عرفان خود ان کے عصر کے لیے نامانوس سا تھا لیکن علمی نقطۂ نظر سے

ترجمان القرآن میں آزاد نے سرسید کے چند نتائج کی صداقت کو ثابت کرنے میں ایک حد تک کامیابی حاصل کی۔ آزاد نے قرآنی اصطلاحوں، ربوبیت، رحمت اور عدالت کی روشنی میں مذہبی کثرتیت یا RELEGIOUS PLURALISM کی اہمیت کو واضح کیا اور دین اور شرع یا منہاج کے فرق کو اجاگر کرنے میں بالواسطہ قانونی جدیدیت کے لیے ایک نظریاتی بنیاد فراہم کی، لیکن مشکل یہ ہے کہ قانونی جدیدیت عصری حیاتِ انسانی کا صرف ایک پہلو ہے اور جب تک مذہبی فکر کو ایک انقلابی جہت عطا نہ کی جائے۔ اس وقت تک انسیت پسندی کی عمارت کو مذہبی بنیادوں پر قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اس مہم کو سرانجام دینے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انقلابی بنیاد پر مذہبی فلسفہ کی تعمیر اور تشکیل کی شعوری کوشش کی جائے۔ اور عصری IDIOM یا محاورے کو فکری وسیلہ بنایا جائے۔ آزاد کی مذہبی فکر اپنی تمام حسن و رعنائی کے باوجود ایک ایسے IDIOM میں پیش ہوئی جس کی بنیادیں کم از کم نظری اور فلسفیانہ اعتبار سے کمزور رہیں۔ مثلاً ان کا ذہنی افق علت و معلول اور غائی نقطہ نظر TELEOLOGICAL سے اونچا نہ ہوسکا۔ جہاں ان کے نتائج فکر، پرکشش اور جاذب نظر دکھائی دیتے ہیں۔ وہیں جن بنیادوں پر وہ ان نتائج تک پہنچتے ہیں ان کو قبول کرنے میں عصری ذہن تامل کرتا ہے۔ ان کی انسیت پسندی واضح اور شبہ سے بالاتر ہے لیکن عصری انسان کی طاقت، قوت اور حیاتِ نو قبول کرنے کی صلاحیت ہمیں ان کے انسانی پیکر میں نظر نہیں آتی۔ اسی لیے ان کی انسیت پسندی جمالیاتی سطح تو رکھتی ہے لیکن وجودی سطح ONTOLOGICAL BASIS سے محروم ہے۔ ایک عصری مذہبی تشکیل کے لیے فلسفیانہ بشریت یا PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY کی بنیادیں لازمی ہیں جس کے بغیر اس کائنات میں خدا اور انسان کے ربط کی تعبیر ممکن نہیں۔ سرسید نے اپنی بے رنگ نثر میں ایک بنیاد رکھی تھی، ہرچند کہ ان کی بشریت یا ANTHROPOLOGY انیسویں صدی کے فلسفے کی رہینِ منت رہی۔ لیکن ان کی تحریروں کا انسانی پیکر ایک ایسا خودمختار فعال وجود ضرور ہے جو [illegible] کی روشنی میں اور خاص تاریخی حالات میں اپنے لیے ایک جادہ ضرور تراشش

سکتا ہے۔ مذہبی دائرے میں رہتے ہوئے بامقصد عمل کے لیے ان دونوں یعنی وحیِ الٰہی اور خاص تاریخی حالات میں ربط قائم کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ مذہبی اصطلاح میں اگر ایک قطب "ابد" کی نمائندگی کرتا ہے تو دوسرا "زمانہ" کی، اور ظاہر ہے کہ انسان ایک درمیانی اصطلاح یا MIDDLETERM ہے۔ اس انسانی وجود کو ان دو اقطاب کے درمیان عمل کرنا ہے۔ ذہنی سطح پر یہ فرض کر لینا آسان ہے کہ یہ درمیانی وجود صرف مطیع ہے اور ابد صرف مطاع، لیکن زیست کی سطح پر یہ مفروضہ اثر پذیر نہیں ہوتا، اگر بات اتنی آسان ہوتی تو انسانی وجود ابد کے پرسکون ماحول میں، ہمیشہ سرور اور سکون کی زندگی بسر کر سکتا اور جنتِ گم شدہ کی آرزو نہ کرتا لیکن اس کی تقدیر کچھ ایسی ہے کہ زمانے کی رفتار، اس کے لیے پہلا چیلنج بن جاتی ہے۔ اور اسی لیے وہ بسا اوقات، وحیِ الٰہی کی روشنی سے اپنے آپ کو محروم بھی کر لیتا ہے۔ دراصل ابد اور زمانہ کا رشتہ صرف انسانی وجود ہی کے لیے ایک چیلنج ہے۔ عالمِ فطرت اس چیلنج سے بے نیاز ہے۔ اگر انسان کو صرف مطیع مطلق مان لیا جائے تو پھر عالمِ انسانی اور عالمِ فطرت کا فرق بے معنی ہو جاتا ہے اور جنگ کی تباہ کاری اور زلزلے یا سیلاب کی آفتوں میں فرق باقی نہیں رہتا۔ یہی وہ سبب ہے کہ ایک بشری فلسفہ کے بغیر مذہبی فکر کی تشکیل ممکن نہیں ہوتی۔

اسلامی فکر میں اقبال کی سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے اپنی فکر کی بنیاد، انسانی وجود کے بارے میں غور و تعمق پر رکھی۔ خدا، اس کی فکر کا منتہی اور مبداء ہے۔ لیکن انسانی وجود، اس کی فکر کا مرکز ہے۔ خدا کے پیغام کا مخاطب انسان ہے اور وہی مکلف بھی، اسی لیے مذہبی فکر کے لیے انسانی وجود، مرکزی وجود اختیار کر لیتا ہے۔ بیسویں صدی کی عالمی مذہبی فکر کا امتیازی وصف یہی ہے کہ وہ انسانی وجود کو اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بناتی اور خدا تک پہنچتی ہے۔ اس لیے کہ یہ اس کی منزل ہے۔ دراصل یہ سفر معدوم سے موجود تک نہیں بلکہ موجود سے موجود تک ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سفر کی ابتداء زمانے سے ہوتی ہے اور ابد منزل قرار پاتی ہے

جہاں نظر ابد پر ہوتی ہے وہیں قدم وقت کے ریگ زار پر حرکت کرتے ہیں اگر یہ قدم اس ریگ زار پر اپنا اثر مرتب نہ کر سکیں تو پھر یہ عالم خواب کا سفر بن جائے گا۔ آنے والے مسافر ان نقوش پا سے رہنمائی اور ہدایت ضرور حاصل کرتے ہیں۔ لیکن سفر کرتے ہوئے ہی منزل تک پہنچ پاتے ہیں یہ نقوش پا روایت کی علامت بن جاتے ہیں لیکن ان کو دور سے دیکھنا منزل تک رسائی کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر انسانی زیست کی ایک دقّت یہ بھی ہے کہ انسان اس ریگ زارِ وقت پر سفر کرتے ہوئے تاریخ بھی بناتا چلتا ہے جس سے اس ریگ زار کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ کبھی کبھی نقوش پا بھی مٹ جاتے ہیں جنھیں تاریخ کے گرد و غبار میں تلاش کرنا ہوتا ہے۔ یہیں انفرادی بصیرت ہی رہنمائی کا فرض انجام دے سکتی ہے اس لیے اقبالؔ کا یہ اصرار بے جا نہیں کہ وہ "موثر طاقت" جو انحطاط اور زوال کی قوتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے اور ان کے لیے جواب فراہم کر سکتی ہے خود مرتکز SELF CONCENTRATED افراد کی پرداخت ہی سے ممکن ہے۔ صرف ایسے ہی افراد، زندگی کی گہرائیوں کا کشف حاصل کر سکتے ہیں اور وہی ان نئے معیارات کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہمیں اس واقعہ کا ادراک ہوتا ہے کہ ہمارا ماحول ناقابلِ تنسیخ نہیں ہے بلکہ تبدیلی کا متقاضی ہے۔ اقبالؔ کا یہ بیان STATEMENT انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اگر اقبالؔ کے فکری متن سے اس کو علیحدہ کر لیں تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں اقبالؔ نوعِ انسان اور ملتِ اسلامی کی تقدیر، چند خود معلنہ خود مرتکز افراد کے حوالے کرنے کی ترغیب تو نہیں دے رہے ہیں۔ یہ ان کا منشا نہیں ہے بلکہ ان کی مذہبی فلسفیانہ بشریت کا ماحصل یہ ہے کہ اجتماع کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے افراد کی حوصلہ افزائی کرے اور ایک ایسے تہذیبی ماحول کو فراہم کرے جس میں، ایسے خود مرتکز افراد کی نشو و نما ممکن ہو۔ یہی ان کی سیاسی فکر کا پیش مفروضہ ہے اور رہنما اصول۔ اس فکر میں انسانی وجود، اپنی بنیاد دریافت کر لیتا ہے اور فکر و عمل میں اختیاری طور پر خود مختاری کا حامل بن جاتا ہے۔ نئے انسان کے تخلیق کی تمنّا، ان کی فلسفیانہ بشریت کی بنیاد ہے اور اساسی پہلو۔

ان کی مذہبی فکر کے لحاظ سے ایسے ہی انسان کی تخلیق اسلامی تہذیب کا مقصود تھا اور اس لیے وہ اس تہذیب کو ایک نئی تہذیب کا نام دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس نئی تہذیب کا بنیادی اصول، توحید ہے جو یقیناً خدا کی اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ لیکن چونکہ خدا تمام زیست کی آخری روحانی بنیاد ہے۔ اسی لیے خدا کی اطاعت دراصل، انسان کی اصلی وجودی ماہیت کی اطاعت کا نام ہے۔ زیست کی یہ روحانی بنیاد ہے تو ابدی لیکن تنوع اور تبدیلی میں یہ اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس لیے اس کا اصرار یہ بھی ہے کہ ایک ایسے اجتماع کے لیے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر ہو، یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں دوام اور تبدیلی کے دونوں اصولوں کو مربوط کرنے کی کوشش کرے لیکن ابدی اصولوں کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تبدیلی کے امکانات کو خارج کر دیں کیونکہ اس طرح انسانی وجود اپنی ماہیت سے محروم ہو جائے گا۔ تبدیلی اور دوام تغیر اور ثبات کے درمیان، ربط کی تلاش کا نام اقبال کی فکری لغت میں اجتہاد ہے۔ اس لغت میں اجتہاد، صرف ایک فقہی اصطلاح نہیں ہے بلکہ انسانی وجود اور اس کی ماہیت سے اس کا گہرا اور راست تعلق ہے۔ کیونکہ جہد یا EXERTION ہی انسانی وجود کی ماہیت ہے۔ اسی لیے ان کی نظر میں اجتہاد، اسلامی تہذیب کا ایک تخلیقی اور تشکیلی عنصر ہے جس نے اس تہذیب کو عالمی تاریخی سطح پر ایک نئی تہذیب بنا دیا تھا (یہاں اس امر کی جانب اشارہ ضروری ہے کہ اقبال نے جن تصورات کو وضاحت اور بڑی حد تک فلسفیانہ اور فکری سلیقہ کے ساتھ اپنی نثر اور خصوصاً خطبات کی نثر میں پیش کیا ہے، وہاں، ان کے اشعار سے مدد لینا اور ان کے تصورات کی تنقیص کرنا علمی دیانت داری کے خلاف ہوگا۔ ان کے نزدیک، اس نئی تہذیب کی تعمیر اور تشکیل، اس لیے ممکن ہو سکی کہ قرآن نے جن اساسی اصولوں کو یا ان کی زبان میں FUNDAMENTAL PRINCIPLES کو پیش کیا تھا۔ ان کی روشنی میں، انسان کو قانون سازی کی حد تک مکمل اختیار حاصل تھا۔ جس کو انھوں نے اجتہاد کی اولین سطح یا FIRST DEGREE OF IJTIHAD کہا ہے

اس لیے ان کا یہ اصرار ہے کہ فرد سے اس اختیار کا سلب کر لینا، اس حرکی نقطۂ نظر کے منافی ہے جس کو قرآن نے پیش کیا ہے اور سلب کر لینے کے اس تاریخی عمل نے عملاً قانون اسلام کو انجماد کے درجہ تک پہنچا دیا۔ جہاں وہ اجتماعی نظم کو زندگی کے دہیں انھیں اس بات کا بھی اندازہ ہے کہ ایک ضرورت سے زیادہ منظم اجتماع، فرد کی تمام تخلیقی صلاحیتوں کو ختم کر دیتا ہے۔ اور اسی لیے ماضی کی تاریخ کا غلط احترام اور اس کے تنِ مردہ میں نئی جان ڈالنے کی کوشش (RESURRECTION) کسی زوال یافتہ ملت کا علاج نہیں ہے اس کا علاج صرف یہی ہے کہ خود مرکز افراد، حقیقت کی گہرائی تک رسائی حاصل کریں۔ اور اپنے فکری اجتہاد کے ذریعہ، بدلے ہوئے حالات میں ما ابد سے اکتساب فیض کرتے ہوئے نئی حقیقتوں تک پہنچیں، یہی سبب ہے کہ یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جا سکتا ہے یا ماضی تک اپنی قدرت کی توسیع ممکن ہے، اقبالؔ کے فکر کا نہ صرف اولین رجحان تھا بلکہ دم آخر تک اُن کے شعور پر چھایا رہا۔ ماضی کی اہمیت اس لیے کہ اس تاریخی ماضی میں ابد کی روشنی چمکی تھی اور اسی ماضی کے ایک منور نقطہ میں ابد، حال یا زمانے کو کاٹتا ہوا گزرا تھا، نام نہاد احیائیت پسندی کا رجحان ان کے فکر کے اسی عنصر سے وابستہ ہے۔ لیکن اقبالؔ کی متجسس فکر احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی ابد اور زمانہ کا تضاد ان کے فکری محرکات میں سب سے زیادہ بلکہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے جہاں شعر میں، وہ اس تضاد کو حل نہ کر سکے، شاید حل کرنا چاہا بھی نہیں، کیونکہ شعری زبان PARADOXES کی زبان ہے، وہیں، اپنے خطبات میں انھوں نے اس تضاد کو حل کرنے کی بڑی حد تک کامیاب کوشش کی ہے۔ عام مذہبی فکر کا رجحان یہ ہے کہ ابد اور زمانے کے تقاطع کے عمل کو تاریخ کے صرف مثالی لمحہ میں فرض کیا جائے۔ مثلاً مسیحی نقطۂ نظر سے ولادت ایک ایسا منور زمانی لمحہ تھا اور مروج اسلامی نقطۂ نظر سے نزول قرآن کے لمحات، حیات پیغمبرؐ کے لیے ایسے ہی منور لمحات تھے جن کے بعد ابد کی حکمرانی شروع ہوئی اور زمانہ غیر حقیقی یا محض اعتباری بن گیا۔

لیکن ان دو یعنی مسیحی اور اسلامی نقاطِ نظر کے فرق کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ مسئلہ ایک نئی سطح پر سامنے آتا ہے۔ مسیحی نقطۂ نظر سے، صرف ایک ایک لمحہ لمحۂ منور تھا۔ لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے، خدا نے کسی ایک لمحے کو اپنے لیے منتخب نہیں کیا بلکہ کئی لمحات ایسے آئے جہاں ابد زمانے کو کاٹتا ہوا گزر گیا۔ دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ جہاں پہلے یعنی مسیحی نقطۂ نظر سے ابد نے ایک شخص کے وسیلے MEDIUM میں اپنا اظہار کیا وہیں دوسرے نقطۂ نظر سے خدا نے گفتنی لفظ SPOKEN WORD کے ذریعہ یا زبان کے وسیلے سے اپنا نہیں بلکہ اپنی مشیّت کا اظہار کیا۔ اسی ابد اور زمانے کا تقاطع ان تمام امکانی لمحات میں ہو سکتا ہے، جب انسان، اس کلام کو پڑھے یا اس کے بارے میں بصیرت حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ یعنی یہ کہ یہ واقعہ یعنی INTERSECTION یا تقاطع کا یہ عمل ایک متواتر عمل بن سکتا ہے اور اقبالؔ کے لیے بصیرت کے حصول کی اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔ ایک ایسے مذہب کے ماننے والوں کے لیے جن کے نزدیک خدا نے اپنی مشیّت کا اظہار، صرف ان امور کی حد تک نہیں رکھا جنھیں ہم اعتقادات کہتے ہیں بلکہ وہ امور بھی اظہار کی اس روشنی میں آئے جن کا تعلق انسان کے انفرادی اور اجتماعی عمل سے ہے۔ اجتہاد کا یہ عمل، واقعی موت و زیست کا سوال بن جاتا ہے اور اقبالؔ کی فکر کا یہ پہلو کہ اجتہاد کے عمل کو صرف ماضی کے چند لمحات کے حوالے نہ کیا جائے، اجتماعی زندگی کے تقاضوں کے لیے بڑا معنی خیز اور اہم بن جاتا ہے۔ یہی سرسید کی فکر کا ماحصل، اقبالؔ کے ہاں ایک گہری فلسفیانہ بنیاد حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا تعلق انسانی وجود اور زیست کی ماہیت سے ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ سوال، صرف ایک مذہب کا داخلی مسئلہ باقی نہیں رہتا بلکہ انسانی فکر کا ایک ضروری موضوع بن جاتا ہے۔ انسانی وجود کی ایسی ماہیت کی روشنی میں، سیکولر اور مقدس کے معانی اور ان کے ربط کی تلاش کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ کوئی اصطلاح، انسانی وجود کے لیے اس وقت تک کلید نہیں بنتی جب تک کہ خود انسانی وجود اس کا مصدر نہ ہو یہیں قرونِ وسطیٰ کی فکر سے اقبالؔ کا راستہ الگ ہو جاتا ہے اور وہ اسلام میں وجودی فکر کے پیش رو

بن جاتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس، انسانی وحدت کو تقسیم نہیں کرتے بلکہ اس وحدت کے دو مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس اشیاء کی حفاظت نہیں بلکہ انسانی افعال کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ اسی لیے اس بات کا دارومدار کہ کوئی عمل سیکولر ہے یا مقدس یا روحانی، اس بات پر ہے کہ فاعل یا AGENT کا کلی نقطۂ نظر کیا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں ایک عمل دنیوی یا سیکولر ہے اگر اس عمل کے پس منظر میں زندگی کی ساری پیچیدگی اور تنوع کا ادراک موجود نہیں ہے۔ اور مقدس یا روحانی ہے اگر اس پیچیدگی یا تنوع کا ادراک عمل کے پس منظر میں موجود اور اس کا راہ نما ہو۔ اسی لیے ہر ادارہ اپنے دو پہلو رکھتا ہے مثلاً اگر مملکت کا مقصود ان ابدی اقدار کا حصول ہو جو توحید کے پیچھے کارفرما ہیں یعنی مساوات، انسانی وجود کی صیانت اور آزادی تو ایسی مملکت روحانی ہوگی کیونکہ اس کا مقصد، ان اقدار کی زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیل کرنا ہوگا۔ قانون کا مدعا ان کے اقدار کے حصول کو منظم کرنا ہے اور اسی لیے ایک غیر متبدل قانون، ان اقدار کو زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے سے قاصر رہے گا۔ ظاہر ہے کہ غیر متبدل اور زمانی مکانی قوتیں باہم دگر متضاد اصطلاحیں ہیں۔ اسلامی فقہی مکاتب پر اقبال کی تنقید ان کے اس مطلب کی وضاحت ہے۔ اگر عراق کے مکتب یعنی حنفی مذہب نے تصور یا NATION کو ابدی قرار دیا اور اسی بنا پر ارسطوئی یعنی قیاس کو اپنا آلہ یا TOOL بنایا تو حجازی مذہب یعنی حنبلیوں اور پھر وہابیوں نے منفرد واقعہ یا PRECEDENT CONCRETE کو ایک لحاظ سے ابدیت کا حامل قرار دیا۔ کیونکہ ان کی نظر، نظیر یا پر رک گئی۔ اگر ایک مذہب نے قیاس کی بنیاد پر حاصل شدہ فتاویٰ کو ابدی بنا دیا تو دوسرے مذہب نے مخصوص حالات میں دیئے گئے۔ CONCRETE فیصلوں پر اپنی عمارت قائم کر دی۔ دونوں مذاہب نے ابدیت اور زمانے کے تخلیقی عمل کو نظر انداز کر دیا۔ اسی لیے اقبال کا خیال ہے کہ اسلام کے مقصود اصلی کا ابھی پوری طرح اور مکمل اظہار نہیں ہوا اور یہ مقصود اصلی، ایک ایسی روحانی جمہوریت کا قیام ہے جس میں فرد، روحانی قدر کا مسکن یا LOCUS ہے۔ اپنی اس فلسفیانہ بشریت کی بنیاد پر

اقبال نے اجماع کے مروجہ تصور اور معیار کو رد کیا ۔ کیونکہ یہ تصور فرد کی بجائے ایک گروہ یا مختصر سی جماعت کو آخری قدر و قیمت کا حامل قرار دیتا ہے ۔ سرسید نے اجماع کا انکار کیا اور اقبال نے افراد کے ایک ایسے مجموعے یا تنظیم کو جس بنیاد ARBITARY نہیں ہے ۔ اجماع کا اہل قرار دیا ۔ لیکن دونوں کا مشترک نقطہ یہ ہے کہ حرکت کا اصول اجماع نہیں بلکہ اجتہاد ہے ۔ اجماع ایک اجتماعی ضرورت ہے تاکہ افراد کے پیش نظر اجتماعی مقاصد کا حصول، مخصوص تاریخی حالات میں جو ایک اعتبار سے عمل کی حد یا LIMIT ہیں ممکن ہو سکے ۔

اقبال نے جدیدیت کی اس روایت کو جس کا آغاز سرسید سے ہوا ایک قابل عمل فلسفیانہ بنیاد فراہم کی ۔ لیکن اس بنیاد کا مطالعہ شعر اقبال میں نہیں، خطبات اقبال میں ممکن ہے ۔ ان کے شعر کے فلسفیانہ معنی کے راہ نما ان کے خطبات ہیں، اس کا عکس نہیں کہ شعر کی روشنی میں خطبات کا مطالعہ ہو ۔ آخر میں اس ضمن میں یہ اشارہ ضروری ہے کہ اقبال کا جمالیاتی فنی افق غزل سے آگے تو گیا لیکن اس حد کو توڑ نہ سکا ۔ اسی لیے ان کی شاعری، فلسفیانہ جمال اور جلال تو ضرور رکھتی ہے لیکن فکر کی ترسیل کے لیے وہ روایتی MEDIUM میں انقلاب لانے میں کامیاب نہ ہو سکے ۔ اسی لیے اقبال کی فکر کے مطالعہ میں اگر صرف شعر ہمارا راہنما ہو تو ہم اضداد کی کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان کی طرح ہمیں بھی عقدۂ اضداد کو حل کرنے کی کاوش تڑپاتی رہتی ہے ۔

مسجدِ قرطبہ

اس مختصر مضمون میں میرا منشاء یہ نہیں ہے کہ اس نظم کا تفصیلی جائزہ پیش کروں۔ اس نظم کو عہد آفریں بھی کہا جا سکتا ہے اور اس کا شمار اقبال کی اہم ترین نظموں میں بھی کیا جا سکتا ہے اور اس کے برخلاف اس کو غیر شعر یا (NON - POETRY) بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ کسی بھی فنی تخلیق کے بارے میں اس قسم کی متضاد رائیں ممکن ہیں۔ کیونکہ کوئی فنی تخلیق ایک ایسا معروض یا (OBJECT) نہیں ہوتی جس کے بارے میں اتفاقِ رائے ممکن ہو۔ فنی تخلیق (PERCEPT) یا مدرک سے زیادہ حسّی اور تصوری پیکروں کی ایک عضویاتی کلیت ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں ایک فنی تخلیق کے ادراکی معانی اور ماورائی مقصد میں یہ غیر معیّن فاصلہ بھی ممکن ہے۔ یہی غیر معیّن فاصلہ بعض فنی تخلیقات کو کسی ادبی تہذیب کا ایک اہم تخلیقی منظر بنا دیتا ہے۔ شاعری کے لسانی تجزیے کے جو بھی افادی پہلو ہوں ایسا تجزیہ بالعموم ان مقاصد کو نظر انداز کر دیتا ہے جو کسی نظم یا شعری تخلیق کو ماورائی معنویت عطا کرتے ہیں۔ معاملہ اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے جب ایک ایسے شاعر کی فنی تخلیق سے سروکار ہو جس کے لیے ایک خاص نظریۂ حیات اس کی بصیرت کے لیے نہ صرف پس منظر کا کام دیتا ہو بلکہ اس کی بصیرت کی تشکیل یا ساخت کے لیے کلیدی اہمیت رکھتا ہو۔

اقبال کی نظم 'مسجد قرطبہ' میں جہاں اس کا نظریۂ حیات کارفرما ہے، وہیں حال کا ایک مخصوص لمحہ بھی، جب وہ اس تہذیب کے ایک پر عظمت (SUBLIME) جمالیاتی منظر میں مستغرق ہو جاتا ہے۔ جس سے اس کا ربط محض ذہنی یا تصوراتی (CONCEPTUAL) نہیں ہے بلکہ وہ اس تہذیب، اس کے ماضی کے جلال اور جمال اور اس کے مستقبل کے

امکانات سے اپنی شخصیت کی گہری جذباتی سطح پر وجودی یا (EXISTENTIAL) انداز سے بھرپور طریقہ پر وابستہ بھی۔ اس نظم میں اقبال اس تہذیب کا ایک زندہ شاہد بن جاتا ہے۔ وہ ماضی کی جانب ایک گریزاں یا سہمے ہوئے انداز میں لوٹتا نہیں بلکہ حال سے اپنا رشتہ توڑے بغیر ماضی میں مستغرق ہو جاتا ہے۔ استغراق کے اس عالم میں، اس کا شاعرانہ تخیل ایک مرتکز صورت یا (CONCENTRATED FORM) اختیار کر لیتا ہے۔ اقبال کی اُردو نظموں میں، چند ہی نظمیں ایسی ہیں جن میں تخیل نے اس طرح کی مرتکز صورت اختیار کی ہو جیسے مسجد قرطبہ میں۔ ورنہ اقبال کی اکثر اُردو نظمیں تخیل کے غیر ضروری پھیلاؤ کی مثالیں فراہم کرتی ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ اپنی اُردو نظموں میں، خصوصاً ۱۹۰۸ء کے بعد کی اُردو نظموں میں شعوری طور پر ایک ملت یا جماعت کے راہبر کا فریضہ انجام دینے کی کوشش کرتا ہے۔ ان نظموں میں نظریۂ حیات ماوُرا مقاصد کی تشکیل نہیں کرتا یعنی وہ تخیلی انداز میں جذبات کا اظہار نہیں کرتا بلکہ سامع کے جذبات کو ابھارنے کا فرض انجام دیتا ہے۔ بالآخر جذبات کے تخیلی اظہار یا جذبات کے بیدار کرنے یا (AROUSAL) میں گہرا جمالیاتی فرق ہے۔ 'مسجد قرطبہ' کا کمال یہ ہے کہ یہ نظم جذبات کو بیدار نہیں کرتی بلکہ ایک ایسی شعری فضا کی تخلیق کرتی ہے جس کے مرتکز جذبات اور جس کا تخیل پڑھنے والے کو ایک جمالیاتی منظر میں مستغرق ہو جانے کا ایک جمالیاتی لمحہ عطا کرتے ہیں۔ استغراق یا CONTEMPLATION کے اسی لمحہ میں نظم کا ماورائی مقصد اپنے آپ کو منکشف یا (DISCLOSE) کرتا ہے۔ اس قسم کا انکشاف یا (DISCLOSURE) اسی وقت ممکن ہے جب ہم پیش مفروضوں یا (PRESUPPOSITIONS) کے بغیر کسی فنی تخلیق کے مشاہدہ یا مطالعہ کا آغاز کریں۔ فن معنی خیز ہے تو اپنے مقاصد کو منکشف کرے گا ورنہ فن ایک "ذات" شخصیت یا (SELF) کی صورت میں نہیں بلکہ ایک معروض کی صورت میں اپنے آپ کو پیش کرے گا جس میں انکشاف ذات کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

مسجد قرطبہ کے ماورائی مقصد کے انکشاف کی ایک اہم شرط یہ ہے کہ ہم اس کے آغاز اس کے درمیانی لمحات اور اس کے اختتامی لمحہ میں ایک اندرونی ربط تلاش کرنے میں کامیاب

ہوجائیں ۔ یہاں اس نظم میں اقبال نے غزل کی ہیئت سے بڑی حد تک اپنے آپ کو آزاد کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کامیاب بھی ہوا ہے۔ نظم کا آغاز ایک پرشکوہ انداز میں ہوتا ہے۔ آغاز کا یہ انداز محض اتفاقی نہیں ہے یا اقبال کے زمانے یا وقت سے غیر معمولی شغف کا اظہار نہیں بلکہ نظم کے اس ماورائی مقصد کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ جو اس عالمِ تغیر میں جہاں فنا کی حکمرانی ہے، صرف آرٹ یا انسانی تخلیق کو حقیقی دوام اور جاودانی عطا کرتا ہے۔ وجود زمانے کے بغیر جس کو اقبال نے اس نظم میں سلسلۂ روز و شب سے تعبیر کیا ہے عدم یا (NOTHING) کا دوسرا نام ہے، جس سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ یعنی ایک معین موجود کا پیکر حاصل کرتی ہے۔ یہاں یہ معین پیکر باعیار، بھی ہو سکتا ہے اور کم عیار بھی، دوسری صورت میں صرف موت ایسے موجود کی تقدیر ہے دوسرے لفظوں میں صرف باعیار، مستند یا (AUTHENTIC) موجود ہی اپنی تقدیر کو محفوظ کر سکتا ہے یعنی "تاریخ" بن سکتا ہے۔ اس بند میں اقبال کا زمانی شعور کم سے کم لفظوں میں تاریخی شعور سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور یہ لمحہ اس کے مرتکز تخیل کی ایک معنی خیز علامت ہے۔ تاریخ محض زمانی حادثات یا (TEMPORAL OCCURANCES) سے نہیں بنتی۔ تاریخ حادثات سے نہیں بلکہ ان واقعات یا (ACTIONS) سے بنتی ہے جن میں انسانی ارادہ سلسلۂ روز و شب میں دخیل ہوتا یا (MEDIATE) کرتا ہے۔ ایسی صورت میں ایک واقعہ مکانی حادثہ سے گزر کر ایک زمانی تخلیق بنتا اور مارکس کے الفاظ میں (WORLD-HISTORICAL) بنتا ہے۔ ایک ایسا ہی عمل زمانے کی رو کو تاریخی یا دورانی ہیئت یا تشکیل عطا کرتا ہے۔ پہلے بند کے آخری شعر اس نظم کے ماورائی مقصد کو منکشف کرنے لگتے ہیں۔

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

"معجزہ ہائے ہنر" اور "نقشِ کہن ہو کہ نو" ان الفاظ کا استعمال محض ایک حادثہ نہیں بلکہ اقبال کے ماورائی مقصد کے لیے کلید کا فرض انجام دیتے ہیں۔ انسان کی ہر تخلیق زندہ نہیں رہتی

اور شاید یہی عرفان، رائیگانی کے احساس کو جنم دیتا ہے۔ زمانے کے ریگ زار پر جو نقوش زندہ نہ رہ سکے وہ بہرحال رائیگاں گئے، اور رائیگاں عمل ہی مقدار میں زیادہ ہیں۔ شاید یہی رائیگانی کا احساس عہد نامۂ عتیق کے باب ایوب کا محرک ہے۔ لیکن نظم کا دوسرا بند، بے معنویت، لغویت یا رائیگانی کے عالم سے ایک دم آزاد کرتا ہے اور ایک نجات عطا کرنے والے عمل کا فرض انجام دیتا ہے۔ دوام یا (ENDURANCE) کا تصوّر اقبال کے شعری محرکات میں اس کی شاعری کے آغاز ہی سے ایک غالب محرک رہا ہے۔ اقطاب یا (POLARITIES) کے درمیان فنی حرکت، اقبال کا ایک محبوب شعری مشغلہ ہے۔ تغیّر مسلسل اور دوام ایسے ہی دو اقطابی تصورات یا کائناتی واقعات ہیں۔ اگر کائنات میں صرف تغیّر ہے تو پھر انسان اور انسانی عمل واقعی جذبہ رائیگاں ہیں۔ کائنات میں تخریب اور تخلیق کا عمل ایک تکرار کا حامل ہے۔ اور اسی لیے کائناتی سطح پر ماضی، حال اور مستقبل بے معنی ہیں۔ وقت، ان پر حکمراں ہے لیکن انسانی عالم، تخلیقی عمل کا عالم ہے اسی لیے یہاں بقاء اور دوام اپنے مفاہیم بدل دیتے ہیں۔ بقا اور دوام کے لیے وقت پر حکمرانی یا وقت پر فتح ضروری ہے۔ انسانی عالم اسی وقت آزادی کا عالم بنتا ہے جب انسان اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ عالمِ جبر سے عالمِ آزادی میں جست لگا سکے۔ اقبال نے اس تخلیقی عمل کو "عشق" کا نام دیا ہے۔ نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا، جہاں ہم اس مصرعے پر مایوسی اور شکست کا شکار ہوتے ہیں وہیں دوسرے بند کا پہلا شعر

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

ہمیں تسکین عطا کرتا ہے۔ جہاں اس نظم میں خود مسجد ایک علامت بن جاتی ہے، اسی طرح مردِ خدا بھی ایک تخلیقی علامت ہے۔ ہر صاحبِ عقیدہ مردِ خدا نہیں ہے۔ مردِ خدا وہی ہے جس کے مقاصد جلیل اور جس کی امیدیں قلیل ہوں۔ یہ صرف روایتی مردِ مومن نہیں بلکہ انقلابی تخلیقی عمل کا خالق ہے۔ یہی انقلابی تخلیقی عمل زمانے کی رَو کو تھام لیتا ہے۔ اور ایک پُرعزم اور پُرشکوہ اور پُرعظمت یعنی (SUBLIME) عناصر کی حکمرانی ہے۔ "حسین" اور "خوبصورت" کے لیے اقبال کی شعری جمالیات میں جگہ کم ہے۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ

(SUBLIME) اس کے تصور خودی کے قریب ہے اور دوسرے اسی میں دوام کا امکان زیادہ ہے۔ خوبصورت صرف آرٹ کے ایک لمحہ میں حیات حاصل کرتا ہے۔ حسن سے شغف حزن آفریں ہوتا ہے جیسے میر کا یہ شعری لمحہ "کلی نے یہ سن کر تبسم کیا" بحث مختصر، مسجد قرطبہ کا تیسرا بند پرعظمت فن کا شعری انکشاف ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ہم کھڑے ہوئے تو زمین پر ہیں لیکن نظریں سلسلہ ہائے کوہ کی طرف بلند ہیں۔ ہماری جمالیاتی حس (VERTICAL) یا عمودی سمت میں متحرک ہونے لگتی ہے شاید عمودی خط سے لگاؤ، اسلامی آرٹ میں "ماوراء" سے شغف کا ایک مظہر ہے۔ محراب اور ستون دونوں ہی انسانی نظر کو عمودی خط یا لامحدود پرشکوہ موجود کی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ مسجد قرطبہ میں اقبال کا مرتکز تخیل عمودی خط میں مستغرق ہے لیکن مسجد قرطبہ کا جمالیاتی کمال یہ ہے کہ اقبال کی نظر تخیل کی آوارگی کے بغیر یک دم پرعظمت آرٹ سے حسین کی طرف حرکت کرنے لگتی ہے۔ مثلاً چوتھے بند کا دوسرا شعر

تیری بنا پائیدار تیرے ستوں بے شمار   شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل

ہجوم نخیل میں عمودی خط کا پیکر تو ضرور ابھرتا ہے لیکن اس پیکر میں جلال سے زیادہ جمال کا عنصر غالب ہو جاتا ہے۔ پرعظمت سے لطیف اور حسین کی جانب یہ غیر مرئی اور اچانک حرکت اقبال کے فن کی ایک دل کش مثال بن جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ پرعظمت آرٹ کا یہ مظہر "مسجد قرطبہ" اقبال کو ماضی کے لیے (NOSTALGIC) بنا دیتا ہے۔ لیکن اس گریز کا فنی وظیفہ نظم کے مرکزی خیال کو ابھارتا ہے، اس سے نظر کو ہٹاتا نہیں۔ اقبال کا فنی شعور اس کے تاریخی شعور سے ہم آہنگ ہونے لگتا ہے اور وہ اس پرعظمت منظر کا اس کے تاریخی پس منظر یا اس کی (HISTORICAL SETTING) میں مشاہدہ کرتا ہے۔ یہاں مسجد قرطبہ سے ایک قسم کی وجودی وابستگی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس نے ماضی کے لمحات کو صرف بیدار کیا ہے اس میں ڈوب نہیں گیا ہے۔ "تاریخی کھنڈر یا ماضی کے غیر آباد پرعظمت مظاہر ایک مختلف جمالیاتی حس کو بیدار کرتے ہیں، یہ حس اس سے مختلف ہوتی ہے جو ان مظاہر کے (REPRODUCTION) کے مشاہدہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لمحہ جب ہم ماضی کے ایک پرشکوہ فنی منظر یا تاریخی کھنڈر کا مشاہدہ کرتے ہیں، تاریخ سے ایک قسم کے (ENGAGEMENT) کی

کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ یہ کیفیت اس وقت اور بھی زیادہ شدید ہوجاتی ہے جب ہم کسی نہ کسی سطح پر اس تاریخ کے حصہ دار یا شریک بھی ہوں اور 'شرکت' کا یہ احساس ہمارے شعور کا ایک غالب عنصر بھی ہو۔ مسجد قرطبہ کے پانچویں اور چھٹے بند میں اقبال کا یہ (ENGAGEMENT) نئی سطح پر بڑا معنی خیز بن جاتا ہے اور یہ دو شعر ؎

دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسماں　　آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں

کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے　　عشقِ بلا خیز کا قافلۂ سخت جاں

محض الم یا حزن سے گذر کر ایک شدید حزن کے زندہ پیکر بن جاتے ہیں اور اقبال کا یہ ماورائی مقصد منکشف ہونے لگتا ہے کہ پرعظمت آرٹ، فطرت کا نہیں بلکہ تاریخ کا آفریدہ ہے۔ اقبال کی اس نظم میں ہیگل کی جمالیاتی ثنویت، انسانی خلاقی اور فطرت کی ایک صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے جس کی "اہرام" کے پہلے دو شعروں میں بھی تکرار نظر آتی ہے۔

اس نظم کا آخری بند پرعظمت سے حسین کی جانب حرکت کا ایک زندہ پیکر بن جاتا ہے مرتکز تخیل، آزاد ہونے لگتا ہے اور یہاں

سادہ و پرسوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت
کشتیٔ دل کے لیے سیل ہے عہدِ شباب

ارتکاز سے آزادی کے دل کش حسّی پیکر بیدار ہوجاتے ہیں لیکن نظم کا آخری شعر کے ماورائی مقاصد کی جانب متوجہ کر دیتا ہے۔

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

اس آخری شعر کا وظیفہ، نظم کی وحدت اور اس کے ماورائی مقصد کی تجدید ہے یعنی نظم کا ماورائی مقصد، مسجد نہیں بلکہ پرعظمت آرٹ ہے، مسجد جس کی ایک زندہ تاریخی علامت ہے۔

مرتّب

حیاتِ عالم بہ یک نظر

- ۷ ر فبروری ۱۹۲۲ء کو حیدرآباد کے ایک مذہبی گھرانہ میں پیدا ہوئے جو علم و فضل اور سلسلۂ رشد و ہدایت کے اعتبار سے ممتاز رہا ہے۔ ان کے والد محترم کا نام حضرت میاں سید میراں خوندمیری تھا۔ والدۂ محترمہ سیدہ شمس النساء، مشہور عالم علامہ حضرت سید اشرف شمسیؒ کی صاحبزادی تھیں۔
- فارسی اور عربی کے ساتھ مروجہ علوم کی ابتدائی تعلیم اپنے نانا علامہ شمسی مرحوم کی نگرانی میں گھر پر ہی حاصل کی۔ اسکول کی تعلیم کا آغاز وسطانی درجہ سے کیا۔ میٹرک کا امتحان ۱۹۳۷ء میں پاس کیا۔
- ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۱ء، ۱۹۴۳ء میں علی الترتیب انٹرمیڈیٹ، بی اے اور ایم اے کی تکمیل کی۔

۱۳ ر اگست ۱۹۴۲ء کو محترمہ سیدہ خدیجہ بانو دختر مولوی سید ابوالحسن علی ایڈوکیٹ سے رشتہ ازدواج میں منسلک ہوئے۔

- اکتوبر ۱۹۴۴ء میں حیدرآباد اسٹیٹ بنک میں Probationary officer کی حیثیت سے ملازمت کا آغاز کیا۔
- اگست ۱۹۴۷ء میں بہ حیثیت لکچرر عثمانیہ یونیورسٹی میں تقرر عمل میں آیا۔ اولاً آرٹس کالج ورنگل، اس کے بعد سٹی کالج اور نظام کالج میں تدریس کے فرائض انجام دیے۔ ۱۹۶۲ء میں آرٹس کالج عثمانیہ یونیورسٹی سے وابستہ ہوئے۔
- ۱۹۶۸ء میں اقبال کے تصورِ زماں پر پی ایچ ڈی کی تکمیل کی۔

- دورانِ تعلیم اور ملازمت، علامہ سید شہاب الدین سے علم حدیث و فقہ کی تحصیل کی۔ مولانا سید شاہ قطب الدین صابری امیر جامعہ نظامیہ سے علم تفسیر و فقہ کے حصول میں استفادہ کیا۔
- ۱۹۶۹ء میں جرمن اکیڈیمک ایکسچینج کی دعوت پر اسلامی فلسفہ اور قانون کے مطالعہ کے لئے ہائیڈل برگ، میونخ، بون، اور مغربی جرمنی کی دیگر جامعات کا دورہ کیا۔ اسی سال بیروت اور کابل یونیورسٹیوں میں منعقدہ سمینارس میں حصہ لیا۔
- ۱۹۷۵ء میں مصر کا دورہ کیا، وہاں کی ممتاز علمی شخصیتوں سے تبادلۂ خیال کیا اور لیکچرس دیئے۔
- اکتوبر ۱۹۷۶ء میں نیویارک میں فلاسفی اینڈ لائف کے موضوع پر منعقدہ بین الاقوامی سمینار میں شریک ہوئے اور امریکہ کی دیگر جامعات کا بھی دورہ کیا اور لیکچرس دیئے۔
- اکتوبر ۱۹۷۷ء میں پونہ یونیورسٹی کے تحت ISLAM: PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE کے موضوع پر تین لیکچرس دیئے۔
- اگسٹ ۱۹۷۸ء کے دوران اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کے تحت POETIC PHILOSOPHY OF IQBAL کے عنوان پر چار لیکچرس دیئے۔
- وینکٹیشورا یونیورسٹی تروپتی کے تحت سپٹمبر ۱۹۷۸ء میں 'اسلام کے کلاسیکل اور جدید اسکالرس' کے موضوع پر منعقدہ مذاکرہ میں شرکت کی۔ اس کے علاوہ ملک کی کئی جامعات کے منعقدہ سمینارس اور مذاکرات میں شریک رہے۔
- ۱۹۸۲ء میں صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ کی حیثیت سے وظیفہ حسن خدمت پر ملازمت سے سبکدوش ہوئے۔
- ۲۸ ڈسمبر ۱۹۸۲ء کو امریکہ (PORT OF SPAIN, TRINIDAD) کے لیے روانہ ہوئے جہاں GOD: THE CONTEMPORDRY DEBATE - ISLAMIC PERSPECTIVE کے موضوع پر اپنی زندگی کا آخری مقالہ پڑھا۔ وہیں شدید بیمار ہوگئے اور گردے بے کار ہوگئے۔ بیماری کی حالت میں ۲۷ اپریل ۱۹۸۳ء حیدرآباد واپس آگئے۔

- ٢٧ ستمبر ١٩٨٣ء، صبح کی اولین ساعتوں میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔
- تدفین، خطیرۂ مشیر آباد (حیدر آباد) میں عمل میں آئی۔

★ نوٹ: پروفیسر ڈاکٹر عالم خوندمیری کے انگریزی اور اردو میں متعدد مقالات ہند اور بیرون ہند کے کئی وقیع جرائد میں شایع ہوئے جن کی کتابی شکل میں ہنوز اشاعت عمل میں نہیں آئی ہے۔ تاہم اقبال انسٹی ٹیوٹ، یونیورسٹی آف کشمیر (سری نگر) کی جانب سے اقبال پر انگریزی مقالات پر مشتمل کتاب SOME ASPECTS OF IQBAL'S POETIC PHILOSOPHY کے نام سے شایع کی گئی ہے۔

حضرت سید خدابخش خوندمیری میانجی صاحب کا مرتبہ مذہبی تقاریر اور مضامین کا مجموعہ "پیام عشق" جنوری ١٩٨٤ء میں شایع ہوا ہے۔