

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فِرَاقُ الْبَارِكِ

وَأَكْرَمِ خَلِيفَةِ عَبْدِ الْحَكِيمِ

بِزِمِ اقْبَالِ
لَا هُوَ

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ

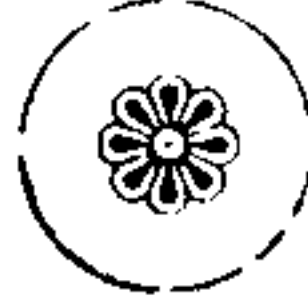
جملہ حقوق محفوظ

بزم اقبال لاہور

قیمت دس روپے

فکر اقبال

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم



بزم اقبال پرسنکھ داس درشن
کلب روڈ لاہور - پالستان

130341

۱۹۵۷	—	بار اول
۱۹۶۱	—	بار دوم
۱۰۰۰	—	تعداد

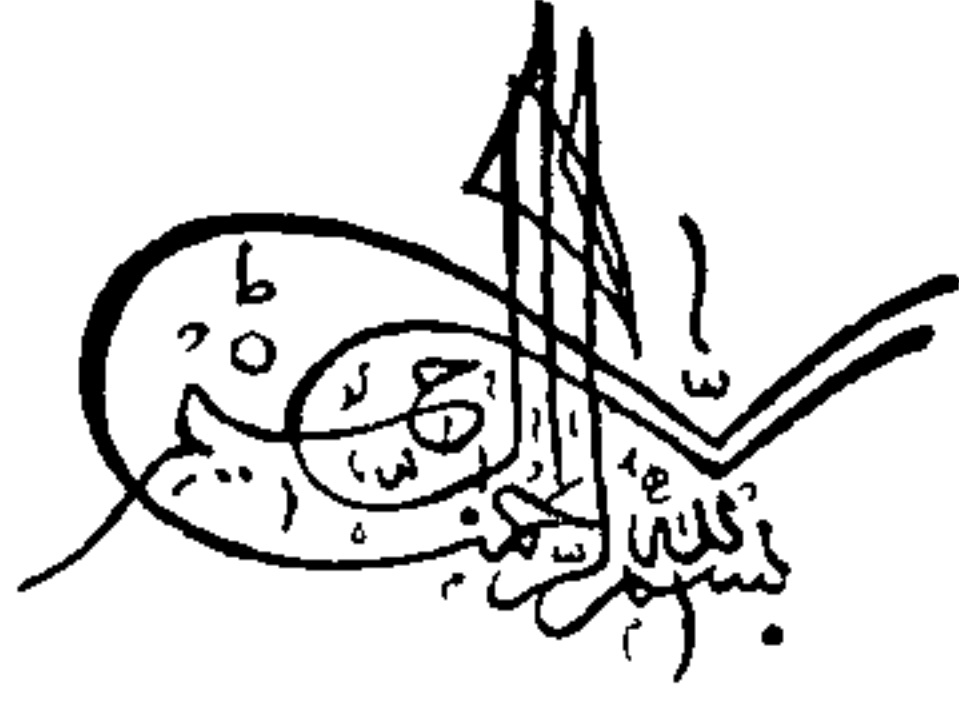
فہرست مضامین

الف	نذر عقیدت
۱	تمہید
۱۱	پہلا باب اقبال کی شاعری کی ارتقائی منازل
۵۱	دوسرا باب اقبال کی شاعری کی پہلی منزل ۱۹۰۵ تک کے کلام پر اعادہ نظر
۵۹	تیسرا باب ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸
۷۵	چوتھا باب ۱۹۰۸ سے
۱۰۹	پانچواں باب اسلام اقبال کی نظر میں
۱۵۳	چھٹا باب شاعر انقلاب
۱۷۷	ساتواں باب مغربی تہذیب و تمدن پر علامہ اقبال کی تنقید
۲۱۷	آٹھواں باب اشتراکیت
۲۵۱	نواں باب جمہوریت

ب

	دسواں باب
۲۷۱	عقل پر اقبال کی تنقید
	گیارہواں باب
۳۰۷	عشق کا تصور
	بارہواں باب
۳۶۷	تصوف
	تیرہواں باب
۴۰۱	اسرار خودی
	چودھواں باب
۴۳۱	اقبال اپنی نظر میں
	پندرہواں باب
۴۶۵	گلشن راز جدید
	سولہواں باب
۵۰۳	فنون لطیفہ
	سترہواں باب
۵۴۵	ابلیس
	اٹھارہواں باب
۵۶۹	رموز بے خودی
	انیسواں باب
۶۲۹	اقبال پر تین اعتراضات کا جواب
	بیسواں باب
۶۴۵	خلاصہ افکار
	علامہ اقبال کے سات انگریزی خطبات کا خلاصہ
	دیباچہ
۶۵۹	اسلام میں دینی تفکر کا انداز جدید

- پہلا خطبہ
۶۶۱ علم اور روحانی حال و وجدان
- دوسرا خطبہ
۶۷۷ مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ
- تیسرا خطبہ
۷۰۳ تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم
- چوتھا خطبہ
۷۱۹ نفس انسانی ، مسئلہ اختیار و بقا
- پانچواں خطبہ
۷۳۱ اسلامی ثقافت کی روح
- چھٹا خطبہ
۷۳۱ اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت
- ساتواں خطبہ
۷۵۹ روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان



سینہ تھا ترا مشرق و مغرب کا خزینہ دل تھا ترا اسرار و معارف کا دفینہ
 ہر شعر ترا بام ترقی کا ہے زینہ مانند مہ نو تھا فلک سیر سفینہ
 اس ساز کے پردے میں تھی عرفان کی آواز
 کیا عرش سے ٹکرائی ہے انسان کی آواز
 سچ تلخ تھا لیکن اسے شیریں کیا تو نے تلخابہٴ غم کو شکر آئیں کیا تو نے
 تعلیم خودی دے کے خدا ہیں کیا تو نے کنجشک فرو مایہ کو شاہیں کیا تو نے
 پر ٹوٹے تھے جن کے انہیں پرواز عطا کی
 گونگے تھے جو انساں انہیں آواز عطا کی
 دل تیرا مئے عشق سے لبریز تھا ساقی اور درد کی لذت سے طرب خیز تھا ساقی
 قطرہ تری مے کا شرر انگیز تھا ساقی ساغر ترا گل بیڑ و لہر ریز تھا ساقی
 تھ مے پہ جو سنبھلے ہوئے انساں تو لڑائے
 وہ مے تھی ترے خم میں جو کرتوں کو سنبھالے
 وہ عشق جو انساں کی ہمت کو ابھارے وہ عشق جو دنیا میں بکرتے لے بھارے
 جس عشق سے اغیار بھی بن جاتے ہیں پیارے جس عشق کے انکسوں پر ہوتے ہیں بھارے
 وہ عشق تھا تیرے دل و جاں میں رت و نغمے میں
 جس طرح نشہ مے میں ہے، اور نغمہ شے میں
 منزل ہی نہیں جس کی کہیں پر وہ ترا شوق سیارۂ اردوں کو نہ ہے عیب نہ ہے فوق
 آزادی انسان کا ترے دل میں تھا کیا ذوق زنجیرِ علانی نہ ہو ہم ہا کوئی طوق
 وہ بحرِ تفکر نہ نہیں جس کا کنارہ
 سیلاب نہیں ڈھونڈتا ساحل کا سہارا

حکمت ہمیں دی شعر کی صہبا میں ڈبو کر حق پیش کیا سوز نہانی میں سمو کر
 جس نخل کا دنیا میں گیا بیج تو بو کر اک روز رہے گا وہ فلک بوس ہی ہو کر
 رس عشق کا اس نخل کی رگ رگ میں چلے گا
 ہر سمت میں وہ پھولے گا پھیلے گا پھلے گا
 سمجھایا ہمیں، کیا ہے بری چیز غلامی ہے جس سے زبوں، ہو کوئی گمنام کہ نامی
 محکوم ہے تو، تو تری فطرت کی ہے خامی آزادی افکار سے انسان ہے گرامی
 آزاد ہی دنیا میں ہے اللہ کا شہکار
 ہر بندۂ آزاد ہے تقدیر کا معمار
 ہندی تھے غلامی کے نشے میں سبھی مدہوش تھے سر پہ رکھے فخر سے اغیار کی پاپوش
 حیوانوں کا مقصد تھا فقط خواب و خور و نوش بے عزت و بے غیرت و بے ہمت و بے جوش
 رسوائی میں جو مست تھے ہشیار ہوئے ہیں
 صدیوں سے جو سوئے تھے، وہ بیدار ہوئے ہیں
 ڈھانچا جو غلط تھا تہ و بالا کیا تو نے دنیا کے اندھیرے میں آجالا کیا تو نے
 اس قوم میں کیا کام نہرالا کیا تو نے سنہ جھوٹ کا اور مکر کا کالا کیا تو نے
 تہذیب و سیاست کی طلسمات کو توڑا
 سچائی سے ہر جھوٹی کرامات کو توڑا
 اقبال، تو پیغام بر عشق و عمل ہے انسان کی ترقی کا یہ قانون اٹل ہے
 یہ نعمۂ جاوید ہے یہ ساز ازل ہے ہاں زیست کی مشکل کا فقط ایک ہی حل ہے
 جاں صرف عمل اور ہو دل عشق سے لبریز
 اٹھتا ہے یونہی جادۂ ہستی میں قدم تیز
 عاقل تھا مگر عقل کے پیچاک سے آزاد اور حکمت افرنگ کے فتراک سے آزاد
 دنیا میں تھا دنیا کے غم و باک سے آزاد خاکی تو وہ بے شک تھا مگر خاک سے آزاد
 ہے دل کی جگہ دور کہیں ارض و سما سے
 ہوتا ہے جہاں بندہ ہم آغوش خدا سے
 ہادی ہے، وہ انسان کو جو آگے کو بڑھا دے تاریکی میں انسان کے ہاتھوں میں دیا دے
 جو عقل پہ پردے ہیں پڑے آن کو اٹھا دے صیقل کرے آئینہ دل اس کو جلا دے
 ہر قلب کو تقدیر حقیقی نظر آئے
 اور آنکھ کو تصویر حقیقی نظر آئے

اقوام ہوں جس بانگ سے بیدار وہ پیغام انسان ہوں مئے عشق سے سرشار وہ پیغام
 ہو بار امانت سے گرانبار ، وہ پیغام ہر روح ، حقیقت سے ہو دوچار وہ پیغام
 وہ جوش کہ انسان ابھر جاتے ہیں جس سے کھوٹے بھی کھرے بن کے نکھر جاتے ہیں جس سے
 کہتے ہیں سخنور کہ تھا شاہ سخن اقبال ظاہر میں فقط شعر میں تھا اہل فن اقبال
 ہے اصل حقیقت یہ کہ تھا بت شکن اقبال مولا کو وطن کہتا تھا یہ بے وطن اقبال
 اس جسم میں تھا روح کی معراج کا طالب انسان کے لیے دل کے سواراج کا طالب
 عارف کی نظر اپنے وطن تک نہیں محدود کیوں اس کی نظر ہو درودیوار میں مسدود
 گو حب وطن اس میں تھی اک جذبہ محمود اقبال نے دھرتی کو بنایا نہیں معبود
 خاکی جو نہیں کرتا ہے افلاک کی پوجا کس طرح سے کر سکتا ہے وہ خاک کی پوجا
 عارف کی نظر گاہ وہی اس کا وطن ہے پورب ہے نہ پچھم ہے نہ اتر نہ اتر نہ
 ندی کوئی اس میں ہے نہ پر بت ہے نہ بن ہے نہ دیر و حرم کی کوئی تعبیر کہیں ہے
 نہ شرق کا کرویدہ نہ افرنگ کا عاشق کس طرح سے ہو وہ جمن و کنگ کا عاشق
 کم کوئی ہے اس غمکدہ دھر میں آیا جس نے وطن اپنا دل انسان میں بنایا
 انسان کی توقیر کا وہ راک ہے دیا موسیقی جاں بن کے جو جانوں میں سہا
 یہ راک ہے وہ کون و مکان ساز ہے جس کا روحوں میں نہاں اور غیاں راز ہے جس کا
 تھا شیخ سے بیزار برہمن سے بھی بیزار نہ اس کا پرستار نہ اس کا دشمن
 دولت کا شکار اور نہ سیاست کا لہنکار افکار سے موسیقی کا شکار
 جن ابلہ فریبوں میں ہے مکی کی مکاری کس طرح سے تیری ہے بہت ان کی مکاری
 تعلیم سے تیری ہے بہت ان کی مکاری خوں سوری سیاہی ہے ولم سوری ہے شمشیر
 ہر شعر سے اٹھتا ہے سدا نعرہ تکبیر انیند بلف جس میں ہے اقوام کی سندسیر
 اشعار ترے کاتب تقدیر کی تحریر مضراب ترے شعر ہیں انسان کا دل ساز
 فطرت ترے نغموں پہ رہی دوش بر آواز

یہ شعر ہے، کہتے ہیں جسے جزو نبوت یہ شعر ہے شاگردیٰ رحمان کی آیت
یہ شعر بدل دیتا ہے انسان کی حالت اس شعر میں ہے عالم لاهوت کی دولت
یہ شعر حقیقت میں ہے پروردہ الہام
نعمت ہے بہت خاص مگر فیض بہت عام
جس کا ہو کلام ایسا کہیم اس کو ہیں کہتے حکمت سے ہولبریز حکیم اس کو ہیں کہتے
افکار کی جنت ہے، نعیم اس کو ہیں کہتے اے صاحب دل، طبع سلیم اس کو ہیں کہتے
انسان ہے اللہ کا معشوق اسی سے
خاکی یہ ہوا اشرف مخلوق اسی سے
اقبال کے ہیں شعر مخنداں کی زبان پر اقبال کے اقوال ہوئے نقش ہیں جاں پر
اقبال کے ہیں تیر سیاست کی کہاں پر تیغوں کو جلا دیتے ہیں اس سنگ فساں پر
اقبال نے رنگ اپنا ادیبوں پہ چڑھایا
رنگ اپنی خطابت کا خطیبوں پہ چڑھایا
اب دل میں ہے ہر ایک کے پیدا وہی انداز اب قوم کی آواز بنی ہے تیری آواز
الفاظ میں تیرے ہے کوئی سحر کہ اعجاز بچتا ہے ہر اک رنگ کی محفل میں ترا ساز
اشعار ترے پیر و جوان سب کو ہیں ازبر
محفل کی ہیں رونق تو کہیں گرمی منبر
تھے صاحب دل رومی و عطار و سنائی تھی جن کی خودی آئنہ راز خدائی
لے عالم ارواح کی انساں کو سنائی کچھ لذت وصل اس میں ہے کچھ درد جدائی
ایسے ہی فقیروں کا ہم آہنگ تھا اقبال
مردان خدا دوست کا ہم رنگ تھا اقبال
انسان کا کیا قحط ہے اس دیر کہن میں
سمجھائے انہیں کون جو یاں مست ہیں دہن میں
اس دولت سرمہ کا شہنشاہ تھا اقبال
فطرت کی گواہی ہے حق آگاہ تھا اقبال
کام ایسا جو کرتا ہے وہ مرتا نہیں ہرگز
دنیا سے گیا، دل سے گزرتا نہیں ہرگز
ایسے جو جیے موت سے ڈرتا نہیں ہرگز
اس صفحے سے یہ نقش اترتا نہیں ہرگز
جب تک کہ دل افروز یہ پیغام ہے باقی
عالم کے جریدے پہ ترا نام ہے باقی

یہ نظم علامہ اقبال کی وفات پر کہی گئی - خلیفہ عبدالحکیم

ٹھیک

اقبال شاعر بھی ہے اور مفکر بھی ، وہ حکیم بھی ہے اور کلیم بھی ، وہ خودی کا پیغامبر بھی ہے اور بے خودی کا رمز شناس بھی ، وہ تہذیب و تمدن کا نقاد بھی ہے اور محی الملت والدین بھی ، وہ توقیر آدم کا مبلغ بھی ہے اور تحقیر انسان سے درد مند بھی ۔ اس کے کلام میں فکر و ذکر ہم آغوش ہیں اور خبر و نظر آئینہ بکدگر ۔ ایسے عمدہ لیر دل و دماغ کے مالک اور صاحب عرفان و وجدان کے افکار اور تاثرات کا تجزیہ اور اس پر تنقید کوئی آسان کام نہیں ۔ اس نے زیادہ تر شعر ہی کو ذریعہ اظہار بنایا ، کیوں کہ فطرت نے اس کو اسی حیثیت سے تلمیذ الرحمن بنایا تھا ۔

کسی بڑے شاعر کے کلام میں سے ایک مربوط نظریہ حیات و انسانیت کو اخذ کرنا ایک دشوار کام ہے ۔ شاعری منطق کی پابند نہیں ہوتی اور شاعر کا کام استدلالی حیثیت سے کسی نظام فلسفہ کو پیش کرنا نہیں ہوتا ۔ اقبال نے نثر میں اپنے افکار کو بہت کم پیش کیا ہے ؛ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کا فکر کبھی جذبے سے خالی نہیں ہوتا تھا اور حقیقت میں وہ اسرار حیات کو نثری استدلال میں پیش کرنے کا قائل ہی نہ تھا ۔ وہ رازی اور بوعلی کا مداح نہ تھا ؛ اس کے پیش نظر ہمیشہ رومی جیسا عارف رہتا تھا ، جس کے فکر کا سارا سوز نہ تھا ۔ اس فرق کو اقبال نے لا تعداد اشعار میں نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے ۔ فقط اس قطعے سے بھی یہ فرق و تضاد واضح ہو جاتا ہے :

حق الہی سوزے زدارد حکمت الہی
شعر می لردد چو سوزا دل الہی
بو علی اندر عیب نہ بود
دست رومی ز دہ نغموں آویز

نثری تنقید و تشریح میں فکر اقبال کو پیش کرنے والا نہیں اس کے ساتھ پورا انصاف نہیں کر سکتا ۔ لوٹنے نے کیا خوب کہا ہے کہ زبانی تو ایک ہوا بھرا درخت ہے لیکن اس کے متعلق نقل کتاب پرکھنے والی دلچ

زرد ہوتے ہیں۔ مضمون کو خشکی سے بچانے کی ایک ہی ترکیب ہو سکتی ہے کہ ہر موضوع کے متعلق اقبال کے اشعار بکثرت پیش کر دیے جائیں اور نثر کی تشریح اور تنقید کے رشتے میں ان اعمول موتیوں کو پرو دیا جائے۔ مالا میں دھاگاموتیوں کے مقابلے میں بے قیمت اور بے حیثیت ہوتا ہے لیکن ایک بڑی خدمت انجام دیتا ہے، دھاگانہ ہو تو موتی منتشر رہیں گے۔ دشواریوں کے باوجود اقبال کے افکار کو کسی نظم و ربط میں لانا نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ مجموعی حیثیت سے اس کا نظریہ حیات واضح ہو سکے مگر شعر جیسی وجدانی اور جذباتی چیز منطقی تنقید و تجزیہ کی مستحمل نہیں ہو سکتی اور شاعر اس سے بے زار ہو کر انوری کی طرح کہ آٹھتا ہے کہ ”شعر مرا بمدرسہ کہ برد“ لیکن سمجھنے اور سمجھانے کا اور کوئی طریقہ بھی نہیں۔

اقبال کے کلام کو محض شاعری کی حیثیت سے بھی دیکھ سکتے اور پرکھ سکتے ہیں، اگرچہ وہ کہ گئے ہیں کہ خدا اس شخص کو نہ بخشے جس نے مجھے شاعر جانا۔ خود فرماتے تھے کہ اس کا امکان ہے کہ مستقبل میں فن شعر کے نقاد مجھے شاعروں کی فہرست میں سے خارج کر دیں لیکن شاعری اور شاعری میں فرق ہے۔ اقبال کی شاعری وہ شاعری ہے جو شاعر کے تلمیذ الرحمن ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے اور جسے پیغمبری کا ایک جزو قرار دیا گیا ہے اور جس کی نسبت ایک استاد یہ بلیغ شعر کہ گیا ہے :

مشو منکر کہ در اشعار این قوم
ورائے شاعری چیزے دگر ہست

فرماتے تھے کہ میں نے شاعری پر بحیثیت فن توجہ نہیں کی، اس کے لیے خاص محنت اور فرصت درکار ہے۔ جواب شکوہ پر ایک صاحب نے فنی تنقید کی اور زبان و محاورہ کے لحاظ سے اشعار کو قابل اصلاح قرار دیا۔ اس کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ میں نے اپنے مسودے میں اس سے زیادہ اشعار اور الفاظ پر نشان لگا رکھے ہیں جن کے متعلق مجھے خود تسلی نہیں، لیکن تزئین کلام اور اصلاح زبان کے لیے فرصت چاہیے، جو مجھے میسر نہیں۔ تمام ملک میں شاعر غرا مشہور ہو جانے کے بعد بھی وہ بانگ درا کے مجموعے کی طباعت و اشاعت کو تعویق میں ڈالتے رہے کہ اکثر نظموں پر

نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ اس کے باوجود ان کا کلام محض فن کی حیثیت سے بھی ہر قسم کے کہالات کا آئینہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو فطرت نے شاعر بنایا تھا اور بقول غالب :

خواہش شعر خود آن بود کہ گردد فن ما

اردو اور فارسی کے تمام اساتذہ میں سے شاید ہی کوئی دوسرا شاعر اس قماش کا مل سکے جس نے بغیر اپنی باطنی نفسی تخریبک کے کبھی شعر نہیں کہا۔ اقبال کا تمام کلام آمد کا نتیجہ ہے، آورد کو اس میں کہیں دخل نہیں؛ اپنے متعلق بالکل بجا فرماتے ہیں کہ مجھے آرائش بیان میں کوششیں کرنے کی ضرورت نہیں کہ :

فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

اقبال کی شاعری میں بغیر کوشش کے سخن نغز کے تمام تقاضے پورے ہو جاتے ہیں۔ انسان کے لیے زبان فطرت بناتی ہے لیکن اس کے بعد صرف وہی کے قواعد اس میں سے اخذ کر لیے جاتے ہیں جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں، جس طرح شجر اور شکوفہ و ثمر فطرت کا جزوہ نما و نمود پیدا کرتا ہے، لیکن عالم نباتات آفرینش کے بعد ان قوانین کا سراغ لگاتا ہے جن کی تحقیق کی بدولت برک درخت سبز معرفت دربار کا دفتر معلوم ہوتا ہے۔ ایک متشاعر کے کلام میں صنعت مقدم ہوتی ہے اور آفرینش پھر موجد لیکن تلمیذ الرحمن شاعر کے ہاں معاسد اس کے برعکس ہوتا ہے؛ معاسد اور موزونی اور جمال کے ساتھ بے تلافی طبیعت میں ابھرتا ہے، اس کے شعریہ شعر دیکھتا ہے کہ اس میں خود بخود لطیف صنعتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس سے بڑا قادر الکلام شاعر جس کا مجموعہ کلام اقبال کے کلام سے بھی زیادہ اس کا دعویٰ کر سکتا ہے اور نہ کوئی نقاد اس کا مدعی ہو سکتا ہے۔ یہ اس کے کلام میں کہیں کوئی خامی نظر نہیں آتی :

گر سخن اندھا بسد بے بلند و دست نسبت

درید بیضا ہمہ انکسبها یک دست نسبت

غالب بھی اگرچہ فطرت کا بنایا ہوا شاعر تھا لیکن وہ اپنے شاعر

کو فنی لحاظ سے کامل اور رفتہ و شستہ بنانے کی کوشش کرتا تھا؛ اس کے باوجود اس کے مختصر مجموعہ اردو میں ناقدوں اور شرح نویسوں نے زبان اور محاورے کی بے شمار خامیوں پر انگشت اعتراض دھری ہے۔ اقبال کے متعلق اتنی بات دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ فن کی طرف سے بے نیاز ہونے کے باوجود اس کے کلام میں قابل قبول اعتراض کی گنجائش کہیں شاذ و نادر ہی ملے گی۔ علامہ اقبال کے احتجاج کے باوجود یہ ناممکن ہے کہ بحیثیت شاعران پر نظر نہ ڈالی جائے لیکن شعر اقبال بحیثیت فن اقبال کے فلسفہ حیات سے ایک الگ اور مستقل موضوع ہے۔

قرآن کریم نے سورۃ شعراً میں شاعر کی حیثیت اور اس کے انداز حیات کا مختصر مگر جامع الفاظ میں تجزیہ کیا ہے۔ اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ نبی کریمؐ کو مخالفین کبھی مجنون کہتے تھے اور کبھی شاعر قرار دیتے تھے اور وہ محض اس لیے کہ قرآن میں اچھی شاعری کی تمام خوبیوں موجود ہیں؛ تشبیہ و تمثیل و استعارہ، مسجع اور مقفی سورتیں، دل نشیں انداز کلام، سبھی کچھ اس صحیفے میں بدرجہ کمال موجود ہے۔ اسرار حیات سے نا آشنا اور روح کی گہرائیوں سے بے تعلق ظاہر بینوں کو وہ ایک شاعر کا کلام دکھائی دیا، قرآن کو نازل کرنے والے نے اس کی تردید کی کہ ہم نے اس نبی کو شاعری نہیں سکھائی، پھر کہا ”آؤ تمہیں بتائیں کہ شاعر علی العموم کیا ہوتے ہیں اور انبیا سے ان کو کس طرح ممتاز کر سکتے ہیں۔ پہلی بات یہ کہ محض شاعر اچھا رہنا نہیں بن سکتا۔ اس کا کوئی مخصوص نظریہ حیات اور مقصود زندگی نہیں ہوتا، اس کی کوئی منزل معین نہیں ہوتی جس کی طرف وہ یقین اور استحکام سے گامزن ہو۔ وہ زندگی کی تمام وادیوں میں ہرزہ گردی کرتا ہے اور جس منظر سے جس طرح ہنگامی طور پر متاثر ہوتا ہے اس کو بیان کے سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ اس کے جذبات اور تاثرات کی لہریں کسی آئین کی پابند نہیں ہوتیں، وہ کسی خاص ضابطہ حیات کا مبلغ نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ خود کسی یقین محکم پر زندگی بسر نہیں کرتا، وہ اپنے آپ کو اس کا پابند نہیں سمجھتا کہ اس کے قول اور فعل میں مطابقت ہو۔ حساس طبیعت رکھنے کی وجہ سے اس کے ہاں فقط تاثر اور اظہار تاثر ہے لیکن چون کہ اس کا تاثر ہنگامی ہوتا ہے اس لیے وہ کسی مستقل ارادے اور عمل میں تبدیل نہیں ہوتا؛ ایسے شخص کو جس کے مزاج میں تلون اور گونا گونی ہے، اگر کوئی رہنا

سمجھ لے تو وہ یقیناً گمراہ ہے۔“

اس ضمن میں ایک لطیفہ بیان کیا جاتا ہے کہ کسی مسلمان سلطان کے دربار میں شعرا کو دعوت دی گئی کہ وہ ایک روز حاضر ہو کر اپنا کلام سنائیں۔ چوہداروں نے شاعروں کو ان کے گھروں سے جمع کیا اور ایک جلوس کی صورت میں ان کو ہمراہ لے کر قصر شاہی کی طرف چلے۔ بعض آوارگان بازار بھی ان کے پیچھے پیچھے ہو لیے کہ اس طرح قصر شاہی میں داخل ہونے اور دربار میں حاضری کا موقع مل جائے۔ ان کا یہ حیلہ کامیاب ہو گیا، دربار میں شعرا کی صف کے پیچھے وہ بھی کھڑے ہو گئے۔ بادشاہ نے ان کو بھی شاعر سمجھا۔ جب شعرا اپنا کلام سنا چکے تو اس پھیلی صف والوں کو حکم ہوا کہ تم بھی اپنا کلام سناؤ۔ انہوں نے کہا کہ حضور ہم تو شاعر نہیں ہیں۔ اس پر بادشاہ کو نہایت غصہ آیا اور پوچھا کہ تم یہاں کس حیثیت سے داخل ہوئے۔ ان میں سے ایک ظریف نے جواب دیا ”ہم غاویوں یعنی گمراہ لوگ ہیں اور از روئے قرآن شاعروں کے پیچھے پیچھے چلے آئے ہیں۔“ اس پر دربار میں خوب قہقہہ لگا، بادشاہ ان غصہ فرو ہوا اور ان کو بھی کچھ انعام اکرام مل گیا۔

قرآن حکیم اگر شاعروں کے متعلق فقط اتنا ہی نہ کہ شہ جہوڑ دے، غریب ادھوری رہ جاتی لیکن قرآن کی نظر زندگی کے تمام پہلوؤں پر پڑتی ہے، اس لیے عام شعرا کی سیرت کا یہ نقشہ کھینچنے کے بعد بد ارشاد ہے کہ اس گروہ میں نحو مستثنیات بھی ہیں، کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جنہیں شاعرانہ حساسیت صاف اور حسن بیان عطا کیا جاتا ہے لیکن وہ عریزہ برد نہیں ہوتے، وہ صلح و صلح ہوتے ہیں اور ایک معین نظریہ حیات رکھتے ہیں اور اس امتان کی نذر ان کے اعمال صالحہ بھی سرزد ہوتے ہیں جو یقیناً محکمہ انجمنہ کے لیے مفید ہوتے ہیں۔ و افعال میں تفاوت نہیں ہوتا، ان کے بیان میں خاموشی اور سکوت بھی کافی نہیں کرتے، جذبات رذیلہ ان کی طبیعت میں نہیں ہوتے۔ ان کے ہونے سے وہ شاعری کی طبیعتوں میں ان کو ادا کرنا چاہتے ہیں۔ ہر حال کے مسائل کے لیے ایسے شعرا کی تعداد نہایت قلیل ہوتی ہے۔ ان کے لیے اس سیرہ میں ایسے ہی ناموں کے بطور اشارہ دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود رسول کریمؐ نے اپنے شعر کے مدبران بھی بشرطیکہ اس سے اچھے افکار پیدا ہوں اور شریفانہ جذبات کی پرورش ہو۔ حضرت عمر فاروقؓ جیسا سراپا عدل و عمل شخص بھی اچھی شاعری کا مدبران تھا، وہ مسلمانوں کو

تاکید کیا کرتے تھے کہ اپنی اولاد کو اچھے اشعار یاد کرایا کرو۔ اسٹر القیس کے متعلق رسول کریم ﷺ کی تنقید کس قدر حکمت آموز ہے، اسے اشعر الشعراء کہنے کے ساتھ ”قائد ہم الی النار“ بھی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کامل فن ہونے کے باوجود ایک شاعر ایمان اور اعمال صالحہ سے معرا ہو سکتا ہے اور اپنے کمال سے یہ کام لے سکتا ہے کہ جذبات رذیلہ کو ابھار کر لوگوں کو جہنم کی طرف لے جائے، شعر کی حیثیت بھی علم کی سی ہے کہ علم ایک زبردست مگر بے طرف قوت ہے؛ علم کے غلط استعمال سے ایک عالم بدعمل اپنے آپ کو بھی تباہ کر سکتا ہے اور دوسروں کو بھی، لیکن علم کے صحیح استعمال سے انسانیت عروج حاصل کر سکتی ہے:

علم را بر تن زنی مارے شود
علم را بر جاں زنی یارے شود

زندگی میں قوت کے جو آور سرچشمے ہیں اہل کا بھی یہی حال ہے۔ مال کی بھی یہی کیفیت ہے؛ زندگی بسر کرنے کے لیے مال کی بھی ایسی ہی ضرورت ہے جیسے کشتی چلانے کے لیے پانی لازم ہے لیکن مال اگر کشتی روح کے اندر گھس جائے تو اس کو ڈبو دے گا:

مال را گر بہر دین باشی حمول
نعم مال ”صالح“ گفتا رسول
آب در کشتی ہلاک کشتی است
زیر کشتی بہر کشتی پشتی است

مسلمانوں میں شعراً بے شمار گزرے ہیں لیکن ایسے شعراً کو شاید ایک ہاتھ کی انگلیوں پر گن سکیں جو اس معیار پر پورے اتر سکیں جو قرآن نے اچھے شاعر کے لیے قائم کیا ہے۔ زیادہ تر شعراً ایسے ہی ہیں جنہوں نے اپنے کمال کو ہوس پروری اور ہوس انگیزی ہی میں صرف کیا۔ شعراً ہند اور شعراً عجم کے تمام تذکرے دیکھ جاؤ، ان میں رومی، سنائی، عطار اور حالی جیسے شاعر خال خال نظر آئیں گے؛ باقی سب کا وہی حال ہے جو حالی نے مسدس میں لکھا ہے۔ شعر و قصائد کا دفتر زیادہ تر ناپاک ہی ہے۔

تحقیق و تنقید کے شوق میں کہتا ہے کہ کوئی نبی بھی پرانی لکیروں کا فقیر رہ کر پیغمبر نہ ہو سکتا :

چہ خوش بودے اگر مرد نکوے
ز بند پاستاں آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوہ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رفتے

اقبال پر درجنوں کتابیں اور ہزاروں مضامین لکھے گئے ہیں اور بے شمار تقریریں اس پر ہو چکی ہیں لیکن یہ سلسلہ نہ ختم ہوا نہ ہوگا۔ اقبال پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں محققانہ تصانیف بہت کم ہیں۔ میرے نزدیک اقبال پر دو کتابیں نہایت عالمانہ، نہایت بلیغ اور نہایت جامع ہیں! ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب کی **روح اقبال** اور سولانا عبدالسلام صاحب ندوی کی کتاب **اقبال کامل** ان دو کتابوں کو ملا کر پڑھیں تو اقبال کے کلام اور اس کی تعلیم کا کوئی پہلو ایسا دکھائی نہیں دیتا جو محتاج تشریح اور تشنہ تنقید باقی رہ گیا ہو لیکن اقبال کے افکار میں اتنی گہرائی، اتنی پرواز اور اتنی وسعت ہے کہ ان کتابوں کے جامع ہونے کے باوجود بھی مزید تصنیف کے لیے کسی معذرت کی ضرورت نہیں۔ اقبال کا کلام ایک طرح کا مذہبی صحیفہ ہے اور مذہبی صحیفوں کی شرحوں کی طرح ہر لکھنے اور سوچنے والا اپنے انداز نگاہ اور انداز بیان سے خاص خاص پہلوؤں کو اجاگر کر سکتا ہے۔ راقم الحروف نے بھی اقبال پر بہت کچھ لکھا ہے لیکن وہ بعض مخصوص مضامین پر مشتمل ہے۔ میں پہلے جو کچھ لکھ چکا ہوں اس کتاب میں اس سے قطع نظر کرنا ناممکن ہے اس لیے یا تو انہیں کہی ہوئی باتوں کو دوسرے انداز میں کہنا پڑے گا یا لازماً کچھ اقتباسات دوران شرح میں درج کرنے ہوں گے۔ اقبال کے افکار کا احاطہ کرنا اور اس کے ہر خیال اور ہر تاثر کے مضمرات کو کماحقہ پیش کرنا کسی ایک مصنف کا کام نہیں اور نہ ہی کوئی ایک تصنیف اس کا حق ادا کر سکتی ہے۔ اقبال مسلمانوں کے مذہبی اور تہذیبی شعور کا ایک جزو لا ینفک بن گیا ہے۔ اقبال اگر انا الملّت کا نعرہ لگاتا تو بجا ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملت اسلامیہ کے ساتھ اقبال بھی ابد قرار ہو گیا ہے؛ اگر اس کے افکار محدود اور ہنگامی ہوتے تو کچھ عرصے کے بعد زمانہ انہیں پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتا، لیکن اقبال کے افکار اور اس کے وجدانات میں ایک

لا متناہی پائی جاتی ہے جو نہ صرف زمان و مکان بلکہ اس ملت کے حدود سے بھی وسیع تر ہے جس کا عروج و زوال اس کا خاص موضوع فکر اور جس کا درد اس کے دل و جگر کا سرمایہ تھا۔

مختلف ادوار میں اقبال کے فکر میں ارتقا کے مدارج کا مطالعہ زیادہ مشکلات پیش نہیں کرتا؛ بانگِ درا میں، جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۲۴ء میں شائع ہوا، انہوں نے خود اپنی نظموں کو زمانی لحاظ سے مرتب کیا ہے، بعد میں شائع کردہ مجموعوں کی طباعت کا زمانہ بھی یقینی طور پر معلوم ہے۔ چنانچہ ابتدا سے انتہا تک اقبال کے فکر کا ارتقا مطالعہ کرنے والے پر روشن ہو جاتا ہے اور اس زمانی ترتیب کی بدولت اقبال کی شاعری اور اس کے تفکر کا ارتقا بھی واضح ہو جاتا ہے۔

جس شخص کو سلکۂ شاعری ودیعت کیا گیا ہو وہ بچپن ہی میں کچھ نہ کچھ مصرعے موزوں کرنے لگتا ہے اور یہ لازمی بات ہے کہ پندرہ سولہ برس کی عمر یعنی مدرسے کی تعلیم کے اختتام کے زمانے میں اچھی خاصی نظمیں لکھ سکتا ہے ، خواہ ان کا انداز تقلیدی یا مشقی ہی ہو ، لیکن اس زمانے کی ابتدائی شاعرانہ کوششیں نہ اقبال نے محفوظ رکھنے کے قابل سمجھیں اور نہ ان کے قدر دانوں کو اس کے نمونے مل سکے - اقبال نے ایف - اے کا امتحان مشن کالج سیالکوٹ سے پاس کیا تھا ، اس زمانے میں ان کو ایک یگانہ روزگار صاحب بصیرت اسناد سے حصول فیضان کا نادر موقع ملا - مولانا میر حسن اردو ، فارسی اور عربی کے جید عالم تھے اور اسلامیات پر کامل عبور رکھنے کے باوجود خشک ملا نہ تھے ، سر سید علیہ الرحمة کے مداحوں میں سے تھے ، راسخ الاعتقاد ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی وسعت مشرب سے غیر مسلم طلباً بلکہ مشنری پادری اساتذہ بھی متاثر تھے - معدوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اقبال نے اردو اور فارسی اساتذہ کا کلام شرت سے مطالعہ کیا اور مولانا میر حسن شعر کا صحیح ذوق پیدا کرنے میں اس کو خیر شاعر کے معاون ہوئے - مولانا میر حسن کا تبحر علمی اور ان کے اخلاق نچھ اس انداز کے تھے کہ اقبال آخر عمر تک ان کو علم و اخلاق میں اسوۂ حسنہ اور اپنا محسن گردانتے تھے - اس معاملے میں اقبال شروع سے خوش قسمت رہے اور ان کو اعلیٰ درجے کے استاد تعلیم کی ہر منزل میں میسر آئے - ان کی والدین کی پیدائش ہی سے ان کی ہم عنان تھی - ان کے سب سے پہلے اور فطرتاً ہی والدین کے والدین تھے - راقم الحروف کو ان کے والد ماجد شیخ محمد علی صاحب نے بھی اتفاق ہوا ، جس زمانے میں علامہ اقبال انارکلی میں پڑھ رہے تھے - وہ در حقیقت اسم با مسمیٰ تھے ، نور محمدی ان کے چہرے پر سجی تھا - ایک محمدی کیفیت ان میں یہ بھی تھی کہ وہ نہیں امی کی طرح نوبت و خواتین کے معاملے میں امی تھے ، وہ خدا رسیدہ صوفی تھے - یا لیزہ اسلامی صوفیوں کی اقبال کو باپ سے ورثے میں ملا - مولانا روم نے ایک شعر میں بلند مقامات پر پہنچے ہوئے عارفوں کے متعلق بڑے جوش سے کہا ہے کہ وہ ساری عورت

ہیں ، اپنی جسمانی ہوا و ہوس کو اسیر فتراک کر چکنے کے بعد بھی ان کا ذوق صیادی تسکین نہیں پاتا - اس کے بعد وہ ملائکہ پر اپنا جال ڈالتے ہیں ، اس کے بعد پیمبرانہ صفات کے حصول کے لیے انبیا کا شکار کرتے ہیں اور آخر میں جب تک خدا بھی ان کی لپیٹ میں نہیں آجاتا تب تک ان کی صیادی باقی رہتی ہے :

بزیر کنگرہ کبریاش مرداند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اسی مضمون کو اقبال نے ذرا سے تصرف کے ساتھ اپنے اس شعر میں دہرایا ہے :

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

اب میں یہ عرض کرتا ہوں کہ اقبال کے عارف باپ کے ذکر میں مولانا روم کا یہ شعر کیوں یاد آ گیا - پہلی ہی ملاقات میں شیخ نور محمد صاحب نے اقبال کی پیدائش کا ایک دلچسپ قصہ مجھ سے بیان کیا ، فرمانے لگے کہ اقبال ابھی ماں کے پیٹ میں تھا کہ میں نے ایک عجیب خواب دیکھا ، کیا دیکھتا ہوں کہ ایک نہایت خوش نما پرندہ سطح زمین سے تھوڑی بلندی پر اڑ رہا ہے اور بہت سے لوگ ہاتھ اٹھا کر اور اچھل کر اس کو پکڑنے کی کوشش کر رہے ہیں لیکن وہ کسی کی گرفت میں نہیں آیا ، میں بھی ان تماشائیوں میں کھڑا تھا اور خواہش مند تھا کہ غیر معمولی جمال کا یہ پرندہ میرے ہی ہاتھ آ جائے ؛ وہ پرندہ یک بیک میرے آغوش میں آگرا ، میں بہت خوش ہوا اور دوسرے منہ تکتے رہ گئے ، اس کے کچھ عرصہ بعد مجھے اس خواب کی تعبیر القا ہوئی کہ پرندہ عالم روحانی میں میرا پیدا ہونے والا بچہ ہے جو صاحب اقبال ہوگا ، اقبال کے حصول کمال اور اس کی شہرت کے بعد مجھے اپنی تعبیر کے درست ہونے کا یقین ہو گیا - عالم مثال میں ارواح پرندوں کی طرح متمثل ہوتی ہیں - انجیل میں ہے کہ روح القدس فاختہ کی صورت میں زمین پر اترتی ہوئی دکھائی دی - شیخ نور محمد کو عالم ارواح میں سے ایک نادر روح بطور شکار ہاتھ آئی - عارف رومی نے بجا فرمایا تھا کہ روحانی ترقی کے ایک خاص درجے پر پہنچ کر اسی قسم کے شکار عارفوں کے ہاتھ آتے ہیں - علامہ اقبال نے ایک روز مجھ سے فرمایا کہ

والد مرحوم کو غیر معمولی روحانی مشاہدات بھی ہوتے تھے۔ فرمایا کہ والدہ مرحومہ کا بیان ہے کہ اندھیری رات تھی، کمرے میں بھی چراغ روشن نہیں تھا، آنکھ کھلی تو دیکھا کہ کمرہ تمام روشن ہے حالانکہ نہ باہر چاندنی تھی اور نہ چراغ تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے دماغ کی پرورش تو طویل سلسلہٴ تعلیم میں ہوتی رہی لیکن غذائے روح ان کو شروع ہی سے جسمانی رزق کے ساتھ باپ سے ملتی رہی۔ والدہ ماجدہ کی اچھی تربیت کا اندازہ اس مرثیے سے ہو سکتا ہے جس میں بڑھاپے کے قریب پہنچے ہوئے اقبال نے کس سوز و انداز سے ماں کو یاد کیا ہے اور اپنے جوہر کمال کو اس کا مرہون منت قرار دیا ہے۔ اقبال آخر عمر میں فرمایا کرتے تھے کہ میں نے اپنا نظریہ حیات فلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا، زندگی کے متعلق ایک مخصوص زاویہ نلہ ورثے میں مل گیا تھا، بعد میں میں نے عقل و استدلال کو اسی کے ثبوت میں صرف کیا ہے۔ انسان کے سب سے پہلے اساتذہ اس کے ماں باپ ہی ہوتے ہیں اور ماں سے شعوری اور غیر شعوری طور پر جو کچھ حاصل کیا جاتا ہے اس کے نقوش نہایت گہرے اور ان مٹ ہوتے ہیں۔ والدین کے ساتھ ساتھ ان کو مولانا میر حسن جیسا علمی، ادبی، اخلاقی استاد ملا اور اس استاد کی سیرت اور بصیرت کے خط و خال بھی اقبال کی فطرت کا جزو بن گئے۔ شعر فہمی اور سخن سنجی میں یقیناً مولانا میر حسن سے ان کو غیر معمولی فیض حاصل ہوا۔

سیالکوٹ میں ایف۔ اے کے زمانے میں ضرور اقبال نے بہت کچھ لکھا۔ سخن کی ہوئی لیکن اس کو محفوظ رکھنے کے لائق نہ سمجھا۔ اس کے بعد تعلیم کے لیے وہ لاہور گورنمنٹ کالج میں آ گئے، یہاں کی صحیح سلیب کی تعلیم کی شاعری کا نخل شگوفہ و ثمر پیدا کرنے لگا۔ ان کے شعریں لکھنے سے ہم جماعتوں سے نکل کر خاص احباب کے حلقوں میں آئے۔ اس زمانے میں لاہور میں شاعروں کا رواج ہو گیا تھا، عالی اور آزاد نے لاہور کے ہونہار نوجوانوں میں شعر کا چسکا پیدا کر دیا تھا۔ ارسد اور ٹانی بھی کچھ عرصہ لاہور میں رہے، وہ پرلو اور بدیدہ کو شاعر تھے مگر ان کی زبان لکھنؤ کی تھی، خود بھی اچھے شعر برجستہ لکھتے تھے اور شعر کے اچھے نقاد بھی تھے۔ لاہور کے کشمیریوں نے بھی ایک مجلس شاعرہ قائم کی تھی جس کے کرنا دھونا پتہ رہا

فوق تھے جو اخبار کشمیری کے ایڈیٹر اور کشمیر کے متعلق متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ کالج کی طالب علمی کے زمانے میں اقبال پہلے پہل اسی کشمیری مشاعرے میں نظر آتے ہیں۔ اقبال نے کشمیر کے متعلق یہ رباعی اسی مشاعرے کی ایک مجلس میں پڑھی :

سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
در مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو مثل حروف کشمیر

یہ وہی زمانہ ہے کہ مرزا داغ کے مراسلتی شاگرد تمام ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے اور مرزا داغ نے گھر میں شاعری کا ایک محکمہ کھول رکھا تھا، اصلاح کے لیے غزلیں ڈاک میں پہنچتی تھیں اور اصلاح و تنقید کے بعد واپس کر دی جاتی تھیں۔ اقبال نے داغ کی شاگردی چند ہی روز کی۔ سنا گیا ہے کہ داغ نے ان کو چند غزلوں کی اصلاح کے بعد لکھ بھیجا کہ اب تمہارے کلام کو اصلاح کی ضرورت نہیں۔ داغ کی شاعری کا موضوع تو عشق کی بجائے ہوس ہی تھا، لیکن اردو زبان میں اس سے بہتر استاد ملک میں کوئی نہ تھا۔ داغ کا یہ دعویٰ ثابت اور مسلم تھا :

اردو ہے جس کا نام ہمیں جانتے ہیں داغ
ہندوستان میں دھوم ہماری زباں کی ہے

داغ کی وفات پر اس کے سیکڑوں شاگردوں نے مرثیے لکھے جن کا اب کہیں نام و نشان نہیں۔ لیکن اقبال نے جو مرثیہ لکھا وہ داغ کے کہلات کی صحیح تصویر ہے اور اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال داغ کے کلام سے کس قدر متاثر تھا۔ اقبال عشق مجازی کا شاعر نہ تھا لیکن محض مشق سخن کے طور پر مصنوعی عاشقی کی کچھ غزلیں اقبال نے کہیں جنہیں بعد میں انہوں نے خود حرف غلط کی طرح مٹا دیا۔ اس ابتدائی زمانے ہی میں اقبال کو یہ احساس پیدا ہو گیا تھا کہ دلی اور لکھنؤ کی شاعری کے حدود و قیود سے آزاد ہو کر اپنے مخصوص انداز میں کہاں پیدا کرنا چاہیے۔ سب سے پہلے مشاعرے ہی میں اقبال نے جو غزل پڑھی اس کا مقطع یہ تھا :

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے

اس ابتدائی زمانے کی یاد گار کچھ غزلیں بانگ درا میں موجود ہیں۔ ان غزلوں سے معلوم ہوتا کہ جا بجا داغ کی زبان کی مشق کر رہے ہیں، موضوع بھی وہی داغ والے ہیں، کہیں کہیں داغ کے انداز کے شعر نکال لیتے ہیں، زبان کے معاملے میں ایک آدھ جگہ ٹھوکر بھی کھا جاتے ہیں:

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

اہل زبان کے ہاں عار مذکور ہے -

اس سے آگے تین اشعار ایسے ہیں جو داغ کی غزل میں رکھے جا سکتے ہیں:

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا
خطا اس میں بندے کی سردار لیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تازا
تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی
تامل تو تھا ان کو آنے میں قاصد
مگر یہ بتا طرز انکار لیا تھی

لیکن اس دور عشق و تقلید میں بھی اس اقبال کی جھنکیاں نہ تھکی ہیں جس کا آفتاب کمال بہت جلد افق سے ابھرنے والا تھا۔ اس دور میں اقبال کی شاعری کی صبیح کاذب لہنا چاہیے جس کی وہ لہریں تھکی نہیں رہتی۔ غزل کے روایتی مضامین میں سر راہ مکتبہ کے لہریں لہانی دیتی ہیں۔ ایک غزل کے مطلع اور مطلع میں واقعہ کی صورت کی ہے جو برسوں سے رند اور صوفی شعرا کا ایک تفریحی مضمون ہے:

عجب واعظ کی دینداری ہے یارب
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے

بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں
لرز جاتا ہے آواز اذان سے

لیکن اس مختصر سی غزل میں دو حکیمانہ اشعار بھی ہیں :

کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انسان
کہاں جاتا ہے آتا ہے کہاں سے
وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے

ان چند غزلیات میں بھی جو بانگ درا میں درج ہیں ارتقاء فن کی رفتار خاصی تیز معلوم ہوتی ہے؛ بعض غزلوں میں فکر کی گہرائی اور فن کی پختگی نمایاں ہے۔ ان میں کچھ عشق مجازی کی آمیزش ہے، کچھ روایتی متصوفانہ مضامین ہیں لیکن ان کے ساتھ ملے جلے حکیمانہ اشعار ہیں۔ انداز بیان میں انوکھا پن ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ شاعر روایتی تغزل سے رفتہ رفتہ الگ ہو رہا ہے :

کیا کہوں اپنے چمن سے میں جدا کیوں کر ہوا
اور اسیر حلقہ دام ہوا کیوں کر ہوا
جائے حیرت ہے برا سارے زمانے کا ہوں میں
مجھ کو یہ خلعت شرافت کا عطا کیوں کر ہوا
کچھ دکھانے دیکھنے کا تھا تقاضا طور پر
کیا خبر ہے تجھ کو اے دل فیصلہ کیوں کر ہوا
ہے طلب بے مدعا ہونے کی بھی اک مدعا
مرغ دل دام تمنا سے رہا کیوں کر ہوا

سوسی^۴ و طور کے قصہ کا مندرجہ بالا شعر دیکھیے اور پھر آخر میں بیغمبر خودی اقبال کا یہ شعر بڑھئے :

تا کجا طور پہ در یوزہ گری مثل کاہم
اپنی سٹی سے عیاں شعلہ سینائی کر

تو اس کا کچھ اندازہ ہوگا کہ اقبال اپنے ارتقا فکر میں رفتہ رفتہ کہاں سے کہاں پہنچا ہے۔

وہی اقبال جو آخر میں نفس انسانی کی بقا کا قائل اور شدت سے آرزو مند ہے، تصوف کے روایتی نظریہ فنا کے زیر اثر ابتدائی دور میں یہ کہہ جاتا ہے :

نہیں بیگانگی اچھی رفیق راہ منزل سے
ٹھہر جا اے شرر ہم بھی تو آخر سننے والے ہیں

وہی اقبال جو بعد میں یہ تلقین کرنے لگا کہ آفاق اور اس کے مظاہر کو آنکھیں کھول کر دیکھنا چاہیے کیوں کہ خدا کا جلوہ جیسا بتوں میں ہے ویسا شہود میں بھی ہے، "ہوالظاہر ہوالباطن" وہ شروع میں یہ نہ رہا تھا :

ہو دید کہ جو شوق تو آنکھوں کو بند کر
ہے دیکھنا یہی کہ نہ دیکھنا کرنے کوئی

متصوفین کے فلسفہ فنا کا یہ ایک مسلمہ مضمون تھا کہ نفس کی انفرادیت ایک دھوکا ہے، نمود حق کے بعد یہ فریب ادراکات سے دور اور اس کے بعد پھر وہی ازلی حقیقت، "لا موجود الا اللہ" رہ جاتی ہے۔ غالب نے ہاں یہ متصوفانہ افکار بہت ملتے ہیں :

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوا تو خدا ہوا

ذہنیا مجھ کو ہونے نے نہ ہوا میں ہو گیا

اقبال بھی تصوف کے زیر اثر فرماتے ہیں :

میں جبھی تک تھا کہ میری جلوہ سالوں سے

جو نمود حق سے مت جدا ہے وہ بتوں میں

یا ایک دوسری غزل میں لہتے ہیں :

میری ہستی ہی نہیں خود میری نظر ز بردہ

انہ لیا بزم سے میں بردہ محفل ہو

اقبال نے اپنے ترقی یافتہ دور میں اسی فلسفہ فنا کے خلاف زور شور سے جہاد کیا ، تاہم ابھی غزلوں میں تحقیق کا شائق اور تقلید سے گریز کرنے والا اقبال بھی دکھائی دیتا ہے :

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے
مانند خامہ تیری زباں پر ہے حرف غیر
بیگانہ شے پہ نازش بے جا بھی چھوڑ دے

اسی غزل میں ایک اور شعر بھی تھا جو انتخاب کرتے ہوئے اقبال نے نکال دیا :

سینار دل پر اپنے خدا کا نزول دیکھ
اور انتظار سہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے

یہ شعر غالباً اس لیے نکال دیا کہ سہدی و عیسیٰ کے متعلق مسلمانوں کے عام عقائد کو اس سے ٹھیس لگتی تھی ، خواہ مخواہ ہدف تکفیر بننے سے فائدہ ؟ لیکن آخر تک اقبال کا عقیدہ یہی تھا کہ کسی نجات دہندہ کا انتظار شکست خوردہ قوموں کا عقیدہ ہے ؛ ہر مسلمان کی نجات اور ملت اسلامیہ کی نجات و فلاح عرفان نفس اور خودی کے استحکام میں ہے ۔

۱۹۰۵ء تک اقبال ایک علی الاطلاق شاعر ہے ؛ زندگی اور فطرت کے جس منظر اور جن حوادث سے متاثر ہوتا ہے ان کو اپنے حسن بیان کا جامہ پہنا دیتا ہے ، تقلیدی اور روایتی شاعری سے اس نے بہت جلد چھٹکارا حاصل کر لیا ، جہاں تک فن کا تعلق ہے اس نے کہاں پیدا کر لیا ، کہیں داغ سے فیض یاب ہے اور کہیں غالب کے تخیل کا قدر دان :

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہر کو میں

فن کے لحاظ سے اقبال ہر استاد سے کچھ نہ کچھ لیتے گئے ، یہاں تک کہ فرماتے تھے کہ میں نے ناسخ سے بھی بہت کچھ سیکھا ہے :

آزاد، حالی اور شبلی کے ہاں اردو شاعری اگر قدیم ڈگر سے ہٹنا شروع ہوئی تو یہ مغربی افکار کا نتیجہ تھا۔ اس کا احساس غالب کو بھی ہو گیا تھا کہ جدید تہذیب اور علوم و فنون جو انگریزوں کے ساتھ مغرب سے آئے ہیں، ان کی بدولت زندگی کے اقدار اور انسان کا زاویہ نگاہ بدل گیا ہے یا بدل جانا چاہیے۔ چنانچہ سید احمد خاں نے جب ”آئین اکبری“ کا تصحیح کردہ ایڈیشن شائع کیا اور غالب کو تقریظ کے لیے بھیجا تو غالب نے اپنے دوست سید احمد کا کچھ لحاظ نہ کیا اور سخت مخالفانہ تنقید اس پر کی جو غالب کے ’کلیات فارسی‘ میں شامل ہے۔ جس کا لب لباب یہ ہے کہ قابل غور اب صرف نئے آئین و قوانین ہیں، تہذیب و تمدن کی ترقی نے پرانے قاعدوں کو منسوخ کر دیا ہے، اب ان پر دماغ سوزی کرنا محض مرادہ برسنی ہے جو سید جیسے مصلحین قوم کے شایان شان نہیں۔ لیکن غالب کی شاعری پر اس جدت پسندی کا کچھ اثر نہ پڑا اس لیے کہ جب اس کو یہ احساس پیدا ہوا، اس وقت وہ اپنی شاعری ختم کر چکا تھا اور وہ اپنے فن کے عمر بھر کے تیار کردہ اور پختہ سانچوں کو توڑ کر نئے سانچے تیار نہ کر سکا تھا؛ پیری، ناداری اور بیماری نے اس کی قوتوں کو مضحک کر دیا تھا ورنہ وہ آخر ایام میں سید احمد خاں اور ان کے رفقاء سے ہم تجدید و ترقی نہ تھا۔

حالی کو فطری اور قومی شاعری کی طرف سید احمد خاں لائے۔ حالی انگریزی دان نہ تھے اور نہ ہی سید احمد خاں انگریزی دان تھے؛ لہذا سید صاحب کے متعلق بہت خوب کہا ہے کہ ہم انگریزی دان تھے وہ انگریزی دان نہ تھا۔ علی گڑھ میں انگریزی تعلیم کا چرچا ہوا تھا، مغربی علوم و فنون کی تعلیم میں داخل تھا، انگریز اور انگریزی دان غندوسہالی علی گڑھ میں تھے۔ سید صاحب اور ان کے رفقاء ان سے ہر طرح معلومات حاصل کرنے میں کوشش کے زیر اثر اپنے اقدار میں ثروت پیدا کرنے کے لیے انگریزی تعلیم کے لیے بعد ہند حسین آزاد ہجرت کر کے لاہور آئے۔ وہ انگریزی شائع میں شائع ہوئے۔ وہ بھی انگریزی دان نہ تھے، وہی برہمن ہجرت کے نتیجے میں مغربی انداز کی جدید شاعری شروع کر دی اور کل و سب کی شاعری کو جاری کر دیا۔ اقبال کی لورٹمنٹ کالج کی طالب علمی کے زمانے میں یہ کتب موجود تھیں اور جدید اثرات ہم کر رہے تھے؛ سید صاحب ہوں یا عالی یا سبلی یا

مولانا نذیر احمد ، ان سب نے جدید اثرات قبول کیے لیکن براہ راست انگریزی زبان یا مغربی افکار کا حقہ ان کی گرفت سے باہر تھے اور وہ اس کمی کو تاسف کے ساتھ محسوس کرتے تھے۔ **نیرنگ خیال** میں یہ پیش گوئی کی کہ آئندہ بلند درجے کا ادب وہی لوگ پیدا کر سکیں گے جن کے ہاتھوں میں مغرب اور مشرق دونوں کے خزینہ افکار کی کنجیاں ہوں گی۔

یہ سب زبردست عالم اور ادیب تھے اور انگریزی دانوں کی اعانت سے بعض اوقات ایسی چیزیں لکھ جاتے تھے جو اب تک مستند شمار ہوتی ہیں؛ چنانچہ مولوی نذیر احمد کا انڈین پینل کوڈ کا ترجمہ **تعزیرات ہند** جدید قانون میں اصطلاح سازی کا ایک شاہکار ہے، یہ کام کسی خالی انگریزی دان سے سر انجام نہ پا سکتا۔ اسی طرح دہلی کالج کے سلسلے میں مولوی ذکا، اللہ نے درجنوں علوم و فنون جدیدہ کی کتابوں کو اردو زبان میں منتقل کر دیا۔

اپنے غیر معمولی کمال کے باوجود یہ سب بزرگ جس کمی کو محسوس کر رہے تھے وہ کمی اقبال نے پوری کی؛ اقبال جتنی قدرت اردو اور فارسی پر رکھتے تھے اتنی ہی دسترس ان کو انگریزی زبان پر بھی حاصل تھی؛ مغربی افکار کا تمام سرمایہ اقبال کو براہ راست ہاتھ آیا اور مشرق و مغرب کا قرآن السعدین اقبال ہی میں ظہور پذیر ہوا، آزاد کی تمنا اقبال میں مجسم ہو گئی۔

اردو زبان مسلمانوں کے دور انحطاط کی پیداوار ہے۔ اردو شاعری کے سامنے جو نمونہ تھا وہ متاخرین کی فارسی شاعری تھی؛ قصیدہ گوئی اور ہوس پرستی کے تغزل، دور از کار تخیل اور مضمون آفرینی نے اس کو خلوص اور حقیقت سے کوسوں دور کر دیا تھا اور جذبات عالیہ کا اس میں فقدان تھا، دیرینہ تقلید سے وہ اپنی خامیوں میں پختہ ہو گئی تھی، کوئی داخلی محرکات اصلاح و تجدید کے اس کے اندر سے پیدا نہ ہو سکتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مغربی تہذیب و تمدن اور مغربی سیاسی غلبے نے مشرق کی آنکھیں کھول دیں اور اس کو اپنے احتساب پر مجبور کیا۔

اقبال کے سامنے اردو اور فارسی کی شاعری کے علاوہ انگریزی شاعری کے بہترین نمونے موجود تھے۔ انگریزی شاعری ایک آزاد قوم کی شاعری ہے؛ یہ قوم طرح طرح کے سیاسی انقلابات میں سے گزری اور اس کی تاریخ میں شروع سے

130341

آخر تک حریت کی جد و جہد نظر آتی ہے۔ اس میں اچھے اور برے، مطلق العنان اور پابند آئین و دستور ہر طرح کے بادشاہ اور حکمران گزرے ہیں لیکن اس قوم میں کبھی غلامانہ ذہنیت پیدا نہیں ہوئی؛ اگر کوئی بادشاہ دستور شکن اور مستبد معلوم ہوا تو اس کی گردن کاٹ دی گئی، کسی نے مذہبی استبداد کی کوشش کی تو اس کے خلاف بھی لوگ جہاد پر آمادہ ہو گئے۔ مسلمانوں کو اسلام نے یہ تعلیم دی تھی کہ حکومت علماء و صلحا اور رموز شناس مملکت کے مشورے سے ہونی چاہیے لیکن طلوع اسلام کے چند سال بعد ہی وہ حکمت و حریت کے تمام سبق بھول گئے، اس کا جو نتیجہ ہوا وہ مسلمانوں کی تاریخ کا ایک المناک پہلو ہے۔

عربوں کی اپنی قومی اور طبعی شاعری میں بہت زیادہ تخیل اور مضمون آفرینی تو نہ تھی لیکن حقیقت اور خلوص تھا۔ عجم اسلام کا سیاسی طور پر نو مطیع و مسخر ہو گیا لیکن شاہ پرستی کی عجمی روایات نے اسلامی خلاف نو ملوکیت میں تبدیل کر دیا؛ افراد مملکت، مسلم ہوں یا غیر مسلم، حریت و مساوات سے بیگانہ ہو گئے۔ اس کا بہت برا اثر شاعری پر پڑا؛ عجم میں پہنچ کر۔ عربی زبان میں قصیدہ گوئی شروع ہوئی اور اس کے بعد فارسی میں۔ بادشاہوں اور امراء کی جھوٹی تعریفوں میں زمین و آسمان کے قلابے ملانے لگے۔ شاعروں نے حب دیکھا کہ دروغ ہی سے فروغ ہوتا ہے تو دروغ باقی اور سہانہ آرائی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کی؛ روحانیت اور اخلاقیات شاعری میں سے غائب ہو گئے، فطری اور سچے جذبات کو خلوص سے بیان کرنے والا لونی نہ رہا، رندی، شراب خواری اور عوس پرستی شاعری کا موضوع بن گئی، رندی کے لئے شہرہ تک اس بدروی میں ترقی ہوتی لگی۔ چند بلند باند، صالح المکرم اور دیگر شاعروں کو چھوڑ کر باقی سب کا یہی حال ہے؛ ادب کی یہی مسخ و تباہی ہے۔ شاعروں کے سامنے بطور نمونہ موجود تھی، اسی جذبہ پرستی اور شہرت کے لئے ان کا انداز بھی غیر فطری ہو لیا تھا، زن و مرد کی محبت اور شہرت کے لئے لے لی۔ اس لغو قسم کی مشغولیت میں انہوں نے اس بڑے اور بڑے افسانے کے لئے ترقی کی لیکن موضوع سخن زیادہ تر جہاد ہی رہا۔

تصوف جس کا حقیقی و یقینہ عرفان نفس سے مدد مانگنے کی طرف رہنمائی کرنا تھا، وہ بھی غیر اسلامی تجزیاتی عناصر کی بدولت حادہ مہلک سے بے بس بنا۔

کچھ غلامانہ اور عیاشانہ زندگی نے اور کچھ تشکیک آفرین فلسفے نے ایمان و عمل کی بنیادیں متزلزل کر دیں ، ہر قسم کے استبداد نے لوگوں میں اختیار کی بجائے جبر کے عقیدے کو استوار کر دیا ، عوام کو یہ تلقین کی گئی کہ رسول مملکت فقط بادشاہ جانتے ہیں ، گدائے گوشہ نشین کو خواہ مخواہ اعتراض اور احتجاج نہیں کرنا چاہیے ، جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی مرضی سے ہوتا ہے ، سومن کا فرض ہے کہ وہ تن بہ تقدیر تسلیم و رضا کا شیوہ اختیار کرے ، اگر بادشاہ دن کو رات کہے تو سننے والا اس کی تائید میں یہ اقرار کرے کہ ہاں مجھے تارے نظر آ رہے ہیں ۔ زاہد کا زہد اور عاصی کا عصیان ، عابد کی عبادت اور فاسق کا فسق سب مشیت الہی ہے جس کے آگے دم مارنا سومن کا کام نہیں ، زاہد کے زہد سے اور فاجر کے فجور سے عبادت و کائنات کے لامتناہی کارخانے میں کونسا فرق پڑتا ہے :

بیا کہ رونق این کارخانہ کم نشود
 ز زہد ہمچو توئے ، و ز فسق ہمچو سنے
 حافظ بخود نپوشد این خرقة سے آلود
 اے شیخ پاک دامن معذور دار ما را
 در کوئے نیک نامی ما را گزر ندادند
 گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

زندگی بھی کسی کی سمجھ میں آنے کی چیز نہیں :

اک معا ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا
 زندگی کیا ہے کوئی خواب ہے دیوانے کا

اب جب کچھ سمجھ میں نہیں آسکتا تو کیا کیا جائے سوا اس کے کہ گاؤ بجاؤ ، پیو پلاؤ اور خوش رہو :

حدیث از مطرب و سے گو و راز دیر کمتر جو
 کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معا را

متصوفانہ افکار کے ساتھ ان تمام خیالات کی اس طرح آمیزش ہوئی کہ یہ تمام عقائد اور زوایائے نگاہ دین بن گئے ۔ حقیقی فلسفہ ، آزادی فکر سے حقیقت کی جستجو کا نام ہے اور یہ جستجو اس اذعان و یقین کے ساتھ کی جاتی ہے کہ خدا نے

عقل اس لیے دی ہے کہ مشاہدے اور تفکر سے وجود حقیقی کی ذات اور صفات کو حتیٰ الامکان معلوم کیا جائے اور پھر اس دریافت شدہ حکمت کے مطابق اعمال کو ڈھالا جائے۔ تصوف کا کام اس سے بھی زیادہ عمیق عرفان اور تزکیہ قلب تھا لیکن مسلمانوں کی شاعری میں حکمت اور تصوف دونوں نے زیادہ تر تعمیر حیات کی بجائے تخریب ہی کا کام کیا، شاعری، نہایت ادنیٰ سطح پر، فن برائے فن رہ گئی یا فن برائے زر اندوزی و جاہ طلبی۔

یہ جو کچھ کہا گیا ہے فارسی کی تمام شاعری پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا؛ آخر سعدی و رومی اور سنائی و عطار بھی شاعر ہیں، اعلیٰ درجے کی حکیمانہ باتیں بھی بعض شعراً میں منتشر طور پر ملتی ہیں، لیکن شاعری کے طوفان بے تمیزی میں یہ گوہر کہیں نایاب اور کہیں کمیاب ہیں۔ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اقبال نے عجمی شاعری سے فائدہ نہیں اٹھایا یا ساز عجم کے نغمے اس کے اشعار میں نہیں ہیں لیکن ساز کے ہم رنگ و ہم آہنگ ہونے کے باوجود اقبال کے ہاں نغموں کا موضوع اور تاثر بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ اقبال نے اردو اور فارسی کی تمام شاعری کے طومار کو سامنے رکھ کر "خدا ما صد و دع ما کدر" سے کام لیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ شروع میں اقبال کی شاعری کا رخ مغرب کے اثرات نے بدلا؛ اردو اور فارسی میں مناظر فطرت کی شاعری نہ ہونے کے برابر تھی، فارسی میں کزار و کوہسار کے متعلق جو کچھ ملتا ہے وہ عذبات نہیں بلکہ تخیل ہے، ایران اچھی آب و ہوا اور باغ و بہار کا ملک ہے لیکن انسانی زندگی کے مقابلے میں اس موضوع پر اس کا سرمایہ شعر عشر عشیر نہیں ہے۔ عربی قوم کی محبت کی شاعری بھی مفقود ہے، اس لیے کہ عربی شاعری میں محبت و وطن تھی اور نہ جذبہ ملت۔ قدیم عربی شعراً میں قبیلوی عنصر نے محبت کے موضوع پر تھی اس لیے وہ جائز یا ناجائز طور پر اپنے فن کے جذبات کو بیجا اور افراد قبیلہ کی ہمت افزائی کر سکتے اور ان کو عمل و انثار اور جانپوشی کا آمادہ کر سکتے تھے۔ یہ جذبہ انگریزی شاعری میں ملتا ہے۔ فارسی شاعری کو کل و بدل کی شاعری کہا جاتا ہے لیکن ایرانی شعراً نے کل و بدل کو وسط اپنی جھوٹی عاشقی کے بیان میں تمثیل و استعارہ کے طور پر استعمال کیا۔ بھولوں کی رنگینی

اور پرندوں کی خوشی نوائی سے جو اثر طبیعت پر ہوتا ہے اس کا بیان کہیں ڈھونڈے سے نہیں ملتا۔ انگریزی شاعر حقیقت کو نمایاں کرنے کے لیے تخیل سے کام لیتا ہے، اس کے ہاں تخیل ایک پا در ہوا عنکبوت کا تانا بانا نہیں۔ اقبال کی ۱۹۰۵ء تک کی نظموں میں انگریزی شاعری کا اثر غالب ہے؛ کئی نظمیں انگریزی نظموں کا آزاد اور دلکش ترجمہ ہیں، کئی نظمیں ایسی ہیں جو ترجمہ تو نہیں لیکن انداز تاثر و تفکر اور اسلوب بیان انگریزی ہے۔ ہالیہ جیسا عظیم الشان سلسلہ کوہسار جس کے جلال و جمال کی مثال کرہ ارض میں اور کہیں نہیں ملتی، کیا وجہ ہے کہ اقبال سے پہلے کسی شاعر نے اس سے متاثر ہو کر ایک شعر بھی نہ کہا؟ اسی طرح بادل کے مضمون کو لیجیے؛ اردو اور فارسی میں کوئی نظم ابر پر بحیثیت ابر نہیں ملتی، البتہ محرک شراب نوشی قرار دے کر بادلوں کے متعلق بہت سے اشعار ملتے ہیں:

بدلی آتی ہے بدل جاتی ہے نیت میری

کی فرشتوں کی راہ ابر نے بند جو گنہ کیجیے ثواب ہے آج

مکڑے اور مکھی اور پہاڑ اور گلہری پر اردو اور فارسی روایات کا پابند شاعر، کاہے کو کوئی نظم لکھتا۔

مغربی شاعری کا سب سے اچھا اثر اقبال پر یہ ہوا کہ وہ مصنوعی اور بے حقیقت شاعری سے بچ گیا۔ کوئی اچھا انگریزی شاعر بغیر گہرے ذاتی تاثر کے محض صناعی اور اظہار کمال کے لیے نظم نہیں لکھتا۔ اقبال بھی ایسی فطرت کا شاعر ہے؛ اس نے کئی مرتبہ احباب سے بیان کیا کہ میں دوسروں کے تقاضے سے شعر نہیں کہہ سکتا اس لیے کبھی کبھی طویل مدت بغیر ایک شعر کہے ہوئے گزر جاتی جاتی ہے۔ میں تب تک شعر نہیں کہتا جب تک کوئی زبردست داخلی یا خارجی محرک میری طبیعت میں سے نغمہ یا نالہ پیدا نہ کرے۔ غالب کو بھی فطرت نے شاعر بنایا تھا لیکن وہ بہت کچھ غلط روایات شعری کا شکار ہو گیا، ایک خط میں کہتا ہے کہ شاعری قافیہ پیمائی نہیں بلکہ مضمون آفرینی ہے۔ ایک دوسری جگہ اپنے متعلق کہتا ہے کہ ”نگوئیم اگر نغز نباشد“ لیکن اقبال کے ہاں شاعری نہ قافیہ پیمائی ہے اور نہ مضمون آفرینی اور نہ نغز گوئی ہے۔ اچھا شعر شاعر کی فطرت کے باطنی تقاضے سے پیدا ہوتا ہے، یہ تقاضا خود بخود

قافیہ پیمائی بھی کرتا ہے اور مضمون آفرینی بھی اور جو شعر اس آمد سے نکلتا ہے وہ نغز بھی ہوتا ہے۔ مولانا روم اپنے متعلق فرماتے ہیں :

من نہ دائم فاعلات ، فاعلات شعر سے گویم بہ از آب حیات

ایسی شاعری وہ شخص کر سکتا ہے جس کے اندر آب حیات کا چشمہ ہو اور جو ادھر ادھر کے نالوں یا پرنالوں سے اپنا تالاب نہ بھرتا ہو۔

۱۹۰۵ء تک کی شاعری کو اقبال نے اپنی سخن گوئی کا دور اول قرار دیا ہے۔ اس سن کو حد فاصل اس لیے بنایا کہ ۱۹۰۵ء میں اقبال یورپ چلے گئے؛ یورپ میں ان کے مطالعے اور مشاہدے اور تفکر نے ان کی طبیعت کا رنگ بہت کچھ بدل دیا، فرنگ کی دنیا ایشیا کی دنیا سے بے حد مختلف تھی، اس نئی دنیا نے اقبال کی طبیعت میں نئے تاثرات پیدا کیے جس کا تجزیہ ہم اس کے بعد کریں گے۔ ۱۹۰۵ء میں اقبال کی عمر قریباً تیس سال تھی؛ اس عمر تک کسی ذہین و فطین انسان کے افکار و جذبات کے سانچے بہت کچھ بن چکے ہیں اور اس عمر کے بعد شاذ و نادر ہی کسی شخص میں کوئی بنیادی تبدیلی ہوتی ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اس عمر تک لگے ہوئے بعض پودے بعد میں مزید نشو و نما سے نکل بند و بالا بن جائیں اور ان میں کثرت سے برگ و بار اور شکوفہ و شمار نکلیں، یا یہ کہ اس عمر تک بعض باتیں طبیعت کی زمیں میں ابھی خاک پوش تخم کی طرح موجود ہوں اور آگے چل کر وہ کھلی فضا میں بھنسن اور بھولیں۔ اس سن تک اقبال کا کلام سو سے کچھ زائد صفحات پر بانگ درا میں ملتا ہے، اس سن کی عمر طرح کی نظمیں ہیں، ان نظموں میں ابھی شاعری جزو بیغمیری نہیں بن چکی ہے جس چیز سے متاثر ہوتا ہے اس پر شعر کہ دیتا ہے لیکن ان نظموں میں افکار کی وسعت، گہرائی اور تنوع موجود ہے اور وہ اقبال کی طبیعت میں موجود ہیں جو آگے چل کر اقبال کا مخصوص بیغم اور اس کی انیسویں خصوصیت بن گئے۔ ان نظموں میں بھی وہ اقبال ملتا ہے جو دل کی بصیرت اور سخاوت کو حسی ادراک اور استدلالی عقل پر ترجیح سمجھتا ہے، جانیجا ہوتی ہیں تھرتھرتی ہوئی نظر آتی ہے، طبیعت میں وہ اضطراب اور بے بسی بھی موجود ہے جو بڑھتے بڑھتے بعد میں لوہ آتش فشاں بن جانے کی، ذوق انقلاب و ارسا بھی

ناپید نہیں ، وطن کی محبت شدت سے موجود ہے لیکن وہ عالم گیر انسانی ہمدردی اور ہمہ گیر اخوت کے راستے میں خارج نہیں ، تصوف کے روایتی مضامین کے ساتھ ساتھ اپنا مخصوص حیات پرور عرفان بھی جا بجا جھلکتا ہے ، اقبال جو کچھ بعد میں بنا اس کی داغ بیل ان نظموں میں بھی موجود ہے ۔

مثال کے طور پر بیجیے : عقل و دل کا تضاد یا تصادم اور ان کی باہمی موافقت یا مخالفت زندگی کی ادنیٰ سطحوں پر ہر وقت موجود رہتی ہے ، ادنیٰ درجے کی ہوس یا اعلیٰ درجے کا عشق ، یہ کشمکش کسی نہ کسی صورت میں ضرور پائی جاتی ہے ، اس کی ادنیٰ صورت یہ ہے :

دل یہ کہتا ہے کہ اس کا غیر سے اخلاص حیف
عقل کہتی ہے کہ وہ بے سہر کس کا آشنا

اور اعلیٰ صورت پیکار یہ ہے کہ عقل تشکیک میں گرفتار رہتی ہے اور دل ایمان کا طالب ہوتا ہے ، عقل نفع و ضرر اور ننگ و نام کے پہانوں سے سوچتی اور احتیاط برتنے کی تلقین کرتی ہے اور عشق پروانے کی طرح شمع پر گرتا ہے ۔ اگر ہمیشہ عقل ہی کی رہبری تسلیم کریں تو ان میں مہم وری غائب ہو جائے ؛ برنارڈشا نے اپنے مخصوص انداز بیان میں کیا خوب کہا ہے کہ انسانی زندگی میں بڑے بڑے انقلابات اور ترقیاں ناسعقولوں کی بدولت ظہور میں آئی ہیں ، انہوں نے جو کچھ کہنا یا کرنا چاہا ، ہر محتاط عاقل نے انہیں روکنے کی کوشش کی لیکن انہوں نے کسی کی نہ سنی ۔ عقل و عشق کا تضاد صوفیہ کا خاص مضمون ہے ، مولانا روم کے ہاں سیکڑوں اشعار اس مضمون کے ملتے ہیں کہ :

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

اقبال نے اپنی پیغمبرانہ شاعری میں آگے چل کر اس کو اس طرح اپنایا اور گرمایا ہے کہ وہ تنوع بیان اور نکتہ آفرینی میں تمام صوفیہ اور عشاق کو پیچھے چھوڑ گیا ہے ۔ اقبال نے ابتدائی نظموں میں ایک مرتبہ تو ذرا جھجک کر اور کسی قدر احتیاط برت کر کہا ہے کہ :

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

لیکن جو سادہ اور سلیس نظم عقل و دل کے عنوان سے لکھی ہے ، اس میں عقل و دل کا مکالمہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس سے بہتر چند اشعار میں نہ عقل کی ماہیت کو کوئی پیش کر سکتا ہے اور نہ دل کی مخصوص حیثیت کو ؛ بعہ میں اقبال نے سیکڑوں اشعار اس مضمون پر لکھے ہیں لیکن وہ سب انہیں سادہ اشعار کی شرح ہیں :

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا
ہوں زمیں پر، گزر فلک پہ میرا
کام دنیا میں رہبری ہے مرا
ہوں مفسر کتاب ہستی کی
ہوند اک خون کی ہے تو لیکن
دل نے سن کر کہا کہ یہ سچ ہے
راز ہستی کو تو سمجھتی ہے
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے
علم تجھ سے ، تو معرفت مجھ سے
شمع تو محفل صداقت کی
تو زمان و مکان سے رشتہ بیا
بنولے ہنٹکھے کی رہنما ہوں میں
دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں
مثل خضر خجستہ پا ہوں میں
مظہر شان کبریا ہوں میں
غیرت لعل ہے بہا ہوں میں
پر مجھے بھی تو دیکھ لیا ہوں میں
اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
اور باطن سے آشنا ہوں میں
تو خدا جو ، خدا تما ہوں میں
حسن کی بزم دانا ہوں میں
طائر سدرہ آشنا ہوں میں
لس بلندی پہ ہے مقام مرا
عرش رب جلیل نا ہوں میں

اقبال نے عقل اور عشق کے موازنے اور معااملے میں آئینہ دار اور سلیس و سادہ بلیغ اشعار کہے ہیں۔ یہ مضمون اس کی طبیعت میں ناسازگار تھا اور اس لیے اس نے اس سے اور ہر بار اس میں نیا جوش اور نیا جان میں جذبہ شوقی کے ایان اس تمام عرفان وجدان اور تمام فلسفے میں اساسی طور پر کوئی ایک کلمہ نہیں جو اس چھوٹی سی نظم میں موجود نہ ہو ، اقبال کی نظموں میں یہ نظم سادہ اور لیکن شاعرانہ ہے۔ فارسی نظموں میں اقبال نے عقل و خرد کی بہت بدلیل و عمیق بحث اور جیسا کہ ایک نقاد نے کہا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال عقل کے پیچھے

لٹھ لیے پھرتا ہے کہ جب بھی موقع ملے ایک ضرب رسید کر دے۔ لیکن اس آردو نظم میں بڑا اعتدال اور نہایت منصفانہ توازن ہے؛ عقل نے اپنی فضیلت اور کارگزاری میں جو کچھ کہا وہ سچ ہے، اس لیے دل نے اس کی تردید نہیں کی، دل نے صرف اس کے حدود و قیود کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اپنی غرض و غایت کے لحاظ سے تو حق بجانب ہے لیکن ہستی حقیقی یا وجود مطلق صرف اتنا ہی نہیں جتنا کہ تجھ کو ادراک ہوتا ہے۔ عقل کی رسائی میں کس کو شک ہے؟ وہ زمین کے جہاد و نبات ہی نہیں بلکہ فلکیات کی بھی محاسب ہے، خدا چونکہ عاقل ہے اس لیے عقل کا یہ دعویٰ کہ میں مظہر شان کبریا ہوں بجا اور درست لیکن سمجھنے اور دیکھنے میں فرق ہے، عین الیقین کا درجہ علم الیقین سے بڑھا ہوا ہے، عقل کا کام علم الیقین تک پہنچانا ہے، اس کی رہبری یہاں پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے :

عقل گو آستان سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں

حکمت، سائنس یا فلسفے کا کام مظاہر فطرت کا مطالعہ ہے تاکہ یہ کثرت، آئین کی وحدت میں پروئی جائے لیکن کنہ وجود تک اس کی رسائی نہیں، عقل کی بینائی مظاہر کی سطح تک خوب کام کرتی ہے لیکن عین وجود میں غوطہ زنی اس کا کام نہیں۔ عقلی ادراک ہمیشہ بالواسطہ ہوتا ہے، استدلال کی کئی کڑیاں ایک نتیجے پر منتج ہوتی ہیں۔ اگر استدلال کے زینے میں سے کوئی ایک پایہ ٹوٹ جائے تو نتیجے تک پہنچنا محال ہو جائے۔ عقل میں شک اور گمان کا شائبہ ہمیشہ باقی رہتا ہے لیکن براہ راست مشاہدے میں شک کی کوئی گنجائش نہیں رہتی :

راز ہستی کو تو سمجھتی ہے اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں

عقل و دل کا یہ مکالمہ بوعلی سینا اور ابوسعید ابوالخیر کی ملاقات میں بھی ملتا ہے۔ حضرت ابوسعید کے سوانح حیات میں یہ لکھا ہے کہ حکیم بوعلی سینا سے ان کی ملاقات ہوئی اور عالم روحانی کی بابت بوعلی نے نہایت عمدہ استدلال سے اس عالم کی کیفیات کا اثبات کیا اور کہا کہ از روئے حکمت انسان ان نتائج پر پہنچتا ہے۔ حضرت ابوسعید نے سب کچھ سن کر فقط یہ فرمایا کہ ”ہر چہ تو سی دانی من سی بینم“ جو کچھ تو جانتا ہے میں اس کو چشم دل یا دیدہ باطن سے دیکھتا ہوں۔ استدلال اور مشاہدے یا دانش و بینش کا فرق ہے۔ حقیقت رسی کے معاملے

میں علم کا تذبذب کبھی ختم نہیں ہوتا۔ عقل اپنے نتائج حسی ادراک کے مواد سے اخذ کرتی ہے اور تمام حسی مظاہر زمان و مکان کے سانچوں میں ڈھل کر عقل کے لیے قابل ادراک ہوتے ہیں۔ اس لیے جو حقیقت نہ زمانی ہے نہ مکانی، وہ عقل کی گرفت سے لازماً باہر رہے گی۔ صوفیہ کشف و وجدان سے اس حقیقت پر پہنچے کہ دل کے مشاعدات اور احوال زمانی اور مکانی نہیں ہوتے اور یورپ کا سب سے بڑا فلسفی کانٹ بڑے طویل اور دقیق استدلال سے اس نتیجے پر پہنچا کہ زمان و مکان کوئی مستقل اور لا محدود حقائق وجود نہیں بلکہ عقل و ادراک کے سانچے ہیں خدا اور روح کی حقیقت ان سے ماوری ہے؛ عقل کا وظیفہ مطالعہ مظاہر اور علت و معلول کے روابط تلاش کرنا ہے، ہستی کی حقیقت تک اس کی رسائی ناممکن ہے، عقل بے نار چیز نہیں لیکن جب وہ اپنی حد سے باہر قدم رکھنا چاہتی ہے تو سوخت ہو جاتی ہے:

اگر یک سر موئے بر تر پریم فروغ تجلی بسوزد پریم

اسی دور کی نظموں میں ایک نظم دل کے عنوان سے دل کی ردیف میں لکھی ہے، اس نظم میں بھی خودی اور عشق کے مضامین دلکش انداز میں بیان کیے ہیں، دل کی لامتناہی صلاحیتوں کا ذکر ہے:

قصہ دار و رسن بازی طفلانہ دل
التجانے ارنی سرخی افسانہ دل
بارب اس ساغر لبریز کی سے لیا ہو کی
جادہ ملک بقا ہے خط بیانہ دل
ابر رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی بارب
جل لئی مزرعہ ہستی تو ان دانہ دل
حسن کا لہج لرائیہ تجھے مل گیا
تو نے فرہاد نہ لہودا لہجی ویرانہ دل

منقطع میں کہتے ہیں:

عشق کے دام میں بھس کر رہ رہا ہوتا ہے
برق لرتی ہے تو یہ نخل ہوا ہوتا ہے

اقبال کی شاعری آخر میں دل کی حقیقت کی شاعری بن گئی ؛ اسی دل کی حقیقت شناسی نے عشق کا راگ الاپا ، اسی نے خودی کے تحقق اور استحکام کو شد و مد کے ساتھ پیش کیا ، اسی دل نے عقل پر تنقید کی ، اسی نے مقصود حیات متعین کیا ، اسی نے اپنے اندر سے خدا کی طرف جانے کا دروازہ کھولا ، اسی نے انسان کی موجودہ بے بسی پر آنسو بہائے ، اسی نے انسان کو محدود سے لامحدود ہونے کے طریقے سمجھائے۔ اقبال کے نزدیک دل ہی ہے جو لا متناہی قوتوں کا سرچشمہ اور لا محدود بصیرت کا آئینہ ہے ؛ جس نے اس کی حقیقت نہیں پہچانی وہ محض جسم ہے ، مادہ ہے ، غلام عقل و حواس ہے اور بندۂ حرص و ہوا ہے۔

شیخ عبدالقادر مرحوم نے جو ایک بلند پایہ نقاد سخن اور ادب نواز و ادیب پرور ہونے کے علاوہ علامہ اقبال کے عمر بھر کے مخلص دوست بھی تھے ، بانگ درا پہ دیباچہ لکھا ، اس دیباچے کی ابتدا میں وہ غالب اور اقبال کی مماثلت پر رقمطراز ہیں :

کسے خبر تھی کہ غالب مرحوم کے بعد ہندوستان میں پھر کوئی ایسا شخص پیدا ہوگا جو اردو شاعری کے جسم میں ایک نئی روح پھونک دے گا اور جس کی بدولت غالب کا بے نظیر تخیل اور نرالا انداز بیان پھر وجود میں آئیں گے اور ادب اردو کے فروغ کا باعث ہوں گے مگر زبان اردو کی خوش اقبالی دیکھیے کہ اس زمانے میں اقبال سا شاعر اسے نصیب ہوا جس کے کلام کا سکھ ہندوستان بھر کی اردو داں دنیا کے دلوں پر بیٹھا ہے اور جس کی شہرت روم و ایران بلکہ فرنگستان تک پہنچ گئی ہے۔

غالب اور اقبال میں بہت سی باتیں مشترک ہیں ؛ اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسد اللہ خاں غالب کو اردو اور فارسی کی شاعری سے جو عشق تھا اس نے ان کی روح کو عدم میں جا کر بھی چین نہ لینے دیا اور مجبور کیا کہ وہ پھر کسی جسدِ خاکی میں جلوہ افروز ہو کر شاعری کے چمن کی آبیاری کرے اور اس نے پنجاب کے ایک گوشے میں جسے سیالکوٹ کہتے ہیں ، دوبارہ جنم لیا اور مجد اقبال نام پایا۔

ایک مختصر دیباچے میں اس خیال کے ثبوت میں شیخ صاحب دونوں کے کلام کے نمونے پیش نہ کر سکتے تھے جن سے یہ مماثلت واضح ہو جاتی۔ اس کتاب میں بھی زیادہ تفصیلی موازنے اور مقابلے کی گنجائش نہیں لیکن شیخ صاحب کے خیال کی وضاحت کے لیے کچھ نہ کچھ لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اگر کوئی شاعر کسی دوسرے شاعر کا صمیم قلب سے جوش و خروش کے ساتھ مداح ہو تو از روئے نفسیات یہ لازم آتا ہے کہ مداح اور مدوح میں کوئی گہری مشابہت ضروری ہے۔ ہر انسان اپنے مدوح کی غیر شعوری طور پر تقلید بھی کرتا ہے اور انداز نگاہ و طرز کلام میں خود بخود کم و بیش مماثلت پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں مرزا غالب پر ایک مستقل نظم مبنی ہے جس کا پہلا شعر ہے :

فکر انسان پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا
 ہے پر مرغ تخیل کی رسائی تا کجا
 تھا سراپا روح تو بزم سخن بیکر ترا
 زیب محفل بھی رعنا محفل سے پنہاں بھی رہا
 دید تیری آنکھ کو اس حسن کی منظور ہے
 بن کے سوز زندگی ہر لمحے میں جو مستور ہے

ایک بند میں غالب کو جرمنی کے یلانہ روز ڈر منکر و شاعر ٹولٹے کا نظم سراہا گیا دیا ہے۔ ایک عرصے بعد پیام مشرق کے تمہیدی اشعار میں خود اقبال نے اس کا مقابلہ کیا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ میں بھی تجاری مداح ہوں اور صاحب بحیرت و وجدان شاعر ہوں لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ میں

میں دمیدم از زمین مریدم

میں ایک مردہ قوم میں پیدا ہوا جو اندام حیات کی وجہ سے مری اور مراد میں نہیں اور تو نے ایک زندہ قوم میں جنم لیا۔ اگر غالب اور اقبال دونوں ٹولٹے کے مماثل اور اس کے ہم نوا ہیں تو شاعر ہے کہ یہ دونوں بھی مداح شاعر ہوں

ہم آہنگ ہوں گے۔ اقبال کی مماثلت غالب سے کس چیز میں ہے، وہ اسی نظم کے ایک بند سے واضح ہو جاتی ہے :

لطف گویائی میں تیری ہم سری ممکن نہیں
 ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشین
 ہائے! اب کیا ہو گئی ہندوستان کی سر زمین
 آہ! اے نظارہ آموز نگاہ نکتہ بین
 گیسوئے اردو ابھی سنت پزیر شانہ ہے
 شمع یہ سودائی دلسوزی پروانہ ہے

اچھی شاعری کے لیے خالی پرواز تخیل کافی نہیں، اس کے ساتھ فکر حقیقت رس بھی ہونا چاہیے۔ یہ دونوں چیزیں غالب میں ہم آغوش پائی جاتی ہیں اور انہی دو صفات کی دل کش آمیزش نے اقبال کے کلام میں دل رسی پیدا کی ہے۔ انسانی روح کو گرمانے والی ایک تیسری چیز بھی ہے جس کے لیے کبھی درد دل اور کبھی سوز قلب اور کبھی عشق کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے اور یہ کیفیت ترقی کر کے جنون کی ہم رنگ ہو جاتی ہے۔ غالب کے ہاں یہ چیز بہت نمایاں نہیں لیکن اس کے جن اشعار میں یہ ملتی ہے وہ فکر و تخیل کے ساتھ مل کر روح انسانی میں کبھی ہیجان و بے تابی اور کبھی سوز و گداز پیدا کرتے ہیں، عشق حقیقی میں سرمست صوفیہ کے ہاں اس کا بہت غلبہ ہوتا ہے۔ مولانا روم کے دیوان موسوم بہ دیوان شمس تبریز میں جو وجد و حال سے لبریز غزلیں ہیں وہ صاحب حال صوفی ہی کے قلب سے نکل سکتی ہیں۔ اس بارے میں غالب کے ہاں جو کمی ہے وہ اقبال کے کلام میں بہت کچھ پوری ہو جاتی ہے اور بہت سی غزلوں اور قطععات میں وہ سنائی و عطار و روسی کی صف میں دوش بدوش کھڑا دکھائی دیتا ہے۔ جہاں تک عشق مجازی کا تعلق ہے ان صوفیائے کبار نے یا تو اس میں قدم ہی نہیں رکھا یا بقول عارف روسی 'کر دے و گزشتے' کے اصول کے مطابق جملہ مجاز سے حقیقت کی طرف عبور کر گئے ہیں۔ المجاز قنطرة الحقیقة—غالب کے ہاں آخر تک مجاز و حقیقت کی آمیزش چلی گئی ہے اور جہاں تک عشق حقیقی کا تعلق ہے وہ صوفی نہیں

بلکہ متصوف ہے جو بر بنائے تفکر تصوف کا دلدادہ اور بحیثیت نظریہ حیات وحدت وجود کا قائل ہے۔ اقبال کے شباب میں رندی اور عشق مجازی کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن اس نے کبھی ہوس محبت کو اپنے نفس پر مسلط نہیں ہونے دیا، خود ہی اپنے متعلق فرماتے ہیں کہ 'دل بکسے نہ باختہ، اقبال نے شروع سے آخر تک عشق کے جو گن گئے ہیں اس کی مثال شاید دنیا کے کسی ادب میں نہ ملے لیکن یہ عشق حیات و کائنات کی ایک اساسی اور نفسیاتی کیفیت ہے، یہ حیات علی الاطلاق کا عشق ہے جو افراد و اشیا سب پر پھیلا ہوا ہے، لیکن کوئی ایک فرد اس کا مرکز یا مطلق نظر نہیں۔ اس کا عشق فرد سے گزر کر ملت یا عیس بن جاتا ہے، اس کے بعد وہ تمام نوع انسان پر بلا امتیاز مذہب و ملت پھیل جاتا ہے۔ آخر میں تمام حیات و کائنات اس میں غرق ہو جاتی ہے، مجاز سے حقیقت کی طرف ترقی نفوس عالیہ میں اسی انداز کی ہوتی ہے۔ عشق کی اس حالت میں کائنات کی ہر چیز زندہ اور حسن و عشق سے مرتعش معبود ہوتی ہے، احترام حیات، احترام کائنات بن جاتا ہے۔ میر درد کا یہ شعر اسی لطیف احساس کو بیان کرتا ہے:

آہستہ سے چل میان کوہسار ہر سنگ دکان نیشہ لڑے
آتے ہیں میری نظر میں سب خوب جو غیب سے پردہ کنارے

غالب کے ہاں بھی بعض اشعار ملتے جلتے ہیں جن میں کائنات کے تمام گوشے نفوس اور عشاق کے قلوب دکھائی دیتے ہیں:

ذره ذره ساغر مبخاند لیرک سے
دیدہ مجنوں بہ چشمکھائے شہر سے
از مہر تا بہ ذرہ دل و دل سے
طوطی کو سس جہت سے ممان سے
اے تو کہ عجب ذرہ را جز بہ وہ ہوئے نسبت
در طلبت ہواں زلف ادبہ را بہ رعیت

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ شاعری کے بعض پہلوؤں میں غالب اور اقبال میں

مماثلت پائی جاتی ہے ، لیکن اقبال کے کلام میں اور بھی بہت کچھ ہے جو غالب میں نہیں مل سکتا اور اگر کہیں ملتا ہے تو وہ تفکر اور تاثر کی ہلکی سی لہر ہوتی ہے جو تلاطم خیز نہیں ہو سکتی ، یا تخیل کی پرواز ہوتی ہے جو شاخ سد رہ تک نہیں پہنچتی۔ اقبال داغ کی تقلید سے تو بہت جلد گزر گیا لیکن غالب کا اثر زیادہ دیر پاتا تھا۔ افسوس ہے کہ اقبال کا وہ کلام جس میں غالب کا انداز تخیل تھا بانگ درا میں شامل نہیں کیا گیا ، جس طرح کہ غالب نے وہ اشعار اپنے اردو دیوان میں شامل نہیں کیے تھے جن میں بیدل کے پیچ در پیچ تخیلات کی بھول بھیاں تھیں۔ انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں انہوں نے جو نظمیں پڑھیں ان میں جا بجا غالب کا انداز تخیل اور اسلوب بیان پایا جاتا ہے۔ الفاظ ، بندشیں ، ترکیبیں ، اضافیتیں غالب سے بہت کچھ مماثل معلوم ہوتی ہیں :

نہیں منت کش تاب شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

یا نالہ یتیم کا یہ بند جو ۱۸۹۹ء میں انجمن کے جلسے میں پڑھی گئی :

آمد بوئے نسیم گلشن رشک ارم
ہونہ مرہون ساعت جس کی آواز قدم
لذت رقص شعاع آفتاب صبحدم
یا صدائے نغمہ مرغ سحر کی زیروم
رنگ کچھ شہر خموشاں پر جا سکتی نہیں
خفتگان کنج مرقد کو جگا سکتی نہیں

حضرت اقبال آخر تک غالب کے مداح رہے اور وہ اس لیے کہ وہ بھی اقبال کی طرح ایک مفکر شاعر تھا ، روایتی اور تقلیدی شاعری کے پیچ میں وہ عرفی کی طرح یا فیضی کی طرح بلند حکیمانہ باتیں کہہ جاتا ہے ، اقبال جیسے کائناتی عشق کی تڑپ اس میں بھی کہیں کہیں ملتی ہے ، اگرچہ وہ آخر تک سفلی اور علوی جذبات کی کشمکش میں مبتلا رہا اور اپنی آرزوؤں میں کوئی ہم آہنگی پیدا نہ کر سکا ، اس کی آخر تک یہی کیفیت رہی :

ایمان مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
 کعبہ میرے پیچھے ہے کیسا میرے آگے
 ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
 بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے
 سراپا رہن عشق و ناکزیر آفت ہستی
 عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

اقبال کے لیے بھی حیات ، عشق و شوق و آرزو ہے لیکن وہ بہت جد اسفرت سے
 اعلیٰ کی طرف صعود کر گیا اور وحدت نظریہ حیات نے آرزوؤں کی کثرت میں
 بھی وحدت پیدا کر دی ۔ اضطراب تمنا کے باوجود اس کو اطمینان حاصل ہو سکا
 کہ اس کا قدم جادہ حقیقت پر ہے ۔ غالب کے شان اس کو بھی آرزو کی نسبت
 اور اس کا گہرا فلسفہ جا بجا ملتا ہے ۔ ایک شعر جو اس کے منتخب دیوان میں
 درج نہیں لیکن بھوپال والے نسخے میں موجود ہے ، ایسا کہ نیا ہے کہ خیال
 بھی اس پر وجد کرنے لگے ۔ اقبال نے اپنا یہ خیال کئی اشعار میں بیان کیا ہے کہ
 عالم آرزوئے حیات ہی کی پیداوار اور تمنائے وجود کا مظہر ہے ۔ یہ نبات و جم و وجود
 کا جہان کل مخلوقات نہیں اور نہ ہی آخر تک نہ کوئی ایک معین عالم ہے ۔
 خلاق فطرت کے ضمیر میں لامتناہی عالم مضمحل نہیں اور انسان کی خودی بھی کسی
 لامتناہی تمنائے حیات سے بہرہ اندوز ہو کر نئی اور عوالم پیدا کر سکتی اور اس
 دیکر عوالم میں قدم رکھ سکتی ہے ، جس نہ کوئی وہم و تمن انسان کو موجود
 حالت میں نہیں ہو سکتا ۔ دیکھیے اسی خیال کو غالب نے کس بدیع انداز میں
 کیا ہے :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم مانتا
 ہم نے دشت املاں کو ایک سر سے مانتا

غالب کی اسی انداز کی شاعری بھی جس سے اقبال متاثر ہوا ، لیکن غالب میں
 اس انداز کا جو تفکر و تخیل ہے وہ اقبال میں نہایت درجہ ارتقا یافتہ صورت میں
 ملتا ہے ۔ پھولوں کے رنگ و بو میں نمائندگی ہے لیکن غالب کے شان کے بند سے اقبال

کے کلام میں سدا بہار گلزار بن گئے ہیں۔

اقبال کی شاعری میں ابتدائی دور میں جو محرکات و اثرات نظر آتے ہیں وہ گونا گوں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے مغربی انداز فکر نے اچھے نتائج پیدا کیے ہیں، کئی نظمیں انگریزی شعراً کے ترجمے ہیں لیکن ترجمے ایسے ہیں کہ ترجمے معلوم نہیں ہوتے۔ کسی زبان کی نظم کا کامیاب اور موثر ترجمہ فقط وہی شاعر کر سکتا ہے جو پہلے اصلی نظم کی نفسیات میں غوطہ لگا سکے، اس کے خم میں اپنا ساغر ڈبوئے اور پھر اس کو اپنے کوثر میں ڈال کر نکالے :

راہے زکنج دیر بہ سینو کشادہ ام
از خم کشم پیالہ و در کوثر افگنم

انگریزی زبان میں شیلے جیسے شاعر نے بھی گوئٹے کی بعض نظموں کے ترجمے کیے ہیں اور لانگ فیلو کے کلیات میں بھی گوئٹے کے علاوہ دوسری زبانوں کے شعراً کے بعض شاہکاروں کے ترجمے ملتے ہیں، اور یہ سب ترجمے ایسے ہیں جو شاعری میں ایک مستقل حیثیت بھی رکھتے ہیں، ان میں دو اعلیٰ درجے کے شاعروں کی طبیعتوں کے دو ساز ہم آہنگ ہو کر جتنے ہیں جس سے نغمے کا لطف دو بالا ہو جاتا ہے۔ فٹزر جیرالڈ کا عمر خیام کی رباعیوں کا ترجمہ انگریزی شاعری میں ادب عالیہ میں داخل ہو گیا ہے۔ اقبال کے ہاں ترجمے زیادہ نہیں ملتے لیکن جتنے بھی ہیں نہایت رواں اور سلیس ہیں، جہاں صرف فکر کے سانچے لیے ہیں ان کو بھی بڑی خوبی سے اپنایا ہے۔ داغ کے مرثیے کا آغاز بعینہ ویسا ہے جیسا کہ میتھیو آرنلڈ کے ورڈز ورتھ کے مرثیے کا ہے، جہاں وہ دو تین اور تازہ مرحوم شاعروں کی نوحہ گری کے بعد کہتا ہے کہ آج ہم ورڈز ورتھ کی قبر پر کھڑے ہیں :

عظمت غالب ہے اک مدت سے پیوند زمیں
سہدی مجروح ہے شہر خموشاں کا مکین

توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر
چشم محفل میں ہے اب تک کیف صہبائے امیر
آج لیکن ہم نوا سارا چمن ماتم میں ہے
شمع روشن بچھو گئی بزم سخن ماتم میں ہے

اسی طرح گرے کی مشہور ایلچی نظم کا ایک بند ہے جس میں زندگی کی
گہما گہمی اور ہنگامہ و شورش کو بیان کر کے کہتا ہے کہ شہر خموشاں کے
سونے والوں کو اب کسی قسم کا ہنگامہ خواب سے بیدار نہیں کر سکتا۔ اقبال
نے اس کو اس طرح ڈھالا ہے :

شورش بزم طرب کیا عود کی تقریر کیا
درد منداناں جہاں کا نالہ شب کیر کیا
خون کو کرمانے والا نعرہ تکبیر کیا
عرصہ پیکار میں ہنگامہ ششمیر کیا
اب کوئی آواز سوتوں کو جدا سکتی نہیں
سینہ ویراں میں جان رفتہ آسکتی نہیں

مغربی شاعری کے اثر کے علاوہ بہت دلچسپ روایتی تصوف اور وحدت وجود
بھی موجود ہے۔ شمع کے عنوان سے ایک مصروفانہ اور فلسفیانہ
لکھی ہے :

یک بین تری نظر صفت عاشقان راز موری نکلے ہر طرف سے

کعبے میں ہر جگہ میں ہے لہذاں تری نما
میں امنیاز دیر د حرم میں جیسا ہوا
ہاں آشنائے بو نہ ہو راز لہن لہن
پھر چھڑ نہ جائے فصہ دار و رسن لہن

جگنو والی نظم اردو شاعری کا ایک شاہ کار ہے ، اس کے پہلے بند میں جگنو کے متعلق نادر تشبیہات ملتی ہیں ، یہ اپنے اندر سے روشنی پیدا کرنے والا چھوٹا سا کرمک شب تاب آخر تک اقبال کے لیے روح انسانی کی نور طلبی اور نور آفرینی کی تمثیل اور علامت بنا رہا ۔ فارسی میں بھی جگنو پر اقبال نے بڑے دلکش اشعار لکھے ہیں ۔ اردو کی یہ نظم دوسرے بند میں وحدت و کثرت کا مضمون بن گئی ہے اور تیسرے بند میں فطرت کی بو قلمزنی میں وحدت وجود نمایاں ہو گئی ہے :

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں جو چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوٹے بلبل بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشی ازل ہو

۱۹۰۵ء سے پہلے کا اقبال آٹھ دس برس کے قلیل عرصے میں تمام اردو داں ہندوستان میں مقبول خاص و عام ہو گیا ۔ اس سریع السیر شہرت کے کئی اسباب تھے ، ایک یہ کہ غالب کے بعد سے اردو زبان نے کوئی مفکر شاعر پیدا نہ کیا تھا جس میں عوس کی غزل سرائی اور محض قافیہ بندی اور دور از حقیقت مضمون آفرینی اور ادنیٰ درجے کے فن برائے فن سے پوری طرح رو گردانی کر کے ایک شاعر قلب انسانی کی آواز اور فطرت کے دل کی دھڑکن بن گیا ہو اور جس کی طبیعت میں وطن و ملت اور انسانی زندگی کے حقیقی اور ابدی مسائل پر سوز اظہار کے لیے بیتاب ہوں ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کے تعلیم یافتہ

طبقے میں بیداری ، غلامی سے بیزاری اور آزادی کی طلب انگڑائیاں لینے لگی تھی ، یہ طلب انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب سے تصادم کا نتیجہ تھی ، نئے تعلیم یافتہ گروہ نے دیکھا کہ انگریزوں نے اور مغرب کی دیگر اقوام نے حب الوطنی اور وطن پرستی کے جذبے سے ترقی کی ہے ، کیا وجہ ہے کہ یہ قومیں آزاد ہیں اور ہم غلام ہیں ؟ اؤ ہم بھی وہی جذبہ پیدا کریں اور ان کی طرح آزاد اور ترقی یافتہ اقوام کی صف میں کھڑے ہو جائیں ، لیکن اس مسئلے کا حل اتنا آسان نہیں تھا ، ہندوستان ایک وسیع ملک بلکہ ایک برکبیر تھا جس میں مختلف مذاہب رکھنے والے اور مختلف طریق معاشرت پر زندگی بسر کرنے والے ایک دوسرے سے متغائر گروہ اور ملتیں موجود تھیں ، انکستان کی طرح یہاں ایک قوم ایک مذہب اور ایک زبان سے مربوط و منسلک ملت ناپید تھی اور مغرب کے انداز کا وطن تصور اور اس کے ساتھ وابستہ جذبہ یہاں تاریخ کے کسی دور میں بھی موجود نہ تھا ۔ مغربی اقوام نے اپنے لیے جو حل تلاش کیا تھا وہ یہاں قابل اتلاقی نہ تھا ، یہاں صرف ہندو اور مسلمان ہی دو مختلف العقائد اور مختلف السوسپٹ گروہ نہ تھے ، ہندوؤں میں سیکڑوں مذہبی فرقے موجود تھے اور ٹوٹی جٹیوں میں ایسا نہ تھا جو ان سب میں مشترک ہو ۔ تمام ہندوستان کا بھٹیہ وطن ٹوٹی ایک نام بھی نہ تھا ، یہاں تک کہ ہندو مذہب کا بھی ٹوٹی نام نہ تھا ۔ ہندوستان اور ہندو کے الفاظ باہر سے آنے والے مسلمانوں کے وضع کردہ ہیں ، دریائے سندھ کو ہند کہ کر یہ اصطلاحیں وضع ہوئی تھیں ، مسلمانوں میں ہند اور لسانی وحدت بہت زیادہ موجود تھی اور اس لحاظ سے تمام ملک کے مسلمان ایک قوم یا ملت کہلا سکتے تھے لیکن مذہبی ملک نشری نے یہاں کوٹھڑی بنا رکھے تھے جو ملت کے اندر ٹوٹی نااندر وحدت پیدا کرنے میں کامیاب ہوئے ۔ اس قسم کا انتشار غیر ملکی ملو لیب نے بہت راسخ طریقہ سے ہندو قوم کے اقوام کے تفرقے سے فائدہ اٹھا کر غلامی کا جواں کی ٹوٹیوں میں رشتہ بنایا ۔ انگریزوں کو اس ملک میں بے شک اندازنی کی ضرورت نہ تھی کیوں کہ یہاں ہزاروں برس سے انسانی دروغوں نے درمیان ناقابل عبور خانگیں بنائیں تھیں ، ایسی حالت میں غیر ملکی حکومت اور استحصال کرنے والی ملو لیب سے نجات ہو تو کس طرح ہو ۔ آزادی طلب نوجوانوں کی سمجھ میں بہت ہی بات تھی کہ ہم

بھی انگریزوں کی طرح ایک قوم بن جائیں اور تمام ملک کو اپنا وطن قرار دے کر اس کے متعلق جذبہ وطنیت کو ابھاریں، مذہبی اختلافات کو غیر اصلی قرار دیا جائے اور وطن کی عظمت کے گیت گائے جائیں تاکہ غیر ملکی حکومت نے جو احساس کمتری پیدا کر دیا ہے اس کے خلاف ایک زبردست رد عمل ہو، پرانے دیوتاؤں کی پوجا کو باطل قرار دے کر وطن کے بڑے بت کی پوجا کی جائے۔ اسی حال اور اسی جذبے کے ماتحت نوجوان اقبال کا احساس قلب وطن کے تارے لگے لگا۔ چونکہ ہندو قوم کا وطن اور اس کا مذہب گونا گونی کے باوجود باہم وابستہ ہیں، اس لیے وطن پرستی کی تحریک ہندوؤں میں مسلمانوں سے قبل پیدا ہوئی، لیکن ہندو قوم کوئی ایسا شاعر پیدا نہ کر سکی جو اس کے اس جذبے کو ابھار سکے اور اس کے قلوب کو گرما سکے۔ ہندو قوم کے پاس وطنیت کا کوئی ترانہ موجود نہیں تھا، اقبال نے جب اپنے شاعرانہ کمال کو وطنیت کی خدمت کے لیے وقف کیا تو مسلمانوں کے علاوہ، بلکہ ان سے زیادہ ہندو اس سے متاثر ہوئے:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا

ملک کے طول و عرض میں گونجنے لگا، بعض ہندو مدارس میں مدرسہ شروع ہونے سے قبل تمام طالب علم اس کو ایک کورس میں گاتے تھے۔ ہندوستان اور پاکستان کی تقسیم کے وقت آزاد ہندوستان کی تاسیس میں نصف شب کے بعد آزادی کی شراب سے سرشار ہندوؤں نے جناگن کے ساتھ ساتھ یہی ترانہ گایا اور یہ بات بھول گئے کہ یہ ترانہ پاکستان کے نظریاتی بانی کا لکھا ہوا ہے۔ گاندھی جی کی راکھ جب گنگا جی میں ڈالی جا رہی تھی تو دیوان چمن لعل اردو میں ریڈیو پر ”رواں بیاں“ کر رہے تھے اور یہ شعر نشر کر رہے تھے:

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

یہ ایک جملہ معترضہ تھا ، یہاں فقط یہ بیان کرنا مقصود تھا کہ ہندوستان میں وطنیت کے جذبے کو جس شاعر نے پہلے گرمایا وہ اقبال با کمال تھا ۔ ہندوستان اگر ایک وطن اور ایک قوم بن سکتا تو اقبال کا وطنیت کا کلام اس کے لیے الہامی صحیفہ ہوتا ، لیکن ملک کے حالات ایسے تھے کہ یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا ۔

یورپ سے واپس ہونے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچا کہ ہندوستان ایک مختلف الملل براعظم ہے ، اس کے مسائل کا حل مغربی انداز کی جمہوریت نہیں بلکہ ایک نظام سیاست ہے جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنے اپنے زاویہ نگاہ کے مطابق زندگی بسر کرنے کا موقع حاصل ہو اور ملک کے جس حصے میں جس قوم کی اکثریت ہے اس کو وہاں کامل دینی اور معاشرتی آزادی حاصل ہو ۔ کوئی ملت دوسری ملت پر ناجائز غلبہ حاصل نہ کر سکے اور عادلانہ طور پر فیڈریشن کا انتظام ہو سکے ۔ پاکستان کا مطالبہ اقبال نے سب سے پہلے اسی انداز میں پیش کیا ۔ اس سیاسی ادھیڑ بن سے بہت پہلے ہی اسلام اور مسلمانوں سے متعلق اقبال نے خیالات میں ایک تغیر عظیم واقع ہوا تھا ، اقبال نے مغرب میں جغرافیائی ، نسلی اور انسانی قومیت کے تاریک پہلو کا بھی بغور مطالعہ کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ مغربی انداز کی نیشنلزم انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے اور ان مصنوعی مملکتوں کو دوسرے کی جانی دشمن بنا رہی ہے ، بد شائع لیبائی بھانک صورت ہے ، علوم و فنون اور جذبہ وطنیت نے ان قوموں میں جو قوتیں پیدا کر دی ہیں ان کے ساتھ یہی ہوگا کہ کمزور قوموں کو لوٹنے اور مغلوب کرنے میں ان کے ہونے والے سب کو ایک عالم گیر جنک میں جھونک دے ۔ جنک عظیم ہے جس میں ان کے قبل انڈیا کے ایک دیدہ ور اور عارف ادیب نے اس کی ابتدا کی تھی اور انڈیا نے انڈیا کی اس روش پر کام لیا تو کوئی نصیب سادی کے حرم میں اسے جہنم میں جھونک دیا جائے گا ۔ پہلی جنک عظیم نے بعد میں نے ایک روز اقبال کے کارلائل کی اس پیش گوئی اور اس کے پورا ہونے کا ذکر کیا جو وہ مابا لہذا بڑی بڑی روحانی بصیرت کا شخص تھا ، اسی قوم کی معادلت اور سیاست کے رخ کو دیکھ کر اس کا یہ پیش گوئی کرنا کوئی عجب حیرت انگیز نہیں ۔

اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ جغرافیائی ، نسلی ، لسانی یا معاشیاتی وحدت مصنوعی چیز ہے ، اصلی وحدت فکری اور نظریاتی وحدت ہے ، اس لحاظ سے تمام دنیا کے مسلمان ایک وحدت ہیں ۔ وطن کی محبت ایک فطری اور لازمی چیز ہے ، چنانچہ وطنیت کے خلاف جہاد کرنے کے بعد بھی یہ جذبہ ان میں موجود تھا لیکن حب وطن ، وطن پرستی سے الگ چیز ہے ، اس وطن پرستی سے لوگوں نے وطن کو معبود بنا لیا ہے اور اس جھوٹے معبود کے مذبح پر انسانوں کو بھیٹ چڑھایا جاتا ہے ۔ بعض لوگوں کا یہ خیال کہ آخری دور میں وطن کی محبت اقبال کے دل سے نکل گئی تھی بالکل باطل ہے ۔ ہندوستان اور اس کے رہنے والوں سے اس کا رشتہ قلبی آخر تک نہیں ٹوٹا ، اقبال ہندوستان کی زبوں حالی اور غلامی پر آخر تک آنسو بہاتا رہا اور اس ملک کے ساتھ غداری کرنے والوں کا عالم عقبی میں کیا حشر ہوا، اس کا نقشہ اقبال نے جاوید نامہ میں کس قدر بھیانک کھینچا ہے :

۴

”ارواحِ رذیلہ کہ با ملک و ملت غداری کردہ و دوزخ ایشاں را قبول نکرده“
ان ارواحِ خبیثہ کو ایسے سیارے میں پھینکا ہے جس کی عقوبت کا یہ حال ہے کہ :

صد ہزار افرشتہ تندر بدست	قہر حق را قاسم از روز الست
درہ پیہم می زند سیارہ را	از مدارش بر کند سیارہ را
منزل ارواح بے یوم النشور	دوزخ از احراق شاں آمد نفور
جعفر از بنگال و صادق از دکن	نگ آدم ننگ دیں ننگ وطن

اور دیکھیے ہندوستان کی عرفانی عظمت کس قدر اقبال کے دل میں جا گزیں ہے ، فرماتے ہیں :

می ندانی خطہ ہندوستان	آن عزیز خاطر صاحبِ دلاں
خطہ ہر جلوہ اش گیتی فروز	در میان خاک و خون غلطد ہنوز

اقبال کشمیری الاصل تھے، ان کے اجداد کشمیر سے ترک وطن کر کے پنجاب میں سیالکوٹ کے شہر میں آباد ہو گئے تھے لیکن عرصہ دراز گزرنے کے بعد بھی کشمیر سے ان کی والہانہ محبت کبھی کبھی ان سے نہایت جذباتی اشعار نکلاتی تھی۔ وہ ابھی تک اپنے کالبدِ خاکی کو کشمیر ہی کی گلزار آفریں خاک کا پتلا سمجھتے تھے :

تم گلے ز گلستانِ جنتِ کشمیر دل از حریمِ حجاز و نواز شیراز است

زندگی کے تمام ادوار میں کشمیر اور اہل کشمیر سے اقبال کی محبت اور ان کی غلامی اور کس پرسی پر اقبال کی جگر کئی مسلسل قائم رہی۔ ارمغانِ حجاز میں ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض اقبال کا اپنا بیاض قلب ہے، اس میں کشمیر کے متعلق اقبال کا جذبہ اور اضطراب اس کے فلسفہ حیات کی آمیزش سے نہایت درد و گداز کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ الچہ اقبال جاعلانہ اور متعصبانہ وطن پرستی کے خلاف آواز بلند کرتا ہوا کہتا ہے کہ :

پاک ہے گردِ وطن سے سرداماںِ ترا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر سے کنعاںِ ترا

لیکن وہ اپنے قلب کی کہرائیوں میں اپنے آپ کو کشمیر ہی کے کنعاں کا لہ لہ یوسف سمجھتا تھا :

پانی ترے چشموں کا ٹپتا ہوا سیلاب مرغانِ سحرِ سیری فضائوں سے

انے وادیِ لولاب

اقبال کو اس جنت میں چشموں اور مرغانِ سحر کی نواؤں میں بھی تڑپ محسوس ہوتی ہے، لیکن اس خطے کے جلوہ لران منہر و نورات کے قلوب میں اس کو کوئی ہنکامہ نظر نہیں آتا۔ یہاں کے ملا و صوفی کے لیے دین فقط اویوں بن کر رہ گیا ہے :

گر صاحب ہنگامہ نہ ہو منبر و محراب دیں بندہ مومن کے لیے موت ہے یا خواب
اے وادی، لولاب

ملا کی نظر نور فراست سے ہے خالی بے سوز ہے میخانہ صوفی کی مئے ناب
اے وادی، لولاب

اس کے دل میں یہ تمنا شعلہ فگن ہے کہ یہ خطہ کوئی درویش قائد پیدا کرے جو
حضرت موسیٰؑ کی طرح اس قوم کو غلامی سے نجات دلوائے :

بیدار ہوں دل جس کی فغان سحری سے اس قوم میں مدت سے وہ درویش ہے نایاب
اے وادی، لولاب

دیکھیے اپنے آبائی وطن کی حالت پر وہ کیسی درد ناک اور حسرت انگیز آہیں
کھینچتا ہے :

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہل نظر کہتے تھے ایران صغیر
سینہ افلاک سے اٹھتی ہے آہ سوز ناک
مرد حق ہوتا ہے جب مرعوب سلطان و امیر
کہ رہا ہے داستاں بیداری، ایام کی
کوہ کے دامن میں وہ غم خانہ دھقان پیر
آہ یہ قوم نجیب و چرب دست و تر دماغ
ہے کہاں روز مکافات اے خدائے دیر گیر

ملک خدا اور انسانوں کو مال تجارت سمجھ کر خریدنا بیچنا ایسٹ انڈیا
کمپنی کی تاجرانہ سلوکیت میں جائز تھا ، چنانچہ کمپنی کو جب روپے کی ضرورت

محسوس ہوئی تو ایک کڑور روپے سے کم میں کشمیر اور اہل کشمیر کو
گلاب سنگھ ڈوگرے کے ہاتھ بیچ دیا :

دھقان و کشت و جوئے و خیاباں فروختند قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند

کشمیر پر اقبال کی عاشقانہ غزل کیسی وجد انگیز ہے :

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں بییں لالہ چمن چمن نگر
باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج
صلصل و صار زوج زوج بر سر نارون نگر

ہندوستان کی روحانیت نے جو برکزیدہ انسان پیدا کیے عین اقبال نے ان
پر نہایت خلوص ، فراخ دلی اور وسیع المشربی سے نظمیں لکھی ہیں۔ ہندوستانی
بچوں کے قومی گیت میں وہ پہلے ہی شعر کے دو مصرعوں میں
چشتی علیہ الرحمۃ اور نانک دونوں کو پیاسبران توحید و حق قرار دے کر
کہتے ہیں :

چشتی نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا نانک نے جس جمن میں وحدت را لب لب
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

بابا کرو نانک پر اقبال کی ایک مستقل نظم بھی ہے جو اس وقت کہیں سے
وہ زیادہ تر اسلامی نظمیں لکھ رہے تھے۔ اس نظم کے پہلے شعر میں اقبال نے
بھی پیغمبر قرار دیا ہے :

قوم نے پیغام لوتھ کی ذرا بردا نہ دی
قدر پہچانی نہ اپنے لوگوں تک دانہ دی

بابا کرو نانک کی شان میں کہتے ہیں :

بتکدہ پھر بعد مدت کے مگر روشن ہوا
نور ابراہیمؑ سے آذر کا گھر روشن ہوا
پھر اٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اک مرد کامل نے جگایا خواب سے

بانگِ درا میں نہایت خلوص کے ساتھ شری رام چندر جی کی توصیف میں کچھ
اشعار لکھے ہیں۔ ہندو تو مبالغہ کر کے اس برگزیدہ انسان کو اوتار مانتے
ہیں، جیسے حضرت مسیحؑ کو بلند پایہ پیغمبر کی بجائے عیسائیوں نے خدائے
مجسم سمجھ لیا، لیکن اقبال ان کو ہندوستان کا امام یا پیغمبر تسلیم کرتے ہیں۔
ہندوستان نے مختلف زمانوں میں نہایت عمیق الفکر مفکر اور نہایت صاف باطن
پیدا کیے ہیں۔ اقبال نہایت فراخ دلی اور وسیع المشربی سے اس کا اقرار کرتا ہے۔
اس کا دل نہ ہندوستان سے برداشتہ ہے اور نہ وہ ہندو قوم سے نفرت کرتا یا اس
کی تحقیر کرتا ہے۔ بلند پایہ نفوس کا یہ شیوہ نہیں ہے کہ وہ دوسری ملتوں کے
مذہبی پیشواؤں کی تذلیل کریں اور اپنی متعصبانہ ملت پرستی میں دوسری ملتوں
کے دینی اور تہذیبی کارناموں کی داد نہ دیں :

لبریز ہے شراب حقیقت سے جامِ ہند
سب فلسفی ہیں خطہ مغرب کے رامِ ہند
یہ ہندیوں کے فکر فلک رس کا ہے اثر
رفعت میں آسماں سے بھی اونچا ہے بامِ ہند
اس دیس میں ہوئے ہیں ہزاروں ملک سرشت
مشہور جن کے دم سے ہے دنیا میں نامِ ہند
ہے رام کے وجود پہ ہندوستان کو ناز
اہل نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند
اعجاز اس چراغِ ہدایت کا ہے یہی
روشن تر از سحر ہے زمانے میں شامِ ہند
تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں جوشِ محبت میں فرد تھا

پنجاب کے مشہور ہندو صوفی سوامی رام تیرتھ اقبال کے ہم عصر اور
 لاہور کالج میں پروفیسر تھے ، انہوں نے تزکیہ قلب سے عالم روحانی میں ایک
 بلند مقام حاصل کر لیا تھا ، پنجاب والے اور تمام اہل ہند ان کی روحانیت سے
 متاثر ہوئے ، وہ اچھے اہل قلم بھی تھے ، ان کی وفات دریا میں غرق ہونے سے
 واقع ہوئی ۔ اقبال نے اس اہل دل پر بھی بہت اچھے اشعار کہے جو بانگ درا
 میں درج ہیں :

ہم بغیر دریا سے شے اے قطرۂ بیناب تو
 پہلے تو عمر تھا بنا اب تو عمر نایاب تو
 نفی ہستی اک شرمہ شے دل آدہ د
 لا کے دریا میں نہاں موتی شے الائنہ د

اقبال

اقبال کی شاعری کی پہلی منزل

۱۹۰۵ تک کے کلام

پر اعادہ نظر

یہ کلام کوئی تیس سال کی عمر تک کا کلام ہے۔ اقبال کی شہرت اس سن تک عام ہو گئی تھی، ادیبوں اور شاعروں کو نظر آنے لگا تھا کہ شاعری کے افق پر ایک نیا ستارہ طلوع ہوا ہے جس کے انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آگے چل کر مہتاب و آفتاب بننے والا ہے۔ انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں اقبال نے ایک طویل نظم پڑھی جس کے ہر شعر میں فکر و تخیل کا انوکھا پن تھا۔ مولانا شبلی وہاں موجود تھے، انہوں نے داد دیتے ہوئے فرمایا کہ جب حالی اور آزاد کی درسگاہیں خالی ہوں گی تو لوگ اقبال کو ڈھونڈیں گے۔ آزاد نثر میں سحر نگار تھا مگر شاعری میں اس کا مرتبہ بہت بلند نہ تھا؛ لیکن حالی اپنی شاعری میں صاحب طرز تھے، سہل مستمع میں ید طولی رکھتے تھے۔ ورڈزورثی کی طرح سادگی کو موثر بنانا اسی سحر کا کام ہے جسے فطرت نے خاص جوہر عطا کیا ہے۔ قوسی شاعری کی داغ بیل بھی حالی نے ڈالی لیکن مسلمانوں کی حیات ملی میں وہ زمانہ ہی ایسا تھا کہ قوسی شاعری زیادہ تر قوم کا ماتم ہی تھی۔ سلطنت مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل چکی تھی، ان کے علوم و فنون میں فرسودگی پیدا ہو گئی تھی، حامیان دین اسلام کے نادان دوست تھے اور عصر حاضر کے تنازوں سے غافل تھے، مسلمانوں کے پاس نہ دولت نہ رہی اور نہ دولت دین اس لیے حالی کی اکثر نظموں میں افسردگی زیادہ پائی جاتی ہے:

میںہ لوبی میں رکے جب تک کہ دم میں دم رہا

ہم رکے اور قوم کے اقبال کا ماتم رہا

علاج کچھ سمجھ میں نہ آتا تھا اس لیے حالی نے دعا کی کہ:

چاہیے اور سوچتا ہے کہ ہماری دعا سے بھی کیا ہوگا، دعا کی درخواست کے بعد دعا سے دعا کی درخواست کرنی چاہیے:

اے خاصہ خاصان بسمل ہمت دعا ہے

امت پر تیری ا کے عجب وقت پڑا ہے

ہم نیک ہیں یا بد ہیں پر آخر میں تمہارے

نسبت بہت اچھی ہے اگر حال برا ہے

حالی اور آزاد کے علاوہ باقی دلی اور لکھنؤ ، آگرہ اور اودھ کے شعراً ابھی تک تغزل میں پرانی لکیریں پیٹ رہے تھے اور چچوڑی ہوئی ہڈیوں کو برابر چوستے جاتے تھے ۔ یہ شاعری کیا تھی ؟ قافیہ پیمائی کی بیہودہ مشق اور جھوٹا تفاخر :

جناب داغ کے داماد ہیں اور دلی والے ہیں

اقبال نے اس وقت زندہ شاعری شروع کی جب باقی سب غزل گو یوں ہی جگالی کر رہے تھے ۔ یہ شعراً حالی پر بھی متعرض تھے کیوں کہ اس کی قومی اور فطری شاعری میں ان کو کوئی چٹخارہ نظر نہیں آتا تھا ۔ اردو زبان کا اجارہ چند شہروں اور ان شہروں میں بھی چند خاندانوں اور چند محلوں کے پاس تھا ۔ حالی کو اس لیے مستند نہیں سمجھتے تھے کہ اس کا وطن پانی پت تھا جہاں کی زبان نکساف نہیں ۔ حالی نے جل کر کہا :

حالی کو بدنام کیا اس کے وطن نے

پر آپ نے بدنام کیا اپنے وطن کو

جب حالی کے ساتھ یہ سلوک تھا ، لاہور یا سیالکوٹ میں پیدا ہونے والا کمن شمار و قطار میں تھا لیکن خدا کی قدرت ہے کہ اردو کے تمام شعراً میں سب سے بڑا شاعر وہاں پیدا ہوا جہاں گھر میں پنجابی بولی جاتی ہے ۔ نکسالی زبان کے مدعیان نے شروع میں اقبال پر بھی زبان و محاورے کے بارے میں نکتہ چینی شروع کی لیکن اقبال بے پرواہ ہو کر اپنے مخصوص جادہ فن پر گامزن رہے ۔ جو لوگ شعر کی حیثیت سے واقف تھے ان کے دلوں پر اقبال کا سکھ بیٹھا رہا ؛ داغ اور امیر مینائی کا مقابلہ اور موازنہ ابھی جاری تھا اور وہ اپنے فن میں اظہار کمال کر رہے تھے کہ اقبال کا شہرہ تمام ہندوستان میں سنائی دینے لگا جس کی شاعری کا موضوع اور اس کا انداز تفکر و تخیل اساتذہ متقدمین و متاخرین سے بھی الگ تھا اور معاصرین میں سے بھی کوئی شاعر اس کے انداز کی نظمیں نہ کہہ سکتا تھا ۔ اقبال میں حالی کی حقیقت شناسی اور خلوص ، غالب کے تخیل کے ساتھ ہم آغوش ہو گیا ؛ جذبہ وطنیت اور درد ملت کے ساتھ ساتھ گہرے فلسفیانہ مضامین و حکیمانہ افکار اور صوفیانہ وجدانات ، اثر انگیز شاعری کا جامہ پہن کر عالم ادب میں جلوہ افروز ہوئے ۔ یہ تمام عناصر اور صفات اقبال کے ابتدائی دور کی شاعری میں بھی موجود ہیں ، فن کے لحاظ سے شروع ہی سے اس صاحب کمال میں ایک پختگی نظر آتی ہے ، مصلحانہ اور

مبلغانہ انداز کی جھلک اس دور میں بھی موجود ہے لیکن ابھی مدہم ہے ، حسن و عشق پر اعلیٰ درجے کی نظمیں موجود ہیں ، ان میں عشق مجازی بھی ہے اور عشق حقیقی بھی لیکن عشق کے متعلق وہ نادر جذبات اور خیالات نہیں جو ارتقا کی آخری منزل میں بڑے سوز و گداز اور بڑی شان کے ساتھ ظاہر ہوئے ۔

خودی کا مضمون جو اقبال کے خاص نظریہ حیات کی پیداوار ہے ، اس دور کی شاعری میں بہت کم نظر آتا ہے ، حب وطن کے بڑے دل نواز اور دل گداز گیت اس میں موجود ہیں ؛ چونکہ ابھی تک اصلاح ملت اور تبلیغ کو اقبال نے اپنا وظیفہ حیات قرار نہیں دیا تھا اس لیے اس کے متعلق بھی نظمیں اور اشعار ڈھونڈنے سے ہی ملتے ہیں ۔ ان نظموں میں زندگی کے ہر پہلو سے متاثر ہونے والا شاعر ملتا ہے ، اس کی شاعری کے موضوع ابھی محدود نہیں ہوئے لیکن بہت کم نظمیں ایسی ہیں جو فلسفیانہ افکار سے خالی ہوں ۔ اقبال کے کلام میں شاعری اور حکمت شروع ہی سے توام نظر آتی ہیں لیکن کہیں بھی خالی فلسفہ شعریت پر غالب نہیں آیا ۔ بعد میں آنے والے اقبال کے تمام عناصر اس دور میں بھی موجود ہیں مگر ان کی تکمیل مزید ارتقا کی طلب تھی ، لیکن اس دور کی شاعری کے کچھ موضوع ایسے ہیں جو بعد میں قریباً غائب ہو گئے ہیں اور ان کی کہیں کہیں ہلکی جھمکیاں رہ گئی ہیں ؛ جمرانیاتی وطنیت کا جذبہ جو پہلے دور میں موجود ہے آگے چل کر سافط ہو جانے لگا ، عشق مجازی کی لہریں جو اس میں موجود ہیں وہ یورپ میں لٹھی ہوئی نظموں میں بھی دکھائی دین گی ، لیکن حکمت و وجدان اور درد ملت کی فراوانی سے بعد میں ناپید ہو جائیں گی ، عشق ایک لا محدود جذبہ حیات اور خودی پروردگار بن جانے والا ۔ اس دور میں شاعری میں کچھ روایتی تصوف بھی ہے جو بعد میں حل کر اقبال نے اپنے تصوف میں بدل جانے کا ۔ اسلامیات کا عنصر ابھی نمایاں نہیں ، دس سال کے بعد میلان زیادہ ہے ، شاعر ابھی کسی پختہ بین پر نہیں پہنچا ، اس دور میں شاعری ہوا دکھائی دیتا ہے ۔ ابھی تک یقین و کھان کی اونٹوں سے نہیں بچا ، انٹوں سے بچتا نہیں ملتا تو خفتگان خاک سے استفسار کرتا ہے ۔ ایک مولوی صاحب نے کہا اس کے متعلق اعتراضات کیے ہیں کہ تو صوفی بھی معلوم ہوتا ہے اور زند بھی ، مسلمان ہے مگر ہندو کو کافر نہیں سمجھتا ۔ اسی قدر شیعہ اور تفصیلی بھی دکھائی دیتا ہے ، راگ کو بھی داخل عبادت سمجھتا ہے اور اثر شعرا کی طرح تجھے حسن فروغوں سے بھی غار نہیں ، رات کو نخل رقص و سرود میں شامل ہوتا ہے اور صبح کے وقت

خشوع و خضوع سے تلاوت بھی کرتا ہے؛ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اس مجموعہ اضداد کی سیرت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ اس سب کے جواب میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ اس زمانے میں اقبال کی طبیعت کا صحیح نقشہ ہے۔ یہ وہ دور ہے کہ اقبال کے لیے زندگی ایک معمہ ہے، گہرے خیالات پیدا ہوتے ہیں لیکن حقیقت کی تہ کو نہیں پہنچتے، کنہ حیات کا انکشاف نہیں ہوتا، وہ ابھی اپنے تئیں دانائے راز نہیں سمجھتا اس لیے کسی صداقت کی تبلیغ کا جوش بھی پیدا نہیں ہوتا :

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
گہرا ہے میرے بحر خیالات کا پانی
مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے

اس دور میں اقبال کو یہ احساس پیدا ہو گیا ہے کہ وہ ایک اعلیٰ درجے کا شاعر ہے اور وہ شاعر ہونے پر فخر کرتا ہے، یہ وہ اقبال نہیں جو آخر میں ان لوگوں کو بدعائیں دینے لگا جو اس کو فقط شاعر سمجھیں، وہ اپنی قسم کے اچھے شاعر کو قوم کی آنکھ سمجھتا ہے جو بیٹا بھی ہے اور درد ملت سے اشک ریز بھی :

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضائے قوم
منزل صنعت کے رہ پیہا ہیں دشت و پائے قوم
محفل نظم حکومت چہرہ زیبائے قوم
شاعر رنگین نوا ہے دیدہ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

یورپ کی عمل پیرا زندگی کو دیکھ کر اسے شاعری کی افادیت پر شک پیدا ہو گیا۔ فرنگ کی تہذیب اور تمدنی جد و جہد، علوم و فنون کے فروغ اور مائٹس کی تسخیر فطرت میں اسے شاعری کا کوئی مقام دکھائی نہیں دیتا اور اپنے سخن شناس دوست شیخ عبدالقادر سے اس خیال کا اظہار کیا کہ شاعری کو ترک کر دیا جائے :

مدیر مخزن سے کوئی اقبال جا کہ میرا پیام کہ دے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاق سخن نہیں ہے

لیکن کچھ شیخ صاحب کی ترغیب سے اور کچھ اپنے استاد پروفیسر ارنلڈ کے مشورے سے وہ ترک شعر کے ارادے سے باز آجاتا ہے اور پھر اس کو احساس پیدا ہو جاتا ہے کہ فقط شمشیر اور عالم فطرت کی تسخیر ہی سے نہیں بلکہ تقریر و تحریر اور شعر کی تاثیر سے بھی فتوحات حاصل کی جاتی ہیں، اچھی شاعری سے دلوں کو مسخر کر سکتے اور قوم کے اندھیرے میں اجالا کر سکتے ہیں :

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

شیخ صاحب کو دعوت دیتے ہوئے اقبال نے جو کچھ کہا اور جو ارادہ کیا اس کو پورا کر دکھایا :

اس چمن کو سبق آئین نمو کا دے کر
قطرہ شبنم بے مایہ کو دریا کر دیں
دیکھ بئرب میں ہوا ناقہ لیلیٰ بے کار
قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دیں

اقبال نے شاعری کا رخ بدل کر قوم کے لیے بیداری اور خودداری کا سہانہ پیمانہ
کر دیا۔

بیت

۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ تک

یہ زمانہ اقبال کے قیام فرنگ کا زمانہ ہے۔ یورپ کا سفر مختلف قسم کے انسان مختلف اغراض اور محرکات کی وجہ سے کرتے ہیں؛ کوئی سیر و تفریح کی خاطر جاتا ہے، کوئی تجارت کی غرض سے، کوئی علوم و فنون کے حصول کے لیے اور کوئی جدید تہذیب و تمدن کا جلوہ دیکھنا چاہتا ہے۔ بقول اکبر الہ آبادی:

سدھاریں شیخ کعبے کو ہم انگلستان دیکھیں گے
وہ دیکھیں گے خدا کو ہم خدا کی شان دیکھیں گے

اقبال نے روانگی کے وقت فقط اس مقصد کا اظہار کیا کہ وہ حصول علم کی خاطر ادھر کا رخ کر رہا ہے:

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شراب علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

وہاں ایک عرصہ رہ کر اور اس شراب کے نشے کا تجربہ کر چکنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اس نشے میں سوز و گداز کی کیفیت نہیں اور وہ غم عشق نہیں جس سے روح اپنی غذا حاصل کرتی ہے:

پیر مغاں فرنگ کی مے کا نشہ ہے اثر
اس میں وہ کیف غم نہیں مجھ کو تو خانہ سز دے

اقبال اسامی طور پر ایک مشرقی انسان تھا، وہ مشرقی روحانیت کا پیروں تھا۔ تمام مذاہب عالیہ مشرق ہی کے مختلف خطوں میں پائے جاتے ہیں، مشرق ہمیشہ سے ادیان کا گہوارہ اور روحانیت کا سرچشمہ رہا ہے، مشرق نے دنیاوی تمدن اور تہذیبیں بھی اعلیٰ درجے کی پیدا کیں، اس نے علوم و فنون بھی پیدا کیے، بڑی بڑی ملکی فتوحات بھی کیں، وسیع سلطنتیں بھی یہاں قائم ہوئیں، ہیمبروں، شیوں اور مٹیوں کے ساتھ ساتھ جنگیز، علاؤ اور تیمور جیسے سنگ دل شمشیر زن بھی یہیں پیدا ہوئے، لیکن ان تمام جلوؤں اور ہتکاموں کے باوجود مشرق کے بلند ترین نفوس مادیت سے روحانیت کی طرف گریز

کرتے رہے ، بڑے بڑے کشور کشا بھی روحانی انسانوں کے سامنے سر تسلیم خم کرتے رہے ۔ اکبر اعظم جیسا کشور کشا اور دنیوی سیاست کا مدبر بھی ننگے پاؤں چل کر سلیم چشتی جیسے درویش کے پاس پہنچا کہ اس سے اولاد زرینہ کے لئے دعا کرائے اور جہانگیر جب بموجب عقیدہ اکبر اس درویش کی دعا سے عالم وجود میں آیا تو اس کا نام بھی اسی درویش کے نام پر رکھا ۔ شاہ جہان قیصر و کسری کی شوکت کو مات کرنے کے لیے نو کروڑ روپے کی لاگت سے جواہرات سے مرصع تخت طاؤس بناتا ہے لیکن اس پر جلوس کرنے سے قبل تخت کے سامنے زمین پر سر بہ سجود ہو کر خدا سے کہتا ہے کہ فرعون ابنوس کے تخت پر بیٹھتا تھا اور خدائی کا دعویٰ کرتا تھا ، میں اس مرصع تخت پر بیٹھنے سے قبل عجز و بندگی کا اظہار کرتا ہوں ۔ شاید کوئی یہ کہے کہ ایسا تخت بنوانا کہاں کی بندگی اور کہاں کی عاجزی ہے ؟ لیکن یہاں صرف یہ بات قابل غور ہے کہ ایک مشرقی انسان شوق شکوہ کے رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنے قلب کی گہرائیوں میں اس خدا سے بھی رابطہ قائم رکھنے کی کوشش کرتا ہے جس کے سامنے تمام دنیاوی شوکتیں ہیچ ہیں اور جس تک رسائی فقط درویشی ہی کے راستے سے ہوسکتی ہے ۔ مشرقی انسان کے لیے شاعری بھی وہی اثر آفرین ہوتی ہے جس میں روحانیت کی چاشنی ہو ؛ سنائی اور عطار اور رومی کی گرفت مشرقی انسانوں کے قلوب پر ، فردوسی و انوری و خاقانی سے بدرجہا زیادہ ہے ۔ اقبال کو یورپ جانے سے قبل بھی انگریزی شاعری کے بہت سے انداز پسند تھے اور اس نے مغربی سانچوں سے بہت کچھ فائدہ بھی اٹھایا لیکن مغربی افکار پر بھی مشرقی روحانیت کا رنگ چڑھتا گیا اور اس طرح شرق و غرب کے امتزاج سے نئے مرکبات پیدا ہوئے لیکن مشرقی عنصر ہمیشہ غالب رہا ۔

اقبال کو یورپ میں رہنے ، حکمت فرنگ سے گہرا تعلق پیدا کرنے اور اس کی تہذیب و تمدن کا براہ راست مشاہدہ کرنے سے طرح طرح کے فائدے پہنچے ۔ اقبال کی نظر آغاز ہی سے محققانہ تھی ، اس لیے اس کی زندگی میں مغرب کی کورانہ تقلید کا کوئی شائبہ پیدا نہ ہوسکتا تھا ۔ اس نے یورپ کے سطحی جلوؤں کو بھی دیکھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس کے باطن پر بھی گہری نظر ڈالتا گیا ، اس نے فرنگ میں علم و ہنر کے کمالات اور انسانی

زندگی کی بہبود کے لیے ان کے مفادات کو بھی دیکھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس سے بھی آگاہ ہو گیا کہ اس تعمیر میں ایک خرابی کی صورت بھی مضمحل ہے۔ یورپ میں اس نے عقل کی کرشمہ سازیاں بھی دیکھیں لیکن اس کے ساتھ ہی اس کو نظر آیا کہ اس علم و فن کی نظر زیادہ تر تن کی طرف ہے من کی طرف نہیں، دماغ کی تربیت ہوتی ہے مگر دل تشنہ و گرسنہ رہ جاتا ہے :

افرننگ کا ہر قریہ ہے فردوس کے ماند
مگر یہ خلد بس جنت نگاہ اور فردوس گوش ہے جس کے گرویدہ
ہونے کا عبرت انگیز انجام غالب نے بھی آخر عمر میں ایک قطعے میں بیان
کیا تھا :

اے تازہ واردان بساط ہوائے دل
زہار اگر تمہیں ہوس ناؤ و نوش ہے

اقبال نے دیکھا کہ فرنگ کی زیری مادی مفاد اندوزی میں اس عشق سے بے گانہ ہو گئی ہے جو انسانی روح کے اندر زندگی کی لامتناہی اقدار کا خلاق اور حقیقی ارتقائے حیات کا ضامن ہے۔ یورپ میں جو اس کو تجلی نظر آئی اس کی مشرقی بصیرت نے اس کے متعلق فتویٰ دیا :

ہنگامہ گرم ہستی ناپائدار کا
چشمک ہے برق کی کہ تبسم شرار کا

سید احمد خاں ہوں یا ان کے شرکا، کار، شبلی و حالی، چراغ علی، نذیر احمد یا مولوی ذکا اللہ، ان سب کو مغربی تہذیب کی روشن پہلو ہی نظر آتا تھا، ان کی تعریف میں رطب اللسان اور اس کی تجلی سے مرعوب و مغفل تھے، ان کی کی یا غیر شعوری طور پر یہ محسوس کرتے تھے کہ تہذیب کی تہذیب اور علوم و فنون ہی نہیں بلکہ اخلاق کے معیار بھی مغرب ہی سے حاصل ہونے چاہئیں، ان میں سے ہر شخص اپنی تعریروں میں، نشر یا نظم میں جب سرور و سعادت کا موازنہ کرتا ہے تو نہایت درجہ احساسِ ذہنی کے ساتھ مغرب کی برتری کو تسلیم کرتا ہے، دین کے مقابلے میں عیسوی عقائد کو بھی ہرگز میں مغرب کی تقلید کو ترقی کا واحد راستہ سمجھتا ہے۔ اقبال میں یہ مغرب زدگی یورپ جانے سے پہلے بھی نہ تھی لیکن یورپ کے حقائق نے اعلیٰ عین البصیر اور

حق الیقین کے پیدا ہونے کے بعد اقبال کی طبیعت میں مغرب کے خلاف ایک زبردست رد عمل پیدا ہوا - یورپ کی ترقی زیادہ تر عقلی ترقی تھی اس لیے اس نے اس طبیعت میں گہری ہوئی عقل کے خلاف ہی جہاد شروع کر دیا جو اس کے آخری لمحہ حیات تک پورے جوش و خروش کے ساتھ قائم رہا -

اقبال نے یورپ میں نظمیں بہت کم کہیں ، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ وہاں فلسفہ کی تعلیم و تحقیق اور تصنیف کے لیے مواد جمع کرنے میں منہمک رہا - شاعری کے لیے جس قسم کی فرصت اور فراغ قلب کی ضرورت ہے ، وہ اس کو میسر نہ تھی اور یورپ کی جدوجہد کو دیکھ کر یہ خیال بھی طبیعت میں گردش کرنے لگا :

جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاق سخن نہیں ہے -

لیکن اقبال جیسے فطری شاعر کے لیے بالکل سکوت بھی ممکن نہ تھا - اس زمانے کی نظموں میں بھی جو تعداد میں بہت کم ہیں ہر رنگ کی شاعری ملتی ہے، حسن اور عشق پر اعلیٰ درجے کی نظمیں موجود ہیں - یہ ناممکن تھا کہ جوان شاعر فرنگ میں حسن نسوانی سے متاثر نہ ہو ، چنانچہ بعض نظمیں مخصوص محبوبوں کے متعلق ہیں - ان نظموں میں ایک لاجواب نظم 'حسن و عشق' کے عنوان سے ہے جس میں حسن و عشق کا فلسفہ نہیں بلکہ کسی ایک حسین کے حسن سے پیدا شدہ تاثر ہے - ویسے تو اردو اور فارسی کا تمام تغزل عاشقانہ شاعری میں ہے لیکن اردو اور فارسی کے کسی شاعر کے کلام میں اس قسم کی لطیف عاشقانہ غزل یا نظم نہ ملے گی :

جس طرح ڈوبتی ہے کشتی سیمیں قمر
نور خورشید کے طوفان میں ہنگام سحر
جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لیکر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول
جلوہ طور میں جیسے بد بیضائے کلیم
موجہ نگہت گزار میں غنچے کی شمیم
ہے ترے میل محبت میں یونہیں دل میرا

اس نظم میں کل تین بند ہیں اور شروع سے آخر تک تشبیہ و تمثیل اور تخیل

کی معراج ہر بند میں نظر آتی ہے۔ کسی کو معلوم نہیں کہ یہ حسینہ کون تھی اور نہ ہی معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ عشق حسینہ کے حسن کی طرح ناپائدار ہی ہوگا لیکن اس نے اس حساس اور باکمال شاعر کو متاثر کر کے جو اشعار لکھوائے ہیں، وہ عشقیہ شاعری میں ہمیشہ لطافت فکر و تاثر اور حسن کلام کا نمونہ پیش کرتے رہیں گے اور اقبال کے متعلق آئندہ نسلوں کو یہ یاد کراتے رہیں گے کہ یہ دل بکسے نہ باختہ—کہنے والا شاعر کہیں کہیں عشق مجازی کا بھی شکار ہوا ہے۔ ایک جگہ اقبال نے اپنی نسبت کہا ہے :

درس فلسفہ می دار و عاشقی ورزید

معلوم ہوتا ہے کہ کائناتی عشق کے علاوہ انفرادی عشق کی ورزش بھی کبھی کبھی کی ہے، کسی کی گود میں بلی دیکھ کر جو کچھ کہا ہے وہ بھی اسی راز کا غماز ہے۔ لیکن اقبال کی طبیعت میں ہر جزو اور ہر فرد کے حسن و عشق کے ساتھ ہی حسن کلامی اور عشق ہی کا جذبہ بھی ابھرتا ہے اور اس کا فلسفہ بیان کرنے کے بغیر اقبال کے نزدیک بات پوری نہیں ہوتی، بات بلی سے شروع ہوتی ہے :

تجھ کو دزدیدہ نگاہی یہ سکھا دی کس نے
رمز آغاز محبت کی بتا دی کس نے
ہر ادا سے تری پیدا ہے محبت کیسی
نیلی آنکھوں سے ٹپکتی ہے ذکاوت کیسی

لیکن آخری اشعار میں حسن و عشق کا احساس کائنات پر پھیل جاتا ہے :

کیا تجسس ہے تجھے؟ کس کی تمنائی ہے
اہ! کیا تو بھی اسی چیز کی سودنی ہے
خاص انسان سے لچھ حسن کا احساس نہیں
صورت دل ہے یہ ہر چیز کے حسن میں مائیں
شیشہ دھر میں مانند منہ ناب ہے عسی
روح خورشید ہے خون رگ مہتاب ہے عشق
دل ہر ذرہ میں پوشیدہ لسک ہے اس کی
نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی

کہیں سامان مسرت کہیں ساز غم ہے
کہیں گوہر ہے کہیں اشک کہیں شبنم ہے

کلی کی نظم میں بھی جو خورشید ہے وہ بھی کوئی سپروش ہی ہے :

میرے خورشید! کبھی تو بھی اٹھا اپنی نقاب
بہر نظارہ تڑپتی ہے نگاہ بیتاب
تیرے جلوہ کا نشیمن ہو میرے سینے میں
عکس آباد ہو تیرا مرے آئینے میں
اپنے خورشید کا نظارہ کروں دور سے میں
صفت غنچہ ہم آغوش رہوں نور سے میں

اقبال کی عاشقانہ نظموں کے متعلق یہ بات خاص طور پر ملحوظ خاطر رہنی چاہیے کہ کسی محبوب پر اگر اس نے کبھی کوئی نظم لکھی ہے تو وہ حقیقی انسان تھا، اقبال کی شاعری کہیں بھی مصنوعی نہیں۔ اردو اور فارسی کے دیوان کے دیوان ایسی غزلوں سے بھرے پڑے ہیں جو کسی مخصوص محبوب کے متعلق نہیں؛ زیادہ تر معشوق ایک فرضی معشوق ہوتا ہے اور اس فرضی بت کے متعلق تمام تاثرات و تخیلات آورد سے پیدا کیے جاتے ہیں۔ ایسی شاعری شاعری نہیں بلکہ محض سناعی ہوتی ہے، جیسے خمريات میں ایسے لوگوں نے دیوانوں کے دیوان بھر دیے جنہوں نے سے انگور کو کبھی منہ نہیں لگایا لیکن تخیل میں تمام عمر سے خواری میں اور میخانے ہی میں گزار دی۔ ریاض کے خمريات کو دیکھیے کون شخص یہ یقین کر سکتا ہے کہ اس مرد خدا نے کبھی پی ہی نہیں لیکن اس کی زندگی سے واقف لوگ اس کی پارسائی کے شاہد ہیں۔ امیر مینائی کو دیکھیے تہجد گزار، ہر وقت تسبیح بدست، عابد و زاہد، ہوس رانی کے کیا کیا نقشے مزے لے لے کر کھینچتا ہے اور کتنی مضمون آفرینی کرتا ہے، ابتذال سے بھی اس کو گریز نہیں، شراب کے بارے میں بھی جھوم جھوم کر نکتے پیدا کرتا ہے :

انگور میں تھی یہ سے پانی کی چار بوندیں
جس دن سے کھچ گئی ہے تلوار ہو گئی ہے

لیکن فرضی معشوق کے مصنوعی عشق اور اس کے بیان میں آورد کی شاعری سوز و گداز سے معرا ہوتی ہے اور جو بات دل سے نہیں نکلی وہ دلوں میں گھستی بھی نہیں۔ داغ اور امیر مینائی دونوں ہوس پرستی کے تغزل میں ایک دوسرے کا مقابلہ کرتے

رہے لیکن امیر مینائی زاہد تھا اور داغ کو اس چیز سے حقیقی رابطہ بھی رہا تھا جس کے مختلف پہلوؤں کو بیان کر کے وہ لطف آفرینی کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ امیر مینائی نے داغ کے سامنے ایک روز اقرار کیا کہ ہم نے غزل میں بہت زور مارا لیکن تمہارے تغزل والی بات نہ ہو سکی۔ اس کے جواب میں داغ نے کہا کہ بھائی جو رو کے عاشق کی غزل ایسی ہی ہوتی ہے جیسی تمہاری ہے۔

اقبال کی زندگی سے جو لوگ واقف ہیں وہ اس کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ زندگی اور شباب کے زمانے میں بھی وہ عاشقی کے معاملے میں ”کردے و کڈشتے“ ہی تھا اور ”دل بکسے نہ باختہ“ میں اس نے اپنی نسبت صحیح بات کہی ہے۔ بقول غالب وہ اس معاملے میں مصری کی مکھی تھا، شہد کی مکھی نہ تھا، جس کے پوؤں اس میں دھس جائیں :

من بجا ماندم و رقیب بدر زد نمد لبش انکبین و ممہ طبر زد

یورپ میں لکھی ہوئی نظموں میں ایک نظم کھول کر اپنے عاشق ہرجائی ہونے کا ذکر کیا ہے اور اس نظم کا عنوان ہی عاشق ہرجائی رکھا ہے :

ہے عجب مجموعہ اعداد اے اقبال تو
رونق ہنگامہ محفل بھی ہے تنہا بھی ہے
حسن نسوانی ہے بجلی تیری فطرت کے لیے
پھر عجب یہ ہے کہ تیرا شق ہے پروا نہیں ہے
تیری ہستی کے آئین تفتن پر مدار
تو کبھی ایک آستانے پر جہیں نورمنا بھی ہے ؟
ہے حسینوں میں وفا نہ آسنا تیرا خطب
اے تلون امش تو مشہور بھی رہا بھی ہے
لے کے آیا ہے جہاں میں عادت سیرت تیر
تیری بیعتی کے صدقے ، ہے سچ بیعت ہے

اس نظم کے دوسرے بند میں اس تلون اور نے مینائی کا جو اس کے لئے لکھا ہے اس کی ہے۔ کہتا ہے کہ میرے سینے میں جو دل ہے وہ ایک نریشا ہوا ہے جس کے کئی پہلو ہیں اور ہر پہلو میں نیا رنگ جھلکتا ہے : میرے دل میں کہتوں کا ایک عشر ہے ، ہر کیفیت میں ایک نئے جلوے کی آرزو ہے : میں ایسی ایک حسین

کے عشق میں کیسے ہمیشہ گرفتار رہ سکتا ہوں ، میرا پیمان وفا حسن سے ہے نہ کسی فرد حسین سے ؛ میں حسینوں کے نظارے میں حسن کامل کو ڈھونڈتا ہوں :

ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
 آہ ! وہ کامل تجلی مدعا رکھتا ہوں میں
 جستجو کل کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے
 حسن بے پایاں ہے درد لادوا رکھتا ہوں میں
 زندگی آلفت کی درد انجامیوں سے ہے مری
 عشق کو آزاد دستور وفا رکھتا ہوں میں

معشوق کو تمام شعراً بے وفا کہتے ہوئے چلے آئے ہیں لیکن عاشق بے وفا کا مضمون اور وہ بھی عاشق شاعر کی اپنی زبان سے شاید اقبال کے سوا اور کہیں نہ ملے، جو اپنی بے وفائی کو وفا سے کہیں زیادہ قابل قدر چیز سمجھتا ہے۔ اس بے وفائی کو اس نے اعلیٰ درجے کا تصوف اور جزو کل کا فلسفہ بنانے کی ایک دل کش کوشش کی ہے۔ کہتا ہے کہ یہ تو تنگئی دل اور افلاس تخیل کی بات ہے کہ کوئی شخص کسی ایک محبوب کا گرویدہ ہو کر اور محبوبوں کی طرف توجہ نہ کرے جو ویسے ہی حسن مطلق کے جزئی مظاہر ہیں :

سیچ اگر پوچھو تو افلاس تخیل ہے وفا
 دل میں ہر دم اک نیا محشر بپا رکھتا ہوں میں

اگر کائنات میں حسن ایسا ہی محدود اور تنگ جلوہ تھا کہ عاشق کو کسی ایک کے حسن ہی میں گرفتار کر کے محو کر دے تو یہ لا انتہا تخیل مجھے عطا کیا گیا جو خوب سے خوب تر کی تلاش میں ہمیشہ تگ و دو کرتا رہتا ہے۔ اس تصوف اور اس جواز بے وفائی کو بھلا کون حسین قبول کرے گا، اور اقبال کے سوا کون سا عاشق ہے جس نے اپنے ہرجائی ہونے پر فخر کیا ہو اور اس عیب کو ایسا حسین کر کے پیش کیا ہو۔ ایک شاعر نے معشوق کے ہر جائی پن سے جل کر انتقاماً یہ ارادہ کیا تھا :

تو ہے ہرجائی تو اپنا بھی یہی طور سہی
 تو نہیں اور سہی اور نہیں اور سہی

لیکن اقبال کے ہاں یہ انتقام نہیں بلکہ صوفی مزاج شاعر کی ایک لازمی صفت بن گئی

ہے۔ اقبال نے اپنے آپ ہی کو ہرجائی نہیں بنایا بلکہ شکوے میں خدا کو بھی ہرجائی ہونے کا طعنہ دیا ہے :

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

یورپ میں کبھی ہونی نظموں میں قبل سیاحت فرنگ کا اقبال بھی موجود ہے۔ وہی اقبال جس کے کلام میں تصوف اور فلسفہ مجاز اور حقیقت کی آمیزش نے ایک امتیازی خصوصیت پیدا کر دی تھی، اسلام اور ملت اور وطنیت کا جذبہ یورپ میں بھی برقرار رکھتا ہے۔ بعض نظموں میں شاعر بحیثیت شاعر بھی پایا جاتا ہے، لیکن اس کے علاوہ ہلکی سی مبلغانہ جھلک بھی ہے اور پیام رسانی کا جذبہ بھی ابھرتا ہوا نظر آتا ہے، جو اس سے پہلے اقبال کے کلام میں موجود نہ تھا۔ علاوہ متفرق اشعار کے تین نظموں میں پیام کا عنوان بھی ہے؛ ایک پیام **طلبہ علی گڑھ کے نام** ہے، دوسری نظم **پیام عشق** ہے اور تیسری کا عنوان **قطب پیام** ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے اقبال میں یہ احساس ترقی کر رہا ہے کہ اچھی شاعری کو پیغمبری کا جزو ہونا چاہیے اور تلمیذ الرحمن کے پاس انسانوں کے لیے کچھ پیام حیات کا ہونا بھی لازمی ہے۔ پیام کے عنوان والی نظم کا مطلع ہے :

عشق نے کر دیا تجھے ذوق تپش سے آشنا
بزم کو مثل شمع بزم حاصل سوز و ساز دے

دوسرے شعر میں کہتا ہے کہ عشق کی دولت ایک فضل الہی ہے جس کے حصول کا مدار محض کوشش پر نہیں ہے، یہ خدا کا کرم ہے اور اس فیض رسانی سے ادیان و ملل کی تفریق حائل نہیں :

شان کرم یہ ہے مدار عشق کرہ شائے ا
دیر و حرم کی قید کیا جس کو وہ ہے نیا

یہ مضمون صوفیہ اور متصوفین شعراً کا ایک مسلمہ اور عام عقیدہ ہے، بقول عارف رومی :

مذہب عشق از ہمہ دین ها جدا است

عشق والوں کا بیان الفاظ میں خواہ کافرانہ ہی معلوم ہو لیکن اس میں سے بوسے دین آتی ہے :

گر بگوید کفر آید بوئے دین
سی تراود از شکش بوئے یقین

مرزا غالب کہتے ہیں کہ کافر عشق کو ایک خدا داد دولت ملتی ہے جو محض معنی سے حاصل نہیں ہو سکتی :

دولت بغلط نہ رسد از سعی پشیمان شو
کافر نتوانی شد ناچار مسلمان شو

ایک اور شاعر کہتا ہے کہ :

پروانہ چراغ حرم و دیر ندارد

وحدت وجود کے عقیدے کی جھلک بھی اس غزل کے ایک شعر میں موجود ہے :

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

پھر کہتا ہے کہ تزکیہ نفس اور ترقی روح کے لیے طبیعت میں سوز و گداز کا ہونا لازمی ہے :

صورت شمع نور کی ملتی نہیں قبا ایسے
جس کو خدا نہ دھر میں گریہ جانگداز دے

غالب پہلے سے کہ گیا ہے کہ روح پرور سخن وری کے لئے بھی یہ لازمی شرط ہے :

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

اقبال کا پیام حقیقت میں آغاز ہی سے عشق کا پیام تھا ؛ اس کی شاعری کا بہترین حصہ جو روح میں ارتعاش اور اہتزاز پیدا کرتا ہے وہ آیت عشق ہی کی تفسیر اور اسی خواب کی تعبیر ہے - طلبہ علی گڑھ کے نام جو پیام ہے اس کے مطلع میں بھی عشق ہی کی تبلیغ ہے :

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام آور ہے
عشق کے درد مند کا طرز کلام آور ہے

دوسرے شعر میں یہ اشارہ ہے کہ تمہارے رہبر، واعظ و مصلح اور ناصح سب غلامی میں مبتلا ہیں اور ان کا نالہ و فریاد طائر زیر دام کی چیخ پکار ہے لیکن مجھے خدا نے دام و قفس سے نجات دی ہے اس لیے میرا نالہ، نالہ طائر بام ہے۔ آزاد کی فریاد کی لیے غلام اور گرفتار کی فریاد و لیے سے الگ ہوتی ہے :

طائر زیر دام کے نالے تو سن چکے ہو تم
یہ بھی سنو کہ نالہ طائر بام اور ہے

تیسرے شعر میں اقبال کا خاص فلسفہ حیات ہے جس کی شرح وہ تمام عمر کرتا رہے گا کہ حیات و کائنات میں سکون مجازی و اعتباری ہے اور حرکت ماہیت حیات میں داخل ہے؛ اس لحاظ سے کہسار کی بظاہر سکونی عظمت اور وقار کے مقابلے میں کمزور چيوٹی کی حرکت زندگی کا بہتر منظر ہے :

آئی تھی کوہ سے صدا راز حیات ہے سکون
کہتا تھا مور نہ توں لطف خرام اور ہے

چوتھے شعر میں وطنیت کی جگہ ملت اسلامیہ کی مرکزیت اور اس کی عالمی ہیئت نے لیے لی ہے :

جذب حرم سے ہے فروغ النجم حجاز کا
اس کا مقام آور ہے اس کا نظام آور ہے

جب یہ نظم علی گڑھ والوں کو بھیجی گئی تو اس میں ایک اور شعر جس کا مضمون یہ تھا کہ نظام اسلام بے قید مقام ہے یعنی جغرافیائی حدود و قیود کا بند نہیں؛ معلوم نہیں کہ بانگ درا کی اشاعت کے وقت اقبال نے اس شعر کو دیوں دیا، وہ شعر یہ تھا :

جس بزم کی بساط ہو سرحد چین سے مصر
ساقی ہے اس کا اور ہی ہے اور جام اور ہے

ہم نے طالب علمی کے زمانے میں جب یہ شعر پڑھا تو اس خیال سے تو لطف اٹھایا لیکن یہ بات ذرا کھٹکی کہ اسلامی دنیا کے حدود سرحد چین سے مصر تک ہی تو نہیں؛ جاوا، سائبرا سے لے کر مراکش کے ساحل بحری تک اور ایشیا و افریقہ میں شمال سے لے کر جنوب تک اسلامی دنیا پھیلی ہوئی ہے، اقبال نے اس عالم گیر ملت کی حدود کو اتنا محدود دیوں کر دیا ہے۔ خیال ہوا کہ

مصرع کی تنگی سے مجبور ہو کر ایسا کرنا پڑا ہے ، ممکن ہے کہ یہ خیال بعد میں اقبال کے دل میں بھی پیدا ہوا ہو اس لیے اس نے اس شعر ہی کو نکال دیا ۔

آگے دو اشعار میں اپنے مخصوص عقائد کو دھرایا ہے کہ عیش جاوداں تن کا ہو یا سن کا ایک قسم کی موت ہے اگر وہ کامل سکون اور اطمینان پیدا کر کے ذوق طلب کو فنا کر دے ۔ زندگی ذوق طلب ہے اور سوز اس کا ساز ہے ؛ سوز ختم ہوا تو شمع حیات بھی بجھ جائے گی ، جام میں اگر گردش نہ بھی ہو تو بھی وہ جام رہتا ہے لیکن نفس انسانی میں اگر طلب اور تگ و دو ختم ہوئی تو آدمی آدمی نہیں رہ سکتا :

موت ہے عیش جاوداں ذوق طلب اگر نہ ہو
گردش آدمی ہے اور گردش جام آور ہے
شمع سحر یہ کہ گئی ، سوز ہے زندگی کا ساز
غم-مکدہ نمود میں شرط دوام آور ہے

اس پیغام کی شان نزول یہ تھی کہ علی گڑھ کے طلباء نے انگریزی اساتذہ کے خلاف اسٹرائک کر دی تھی ۔ اقبال اس سے تو خوش تھا کہ ان میں آزادی ، خود داری اور بیداری پیدا ہوئی ہے اور غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف بغاوت کا جذبہ ابھرا ہے ، لیکن ملت اسلامیہ کی عام حالت اور علی گڑھ کالج کی حیثیت کچھ ایسی تھی کہ ابھی کچھ عرصے تک سید احمد خان کی مصلحت اندیشی پر چلنا قرین صواب تھا ۔ مسلمان غدر کے بعد علم اور دولت و اقتدار سے محروم ہو گئے تھے ، ایک طرف ہندو اور دوسری طرف انگریز ان سے بدظن تھے اور ان کے مخالف ان کو نیچا دکھانے پر تلے ہوئے تھے ، کسی کامیاب کوشش کے لیے مزید علمی جد و جہد اور مزید تنظیم کی ضرورت تھی ؛ اس لئے اقبال نے نوجوانوں کو کچھ عرصے تک خاموش اور محتاط رہنے کا مشورہ دیا ۔ اسی لئے مقطع میں کہا کہ :

بادہ ہے نیم رس ابھی ، شوق ہے نارما ابھی
رہنے دو خم کے سر پہ تم خشت کا میسا ابھی

سرور ایام سے جب یہ بادہ نیم رس نہ رہا اور کچھ انقلاب روزگار سے اور

کچھ اقبال کی تلقین اور شعلہ نوائی سے شوق رسا ہو گیا تو اقبال سے زیادہ کسی نے زبان و قلم اور دل و دماغ سے یہ جہاد نہیں کیا کہ اسلام اور ملت اسلامیہ کے خم صہبائے کہن کے منہ پر سے خشت کا میسا کو ہٹا دیا جائے تاکہ وہ کیفیت پیدا ہو سکے جسے آتش نے اس مطلع میں بیان کیا ہے :

یہ نصیحت مری ساقی نہ فراموش کرے
کاسہ سر کو خم بادہ کا سر پوش کرے

یورپ سے فرستادہ پیامات کی تیسری نظم کا عنوان 'پیام عشق' ہے جس میں اقبال کے ہاں عشق کے جو مخصوص معنی ہیں وہ بہت دلچسپ و واضح ہو گئے ہیں ، ترجمہ یہ مضمون اس قدر اقبال کا جزو طبیعت اور جوہر دین ہے کہ بعد میں شاعر نے اشعار کہ کر بھی وہ مطمئن نہ ہو سکا کہ بت پوری طرح سمجھی گئی ہے :

سن اے طلبگار درد پہر میں ناز ہوں تو پوز ہو جا
میں غزنوی سوسنات دل کا ہوں تو سراپا ایاز ہو جا

یہاں عشق عاشق سے نیاز طلبی کر رہا ہے ، بعد میں یہ نیاز درجہ اول کو پہنچ کر ناز کا رنگ اختیار کرنے کا اور جوش خروش میں ملائکہ ، انجیر اور خدا کا شکار کرنے لگنے کا لیکن ابتدا نیاز ہی سے لڑنی پڑنے کی ہے مگر یہاں بھی دوسرے ہی شعر میں عشق میں خودی کا پہاؤ نمایاں ہو گیا ہے :

میں نے وابستہ زیر گردوں دل سے ان سکندری سے
تمام ماسان ہیں تیرے سینے میں تو بھی گیند ساز ہو جا

عشق خالی ناز یا نیاز سے نہیں بلکہ جد و جہد اور پیکار سے بہل پاتا ہے : مسلمانوں کو جو ہلال کو نشان علم بنا لیا اس میں غیر معنوی طور پر یہ رمز ہے کہ زندگی کا مقصد ارتقا ہے ، ہلال چنی گردش سے روز افزوں رہی ، انسان بن جاتا ہے ، انسان کی تقدیر بھی یہی ہے : خودی چاہے :

غرض ہے پیکار زندگی سے ، ہل پہلے ہلال سرا
جہاں کا فرض قدم نے تو دا ہلال تم ہو جا

اکثر مذاہب میں قناعت اور توکل کی بہت تقابلیں کی گئی ہیں ، اس تعامد پر زیادہ زور دینے اور مبالغہ کرنے سے مذاہب علانیہ میں رہبانیت روحانیت کے مراد بن گئی ، مذہبی لوگوں نے مہذب و تمدن کی طرف سے رخ پھیر لیا ، وہاں

کی جد و جہد کو ایک لا حاصل مشغلہ قرار دیا اور تقدیر کے غلط معنی لے کر ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ گئے کہ ہوگا وہی جو مقدر ہے ، ہماری دوڑ دھوپ اور سعی و طلب سے کیا ہوتا ہے ۔ قناعت و توکل کے صحیح معنی نبی اسلام صلعم نے علماً اور عملاً واضح کیے ۔ فقر کے ساتھ تہذیب و تمدن کی اصلاح میں انتہائی کوشش اسلام کی تعلیم کا طرہ امتیاز تھا ، مشرق و مغرب میں ہندو مت ، بدھ مت اور عیسائیت سب نے ترک آرزو اور ترک دنیا کو مقصود دین بنا لیا ؛ اسلام اسی کے خلاف ایک زبردست احتجاج تھا لیکن خود مسلمان میں غیر اسلامی تعلیمات رفتہ رفتہ سراپت کرتی گئیں اور حیات گریز تصوف میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ :

ترک دنیا ، ترک عقبی ، ترک مولیٰ ، ترک ترک

عشق الہی کو ایک ایسی مجرد اور تنزیہی چیز بنا دیا کہ تمام اشیا و افراد کی محبت اور زندگی کے تمام اقدار عالیہ کا عشق اس کے منافی اور اس سے خارج ہو گیا ۔ جب انسان کسی چیز کو اچھا سمجھے گا تو اس کے حصول کی آرزو پیدا ہوگی ، کسی مقصد سے محبت نہ ہوگی تو اس کے لیے جد و جہد کون کرے گا ۔ اقبال نے یہ ضروری سمجھا کہ مسلمانوں کے عقائد میں سے اس غیر اسلامی رہبانی عنصر کو خارج کیا جائے اور جس تصوف نے یہ تعلیم دی ہے اس کے خلاف علمی اور عملی جہاد کیا جائے اور مسلمانوں کو فقر اور تسلیم و رضا اور تقدیر کے صحیح معنی سمجھائے جائیں :

نہ ہو قناعت شعار گلچیں اسی سے قائم ہے شان تیری
و فور گل ہے اگر چمن میں تو آور دامن دراز ہو جا

حقیقی عشق غاروں کی خلوت یا صحرا نوردی کا تقاضا نہیں کرتا ، شمع کی طرح سوز و گداز محفل کی خاطر ہونا چاہیے ، عشق کے سوز و ساز کو تعمیر ملت میں کام آنا چاہئے :

گئے وہ ایام اب زمانہ نہیں ہے صحرا نوردیوں کا
جہاں میں مانند شمع سوزاں زبان محفل گداز ہو جا

روح ملت روح فرد کے مقابلے میں ایک عمیق تر ، وسیع تر حقیقت ہے ، ملت کے مقابلے میں انفرادی نفس ایک مجازی حقیقت رکھتا ہے :

وجود افراد کا مجازی ہے ، ہستی قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زن طلسم مجاز ہو جا

آخر میں اسلام کی اصلیت اور مرکزیت کی طرف واپس آنے کی تلقین کرتا ہے، اس کے
علاوہ جو بھی مقصود ہے وہ جھوٹا معبود ہے :

یہ ہند کے فرقہ ساز اقبال آذری کر رہے ہیں گویا
بچا کے دامن بتوں سے اپنا غبار راہ حجاز ہو جا

قیام فرنگ کے دوران ہی میں اقبال کا زاویہ نگاہ وطنیت سے ملت کی طرف
پھر گیا ، اس کے دو وجوہ تھے ، ایک تو یہ کہ ملت اسلامیہ کا کوئی
ایک وطن نہیں ہے اور دوسرے یہ کہ جغرافیائی اور نسلی و نسانی وطنیت
اور قوم پرستی کے انداز جو اس نے مغرب میں دیکھے تو اس کے تاریک پہلو اسکو
نہایت بھیانک نظر آئے ۔ تنگ نظر اور خود غرض وطنیت کے خلاف بعد
میں اقبال عمر بھر کچھ نہ کچھ کہتا رہا لیکن اس نظریے کا انداز یورپ ہی
میں ہوا ۔ نیشنلزم نے نہ صرف اقوام فرنگ کو اتحاد دین کے باوجود ٹکڑے
ٹکڑے کر رکھا تھا اور جغرافیائی حدود سے اس پار اور اس پار کے انسان ایک
دوسرے کے خلاف صلح میں بھی آمادہ جنگ رہتے تھے ۔ بقول حالی ۔

صبح سے آج مہلت سامان جنگ
کرتے ہیں یہ بھرنے پر خالی تفتک

بلکہ ان اقوام کو فرنگ سے باہر پھینکا اور فریبہ میں محصور اقوام کی ساری ہمت
دیا تھا ۔ جن اقوام کے پاس فرنگ کے سے شکست آفرین پھیرا گیا تھا ان
جان اور مال و ابرو فاتحین کے لیے مال غنیمت تھے ۔ بعد میں اس مال
تقسیم پر ڈا کوؤں میں تصادم ہوا اور دو عظیم جنگوں میں لڑا گیا ۔
میں وہ تباہی اور بربادی ہوئی جس کے مقابلے میں جنگوں اور جنگوں کی
بچوں کا کہیں معلوم ہوتی ہے ۔ اقبال کو یہ خدمت پلدا ہے کہ انہیں اس
فرنگ کی نقالی میں اسی قسم کی نیشنلزم کی سزا نہ ہو جائے اس لیے انہیں نے یہ
پکارنا شروع کیا کہ مسلمان کا وطن نہیں ہے ، یا یہ کہ مسرت و مغرب میں
تمام روئے زمین مسلمان کا وطن ہے :

ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدائے ماست

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
 بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
 کہاں کا آنا ، کہاں کا جانا - فریب ہے امتیاز عقبی
 نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

دوسرے شعر میں اقبال حسب عادت تصوف اور فلسفے میں غوطہ لگا گیا ہے - تمام
 کائنات انسان کا وطن ہے، بلکہ دنیا اور عقبی کا امتیاز زمانی و مکانی بھی فریب ادراک
 ہی ہے - یہ جہاں اور وہ جہاں یعنی کونین حقیقت میں ایک ہی ہیں - موسم
 کا وطن کوئی ایک مقام نہیں - حقیقت کلی یا بالفاظ دیگر خدا اس کا وطن ہے - وہی
 اس کا مقام ہے اور وہی اس کی منزل ، بقول عارف روسی :

منزل ما کبریاست

یورپ ہی میں اقبال میں یہ احساس پیدا ہوا کہ میرے اندر انفرادی اور
 اجتماعی آرزوؤں کا ایک محشر ہے جو عنقریب ایک رستخیز پیدا کرنے والا ہے -
 لوگ سمجھتے ہوں گے کہ اقبال یورپ میں پہنچ کر خاموش ہو گیا ہے - وہ ان کو
 بتا دینا چاہتا ہے کہ ذرا صبر کرو اور دیکھو کہ یہ طوفان آرزو گفتگو کا کیا
 ہنگامہ پیدا کرتا ہے :

زمانہ دیکھے گا جب مرے دل سے محشر اٹھے گا گفتگو کا
 مری خموشی نہیں ہے گویا مزار ہے حرف آرزو کا

شیخ عبدالقادر کے نام دعوت شعلہ نوائی بھی اسی زمانے کے احساس کی
 پیداوار ہے کہ سخن گرم سے شعلے پیدا ہو سکتے ہیں اور اس نار سے ظلمت ربا نور
 ظہور میں آسکتا ہے - اس دور کی نظموں میں وہ مضامین بھی موجود ہیں جو شروع
 سے اقبال کے کلام کا جزو تھے - کائناتی عشق و حسن بھی ہے لیکن مخصوص محبوبوں
 کی محبت میں بھی اعلیٰ درجے کی نظمیں ہیں جو نہ پہلے دور میں ملتی ہیں اور نہ
 بعد میں ملیں گی - لیکن فلسفے اور تصوف میں ابھی تک اکثر صوفیہ کی طرح اقبال کی
 طبیعت پر وحدت وجود کا نظریہ طاری ہے - اقبال کے استاد فلسفہ میک ٹیگرٹ نے
 اسرار خودی کے شائع کرنے کے بعد ایک خط میں اس کی طرف ٹھیک اشارہ کیا
 تھا کہ کیمبرج میں تم ہمہ اوستی تھے اب کچھ اور ہو گئے ہو - اس زمانے کی ایک
 نظم قریباً پوری وحدت وجود پر ہے :

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
 جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
 بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری پستی
 روانی بحر میں افتادگی تیری کنارے میں

وجودی صوفیہ طریقت اور معرفت میں جو کچھ کہ جاتے ہیں وہ بظاہر شریعت کے منافی معلوم ہوتا ہے، اس سے اہل ظاہر ان پر بہت کچھ رد و قدح کرتے ہیں۔ اگر عابد و معبود اور شاہد و مشہود کو ایک ہی سمجھا جائے تو امتیاز اور فرق مراتب غائب ہو کر خالق و مخلوق میں کوئی حد فاصل نہیں رہتی اور خیر و شر کی تمیز کو قائم رکھنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمہ اوست اور ہمہ از اوست دونوں نظریات شریعت کے مخالف معلوم ہوتے ہیں اور کہنے والے کی مصلوب ہونے تک نوبت پہنچتی ہے۔ مرزا غالب شدت کے ساتھ ہمہ اوستی تھے، ان کا اردو اور فارسی کا کلام جا بجا اس کا شاہد ہے؛ کہیں استعجاب سے پوچھتے ہیں:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
 پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
 سبزہ و گل کہاں سے آتے ہیں
 ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

لیکن کہیں یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے اور نہ
 و معبود دراصل ہیں ایک ہی:

دیدہ بیرون و درون از غیبیوں پر و ناگہیوں
 پردہ رسم پرستش درمیں اور غیبیوں

خدا نے ظاہر و باطن کے درمیان فریب انداز سے دیں ہیں پرستش کا ایک پردہ
 حائل کر دیا ہے جو حقیقت میں موجود نہیں۔ اس غیبی کو باطل ٹھہرا دیا
 بیان کرنے سے فساد کا اندیشہ ہوتا ہے اس لیے صوفیہ نے ان معاذ کو بہت کچھ
 استعاروں میں چھپانے کی کوشش کی ہے؛ چنانچہ اقبال نے بھی جن روس الخیار میں
 ہے:

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں
جو ہے بیدار انسان میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیواں میں پھتر میں ستارے میں

جگنو پر اقبال کی نظم کے دوسرے بند کا ان اشعار سے مقابلہ کر کے
دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ اقبال پر یورپ جانے سے قبل بھی وحدت وجود کا نظریہ
طاری تھا اور یورپ کے قیام کے دوران میں اور محرکات اور جذبات پیدا ہونے کے بعد
بھی یہ عقیدہ قائم رہا۔

وحدت وجود کے عقیدے میں اور کچھ خلل ہو یا نہ ہو لیکن اتنا ضرور
ہے کہ یہ نظریہ انسانی اختیار کے منافی پڑتا ہے۔ اخلاقیات کی تمام بنیاد یہی ہے
کہ انسان ایک صاحب اختیار ہستی ہے؛ خدا نے خیر و شر کو اس
پر واضح کر دیا ہے، اب وہ چاہے یہ راستہ اختیار کرے اور چاہے وہ،
ادھر جائے گا تو اجر و ثواب حاصل کرے گا اور ادھر جائے گا تو جہنم
واصل ہوگا۔ لیکن اگر تمام انسانی اعمال بھی خدا ہی کے اعمال ہیں تو پھر خیر و شر
میں کیا تمیز رہتی ہے اور ثواب و عذاب سہم بن جاتے ہیں، اسی خطرے
کی وجہ سے اقبال رفتہ رفتہ اس عقیدے سے ہٹتے گئے۔ ان کا نظریہ خودی درحقیقت
اس روایتی وجودی فلسفے کی تردید ہے؛ اقبال نے فلسفہ خودی کے ماتحت انسان
کو بھی خالق قرار دیا اور اس خیال کو طرح طرح سے بیان کیا کہ کائنات مادی
ذات پر نہیں بلکہ نفوس پر مشتمل ہے جو خودی کے لحاظ سے مختلف مدارج میں
ہیں اور کسی نہ کسی حیثیت میں کائنات میں بے شمار خالق موجود ہیں جو
مختلف ہونے کے باوجود خالق کی صفت خلق سے بھی متصف ہیں۔ ایک گفتگو میں
انہوں نے فرمایا کہ قرآن خدا کو احسن العالَمین کہتا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ
کائنات میں اور خالق بھی موجود ہیں۔ حضرت آدمؑ کے قصے کے متعلق بھی ان کی
تاویل یہ تھی کہ خدا کے حکم کی خلاف ورزی سے آدمؑ نے اپنی خودی کی بیداری
کا ثبوت دیا جو انسانیت کا آغاز ہے؛ یہی افتادگی عروج آدمؑ کی خاک کا پیش خیمہ
بنی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابھی اس دور تک خودی اور خدا کا باہمی رابطہ اقبال
پر پوری طرح واضح نہیں ہوا، ابھی اس کا تفکر خدا کی وحدت اور نفوس کی

کثرت کا تعلق سمجھنے سے قاصر ہے؛ کبھی وحدت وجود میں بہ جاتا ہے اور کبھی عشق اور خودی کی خلاقیت کی طرف کھینچا آتا ہے۔

اقبال کی اس دور کی نظموں میں مارچ ۱۹۰۷ء کی لکھی ہوئی نظم کئی حیثیتوں سے قابل غور ہے۔ یہ نظم پیشگوئیوں سے لبریز ہے اس لیے ”ہوگا“ کی ردیف استعمال کی ہے۔ پہلے دو اشعار میں کہتا ہے کہ اس سے پہلے ادوار میں زندگی کے بہت سے اسرار سر بستہ تھے؛ اب افشائے راز کا زمانہ ہے، اس سے قبل اگر کسی کو کچھ معلوم بھی تھا تو وہ کچھ کہتا نہ تھا اس خیال سے کہ فاش گر گوئم جہاں برہم زخم

اب زمانہ ایسا آنے والا ہے کہ نیکی ہو یا بدی، حق ہو یا باطل، سب کچھ بیانگ دھل ظاہر ہوگا:

زمانہ آیا ہے بے حجبی کا عام دیدار یار ہوگا
مکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا
گزر گیا اب وہ دور ساقی کہ چہب کے پیتے تھے پینے والے
بنے کا سارا جہاں سے خانہ عمر کوئی بادہ خوار ہوگا

مطلب یہ ہے کہ آزادی گفتار اور آزادی عمل اس سے پہلے چند افراد اور مخصوص طبقات کو حاصل تھی، اب آنے والے دور میں یہ امتیاز اٹھ جائے گا۔

اس سے قبل خدا کے عاشق بنوں میں مارنے مارنے پھرتے تھے۔ لوگ انسانی جماعتوں میں رہ کر عشق سے لہری تعمیری اور ترقی دہانی کے لیے اپنے نئے میدان عمل ڈھونڈیں گے، حیات کو نئے تصورات میں ڈھالیں گے، اب صوفی جماعتوں کے اندر کام کرتے ہوئے نسر آئیں گے۔

کبھی جو آوارہ خانوں تھے وہ سیویں میں پھر اسی کے برہنہ پائی وہی ہے، مگر نیا نیا راز ہوا خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے میں اس کا بندہ بنوں کا جس کو خدا کے بندوں میں راز ہوا

اس کے بعد دو اشعار ملت اسلامیہ کے متعلق رجائی پیش گوئی ہیں کہ یہ شیر خفتہ بھی ہشیار ہوگا اور وہ اسی قوت کا مظاہرہ کرے گا جس نے کسی زمانے میں روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا۔ دو اشعار میں تہذیب مغرب پر تنقید ہے اور اس کی تخریب کے متعلق وہ پیش گوئی ہے جو چند ہی سال بعد پوری ہو گئی : کہتا ہے کہ مغرب کی سلوکیت کی حقیقت یہ ہے کہ وہ تاجرانہ سلوکیت ہے ، مغربی اقوام کمزور اقوام کو اس لیے مطیع و مغلوب کرتی ہیں کہ تجارت کے ذریعے سے ان سے ناجائز فائدے اٹھانے جائیں ، غلاموں کو خام پیداوار کی افزائش میں لگایا جانے اور پھر اپنی صناعی سے اسے مصنوعات میں بدل کر من مانی قیمت پر پھر انہیں غلاموں کے ہاتھ فروخت کیا جائے ؛ دونوں بڑی جنگیں در اصل تجارت کی منڈیوں پر قبضہ کرنے کی کوششیں تھیں۔ اقبال کہتا ہے کہ ان مغربی اقوام نے خدا کی بستیوں کو خرید و فروخت کی دکانیں سمجھ لیا ہے ، انسانی ہمدردی اور انسانیت کا وقار ان کے زاویۂ نگاہ میں نہیں ؛ ہر وقت اسی فکر میں ہیں کہ سستا خریدو اور مہنگا بیچو اور اگر چین ہماری افیون خرید کر مدھوش ہونے پر رضامند نہ ہو تو اس کے خلاف جنگ کر کے زبردستی اس کے پاس افیون بیچو ، پس ماندہ اقوام کے پاس شراب بیچ کر ان کی قوتوں میں اضمحلال پیدا کرو۔ اقبال کہتا ہے کہ اب وہ دور قریب ہے کہ تمہارے یہ ہتھکنڈے کام نہیں آئیں گے ، قومیں بیدار ہو کر احتجاج میں اٹھ کھڑی ہوں گی اور تم خود آپس میں لڑ کر ایک دوسرے کو تباہ کرو گے اس لیے کہ تمہاری تہذیب کی بنیاد ہی اس لوٹ کھسوٹ پر ہے مگر اب یہ جاری نہ رہ سکے گی۔ دیکھیے کہ ان دو جنگوں کے بعد کتنی قومیں بیدار اور آزاد ہو گئیں اور انگریزوں کو ہندوستان کا وسیع ملک اس لیے چھوڑنا پڑا کہ اب غاصبانہ تجارت کا موقع نہیں رہا تھا کہ لنکاشائر کے کارخانوں کے مالکوں کے تقاضے سے ہندوستانی صنعت پارچہ بافی پر اتنا ٹیکس لگایا جائے کہ وہ انگریزوں کے مقابلے میں کم قیمت پر اپنا سال فروخت نہ کر سکیں۔ ایسی تجارت کے متعلق نضتے۔ خوب کہا ہے کہ پہلے زمانے میں بحری ڈاکو تمام سمندروں میں اپنے جہاز لیے پھرتے تھے کہ جہاں بھی موقع ملے دوسروں کے جہازوں کا مال لوٹ لیں ؛ زمانہ حال کی وسیع تجارتیں بھی حقیقت میں ڈاکو ہی ہیں لیکن اس کی صورت ایسی ہے کہ آسانی سے لوگوں کو اس غارت گری کا پتا نہیں چلتا :

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
 کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
 تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کریگی
 جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا نا پائدار ہوگا

جس زمانے میں اقبال نے یہ نظم لکھی ہے تمام عالمِ اسلامی، ایشیا کا معتدبہ حصہ اور پورا ہندوستان احساسِ کمتری میں مبتلا تھا، مغرب کے سیاسی عزمی اور تہذیبی غلبے نے عام و خاص سب کی طبائع پر جادو کر رکھا تھا جس کا لب لباب اقبال نے ایک مصرعے میں بیان کر دیا ہے کہ ”مملکت افوامِ غالب کی ہے اک جادو گری“ اس ہینٹنزم کا نتیجہ یہ تھا کہ تمام زندگی آٹو مغرب کی سینک سے دیکھنا اور پرکھا جاتا تھا، اپنی خوبیاں بھی عیب معلوم ہوتی تھیں اور مغربیوں کے عیوب بھی خوشنما معلوم ہوتے تھے؛ بقول میر درد:

جو عیب ہے پردہ ہنر ہے

سٹھی بھر انگریز تھے جو اس برصغیر پر تھوڑی سی فوج اور شاید ایک ہزار سے کم سول سروس والوں کے بل بوتے پر حکومت کرتے تھے؛ شکاری کو صید افگنی میں کچھ خاص زحمت اٹھانی نہیں پڑتی تھی، صید خود گردن جانے، سر تسلیم خم کیے چلے آتے تھے۔ سکھوں کی حکومت کے زمانے میں اس وقت کے زور میں جب ایک سکھ دوسرے سے سر راہ ملتا تھا تو پوچھتا تھا کہ تیرا کدھر سے آ رہی ہیں، گویا ہر ایک سکھ فرد اپنے آپ کو تیرا برابر سمجھتا تھا؛ سکھوں کے عاتق سے حکومت کے نکل جانے کے بعد یہ طرزِ کلام مدتوں تک باقی رہا۔ انگریزوں کا بھی یہی حال تھا، کوئی انگریز یوں کہتا تو نہیں تھا لیکن اپنے کو مسلمانوں سے زیادہ سمجھتے تھے جتنا کہ وہ تھا یا وہ اپنے آپ کو تصور کرتا تھا۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کی بات ہے کہ بزدلوں کو مخالفوں کی تعداد ہمیشہ اصل سے نہیں زیادہ دکھائی دیتی ہے اور بہادروں کو دشمن اصل سے کم محسوس ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اقبال نے ایسی غلامانہ نگاہ کی کیفیت بیان کی ہے:

جو ایک تھا اے نگاہ تو نے ہزار کر کے ہمیں دکھایا
یہی رہی کیفیت جو تیری تو پھر کسے اعتبار ہوگا

پہلی جنگ عظیم سے قبل تک برٹش امپیریلزم بڑے زوروں پر تھی؛ انگریزوں نے صرف ہندوستان ہی کے مطلق العنان حاکم نہیں تھے بلکہ سیاست اور تجارت کے زور پر بالواسطہ یا بلا واسطہ نصف دنیا پر قابض تھے، انگریزوں کا رعب صرف ایشیا اور افریقہ ہی نہیں بلکہ یورپ کے ممالک پر بھی تھا، ہندوستان کے رئیسوں اور راجوں، نوابوں کی یہ حیثیت تھی کہ وہ اپنی نمائشی حکومتوں کے باوجود انگریزوں کے بے دام غلام تھے۔ جب دیسی حکمرانوں کی یہ حالت تھی تو عام دیسی عہدہ داروں کی ذہنیت کا آپ اندازہ کر سکتے ہیں۔ یہاں سمجھے حضرت اقبال کا بیان کردہ ایک لطیفہ یاد آ گیا جس سے بہت اچھی طرح سمجھ میں آسکتا ہے کہ اس زمانے میں ہندوستانی عہدہ داروں اور رئیسوں کی کیا نفسیات تھی۔ لاہور کا ایک قدیم امیر خاندان ہے جنہوں نے فقیر کا لقب اختیار کر رکھا ہے۔ اس خاندان کے ایک فرد فقیر افتخار الدین حکومت میں بڑے عہدوں پر سر فراز تھے اور اقبال کے دوست تھے۔ اس زمانے میں تار کے دو پہیوں والی ایک انگریزی گاڑی کا رواج تھا جسے گگ کہتے تھے۔ گگ کا مالک خواہ رئیس و امیر ہی کیوں نہ ہو، اسے خود چلاتا تھا اور نوکر خاموشی سے عقب میں بیٹھتا تھا۔ اقبال کے پاس بھی برسوں تک گگ تھی جسے وہ حسب دستور چلاتے تھے مگر ایک روز فقیر صاحب اقبال کو اپنے ساتھ بٹھائے ہوئے اپنی گگ میں انہیں مال روڈ کی سیر کرا رہے تھے، سامنے سے ایک انگریز اپنی گگ زور و شور سے چلاتا ہوا آ رہا تھا؛ حالانکہ فقیر صاحب کی سواری بائیں ہاتھ قاعدے سے نصف سڑک پر چل رہی تھی لیکن وہ انگریز سیدھا ان کی طرف بڑھا، حسب قاعدہ اسے بھی بائیں ہاتھ پر گاڑی چلانی چاہیے تھی لیکن غرور میں وہ سیدھا ان کی طرف لپکا کہ دیسی آدمیوں کو اپنی گاڑی سامنے سے ہٹانی چاہیے، ہم انگریز ہیں ادھر ادھر ہونا ہمارے لیے ہتک ہے۔ اگر فقیر افتخار الدین گھبراہٹ میں جلدی سے اور بائیں طرف گگ کو نہ ہٹاتے تو ٹکر کا اندیشہ تھا؛ نتیجہ یہ ہوا کہ انگریز کی گگ تو سیدھی نکل گئی لیکن فقیر صاحب کی گگ کا پہیا پیدل پٹری پر چڑھ گیا، خیر بعد میں بہت جلد پھر گگ سڑک پر آ گئی۔ اقبال فرماتے تھے کہ میں نے فقیر صاحب سے کہا کہ تم ٹھیک

قاعدے سے جا رہے تھے، نصف سڑک تمہارا حق تھا، تم نے کیوں گھبرا کر اپنا حق چھوڑ دیا، اگر ٹکر ہوتی تو انگریز کا قصور تھا۔ اس پر فقیر صاحب نے فرمایا کہ بھائی! تمام ملک ان کو دے کر ہم خاموش ہو گئے اور صبر کر لیا، اب کیا اس سے آدھی سڑک پر جھگڑا کرتا۔ اس دور میں آزاد کہلانے والے رئیسوں کا یہ حال تھا، یہ شعر اسی ذہنیت کا آئینہ ہے:

کہا جو قمری سے میں نے اک دن یہاں کے آزاد پابگل ہیں
تو غنچے کہنے لگے ہارے چمن کا یہ راز دار ہوتا

غدر کے بعد تو مسلمان بہت ہی خوف زدہ اور دہکے ہوئے تھے۔ سر سید علیہ رحمۃ کی فطرت میں حریت کے غیر معمولی جوہر تھے اور اس وقت کی حکومت کے مقابلے میں تعاون کی ضرورت کو محسوس کرنے کے باوجود انہوں نے حق کوشی اور حق گوئی سے دریغ نہیں کیا لیکن حکمرانی کی ساحری کا یہ حال تھا کہ منشی عنایت اللہ صاحب (مشہور مترجم) پسر مولوی ذکا اللہ صاحب نے جو سید صاحب کے دارالعلوم کے ابتدائی طالب علموں میں سے تھے اور سید صاحب کی شرافت اور ذکاوت اور ان کے والد سے دوستی کی وجہ سے ان سے بہت محبت کرنے لگے۔ ایک روز مجھ سے بیان کیا کہ سید صاحب ٹیوٹورا لکڑی پر ہوا خوبی شریعت لکرتے تھے، راستے میں جو گورا سڑک پر پہنچا چلا ہوا نظر آتا، اس کو غور سے سلام کرتے تھے، کہ وہ انہیں اپنی قوم کا وفادار دوست سمجھے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انگریزی سامراج کے زوروں میں اس طرح بہن کے آزاد بھی پابگل تھے۔ ایسی حالت میں اقبال کے دل میں یہ تمنا پیدا ہوئی کہ آزادانہ لکھنے، جد و جہد کی جائے اور اپنے متعلق یہ اعتقاد پیدا ہوا کہ میں اپنے ملک کی آزادی کو خود داری کی تعلیم دے کر اور اس کی رنگ حمیت کے پتوں سے اپنے ملک کے استبداد کے پنجوں سے رہائی دلا سکتا ہوں:

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں ز اپنے زمانہ کے زون ظلم
شرفشاں ہوئی آہ میری تمس مرا سجدہ بنا ہوا

اس زمانے میں اقبال دو لوگ اچھا شاعر سمجھے تھے، انہوں نے اس کو مطلع یا مصلح با شان بیغمری سے بہرہ اندوز تصور نہیں کرتا تھا: لوگوں نے یہ ہم پڑھی اور لطف سخن کی داد دی اور اس مقطع کی نسبت بھی خیال کیا کہ یہ ایک

شاعر کی تمنا ہے یا محض تعلیٰ ہے جسے شعر میں جائز سمجھا جاتا ہے؛ عرفی اور غالب میں اس سے دس گنا زیادہ تعلیٰ موجود ہے لیکن اسے شاعری سمجھ کر اس سے لطف اٹھایا جاتا ہے۔ کسے معلوم تھا کہ یہ نوجوان شاعر جو کچھ کہہ رہا ہے وہ اسے کر کے دکھائے گا اور اس دنیا سے گزرنے سے پہلے اپنی قوم کے لیے ایک آزاد ملت و مملکت کا سامان مہیا کر دے گا۔

یہ اقبال ہی کی قسم کی شاعری ہے جسے جزو پیغمبری کہا گیا ہے۔ اس نظم میں اقبال نے جو پیش گوئیاں کی ہیں ان میں سے کچھ پوری ہو چکی ہیں اور بقیہ کے متعلق یقین رکھنا چاہیے کہ وہ بھی پوری ہو کر رہیں گی؛ تمام دنیا میں ملت اسلامی کا احیاء شروع ہو گیا ہے، کئی اسلامی ممالک نے مغربی سامراج کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا ہے اور وہ زمانہ دور نہیں جب ملت اسلامیہ ہر جگہ آزاد اور جادہ ترقی پر گامزن ہوگی۔

چونہا

۱۹۰۸ سے

یورپ میں کہی ہوئی اقبال کی نظمیں بہت کم ہیں لیکن انہیں میں سے بعض میں اس کی شاعری کے موضوعات کا رخ بدلتا ہوا دکھائی دیتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس تمنا نے اسے بیتاب کرنا شروع کیا ہے کہ اپنی پسماندہ اور افتادہ ملت کو بیدار اور ہشیار کیا جائے، اس کے امراض کی تشخیص کی جائے اور اس کے لیے دوا اور غذا تجویز کی جائے، عظمت دیرینہ اور عروج رفتہ کے نقشے اس کے سامنے رکھے جائیں، موجودہ حالت کی درماندگی اور پستی کو بھی اچھی طرح نمایاں کیا جائے لیکن اس انداز سے نہیں کہ اس میں یاس آفرینی اور ہمت شکنی کی کیفیت پیدا ہو؛ حالی بہت کچھ قوم کا ماتم کر چکا ہے، اب مزید اشک ریزی اور سینہ زنی سے انفعالی کیفیت کو ترقی دینا نقصان کا باعث ہوگا، موسم کی سیرت کے خط و خال اعلیٰ درجے کی مصوری سے کھینچے جائیں، اسلاف سے اس کے نمونے پیش کیے جائیں، قوم میں خودی اور خود داری کا احساس پیدا کیا جائے، احساس کمتری کو مٹا کر اس میں خودی کے جذبے کو ابھارا جائے، ہٹل کو خیر باد کہہ کر شاہین کی سیرت کو اردو اور فارسی شاعری میں پہلی مرتبہ فقر و خود داری، جرات و ہمت اور بلند پروازی کا نمونہ بنایا جائے؛ قوم کے جمود کو توڑا جائے اور اسے یہ تعلیم دی جائے کہ زندگی ذوق ارتقا ہے، حرارت مسلسل ہے، سوز نیم خام ہے، خوب سے خوب تر کی تلاش ہے، جذبہ نشو و نما ہے؛ قناعت پسندوں اور تقلید پرستوں کو یہ بتایا جائے کہ سعی پیہم سے جہان نو پیدا کرنا انساں کی تقدیر ہے، عقل اسے چیز ہے لیکن خالی عقل خنک جرات آموز اور خلاف نہیں ہوتی، زیرکی میں اس کی ضرورت ہے، جب تک قوم میں زندگی کے اعلیٰ اقدار نہیں پیدا ہو سکتے ہوگی وہ جمود اور خفتگی میں سے نہیں نکل سکتے۔

کوشش ہے ہودہ بہ از خفتگی

شیخ عبدالقادر کے نام جو پیغام ہے اس میں بھی یہ کہیں نہیں ملتا کہ او اپنی قوم کو جدید علوم و فنون اور عقل فرنگ سے آرامتہ دار کے ترقی یافتہ اور مہذب اقوام

میں اپنا شمار کرائیں اور مہذب اقوام کی صف میں کھڑے ہو جائیں ۔

اقبال اس سے قبل حسن و عشق میں بہت سی نظمیں اور بہت سے اچھے اشعار لکھ چکا تھا لیکن وہ عشق یا مجازی تھا یا متصوفانہ انداز کا عشق جس میں انسانوں کو اپنے ماحول سے بیگانہ کرنے کا میلان ہوتا ہے ۔ اب اقبال وضاحت کے ساتھ جس عشق کی تلقین شروع کرتا ہے وہ حیات لاستناہی کا عشق ہے ، زندگی کے لاستناہی ممکنات کو معرض وجود میں لانے کا جذبہ ہے ؛ یہ عشق وہ ہے جو آئینہ بصیرت کو صقل کرتا ہے ، پتھر کو آئینہ اور قطرے کو گوہر بناتا ہے ؛ یہ عشق وہ ہے ۔ و خاک سے گل و ثمر پیدا کرتا ہے اور جس سے قطرے میں بحر آسمانی کی تشنگی اضطراب آفرین ہوتی ہے ۔ دنیا میں اسلام کو اپنی اصل صورت میں پیش کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے والے اس عشق کا تجربہ کر چکے ہیں کہ وہ ظاہر و باطن میں کیسا خلاق اور انقلاب زا ہوتا ہے ؛ عہد حاضر میں وہ نمونے نظر نہیں آتے لیکن مسلمانوں کی تاریخ اور روایت میں تو موجود ہیں ، ان کا جلوہ مسلمانوں کو پھر دکھایا جائے :

جلوۂ یوسف گم گشتہ دکھا کر ان کو تپش آمادہ تر از خون زلیخا کر دیں
اس چمن کو سبق آئین نمو کا دے کر قطرۂ شبنم بے مایہ کو دریا کر دیں
دیکھ ! بشر میں ہوا ناقہ لیلیٰ بیکار قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دیں

اسلام کی کیفیت تو شراب کی سی ہے وہ فرسودہ نہیں ہوا ، کہنہ ہونے سے تو اس میں اور تیزی پیدا ہوتی ہے :

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

اقبال نے یہ فیصلہ کر لیا کہ باقی عمر میں شاعری سے اب یہی احیائے ملت کا کام لیا جائے گا ۔ فرماتے تھے کہ میرے والد نے مجھ سے یہ خواہش کی تھی اور مجھے نصیحت کی تھی کہ اپنے کمال کو اسلام کی خدمت میں صرف کرنا ۔ حالی کی شاعری کا رخ سر سید نے پھیرا اور اس کے جوہر کو ملت کے لیے وقف کرایا ۔ سید علیہ الرحمۃ کی صحبت سے پہلے حالی میں یہ چیز بالکل موجود نہ تھی ، روایتی تغزل کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ تھا ۔ اقبال میں یہ جذبہ شروع سے موجود

تھا لیکن اس میں شدت اور گرمی مغرب میں پیدا ہوئی ، اس کی طبیعت میں یہ آفتاب محشر مغرب میں طلوع ہوا :

گرم رکھتا تھا ہمیں سردی مغرب میں جو داغ
چیر کر سینہ اسے وقف تماشا کر دیں
شمع کی طرح جنیں بزم گہ عالم میں
خود جلیں دیدہ اغیار کو بیٹھا کر دیں

ہرچہ در دل گزرد وقف زباں دارد شمع
سوختن نیست خیالی کہ نہاں دارد شمع

اس ذہنی انقلاب سے پہلے کی شاعری میں بھی اقبال کے اندر اسلامی جذبات کا کافی ثبوت ملتا ہے ، لیکن اس کے ساتھ ساتھ خانی شاعری بھی موجود ہے ، لیکن یورپ سے نکلنے کے ساتھ ہی یہ دبی ہوئی آگ چادر خا دسترنو پر طرف کر کے بھڑ سے لگتی ہے اور رفتہ رفتہ یہ کیفیت عوی ہے کہ :

پھونک ڈالا ہے مری آتش نونی نے مجھے
اور میری زندانی کہ یہی سہاں بھی ہے

واپسی میں اقبال کا جہاز ابھی سمندر میں ہی تھا کہ جزیرہ سسلی سامنے دکھائی دیتے تھے جہاں مسلمانوں نے ایک عرصے تک نہ صرف حکومت کی بلکہ علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے ایسے اچھے نمونے پیش کیے جس سے بعد میں تہذیب اور تمدن نے اپنے چراغ جلائے ۔ وہ عظمت رفتہ اقبال کی چشم تصور کے سامنے آکر رہ گئی ہو لگی اور شاعر نے اغیار انک افشاں ہو کر اس کا مرثیہ لکھا ۔ اس کے تخیل نے تصویر نہیں میں رنگ بھر دیے :

رنگ تصویر کہن میں بھرے دیکھا نہ تھے
قصہ ایام سلف کا کہ لے لڑپا نہ تھے
میں ترا تحفہ سوئے عندوسان لے جاؤنگا
خود یہاں رہتا ہوں اوروں کو وہاں لیاؤنگا

وہ اس ملت کی مرثیہ خوانی سے ایسے نہیں کر رہا کہ کسی زمانے میں اس کی

عظیم الشان سلطنت تھی جو انقلاب روزگار سے جاتی رہی ، وہ اس ملت کے زوال پر اس لیے افسوس کرتا ہے کہ وہ ایک شاندار نصب العین کی حامل تھی :

اک جہان تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
 کہا گئی عصر کہن کو جن کی تیغ نا صبور
 مردہ عالم زندہ جن کی شورش قم سے ہوا
 آدمی آزاد زنجیر توہم سے ہوا
 غلغلوں سے جس کے لذت گیر اب تک گوش ہے
 کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہے

یورپ سے واپسی کے بعد اقبال کی غالباً سب سے پہلی نظم بلاد اسلامیہ ہے ، جو مخزن میں چھپی تھی ۔ یہ نظم اس انقلاب کا پتہ دیتی ہے کہ اقبال نے اب اس وطنیت کے دائرے سے باہر قدم رکھا ہے جس کے متعلق وہ پہلے جذبات انگیز شاعری کر چکا تھا ۔ اب تمام عالم اسلامی اس کا وطن بن گیا ہے ، اسی جذبے نے تھوڑے عرصے کے بعد اس سے ترانہ ہندی کی زمیں میں ترانہ ملی لکھوایا :

چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا
 مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

بلاد اسلامیہ کی نظم اس ترانے کا پیش خیمہ تھی ، اس نظم میں تاریخ اسلام کا ایک روسانی تصور ملتا ہے ۔ دلی اور بغداد اور قرطبہ اور قسطنطنیہ مسلمانوں کے سیاسی اقتدار اور تہذیب و تمدن کے مراکز تھے ۔ مسلمان کھلانے والی اقوام ان اقالیم میں غالب اور حکمراں تھیں لیکن ان سلطنتوں کا انداز اور ان کے حکمرانوں کے اسلوب حکمرانی ہر حیثیت سے اسلامی نہ تھے ۔ ان میں سے اکثر نے تو محض قیصر و کسریٰ کی جانشینی ہی کی ہے اور اسلامی زندگی کے کوئی اعلیٰ نمونے پیش نہیں کیے ۔ بعد میں تو اقبال علی الاعلان یہ کہنے لگے کہ مسلمان حکمرانوں کی ملوکیت ہی نے اسلام کی صورت کو مسخ کیا ہے ، لیکن بلاد اسلامیہ والی نظم میں ابھی تاریخ اسلام کا روشن پہلو ہی ان کے سامنے ہے ۔ سوا چند مستثنیٰ صورتوں کے ان سلطنتوں کے حکمرانوں کا طریقہ غیر اسلامی تھا لیکن ان تمام نقائص کے باوجود یہ بات تاریخی حیثیت سے غلط نہیں کہ اچھے ادوار میں اور ان مراکز میں

جن کا ذکر اس نظم میں ہے ، مسلمانوں نے تہذیب و تمدن کے ایسے نمونے پیش کیے جو دیگر اقوام کی معاصرانہ زندگی سے بہت زیادہ ترقی یافتہ تھے ۔ سب جگہ محکوم ملتوں کے ساتھ بے حد روا داری کا سلوک کیا گیا ، اگرچہ سیاسی لحاظ سے آخر میں یہی روا داری مسلمانوں کے لیے تباہی کا باعث بنی ۔ یہ درست ہے کہ مسلمان اپنے عروج و اقتدار کے زمانے میں ہندوستان اور شرقی اور غربی یورپ کے بہت سے حصے کو جبر سے مسلمان کر سکتے تھے اور اگر ایسا کیا ہوتا تو آج وہاں ایک غیر مسلم بھی نظر نہ آتا ، لیکن ایسا جبر مسلمان کیسے کر سکتے تھے ؟ اسلام میں اس کی قطعاً اجازت نہ تھی ؛ اگر ایسا کیا ہوتا تو ان خطوں کی غیر مسلم ملتیں بعد میں قوت حاصل کر کے مسلمانوں کو تباہ نہ کر سکتیں اور آج وہاں کوئی فرد اسلام اور مسلمانوں کو برا کہنے والا نہ ملتا ، مگر یہ حقیقت ہے کہ ایسے جبر سے مسلمانوں کو سیاسی فائدہ تو پہنچتا لیکن اسلام کا دعویٰ حریت خمیر پاگل ہو جاتا ۔

بلاد اسلامیہ ہیں آخری بند مدینہ منورہ پر ہے ، جس کے ساتھ مسلمانوں کا قلبی اور روحانی تعلق اس انداز کا ہے جو کسی اور شہر کے ساتھ نہیں ہو سکتا ۔ یہ خواب گہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا تھا ۔ اس کے متعلق یہاں کہتا ہے کہ قومیت اسلام پابند مقام نہیں ، لیکن اگر کسی مقام کے ساتھ اس کی وابستگی ہو سکتی ہے تو مدینہ منورہ ہی ہے ۔ عالم اسلامی کا نقطہ جاذب اور مرکز یہی مقام ہے ، جو اقوام اسلامیہ کا شیرازہ بند ہے :

ہے اگر قومیت اسلام پابند مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی ، نہ فارس ہے ، نہ نام
آہ ! یثرب دیس ہے مسلم کا تو ماوتی ہے ذر
نقطہ جاذب تار کی سعادتوں کا ہے تو
جب تلک دنیا میں باقی تو ہے باقی ہم بھی ہیں
صبح ہے تو اس جمن میں لوہر سبم بھی ہیں

مسلمانوں کا سب سے زیادہ شاندار اور علوم و فنون کے لحاظ سے قابل فخر تمدن اندلس میں تھا ۔ فرنگ نے اس تہذیب و تمدن سے بہت کچھ حاصل کیا اور مغرب کے بعض جدید مؤرخین نے فراخ دلی سے اس احسان کا اقرار بھی کیا ہے ۔

اس لیے قرطبہ کی یاد مسلمانوں کے قلوب میں بہت رنج و الم پیدا کرتی ہے۔ حالی نے بھی سدس میں قرطبہ ہی کے متعلق حسرت و حیران سے یہ اشعار لکھے ہیں :

کوئی قرطبہ کے کھنڈر جا کے دیکھے
مساجد کے محراب و در جا کے دیکھے
حجازی امیروں کے گھر جا کے دیکھے
خلافت کو زیر و زبر جا کے دیکھے
جلال ان کا کھنڈروں میں ہے یوں چمکتا
کہ ہو خاک میں جیسے کندن دسکتا

حالی کے بعد قرطبہ کی یاد میں اقبال ایک المناک تاریخی حقیقت کو بیان کرتا ہے :

ہے زمین قرطبہ بھی دیدہ مسلم کا نور
ظلمت مغرب میں جو روشن تھی مثل شمع طور
بجھ کے بزم سلت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سر زمین پاک ہے
جس سے تاک گلشن یورپ کی رگ نمناک ہے

یورپ سے واپسی کے کچھ عرصے بعد اقبال حیدر آباد دکن غالباً اکبر حیدری کی دعوت پر گئے اور انہیں کے ہاں مہمان بھی رہے۔ حیدر آباد میں سب سے زیادہ حسرت ناک اور عبرت انگیز مقام گورستان شاہی ہے جہاں قطب شاہیوں کے مقابر کے عظیم الشان گنبد ہیں۔ مسلمان بادشاہوں کے اتنے عظیم و رفیع مقبرے شاید دنیا کے اسلام میں کہیں اور یکجا نہیں ملتے، ان کو دیکھ کر دنیاوی جاہ و جلال کا انجام اور زندگی کی بے ثباتی طبیعت میں ایک گہرا تاثر پیدا کرتی ہے۔ اقبال نے اس تاثر سے جو نظم لکھی ہے وہ اس کی بہترین نظموں میں سے ہے۔ اس کے پہلے بند میں لطیف تاثر کی ایسی مصوری ملتی ہے جو اقبال جیسے قادر الکلام شاعر ہی کا کہاں ہے۔ اس میں خارجی فطرت اور شاعر کا باطنی تاثر ایک دوسرے کا آئینہ بن گئے ہیں، فطرت کی نوائے خاموش شاعر کے ساز فطرت سے ہم آہنگ ہو گئی ہے :

آسماں بادل کا پہننے خرقہ دیرینہ ہے
 کچھ مکدر سا جبین ماہ کا آئینہ ہے
 چاندنی پھیکی ہے اس نظارہ خاموش میں
 صبح صادق سو رہی ہے رات کی آغوش میں
 کس قدر اشجار کی حیرت فزا ہے خامشی
 بربط قدرت کی اک دھیمی نوا ہے خامشی
 باطن ہر ذرہ عالم سراپا درد ہے
 اور خاموشی لب ہستی پہ آہ سرد ہے

اس بے مثل نظم میں محض صنعت اور فن کے لحاظ سے بھی اقبال کی شاعری کا کمال جھلمکتا ہے ، پہلے کئی بند زندگی کی بے ثباتی اور موت کی عمدگی پر مشتمل ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ قانون انقلاب اور آئین فنا سے نہ شاہوں کو گریز حاصل ہے اور نہ گداؤں کو :

موت ہر شاہ و گدا کے خواب کی تعبیر ہے
 اس ستم گر کا ستم انصاف کی تصویر ہے

اس تمام مرثیے کی قد میں دراصل غم ملت ہے جو آخری بندوں میں نمایاں ہونے لگتا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ جس طرح موت کی بدوش افراد پر ہے اسی طرح اقوام بھی اس کی دستبرد سے نہیں بچ سکتیں۔ ”واکل امہ اجل“ :

زندگی اقوام کی بھی ہے تو بھی بے اعتبار
 رنگ ہائے رفتہ کی تصویر ہے ان کی بہار
 اس زیاں خانے میں کوئی ملت نردوں و قار
 رہ نہیں سکتی ابد تک بارشوں و بارگ
 اس قدر قوموں کی بربادی سے ہے خہ نہ چہاں
 دیکھتا ہے اغنائی سے ہے مدد نہاں

اس کے بعد اقبال سوچتا ہے کہ مصداق باطن اور جوان و رہمائی طرح عظمت مسلم بھی ایسا بے لوث لی ہے ، عالم سر آئین فنا سے ہے جسے بچ سکتے ہیں۔ اس نظم کے بیشتر حصے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال زندگی کی بے گناہی اور موت کی عمدگی سے مغلوب ہو کر انک انعمالی لہفت میں دھب لگا ہے ، لیکن

اقبال کی فطرت کا ناقابل شکست تقاضا تو وہ ہے جسے غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے :

ہنگامہٴ زبونی ہمت ہے انفعال
حاصل نہ کیجے دیر سے عبرت ہی کیوں نہ ہو

شروع کے آٹھ نو بندوں میں ایسی حسرت برستی ہے اور ایسی عبرت پیدا ہوتی ہے کہ انسان کا دل زندگی اور اس کے ناپائدار دھوکوں سے سرد ہو جاتا ہے، لیکن یہ کیفیت کبھی اقبال پر طاری بھی ہوتی ہے تو جلد رفع ہو جاتی ہے اور جب تک وہ غم زندگی کو اپنی کیمیائے نظر سے امید اور لطف حیات میں تبدیل نہیں کر لیتا وہ بات کو ختم نہیں کرتا۔ اس کی بعض شاندار نظموں میں آپ یہی دیکھیں گے کہ وہ غم و رنج کی گہرائیوں میں غوطہ لگا کر نہ صرف سطح حیات پر ابھرتا ہے بلکہ اس سے اوپر لامتناہی فضا میں پرواز کرنے لگتا ہے۔ وہ یاس کا مبلغ نہیں، وہ غم کا مصور نہیں، وہ امید کا پیغمبر اور زندگی کا پرستار ہے۔ موت اور فنا کو وہ آنی جانی کیفیتیں سمجھتا ہے۔ چنانچہ اس نظم میں فنا اور موت کی مصوری کر چکنے کے بعد وہ آخر میں زندگی کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس نتیجے پر تان توڑتا ہے کہ موت سے بھی ہر جگہ زندگی ابھرتی دکھائی دیتی ہے۔ موت کوئی مستقل چیز نہیں، وہ زندگی ہی کا ایک مظہر اور اس کے ظہور تازہ بتازہ اور نو بنو کا ذریعہ ہے :

زندگی سے یہ پرانا خاکدان معمور ہے
موت میں بھی زندگانی کی تڑپ مستور ہے
پتیاں شاخوں سے گرتی ہیں خزاں میں اس طرح
دست طفل خفتہ سے رنگیں کھلونے جس طرح

اس نظم کا داخلی ارتقا اقبال کی فطرت اور اس کے نظریہ حیات کا آئینہ دار ہے۔ نظم کا موضوع اور محرک گورستان ہے جس سے زیادہ غم و اندوہ کا محل اور خوں گشتہ آرزو کا مدفن اور کوئی مقام نہیں ہو سکتا۔ ابتدائی تاثر وہی ہے جو کسی انسان کے بھی حساس دل میں پیدا ہو سکتا ہے، گو ایک لطیف طبع والے شاعر کی طبیعت میں حسرت و عبرت اور انجام حیات روح کی گہرائیوں کو

خاص طور پر متاثر کرتے ہیں۔ اس فوری اور ابتدائی تاثر سے شاعر یہ محسوس کرتا ہے کہ :

باطن ہر ذرۂ عالم سراپا درد ہے
اور خاموشی لب ہستی پہ آہ سرد ہے

یہ تاثر اتنا شدید ہے کہ افراد و اقوام تمام کی زندگی کو ایک المیہ بنا دیتا ہے ، لیکن کوئی حقیقت شناس شاعر اور مفکر تمام زندگی کو فنا انجام سمجھ کر یاس کو ہمیشہ کے لیے اپنی روح پر قابض نہیں ہونے دیتا ، کیوں کہ زندگی میں جہاں رات آتی ہے وہاں اس کے بعد لازماً سحر بھی نمودار ہوتی ہے ، فنا کے ساتھ ساتھ حیات نباتی و حیوانی کی بقا کوشی بھی ہے اور اکثر چیزیں جو بادی النظر میں سر معلوم ہوتی ہیں وہ مزید تجربے سے اعلیٰ درجے کی بھلائیوں کا مصدر و منبع بنتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ زندگی میں سب کچھ ہے ، یاس بھی ہے اور امید بھی ، رنج بھی ہے اور مسرت بھی ، درد بھی ہے اور دوا بھی۔ اب یہ انسانی فطرتوں کا اختلاف ہے کہ بعض طبائع بہار کو دیکھ کر بھی مسرور ہونے کے بجائے یہ خیال اسے اوپر طاری کر لیتی ہیں کہ یہ بہار چند روزہ ہے اور یہ سب بھول تھوڑے عرصے میں مرجھا جانے والے ہیں۔ خزاں میں نہ خندہ گل ہوگا اور نہ نغمہ بلبل ، اس کے برعکس ایک رجائی زاویہ نگاہ ہے جو غالب جیسے مصیبت زدہ شاعر اس غم و اندوہ کے باوجود برقرار رہتا ہے :

نہیں بہار کو فرصت نہ ہو بہار تو ہے
طراوت چمن و خوبی عوا لہے

فارسی میں بھی غالب کا ایک نہایت حکیمانہ شعر اس کے رجائی نقطہ نظر کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں زندگی ہے ، خواہ وہ نباتی ہو یا حیوانی ، وہیں اس کے روزگار کے آئین کے مطابق کبھی کبھی جائزہ صحت و جوانی کے لیے اس کا ظہور بھی ہوتا ہے۔ دنیا میں رنج و درد کے متاثر ہو کر بعض اوقات خدائے حکیم و رحیم کی ہستی ہی کے منکر نہ جانے اسے غالب نے کہا ہے کہ حکیم مطلق کی رحمت کا اس سے اندازہ کرو کہ بہاروں کے تمام علاج چار و نبات میں ملتے ہیں اور انہیں کے عناصر سے دوائیں بنتی ہیں ، لیکن مخلوقات کی بددعائیں انہیں میں جہاد و نبات پہلے نمودار ہوتے ہیں اور حیوانات ، جو امر اس کا شکار ہو سکتے

ہیں ، بعد میں پیدا ہوئے ہیں ۔ رنج و مرض کے وجود سے پہلے فطرت نے علاج کے سامان مہیا کر رکھے تھے :

چارہ درسنگ و گیاہ و رنج با جاندار بود
پیش ازیں کیں در رسدآں را مہیا ساختی

اقبال کا فلسفہ حیات بھی شدت کے ساتھ رجائی ہے ، وہ دنیا والوں کے لیے امید کا پیغام رساں ہے جیسا کہ ہر اولوالعزم نبی بھی ”لاتقنطو من رحمۃ اللہ“ ہی کی بشارت انسانوں تک پہنچانے کے لیے آتا ہے ۔ اس نظم میں یاس انگیزی جب ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہے تو اقبال یک بیک چونک اٹھتا ہے کہ میں یہ میں نے اپنے اوپر کیا غلط جذبہ طاری کر لیا ہے ۔ فنا تو زندگی کی ماہیت نہیں ہو سکتی ، قدیم اقوام کے زوال پر نظر ڈالتے ہوئے ملت مسلمہ کی طرف آتا ہے تو یہ شعر لکھنے کے بعد کہ :

آہ! مسلم بھی زمانے سے یونہی مرخصت ہوا
اساں سے ابر آزادی اٹھا برسا گیا

یک دم فطرت کی حیات انگیزی کی طرف مڑ کر دیکھتا ہے تو کہیں فناے محض نظر نہیں آتی ، رگ گل میں شبنم کے موتی پروئے ہوئے ہیں ، سینہ دریا شعاعوں کا گہوارہ ہے ، پرندوں کی رنگیں نوائی پھولوں کی رنگینی کا جواب ہے ، ہر جگہ عشق سے حسن اور حسن سے عشق پیدا ہو رہا ہے ، موت میں بھی زندگی کی تڑپ محسوس ہو رہی ہے ، تمام فطرت نشاط آباد دکھائی دیتی ہے ، لیکن پھر ہوک سینے میں اٹھتی ہے کہ فطرت کی نشاط انگیزی اس غم کا علاج تو نہیں ہو سکتی جو زوال ملت سے طبیعت کو غم کدہ بنا رہا ہے :

اس نشاط آباد میں گو عیش بے اندازہ ہے
ایک غم یعنی غم ملت ہمیشہ تازہ ہے

دو چار اشعار میں پھر یہ غم نشاط فطرت پر غالب آ جاتا ہے ، لیکن آخری مرحلے میں یاس و حسرت امید کو جنم دیتے ہیں :

دیر کو دیتے ہیں موتی دیدہ گریاں کے ہم
آخری بادل ہیں اک گزرے ہوئے طوفاں کے ہم

ہیں ابھی صدہا گمہر اس ابر کی آغوش میں
برق ابھی باقی ہے اس کے سینہ خاموش میں
وادی گل خاک صحرا کو بنا سکتا ہے یہ
خواب سے آسید دھقان کو جگا سکتا ہے یہ

اسلامی تاریخ میں فتوحات ملکی کا دور ٹوڑ لیا ہے ، جاہ و جلال والی سلطنتیں شاید دوبارہ قائم نہ ہو سکیں ، لیکن زندگی میں جلال کے علاوہ جہل بھی ہے اور ممکن ہے کہ جلال فی نفسہ مقصود نہ ہو بلکہ جہل آفرینی کے لیے محض ایک شرط مقدم ہو ۔ اخلاقی اور روحانی ، علمی اور فنی مقاصد کا حصول عظیم سلطنتوں کے بغیر بھی ہو سکتا ہے ۔ سلاطین کا دور دورہ ختم ہو گیا ، یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ باطنی کہلات کا ظہور بھی ختم ہو جائے ۔ اسلامی زندگی کے مقاصد لامتناہی ہیں اور چونکہ اسلام ابدی حقائق کی تحقیق کا نام ہے اس لیے یہ دین کبھی فرسودہ نہیں ہو سکتا اور ملت اسلامیہ جو اس کی علم بردار ہے اس کے لیے ماضی کی عظمت رفتہ اور حال کی تباہ حالی کے بعد ایک درخشاں مستقبل میں چلے ، نا آسیدی کفر ہے :

ہو چکا تو قوم کی نشان جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی نشان جہلی کا ظہور

اس آخری شعر میں اس خیال کا اظہار ہے کہ قوت ، اقتدار اور جلال کے نشان و شوکت اور دیدہ شاید اب واپس نہیں آسکے ، لیکن بعد میں اسرار خودی کو پیش کرنے والا اقبال بھر جلال کی طرف واپس آئے گا :

لا ید حکم سر بیچیب ایک رہ سر بکف

اور یہ تلقین شروع کرنے کا وہ خالی باطن کی کنویر میں ہے جس سے کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی ، مادی قوت اور باطنی قوت کا تناسب جو کہ خودی کے لیے لازمی ہے ۔ ملولیت تو واپس نہیں آسکتی اور نہ ارسائے کائنات میں اس کا دوبارہ آنا مفید ہے ، لیکن سامان اور معاشی قوت اور علوم و فنون کے پیدا کرنے سے تسخیر فطرت کا ملکہ روحانیت اور اسجلام خودی کے لیے لازمی ہے ۔ قوت خودی کے آئندہ ارتقا میں جلال و جہل کا ایک دل کش من گھڑا تعلق ہے ، اس لیے

اسی نظریہ حیات کو پیش کرنے والا دین تھا ، اس لیے اس نظریہ حیات کے مطابق حیات ملی کو ڈھالنا ملت اسلامیہ ہی کا حق اور اسی کا فرض اولین ہے ۔

۱۹۰۸ء سے لے کر عالم جاودانی کو سدھارنے تک اقبال کی شاعری میں کم از کم تین چوتھائی حصہ اسلامی اور ملی شاعری کا ہے ، اس میں بے شمار فلسفیانہ افکار اور حکیمانہ جواہر ریزے بھی ملتے ہیں ، لیکن سب کا محور تعلیمات اسلامی اور جذبہ احیائے ملت ہے ۔ جو لوگ اقبال کو محض شاعر جانتے تھے اور اس کے سخن کی لطافتوں ، نادر ترکیبوں اور دل آویزیوں کے شیدائی تھے ان کو اقبال کی شاعری کا یہ انقلاب ایک رجعت قہقری محسوس ہوا اور بعض نقادوں نے کہنا شروع کیا کہ اقبال پہلے اچھا شاعر تھا ، حسن و عشق اور مناظر فطرت پر نظمیں لکھتا تھا ، صبح و شام کے مناظر کو دلکش انداز میں پیش کرتا تھا اور اگر انسانوں کے متعلق کوئی بات کہتا تھا تو اس کی مخاطب تمام نوع انسان ہوتی تھی ، اب وہ محدود و محصور ہو کر فقط مسلمانوں کا شاعر رہ گیا ہے ، اب وہ مبلغ ہو گیا ہے ، واعظ ہو گیا ہے ، اسلام اور مسلمانوں کا پروپاگنڈا کرتا ہے ، اس کے غیر مسلم قردانوں نے مایوس ہو کر اس سے شکایت کرنی شروع کی کہ اب ہم لوگ آپ کے مخاطب نہیں رہے ، وطن پرستوں نے کہا ہم تو اقبال کی پرستش اس لیے کرتے تھے کہ وطن پرست تھا ، خاک وطن کا ہر ذرہ اس کو دیوتا دکھائی دیتا تھا ، وہ مذاہب کی باہمی پیکار و پرخاش کو مٹانا چاہتا تھا ، آوازہ اذان کو ناقوس میں چھپانے اور تسبیح کے دانوں کو رشتہ زنار میں پرونے کا آرزومند تھا ، لیکن اب وہ اسلام کے سوا کسی دین کو سچا نہیں سمجھتا ، اب یہ پروانہ فقط چراغ حرم کا طواف کرتا ہے اور چراغ دیر کو قابل اعتنا نہیں سمجھتا ، بیلا مصلحانہ شاعری بھی کوئی شاعری ہوتی ہے ؟ فن لطیف کا کام براہ راست وعظ کرنا تو نہیں ، تبلیغ سے تو فن لطیف آلودہ اور کثیف ہو جاتا ہے ۔ مسلمانوں میں بھی فن برائے فن کے دلدادہ کہنے لگے کہ کیا افسوس ہے کہ اقبال جیسے صاحب کمال کو زوال آ گیا ہے ۔ ایک مرتبہ لاہور کی ایک نمائش میں جوش ملیح آبادی اور ساغر مجھ سے کہنے لگے کہ بھائی اقبال سے تمہارے دیرینہ تعلقات ہیں اور تم خود ذوق سخن بھی رکھتے ہو ، ذرا یہ بتاؤ کہ اقبال اب جو شاعری کرتا ہے یہ کوئی شاعری ہے ؟ ذرا اس کو کہو کہ وہ اس روش کو چھوڑ دے اور اپنے کمال کو اس بیہودہ کوشش میں ضائع نہ کرے ۔

میں ان کو کیا جواب دیتا ، مسکرا کر خاموش ہو گیا ، اس بارے میں بحث بالکل بے نتیجہ ہوتی ۔ ساغر صاحب فن برائے فن والے شاعر تھے اور اقبال کے نزدیک یہ انحطاط اور بے روحی کی علامت تھی ۔ جوش صاحب کا مضمون خاص رندی اور خمریات تھا جس میں ان کی صناعی اکثر نوجوانوں سے خراج تحسین حاصل کرتی تھی ، لوگ انہیں شاعر انقلاب کہنے لگے تھے اس لیے کہ وہ انگریزوں کی حکومت کے علاوہ خدا اور رسول کی حکومت سے بغاوت کا اظہار کرتے تھے ، اور الحاد کو خوش گوار بنانے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے ۔ ایسے لوگوں کے لیے اقبال بنا تو ناقابل فہم تھا یا جو کچھ وہ کہتا تھا اس کو سمجھنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ یہ باتیں بے کار ہیں ۔ اسلام کسی زمانے میں کچھ کام آیا ہوگا اب :

ابن دفتر بے معنی غرق مے ناب اولیٰ

ملت اسلامیہ کے احیا کا خواب اب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا :

آن قدح بشکست و آن ساقی نماند

اب یا وطنیت کے راگ گانے چاہیں یا روسی اشتراکیت کے ، جو الحاد کی بنیاد پر ایک نئی عالمگیر برادری پیدا کر رہی ہے ، ان کے نزدیک اب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مذہب غلامانہ اخلاق کی تختیں کرتا ہے اور دیر و حرم میں یہ افیون لوگوں کو اس لیے دی جاتی ہے کہ وہ ہر قسم کے استبداد کو مثبت ازری سمجھ کر برضا و رغبت برداشت کر لیں ۔ مسلمان پہلے ہی استبداد کے افیون خوردہ تھے ، اب حضرت اقبال بھی ان کو یہی افیون اپنی شاعری میں پیش کر پیش کر رہے ہیں ۔ یہ بھی کہا گیا کہ اقبال مسلمانوں کے خون کی آبیاری ان کو دوسری ملتوں سے برسر پیکار کرنے میں کوشاں ہے ۔ اس بارے میں تفصیلی جواب اقبال کی تعلیمات کو پیش کرتے ہوئے دیا گیا ہے ۔ یہاں اس وقت فقط یہ بتانا متصود ہے کہ اقبال نے جب شاعری شروع کی تو بعض طبائع پر اس کا کیا رد عمل ہوا ۔

اسرار خودی کے شائع ہونے کے بعد بعض لوگوں میں ایک دوسری

قسم کی مایوسی پیدا ہوئی ۔ ان میں سے کچھ ایسے تھے جو اقبال سے یہ توقع رکھتے تھے کہ وہ اپنی ثروت افکار اور پرواز تخیل سے اردو زبان کو سرمایہ افتخار

بنائے گا۔ غالب کے متعلق خود اقبال کہ چکا تھا :

گیسوئے اردو ابھی "منت پزیر شانہ ہے
شمع یہ سودائی دلسوزی پروانہ ہے

اور اقبال کی قادرالکلامی نے یہ توقع پیدا کر دی تھی کہ اردو شاعری کو اقبال ہی باثروت بنائے گا۔ اب لوگوں کو یہ خدشہ پیدا ہوا کہ اقبال نے شاید اردو کو خیرباد کہہ دیا ہے۔ اسرار خودی، بانگ درا کے اردو مجموعے سے بہت پہلے شائع ہوئی۔ اشاعت کے لحاظ سے اقبال ابھی پوری طرح اردو دانوں کے سامنے نہیں آیا تھا کہ وہ ایک فارسی شاعر کی حیثیت سے نمودار ہو گیا۔ اسرار خودی کو دیکھ کر ایک دوسری شکایت یہ پیدا ہوئی کہ اس میں زیادہ تر درس فلسفہ ہی ہے، وہ اقبال اس میں نہیں ہے جو درس فلسفہ کے ساتھ ساتھ عشق ورزی بھی کرتا تھا :

کہ درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید

اس کتاب میں مابعدالطبیعیات کو نظم کر دیا ہے، جس میں ماہیت وجود اور زمان و مکان کی ناقابل فہم بحثیں ہیں یا خودی کی تلقین ہے۔ یہ بات بھی کچھ انوکھی معلوم ہوئی کیوں کہ اس سے قبل تمام اردو اور فارسی شاعری میں بے خودی کو سراہا گیا تھا اور بعض متصوفین نے خودی ہی کو سب سے بڑا گناہ کبیرہ قرار دیا تھا۔ صوفیہ کا یہ مقولہ عام ہو گیا تھا کہ (وجودک ذنب) تیرا وجود اور تیرا انفرادی ہستی کا احساس ہی سب سے بڑا فریب ہے اور اسی "ہم" یا "میں" کو فنا کرنا ہی روحانیت کی معراج ہے :

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہے سنگ گراں اور

اور اس سے پہلے روایتی تصوف کے زیر اثر اقبال خود بھی کہ چکا تھا :

میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ
اٹھ گیا بزم سے میں پردہ محفل ہو کر

غرضیکہ اقبال نے جب اپنی شاعری اور اس کے مضامین کا رخ بدلا تو

اس سے دو قسم کے نتائج پیدا ہوئے۔ جن لوگوں میں دینی اور ملی جذبہ تھا وہ تو بہت مسرور ہوئے کہ ایک با کمال شاعر نے محض تفنن طبع کو چھوڑ کر اپنی شاعری کو شعور ملی کا ترجمان بنایا ہے، جس نے قوم میں ایک نئی روح پھونکنی شروع کی ہے۔ اقبال نے اب مسلمانوں کو اسلامی تعلیمات اور ان کی صداقت و عظمت سے آگاہ کر کے ان کے احساس کمتری کو مٹانے اور ان کے احساس خودی کو ابھارنے کی کوشش کی۔ شرق و غرب جہاں جہاں سے حیات آفرین افکار ملے ان کی پرزور تلقین کی۔ شاعری کو محض چٹخارہ سمجھنے والوں کو چھوڑ کر اقبال اب خاص و عام کے لیے ترجمان حقیقت بن گیا۔

مسلمانوں کی شاعری صدیوں کے انحطاط سے ہر قسم کے حقائق سے دور ہوئی تھی اور غیر شعوری طور پر یہ ایک مسلمہ قائم ہو گیا تھا کہ شاعری کے لیے حقیقت کی ضرورت نہیں، زندگی کی حقیقتیں یا تو پھینکی ہوتی ہیں یا تلخ، سیرخی اور لطف تو حقیقت سے گریز ہی میں پیدا ہوتا ہے۔ قصائد تھے تو سب جھوٹے، طومار اور عشقیہ شاعری تھی تو فرضی معاملات اور بیان میں دور از نظر شاعری، حالی نے جب سچی شاعری کے لیے حقیقت کو لازمی عنصر قرار دیا اور اسی معیار کے مطابق اپنی شاعری کا رنگ بدلا تو اس کی نئی شاعری قدیم دہر پر جٹنے والے پیشہ ور شعراً کو بالکل پھینکی معلوم ہوئی، لیکن حالی کو فطرت نے شاعر بنا دیا تھا اس لیے سادگی اور حقیقت پر استقلال سے قائم رہنے کے بعد اس نے بھی سادہ و خاص سے اپنا لوہا منوا لیا۔ وہی سلسلہ جس کو حالی کے معاصر شعراً نے محض اس قابل سمجھا کہ اس پر پھبتیاں لسی جائیں، اسی سلسلے کے سلسلہ دار خاں کی روح اس قدر متاثر ہوئی کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر آخرت میں میر تقی میر مجھ سے پوچھا کہ اعمال میں سے تو کیا چیز اپنی نجات کے لیے لے کر آئے ہو، میں عرض کروں گا کہ میں نے حالی سے سلسلہ لکھوانا۔ حالی نے اس وقت سے قبل ہی تمام جھوٹے شاعروں اور دم نظر نفاذوں کو تاجِ عالی سے سنبھلنے سے منع کیا۔ اقبال کے ساتھ بھی پیش آیا، پہلے اس کی اردو شاعری پر مسلمانوں کی نکتہ بازی نے اعتراض کرنے شروع کیے اور اس کی شاعری کی جدت اور نیا پن نظر سے اوجھل رہا، لیکن لچہ زیادہ عرصہ نہ لڑا تھا کہ اقبال کی آواز جاووں کی طرف گونجنے لگی اور معترضین کی آواز صدا بہ صحرا ہو گئی۔

اس بات پر اچھی طرح غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا اسلام اور انسانیت

اور تبلیغ اور وعظ نے اقبال کی شاعری کو نقصان پہنچایا اور کیا یہ صحیح ہے کہ اس نے اپنے شاعرانہ کمال کو اپنے عقائد اور نظریات حیات پر قربان کر دیا؟ ہمارے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے۔ اقبال کو فطرت نے ایسا قادر الکلام با کمال شاعر بنایا تھا کہ وہ موضوع کچھ بھی منتخب کرے اور شعر خواہ آمد سے کہے اور خواہ آورد سے وہ کبھی حسن کلام سے معرا نہیں ہوتا۔ اردو اور شاعری کی عام روایات کو مدنظر رکھ کر عام ادیبوں اور شاعروں اور نقادوں نے یہ فرض کر لیا تھا کہ شاعری کے لیے کچھ مضامین اور موضوع مقرر ہیں اور ان کو ادا کرنے کے لیے خاص اسالیب بیان اور خاص قسم کی زبان بھی لازم ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ شاعری کے لیے نہ کوئی موضوع مقرر اور مقید ہیں اور نہ ہی اسالیب بیان کا احصا ممکن ہے۔ زندگی اور کائنات کی ہر چیز، ہر حادثہ اور ہر واقعہ شعر کا موضوع بن سکتا ہے اور اگر شاعر فطری شاعر ہے اور سبہء فیاض سے جوہر سخنوری اس کو ودیعت ہوا ہے تو وہ جو کچھ بھی کہے گا اس کا انداز دل نشین اور اثر آفرین ہوگا۔ ایک زمانہ تھا کہ غزل کا کوئی مستقل وجود نہ تھا، پھر غزل قصائد کی تشبیہ کے طور پر نمودار ہوئی، اس کے بعد غزل فقط اظہار عشق یا رندی کے مضامین کے لیے مخصوص ہو گئی، عطار اور سنائی، سعدی اور روسی کے ہاں غزل میں تصوف کے مضامین داخل ہو گئے اور تصوف کی راہ سے فلسفہ بھی آ گیا، عشق مجازی کے ساتھ عشق الہی کی آمیزش نے غزل کو نقصان پہنچانے کی بجائے اس کو اور موثر اور دلاویز بنا دیا۔ حافظ کی غزلوں میں یہی آمیزش یا یوں کہیے مجاز و حقیقت کا التباس و اشتباہ سحر آفرین ہو گیا ہے، جو چاہے اپنے مذاق کے موافق مجازی معنی قرار دے کر لطف اٹھائے اور جو چاہے صہبا و ساغر و مینا کو روحانیت کے استعارے سمجھ لے:

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر
(غالب)

حق را ز دل خالی از اندیشہ طلب کن
از شیشہ بے مے مے بے شیشہ طلب کن
(صائب)

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ شاعری میں تبلیغ نہیں ہونی چاہیے وہ اس

حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ رندی و ہوس ناکی کی ستائش بھی تو تبلیغ و ترغیب و تحریص ہی ہے۔ اردو اور فارسی کی تمام شاعری اس سے بھری پڑی ہے۔ دراصل شعر میں تبلیغ کے مخالف یہ چاہتے ہیں کہ رندی و ہوس ناکی کی تبلیغ ہو، اس کے برعکس اگر روحانیت اور اخلاقِ حسنہ کی تبلیغ ہو تو وہ شاعری نہیں رہتی۔

اقبال کی شاعری سے صدیوں پہلے تصوف اور فلسفہ شاعری کا ایک جزو بن چکا تھا۔ کلامِ اقبال میں صرف یہ جدت اور وسعت ہے کہ جو فلسفہ تصوف حکمتِ پسند اور روحانیتِ پسند شعراً میں ملتا ہے اس کے بہترین عناصر بھی کلامِ اقبال میں موجود ہیں، مگر حکمت کی ایسی باتیں اس میں اضافہ نہ کی ہیں جو مستقدمین میں ملتی ہیں نہ مشاہیر میں اور نہ اقبال کے معاصرین میں۔ خاقانی اپنے قصائد میں فلکیات اور ریاضی اور دیگر علوم و فنون کی اصطلاحیں داخل کر کے ان سے اپنے غیر حقیقی تخیلات اور افکار کو استوار کر کے اس کے باوجود اس کی شاعری کو استاد کا درجہ حاصل ہے اور بعد میں آئے دیگر شاعر، خواہ قافی کی طرح اس کے مقابلے میں زبان و بیان پر زمانہ عرب و شہسوار والے ہوں، اس کا ٹوٹا مانتے ہیں:

شاعراہ قافی نکر خاقانی نکی نکر

لیکن اقبال اور فلسفہ قدیم کے علاوہ فلسفہ جدید کی بعض اصطلاحیں اور تصورات اپنے کلام میں داخل کرنے کو اس کے مسلک سے کہا جاتا ہے کہ وہ فلسفہ جدید کے درجے سے لڑ لیا ہے۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی لغو ہے کہ اقبال نے اپنے فلسفہ کو اپنے حصے کو احيائے ملت کے لیے اردوں وقت لڑ لیا ہے اور اس کے لیے خراب ہو جاتی ہے؟ عربی اور فارسی سے عربی زبان سے لے کر فلسفہ اور مسائل کے لیے مولانا شبلی اور دیگر نقادوں نے اس کو تسلیم کیا ہے کہ صحیح مسائل سے متاثر ہونے کے قبل سرزمین عرب نے اندر شاعری حاکمِ نظریاتی اور عرب شاعر اپنے کلام میں دروغ سے فروغ نہیں لڈا کرنا لیا، وہ حاکمِ کونسل کے ساتھ اس انداز میں ہمیں لڈا کرنا لیا کہ وہ جسے والے کے دل نے اندر لڈا جاتی تھی۔ ہر شاعر اپنے شخص سے یا ذاتی مسائل سے متاثر ہے اور

اپنے قبیلے کے نفس کا ترجمان ہوتا تھا۔ وہ اپنے قبیلے کے کارناسوں کو دھراتا تھا، ہمت و ایثار کی مثالیں اسی قبیلے کے گزرے ہوئے افراد سے لیتا تھا اور دشمنوں کے مقابلے میں اپنے قبیلے والوں کے دل مضبوط کرتا تھا۔ انہیں صفات کی وجہ سے قدیم عربی شاعری اب تک حقیقت شناسوں سے داد حاصل کرتی ہے۔ وہ عربی شاعری قبیلوی عصبیت کی شاعری تھی، اس کے مقابلے میں اقبال کی ملت پرستی کی شاعری غیر معمولی وسعت رکھتی ہے جس میں جذبات عالیہ کی فراوانی ہے اور جذبات اسفل کا فقدان ہے۔ اقبال اپنی ملت کے متعلق بہت کچھ وہی اساز اختیار کرتا ہے جو کسی عرب قبیلے کا اعلیٰ درجے کا شاعر اختیار کرتا تھا۔ اقبال بھی اپنی ملت کے اچھے کارناسوں کو دھراتا ہے لیکن اس کی نظر میں وسعت اور اس کے قلب میں زیادہ صداقت پیدا ہو گئی ہے جو تنگ نظر عصبیت پر غالب آگئی ہے۔ وہ صرف قوم کا قصیدہ نہیں پڑھتا بلکہ اس کے عیوب بھی اس طرح بیان کرتا ہے کہ اس قوم کا کوئی دشمن بھی اس سے زیادہ تلخ گوئی سے کام نہیں لے سکتا۔ اس کا مقصد اپنی قوم میں بلند نظری اور مقاصد حیات کی بلندی پیدا کرنا ہے جو نہ صرف اس مخصوص ملت بلکہ تمام نوع انسان کے لیے باعث خیر ہو۔

شاعری کے متعلق یہ ایک لغو نظریہ ہے کہ شاعر نہ کسی خاص عقیدہ زندگی کا مبلغ ہو اور نہ کسی خاص ملت کی وابستگی سے شعر کہے، اور یہ کہ شاعر کو تمام نوع انسان کے لیے ایک بے طرف اور غیر جانبدار انسان ہونا چاہیے۔ ہومر خالص یونانی شاعر ہے، اس کے عقائد، اس کے تاثرات، اس کی صنمیات سب یونانی ہیں، اس کے ہیرو یونانی ہیرو ہیں، لیکن اس کے باوجود کوئی صاحب ذوق آدمی اس کی شاعری کو یہ کہہ کر نہیں ٹھکرا دیتا کہ وہ یونانی ماحول کی پیداوار ہے جو تین چار ہزار برس پہلے ایک مخصوص خطہ زمین میں پایا جاتا تھا۔ اس کے دیوتاؤں کا اب کون قائل ہے اور اس کی اخلاقیات بھی اب ہمارے کس کام کی ہے، لیکن عیسوی مغرب کو دیکھیے کہ ہومر کے دیوتاؤں کو باطل سمجھنے کے باوجود اب تک اس کی شاعری کو جزو تعلیم ادب عالیہ بنائے ہوئے ہے اور کلیسا کے بڑے پادری بھی اس کو پڑھتے اور پڑھاتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی ملی اور اسلامی شاعری پر ناک بھوں چڑھانے

والے اور اسلامیات کی وجہ سے اس کی شاعری کو پست گرداننے والے وہی لوگ ہیں جو دین سے بے بہرہ اور مستنفر ہیں اور ملت کے عروج و زوال سے بھی ان کو کوئی واسطہ نہیں، ان کے نزدیک شاعری فنن طبع کا نام ہے۔ اگر وہ اشتراکی ہیں تو اشتراکیت کی تبلیغ کو تو اچھی شاعری اور اعلیٰ درجے کا فن لطیف سمجھتے ہیں اور اسلام کی شاعری ان کے نزدیک محض ملائی و عظ و تلمتین ہے۔ الحاد پر شعر کہو تو لطف اٹھاتے ہیں اور توحید پر اعلیٰ درجے کے اشعار بھی لکھو تو انہیں بے لطف معلوم ہوتے ہیں، کیوں کہ ان کی طبیعت میں اس کا کوئی اذعان یا رجحان نہیں۔

فنون لطیفہ کی بھی وہی کیفیت ہے جو علم کی ہے، علم ہی نفع مند مفید ہے اور نہ مضر، نہ معاون حیات ہے اور نہ مزاحم زندگی۔ علم انک کے طرف قوت ہے اور علوم کے بے شمار اقسام ہیں۔ اسی طرح شعر ہر قسم کا ہو سکتا ہے، مختلف اشعار ہر قسم کے افکار اور تاثرات کے حامل ہو سکتے ہیں، شاعری ادنیٰ جذبات کو بھی ابھار سکتی ہے، بعض اشعار میں جذبہ غالب ہوتا ہے اور بعض میں تفکر، الرچہ جذبے کی آمیزش سے بالکل معرا شعر بہت لہذا اور بیہوا ہوتا ہے، وہ کانوں کے راستے سے دماغ سے تو نکرانا ہے لیکن دل کا کوئی اثر اس سے مرتعش نہیں ہوتا، ایک قسم کی شاعری ہے جو محض مسرت کے لیے ہی جاتی ہے، اس کے برعکس ایک دوسری قسم کی شاعری ہے جس کا مقصد اندوہ لینی اور اندوہ افزائی ہے، جیسے لکھنؤ کی مرثیہ نوی۔ خالی عیس نے اور زندگی نے بھی اردو اور فارسی شاعری کے ذہن حصے کو ٹھہرا دیا ہے۔ ان کے علاوہ وہ شاعری ہے جس میں حکمت اور تجربہ حیات کو دانشمندی اور فلسفہ میں پیش کیا جاتا ہے۔ تصوف نے بھی اعلیٰ درجے کی شاعری لکھی ہے۔ حکمت بالغہ اور عشق الہی کی آمیزش اور ترکیب فلسفہ کی شاعری کی جہوٹی شاعری نے قصیدوں کا ایک دفر بے معنی سراپا بنا دیا ہے۔ اب دارالعلوم کے نصاب میں داخل ہے۔ شاعری نے یہ استاد انک کے علم کے انواع ہیں۔

بعض نقاد کہتے ہیں کہ فن کو فن ہی کے معیار سے لکھا جائے۔ علم علمی معیار سے پر لیا جاتا ہے، اخلاق اخلاقیات کی ذہنی پر لیا جاتا ہے، دینیات کے لیے دین معیار ہے، اسی طرح فن لطیف کے لیے صرف فن ہی

کو معیار ہونا چاہیے۔ فن کی مملکت ایک آزاد مملکت ہے جس کے اپنے آئین ہیں۔ اس مسئلے پر کسی قدر مفصل اظہار خیال اقبال کے نظریات فن کی بحث میں آئے گا، یہاں صرف یہ کہنا مقصود ہے کہ اقبال کی اسلامی اور ملی شاعری اور اس کی فلسفیانہ شاعری، شاعری کے وسیع حدود سے باہر نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس قسم کی تلقین و تبلیغ خطیبانہ نثر میں بھی ہو سکتی ہے بلکہ ہونی ہی نثر میں چاہیے، یہ تقاضا لغو اور بے معنی ہے۔ شاعری کا کام بات کو موثر اور دل نشیں بنانا ہے، اگر کوئی شخص خاص عقائد اور خاص نظریات حیات رکھتا ہے اور خدا نے اس کو شاعر بھی بنایا ہے تو وہ کیوں اپنے افکار و تاثرات کو شعر کے سانچے میں نہ ڈھالے، جو نثر کے مقابلے میں زیادہ موثر پیرایہ بیان ہے۔ سبرے نزدیک اقبال نے اسلام اور ملت اسلامیہ کے علاوہ اپنی مخصوص شاعری سے عام نوع انسان کی بے حد خدمت کی ہے، اس کے اشعار بلند افکار اور جذبات عالیہ سے مملو ہیں جو تمام نوع انسان کو روحانی دعوت دیتے ہیں، اس میں کسی مذہب و ملت کی تخصیص نہیں اور اسلام کی تعبیر میں اس نے جو باتیں کہی ہیں وہ بلا تفریق مذہب و ملت تمام دنیا کے لیے پیغام حیات ہیں۔ چونکہ کہنے والا مسلمان ہے، اس کے مخاطبین براہ راست تو مسلمان ہیں لیکن بالواسطہ اس کا خطاب ہر انسان سے ہے خواہ وہ شرقی ہو یا غربی :

گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

اقبال کی شاعری کا زیادہ حصہ ایسا ہے جس میں فلسفے اور دینیات اور احیائے ملت کے تقاضے نے شعر کو شعریت کے زاویہ نگاہ سے بھی پست نہیں ہونے دیا۔ اگر اقبال ایک غیر معمولی صاحب کمال شاعر نہ ہوتا تو اس کی نظموں میں فلسفہ خشک ہوتا، وعظ بے اثر ہوتا اور تبلیغ بے نتیجہ ہوتی۔ یہ اس کا کمال ہے کہ وہ فلسفیانہ اشعار کہتا ہے تو بات خالی فلسفے کے مقابلے میں زیادہ دل نشیں اور یقین آفریں بن جاتی ہے۔ ملت کے عروج و زوال اور مرض و علاج کو بھی جب وہ اپنی ساحرانہ شاعری کے سانچے میں ڈھالتا ہے تو سننے والوں کے دلوں میں ایک زیر و بم پیدا ہوتا ہے۔

اقبال اعلیٰ درجے کا شاعر ہونے کے علاوہ مفکر اور مصلح بھی ہے، بعض نظمیں وہ محض بحیثیت شاعر لکھتا ہے، بعض نظموں میں حکیمانہ افکار شعر کے

پیرائے میں ڈھل گئے ہیں اور بعض نظموں میں جذبہ اصلاح غالب ہے اس لیے اس کے تمام کلام کو محض شاعری کے نقطہ نظر سے نہیں جانچ سکتے؛ اگرچہ محض فن کی حیثیت سے بھی اس کی اکثر مبلغانہ اور حکیمانہ نظمیں ایک خاص پائے سے نیچے نہیں گرنے پاتیں۔

پنجواں باب

اسلام :— اقبال کی نظر میں

زهد و رندی کی نظم میں اقبال کے متعلق ایک مولوی صاحب نے اس خیال کا اظہار کیا تھا :

اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
ہوگا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی

مولوی صاحب کو خدشہ اس سے پیدا ہوا کہ اقبال اپنے مذہبی عقائد کو جس انداز میں بیان کرتا تھا وہ عام راسخ العقیدہ سلاؤں اور فقیہوں کے انداز سے الگ تھا ؛ اس انداز کا نرالا پن اقبال کے اندر آخر تک قائم رہا ، اس انوائسے بن کی وجہ سے وہ شروع ہی میں کہہ رہا تھا :

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جان
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمانوں میں

اقبال کے دینی عقائد کو چند صفحات میں بیان کرنا دشوار ہے لیکن یہ آگوستس لازمی ہے ۔

اقبال موحد ہے اور توحید میں کسی قسم کے اشتراک کو گورا نہیں کرتا ۔ مسلمانوں میں بعد میں وحدت وجود اور وحدت شہود کی بحثیں چھڑ گئیں ؛ اقبال کے نزدیک یہ بحثیں دینی نہیں ہیں بلکہ فلسفیانہ مسائل و مباحث ہیں ، اسلام میں توحید کے مقابلے میں فقط شرک ہے ، وحدت و کثرت کی بحث اسلام میں نہیں اور نہ ہی اشاعرہ اور معتزلہ کے یہ کلامی مباحث اصل اسلام کے متعلق رکھتے ہیں کہ وحدت ذات کے اندر کثرت صفات الہیہ اور کثرت صفات غیر ذات ۔

اس کے نزدیک خدا ایک نفس ہی ہے نہ ایک "شے" ہے ؛ اس کے زور و قوتیں فقط خدا ہے ، اس کی عینی اور اساسی صفت خلائی ہے ۔ "کل شے مولوی سنان" کے معنی اقبال کے نزدیک یہی ہیں کہ اس کی خلائی مسلسل اور لامتناہی ہے ، "کن فیکون" کی صدا ہر لمحے میں آرہی ہے ۔

انگریزی لیکچروں میں اس نے اس عقیدے کا اظہار کیا ہے کہ خدا اپنی ماہیت میں چونکہ ایک نفس ہے اس لیے وہ نفوس ہی کو خلق کرتا ہے؛ تمام کائنات نفوس ہی پر مشتمل ہے جو قوت و شعور کے لحاظ سے ارتقا کے مختلف مدارج میں ہیں۔ یہ عقیدہ پہلے مسلمان حکما و صوفیہ میں بھی ملتا ہے، یہ عقیدہ عارف روسی کے اساسی عقائد میں سے ہے؛ چنانچہ مثنوی کے آغاز ہی میں یہ خیال ملتا ہے کہ کائنات ارواح کا ایک نیستان ہے، ہر روح خدا ہی میں سے الگ ہوئی ہے اور اس کے اندر بے تابی اور فریاد کی وجہ یہی ہے کہ وہ اپنے اصل کی طرف عود کرنا چاہتی ہے، ”کل شی یرجع الی اصلہ“:

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

اسی وجہ سے تمام موجودات میں ایک جذبہ ارتقا پایا جاتا ہے۔

”انا“ کی سب سے زیادہ ارتقا یافتہ صورت انسان میں ملتی ہے لیکن چونکہ خدا تک واپسی کا راستہ لامتناہی ہے اس لیے انائے انسانی کے ممکنات ارتقا بھی لامحدود ہیں۔

انائے انسانی مخلوق ہے لیکن اس میں ابد قرار ہونے کی صلاحیت موجود ہے۔ اقبال نے عرفان نفس کا نام خودی رکھا ہے جو اس کی اپنی وضع کردہ اصطلاح ہے؛ خودی کا لفظ اقبال سے پہلے انانیت کے معنوں میں نہیں بلکہ انانیت کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا اور یہ معنی مستحسن نہیں بلکہ مذموم تھے۔

جذبہ تخلیق و ارتقا کا نام عشق ہے؛ سعی تخلیق و ارتقا حرکت کے بغیر ناممکن ہے اس لیے زندگی سراپا حرکت و انقلاب ہے۔

مقصود حیات اور غایت دین انسان کی خودی کو بیدار کرنا اور اس کے جذبہ عشق میں اضافہ کرنا ہے؛ دنیا ہو یا آخرت، یہ عالم ہو یا وہ عالم، ہر جگہ، ہر حالت اور ہر مقام پر جذبہ عشق اور شوق ارتقا کا پایا جانا لازمی ہے۔

اسلام اسی لیے ایک دین کامل ہے کہ اس کی تعلیم میں انسان پر زندگی کی ماہیت کو واضح کر دیا گیا ہے اور اس کو تکمیل خودی کے سیدھے راستے بتا دیے گئے ہیں؛ ان طریقوں کا عرفان جد و جہد ہی سے پیدا ہوتا ہے؛ قلمزہ حیات کے کنارے پر بیٹھ کر جو حکمت حقیقت تک پہنچنا چاہتی ہے، اس کو کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ زندگی حرکت ہے اور سکون سے سمجھ میں نہیں آ سکتی، فقط جد و جہد کرنے والوں کو خدا حقیقت حیات سے آشنا کرنا ہے،

”الذین جاہدوا فینا لنھدینہم سبیلنا“ :

ساحل افتادہ نمت لڑچہ ہسے زیستہ
 ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستہ
 موجے زخود رفتہ تیز خرامید و نمت
 ہستم اتر می روم کونہ روم نیستہ

تمام احکام شریعت کا مقصود یہی ہے کہ انسان اپنے نفس کو باطن اور قوی بنائے، جو طریق عمل اس کی وسعت اور قوت میں خارج ہوتے ہیں ان سے اجتناب کی تلقین کرے۔

اسلام پیش کرنے والے نبی صلعم کی خودی تمام انبیاء اور انسانوں کے مقابلے میں زیادہ بیدار اور استوار تھی، اسی لیے ان کی زندگی نوع انسان کے لیے اسوۂ حسنہ بن گئی۔ اسلام ایک خاص ترین پیغام حیات ہے، نہ نیک کی ترقی کی کوئی انتہا ہے اور نہ تمام انسانوں کی ترقی کی کوئی آخری حد؛ اس پیغام حیات اور جاری رہے گا، لیکن نبوت کا مقصد حفظ حیات اور واضح کرنے کا ہے اور پورا ہو گیا، ”اکملت لکم دینکم“ کے یہی معنی ہیں۔ انسانی ترقی کے لیے پورا پورا پیغام صلعم کو خام النبیین نہ بھی کہا جاتا ہے، نبی صلعم کے لیے علم کسی اور نہیں کا آنا تحصیل حاصل ہوتا؛ اقبال نے اس کے لیے اس کا جواب کے قائل تھے۔ ایک مغربی مفکر نے اقبال کے جواب پر کہا کہ اس کے لیے ارتقاء لامتناہی کا قائل ختم نبوت کا اس طرح قائل ہو سکتا ہے کہ نبوت انسانی ابدالابد تک نئے اقدار نئے انداز حیات بنا کر سکتی ہے، اس لیے اس کے لیے ختم نبوت کی تعلیم یا زندگی خام صلعم سے ہو سکتی ہے، اقبال نے اسے اس کے لیے ہی تناقض ہے؛ اقبال کے ہاں اس کا جواب یہ ہے کہ زندگی کے لامتناہی ارتقاء

اور اس کے لامحدود ممکنات کو واضح کر دینا ہی نبوت کا منتہی تھا۔ یہ کام پورا ہو گیا تو نبوت بھی لازماً ختم ہو گئی؛ خود نبی کے انسان کامل ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کی اپنی ذات کے لیے کوئی بلند تر درجہ ارتقا باقی نہیں رہا۔ ارتقا کی آخری منزل تو خدا ہے مگر کوئی شخص لامتناہی ارتقا سے بھی خدا نہیں بن سکتا؛ نہ عمل کی کوئی انتہا ہے اور نہ علم کی اسی لیے نبی مسلسل استغفار بھی کرتا ہے اور ”رب زدنی علماً“ کی دعا بھی مانگتا ہے۔ عرفان کی بھی کوئی انتہا نہیں اس لیے بلند مدارج میں بھی ”ما عرفناک حق معرفتک“ کہتا ہے۔

اسلام کا مقصد زندگی کو کسی ایک صورت میں جامد کرنا نہ تھا بلکہ اسے لامتناہی انقلاب و ارتقا کا راستہ بتانا تھا۔ نبوت کا ایک انداز ختم ہو گیا لیکن ارتقائے حیات ختم نہیں ہوا۔ اسلام کے دین کامل ہونے کے یہ معنی نہیں کہ اس نے انسانی زندگی کی کوئی آخری صورت معین کر دی بلکہ اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے یہ تلقین کی کہ کوئی صورت قابل پرستش نہیں:

”صورت نہ پرستم من“

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں	ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں	یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا	کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں
ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی	اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

اقبال قرآن کریم کو دین کی ایک مکمل کتاب سمجھتا ہے؛ اکثر مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ فقط قرآن اسلام کے لیے کافی نہیں اور حدیث کے بغیر قرآن کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ صحیح اور مستند احادیث مقاصد قرآن اور مقاصد اسلام کو واضح کرتی ہیں اور خاص حالات پر اسلامی عقائد کا اطلاق ہیں، لیکن جہاں تک اصول اور اساس اسلام کا تعلق ہے، قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں، احادیث کی صداقت و صحت کا معیار بھی قرآن ہی ہے:

گر تو سی خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

قرآن بھی ماہیت حیات اور نفس انسانی کی طرح اپنے اندر لامتناہی زندگی رکھتا ہے ؛ انسانی زندگی کے مزید ارتقا میں کوئی دور ایسا نہیں آ سکتا جس میں قرآنی حقائق کا نیا انکشاف ترقی حیات میں انسان کی رہبری نہ کر سکے۔ زندگی کی نو بہ نو صورتیں پیدا ہوتی جائیں گی لیکن قرآن کے اساسی حقائق کبھی دفتر پارینہ نہ بنیں گے۔

اقبال کے عاں عذاب و ثواب اور جنت و دوزخ کا تصور بھی عام عقائد سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے ؛ وہ جنت کو مومن کا مقصود نہیں سمجھتا اور نہ ہی اسے ابدی عشرت کا مقام خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جنت یا دوزخ سماں نہیں بلکہ نفسی ہیں :

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے آزر بادہ و جام سے آزر

اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ جمہوں حرکت و ارتقا اور مسلسل خلاق نہیں وہاں زندگی کا فقدان ہے ؛ جنت اور جزائے اہل حسنہ ہو تو وہ اس کیفیت نفس کا نام ہونا چاہیے جمہاں عرفان خودی ، اسحلام خودی اور عشق خلاق ترقی یافتہ صورتوں میں پایا جائے ؛ دوزخ خودی کے سوخت ہو جائے یا نہ ہے اس لیے نار دوزخ کی ماہیت کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں واضح کیا ہے :
ایک آگ ہے جس کے شعلے کسی خارجی اندھن سے نہیں بلکہ قلب اللہ سے بلند ہوتے ہیں۔ "تطلع علی الافئدہ"۔

بقائے روح کی نسبت علامہ اقبال نے خیال کیا ہے کہ انسان کے دل و دماغ میں جسمانی موت کے بعد روح کا باقی رہنا یا نہ رہنا اس کے دل کی حالت مخصوص حالت میں رہنا انسان کی خودی سے متعلق ہے ؛ اگر دل کی حالت صحیح علم و عمل سے اپنی خودی کو اسوار نہیں دیتا تو اس کے احوال سے کہ وہ فنا ہو جائے اور اگر اچھی زندگی سے اس نے اپنی روح کو فوری تعلق سے تو وہ باقی رہے گی۔ لہذا اسی قسم کے خیال کی طرف منبری مولانا روم نے

بھی ایک اشارہ ملتا ہے ؛ وہاں بحث یہ ہے کہ ”کل شی ہالک الا وجہہ“ اور ”کل من علیہا فان و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والا کرم“ اگر درست ہے تو انسانوں کے انفرادی نفوس کا باقی رہنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب تارف روسی یہ دیتے ہیں کہ ”کل شی ہالک“ کے بعد ”الا وجہہ“ موجود ہے لہذا انسان کی بقا اسی حالت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ وہ وجہ اللہ ہی یعنی صفات ذات اللہ میں داخل ہو کر اپنی زندگی کو قائم رکھے ؛ صحیح زندگی بسر کرنا وجہ اللہ میں داخل ہو کر زندہ رہنا ہے ، خواہ وہ اس عالم میں ہو یا کسی اور عالم میں ۔ خدا سے باہر رہ کر کوئی زندگی نہیں ہو سکتی اور خدا کے اندر رہ کر زندگی ہی زندگی ہے ۔ روح انسانی بقائے ذات اللہ سے بہرہ اندوز ہو سکتی ہے لیکن یہ عشق اللہ ہی کی بدولت ہو سکتا ہے ۔ اقبال بھی کہتا ہے کہ عشق سے انسان اپنی روح کو قوی اور پائدار کرتا ہے ، اگر اس نے ایسا نہ کیا تو وہ فنا ہو جائے گا :

بمیری گر بہ تن جانے نداری اگر جانے بہ تن داری نہ میری

اسی عقیدے کے مطابق مرض الموت کے آخری ایام میں فرمایا کرتے تھے کہ میں معالجے سے جسمانی صحت کی درستی میں اس لیے کوشاں ہوں کہ مجھے خدشہ ہے کہ جسمانی اضمحلال اور اختلال میری خودی کو کمزور نہ کر دے اور اس جسم کو چھوڑتے ہوئے میرا ”انا“ ضعیف نہ ہو، میں دوسرے عالم میں ایک قوی ”انا“ کے ساتھ داخل ہونا چاہتا ہوں ۔ یہ بھی فرماتے تھے کہ اس عالم اور دوسرے عالم کے درمیان ایک برزخ ہے لیکن اس برزخ کی وسعت بھی مختلف انسانوں کے لیے مختلف ہوتی ہے ؛ شہدا کے لیے کوئی برزخ نہیں وہ براہ راست ایک برتر عالم میں داخل ہو جاتے ہیں ۔

جنت کی طرح دوزخ کو بھی اقبال ایک نفسی کیفیت سمجھتا ہے ، دوزخ کی آگ نفس ہی کی آگ ہے ، اس عقیدے کے بیان میں یہ اشعار ملتے ہیں :

دور جنت سے آنکھ نے دیکھا	ایک تاریک خانہ سرد و خموش
طالع قیس و گیسوئے لیلیٰ	اس کی تاریکیوں سے دوش بدوش
خنک ایسا کہ اس سے شرما کر	کرۂ زمہریر ہو روپوش
میں نے پوچھی جو کیفیت اس کی	حیرت انگیز تھا جواب سروش

یہ مقام خنک جہنم ہے نار سے نور سے تہی آغوش
شعلے ہوتے ہیں مستعار اس کے جن سے لرزاں ہے مرد عبرت کوش
اہل دنیا یہاں جو آتے ہیں اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

اقبال کے نزدیک اسلام کی تعالیم کا ایک اہم حصہ قرآن کریم کے بیان کردہ قصہ آدم میں ملتا ہے۔ اسلام سے قبل مہبوط آدم کی داستان عیسائیوں میں اس انداز سے بیان کی جاتی تھی کہ آدم و حوا جنت میں رہتے تھے، حوا کو شیطان نے بہکایا کہ شجر ممنوعہ کا پھل کھاؤ تو تمہیں خلود حاصل ہو جائے گا۔ حوا اس کے جھانسے میں آگئی اور اس نے آدم کو بھی خدا کی عدول حکمی پر راضی کر لیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آدم و حوا نناہ سے ملوث ہو گئے، جنت سے اس عالم ارضی میں سزا بھگتنے کے لیے بھیج دیے گئے؛ یہ نناہ ایسا عظیم اور نادر عفو تھا کہ تب سے اب تک اولاد آدم و حوا میں وراثتاً منتقل ہوتی رہتا ہے۔ کوئی بچہ معصوم پیدا نہیں ہوتا، اس کی روح بدائش ہی سے آبی نناہ سے ذرا متاثر ہوتی ہے، عورتوں کی بچہ جننے کی مصیبت اسی نناہ کا نتیجہ ہے اور عورتوں کو یہ سزا اس لیے ملتی ہے کہ آدم کو حوا ہی نے اس نناہ کے ارتکاب پر راضی کیا تھا۔ یہ نناہ ایسا شدید تھا کہ اہل حسنت سے بھی اس سے چھٹکارا حاصل نہ ہو سکتا تھا؛ آخر خدا کے اداوتے بیٹے مسیح نے اسے آپ کو بھروسہ بنا کر بطور کفارہ پیش کیا، حضرت مسیح کا کردہ نناہ مصلوب ہونے کا یہ ان کو ماننے والے دوزخ سے نجات دلا سلاں مگر جو شخص نناہ مسیح کو نہ مانے اس کی نجات اس قربانی کے بعد بھی ممکن نہیں۔ قرآن نے قصہ آدم کو بالکل درست رنگ میں بیان کیا ہے، خلاف ورزی کی کوئی تصریح نہیں، صرف نناہ سے آگے لڑ لیا ہے، لیوں کہ خلاف ورزی کا ذرا کوئی بھی اہل حسنت سے نہیں لڑا جاتا یہ تعلیم دینا مقصود تھا کہ نناہ کو عیب سے نہیں لڑا جاتا بلکہ جانے والی چیز نہیں، حسنات سے سیئات کا ازالہ ہوتا ہے اور وہ صحیح رخ صحیح طرف پھیرنے یعنی توبہ کے بعد توبہ کی توبہ نہیں جاتی جس چنانچہ آدم کو عفو و درگزر کے بعد اس عیب ارضی میں خدا نے عیب مہبوط آدم دیا؛ عیسائیت کا زوال آدم کا قصہ قرآن میں مذکور ہے اور ان سلسلوں میں قرآن قرآن کا آدم ایک نصب العینی انسان ہے اور اس کی سبب انسانیت کی طرف اشارہ اور اس کی معراج ہے۔ انسان کی زندگی کا مقصود نناہ الہی میں عیب و ارتکاب

حکمرانی یعنی تسخیر فطرت ہے جس کا ذکر قرآن نے وضاحت سے کیا ہے ؛ جس طرح فطرت خدا کے ہاں مسخر ہے اسی طرح انسان کی جد و جہد سے بھی اس کو مسخر ہونا چاہیے۔ آدم عشق الہی کی بدولت نائب ہوا اور ملائکہ سے زیادہ علم حاصل کرنے سے اس کو ان پر فضیلت حاصل ہوئی ؛ ابلیس نے تکبر اور ادنیٰ قسم کی زیرکی سے کام لیا اس لیے وہ مردود و مقہور ہو گیا جس کا مطلب یہ ہے کہ تکبر اور محدود عقل پر ناز شیوۂ ابلیسی ہے جو انسان کو قعر مذلت میں گرا سکتا ہے۔ اقبال کی تعلیم میں وقار آدم اور عروج آدم کا نظریہ ایک مرکزی عقیدہ ہے۔ اقبال نے اس عقیدے پر افکار و تاثرات کی ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کی ہے اور انسانی زندگی کے ممکنات اور تسخیر حیات کو اسلامی تعلیم کی اساس قرار دیا ہے۔ اسلام نے انسان کے اندر اعتماد نفس پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ اپنے تئیں نائب الہی سمجھ کر فطرت پر حکمرانی کرے اور فطرت کے عناصر اور اس کی قوتوں سے مرعوب ہونے کی بجائے ان کو بلا استثنا قابل تسخیر سمجھے۔ اس قوت تسخیر میں اضافہ اقبال کے ہاں استحکام خودی کی تلقین بن گیا ہے ؛ اسلام میں توحید کا عقیدہ اور وقار انسانی ایک دوسرے سے وابستہ ہیں ، نہ کوئی فطرت کی قوت انسان کی سعبود ہو سکتی ہے اور نہ کوئی ایک انسان دوسرے انسانوں کا سعبود بن سکتا ہے ، انسان کے اوپر خدا کے سوا کچھ نہیں ، ”لا غالب الا اللہ“۔

حدیث نبوی کے متعلق علامہ اقبال کے زاویۂ نگاہ کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے۔ احادیث کے بارے میں افراط اور تفریط نے مسلمانوں کے دو گروہ بنا دیے ہیں ، ان دونوں گروہوں کے عقائد میں اعتدال مفقود ہے ؛ ایک گروہ علی الاعلان اس کا مدعی ہے کہ حدیث قرآن کا ایک لازمی تکملہ ہے ، تمام اسلام کو محض قرآن میں سے اخذ نہیں کر سکتے ، اس گروہ میں سے بعض افراد نے یہاں تک غلو کیا ہے کہ بعض احادیث کو بعض نصوص قرآنی کا ناسخ بتاتے ہیں ؛ اس لحاظ سے حدیث قرآن کے مقابلے میں زیادہ مستند ہو جاتی ہے۔ ایک دوسرا گروہ ، جو مقابلتاً قلیل ہے ، اپنے آپ کو اہل قرآن کہتا ہے اور احادیث کے تمام مجموعے کو نہ صرف ناقابل اعتبار سمجھتا ہے بلکہ مخرب اسلام قرار دیتا ہے۔ علامہ اقبال اس بارے میں نہایت معقول رائے رکھتے تھے ، ان کے نزدیک اساسی اور ابدی اسلام قرآن میں موجود ہے اور قرآن کریم کا یہ دعویٰ کہ اس میں تمام باتوں

کی تبیین اور تفصیل ہے ، ان کے نزدیک بالکل برحق ہے ؛ اس سے زندگی کی جزئی تفصیلات مراد نہیں ہو سکتیں اس لیے کہ زندگی کی تفصیلات اس کے تغیرات اور تنوع کی وجہ سے لامتناہی اور ناقابل احصا ہیں۔ قرآن کریم جن تفصیلات پر حاوی اور اپنی تعلیمات کے لحاظ سے جامع اور مانع ہے وہ زندگی کے ان بنیادی اصولوں کی تفصیلات ہیں جو قوانین فطرت کی طرح ناقابل تغیر اور اٹل ہیں۔ قرآن کریم نے خود وضاحت سے اپنے آپ کو قوانین فطرت اور قوانین حیات انسانی کا آئینہ بنایا ہے اور دین قیم اسی دین کو بتایا ہے جس کے متعلق ”لا تبدیل لخلق اللہ“ اور ”لن تجد لسنة اللہ تبدیلاً“ کہہ سکیں۔ تلامذہ اقبال قرآن کریم کے بارے میں کسی تنسیخ اور تغیر کے قائل نہ تھے لیکن احادیث اور فقہ کے بارے میں از روئے تحقیق اپنے آپ کو آزاد سمجھتے تھے ، بہت سی حدیثیں جن کو لوگوں نے مسلم اور مستند سمجھ لیا ہے وہ ان کے نزدیک موضوع اور بنیاد نہیں اور بعض دیگر احادیث جن کا استناد ضعیف شہر ہوتا ہے وہ انہیں بصورت نبوی کا اعلیٰ نمونہ تصور کرتے تھے اور اپنے کلام میں جا بھی ان سے استفادہ کرتے تھے۔ بہت سے مسلمان صوفیہ اور حکم کا بھی اس سے قبل یہی رویہ رکھتے تھے ؛ مشنوی مولانا روم میں بعض اعلیٰ درجے کے اشعار انہیں احادیث کی شرح میں لکھے جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں۔ یہی حال امام غزالی علیہ الرحمۃ جسے بالغ نظر عالم اور حکیم صوفی کا ہے ؛ **احیاء العلوم اور کیمائے سعادت** میں اکثر محدثین نے یہی اعتراض کیا ہے کہ امام صاحب نے ان حدیثوں میں ضعیف حدیثیں بھر دی ہیں۔ معاملات کے متعلق تلامذہ اقبال جن امامت کو اسلام کے لحاظ سے صحیح بھی خیال کرتے تھے ان کی نسبت بھی ان کی رائے یہ تھی کہ ان کا اطلاق مخصوص حالات پر ہونا چاہیے۔ احادیث کے معاملے میں امام صاحب سے معلوم میں بھی تبدیلی لازم آتی ہے ، وہ فقہ اسلامی کے مفسر اور تفسیر کے نوع انسانی کے لیے قابل عمل خیال کرتے تھے انکار بعض احادیث اور احادیث کے قائل تھے اور ان کی یاد دہانی بھی کہ اجتہاد ان کے لیے صحیح ہے اور اجتہاد کی صلاحیت کے نابید ہو جانے کی وجہ سے امام اسلامیہ کے احادیث سے

ملت اسلامیہ میں حامیان اس کے دو گروہ درجہ سزا سے حل ہو گئے ؛ ایک کو ملا اور دوسرے کو صوفی کہنے لگے ؛ ملا ان گروہ میں سے جسے شیخ کا لقب دے کر شعراً اور مصوفوں نے بہت اچھا برا بھلا کہا ہے۔ اقبال ان گروہوں

طبقوں سے بیزار تھے ، انہیں تخریب اسلام کا ذمہ دار قرار دیتے تھے ۔ ملا پر یہ طعن تشنیع دو اطراف سے شروع ہوئی ، ایک تو اہل دل اور اہل باطن کی طرف سے ، جنہوں نے دیکھا کہ فقہاء اور علم برداران دین کا ایک بڑا حصہ ایسے افراد پر مشتمل ہے جن کی زندگی میں دین کے کچھ ظواہر تو ملتے ہیں لیکن کہیں بھی ظاہر کی تہ میں تزکیہ اور بصیرت قلب نظر نہیں آتی ؛ یہی طبقہ فروعات کے متعلق ایک دوسرے سے برسرا پیکر اور دست و گریبان رہتا ہے ، چھوٹے چھوٹے اختلافات پر ایک نیا فرقہ بن جاتا ہے جو اس فرقے سے باہر خدا کے نیک بندوں کی تکفیر کو باعث نجات سمجھتا ہے ، ایسے اخلاق والے لوگ پھیلا عامۃ الناس کی کیا اصلاح کریں گے ؟ ” او خویشتن گم است کرا رہبری کند“ ان لوگوں کے پاس دین کا چھلکا ہوتا ہے جو ان کی خوراک بن جاتا ہے لیکن اس چھلکے کے اندر کے گودے سے ان کا کام و دھن آشنا نہیں ہوتا :

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بنہ
چوں نہ دیدند حقیقت رہ افہانہ و دند
(حافظ)

ہفتاد و دو طریق حسد کے عدد سے ہیں
اپنا ہے یہ طریق کہ باہر حسد سے ہیں
(ذوق)

حقیقت شناس اہل دل کے علاوہ ایک دوسرا گروہ بھی موقع دیکھ کر اور صوفیہ کے کلام سے شہ پا کر علماً ظاہر کے خلاف پھبتیاں کسنے لگا ، یہ رندوں کا گروہ تھا جو دین کے ظاہر اور باطن دونوں سے بری ہونا چاہتا تھا ۔ اس گروہ نے ملا یا شیخ کو ہدف ظرافت بنا لیا ؛ ان کے علاوہ مسلمانوں میں ایک قلیل تعداد حکما کی تھی جو ملا سے اس لیے بیزار تھے کہ وہ شعائر اسلام ، احکام شریعت اور عقائد دینیہ کی حکمت سے نا آشنا ہے اور اسی لیے اس کے اقوال و اعمال تمام تر تقلیدی ہوتے ہیں ، حیات و کائنات کے کچھ حقائق کا انکشاف عقل سے ہوتا ہے اور کچھ اسرار حیات ایسے ہیں جو عشق کی بدولت منکشف ہوتے ہیں ؛ ملا نے حکمت کو بھی دین سے خارج کر دیا اور محبت خدا و خلق سے بھی بیگانہ رہا ۔

تصوف کے سلسلے مسلمانوں میں ظاہر پرستوں کے رد عمل کے طور پر شروع ہوئے تاکہ لوگوں کو ظاہر سے باطن کی طرف متوجہ کیا جائے اور دین

کو مرد مومن کے لیے ایک ذاتی تجربہ حیات بنایا جائے تاکہ لوگ محض مقلدانہ طور پر دین کی حقیقت کو تسلیم نہ کریں لیکن جس طرح فقہ میں جمود اور تقلید نے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو جامد اور بے روح بنا دیا تھا، اسی طرح تصوف میں غیر اسلامی عناصر نے دخل پا کر اسلامی زاویہ نگاہ کو خراب کیا اور رفتہ رفتہ تصوف جو تحقیق سے شروع ہوا تھا، خود ایک دوسری قسم کی تقلید بن گیا اور تصوف کے سلسلے بھی جامد ہو گئے؛ دونوں طبقوں نے دین کو دنیاوی منافع اور مفاد حاصل کرنے کے لیے نام تزیویر بنا لیا۔

ملا کہلانے والا طبقہ تو درحقیقت قابل رحم ہے؛ ایک طرف حکومت یا دولت والوں کی طرف سے اس کی کوئی سرپرستی نہیں اور دوسری طرف بے چارے ملا کی تعلیم نہایت محدود ہوتی ہے، مفلسی اور کم علمی کی وجہ سے وہ سوسائٹی میں بے حیثیت ہو گیا ہے، اس سے مسجد کی صفائی اور مردہ شوقی کا کام لیا جاتا ہے، حقوق و فرائض کے متعلق اس کا علم بہت خاہ ہوتا ہے، کئی اسباب اس کی ذہنی اور اخلاقی پستی کے ذمہ دار ہیں، فیضی اس کے متعلق کہتا ہے:

مشاجرات فرائض کہ کس نخوانا دش
زمن مجومے کہ این علم مردہ شربان است

اچھی معیشت اور اچھے لہرانوں کے لوگ اپنے بیٹوں کو ملا بنانا نہیں چاہتے اس لیے کہ ملا کے لیے نہ عزت کی روزی ہے اور نہ سوسائٹی میں وہ بے یار و مددگار ہے۔ یہ لوگ زیادہ تر ایسے ہی طبقوں سے آتے ہیں جن میں علم و دانش نہ ہو اور خود داری پیدا کرنے والی دنیاوی وجاہت نہیں؛ پھر نہ سوسائٹی میں ان کی کوئی جگہ ہے کہ ان بیچاروں سے لوگ بلند خیالی اور بلند حوصلی کے لیے متاثر ہو سکیں۔ ان لوگوں میں وہ توقع بوری نہیں ہوتی کہ ان کو مسہم بنائے جائے اور ان کو لگتے ہیں۔ جب تک حکومت اور ملت علم و دانش میں ترقی پاتی ہے اور لوگ والوں کے لیے باوقار روزگار اور اجہاتی وظائف سے مدد و دستاویز کرتے ہیں تب تک ان کی حالت ایسی ہی ناگفتہ بہ رہے گی۔

کچھ ہوشیار ملا ایسے بھی ہیں جنہوں نے دنیا طلبی کے لیے سائنس اور ٹیکنالوجی شروع کر دی ہے، اس طریقے سے روزگار کا بھی اچھا بندوبست ہو جاتا ہے اور

سوسائٹی میں بھی چرچا ہوتا ہے لیکن جیسے جیسے یہ افراد سیاست میں دخل انداز ہوتے ہیں ویسے ویسے رہا سہا دین بھی ان کے ہاتھوں سے نکل جاتا ہے؛ کسی صحت مندانہ سیاست کی ان سے توقع نہیں ہو سکتی کیونکہ جتنے یہ دین سے بے بہرہ ہوتے ہیں اس سے زیادہ معاشرتی اور سیاسی مسائل سے نا آشنا ہوتے ہیں، صدیوں پہلے ابن خلدون نے ان کے متعلق فتویٰ دیا تھا کہ (العلماء ابعد الناس عن السياسة)۔ موجودہ دنیا میں سیاست ایک بڑی بیچدار چیز بن گئی ہے، معاشیات کے پیچ در پیچ مسائل اس کے ساتھ الجھے ہوئے ہیں، اسلامی بنا پر سیاست اور معیشت میں قابل عمل مشورہ دینے کے لیے علوم جدیدہ اور حالات حاضرہ سے گہری واقفیت درکار ہے جو اس گروہ میں نہیں پائی جاتی، ملت اسلامیہ کی خرابی یہ ہے کہ اہل سیاست دین سے بیگانہ ہیں اور مدعیان دین سیاست کی ابجد سے واقف نہیں۔

سلا کے علاوہ ہمارے ہاں کے صوفی ہیں جنہیں لوگ پیر کہتے ہیں۔ پیری کا سلسلہ اکثر کسی اہل دل سے شروع ہوتا ہے جو تزکیۂ باطن اور بصیرت روحانی کی بدولت مرجع خلائق بن جاتا ہے؛ ایسے شخص میں عشق الہی، اصلاح ذات اور فلاح خلق کے سوا اور کوئی جذبہ یا محرک نہیں ہوتا، وہ انبیا کی طرح لوگوں سے کسی اجرت کا طالب نہیں ہوتا، اس مرد خدا کے گزر جانے کے بعد اس کی اولاد اس کی جانشین ہو جاتی ہے اور سجادہ نشینی ایک قسم کی جاگیر داری بن جاتی ہے، عقیدت مند نقدی اور نذرانے بھی پیش کرتے ہیں، جو رفتہ رفتہ ایک مستقل ٹیکس کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، زمینوں کے عطیے سے اوقاف قائم ہو جاتے ہیں، پھر کسی طرح سے یہ اوقاف پیروں کی ذاتی ملکیت بن جاتے ہیں، یہاں تک کہ سجادہ نشین صاحب جاگیر ہو جاتا ہے اور سرمایہ داروں کی سی زندگی بسر کرنے لگتا ہے، جہالت کی وجہ سے معتقدین کے اعتقاد میں کچھ خلل نہیں آتا، رفتہ رفتہ ہر شخص (الاستثنائے مردے چند) جس کو پیری ورثے میں ملی ہے اس کو زمینداری اور امیری بھی ورثے میں مل جاتی ہے، حکومت کی طرف سے بڑے بڑے خطابات حاصل ہوتے ہیں، پھر کونسلوں میں داخل ہو کر پیری کے بعد وزیری کے خواب دیکھنے لگتے ہیں۔

اقبال کے دل میں یہ تڑپ تھی کہ مسلمانوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ایک طبقہ پیدا ہو لیکن اس اہم فریضے کے لیے اہل دل اور

اہل علم ہونے کی ضرورت ہے اور زبردست جذبہ ایثار اس کے لیے لازم ہے۔ جب وہ دیکھتا تھا کہ عوام کو دین کی خبر نہیں (اگرچہ اس بے خبری کے باوجود ان کے اخلاق خواص سے کچھ بہتر ہی ہوتے ہیں) اور حاسیان شرع متین، ملا اور صوفی، کا یہ حال ہے تو بعض اوقات مایوسی میں یہ پکار اٹھتا تھا کہ اے خدا اس ملت کو دنیا سے اٹھا لے اور حسب وعدہ کوئی اور ملت اسلام کی خدمت کے لیے پیدا کر:

کہ اس ملت جہاں را بار دوش است

اقبال نے ملا کی نسبت عام شاعروں کی طرح فقط لطیفہ بازی نہیں کی، اس نے جو کچھ کہا ہے وہ برہنہ بصیرت اور برہنہ تجربہ کہا ہے، اس کا انداز ظریفانہ نہیں بلکہ اس کی تہ میں درد و رنج ہے، اکثر اشعار میں ملا پر جو اعتراض کیا ہے اس کی وجہ بھی بتائی ہے۔

ملا میں رواداری نہیں ہوتی:

کوئی یہ پوچھے کہ واعظ کا کیا بکڑتا ہے
جو بے عمل بہ بھی رحمت وہ بے نیاز کرنے

ملا کا خدا کا تصور بھی ادنیٰ تشبیہی اور مکاذ تصور ہے:

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احراز کرنے
بٹھلا نبھنے کی تری عم سے کیوں لڑاے واعظ
کہ ہم تو رسم محبت کو عام کرنے میں

اسلام کا خدا رب العالمین اور اس کا نبی رحمہ اللعالمین ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا خدا ہے اور صرف رب المسلمین اور نبی کو صرف رحمہ للمسلمین ہے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت بھی تمام مسلموں کے لیے نہیں بلکہ اپنے فروع کے چند افراد کے لیے ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا تمام فروع میں آپ کے ہم خیال اور ہم عم ہونا ہوں۔ اسلام کا مقصد یہ ہے کہ رسم محبت کو عام کیا جائے اور عدل و رحمہ کو صرف اپنے لوہے تک محدود نہ رکھا جائے؛ تنگ نظر علما نے محبت کو عام کرنے کی بجائے نفرت کو عالمگیر بنا دیا اس لیے کہ خلق خدا کی کثیر تعداد تو کسی ایک ملت اور ایک فروع کے خارج

ہی ہوتی ہے ، نفرت اور تکفیر کا بازار گرم ہو گیا ، جو تم سے پوری طرح متفق نہیں اس کے ساتھ مل کر نماز بھی نہ پڑھو ، جو فلاں فلاں امام کے پیچھے نماز پڑھے گا اس کی بیوی پر طلاق عائد ہو جائے گی ، مسجدوں میں اس مضمون کے بورڈ لگنے شروع ہو گئے کہ مسلمانوں کے فلاں فلاں فرقوں کے افراد کے لیے اس مسجد میں نماز پڑھنا ممنوع ہے (ایک بڑی مسجد میں اس قسم کا بورڈ راقم الحروف نے طالب علمی کے زمانے میں دیکھا ہے) بلند آواز سے آمین کہنے پر لوگ مسجدوں میں ہی پٹ گئے اور اس کے بعد مسجد کو غسل دیا گیا کہ بلندٹی آمین کی ناپاکی رفع ہو جائے؟ مسلمان غیر مسلموں سے تو کسی قدر رواداری برتنے بھی لگے لیکن اپنی ملت کے اندر تشدد میں اضافہ کرتے گئے ، نئے متنبی اور مجدد ایسے نکلے کہ ملت کے اندر اتحاد کو ترقی دینے کی بجائے افتراق کی آگ کو ہوا دینے لگے ، جو ان کے دعووں کو نہ مانے وہ خدا و رسول کو ماننے کے باوجود کافر یا کم از کم یہ کہ اس سے معاشرتی تعلقات منقطع کر لیے جائیں ، رشتہ ناطا بند ، نماز میں شرکت ممنوع اور یہ سب کوشش احیائے ملت اور تجدید دین کے نام پر ۔ اگر اسلام دیگر مذاہب کے مقابلے میں رسم محبت کو عام کرنے کا نام نہیں ہے تو پھر اس میں اور کونسی فضیلت باقی رہ جاتی ہے ۔

ایک شعر میں اقبال نے کہا ہے کہ محبت کی فراوانی اور جہانگیری ہی کا نام اسلام ہے ، اسلام نے تو عملاً رواداری کو ترقی دینے کے لیے یہاں تک اجازت دے دی تھی کہ ایک اہل کتاب عورت تمہاری اولاد کی ماں ہو سکتی ہے اور اس کی خدمت مسلمان اولاد کے لیے ویسی ہی فرض ہے جیسی کہ اس ماں کے مسلمان ہونے کی حالت میں ہوتی ، لیکن سلائی اسلام نے اس دین کو اتنا تنگ کر دیا کہ فقہی اور فروعی اختلافات کی بنا پر ایک دوسرے کے ہاں کھانا پینا ، خدا کی عبادت کرنا اور بیاہ شادی ممنوع و مقطوع ہو گئی ۔ جن مکتبوں میں ایسی تعلیم دی جاتی ہے ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ ایسی تنگ نظری میں رعنائی افکار کہاں سے آئے گی ؟ عجیب بات یہ ہے کہ یہ رواداری خانقاہوں سے بھی مفقود ہو گئی ہے حالانکہ یہی خانقاہیں اچھے زمانوں میں گبر و نصاریٰ اور یہود و ہنود کے لیے بھی کشش کا باعث تھیں ؛ کثرت سے غیر مسلم صوفیہ کی رواداری اور حسن سلوک ہی کی وجہ سے اسلام میں داخل ہوئے :

مکتبوں میں کہیں رعنائی افکار بھی ہے
خانقاہوں میں کہیں لذت اسرار بھی ہے

پیروں کے ہاں اب قوالی تو ہوتی ہے لیکن وہاں خود انگیختہ وجد و حال
کی تہ میں کہیں پائدار روحانی عشق کا جذبہ نہیں ابھرتا جو قلب کو گرم
دے اور روح کو تڑپا دے؛ خانقاہوں میں اب کرامات کا بیان بیجا جاتا ہے
اور یہ کرامات جن کا حقیقی روحانیت سے کوئی واسطہ نہیں روحانیت کا معیار
بن گئی ہیں؛ سلا بیچارہ ظاہر پرستی سے بے عرفان اور محروم عشق رہ گیا
اور صوفی کی باطنیت فقط ہو حق اور کرامات کا افسانہ بن گئی:

رہا نہ حلقہ صوفی میں سوز مشتاق
فسانہ ہائے کرامات رہ لٹے باقی
کرے گی داور محشر کو شرمسار آٹ روز
کتاب صوفی و سلا کی سادہ اوراقی

اقبال صرف صوفی اور سلا ہی سے بیزار نہیں وہ ان فلاسفہ سے بھی بچے
توقع نہیں رکھتا جو فقط عقل جزوی اور استدلال کی بنا پر حقیقت رس موعودے کے
مدعی ہیں، ایسے فلسفے سے دماغ کی ورزش تو ہو جاتی ہے لیکن دل محبت
اور بصیرت سے بیگانہ ہو کر مردہ ہو جاتا ہے:

نہ فلسفی سے نہ سلا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فساد

اقبال کے نزدیک اسلام سراسر حرکت ہے اور عمدہ سماجی جدوجہد
ہے؛ حفاظت دین اور حمایت حق میں تلوار اٹھانا اس جہاد کا فلسفہ ہے جس سے
پہلو ہے۔ ہمارے فقہاء اور حامیان دین کے لیے کوئی اچھا مسلمان نہیں رہتا جس کا
نہایت دور از کار باتوں پر معرکہ آرائی شروع کرے اور مخالف فریقوں کو
آپس میں لڑانا ان کے لیے جہاد کا بدل بن گیا:

میں جانتا ہوں انجام اس کا جس معرکے میں سلا ہوں غازی

دین کے مدعی ایسے ہی لغو معرکوں میں حربوں کو سلاست دے کر غازی
بن بیٹھے۔

تصوف کی بابت اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں بھی یہ بات کہی ہے کہ روحانی وجدان حاصل کرنے کے لیے اب صوفیوں کے قدیم سلسلے کار آمد نہیں رہے :

تیری طبیعت ہے اور ، تیرا زمانہ ہے اور
تیرے موافق نہیں خانقہی سلسلہ

دور حاضر کے انسانوں کی نفسیات میں بہت کچھ تبدیلی واقع ہوئی ہے ؛ اب روحانی ترقی کے حصول کے لیے پرانے طریقوں کے افکار اور صوفیانہ مشقیں کار آمد نہیں رہیں :

تھا جہاں مدرسہ شیری و شاہنشاہی
آج آن خانقہوں میں ہے فقط روباہی

اقبال کو یقین تھا کہ اس شمشیر برہنہ تنقید کی وجہ سے تمام فقہا ان کے مخالف ہو جائیں گے لیکن یہ صورت حال پیدا نہ ہوئی ، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ شعر میں کہا اور مسلمانوں کی ذہنی روایات میں عرصہ دراز سے یہ بات داخل ہو گئی ہے کہ شعر میں جو کچھ بھی کہا جائے وہ معاف ہے ۔ رندی و ہوس ناکی ہو یا کفر ، یا عنان گسیختہ آزاد خیالی اور بے راہ روی ، اگر اس کا بیان شعر میں ہو تو مسلمان ایسے شیر مادر کی طرح پی جاتا ہے لیکن وہی بات اگر نثر میں کہی جائے تو پھر جان و آبرو کی خیریت نہیں ؛ خوش قسمتی سے اقبال کی یہ توقع کہ :

یہ اتفاق مبارک ہو مومنوں کے لیے
کہ یک زبان ہیں فقیمہاں شہر میرے خلاف

پوری نہ ہوئی ۔ ہاں اگر فقہ و تفسیر و حدیث پر نثر میں کچھ لکھتے تو سید احمد خاں سے کہیں زیادہ حدف ملامت بنتے ، نثر میں لکھنے کے ارادے ہی کرتے رہے لیکن یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوا ، ملت اسلامی کی تشکیل نو کے متعلق خطبات انگریزی میں لکھے اور وہ بھی ایسے فلسفے کی زبان میں جو ملا تو در کنار اعلیٰ انگریزی داں طبقے کے لیے بھی آسانی سے قابل فہم نہیں ۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ کوئی ان کو اردو زبان میں منتقل کرے

کیوں کہ ان کو خطرہ تھا کہ بغیر تشریح و توضیح ان سے شدید غلط فہمی پیدا ہوگی :

میں جانتا ہوں جماعت کا حشر کیا ہوگا
مسائل نظری میں الجھ گیا ہے خطیب

اس شعر میں یہ شکایت ہے کہ زندگی کے حقیقی مسائل عملی ہوتے ہیں اور خیر و شر کا معیار بھی عمل ہی سے قائم ہوتا ہے لیکن جب کسی قوم کی قوت عمل میں ضعف آجاتا ہے تو فقہاء، خطیب اور حکما نظری بحثوں میں الجھ کر رہ جاتے ہیں۔

ملا میں لفظی اور فروعی بحث و تکرار کا شوق اس قدر غالب ہے کہ اگر وہ یہی سیرت لے کر جنت میں بھی داخل ہوا تو اس کو اس دارالسلام میں بھی کچھ لطف نہ آئے گا؛ وہاں صلح و سکون کی فضا میں بحث و تکرار کی گنجائش نہیں اور مذاق فتنہ کے لیے تسکین کا سامان نہیں :

ملا اور بہشت

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبط سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرت ملا کو ملا حکیم بہشت
عرض کی میں نے الہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لب لبت
نہیں فردوس مقام جدل و فتنہ و اصول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی نسبت
ہے بد آموزی افواہ و سئل دم اس
اور جنت میں نہ مسجد نہ جیسا نہ نسبت

اقبال کو اس کا افسوس ہے کہ مصوفین نے تصوف کو خراب کیا، شریعت کے حامیوں نے اس کی وسعت، اس کی حکمت اور اس کے جہاں کو مسخ کیا اور متکلمین کے علم کلام نے اسلام کو عجمی اور یونانی افلاک اور دو رخندا بنا دیا؛ اب یہ حال ہے کہ ہر ایک سند کے لیے ہر ای لکیریں دھونڈتا ہے :

”خیال زلف بتاں میں نصیر پیٹا کر
گیا ہے سانپ نکل اب لکیر پیٹا کر“

علم و عشق دونوں غائب ہیں اور مات میں فقط روایت پرستی رہ گئی ہے :

تمدن تصوف شریعت کلام
بتان عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی
لبھاتا ہے دل کو کلام خطیب
مگر لذت شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں مرد
محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلمان نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

اب تسبیح و مناجات میں بھی روح باقی نہیں رہی ، تسبیح کی دانہ شہاری
ایک سیکانکی فعل بن گیا ؛ ایران ، عربی ممالک اور ترکی میں یہ رواج عام
ہے کہ ہر کس و ناکس کے ہاتھ میں تسبیح ہوتی ہے ، دنیا داری کی لغو
باتیں ہو رہی ہیں لیکن ہاتھ میں سبحہ گردانی جاری ہے ۔ میں نے ان
ممالک میں کئی مرتبہ لوگوں سے پوچھا کہ تم اس تسبیح میں کیا ذکر
یا ورد کر رہے ہو ؟ ہمیشہ جواب یہی سلا کہ یوں ہی عادت ہو گئی ہے ،
ہم پڑھتے کچھ نہیں ، معلوم ہوا کہ جہادات و بنائات کی طرح ایک غیر شعوری
حرکت ہے :

یا وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل
یا خاک کے آغوش میں تسبیح و مناجات

وہ مذہب مردان خود آگاہ و خدا مست
یہ مذہب سلا و جہادات و نباتات

جن طرہ باز ، خطاب یافتہ ، جاگیردار پیروں کا اوپر ذکر ہو چکا ہے ،
وہ پنجاب میں کافی تعداد میں ملتے ہیں ۔ اگرچہ ان کا جو زور شور سندھ میں ہے
وہ شاید کہیں اور نہیں ۔ بنگال میں بھی پیروں کا کافی دور دورہ ہے لیکن غالباً
وہاں ان کو زیادہ اسیری اور جاگیرداری میسر نہیں آئی ۔ اقبال کو پنجاب کا
تجربہ تھا اس لیے یہاں کی پیری کے متعلق ایک مستقل نظم لکھ دی ہے :

پنجاب کے پیرزادوں سے

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی نجد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار
گردن نہ چوکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس لرم سے ہے لرمی حرار
وہ ہند میں سرمایہ ملت کا نکمہبان
اللہ نے بروقت لیا جس کو خبردار
کی عرض یہ میں نے نہ غلط فہم ہو مجھ کو
آنکھیں میری بینا ہیں ولیکن نہیں بیدار
آئی یہ صدا سلسلہ فخر عوا بند
ہیں اہل نظر لشور پنجاب سے بیزار
عارف کا ٹھکانا نہیں وہ خطہ کہ جس میں
پیدا نہ فخر سے عو طرہ دستار
باقی نہ فخر سے سہا ولولہ حق
طروں نے چڑھانا نہ خدمت سرکار

اسلام کی نسبت علامہ اقبال کے افکار حکیمانہ ہیں ۔ انگریزی خطبات
میں بھی اور اشعار میں بھی جا بجا یہ زاویہ نگاہ ملتا ہے کہ اسلام مانیت

حیات و کائنات کے عرفان اور اس کے مطابق زندگی کے رجحان اور میلان کا نام ہے۔ جس طرح طبیعیات کے قوانین بلا امتیاز مذہب و ملت سب پر مساوی عمل کرتے ہیں، اسی طرح اخلاقیات اور روحانیت کے آئین بھی عالم گیر ہیں۔ اسلام کسی ایک قبیلے کسی ایک قوم یا کسی ایک ملک کا مذہب نہیں۔ ریاضیات کی طرح اس کی صداقتیں بھی کائنات کے ہر شعبے پر حاوی ہیں۔ قرآن کریم نے اسلام کے عالم گیر ہونے کو جا بجا بیان کیا ہے۔ جب وہ ”فطرت اللہ التي فطره الناس عليها“ کہہ کر اس کو دین قیم قرار دیتا ہے تو وہ انسانوں کے کسی مخصوص گروہ کا ذکر نہیں کرتا۔ وہ اسے تمام نوع انسان کا دین قرار دیتا ہے بلکہ اس سے بڑھ کر اسلام کائنات بھر کا دین ہے۔ ”یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض“ کائنات میں ہر شے کی تسبیح خوانی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان سے باہر لامتناہی کائنات کا بھی ایک دین ہے اور یہ دین بھی مشیت و آئین الہی کی پابندی ہے۔ از روئے قرآن اطاعت طوعاً بھی ہوتی ہے اور کرہاً بھی۔ عبادت اختیار سے بھی ہو سکتی ہے اور جبر سے بھی۔ اسلام سے قبل مختلف ادیان نے جنت اور نجات کو اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا اور ہر گروہ میں یہ عقیدہ راسخ ہو گیا تھا کہ وہ گروہ اپنے مخصوص عقائد کی وجہ سے خدا کی مخصوص اور منتخب قوم ہے اور دنیا و آخرت کی بھلائیوں کی وہی اجارہ دار ہے۔ ادیان کی تاریخ میں سب سے پہلے قرآن کریم نے اس اجارہ داری کو توڑا اور واضح الفاظ میں اس خیال باطل کا قلع قمع کیا کہ اجر و نجات کسی ایک ملت کا اجارہ ہیں خواہ اس کے اعمال کچھ ہی ہوں۔

قالت اليهود ليست النصراني على شيء، و قالت النصراني
ليست اليهود على شيء، و هم يتلون الكتاب كذالك
قال الذين لا يعلمون مثل قولهم (۲ : ۱۱۳)

”یہودی کہتے ہیں کہ نصرانی کی کوئی مذہبی بنیاد نہیں اور نصرانی کہتے ہیں کہ یہودی کی کوئی مذہبی بنیاد نہیں حالانکہ یہ دونوں ہی فریق کتاب الہی پڑھتے ہیں۔“

ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئون من آمن

بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتَمَلُّوا صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ
يَحْزَنُونَ (۵ : ۶۹)۔

جو مسلمان ہیں اور جو یہودی ہیں اور صابی اور نصاریٰ ان میں سے جو اللہ اور
روزِ آخرت پر ایمان لائیں اور نیک عمل کریں تو ان پر نہ کوئی خوف ہے نہ
یہ غمگین ہوں گے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال اگر اسلام کو اسی طرح کا ایک
عالم گیر دین قرار دیتا ہے، جو قانونِ فطرت کی طرح تمام انسانوں کی زندگی پر
حاوی ہے تو ملتِ اسلامیہ میں کیا خصوصیت اور امتیازی شان ہے کہ وہی
ہمیشہ تمام نوعِ انسان پر فائق رہے؟ اس کا جواب قرآنِ کریم سے بھی من
سکتا ہے اور اقبال کے کلام میں بھی کئی مواقع پر اس کا حل موجود ہے۔
قرآنِ کریم میں صاف طور پر یہ تشبیہ موجود ہے کہ اے ملتِ مومنین! تمہاری فوجوں
اور تمہارا شہدا علی الناس ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ تم آئینِ اللہ کی
پابندی، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو لاخود عمل بناؤ۔ جب تک میں
بات نہیں رہے گی تو اسلام کسی اور ملت کے حوالے کر دیا جائے گا جس کے
عقائد و اعمال خدا کی کسوٹی پر کھرنے ثابت ہوں۔

ملتِ اسلامیہ کی جو موجودہ حالت ہے وہ اقبال کی نظر سے اوجھیں نہیں۔
اس کے اندر مرورِ ایام سے جو غیوب پیدا ہو گئے ہیں، اس کے آثار میں
اب جو فساد ہے، اس کے اعمال میں اب جو اخلال و انہماک ہے، اس کے
دردناک احساسِ اقبال کے اشعار میں جا بجا ملتا ہے۔ یہیں شکوکہ
جواب شکوہ پر نظر ڈالیے۔ شکوہ اس ذمہ دارانہ اور افسانہ نگار
اور یہودیوں اور دوسری امتوں میں پائی جاتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر
ہیں۔ ہم ہی خدا کے بیٹے ہیں لہذا دوسروں کے مقابلے میں ہمیں کسی حد تک
میں ذلیل اور بے بس نہیں ہونا چاہئے۔ اہلِ دنیا کوئی سوال نہیں، شہرت
عقائد تو برقرار ہیں۔ ہم ابھی اپنے خدا کو ماننے میں، اپنے رسولِ جامعِ کون
پر حق سمجھتے ہیں اور اس کی نازل کردہ کتاب کو سراہا صداقت میں اکتارت
ہیں۔ خدا کو یہ تو نہیں چاہئے تھا کہ اپنیوں کو ذلیل کر دے اور تمام

نوازشوں کی بارش اغیار ہی پر کرے۔ اقبال کا شکوہ اس کے اپنے قلب کی گہرائیوں میں سے نکلتی ہوئی آواز نہیں ہے۔ اس شکایت میں اس نے فقط عامۃ المسلمین کی غیر شعوری کیفیت کو بیان کیا ہے کہ مسلمان یوں محسوس کرتے، یوں کہتے اور یوں سمجھتے ہیں۔ اس شکوے میں مسلمانوں نے اپنے اعمال کی کوتاہی کو نظر انداز کیا ہے یا اسے بہت سدھم انداز میں بیان کیا ہے۔ زیادہ تر شکایت کا انداز یہی ہے :

”ہم نیک ہیں یا بد ہیں پر آخر ہیں تمہارے“

اپنوں کے ساتھ تو ایسی بد سلوکی نہیں ہونی چاہیے :

”با بنده خود این همه سختی نمی رسد“

اس میں جن کارناموں کو زور شور سے بیان کر کے اپنا حق جتایا ہے وہ سب اسلاف کے کارنامے ہیں۔ ”تلك امة قد خلت“ اپنی موجودہ زندگی میں سے ایک خوبی کا بھی نشان نہیں دیا۔ برائیوں سے انکار تو نہیں کر سکتے تھے لیکن اپنا بچاؤ وہاں یہ پیدا کیا ہے کہ اگر یہ سب تذلیل گہگاری کی پاداش ہے تو عصیاں کار صرف ہم ہی نہیں :

امتیں اور بھی ہیں ان میں گہگار بھی ہیں
عجز والے بھی ہیں مست مٹے پندار بھی ہیں
ان میں کاہل بھی ہیں غافل بھی ہیں ہشیار بھی ہیں
سیکڑوں ہیں کہ ترے نام سے بیزار بنی ہیں
رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بیچارے مسلمانوں پر

شکوہ میں اخلاق و ایثار و جہاد فی سبیل اللہ کے جتنے دعوے ہیں وہ اسلاف کے متعلق تو درست ہیں لیکن اخلاف کے متعلق سر بسر بے بنیاد ہیں۔ ایسے دعوے اقبال کی طرف سے تو پیش نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ سب کوتاہ اندیش اور خود شناسی سے محروم مسلمانوں کے بے بنیاد دعوے ہیں۔ یہ کس قدر سفید جھوٹ ہے کہ سلمان، اویس قرنی اور بلال حبشیؓ ہم ہی ہیں اور توحید کے امین ہم ہی چلے آ رہے ہیں، محض اس لیے کہ منہ سے لا الہ الا اللہ کہتے ہیں :

تجھ کو چھوڑا کہ رسول عربیؐ کو چھوڑا ؟
 بت گری پیشہ کیا بت شکنی کو چھوڑا ؟
 عشق کو عشق کی آشفته سری کو چھوڑا ؟
 رسم سلہان و اویس قرنی کو چھوڑا ؟
 آگ تکبیر کی سینوں میں دہی رکھتے ہیں
 زندگی مثل بلال حبشی رکھتے ہیں

مسلمانوں میں ایک جاہل اور ملائی طبقہ ایسا ہے جو بد اندہ اور طبیعت
 کو خوش کر لیتا ہے کہ دنیا چند روزہ ہے۔ فرنگیوں اور کافروں کا بد جاہ و جلال
 اور ان کی مساعی کی یہ خلد آفرینی اور مسلمانوں کے مصائب سب اس بات کا ثبوت
 ہیں کہ ”الدنیا سجن المومنین و جنت الکافر“ دنیا مومن کا قید خانہ اور کافر کی
 جنت ہے۔ دوسری قوموں کا یہ عیش و اقتدار کیا ہے :

ہنگمہ گرم ہستی نا پائدار کا
 چشمک ہے برق کی کہ تیسرا شرار کا

اس کے بعد ابدالاباد تک قائم رہنے والی جنات النعمہ اس کا حصہ ہیں جو لا الہ الا اللہ
 کہتا ہوا اس دنیا سے عبور کر لیا ہے، لیکن اقبال کے سماں دین کا بد تصور
 نہیں اور وہ اس ابد فریبی کے عقیدے کی لپیٹ میں نہیں آتا۔ اقبال کا عقیدہ ہے
 کہ دنیا اور آخرت دونوں کی نعمتیں مومن کا حق ہیں۔ جو سچے مومن ہے اسے
 کو دنیا میں غلبہ بھی حاصل ہوا اور دنیا کی تمام جائز اور حلال نعمتیں
 کو حاصل ہوئیں، وہ وارث ارض بھی بنے۔ دنیا کی دیگر ایوانوں میں
 میں رہتی تھیں تو یہ صاف ستھرنے ملائوں میں رہنے لگے۔ وہ دنیا کی
 لٹکانے پھرتی تھیں یا تنگی تھیں تو مسلمان خوش خوش ہے اور دنیا کی
 پارچہ بافی کی صنعت کے موجد تھے۔ اسلام و عیاشیہ کے سماں میں وہ لوگوں اور
 بے سروسامانی کو روحانیت کا لازمہ قرار دیا۔ اسی لیے اقبال نے فرمایا کہ
 اس کا رنج ہے اور وہ زندگی سے لطف اٹھانے والی قوموں کا رسک کرنا ہے :

بادہ کش غیر ہیں ناشین میں لب جو بسجے
 سنتے ہیں جام بلف نغمہ کو کو بسجے

دور ہنگامہ گزار سے یک سو بیٹھے
تیرے دیوانے بھی ہیں منتظر ہو بیٹھے
اپنے پروانوں کو بھی ذوق خود افروزی دے
برق دیرینہ کو فرمان جگر سوزی دے

ایک اور شعر میں بھی اقبال مغرب کی متمدن اور سہذب زندگی پر رشک کرتے
ہوئے خدا سے کہتا ہے :

جنت ہے جو تیری وہ کسی نے نہیں دیکھی
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

مسلمانوں کے اعمال اور ان کی سیرت کا صحیح نقشہ وہی ہے جو
جواب شکوہ میں خدا کی زبان سے بیان ہوا ہے۔ خدا نے مسلمانوں کے ایک
ایک دعویٰ باطل کو توڑا ہے اور شکایت بے جا کا جواب دیا ہے۔ تم کہتے ہو
کہ خدا اغیار پہ کرم کرتا ہے اور ہم پر نہیں کرتا۔ حصول کرم کے لیے کچھ
لازمی شرائط ہیں۔ کوئی رستہ چلنے والا ہو تو اس کی منزل کی طرف رہنمائی بھی
کی جائے۔ کوئی جوہر قابل ہو تو اس کی تربیت کا سامان بھی خدا کی طرف سے
سہیا ہو جائے۔ جن میں قابلیت ہوتی ہے ان کو عظیم الشان سلطنتیں دی جاتی ہیں
اور جویندہ یا بندہ کے اصول عالم گیر کے مطابق ڈھونڈنے والے نئی دنیا بھی تلاش
کر لیتے ہیں، جیسے کہ کولمبس نے کیا :

کوئی قابل ہو تو ہم شان کئی دیتے ہیں
ڈھونڈنے والوں کو دنیا بھی نئی دیتے ہیں

تم اس کے مدعی ہو کہ توحید کی امانت کے تم امین ہو اور تکبیر کی آگ
تمہارے سینے میں دبی ہوئی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ مجھے عملاً توحید نہیں
بلکہ الحاد ہی نظر آتا ہے۔ منہ پر لا الہ الا اللہ اور دل میں صنم خانہ
حرص و ہوا :

ہاتھ بے روز ہیں الحاد سے دل خوگر ہیں
امتی باعث رسوائی پیغمبر ہیں

بت شکن اٹھ گئے باقی جو رہے بت گر ہیں
تھا ابراہیم پدر اور پسر آذر ہیں

تم کو شکایت ہے کہ اغیار اچھے مکاتوں میں رہتے ہیں۔ اچھے گھر تو علم و فن اور ہمت سے بنتے ہیں۔ تم علوم و فنون سے بے بہرہ ہو گئے ہو اس لیے تمہارے پاس اچھے گھر بھی نہیں:

جن کو آتا نہیں دنیا میں کوئی فن تم ہو
نہیں جس قوم کو پروائے نشیمن تم ہو

عقائد و اعمال کا مجموعی نام اسلام ہے۔ مسلمانوں کو جو تعلیم دی گئی تھی وہ فطرت کی تعلیم تھی۔ یہ تعلیم وحی سے بھی حاصل ہوتی ہے اور از روئے قرآن مشاہدہ فطرت اور تحقیقی تفکر سے بھی۔ اللہ وہ وسیع آزاد اور ناموزہ ہو تو معرفت کا ذریعہ ہے۔ جس کی فطرت سالم ہو اس میں سے اخلاق حسنة خود بخود ابھرتے ہیں۔ علوم و فنون سے زندگی میں بے شمار بھلائیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ خوبیوں انہیں میں پائی جائیں جو محض حادثہ و حادث سے مسلمان کہلانے والے لوگوں کے گھروں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اخلاقی خوبیاں اسلام کی تلقین سے پہلے بھی تمام اقوام کے اچھے افراد میں موجود تھیں۔ چنانچہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا

”اے لڑوہ مومنین تم میں اسلام لانے کے بعد بھی وہی لوگ اچھے رہیں جو از روئے فطرت اسی دین میں داخل ہونے سے قبل بھی اچھے تھے۔“
فی الجاہلیتہ خیار لم فی الاسلام۔“

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ میں اللہ تعالیٰ نے جو عہد پہلے ہی سے جاری کیا تھا، اسلام میں داخل ہونے کے بعد ایک ایک لہجہ سے لیا گیا۔ اسلام کے اس کو قوی اور منور کر دیا۔ اسی طرح اور صحابہ کرام کی سیرتیں بھی۔ ان میں سے کوئی ایسا نہیں جو پہلے دروغ کو حق اور بھروسہ بھاری نہ سمجھتا تھا۔ بعد از قبول اسلام اختیار لیا۔ اسلام نے لوگوں کی فطرتی صلاحیتوں کو اچھے اور وسیع اغراض و مقاصد میں لادیا۔ اسلام کامل ہو گیا۔ اس میں مراد کامل ہی مراد ہو سکتا ہے لیکن اس کے بہت سے اجزا ہیں۔ وہ انسان بھی بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔

ہیں جو پیدائشی مسلمان نہیں ہیں ، لیکن فطرت اور تجربہ حیات نے ان کو صحیح راستوں کی طرف رہنمائی کر دی ہے ۔ یہ ہو سکتا ہے کہ پیدائشی مسلمانوں میں اسلام کا ایک چوتھائی حصہ پایا جائے جو زیادہ تر اقرار باللسان پر مشتمل یا بعض شعائر اسلام کی ظاہری پابندی میں محصور ہو اور تین چوتھائی حصہ کسی ایسے شخص کے اقوال و اعمال میں نمایاں ہو جو اتفاق سے اس امت میں پیدا نہیں ہوا جو اسلام کی نام لیوا ہے ۔ صحیح بخاری میں دو تین احادیث ہیں جن میں رسول کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ اعمال صالحہ ایمان کا قریباً تین چوتھائی حصہ ہیں ۔ اسی اصول کے مطابق جواب شکوہ میں شاکی مسلمانوں کو خدا نے ڈانٹ کر کہا ہے کہ تو کہتا ہے کہ غیر مسلمان کو اسی دنیا میں حور و قصور ملتے ہیں اور مسلمان کو فقط آخرت کے وعدوں پر ٹرخایا جاتا ہے ۔ تیرا یہ خیال باطل ہے ۔ خالی مسلمان کہلانے سے کیا ہوتا ہے ۔ خدا کے قوانین حیات عادلانہ قوانین ہیں اور عدل اس کا نام ہے کہ یار و اغیار سب پر اس کا مساوی اطلاق ہو ۔ جس کو تو کافر سمجھتا ہے وہ عملاً تجھ سے بہتر مسلمان ہے ۔ اس لیے کہ تیرے مقابلے میں اس نے اسلام کا بیشتر حصہ اپنا لیا ہے ۔ اس کے اجر میں اس کو یہیں حور و قصور مل گئے ہیں ۔ خدا کے ہاں اعمال کا ذرہ ذرہ ٹلتا ہے ۔ اب میزان عمل میں تیری خوبیوں کا پلٹا ہلکا ہو گیا ہے او جسے تو کافر کہتا ہے اس کا پلٹا بھاری ہو گیا ہے خدا کے ہاں رعایت کا دخل نہیں ۔ خدا یہ نہیں کر سکتا کہ محض تمہارے دعووں اور زبانی اقراروں کی وجہ سے تم کو نوازتا جائے اور جو منہ سے تو نہیں کہتے لیکن اچھے عمل کرتے ہیں ان کو نظر انداز کر دے :

کیا کہا بہر مسلمان ہے فقط وعدہ حور
شکوہ بے جا بھی کرے کوئی تو لازم ہے شعور
عدل ہے فاطر ہستی کا ازل سے دستور
مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور
تم میں حوروں کا کوئی چاہنے والا ہی نہیں
جلوۂ طور تو موجود ہے موسیٰؑ ہی نہیں

یہ جو شور مچا ہوا ہے کہ آزاد و مہذب قوم کی حیثیت سے مسلمان ناپود ہو گئے ہیں ، اس لیے کہ مقتدر اور علم و فنون سے بہرہ ور اقوام میں ان کا شمار

نہیں تو اس کا سیدھا جواب حضرت اقبال خدا کی زبان سے یہ دیتے ہیں کہ مسلمان ہوتے ہوئے کوئی ملت کیسے نابود ہو سکتی ہے؟ اسلام تو ہمیشہ باقی رہنے والی چیز ہے اور جو ملت اس پر عامل ہو اس کی بقا کا بھی خدا اور اس کی فطرت ضامن و کفیل ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ مسلمان موجود ہی نہ تھے جو نابود ہو جاتے۔ جو نابود ہوئے ہیں ان میں نام کے سوا اسلام کی کوئی بات نہ تھی۔ عقائد میں، معاشرت میں، تہذیب و تمدن میں وہ دوسری اقوام کے بیہودہ نقال اور مقلد تھے۔ عیسائی تو کئی انقلابات کے بعد زندگی کا تجربہ حاصل کر کے اپنی فکر کو آزادانہ تحقیق میں لگا کر، رہبانیت سے ہٹ کے زندگی میں ہمہ سمتی جد و جہد کو اپنا شعار بنا کر، مسلم آئین ہو گئے اور تم رجعت قہقری سے اسلام کو چھوڑ کر آئین پرانے باطل عقائد پر آ گئے۔ نصاریٰ کی ظاہری وضع کی نقل کی اور تمدن میں ہندوؤں کے ذات پات کے امتیاز کو اختیار کر لیا اور دوسری طرف یہودیوں کی طرح اپنے آپ کو ابناء اللہ اور خدا کی منتخب قوم سمجھ کر نجات کے اجارہ دار بن گئے۔ خود یہودیوں نے اب یہ خیال بہت کچھ ترک کر دیا ہے، لیکن تم جنہیں جو اس اذیت سے منع کیا گیا تھا اس عقیدے پر اڑ گئے ہو۔ اب تو یہودی بھی تم سے زیادہ حکمت پسند اور ایثار پیشہ ہو گئے ہیں۔ اپنی جد و جہد، حکمت عملی اور ایثار سے وہ تمہیں ڈھکیل کر فلسطین میں داخل ہونے میں ہیں :

شور ہے ہو گئے دنیا سے مسلمان نابود
 ہم یہ کہتے ہیں کہ تھے بھی کہیں مسلمہ موجود
 وضع میں تم ہو نصاریٰ تو تمدن میں غنود
 یہ مسلمان ہیں جنہیں دیکھو کے سرمایوں یہود
 یوں تو سید بھی ہو، مرزا بھی ہو، افغان بھی ہو
 تم سبھی لچو ہو جاؤ تو مسلمان بھی ہو

مسلمانوں اور فرنگی نصاریٰ کے مقابلہ کے لئے ہونے والی یہ دوسری جنگ اور مصراع مصر نے کیا درست بات کہی ہے جو علامہ اقبال نے کہا ہے "اعمالہم کدیننا، و انہالک کدینہم"۔ مغربیوں کے اعمال ہمارے دین کے بہت نچرے مطابق ہو گئے ہیں اور ہمارے اعمال غلط روی میں بہت لچو ان کے پورے۔ عقائد کے مماثل ہیں۔

ہاں تو سوال یہ تھا کہ ملت اسلامیہ کی موجودہ حالت کی نسبت اگر اقبال کے خیالات یہ ہیں کہ وہ دین، ایمان اور عمل سے محروم ہو گئی ہے اور دوسری قومیں اسلام کے زیادہ حصے پر عامل ہو کر دنیا میں معزز اور قوی ہو گئی ہیں۔ اس کے باوجود اس گری ہوئی حالت میں بھی ملت اسلامیہ سے اسے اس قدر وابستگی کیوں ہے؟ اب وہ کیوں ان قوموں سے رشتہ نہیں جوڑ لیتا جنہیں وہ زیادہ مطابق اسلام پاتا ہے؟ علاوہ ازیں ملت اسلامیہ کے بارے میں اس زبوں حالی کے باوجود اس پر مایوسی کیوں طاری نہیں ہوتی؟ وہ کیوں مستقبل میں اس سے یہ توقع رکھتا ہے کہ دوبارہ اس کا احیاء ہوگا اور پھر نوع انسان کی قیادت اس کے ہاتھ آجائے گی؟ اس کا جواب دو تین پہلوؤں سے دیا جا سکتا ہے۔ پہلے تو سیدھی اور فطری بات یہ ہے کہ انسان جس ملت میں پیدا ہوا ہے اس کی نالائقی اور بے راہ روی کے باوجود نہ وہ اس سے اپنا رشتہ منقطع کرنا چاہتا ہے اور نہ کر سکتا ہے۔ بلند پایہ نفوس اپنی قوم کی حالت زبوں سے پریشان اور بے زار ہو کر اس کی طرف سے منہ نہیں موڑ لیتے۔ قوم کی حالت جس قدر گری ہوئی ہو اسی قدر ایک حوصلہ مند اور بلند ہمت مفکر اور مصلح یہ اپنا فرض محسوس کرتا ہے کہ گریز کی بجائے ستیز پر کمر ہمت باندھے۔ مساعداً حالات میں تو ہر کہ و مہ عزت و آبرو کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ انسان کا امتحان نا مساعداً حالات میں ہوتا ہے۔ مساعداً حالات میں رہبری کوئی دشوار کام نہیں، لیکن ایسے حالات میں جب کہ قوم نہ صرف تباہ حال ہو بلکہ اس کے دل میں سے احساس زیاں بھی جاتا رہا ہو، صحیح فکر و عمل کی تلقین ایک مجاہدانہ فطرت اور پیمبرانہ سیرت کا تقاضا کرتی ہے:

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا

کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

مسلمانوں کی حالت اقبال کے زمانے میں ایسی ہی تھی۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے زوال اور انحطاط کی انتہا ۱۸۵۷ء میں ہوئی جب کہ ایک طرف فرنگی فاتحین اور دوسری طرف برادران وطن نے مسلمانوں کو چکی کے دو پاٹوں کے درمیان پیس ڈالنے کی کوشش کی۔ مولانا حالی نے ”حیات جاوید“ میں لکھا ہے کہ اس زبوں حالی اور یاس انگیز کیفیت میں جب حالت یہ تھی کہ

کوئی امید بر نہیں آتی کوئی صورت نظر نہیں آتی

سید احمد خاں جیسے مرد عاقل و مجاہد کے دل میں بھی یہ خیال گزرا کہ اس وطن سے ہجرت کر کے کسی اسلامی ملک میں چلے جائیں جہاں ابھی تک مسلمانوں کا کچھ اقتدار و وقار موجود ہو اور عزت و آبرو سے زندگی کے باقی ایام گزر جائیں۔ کچھ عرصے تک یہ خیال دل میں گردش کرتا رہا لیکن پھر ساداتی غیرت نے جوش مارا کہ ملت کو خراب حالت میں چھوڑ کر ذاتی آسائش اور عزت کے لیے ترک وطن کرنا ایک نہایت مذموم قسم کی ہجرت ہوگی۔ حمیت کا تقاضا یہی ہے کہ انہیں حالات میں پستی اور جہالت پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کی جائے اور جہاں تک ہو سکے اس قوم کو ذلت کے گڑھے میں سے نکالا جائے۔ اس کے لیے غیر معمولی علمی اور عملی کوشش اور غیر معمولی جان نثاری کی ضرورت تھی۔ ان حالات میں سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ ہوتی ہے کہ جس قوم کو آپ ابھارنا چاہتے ہیں وہی آپ کو اپنا دشمن سمجھتی ہے۔ جہالت اور غلامی میں خیر و شر کے معیار الٹ جاتے ہیں۔ بھلائی برائی معلوم ہوتی ہے اور برائی بھلائی۔ چنانچہ سید صاحب کی مخالفت نہ انگریزوں نے کی اور نہ ملک کی غیر مسلم ملتوں نے۔ زیادہ تر مخالفت علماء جامد کی طرف سے ہوئی جنہیں نہ زوال ملت کے اسباب سمجھ میں آتے تھے اور نہ ان کو کوئی صحیح علاج سوجھ سکتا تھا۔ وہ قدامت کو دین اور جدت کو بدعت سمجھتے تھے۔ وہ یہ نہ جان سکتے تھے کہ جو قوم غالب آئی ہے اس کے غلبے کے اسباب کیا ہیں۔ یہ بات ان کے وہم میں بھی نہ آ سکتی تھی کہ ان کے عقائد و اعمال اور ان کے نظریہ حیات میں کچھ خلل ہے۔ سید کی کوششوں سے اقبال کے زمانے تک کچھ نہ کچھ بیداری قوم میں پیدا ہو چکی تھی، لیکن ابھی امراض بہت بچھری ہوئی تھی۔ منزل کی طرف چند قدم اٹھے تھے، لیکن ابھی منزل بہت دور تھی اور منزل متصوّد کا کوئی معین تصور بھی نہ تھا۔ جو کوئی رعبری کا نام لیتا تو اس کا ایک اروہ اس کے پیچھے ہو لینا تھا۔ اثرات سے لوگ بے بصیرت اور بے خبر پیروں کے پیرو تھے کہ وہ ان کی دنیا اور آخرت کے خاتمہ سے بے خبر تھے۔ پیروں سے بڑھ کر امام حاضر الوقت اور مہدی و مسیح ہیں۔ ان کے عقائد کے حصول اقتدار کی خاطر لیڈری شروع کر دی ہیں۔ بعض حکمرانوں نے بے نام غلام تھے اور حکمران ان کے ذریعے سے عوام کو اپنے قبضے میں رکھنا چاہتے تھے۔ ہر قسم کے جھوٹے رہبر دو پیرو مل جاتے تھے اور مسلمانوں کی ذمیت نہ تھی:

چلتا ہوں تھوڑی دور عراق راہروں کے ساتھ

پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر دو میں

قوم کو ابھارنے کے لیے مختلف علاج تجویز ہونے تھے۔ کوئی کہتا تھا کہ مغربی تعلیم حاصل کرو تو دین کے ساتھ دنیا بھی درست ہو جائے گی۔ کوئی روایتی دینی تعلیم کو جدید علوم و فنون کی تعلیم پر مرجع سمجھتا تھا اور اس کے نزدیک یہی راہ نجات تھی۔ اقبال اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ سب علاج غلط ہیں۔ ملت کا اصل مرض نفسی مرض ہے۔ وہ فقط قرآن کی بتائی ہوئی اس حکمت بالغہ کا قائل تھا کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی نفسی حالت میں انقلاب پیدا نہ کرے۔ مغرب کے جید عالم نفسیات ولیم جیمز نے لکھا ہے کہ ”جدید نفسیات سب سے بڑا انکشاف یہ ہے کہ زندگی کے متعلق زاویہ نگاہ بدلنے سے تمام زندگی بدل جاتی ہے“ دیکھیے علم نفسیات کی ترقی نے انسان کو وہی راز بتایا جو از روئے وحی مسلمانوں اور تمام انسانوں پر چودہ سو سال پیشتر منکشف کیا گیا تھا۔ اقبال نے جب یہ تہیہ کر لیا کہ اس قوم میں انقلاب پیدا کیا جائے تو نہ وہ سیاست کی طرف مائل ہوا اور نہ مسلمانوں کو نیا علم معیشت سکھانے لگا کہ اقتصادی حالت درست کرو اور اس کے لیے ہر طرح سے دولت کھاؤ اور چھاؤ اور نہ اس نے سائنس یا فلسفے یا جدید علوم و فنون کو اس مرض کے لیے اکسیر سمجھا۔ اس نے دیکھا کہ قوم کی نفسیات میں شدید خرابی ہے، اسلامی زندگی کا صحیح تصور اس کے ذہن سے نکل چکا ہے اور اس کی جگہ غلط تصورات نے لے لی ہے: ”جائے خالی را دیو سی گیرد“

کو تاہ اندیش لوگ اقبال کو بھی ایک شاعر اور فلسفی سمجھتے ہیں اور اس پر بے عمل ہونے کا الزام لگاتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک یا دین کے ظواہر کی پابندی عمل کہلاتی ہے یا سیاسی اور معاشی جد و جہد۔ مولویوں کو اقبال اپنے مقابلے میں نماز کا کم پابند نظر آیا اور نہ اس میں سیاسی لیڈروں کی ہیجان آفرینی دکھائی دی۔ ایسے لوگوں کے سامنے اس نے اپنے آپ کو بھی بے عمل کہنا شروع کر دیا:

اقبال بڑا اپدیشک ہے، من باتوں میں موہ لیتا ہے
گفتار کا وہ غازی تو بنا، کردار کا غازی بن نہ سکا
مسجد تو بنالی شب بھر میں ایماں کی حرارت والوں نے
دل اپنا پرانا پابی ہے برسوں میں نمازی بن نہ سکا

کہیں کہتا ہے:

کل ملا مجھ سے جو اقبال تو پوچھا میں نے
عامل روزہ ہے تو اور نہ پابند نماز

اور کبھی اپنا کارنامہ یہ بیان کرتا ہے :

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مرد تن آساں تپا تن آسانوں کے کام آیا

لیکن واقعہ یہ کہ یہ سب کچھ کسر نفسی ہے اور اقبال یہ سب کچھ اپنے متعلق کوتاہ اندیشوں کی مخلصانہ تنقید کے مد نظر استہزا سے بیان کر رہا ہے ورنہ اس کو یقین کامل اور قوی اعتماد ہے کہ خدا نے نفوس ملت میں انقلاب آفرینی کا کام اس کے سپرد کیا ہے جس میں پیغمبری کا شائبہ نایا جاب ہے۔ جس روز سے اس کو یہ احساس پیدا ہوا اس سے لے کر یوم وفات تک وہ اٹھتے، بیٹھتے، سوتے، جاگتے اسی کام میں منہمک رہا۔ خدا نے اس کو ایسا پاکال شاعر بنایا تھا کہ خالی شاعری سے بھی وہ دنیا بھر کے شعرا غصہ کی صف اول میں کھڑا ہو سکتا تھا لیکن اس نے اس کمال کو محض نیام رسانی اور انقلاب نفوس ملت کے لیے وقف کر دیا۔ محض تفسی طبع کی شاعری کرنے والوں نے کہا کہ اب وہ شاعر نہیں رہا، واعظ اور مبلغ اور پیغمبری کا دعویٰ دار ہو گیا ہے۔ آخر میں اس نے بھی ان کی تائید شروع کر دی کہ میں شاعر نہیں ہوں۔ اسی طرح جیسے صوفیائے درام نے ظاہر برسوں کے خلاف کہنا اور عمل کرنا شروع کیا اور یہ تلقین کی کہ دین فقط عین الہی اور محبت خلق خدا کا نام ہے، محض حصول ثواب آخرت کی خاطر پابندی دین نہیں ہے تو ارباب ظاہر نے ان کو رفق و ملازمت سے محروم کر کے قتلے ستے ستے تنگ آگئے تو انہوں نے خود اپنے لیے نئے نئے اصطلاحات ایجاد کر لی اور علی الاعلان کہنے لگے کہ بھائی! ہم مسلمان ہوئے ہیں اور ہم مسلمان نہیں ہم کافر ہیں۔ تمہیں تمہارا اسلام مبارک اور ہمیں تمہارا کفر مبارک:

کافر عشقم مسلمان مرا درکار نیست

(خسرو)

ہر رک من تار شستہ حاجت ز نار نیست

مذہب عشق از ہمہ دین ہا جداست (رومی)

سخت کافر تھا جس نے پہلے میر
مذہب عشق اختیار کیا

اقبال نے دیکھا کہ دین اور دنیا دونوں کے متعلق مسلمانوں کا زاویہ نگاہ غلط ہو گیا ہے اور اسی لیے وہ خسران دنیا و آخرت میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ حکمت کو سوز عشق سے گرما کر اور شعر کی اثر آفرینی سے کام لے کر ان کے نفوس میں انقلاب پیدا کرنا چاہیے۔ مسلمانوں کی آرزوئیں غلط ہو گئی ہیں، ان کی آرزوؤں کو بدلنا چاہیے۔ اس قوم کا حقیقت میں کوئی نصب العین نہیں رہا، اسی لیے اس کی کوششیں بے نتیجہ ہوتی ہیں، اس کی خواہشیں پست ہو گئی ہیں۔ ایک روز علامہ نے میرے سامنے شمع و شاعر کے اس شعر کی شرح فرمائی :

قیس پیدا ہوں تری محفل میں یہ ممکن نہیں
تنگ ہے صحرا ترا محمل ہے بے لیل تیرا

فرمانے لگے کہ ہماری قوم کے دین دار ہوں یا دنیا دار، ان کا میدان عمل نہایت تنگ ہوتا ہے اور محمل بے لیلی وہ دل ہے جس میں مقصود زندگی اور غایت حیات کا کوئی ایسا تصور نہ ہو جو اپنی کشش سے انسان سے مجنونانہ جد و جہد کرا سکے۔ بڑے بڑے کام عشق یا جنون ہی سے ہوتے ہیں۔ جہاں میدان عمل تنگ ہے اور محمل میں لیلی ہی نہیں وہاں قیس جیسے مجنوں کہاں پیدا ہوں گے؟ افسوس ہے کہ اس قوم کا کوئی نصب العین نہیں، ہر فرد اپنے ادنی مفاد عاجلہ میں لگا ہوا ہے اور اپنی ذات سے باہر اس کے لیے کچھ نہیں۔ اس میں کوئی زندہ تمنا نہیں جو قلب کو گرما دے اور روح کو تڑپا دے، لیکن قوم کی ایسی حالت کے باوجود بھی اقبال مایوس نہیں تھا۔ مایوسی اس کے نزدیک کفر کے مرادف تھی۔ وہ اسی امید میں اپنے آنسوؤں سے اس مٹی کو تر کرتا رہا کہ

اگر نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اسلام اقبال کے نزدیک زندگی کے اساسی رجحانات کا حامل اور انسانی زندگی کے ارتقاء لامتناہی کا لائحہ عمل ہے ، اس لیے یہ دین کبھی فرسودہ نہیں ہو سکتا ۔ مرور ایام اس میں کہنگی پیدا نہیں کر سکتا ۔ جس حد تک جس زمانے میں کوئی ملت اس پر کار بند ہوگی ، اس حد تک وہ قوت اور بصیرت سے بہرہ اندوز ہوگی ۔ ملت اسلامیہ صدیوں کے انحطاط سے جاوہ اسلام سے ہٹ گئی ہے لیکن اس اصول کے مطابق کہ ہر چیز اپنی اصلیت کی طرف عود کرتی ہے (کل شیء یرجع الی اصلہ) یہ ملت دوبارہ اسلام کی طرف لوٹے گی ۔ ایک صاحب نے دوران گفتگو میں ان سے سوال کیا کہ کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں ہے کہ ہر قوم کے عروج کا ایک دور ہوتا ہے ، ایک نقطہ کمال تک پہنچ چکنے کے بعد اس کا زوال شروع ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ قوم نابود ہو جاتی ہے ۔ یونان و مصر و روما اور دیگر عظیم الشان قومیں جنہوں نے بڑی بڑی تہذیبیں اور بلند پایہ تمدن پیدا کیے ، ان میں سے پھر کس کا اعادہ ہوا کہ ہم ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کی امید رکھیں ؟ علامہ اقبال نے فرمایا کہ یہ نظریہ بالکل غلط ہے اور مغرب کی غالب اقوام نے مغلوب اقوام کو مایوس کرنے کے لیے یہ خیال باطل ان کے ذہنوں میں ڈال دیا ہے ۔ ایک ملت کا احیا خدا کے لیے کیا دشوار ہے ۔ اسلامی عقیدہ تو یہ ہے کہ تمام دنیا مر کر پھر زندہ ہوگی ۔ اقبال کا خیال کس قدر درست نکلا ، ہمارے دیکھتے دیکھتے اقوام کس کس طرح زندہ ہوئی ہیں ۔ ایک چین ہی کی مثال لے لیجئے ۔ چین کا تمدن اور اس کی تہذیب بڑے عروج پر پہنچ کر ایک ہزار سال سے زائد عرصے سے ساکن و جامد تھے اور مغرب والے کہہ رہے تھے کہ یہ افیون خوردہ قوم اب ہمیشہ اسی طرح اوتار رہے گی ۔ گذشتہ تیس سال کی جد و جہد نے اس کی اسی کلامی شہرت کو مٹا دیا ہے ۔ مغربی اقوام اس سے لرزہ بر اندام ہیں ۔ اس میں زندگی کی اسی کلامی شہرت ہے کہ اس کے فکر و عمل کا ہر شعبہ دارالوں اور کلامی شہرتوں کے ساتھ تہذیب و تمدن اور زوال کے بعد طلوع عیسائیت سے لے کر ازمنہ متوسطہ کی انتہا تک تمام فرنگ کی یہ حالت تھی کہ فرنگیوں کے مورخ اس دور کو ازمنہ مظلوم یا تاریکی کے زمانے کہتے ہیں ۔ لیکن جیسے مورخ کا نظریہ ہے کہ اس زوال کی ذمہ دار عیسائیت بھی جس نے لوہوں کا نظریہ حیات بکرا دیا ۔ ٹائن بی اور بعض دوسرے منتقد مورخ اس سے متفق نہیں ہیں لیکن یہ واقعہ

ہے کہ نشاۃ ثانیہ سے قبل کا قریباً ہزار سال کا فرنگ ارتقائے حیات سے محروم ، جامد اور ہر قسم کے دینی ، ذہنی اور سیاسی استبداد کا شکار تھا۔ اس دور میں مسلمان تہذیب و تمدن اور علوم و فنون میں موجد و خلاق تھے اور وہ فرنگ کو اسی زاویہ نگاہ سے دیکھتے تھے جس سے فرنگ نے سترھویں اور اٹھارویں صدی میں ایشیا کو دیکھنا شروع کیا۔ ابن خلدون جیسا حکیمانہ نظر رکھنے والا مؤرخ بھی اس زمانے کے فرنگ کے متعلق یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ قومیں اس قدر غبی کیوں ہیں۔ جس طرح بعض علمائے فرنگ ایشیا اور افریقہ کی پس ماندگی کو گرم آب و ہوا پر محمول کرتے تھے جو ذہنوں میں جودت اور جدت اور بدن میں قوت اور ہمت پیدا نہیں ہوئے دیتی ، اسی طرح مغرب کے علوم و فنون سے بے بہرہ ہونے کو مسلمان فرنگ کی آب و ہوا پر محمول کرتے تھے کہ ان ملکوں میں سردی ایسی شدید ہوتی ہے کہ دماغ میں افکار بھی منجمد ہو جاتے ہیں۔ یہی فرنگ جس نے ایشیا والوں کو یہ سبق پڑھانا شروع کیا کہ قوموں کا احیاء نہیں ہوتا ، اس سے یہ پوچھنا چاہیے کہ خود تمہارا احیاء کیوں کر ہوا ؟ اور اپنے احیاء کو وہ خود نشاۃ ثانیہ کہتے ہیں یعنی جمود اور موت کے بعد زندگی کا از سر نو ابھرنا۔ تمہاری نشاۃ ثانیہ ہوسکتی ہے تو دوسروں کی کیوں نہیں ہو سکتی ؟ ہم نے اس نشاۃ ثانیہ کے بعد وہ زور باندھا کہ دنیا پر چھا گئے۔ علوم و فنون اور وسعت مملکت میں ملل ماضیہ میں سے کوئی بھی اہل فرنگ کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ قرآن کریم میں اصحاب کہف کا قصہ غالباً اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ انسانوں کے بعض گروہ صدیوں کی مرگ نما نیند کے بعد دوبارہ زندگی پاسکتے ہیں۔ فرنگ کا عروج اس کی پہلی تہذیبوں اور تمدنوں کے مقابلے میں بہت عظیم تھا۔ اگر اقبال ملت اسلامیہ کے متعلق اس قسم کی امید رکھتا ہے تو اسے محض ایک سہانا خواب سمجھنا جو کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا کیسے درست ہو سکتا ہے ؟ اقبال کی بعض شاندار نظمیں یاس و حرماں کے تاثر سے شروع ہوتی ہیں لیکن ہمیشہ امید پر ختم ہوتی ہیں۔ شمع و شاعر کے شروع کے اشعار پڑھیے :

قیس پیدا ہوں تری محفل میں یہ ممکن نہیں

تنگ ہے صحرا ترا محمل ہے بے لیل ترا

اے در تابندہ اے پروردہ آغوش موج
لذت طوفاں سے ہے نا آشنا دریا ترا
اب نوا پیرا ہے کیا گلشن ہوا برہم ترا
بے محل تیرا ترخم نغمہ بے موسم ترا

*

آہ جب گلشن کی جمعیت پریشاں ہو چکی
پھول کو باد بہاری کا پیام آیا تو کیا
بچھ گیا وہ شعلہ جو مقصود ہر پروانہ تھا
اب کوئی سودائی سوز تمام آیا تو کیا

*

پھول بے پروا ہیں ، تو گرم نوا ہو یا نہ ہو
کارواں بے حس ہے آواز درا ہو یا نہ ہو

*

وائے ناکامی مستاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

ایسے کئی اشعار کہ کر یہ امید کا پیامبر یک بیک چونکنا ہے تو ظلمت سب
کے بعد اس کو کچھ روشنی دکھائی دینے لگتی ہے :

شام غم لیکن خبر دیتی ہے صبح عید کی
ظلمت شب میں نظر آتی دن امید کی

*

مزدہ اے پیہندہ بردار خمسان حجاز
بعد ملت کے ترے رندوں کو پھر لانا ہے عیس

اب زمانہ قریب آ گیا ہے کہ یہ ملت اپنی خود دانی کے عیش سادہ العسیرتہ
خریدے گی ، اب ملت کو اپنی خودی اور اپنے مقام کا احساس ہونے والا ہے ۔
اقبال اس احساس کو تیز کرنا چاہنا ہے اور مقصود تک پہنچنے کے لیے جو
کچھ ضروری ہے اس کی تلقین کرنا ہے ۔ اب تن آسانی کو حمد و ثناء کے
ذوق تن آسانی ہمت کا رہن ہے ، جوئے دشمن ہونے کی بجائے ملزم مسلامین بن جانا ہے ۔

اپنی اصلیت پر قائم ہو جاؤ ، قطرے سے اسرار حیات سیکھو کہ وہ شبنم اور آنسو ہونے کے علاوہ گوہر بھی بن سکتا ہے ۔ افراد میں قوت تنہا روی سے نہیں بلکہ ربط ملت سے پیدا ہوتی ہے ، افراد دریائے ملت کی موجیں ہیں ، دریا کے باہر موج کا کوئی مستقل وجود نہیں ہو سکتا ، دریا کی حقیقت کے مقابلے میں افراد کا وجود مجازی ہے ، شرق و غرب ہو یا جدید و قدیم ان میں سے کسی کی تقلید نہ کرو ، حیات تحقیق اور جدت کوشی کا نام ہے :

خیمہ زن ہو وادی سینا میں مانند کیم
شعلہ تحقیق کو غارت گر کاشانہ کر

زندگی اپنے انداز بدلتی رہتی ہے ، صوفیہ کہتے ہیں کہ تجلی میں تکرار نہیں ، زندگی جو مظہر ذات و صفات الہیہ ہے وہ بھی ”کل یوم ہونی شان“ ہے ، اب اس نشاۃ ثانیہ میں جو قریب آرہی ہے تم اپنی قدیم تہذیب و تمدن کے ڈھانچوں کو واپس نہ لاسکو گے ۔ ہر نئی زندگی نئے قالب کی متقاضی ہوتی ہے :

کیفیت باقی پرانے کوہ و صحرا میں نہیں
ہے جنوں تیرا نیا پیدا نیا ویرانہ کر

یہ مضمون کسی قدر دوسرے انداز میں اس شعر میں بھی ملتا ہے جو پہلے درج ہو چکا ہے :

کبھی جو آوارہ جنوں تھے وہ بستیوں میں پھر آسیں گے
برہنہ پائی وہی رہے گی مگر نیا خار زار ہوگا

مسلمانوں کی تقدیر آخر کار وہی ہے جو اسلام کی تقدیر ہے ، اگر اسلام کا چراغ حوادث کی پھونکوں سے بجھایا نہیں جا سکتا تو اسلام پر عمل کرنے والی امت کیوں آئی اور فانی ہو :

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

مسلمان کا مستقبل اقبال کو نہایت درخشندہ نظر آتا ہے ، بلکہ یوں کہنا چاہیے

کہ اقبال کے نزدیک اسلام نوع انسان کی تقدیر اور اس کے ارتقا کا جادہ بھی ہے اور منزل بھی :

شمع و شاعر کے آخری بند میں پیش گوئیاں ہیں ، ظالموں کا ظلم ختم ہو کر اس کے نتائج خود اس کی طرف پلٹنے والے ہیں۔ اب پرندے خوشی سے چہچہائیں گے اور صیاد نااہ و زاری کریں گے ، خون کچیوں سے کٹی رنگیں قبا ہونے والی ہے ، قوت کے نشے میں سرمست قومیں آپس میں نکرا کر پاش پاش ہو جائیں گی ، دنیا کا پہلا نظام تہ و بالا ہونے والا ہے اور اس کی جگہ جو نیا عالم ظہور میں آنے والا ہے وہ چشم بصیرت کو نظر آرہا ہے لیکن وہ اس قدر حیرت انگیز ہوگا کہ اس کے بیان کے لیے الفاظ نہیں مل سکتے۔ یہ انقلاب عالمگیر ہوگا ، صرف ملت اسلامیہ ہی اس سے دائروں نہ ہوئی بلکہ تمام نوع انسان کا رنگ بدل جائے گا اور یہ انقلاب انسانوں کو اسی مقصود کی طرف لے جائے گا جو اسلام کا منشا تھا۔ لہذا سب سے زیادہ مسلمانوں کے لیے باعث مسرت ہوگا ، تمام جھوٹے معبودوں کی پرستش ختم ہو جانے کی لہذا کے بعد الا اللہ کا دور آئے گا :

آنکہ جو کچھ دیکھتی ہے لب بد آسکنا نہیں
محو حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے دیا ہو جائے گی
شب لریزاں ہوگی آخر جئوہ خورشید سے
یہ چمن معمور ہونے نغمہ نوحید سے

اقبال کے عاں اسلام اور مسلم اور آدم کے نصب العین تصور کرتے ہیں۔ اس کے نزدیک اسلام حیات و دلالت کی ازل و ابدی حیات ہے۔ جہاں تک موجودہ اسلام ، دور حاضر کے مسلم اور موجودہ اسلام کے عاں سے یہ سب نصب العین سے بہت دور ہیں ، اس وقت اسلام کے عاں سے ان کے جو نظریات یا اعمال ہیں ان سے وہ بے حد جدا ہے۔ اسلام اور مسلم دونوں کی صورتیں مسخ ہو چکی ہیں ، اقبال نے آدم کے تصور کو ہی تصور ہے جس میں انسان کامل نائب اللہی اور مسخر دلالت ہے۔ موجودہ انسانوں میں یہ حد کہاں ، وہ انسان کی احسن تفویج کا قائل ہے اور پھر یہ بھی غلطی جانتا ہے کہ اس وقت تک وہ اسفل السافلین کی ذلت سے نہیں نکل سکا۔ اذروئے قرآن

اکثر انسانوں کی یہ حالت ہے کہ وہ نہ صرف جانوروں کی طرح ہیں بلکہ درجہ حیات میں ان سے بھی گرے ہوئے ہیں، ”کالانعام بل ہم اضل“، خدا سے پوچھتا ہے کہ کیا یہی آدم جو سامنے نظر آتا ہے خلیفۃ اللہ فی الارض ہے جسے نہ اپنی سمجھ ہے، نہ خدا کی، نہ کائنات کی؟

یہی انسان ہے سلطان بحر و بر کا؟
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خود ہیں نے خدا ہیں نے جہاں ہیں
یہی شہکار ہے تیرے ہنر کا؟

پھر ایک اور جگہ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ انسانوں کو نصب العینی آدم بننے کے لیے ابھی بے شمار مزاحل طے کرنے پڑیں گے۔ جادۂ ارتقا پر سفر کرتے ہوئے ابھی اس کو بہت لمبی مسافت طے کرنی ہے:

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے، اب مرا انتظار کر

مسلم، موسیٰ یا آدم کے متعلق اقبال جو کچھ کہتا ہے اس میں وہ درحقیقت انسان کامل کے خط و خال کو معین کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور اس کا عقیدہ ہے کہ اسلام ایسے انسان پیدا کر چکا ہے اور آئندہ بھی پیدا کرے گا، اگر ایسے لوگ اس وقت اور ملتوں میں پائے جاتے ہیں تو ان کو بھی مسلم ہی کہنا چاہیے اور مسلمان جو اس فکر و عمل سے عاری ہیں وہ اسلام سے خارج ہیں، محض اسلامی نام رکھنے سے کوئی شخص مسلمان نہیں ہو سکتا:

یہ شہادت گہ الفت میں قدم رکھنا ہے
لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلمان ہونا

اسی زمین میں غالب کا بھی مطلع ہے، جس میں نصب العینی انسان بننے کی دشواری کو بیان کیا ہے:

بس کہ دشوار ہے کام کا آسان ہونا
آدمی کو بھی میسر نہیں انسان ہونا

اقبال کے نزدیک کسی قوم کا ملی شعور اس کی تاریخ سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ میں مردان خدا کی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ معرفت کوش مسلمان ان نمونوں سے کسب فیض کر کے اپنے آپ کو بلند کر سکتا ہے۔ توحید کو جس خالص طریقے سے اسلام نے پیش کیا ہے اس کی مثال دوسرے ادیان میں نہیں ملتی۔ ملت اسلامیہ اپنی کوتاہیوں کے باوجود ایک روحانی اور عرفانی بصیرت کی وارث ہے، یہ بصیرت توحید کو سمجھنے پر مشتمل ہے، اس صداقت پر عمل کرنا سب سے زیادہ مسلمان کا حق اور اس کا فرض ہے۔ جن مسلمانوں نے اس حق کو پہچانا اور اس صداقت کے مطابق اپنی زندگی کو ڈھالا وہ اسی ملت کے افراد تھے جس ملت کے افراد اس وقت خود فراموشی اور خدا فراموشی سے گہری ظلمتوں میں گھر گئے ہیں، لیکن ہر شب کی آخر سحر ہوتی ہے اور ملتوں کی زندگی میں بھی جزر و مد ہوتا ہے، حالی نے مسدس کے شعر میں ایک بڑی یاس انگیز رباعی لکھی ہے :

پستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھئے
اسلام کا گر کر نہ ابھرتا دیکھئے
مانے نہ کوئی کہ مدد ہے ہر جزر کے بعد
دریا کا ہارے جو اترنا دیکھئے

اقبال کی طبیعت میں بھی کبھی کبھی یاس کی ایک ہلکی سی لہر پیدا ہوتی ہے لیکن بہت جلد امید اس پر غالب آ جاتی ہے۔ اقبال ملت کے انوفراط سے خوب واقف ہے لیکن اس کا مرثیہ تو نہیں، جب کسی لمحہ یاس میں کوئی رہتا ہے اس سے کہتا ہے یا اس کے اندر سے حسرت و اندوہ کی اس لہر سے کہتا ہے :
نکلتی ہے :

ہر نفس اقبال تیرا آہ میں مسیور ہے
سینہ سوزاں ترا فریاد سے معمور ہے
زندہ پھر وہ محفل دیرینہ ہو سکتی نہیں
شمع سے روشن سب دوشینہ ہو سکتی نہیں

تو فوراً اسلام اور مسلمان کا ابدی نصب العین اس کے جواب میں لویا ہو جاتا ہے کہ آخر کار کیا یہ صداقت نہیں کہ توحید ہی حقیقت حیات و رذات ہے اور

خدا نے مجھے اس کا شاہد بنایا ہے۔ اگر یہ تصور مٹ گیا تو نوع انسان رسوا ہو جائے گی، میری حالت عارضی طور پر خراب ہو گئی ہے لیکن میری تقدیر عالم و آدم کی تقدیر ہے، میں ماضی کی داستانیں جھوٹے تفاخر کی بنا پر نہیں دھراتا بلکہ اس کے آئینے میں اپنے مستقبل کی تصویر دیکھتا ہوں۔ جس زمانے میں اقبال نے اس مضمون کی نظمیں لکھی ہیں اس دور میں مسلمانوں پر حد درجے کی مایوسی طاری تھی۔ سیاسی بے بسی، افلاس، علوم و فنون میں پس ماندگی، غالب اقوام کے مقابلے میں بے چارگی، غرضیکہ ہر طرف ہمت شکنی کا سامان تھا، لگ نہ صرف اپنے آپ سے بلکہ اسلام سے بھی مایوس ہو رہے تھے کہ یہ دین بھی شاید اپنا کام ختم کر کے اب دفتر پارینہ ہو گیا ہے۔ اچھے اچھے ادیبوں، شاعروں اور مصلحین کی تحریروں اور تقریروں میں یہی فرو مانے کی نظر آتی تھی کہ سب اچھائیاں اور قوسوں میں آئیں اور ہم کچھ نہیں ہیں۔ اس قسم کے احساس کمتری کی شدت سے قومیں فنا ہو جاتی ہیں۔ ہر ملت کی بقا اس کے اس شعور کی رہین منت ہوتی ہے کہ دنیا میں ہم کچھ مخصوص صفات عالیہ کے حامل ہیں، اگر یہ بات جاتی رہے تو قومیں یا فنا ہو جاتی ہیں یا دیگر اقوام میں ضم ہو کر گم ہو جاتی ہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کے متعلق یہ شدید خطرہ محسوس کیا، اسی لیے اس کے احساس خودی کو ابھارنا اپنی شاعری کا وظیفہ بنا لیا اور مسلمانوں سے پکار پکار کر کہا کہ آؤ میرے ہم نوا ہو کر اس دعوے کا اعلان کرو:

ہم نشیں! مسلم ہوں میں توحید کا حامل ہوں میں
اس صداقت پر ازل سے شاہد عادل ہوں میں

اور جس صداقت کو مجھے دنیا میں پھیلانا ہے وہ شخصی یا ملی چیز نہیں، وہ کسی قوم یا نسل کا تعصب نہیں۔ یہ صداقت وہ ہے جس کی بدولت کائنات کا وجود قائم ہے اور جو مقصود تکوین عالم ہے:

نبض موجودات میں پیدا حرارت اس سے ہے
اور مسلم کے تخیل میں جسارت اس سے ہے
حق نے عالم اس صداقت کے لیے پیدا کیا
اور مجھے اس کی حفاظت کے لیے پیدا کیا

دھر میں غارت گر باطل ہستی میں ہوا
 حق تو یہ ہے محافظ ناسوس ہستی میں ہوا
 میری ہستی پیروہن تریانی ہستی کی ہے
 میرے مٹ جانے سے رسواں بنو ارہ کی ہے
 قسمت عالم ک مسلح نوکب کا ہنہ ہے
 جس کی قابو سے افسوں سندر شرمندہ ہے
 آشکرا ہیں مری آنکھوں پہ اسرار حیات
 کہ نہیں سکتے مجھے نور میں بیگ حیات
 کب ذرا سکتا ہے شہ ان عارض منظر ہنہ ہے
 ہے بیروہا اپنی سمت کے مقدر ہنہ ہے
 یاس کے عنصر سے ہے آزاد میں ہنہ ہے
 فتح کمال کی خبر دیتا ہے جوش روزگار

*

ہاں یہ سچ ہے چشم ، عماد نہیں رہتا ہوا
 اہل محنت سے برائی داستان نہتا ہوں میں
 یاد عہد رفتہ میری ناک کو نسیر ہے
 میرا ماضی میرے استقبال کی نسیر ہے
 سامنے رہتا ہوں اس دور نشاط انوار کے
 دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

اقبال ایک انقلابی شاعر ہے۔ ملت اسلامیہ نے اقبال کے لیے کئی القاب و خطابات تجویز کیے، کوئی انہیں حکیم ملت کہتا ہے اور کوئی ترجہان حقیقت، کوئی انہیں شاعر اسلام کہتا ہے۔ یہ تمام القاب بجا اور درست ہیں، لیکن اس کے علاوہ بھی صفات کے اور بہت سے پیرہن ہیں جو اس کی قاست پر راست آتے ہیں۔ وہ پیام بر خودی بھی ہے اور مبلغ ارتقا بھی اور رمز شناس عشق بھی، لیکن اقبال کی تمام شاعری اور اس کے افکار اور جذبات پر جو چیز طاری معلوم ہوتی ہے وہ تمنائے انقلاب ہے۔ موجودہ دنیا کی کوئی حیثیت، کوئی شوکت، کوئی حکمت اور کوئی مذہب اس کو اطمینان بخشنا دکھائی نہیں دیتا، وہ مشرق و مغرب دونوں سے بے زار ہے، دونوں طرف زاویہ نگاہ اور نظریہ حیات اس کو غلط معلوم ہوتے ہیں۔ تمام موجودہ زندگی پر اس کی تنقید مخالفانہ ہے، وہ صرف ملت اسلامیہ ہی میں نہیں بلکہ تمام دنیا میں اور اس کے ہر شعبے میں انقلاب کا آرزومند ہے۔ عصر حاضر میں یا گزشتہ تین چار صدیوں میں جہاں جہاں انقلابی تحریکیں ہوئیں وہ سب کی سب سے ان کا ذکر کرتا ہے۔ لوتھر کی اصلاح دہیسا کی تحریک جس نے مغرب کے دینی شکر کو بہت کچھ آزاد کر دیا اور حکمت و علم کی ترقی کے لیے راہیں کھلا دیں۔ انقلاب فرانس جس میں حریت و مساوات و اخوت کا نعرہ بلند ہوا اور مغرب کی تمام زندگی تہ و بالا عولنی، مساوی کی اہلیانے اطالیہ کی انقلابی لوشس، ان میں سے ذکر کرنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ انقلابات فرانس میں ہیجان اور اصلاح پیدا ہوتے ہیں۔ ملت اسلامیہ کچھ صدیوں سے ساکن و جامد ہے۔ اس کے اندر ایک بیتابی نمایاں ہے، ضرور ہے کہ اس میں بھی انقلاب آئے۔ اس کے لیے جس جذبے سے پیدا ہوتے ہیں، اقبال اس جذبے کو عشق کہتا ہے۔ یہ عشق حکمت اور مفاد کو بھی نظم حیات میں کوئی سماوی عنصر پیدا نہیں کر سکتا۔ اقبال پوچھتا ہے کہ یہ کیا پلٹ کرنے والا جذبہ اب اس وادی اور مہربان ہے؟ آخر ہاری طرف بھی متوجہ ہو :۔

کون سی وادی میں ہے کون سے منزل میں ہے
عشق بلا خیز کا قافلہ سخت جاں

دیکھ چکا المنی شورش اصلاح دیں
 جس نے نہ چھوڑے کہیں عہد کہن کے نشان
 حرف غلط بن گئی عصمت پیر کشت
 اور ہوئی عقل کی کشتی نازک رواں
 چشم فرانسس بھی دیکھ چکی انقلاب
 جس سے دگر گوں ہوا مغربیوں کا جہاں
 ملت رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
 لذت تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جوان
 روح مسلمان میں ہے آج وہی اضطراب
 راز خدائی ہے یہ ، کہ نہیں سکتی زباں
 دیکھیے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا
 گنبد نیلو فری رنگ بدلتا ہے کیا

اقبال کی زندگی ہی میں کئی اقوام میں انقلاب آیا اور بعض انقلابات اس
 کی وفات کے دس پندرہ سال کے اندر اندر ہی واقع ہوئے۔ واٹرلو میں نپولین کو
 شکست فاش ۱۸۱۵ میں ہوئی۔ اس کے قریباً ایک صدی بعد ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم
 واقع ہوئی۔ اس صدی میں چھوٹی بڑی جنگیں تو دنیا میں ہوتی رہی ہیں لیکن
 بحیثیت مجموعی دنیا کا ہر خطہ ایک خاص نظام کے اندر بغیر کسی بڑے ہرجان کے
 زندگی بسر کرتا رہا۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ سے لے کر آج تک دنیا میں جو تلاطم بپا ہوا
 ہے اس کی مثال تاریخ کے کسی اور دور میں نہیں مل سکتی۔ دنیا کے تمام مغلوب
 گروہ انسانیت کے بنیادی حقوق طلب کرنے کے لیے آمادہ پیکار ہو گئے ، ہر جگہ
 ملوکیت کے قصر میں زلزلہ آیا اور اس کے در و دیوار پیوند زمین ہو گئے ، کاشتکار
 خون چوسنے والے زمینداروں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے جہاد کرنے لگے ،
 مزدوروں نے سرمایہ داروں سے اپنے حقوق چھیننے۔ سیاست اور معاشرت ہی میں نہیں
 بلکہ علوم و فنون میں بھی انقلاب آیا ، طبیعی سائنس نے ذروں کا جگر چیر کر اس
 کے اندر پنہاں قیامت کو آشکار کیا۔ انیسویں صدی میں اہل فرنگ فقط اپنے آپ کو
 زندہ اور متحرک اور ترقی پذیر سمجھتے تھے ، تمام ایشیا ان کے نزدیک
 جمود و سکون کا مجسمہ تھا ، ترکی کو مغربی سیاستدان مرد بیمار کہتے تھے ، جو
 چراغ سحری تھا اور اس کی وسیع سلطنت کے حصے بخرے کرنے کے لیے کرگسوں

کی طرح اس کے گرد منڈلاتے تھے، چین کو زبردستی افیون کا عادی بنانے کے لیے اس کے خلاف جنگ کر دی۔ ہندوستان کے متعلق انگریزوں کا خیال تھا کہ چند مغربی تعالیم یافتہ غیر مطمئن لوگ سرکاری عہدوں اور اقتدار میں کچھ حصہ لینے کے لیے ہنگامہ بپا کرتے ہیں، باقی رعایا مطمئن اور برکات حکومت برطانیہ کے راگ گاتی ہے، ایران کو روسیوں اور انگریزوں نے اپنی خفیہ سیاست کی بساط پر تقسیم کر رکھا تھا، فرانسیسی سمجھتے تھے کہ ہند چینی میں ہمیشہ ان کا اقتدار قائم رہے گا، انڈونیشیا میں ولندیزی تین سو سال سے تمام ملک کی دولت کو سمیٹ کر اطمینان سے لطف اٹھاتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان اقوام میں اندرونی ہیجان اور حقوق طلبی کی کوئی صلاحیت ہی نہیں، جہاں تین صدیاں گزری ہیں وہاں اور بھی کئی صدیاں گزر جائیں گی۔ ہمارے دیکھتے دیکھتے یہ ہوا کہ صدیوں کی خفتہ قومیں بیدار اور ہوشیار ہو گئیں اور آزادی کی جنگ میں ہر قسم کے ہتھیار استعمال کرنے لگیں۔ اقبال کے لیے ہر وہ تحریک خوش آئند تھی جو زندگی کے جمود کو توڑے، لیکن اس کی طبیعت ایسے ہمہ گیر انقلاب کی آرزومند تھی جو صرف سیاست اور معاشرت ہی میں نہیں بلکہ انسان کی فطرت میں بھی کوئی نمایاں تبدیلی کرنے۔ عالم اسلامی میں اقبال کے سامنے ایران اور ترکی میں انقلابی صورت پیدا ہوئی، وہ اس سے خوش تھے کہ ترکوں نے جہاد اور ایثار سے اپنے آپ کو مستحکم کر لیا۔ ایران کے انتشار میں رضا شاہ کی آمریت نے جو جمعیت پیدا کی وہ بھی اصلاح و ترقی کی طرف ایک اہم قدم تھا، لیکن علامہ اقبال اسلامی ممالک میں ایسا انقلاب چاہتے تھے جو ملت اسلامیہ کو نہ صرف مغربی سیاست کے پنجہ آہنی سے چھڑانے بلکہ مغربی مادیت، وطنیت اور الحاد سے بھی نجات دلا سکے۔ مصطفیٰ کمال اور رضا شاہ نے استحکام وطن کے لیے بہت کچھ کیا، لیکن ان کے سیاسی چھٹکارا حاصل کر کے تہذیب و تمدن میں فرنٹ کی کھربانہ تھی اور تہذیب شروع کر دی۔ اس بات کی تلقین شعوری یا غیر شعوری طور پر ان کے تمام کارناموں میں نظر آنے لگی کہ قوت و نجات اسی میں ہے کہ جو بھی ہر حیثیت سے مغربی اقوام کے مشابہ و مماثل ہو جائیں۔ اسلامی زندگی کے مخصوص اقدار ان کی نظر سے اوجھل رہے، مشرق کے شعور میں ہمیشہ روحانی زندگی کو فوقیت حاصل رہی ہے، ہزاروں سال سے مشرق تمام ادیان عالیہ کا مولد اور گہوارہ رہا ہے، اسی لیے اقبال بعض اوقات روح اسلامی کی بجائے روح شری کی اصطلاح بھی استعمال کرتا ہے۔ جب مصطفیٰ کمال اور رضا شاہ میں اس کو

زیادہ تر مغرب زدگی ، نسلی قومیت کی پرستش اور وطنیت ہی نظر آتی تو وہ یہ
پکار اٹھا :

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

پیام مشرق کی ایک نظم میں مصطفیٰ کمال پاشا کو خطاب کیا ہے اور
”ایده اللہ“ کہہ کر اس کے لیے دہائے ہدایت کی ہے۔ علامہ اقبال کو اس کا
افسوس تھا کہ اس مرد غازی نے اپنی قوم کو فرنگ کے پنجے سے تو چھڑایا
اور اس میں ملی استحکام پیدا کیا مگر وہ اپنی اصلاحات میں روبہ فرنگ
ہو کر اسلامی جذبات اور اسلامی نظریہ حیات سے غافل ہو گیا۔ دہلی کے لال
قلعہ میں دیوان خاص کی دیواروں پر جو اشعار ثبت ہیں ان میں کا ایک شعر
یہاں حسب حال معلوم ہوتا ہے جو غالباً فیضی کا ہے :

عزم سفر مشرق و رو در مغرب اے راہرو پشت بہ منزل ہشدار

مصطفیٰ کمال کو اس نظم میں اقبال یہ بھولی ہوئی حقیقت یاد دلا رہا
ہے کہ مسلمان اقوام ایک اُمی کی حکمت و بصیرت سے رموز تقدیر سے آشنا
ہوئیں اور اسی کی بدولت ان کو دنیا میں تفوق حاصل ہوا۔ وہ اس بارے میں
مصطفیٰ کمال سے اتفاق کرتا ہے کہ اسلام کو فتمائے تنگ نظر نے جامد
بنا دیا اور اس میں سے وہ عشق ناپید ہو گیا جو افراد و اقوام کی زندگی کا
سرچشمہ ہے ، لیکن پیر حرم سے بیزار ہو کر اسلام ہی کی طرف سے منہ موڑ
لینا ملت اسلامیہ کے لیے حقیقی فلاح کا باعث نہیں ہو سکتا۔ جس نبی کی
بدولت ہمارے ذرے خورشید جہاں تاب بن گئے اس سے براہ راست کسب فیض
دین و دنیا میں حقیقی کامیابی کا باعث ہو سکتا ہے۔ نقل فرنگ کی تدبیر اور
کورانہ تقلید سے ملت کو حقیقی فروغ حاصل نہیں ہو سکتا ، تقلید میں آخر
مات ہی مات ہے :

آئے بود کہ ما از اثر حکمت او
واقف از سر نہاں خانہ تقدیر شدیم
اصل ما یک شرر باختہ رنگے بودست
نظرے کرد کہ خورشید جہاں گیر شدیم

نکتہ عشق فروشت ز دل پیر حرم
در جہاں خوار باندازہ تقصیر شدیم
”ہر کجا راہ دہد اسپ براں تاز کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بتدیر شدیم“

(نظیری)

ایک اور شعر میں افسوس کیا ہے کہ ”ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب“
ان ترکوں نے اپنے تئیں فرنگ کا ہم سایہ سمجھ رکھا ہے اور اس وہم باطل
میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہمارا شمار بھی اقوام فرنگ میں ہو۔

مصر اور ہندوستان کے مسلم راہنما بھی قوم کو جو سبق پڑھا رہے
تھے اس میں اقبال کو ملت اسلامیہ کے لیے حقیقی ترقی کی شاہراہیں نظر
نہ آتی تھیں، تہذیبی نقطہ نظر سے یہ بھی مغلوب الغرب ہی تھے۔ بانگ درا کی
نظموں میں ایک قطعے میں یہ اشعار ملتے ہیں :

کل ایک شوریدہ خواب گاہ نبی پہ رو رو کے کہ رہا تھا
کہ مصر و ہندوستان کے مسلم بنائے ملت مٹا رہے ہیں
یہ زائران حریم مغرب ہزار رہبر بنیں عمارے
ہمیں بھلا ان سے واسطہ کیا جو تجھ سے نا آشنا رہے ہیں

ماتوں کے اندر اضطراب و تب و تاب ، کشاکش ، تراش خراش ، شکست
و فشار کے بغیر انقلاب پیدا نہیں ہو سکتا۔ سکونی حالت اور سکونی تصورات
حالات میں کوئی تغیر پیدا نہیں کر سکتے۔ تعمیر کہن کی شکست و ریز
گھبرانا نہیں چاہیے ، بقول غارف رومی :

ہر بنائے کہنہ کاباداں کنند اول آن تعمیر را ویران کنند

نظام کہن کو برقرار رکھنے کے آرزو مند وہی لوگ ہیں جن میں
حرارت حیات باقی نہیں ہوتی۔ اقبال انقلاب چاہتا ہے اور ارتقائی انقلاب جو
محض تغیر حال نہ ہو بلکہ زندگی کے لیے نئی وسعتیں اور جدید قوتیں پیدا کرے۔
مسلمان عصر حاضر کے تزلزل سے پریشان دکھائی دیتے ہیں اور اس وہم باطل کا
شکار ہو رہے ہیں کہ اس تخریب میں کوئی تعمیری صورت دکھائی نہیں دیتی

لیکن رموز حیات سے آشنا اقبال ان کو سر ارتقا سے واقف کرتا ہے اور تسلی دیتا ہے کہ رسوم کہن کے انہدام سے زندگی فنا نہیں ہوتی بلکہ جادہ ارتقا پر گام زن ہوتی ہے۔ بانگ درا میں ایک لا جواب نظم ہے جس کا عنوان ارتقا ہے۔ یہ ایک مشہور فارسی شعر کی تزیین ہے :

”مغان کہ دانہ انگور آب می سازند ستارہ می شکنند آفتاب می سازند“

*

سیتزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بسو لہبی
حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی
سکوت شام سے تا نغمہ سحر گاہی
ہزار مرحلہ ہائے فغان نیم شبی
کشا کش زم و گرما تپ و تراش و خراش
ز خاک تیرہ دروں تابہ شیشہ حلبی
مقام بست و شکست و فشار و سوز و کشید
میان قطرہ نیشان و آتش عنسی
اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے راز تب و تاب ملت عربی
مغان کہ دانہ انگور آب می سازند
ستارہ می شکنند آفتاب می سازند

تہذیب حاضر کے پرستار نوجوان تقلید فرنگ میں اپنے آپ کو دھوکا دے رہے ہیں کہ ہم میں نئی روشنی اور علم و فن کی تنویر پیدا ہو گئی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام نمائشی چہل پہل حیات مستعار ہے، ملت کے اپنے نفوس میں سے کچھ نہیں ابھرا، ایسے غلامانہ ذہنیت والے لوگوں کی بیداری بیداری نہیں اور ان کی آزادی غلامی کی پردہ دار ہے۔ یہ تازہ پرواز طیور فضا کی دل کشی سے مسحور ہو کر اپنے اشیانے سے اتنا دور اڑ گئے ہیں کہ بھٹک جانے کی وجہ سے پھر اس پر واپس نہ آسکیں گے۔ مادی خواہشات کی ہوس اس تہذیب کے مدعی طبقے میں تیز

ہو گئی ہے ، ایثار کی جگہ خود فروشی اور صبر و استقلال کی جگہ ناشکیبائی کا ظہور ہے ۔ یہ اس دھوکے میں ہیں کہ ان کی زندگیوں میں ایک خوش آئند انقلاب پیدا ہو گیا ہے ۔ حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ قلب و نظر میں کوئی حیات آفرین تبدیلی نہیں ہوئی ۔ ملت کے اندر سے کسی خلاق جذبے نے گاہ نہیں کیا ۔ اس فروغ مستعار سے ذرے اس فریب میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ان میں جگنو کی سی فروزی ہے۔ تہذیب حاضر کے عنوان سے اقبال نے فیضی کے اس شعر کی تضمین کی ہے :

تو اے پروانہ این گرمی ز شمع محفلے داری
چو من در آتش خود سوز اگر سوز دلے داری

حافظ کا یہ شعر بھی اس مضمون کے قریب ہے :

آتش آن نیست کہ بر شعلہ او خندد شمع آتش آنست کہ اندر دل پروانہ زند

*

حرارت ہے بلا کی بادۂ تہذیب حاضر میں
بہڑک اٹھا بھوکا بن کے مسلم کا تن خاکی
کیا ذرے کو جگنو ، دے کے تاب مستعار اس نے
کوئی دیکھے تو شوخی آفتاب جلو، فرما کی
نئے انداز پائے نوجوانوں کی طبیعت نے
یہ رعنائی ، یہ بیداری ، یہ آزادی ، یہ بیباکی
تغیر آ لیا ایسا تدبیر میں غنیل میں
غنسی سمجھی لٹی نشن میں غنچوں کی جگر جانی
کیا ہم تازہ پروازوں نے اپنا آسماں لیا
مناظر دلکشا دلہلا لٹی ساحر کی حیرت
حیات تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں دلہلا
رقابت ، خود فروشی ، ناشکیبائی ، غریبانی
فروغ شمع نور سے بزم مسلم جگمگا آج
مگر کہتی ہے پروانوں سے میری کہندہ آواز
"تو اے پروانہ این گرمی ز شمع محفلے داری
چو من در آتش خود سوز اگر سوز دلے داری"

اقبال کو نہ مشرق کی کہنہ خیالی اور فرسودگی پسند ہے اور نہ فرنگ کی جدت طرازی۔ نہ مروجہ اسلام پسند ہے اور نہ سائنس کی پینا کردہ تہذیب حاضر، نہ مغربی جمہوریت پسند ہے اور نہ روسی اشتراکیت۔ مغرب پر اقبال کی محاصمانہ تنقید سے اقبال کا کلام لبریز ہے لیکن موجودہ مشرق کے لیے بھی اس کے ہاں کوئی مدح و ستائش نہیں :

بگزر از خاور و افسونی افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوے این ہمہ دیرینہ و نو

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ چاہتا کیا ہے؟ اس کا یہ جواب کافی ہوگا کہ وہ اصلی اسلام اور اس کے پیدا شدہ علم و فن اور سیاست و معاشرت کا آرزو مند ہے۔ یہ بیان بہت سہمیل ہے اور جب تک کسی قدر تفصیل سے اس زندگی کے خد و خال کا خاکا سامنے نہ آئے تب تک ذہن کو تشفی نہیں ہوتی۔

اقبال کے کلام میں سلبی تنقید بہت غالب معلوم ہوتی ہے لیکن ایجابی پہلو بھی غائب نہیں ہے۔ جس انقلاب کا نقشہ اس کے تخیل میں ہے اس کے تجزیے سے مفصلہ ذیل عناصر حاصل ہوتے ہیں :-

۱۔ وہ حیات انسانی کی کسی یک طرفہ ترقی کو مفید نہیں سمجھتا۔ زندگی نفس اور بدن دونوں پر مشتمل ہے اور حقیقت حیات و کائنات میں انفس بھی ہیں اور آفاق بھی۔ ماحول سے منقطع روحانیت، جسے رهبانیت کہتے ہیں، ایک حیا کش طریق حیات ہے جس سے زندگی کا مادی اور جسمانی پہلو فنا ہو جاتا ہے۔ بغیر اس کے کہ روح کو تقویت یا بصیرت حاصل ہو۔ اسلام کے نظریہ حیات میں ہمہ گیری ہے اور وہ ظاہر و باطن کو ایک ہی حقیقت کے دو پہلو قرار دے کر ان کو الگ الگ نہیں کرتا۔

۲۔ انسانی زندگی میں دو بڑی قوتیں کار فرما ہیں، ایک عقل ہے اور دوسری کا نام عشق ہے۔ ایک کا تعلق دماغ سے ہے اور دوسری کا دل سے، مگر دل اس مضغہ گوشت کا نام نہیں جو سینے

میں بائیں طرف دھڑکتا رہتا ہے۔ عقل بے عشق حقیقت رس نہیں ہو سکتی۔ خالی زیرکی سے نہ اقدار حیات کی آفرینش ہوتی ہے اور نہ زندگی کو حقیقی عروج حاصل ہوتا ہے۔ بقول عارف رومی :

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی زابلیس و عشق از آدم است

ہر ایسی تعلیم ناقص ہے جو فقط مادی زندگی کے اغراض کے لیے مظاہر حیات کی پیمائش کرتی رہے اور حقیقت کے پہلو اس کے پیمانوں میں نہ آسکیں، ان سے انکار کا شیوہ اختیار کر لے۔

۳۔ انسان کے اندر خدا نے لامتناہی قوتیں مضمحل رکھی ہیں۔ ممکنات حیات کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتا۔ حیات کا مقصود ان ممکنات کو مسلسل وجود میں لاتے رہنا ہے۔ حیات خود اپنا مقصود ہے۔ اس کا کسی ایک صورت پر قائم ہو جانا اس کی نفی کا باعث ہوتا ہے۔ دین اور حکمت اور ہر قسم کی تعلیم و تربیت کا مقصود یہی ہونا چاہیے کہ انسان اپنی اس لا محدود خودی کو پہچان کر زندگی میں مسلسل ارتقا پیدا کرتا رہے۔ خیر و شر کا معیار بھی یہیں سے حاصل ہونا ہے۔ یہ بات غلط ہے کہ نذت و تنسہ خیر ہے اور رنج و الم سر ہے۔ زندگی کو مسرت و لذت کے پیمانوں سے نہیں ناپنا چاہیے۔ یہ وہ فکر یا عمل جو نفس انسانی یا خودی کو استوار کرتے ہیں اور ہر وہ فکر یا عمل جو اس میں انہماک یا ضعف پیدا کرتے ہیں۔ انسان کو خدا نے بالذاتی مسخر کر دیا ہے اس لیے سب سے پہلے اس لیے سب سے پہلے قوت کے حصول کی طرف توجہ دینی چاہیے۔

۴۔ چونکہ خدا نے خلاق واحد ہے، اس لیے حیات و نبات و حیوان بھی کثرت و تنوع کے ساتھ ساتھ ایک وحدت پائی جاتی ہے۔

نوع انسان جو خدا کا مظہر عظیم ہے ، وہ بھی ایک وحدت ہے -
 از روئے قرآن ایک نقش واحدہ تمام نوع انسان کا ساخذ ہے -
 اس لیے ہر وہ نظریہ حیات فساد انگیز ہے جو نوع انسان کو نسل
 یا رنگ یا زبان یا جغرافیائی حدود کی بنا پر ٹکڑے ٹکڑے کر
 دے - مغرب کی وطن پرستی اور قوم پرستی بت پرستی کے اقسام
 ہیں - وطن اور قوم ، دیوتا اور معبود بن گئے ہیں - توحید اللہی
 اور توحید انسانی کا عقیدہ اور اس پر عمل ہی اس بیماری کا علاج
 کر سکتا ہے -

۵ - وحدت انسانی کو قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ تمام
 انسانوں کے بنیادی حقوق مساوی ہوں - دولت ، انسانیت کے
 وقار کا معیار نہ ہو - نوع انسان کی پیدا کردہ دولت اور قوت
 میں سے سب انسانوں کو حصہ ملنا چاہیے -

۶ - اسی وجہ سے اقبال اشتراکیت کے اس پہلو کو پسند کرتا ہے
 کہ اس نے ملکیت زمین اور سرمایہ داری کا خاتمہ کر دیا ،
 لیکن وہ اس سے بیزار بھی ہے کہ اس نے خواہ مخواہ مادیت اور
 الجاد کو اپنے نظریہ حیات اور طریق زندگی کا جزو لاینفک
 بنایا اور مساوات انسانی زیادہ تر مساوات شکم میں محدود
 ہو گئی - مادیت انسان کی لامتناہی روحانی قوتوں کی منکر
 ہے اور اس کا نقطہ نظر وہی ابلیس کا زوایہ نگاہ ہے ، جو آدم کی
 لا محدود عرفانی قوتوں کے ممکنات کو نہ دیکھ سکا اور یہ کہنے
 لگا کہ مجھے تو یہ محض مٹی کا پتلا نظر آتا ہے -

۷ - مغربی تہذیب و تمدن کے کارہائے نمایاں کا اقبال منکر نہیں ،
 لیکن وہ اس ترقی کو یک طرفہ ترقی سمجھتا ہے - گزشتہ تین سو
 سال میں مغرب نے مسلسل مادیت کے نقطہ نظر کو استوار کیا
 ہے - طبیعی سائنس کا تعلق ایک جزوی حقیقت سے ہے ،
 لیکن رفتہ رفتہ مغرب کے دل و دماغ پر یہ غلط خیال مسلط
 ہو گیا کہ زندگی محض مادیات اور محسوسات کا نام ہے - وہ اس

راز سے بیگانہ ہو گیا کہ حاضر کے مقابلے میں غیب لامتناہی ہے اور جسم و مادہ حیات لامتناہی کے عارضی اور ادنیٰ پہلو ہیں۔ اسی وجہ سے مغرب کی حکمت وہ حکمت نہ رہی جسے قرآن خیر کثیر کہتا ہے۔

۸۔ صحیح تعلیم اور حیات بخش تہذیب وہ ہوگی، جس میں مادیت یا عقلمیت روحانیت کے زیر نگیں ہو جسے اقبال عشق کہتا ہے۔ یہ تعلیم یا تہذیب اس دور میں نہ مہترق میں پائی جاتی ہے اور نہ مغرب میں۔ انسانیت کا مستقبل یہی ہے کہ خارجی فطرت کی تسخیر باطنی قوت اور بصیرت کے دوش بدوش ترقی کرنے۔

۹۔ سنت اسلامیہ کی بقا اس لیے ضروری ہے کہ فقط یہی سنت ہے جس کو از روئے وحی تعلیم دی گئی تھی اور اسی کی بدولت اس نثر آناً فاناً حیرت انگیز عروج حاصل ہوا تھا۔ اسی سنت کے ضمیر میں یہ موجود ہے کہ رنگ اور نس و غیرہ کے لحاظ سے انسانوں کی تقسیم نہ کی جائے۔ قومیں اور وطنیت کے خلاف اسی نے آواز بلند کی اور اس پر غصے لڑنے کے نالوہد۔ عربوں کے قوت و اقتدار حاصل کرنے اور ہر طرح غلبہ کرنے پر نبی عربی صلعم نے اپنے عرب ہونے پر فخر نہیں لیا بلکہ اسلام کیا کہ کسی عرب کو محض قوت و نس کی بنا پر کسی عجمی پر فضیلت حاصل نہیں اور نہ عربی نثر عجمی پر فضیلت تنوق ہے۔ یہ سبق بعد میں مسلمان بہت نفع بخشا۔ لیکن اب بھی دوسری قوموں کے مقابلے میں ان مسلمانوں کو کچھ باقی ہے۔ نوع انسان کو وحدت کا عہدہ جس کے لیے یہ لازم ہے کہ یہ سب مساوات انسانیت کے اصولی اساسی نقشہ پھر منظور ہونے دینا کے سامنے آس کرے۔ مسطورہ انداز مفرخ نائن بی نے اس کا اقرار کیا ہے کہ عربوں کو دیکھ کر اسلام کا وٹلینڈ حیات باقی ہے اور مستقبل میں بھی نوع انسان اس سے فائدہ اٹھا سکتی ہے اور وہ اس لیے کہ نسلی اور رنگ اور

قومیت کے تعصبات پر جس طرح اسلام اور اسلامی معاشرت غالب آتی ہے، اس طرح کوئی اور تہذیب غالب نہیں آسکی۔ مغرب کو اسی مرض نے فنا کیا ہے جو اس کی سیاست اور تمدن میں لا علاج سا معلوم ہوتا ہے۔ جب تک اس مرض کا خاطر خواہ علاج نہ ہو، نوع انسان کی بقا ہی ممکن معلوم نہیں ہوتی۔ اسرار خودی کے انگریز مترجم پروفیسر نکلسن نے علامہ اقبال کو ایک خط میں لکھا کہ تمہارے مخاطب فقط مسلمان معلوم ہوتے ہیں اور فقط انہیں کی اصلاح و بقا تمہارے مد نظر ہے، تمہارا خطاب نوع انسان سے معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں علامہ مرحوم نے اس کو لکھا کہ نوع انسان میں خاص نظر اور طریق زندگی پیدا کرنے کے لیے یہ لازمی ہے کہ پہلے ایک ملت اس کا نمونہ پیش کرے اور ہمیں سمجھتا ہوں کہ اپنے عقائد، اپنی تاریخ اور اپنی معاشرت کے مضمرات کی بنا پر اس ملت میں یہ صلاحیت ہے اور مزید پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ ایک عالم گیر اخوت اور مساوات کی مثال پیش کر سکے، یہاں تک کہ اخوت اسلامی اخوت انسانی بن جائے۔

جب اقبال ملت اسلامیہ کا ذکر بڑے جوش اور جذبے کے ساتھ کرتا ہے تو اس کے سامنے اس ملت کا دور حاضر کا نقشہ نہیں بلکہ اس کی نظر اس اسلام اور اسلامی زندگی پر پڑتی ہے، جو رسول اکرمؐ اور صحابہ کرام کی بصیرت اور ہمت سے ظہور میں آئی۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا یہ صورت مسخ ہوتی چلی گئی۔ اسلام صرف خاص بندگان خدا میں رہ گیا اور جماعت کی زندگی اس سے بہت کچھ ہٹ گئی ہے۔ لیکن اسلام ایک ایسی ہمہ گیر انقلابی اور اصلاحی چیز تھی کہ اس کی مدہم صورتوں نے بھی بحیثیت مجموعی صدیوں تک ملت اسلامیہ کو دیگر معاصرانہ ملتوں کے مقابلے میں پیش پیش ہی رکھا یا پھر اقبال کی نظر اس مستقبل پر ہے جس میں اسلام کے حقائق، جو زندگی کے ابدی حقائق ہیں، ارتقائے حیات سے تمام دنیا پر آشکار ہو جائیں گے۔ اقبال کسی خاص قوم یا ملت کا عاشق نہیں، وہ اسلام کا عاشق ہے خواہ وہ کہیں پایا جائے۔ اس وقت اس کو اسلام نہ مشرق میں نظر آتا ہے

اور نہ مغرب میں اور مسلمان کہلانے والی ملت تو اس سے خاص طور پر محروم دکھائی دیتی ہے۔ ایک عام قاعدہ ہے کہ اپنی ملتوں کے پرستار ان کی نسبت بڑے کبر و ناز سے بات کرتے ہیں۔ ان کے عیوب کی پردہ پوشی کرتے اور ان کی اصلی یا موہوم خوبیوں کو وہ چند کر کے دکھاتے ہیں۔ اقبال کی یہ روش نہیں۔ اس کو تو ایک نصب العین اور زندگی میں اس کو مستحکم کرنے والے افراد یا اقوام سے واسطہ ہے۔ دیکھیے اپنی ملت کی موجودہ حالت کے متعلق کس قدر افسوس اور قلب مجروح کے ساتھ کہتا ہے :

شوق بے پروا کیا فکر فلک پیہا کیا
تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے
وہ جگر سوزی نہیں وہ شعلہ آسامی نہیں
فائدہ پھر کیا جو گرد شمع پروانے رہے
رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی سینا سے
کل تنک گردش میں جس ساقی کے پیہانے رہے
آج ہے خاموش وہ دشت جنوں پرور جہاں
رقص میں لیلا رہی لیلا کے دیوانے رہے
وائے ناکامی ستاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

نکاحیں نا امید نور ایمن، اور بجلیاں آسودہ دامن خرمین ہو گئی ہیں۔ ملتوں کی آبرو اور ان کا اقتدار ان کی جمعیت کی بدولت ہوتا ہے جس میں ہر فرد اپنے تئیں محض ایک فرد نہیں بلکہ مضویۃ نظام جماعت کے ذریعے سمجھتا ہے۔ یہ بات مسلمانوں میں سے غائب ہو گئی ہے اور ان کی رسوائی دہر رہی :

فرد قائم ربط ملت سے ہے نہہاں کچھ نہیں
سوج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

کبھی ہجوم یاس میں کہ لہتا ہے :

زندہ پھر وہ محفل دیرینہ ہو سکتی نہیں
شمع سے روشن سب دوشینہ ہو سکتی نہیں

جواب شکوہ میں خدا کی زبان سے اس ملت مرحومہ کے متعلق کیا کچھ نہیں کہا۔ خدا ایک نصب العینی آدم کی تعمیر کرنا چاہتا ہے لیکن اسے اس ملت کی مٹی اس قابل نہیں معلوم ہوتی :

جس سے ہو تعبیر آدم کی یہ وہ گل ہی نہیں

اس ملت کے ہاتھوں میں قوت نہیں۔ دل الجاء سے خوگر ہیں۔ نمازوں اور روزوں کی کچھ باطنی یا ظاہری صورت کچھ غریبوں میں نظر آتی ہے۔ دولت و اقتدار والوں کے ہاں یہ شعائر غائب ہیں۔ نئی تعلیم و تہذیب کے دلدادہ مذہب سے روگرداں ہیں۔ علم و فن کی یہ حالت ہے کہ

جن کو آتا نہیں دنیا میں کوئی فن تم ہو

۴

جیسے کفر کے متعلق کہا گیا ہے کہ ”الکفر ملتہ واحدة“ اسی طرح اسلام اور ملت اسلامیہ کے متعلق یہ بات صحیح ہونی چاہیے تھی کہ ”الاسلام ملتہ واحدة“ لیکن موجودہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ ذات پات اور قبائل و اقوام کی غیر اسلامی تقسیم و تفریق میں مسلمان مسلمان کا بھائی نہیں رہا۔ شعائر اغیار بھی وہی آنکھوں میں سہائے ہیں جن کے اختیار کرنے میں کوئی نفع نہیں بلکہ صریح گھاٹا ہی گھاٹا ہے۔ نئی پود کی نگاہ طرز سلف سے بیزار اور ان کے انداز حیات کو فرسودہ سمجھتی ہے۔ کسی کے قلب میں سوز اور روح میں احساس نظر نہیں آتا۔ زبان سے کلمہ تو پڑھتے ہیں لیکن پیغام محمدؐ کا کسی کو پاس نہیں۔ واعظ قوم جاہل اور خام خیال ہے، اس کے وعظ میں نہ حکمت کا ساز ہے اور نہ محبت کا سوز۔ مؤذن کی اذان میں روح بلالی نہیں۔ استدلالی بھول بھلیاں والے فلسفے نظر آتے ہیں، لیکن کوئی غزالی اب ملت میں سے نہیں ابھرتا۔ نہ حیدری فقر ہے اور نہ دولت عثمانی۔ جسے دیکھو وہ ذوق تن آسانی میں مست ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ملت نے خود کشی پر کمر باندھ رکھی ہے۔ غیور و خوددار مسلمان نظر نہیں آتے۔ ذرا ذرا سے اختلاف پر شیشہ اخوت پاش پاش ہو جاتا ہے۔ قوموں کی توقعات اپنے نوجوانوں کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں لیکن اس ملت کے نوجوانوں کا یہ حال ہے :

شوق پرواز میں سہجور نشیمن بھی ہوئے
بے عمل تھے ہی جوان دین سے بدظن بھی ہوئے
ان کو تہذیب نے ہر بند سے آزاد کیا
لا کے کعبے سے صنم خانے میں آباد کیا

عہد نو کی بجلی تمام اقوام کہن پر گری ہے - تمام قدیم انداز و افکار حیات
ایندہن کی طرح جل رہے ہیں - ملت اسلامیہ کے پیراہن میں بھی شعلے
بھڑک اٹھے ہیں - اس آتش نمرود کو ابراہیمی ایمان ہی گشٹن بنا سکتا ہے ، لیکن
اس ملت میں تو وہ ایمان نظر نہیں آتا - اصلاح کے آرزومند کہتے تھے کہ قوم
جاہل ہے ، جب اس میں تعلیم عام ہو جائے گی تو اس کی حالت درست ہو جائے گی
گی ، لیکن تعلیم نے بھی مرض میں اضافہ ہی کیا ہے :

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الجاد بھی ساتھ
گھر میں برویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشہ فرہاد بھی ساتھ

ملت اسلامیہ میں اقبال کو نام کے مسلمانوں اور در حقیقت غیر مسلموں کا ایک
بے مقصد هجوم نظر آتا ہے :

خوب ہے تجھ کو شعار صاحب شرب کا باس
کہ رہی ہے زندگی تیری کہ تو مسلم نہیں
جس سے تیرے حلقہ خاتم میں اردوں تھا اسیر
اے سلیمان ! تیری غفلت نے انوایا وہ نلاس
وہ نشان سجدہ جو روشن تھا ادوالب کی طرح
ہوئی ہے اس سے اب نا آشنا تیری - اس
دیکھ تو اپنا عمل ، تجھ کو نظر ہی ہے دنیا
وہ صداقت جس کی ہے بائی بھی حیرت افروز
تیرے آبا کی نکلہ بجلی تھی جس کے واسطے
ہے وہی بالملل ترے ڈیمانڈ دل میں مکیں

*

صائب کا ایک شعر ہے :

ہاں بہتر کہ لیلای در بیاباں جلوہ گر باشد
ندارد تنگ نائے دھر تاب حسن صحرائی

بانگ درا میں اس پر تضمین کرتے ہوئے اقبال نے اپنی ملت کے متعلق مایوسانہ اشعار کہے ہیں جن کا مضمون یہ ہے کہ تو ایسی ملت کو بیدار کرنے کے لیے کیا نواگری کر رہا ہے جس میں کوئی احساس ہی باقی نہیں۔ اس کے جوان ہمت خواہ ہیں اور نہ اس کے پیر بیدار دل۔ اس محفل میں کوئی نشو و نما کا تقاضا نہیں :

کہاں اقبال تو نے آ بنایا آشیاں اپنا
نوا اس باغ میں بلبل کو ہے سامان رسوائی
شرارے وادیٰ ایمن کے تو بوتا تو ہے لیکن
نہیں ممکن کہ پھوٹے اس زمیے سے تخم سینائی
کلی زور نفس سے بھی وہاں گل ہو نہیں سکتی
جہاں ہر شے ہو محروم تقاضائے خود افزائی
قیامت ہے کہ فطرت سو گئی اہل گلستاں کی
نہ ہے بیدار دل پیری نہ ہمت خواہ بر نائی
دل آگاہ جب خوابیدہ ہو جاتے ہیں سینوں میں
نوا گر کے لیے زہر آب ہوتی ہے شکر خائی
نہیں ضبط نوا ممکن تو اڑ جا اس گلستاں سے
کہ اس محفل سے خوشتر ہے کسی صحرائی تنہائی

اقبال نے اپنا تمام کمال اور تمام جذبہ اپنی قوم کو بیدار کرنے میں صرف کیا۔ کبھی کبھی اس کو کامیابی کا گمان ہوتا تھا کہ قوم میں کچھ جنبش پیدا ہوئی ہے اور سیری بانگ درا سے یہ کاروان خفتہ پھر جادہ پہائی کے لیے تیار ہوا ہے۔ پھر کسی وقت چاروں طرف نظر دوڑاتا تھا تو عملی تبدیلی کے آثار کہیں نہ دکھائی دیے تھے۔ ڈاکٹر تاثیر مرحوم اور ان کے کچھ احباب علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوئے اور تقاضا کیا کہ آج آپ سے کچھ تازہ اشعار رسالہ ”کاروان“ کے لیے لے کر ٹلیں گے۔ حسن اتفاق سے اس تقاضے کے

دوران میں طبیعت میں کچھ تحریک پیدا ہوئی اور فی البدیہہ چند لمحات کے وقفوں میں پانچ سات اشعار کی وہ غزل ہو گئی جس کی ردیف اور قافیہ ہے 'سمجھا تھا میں' جب مقطع میں یہ شعر نکلا :

تھی وہ اک درماندہ رھرو کی صدائے دردناک
جس کو آواز رحیل کارواں سمجھا تھا میں

تو اقبال پر ایسی رقت طاری ہوئی کہ زار و قطار رونے لگے ۔

جاوید نامہ کے آخر میں جاوید اور نثراد نو کو خطاب کرتے ہوئے
بہت دل افروز نصیحتیں کی ہیں اور بتایا ہے کہ زندگی کس قسم کے ذوق و شوق کا نام ہے ۔ لیکن ساتھ ہی کہا کہ اس زندگی کو اگر مسلمانوں میں تلاش کرو گے تو نہیں ملے گی ۔ یہ زندگی قرآن میں سے مل سکتی ہے ، مگر قرآن پڑھانے والے روح قرآن سے بے نیاز ہیں ۔ نور باطن اور تزکیہ قلب کے لیے اگر صوفیوں کی طرف رجوع کرو گے تو یہ لمبے بالوں والے پیر تجربے سے بھڑکے ہی ثابت ہوں گے :

در مسلمانان بھو آن ذوق و شوق
آن یقین آن رنگ و بو آن ذوق و شوق
عالم از علم قرآن بے نیاز
صوفیاں درندہ شراب و بو دراز
لرچہ اندر خانقاہاں حال ہ ہوس
کو جوان مردے کہ صہبا در آہوس

ملا اور صوفی سے نا امید ہو کر اگر معتاد رہے تو ہی سب سے بدترین اور نوجوانوں کو دیکھو گے تو ان کو بھی شعر ذوق و شوق سے پہلا فرق ہے ۔ یہ صوفیوں کو چشمہ کوثر سمجھ کر بے جا مانہ اس کی طرف دوڑتے ہیں ۔ اس شراب سے ان کے دل کی پیاس نہیں بجھ سکتی اور نہ ملک و جمن شراب ہو سکتا ہے ۔ یہ طریقہ دین سے مطلق بیگانہ ہے ، اسی بیگانگی کی وجہ سے ان میں محبت اور انار کا فقدان ہے ۔ ان کے سینوں میں آئینہ ہے عشق نہیں :

ہم مسلمانانِ افرنگی ماب
چشمہ کوثر بچویند از سراب
بے خبر از سر دین اند این ہمہ
اہل کین اند اہل کین اند این ہمہ

صوفی ، ملا ، جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کا طبقہ ، بے درد زمینداروں کا طبقہ ، جھوٹی جمہوریت میں ابھرنے والے لیڈروں کا گروہ ، اگر تمام ملت انہیں ”ظالموں جہولاً“ پر مشتمل ہے تو احیاء نشاۃ ثانیہ اور بیداری کی توقع کس عنصر سے ہو سکتی ہے ۔ میں نے ایک مرتبہ براہ راست علامہ سے عرض کیا کہ یہ ملت اگر ایسی ہی مردہ ہے تو اب خواہ مخواہ اس کو انجکشن دے کر زندہ کرنے کی سعی لا حاصل کیوں فرما رہے ہیں ۔ اس کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ تمام ملت ایسی نہیں ہے ۔ اس ملت میں دین و دنیا کی رہبری کے مدعی تو سب ایسے ہی ہیں جیسا کہ میں نے ان کا نقشہ کھینچا ہے ، لیکن اس کے عوام میں بہت اچھی صلاحیتیں مضمحل ہیں ۔ اگر اس کو کوئی صحیح قسم کے درویش سنش ، صاحبان بصیرت و ہمت راہبر توفیق الہی سے مل گئے تو حیات ملی میں بڑا انقلاب پیدا ہو جائے گا ۔ اسی عقیدے کو انہوں نے کئی جگہ اردو اور فارسی کلام میں پیش کیا ہے ۔ خطاب بہ جاوید ہی میں فرماتے ہیں :

خیر خوبی بر خواص آمد حرام
دیدہ ام صدق و صفا را در عوام

اردو میں بھی فرماتے ہیں :

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشت ویراں سے
اگر نم ہز تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اقبال نے اپنی ملت کی حالت زبوں کا ایسا بھیانک نقشہ کھینچا ہے اور اس کی موجودہ حالت کو دیکھ کر اس کے دل میں ایسی بے زاری پیدا ہوئی ہے کہ اس ملت کے احیاء کی بجائے کبھی کہ اٹھتا ہے کہ اے خدا اب تو اس کا صنایا ہی کر دے تو اچھا ہے :

کہ این ملت جہاں را باردوش است

اس کی تعمیر کا اب سلبہ بن چکا ہے۔ یہ انسانیت کے راستے سے ہٹ ہی جائے تو اچھا ہے، لیکن اس قسم کی بد دعا اس کے دل سے نہیں نکلتی۔ یہ بد دعا ایسی ہی ہے جیسے غصے میں اپنے پیارے بچے کے لئے اس کی شرارتوں اور بد عنوانیوں سے تنگ آ کر ماں کی زبان سے کبھی کبھی نکلتی ہے کہ جا تیری ٹانگ ٹوٹے یا جا تجھے موت آئے، لیکن بچے کو اگر کاٹنا بھی چاہ جائے تو وہ بے چین ہو جاتی ہے۔ اقبال کا دل اسلام اور مسلمانوں سے کبھی پوری طرح مایوس نہیں ہوتا۔ اس کا وظیفہ حیات ان یاس انگیز حالات کے باوجود قوم کے دل میں خود اعتمادی اور امید پیدا کرنا ہے۔ وہ یقین کامل رکھتا ہے کہ ملت اسلامیہ کا ایک درخشاں مستقبل ہے کیوں کہ اسلام ایک ابدی حقیقت ہے اور عزار ٹھو کریں کہنا کر بھی آخر اس کو اسلام کا حامل اور علم بردار بننا ہے، وہ اس بیغاد کو بار بار مختلف اسعوار میں دہراتا ہے کہ

بے خبر تو جوہر آئینہ آباد ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری بیغاد ہے

”جہاں کا فرض قدیم ہے تو ادا سناں نماز ہو جا“۔

سفرانہ

مغربی تہذیب و تمدن پر علامہ اقبال کی تنقید

علامہ اقبال کے تبلیغی کلام میں دو چیزیں پہلو بہ پہلو ملتی ہیں ، ایک تہذیب جدید پر مخالفانہ تنقید اور اس کے مقابلے میں اسلامی نظریہ حیات کی تعلیم ۔

کم و بیش تین سو سال سے ایشیا مسلسل زوال پذیر رہا اور فرنگ میں فکر و عمل کی جد و جہد ترقی کرتی گئی ، اسلامی دنیا میں تاتاری غارت گری کے بعد علوم و فنون نے ترقی کا کوئی قدم نہ اٹھایا ، تصوف اور صوفیانہ یا متصوفانہ شاعری میں صاحبان کمال پیدا ہوتے رہے لیکن علمی ترقی بالکل رک گئی ۔ مسلمانوں میں آخری بڑا مفکر ابن خلدون ہے جس کا زمانہ چودھویں عیسویں صدی ہے ۔ سیاست میں تو خلافت راشدہ کے بعد ہی ملوکیت اور مطلق العنانی شروع ہو گئی تھی ، لیکن فقہ چودھویں صدی تک آزادانہ تفکر سے حالات کے تغیرات کے ساتھ ایک معتدل توافق پیدا کرتی رہی ۔ اس کے بعد سے آئمہ مجتہدین بھی ناپید ہو گئے تحقیق ختم ہو گئی اور تقلید کا دور دورہ شروع ہوا ۔ اس وقت سے لے کر آج تک راسخ العقیدہ مسلمان اسی یقین پر قائم ہیں کہ تقہ فی الدن میں اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے ۔ اسلامی فقہ میں چونکہ دین اور دنیاوی معاملات میں کوئی حد فاصل نہیں ہے اور زندگی کا ہر شعبہ بالواسطہ یا بلا واسطہ اسلامی عقائد کے زیر نگیں ہے اس لیے تحقیق و اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے یہی معنی تھے کہ اصول اور فروع دونوں میں اب کسی کو نئے سرے سے سوچنے کی ضرورت نہیں ۔ اسلاف کی باتوں کی ہونئی باتوں کی فقط توضیح و تشریح اور حاشیہ نویسی علم دین کا وسیلہ بن گیا ۔ حکومتوں میں استبداد اور مطلق العنان سلطنت کی وجہ سے مسلمانوں میں اصلاح کے لیے نہ افکار پیدا ہو سکتے تھے اور نہ کوئی انقلاب ممکن تھا ۔ اس لیے مسلمانوں نے یہی ہیوہ اختیار کر لیا کہ :

رموز مملکت خویش خسرواں دانند
دہائے لوشہ نشانی تو حافظا محروش

سیاسی غلامی کا اثر انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر پہلو پر پڑتا ہے ،

سیاسی استبداد کے ساتھ ساتھ دینی استبداد کا پیدا ہونا لازمی تھا ، مطلق العنان حکومتوں کو اسی میں اپنا استحکام نظر آتا ہے کہ عوام و خواص جامد اور مقلد رہیں اور تقلید و اطاعت کو اپنا شیوہ بنا لیں ۔ ارباب سیاست ہر جگہ اور ہمیشہ اس میں کوشاں رہے ہیں کہ دین کو اپنے استبداد کا آلہ کار بنائیں ، اس لیے دور استبداد میں علماء سو کی کثرت نظر آتی ہے جو حکمرانوں کی ہم زبانی کی بدولت فتویٰ فروشی سے اقتدار میں حصہ دار بن جاتے ہیں ، صرف یہی نہیں ہوتا کہ :

ہر کہ شمشیر زند سکھ بنا مش خواند

بلکہ ہر کامیاب تیغ زن کا خطبہ بھی مساجد کے ممبروں پر پڑھنا لازم ہو جاتا ہے ، ہر فاحش خواہ وہ فاسق و فاجر ہی ہو ظل اللہ بن جاتا ہے اور اگر اکبر کی طرح اپنے مجتہد اعظم ہونے کا فتویٰ طلب کرے تو سب علماء اس محضر پر دستخط کر دیتے ہیں، الا ماشاء اللہ ۔ پھر کم ہی کوئی خدا کا آزاد بندہ ایسا دکھائی دیتا ہے جو سلطان جابر کے سامنے کلمہ حق کہنے کی جرأت کر سکے ۔

مسلمانوں کے سلطانی ادوار میں ملت اسلامیہ کی جب یہ حالت تھی اس زمانے میں مغرب کی عیسوی دنیا کا حال اس سے بد تر تھا ۔ اسلام اس قدر انقلاب آفرین اور فلاح کوش تحریک تھی کہ کوئی چھ صدیوں تک مسلمان اسلام سے بہت کچھ گریز کرنے کے باوجود اقوام عالم میں پیش پیش رہے ۔ اسلامی زاویہ نگاہ کا جو قلیل حصہ بھی حیات اجتماعی میں باقی رہ گیا تھا ، اتنا حصہ بھی ملت اسلامیہ کو اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود معاصرانہ زندگی میں دوسروں سے کچھ قدم آگے ہی رکھتا تھا ۔ اسلام کی پہلی چھ صدیاں علوم و فنون اور تہذیب و تمدن میں تاریخ انسانی کا ایک روشن باب ہیں ، یہی زمانہ فرنگ میں مغربی تہذیب و تمدن کے جمود و زوال کا زمانہ ہے اور اس دور کو خود اہل فرنگ ”ازمنہ مظلمہ“ یعنی تاریکی کا دور کہتے ہیں ۔ یونانی رومانی تہذیب و تمدن طلوع عیسائیت سے قبل بھی زوال پذیر تھا لیکن عیسائیت کے غلبے کے بعد اس کی تمام شان و شوکت نحوست و ادبار میں بدل گئی ، کیسا کے استبداد نے تحقیق اور آزادی فکر کا خاتمہ کر دیا ، علوم و فنون کا چرچا ختم ہو گیا اور مسلمانوں کے مقابلے میں یورپ کی سیاسی قوت بھی اس قدر ضعف پذیر ہوئی کہ یورپ کے تمام ملوک اپنے عساکر کو جمع کر کے بھی فلسطین میں ایک مسلمان مجاہد سلطان کے مقابلے میں کامیاب

نہ ہو سکے۔ مغربی فرنگ میں اندلس پر مسلمان قابض ہو گئے جہاں انہوں نے ایک عظیم الشان تہذیب و تمدن پیدا کیا، جو تمام فرنگ کے لیے قابل رشک تھا اور علوم و فنون کے فرنگی شائق یہیں سے کسب فیض کرتے تھے۔ اندلس میں عربوں کے زوال پر فرنگ خوشیاں منا رہا تھا کہ عثمانی ترک یورپ کے مشرق میں داخل ہو گئے اور قسطنطنیہ کی فتح سے مشرقی روما کی باز نطینی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ سولہویں بلکہ سترہویں صدی تک یورپ مسلمانوں کے مقابلے میں اپنے آپ کو بے بس پاتا تھا، ترکوں کی جہانگیری اور جہاں داری سیاسی حیثیت سے شاندار تھی، لیکن ان کے دور عروج میں مسلمانوں نے علوم و فنون میں ترقی نہ کوئی قدم نہ اٹھایا۔ مذہب میں جمود اور استبداد بدستور قائم رہا اور فقہ میں اجتہاد نہ دروازہ بند رہا۔ تو ترکوں کی عسکری قوت کو ابھی زوال نہ آیا تھا کہ مغرب میں بیداری شروع ہوئی۔ مغرب کی اس بیداری کی ابتدا کو نشاۃ ثانیہ کہتے ہیں کیونکہ مردہ یورپ میں نئی زندگی کے آثار پیدا ہوئے، ان کی طویل شب تاریک کے بعد افق پر روشنی کی کرنیں دکھائی دینے لگیں۔ مغرب کے مؤرخ اس کا سبب زیادہ تر یہ بتاتے ہیں کہ مشرقی یورپ پر ترکوں کے قابض ہو جانے کی وجہ سے یونانی اور رومانی علوم و فنون کے ماحرین ہجرت کر کے اٹالیہ اور مغربی فرنگ میں پھیل گئے، یونانی علوم کے ساتھ یونانی آزاد خیالی اور حکیمانہ فکر بھی ساتھ آیا اور فنون لطینہ کے اچھے نمونے بھی فن داروں کے لیے سرمایہ حیات بنے۔ یونانی اور رومانی تہذیب عیسوی رعبانی تہذیب کے مقابلے میں اس دنیا اور اس کی نعمتوں سے نفور نہ تھی، دنیاوی زندگی میں جہل پسندی اور عظمت پسندی اس کا محور تھا اور مذہبی عقائد کے معاملے میں ہر فرد کو زمیں زادی تھی۔ نشاۃ ثانیہ زندگی کے متعلق یہ تمام زاویہ نگاہ عود کر آئے۔ ریمارکس اور مینا جیورجی کی کچھ باقی تھا لیکن فرنگ میں ذوق حیات کی ایک لہر دوڑنے لگی، اس لہر نے مغرب کے بعض مؤرخین نے فراخ دلی سے اور آزادانہ نغمے سے اس لہر کی نشاۃ ثانیہ کی فرنگ کی نشاۃ ثانیہ میں اسلامی علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کی ایک مؤثر حصہ ہے۔ یورپ نے اس بیداری کے آغاز میں پہلے قدم کیا۔ اس کا محور و محور عربی کتابوں کے ترجمے لاطینی زبان میں گئے اور ان کے ذریعے تک یہی ترجمے مغرب کا علمی سرمایہ تھے۔ یونانی علوم کو بہت کچھ مسلمانوں نے محفوظ کیا تھا اور جا بجا اپنے اجتہاد سے ان میں اضافہ کیا تھا۔ یونانیوں کی بہت سی اصلی کتابیں جو

اب ناپید ہیں فقط عربی حکما کی تصانیف میں ان کا کھوج ملتا ہے۔ فقط یونانیوں کی کتابیں یا ان کے عربی ترجمے ہی اس نشاۃ ثانیہ میں نئی زندگی کے محرک نہیں ہوئے بلکہ مسلمانوں سے مغرب نے اس چیز کو بھی حاصل کیا جسے طبیعی اور تجربی علم یا سائنس کہتے ہیں۔ مسلمانوں نے علوم و فنون کا مدار مشاہدے اور تجربے پر رکھا تھا اور یہ بات یونانیوں کے ہاں الشاذ کا لمعدوم تھی۔ یونانیوں کا عقیدہ تھا کہ حقائق عالم محسوسات سے حاصل نہیں ہوتے، ان کا مستقل وجود عالم عقلی میں ہے اس لیے خالی تعقل کی ترقی اور منطقی وجود استدلال سے انسان حقیقت رس ہو سکتا ہے۔ ریاضیات جو طبیعیات کی اساس ہے، یونانیوں میں بہت ترقی یافتہ نہ تھی، مسلمان ریاضیات کے بعض اہم شعبوں کے موجد ہیں۔ الجبرا (جبر و مقابلہ) مسلمانوں کی ایجاد ہے۔ یونانیوں اور مغربیوں کے ہاں ارتھمیٹک ابتدائی صورتوں سے آگے نہ بڑھ سکتی تھی، صفر کا علم نہ تھا جس کی بدولت اکائی، دہائی، سیکڑہ، ہزار سے لے کر لامتناہی تک رقم لکھ سکتے ہیں۔ اس ایجاد کا سہرا اصل میں ہندوؤں کے سر ہے، مسلمانوں نے اس کو ہندوؤں سے حاصل کر کے مغرب کو سکھایا۔ جس کی بدولت ہر قسم کی جمع تفریق اور تقسیم آسان ہو گئی۔ اہل مغرب اس کو عربی رقم کہتے ہیں لیکن ہندسہ دراصل ہند سے آیا ہے۔ سارٹون نے جو سائنس کی مبسوط تاریخ لکھی ہے اس میں ریاضیات اور تجربی سائنس میں مسلمانوں کے کارناموں کی اچھی طرح داد دی ہے۔ مغرب کو عصر حاضر میں جو عروج اور قوت حاصل ہوئی وہ زیادہ تر تجربی سائنس کی رہین منت ہے جس کی ابتدا مسلمانوں نے کی، لیکن ابتدائی منازل طے کرنے کے بعد مسلمانوں کی ترقی رک گئی اور علوم کی مشعل فرنگ کے ہاتھ میں آ گئی۔ اس کے متعلق اقبال نے کہا ہے :

بجھ کے شمع ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی

اب اگر کوئی یہ پوچھے کہ مسلمانوں کے ہاں تمام عالم اسلامی میں
کیوں چراغ بجھ گئے اور بجھے بھی ایسے کہ بقول میر :

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

تہذیبوں کی پیدائش اور ان کے عروج و زوال کے اسباب کا مسئلہ

اس قدر پیچیدہ ہے کہ زمانہ حال میں فلسفہ تاریخ کے بڑے بڑے اکابر مفکرین اسپنگر، ٹائن بی وغیرہ متضاد نظریات پیش کرتے ہیں۔ کوئی نظریہ اس کا تسلی بخش جواب نہیں دیتا کہ بعض ادوار میں یک بیک کسی قوم میں ایک غیر معمولی زندگی پیدا ہو جاتی ہے، ہر شعبے میں غیر معمولی عبقری ابھرتے آتے ہیں، جہاں اور عظمت و قوت میں روز افزوں اضافہ ہوتا ہے لیکن کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ان پر پہلے خفتگی طاری ہوتی ہے اور پھر موت۔ ایک تہذیب ابھی مرنے نہیں پاتی کہ کسی جگہ غیر متوقع طور پر نئی زندگی پیدا ہوتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اسپنگر کی عالمانہ کتاب زوال مغرب میں یہی نظریہ ملتا ہے کہ ملتیں بھی نباتی یا حیوانی وجود کی طرح پیدا ہوتی ہیں اور طفولیت و شباب و شیب کے ادوار سے گزرتی ہیں اور آخر میں مر جاتی ہیں۔ ان کی پیدائش میں جو ایک خاص قسم کی زندگی ان کے اندر سے ابھرتی ہے، اس کے اسباب و علل عقل کی کثرت سے باہر ہیں۔ یہ ایک سر حیات اور لا ینحل عقیدہ ہے لیکن جن ادوار سے وہ گزرتی ہیں ان کی کیفیات مخصوص قوانین کے ماتحت ظہور میں آتی ہیں۔ اسپنگر تاریخ میں ایک خاص قسم کے جبر کا قائل ہے۔ ہر دور میں علوم و فنون کا ایک مخصوص انداز ہوتا ہے، معاشرے میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ بھی لگے بندھے قوانین کے ماتحت ہوتے ہیں۔ انہیں تبصر علمی سے اس نے تمام بڑی بڑی نرسندہ تہذیبوں کا جائزہ لیا ہے اور آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغربی تہذیب نشو و نما کے تمام منازل طے کر کے اب زوال پذیر ہے اور عنقریب یہ بھی اسی طرح مٹ جائے گی جس طرح یونان و روم اور مصر و بابل کی تہذیبیں سپرد فنا ہوئیں۔ اسپنگر کو پڑھ کر بعض اوقات یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ وہی بات نہیں جو قرآن حکیم نے بیان کی ہے کہ امتوں کے لیے بھی اسی طرح اجل ہے جس طرح افراد کے لیے ہے اور انہیں اس کا وقت آن پہنچتا ہے تو پھر اس میں تعجیل و تاخیر نہیں ہے۔

”و لکل امة اجل۔ اذا جاء اجلهم لا نستعجلون ساعده ولا مستعجلون“

لیکن جب علامہ اقبال کے سامنے یہ خیال پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ درست ہے کہ امتوں کے لیے اجل تو ہے لیکن اعلیٰ مغرب کے جو یہ خیال پھیلا دیا ہے کہ دہائی امت دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتی یہ غلط ہے۔ وہ فرماتے

تھے کہ یہ خیال زوال یافتہ مشرقی اقوام کو مایوس کرنے کے لیے ان کے ذہنوں میں ڈالا گیا ہے۔ اسلام تو ساری دنیا کے مرکز دوبارہ زندہ ہونے کا قائل ہے، وہ امتوں کی حیات ثانی کا کیسے منکر ہو سکتا ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ خزاں میں درختوں پر موت طاری ہو گئی ہے لیکن بہار میں وہ پھر نئے برگ و بار پیدا کرتے ہیں۔ مٹی زرخیز ہونے کے باوجود نمی کی کمی سے مردہ دکھائی دیتی ہے، لیکن آبیاری کے بعد اس میں سے زندگی ابھر آتی ہے۔ اسی خیال کے ماتحت وہ ملت اسلامیہ کے متعلق فرما گئے ہیں:

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشت ویراں سے
اگر خم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اقبال کے ہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر مخالفانہ تنقید ہی ملتی ہے اور یہ مخالفت اس کی رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا و بے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ اثر ہوتا ہے کہ اقبال کو مغربی تہذیب میں خوبی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا، اس کے اندر اور باہر فساد ہی فساد دکھائی دیتا ہے، گویا یہ تمام کارخانہ ابلیس کی تجلی ہے۔ بعض نظموں میں تو خالص اسی مضمون کی ہیں۔ اپنی غزلوں میں بھی حکمت و عرفان، تصوف اور ذوق و شوق کے اشعار کہتے کہتے یوں ہی ایک آدھ ضرب مغرب کو رسید کر دیتے ہیں۔ بال جبریل کی اکثر غزلیں بہت ولولہ انگیز ہیں، اکثر اشعار میں حکمت اور عشق کی دلکش آمیزش ہے لیکن اچھے اشعار کہتے کہتے ایک شعر میں فرنگ کے متعلق غصے اور بے زاری کا اظہار کرتے ہیں اور پڑھنے والے صاحب ذوق انسان کو دھکا سا لگتا ہے کہ فرنگ عیوب سے لبریز سمی لیکن یہاں اس کا ذکر نہ ہی کیا جاتا تو اچھا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصفا آب رواں کا لب جو بیٹھے لطف آٹھا رہے تھے کہ اس میں یک بیک ایک مردہ جانور کی لاش بھی تیرتی ہوئی سامنے آگئی۔ اگر کہیں ملا کو برا کہتا ہے جو تہذیب فرنگ کی طرح اقبال کے طعن و طنز کے تیروں کا ایک مستقل ہدف ہے تو اس کے ساتھ ہی فرنگ کو بھی لپیٹ لیتا ہے، حالانکہ غزل کے باقی اشعار نہایت حکیمانہ اور عارفانہ ہوتے ہیں۔ مثلاً غزل کا مطلع ہے:

اک دانش نورانی اک دانش برہانی
ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی

باقی اشعار بھی اسی طرح کے بلند پایہ ہیں لیکن چلتے چلتے ایک یہ شعر بھی
فرما دیا جس میں خواہ مخواہ اپنے آپ کو بھی متہم کیا ہے :

مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندگی
اس دور کے ملا ہیں کیوں تک مسہانی

مگر فرنگ میں جو ظاہری پاکیزگی اور حسن و جمال ہے اقبال اس کا منکر
نہیں۔ تمدن فرنگ کے اس پہلو کو جو اس کو ایشیا کی کندی سے ممتاز کرتا ہے،
اقبال بھی قابل رشک سمجھتا ہے اور چاہتا ہے کہ مشرق میں بھی جنت ارضی کے
نمونے نظر آئیں :

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

اسی غزل کے ایک شعر میں پھر تہذیب جدید اور ملائیت پر بیک وقت ایک
تازیانہ رسپد کیا ہے :

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے اہلند مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

افغانستان کے سفر میں حکمہ سنائی غزنوی رحمہ اللہ علیہ کے مزار
کی زیارت نصیب ہوئی اور اس عارف و حکمہ کے برتو فیض سے بہت متاثر
اقبال کی زبان سے نکلتے ہیں۔ مشرق کی جنوئی روحانیت سے تازیانہ
لیکن فرنگ کو یہاں بھی نہیں بھولے :

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ لواتا ہے
لیم بوزر و دلق ادبیس و جادر زہرا :
مہت دیکھے ہیں نے مشرق و مغرب کے مسخائے
یہاں ساق نہیں پیدا وہاں نے ذوق ہے مسہا

پھر ایک شعر میں تہذیب حاضر کے متعلق وہ بات کہتے ہیں جسے انہوں

نے اور جگہوں پر بھی دھرایا ہے کہ تہذیب حاضر نے بہت سے جھوٹے معبودوں کا خاتمہ کیا ہے۔ نفی کا یہ پہلو ضروری تھا لیکن اس کے بعد اثبات حقیقت کی طرف اس کا قدم نہیں اٹھ سکا اس لیے اس کی فطرت میں ایک واویلا پیدا ہو رہا ہے :

لبالب شیشہ تہذیب حاضر ہے مٹے لاسے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ الا
دبا رکھا ہے اس کو شیشہ ور کی تیز دستی نے
بہت نیچے سروں میں ہے ابھی یورپ کا واویلا

اور کئی غزلوں میں بھی یہی کیفیت ہے کہ بات کچھ بھی ہو رہی ہو
لیکن ضرب لگانے کے لیے فرنگ کا ذکر کرنا لازمی ہے :

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

یہ غزل کس قدر عرفانی اور لامکانی ہے جس کے شروع کے دو اشعار
یہ ہیں :

تو ابھی رہگزر میں ہے قید مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر پارس و شام سے گزر
جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر

ایسی اونچی باتیں کہتے ہوئے پھر یک بیک فرنگ کی طرف پلٹتے
ہیں :

گرچہ ہے دلکشا بہت حسن فرنگ کی بہار
طائرک بلند بال دانہ و دام سے گزر

بال جبریل میں ساتویں غزل ایسی ہے جس سے روح وجد کرنے لگا
ہے ، نصف غزل میں بڑے مؤثر انداز میں اپنے میں غوطہ لگانے کی تلقین کی ہے

جو تمام اسرار الہیہ کا خزانہ ہے۔ من اور تن کے مقابلے کے یہ اشعار اقبال کے شاہکاروں میں سے ہیں :

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا ، نہ بن ، اپنا تو بن
من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے، آتا ہے دھن جاتا ہے دھن

مقطع میں خود داری کی ایسی تلقین ہے جو دل میں کھر کر جاتی ہے :

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

لیکن ایسی عرفانی غزل میں بھی مقطع سے پہلے فرننگ پر ایک تھوڑا سا مارتی
لازمی سمجھتے ہیں ، خواہ اس شکرے کے ساتھ ہی کہ خدا کا شکر ہے نہ
کم از کم من کی دنیا میں تو افرنگی کا راج نہیں :

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

افرننگی کا راج کچھ ختم ہو گیا اور باقی جاں بلب ہے ، آئندہ نسلوں کے
لیے افرنگی کا راج تاریخ کا ایک قصہ پارینہ بن جائے گا۔ اس زمانے میں اس
سے کون لطف اٹھائے گا؟ پچاس یا سو سال کے بعد غالباً اس وجود کو
گانے والے اس شعر کو ساقط کر دیں گے لیکن غلبہ افرنگی کے اثر سے
اقبال کو اس قدر زار کر رہا ہے کہ وہ ایسی غزل میں بھی اس کے اثر سے
باز نہیں آسکتا۔

بال جبریل کی اور غزلوں میں سے اس مضمون کے بعض اور اشعار یہ ہیں

یکجا درج کیے جاتے ہیں۔ مختلف اشعار سے اس کا ایسی قدر اندازہ ہو سکتا ہے
کہ اقبال تہذیب فرنگی کے اس کس پہلو کو قابل اعتراض سمجھتا ہے :

وہ آنکھ کہ ہے سرمہٴ افرنگ سے روشن
پر کار و سخن ساز ہے نمناک نہیں ہے
*

یہ حوریاں فرنگی دل و نظر کا حجاب
بہشت مغربیاں جلوہ ہائے پا بہ رکاب
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب
*

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

سوال مے نہ کروں ساقی فرنگ سے میں
کہ یہ طریقہٴ رندان پاک باز نہیں
*

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوہٴ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف
*

برا نہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خوابی خرد کی معموری
جسے کساد سمجھتے ہیں تاجران فرنگ
وہ شے متاعِ هنر کے سوا کچھ اور نہیں
*

مے خانہٴ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اول دیتے ہیں شرابِ آخر
*

اعجاز ہے کسی کا یا گردشِ زمانہ
ٹوٹا ہے ایشیا میں سحرِ فرنگیانہ

حکیم نطشہ کے متعلق :

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

*

نہ کر افرنگ کا اندازہ اس کی تا بناکی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے اس جوہر کی براقی

*

تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم
گزر اس عہد میں ممکن نہیں ہے چوب کیم

*

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جمہاں کا دوام
وائے تمنائے خام ! وائے تمنائے خام

*

عذاب دانش حاضر سے با خبر ہوں میں
کہ میں اس آف میں ڈالا گیا ہوں مثل خلیل
مجھے وہ درس فرنگ آج یاد آئے ہیں
کہاں حضور کی لذت کہاں حجاب دلیل
پیر میخانہ یہ کہتا ہے کہ ایوان فرنگ
سست بنیاد بھی ہے آئینہ دیوار بھی ہے

*

ہوا نہ زور سے اس کے لونی لریباں حاتم
الرحہ مغربیوں کا جنوں بھی تھا حاتم

*

یا عقل کی رو باہر نا عشق بداللیں
یا حیلتہ افونگی نا حملہ ترلانہ

*

خبر ملی ہے خدایان بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہا زریں میں لے پناہ میں ہے

یہ مدرسہ ، یہ جواں ، یہ سرور و رعنائی
انہیں کے دم سے ہے میخانہ فرنگ آباد

*

نئی تہذیب تکلف کے سوا کچھ بھی نہیں
چہرہ روشن ہو تو کیا حاجت گلاونہ فروش

*

سرور و سوز میں ناپائدار ہے ورنہ
مئے فرنگ کا تہ جرعه بھی نہیں نا صاف

*

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب

*

رہ و رسم حرم نا محرمانہ
کلیسا کی ادا سوداگرانہ

*

یقین مثل خلیل آتش نشینی
یقین اللہ مستی خود گزینی
سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی

*

کوئی دیکھے تو میری نے نوازی
نفس ہندی مقام نغمہ تازی
نگہ آلودہ انداز افرنگ
طبیعت غزنوی قسمت ایازی

اشتراکیت نے مغربی تہذیب و تمدن کے خلاف جو بغاوت کی اس کے وجوہ
زیادہ تر وہی ہیں جن سے اقبال بھی متفق ہے - لینن نے خدا کے حضور میں اس
تہذیب کا جو خاکا کھینچا ہے اس میں اقبال لینن سے ہم نوا ہے :

مشرق کے خداوند سفیدان فرنگی
 مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
 یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
 حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
 رعنائی تعمیر میں ، رونق میں صفا میں
 گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں پنکوں کی عہرات
 ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
 سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات
 یہ علم ، یہ حکمت ، یہ تدبیر ، یہ حکومت
 پیتے ہیں لہو ، دیتے ہیں تعلیم مساوات
 بیکری و غریبانی و میخواری و افلاس
 کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
 وہ قوم کہ فیضان ساہوی سے ہو محروم
 حد اس کے کہلات کی ہے برق و بخارات
 ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
 احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
 آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
 تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات
 میخانے کی بنیاد میں ایسا ہے تزلزل
 بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیران خرابیات
 چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سر سہم
 یا غارہ ہے یا ساغر و مینا کی درامت
 تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
 ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوفات
 کب ڈوے کا سرمایہ برستی کا سینہ
 دنیا ہے تیری منظر روز ملافات

*

میاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا جلی دجہ نہ پیر ایسا کی سری

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دین کے لیے نامرادی دوئی چشم تہذیب کی نا بصیری

*

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالین ہیں ایرانی
لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیب حاضر کی تجلی میں
کہ پایا میں نے استغنا میں معراج مسلمان

*

ہوا اس طرح فاش راز فرنگ کہ حیرت میں ہے شیشہ باز فرنگ
پرانی سیاست گری خوار ہے زمیں میر و سلطان سے بیزار ہے
گیا دور سرمایہ داری گیا تماشہ دکھا کر مداری گیا

*

وہ فکر گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بیتاب بچلیوں سے خطر میں ہے اس کا آشیانہ
جہاں نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالم پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قہار خانہ

*

زہر آب ہے اس قوم کے حق میں مئے افرنگ
جس قوم کے بچے نہیں خوددار و ہنر مند

*

اٹھا نہ شیشہ گران فرنگ کے احساں
سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر

*

جاں لاغر و تن فرہ و ملبوس بدن زیب
دل نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک

*

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار
جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زور پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح
دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ

(ماخوذ از نطشہ)

یہ اشعار فقط بال جبریل کی غزلوں اور نظموں میں سے چنے گئے ہیں۔
اقبال کے کلام کے اور مجموعوں میں بھی مغرب کی تہذیب اور نظریہ حیات پر مخالفانہ
مگر حکیمانہ تنقید ملتی ہے۔ یہ مضمون اقبال کے محوری افکار میں سے ہے۔ اشر تمام
اعتراضات کا استقرا کیا جائے تو منصلہ ذیل نکات حاصل ہوتے ہیں :

مغربی تہذیب جس سے مراد زیادہ تر وہ تہذیب و تمدن ہے جو
گزشتہ تین سو سال میں پیدا ہوا، زیادہ تر عقلیت، مادیت یا
نیچریت کی پیداوار ہے۔ لیکن عقلیت جو اپنے کمال اور کثرت میں
بھی پوری طرح حقیقت رس نہیں ہو سکتی اسے مغرب نے اور زیادہ
محدود و محصور کر دیا۔ اس نے فقط مادی فطرت کے مظاہر کا
مشاہدہ اور مطالعہ کیا اور اس کے قوانین کا ادراک کرنے کے
بعد اس کو زیادہ تر مادی اور جسمانی اغراض کے لیے مسخر
کیا۔ اس تسخیر نے مغرب کو مادی حیثیت سے غیر معمولی
طاقت بخشی۔ اس اقتدار اور تسخیر سے سرسار ہو کر اس نے
علمی اور عملی طور پر یہ نظریہ حیات قائم کر لیا کہ عالم مادی
یا عالم محسوسات ہی حیثیت کلی ہے، حاضر کے ہاں کوئی
کوئی چیز نہیں، یہاں تک کہ انسان اپنی روح ہی کے وجود سے
منکر ہو گیا۔ اس کا نتیجہ وہی ہوا جو عارفِ ربانی کے ارشاد
میں ملتا ہے۔ علم ایک بے طرف قوت ہے، وہ حکمِ روحانی
اور عشقِ الہی کے ساتھ یارِ جان ہو سکتا ہے لیکن خالی
علم و ہنر سے وہ زیرکی پیدا ہوتی ہے جو ابلیس کی صفت ہے :

می شناسد ہر کہ از سرِ رم اس
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم اس

علم را برتن زنی مارے شود
علم را برجاں زنی یارے شود

عشق سے معرا ہو کر تسخیر فطرت ایک قسم کی جادوگری ہے۔ جادوگر بھی بعض غیر معمولی مادی اور نفسی قوتوں پر قابو پا کر ان کو فساد و تخریب میں استعمال کرتا ہے۔ مغرب میں طبیعی سائنس نے جو قوتیں پیدا کیں اس نے ظاہری قوت اور شان و شوکت تو بہت پیدا کر دی لیکن انسانیت کے اصلی جوہر کو نقصان پہنچایا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان قوتوں کی مالک اقوام نے ایک طرف ان اقوام کو مغلوب کر لیا جو ان رموز تسخیر سے آشنا نہ تھیں اور دوسری طرف یہ جنات اپنی قوت کے بل بوتے پر آپس میں اس طرح ٹکرائے کہ تمام عالم انسانی میں زلزلہ آ گیا اور خود اس سائنس کا پیدا کردہ تمدن پاش پاش ہو گیا۔ اس طبیعی سائنس کی ترقی نے ایسا سامان پیدا کیا کہ ہر ذرے میں جو محشر پنہاں تھا وہ نمودار ہو گیا۔ مغرب کا انسان وہی کچھ بن گیا جس کے متعلق مرزا غالب فرما گئے کہ :

قیامت می دمد از پردہ خاکے کہ انساں شد

اس عالم گیر علم کے ساتھ عالم گیر محبت پیدا نہ ہوئی، یہ علم رفتہ رفتہ عشق اور روحانیت سے ایسا بیگانہ ہوا کہ نہ صرف نوع انسان بلکہ تمام کرۂ ارض جہاد و نبات و حیوانات سمیت معرض خطر میں پڑ گیا۔

انہیں آثار کو دیکھ کر اقبال نے قیام فرنگ کے دوران ہی میں یہ پیش گوئی کی تھی :

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جسو شاخ نازک پہ اشیانہ بنے گا نا پائدار ہوگا

جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا اور فرنگ روحانیت کی طرف لوٹتا نظر نہ آیا تو اقبال تیس برس تک اس پیش گوئی کو دھراتا چلا گیا کہ مجھے فرنگ رہگزر سیل بے پناہ کی زد میں آتا ہوا دکھاتی ہے۔ اس کا تمدن سست بنیاد ہے اور اس کی دیواریں شیشے کی ہیں جو ایک دھاکے سے چکنا چور ہو

جائیں گی۔ عقل بے عشق کی معموری دل کی خرابی میں اضافہ کرتی گئی، غیب کی منکر دانش حاضر انسان کے لیے عذاب بن گئی، محسوسات کے ادراک کے لیے آنکھیں روشن ہوتی گئیں لیکن درد انسان سے نمناک نہ ہوئیں۔ اس تہذیب کی تجلی نے آنکھوں کو خیرہ اور دل کو اندھا کر دیا، بجلی کے چراغوں کی روشنی کو نور حیات سمجھ لیا گیا، غیب اور غیر سرئی عالم کا منکر ہونے کی وجہ سے فرنگ اس کوشش میں پڑ گیا کہ اسی دنیا کو جنت بنا جائے اور اس چند روزہ زندگی میں اسی میں عیش کیا جائے۔ وہ اس سے غافل رہا کہ اس فردوس کی تعمیر میں خرابی کی مضمحل صورتیں بنی اپنا پنہاں مگر مؤثر عمل کر رہی ہیں۔ جس فکر کستاخ نے فطرت کی طاقتوں کو عریاں کیا وہ اس سے بے خبر رہا کہ اس سے پیدا کردہ بچنیاں خود اس کشن اور آشیانے کو راکھ کا ڈھیر بنا دیں گی اور دنیا جہنم کے کنارے تک پہنچ جائے گی۔

طبیعی سائنس کی ترقی اور صنعت میں اس کے اطلاق نے مصنوعات کے عظیم الشان کارخانے بنائے جو بے درد سرمایہ اندازوں کے عالم میں آئے، کارخانوں میں کام کرنے والے مزدور ایک دوسری قسم کی غلامی میں آزادی اور خود داری سے محروم ہو گئے، صناعتوں کی انفرادی جدت اور صناعتی تحسین ہوئی۔ کارخانے کا ہر مزدور ایک بے پناہ مشین کا پرزہ بن گیا، اس کی انسانی انفرادیت رفتہ رفتہ سوخت ہوئی تھی۔ پہلے زمانے میں ملک حکومت کرنے والے لیے نفع کیے جاتے تھے، اب کمزور اقوام پر غلبہ کی غرض سے نفع اندوزی کی خاطر ہونے لگی کہ کمزور اقوام کو خام پیداوار کی علامتہ مسقف میں دیا جائے اور پھر مصنوعات کو انہیں کے ہاتھوں میں لایا جائے اور پھر انہیں اپنے لیے خود سرمایہ داروں میں تقسیم کیا جائے اور مسقف سے نفع حاصل کیا جائے۔

وجہ سے ایسی دو عظیم جنگیں ہوئیں جن کے سامنے جانچنا، جاننا اور نیولین کی نر کنارے بازینچہ اظہار معنوم شہری ہے۔ وہ جنگیں ہیں جو سرمایہ داروں کی پیداوار تھیں جس کو طبیعی سائنس سے فروع حاصل ہوا۔ انسان کی اپنی تسخیر نفس تسخیر فطرت کا سامنا کرنے لگی۔ انسان کی شہادت کے لیے اس سے متقید دیو آزاد ہو کر فضا میں نہیں بنا اور اسے دوبارہ لوہے میں بند کرنے کا سحر ہاتھ نہ آیا۔

مغرب کے دہن سے بولانہ ہونے کے دو بڑے اسباب ہیں، ایک سبب ہے

کلیسا کا استبداد تھا ، جس نے ہزار سال سے زائد عرصے تک انسانوں کا دینی اور دنیاوی نظریہ حیات غلط کر دیا تھا ۔ یہ استبداد کسی قدر یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے دور میں ٹوٹا لیکن اس پر ایک کاری ضرب لوتھر کی پروٹسٹنٹزم (احتجاج) نے لگائی ۔ اس کے بعد اسی اصلاح کے اندر سے ایک نئی آفت پیدا ہوئی اور نئے فرقے کچھ قدیم کلیسا کے خلاف اور کچھ آپس میں ایسے متعصبانہ انداز میں دست و گریبان ہوئے کہ طویل مذہبی جنگوں نے تمام یورپ کو تباہ کر ڈالا ، یہ تباہی اتنی شدید تھی کہ اس کے خلاف زور شور کا رد عمل ہوا اور امن کی یہی صورت نظر آئی کہ دین کو سیاست سے الگ کر دیا جائے کیوں کہ سب سے زیادہ دینی عقائد کا اختلاف ہی عقل و صلح کا دشمن ہے ۔ یورپ دین کے متعلق اسی نتیجے پر پہنچا جسے حالی نے اس شعر میں بیان کیا ہے :

فساد مذہب نے ہیں جو ڈالے نہیں وہ تا حشر مٹنے والے
یہ جنگ وہ ہے کہ صلح میں بھی یونہی ٹھنی کی ٹھنی رہے گی

دین سے اس بیزاری کے ساتھ ساتھ طبیعی سائنس ترقی کرتی گئی ، یہ ترقی ناممکن تھی جب تک کہ بر خود غلط حامیان دین سے چھٹکارا حاصل نہ ہو جو تمام طبیعیات اور فلکیات کو بائبل کی کسوٹی پر پرکھتے تھے اور جن کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان کو فقط روحانیت ، الہیات اور اخلاقیات ہی از روئے وحی حاصل نہیں ہوئے بلکہ تمام طبیعی علوم کے متعلق بھی وہی باتیں قابل یقین ہیں جو صحیفہ آسمانی میں درج ہیں ۔ سائنس کا ہر انکشاف قدم قدم پر اس جامد دین سے ٹکراتا تھا ، جب اس قسم کے مذہب کو سائنس سے ٹکرایا گیا تو کلیسا کا جبر اور اس کی تلواریں بھی مفکرین کا رخ حقائق کی طرف سے نہ پھیر سکیں ۔ داستان آدم میں اقبال کہتا ہے :

ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو تلواریں
سکھایا مسئلہ گردش زمیں میں نے

دین کی ایک تخریبی اور جامد صورت کو مغرب نے عین دین سمجھ لیا تھا ، علم کی روشنی میں جب وہ عقائد باطل ثابت ہوئے تو سائنس کی پیدا کردہ تہذیب نے دین ہی سے منہ پھیر لیا ، حکومتیں غیر دینی اور سیکولر ہو گئیں ، مغرب اگر بودے دین کو چھوڑ کر دین کی حقیقت کی طرف آجاتا تو خارجی

فطرت کی تسخیر اور علوم و فنون میں اس کی غیر معمولی ترقی انسانیت کے غیر معمولی ارتقا کا باعث ہوتی لیکن مذہب کے بودا ہونے کی وجہ سے مغرب ظاہر کی روشنی کے باوجود باطن کو منور نہ کر سکا۔ سیاست نے دین سے معرا ہو کر ماکیا ویلی کا ابلیسانہ مذہب اختیار کر لیا :

آن فلا رنساوی باطل پرست
سرمہ او دیدہ مردہ شکست

مغرب کے خلاف اقبال نے اس قدر تکرار کے ساتھ لکھا ہے کہ پڑھنے والا اس مغالطے میں مبتلا ہو سکتا ہے کہ اقبال بڑا مشرق پرست ، جامد ملا اور رجعت پسند ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نہ مشرق پرست ہے اور مغرب پرست اور نہ وہ عقل کا ایسا مخالف ہے کہ اسے دین و دنیا کے لیے در سمجھے۔ وہ اہل مشرق کے جمود ، ان کی پستی اور دین نما لے دہنی سے کچھ کہہ بیزار نہیں۔ اقبال اس سے بخوبی واقف ہے کہ لڑشہد تین صدیوں میں جن کے منعمی وہ کہتا ہے کہ :

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند

جب مشرق جامد اور غافل اور خفتہ رہا مغرب میں طرح طرح کی حرکت پیدا ہوئی اور اس کی ہر حرکت میں کچھ نہ کچھ برکت بھی تھی۔ نشہ قابض سے بے گداز آج تک یورپ میں طرح طرح کی ہلچل ہوئی اور رنگ کے انقلابات ظہور میں آئے۔ ہر انقلاب زندگی کے جمود اور استبداد کو پھینک کر نیا دور بنا دیتا ہے۔ اقبال جب اپنی ملت کے لیے انقلاب کا آرزو مند ہوا ہے تو اسے اپنی قوم پر نظر ڈالتا ہے جن کی بدولت مغرب زندگی کے استبداد پر قابض ہو گیا۔ اس کی آزادی کی طرف قدم بڑھانا لیا۔ ٹوہڑی کی حرکت سے اسے اس کی آزادی کی طرف لگائی ، انقلاب فرانس سے لڑنا ہوا مسہ اپنی حالت کی حالت کا۔ اس کی طرف ہے ، اسی سلسلے میں روس کے زلزلے کا شریک بن گیا۔ وہاں وہ پہلی چھوٹ لیا ہے ، الرجہ اور جگہ اس کا نہی جائزہ لیا ہے اور اس کی ناز سے ہے کہ اس انعامی انفرادیت نے بھی بڑے بڑے بے ہوشے ہیں۔ ہر قسم کا انقلاب اسی جذبے اور اسی قوت کی بدولت ہوتا ہے جسے اقبال عشق کہتا ہے۔ اس نے نزدیک یورپ کی یہ تمام عربائیں بھی عشق ہی کی پلا بخیزی

کا نتیجہ تھیں جن کی وجہ سے فکر انسان اور روح انسان استبداد کے طوق و زنجیر توڑتی چلی گئی۔

اقبال کا نظریہ حیات ارتقائی ہے اور یہ ارتقا انسان کو مسلسل تسخیر فطرت سے حاصل ہوا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی مسلسل جد و جہد اور تخلیق کا نام ہے۔ فطرت کے جبر پر قابو پا کر خودی کی استواری اس کی تلقین کا ایک اہم عنصر ہے۔ کائنات انفس و آفاق پر مشتمل ہے اور ان دونوں کی تسخیر انسان کا وظیفہ حیات ہے۔ طبیعی سائنس آفاق کی تسخیر کا نام ہے، اس لیے اقبال اس کو غلط اندیشی اور غلط روی قرار نہیں دے سکتا، اس کو صرف یہ شکایت ہے کہ اس طرفہ تسخیر نے انسان کی روحانی زندگی کا توازن بگاڑ دیا ہے۔

حقیقت از روئے قرآن ظاہر بھی ہے اور باطن بھی، ظاہر و باطن ایک حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ اقبال نے یہ فلسفہ قرآن سے اخذ کیا ہے جو اس کائنات کو باطل نہیں سمجھتا اور حقیقت مطلقہ کی بابت ”عوالظاہر و عوالباطن“ کی تعلیم دیتا ہے۔ قرآن مظاہر فطرت کے مسلسل مطالعے اور اس کی کثرت کو ایک وحدت کی طرف راجع کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ اپنے انگریزی خطبات میں اقبال نے اس کو وضاحت سے لکھا ہے کہ طبیعی اور تجربی سائنس مسلمانوں کی پیداوار ہے، جسے یورپ نے اولاً مسلمانوں سے حاصل کیا اور اس کے بعد مسلمانوں کی خفگی کی صدیوں میں اس کو بے انتہا ترقی دی۔ پہلے ہی خطبے میں یہ کہا ہے کہ زسانہ حال میں مسلمانوں کے تفکر کا رخ مغرب کی طرف ہے اور میرے نزدیک یہ میلان خوش آئند ہے، کیوں کہ یہ انداز تفکر یورپ نے خود مسلمانوں سے حاصل کیا تھا۔ اقبال مغرب سے یہ نہیں چاہتا کہ وہ علم و ہنر میں اپنی تمام ترقیوں کو حرف غلط کی طرح مٹا کر کسی قدیم روش پر آجائے جب کہ انسان مظاہر فطرت اور اس کی قوتوں کے مقابلے میں اپنے آپ کو بے بس پاتا تھا۔ یورپ کے علم و ہنر نے ظاہری زندگی میں صفائی پیدا کی ہے اور مشرق بدستور گندا ہے۔ اس نے بے شمار امراض کا علاج ڈھونڈا ہے مگر مشرق کی ارواح کی طرح اس کے ابدان بھی ضعیف اور طرح طرح کے امراض کا شکار ہیں۔ فرنگ کے ہر قرے کو فردوس کی مانند دیکھ کر اس کا یہ جی چاہتا ہے کہ ہماری بستیاں بھی جنت کا نمونہ بن جائیں۔ یورپ کے کافروں کو وہ اپنے مسلمانوں سے زیادہ

عملاً اسلام کا پابند سمجھتا ہے اور یورپ کو اس زندگی کی جو نعمتیں حاصل ہوئی ہیں ان کو وہ اسی اسلام کا اجر شمار کرتا ہے جو ان کی زندگیوں کے بعض پہلوؤں میں پایا جاتا ہے :

مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور

فارسی میں ایگ جگہ وضاحت سے کہتا ہے کہ فرنگ رقص دختران کا نام نہیں ، اس کی طاقت کا سرچشمہ علوم و فنون ہیں ۔ مشرقی انسان عام طور پر جب جدید تہذیب کا گرویدہ ہوتا ہے تو مغرب کے ظواہر کی نقالی کرتا ہے ، جس کا نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ :

چلا جب چال کوا ہنس کی اس کا چلن بگڑا

یورپ نے پہلے علم و ہنر سے فراوان سامان حیات پیدا لیا اور پھر وہ فراوانی اس کی رہائش اور خورد و نوش میں جلوہ افروز ہوئی ۔ مشرق کا منہس بغیر کچھ کیے دولت مند قوموں کی نقالی کر کے اپنے تئیں ان کا مثیل سمجھنے لگتا ہے ۔

مشرق صدیوں سے سیاسی استبداد میں آسودہ رسوائی رہا لیکن مغرب میں انسانی حقوق اور مساوات کی جد و جہد نے جمہوریت پر تجربے کرنے شروع کیے۔ ابتدا میں ان جمہوریتوں میں بھی انسان کو مساوات حاصل نہ ہوئی جس کی وہ توقع کرتا تھا اور بقول اقبال دیو استبداد ہی جمہوری تھا میں رقصاں رہا ، اس بقول عارف رومی :

کوشش نے عہدہ بد از خطنی

یہی نیم دستیاب کوششیں انکسار میں اس انداز کی سہ سہارے ہیں ۔ مغرب کے نظریہ حیات کے مطابق اسلام سے بہت دور ہے ۔ مغرب میں کوششوں میں کچھ نہ کچھ خطنی نظریہ ہے ۔ مغرب کے مفکرین اور مصلحین بھی ان خرابیوں سے غور نہیں کیا ۔ اقبال نے جو مغرب پر فری ہے اس سے کہیں زیادہ مغرب کے مفکرین نے اپنے محبوب انوائے اور ان کے ملاحی امور لئے ہیں ۔

اقبال اس کا آرزو مند ہے کہ مغرب نے کوششیں جو سوسال میں سائنس اور

علم و ہنر میں جو ترقی کی ہے مسلمان بھی اس سے بہرہ اندوز ہوں ، لیکن دنیا کو سوارنے میں اپنی خودی اور اپنے خدا سے غافل نہ ہو جائیں :

چیست دنیا از خدا غافل شدن نے قہاش و نقرہ و فرزند و زن

مغربی مادیت اور حاضر پرستی کی معراج روسی اشتراکیت میں نظر آتی ہے ، لیکن اقبال اس کا بھی مداح ہے کہ اس نے سلبی کام بہت اچھا کیا ہے اور اس نے کلیسا و سرمایہ داری اور امتیاز رنگ و نسل اور تنوع طبقات کے بہت سے جھوٹے معبودوں کا قلع قمع کر دیا ہے ، توحید کے کامے میں بھی ”لا الہ“ جزو ثانی ”اللاہ“ سے پہلے اور مقدم ہے ۔ مغرب نے عام طور پر اور روسی اشتراکیت نے خاص طور پر لا الہ کا کام بخوبی انجام دیا ہے ، لیکن مغرب اس لا الہ کے دریا میں سے ابھی تک الا اللہ کے موتی نہیں نکال سکا ۔ اس کے مقابلے میں مشرق کو ابھی بہت کچھ بت شکنی کرنی ہے ۔ مغرب نے اپنے دینی جمود کو بہت کچھ رفع کر لیا اور بقول اقبال وہاں فکر کی کشتی نازک رواں ہو گئی ، لیکن لوتھر کی طرح کی کوئی تحریک ابھی مسلمانوں میں پیدا نہیں ہوئی جو ان کو جامد ملائیت ، اجتہاد دشمن تفرقہ اور ٹیکس وصول کرنے والے پیروں سے نجات دلوا سکے ۔ ترکوں نے ملائیت سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہا تو تحقیق کی بجائے مغرب کی اندھی تقلید کو اپنا شعار بنا لیا ۔ ترکوں کے بعض لیڈر اس کے مدعی ہیں کہ ہم اسلام کے پروٹسٹنٹ ہیں لیکن ان کا یہ ادعا غلط ہے ۔ لوتھر نے کلیسا کے خلاف بغاوت اس بنا پر کی کہ عیسائیوں نے مسیح اور اس کی انجیل پر ایمانداری اور آزادی سے غور کرنے کی بجائے ارباب کلیسا کے پاس اپنا ذہن اور اپنا ضمیر بیچ رکھا ہے ، لیکن ترکوں نے جوش تقلید فرنگ میں فقہ کے معاملے میں قرآن ہی کو بالائے طاق رکھ دیا ۔ رضا شاہ نے مجتہدین ایران سے چھٹکارا حاصل کر کے ایرانیوں کو ایک ترقی پسند اور مہذب ملت بنانا چاہا تو وہ بھی مصطفیٰ کمال کی طرح مغرب کے ظواہر کی تقلید میں پڑ گیا اور یہ کوشش نہیں کی کہ اسلامی اساس پر ایک تہذیب کی تعمیر کرے جو شرق و غرب کی موجودہ تہذیبوں پر فائق ہو :

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں ہے اس کی نمود

کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

اقبال مغرب کے عیوب کے ساتھ ساتھ اس کی خوبیوں سے بھی بخوبی واقف

اور ان کا مداح تھا، وہ چاہتا تھا کہ مسلمان وہ خوبیاں اپنے اندر پیدا کریں۔ علم مومن کا گم شدہ مال ہے، علم جہاں سے بھی ملے، فرلگ میں ہو یا چین میں، مسلمان کو اس کی طرف اسی طرح لپکنا چاہیے جس طرح انسان باز یافتہ گم شدہ مال کی طرف لپکتا ہے۔ اقبال نے محدود عقلیت اور مادیت کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، کیوں کہ اگر انسان اس کے اندر محصور ہو کر رہ جائے تو اس کا اصلی جوہر گم ہو جاتا ہے لیکن اقبال اس سے بھی آگاہ ہے کہ عقل اور مادی زندگی سے روگردانی کر کے خالی روحانیت میں کوشش کرنا بھی لا حاصل ہے۔ خدا نے جس حکمت کو خیر کثیر کہا ہے اس میں ظاہر اور باطن دونوں کا سرفراز شامل ہے۔ اقبال کو شکایت ہے کہ مغرب مادی ترقی میں بے طرح الجھ گیا اور عقل طبیعی پر اتنا بھروسا کرنے لگا کہ روح انسانی کے غیر منطقی امکانات اس کی نظر سے اوجھل ہو گئے۔ عقل طبیعی نے عقل ایمانی کی طرف رہبری نہ کی۔

مغرب اور مشرق کی تہذیبوں اور ان کے انداز حیات کا موازنہ اور مقابلہ کرنے کے لیے یہ بات ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اقبال کے غلام پر نظر ڈال کر دیکھا جائے کہ غلام طور پر مشرق سے متعلق اور مشرق میں خاص طور پر مذہب اسلامیہ کی موجودہ حالت کے متعلق اس مبصر کی کیا رائے ہے۔ اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اقبال نے مشرق کا مداح ہے اور نہ مغرب کا ستائش کر رہا ہے دونوں طرف بنیادی خامیاں نظر آتی ہیں اور چونکہ وہ ایک عالم بر نصب العین پیش کرنے والا محقق اور مبلغ ہے جو انسانی زندگی میں موازنہ بنا کر دکھاتا ہے، اس لیے وہ جانبداری سے لہ نہیں لے سکتا۔ ہر طرفدار آدمی جہاں جہاں جاتا ہے، اسلام اور مذہب اسلامیہ کے عشق کے باوجود ہر جہاں جہاں جاتا ہے اسی عشق کی وجہ سے وہ ایسی سبب کو محبوب نہیں سمجھتا۔ وہ کسی قوم سے سے آنکھیں بند کرنے والا مریض یا طبیب نہ سمجھتا۔ اس لیے اس کا انداز اور انداز مؤثر علاج تجویز کر سکتا ہے۔ حد تک زندہ انسان کی ایک معنی ہے۔ اس کی چشم باطن کے سامنے ہے، وہ حیات السیمیں کے ہر پہلو کو سمجھتا ہے اور اس تصویر سے منابہ کر کے دیکھتا ہے کہ کہاں کہاں وہ صورت ہے۔ اس کا انداز ہے۔ جس طرح توحیدی مذاہب میں جہاں رفتہ رفتہ انداز تصور بناتے گیا ہو جاتا ہے، اسی طرح مذہب اور معارف کی بھی کہ صرف صورت بن جاتی ہے

بلکہ صورت کے ساتھ ہی معنی بھی متغیر ہو جاتے ہیں۔ عرفی نے اس بارے میں کیا حکیمانہ رباعی کہی ہے :

حرم جویاں درے را می پرستند فقیہاں دفترے را می پرستند
برافکن پردہ تا معلوم گردد کہ یاراں دیگرے را می پرستند

اسی مضمون سے ملتا جلتا ایک دوسرا شعر ہے :

آنانکہ حسن روئے تو تفسیر می کنند
خواب ندیدہ را ہمہ تعبیر سے کنند

اقبال محی الملت بھی ہے اور محی الدین بھی ، اسے اپنی ملت کی حالت ہر جگہ اور ہر پہلو میں ناگفتہ بہ معلوم ہوتی ہے ، وہ دیکھتا ہے کہ شرق و غرب دونوں میں دین مسخ ہو گیا ہے ، وہ ایک صحیح نظریہ حیات پر اپنی ملت کا بھی احیاً چاہتا ہے اور تمام نوع انسان کا ارتقا بھی ، جو اس کے عقیدے کا ایک اساسی عنصر ہے ، اسی صورت میں ممکن ہے کہ قدامت پرستی اور تقلید کی راہوں سے ہٹ کر انسان تحقیق اور حریت سے اپنی خودی کو استوار کرے۔ ملت اسلامیہ کے ماضی خصوصاً آغاز اسلام کا نقشہ اس کی روح میں اہتزاز پیدا کرتا ہے ، وہ یہ چاہتا ہے کہ روح اسلام نئے نئے قالب اختیار کرے اور زندگی کی تخلیقی اور جدت آفرین قوتوں سے نئے مظاہر اور نئے عوالم میں ظہور پذیر ہو۔ وہ فردا کو دوش کے آئینے میں دیکھتا ہے ، لیکن حیات انفرادی یا حیات اجتماعی کی صورتوں میں اعادے اور تکرار کا قائل نہیں ”کل یوم ہوفی شان“ کی قرآنی تعلیم کے مطابق صوفیہ کا عقیدہ اور تجربہ ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ حیات ازلی کے لامتناہی مضمرات ہمیشہ اسکان سے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ اقبال میں مجددانہ انداز ہے اور وہ زندگی کے ہر پہلو میں تجدید کا آرزومند ہے ، لیکن اصلی تجدید وہ ہے جس میں روح خود ارتقا کے لیے مناسب قالب اختیار کرے ، محض بدت آفرینی زندگی کا ثبوت نہیں۔ بقول عارف رومی :

قالب از ما ہست شد نے ما ازو بادہ از ماست شد نے ما ازو

اقبال نے مغرب میں حقیقت حیات سے جو بے گانگی دیکھی وہی محرومی اس کو مشرق میں بھی اور ملت اسلامیہ میں بھی نظر آتی ہے ، جہاں قیس اس لیے

پیدا نہیں ہو رہے کہ صحرا میں وسعت نہیں اور محمل میں ایللی نہیں، یعنی دل و دماغ کے سامنے کوئی مقصود اور نصب العین نہیں جو قلب کو گرما سکے اور روح کو تڑپا سکے۔ ظاہری خول اور چھلکے نظر آتے ہیں جس کے اندر مغز نابود ہے۔ تیر ترکش کے انہر نہیں یا ہیں تو نیم کش ہیں، کیوں کہ صیاد کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ کس ہدف کی طرف ان کو چلایا جائے؟ دینی زندگی کے کچھ ظواہر ہیں جو بے گوہر صدف ہیں۔ منہ سے توحید کا کلمہ پڑھنے والے طرح طرح کی بت گری اور بت پرستی میں مبتلا ہیں۔ دیر کے نقش و نگار میں کھوئے ہوئے خدا اور خودی سے غافل ہو گئے ہیں۔ جب ملت اسلامیہ کی اپنی یہ حالت ہے تو یہ ملت مغربیوں کی بے دینی پر کس منہ سے معترض ہو سکتی ہے؟ ملا اور صوفی اور سیاسی رہنما اور دولت میں مسرت افراد سب کا یہی حال ہے۔ مغربیوں نے کم از کم وہ کچھ تو کر دکھایا جو خرد کے بس کی چیز تھی۔ مشرق میں تو روحانیت کے ساتھ عقلیت کا بھی فقدان ہے۔ مغرب کو اپنی اصلاح کے لیے فقط اپنی عقلیت اور مادیت کی ترقی یافتہ صورتوں کو روحانیت کے زیر نگین لانا ہے، لیکن مشرق کو اپنے باطن کے ساتھ ظاہر کی درستی کا نام نہیں کرنا ہے۔ زندگی کی دوڑ میں مشرق مغرب سے بہت پیچھے رہ گیا ہے، مغرب کو جتنی اصلاح کی ضرورت ہے اس سے بدرجہا زیادہ مشرق اور ملت اسلامیہ اس کی محتاج ہے جس کے عوام و خواص کا یہ حال ہے :

میر سپاہ نما سزا لشکریاں شکستہ صدف
 آہ! وہ تیر نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف
 تیرے محیط میں کہیں گوہر زندگی نہیں
 ڈھونڈ چلا میں موج موج دکھ چلا صدف صدف
 عشق بقا سے عائد کیا اپنی خودی میں نہ رہا
 نقش و نگار دیر میں خول جگر کہ نہ رہا

مشرق و مغرب دونوں میں سے کسی کی صف میں ترجیح نہ لگائی نہیں
 دیتی تو کہ آٹھتا ہے کہ ان دونوں پہلیوں کی جمع دو جہوں کے برابر ہیں :

بجز از مشرق و السموی افرنگ مسو
 کہ نیرزد بچوئے اس ہمہ دیرسد و نو

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبیا

مشرق نے غیب کی طرف سے آنکھیں بند کر کے عالم حاضر میں تو کچھ
عیش و تنعم پیدا کر لیا ہے ، اس کی کوتاہی یہ ہے کہ ”ربنا آتنا فی الدنیا حسنة
و فی الآخرة حسنة“ میں پہلے جزو کی تکمیل میں دوسرے حصے سے غافل ہو گیا
ہے ، لیکن نصف کام تو اس نے مشرق سے بہت بہتر کر ڈالا ہے ۔ گو اس کے عرفان
حقیقت میں یہ خامی باقی ہے کہ وہ اسی عالم کے عیش کو اپنے لیے اور آئندہ نسلوں
کے لیے عیش تمام سمجھ کر اس کے دوام میں کوشاں ہے :

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنا خام ! وائے تمناے خام !

مشرق مدت سے فرنگ کے سیل بے پناہ میں بہ رہا ہے ، اب اقبال کی
پیشین گوئی ہے :

خبر ملی ہے خدایان بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہگزر سیل بے پناہ میں ہے

چلو قصہ تمام ہوا ، ہم تو ڈوبے تھے صنم تم کو بھی اے ڈوبیں گے ۔ اقبال
چاہتا ہے کہ یہ دونوں ڈوب کر پھر ایک تازہ انداز حیات میں ابھریں جس میں
زندگی کی تمام ظاہری اور باطنی قوتیں نشو و نما پا سکیں ۔

اس موضوع میں ایک بات قابل توضیح باقی ہے کہ اقبال کے دل میں
فرنگ کے خلاف ایسا شدید جذبہ کیوں ہے جو سیکڑوں غزلوں ، نظموں ، قطعوں
اور رباعیوں میں بار بار ابھرتا ہے ۔ اس کا سمجھنا کچھ زیادہ دشوار نہیں ، اس
مخالفانہ جذبے کی ایک وجہ سیاسی ہے ۔ غلبہ فرنگ نے ایشیا اور افریقہ کی تمام
اقوام کہن کو جو کسی زمانے میں مذاہب اور تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھیں
مغلوب کر لیا ، ان اقوام میں پہلے سے انحطاط موجود تھا جس کی ذمہ دار
مغربی اقوام نہ تھیں ، علوم و فنون مردہ ہو چکے تھے اور مطلق العنان حکومتوں
کی وجہ سے رعایا میں اپنے حقوق و فرائض کا کوئی احساس نہ تھا ، نہ دینی جذبہ

ایسا قوی تھا جو ملتوں کو متحد کر کے آمادہ ایثار کر سکے اور نہ وہ قوم پرستی اور ملت پرستی تھی جس نے مغرب میں دین کی جگہ لے کر مغربی اقوام میں اتحاد اور قوت پیدا کر دی تھی۔ ہر جگہ جمود اور استبداد کا دور دورہ تھا۔ جب تک مغرب کی یورش ان اقوام پر نہیں ہوئی تب تک حیات اجتماعی کے پرانے ڈھانچے قائم تھے، اگرچہ ان میں ایسی استواری نہ تھی کہ منظم اور قوی اقوام کا مقابلہ کر سکیں۔ علم و فن نے جو نئی قوتیں پیدا کی تھیں ان کا یہاں فقدان تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مشرق کی ایسی اقوام مٹتی بھر فرنگیوں کی حکمت اور قوت سے مفتوح و مغلوب ہو گئیں۔ ہندوستان کے تیس کروڑ انسانوں نے ایک لاکھ سے کم انگریزوں کی غلامی قبول کر لی۔ انگریزوں کی اجتماعی، معاشی اور علمی زندگی ان تمام اقوام پر فائق تھی۔ اچھے دل و دماغ کے افراد ان اقوام میں بھی خال خال موجود تھے لیکن اجتماعی زندگی بحیثیت مجموعی نہایت ضعیف اور غیر منظم تھی۔ اس تفاوت کی وجہ سے ہندوستان میں انگریزوں کی فوقیت نہ سکہ دلوں پر بیٹھ گیا۔ ملک میں جو مصلحین پیدا ہوئے وہ بھی انگریزوں کی سیاسی قوت سے زیادہ ان کی تہذیب اور علوم و فنون سے مغلوب بلکہ مرعوب تھے۔ مسلمانوں میں احیاء ملت اور اصلاح قوم کا خیال سب سے پہلے سر سید احمد خان کے دل میں پیدا ہوا۔ وہ ملت کا دلدادہ اور اسلام کا شہدائی تھا، لیکن ان حالات میں مسلمانوں کے احیاء کی صورت اس کی سمجھ میں بھی نہ آئی کہ انگریزوں سے علوم و فنون حاصل کیے جائیں اور ان کی تہذیب میں سے ان عناصر کو لیا جائے جو اسلام کے منافی نہیں بلکہ حقیقت میں اسلامی زندگی کا تقاضا ہیں۔ سر سید اور اس کے رفقا محسن الملک، چراغ علی، حالی، شبلی، شمس احمد، مولوی۔ رامداد وغیرہ سرسید سے اس معاملے میں متفق تھے۔ وہ اپنی شعریوں میں اور کتب میں تہذیب کی پستی اور فرومانگی اور مغربی تہذیب کے جلال و کمال کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کی نیتیں نیک تھیں، وہ ملت کے حقیقی مصلحین اور احیاء ملت کے حاد تک ان کا یہ خیال درست تھا کہ مشرقی قوموں اور خصوصاً ان کے اہل علم کے مغربی افکار اور طریقوں کی ضرورت ہے۔ وہ ان حربوں اور اسلام کا مدافعت نہیں سمجھتے تھے، بلکہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ملت اسلامیہ جب زندہ اور علمی و فنی تھی تو اس میں یہی صفات پائے جاتے تھے۔ ان میں سے بعض پر بات معلوم ہے کہ ان کے راکھ لگتے تھے اور بعض ایسے تھے جو شعوری اور غیر شعوری طور پر مغربی انداز تفکر سے علم و ادب میں نئی روح پھونکانا چاہتے تھے۔ وہ لوگ اسلامی

تعلیمات ، اسلامی علم و ادب اور اسلامی تاریخ کے عالم اور ادیب تھے اور غلامانہ ذہنیت کے مالک نہ تھے لیکن ایک ترقی یافتہ تہذیب و تمدن کی خوبیوں کے منکر نہ ہو سکتے تھے۔ یہ زمانہ مسلمانوں کی ملی خودی کو زور شور سے پیش کرنے کا عہد نہ تھا ، چنانچہ اقبال نے بھی اس دور میں علی گڑھ کالج کے طلبہ کو جو پیغام بھیجا اس میں آخر میں یہ نصیحت کی :

بادہ ہے نیم رس ابھی ، شوق ہے نارسا ابھی
رہنے دو خم کے سر پہ تم خشت کیسا ابھی

سید احمد خاں تو اسی دور میں راہی ملک بجا ہوئے لیکن ان کے رفقا جو بعد میں تا دیر زندہ رہے ان میں غلبہ فرنگ کے خلاف احتجاج شروع ہو گیا۔ حالی اور شبلی آخر ایام میں انگریزوں کی حکومت سے بے زار ہونے لگے ، اس کے کئی وجوہ تھے۔ ایک وجہ یہ تھی کہ انگریزی تعلیم نے جدید تعلیم یافتہ طبقے میں وطنیت اور آزادی کے جذبے کی تربیت کی اور میکالے کی وہ پیش گوئی پوری ہونے لگی کہ انگریزی تعلیم کی بدولت ہندوستان میں ایک ایسا زمانہ آئے گا کہ نئے تعلیم یافتہ لوگوں کے رنگ تو کالے اور سانولے ہوں گے لیکن وہ اپنی ذہنیت میں انگریز ہوں گے اور اپنے ملک کی سیاست اور معاشرت میں ویسے ہی آزاد اداروں کا تقاضا کریں گے جو انگلستان نے اپنے ارتقا میں پیدا کیے ہیں۔ سید احمد خاں کا مقصد علم الاعلان ایسے ہی مسلمان پیدا کرنا تھا جو ذہنیت میں انگریز ہوں مگر پکے مسلمان بھی ہوں۔ ایک پوچھنے والے نے جب سید صاحب سے یہ دریافت کیا کہ آپ طلبہ کی تعلیم و تربیت کس انداز کی چاہتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں اس کالج میں سے مسلمان انگریز پیدا کرنا چاہتا ہوں۔ مسلمانوں کی ترقی صدیوں سے رکی ہوئی تھی ، چودھویں صدی کے بعد سے مسلمانوں نے علوم و فنون میں کوئی اضافہ نہ کیا تھا ، دینی علوم بھی جامد اور فرسودہ ہو گئے تھے اور ان میں نئے حالات سے توافق کی صلاحیت مفقود تھی۔ اعلیٰ تعلیم فقط مغربیوں کے ہاں سے مل سکتی تھی ، تعلیم کے شائق جو کچھ تعلیم ہندوستان میں مل سکتی تھی اسے نا کافی سمجھ کر براہ راست علم کی پیاس بجھانے کے لیے یورپ چلے جاتے تھے۔ سید احمد خاں خود اپنے دونوں بیٹوں کو اپنے ہمراہ انگلستان لے گئے ، جن میں

سے ایک کی زندگی نے وفا نہ کی اور دوسرا سید محمود ایک یگانہ روزگار بن گیا ، جو بڑے بڑے فرنگی علما کا ہم پلہ تھا ۔ خود علامہ اقبال فلسفے کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئے اور جاتے ہوئے کہتے گئے کہ :

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شراب علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

اقبال کے زمانے میں بھی یورپ سے دو قسم کے ہندوستانی واپس لوٹتے تھے ۔ ایک وہ جو پہلے سے مغلوب الغرب تھے اور وہاں پہنچ کر اور زیادہ مرعوب ہو جاتے تھے ۔ نشست و برخاست ، رہن سہن ، طرز تفکر بلکہ بول چال میں بھی انگریزوں کی نقالی کو اپنے لیے باعث فخر سمجھتے تھے ۔ لیکن کچھ نوجوان ایسے بھی تھے جو مغرب میں پہنچ کر مغربیت کے خلاف بغاوت کا جذبہ لے کر واپس آتے تھے ۔ اس بغاوت کا سبب زیادہ تر اپنے ملک کی سیاسی غلامی تھی ۔ دیکھتے تھے کہ مغرب کی ہر چھوٹی بڑی قوم آزاد ہے ، ارحمہ مغربیوں میں کوئی ایسی خاص بات نہیں جو ہم میں نہیں ہو جو ہم پیدا نہیں کر سکتے بشرطیکہ ہم کو بھی آزادی کے موافق حاصل ہوں ۔ اس کے علاوہ مغرب کو بہت قریب سے دیکھنے کی وجہ سے وہاں کی مہذب کے تاریک پہلو بھی ان پر واضح ہو جاتے تھے ، وہ محسوس کرتے تھے کہ سبب ہم میں بھی ہیں لیکن یہ کہاں کے ہے عیب نہیں ، لچر لباس ایسی عین جن میں یہ لوگ خاص تاریخی اسباب کی وجہ سے ہم سے آگے نکل گئے ہیں اور بعض صفات ایسے ہیں جن میں ہم ان سے علمے نہیں بلکہ انہیں ہم سے سیکھنا چاہیے :

مغرب کے خلاف بغاوت کے جسے تحریک و جدوجہد کہتے ہیں اس کی طبیعت میں بیک وقت جمع ہو گئے ، انہوں نے مغرب کی مہذب اور اس کے فکر و عمل کا پورا جائزہ لیا اور انہیں مغرب کی تعمیر میں چند حیران کن صورتوں مضمحل تھیں نظر آنے لگیں اور وہیں سے انہوں نے بدلنا شروع کیا :

تمہاری مہذب اپنے حنجر سے اب میں خود کسی شرتے کی
جو نساخ نازک پہ آئیگا بنے گا نا سدا ہوا

انہوں نے دیکھا کہ کمزور اقوام کو غلام بنانا اور لوٹنا اس تہذیب کا شیوہ ہے اور ان اقوام کی بہت سی دولت اسی لوٹ سے حاصل ہوئی ہے۔ ان کے تمام فلسفے پر عبور حاصل کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ سب مادی یا استدلالی عقل کا گورکھ دھندا ہے اور اس میں اس جوہر کا فقدان ہے جس کے لیے اقبال نے عشق کی اصطلاح اختیار کی :

وہ عقل جز بیچ در بیچ نیست
بر عاشقان جز خدا ہیچ نیست

مغرب نے اپنی تمام عقل عالم محسوسات پر تصرف حاصل کرنے میں صرف گی ہے لیکن دماغ کی ترقی کے ساتھ ساتھ دل بے نور ہوتا گیا ہے۔ یہ حسی تہذیب عالم روحانی کی سنکر اور الہاد کی طرف مائل ہے، اس کی ظاہری ترقی آنکھوں کو خیرہ کرتی ہے لیکن اس میں حقیقی انسانیت کا جوہر ماند پڑ گیا ہے۔ جس عقلیت نے مغرب کے فکر و عمل میں یہ انداز پیدا کیا، اقبال مغرب ہی میں اس کا دشمن ہو گیا اور دل میں یہ ٹھکان لی کہ ملت اسلامیہ کا احیاء مغرب کی اندھا دھند تقلید سے نہیں ہو سکتا، ملت میں اسلامی جذبے کو ابھارنا لازمی ہے تا کہ اپنے مخصوص جوہر کو ترقی دے سکے۔ مغرب کی تہذیب اور اس کا تمدن زوال آمادہ نظر آتا ہے اور خود مغرب کے اہل نظر کو اس کا احساس پیدا ہو رہا ہے۔ اس قسم کی تہذیب کی نقالی سے مشرق کو کیا فائدہ پہنچے گا جو ظاہر پرست ہے اور جس کے اندر باطن کی پرورش نہیں ہوتی۔

اقبال کی طبیعت میں مغرب کے خلاف غصے اور احتجاج کا دوسرا بڑا سبب نہ صرف اپنے ملک و ملت کی غلامی تھی جو مغرب کے غلبے سے طبائع پر ظاہر ہو گئی تھی بلکہ تمام عالم اسلامی غلبہ فرنگ کی زد میں آ گیا تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز تک ترکوں کی حکومت تین براءظموں پر پھیلی ہوئی تھی، ترکی کی معاشی سیاسی اور عسکری زندگی بے سکت ہو چکی تھی لیکن آزادی و مملکت کا خارجی ڈھانچا بہت کچھ قائم تھا۔ انیسویں صدی میں دول یورپ نے قوت حاصل کرنے کے بعد سب سے زیادہ چھاپہ اسلامی ممالکت پر مارا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومتوں کو انگریزوں نے ملیا میٹ کیا اور جن ریاستوں کو باقی رکھا ان کو بھی کوئی حقیقی اقتدار حاصل نہ تھا۔ بقول مرزا غالب انگریزوں نے دیسی ریاستوں

کو ویسا ہی اختیار دے رکھا ہے جیسا خدا نے بندوں کو دیا ہے۔ صورت میں اختیار ہے اور حقیقت میں جبر۔ ایران کو روسیوں اور انگریزوں نے خفیہ معاہدوں سے تقسیم کر رکھا تھا:

سازِ عشرت کی صدا مغرب کے ایوانوں سے سن
اور ایراں میں ذرا ماتم کی تیاری بھی دیکھ

ایسی حالت میں شکستہ خاطر مسلمانوں کو اقبال تاریخی حوالے سے نسلی دیتا ہے کہ ایراں مٹ جائے تو مٹ جائے لیکن اسلام تو نہیں مٹ سکتا، اسلام کو مٹانے والے تاتاریوں نے بہت جلد اسلام ہی کی حلقہ بگوشی اختیار کر لی تھی۔ تاریخ پھر اپنے آپ کو دہرا سکتی ہے:

تو نہ مٹ جائے گا ایراں کے مٹ جانے سے
نشہ سے کو نعلق نہیں پیمانے سے
ہے عیاں یورش تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل کئے کعبے کو صحن خانے سے

لیکن ان تسلیوں کے باوجود اقبال کا دل غلبہ فرنگ سے مجروح تھا، وہ اس کی تہذیب کی کیا داد دیتا جس کی بدولت مسلمانوں کی رہی سہی آزادی اور ملک کی خود داری غارت ہو رہی تھی۔

اقبال دیکھتا تھا کہ اسلامی سنتوں کی مغلوبی اور بے بسی کے بددعا اثرات کا ذمہ دار غلبہ فرنگ تھا، جدید علم نافذہ طبعی کو فرنگ کی مہذب تہذیب نے منافرت نہیں۔ اگر ان دو فرنگ کی طرف سے سیاسی آزادی نہیں ملتی تو بھی ان کے قلوب فرنگ سے مغلوب و مسحوب ہی رہیں گے۔ اس لیے اس نے غلامی کو سیاسی غلامی سے بھی زیادہ مضر اور خطرناک سمجھا۔ اس لیے اس نے دل میں یقین پیدا ہو چکا تھا کہ اگر مسلمان ذہنی طور پر آزاد ہو جائیں اور ان دلوں میں روح اسلام کی پرورش کریں تو وہ سیاسی اور معاشی غلامی سے بھی آزاد ہو جائیں گے۔ ایک قسم کی غلط فہمی تھی جس نے اسے آزادوں کو چومد کر کے مذہب کو بے معنی اور اسخہ ان بے مغز بنا دیا تھا۔ دوسری طرف جدید تہذیب کے سوالوں کی بنیاد معاری تھی، جو ایک ہند سے چھوڑا جانے

کرنے کی کوشش میں ایک دوسری قسم کی قید و بند میں گرفتار ہو رہے تھے۔ ایسے لوگوں کو شکار کرنے کے لیے مغرب کو کوئی زیادہ کوشش درکار نہ تھی، ان میں خود نچچیر بننے کا ذوق موجود تھا:

خود آٹھا لاتے جو تیرا خطا ہوتا ہے

*

ہمہ آہوان صحرا سر خود مہادہ بر کف
بخیال این کہ روزے بشکار خواہی آمد

مغربی تہذیب مخصوص خوبیوں سے معرا نہ تھی۔ اس نے بہت کچھ پیدا کیا تھا جس کی ضرورت ملت اسلامیہ کو بھی تھی، لیکن مسلمانوں کی جو کیفیت تھی اس کو مدنظر رکھتے ہوئے مغرب کی خوبیوں اور اس کے کہالات کا راگ اپنا ان کی ذہنی، معاشی اور تہذیبی زندگی کے لیے مفید نہ ہو سکتا تھا۔ علم و فن میں یورپ کے کہالات اقبال کی نظر سے اوجھل نہ تھے اور کبھی کبھی اس کی زبان سے اس کی بے اختیار داد بھی نکل جاتی تھی، لیکن قدر شناسی کا یہ پہلو اس کے کلام اور پیام میں دبا ہی رہا۔ مغرب کے حاصل کردہ کہالات بہت کچھ اسی نظریہ حیات کی بدولت تھے جسے اقبال اسلامی سمجھتا تھا لیکن دین سے بے تعلق ہونے کی وجہ سے مغرب ان قوتوں کا صحیح استعمال نہیں کر رہا تھا۔ اقبال چاہتا تھا کہ مغرب انسانیت کی تکمیل میں روحانیت کے عنصر کو بھی ترقی دے اور مسلمان مغرب کی کورانہ تقلید میں صورت پرست ہو کر روح حیات سے بے گانہ نہ ہو جائیں۔ بعض ناقدوں کا خیال ہے کہ مغرب کی تنقیض میں اقبال کی کیفیت کچھ جنونی سی معلوم ہوتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ دیوانہ بکار خویش ہشیار۔ اس کا جنون بے مقصد نہ تھا، وہ اپنی قوم کو ایک قسم کی تقلید سے نکل کر دوسری قسم کی حیات کش تقلید میں مبتلا ہوتے ہوئے دیکھ رہا تھا اور ملی خودی کو استوار کرنے کے لیے یہ لازم تھا کہ ملت کو اپنے مخصوص زاویہ نگاہ کی طرف راغب کیا جائے تاکہ اغیار کی ستائش گری آن کو اندھے مقلد نہ بنا دے۔

اقبال کی خواہش یہ تھی کہ علم و فن یورپ سے حاصل کرو لیکن روحانیت اور اخلاقیات کا جو سرمایہ تم کو اسلام نے عطا کیا ہے اس بیش بہا وراثت کی قدر کرو، تاکہ تم شرق و غرب دونوں سے افضل اور مکمل

تہذیب و تمدن پیدا کر سکو۔ مشرق و مغرب کے متعلق اپنے نظریات کو اپنے کلام میں منتشر کرنے کے علاوہ اقبال نے جاوید نامہ میں اس بارے میں اپنے مخصوص افکار کو ان اشعار میں جمع کر دیا ہے جو سعید حلیم پاشا مفکر و مصنف ترکی کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے کہے ہیں۔ سعید حلیم پاشا نے ترکوں کو جمود سے نکال کر شاہراہ ترقی پر گام زن کرانے کی کوشش کی لیکن سلطانی استبداد اور ملائی جمود نے اس کی کوششوں کو بارور نہ ہونے دیا۔ ترک مشرقی یورپ کے ایک حصے پر عرصے سے حکمرانی کرتے تھے، دول یورپ نے قوت پکڑنے کے ساتھ ہی ان کے سیاسی اقتدار کو ختم کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ ایک ایک کر کے مشرقی یورپ کی اقوام کو ترکوں کے خلاف ابھارا اور اپنی امداد سے ان کو آزاد کرایا۔ ترکوں کے صاحب بصیرت افراد عرصے سے مدد دیکھ رہے تھے کہ ترک روز بروز کمزور ہوتے چلے جا رہے ہیں، ان کی ضروری اور مملکت کے اختلال کے اور بھی بہت سے اسباب تھے لیکن ایک بڑا سبب یہ تھا کہ اس دور میں علم و حکمت اور صنعت کے بغیر کسی قوم میں محض ذاتی اور عسکری شجاعت کی بنا پر قوت پیدا نہ ہو سکتی تھی۔ سعید حلیم پاشا نے اس مرض کی صحیح تشخیص کی اور مجرب علاج تجویز کیا۔ مگر ترکوں کی سلطانی سیاست بصیرت سے بالکل محروم تھی اور ملائیت میں اسلام کی کوئی زبردستی نہ تھی۔ مستبد سلطانی اور جامد فتنہ نے مل کر سلطنت پر ایسی ضرب ماری لگائی کہ وہ اس سے جانبر نہ ہو سکی۔ سعید حلیم پاشا کی سائنس مدد سے کہ اسلام کی روحانیت اور اخلاقیات میں کوئی ختم نہیں اور نہ ہی اس کے نظریہ معیشت و معاشرت میں کوئی خامی اور کوتاہی ہے، ترکوں کے لیے اصل سبب یہ ہے کہ جب مغرب جدید علوم و فنون پیدا کر رہا ہے، تو وہیں سے یورپ کا ہم سایہ ہونے کے باوجود اس جدید دور کی اہمیت کو نہیں سمجھتا اور غافل رہے۔ مسلمانوں کو یورپ سے علوم و فنون حاصل کرنے کی ضرورت ہے جن کے ساتھ مل کر اسلام کی شریعت ایک صحیح و مدللہ معاشرت اور سیاست پیدا کر سکتی ہے۔ حقیقی ترقی کی تعمیر اسلام کی بنیادوں پر ہی ہو سکتی ہے مگر اسلام اور اس کی شریعت کوئی جامد چیز نہیں ہے، تغیر حالات کے ساتھ وہ عروج کی نئی راہیں سجھا سکتی ہے۔ قرآن کی علماء میں کوئی نئی تہذیبوں اور تمدنوں کی تعمیر کے اساسی عناصر مل سکتے ہیں۔ اسلام ازمندہ مائتد کی کسی

صورت کے ہو بہو احیاء کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ ہر دور میں ایک نیا عالم پیدا کر سکتا ہے۔ روح اسلامی کی کسی ایک قالب کے ساتھ دوامی وابستگی نہیں رہتی۔ ترک اپنی اسلامی اور قومی خصوصیات کو قائم رکھتے ہوئے جدید علوم و فنون کی بدولت اعلیٰ درجے کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پیدا کر سکتے ہیں۔ قبال اس بات پر متاسف ہے کہ ترک سعید حلیم پاشا کے بتائے ہوئے راستوں پر نہ چلے اور محض نقل فرنگ پر قانع ہو گئے۔ اس نظم میں اقبال نے زیرکی اور عشق کی جو اصطلاحیں استعمال کی ہیں وہ عارف رومی کے اس شعر سے اخذ کردہ ہیں :

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی زابلیس و عشق از آدم است

وہ روحانیت جو زندگی میں تخلیقی اور انقلابی قوتیں پیدا کرتی ہے، اقبال اسے عشق کہتا ہے اور وہ عقلیت جو عشق سے معرا ہو اسے محض زیرکی قرار دیتا ہے۔ عقل زندگی کا ایک بیش بہا جوہر ہے لیکن زندگی کے بلند نصب العینوں سے بیگانہ ہو کر وہ بے قیمت رہ جاتا ہے، بلکہ مفید ہونے کی بجائے مضر ہو جاتا ہے۔ تمام ادیان عالیہ مشرق ہی میں پیدا ہوئے اس لیے اقبال مسلمانوں کے ساتھ ساتھ تمام اہل مشرق کو روحانیت کا وارث گردانتا ہے اور کہیں کہیں روح اسلام کی بجائے روح شرق کی اصطلاح بھی استعمال کرتا ہے۔ صرف عقل ہی عشق سے بے تعلق ہو کر بے کار نہیں ہو جاتی بلکہ عشق کی بھی یہ حالت ہے کہ اگر وہ عقل کو اپنا معاون اور شریک کار نہ بنائے تو وہ بھی کوئی اچھا نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا۔ خالی عشق الہی میں مست صوفی اور راہب انسانی زندگی کو آگے بڑھانے میں کوئی خاص کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ مشرق نے عشق الہی میں غوطے لگائے اور مغرب نے ساری کائنات کے رموز کا انکشاف کیا۔ انسانیت کی تکمیل تبھی ہو سکتی ہے جب عشق و زیرکی کی آمیزش سے اکسیر حیات حاصل ہو :

سعید حلیم پاشا شرق و غرب

غربیوں کو زبیر کی ساز حیات
شرقیوں کو عشق راز کائنات
زبیر کی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زبیر کی محکم اساس
عشق چون با زبیر کی ہم پیر شود
نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را با زبیر کی آمیز دہ
شعلہ افروغیان نہ خورده ایست
چشم شاں صاحب نظر ، دل مرده ایست
زخمہا خوردند از شمشیر خویش
بسمل افتادند خون نجس خویش
سوز و مستی را مجو از تاک شاں
عصر دیگر نیست در افلاک شاں
زندگی را سوز و ساز از نار تست
عالم نو آفریدن کار تست

اس کے بعد افسوس کیا ہے کہ مصطفیٰ دل جو تجدد کا اوزو رہا اور
رسوم و قیود کہن سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا تھا اس کے حکم پر
تقلید فرنگ کو اپنا شیوہ بنا لیا اور وہ بائیس بیس اخبار لکھے اور
فرنگ ندرت تجربوں کے بعد بیزار ہو چکا ہے۔ زمین میں کھوئے فرنگ
مشرقی جنوں کو نکال کر مغرب سے آوردہ لاک و لبت ہم اس میں مصلحت
کوئی تجدید نہیں ، محض تبدیلی اصناف ہے۔ ان سبک اسلامی کے مابین
عقل فرنگی کی آمیزش کرنا تو ایک جہان نو پیدا کر سکتا تھا :

مصطفیٰ کو از تجدد میں سرور
امت انفس کہنہ را بسازد از نور

نو نگرود کعبہ را رخت حیات
 گرز افرنگ آیدش لات و منات
 ترک را آہنگ نو در چنگ نیست
 تازہ اش جز کہنہ افرنگ نیست
 سینہ او را منہ دیگر نبود
 در ضمیرش عالمے دیگر نبود
 لا جرم با عالم موجود ساخت
 مثل موم از سوز این عالم گداخت
 طرفگی ہا در نہاد کائنات
 نیست از تقلید تقویم حیات
 زندہ دل خلاق اعصار و دیور
 جانش از تقلید گردد بے حضور
 چون مسلمانان اگر داری جگر
 در ضمیر خویش و در قرآن نگر
 صد جہان تازہ در آیات اوست
 عصر ہا پیچیدہ در آتات اوست
 یک جہانش عصر حاضر را بس است
 گیر اگر در سینہ دل معنی رس است
 بسندہ مومن ز آیات خداست
 ہر جہان اندر بر او چون قباست
 چون کہن گردد جہانے در برش
 می دہد قرآن جہانے دیگرش

اس کے بعد ”زندہ رود“ پوچھتا ہے کہ وہ ”جہان دیگر“ جو قرآن پیدا کر
 سکتا ہے اس کا نمونہ تو مجھے کہیں شرق و غرب میں نظر نہیں آتا۔ اس کا
 جواب جمال الدین افغانی دیتے ہیں کہ وہ عالم ابھی سینہ مومن میں گم ہے۔
 اس عالم میں نوع انسان میں خون و رنگ اور وطنیت کی تفریق فساد انگیز نہ
 ہوگی۔ ایک عالم گیر اخوت تمام عالم کی شیرازہ بند ہوگی، اس میں ایک طرف
 سلاطین اور امرا اور دوسری طرف غلام نظر نہ آئیں گے۔ یہ عالم اسی انداز

کا ہوگا جس کا تخم نبی صلعم کی نظر کیمیا اثر نے عمر فاروق رضی جیسے انقلاب آفرین انسان کی جان میں بو دیا تھا۔ یہی تخم اب کسی اور کی جان میں پڑ جائے تو وہ انقلاب سے ایک اور عالم پیدا کر دے۔ قرآن کے پیش نظر جو آدم ہے وہ کسی خاص نسل کا انسان نہیں، نور الہی کی طرح وہ لاشرقیہ و لاغربیہ ہے۔ یہ وہ آدم ہے جس کے اندر کونین سما جاتے ہیں لیکن وہ کسی عالم کے اندر نہیں سما سکتا، اس کی رسائی وہاں ہے جہاں جبریل بھی بار نہ پا سکتے۔ اسی آدم کی آفرینش اور اسی آدم کا احترام مقصود حیات ہے۔ اصل حکمت اور اچھی تعلیم و تہذیب وہی ہے جو اس قسم کے انسان کی آفرینش میں معاون ہو، جب اس قسم کی آدمیت ظہور میں آئے گی تو اس میں مرد و زن دونوں کا وقار قائم ہوگا۔ اس عالم میں کوئی شخص عورت کو حقیر اور ادنیٰ نہ سمجھے گا، عورت اس معاشرے میں آتش زندگی کی نگہبان اور اسرار حیات کی محافظ ہوگی۔ عورت کی قدسیت یہ ہے کہ وہ نقش بند حیات ہے۔ عشق و حکمت کی آمیزش سے انسان اور زیادہ خلاقی ہو جائے گا، اس کا علم لذت تحقیق سے اور اس کا عشق لذت تخلیق سے بہرہ اندوز ہوگا۔ انسان کائنات میں نیابت الہی کے لیے پیدا کیا گیا ہے، جب تک انسان میں صفت، اخلاق الہیہ پیدا نہ ہوں تب تک وہ کائنات میں حاہم نہیں بلکہ محکوم رہے گا۔ نصب العینی تہذیب میں وہ جھوٹی مساوات نہیں ہوگی جو مغربی جمہوریت نے پیدا کی ہے۔ نصب العینی تہذیب میں عورتیں مائیں بنتے سے شریک نہ ہوں گی۔ جو صورت کہ تہذیب فرنگ میں پیدا ہوئی ہے، یہ لینیٹ سرمایہ داری اور ذاتی ملکیت کا شکر مسموم ہے۔ نصب العینی انسان زمین کی ملکیت کے لیے دوسرے کی لوردنیں نہیں آدیں گے، تمام ارض ملک خدا ہوگی۔ انسانی تہذیب کا یہ انداز کہ ایسی تہذیب کا کہیں وجود بھی ہے یا اس کا لہجہ انسان کا ہے یا نہیں اس کا جواب عارف رومی کی زبان میں یہ ہو سکتا ہے :

لنتم لہ یافت می نبود جسدہ ام ما

لنت ال لہ یافت من نبود ام اراوس

نصب العین کا نام زندگی کی سمت اور ارادے کے رخ کو معنی لگتا ہے، کسی ایک صورت میں اس کا تمام و کمال یعنی لازمی نہیں۔ جس طرح اقبال ایک نصب العینی تہذیب کا نقشہ کھینچتا ہے، اسی طرح کوئی ارمانی ہزار

سال قبل سقراط نے ”جمہوریہ افلاطون“ میں بڑی بحث و تمحیص کے بعد مملکت اور ملت کا ایک نصب العینی خاکا پیش کیا تھا۔ آخر میں ایک مخاطب نے سوال کیا کہ ایسی مملکت کہاں ہے یا کیسے معرض وجود میں آ سکتی ہے؟ سقراط نے اس کا یہ جواب دیا کہ خدا کے ہاں عادلانہ مملکت کا خاکا یہی ہے جو لوح محفوظ پر ثبت ہے، انسانی مملکتیں اسے سامنے رکھ کر عدل کی کوشش کریں۔ اقبال نے جو مرد مومن کے صفات جا بجا بیان کیے ہیں وہ بھی یکجا تو کسی ایک انسان میں نظر نہیں آتے، وہ بھی ایک نصب العینی نقشہ اور معیار کہاں ہے۔ مومن بننے کی کوشش میں ان میں سے جتنے صفات کو کوئی اپنا سکے اپنا لے۔ نصب العینی تہذیب کے متعلق جہاں الدین افغانی کی زبان سے جاوید نامہ میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے اس میں سے چند اشعار درج ذیل ہیں :

عالمے در سینہ ما گم ہنوز	عالمے بے امتیاز خون و رنگ
شام او روشن تر از صبح فرنگ	عالمے پاک از سلاطین و عبید
چوں دل مومن کرانش نا پدید	عالمے رعنا کہ فیض یک نظر
نخم او افگند در جان عمرخ	لا یزال و وارداتش نو بنو
برگ و بار محکاتش نو بنو	باطن او از تغیر بے غمے
ظاہر او انقلاب ہر دمے	اندرون تست آن عالم نگر
می دہم از ممکنات او خبر	

*

ابن آدم سرے از اسرار عشق	در دو عالم ہر کجا آثار عشق
او ز سام و حام و روم و شام نیست	سر عشق از عالم ارحام نیست
در مدارش نے شہال و نے جنوب	کو کب بے شرق و غرب و بے غروب
آچہ در عالم نگنجد آدم است	آچہ در آدم بگنجد عالم است

*

عشق یک ہیں در تماشائے دوئی است	زندگی اے زندہ دل دانی کہ چیست
کائنات شوق را صورت گر اند	مرد و زن وابستہ یک دیگر اند
فطرت او لوح اسرار حیات	زن نگہ دارندہ نار حیات
جوہر او خاک را آدم کند	آتش مارا بجان خود زند

ما همه از نقش بندپہائے او
از فروغ او فروغ انجمن

ارج ما از ارجمندی هائے او
ذوق تخلیق آتشی اندر بدن

*

هر دو می گیرد نصیب از واردات
عشق از تحقیق لذت می برد

علم و هم شوق از مقامات حیات
علم از تخلیق لذت می برد

*

نے غلام او را نہ او کس را غلام
ملک و آئینش خدا داد است و بس

بنده حق بے نیاز از هر مقام
بنده حق مرد آزاد است و بس

*

سود خود بیند نہ بیند سود غیر
در نگرش سود و بیهود حمد

عقل خود بین غافل از بیهود غیر
وحی حق بیننده سود همه

*

مردہ تر شد مرده از صور فرنگ
از اسم بر تخت خود چہ نہ بود
هر زمان اندر لمن تک نہ بود
ما مناع و اس حمد سود انرا
من بجز عبرت نہ شد از فرنگ

وائے بر دستور جمہور فرنگ
حقہ بازاراں چو سپہر کرد کرد
شاطراں این تیج در آن ریخ بر
قاش باید گفت سر دلبران
گر چہ دارد شیوہ هائے رنگ رنگ

*

بہر خاکے فتنہ هائے حرب و حرب
اس مناع بجا منقہ اس مناع
رُزق و نور ازو نے بہر ہر
عمر لجا اس مناع
تا لئی نہ عداوت نہ عداوت
تا لئی نہ عداوت نہ عداوت
بند بند اس مناع
ور و حق مناع اس مناع
نور او اس مناع اس مناع

سر گزشت آدم اندر شرق و غرب
حق زمین را جز مناع ما نکفت
دہ خدا یا ! نکند از من پذیر
گفت حکمت را خدا خیر شیر
علم حرف و صوت را شہر دہد
علم را بر اوج افلاک است رہ
نسخہ او نسخہ تفسیر کل
دل المر بندد بہ حق بیغمبری است
علم را بے سوز دل خوانی سر است

*

لذت شب خون و یلغارے ازوست
 می برد سرمایہ اقوام را
 نور نار از صحبت نارے شود
 زانکہ او گم اندر اعماق دل است
 کشتہ شمشیر قرآنش کنی

سینہ افرنگ را نارے ازوست
 سیر واژونے دهد ایام را
 قوتش ابلیس را یارے شود
 کشتن ابلیس کارے مشکل است
 خوشتر آن باشد مسلمانش کنی

*

الذات

اشتراکیت

جسے جدید مغربی تہذیب و تمدن کہتے ہیں اس کا ارتقاء، از منڈ ستوسطہ
 کے اختتام پر نشاۃ جدیدہ سے ہوا، اس کے بعد سے رفتہ رفتہ مختلف اقسام کے استبداد
 سے نجات حاصل کرنے کی جد و جہد جاری رہی، معاشی زندگی میں تاجروں نے
 جاگیر داری کی قوت کو توڑا اور پروٹسٹنٹزم نے مذہبی فکر میں آزادی کو ترقی
 دی۔ اٹھارویں صدی میں جسے انلاٹن منٹ یا دور تنویر کہتے ہیں، مذہب،
 فلسفہ، سیاست اور معیشت کے اہم مسائل آزادانہ طور پر حل کرنے کی کوششوں
 کی گئیں۔ گروٹیس، والٹیر، روسو، ہیوم اور کنٹ کی ان کوششوں کا یہ نتیجہ
 نکلا کہ انسان کے بنیادی حقوق کسی قدر وضاحت سے معین ہو گئے۔ پہلے امریکہ
 میں اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد انقلاب فرانس میں عوام نے جاگیر حکومتوں
 بے رحم سرمایہ داروں اور جاگیر داروں کے خلاف دستور حکومت اور عدالت کے
 بارے میں بہت کچھ مساوات حاصل کر لی۔ اسی زمانے میں طبیعی علوم نے
 غیر معمولی ترقی کی اور صنعت پر ان کے اطلاق نے وسیع کارخانہ داری کو جنم
 دیا۔ اقوام مغربی میں خاص و عام کے دلوں میں یہ قوی امید پیدا ہو گئی کہ اب
 شاہی مطلق العنانی نہ رہے گی، ہر جگہ دستوری حکومت ہوگی، تجارت اور صنعت
 پر سے رکاوٹیں ہٹ جائیں گی، مملکت کو ویسا سے بے تعلق کرنے کی وجہ سے
 مذہبی استبداد ختم ہو جائے گا، اس ترقی کے بدستور کچھ عرصے تک جاری رہنے
 کی بدولت امن عامہ قائم ہو جائے گا اور زندگی کی نعمتیں وافر اور عام
 غریبوں کے ذمہ احزان کو بھی جنت ارضی میں بدل دیں گی۔ لیکن بدقسمتی
 شرمندہ تعبیر نہ ہوا۔ جاگیر داروں کے بعد تاجروں کا دور بدستور
 کے بعد قومی دولت کارخانہ داروں اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں مرکوز
 ہوئی۔ وہ دستکار جنہوں نے جاگیرداروں اور بڑے بڑے زمینداروں کے جہاد
 سے نجات پائی تھی وہ زمینوں کو چھوڑ کر کارخانوں میں مزدور بن گئے
 روز افزوں تعداد میں بھرتی ہوئے گئے۔ ایک قسم کی غلامی سے رعنائی حاصل کرنے
 دوسری قسم کی غلامی میں مبتلا ہو گئے، جو بعض حیثیوں سے پہلی غلامی کے
 مقابلے میں بدتر اور انسانیت کش ثابت ہوئی۔ صنعتی انقلاب کی ابتدا انسانوں میں

ہوئی۔ کارخانہ داروں کی بے دردی اور ظالمانہ زر اندوزی نے مزدوروں کے ساتھ جو برتاؤ کیا اس کو پڑھ کر بدن پر رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں، عورتوں اور بچوں سے سولہ سولہ گھنٹے تک مسلسل کام لیا جاتا تھا، ان کی رہائش کا کوئی انتظام نہ تھا، دھڑا دھڑا بیمار ہوتے اور بے علاج مرتے جاتے تھے۔ کارخانہ داروں کو اس کی کچھ پروا نہ تھی، بیماروں کو مالکان کارخانہ برخاست کر دیتے تھے اور مرتے والوں کی جگہ لینے والے اور ہزاروں مل جاتے تھے۔ انگلستان کے بعد فرانس اور جرمنی اور یورپ کے دیگر ممالک میں بھی جدید صنعتوں کی کارخانہ داری آتی گئی اور وہاں بھی وہی صورت حال پیدا ہوئی جو انگلستان میں خالق خدا کے لیے تباہی کا باعث ہوئی تھی۔ انسان دوست مصلحین نے اس کے خلاف زور شور سے احتجاج کیا لیکن نقار خانوں میں طوطی کی آواز کسی نے نہ سنی، جا بجا سوشلزم اور کمپونزم کی تحریکیں شروع ہوئیں لیکن تمام ممالک کی حکومتیں ان میں حصہ لینے والوں کو مفسد اور باغی قرار دے کر ان کی سرکوبی میں کوشاں رہیں۔ پیرس میں اشتراکیوں نے اپنی حکومت قائم کر لی لیکن بہت جلد اسے فنا کر دیا گیا۔ ایک الہانوی یہودی کارل مارکس نے انگلستان میں سکونت اختیار کر کے کارخانہ داری، زمینداری اور سرمایہ داری کے خلاف ایک مبسوط تحقیقی تصنیف مرتب کی جس کا نام ہی ڈاس کا پیڈل یعنی سرمایہ ہے۔ اس کتاب کو اشتراکیت کا صحیفہ گردانا جاتا ہے۔ اس کتاب کے مضمون کا لب لباب یہ ہے کہ کارخانہ داری، زمینداری، اور سرمایہ داری چوری اور ڈاکے کی قسمیں ہیں، ان کا مدار مزدوروں اور کسانوں کا خون چوسنے پر ہے۔ جدید صنعتی سرمایہ داری میں رفتہ رفتہ یہ ہوگا کہ سرمایہ چند ہاتھوں میں مرکز ہوتا جائے گا اور باقی تمام خلق خدا پرولیتاریہ بن جائے گی جو مطلقاً بے گھر اور بے زر ہوگی، مزدوروں کا گروہ ان کا محتاج اور بے بس ہوگا جو غلامی اور جاگیر داری کے زمانے میں بھی نہ تھا۔ کارخانوں میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں ہزاروں لاکھوں مزدوروں کا اجتماع ہوگا جو محتاجی اور بے بسی کے اسفل السافلین میں پہنچ کر متحد ہو کر آمادہ بغاوت ہوں گے۔ شروع میں حکومتیں جو سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں ہوں گی ان کی سرکوبی کریں گی لیکن یہ سیلاب آخر کناروں کو توڑ ڈالے گا۔

مغرب میں حکم اور مصلحین کی کوششوں سے جو جمہوری حکومتیں قائم ہوئیں ان پر بھی عوام کو دھوکا دے کر سرمایہ دار قابض ہو گئے۔ پہلی

حکومتوں میں اقتدار سلاطین اور جاگیر داروں کے ہاتھ میں تھا ، اب سرمایہ دار حکومتوں میں امیر و وزیر و مشیر ہو گئے اور کوئی قانون ایسا وضع نہ ہو سکتا تھا ، جس سے ان کی نفع اندوزی پر زد پڑتی ہو ۔ ایسی حالت میں یہ آواز بلند ہوئی کہ کوئی انقلاب تشدد کے بغیر پیدا نہ ہو سکے گا ۔ تمام محنت کشوں کو متحد ہو کر بغاوت کرنی چاہیے تاکہ وہ تمام جائیدادوں اور کارخانوں پر قابض ہو جائیں ۔

اشتراکیت آغاز میں ایک اقتصادی یا معاشی نظریے اور حصول حقوق کے لیے ایک لائحہ عمل تھا لیکن کارل مارکس ، اس کے رفیق کار انگل اور بعض دیگر اہل فکر نے اس کی تعمیر مضبوط کرنے کے لیے حیات و کائنات کی ایک عمدہ نظریاتی اساس قائم کر دی جس نے اشیراکیوں کے نزدیک پہلے تمام ادیان اور فلسفوں کو منسوخ کر کے ان کی جگہ لے لی ۔ اس نظریہ حیات نے دین اور اخلاق کے متعلق یہ عقیدہ پیش کیا کہ تمام پہلی تہذیبوں اور تمدنوں کا قیام طبقاتی تقویٰ رہیں منت تو اور دینی تعلیم کا زیادہ مصرف یہ تھا کہ استحصال بالجبر پر اللہیاں سہر لگا کر محتاجوں کو اس پر راضی کرنے کہ وہ خوشی سے اس کو قبول کر لیں ، منعموں سے کچھ رشک و حسد نہ برتیں کیوں کہ یہ دنیا چند روزہ اور اس کی نعمتیں ناپائدار ہیں ، آخرت میں ابدی جنت اور اس کی مسرتیں سب ان محتاجوں کے لیے وقف ہیں جنہیں اس دنیائے دوں میں کچھ حاصل نہیں ہوا ۔ اخلاق میں صبر و قناعت ، توکل اور تسلیم و رضا کو اعلیٰ اخلاقی اور روحانی اقدار قرار دے کر سلاطین اور امرا کے لیے حفاظت کا سامان پیدا کر دیا ۔ اشتراکیت نے تاریخ عالم پر نظر ڈال کر اس کا ثبوت پیش کیا کہ مذہبی پیشوا اللہ کے حکومتوں کے آلہ کار رہے ہیں ، مذہبی استبداد نے ہمیشہ سیاسی اور معاشرتی تعاون کی ہے ، روس میں زاربت اور ڈیسائیت کا زبردست تعاون ہوا اور فرانس میں بھی مذہبی پیشواؤں نے معاشی لوٹ لٹھسوٹ کے خلاف کبھی آواز بلند نہیں کی ، بعض قدیم اور جدید مذاہب فلسفہ بھی عوام کو انسانی اور مساوی حقوق عطا کرنے کے خلاف تھے ۔ جمہوریتہ افلاطون میں عوام کو امور سلطنت میں حصہ لینے کی اجازت نہیں ، مشرق میں بھی حکمت عملی کا یہی تقاضا بن گیا تھا کہ "رسوز نلاکت خورش خسرواں دانند" مگر یہ رسوز غریب کشی کے عوا اور لقمہ نہ تھے ۔

اشتراکیت کے سر اٹھانے سے قبل ہی مغرب کے سائنس دانوں اور اہل فکر کے نزدیک مذہبی عقائد کے بہت کچھ دفتر پارینہ بن چکے تھے اور عملاً بھی زندگی پر مادیت طاری ہو رہی تھی۔ اشتراکیت انہیں میلانات کی پیداوار ہے، اشتراکیت نے الجاد اور مادیت کو یکجا کر دیا اور عوام کی حقوق طلبی میں اور شدت پیدا کر دی، اشتراکیت نے پہلی روحانیت، قدیم اخلاقیات، قدیم معاشرت، قدیم سیاست، قدیم معاشیات سب کے خلاف بیک وقت بغاوت کا علم بلند کیا۔ اس نے کہا کہ تدریجی اصلاحات کی تلقین بھی سرمایہ داروں کی ایک چال ہے، ایک ہمہ گیر انقلاب کے سوا چارہ نہیں جو حیات اجتماعی کے تمام قدیم ڈھانچوں کا قلع قمع کر دے۔

علامہ اقبال جب تک یورپ میں تھے سوشلسٹوں اور کیمونسٹوں کے گروہ جا بجا مصروف کار تھے لیکن ان کو کہیں اقتدار حاصل نہ تھا۔ اشتراکیوں کو پہلی زبردست کامیابی روس میں ہوئی۔ پہلی جنگ عظیم میں روس کا اندرونی معاشی اور سیاسی شیرازہ بکھر گیا تو کیمونسٹوں کے ایک گروہ نے لینن کی قیادت میں حکومت پر قبضہ کر کے اپنے پروگرام پر عمل درآمد شروع کیا۔ یورپ کی سرمایہ دارانہ حکومتوں نے ان کو کچلنے کی بہت کوشش کی لیکن ان کو کامیابی نہ ہوئی۔ روس کا علاقہ کرۂ ارض کا پانچواں حصہ ہے، اس وسیع خطے میں جہاں نہ انسانوں کی تعداد قابل ہے اور نہ فطرت کے مادی ذرائع کی کمی ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں نئے تجربے ہونے لگے۔ کوئی ادارہ اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہا۔ دنیا کے ہر سیاست دان اور ہر مفکر کو اس نئے تجربے کا جائزہ لینا پڑا اور تمام دنیا میں ہر سوچنے والا اس پر مجبور ہو گیا کہ وہ اس انقلابی نظریۂ حیات اور انداز معیشت کے متعلق موافق یا مخالف خیالات کا اظہار کرے۔ شخصی ملکیت کے طرفداروں اور مذہب کے حامیوں نے اس کو خطرۂ عظیم سمجھا کیوں کہ اس کی کامیابی سے ان کا صفایا ہوتا ہوا نظر آتا تھا۔

اقبال نے مذہب و تہذیب کے تمام مسائل کو اپنا موضوع سخن بنایا تو یہ لازم تھا کہ اشتراکیت کے فطری اور عملی پہلوؤں پر غور کر کے اپنے نتائج فکری سے ملت کو آگاہ کرے۔ سب سے پہلے پیام مشرق میں اس کے متعلق رائے زنی شروع کی۔ ہم اس سے پہلے لکھ چکے ہیں کہ اقبال طبعاً انقلاب پسند تھا اس لیے یہ ضرور تھا کہ اس انقلاب عظیم کو اچھی طرح پرکھنے اور اس کے تعمیری اور تخریبی پہلو اور اس کی ایجابی و سلبی حیثیتوں کا موازنہ اور مقابلہ کرے۔

پیام مشرق میں اس موضوع کی تین نظمیں ہیں۔ پہلی نظم کا عنوان ہے: ”مجاورہ مابین حکیم فرانسوی آگسٹس کومٹ و مرد مزدور“ (فرانسیسی زبان میں اس فلسفی کا تلفظ ’کونت‘ ہے۔ اقبال نے انگریزی تلفظ کے مطابق اس کو کومٹ لکھا ہے)۔

کونت، جون اسٹیورٹ، ہربرٹ اسپنسر اور ڈارون وغیرہ کا معاصر ہے، اس کے فلسفے کو پوزیٹوزم یا ایجابیت کہتے ہیں۔ اس کے فلسفے کا لب لباب یہ ہے کہ انسانی تفکر مذہب اور مابعدالطبیعیات سے گزر کر فطرت محسوس کی طرف آ گیا ہے اور یہ اس کی ترقی کی آخری منزل ہے۔ انسان کو مذہب کی ضرورت ہے اس لیے اب دیوتاؤں اور ایک خدا اور آخرت کو چھوڑ کر انسانیت کو دین بنا دینا چاہیے۔ دنیا میں جو عظیم الشان انسان گزرے ہیں ان کی پرستش کے دن مقرر کر لینے چاہیے۔ چنانچہ اس نے ایک کیلنڈر (جنتری) بھی بنایا تھا جس میں سال کا ہر دن کسی بڑے انسان کی یاد کا دن تھا۔ تمام نوع انسان کو ایک نفس واحد اور مختلف اعضا کا ایک جسم تصور کرنا چاہیے۔ جس طرح جسم انسانی میں ہر عضو کا ایک مخصوص وظیفہ ہے اسی طرح معیشت کے کاروبار میں بھی فطری تقسیم کار ہے۔ بعض لوگ کارندے ہیں اور بعض کار فرما، کوئی دماغ سے کام لیتا ہے اور کوئی ہاتھ پاؤں غلا کر محنت مزدوری کرتا ہے۔ یہ تعلیم تہذیب و تمدن کے معاصرانہ ڈھانچے کو درست قرار دیتی ہے لیکن اقبال کے نزدیک یہ محنت کشوں کو دھوکا دینے والی بات ہے۔ کونت فلسفی سعدی کا ہم زباں ہو کر کہتا ہے!

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند

ہاں نخل را شاخ و برگ و براند

مگر کونت کے نزدیک یہ نوع انسان کسی غیر مرئی خدائی کے لیے نہیں بنایا گیا۔ اسی فطرت کی پیداوار ہے جو ہمارے درد و ایش موجود ہے۔ فطرت کے جسم سازوں میں دماغ کو سوچنے کے لیے اور پاؤں دو چلنے کے لیے بنایا ہے۔ انسانوں میں یہ تفاوت ہے وہ بھی فطری ہے، یہ تفاوت حسد اور کینے کا باعث نہیں ہونا چاہیے!

اثر پا زمین ساس از فطرت است

نیاید ز محمود زار اثر

دماغ از خرد زاست از فطرت است

یکے کار فرما یکے کار ساز

نہ بینی کہ از قسمت کار زیست
سراپا چمن می شود خار زیست

اس کے جواب میں مزدور کہتا ہے کہ حضرت کیوں حکمت کے پردے میں ہمیں دھوکا دے رہے ہو کہ یہ تفاوت فطری ہے اس لیے اس کو برقرار رہنا چاہیے ، یہ ہمارے کارفرما اور سرمایہ اندوز انسانیت کا کوئی صحت مند عضو نہیں ، یہ تو چور ہیں ۔ آپ کی عقل پر افسوس ہے کہ آپ نے چوروں کی حمایت کو حکمت کا لباس پہنایا ہے ۔ (یہ خیال اقبال کو فرانس کے مشہور سوشلٹ پرودھوں نے سجھایا ، جس کا مقولہ مشہور ہے کہ شخصی ملکیت چوری ہے) :

فریبی بحکمت مرا اے حکیم کہ نتوان شکست این طلسم قدیم
مس خام را از زر اندودہ مرا خوئے تسلیم فرمودہ

کوہ کن کو یہ تلقین کرنا کہ پہاڑی کاٹ کو پرویز اور اس کی محبوبہ کے لیے جوئے شیر لاؤ اور اسے اپنا فطری وظیفہ حیات سمجھو ، یہ کہاں کی حکمت اور عدالت ہے ؟ مزدور حکیم کونت سے شاکی ہے کہ :

کند بحر را آبنایم اسیر
زخارا برد تیشہ ام جوئے شیر
حق کوہ کن دادی اے نکتہ سنج
بسہ پرویز پرکار و نا بردہ رنج

یہ سرمایہ دار جنہیں مفت خوری اور خواب خوش کے سوا کوئی کام نہیں یہ تو زمین کا بوجھ ہیں اور چور ہیں :

بدوش زمیں بار سرمایہ دار
ندارد گزشت از خور و خواب کار
جہاں راست بہروزی از دست مزد
ندان کہ این ہیچ کار است دزد

مرد حکیم ہونے کے باوجود تم نے ایسا دھوکا کھایا ہے کہ ایسے مجرموں کے لیے عذر تراش رہے ہو :

پئے جرم او پوزش آوردہ باین عقل و دانش فسوں خوردہ

پیام مشرق ہی میں کونت اور مزدور کے مکالمے کے چند صفحات بعد
موسس اشتراکیت روسیہ موسیو لینن اور المانوی ملوکیت کے آخری نمائندے
قیصر ولیم نے سیاست و معیشت کے اس انقلاب کے بارے میں اپنا اپنا زاویہ نگاہ
پیش کیا ہے۔ لینن کہتا ہے کہ عرصہ دراز سے انسان بھاری چکی کے دو پاٹوں
کے درمیان پس رہا ہے۔ ایک طرف انسانیت کا خون چوسنے والی اور اس کو
غلام بنانے والی ملوکیت ہے اور دوسری طرف کیسا اور حامیان دین کا استبداد۔
خواجہ کی قبا محنت کشوں کے خون ہی میں رنگی ہوئی ہے۔ بھوکے غلاموں نے
آخر ”تنگ آمد جنگ آمد“ پر عمل کر کے اس قبا کو چاک کر کے سرمایہ داروں
کو ننگا کر دیا ہے۔ عوام و جمہور کی بھڑکائی ہوئی آگ نے ردائے پیر کیسا
اور قبائے سلطانی کو جلا کر راکھ کر دیا ہے۔ قیصر ولیم اس کے جواب میں
کہتا ہے کہ غلامی تو سلطانی اور سرمایہ داری کی پیداوار نہیں، یہ تو ایک
نفسی چیز ہے۔ عوام میں اکثر کی فطرت ہی غلامانہ ہوتی ہے جو مالکوں اور
معبودوں کی تلاش میں رہتی ہے۔ جس طرح بعض ظالم اقتدار پسند لوگ غلاموں
کی جستجو میں ہوتے ہیں اسی طرح بعض بندگی کیش، فطری غلام، انسانوں میں
یا دیوتاؤں میں معبودوں کو ڈھونڈتے ہیں۔ ایسے دوں فطرت لوگ براے
دیوتاؤں سے بے زار ہوتے ہیں تو نئے دیوتا تراش لیتے ہیں۔ یہ کہتے ہو
کہ اب اقتدار اور سلطانی جمہور کے قبضے میں آئی ہے۔ دیکھنا یہی لوگ
جدید انداز کا ظلم و استبداد پیدا کریں گے اور انسانیت بھر سوخت ہوگی۔
جب تک بعض انسانوں کے سینوں میں ہوس اور جذبہ اقتدار موجود ہے، جب تک
انقلاب خواجہ و غلام کے تفاوت کو نہیں مٹا سکتا۔ ان کے درمیان میں
مزدوروں میں سے اپنی نوع پر ظلم و جبر کرنے والے خوددار ہو جائیں گے۔ اسی
سے ملتی جلتی بات نیپولین نے کہی تھی کہ انقلاب فرانس کے نکلنے کے بعد یہ
جائیداروں کا تو خاتمہ ہو جائے گا، لیکن ان کی جگہ آج اور سرمایہ دار عورتوں
لے لیں گے۔ بات وہیں کی وہیں رہے گی۔

موسیو لینن

بسے گزشت کہ آدم دریں سرائے کہن
مثال دانہ تہ سنگ آسیا بود است
فریب زاری و افسون قیصری خورد است
اسیر حلقہ دام کایسیا بود است
غلام گرسنه دیدی کہ بردرید آخر
قمیص خواجہ کہ رنگیں ز خون ما بود است
شرار آتش جمہور کہنہ سامان سوخت
ردائے پیر کایسیا قبائے سلطان سوخت

قیصر ولیم

گناہ عشوہ و ناز بتان چہست
طواف اندر سرشت برہمن ہست
دما دم نو خداوندان تراشد
کہ بیزار از خدایان کہن ہست
زجور رهنان کم گو کہ رہرو
متاع خویش را خود راہزن ہست
اگر تاج کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
ہوس اندر دل آدم نہ میرد
ہماں آتش میان مرزغن ہست
عروس اقتدار سحر فن را
ہماں پیچاک زلف پر شکن ہست
نماند ناز شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

پیام مشرق کے آخر میں دو اور نظمیں اسی موضوع کی ہیں جن
کے اندر سرمایہ دار کے ظلم و مکر اور مزدور کی بے بسی کا نقشہ کھینچا ہے

قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور پر اقبال نے جو اشعار کہے ہیں وہ اسے فارسی کے اس شعر نے سمجھائے ہیں :

از صحن خانہ تا بہ لب بام ازان من و ز بام تا بہ اوج ثریا ازان تو

دو بھائیوں کے مرحوم باپ کی جائداد کا ترکہ فقط ان کا رہائشی مکان تھا۔ اس کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرنا تھا۔ ایک بھائی مکار اور چالاک تھا دوسرا صلح پسند۔ مکار نے کہا کہ میں تو قانع آدمی ہوں اور سنگ و خشت کی ہوس نہیں رکھتا۔ صحن خانہ سے لے کر کوئٹھے کی چوٹ تک مکان کا جو حصہ ہے وہ مجھے دے دو اور مکان سے اوپر لب بام سے اوج ثریا تک جو لامتناہی فضا ہے، وہ میں کہاں ایثار سے برضا و رغبت تمہارے حوالے کرتا ہوں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ مکار و سرمایہ دار نے غریب محنتی مزدور کے ساتھ کچھ اسی ہی تقسیم کی ہے۔ سب مال و دولت اور اسباب زندگی خود لپیٹ لیے ہیں، مکار مزدور کو یہ دھوکا دیتا ہے کہ جو کچھ تمہارے لیے چھوڑا ہے وہ اس منافع ناساں دار سے افضل ہے۔ کارخانوں کا غوغا اور ان کے انتظامات اور فکر نفع و نقصان کی دردسری میرے لیے رہنے دو۔ اس کے مقابلے میں تسکین دین اور ارغنون رس کا روح پرور نغمہ لطف اندوزی کے لیے تم لے لو۔ جن باغوں پر سلطنت نے لگا لگا رکھا ہے ان کی ملکیت ایک مصیبت ہے۔ اس بلا کو میرے لیے چھوڑ دو اور آخرت کے باغ بہشت پر کوئی محصول نہیں وہ غریبوں کی عطیاتی جائیر ہے، اسے تم تمہارے حوالے کرتا ہوں۔ بقول سعدی درویش ہی کو حقیقی فراغ حاصل ہے :

کس نیابد بخانہ درویش کہ خراج زمیں و باغ سے

یا بہ تشویش و غصہ راضی شو یا جگر بند درویش باغ سے

دنیا کی شرابیں خمار آور ہوتی ہیں۔ جنت میں آدم و حوا کے لیے شراب نہیں تھی اس کی لذت اور سرور کے لیے نہیں بلکہ دنیا کی دھیر دانی سبک دہانی کے لیے رہنے دو اور تم اس بہتر شراب کے لیے نیمہذا النظر رہو۔ صبر مبلغ معلوم ہے تو سمجھ لو کہ اس کا پھل بیٹھا عورت ہے۔ مرغابان اور سب سے بھی لہجے ہو اور تم ان پرندوں کی ناک میں لگے رہو جو اس دنیا میں نظر نہیں آتے۔ یہاں تک شاعر کے ساقی نامے کا مطلع یاد آ گیا ہے :

امروز ساقیا مجھے عنقا شراب دے
شاہانہ ہے مزاج ہا کے کباب دے

یہ دنیائے دون میرے لیے چھوڑ دو ، باقی عرش معلیٰ تک جو کچھ ہے وہ تمہارا مال ہے ۔ اس ساری نظم کا مضمون ائمہ اشتراکیت کا یہ مقولہ ہے کہ مذہب محتاجوں کے لیے افیون ہے اور مسجد مندر اور کلیسا میں اسی افیون کے ڈھیر لگے ہیں :

قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور

غوغائے کارخانہ آہنگری زمن	گلبانگ ارغنون کیسا ازان تو
نخلے کہ شہ خراج بروسی نہد زمن	باغ بہشت و سدرہ و طوبا ازان تو
تلخابہ کہ درد سر آرد ازان من	صہبائے پاک آدم و حوا ازان تو
مرغابی و تدر و کبوتر ازان من	ظل ہا و شہپر عنقا ازان تو

ایں خاک و آنچہ در شکم او ازان من
وز خاک تا بہ عرش معلیٰ ازان تو

اسی کے ساتھ ایک دوسری نظم نوائے مزدور ہے جو دنیا کے محنت کشوں کے لیے پیغام انتقام ہے ۔ کھدر پوش مزدور کہتا ہے کہ ہماری محنت سرمایے سے ناکردہ کار سرمایہ دار ریشمین قبا پہنتے ہیں ۔ ان کے لعل و گہر ہمارے خون کے قطرے اور ہمارے بچوں کے آنسو ہیں ۔ کیسا بھی ایک جونک ہے جو ہمارا خون چوس کر موٹی ہو رہی ہے ۔ سلطنتیں ہمارے قوت بازو سے مضبوط ہوتی ہیں ، لیکن ان سے ہمیں کچھ حاصل نہیں ۔ یہ تمام باغ و بہار ہمارے گریہ سحر اور خون جگر کی پیداوار ہے ۔ آؤ ان تمام اداروں کے ساغروں میں ایک شیشہ گداز شراب انڈھیل دیں ۔ آؤ اس چمن حیات میں ہمارے خون جگر سے لالہ و گل پیدا کرنے والوں سے انتقام لیں ۔ بے درد شمعوں کے طواف میں اپنے آپ کو پروانہ وار سوخت کرنا ختم کریں اور اپنی خودی سے آگاہ ہو کر خودداری اور آزادی کی زندگی بسر کریں :

زمرد بندہ کرپاس پوش و محنت کش
 نصیب خواجہ ناکردہ کار رخت حریر
 ز خون فشائی من لعل خاتم والی
 ز اشک کودک من گوهر ستام امیر
 ز خون من چو زلو فریبی کایسا را
 بزور بازوئے من دست سلطنت ہمہ گیر
 خرابہ رشک گستاخ ز گریہ سحرہ
 شباب لالہ و گل از طراوت جگرہ
 بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگ ساز
 مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
 مغان و دیر مغان را نظام تازہ دہیم
 بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم
 ز رهنماں چمن انتقام لالہ کشیم
 بہ بزم غنچہ و گل طرح دیگر اندازیم
 بطوف شمع چو پروانہ زیستن تا کے
 ز خویش این ہمہ بیلاند زیستن تا کے

اقبال کی ایک رباعی کا مضمون بھی اسی قطع کے مضمون کے مماثل ہے۔
 اپنی زندگی کو دوسروں کے استحصال ناجائز میں وقف کر دینا، ظہیر حیات ہے :

گل لفت کہ خوش نو بہارے خوشتر
 یک صبح چمن ز روزگارے خوشتر
 زان پیش کہ کس ترا بہ دستار زند
 مردن بکنار ساخسارے خوشتر

اشتراکیت کی تعلیم کا ایک بڑا اہم جزو مسودہ منکبت روس ہے۔ اس
 بارے میں ہر قسم کے سوشلسٹ بھی کمپوننٹوں کے ہم خیال ہیں کہ سرمایہ داری
 اور محنت کشوں سے ناجائز فائدہ حاصل کرنے کی یہ اندرون صورت ہے
 جس کے جواز کا از روئے انصاف کوئی پہلو نہیں نکلا۔ اقبال جیسے مسلم
 سوشلسٹ کہنا چاہیے، ہر قسم کی سوشلزم اور کومپونزم سے اس مسئلے پر

اتفاق رائے رکھتا ہے کہ زمین خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور اس کی حیثیت ہوا اور پانی کی سی ہے جس پر کسی کی کوئی شخصی ملکیت نہیں۔ یہ درست ہے کہ زمین انسان کی محنت کے بغیر زیادہ رزق پیدا نہیں کرتی، مگر از روئے انصاف محض افزائش سے فائدہ اسی کو حاصل ہونا چاہیے جس نے ہل جوتا، آبیاری کی اور فصل کی نگہداشت کی۔ زمین کا غیر حاضر مالک اس کے لیے کچھ نہیں کرتا۔ پھر وہ ہاتھ پر ہاتھ رکھے کس حق سے اس میں سے ایک کثیر حصے کا طالب ہوتا ہے۔ ملکیت زمین کے بارے میں اسلامی فقہاء کے درمیان ہمیشہ کم و بیش اختلاف رہا ہے۔ قرآن کریم کی تعلیم اس بارے کچھ اشارے کرتی ہے جن کی تعبیر اپنے اپنے افکار و اغراض کے مطابق مسلمان مفسرین اور مفکرین مختلف کرتے ہیں۔ اس بارے میں اکثر احادیث بھی بظاہر باہم موافق معلوم نہیں ہوتیں۔ اس لیے ہر شخص اپنے مطلب کی احادیث کو لے لیتا ہے اور جو اس کے مخالف معلوم ہوتی ہیں، ان کو یا ضعیف الاسناد بتاتا ہے یا ان کی تاویل کرتا ہے۔ زمین کے متعلق قرآن کریم میں جو اشارے ہیں وہ اس قسم کے ہیں ”الارض لله“ زمین اللہ کی ہے۔ جو شخص زمین میں شخصی ملکیت کو درست نہیں سمجھتا تھا، اس کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ زمین کے معاملے میں ذاتی ملکیت جائز نہیں۔ اس کا مخالف یہ کہتا ہے کہ اس آیت سے اس قسم کا کوئی مطلب حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ قرآن تو بار بار یہ کہتا ہے ”لله ما فی السہاوت و ما فی الارض“ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ اللہ ہی کا ہے۔ انسان نے کسی چیز کو پیدا نہیں کیا، اس لیے وہ کسی چیز کا مالک حقیقی نہیں کہلا سکتا۔ لیکن سب کچھ خدا کا ہونے کے باوجود آخر باقی تمام اشیاء میں اسی اسلام نے ذاتی ملکیت کو تسلیم کیا ہے اور فقہ کا ایک کثیر حصہ اس ملکیت کے جھگڑوں کو چکانے کے لیے ہے۔ البتہ ”لیس الانسان لله ماسعی“ سے اس تعلیم کو اخذ کر سکتے ہیں کہ جس چیز کے متعلق کسی انسان نے کچھ محنت نہیں کی اس چیز پر اس کا کوئی حق نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شخص بادشاہوں کے عطیہ یا جبر و مکر اور ناجائز استعمال سے زمین کے وسیع قطعہات پر قابض ہو گیا ہے اور اس کی کاشت کے متعلق آپ خود کچھ نہیں کرتا بلکہ دوسروں کی محنت سے پیدا کردہ رزق اور دولت میں سے حصہ طلب کرتا ہے تو اس کا مطالبہ ناجائز ہے۔ اس کتاب میں اس بحث کا فیصلہ کرنا ہمارے

احاطہ موضوع سے باہر ہے۔ یہاں فقط یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ علامہ اقبال زمین کے معاملے میں قومی ملکیت کے قائل ہیں۔ کاشتکار سے ملت کا خزانہ عامرہ تو بجا طور پر پیداوار کا کچھ حصہ طلب کر سکتا ہے لیکن کسی نا کردہ کار مالک کا اس پر کوئی حق نہیں۔ اپنے اس خیال کو اقبال نے بڑے زور شور سے کئی جگہ بیان کیا ہے، چنانچہ الارض لله بال جبریل کی ایک نظم کا عنوان ہی ہے :

الارض لله

پالتا ہے بیچ کو سٹی کی تاریکی میں کون ؟
 کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب ؟
 کون لایا کھینچ کر پھم سے باد سازگار ؟
 خاک یہ کس کی ہے ؟ کس کا ہے یہ نور آفتاب ؟
 کس نے بنی دی موتیوں سے خوشہ لندہ کی جیب ؟
 موسموں کو کس نے سکھائی ہے خوئے انقلاب ؟
 وہ خدایا یہ زمین تیری نہیں تیری نہیں
 تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں

بال جبریل کی ایک دوسری نظم فرشتوں سے فرمان خدا ایسی ہیچان تھی

اور ولولہ خیز ہے کہ اس کے جذبے کو برقرار رکھتے ہوئے ان فرشتوں کی زبان میں اس کا مؤثر ترجمہ ہو سکتا اور وہ لینن کے سامنے پیش کیا گیا۔ وہ اسے بین الاقوامی اشتراکیت کا ترانہ بنا دئے اور آمادہ ہے کہ اسے اس کے کہ ملحد لینن کو اس میں بہ دخل نظر آتا ہے۔ اس میں لینن نے فرشتوں کو دے رہا ہے اور اس کے نزدیک وجود نہ ہے۔ ان فرشتوں کا۔ وہ کہتا کہ کیا افسوس ہے کہ خدا زمین مگر انسان وہ سب انسانی تعلیم کو بھی قدیم توہمات کے سانچوں میں ڈھالا گیا ہے۔ یہ نظم کومپوننٹ مینی فیسٹو (اشتراکی لائحہ عمل) کا سبب بہا ہے اور غائب انسان کے لیے انقلاب بلکہ بغاوت کی تحریک ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبال اشتراکیت کے تمام معاشی پہلوؤں سے اتفاق رائے رکھتے تھے۔ اس کے

کہ اس تمام تنظیم جدید نے انسان کے دل و دماغ پر یہ غلط عقیدہ مسلط کر دیا ہے کہ تمام زندگی مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ اور ترقی حاصل کر سکتی ہے۔ علامہ اقبال انسانی زندگی کا مقصود جسمانی ترقی نہیں بلکہ روحانی ترقی سمجھتے تھے۔ روح انسانی آب و گل کی پیداوار نہیں اور اس کے لیے آب و گل میں پھنس کر رہ جانا اسے غابت حیات سے بے گانہ کر دیتا ہے۔ علامہ کے نزدیک اشتراکیت نے قدیم لغو طریقوں اور اداروں کی تخریب کا کام بہت کاسیابی سے کیا ہے۔ جس مذہب کی اس نے تسمیخ کی ہے وہ قابل تسمیخ ہی تھا۔ اس نے سلطانی اور اسیری اور سرمایہ داری کا خاتمہ کیا اور بہت اچھا کیا، کیوں کہ ان طریقوں نے مل کر انسانوں کا درجہ حیوانوں سے بھی نیچے گرا دیا تھا لیکن روٹی کپڑے اور رہائش کی آسودگی انسان کا مقصود حیات نہیں۔ انسانی ارتقا کے مدارج لامتناہی ہیں۔ اشتراکیت نے کچھ کام تعمیری کیا اور کچھ تخریبی۔ اس کا ایک پہلو سلبی ہے اور دوسرا ایجابی۔ اس نے جن اداروں کا قلع قمع کیا اور جن عقائد کو باطل قرار دیا وہ انسان کی روحانی ترقی کے راستے میں بھی سدراہ تھے لیکن اشتراکیت چونکہ مغرب کی مادی جد و جہد کی پیداوار تھی اور طبیعی سائنس کے اس نظریے سے پیدا ہوئی تھی کہ مادی فطرت کے علاوہ ہستی کی اور کوئی حقیقت نہیں، اس لیے وہ اس تاریخی حادثے کا شکار ہو گئی اور مادی زندگی میں عادلانہ معیشت کو الحاد کے ساتھ وابستہ کر دیا حالانکہ اس تمام انقلاب کا مادیت کے فلسفہ الحاد کے ساتھ کوئی لازمی رابطہ نہیں۔ اقبال کا عقیدہ تھا کہ یہ تمام انقلاب اسلام کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ معاشی تنظیم اسلام کے منشا کے عین مطابق ہے۔ فرماتے تھے کہ اگر خدا اور روح انسانی کے متعلق جو صحیح عقائد ہیں، وہ اگر اس اشتراکیت میں شامل کر دیے جائیں تو وہ اسلام بن جاتی ہے۔ اقبال کو اشتراکیت پر جو اعتراض تھے وہ ہم آگے چل کر پیش کریں گے، لیکن جس حد تک اسے اشتراکیت سے اتفاق ہے اس حد تک اس کے افکار اور جذبات ایسے ہیں جو لینن اور کارل مارکس اور انگل کی زبان سے بھی ہو بہو اسی طرح ادا ہو سکتے تھے۔ خدا فرشتوں کو جو کچھ حکم دے رہا ہے، وہی تقاضا ائمہ اشتراکیت تمام محنت کشوں سے کرتے ہیں، لیکن ان کے ہاں انسان انسان کو ابھار رہا ہے خدا کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ خدا سے وہ اس لیے بے زار اور اس کے وجود کے منکر ہیں کہ خدا کے نام کو

زیادہ تر ہر قسم کے ظلم و استبداد ہی نے اپنے اغراض کے لیے استعمال کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک خدا فرشتوں کو جو پیغام دے رہا ہے کہ اسے انسانوں تک پہنچا دو، وہ درحقیقت اس اسلامی انقلاب کے پیغام کا ایک حصہ ہے، جس کا اقبال آرزو مند تھا۔ یہ انقلاب ایسی معاشرت پیدا کرے گا جس میں غریبوں کی محنت سے پیدا شدہ ناکردہ کار اسیری مفقود ہو جائے گی۔ غلام اپنے ایمان کی قوت سے بڑے بڑے فرعونوں سے ٹکر لیں گے۔ اس میں اس انداز کی سلطانی جمہور پیدا ہوگی جو موجودہ مغربی انداز کی جمہوریت کی طرح سرمایہ داری کا دام فریب نہ ہوگی، بلکہ اس میں مساوات حقوق عوام کا وہ انداز ہوگا جو اسلام نے اپنی ابتدا میں کیا تھا۔ جہاں اسیر سلطنت بھی عوام کا ہم رنگ اور حقوق و فرائض میں ان کے برابر تھا۔ اس میں تمام فرسودہ رسوم و رواج اس طرح ملیا میٹ ہو جائیں گے جس طرح اسلام نے زمانہ جاہلیت کے نقوش مٹا دیے۔ جہاں کائنات کی پیدا کردہ روزی کو نکھٹو زمیندار جبر سے حاصل نہ کر سکے گا، جہاں خالی اور مخلوق کے درمیان دیر و حرم کے دلال اور کمیشن ایجنٹ وسیلہ نجات بن کر حائل نہ ہوں گے، جہاں مذہب کے ظواہر پابندی سے ریاکار دیندار دوسروں پر اپنا سکہ نہ جاسکیں گے اور جہاں اس جدید تہذیب کے پیدا کردہ ڈھونگ کا صفایا ہو جائے کہ جس نے انسانوں کو ان کی اصلیت سے بے گانہ کر دیا ہے۔ اب اقبال کی اپنی زبان سے یہ پیغام سنئے :

فرمان خدا

(فرشتوں سے)

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جلا دو
 کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
 کرماؤ غلاموں کا لہو سوز بس سے
 کنجشک فروماید دو ناعس سے لڑا دو
 سلطانی جمہور کا آنا ہے زمانہ
 جو نقش لبہن تم کو نظر آئے مٹا دو
 جس کھیت سے دھقان کو میسر نہیں روزی
 اس کھیت کے ہر خونہ لندہ کو جلا دو

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
 پیران کایسا کو کایسا سے اٹھا دو
 حق را بسجودے صنہان را بطوافے
 بہتر ہے چراغ حرم و دیر بجھا دو
 میں نا خوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
 میرے لیے سٹی کا حرم اور بنا دو
 تہذیب نوی کارگہ شیشہ گراں ہے
 آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو

اقبال نے منکر خدا لینن کو بھی آخرت میں خدا کے سامنے لاکھڑا کیا
 ہے۔ عاقبت میں عاصی و عابد مومن و کافر سب کو خدا کے سامنے پیش ہونا ہے۔
 بقول عارف روسی قیامت کے معنی انکشاف حقیقت ہیں۔ خدا کے روبرو ہونے کے معنی
 حقیقت سے آشنا ہونا ہے کیوں کہ اصل حقیقت خدا ہی ہے :

والسہ انشقت آخر از چہ بود
 از یکے چشمے کہ ناگہ بر کشود
 پس قیامت شو قیامت را بہ ہیں
 دیدن ہر چیز را شرط است این

لینن نے خدا کے سامنے اپنے کفر کے اسباب بیان کر کے معذرت کی ہے اور جو
 انقلاب اور ہیجان اس نے پیدا کیا اس کا جواز بھی دلنشین طریقے سے پیش کیا ہے۔
 اس نے کفر و الجاد کے سوا باقی جو کچھ بھی کہا وہ حسن خدمت ہی تھا،
 جو عقوبت کی بجائے مستحق انعام ہے۔ اقبال بھی یہی چاہتا تھا کہ کوئی
 مرد مومن و مجاہد اس فرسودہ مشرقی اور جدید مغربی تہذیب کا تختہ الٹ دے۔ یہ
 کام لینن جیسے مجاہد نے کیا جسے مذہب کے استبداد نے ملحد بنا دیا تھا۔ بہر حال اس
 نے جو کام کیا وہ اقبال کے نزدیک مستحسن اور ارتقائے انسانی کے لئے ایک لازمی
 اقدام تھا مگر اشتراکیت لا سے الا کی طرف قدم نہ بڑھا سکی۔ یہ کام آئندہ
 مستقبل قریب یا بعید میں ہو جائے گا لیکن قدیم استبدادوں کا خاتمہ بہت کچھ اشتراکیت
 ہی نے کیا۔ اقبال کو افسوس ہے کہ توحید اور روحانیت سے معرا ہونے کی وجہ سے
 یہ اصلاحی کام ادھورا رہ گیا اور اس کی وجہ سے اس میں ایک نئے استبداد کا خطرہ

پیدا ہو گیا۔ محض مادیات کی مساویانہ تقسیم سے روح کے اندر وہ جوہر پیدا نہیں ہو سکتا جسے اقبال عشق کہتا ہے۔ مادیات کی حرص انسان کو مسلسل ایک اسفل سطح پر کش مکش میں مبتلا رکھتی ہے۔ ہر قسم کی تعمیر کے لیے پہلے شکست و ریخت ضروری ہوتی ہے، پہلا قدم سابی ہوتا ہے اور دوسرا ایجابی۔ بقول عارف رومی:

ہر بنائے کہنہ کاباداں کنند
اول آن تعمیر را ویراں کنند

جس قسم کا انقلاب روس میں ہوا، اس سے ملتا جلتا انقلاب اقبال ملت اسلامیہ میں بھی دیکھنا چاہتا ہے لیکن اس کا محرک اسلام ہونا چاہیے نہ کہ الجاد، تا کہ لا کے بعد آسانی سے الہ کی طرف قدم ٹٹو سکے بلکہ توحید ہی اس تمام انقلاب کی محرک ہو۔ اشتراکیت ابھی تک خوف اور جبر سے خلاصی حاصل نہیں کر سکی۔ خالص روحانیت جو خلوص اور محبت انسان پیدا کرتی ہے، وہ اس انقلابی معاشرت میں ابھی نظر نہیں آتی۔ اکابر ہوں یا عوام ایک دوسرے سے خائف رہتے ہیں۔ افکار کی آزادی ناپید ہے۔ ایک نئے جبر و ظلم نے قدم جبروں کی جگہ لے لی ہے۔ اشتراکیت کے بڑے بڑے امام چشم زدن میر غدار بن جانے میں غدار شمار ہوتے ہیں۔ قبل انقلاب مغرب کی تہذیب الٹریک طرفہ تھی اور اب انقلابی تہذیب بھی ایک طرف سے ترقی اور دوسری طرف سے نزول کا تسلسلہ پیش کر رہی ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کی کمپیں کم ہی تعریف کی ہے اگرچہ اس میں بھی خیر و شر دونوں طرف کے پہاڑ موجود ہیں، لیکن اشتراکیت کے ذریعے معاشرہ کا پہلو مذمت پر کسی قدر بھاری ہی معلوم ہوتا ہے، جو معاشرہ اب بھی متعلق اقبال کے اپنے عقائد کی غمازی کرتا ہے۔ عام مغربی تہذیب کے ذریعے اسلام کا اتصال مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن زاویہ نگاہ سے اس میں اشتراکیت اسلام بن سکتی ہے یا اسلام اشتراکی ہو سکتا ہے۔

لیکن خدا سے کہتا ہے کہ ہم مغرب کی طبیعت عقل کی بنا پر فقط خرد سے ذریعہ علم سمجھتے تھے، لیکن فقط خرد سے خرد تک رسائی نہ ہو سکتی تھی اور ہرگز کفر کی دوسری وجہ یہ تھی کہ ہم نے مشرق و مغرب میں کسی نئے جہی مسدود کے ساتھ تیری پرسش کرتے ہوئے نہیں دیکھا، پھر ہمیں کسی نئے جہی سے

بھی کوئی معبود حقیقی ہے۔ ہم نے مشرقیوں کو دیکھا کہ وہ غالباً فرنگ کی وجہ سے سفیدان فرنگی کی پوجا کر رہے ہیں اور مغرب کو دیکھا کہ وہ فقط زر و مال کو قاضی الحاجات سمجھتا ہے۔ تیرا نام تو اکثر لوگوں کی زبان پر تھا لیکن وہ محض خود غرضی، اقتدار کوشی اور ریاکاری کا پردہ تھا۔ پہلے زمانوں میں تجھ پر لوگوں کو کچھ واقعی ایان ہوگا کہ تیری پرستش کے لیے عظیم الشان معبد بناتے تھے۔ اب تو بنکوں کی عمارتیں گرجوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ جمیل و جلیل دکھائی دیتی ہیں۔ یورپ میں علم و ہنر کی روشنی تو چکا چونڈ کرنے والی تھی، لیکن روحوں کے اندر اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔ اس ظلمات میں چشمدہ حیوان کہیں نہیں تھا۔ مساوات کی تعلیم دیتے تھے، لیکن عملاً تجارت ہو یا زراعت یا میاست سب میں غریبوں کا لہو پینے ہی کی تدابیر تھیں۔ فرنگی مدنیت کے فتوحات بس بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس ہی تھے۔ مشینوں کی حکومت نے تمام معاشرت اور تمام افراد کو مشینیں بنا کر بے درد و بے روح کر دیا تھا۔ لینن خدا سے کہتا ہے کہ کسی قدر انقلاب تو میں پیدا کر آھا ہوں لیکن دنیا کے زیادہ حصے میں بندہ مزدور کے اوقات ابھی بہت تلخ ہیں۔ تیری دنیا روز مکافات کی منتظر ہے۔ تو عامل بھی ہے اور قادر بھی، اس سرمایہ پرستی کی کشتی کو غرق کرنے میں کیوں دریغ کر رہا ہے؟ آخر کالے کا انتظار ہے۔

اشتراکیت کی انقلاب آفرینی اور اس کی بہت سی اصلاحات کو نظر استحسان سے دیکھنے کے باوجود اور جا بجا لینن کا ہم زبان ہو کر بھی اقبال انسانوں کو اس خطرے سے آگاہ کرتا ہے کہ اس انقلاب کے بعد اگر لا سے الای طرف اور نفی سے اثبات کی طرف قدم نہ اٹھ سکے تو یہ تعمیر تخریب ہو کر رہ جائے گی۔ اشتراکیت سے قبل کی مغربی تہذیب اسی لیے روح سے بے گانہ اور زوال آمادہ ہو گئی کہ وہ محسوسات و مادیات سے آگے نہ بڑھ سکی اور اس نے عالم مادی کی تسخیر کو غایت حیات بنا لیا، جس کا نقیب یہ ہوا کہ مادی اسباب کی تقسیم نے حرص و ہوس کو تیز کر کے ہلاکت کے سامان پیدا کر دیے۔ اس معاملے میں اشتراکیت بھی اگر اسی ڈگر پر پڑ گئی تو اس کی اصلاح بھی فساد میں تبدیل ہو جائے گی اور پھر وہی صورت پیدا ہوگی جو ہمارے سامنے ہے۔ ”ظہر الفساد فالبر و البحر“ ضرب کلیم میں لا والا کے عنوان سے تین اشعار اسی مضمون کے ملتے ہیں :

فضائے نور میں کرتا نہ شاخ و برگ و بر پیدا
 سفر خاکی شبستان سے نہ کر سکتا اگر دانہ
 نہاد زندگی میں ابتدا لا انتہا الا
 پیام موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ
 وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
 یقین جانوں ہوا لبریز اس ملت کا پہانہ

اقبال نے کئی جگہ اس مضمون کو مختلف پیرایوں میں دہرایا ہے کہ
 ”لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا“ مختلف اقوام کے تصوف کا لب لباب
 بھی یہی ہے کہ حقیقی بقا فنا کے ذریعے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ زندگی خواہ
 نپاتی ہو خواہ حیوانی اور انسانی اور خواہ اس سے بڑھ کر انسان روحانی بننا چاہے
 کہیں بھی فی نفسہ فنا مقصود نہیں۔ زندگی جس صورت میں ہو وہ اپنی اپنی چاہتی
 ہے لیکن بقا اور ارتقا کا راستہ یہی ہے کہ پہلی صورت کے اقلیم سے دوسری صورت
 پیدا ہو سکتی ہے۔ انسانی زندگی جب جامد ہو جاتی ہے تو اس کی وجد نہیں ہوتی
 ہے کہ وہ معتاد طریقوں کو بدلنا نہیں چاہتی، اسے تغیر سے درگاہ ہے۔ مذہب
 اور معاشرت کے قدیم رسوم و شعائر اور قدیم ادارے جامد ہو کر بے روح ہو جاتے
 ہیں۔ افکار اور جذبات میں کوئی جدت نہیں رہتی۔ زمانہ جب فرسودہ طریقوں سے
 بیزار ہو جاتا ہے تو مشیت الہی ان پر خط تسمیح کہینچ دستی ہے۔ اقبال رہیں
 اشتراکیت کے اس پہلو کا مداح ہے کہ اس نے مال اور سلطنت اور ریاست کے
 متعلق قدیم عقائد کے خلاف احتجاج اور جہاد کیا اور یہ اقدام انسانی ترقی کا
 کرنے اور اس کی روحانی ترقی کا امکان پیدا کرنے کے لیے لازم تھا۔ جب
 کام نہ ہو چکے آگے روحانیت کی طرف قدم اٹھانا سموار ہے۔ وہ اس کی ترقی کے لیے
 کا خاتمہ کر دیا اور مال کے متعلق اس نظریے پر عمل کرنا اور اس کے لیے مال
 زائد مال کسی فرد کی ملکیت نہیں رہ سکتا، اسے مال کے ساتھ ساتھ روحانی ترقی
 چاہیے۔ اقبال کہتا ہے کہ مال کے متعلق یہ تعلیم دینی اور انسانی تعلیم ہے کہ مال
 کو چند امرا کے ہاتھوں میں نہیں رکھیں کہ کوئی چاہے، اس کا نقصان
 دوران خون کی طرح جسم ملت کے ہر رکن و رکنہ میں پہنچ جائے۔ لوگوں کے
 جب رسول کریم سے یہ سوال کیا کہ اس قدر مال بخود صرف کرنا چاہیے اور
 کس قدر ملت کی احتیاج کے لیے دے دالنا چاہیے تو اس کا جواب یہ تھا کہ ان

الفاظ میں دیا ” قل العفو “ مومنوں سے کہہ دو کہ اپنی جائز ضرورت سے جو کچھ بچ جائے وہ ضرورت مندوں کے حوالے کر دیا کریں۔ جس طرح بند پانی میں بدبو آنے لگتی ہے اور اس میں زھریلے جراثیم پیدا ہو جاتے ہیں اسی طرح انفرادی خود غرضی سے روکی ہوئی دولت بھی صاحب مال کے لیے مسموم ہو جاتی ہے۔ مال کے اس اسلامی نظریے کو عارف روسی نے ایک بلیغ تمثیل کے ساتھ نہایت مؤثر انداز میں پیش کیا ہے کہ اچھا مال جو خدمت دین اور خدمت خلق میں صرف ہو وہ خدا کی نعمت ہے۔ مال فی نفسہ کوئی بری چیز نہیں، جس طرح کشتی کے چلانے کے لیے پانی کی ایک خاص مقدار کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح سفینہٴ حیات کسی قدر آب زر ہی سے رواں ہو سکتا ہے لیکن پانی کشتی کے نیچے نیچے رہنا چاہیے اگر وہ کشتی کے اندر گھس آئے تو اس کو سنبھالنے کی بجائے غرق کر دیتا ہے :

مال را گر بہر دین باشی حمول
 ” نعم مال صالح “ گفتا رسول
 آب در کشتی ہلاک کشتی است
 زیر کشتی بہر کشتی پستی است

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ روس نے قرآن کی ” قل العفو “ کی تعلیم کے مطابق ایک معاشرت پیدا کی ہے، اس لیے اس حد تک یہ عین اسلامی کام ہے۔ ضرب کلیم میں اشتراکیت کے عنوان سے جو اشعار لکھے ہیں، ان کا موضوع یہی ہے :

اشتراکیت

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
 ہے سود نہیں روس کی یہ گرمئی رفتار
 اندیشہ ہوا شوخی افکار یہ مجبور
 فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
 انساں کی ہوس نے جسے رکھا تھا چھپا کر
 کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
 قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلمان
 اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار

جو حرف ' قل العفو ' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اسلام ایک فطری مذہب ہے اور جب کبھی انسان کا فکر صالح ہو جاتا ہے تو
قرآن سے نا آشنا ہونے پر بھی وہ اسلام کے کسی نہ کسی پہلو کی صحت کا قائل
ہو جاتا ہے اور اسلام کے نام سے نہیں تو کسی اور عنوان سے اس پر عامل ہو
جاتا ہے ۔

کفر و دین در رخت پویاں وحدہ لا شریک لہ گویاں

انسانی زندگی کی اصلاح کے لیے مختلف اقوام میں جو جد و جہد ہو رہی ہے ، اس کا
جائزہ لیجیے۔ تو آپ کو نظر آ جائے گا کہ اصلاح کا ہر قدم حقیقت میں اسلام کی
طرف اٹھتا ہے ، خواہ اس کے لیے کوشاں مصلحین غیر مسلم ہی کیوں نہ کہلاتے
ہوں ۔ اقبال نے کارل مارکس کی آواز کو بھی اپنی ہی آواز بنا کر پیش کیا ہے :

کارل مارکس کی آواز

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب لوارا برائے اولار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رہتا ہی کیا ہے آخر
خطوط خمدار کی نمائش ! مریز و کجدار کی نمائش
جہان مغرب کے بتکدوں میں ڈیسیاؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقل نیار کی نمائش

کارل مارکس بھی جہان پور کی موت کا آرزومند ہے اور اس کی تعمیر میں
جہان نو کی تعمیر اور اس کی اساس کے متعلق دونوں میں اختلاف نہیں ہے۔ اس
نیا معاشی نظام قائم کرنا چاہتا ہے اور اس سے اسے بڑھ کر اس کا حجم مضموم
نہیں ، کیوں کہ وہ عالم مادی سے باہر اور فانی نہیں اور عالم مادی نہیں ۔
اقبال کے لیے عادلانہ معاشی نظام مضموم آخری نہیں بلکہ انسان کے مادی
روحانی ارتقا کے راستے میں ایک منزل ہے ۔ ایک شخص نے زمانہ حال میں عرب
کا دعویٰ دیا اور اپنے مقاصد میں سے ایک بڑا مقصد یہ بتانا کہ اس نے انسانی

کا قلع قمع کرنے کے لیے مبعوث ہوا ہوں۔ اس کی تمام جد و جہد پادریوں سے مناظرہ کرنے تک محدود رہی اور صلیب کا کوئی کونہ نہ ٹوٹا، نہ گھسا۔ ایسی نبوت سے تو کایسائی عیسائیت کا کچھ نہ بگڑا، لیکن اقبال کہتا ہے کہ دیکھو قضائے الہی کی روش کیسی ہے کہ روس کی دھرت سے کسرچلیپا کا کام لیا گیا ہے۔ جو نہ کسی مومن سے ہوا اور نہ کسی مستہبی سے، وہ کام کافروں نے کر ڈالا۔ کایسا کا استبداد سب سے زیادہ روس میں تھا جو کرۂ ارض کے پانچویں حصے کو تھیرے ہوئے ہے۔ وہیں پر مکمل بت شکنی ملحدوں نے کی ہے۔ مذہبی مصلحین کبھی یہ کام نہ کر سکتے :

روش قضائے الہی کی ہے عجیب و غریب
خبر نہیں کہ ضمیر جہاں میں ہے کیا بات
ہوئے ہیں کسر چلیپا کے واسطے مامور
وہی کہ حفظ چلیپا کو جانتے تھے نجات
یہ وحی دھرت روس پر ہوئی نازل
کہ توڑ ڈالے کایسائیوں کے لات و منات

اقبال کے نزدیک اشتراکیت میں حق و باطل کی آمیزش ہے۔ اس میں جو دل کشی اور مفاد کا پہلو ہے، وہ حق کے عنصر کی وجہ سے ہے۔ دنیا میں رزق کی عادلانہ تقسیم عین دین ہے اور اس معاملے میں روس نے جو کوشش کی ہے وہ سراہنے کے لائق ہے۔ حضرت مسیحؑ نے فرمایا کہ انسان کی زندگی فقط روٹی سے نہیں، اسے روحانی غذا کی بھی ضرورت ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان روح کے علاوہ جسم بھی رکھتا ہے اور نفس و بدن کا رابطہ کچھ اس قسم کا ہے کہ پیٹ میں روٹی نہ ہو تو انسان نہ حقوق اللہ ادا کر سکتا ہے اور نہ حقوق العباد۔ اسی لیے اسلام نے معاش و رزق کی عادلانہ تقسیم و تنظیم کو بھی جزو دین قرار دیا۔ عیسائی بھی اپنی دعا میں خدا سے روز کی روٹی مانگتے ہیں۔ سعدی نے مہج فرمایا ہے کہ بھوکا حضور قلب سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتا :

شب چو عقد نماز بر بندم چہ خورد بامداد فرزندم

*

خداوند روزی بحق مشتغل پراگندہ روزی پراگندہ دل

رسول کریمؐ نے فرمایا کہ زندگی کی بنیادی چیزوں کی محتاجی انسان کو کفر سے قریب لے آتی ہے، یہ فقر اضطراری ہے جس سے پناہ مانگنی چاہیے۔ فقر اختیاری دوسری چیز ہے، جس پر نبی کریمؐ نے فخر کیا ہے اور جو اعلیٰ درجے کی روحانی زندگی کے لیے لازمی ہے۔ حضرت بابا فرید شکر گنج رحمۃ اللہ علیہ نے کیا خوب فرمایا کہ عام طور پر پانچ ارکان مشہور ہیں لیکن درحقیقت چھ ہیں۔ مریدوں نے پوچھا کہ چھٹا رکن کون سا ہے؟ جواب دیا کہ روٹی اور یہ بہت اہم رکن ہے۔ اس رکن کے گر جانے سے باقی پانچ کی بھی خیریت نہیں، لیکن اس پر یہ بھی اضافہ کر سکتے ہیں کہ اگر طلب رزق میں زیادہ انہماک ہو جائے تو یہی اخلاقی اور روحانی زندگی معرض خطر میں پڑ جاتی ہے۔ اقبال اشترائیت کی اس نونسی کو مستحق خیال کرتا ہے کہ انسانوں کی مادی ضروریات کے پورا کرنے کا کوئی عادلانہ انتظام ہو لیکن انسانوں میں یہ عقیدہ رائج کر دینا غلط ہے کہ مادی ضروریات کے پورا کرنے سے زندگی کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ تمام حصہ و چہرہ کو اسی میں صرف کرنا کہ بہتر روٹی اور کپڑا منے اور رعنائی کے لیے اچھا مکان بن جائے، انسانی زندگی کی یہ غایت نہیں ہو سکتی۔ اکثر حیوانوں کو یہ چیزیں انسان سے بہتر میسر ہیں۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ آخر انسان کی امیاری مخصوص ہے اور مقصود حیات کیا ہے؟ حیوانوں کے لیے فطرت نے از روئے جبلت جو جسم اور ذرائع سہیا کر دیے ہیں، اگر انسان بصد مشکل غنی کونستوں سے بعض سہیا پیدا کر لے تو اس کو حیوانوں پر کیا تقویٰ ہے؟ مادی ضروریات کے حصول اور سامان حیات جسمانی کی مساویانہ تقسیم سے خاص انسانی زندگی کو کوئی نفع پوری نہیں ہوتی۔ یہ سعی مساوات دلوں میں ہو توئی اجوب اور نفع پیدا نہیں کر سکتی۔ رزق کی فراوانی اور اس کی بہت کمائی سے انسان کو کوئی نفع نہ لینا اور نفس انسانی کے لامتناہی ممکنات کو امکان سے جوڑنا اور اس کو نہ لڑنا بہت بڑا ٹھکانا ہے۔ از روئے قرآن ایمان اور عمل صالح کے لیے انسان کی زندگی دولت کی فراوانی کے باوجود خستہ ان میں نہ ہوتی ہے۔ روح انسانی ہمیشہ عالم طبیعی و زمان و مکان سے ماورعی ہے۔ انسان کی منزل مقصود دنیا کی چیزیں نہیں، بلکہ خدا ہے! ”منزل ما دینا“ ”والیل ربک العزیز“

جاوید نامے میں اشترائیت کے اثر جو حسی اور جسمانی ہیں، ان کی وضاحت سے پیش کیا گیا ہے۔ کارل مارکس کے قلب میں وہ دنیا دار انسان ہی

کہ خلق خدا کے ساتھ انصاف ہونا چاہیے ، لیکن حیات و کائنات کی ماہیت اور خلاق وجود سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے اس کا فکر کفرانہ ہے :

صاحب سرمایہ از نسل خلیل
یعنی آن پیغمبر بے جبرئیل
زانکہ حق در باطل او مضمحل است
قلب او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک
حز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دین آن پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

جاوید نامے میں جمال الدین افغانی کا ایک پیغام ملت روسیہ کے نام ہے ۔ اس پیغام میں اقبال نے اسلام اور اشتراکیت کے نقطہ ہائے اتصال و افتراق کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے ۔ اشتراکیت نے پرانے معبودوں اور فرسودہ اداروں کے انہدام میں سعی بلیغ کی ہے ، اس کا فراخ دلی سے ذکر کیا ہے ، لیکن اس کے ساتھ ہی اس ملت کو ان خطرات سے آگاہ کیا ہے جو اس انقلابی تہذیب و تمدن کو پیش آ سکتے ہیں ۔ انقلابات کی تاریخ میں سب سے بڑا انقلاب اسلام تھا جس نے دیکھتے دیکھتے کرۂ ارض کے ایک وسیع حصے میں قدیم فکر و عمل کے حیات کش نقوش کو مٹا کر ایک جدید عالم گیر تہذیب کی بنا ڈالی ۔ زندگی کے ہر شعبے کے متعلق اس کا زاویہ نگاہ نادر اور انقلابی تھا ۔ اس ہمہ گیر انقلاب کے لیے انسانی طبائع پوری طرح آمادہ نہ تھیں ، اس لیے بہت جلد شکست خوردہ رسوم اور ادارے اور انسانی خود غرضیاں بہت کچھ واپس آ گئیں اور اس انقلاب کے خلاف رفتہ رفتہ رد عمل شروع ہوا ۔ اسلام کی اصل صورت بہت کچھ مسخ ہوتی گئی ، لیکن اسلام کا جتنا حصہ بھی اس رد عمل کے باوجود ملت اسلامیہ کی زندگی میں باقی رہ گیا ، اس کی بدولت مسلمان اپنی معاصر دنیا سے کوئی

چھ سات صدیوں تک پیش پیش رہے۔ زندگی کا قانون یہ ہے کہ افراد یا اقوام کی زندگی ایک حالت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل تغیر پذیری آئین حیات ہے، اس لیے ہر لمحے میں انسان یا آگے بڑھ رہا ہے یا پیچھے ہٹ رہا ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جس انسان کے دو دن ایک جیسے ہوں یعنی اس نے ترقی کا کوئی قدم نہ اٹھایا ہو وہ شخص نہایت گھائے میں ہے۔ "من استوا بو ماہ فہو مغبون" اس اصول کے مطابق مسلمان صدیوں سے پیچھے ہی ہٹتے رہے اور مغربی اقوام آگے بڑھنا شروع ہوئیں۔ اب اس صدی میں مسلمانوں کو اپنے نقصان، بس ماندگی اور بے بسی کا احساس شروع ہوا تو ان میں ہر جگہ کچھ نہ کچھ حرکات پیدا ہوئی۔

اسلام کے انقلاب کے بعد روسی اشتراکیت تک مشرق میں کوئی ایسی حرکت پیدا نہ ہوئی جسے انقلابی کہہ سکیں یعنی جس نے سیاست اور معیشت اور نظریات حیات کو یکسر بدل دالا ہو۔ مغرب میں ازمنہ متوسط کے جمود و استبداد کے بعد نشاۃ ثانیہ نے فکر و غص میں بھیجنا پیدا کیا اور پھر وہ خاص افراد اور خاص طبقات میں زندگی کے انداز بدلنا شروع ہوئے۔ اس کے نتیجے میں اصلاح دوسا کی ٹولٹور کی تحریک سے لے کر روسی زندگی اور انقلابی فرنک میں آزادی فکر کی نازک نشی رواں ہوئی۔ ان تمام تحریکوں کے نتیجے میں انقلاب فرانس میں نکلا اور اس کے نتیجے میں بعد از مسلمان میں وہ انقلاب ہوا جسے صنعتی انقلاب کہتے ہیں اور جس نے انگریزوں کی زندگی کے تمام امور لچھ نہ لچھ اچھا یا برا اثر پیدا کیا۔

لیکن یہ تمام تحریکیں مجموعی طور پر یعنی انسانی زندگی کے لیے جتنی کہ اشتراکیت کی زلزلہ انگیز تحریک۔ ہتوں اہل ہ:

قہر او کوہ نران وا نوزا بہت ہا

اس سے قبل کی تحریکوں سے ملو ٹیٹ نے کہا کہ اگر کسی قوم کو سرمایہ داری نے لے لی۔ عوام کی جانوں، مالوں اور معیشتوں کے لیے اسے ہار آور نہ ہوئیں کہ ان کے لیے زندگی کے تمام مفاد کو لوٹ لے لیں اور ان میں انقلاب اسی کو کہہ سکتے ہیں جو اشتراکیت کے انقلابی اصولوں کے تحت معاشرت میں محض رخصت بننے لگے اور ان کے لیے ہر شے کے لیے اس نے قدیم اداروں کی بنیاد پر نیا سلاج کوئی نیا ادارہ بنایا اور ان کے لیے

جراحی جو اعضاءے فاسد کی قطع و برید سے دریغ نہ کرے۔ جہاں اشتراکیت کو کامیابی ہوئی وہاں کوئی ادارہ اور کوئی طریقہ بھی اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہ سکا۔ قیصریت کا صفایا ہو گیا، جاگیرداری کا خاتمہ ہوا، سرمایہ داری کا نام و نشان مٹ گیا اور کلیسا عضو معطل بن گیا۔ مذہب کے خلاف ایسا شدید رد عمل ہوا کہ دین کی بیخ کنی کو روسی سیاست نے اپنے لائحہ عمل میں شامل کر لیا۔ پوجا پاٹ کی اجازت بھی مگر دین کی تبلیغ ممنوع ہو گئی۔ اشتراکی ارباب حل و عقد کے لیے یہ شرط لازمی ہو گئی کہ اعتقاداً اور عملاً ملحد ہوں اور مادیت کے قائل ہوں۔ اس طرح سے حق و باطل کی ایک عجیب قسم کی آمیزش ظہور میں آئی۔ سب سے بڑا ظلم جو اقدار حیات کو فنا کر دیتا ہے، اشتراکیت کا جبری نظام ہے۔ انسانوں کی نقل و حرکت پر قدغنیں لگ گئیں۔ آزادی، فکر، آزادی، ضمیر اور آزادی، بیان جرم بن گئیں۔ جمال الدین افغانی کی روح اس تمام انقلاب کا جائزہ لیتی ہے اور اسی سلسلے میں وہ اس انقلابی ملت کے سامنے اسلام کی انقلاب آفریں تعلیم کو پیش کرتی ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ تم نے تخریبی اور سلبی کام تو خوب کیا لیکن اس کا ایجابی پہلو فقط اسلام پورا کر سکتا ہے۔ بقول غالب :

رفتم کہ کہنگی ز تماشای بر افگم
در بزم رنگ و بو نمطے دیگر افگم
در رقص اهل صومعه ذوق نظارہ نیست
ناہید را بہ زمزمہ از منظر افگم

افغانی بتاتا ہے کہ یہ ”نمطے دیگر“ کیا ہونا چاہیے۔ افغانی کے بیغام کا حاصل منصلہ ذیل ہے :

اے ملت روسیہ! تو اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ کی طرف نظر ڈال اور اس سے کچھ سبق اور کچھ عبرت حاصل کر۔ مسلمانوں نے قیصر کسری کا طلسم تو توڑا لیکن بہت جلد ان کے تخت ملوکیت پر خود متمکن ہو گئے اور قیصریت کے جاہ و جلال کو اپنی شاہانہ شوکت سے مات کر دیا۔ فرعون کے آبنوس کے تخت کی جگہ، نو کروڑ روپے کا تخت طاؤس شان اسلام کا مظہر بن گیا۔ ملوکیت کے عروج میں افراد کی حریت سوخت ہو گئی۔ تحقیق و اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے۔ اس سے نتیجی افکار اور غیر اسلامی طرز زندگی نے اسلام کے افکار کی طرف سے غفلت

پیدا کر دی۔ ملوکیت وہ چیز ہے جو سیاست اور انقلابی معیشت ہی پر اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ عقل و ہوش اور رسم و رہ سب دگر گون ہو جاتے ہیں۔ غرضیکہ اسلام کے انقلاب کو ملوکیت کہا گئی۔ ظالم اور مستبد سلاطین "ظلم اللہ" بن گئے اور علما سو، فقیہ اور فتویٰ فروش بن کر ان کے آلہ کار ہو گئے۔ جس طرح رومۃ الکبریٰ کے شہنشاہ دیوتا بن گئے تھے، جن کی پوجا رعیت کے ہر فرد پر لازم تھی، اسی طرح مسلمان سلاطین علما سے بھی سجدے کرانے لگے اور علما سے یہ فتویٰ حاصل کر لیا کہ یہ سجدہ تعظیمی ہے، سجدہ عبادت نہیں۔ یہ سلاطین خلفا بن کر اس رسول کی جانشینی کا دعویٰ کرتے تھے جو راستہ چلتے ہوئے بھی اصحاب سے دو قدم آگے نہ چلتے تھے اور محفل میں اپنی آمد کے وقت تعظیماً اصحاب کو کھڑا ہونے سے منع کرتے تھے :

خود طلسم قیصر و کسری شکست
خود سر تخت ملوکیت نشست
تا نہال سلطنت قوت گرفت
دین او نقش از ملوکیت گرفت
از ملوکیت نکلہ تردد دگر
عقل و ہوش و رسم و رہ لراد دگر

اے ملت روسید! کچھ کام تو تو نے وہی کیا ہے جو اسلام نے کیا تھا اور جس کا نمونہ کچھ عرصے کے لیے دنیا کے سامنے پیش بھی کیا تھا۔ نے ہمد صلعم اور ان کے خلفائے راشدین کی طرح قیصریت کی عیبت کی ہے مگر نتیجہ کو تاریخ اسلام سے غیرت حاصل کرنی چاہئے۔ نتیجہ یہ ہے کہ تو بھی عالمگیر اخوت کا دعویٰ کرنے لگے ایک نئی سلسلہ بنائی ہو جائے۔ تو بھی کہیں حیر و ظلم کے سامنے جھکا کر نہیں رہے۔ خوفناک آلات ملامت پیدا نہ کر کے تو نوح انسان کے سامنے سر نہ جھکا کر ضروری چیز ہے، لیکن دنیا ایسی ملت بن جائے جسے صرف مشرق میں بلکہ پھر بلکہ بشیر بھی ہو۔ تمہارے طریق سال میں انسانوں کے لیے ایک اعلیٰ تر زمانہ کی بشارت ہونی چاہئے۔ تمہاری بقدر اقوام مشرق کے ساتھ ساتھ ہے، اس لیے تمہارا رخ زیادہ تر ایشیا کی طرف ہونا چاہئے، جس کی اوقات میں وہاں کی بنیادی عنصر بھی موجود ہے۔ تمہارے سینے میں ایک سوراخ ہے، جس سے ایک نیا دور

پیدا کر سکتا ہے۔ افرنگ کا آئین و دین کہنہ اور فرسودہ ہو گیا ہے۔ اگر تم نے بھی اس کی نقالی شروع کر دی اور ایک طرف بے دینی کو ترقی دی اور دوسری طرف محض سامان حیات اور سامان حرب پیدا کرنے ہی کو مقصود بنا لیا تو تمہارا انجام بھی وہی ہوگا جو فرنگ کا ہوا ہے۔ تم اگر درحقیقت نئی تہذیب پیدا کرنا چاہتے ہو تو مغرب کی طرف مت دیکھو، اس تقلید اور مسابقت میں تم اسی کے رنگ میں رنگے جاؤ گے۔ یہ مغرب لا سے الہی طرف نہیں بڑھ سکا اور مادیت کے آب و گل میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ ارتقائی زندگی کا ایک قدم نفی کی طرف اور دوسرا اثبات کی طرف اٹھتا ہے۔ اگر تم جدید نظام عالم پیدا کرنے چاہتے ہو تو اب وقت ہے کہ تم اثبات کی طرف آ جاؤ :

سوئے آل دیر کہن دیگر میں	کہنہ شد افرنگ را آئین و دین
بگذر از لا جانب الا حرام	کردہ کار خداوندان تمام
تا رہ اثبات گیری زندہ	در گزر از لا اگر جویندہ

جس انقلاب افرینی پر تم فخر کرتے ہو اس کا سبق دنیا کو سب سے پہلے قرآن نے پڑھایا تھا۔ اسی قرآن لانے والے نبیؐ نے یہ اعلان کیا تھا کہ لا قیصر و لا کسری۔ اسی نے حبشیوں کو روشن ضمیر بنا کر ان کی ظاہری سیاہی کو نور قلب سے بدل دیا تھا۔ اسی نے رنگ و نسل کی تمیز کو حرام کیا تھا۔ فرنگی اقوام ابھی تک مساوات اور اخوت کے دعاوی کے باوجود کالوں کو گوروں کے مطابق حقوق دینے کی روا دار نہیں۔ مغربیوں کی تمام سیاست ماکیاویلی جیسے ابلیس کی سکھائی ہوئی روباہی ہے۔ اس روباہی کا تمام فن دوسروں کو محتاج رکھ کر اپنے لیے سامان حیات کی فراوانی پیدا کرنا ہے :

گر ز مکر غربیاں باشی خبیر	رو بھی بگذار و شیری پیشہ گیر
چیست روباہی تلاش ساز و برگ	'شیر مولا جوید آزادی و مرگ'

قرآن نے جس فقر کو سراہا ہے وہ اصل شاہنشاہی ہے، جس کی بدولت خود مومن کو کائنات پر حکومت حاصل ہوتی ہے۔ ضعیف اقوام کو مغلوب کر کے ان پر حکومت کرنا شاہی نہیں بلکہ نفس دون کی غلامی ہے۔ مغرب نے محسوسات میں بہت تفکر کیا ہے اور محدود مادی خرد کے احاطے میں جو کچھ آ سکتا تھا

اس کو فکر و عمل سے مسخّر کر لیا ہے۔ لیکن فکر کے علاوہ ایک دوسری بیش قیمت چیز ہے جسے ذکر کہتے ہیں۔ یہ ذکر زبان سے کچھ کہات دہراتے رہنے کا نام نہیں ہے۔ یہ ایک وجدان حیات ہے جس کا عرفان انسان کو ماخذ حیات و کائنات سے ہم آغوش کر دیتا ہے۔ یہ ذکر حیات لا محدود کے لیے ایک لامتناہی ذوق و شوق ہے۔ یہ انسانی روح کی غذا اور اس کا پرواز ہے۔ فکر انسانی زیادہ تر بدن کی زندگی میں الجھا رہتا ہے، لیکن ذکر دل کی زندگی ہے۔ اس سے وہ آف پیدا ہوتی ہے جو آتش حیات ہے۔ تم بھی مادی عقلیت میں مغرب کی طرح ابھی تک ایسے الجھے ہوئے ہو کہ یہ بات ابھی تمہاری سمجھ میں نہیں آتی ”یا مزاج نو کی سازد ہنوز“۔

قرآن کی خوبی یہ ہے کہ وہ فکر و ذکر دونوں کی بیک وقت مدد کرتا ہے۔ فکر بھی معرفت اور قوت تسخیر پیدا کرتا ہے اور نفس انسانی کے اذیت آمیز اثرات کو جوہر ہے، لیکن ذکر کے بغیر اس میں تنویر داخل نہیں ہوتی۔ رہبانی مذاہب نے فکر کو بالائے طاقت رکھ کر خالی ذکر کو معنی بنا لیا ہے۔ حکماء طبیعی نے فکر کے حدود سے باہر قدم نہ رکھا۔ قرآن نے جس نظام فکر و فکر کی تعلیم دی ہے وہ فکر و ذکر کی ہم آغوشی ہے، جو نفس و افعال دونوں کو محیط ہو جاتی ہے :

فکر قرآن اختلاط ذکر و فکر
فکر را دامن ندیدم جز بند ذکر
ذکر ذوق و شوق را دادن ادب
در جان است این نہ ذکر نام و ادب

اے ملت روسیہ! تجھ کو انک ایسا نظام قائم کرنا چاہیے جس سے انسان کی زندگی و زندگی انسانوں کے اعلیٰ اور اسفل سروہ نہ بنا دے، بلکہ اس میں توازن قائم ہو سکے۔

چیست قرآن خواجہ را بیغام مراد
دستگیر بندہ کے ساز و ساز

یہ خواجگی ظالمانہ زر اندوزی سے پیدا ہوتی ہے، جس کی تمام راہوں کو اسلام بند کرنا چاہتا تھا اور اس کا معافی نظام ایسا تھا کہ وہ را اور سدا الجہاں ذرا

سے دولت حاصل نہ ہو سکتی تھی اور زکوٰۃ و وراثت کے قوانین کی بدولت وہ چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو سکتی تھی۔ اسلام نے دولت کو ملکیت نہیں بلکہ اسانت قرار دیا ہے۔ از روئے اسلام ناکردہ کار افراد زمین کے وسیع قطعوں کے مالک نہ بن سکتے تھے۔ زمین کو خدا نے ملک نہیں بلکہ متاع کہا ہے، یعنی فائدہ حاصل کرنے کی چیز اور یہ فائدہ بھی تمام خلق خدا کے لیے مساوی ہونا چاہیے۔ سوائے لاسائیلین۔ مسلمان اس تعلیم کو بھول کر جاگیر دار اور سرمایہ دار بن گئے :

منزل و مقصود قرآن دیگر است
رسم و آئین مسلمان دیگر است
در دل او آتش سوزندہ نیست
مصطفیٰ در سینہ او زندہ نیست

اسی قرآن فراموشی کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان کا ساغر حیات خالی ہے۔ اس میں نہ صاف شراب ہے اور نہ تلچھٹ۔ میں جو پیغام تمہیں دے رہا ہوں وہ اسلام کا پیغام ہے۔ تم اس وقت کے مسلمانوں میں کوئی حیات افزا نمونہ نہ دیکھو گے، ان کی زندگی سے اس دور میں دیگر اقوام کو عبرت ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ حیات ملی کے اچھے نمونے اب عالم اسلامی میں ناپید ہیں :

بندۂ مومن ز قرآن بر نخورد
در ایام او نہ مے دیدم نہ درد

اے ملت روسیہ! میں تمہیں اصل اسلام کی طرف بلا رہا ہوں، جو تمہارے انقلاب کی تکمیل کر سکتا ہے۔ یہ اسلام عالمگیر حقائق کا نام ہے۔ کسی ایک ملت کے ساتھ اس کا ازلی ابدی واسطہ نہیں۔ اس وقت جو قومیں مسلمان کہلاتی ہیں، اگر وہ اسی طرح خود فراموش اور خدا فراموش رہیں تو اسلام کو ان کی کچھ پروا نہ ہوگی۔ وہ بھی ملل ماضیہ کی طرح محض ایک عبرت انگیز افسانہ بن جائیں گی۔ اے ملت روسیہ! تم نے ہمت کر کے اسلام کے ایک حصے کو آئین حیات بنایا ہے، اگر تم باقی ماندہ حصے کو بھی اپنا لو تو اس فرسودہ ملت کی جگہ لے لو گے۔ قرآن جن صداقتوں کو پیش کرتا ہے وہ سرمدی حقائق ہیں۔ وہ کسی خاص امت کا اجارہ نہیں۔ امتیں تو از روئے قرآن پیدا ہوتی اور اپنا وقت پورا کر کے فنا ہوتی رہتی ہیں۔ امتیں فانی ہیں، لیکن اسلام ایک ابدی

حقیقت ہے، جو امتوں سے بھی ماوریٰ ہے اور زمان و مکان سے بھی۔ خود قرآن نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اگر تم اس آئین کے پابند نہ رہے تو اسے دوسروں کے حوالے کر دیا جائے گا جو اسے جزو حیات بنائیں گے۔ مسلمان میں تو اس وقت ایمان بالقرآن مفقود معلوم ہوتا ہے اس لیے مجھے ڈر لگتا ہے کہ اسے کہیں صفحہ ہستی سے مٹا نہ دیا جائے۔ اے ملت روسیہ! اگر تو اس پر پوری طرح عمل کر کے ”خیر امة اخر جت للناس“ بن سکتی ہے تو ”چشم ما روشن دل ما شاد“ ہماری محفل تو اس وقت بے مے اور بے ساقی ہے، لیکن ساز قرآن بے نوا نہیں۔ اگر کسی ملت میں گوش حقیقت نبوش ہو تو وہ اس کے روح افزا نغموں سے حیات نو پیدا کر سکتی ہے۔ کیا معلوم کہ اسلام اب کس کے حوالے ہونے والا ہے۔ موجودہ ملت اسلامیہ تو تقلید وطن ہی کا شکار ہے :

ساز قرآن را نواغانی است
آہاں دارد ہزاراں زخمہ دور
از زمان و از مکان آمد غنی
احتیاج رود و شام او را کجا است
بیس ہوسے بکرتے ہزاروں
ہر زمان ہماچہ باورزد ہر بدن
آس خود ہر دل شکار زند۔

محفل ما بے مے و بے ساقی است
زخمہ ما بے اثر افتد اگر
ذکر حق از آمتاں آمد غنی
ذکر حق از ذکر ہر ذا کر جداست
حق اگر از پیش ما بر داردش
از مسلمان دیدہ ام تقلید و ظن
ترسم از روزے کہ محرومش کنند

نور

جمہوریت

جمہوریت کی نسبت کلام اقبال میں موافق اور مخالف دونوں قسم کے تصورات ملتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہوریت بھی ان مبہم تصورات کی طرح ہے جن کے کوئی معنی معین نہیں ہیں۔ اس وقت دنیا میں ہر قوم یا جمہوریت کی خواہاں اور اس کے حصول کے لیے کوشاں ہے یا اس بات کی مدعی ہے کہ صحیح جمہوریت صرف ہمارے پاس ہے، اس کے علاوہ اور اقسام کی جمہوریت کے دعوے سب بے بنیاد اور خراب فریبی ہیں۔ جمہوریت کا عام ترین مفہوم جس پر سب متفق معلوم ہوتے ہیں، یہ ہے کہ رعایا پر کوئی فرد یا کوئی طبقہ اس کی مرضی کے خلاف حکومت نہ کرے۔ ابراہیم لنکن کے قول کے مطابق حکومت عوام کی ہو اور عوام کے لیے ہو اور رفاہ عامہ اس کا مقصود ہو۔ جمہوریت وہ نظام ہے جس میں اقتدار اعلیٰ نہ سلاطین کو حاصل ہو اور نہ امرا کے طبقے کو۔ حکومت کی ناک نہ جاگیرداروں اور زمینداروں کے ہاتھ میں ہو اور نہ سرمایہ داروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھ میں۔ مجلس آئین ساز میں جو نمائندے ہوں وہ آزادی سے عوام کے منتخب کردہ اہل الرائے ہوں۔ اس قسم کی طرز حکومت قدیم دنیا میں بھی نہیں رہی تھی۔ یونان کی ایک شہری نمکتوں میں اس کے نمونے ملتے ہیں۔ اسپرٹ میں ایک عرصے تک اسی انداز کی حکومت رہی۔ لیکن ان نمکتوں میں بھی جمہوریت کے انداز مختلف تھے۔ اسپارٹا جو ایتھنز کا حریف تھا، اس کا تمام نظام سسٹری میں جو جدید زمانے کے فاسطی نظامات کے نمائندے تھا۔ رومہ الکیبری میں اسی انداز میں ایک ریپبلک تھی، لیکن رومہ کی معاشرت میں بہت جلد خواس کا اثر سے الگ ہو گیا اور سینیٹ میں اونچے خاندانوں ہی کے نمائندے شامل ہو گئے۔ وہی حکمرانی کرتے تھے۔ سلطنت کی وسعت اور امرائی بادشاہی کے اثر سے رومہ سے آخر کار یہ جمہوریت شہنشاہی میں تبدیل ہو گئی اور رومہ کا جمہوریت کا پوجے جانے لگے۔ ایک زمانہ آیا کہ رومہ اکیسویں صدی کے سسٹری کے عوام کے مقابلے اور ظالم کے مقابلے میں اپنے آپ کو بے بس ثابت کیا۔ اس کا نظام بھی وہ بھی ایک خاص انداز کی جمہوریت تھی۔ اس کا دستور عوام کی رائے سے مراد نہ ہوا تھا بلکہ از روئے وحی اس کی خدات عام و خاص کے لیے فرود تھا۔

یا نبی حکیم کی سنت پر مبنی تھا۔ سیاست و معیشت کے بنیادی اصول واضح اور معین تھے، لیکن بدلتے ہوئے حالات میں ذیلی اور فروعی آئین مشیران خلافت کی رائے کے مطابق وضع ہوتے تھے۔ امیر خلافت مسلمانوں کی رضامندی سے منتخب ہوتا تھا۔ انتظام مملکت میں وہ اپنی صوابدید سے عمل کرتا تھا، لیکن اس کے ذاتی اور حکومتی اعمال پر تمام مسلمانوں کی نگرانی تھی۔ وہ شرعی حدود کے باہر قدم نہ رکھ سکتا تھا۔ اسلام نے شاہی اور امرائی حکومت کو منسوخ کر دیا تھا اور یہ اصول مقرر کر دیا تھا کہ حکومت مسلمانوں کے مشورے سے ہونی چاہیے۔ تمام رعایا کے بنیادی حقوق مساوی تھے، اس میں مسلم اور غیر مسلم کی تمیز نہ تھی۔ چونکہ حکومت اسلامی تھی اس لیے اتنا امتیاز باقی رکھنا لازمی تھا کہ کوئی غیر مسلم امیرالمومنین نہیں ہو سکتا۔ باقی سلطنت اور معیشت کے ہر قسم کے کاروبار اور انتظامات میں خلیفے کو یہ حق حاصل تھا کہ کام کی نوعیت اور فرد کی استعداد کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی کام یا عہدہ مسلم کے سپرد کرے یا کسی ذمی کے جس پر امیر کو اعتبار حاصل ہو۔ دین اور ضمیر کے معاملے میں ہر شخص آزاد تھا۔ غیر مسلموں کے قوانین شریعت اور طریق زندگی میں حکومت مزاحم نہ ہو سکتی تھی۔ رعایا کا غریب سے غریب فرد امیرالمومنین پر نالش کر سکتا اور عدالت میں اسے جواب دہی پر مجبور کر سکتا تھا۔

افسوس ہے کہ یہ نصب العینی نظام زیادہ دن تک قائم نہ رہ سکا۔ مملکت کے حدود یک بیک وسیع ہو گئے، عرب کے قبائل کے علاوہ غیر عرب اقوام اسلام کے دائرے میں داخل ہو گئیں۔ افراد کی اقتدار پسندی نے باہمی آویزش پیدا کی جو خانہ جنگی میں منتج ہوئی۔ قبائل اور اقوام کے تعصبات جسے اسلام نے دبا دیا تھا، پھر ابھر آئے۔ پرانی خصومتوں نے پھر سر اٹھایا۔ ایسی حالت میں کسی اتفاق رائے سے امیر کا انتخاب دشوار بلکہ محال ہو گیا۔ ہزاروں میلوں میں منتشر مسلمانوں کی رائے کس طرح حاصل ہو سکتی تھی۔ مسلمانوں کا از روئے اسلام عقیدہ یہی تھا کہ امیرالمومنین ملت کے مشورے سے منتخب ہو، خواہ وہ عربی ہو یا عجمی، سفید و سرخ رنگ کا ہو یا سیاہ فام حبشی، اس کی اطاعت مسلمانوں پر لازمی تھی، لیکن شوری سے انتخاب کی کوئی عملی صورت نہ رہی۔ امیر معاویہ نے اس صورت حال کو دیکھ کر خلافت کو سلطنت میں بدل دیا اور اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنا کر عام و خاص سب کو بجزیر اس پر راضی کر لیا، سوا ان چند نفوس قلمسید

کے جو اسلامی حریت کے جوہر کو کسی قیمت پر بیچنے کے لیے تیار نہ تھے اور جنہوں نے اسلامی اصول کی مخالفت میں جان و مال کی قربانی سے دریغ نہ کیا۔ خلافت کے سلطنت میں تبدیل ہونے کے ساتھ ہی ملوکیت کے انداز شروع ہو گئے اور سیاسی و اجتماعی زندگی میں اسلام کا لائحہ عمل رفتہ رفتہ کلدستہ طاق نسیاں بن گیا۔ اس وقت سے زمانہ حال تک اچھے یا برے مطلق العنان سلاطین ہی نظر آتے ہیں۔ ملوکیت کے دباؤ نے علما کی زبانیں بھی بند کر دیں۔ سلطان فاسق و جاہل کے سامنے کلمہ حق کہنے والا کوئی نہ رہا۔ علماء دین کا تمام تر ثقہ افراد کے شخصی معاملات میں محدود ہو کر رہ گیا۔ اس کے باوجود صدیوں تک مسلمانوں میں تہذیب و تمدن اور علوم و فنون میں ترقی ہوتی رہی، لیکن سیاسیات میں عوام تو ہر طرف خواص کو بھی کوئی دخل نہ رہا اور عوام کے لیے یہی نصیحت رہ گئی کہ اگر بادشاہ دن کو رات کہے تو اس کی تردید نہ کرو بلکہ نائیدوس لہو کہ ہاں مجھے بھی ستارے نظر آ رہے ہیں۔ سعدی علیہ الرحمة بھی لوگوں کو یہی مصلحت اندیشی سکھاتے ہیں کہ

خلاف رائے سلطان رائے جستی بخون خویش باند دست نسیاس

بادشاہ کے خلاف رائے کا اظہار کرنا جان سے غائب ہونا ہے۔ حافظ علیہ الرحمة جن یہی کہتے ہیں کہ

رموز مملکت خویش خسرواں دانہ
دنانے لوشہ نشینی تو حافظا بخروس

بڑے بڑے مقدس ائمہ دین نے بھی یہی کہا کہ منطقی اور حاد اسلامی ہے لیکن بد کردار سلاطین کی بھی اطاعت لازمی ہے کیوں کہ ان کے کچھ نہ کچھ نظم و نسق تو قائم رہتا ہے۔ سلاطین کے اطاعت سے ان کی اطاعت سے روگردانی کی جائے تو مسلسل فتنہ و فساد کا سلسلہ شروع ہوگا۔ درباریوں اور امراء نے بادشاہ کو "مطلق العنان" قرار دینے کے معاملے میں مجتہد اعظم بنا دیا۔

ایسی مطلق العنانی میں مسلمانوں کی حکومتوں میں تو کسی قسم کی مصلحت کا تقاضا پیدا نہ ہو سکتا تھا۔ البتہ مغرب میں جب زندگی میں حد تک آزادی

تو شاہی اور جاگیرداری اقتدار کے خلاف پہلے تاجروں اور سرمایہ داروں نے احتجاج شروع کیا۔ آغاز میں عوام اس تقاضے میں بھی کہیں نہ تھے۔ انگلستان میں جو پارلیمانی حکومت کا آغاز ہوا، وہ بھی جاگیرداروں اور بادشاہ کی کشمکش کا نتیجہ تھا۔ بادشاہی وہاں اس قدر قوی نہ تھی کہ جاگیرداروں کی سرکوبی کر سکے۔ جاگیرداروں نے مل کر بادشاہ کو بے بس کر دیا اور شاہ جون سے حقوق کی وہ دستاویز حاصل کی، جسے سیگنا کارٹا کہتے ہیں۔ انگلستان کی پارلیمنٹ یورپ میں قدیم ترین پارلیمنٹ ہے۔ دوسرے ممالک میں ایسے نظام اسی کی تقلید میں ظہور میں آئے، اس لیے انگریزی پارلیمنٹ کو تمام مجالس مقننہ کے مقابلے میں ام المجالس کہا جاتا ہے۔ مگر ابتدا میں یہ وہ جمہوریت نہ تھی جو دور حاضر میں عام و خاص کا نصب العین ہے۔ یہ جاگیرداروں کی مجلس شوریٰ تھی جو بادشاہ کے مقابلے میں اپنے حقوق کی حفاظت کرتے تھے۔ عوام کے نمائندوں کو اس میں شامل کرنے کا کوئی تصور یا تقاضا صدیوں ظاہر نہ ہوا۔ یورپ میں جاگیرداروں اور بادشاہوں کا زور تاجروں اور سرمایہ داروں نے توڑا۔ انگلستان میں بھی یہی کچھ ہوا اور صنعتی انقلاب کے بعد کارخانہ دار بے انتہا امیر ہو گئے تو پارلیمنٹ کا اقتدار بڑھتا گیا۔ بادشاہوں کو پہلے جاگیرداروں نے بے بس کیا تھا، اب تاجروں اور سرمایہ داروں نے جاگیرداروں کو محروم اقتدار کیا۔ انگلستان میں بادشاہ موجود رہا لیکن شاہ شطرنج بن کر اور دارالامرا بھی قائم رہا لیکن رفتہ رفتہ قانون سازی میں وہ بے قوت ہوتا گیا، یہاں تک کہ جارج پنجم کے زمانے میں دارالعوام اور دارالامرا کی کشاکش کا یہ نتیجہ ہوا کہ قانون سازی کے معاملے میں دارالامرا محض امرا کے اظہار خیال کا اڈارہ گیا۔ مگر ابھی تک یہ دارالعوام حقیقت میں دارالعوام نہ تھا۔ لیبر پارٹی کے غلبے سے پیشتر پارلیمنٹ میں جو نمائندے آتے تھے، وہ زیادہ تر بزور زر آتے تھے۔ میکڈونلڈ اور ایٹلے کی قسم کے مفلس اس میں بصد مشکل داخل ہو سکتے تھے لیکن اقتدار میں شریک نہ تھے۔ یورپ میں اور ممالک میں جو پارلیمانی حکومتیں قائم ہوئیں، ان کا بھی یہی حال تھا کہ زیادہ تر ان میں سرمایہ داروں کی جنگ زرگری ہوتی تھی۔ امریکہ میں بھی حکومت جمہوری ہے، لیکن پریس اور دیگر اقسام کے پروپاگنڈے کے ذرائع سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں ہیں۔ کروڑوں روپے کے پارٹی فنڈ ہوتے ہیں۔ امیدواروں کو منتخب کرنے اور ان کو کامیاب بنانے کے لیے ہر قسم کے وسائل جائز شمار ہوتے ہیں۔ لوگوں

کے پاس معلومات پریس اور ریڈیو کے ذریعے پہنچتے ہیں اور ان پر سرمایہ داروں کا قبضہ ہے۔ مغربی جمہوریتوں کا عام طور پر یہی انداز ہے۔ محض علمی استعداد یا اخلاقی بلندی اور حق گوئی کی بنا پر کسی شخص کا پارلیمنٹ میں گھسنا ایک ناممکن سی بات ہے۔ جس پارٹی نے اپنے اغراض کی بنا پر جو پروگرام بنا رکھا ہے اس پر بے چون و چرا دستخط کیے بغیر کوئی منفرد آزاد انسان خواہ وہ امور سلطنت کا کتنا ہی ماہر کیوں نہ ہو، مجالس نواب کا عضو نہیں بن سکتا۔ لطیفہ یہ ہے کہ اس کے باوجود عوام اس سے خوش اور مطمئن ہیں کہ حکومت بھری ہے اور حکمرانوں کے انتخاب میں ایک خاکروب کا بھی ایک ووٹ ہے اور منتخب ہونے والے صدر جمہوریہ کا بھی ایک ہی ووٹ ہے۔ یہ سطحی مساوات ایسی آسانی سے فریب دہی کرتی ہے کہ کسی کو اس پر بے حقیقتی کا شبہ نہیں ہوتا۔

ایسی جمہوریتوں کے خلاف شوشلسٹوں اور اشتراکیوں نے بد عنوانیاً یہاں کیا کہ یہ سب عوام کو دھوکا دینے کے سامان ہیں اور عوام کی حلقی باندی ایسی جمہوریتوں میں کبھی نہیں ہو سکتی۔ یہ سب بورژوازیوں کی حکومتیں ہیں اور ناکردہ کار قومی دولت کا، جو محنت کشوں کی پیدا کردہ ہے، سب سے زیادہ حصہ لپیٹ لیتے ہیں۔ مسولینی اور ہٹلر نے بھی اس نظام کو زخم برجم کرنے کی کوشش کی تا کہ آمریت اس کی جگہ لے لے جس میں نچھے سے لے کر اوپر تک آمروں ہی کا ایک تدریجی سلسلہ ہو۔ مجالس شوریٰ بھی اس طرح بنی چکی کہ ان آمروں کا کوئی مخالف اس میں منتخب نہ ہو سکے۔ اس کو فاسٹس کہتے ہیں۔ مسولینی اور ہٹلر دونوں اس کے مدعی تھے۔ یہ بھی جمہوریت ہی ہے جو دوسری قسم کی جمہوریتوں پر فائق ہے۔ فاسٹس نے یہ کہہ دیا تھا۔ اس کے برخلاف روس کا اشتراکی نظام ہے جو ایسی ادارہ سازیوں کے ذریعے بین الاقوامی عوامی ہونے کا مدعی ہے، مگر انداز و ہنماں بھی آمریتوں کی طرح ہے۔ فقط ایک حکمران پارٹی ہے اس کی مخالف کسی ساری جمہوریتوں کی طرح نہیں ہے۔ ایک پروگرام بناتی ہے اور جو شخص آزادی کے نام پر بیٹھتا ہے وہ اس کی ذمہ داری اقدار مجلس میں منتخب نہیں ہو سکتا۔ روس میں آزادی کے نام پر ایک جرم ہے۔ آزادی لٹار "بخون خویش باید دست بستار" کے مراد ہے۔ اس پر جرمانے کی بھی آزادی نہیں۔ کوئی شخص حکومت کی اجازت کے بغیر ایک مہم کے ذریعے مقام پر نہیں جا سکتا اور نہ اپنی مہم سے اپنا بیسندہ بنا لینا اور بدل سکتا ہے۔ وہ

کے حدود سے باہر جانا ممنوع ہے۔ غرضیکہ نہ آزادی افکار ہے، نہ آزادی گفتار، نہ آزادی کار ہے اور نہ آزادی رفتار۔ غیر ممالک کے لوگ اس مملکت میں آزادی سے چل پھر نہیں سکتے اور کوئی شخص ڈر کے مارے ان سے اپنے دل کی بات نہیں کہہ سکتا جو حکمران طبقے کے عقائد و اغراض کے خلاف ہو۔ اس پر روس کا دعویٰ کہ حقیقی جمہوریت فقط ہماری ہی مملکت میں پائی جاتی ہے۔

اس تمہید اور پس منظر کے بعد آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ اقبال کیوں جمہوریت کا آرزو مند بھی ہے اور اس کی تمام موجودہ صورتوں کا مخالف بھی۔ اس کے ذہن میں جمہوریت کا وہ نقشہ ہے جسے اسلام نے کچھ عرصے تک دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس جمہوریت میں حکمرانوں کا کوئی طبقہ نہ تھا، ہر طرح کی آزادی ضمیر تھی۔ مملکت رفاہی مملکت تھی جس کے اندر عمر فاروق رضی اللہ عنہ جیسا جلیل القدر انسان راتوں کو گردش کر کے دیکھتا تھا کہ کہیں ظلم تو نہیں ہو رہا ہے یا کسی غریب کے گھر میں فاقہ تو نہیں۔ اگر کوئی غریب گھرانہ نان شبینہ کا محتاج دکھائی دیا تو بیت الہال سے اپنی پیٹھ پر لاد کر سامان خورد و نوش معذرت کے ساتھ وہاں پہنچا دیا۔ اگر کسی امیر یا گورنر نے کسی غریب ذمی پر بھی ذرہ بھر ظلم کیا تو عمر رضی اللہ عنہ کے درے اس پر برس عام برس گئے۔ یہ تھی مساوات حقوق اور عوام کی حکومت عوام کے لیے۔ اقبال کو یہ صورت کہیں نظر نہ آتی تھی، نہ مشرق میں نہ مغرب میں، نہ ممالک اسلامیہ میں اور نہ فرنگ میں۔ وہ جمہوری نظام چاہتا تھا، جہاں خلق خدا کے بنیادی حقوق محفوظ ہوں اور زندگی کی اساسی ضروریات عام ہوں، جہاں حکمران علم و اخلاق کی بنا پر منتخب ہوں اور درویش منس ہوں، خوشامد، جبر یا زر پاشی سے عوام سے اپنے حق میں ووٹ کے طالب نہ ہوں۔ اگر یہ صورت نہیں تو حریت اور مساوات سب دھوکا ہی دھوکا ہے۔ یہ سب ملوکیت اور امرائیت کی بھیس بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔ اقبال نے اس جمہوریت کے خلاف جو کچھ کہا ہے اس کا انتخاب ذیل میں درج کیا جاتا ہے :

سیاسیات حاضرہ

می کند بند غلامان سخت تر
حریت سے خواند او را بے بصر

گرمئی. ہنگامہ جمہور دید
 پردہ بر روئے ملوکیت کشید
 سلطنت را جامع اقوام گفت
 کار خود را پختہ کرد و خام گفت
 در فضایش بال و پر نتوان کشود
 با کایدش ہیچ در نتوان کشود
 گفت با مرغ قفس اے درد مند
 آشیان در خانہ صیاد بند
 هر کہ سازد آشیان در دشت و مرغ
 او نباشد ایمن از شاہین و چرخ
 از فسونش مرغ زیرک دانه مست
 نالہ ہا اندر کلوئے خود شکست
 حریت خواہی بہ پیچا کش مینت
 تشنہ میر و بر نم تا کش مینت
 الجذر از گرمئی نشتار او
 الجذر از حرف پہلو دار او
 چشم ہا از سرمہ اش بے نور تر
 بندہ مجبور ازو مجبور تر
 از شراب ساتکینش الجذر
 از قہار بد نشینش الجذر
 از خودی غافل نکردد مرد حر
 حفظ خود کن حب افیونش نخور

خضر راہ

جب مغلوب اقوام میں بیداری پیدا ہوئی ہے اور وہ حکمران سے امداد
 میں حصہ طلب کرتے ہیں تو حکمران سب سے پہلے یہ حال دیکھتا ہے کہ
 "بہت اچھا" کہہ کر ایک مجلس آئین ساز بنا دیتا ہے، لیکن نمائندوں کے انتخاب
 کے قواعد ایسے بناتا ہے کہ اس میں حکومت کے پروردہ زمیندار یا مساجد دار

لوگ ہی داخل ہو سکیں جن میں حکومت کے خلاف آواز اٹھانے کی ہمت ہی نہ ہو۔ اس طرح جمہوریت کا دھوکا بھی پیدا ہوتا ہے لیکن استبداد میں کوئی فرق نہیں آتا :

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ ان الملوک
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز
دیکھتی ہے حلقہ گردن میں ساز دلبری
ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

ایک زمانہ ایسا آیا کہ غلط اندیش مشیروں کے مشورے سے علامہ اقبال بھی پنجاب کی مجلس مقننہ کی رکنیت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ اس خانہ نشین حکیم ملت اور ترجہان حقیقت کو گلی گلی کوچے کوچے ووٹ کی طلب میں پھرنا پڑا۔ مخالفوں نے اس پر کیچڑ اچھالی، طرح طرح کے الزامات تراشے اور ایسی ایسی لغو باتیں کہیں جو ناگفتہ بہ ہیں۔ عوام و خاص کی زیادہ تعداد اقبال کی دلدادہ تھی، اس لیے وہ منتخب تو ہو گئے لیکن اور امیدواروں سے بہت کم سہی پھر بھی کوچہ رسوائی میں سے گزرنا پڑا اور ان کی خودداری کو بہت ٹھیس لگی۔ اسمبلی میں سب نمائندے کسی نہ کسی پارٹی میں تھے

اور پارٹی کے ہاتھوں اپنا دل و دماغ اور ضمیر بیچ چکے تھے۔ اقبال جیسا شخص بھلا کسی ایسی پارٹی میں کیسے شریک ہو سکتا تھا۔ مجلس قانون ساز میں انہوں نے اچھی اچھی تجویزیں پیش کیں، کچھ منظور ہوئیں اور کچھ نامنظور، لیکن بہر حال یہ میدان اس صاحب عرفان اور خلوص کیش مرد حکیم کی جولانہ نہ تھا۔ آخر بیزار ہو کر اور تلخ تجربہ آٹھا کر پھر اس اہلیسانہ سیاست کی طرف رخ نہ کیا۔ میں نے ان دنوں میں عرض کیا کہ جناب تو ان مجلسوں کو حکومت کی دھوکا بازی اور سرمایہ داروں کے اڈے کہتے تھے پھر آپ کو کیا ہوا کہ ایسے خباث کے مقام میں جا داخل ہوئے۔ فرمایا کہ میں اس غرض اور اس گہان سے وہاں گیا کہ شاید وہاں کھڑا ہو کر حق ٹوٹی سے اس خباث کو کچھ کم کر سکوں اور اس اڈے والوں کو کسی قدر جھنجھوڑوں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اقدام علامہ کے منصب کے خلاف اور خدا کی طرف سے ان کے مخصوص وظیفہ حیات کے منافی تھا۔ خیر، کردے و گذشتے :

این ہم اندر عاشق بالانے غمہ ہائے دگر

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ مغربی جمہوریت اور مساوات کے مانگیوں نے محنت کشوں کے ساتھ انصاف نہیں دیا اور محنت کشوں کو جو کچھ حاصل ہوا ہے، وہ ان کی اپنی متحدانہ جد و جہد اور قربانیوں کا سجدہ ہے ورنہ ملوٹس کا پردہ دار، یہ خود غرض جمہوری نظام تو ان کے لیے ناک شہینہ بنا لیس کے لیے بھی آمادہ نہ تھا۔ خدا نے فرشتوں کو جو پیغام مزدوروں کی جدوجہد کو ابھارنے کے لیے دیا اور خضر نے جو پیغام مسیح اسلام کو دیا اس کا وہ ایک ہی ہے، مگر طرز بیان میں فرق ہے۔ خضر فرماتے ہیں کہ میں نے جمہوریت اور اس کے ساتھ وابستہ تہذیب نے اخوت و مساوات کے پیغام میں کچھ بھی نہیں دیا۔ انقلاب فرانس کا نعرہ "لیبر، ایگلیٹیٹی، فریڈم" سرمایہ داروں نے اور ملوکیت کے حامیوں نے اسے انگریزوں کے ہاتھوں محنت کش اس دھوکے میں آ لیسے کہ وہ بصیرات ان کی جگہ کھو رہے تھے۔ یہ جمہوریت نہ نسلی تعصب بنا سکی اور نہ قومیت کے سنگ دائرے کے اندر انسان کو عالم لبر اخوت کی طرف لاسکی۔ ایسا ہی اہلہ فوسین جوں کی توں قائم رہی۔ سفید اقوام کے تفوق کا باطل عقیدہ نہ مٹ سکا۔ خود مغربی اقوام کے

اندر طبقاتی تفریق بحال رہی - بھلا ایسی جمہوریت کی نقالی کر کے مشرق کو کیا حاصل ہوگا - سوا اس کے کہ جاگیرداروں ، بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کے طبقے سلطانی جمہور کے پردے میں اپنے اغراض کو مستحکم کریں - مشرق نے جہاں کہیں بھی اس طرز حکومت کی نقل کی ہے ، وہاں کی مجالس آئین ساز کا یہی حال ہے کہ ناکردہ کار زمین کے مالک اور دولت والے گروہوں کے سوا اور کوئی طبقہ یا کوئی فرد حکومت میں اقتدار حاصل نہیں کر سکتا اور نہ کسی ایسے آئین کی تجویز تائید حاصل کر سکتی ہے ، جس سے ان گروہوں کے اقتدار پر زد پڑتی ہو - اشتراکی مذہب کو غربا کے لیے افیون کہتے تھے - اقبال کہتا ہے کہ یہ مغربی جمہوریت بھی محتاجوں کے لیے مسکرات ہی کا کام کرتی ہے :

اے کہ تجھ کو کہا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دست دولت آفرین کو مزدیوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
نسل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب ، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے
سکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقد حیات
سکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کہا گیا مزدور مات

مغربی جمہوریت کے ساتھ ساتھ متعصبانہ قوم پرستی بھی ترقی کرتی گئی - حکمت و صناعی اور تجارت ایک قوم کو دوسری اقوام سے قوی تر کرنے میں صرف کی گئیں - حکمت نے ہلاکت کے آلات پیدا کرنے میں دوسروں پر سبقت حاصل کرنے کی کوشش کی اور صناعی اور تجارت بھی ایک طرح کی قزاقی ہو کر رہ گئی - حکیم الہانوی نطشہ نے کہا ہے کہ پہلے زمانے میں سمندروں میں بحری ڈاکو پھرتے تھے جو مال لے جانے والے جہازوں پر چھاپا مارتے تھے اور جدید تمدن نے جو ملک التجار پیدا کیے ہیں ، یہ وہی

بھیس بدلے ہوئے ڈاکو ہی ہیں - مغربی جمہوریتوں میں یہ ہلاکت انگیز تصادم ، جس نے دو عظیم جنگوں میں اس تمدن کو متزلزل کر دیا ، اسی ہوس کا نتیجہ تھا جو اس کے خمیر میں پنہاں تھی - اس حکمت نے بعض انسانوں کو سائنس اور صنعت سے ابلیسانہ قوت بخش کر نوع انسان کا شکاری بنا دیا - یہ صناعی محض جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے ، جو نظر کو خیرہ کرتی مگر قلب کو تاریک بنا دیتی ہے :

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
 ہوس کے پنجنہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے
 تدبیر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
 جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

سوال یہ ہے کہ اس مردم فریب جمہوریت کا طلسم مغرب میں جوں کا توں قائم ہے یا کہیں یہ طلسم ٹوٹا بھی ہے ؟ حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت بھی مغرب کے سیاسی اور معاشرتی ارتقا کی ایک منزل تھی - اس کی تعمیر میں خرابی کی ایسی صورتیں تھیں کہ وہ تا دیر ایک حالت میں قائم رہ سکتی تھی - اپنے ارتقا میں مغربی جمہوریتیں کہیں آئے بڑھیں اور ہم سے خرابیوں کو رفع کرتی گئیں اور کہیں ان کے خلاف رد عمل اور گردش ایام کا پھیا لٹا پھیر لیا - ہٹلر کی نازیٹ اور مسولینی کی فاسسٹاب نے انہیں تنفوق اور قومیت کے جذبے کو ابھارا اور مساوات کو از روئے صورت بھی ٹھکرا دیا اور جمہوریت نے آمریت کی صورت اختیار کر لی جس نے عرصے تک قوم کو خوب ابھارا اور چمکایا ، لیکن چونکہ غمگینہ باتوں سے انجام کار اس نے یار و اغیار سب کو تباہ کر کے چھوڑا - روس نے جمہوریت کے خلاف بغاوت کی اور محنت کشوں کی جمہوریت قائم کرنے کا نظام قائم کیا - اس نے بہت سے بے روزگے ، اہل انصاف اور محنت کشوں کو تباہ کرنے اور مساویت کو دین بنانے کی وجہ سے وہ چونکہ ایک سرمایہ دارانہ جمہوریت بن گئی :

لو لا کہ سیاست سب ہوئے بت سکتی میں
 ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ لڑاں اور

اقبال نے جا بجا اشتراکی انقلاب کے ایجابی پہلو کی داد دی ہے اور اسے ارتقائے انسانی کا ایک اقدام قرار دیا ہے۔ اقبال کو افسوس یہ ہے کہ اشتراکیت نے خورش، پوشش اور رہائش کے مساویانہ نظم و نسق کو مقصود حیات قرار دیا اور انسانیت و الوہیت کے رموز سے بے گانہ رہی۔ مغربی جمہوریت کے خلاف یہ رد عمل ادھورا رہ گیا۔ اشتراکیت نے اگر روحانیت کے تمام راستے روک دیے تو یہ بھی نوع انسان کے لیے آفت بن جائے گی۔ مہر حال جو معاشی انقلاب اس کی بدولت ہوا وہ قابل ستائش ہے اور اقبال کے نزدیک انسان کے مزید ترقی کے راستے سے اس کی بدولت بہت سی رکاوٹیں دور ہو گئی ہیں۔ اقبال اس سے بہت خوش نظر آتا ہے کہ محنت کشوں نے شاہی اور سرمایہ داری کا خاتمہ کر دیا اور کیسا کے استبداد پر بھی ضرب کاری لگائی۔ اشتراکی کہتے ہیں کہ مغربی جمہوریت ادھوری تھی، ہم نے اس کو کمال تک پہنچایا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ تمہاری جمہوریت بھی انسانیت کے امتیازی جوہر کو اجاگر نہ کرنے کی وجہ سے اور حاضر پرستی اور مادہ پرستی کے سبب ابھی ادھوری ہی ہے۔ جو کچھ تم کر چکے ہو وہ خوب ہے لیکن اب اس سے آگے تو بڑھو :

افسر پادشہی رفت و بہ یغائی رفت
 نئے اسکندری و نغمہ دارائی رفت
 کو ہکن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست
 عشرت خواجگی و محنت لالائی رفت
 یوسفی را ز اسیری بہ عزیزى بردند
 ہمہ افسانہ و افسون زلیخائی رفت
 راز ہائے کہ نہاں بود بیزار افتاد
 آن سخن سازی و آن انجمن آرائی رفت
 چشم بکشائے اگر چشم تو صاحب نظر است
 زندگی در پئے تعمیر جہان دگر است

مغربی جمہوریت نے اپنے بعض عیوب کو رفتہ رفتہ رفع کر کے ارتقا کی طرف جو صحیح قدم اٹھائے ہیں، اس کا نمونہ انگریزوں کی موجودہ جمہوریت میں ملتا ہے۔ انگریزوں کی قوم میں ہمیشہ سے یہ غیر معمولی صلاحیت رہی

ہے کہ جو انقلاب کہیں دیگر اقوام میں بڑے ظلم و تشدد سے پیدا ہوتا ہے اور انقلاب کے بعد بھی نتائج حسب توقع نہیں نکلتے ، وہی انقلاب اعتدال اور خوش اسلوبی کے ساتھ انگریز اپنی سلامت روی سے پیدا کر لیتے ہیں۔ انقلاب فرانس سے فرانس کی سیاسی اور معاشی زندگی کو اس قدر فائدہ مند پہنچا جتنا کہ انگریزوں کو ، جنہوں نے نپولین کو شکست دے کر وہ تمام باتیں اپنے آئین میں داخل کر لیں ، جن کے لیے عوام دوسری جگہ عیجان اور تشدد پیدا کر رہے تھے۔ روسی اشتراکی انقلاب کا اثر بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ شرق و غرب کے ہر ملک پر پڑا ہے اور اس نے ہر ملک و ملت کو اس نئی روشنی اور نئے تقاضوں کے مطابق سوچنے اور عمل کرنے پر مجبور کیا ہے ، لیکن سب سے زیادہ فائدہ انگریزوں نے اٹھایا ہے۔ جنگ کے بعد یہاں بھی محنت کشوں کی حکومت قائم ہو گئی لیکن بغیر اس کے کہ سرمایہ داروں کے خون کا ایک قطرہ بھی بہایا جائے۔ انگلستان میں قدیم انداز کی امیری اب ختم ہے اور جنہیں امیر کہہ سکیں ان کی تعداد آٹے میں نمک کے برابر رہ گئی ہے اور سب کچھ اس انداز سے ہوا ہے کہ افراد کے بنیادی حقوق برقرار رکھے ہیں ، آزادی ضمیر بدستور قائم ہے ، کسی کو جبر منسوب کی مملکت نہ اس اور مملکت افراد کی بنیادی ضرورتوں کی کنٹین ہو گئی ہے۔ جمہوریت کا یہ انداز اس تصور کے موجب پہنچ گیا ہے جو اقبال کے ذہن میں تھا اور جو اس کے نزدیک منصوص اسلام ہے۔ اقبال کو مغربی جمہوریت پر جو اعتراض تھا اس کا ایک پہلو یہ تھا کہ جمہوریت ملوکیت کی حامی ہے اور اس کو قوت پہنچاتی ہے۔ اس معاملے میں انیسویں صدی کی سب سے بڑی علمبردار ملوکیت کارپوروں کی قوم نے غلطی کی تھی۔ پر استعزری حکمرانی سے دست برداری شروع کی اور متحدہ سائنس جیسے نئے دور کو اپنی بلیغ حکمت عملی اور غیر معمولی سائنس بصیرت کی مدد سے فرانسیزیوں جیسے سیاست احمقوں نے جنہوں نے سب سے پہلے آزادی ، برابری اور برادری کا اعلان دیا تھا ، اس سے انکار کیا اور سب سے پہلے سبق حاصل کیا اور نہ زمانے کی برائی مہربانی سے وہ ان کے لئے اس کی ملوکیت کو برقرار رکھنے کے لیے اپنا اور دوسروں کے حقوق بہا دینے سے باز رہا۔ بہر حال حقیقت یہ ہے کہ اس کی طرح جمہوریت سب سے پہلے مملکتوں میں

ہے۔ کلاسی جمہوریت انہی مملکتوں میں برپا ہوئی۔ جمہوریت سب سے پہلے مملکتوں میں

انگریزوں میں بھی باقی ہے۔ انگریزوں کے بعد زیادہ کامیاب جمہوریت امریکہ کے ممالک متحدہ میں نظر آتی ہے، لیکن وہاں بھی کالے اور گورے کا فرق ابھی معاشرت کے اندر ایک مسموم مادے کی طرح باقی ہے۔ امریکہ کے مصلحین اور روشن ضمیر لوگ بتدریج مساوات میں کوشاں ہیں تاہم ابھی اس کی تکمیل میں کچھ وقت لگے گا، لیکن وہ زمانہ دور نہیں جب کہ وہاں کے حبشیوں کو صرف قانوناً نہیں بلکہ عملاً بھی مساوات حاصل ہو جائے۔

علامہ اقبال مغربی جمہوریت کے اس طریق کار کے مخالف تھے جس کی وجہ سے قوم کے صالح اور عاقل افراد مجالس آئین ساز میں داخل نہیں ہو سکتے۔ بعض مشرقی ممالک نے جو مغربی طریق انتخاب اعضاء مجلس کا ڈھانچا تقلیداً اختیار کر لیا ہے یا ان کے گذشتہ فرنگی حکمران مصلحتاً اس کو رائج کر گئے ہیں، اس میں یہ عجیب و غریب نتیجہ نکلتا ہے کہ علم و فضل والے اہل الرائے لوگ منتخب نہیں ہو سکتے۔ ووٹ ایسے جاہل زمینداروں کو ملتے ہیں جو اپنا نام تک نہیں لکھ سکتے۔ کسی شخص کو نہ تو اس کے علم کی بنا پر، نہ موجودہ سیاست و معیشت کے فہم کی بنا پر اور نہ اس کے اخلاق حسنہ کی بنا پر منتخب کر کے واضح قوانین بنایا جاتا ہے بلکہ کہیں ووٹ برادری کی بدولت ملتے ہیں، کہیں زمینداری اور سرمایہ داری کی بدولت اور کہیں عوام کی ابلہ فریبی اور بے خلوص خطابت سے بھی مطلب حاصل ہوتا ہے۔ غرضیکہ نہ علم، نہ سیرت، نہ معاملہ فہمی۔ یا زر و زمین سے حکمرانی میں حصہ ملتا ہے یا نہایت ذلیل دروغ بافی اور جذبات انگیزی سے۔ اسی جمہوریت کے متعلق علامہ فرماتے ہیں کہ اس میں انسانوں کو گنا جاتا ہے اور تولا نہیں جاتا اور اس قسم کے دو سو گدھے بھی اگر ایک ایوان میں ڈھینچوں ڈھینچوں کرنے کے لیے جمع ہو جائیں تو کوئی انسانیت کی آواز تو وہاں سنائی نہیں دے سکتی :

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز سوراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

فکر صالح رکھنے والا ہر شخص سوچتا ہے کہ اگر مغرب کا یہ

طرز جمہوری ناقص ہے تو اس کا بدل کس طرح پیدا کیا جائے۔ مغرب تو آخر کار اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کا جو بھی بدل ہوگا وہ اس سے ناقص تر اور اس سے زیادہ خطرات سے لبریز ہوگا، لہذا اسی کی مسلسل اصلاح کی جائے تاکہ یہ عیوب سے پاک ہوتا جائے اور تمام رعایا کے بنیادی حقوق کی حفاظت کا زیادہ سے زیادہ اور بہتر سے بہتر انتظام ہو سکے۔ اس جمہوریت سے مایوسی اور کامل بیزاری نے مغرب میں یا مسولینی اور ہٹلر پیدا کیے یا روسی اشتراکیت۔ اقبال نے ان سب کو ناقص سمجھا اور اپنے ذہن میں اسلامی جمہوریت کا ایک تصور جاتے رہے جس کی عملاً معین صورت اس وقت کسی کی سمجھ میں نہیں آئی۔ کوئی قابل عمل جدید اسلامی نظام کا خاکہ پیش کرنے کی بجائے اب وہ کہتے ہیں کہ اس طرز جمہوری سے بھاگ کر کسی پختہ کار کی غلامی اختیار کر لو۔ اس پختہ کار سے ان کی مراد کوئی عاقل و مجاہد درویش منس مرد سومن ہے۔ ایسا مرد کامل ملت اسلامیہ میں تو کہیں نظر نہیں آتا تو پھر کیا کیا جائے۔ اس کے انتظار کریں کہ

مردے از غیب بروں آید و کزے بکند

اقبال ہی کا نظریہ ہے کہ "عصا نہ ہو تو ڈیمی کے کار نے بنیاد"۔ اگر کوئی کیم پیدا بھی ہوا تو اس کے پاس عصا کہاں سے آئے گا۔ عصا تو اب فوج کے ہاتھ میں ہے اور فوجی قوت سے جو عصا دار پیدا ہوتے ہیں وہ عام نہیں ہوتے۔ وہ یا ہٹلر ہوتے ہیں یا مسولینی، یا مصطفیٰ کمال یا رضا شاہ مہلوی یا نجیب داتا یا سوریا میں یکے بعد دیگر پیدا ہونے والے اور ایک دوسرے کی شریک و مددگار والے آمر۔ ایسوں سے بھی اقبال راضی نہیں ہو سکتا :

ند مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے اللہ

اب عمر فاروق رضی اللہ عنہما سے اڑن اور ان اس سبب انہوں نے بدلتے ہوئے
تو اس کو وہ قوت کہاں سے نصیب ہوئی جو مسیحیت رسول صلعم اور آئندہ اسلام
کی بدولت اس کو حاصل تھی۔ اقبال نے ذہن میں ابوبکر رضی اللہ عنہما کی خلافت اور
اسلام کی ابتدائی جمہوریت ہے۔ وہ لہجہ اس رسم کی ہے جو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما

عصر حاضر میں اس کا اعادہ ہو سکتا ہے ؟ مسلمانوں کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ جمہوریت سے گریز کر کے ڈکٹیٹروں کی تلاش نہ کریں بلکہ عقل و ہمت اور ایثار سے اسی جمہوری نظام میں رفتہ رفتہ ایسی اصلاحات کریں کہ اس کی خوبیوں کا پلڑا اس کے نقائص کے مقابلے میں بھاری ہو جائے۔ انگریزوں نے اپنی جمہوریت میں بتدریج بہت کچھ اسلامی انداز پیدا کر لیا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ مسلمان ایسا بلکہ اس سے بہتر انداز پیدا نہ کر سکیں ؟ روح اسلام میں بہترین جمہوریت کے عناصر موجود ہیں اور بقول اقبال ان کو خاص اداروں میں مجسم ہونے کی تلاش ہے۔ آخر تمام رعایا کے لیے مساوات حقوق کا سبق اسلام ہی نے تو پڑھایا تھا اور اس پر عمل بھی کر کے دکھایا تھا۔ اسلام ہی نے ریپبلک کو اپنی دینی تعلیم کا لازمی رکن قرار دیا تھا۔ اسلام ہی نے یہ تعلیم دی تھی کہ حکومت مشورت سے ہونی چاہیے۔ اسلام ہی نے یہ نمونہ پیش کیا تھا کہ امیر المؤمنین کو رعیت کا معمولی فرد عدالت میں جواب دہی کے لیے حاضر کرا سکتا تھا۔ آزادی ضمیر کا اعلان سب سے پہلے اسلام ہی نے کیا تھا۔ اسلام ہی نے سب سے پہلے رفاہی مملکت قائم کی تھی، جس کا کام صرف حفاظت مملکت اور نظم و نسق ہی نہ تھا بلکہ رعایا کی بنیادی ضرورتوں کا پورا کرنا بھی اس کے فرائض میں داخل تھا۔ اس جمہوریت میں رنگ و نسل کی کوئی تمیز نہ تھی، عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فوقیت حاصل نہ تھی۔ ہر شخص دین کے معاملے میں اور طرز بود و باش میں آزاد تھا۔ اسلام ہی نے معاشیات میں یہ تعلیم دی تھی کہ قومی دولت کو چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہونا چاہیے۔ افسوس یہ ہے کہ خلافت کے سلطنت میں تبدیل ہو جانے کی وجہ سے اسلام کا یہ پروگرام بہت کچھ درہم برہم ہو گیا۔ اسلامی معاشرت اور اس کے نصب العین کے مطابق اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لیے جن اداروں اور جن روایات کی ضرورت تھی، وہ قائم اور مستحکم نہ ہو سکیں۔ لیکن قرآن اور اسلام کی تعلیم موجود ہے اور ملت اسلامیہ کا احیاء اسی کی بدولت ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں کو دوسروں سے جمہوریت، حریت، اخوت اور مساوات کا سبق حاصل کرنے کی ضرورت نہیں لیکن دوسروں نے جس حد تک اسلام پر عمل کر کے سیاسی اور معاشی زندگی کو درست کیا ہے اور صدیوں کے تجربے سے جو ادارے قائم کیے ہیں، ان کا مطالعہ کرنا اور ”خذ ما

صفا و دع ما کدر، پر عمل کرنا مسلمان کے لیے لازمی ہے۔ اسلام کسی ایک ملت کے ساتھ وابستہ نہیں، وہ کچھ اصول حیات کا نام ہے، جس نے بھی ان کو اپنایا اس نے انسانیت کی خدمت کی۔ روح اسلام نے کئی قالب دوسری ملتوں میں بھی اختیار کیے ہیں، جہاں کہیں وہ نظر آئیں وہ اسلام ہی ہیں۔ روح اسلام اب ملت اسلامیہ میں کیا قالب اختیار کرے گی، اس کا علم خدا ہی کو ہے، لیکن روح اسلام میں بہترین قسم کی سوشلزم موجود ہے۔ اگر اسلام کو تنگ نظر فقیہوں کے جمود اور ان کی رجعت پسندی سے نجات حاصل ہو جائے اور مسلمان صورت پرستی کی بجائے روح پروری پر آمادہ ہو جائیں تو پھر دنیا کے سامنے جمہوریت کا ایسا نمونہ پیش کر سکتے ہیں جس کے سامنے انگریزوں اور امریکیوں کے نظام کم قیمت دکھائی دیں، لیکن جہاں حاسیان دین کو باہمی نکتہ سے فرصت نہیں اور جہاں اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے وہاں حیات نو انہاں سے سنا ہوگی۔ زانکہ ملا مومن کافر گر است :

دین کافر، فکر و تدبیر و جہاد دین ملا فی سبیل اللہ فساد

لیکن مومن کو مایوس نہیں ہونا چاہیے۔ اگر اسلام زندہ جاوید ہے تو اس پر مومن کرنے والے بھی دنیا میں ہمیشہ موجود رہیں گے۔ ہم نہ سہی لڑتی اور سہی۔

گلشن راز جدید میں بھی حوال (۱) کے جواب میں فرنک کی جمہوریت پر کچھ اشعار کہے ہیں۔ ان کا لب لباب یہ ہے کہ عوام کو عالم محسوسات سے کرویدہ بنا کر اور اضافہ فرض سے ان کو حقوق طلب بنا کر فرنک کی سائنس معاشرت نے انسانیت کی باک جو مادہ پرست جمہور کے عالم میں نئے نئے مسائل سے نوع انسان کو کسی خیر کی امید نہ رکھنا چاہئے۔ جب تک انسانیت کے انسانوں کا زاویہ نگاہ درست نہ ہو اور ان کے قلوب اخوت و محبت سے خالی ہوں تب تک جمہور کی سلطانی ایک دیو بے زنجیر کی برہم کاری ہے۔

فرنک آئین جمہوریتى نہاں است
رسن از بدن ديوتى نساں است
جو رھون کاروانے در تک و نماں
سکم ہا بہر نائے در تک و نماں

گروہے را گروہے در کمین است
 خدایش یار اگر کارش چنین است
 ز من ده اهل مغرب را پیامے
 کہ جمہور است تیغ بے نیامے
 چہ شمشیرے کہ جاں ہا سی ستاند
 تمیز مسلم و کافر نداند

سوانح

عقل پر اقبال کی تنقید

زندگی کے متعلق اقبال کا زاویہ نگاہ جیسے جیسے معین اور پختہ ہوتا گیا، ویسے ویسے وہ عقل استدلالی کا نقاد بنتا گیا۔ اقبال فلسفی بھی ہے اور شاعر بھی اور وہ نادر چیز بھی اپنے سینے میں رکھتا تھا جسے دل کہتے ہیں۔ مشہور ہے کہ شاعر بنانے سے نہیں بنتا جب تک کسی کو فطرت کی طرف سے یہ ملکہ عطا نہ ہو۔ وہ کوشش سے صنایع، قافیہ پیم اور ناظم تو بن سکتا ہے لیکن شاعر نہیں بن سکتا۔ فطرت کی طرف سے اگر کسی کو یہ جوہر عطا کیا گیا ہو تو مشق اور اصول فن سے اس میں جلا پیدا ہوتی ہے لیکن ہیرا اگر مبدأ فیاض نے نہیں بنایا تو محنت اور تراش و خراش سے وہ شعاعوں کا منبع نہیں بن سکتا۔ شاعری میں اقبال کسی راہزنہ نہیں۔ مرزا داغ کو مراسلت میں دو چار طالب علم نہ غزلیں بغرض اصلاح بھیجے سے کوئی خاص تلمذ قابل ذکر پیدا نہیں ہوتا۔ شاعر دی کی درخواست کرنے والوں کو فرمایا کرتے تھے کہ شاعری ایک بے پیرا فن ہے، مطلب یہ تھا کہ شاعر دی اس میں خدا ہی کی ہو سکتی ہے، اس لیے شاعر کو تلمیذ الرحمن ٹھہرانا ہے اور شاعری کو جزو پیغمبری قرار دینا ہے۔ شاعری اقبال کو مبدأ فیاض سے عطا ہوئی، لیکن فلسفے کی تعلیم اس نے اساتذہ سے حاصل کی۔ فورٹنٹ کالج لاہور میں ارنلڈ جیسے جید فلسفی سے فیض حاصل کیا۔ درسیات کے علاوہ اقبال نے شرق و غرب کے فلسفوں کا مطالعہ نہایت وسیع کیا۔ فلسفیانہ ذوق بھی اقبال میں فطری تھا۔ اقبال کو سائنس کا بھی وجہ کمال اسی دو لوندہ عظیمہ فطری نے بنایا۔ اس کی شاعری نے پورا حصہ فلسفیانہ تعلیم سے، جہاں کہیں دماغ دل کی تائید کرتا ہے اور کہیں دونوں مخالف ہیں۔ اقبال آخر تک اسی کش مکش میں مبتلا رہا کہ کبھی سائنس کی طرف سے اور کبھی لہر کشانی کرنے میں کوشاں ہے اور کہیں اس سے بے رغبتی ہے اور کبھی عشق وجدان کی طرف لڑیں درتا ہے :

اسی کش مکش میں تیرے مری زندگی کی راہیں
 کبھی سوز و ساز رومی کبھی بیخ و تاب وازی

عمر بھر کی اس بیکار کے انجام میں اس کو ایسا محسوس ہونے لگا کہ اس

مصاف عقل و دل میں ”جیتا ہے روسی ہارا ہے رازی“ لیکن اقبال کی رفتار افکار کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پچھاڑیں کھنا کر بھی رازی بار بار زور آزمائی کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے۔ اسلامی نظریہ حیات کی توجیہ نثر میں اقبال نے منظم طور پر صرف اپنے مدارس والے انگریزی خطبات میں کی ہے اور وہاں پیشہ ور فلسفی کی طرح فلسفیانہ استدلال کا تانا بانا ہے جس کا اہم حصہ غیر فلسفی کے لیے قابل فہم بھی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ آخر تک اقبال کی وہی کیفیت ہے کہ :

طور ہوں ، بچ پیرہن عقل خنک فطرت سے ہوں

شاعری کا سرچشمہ وجدانات ، تاثرات اور جذبات ہیں۔ اچھی شاعری فلسفیانہ استدلال سے پیدا نہیں ہوتی۔ محض علم کے زور پر جو شاعری کی جاتی ہے اور خاقانی کی طرح علوم کو شعر بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اس کا نتیجہ عام طور پر نہ علم ہوتا ہے اور نہ دلنشین شعر۔ اقبال کو فطرت نے اگرچہ شاعر بھی بنایا تھا اور مفکر بھی ، لیکن اس کی طبیعت میں شعریت کو تغلف پر غلبہ حاصل تھا۔ بعض نظموں اور بعض اشعار میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عارضی طور پر فلسفہ شعر پر غالب آ گیا ہے ، لیکن شاعر اقبال بہت جلد شعریت کی طرف عود کر آتا ہے کیوں کہ اس کی طبیعت کا اصل جوہر شعریت ہی ہے ”کل شی برجع الی اصلہ“۔ فلسفے اور شاعری کے باہمی تعلق میں ایک تضاد ہے۔ کہیں باہمی تعاون ہے اور کہیں باہمی مخالف۔ ”ان من الشعر حکمة و ان من البیان سحرا“ میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ اچھا شعر حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ اگر استدلال سے شعر کی آفرینش نہ بھی ہوئی ہو تو بھی اس میں سے حکمت اخذ کر سکتے ہیں لیکن خشک فلسفہ اور استدلال اگر شعریت پر غالب آ جائے تو شعر کو شاعری کے پائے سے گرا دیتا ہے۔ فلسفے کے متعلق ایک عربی نقاد کا قول کس قدر صحیح ہے کہ فلسفے کی حیثیت کھاد کی سی ہے ، علوم ہوں یا اشعار اگر ان میں فلسفے کی ایک مناسب مقدار میں آمیزش ہو تو ان کے نشو و نما میں معاون ہوتی ہے ، لیکن خالی استدلالی فلسفہ محض کھاد ہی کھاد ہے جس کی کثافت میں اگر کوئی جوہر لطیف مضمحل ہے تو وہ محسوس و ظہور پذیر نہیں۔

اقبال نے کالج کی طالب علمی کے زمانے میں شاعری شروع کی اور اسی زمانے میں وہ فلسفے کی تعلیم بھی حاصل کر رہے تھے۔ کچھ اپنی فطرت کے تقاضے

سے اور کچھ تعلیم کی بدولت یہ لازمی تھا کہ ابتدا ہی سے اقبال کی شاعری میں فکر اور تصور کا دلکش امتزاج پایا جائے۔ اردو کے شعراً میں اقبال نے غالب اور داغ دونوں کی مدح سرائی کی ہے۔ داغ کو ہوس کی شاعری میں استاد مانا، اگرچہ استاد کے احترام کی وجہ سے ہوس کی بجائے عشق کا لفظ استعمال کیا ہے :

ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون
اٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون

داغ کے ہاں فقط آوارہ، مجنونے، رسوا سر بازارے عشاق اور بازاری و ہرجائی معشوقوں کے وصل و رقابت کی تصویر کشی ہے، لیکن غالب اقبال کی طرح فلسفی بھی ہے اور شاعر بھی۔ اس لیے اقبال دل سے غالب ہی کا سنائش کرے، جسے وہ جرمنی کے مفکر شاعر گوٹے کا ہم نوا قرار دیتا ہے اور غالب کی خصوصیت سہی اول کے ہاں یہی ہے کہ اس کے کلام میں تصور اور فکر کی آمیزش ہے اور شاعری حکمت سے ہم آغوش معلوم ہوتی ہے :

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرا میدہ ہے
کشن ویدر میں تیرا ہم نوا خواہیدہ ہے
لطف لویانی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخین کا نہ جب تک فکر دامن ہم نہیں

آخری زمانے کے فارسی کلام میں ہیں اقبال نے غالب کے فلسفیانہ انداز کی روشنی میں لطیف نکتے پیدا کیے ہیں اور اسے مشرق و مغرب کے ادیب شعراء کے درمیان کھڑا کیا ہے :

شاعری کے اندر فلسفہ سنانی اور عطر دہن ہی نہیں ہے بلکہ
میں بھی، عرفی اور فیضی ہیں حکمت سیدہ سے ان کی
کو شاعر ہونے سے افضل سمجھتا ہے۔ علامہ نال دہن کی تکرار میں فخریہ
لکھتا ہے :

امروز نہ ساعرہ حکیمہ ڈانڈہ حادہ و ہدمہ

بانگ درا کے نجوموں میں شای کرب نے فلسفیانہ انداز میں

اقبال کی طبیعت تصور اور تفکر کے درمیان رقص کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس کی میزان طبیعت کے دو پلڑوں میں ایک طرف فلسفہ ہے اور دوسری طرف شاعری۔ کبھی یہ پلڑا جھک جاتا ہے اور کبھی وہ۔ دل کا وجدان اور بلند پایہ عشق کا میلان جا بجا ابھرتا ہے لیکن عقل پر اس مخالفانہ تنقید کا زور شور نظر نہیں آتا جو بعد کے فارسی اور اردو کلام میں دکھائی دیتا ہے۔ عقل و دل پر ایک نہایت صاف اور سلیس نظم ہے جس میں دونوں کا مقام بتایا ہے۔ اس نظم کا حوالہ پہلے ایک اہم ضمن میں اس کتاب میں آچکا ہے۔ عقل نے اس میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ میں بھولے بھٹکوں کی رہنما ہوں، میں زمین پر ہوتے ہوئے فلک پیا بھی ہوں، میں شان کبریا کی مظہر اور کتاب ہستی کی مفسر ہوں۔ دل نے کہا یہ سب دعویٰ درست ہیں لیکن دانش اور بینش میں فرق ہے۔ عین الیقین علم الیقین سے افضل ہے۔ تیرا کام مظاہر میں علت و معلول کے رشتے تلاش کرنا اور مظاہر کی کثرت کو آئین کی وحدت میں پرونا ہے لیکن میں براہ راست باطن ہستی سے آشنا ہوں۔ تو خدا جو ہے، میں خدا نما ہوں۔ ”رہ عقل جز پیچ در پیچ نیست“ اس کی وجہ سے تو مضطرب ہی رہتی ہے۔ تیری بیتابی کا علاج فقط میرے پاس ہے۔ تو صداقت کی تلاش کرتی ہے اور میں کائنات کے حسن ظاہر و باطن کی محفل کا چراغ ہوں۔ تو محسوسات کے دائرے سے نہیں نکل سکتی جو زمان و مکان سے رشتہ پیا ہیں اور میرا ادارک ان حقائق کا ہے جو نہ زمانی ہیں اور نہ مکانی۔ میں رب جلیل کا عرش ہوں، میرے مقام کو تو کہاں پہنچ سکتی ہے۔

اس نظم میں عقل کی نہ کوئی تنقیض ہے اور نہ اس کی کوتاہی اور حقیقت نارسا پر وہ برہمی جو اقبال کے بعد کے کلام میں نظر آتی ہے۔ عقل و دل کے اس مکالمے میں اعتدال، صلح مندی اور توازن ہے۔ اقبال نے عقل اور عشق کے موازنے اور مقابلے میں سیکڑوں اشعار لکھ ڈالے اور دل نواز نکتے پیدا کیے لیکن ان سب کا لب لباب درحقیقت وہی ہے جو اس سادہ سی نظم میں آ گیا ہے۔

بانگ درا کی بعض نظموں سے اس کا پتا چلتا ہے کہ اقبال اس دور میں ابھی تک زندگی کے متعلق مقام حیرت میں ہے، وہ سراپا استفسار معلوم ہوتا ہے، وہ زندگی کے عقدوں کو کبھی سوچ بچار سے حل کرنا چاہتا ہے اور کبھی دل کے وجدان سے اسرار حیات کی گرہ کشائی میں کوشاں ہے۔ اس کا نقش وجود مصور ازلی

کی شوخی تحریر کا فریادی معلوم ہوتا ہے۔ وہ حیرت زدہ ہے مگر ابھی تک عقل کی حقیقت رسی سے مایوس نہیں ہوا۔ انسان کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے وہ حقیقت میں اس کی اپنی کیفیت کا اظہار ہے :

قدرت کا عجیب یہ ستم ہے !

انسان کو راز جو بنایا راز اس کی نگاہ سے چھپایا
بیتاب ہے ذوق آکھی کا کھلتا نہیں بھید زندگی کا
حیرت آغاز و انتہا ہے آئینے کے ٹھوس اور دیا ہے؟

جس طرح بعد میں اقبال نے عقل کو عشق کا غلام بنانا چاہا اس دور میں وہ عقل کو حسن کا غلام سمجھتا ہے، لیکن جس حسن مجازی اور حسن حسی کی طرف اس کا دل کھینچتا ہے اس کے حقیقی وجود کی نسبت ابھی تک اس کے دل میں یقین پیدا نہیں ہوا۔ تشکیک اور تذبذب بڑی بے بسی کے نمایاں ہے :

جلوہ حسن کہ ہے جس سے تمنا بیتاب
پالتا ہے جسے آغوش غیب میں بیتاب
ابدی بنتا ہے یہ عالم فانی جس سے
ایک افسانہ رنگیں ہے جونی جس سے
جو مکھاتا ہے عمیق سر بکریاں عروا
منظر عالم حاضر سے لریزاں عروا
دور ہو جاتی ہے انداز کی خامی جس سے
عقل لڑتی ہے سار کی خامی جس سے
آہ! موجود بھی وہ حسن نہیں ہے جس سے
خاتم دہر میں بارب وہ نہیں ہے کہ نہیں ہے

جب خاک و افلاک سے کوئی جواب نہیں ملتا اور زندہ انسانوں میں سے کوئی اسرار حیات کی لہر لہاتی نہیں دے، تو فیرساں میں مردوں سے جا کر پوچھتا ہے کہ شاید کیفیت ماورائے حیات سے لگنا ہو کر موت کے درجے سے

زندگی کا عقدہ حل ہو جائے۔ خفتگان خاک سے نہایت دلچسپ سوالات کیے ہیں ، جن میں اس موجودہ زندگی کی کش مکش ، بیتابی اور نارسائی کا اندوہ انگیز نقشہ ہے۔ پوچھتا ہے کہ وہاں کچھ اطمینان ہے یا کہ یہیں کا سا پیچ و تاب ہے۔ خدا نہ کرے کہ وہاں بھی یہاں کی سی الجھنیں اور کھکھیڑیں ہوں۔ بقول غالب :

زاں نمی ترسم کہ گردد قصر دوزخ جائے من
وائے گر باشد ہمیں امروز من فردائے من

یا ذوق کا وہ واحد شعر جو غالب کو بھی پسند تھا :

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

اس تذبذب اور تشکیک اور اس استفہامی کیفیت کے باوجود بانگ درا ہی کی نظموں سے اقبال کا میلان طبع واضح ہوتا ہے۔ ابھی عقل سے بیزاری ، مایوسی اور بغاوت نمایاں نہیں لیکن عقل کے مقابلے میں دل اور تاثر ، وجدان اور عشق کو زیادہ حقیقت رس سمجھنے لگتا ہے۔ فلسفے کا ایک ابدی استفہام یہ ہے کہ اس کائنات کا جوہر ازلی کیا ہے اور اس میں جو نظم و نسق آئین و قوانین دکھائی دیتے ہیں ان کا ماخذ کیا ہے۔ یونانیوں نے جب اس پر غور شروع کیا تو کسی نے کہا کہ اصل پانی ہے جس سے تمام چیزیں بنی ہیں۔ کسی نے کہا پانی نہیں آگ ہے۔ کسی نے کہا مظاہر فطرت محبت اور نفرت کی باہمی آویزش سے پیدا ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ فلسفیانہ تفکر لطیف ہوتا گیا اور فیثا غورس نے کہا کہ جوہر وجود ریاضی ہے اور اعداد و ریاضیاتی تناسب ہی سے لا محدود اشیاء و اشکال وجود میں آئے ہیں۔ سقراط ، افلاطون اور ارسطو کے ہاں حقیقی وجود صرف عقل کا ہے اور ہر چیز مختلف مدارج میں عقل ہی کی مظہر ہے۔ بعد میں تمام فلسفے پر یونانی عقلیات ہی کا تسلط رہا اور اکثر حکما میں یہ عقیدہ واضح ہو گیا کہ عقل ہی ماخذ وجود ہے اور عقل ہی معیار صداقت۔ مسلمانوں میں سے کسی نے یہ حدیث بھی وضع کر لی کہ ابتدائے آفرینش میں خدا نے عقل ہی کو پیدا کیا۔ اس کے مقابلے میں دوسرا نظریہ بھی کہیں کہیں پیدا ہوا کہ اصل حقیقت

عقل نہیں بلکہ عشق ہے۔ یونانیوں کے ہاں یہ نظریہ ناپید نہ تھا لیکن عقلمیت کے مقابلے میں اس کو فروغ حاصل نہ ہوا۔ عیسائیت میں عقل کو کوئی مقام حاصل نہ ہوا اور اس کی جگہ اس عقیدے کی تلقین کی گئی کہ خدا سراپا محبت ہے۔ اسلام نے عقل کو ایک بلند مقام بخشا اور خدا کی مشیت کو ناقلاً نہ قرار دیا لیکن صفات ربانی میں سب سے زیادہ اہم صفت رحمت کو بتایا جو تمام مخلوقات پر محیط ہے، جس طرح فیثاغورسی ریاضی کو اور سقراط و افلاطون و ارسطو عقل کو تمام موجودات پر محیط سمجھتے تھے۔ ارسطو کے ہاں خدا تعالیٰ محض ہے اور وہ آپ ہی اپنا معروض ہے۔ فلسفے اور سائنس نے عقل کی مریدی اختیار کر لی اور دوسری طرف دین اپنی بلند اور عمیق صورتوں میں عشق کے مصدر حیات اور جوہر وجود ہونے کا قائل ہو گیا۔

اقبال کا میلان مذہبی اور روحانی ہے، اس لیے فلسفے کا ذوق رکھنے کے باوجود وہ رفتہ رفتہ عقل طبیعی اور عقل استدلالی سے تریز تارک ہوا جس میں غوطہ زن ہو گیا، جس کے مقابلے میں اسے عقل کی جد و جہد سطحی اور سطح نظر آنے لگی۔

مسلمانوں میں صوفیہ نے اس خیال کو زیادہ ترقی دتی کہ محسوس اور عقل کے علاوہ اور اس سے برتر و فائق ذریعہ معرفت اور وسیلہ انکشاف حقیقی عشق الہی ہے۔ حیات و کائنات کے اسرار عشق ہی کی بدولت روح انسانی برسر ہوتے ہیں۔ عدم سے وجود میں آنے کا باعث بھی محبت ہی بنی جس کا ذکر آج کہا ہے :

محبت نے ظلمت سے مارا ہے نور

اسلام نے جو رحمت اور وجہ خلقت بنا رکھا اس سے بے حداف اور بے مقصد ہے۔ رحمت محبت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اقبال نے اس سے دل لیا اور اس سے عشق کے خلاق حیات قرار دیا ہے۔ اس مضمون کے ایک نثر بازگ دراصل محبت کے عنوان سے درج ہے، جس کا مطلع ہے :

دروہ سب کی اللہ نہیں ابھی لانا آتا ہے

سنارے آسماں کے ہے خیر نہیں لذت رو ہے

ابھی دنیا امکان کے ظلمت خانے سے ابھری ہی تھی۔ اس میں مذاق زندگی پوشیدہ تھا، لیکن عدم سے وجود میں یا ہیولہ سے صورت میں منتقل ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ عالم بالا میں ایک کیمیا گر تھا، اس نے عرش کے پائے پر لکھا ہوا اکسیر کا ایک نسخہ پڑھ لیا، وہ محبت کا نسخہ تھا اس نسخے کے بہت سے اجزا تھے جو جگہ جگہ سے جمع کرنے پڑے۔ محبت میں نور بھی ہے اور نار بھی، بجلی کی تڑپ بھی ہے اور حور کی پاکیزگی بھی۔ اس میں مسیحائی بھی ہے، عاجزی بھی اور افتادگی بھی۔ جب یہ تمام مرکب تیار ہو گیا تو اس کو عالم کے اجزائے پریشان پر چھڑکا۔ جس سے ذروں میں ذوق وصال پیدا ہوا اور موجودات ظہور میں آئے۔ اگر ذروں میں باہمی کشش نہ ہو تو عالم میں کسی شے کا وجود بھی نہ ہو۔ آسمان کے ستارے اور زمین کے لالہ زار سب محبت ہی کا کرشمہ ہیں۔ محبت وجود آفرین بھی ہے اور حسن آفرین بھی :

ہوئی جنبش عیاں، ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرام ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی داغ پائے لالہ زاروں نے

محبت کے ساتھ ایک خاص انداز کا سوز و ساز اور درد و غم بھی وابستہ ہے جو تاثر کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر انسان کو زندگی کی حقیقت سے آشنا کر دیتا ہے :

جس طرح رفعت شبنم ہے مذاق رم سے
میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

عقل خنک کے نزدیک غم ایک مہمل چیز ہے۔ عقل کے نزدیک تمام قسم کے جذبات مخرب عقل ہیں اس لیے حکما ہمیشہ جذبات کو دبانے کی تعلیم دیتے ہیں، لیکن جس شخص نے عقل کی بجائے دل کی راہ ڈھونڈ لی ہو اس کے نزدیک عقل سے زیادہ غم عشق انسان کو زندگی کی گہرائیوں سے آشنا کرتا ہے۔ میان فضل حسین کے نام ایک نظم بانگ درا میں موجود ہے۔ اس میں اس مضمون کو بڑی خوبی سے ادا کیا ہے کہ غم عشق ہی انسان کو رموز فطرت

سے ہم آغوش کرتا ہے۔ کشف حقیقت نہ عقل سے ہوتا ہے اور نہ عیش و طرب سے۔ مسرت کوش انسان بھی فلسفی کی طرح زندگی کی سطحوں ہی پر تیرتا پھرتا ہے۔ اس کی گہرائیوں میں جو معرفت کے گوہر ہیں وہ اس کے ہاتھ میں نہیں آئے :

غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطف خواب سے
ساز یہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے
طائر دل کے لیے غم شہیر پرواز ہے
راز ہے انسان کا دل غم انکشاف راز ہے
غم نہیں غم روح کا اک نغمہ خاموش ہے
جو سرود بربط ہستی سے ہم آغوش ہے

جس کی شامِ آشنائے نالہ یا رب نہیں، جس کی رات میں آنسوؤں کے ستارے نہیں چمکتے، جس کا دل شکست غم سے نا آشنا ہے، جو سدا مست عیش و مسرت ہے، اس کے روز و شب میں کفایت غم نہ ہوگی لیکن زندگی کا راز بھی اس کی آنکھ سے مستور رہے گا۔ اسی خیال کو اقبال نے اور مقامات پر بھی مختلف پیرایوں میں ادا کیا ہے :

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئندہ ہے وہ آئندہ
جو شکستہ ہو تو عزیز تر ہے لہذا آئندہ ساز میں

*

محبت کے لیے دل ڈھونڈھ لونی توکتے والا
بہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبکینوں میں

*

لاؤں وہ تنکے کہاں سے آبیانے کے لیے
بجلیاں بیتاب ہوں جن کے جلانے کے لیے

ایک طرف علوم و فنون اور فہم و جدید فلسفے سے انسان کے روح کا نشو و نما اور تربیت ہوتی آئی اور دوسری طرف دل و وجدان اور نغمہ میں عہدہ طرز ہوتا گیا۔ اقبال کا فلسفہ حیات نہ تھا کہ زندگی کے ارتقا کے لیے عصاب اور سحر ناکزیر ہے۔ یہ پیکار کبھی خارج میں ہوتی ہے اور کبھی باطن میں، لیکن

ماحول سے ستیزہ کار ہوتا ہے اور کبھی افکار باہم ٹکراتے ہیں۔ اگر زندگی گی کوئی ایک صورت اطمینان کامل پیدا کر دے تو زندگی جامد ہو جائے۔ خواہ عقل ہو اور خواہ عشق، اس کی حیات اور ترقی کا مدار انفس و آفاق کے مسلسل تصادم پر ہے۔ غازی شمشیر سے کفر کے خلاف جہاد کرتا ہے مگر یہ اس جہاد کے مقابلے میں جہاد اصغر ہے جو انسان کو اپنے نفس کے خلاف کرنا پڑتا ہے۔
بقول غالب :

با غازیاں ز شرح غم کار زار نفس
شمشیر را بر عرشہ زتن جوہر افگم

یہ نظریہ پیکار اقبال کے لیے کوئی محض علمی نظریہ نہ تھا۔ اس کے اندر بھی عمر بھر کشاکش رہی اور اس کے باہر بھی۔ یہ کشاکش اسے مضطرب بھی رکھتی تھی مگر یہی اس کا سرمایہ حیات بھی تھا :

پھونک ڈالا ہے مری آتش، نوائی نے مجھے
اور میری زندگی کا یہی ساماں بھی ہے

*

یہ شہادت گہ الفت میں قدم رکھنا ہے
نوگ آسان سمجھتے ہیں مسلمان ہونا

جدید نفسیات کا ایک مسلمہ نظریہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کے خلاف زور شور سے احتجاج کرتا ہے اور صبح و شام اس کے خلاف غم و غصہ کا اظہار کرتا ہے، وہ چیز اس کے اپنے نفس کے اندر تحت الشعور میں ابھی غیر مغلوب ہوتی ہے۔ اس کی قوت اور اس کے خروج سے وہ غیر شعوری طور پر خائف ہوتا ہے۔ اقبال جو ہزار جگہ، ہزار پیراؤں میں، خرد کی تحقیر اور تذلیل کو بڑے لطف اور جوش کے ساتھ بیان کرتا ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ ابھی تک اپنے اندر خرد کے غلبے کو محسوس کرتا ہے اور جس کی سرکوبی میں وہ لگاتار کوشش میں مصروف ہے۔ وقتاً فوقتاً وہ اس کا اقرار بھی کرتا ہے۔ آخری ایام میں بھی وہ سوز و ساز رومی کے باوجود پیچ و تاب رازی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا اور جب اپنے متعلق بے غل و غش سچی بات کہتا ہے تو وہ یہی ہوتی ہے کہ : ”طور ہوں، یخ پیرہن عقل خنک فطرت سے ہوں۔“

یا افسوس کے ساتھ اقرار کرتا ہے کہ 'نگہ آلودہ انداز فرنگ' :

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

عقلیت کے خلاف جہاد کی دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ روحانی وجدان ایک کیفیت ہے جو تعقل سے ماوری ہے اور مذہب کا سرچشمہ یہی وجدان ہے جو انبیا اور اولیا میں بدرجہ اولیٰ پایا جاتا ہے، لیکن عام لوگ بھی تزکیہ باطن، اخلاق محمودہ اور عبادت اللہ کی بدولت کم و بیش اس سے بہرہ اندوز ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ نماز کے متعلق ارشاد ہے کہ "الصلوٰۃ معراج المؤمنین"۔ یہ جنبش اعضا کی نماز نہیں، بلکہ حضور قلب کی نماز ہے جو انسان کے لیے رفیق و رفیقہ باطن کے دروازے کھول دیتی ہے۔ مغرب میں گزشتہ تین سو سال خاص عقل استدلالی اور عقل طبیعی کی ترقی کا دور ہیں، لیکن خارجی فطرت کی تسخیر نے انسان کو باطن کی طرف سے غافل کر دیا اور انسان صرف خدا ہی نہیں بلکہ اپنے نفس اور تمام مابعد الطبیعی حقائق کا منکر ہو گیا۔ اس دور تعقل نے عالم مادی میں بہت کارہائے نمایاں کیے جن کا اقبال منکر نہ تھا اور خود مذہب میں سے بھی بہت سے توہمات اس کی بدولت دور ہو گئے۔ اقبال نے اسلام کے متعلق جو کہا ہے کہ :

جس کے ڈر سے وہم کا قصر کہن آئیں لڑا
لردن انسان سے طوق راحب خود ہیں لڑا

یہ کام مغرب نے بہت کچھ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ہی کر لیا۔ بدولت کیا۔ لیکن ان اصلاحات کے باوجود اس میں خرابیاں بھی پیدا ہو گئیں۔ اس دور کرتا لیا کہ مادی عالم اور عقلیت کے سوا اور کچھ نہیں سمجھتے تھے۔ اس تنگ نظر حکمت نے انسان کی مزید ترقی کو رک دیا اور وہ مادی سے معرا ہونے کی وجہ سے مادی ترقی نہیں پاسد کرسکتے ہوئے تھے۔ اس سبب سے کہ نیم صداقت اور ادھورا علم بہت خطرات کی چیزیں ہیں۔ گہرے خیال میں مقولہ ہے کہ نیم حکیم خطرہ جان اور نیم ملا خطرہ ایمان۔ گہرے خیال کے لئے خطرہ ایمان بن گئے اور مغرب میں نیم حکیم خطرہ جان بھی بن گئے اور خطرہ ایمان

بھی۔ اقبال کے دل میں یہ خطرہ پیدا ہوا کہ سیاست فرنگ اور تہذیب مغرب کے غلبے کی وجہ سے کہیں مسلمان بھی تقلیداً اس سیلاب میں نہ بہ جائیں، اس لیے اس نے محض طبیعی اور استدلالی عقلیت کے خلاف جہاد شروع کر دیا تاکہ مسلمانوں کو اس خطرے سے آگاہ کریں۔ اقبال کے بعض نقادوں نے کہا ہے کہ اقبال نے یہ کام اچھا نہیں کیا کیوں کہ روحانیت تو مشرق کے خمیر میں موجود ہی تھی، خواہ وہ خالص حالت میں ہو اور خواہ کم و بیش توہم و تقلید کی آمیزش کے ساتھ۔ مشرق کو اور خصوصاً ملت اسلامیہ کو ابھی عقلیت اور مادیت میں ترقی کرنے کی ضرورت ہے۔ آخر یہ بھی زندگی کا ایک اہم پہلو اور تکمیل انسانیت کے لیے ایک لازمی چیز ہے۔ اقبال کی اس تلقین سے مسلمان کہیں اپنی بے عقلی ہی پر نہ مطمئن ہو جائیں اور جو ہمہ طرفی ترقی اقبال چاہتا ہے اس میں رکاوٹ پیدا ہو جائے۔ اقبال کا حقیقی عقیدہ یہ تھا کہ عقل ایک خدا داد نعمت ہے اور انسانوں اور حیوانوں میں تمیز و فرق قائم کرتی ہے۔ لیکن اس کی حقیقت اسی کے کچھ حدود ہیں۔ ان حدود کے باہر اس کے دعوے لا حاصل اور لا یعنی ہو جاتے ہیں لیکن ان حدود تک عقل سے زندگی کا احاطہ کرنا اور فطرت خارجی کی تسخیر سے قوت حاصل کرنا انسان کے لیے لازمی ہے۔ مغرب کی تعالیٰ آسیر اور مائل بہ الحاد عقلیت نے اس کو ایسا پریشان کیا کہ اس نے علی الاطلاق خرد کے خلاف اعلان جنگ کر دیا اور عقل کے نعم البدل یعنی عشق کی حمایت میں نعرے لگانے لگا۔ اقبال کو اس کا افسوس تھا کہ مغرب نے تو دنیا کو جنت بنانے کی کوشش میں عاقبت اور روحانی حقائق کو فراموش کر دیا، لیکن مشرق کے ظاہر اور باطن دونوں میں فساد ہی فساد ہے۔ یہاں خسرالدنیا والاخرہ کا منظر اہل ذکر و فکر کو اندوہ گین بنا دیتا ہے۔ عشق کے متعلق اقبال کے کیا تصورات ہیں ان کو ہم بعد میں پیش کریں گے لیکن عقل کے متعلق اور زیادہ تر اس کی مخالفت میں اس نے جو بے شمار اشعار کہے ہیں ان کا انتخاب ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

عشق کی تیغ جگر دار اڑالی کس نے

علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

*

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

*

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے
بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کہا ہو گیا ہے
خرد بیزار دل سے دل خرد سے

*

اک دانش نورانی اک دانش برہانی
ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی

*

حیات کیا ہے؟ خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے لونا کیوں

*

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے نرا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں
شمیر پاک و نگاہ بلند و مستی سوس
نہ مال و دولت قاروں نہ فکر افلاطوں

*

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل! تو نرا صاحب اندر ک نہیں ہے
وہ آنکھ لہہ ہے سرمہ افرنک سے لہہ
پرکار و سخن ساز ہے تمنا ک نہیں ہے

*

علاج ضعف دہیں ان سے ہو نہیں سکا
غریب المرجہ ہیں رازی کے نکلند ہائے ذوق

*

جہان صوت و صدا میں سا نہیں سکتی
لطیفہ ازلی ہے فغان چنگ و رباب

*

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ
سرمہ ہے سیری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف

*

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

*

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
بہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

*

نہ دیا نشان منزل مجھے اے حکیم تو نے
مجھے کیا گلہ ہو تجھ سے تو نہ رہ نشین نہ راہی

*

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

*

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

اس شعر میں اقبال نے خرد کی افادیت کا بھی اقرار کیا ہے اور اس نے
جو کچھ عطا کیا اس کا شکر گزار ہے، مگر تکمیل نفس عشق کے بغیر نہیں ہوتی۔
بہ بھی فیضان الہی سے حاصل ہو گیا:

مقام عقل سے آساں گزر گیا اقبال
مقام شوق میں کھویا گیا وہ فرزانه

اقبال اس کا منکر نہیں کہ خارجی فطرت کی تسخیر خرد ہی کی بدولت ہو سکتی ہے اور یہ کام بھی کرنے کا ہے جسے فرنگ نے کیا مگر مشرق سوتا ہی رہا۔ فطرت کی تنظیم اور اس کے آئین بہت دلکش اور نظر افروز ہیں مگر انسان عقل سے اس تنظیم میں بھی بہتری پیدا کر سکتا ہے۔ 'تو شب آفریدی چراغ آفریدی' کے مضمون کے پانچ سات اشعار فطرت خارجی میں انسان کی ترسہ و اصلاح کو دلکش انداز میں پیش کرتے ہیں :

فطرت کو خرد کے روبرو کر
تسخیر مقام رنگ و بو کر
بے ذوق نہیں ہے کرجہ فطرت
جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

*

تارہ بھر دانش حاضر نے کیا سحر قوم
نور اس عہد میں ممکن نہیں ہے جو ب راہ
عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بیچارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکم

عقل کی عیاری کا ذکر اقبال نے اور بھی بعض اشعار میں کیا ہے۔ حسب یہ ہے کہ عقل بھی علم کی طرح ایک نئے طرف قوت ہے۔ اس کی خوبیوں سے ان مقاصد پر منحصر ہے جن کے حصول کے لئے اسے استعمال کرنا چاہئے۔ نسبتاً نئے بعض علما اس طرف لگے ہیں کہ عقل میں فی نفسہ ایسی کوئی قوت نہیں ہے۔ انسان اندر کچھ خواہشات اور جذبات موروئی اور جہلی ہے اور انہیں اس کے اندر اساری سے بعض مفید آرزوئیں یا معاملات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے حصول اور جہلتوں کی محض نمائندگی ہے۔ جو کچھ دوسروں کے لئے نفع مند اور قوی ہو جاتی ہے وہ عقل اور حصول مقصد کے لئے اس کے لئے نفع مند ہے۔ استعمال کرتی ہے۔ عقل اس جذبے کے خیر و شر کا فیصلہ نہیں کرتی اور محض عیاری اور ہوشیاری سے غرض اور ہوا لانے کی داعی سمجھتی ہے۔ یہ کہ عقل حیوانی سطح اشیا پر جذبات ہی غلامی میں لاتی ہے، انسانیت اس سے عقل میں روحانی تہذیب پیدا ہوئی ہے اور وہ اس غلامی اور ہوشیاری

سے نجات حاصل کرتی اور حکمت بالغہ کے حصول میں معاون بن جاتی ہے۔ اقبال جس عقل کی عیاری اور حیلہ گری کی طرف اشارہ کر رہا ہے وہ ابھی تک جذبات اسفل سے پابزنجیر عقل ہے۔ نجات کا راستہ یہ ہے کہ انسان پہلے اپنی عقل کو آزاد کرے اور یہ کام نہایت دشوار ہے۔ جو لوگ تعالیٰ سے اپنے تئیں آزاد خیال سمجھتے ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر عقل سے یہی کام لے رہے ہوتے ہیں کہ وہ ان کے میلانات، تعصبات اور آرزوؤں کی حمایت کرے۔ امراض نفسیات کی تحقیقات نے اس پر بہت روشنی ڈالی ہے کہ عقل کس کس طرح بھیں بدل کر اور قباحت کو لطافت کے رنگ میں پیش کر کے دھوکے پیدا کرتی ہے۔ یہی باتیں ہیں جنہیں من کی چوریاں کہتے ہیں۔ ذلیل و خبیث و ظالم انسان بھی اپنے اعمال کے جواز میں بظاہر محکم دلائل تراش لیتے ہیں، جس کا نتیجہ بقول سقراط یہ ہوتا ہے کہ یہ شریر انسان شر کو بوقت عمل خیر ہی سمجھ کر کرتا ہے۔ اس عقل کو عارف رومی زیرکی کہتا ہے جو روحانیت اور عشق سے معرا ہو کر امتیازی خصوصیت رہ جاتی ہے :

مے شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی زابلیس و عشق از آدم است

اقبال جو ”خودی“ کا پیغامبر ہے، انسانوں کو تقویت و تکمیل نفس کا پیغام دیتا ہے۔ اس کو اس امر کا بخوبی احساس ہے کہ نفس انسانی کی انفرادی حیثیت کا ایک پہلو عقل کے استعمال اور علم کے حصول سے محکم ہوتا ہے۔ لیکن خالی فہم انسانی محرک عمل نہیں بن سکتی۔ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ کسی تاثیر اور جذبے کی بدولت کرتا ہے۔ اگر اس میں کمی ہو تو عقل زندگی کی تماشائی رہے گی یا اس کی نظری تنقید سے آگے نہ بڑھ سکے گی۔ مسلمان صوفیہ اور بعض حکما نے جبرئیل کو عقل کا مظہر قرار دیا جو زندگی کے حقائق سے آشنا ہے اور ان میں سے بعض حقائق کو بحکم ایزدی انبیا پر منکشف کرتا ہے جسے وحی کہتے ہیں۔ معراج نبوی کے بارے میں بعض مسلمانوں نے جو تخیل آرائی کی ہے اس میں اس بات کو بطور واقعہ پیش کیا ہے کہ رسول کریمؐ کی ہمرکابی میں وہ فرشتہ ایک مقام پر پہنچ کر رک گیا اور عرض کیا کہ آپ آگے تشریف لے جائیے بندے کی پرواز کی آخری حد تو یہی تھی، اگر میں اس سے

آگے اڑنے کی جرأت کروں تو میرے پر جل جائیں گے :

اگر یک سر موٹے بر تر پر
فروغ تجلی بسوزد پر

عارف رومی نے بھی ”فیہ ما فیہ“ میں بیان کیا ہے کہ ملائکہ عقل کل ہی کی متنوع اور متمثل صورتیں تھیں۔ جبرئیل ہوں یا اس سے کمتر درجے کے ملائکہ سب اس عقل ہی کی صورتیں ہیں جو نظام عالم میں کار فرما ہے۔ اقبال نے بھی اسی تصور کو قبول کر کے اس شعر میں بیان کیا ہے :

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرافیل

جبرئیل کا کام عاقلانہ پیغام پہنچانا ہے لیکن اسرافیل کا کام قیامت انکیزی ہے۔ یہ حشر خیزی انسان کی فطرت میں مضمحل ہے۔ بقول غالب :

قیامت می دمدا از پردہ خاکے کہ انسان شد

لیکن یہ قیامت جذبہ عشق سے بیا ہوتی ہے۔ عشق ہی خلاف اور فعال ہے۔ محض عقل کی کیفیت انفعالی ہے۔ انسانی ارتقا میں جو قدم بھی اٹھتا ہے وہ جذبہ عشق کی بدولت اٹھتا ہے۔ عالم علم میں مست رہتا ہے اور نابد عیب میں لیکن عاشق عشق کے اندر لمحدہ بہ لمحدہ نئے احوال پیدا کرتا ہے۔ یہ انقلابات و تغیرات صرف نفس تک محدود نہیں رہتے بلکہ اپنے اندر و بیرون عالم انسانی کی بھی ڈایا ہٹ دیتے ہیں۔ قیامت کے معنی میں یہ موت اور ایک دوسرے عالم کا ظہور۔ قیامت نیرتلی کی حسرت ہے۔ کسی کو معلوم نہیں لیکن دنیا میں جو کچھ بھی ہے وہ عشق ہی سے ہوتی ہے اور کسی مرد تجاہد کی بدولت کوئی بڑا انقلاب نہیں آتا۔ اس کا سرچشمہ عقل بلکہ عشق حشر انکیزی ہوتا ہے :

بے خطر بود بڑا اس نمود میں جس
عقل ہے محو نسیانے لب بام اسوں

عشق ابراہیمی نے عقل کے سمجھانے کوئے مادی و جسمانی نفع و ضرر سے مطلع کیا

کرنے کی بدولت بت پرستوں کے اڈے میں توحید کا علم گاڑ دیا اور قربیت انسان کے لیے ایک ملت موحده کی بنا ڈالی۔ محمد رسول اللہ صلعم کے عشق نے اور زیادہ زور سے صور پھوں کا جس سے صدیوں کی مردہ نفس ملتیں زندہ اور بیدار ہو گئیں :

سر مکنون دل او ما بدیم
نعرہ بیباکانہ زد افشا شدیم

لیکن خودی علم سے محکم اسی حالت میں ہوتی ہے کہ یہ علم عقل جزوی کی پیداوار نہ ہو جو انسان کو عالم مادی میں پابگل کر دے۔ دانش برہانی دانش روحانی اس وقت بنتی ہے جب دل و دماغ کے تمام دریچے کھلے رہیں اور انفس و آفاق کے نور کی کرنوں کے سامنے دیواریں حائل نہ ہوں۔ محض مادی علوم کی تعلیم نے خودی کو مستحکم کرنے کی بجائے اس کو ضعیف کر دیا ہے۔ مادی اسباب تو پیدا ہو گئے لیکن روح پژمرده ہو کر رہ گئی۔ اقبال اس محدود دانش کے نتائج سے خوب آگاہ تھا :

عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثل خلیل

اسی آگ کے متعلق اقبال کا دوسرا شعر ہے :

آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے انداز گستاں پیدا

اقبال نے عالم عقلی کی بہت سیر کی ہے لیکن روحانیت کے بارے میں اس صحرا میں اس کو سراب ہی نظر آیا، اگر اسی صحرا میں سرگرداں رہتا تو تشنہ میری کے سوا چارہ نہ تھا۔ مغرب میں وہ فلاسفہ مغرب کی صحبت میں اسرار حیات کو دلائل سے فاش کرنے میں سعی بلیغ کرتا رہا لیکن آخر میں اس نتیجے پر پہنچا کہ یہی وہ علم ہے جسے صوفیہ نے حجاب الاکبر کہا ہے :

فلسفی خود را ز اندیشہ بکشت
ہاں بگو او را سوئے گنج است پشت

(روسی)

استدلال کی تقدیر میں حضور نہیں - استدلالیوں کا پائے چوبیس ان کو لنگڑاتے اور لڑکھڑاتے ہوئے چند قدم تک لے جاتا ہے لیکن کسی منزل پر نہیں پہنچاتا - دماغی کاوشوں سے دل کے اندر آب حیات کا چشمہ نہیں پھوٹتا - اقبال جب اپنے اس دور تفلسف پر ایک نگاہ بازگشت ڈالتا ہے تو محسوس کرتا ہے کہ اس تگ و دو سے کچھ بھی حاصل نہ ہوا :

مجھے وہ درس فرنگ آج یاد آتے ہیں
کہاں حضور کی لذت کہاں حجاب دلیل

فلسفے نے اس کو آستانے تک لے جا کر چھوڑ دیا ، درون خاندہ داخل ہونے کا راستہ نہ بتایا :

عقل کو آستان سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

*

وہ عقل جز بیچ در بیچ نیست
بر عاشقان جز خدا ہیچ نیست

فکر کی خامی کا علاج ذکر ہے - عقل کی کمی کو نالہ سب اور فغان صبح گامی ہی پورا کر سکتی ہے - خرد زمان و مکان میں محدود ہو کر لازم اور اور لا مکانی حقیقت کو تلاش کرتی ہے اور اس میں کامیاب نہیں ہوتی :

نکہ الجہی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چارسو میں
نہ چھوڑے اے دل فغان صبح گامی
اماں شاید ملے اللہ ہو میں

*

تو نے سننے میں دم سے دل نہیں ہے
نرا دم تومی عقل نہیں ہے
لزر جا عقل سے آئے کہ وہ زور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

دین نے بھی عقل کو چراغِ راہ ہی قرار دیا ہے۔ انسان کی آخری منزل تو کبریا ہے اور وہاں تک مسافت دراز ہے۔ بقول اقبال :

کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

جب تک انسان منزل تک نہیں پہنچتا تب تک راستے کی ظلمتوں کے لیے چراغ کی ضرورت ہے۔ جو شخص ابھی راستہ ہی طے کر رہا ہے مگر چراغ سے بے نیازی ظاہر کرتا ہے وہ ضرور اندھیرے میں ٹھوکریں کھائے گا لیکن جس نے چراغ ہی کو مقصود و منتہا سمجھ لیا وہ چراغ ہی کو مقصود بنا لے گا، جیسا کہ بعض حکما نے کیا۔ اسلام نے جو عقل کے استعمال پر بہت زور دیا ہے وہ اسی لیے ہے کہ صراطِ مستقیم پر چلنے کے لیے وہ چراغ کا کام دے گی۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ نجات یافتہ جنتیوں کا نور قلب راہنمائی کے لیے ان کے آگے آگے اور گرد و پیش ہوگا۔ نور کا کام بہر حال راستے کو روشن کرنا ہے۔ نور فی نفسہ مقصود نہیں ہو سکتا۔ مقصود تو خدا ہے جس سے تمام انوار وجود کا اشراق ہوتا ہے :

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم

ہمہ آفتاب بینم ہمہ آفتاب گویم (رومی)

خرد کے چراغِ راہ ہونے کے متعلق اقبال کا ایک دوسرا قطعہ بھی بصیرت افروز ہے :

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغِ رہ گزر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

عقل اگر جذبات کی غلامی سے کور و تاریک نہ ہو گئی ہو اور جادۂ حیات میں مسلسل رہنمائی کرتی رہے تو عقل کی منزل اور عشق کا حاصل ایک ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے اور ویسے گفتگو میں بھی فرمایا کرتے تھے کہ عقل اپنے کمال میں وجدان میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ مرد مومن کے متعلق فرماتے ہیں :

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

اندلس کے مسلمان حکما کی تعریف میں بھی کہتے ہیں -

جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب
ظلمت یورپ میں تھی جن کی خرد راہ ہیں

یہ مادیات اور طبیعیات میں محصور خرد بے وحی و وجدان خدا کی ہستی کے متعلق یقین پیدا نہیں کر سکتی اور انسان کو تشکیک اور تذبذب کی بھول بھلیاں سے نہیں نکال سکتی۔ اس عقیدے کو اقبال نے کئی جگہ مختلف پیرایوں میں ادا کیا ہے۔ لیکن بھی خدا کے حضور میں یہی معذرت کرتا ہے کہ مغربی سائنس کے پاس خرد کے سوا کوئی ذریعہ علم نہ تھا اور خرد کے نظریات متغیر اور باہم منصفہ تھے۔ ایسی حالت میں مجھے تیری ہستی کا یقین کہاں سے پیدا ہو سکتا تھا :

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا نہ نہیں ہے
ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

”فرشتوں کا کیت“ میں ملائکہ کی زبان سے اقبال اس پر افسوس ظاہر کرتے ہیں کہ انسان ابھی عشق ہی میں خام نہیں بلکہ اس نے ابھی تک عقل نہ چھو صحیح اور پورا استعمال نہیں کیا۔ جب تک یہ دونوں خامیاں دور نہ ہوں اور عقل و عشق اپنے اہل میں ایک دوسرے کے معاون نہ بن جائیں تب تک انسان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ عقل ابھی تک بے سادہ، راہ سانس سواری کے جانوروں کی طرح ہے اور اس کی وجہ سے انسان واقعی حال ہے جو غلاب نے اس شعر میں بیان کیا ہے :

چلتا ہوں تھوڑی دور مرا تک راہرو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر شو میں

اور آجہو ایسا ہی حال عشق کا ہے کہ اندھا اندھراں میں گھومتا ہے اور اپنے ساتھ لڑتا ہے۔ ایک کو بکڑا اور دوسرے کو چھوٹا ہے۔ ”ایک کو بکڑا اور دوسرے کو چھوٹا“ کہہ نہیں سکتی۔ ”کہہ نہیں سکتی“ کہہ نہیں سکتی۔ اس لیے کہ وہ ابھی سبیل اور سادہ کے آگے نہیں۔ عشق خام بھی عقل خام کی طرح ہوا اور ہوا ہی ہے :

عقل ہے بے نام ابھی عشق ہے بے نام
نفس ہے ازل تھا نفس ہے نا تمام ابھی

کو تاہ کمند خرد کی 'حکیمی بے کایمی، اقبال کے نزدیک خودی کی نا مسلمانی ہے۔ محدود عقلیت کو جو اپنے محدود مشاہدات اور تجربات سے اصول حیات کا استقرا کرنا چاہتی ہے نہ کسی ولی کی ولایت سمجھ میں آسکتی ہے اور نہ کسی نبی کی نبوت۔ ابلیس نے اسی محدود خرد سے آدم کو دیکھا تو اس کے اندر پھونکی ہوئی روح الوہیت اور ارتقاء انسانی کے لا محدود امکانات اس کی سمجھ میں نہ آسکے۔ اسے نصب العینی آدم محض ایک خاک کا پتلا دکھائی دیا۔ آدم و ابلیس کا یہی قصہ تاریخ نے کئی بار دہرایا ہے۔ مسیح کو بنی اسرائیل نہ سمجھ سکے، ان کے نزدیک وہ منکر شریعت اور مخرب ملت ہونے کی وجہ سے سزائے موت کا مستوجب تھا۔ محمد صلعم بھی ابوجہل اور ابولہب کے لیے قابل فہم نہ ہوئے۔ ان لوگوں میں محدود سی دنیاوی عقل تو تھی لیکن عشق الہی سے ان کا ضمیر خالی تھا :

تازہ مرے ضمیر میں معرکے کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب

خارجی فطرت کی تسخیر کی وجہ سے عقل طبیعی میں ایک قسم کا پندار پیدا ہو جاتا ہے۔ جس طوح پندار زہد اور فقیہانہ غرور انسان کو روحانیت سے دور کر دیتا ہے، اسی طرح پندار عقل بھی انسان کو بیباک اور گستاخ کر دیتا ہے۔ روحانیت کے بغیر حکیم طبیعی میں جتنی قوت پیدا ہوتی ہے وہ ایک ساحر کی قوت کی طرح تخریب حیات میں صرف ہونے لگتی ہے۔ طبیعی سائنس اور فلسفہ کوس "لمن الملک" بجانے لگتا اور "انا ربکم الاعلیٰ" کا نعرہ بلند کرنے لگتا ہے۔ یہ عقلیت فرعون کی طرح انا الحق کہہ کر انسانوں کو اپنا پرستار بنانا چاہتی ہے لیکن اس پرستاری کا انجام غرقابی اور تباہی کے سوا اور کچھ نہیں :

وہ فکر گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بیتاب بچلیوں سے خطر میں ہے اس کا آشیانہ

روحانیت سے معرا محض عقلیت کی پیدا کردہ تہذیب کے متعلق اقبال کی پیش گوئی پہلے درج ہو چکی ہے جو اس کی زندگی ہی میں پوری ہونی شروع ہو گئی تھی :

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

اقبال کے کلام میں کئی جگہ خبر اور نظر کا موازنہ ملتا ہے ، اس کی کسی قدر توضیح کی ضرورت ہے ۔ ایک سوٹی سی بات یہ ہے کہ انسان کے پاس علم کے دو ذریعے ہیں ۔ خود دیکھا ہوا اور محسوس لیا ہوا علم کم ہے اور دوسروں سے سنا ہوا ، کتابوں میں پڑھا ہوا یا روایات سے حاصل کردہ علم کی مقدار نسبتاً بہت زیادہ ہے ۔ اکثر لوگوں کا دین بھی تقلیدی ہوتا ہے ۔ محسوسات اور عقل کی بجائے اس کا مدار نقل پر زیادہ ہوتا ہے ۔ جو خبریں لوگوں تک پہنچی ہیں ان میں سے بعض انبیا کی طرف بہ تحقیق یا بلا تحقیق منسوب ہیں اور بعض دیگر بزرگان دین اور آئمہ فتنہ کی طرف ۔ بعض اولیا کے روحانی تجربات اور وجدانات ہیں وہ بھی نام لوگوں کے لئے خبر ہی ہیں ۔ معنولات اور علوم طبیعیہ کا جو ذخیرہ ہے وہ بھی بہت حد تک بطور خبر ہی عوام تک پہنچتا ہے ۔ حیات و کائنات کے بہت کم حقائق ایسے ہیں جن کا تجربہ کسی ایک انسان کو براہ راست ہو ۔ ایک حکیم مغربی نے درست فرمایا ہے کہ انسان کا اصلی علم ، جو جزو حیات پر اس کی زندگی میں مؤثر ہو ، اندامی ہوتا ہے جتنا کہ اس کی اپنی زندگی کے تجربے میں آچکا ہے ، باقی معنوسات یوں ہی سطح شعور پر سوتے رہتے ہیں ۔ دنیا میں جو کثرت سے علمائے عمل ملتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا علم بطور خبر ان تک پہنچتا ہے اور وہ اس خبر کو دوسروں تک پہنچاتے رہتے ہیں ۔ چونکہ وہ نکتہ بین ان کے اپنے ذنوب کی گہرائیوں میں سے نہیں نکلتے اور خود ان کا لچہ تجربہ اور مشاہدہ نہیں اس لئے ان کا علم بھی دوسروں تک پہنچنے کو مرتعش نہیں کرتا ۔

ایک گہری بات خبر و نظر کے معانی سے کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے ذہن اور کائنات کے مشاعر انسان کو کسی حواسِ ظاہری کی حد سے زیادہ پہنچاتے ہیں ۔ یا نشانیوں میں ان حقائق کی جو نظریے سے بوجہ ہیں ان کے بعض حصے اور مفاسد ہو سکتے ہیں ۔ آیات قرآنی کی طرح مران کے مشاعر نظریات کو اپنی طرف لٹھکتے ہیں کیوں کہ یہ تمام نشانیاں ہیں جو ایک حقیقہ حاکم و رحیم کے طرف سے بھیجی گئی ہیں اور اس کا سامنا کرنی ہے کہ انسان میں وہ نفسی مسائل جو کہ

منظور حقیقی کو براہ راست دیکھ سکے - غرضیکہ تقلیدی دین کی طرح سائنس بھی خبر ہی خبر ہے - عقل طبیعی دین تقلیدی کی طرح خبر سے نظر کی طرف ترقی نہیں کرتی ، حالانکہ انسان کا مقصود براہ راست وجدان حقائق ہے - دین بھی اسی شخص کا خالص اور کامل ہے جس کے لیے دین ایک شخصی اور روحانی تجربہ اور وجدان ہے - تقلید سے تحقیق کی طرف ترقی علم انفس و آفاق کا جادہ ارتقا اور منزل مقصود ہے - جس طرح دین تقلید محض سے ناقص رہ جاتا ہے اور ایمان میں عین الیقین والی پختگی پیدا نہیں ہوتی اسی طرح حکیم طبیعی اگر مظاہر کی پیش کردہ خبر یا علامات سے آگے نہ بڑھ سکے تو وہ بھی مقصود کو نہیں پہنچتا -

مرید ہندی اور پیر رومی کے سوال و جواب میں اقبال نے مرشد سے ایک سوال کیا ہے کہ :

خاک تیرے نور سے روشن بصر
غایت عالم خبر ہے یا نظر

اس کا جواب عارف رومی یہ دیتے ہیں کہ :

آدمی دید است باقی پوست است
دید آن باشد کہ دید دوست است

فلسفہ اور سائنس دانش ہے اور وجدان و عرفان بینش - حضرت ابو سعید ابو الخیر اور ابو علی سینا کے مکالمے کا حال ہم پہلے درج کر چکے ہیں جس میں جو کچھ ابو علی سینا نے کہا وہ عقل کی خبر تھی لیکن جو کچھ ابو سعید جانتے تھے وہ 'چشم بصیرت' کا براہ راست مشہود تھا - شنیدہ کے بود مانند دیدہ -

بال جبریل میں ایک نظم فلسفہ و مذہب کے عنوان سے ہے - اس میں فلسفی کے تذبذب کا حال تو اچھی طرح بیان کیا ہے لیکن مذہب کی نظر بطور تقابل اس میں نہیں - صرف اتنا کہا ہے کہ بندہ صاحب نظر کہیں نظر نہیں آتا کہ اس کی بدولت یا خود مجھ میں نظر پیدا ہو یا اس کی نظر یقین آفریں ہو :

یہ آفتاب کیا یہ سپہر برین ہے کہا
 سمجھنا نہیں تسلسل شام و سحر کو میں
 اپنے وطن میں ہوں کہ غریب الدیار ہوں
 ڈرتا ہوں دیکھ دیکھ کے اس دست و در کو میں
 کھلتا نہیں مرے سفر زندگی کا راز
 لاؤں کہاں سے بندہ صاحب نظر کو میں
 حیراں ہے بو علی کہ میں آیا کہاں سے ہوں
 رومی یہ سوچتا ہے کہ جاؤں کدھر کہ میں
 چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ
 پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

اقبال نے کئی اشعار میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ بے نیکی ہرگز اور
 ملت دونوں کی موت ہے۔ اقبال نے اسی لیے ملت کو فلسفے سے شریک کی موت
 دی کہ عوام و خواص سب کا ایمان پہلے ہی ضعیف معلوم ہوتا ہے، اگر سوچنے
 والے اس حیرت میں پڑ گئے جو فلسفے کا آغاز اور اس کی انتہا ہے تو وہ پوری جہت
 کے ساتھ کوئی راہ عمل اختیار نہ کر سکیں گے۔ حکمت بے غش کے معنی
 یال جبریل کے آخری حصے میں فلسفی پر دو اشعار ہیں :

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور و عبور
 حکیم سر محبت سے بے نصیب رہا
 پھرا فضاؤں میں لڑنے لڑجھ سائنس وار
 شکر زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا

بد اشعار تھوڑی سی شرح کے محتاج ہیں۔ فلسفی کے فلسفے کے بارے میں فلسفی
 ہے۔ فلسفی خاک سے افلاک تک اور ابدی سے ابد تک مفہم عالم میں رہتا ہے اور
 اور ان کو علت و معلول کے عالم کے مسائل میں منسلک کرنے میں شوق مند
 ہے، لیکن جرات و ندانہ کی طرح حجاب مافوقہ بھی ایک حد تک اس کے
 کے لیے بہت ضروری ہے۔ فلسفی انسانی اور مادی طبعی اور مادی عالم کے لیے
 پرواز کرتے ہوئے ٹھہرانا ہے اور سمجھنا ہے کہ اس عالم و مادیات کے عالم

میرا آ گیا ہے اس کے آگے خلا ہی خلا ہے۔ جن لوگوں نے اس سے آگے بھی کچھ دیکھا اور تجربہ کیا ہے ان کے مشاہدات کو توہمات سمجھ کر ٹھکرا دیتا ہے۔ وہ خود اس خوف میں مبتلا ہے کہ اگر محدود عقلیت کی زمین میرے پاؤں تلے سے نکل گئی تو میں خلائے لا متناہی میں گر جاؤں گا۔ وہ حاضر سے غائب کی طرف جرأت کا قدم نہیں اٹھا سکتا، آگے اس کو تاریکی ہی نظر آتی ہے اور تاریکی سے انسان فطرتاً خائف ہوتا ہے۔ ایک حکیم عارف نے عالم مادی کو چمٹنے والے اور اس پر سے اپنی گرفت کو ڈھیلا نہ کرنے والے شخص کا حال ایک تمثیل میں بیان کیا ہے کہ کوئی شخص رات کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر سے پھسلا، نیچے گہری کھڈ تھی جس کے پہلوؤں میں جا بجا درخت کھڑے تھے، تھوڑی دور لڑھکنے کے بعد ایک درخت کی شاخ پر اس کا ہاتھ پڑ گیا، اس نے اس شاخ کو دونوں ہاتھوں سے بڑی مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیا، زبردست قوت ارادی سے اپنے دونوں پنجوں کو پنجنہ آہنیں کر کے تمام رات خوف سے لرزتا رہا اور لٹکتا رہا کہ اگر ہاتھ چھوٹ گئے تو ہزار فٹ نیچے گرونگا اور میرا خاتمہ ہو جائے گا۔ اسی حالت میں وہ صبح تک لٹکا رہا، لیکن جب پو بھٹی اور کچھ دکھائی دینے لگا تو اس نے دیکھا کہ تھوڑی سی مسطح زمین اس کے قدموں سے صرف ایک فٹ نیچے تھی۔ خیر اس کی جان میں جان آئی لیکن اپنی لاعلمی کی بدولت اس نے جو درد و کرب اور خوف میں رات گزارا تھی اس پر افسوس کرنے لگا، اندھیرے کی وجہ سے وہ جسارت نہ کر سکا تھا۔ اقبال کے نزدیک معتولات میں محصور حکیم طبیعی کا بھی یہی حال ہے کہ وہ جسور نہیں، اگر جسارت کرے تو فنا نہیں بلکہ بقا کے قریب ہو جائے اور اس خدا سے اقرب ہو جائے جو کسی قعر عمیق میں نہیں اور نارسا بلندیوں پر عرش نشین نہیں بلکہ شہ رگ سے قریب تر ہے۔

دوسرا اعتراض حکیم طبیعی پر اقبال نے یہ کیا ہے کہ وہ غیور نہیں۔ یہ اعتراض غور طلب ہے۔ علم میں غیرت کا کیا سوال ہے، اس غیرت کا تعلق اقبال کے فلسفہ خودی سے ہے۔ غیور انسان اپنی خودی کا محافظ ہوتا ہے۔ خودی کا گہرا تصور انسان کو دنیا و مافیہا سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اس سے وقار نفس پیدا ہوتا ہے لیکن وقار نفس اسی حالت میں پیدا ہو سکتا ہے کہ انسان اپنے نفس کو عالم طبیعی کی پیداوار نہ سمجھے اور حوادث کے تھپیڑے نہ کھاتا رہے۔ لیکن اگر نفس کی لامتناہی قوتوں پر ایمان نہ ہو تو انسان ہر حادثے سے مرعوب اور مغلوب

ہو جائے گا۔ وہ مادی قوتوں کے سامنے سر تسلیم خم کرے گا اور جابر یا ذی اقتدار انسانوں کے سامنے بھی اس کی گردن جھکی رہے گی۔ ایسے انسان کو غیور کیسے کہہ سکتے ہیں۔ اقبال نے ایک اور جگہ خوب کہا ہے کہ خدائے کائنات کے سامنے ایک سجدہ انسان کو ہزار سجدوں سے نجات دلواتا ہے۔ خدا پرستار کسی مادی یا انسانی قوت کے سامنے نہیں جھکتا۔ "تخلتوا با خلاق اللہ" کی تعلیم کے مطابق خدا کے غیور ہونے کی صفت مرد مومن میں بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ ماسویٰ اللہ کے سامنے جھکنے سے تن اور من دونوں جھوٹے معبودوں کی غلامی میں ذلیل ہو جاتے ہیں :

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ تن تیرا نہ من

خرد کی کوتاہیوں کا ذکر اقبال عام طور پر اس انداز سے کرتے ہیں کہ اس میں خلل ہی خلل معلوم ہوتا ہے اور کوئی خوبی دکھائی نہیں دیتی لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقل خود اپنے حدود کے اندر بھی مسلسل اپنی خامیوں سے آگاہ ہوتی رہتی ہے۔ فلسفے پر عام طور پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ استدلالی، منطقی اور حیوانی عقلیت کے ماورائی نہ اس کو کچھ نظر آتا ہے اور نہ ہستی کے ان ماورائی پہلوؤں کا وہ قائل ہوتا ہے۔ یہ اعتراض فلسفے کے دیر حصے پر ضرور وارد ہوتا ہے۔ یونان میں فلسفہ ایک قسم کی مادیت سے شروع ہوا اور سری شریک ہوا۔ حاصل عقلیت تک پہنچ لیا لیکن سقراط و افلاطون کی عقلیت بھی ماورائے عقل تھے۔ وجوہ کے تصور سے مطلقاً معرا نہیں ہے۔ خود افلاطون کے ہاں ایروس یعنی عشق اور ایک بلند تصور ملتا ہے۔ سقراط نے بھی اقرار کیا ہے کہ اس میں ایک حقیقت سے زندگی کے اہم مواقع پر ہدایت حاصل کرتا ہوں، میرے اس حقیقت سے جو مجھے ایسے اقدام سے ہمیشہ روک دیتا ہے جو نہ صرف میرے لیے بلکہ دوسروں کے لیے اس مصدر ہدایت کے راز سے واقف نہیں، جو محاسبات مجھے ملتی ہے وہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہوتی، اسی لیے ایسی استدلال سے جس میں اس کی صحت یا سقم کا پتہ پیش نہیں کر سکتا۔ یہ آواز مجھے کچھ لڑنے کا حکم نہیں دیتی، اس میں کوئی امر نہیں ہوتا، خالص ہی ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے باطن میں اللہ ہے اور یہ سرچشمہ میری ایجابی زندگی کو اس مصدر کے موافق سمجھاتا ہے جس کو وہاں

کرنے کا مشن میرے حوالے کیا گیا ہے ، لیکن جہاں غلط روی کا امکان ہو وہاں مجھے روک دیتا ہے ۔ قدیم اور جدید فلاسفہ میں بڑے بڑے مفکرین ایسے گزرے ہیں جنہوں نے نظریہ علم میں یہی کام کیا کہ عقل استدلالی اور زمان و مکان اور علت و معلول کے حدود کے اندر عمل کرنے والی خرد کی محدودیت کو ثابت کیا جائے ۔ زمانہ حال میں تنقید عقل نظری کا عظیم الشان کام جرمنی کے امام فلسفہ کانٹ نے شروع کیا ۔ اس کے بعد کے اکابر حکمائے مغرب میں بہت کم ایسے ہیں جنہوں نے محض طبیعی عقلیت کو اسرار حیات و کائنات کا کاشف قرار دیا ہو ۔ ہیگل کی منطق بھی ارسطو کی سی جامد منطق نہیں ، اس کے ہاں فکر و حیات میں ہم آہنگی ہے ، دونوں کے اندر مسلسل تضادات پیدا ہوتے اور ایک اعلیٰ تر ترکیب کے اندر رفع ہوتے ہیں ۔ گویا فکر بھی ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے ۔ جہاد و نبات و حیوان و انسان سب کی تعمیر میں ایک خرابی کی صورت پیدا ہوتی ہے جس کو رفع کر کے اضداد میں وحدت ترکیبی پیدا کرنا روش حیات و کائنات ہے ۔ مغرب میں خدا کے قائل فلسفیوں نے اس منطق سے موافق توحید نتائج اخذ کیے ، اگرچہ اس کے بعض پیرو مذہب سے دور ہو گئے ۔ الہانوی فلاسفہ میں فشتے کا نظریہ حیات اقبال کے نظریہ حیات کے بہت مماثل ہے چنانچہ اسرار خودی کے بعض اشعار میں خودی کی بابت فشتے کا استدلال دلنشین اشعار میں منتقل ہو گیا ہے ۔ فشتے نفس الہی اور نفس انسانی کو از روئے ماہیت خلاق اور ارتقا کوش سمجھتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ ہستی خود ورزش تکمیل خودی کے لیے مزاحمتیں پیدا کرتی ہے تاکہ ان پر غلبہ حاصل کر کے وہ قوی تر ہو جائے ۔ اقبال کے ہاں بھی شر اور شیطان یہی تصور ہے جس کی شان میں اس نے بہت کچھ لکھا ہے ۔ اس کا مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ اگر شر یا اس کے مشخص تصور شیطان کا وجود نہ ہوتا تو ہستی جامد اور بے حرکت ہو کر رہ جاتی ۔ عقل طبیعی کا سب سے بڑا نقاد فلسفی برگساں ہے جس سے بہتر کبھی کسی حکیم نے عقل اور وجدان کا موازنہ اور مقابلہ نہیں کیا اور وجدان حیات کو جو طبیعی اور استدلالی نہیں ہے وہ بھی اقبال کی طرح عشق خلاق ہی قرار دیتا ہے ۔ امریکہ کا مشہور ماہر نفسیات اور فلسفی ولیم جیمز بھی طبیعی اور استدلالی عقل کو ہستی کے لامتناہی پہلوؤں کا مدرك نہیں سمجھتا ۔ زمانہ حال میں جدید طبیعیات کے ماہرین میں سے اڈنگٹن اور جیمز جیسے فلاسفہ پیدا ہو گئے جو طبیعیات کی ریاضیاتی عقل کو ایک ثانوی چیز قرار دیتے

ہیں اور زندگی کو جو اپنا براہ راست وجدان حاصل ہے ان کے نزدیک وہ حقیقت حیات و کائنات سے زیادہ قریب ہے۔ ان تمام فلاسفہ میں کوئی نبی یا ولی نہیں، خود عقل کے وسیع تر اطلاق نے اور خود عقل کے تجزیے نے ان کو ان حقائق کا قائل کر دیا جو عقل اور محسوسات اور زمان و مکان سے ماوری اور نفس انسانی کی ماہیت سے قریب تر ہیں۔ جس حد تک اقبال عقل کا نقاد ہے وہ بھی ان حکم کی صف میں داخل ہے اور بعض اشعار میں اس نے انہی حکم کے افکار کو اپنی شعریت کے خم میں ڈبو کر رنگین کر دیا ہے۔ ان نظریات کو اقبال نے ایسے جوش اور ولولے کے ساتھ اور ایسے دلکش انداز میں پیش کیا ہے کہ خود ان حکم کا استدلال طبیعت پر ایسا گہرا اثر نہیں چھوڑتا جتنا کہ اقبال کے شعر سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال خود فلسفی بھی ہے اور شاعر بھی، اس کی طبیعت میں بوعلی اور رازی کا انداز بھی ہے اور رومی کا سوز و ساز بھی۔ اسی آمیزش نے اس کے کلام کو الہامی بنا دیا ہے۔ اقبال فلسفے اور شعر کے فرق سے خوب واقف تھا لیکن اقبال کے اندر یہ تضاد قائم نہیں رہتا اور فلسفہ شعر بن کر دل رس ہو جاتا ہے۔ کیا خوب کہا ہے :

حق اگر سوزے ندارد حکمت است شعر می خورد چو سوز از دل حرف
بو علی اندر غبار ناقہ لم دست رومی بردد محو حرف

عقل کے بھی کئی مدارج ہیں۔ بعض حکم نے ان مدارج کو سب سے شروع کر کے خدا تک پہنچایا ہے۔ بد تدریج بھی یونانیوں نے خدا کی سب سے اونچے کے ہاں ہیولی ہستی کے تصور کو جو عدم کے مرادف ہے اس کے اسفل ترین مدارج میں وہاں سے شروع ہوئی ہے جہاں سے وہ خدا کی طرف ترقی کرتے ہوئے تصور کے تحقق سے کوئی صورت اختیار کرتے ہیں۔ یہ تصور عدم کے تصور سے شروع ہوتا ہے جو عدم پر پڑ کر اس کو وجود بخشتا ہے۔ عدم کے تصور سے شروع ہوتا ہے، ثبات میں لچھ لچھ سے اور اس کے بعد وہ بڑھ لیا ہے۔ انسان میں پہنچ کر اس کی ماہی نفس و اوس کی محیط جو اس کے لیکن ہر درجے میں عقل کے ساتھ مادے کی لچھ لچھ اور اس کے ساتھ ہے۔ سوا خدا کے جو عقل محض ہے، اس میں مادے کی کوئی اور نہ ہوتی ہے۔ مملوٹ کوئی وجود اس کے علم کا معروض ہے۔ وہاں پہنچ کر خدا کو معلوم ہے

تمیز مٹ جاتی ہے۔ خدا محض اپنا ہی عالم ہے ماسویٰ کا وجود چونکہ حقیقی نہیں اس لیے خدا کو اس کا علم بھی نہیں، کیونکہ اگر علم کا معروض غیر حقیقی ہو تو وہ علم علم ہی نہ رہے گا۔ ارسطو کے نظریہ علم کا لب لباب یہی ہے۔

اکثر حکما عقل طبیعی اور عقل استدلالی پر آ کر رک گئے اور اس عقیدے کی تلقین کرنے لگے کہ تمام عالم عقلی ہے اور اس کا ادراک بھی عقل کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا۔ لیکن امام غزالی جیسے حکماً صوفیہ نے عقل جزوی اور عقل کلی میں فرق پیدا کیا ہے اور حکماً طبعین کی عقل کو وہ عقل جزوی کہتے ہیں، جس سے عقل کلی ہونے کا مغالطہ پیدا ہو گیا ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ عقل کے مدارج عام انسانوں بلکہ حکماً تک بھی ختم نہیں ہوتے۔ اس سے برتر بھی عقل کا ایک درجہ ہے جسے غزالی عقل نبوی کہتے ہیں اور رومی نے کہیں کہیں اسے عقل ایمانی کہا ہے۔ اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں روحانی وجدان کی بابت لکھا ہے کہ وہ بھی محض تاثر یا جذبہ نہیں، بلکہ حقائق حیات کی بابت اس میں وسیع تر علم اور عمیق تر بصیرت پائی جاتی ہے۔ یہاں بھی وجدان و عشق و سوز و گداز کے ساتھ ساتھ عقل و علم کی وسعتیں موجود ہیں۔ اقبال بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ استدلالی اور طبیعی عقل ہی کو عقل نہ سمجھ لو اور چونکہ لوگوں نے اسی کو عقل سمجھ رکھا ہے جو اکثر حیوانی جذبات کی غلامی کرتی اور زندگی کے متعلق انسان کی نظر میں تنگی پیدا کرتی ہے اس لیے وہ عقل کے مدارج کی توضیح کیے بغیر اس کی کوتاہی اور حقیقت نارسا ہی کا زور و شور سے اعلان کرتا ہے، جس سے عام پڑھنے والوں کو مغالطہ ہوتا ہے کہ وہ علی الاطلاق ہر قسم کی عقل کو بیکار چیز سمجھتا ہے اور لوگوں کو اس سے بے زار کر کے بے سمجھے بوجھے ایمان لانے اور جذبہ عشق پیدا کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ عقل جزوی وہ ہے جو خود اپنی نقاد اور اپنے حدود و مقام کی شناسا نہیں بن سکی۔ اس کو وہ کبھی الحاد آفریں کہتا ہے اور کبھی بہانہ جو اور فسوں گر، مگر اعلیٰ درجے کے حکماً اس فسوں گری کا شکار نہیں اور خود فلسفیانہ استدلال ہی سے انہوں نے غیر استدلالی حقائق کا ثبوت پیش کیا ہے۔ خود اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں ایسا ہی کیا ہے، ان خطبات میں جو کچھ ہے وہ بھی فلسفہ ہی ہے، جسے اقبال نے الہیات کی معاونت میں استعمال کیا ہے۔ باقی رہے عقل جزوی یا عقل محدود کے فلسفے جو عقل ایمانی یا عقل نبوی کے

قائل نہیں ان کی بابت اقبال مخالفانہ تنقید سے نہیں ٹھکتا، کیوں کہ ایسے فلسفے انسان کو حقیقت حیات، خدا اور خودی سب سے بیگانہ کر دیتے ہیں :

چہ کنم کہ عقل بہانہ جو گر ہے بروئے گره زند
نظرے! کہ گردش چشم تو شکند طمس مجاز من
فرسد فسوں گری خرد بہ تپیدن دل زنده
ز کشت فلسفیاں درآ بجرم سوز و گداز من

عقل کی تنقید ان دو چار مخصوص مضامین میں سے ہے جو اقبال کی خاص تبلیغ اور نظریہ حیات کے محور ہیں۔ جو اشعار منتخب کر کے پیش کیے گئے ہیں ان کے علاوہ بھی اور بہت سا کلام اسی موضوع پر مشتمل ہے۔ اس نکتہ کو ملحوظ کرتے ہوئے ہم پیام مشرق میں مندرجہ نظم محاورہ علم و عشق فاروقی کی تطف اندوزی اور بصیرت افروزی کے لیے پیش کرتے ہیں۔ اس کا لب لباب وہی ہے جو اس موضوع کے دوسرے اشعار میں بھی موجود ہے لیکن اقبال کے انداز شعریت میں ہمیشہ جلوہ نازہ بتازہ اور نوبنو ہوتا ہے۔ موضوع خواہ ایک ہی ہو لیکن انداز بیان کی بوقلمونی میں فرق نہیں آتا :

علم

تکام راز دار ہفت و چار است
جہاں بنم بایں سو باز کردند
چکد حد نغمہ از سازے کہ دارم
درفتار کمدہ روزگار است
مرا با آنسوئے اردوں حد راز است
ببازار افکند رازے کہ دارم

عشق

ز افسوں نو دریا نغمہ زار است
چو با من یار بودی نور بودی
بخلوت خاند لاهوت زادی
بیا این خاک دان را کسبان سے
بیا یک ذرہ از درد علم تیر
ز روز افرینس ہمدم اسم
ہوا آتش دریا نغمہ زار است
بروی از من و تو نور بودی
دلیکان در تیغ شیطان مادی
جہاں پیر را دیگر حیران سے
تہ اردوں جہشت جہان سے
بہاں یک نغمہ را پیر و نام اسم

علم دعویٰ کرتا ہے کہ میں ہفت افلاک اور چار عناصر یعنی خاک و افلاک کے رموز سے واقف ہوں اور تمام زمانے کے احوال و حوادث میرے احاطہ ادراک میں ہیں ، مجھے بصیرت جہاں بینی کے لیے عطا ہوئی تھی سو اس جہاں کو سمجھنے کا کام میں نے بخوبی انجام دیا ۔ ستاروں سے آگے اگر کوئی جہاں ہیں یا کوئی لازمانی اور لامکانی عوالم کہیں ہیں تو مجھے ان سے کیا واسطہ ۔ میں اسرار کو سر بستہ رکھنے کا قائل نہیں ، جو کچھ معلوم ہوتا ہے تمام ماننے والوں کے سامنے علی رؤس الاشہاد بیانگ کوس اس کا اعلان کر دیتا ہوں ۔ عشق اس کے جواب میں کہتا ہے کہ آپ کی ساحرانہ قدرت کے تو ہم قائل ہیں مگر آپ نے ہم سے قطع تعلق کر کے دنیا کو نمونہ جہنم بنا دیا ہے ، دریاؤں میں بھی آگ لگائی ہے اور ہواؤں میں کہیں زہر پھیلایا ہے اور کہیں آتش فشاں مادوں سے فضا کو شعلہ زار کیا ہے ۔ جب تک ہم سے یاری قائم تھی تو نور تھا ، ہم سے الگ ہو کر نار بن گیا ۔ میری طرح تو بھی لاهوت کے خلوت کدے میں پیدا ہوا تھا لیکن بدقسمتی سے تو شیطان کی لپیٹ میں آ گیا ، تلبیس ابلیس نے مجھے بھی شیطنت سکھا دی ۔ اب بھی اگر تو باز آ جائے تو پھر ہم اور تم بگڑی کو بنا سکتے ہیں ۔ تو محض اپنی قدرت سے دنیا کو جنت بنانے کے وہم باطل میں مبتلا ہو گیا تھا ۔ اب تو نے تجربہ کر لیا ہے کہ بے اعانت عشق خالی علم سے جنت کی بجائے دوزخ وجود میں آتی ہے ۔ ابتدائے آفرینش میں خدا نے ہم دونوں کو ہمدم اور ایک دوسرے کا معاون بنایا تھا ۔ اب بھی باہمی تعاون سے ہم اس خاکدان کو جنت بنا سکتے ہیں اور اس فرسودہ جہاں میں حیات نو پیدا کر سکتے ہیں ۔ علم بے محبت کچھ اچھے نتائج پیدا نہیں کر سکتا ، تھوڑا سا درد دل مجھ سے لے کر پھر عمل کر تو دیکھ کہ اس گردوں کے نیچے بھی بہشت جاوداں کا لطف پیدا ہو جائے گا ۔ زندگی میں دو عظیم الشان قوتیں ہیں ، ایک علم اور دوسرا عشق ۔ خدا نے ان کو توام پیدا کیا ہے اور ان کا رابطہ اس قسم کا ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر بے کار بلکہ ضرر رساں ہو جاتا ہے ۔ از روئے عقل اور بواسطہ ایمان و وجدان اقبال موحد ہے اور خدا و عالم روحانی کا قائل ہے ۔ مذہب کی تلقین ، اپنے وجدان اور حقائق حیات پر غور کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ زندگی میں دو ہی اقدار اساسی ہیں ، ایک علم اور دوسرا عشق ۔ اور انسانی زندگی کے ہمہ سمتی ارتقا کا مدار انہیں اقدار کے تحقق پر ہے ۔ لیکن ایک کافر طبیعی فلسفی برٹ ریٹنڈرسل

بھی اپنے عقائد کے متعلق ایک مختصر رسالے میں یہی لکھتا ہے کہ زندگی کے اساسی اقدار علم اور عشق ہی ہیں اور اگر انسانیت اسی عقیدے کو اپنا دین قرار دے کر عمل کرے تو انسانی زندگی آلام و خباثت اور ظلم و جہالت سے پاک ہو سکتی ہے۔ برٹ ریٹڈ رسل نہ حیات بعدالموت کا قائل ہے، نہ خدا کو ماننا ہے اور نہ کسی روحانی عالم کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ اس کے ہاں علم کا مسہوم بھی اقبال کے مقابلے میں تنگ ہے اور عشق بھی اس کے نزدیک انسانی محبت کے علاوہ اور کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ لیکن آزاد خیالی اور طبیعیاتی فلسفے نے بھی اس کو اقدار حیات کے متعلق روحانیین اور موحدین سے ایک گونہ مستحق کر دیا۔ آزادانہ تحقیق کی بدولت کفر اور ایمان کے ڈانٹنے بھی مل جاتے ہیں :

کفر و دین است در رہت پویاں
 وحدہ، لا شریک له کویاں

عشق کا تصور

عشق کا تصور

اقبال کے ہاں عقل کی تنقید کا مضمون اکثر عشق کی توصیف کے دوش بدوش چمٹتا ہے اور جا بجا بعض اوقات ایک ہی شعر کے دو مصرعوں میں کہیں کہیں مسلسل اشعار میں ان کا موازنہ اور مقابلہ ملتا ہے۔ عقل کی تنقید تو اکثر پڑھنے والوں کی سمجھ میں آسانی سے آسکتی ہے لیکن عشق سے اقبال کیا مراد لیتا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے زیادہ غور و فکر درکار ہے۔ مسلمانوں کے ہاں صدیوں سے عشق حقیقی اور عشق مجازی کی اصطلاحیں زبان زد عام ہیں۔ عشق حقیقی سے بعض اوقات انسانوں کی باہمی بے لوث محبت مراد ہوتی ہے جس میں خود غرضی، تنسائیت یا جنسیت کا کوئی شائبہ نہ ہو اور بعض اوقات اس کے معنی عشق الہی ہوتے ہیں، یعنی اشخاص و اشیا کی محبت کے ماوری خدا کا عشق، اور یہ عشق حقیقی دل میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان کا دل ہر قسم کی حرص و غوس سے پاک ہو جائے :

سر مدغم عشق بوالہوس را ندھند
سوز دل پروانہ مکس را ندھند

اقبال نے عشق کے مفہوم میں بڑی گہرائی اور بڑی وسعت پیدا کر رکھی ہے اور اس بارے میں وہ خاص طور پر غارف روسی کا شہرہ آفاق نظریہ نے حکمت و عرفان کے بیش بہا جواہر اسی مرشد سے حاصل کیے ہیں۔ غارف روسی کے بارے میں وہ خاص طور پر روسی کا عم آئینک ہے۔ روسی کے خیال میں عشق بہت ہے اور عقل کی تعریف میں بھی اس کے نہایت بلیغ اسرار ہیں۔ عشق جہاں عقل سے عشق کی طرف آتا ہے وہاں عقبت و کمال ہے۔ عشق سے عشق ہے۔ ایک لحاظ سے تمام مثنوی معنوی کا موضوع عشق ہی ہے۔ مثنوی کے تمام اشعار میں بھی وہ عشق ہی کو بیان کرتا جانتا ہے۔ لیکن پورا اس شعر پر پہنچتا ہے کہ یہ کیفیت بیان میں نہیں آسکتی :

درچہ تفسیر و بیان روشن در است
لنک عشق نے زبان روشن در است

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

عارف روسی کے نزدیک دین کا جوہر بھی عشق ہی ہے۔ ادیان میں اور بھی بہت کچھ ہوتا ہے اور عقائد و شعائر و اعمال میں بہت کچھ فرق پایا جاتا ہے لیکن جب کسی شخص میں عشق حقیقی پیدا ہو جاتا ہے تو وہ ان امتیازات کی زیادہ اہمیت نہیں سمجھتا اور یہ کہ اٹھتا ہے کہ :

مذہب عشق از ہمہ دین ہا جداست

چونکہ ظواہر ہی کو لوگ دین سمجھتے ہیں، جن کی حقیقت عاشق کے نزدیک ثانوی رہ جاتی ہے، اس لیے عوام ہی نہیں بلکہ فقہا بھی عاشقوں کو کافر کہنے لگتے ہیں۔ رفتہ رفتہ عشاق خود بھی اپنے لیے کفر کی اصطلاح استعمال کرنے لگتے ہیں :

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست
ہر رگ من تارگشتہ حاجت ز نار نیست

میر کہتا ہے :

سخت کافر تھا جس نے پہلے میر
مذہب عشق اختیار کیا

عام لوگوں کو جو کچھ دین کے ظواہر و شعائر و عبادات سے حاصل ہوتا ہے، عشق الہی کے نزدیک وہ سطحی اور ناپائدار ہوتا ہے۔ عشق تمام امراض ظاہری و باطنی کا علاج ہے :

اے دوائے جملہ علت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما
اے تو افلاطون و جالینوس ما

جس عشق کی مدح سرائی حکماً اور صوفیہ اور شعرائے متصوفین نے کی ہے اس کے دو پہلو ہیں، ایک تاثراتی یا جذباتی اور دوسرا نظریاتی۔ یہ دونوں

پہلو ایک دوسرے سے جدا بھی ہو سکتے ہیں اور باہم مخلوط بھی ہوتے ہیں۔ جن حکماً کا میدان فقط عقلیت ہے اُن کے ہاں اس چیز کے متعلق نظریات ملتے ہیں جسے انہوں نے مشاہدہ کائنات و حیات سے مدد لے کر استدلال سے مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے مقابلے میں ایسے صوفیہ بھی ملتے ہیں جن کے ہاں عشق کی کیفیت بڑے جوش و خروش کے ساتھ موجود ہے لیکن وہ اس کی عقلی توجیہ کی کوشش نہیں کرتے۔ یہ کیفیت ان سے دوسروں کی طرف برکت، صحبت اور فیض روحانی سے کم و بیش منتقل ہوتی ہے۔ راہ استدلال تو دراز اور پرپیچ ہے اور تسکین آفرین بھی نہیں لیکن لبریز عشق عاشق کی توجہ ایک لمحے میں مستنیض انسان کی کیا پلٹ دیتی ہے۔ تصوف کی تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں کہ ایک شخص کسی عاشق الہی کی نظر کیمیا اثر سے ایسا بدلا کہ اس کے عمر بھر کے ساتھی اس کو کوئی دوسرا ہی انسان سمجھنے لگے۔ قبل فیضان اور بعد فیضان کی زندگی میں کوئی مشابہت نہ رہی :

آنانکہ خاک را بنظر کیمیا کنند
آیا بود کہ نوشہ چشمے بما کنند

چند لمحوں میں وہ بات حاصل ہو جاتی ہے جو عمر بھر کی ذمہ داریوں اور عمر بھر کی بے ریا سطحی عبادت سے حاصل نہ ہو :

یک زمانے در حضور اولیا
بہتر از صد سالہ طاعت ہے ریا
ملے شود جادہ صد سالہ بد آہے

بعض اوقات فیضان الہی سے جس کے اسباب و علل سے مدد لے کر استدلال سے مستحکم کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے، یہ پہلو ایک ذوقی چیز ہے، نہ استدلال سے۔ راہِ دراز اور نہ استدلال سے۔ دوسروں کو سمجھایا جا سکتا ہے :

ذوق این بادہ ندانی بخدا نہ جشی

صوفیانہ عشق کی مثال حضرت امام غزالی نے بہت عمدہ بیان کی ہے۔ فرماتے ہیں

کہ ایک شخص شراب پیتا ہے اور رگ و بے اور اعضائے جسمانی پر اس کے جو گونا گوں اثرات ہوتے ہیں ان سے وہ ذاتی تجربے کی بنا پر پوری طرح آشنا ہوتا ہے بمقابلہ اس طبیب کے جو شراب نوشی پر ایک مبسوط طبی کتاب لکھ سکتا ہے ، لیکن اس نے اگر خود شراب نہیں پی تو وہ اس کے ذوق و سرور سے مطلقاً نا آشنا ہوتا ہے ۔ یہی حال نظری اور عملی تصوف کا ہے ، لیکن کہیں کہیں ایسے بزرگ بھی نظر آتے ہیں جن کے اندر یہ تاثراتی کیفیت بھی ہوتی ہے اور اس کے متعلق وہ حکیمانہ نظریات پیش کرنے کی بھی اہلیت رکھتے ہیں ۔ عطار و سنائی و رومی اسی قسم کے جامع عقل و عشق ہیں ، اسی لیے ان کا کلام حکمت پسندوں اور عاشقوں دونوں کے لیے بصیرت افروز اور دل رس ہے ۔ اس بارے میں رومی کے کمال کو کوئی شخص نہیں پہنچا ۔ اقبال میں بھی یہ دونوں چیزیں موجود ہیں ۔ عشق کا حکیمانہ بیان رومی سے بھی کسی قدر بڑھ گیا ہے اگرچہ تاثراتی پہلو رومی کے مقابلے میں بہت کم ہے ۔

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ عشق کی یہ مستی اور ذوق اور اس کے متعلق حکیمانہ نظریات مسلمانوں کی زندگی میں کب پیدا ہوئے اور کس راستے سے داخل ہوئے ؟ کیا یہ چیز رسول کریم صلعم اور صحابہ کرام کی زندگیوں میں موجود تھی ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عشق شدت محبت کا نام ہے اور خود قرآن کریم نے مومن کی یہ صفت ”اشد حباً للہ“ بیان کی ہے ۔ مومن کی صفت ظاہر ہے کہ بدرجہ اتم محب و محبوب خدا محمد مصطفیٰ صلعم میں موجود ہونی چاہیے ۔ تمام مسلمان صوفیہ جو عشق الہی میں مستغرق رہے ، اس کا اقرار کرتے ہیں کہ اس عشق میں ان میں سے کوئی رسول کریم صلعم کے عشق تک نہ پہنچ سکا ۔ عشق کا کمال یہ ہے کہ عاشق کا اٹھنا ، بیٹھنا ، کھانا ، پینا ، سونا ، جاگنا غرضیکہ اس کے تمام افکار و اعمال و جذبات کا محور محبوب کا عشق اور اس کا تصور ہو ۔ عاشق الہی رسول ﷺ اللہ کی یہ صفت قرآن کریم میں اچھی طرح بیان کی گئی ہے ۔ عشق و عرفان کا کمال یہ ہے کہ عاشق کی مرضی معشوق کی مرضی میں ضم ہو جائے ۔ اسلام کے بھی یہی معنی ہیں ، خدا کی مشیت کے سامنے انسان کی کامل تسلیم مشیت ۔ اس تسلیم و رضا کی بدولت رسول صلعم کو یہ مرتبہ حاصل ہوا کہ :

گفتہ او گفتہ اللہ بود گر چہ از حلقوم عبد اللہ بود

یہ ماریت ازرمیت کا مقام ہے جس میں کمال فنا کمال بقا سے ہم آغوش ہے۔ جس طرح کا عشق رسولؐ کو خدا کے ساتھ تھا اس سے کچھ مشابہ عشق صحابہ کبار کو رسولؐ سے تھا۔ صحابہ کبار میں کوئی شخص دکھائی نہیں دیتا جو استدلال کی بنا پر یا کسی خرق عادت یا معجزے سے رسولؐ پر ایمان لایا ہو، ان لوگوں میں عشق رسولؐ کی صحبت اور محبت سے پیدا ہوا اور اس محبت میں یہ شدت تھی کہ زن و فرزند اور والدین کی محبتیں اس کے مقابلے میں قابل اعتنا نہ تھیں۔ اس کے بعد اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ اسلام عشق سے پیدا ہوا، بلکہ عشق ہی کا دوسرا نام اسلام ہے۔ مغرب کے کوتاہ اندیش مستشرقوں نے یہ اپنا شروع کیا کہ اصل اسلام میں محبت اور عشق کا کوئی سوال نہ تھا فقط خدا اور اس کے رسولؐ کی اطاعت تھی جس کی بدولت دینداروں میں ایک زہد خشک پیدا ہو گیا، جس کے اندر کوئی تاثراتی پہلو نہ تھا۔ یہ مغالطہ ان کو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلام کی شروع کی زندگی میں عملی اور اخلاقی پہلو غالب تھا۔ اسلام نے ایک نظریہ حیات کی تلقین کی تھی جو مومنوں کا ایمان بن گیا تھا۔ ان کو فلسفیانہ اور حکیمانہ استدالات اور موشگافیوں کی ضرورت نہ تھی، اس لیے ابتدائی دور میں نہ فلسفہ ابھر سکا اور نہ عمل کے مقابلے میں دور اول کے مسلمان عالم تاثرات میں بہت زیادہ غوطہ زن ہوئے۔ نفسیات کا ایک مسلمہ ہے کہ تاثر اور تفکر کی کثرت قوت ارادی اور قوت عمل کو کم زور کر دیتی ہے اور اسلام کا مقصد اس انقلابی اور اصلاحی دور میں انفرادی اور اجتماعی اصلاح عمل تھا اور تاثر اور تفکر کو کچھ عرصہ انتظار کرنا پڑا، جب تک کہ اس تہذیب اور تمدن کے سانچے استوار نہ ہو گئے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا مزاج بھی زیادہ تر عملی تھا، وہ عجمیوں، ہندیوں اور یونانیوں کی طرح غوطہ خوار قلمزم بود و عدم نہ تھے۔ ان کے لیے جس نے کیا ہے وہ ہے۔ خالق، علیم و رحیم و حکیم ہم سے اس قسم کے اعمال کا سائنس کے اصولوں کے حسن و قبح کے ساتھ دنیا و آخرت میں جزا و سزا و ایسہ ہے۔ خیر و شر کی مدح کے متعلق حکیمانہ استدلال شروع کرو تو ان کے اسماز، فرق اور ان کے وجود یا یقین ہی دشوار ہو جاتا ہے۔ موجودہ طبیعی سائنس اس کا اقرار کرتی ہے کہ اس کی تحقیقات کا مطلق کوئی تعلق اقدار حیات کے ساتھ نہیں، وہ صرف مظاہر فطرت کے باہمی روابط کا علم حاصل کرتی ہے۔ خیر و شر کے متعلق ایسی تہذیب نے یونان

میں سقراط و افلاطون و ارسطو کے دور میں سوفسطائین کا ایک سیلاب پیدا کر دیا اور وہ اسپارٹا سے شکست کھا گئے جہاں کے شہری نظام حیات کے متعلق کوئی پیچاک انگیز بحثیں نہ کرتے تھے اور ”یکے بین و یکے دان و یکے باش“ پر عامل تھے۔ محض تاثرات سے لذت اندوزی بھی اخلاقی اور عملی زندگی کو ضعیف بنا دیتی ہے اور جب کوئی تہذیب زوال پذیر ہوتی ہے تو ہر شخص اپنے انفرادی تاثرات میں غرق ہو کر اس کو معیار زندگی بنانا چاہتا ہے۔ چنانچہ مسلمانوں میں بھی عشق کا شاعرانہ اور صوفیانہ جوش و خروش ان کے دور انحطاط ہی میں نظر آتا ہے :

ایسے خطوں میں ایسی ملتوں نے اسلام قبول کر لیا جن کا مزاج عربی نہ تھا اور جہاں پہلے سے فلسفیانہ بحثوں کے اکھاڑے موجود تھے۔ ان میں تخیلات بھی ترقی یافتہ تھے اور تاثرات بھی۔ جب یہ چیزیں حجازی اسلام میں داخل ہو کر اس کا جزو لاینفک بن گئیں تو اس سے مسلمانوں کو کچھ فوائد کے ساتھ کچھ نقصانات بھی پہنچے۔ اسلامی افکار کی حکیمانہ توجیہ بھی پیدا ہوئی مگر ساتھ ہی لا طائل علم الکلام بھی پیدا ہوا۔ صوفیہ کے ہاں شریعت کے علاوہ عشق کے جذبے کو بھی ترقی ہوئی، ظاہر پرستی کے مقابلے میں تزکیہ باطن کی طرف توجہ سبذول ہوئی لیکن باطن میں بہت زیادہ غوطہ زنی نے دین داروں کو اصلاح معاشرت اور امور مملکت سے بیگانہ کر دیا۔ آفاق کی طرف سے آنکھیں بند ہونے لگیں اور عالم نفسی کے احوال مرجع توجہ بن گئے۔ مشاہدہ کائنات جس پر قرآن نے بہت زیادہ زور دیا تھا سپرد تغافل ہو گیا :

چشم بند و لب بہ بند و گوش بند گر نہ بینی نور حق بر من بخند

روحانیین کا لائحہ عمل بن گیا، شریعت کی طرف سے بے اعتنائی ظہور میں آئی اور عشق الہی میں مست ہونے والے کہنے لگے کہ :

”با خدا آن چناں مشغولم کہ از رسول خجالتہا دارم تا بہ اولوالامر چہ رسد“

ان لوگوں میں سے جو رومی اور غزالی کی طرح زندگی کا توازن قائم رکھ سکے ان کی حکمت اور معرفت اور عشق نے خلق خدا کو اس سے آگاہ کیا لیکن

اس نفسی غوطہ زنی میں تکمیل حیات کے لیے بہت سے خطرات بھی تھے جنہوں نے انفرادی اور اجتماعی زندگی کو غلط راستوں پر ڈال دیا۔ انسان کو اپنے نفس کے مطالعے اور محاسبے کی بھی ضرورت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ آفاق میں آیات الہیہ کا مشاہدہ بھی اس کا فرض ہے۔ اسلام اسی توازن کا نام تھا، لیکن نفسی حالات و مقامات میں الجھنے والوں نے لوگوں کو دنیا کی طرف سے رخ پھیر لینے کی ہدایت کی :

ستم است گر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو و سمن درآ
تو ز غنچہ کم ندسیدہ در دل کشا بہ چمن درآ

اور کہا کہ نفس کے عالم باطن میں اس طرح داخل ہو کہ وہاں سے پھر باہر نہ آسکو۔ ”ز در بروں نہ شدن در آ“ اس نظریہ حیات کی بدولت مسلمانوں کی علمی اور تہذیبی ترقی رک گئی۔ کچھ حکمت پسند افراد اپنا تحقیقی کام کرتے رہے لیکن اس کا اثر عام معاشرت پر نہ پڑا، یہاں تک کہ سولہویں سترھویں صدی میں اہل مغرب نے مسلمانوں کی حکمت اور علوم و فنون کی اساس پر اپنی زندگی کی تعمیر شروع کی۔ یہ ترقی بھی یک طرفہ ہوئی اس لیے بہت سے فائدوں کے ساتھ کچھ نقصانات بھی اپنے ساتھ لیتی آئی۔ اقبال نے کئی مقامات پر اس بارے میں شرق و غرب کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور اس نسخے پر پہنچے ہیں کہ تاثرات نفسی یعنی عشق کو عقل یا زہری سے الگ کرنے سے مشرق بھی گمراہ ہوا اور مغرب بھی۔ دونوں بیک وقت ترقی کریں اور ایک دوسرے سے معاون ہوں تو انسانیت ایک نیا عالم پیدا کر سکتی ہے جس کا اندازہ ہے۔ مشرق و مغرب دونوں سے افضل ہو :

غربیاں را زہری ساز حیات
شرقیان را عشق را زہریان
زہری از عشق لودد حق بناس
کار عشق از زہری حکم اساس
عشق چوں با زہری ہم بر نمود
نقشبند عالم دیکر نمود
خیز و نقش عالم دیکر بند
عشق را با زہری آمیز نہ

مجاورہ علم و عشق کی نظم کے اشعار اوپر درج ہو چکے ہیں ، ان
 میں بھی یہی مضمون ہے کہ علم و عشق کے تعاون سے یہ عالم پیر پھر جوان
 ہو سکتا ہے اور ایک صالح زندگی پیدا ہو سکتی ہے جسے فردوس ارضی کہہ سکیں ۔
 آخرت کی جنت کی حقیقت تو آخرت میں پہنچ کر معلوم ہوگی لیکن عقل و عشق
 دونوں مل کر دنیا کو بھی جنت کا نمونہ بنا سکتے ہیں ۔ اسلام کا یہ تقاضا
 تھا کہ اطاعت یا عبادت عشق کے درجے تک پہنچ جائے اور عبد عابد عاشق
 بن جائے ، لیکن یہ عشق ایک طرف علم یا معرفت کی بدولت پیدا ہو اور
 دوسری طرف معرفت اس عشق کو صراط مستقیم سے نہ ہٹنے دے ۔ بعض لوگ
 کہتے ہیں کہ قرآن میں تو کہیں عشق کا ذکر نہیں ، تمام قرآن میں کہیں
 ایک جگہ بھی یہ لفظ نہیں ملتا ، لیکن ایک اصطلاح کے ہونے یا نہ ہونے سے
 کیا فرق پڑتا ہے ۔ عشق سے بعد میں لوگوں نے جو کچھ مراد لیا اس کی
 صحیح و صالح تشریح و توضیح قرآن میں موجود ہے ۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر
 کر چکے ہیں لفظ عشق نہ قرآن میں ملتا ہے ، نہ حدیث میں اور نہ شعرائے جاہلیت
 کے کلام میں ، لیکن کیا اس سے کوئی سمجھ دار انسان یہ نتیجہ اخذ کر سکتا
 ہے کہ آس دور کے عرب اس کیفیت سے نا آشنا تھے جسے عشق کہتے ہیں ؟ کیا
 عشقیہ شاعری اور افسانے ان کے ہاں نہ تھے اور کیا امام العشاق قیس عامری
 حجازی نہ تھا ؟ البتہ عشق کے متعلق جو نکتہ آفرینیاں اور موشگافیاں عجمیوں نے
 پیدا کیں وہ دور طلوع اسلام بلکہ اس کے بعد بھی کچھ عرصے تک عربی ادب میں
 نظر نہیں آتیں ۔ اس میں جو لطف پیدا کیا ہے وہ عجمی مذاق نے پیدا کیا ہے ۔
 مولانا شبلی اس کی یہ وجہ بتاتے ہیں کہ ایران کی آب و ہوا حسن و عشق سے
 لبریز تھی اس لیے عشقیہ شاعری کو یہاں غیر معمولی فروغ حاصل ہوا ۔ روحانیت
 میں بھی عشق کے عنصر کو ایران میں اس لیے ترقی ہوئی کہ ایرانیوں کی
 فطرت کے خمیر میں موجود تھا ۔ مولانا عبد السلام ندوی نے اقبال کامل میں
 عشق کی بحث کرتے ہوئے جو یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ نظریاتی اور فلسفیانہ
 حیثیت سے عشق کے متعلق تصورات فلسفہ اشراق کی بدولت اسلامی ادب میں
 داخل ہوئے ، وہ میرے نزدیک صحیح ہے ۔ فلسفہ اشراق کا بہت سا حصہ
 فلاطینوس اسکندری کی ”جدید فلاطونیت“ کا رہین منت ہے ، جس نے یونانی فلسفے
 کو وحدت الوجود کا نظریہ اور تصوف بنا دیا ۔ فلاطینوس کے فلسفے کا لب لباب

یہ ہے کہ ذات بحت جو ذات احد ہے وہ تمام صفات اور تعینات سے ورأ الورا ہے ، وہ ایک نور محض ہے جس کا اشعاع یا اشراق تمام ہستی میں ہوتا ہے۔ موجودات کا نظام تدریجی ہے جو نفس کلی ، روح کلی یا عقل کلی سے شروع ہو کر سادہ محض پر ختم ہوتا ہے۔ اس نظام میں ہر ہستی کا درجہ اس تنویر سے معین ہوتا ہے جو اس کو آفتاب ہستی سے حاصل ہوتی ہے۔ بلند تر درجے میں نور زیادہ ہوتا ہے اور اس سے پست تر درجے میں مقابلتاً کم ، ذات احد سے سادے تک تنزلات کا ایک سلسلہ ہے۔ اسی فلسفے کو مد نظر رکھتے ہوئے ابن عربی نے کہا ہے ”رب رب ہی رہتا ہے ، خواہ اس سے تنزلات سرزد ہوں اور عبد عبد ہی رہتا ہے۔ خواہ وہ درجہ حیات میں کتنی ہی ترقی کر جائے“ اسی بحث میں مولانا عبد السلام نے شیخ الاشراق کی مشہور کتاب ”حکمة الاشراق“ کا ایک اقتباس دیا ہے جسے ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں :

ہر بلند نور کو نیچے کے نور پر غلبہ و اقتدار حاصل ہے اور نیچے کا نور بلند نور سے محبت رکھتا ہے اور اسی قہر و سہر سے نظام عالم کا وجود وابستہ ہے اور جب بہت سے انوار جمع ہو جاتے ہیں تو بلند نور نیچے کے نور پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے اور نیچے کے نور کو بلند نور کا شوق اور عشق ہو جاتا ہے ، اس لیے نور الانوار یعنی خدا کو اپنے سوا تمام موجودات پر غلبہ حاصل ہے اور وہ اپنی ذات کے سوا کسی اور کا عشق نہیں کرتا ، کیوں کہ وہ ہر چیز سے زیادہ خوبصورت اور مکمل ہے اور اس کو اپنا کمال نظر آتا ہے ، اس لیے وہ عاشق بھی ہے اور معشوق بھی۔ اور چونکہ خدا سے زیادہ کوئی چیز حسین اور مکمل نہیں ہے اس لیے کسی چیز کو بھی دوسری چیز کے عشق میں حصہ حاصل نہیں ہوتا جو عشق الہی میں ہوتا ہے۔ غرض تمام موجودات کا وجود سہر و قہر سے قائم ہے اور انوار مجردہ کی جس قدر کثرت ہوتی ہے اور جس قدر ان میں علت و معلول کا سلسلہ برپا ہوتا ہے اسی قدر نظام عالم مکمل ہوتا ہے اور کل عالم میں کمال ایک عالم بن جاتا ہے ! *

* (ملخص از شرح حکمة الاشراق ص ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۰)

اسی فلسفے نے وحدت وجود کی صورت اختیار کر لی جو اکثر صوفیہ اور شعرائے متصوفین کا ایک دلکش مضمون ہے۔ موجودات کے اندر ہستی جس درجے کی بھی ہے وہ نور الہی کی کم و بیش تنویر ہے :

مشکل حکایتے است کہ ہر ذرہ عین اوست
لیکن نمی توان کہ اشارت بہ او کنند

*

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے
پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

یہی اشراقی اور فلاطینوسی فلسفہ کسی قدر تغیر کے ساتھ جلال الدین رومی کا فلسفہ ارتقا بن گیا ہے کہ تمام ارواح خدا سے صادر ہوئی ہیں اور ان کی جو ماہیت ہے وہ الہی ہے۔ اس لحاظ سے ارواح بھی غیر مخلوق اور قدیم ہیں۔ خدا سے لے کر جہادات تک موجودات کا ایک تدریجی نظام ہے۔ ہر روح خدا سے جدا ہو کر پہلے اسفل السافین میں گرتی ہے لیکن اپنی اصل کی طرف رجعت کا میلان اس میں بدستور باقی رہتا ہے ”کل شی یرجع الی اصلہ“ :

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

تمام کائنات اس لیے مائل بہ ارتقا ہے کہ وہ خدا کی طرف عود کرنا چاہتی ہے۔ اس تنزلاتی اور تدریجی نظام میں وہ جذبہ جو عالم کے اجزاء میں اتحاد پیدا کرتا ہے، جذبہ عشق ہے۔ لیکن محض اتحاد اجزاء اور نظم عالم، غایت حیات و کائنات نہیں، ہر ذرے کا مقصود عروج و صعود الی اللہ ہے۔ مادے سے خدا تک ایک نرد بان ہے اور جس ہستی کو بھی خدا کی طرف واپس جانا ہے اسے پایہ پایہ قدم بہ قدم ترقی کرنا ہے۔ مادہ آب و خاک میں جب ایک بیج ڈال دیا جاتا ہے تو اس کے گرد و پیش کا تمام مادہ، جو جامد و بے جان معلوم ہوتا تھا، نبات کی محبت میں اپنی ہستی کو فنا کر کے نخل کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نبات کو حیوان کہا جاتے ہیں تو نبات حیوانیت کے عشق کی بدولت حیوان کی ترقی یافتہ صورت میں بدل جاتی ہے۔ نبات و حیوان دونوں کو

انسان کہا جاتا ہے تو وہ انسان بن جاتے ہیں : اب انسان کو آئندہ کسی اعلیٰ تر روحانیت کی محبت میں ہستی کے اعلیٰ تر مدارج میں اپنے آپ کو ختم کرنا ہے۔ اسی طریقے سے عشق اعلیٰ تر اقدار حیات کا خلاق بن جاتا ہے اور عشق کی بدولت ہستی کا ہر ذرہ وسیع ترین اتحاد پیدا کرنے اور اوپر کی طرف ترقی کرنے پر مائل ہے۔ ارتقا کے متعلق مولانا روم کے اشعار مشہور ہیں :

از جہادی مردم و ناسی شدم
 و ز نما مردم بہ حیواں سر زدم
 مردم از حیوانی و آدم شدم
 پس چہ ترسم کے ز مردن کم شوم
 حملہ دیگر بمیرم از بشر
 پس بر آرم از ملائک بال و پر
 بار دیگر از ملک پراں شوم
 انچہ اندر وہم ناید آں شوم

آخر منزل خدا سے وصال کامل ہے جس پر وجود کا کوئی تصور قابض اضلاع نہیں، اس لیے صوفیہ نے اس بقا کا نام عدم رکھ دیا ہے جس کے معنی الیات ہیں ہیں نہ کہ نفی ہستی :

پس عدم کردم عدم چوں ارغنون
 گویدم کانا الید راجعون

صوفیہ کے ہاں خدا کے پاس واپس لوٹنے کے عام ظاہری اور شرعی معنی ہیں۔ ذات الہی میں واصل اور یک رنگ و یک آئینک ہونا ہے جو صوفیوں کے لیے حقیقی حیرت و حیرتوں سے افضل کیفیت اور ہر ہستی کی منزل مقصود ہے :

منزل ما کبریا

اس نظریہ حیات کو مسلمانوں کے بہت سے حکما نے قبول کیا ہے اور ”اخوان الصفا“ کے رسائل کے غیر معلوم مصنفین نے اس کو مسلمانوں میں عام کر دیا۔ عشق کے اس فلسفیانہ نظریے کا لب لباب نہایت وساطت کے ساتھ

مثنوی مولانا روم کے مندرجہ ذیل اشعار میں ملتا ہے۔ ذرات کی ترکیب کے متعلق طبیعیات اور کیمیا کے نظریات اور اجرام فلکیہ کے باہمی تجاذب سے ان نظامات کا قیام اور جہاد سے انسان تک حیات و کائنات کا طریق ارتقا، سب کی توجیہ مولانا روم نے اسی نظریہ عشق سے کی ہے :

جملہ اجزائے جہاں زان حکم پیش
جفت جفت و عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
راست ہمچو کہربا و برگ کاہ
آساں گوید زمیں را مرحبا
با توام چون آہن و آہن ربا
میل بر جزئے بہ جزئے می نہد
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش
از پئے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردوں را ز موج عشق داں
گر نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جہادی محو گشتے در نبات
کے فدائے روح گشتے نامیات
ہر یکے ہر جا فسردے ہمچو بیخ
کے بدے پران و جویاں چوں ملخ

یہاں پر ایک شک کو رفع کرنا لازمی معلوم ہوتا ہے۔ مشرق و مغرب کے بہت سے محققین اور مؤرخین نے تمام تصوف اور اس کے نظری اور عملی اور جذباتی پہلوؤں کو اسلام میں خارج سے داخل شدہ چیز سمجھ لیا ہے، کوئی اس کو فلاطینوسی فلسفے سے اخذ کردہ قرار دیتا ہے اور کوئی بدھ مت اور ویدانت سے اس کا رشتہ جوڑتا ہے۔ اس خیال کو زیادہ تر مغرب کے مستشرقین نے عام کیا ہے اور اس سے ان کا مقصد یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ اسلام تو ایک خشک اور سطحی سی چیز تھی، اس میں فکر و تاثیر کی کوئی گہرائی نہ تھی۔ بالفاظ دیگر وہ ایک بے روح سا جسم تھا جس میں حکماء اسلام نے جو یونانی حکمت سے متاثر

تھے اور صوفیہ نے جو غیر اسلامی حیات گریز نظریات کی عملی اور فکری تلقین کرتے تھے، حکمت اور روحانیت کو داخل کر کے ایک نیا مرکب بنا دیا جسے ہر ایک اکسیر حیات سمجھنے لگا۔ اس خیال نے ایک جزئی حقیقت کو کامل تحقیق بنا کر تصوف اور اسلام کے باہمی تعلق کی بابت گمراہ کن افکار کی ایک تعمیر کھیڑی کر دی ہے۔ اس کا جواب ہم مختصراً پہلے دے چکے ہیں کہ عشق کا لفظ تو قرآن و حدیث میں مستعمل نہیں، کیوں کہ اس تصور کو بیان کرنے کے لیے عربی زبان میں اُس دور تک اور الفاظ استعمال ہوتے تھے، لیکن اسلام کی بنیاد عشق خدا اور عشق رسول ہے۔ اسلام اس کائنات کو باطل فریب ادراک یا ویدانت کی طرح مایا نہیں سمجھتا، بلکہ اس خیال کو قرآن کئی جگہ دھراتا ہے کہ یہ کائنات حق ہے، باطل نہیں۔ ”ربنا ما خلقت هذا باطلا“ اور دوسری جگہ ارشاد ہے کہ ہم نے اسے یوں ہی کھیل نہیں بنایا، یہ ایک نہایت معنی خیز اور سنجیدہ حقیقت ہے، جس کا مشاہدہ اور جس کے آئین خلاق حیات و کائنات کی صفات کی نشان دہی کرتے ہیں۔ قرآن حکمت کو خیر کثیر کہتا ہے اور حکمت اسی چیز کا نام ہے جسے سائنس اور فلسفہ اپنا مقصود سمجھتا ہے اور مذہبی انسان تزکیہ نفس کے اس کا وسیلہ سمجھتا ہے۔ ارتقاء حیات و کائنات کے انواروں سے بھی قرآن خالی نہیں۔ وہ مادی کائنات کی ابتدائی حالت وہی بتاتا ہے جس پر آج کل کے طبیعی حکماء متفق ہیں کہ شروع میں اس کی دھان کی سی کیفیت تھی۔ پھر بد نہیں بد ہے کہ ارض و سہاوت پہلے ایک مخلوط سی چیز تھی، اس بعد اجرام فلکیہ اور ارض الگ الگ ہوئے اور پھر جہاں نباتی یا حیوانی زندگی پیدا ہوئی وہ پانی سے کے بعد ہوئی :

اولم یرالذین کفروا ان السموات والارض لانسارتما انفاسهما
کل شیء حی افلا یومنون (۳۱ : ۳۰)

لیا منکرین نے یہ نہیں دیکھا کہ آسمان اور ارض دونوں نے ایک
بہندا سا تھا۔ پھر ہم نے اس کو دو حصوں میں بٹا دیا اور آسمان الگ
الگ کیا اور پانی سے تمام جہاں دار چیزیں بنائیں تو اب یہ کائنات
پھر بھی یقین نہ لویں گے :

انسان کے ارتقاء کی ابتدائی منازل کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں اس شعر میں ،

ابتدائی دور میں وہ ایسا بے حیثیت تھا کہ کوئی قابل ذکر چیز نہ تھی۔ اس کا اطلاق فرد پر بھی ہوتا ہے اور نوع پر بھی :

هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً

پھر عام انسانی نوع تک پہنچ کر بھی یہ ارتقا ختم نہیں ہوتا کیوں کہ قرآن کا نصب العینی آدم جو انسان کامل کا تصور ہے، مسجود ملائک ہے اور یہ جبھی ہو سکتا ہے کہ ”تخلتو یا خلاق اللہ“ کی منزلیں طے کرتا ہوا وہ ایسے صفات پیدا کرے جو حکمت و مشیت الہی سے ہم آہنگی کی بدولت اس کو الوہیت سے بہت قریب کر دیں۔

امریکہ میں راقم الحروف نے فلسفہ اسلام پر بہت سے لیکچر دیے۔ ایک روز بوسٹن میں سیمپل یونیورسٹی کا مشہور پروفیسر نارتنروپ، جس نے شرقی اور اسلامی نظریات حیات پر مبسوط کتابیں تصنیف کی ہیں، مجھ سے کچھ سوالات پوچھنے کے لیے سائٹھ میل کی مسافت طے کر کے آیا۔ وہ علامہ اقبال کی بالغ نظری کا بہت قائل تھا۔ اس نے مجھ سے دریافت کیا کہ اقبال نے یہ خودی اور عشق کے نظریات قرآن میں کہاں سے اخذ کیے ہیں، کیوں کہ اقبال اس تعلیم کا ماخذ قرآن ہی بتاتا ہے۔ میں نے اس کو قرآن کا نظریہ آدم بڑی وضاحت سے بتایا اور پھر اس سے دریافت کیا کہ بتاؤ کہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی نظریے کی شرح و تفسیر ہے یا نہیں۔ اس نے بے حد شکریہ ادا کیا اور کہا کہ مدت سے ایک کانٹا میرے دل میں کھٹک رہا تھا، آج تم نے وہ کانٹا نکال دیا۔

اسلام یا قرآن کبھی اس کا مدعی نہیں ہوا کہ اس کی تعلیم کے اہم اجزا اس سے قبل کبھی انسانوں پر منکشف نہ ہوئے تھے۔ وہ خواہ مخواہ اور یجینیٹی کا دعویٰ دار نہیں۔ وہ انسانوں کو بھولی ہوئی صداقتیں یاد دلاتا ہے، جو دنیا کے قریہ قریہ میں مختلف انبیا مختلف زبانوں میں پیش کر چکے تھے۔ بعض صداقتوں کا انکشاف انبیا پر ہوتا ہے اور بعض کا حکم پر، کیوں کہ حکمت بالغہ بھی نبوت کا ایک جزو یا اس کی ایک قسم ہے۔ اگر قرآنی محکمات اور متشابہات کو تقویت پہنچانے کے لیے قبل اسلام کے فلاسفہ یا روحانی انسانوں کے تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے تو یہ شرحیں اور تفسیریں غیر اسلامی نہیں بن جاتیں۔ فقط دیکھنا یہ ہے کہ وہ قرآن

کی بین اور اساسی تعلیمات سے متناقض نہ ہوں۔ تصوف کی بابت اہم سوال یہ ہے کہ کیا اشراقی نظریہ عشق، جو صوفیانہ شاعری کا راس الہال بن گیا، قرآنی تعلیم کا معاون ہے یا اس کا مخالف؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ دین کی اصلی بنیاد توحید ہے اور جس قدر اس عقیدے میں گہرائی پیدا ہوگی اسی قدر وہ زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہوتا جائے گا۔ اگر تمام کائنات ایک خدائے واحد کا مظہر ہے تو اس کی کثرت میں وحدت کا ہونا لازمی ہے۔ کثرت میں وحدت نظم و آئین سے پیدا ہوتی ہے اور مظاہر میں رابطہ یہ انہیں ہو سکتا جب تک ان کے درمیان اتصال کا میلان نہ ہو۔ کائنات کے اجزا باہمی تجاذب ہی سے قائم رہ سکتے ہیں۔ اسی تجاذب اور میلان ربط و وصل کو حکماء اشراق اور صوفیہ نے عشق سے تعبیر کیا۔ یہ نظریات اور حقائق توحید ہی سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ اگر خدائے واحد کے علاوہ مختلف ارادوں اور خواہشوں والے دیوتا نظم کائنات میں دخیل ہوتے تو کائنات میں تنظیم کی بجائے فساد ہی پیدا رہتا۔ نظام بھی توحید سے سرزد ہوتی ہے اور ارتقا بھی توحید ہی کا نتیجہ ہے۔ کیوں کہ خدا خلاق ہی نہیں بلکہ رب بھی ہے۔ ربوبیت کا مفہوم نشو و نما ہے یعنی ہر چیز میں جو صلاحیتیں مضمر ہیں ان کو اعلان سے وجود میں لانا اور اسلام کا خدا رب العالمین ہی نہیں بلکہ اپنی لامحدود وسعت ربوبیت میں رب العالمین ہے۔ کائنات میں ہر شے کی ربوبیت رحمت الہی نے اپنے نامے کے رکھی ہے جو از روئے قرآن ہر شے پر محیط ہے۔ حکماء اشراقین نے صرف اس کی توجیج کی کہ کائنات میں وحدت اور ربوبیت کے لیا آئین اور لیا طریق عمل ہیں۔ کائنات میں اس فرق اور مراتب موجود ہے اور ترقی کے معنی اوپر کے درجے کی نسبت سے اپنی صلاحیتوں کو بلند تر مدارج تک پہنچانا ہے۔ جس کی بدولت کائنات میں بن جاتے ہیں اور نبات حیات حیوانی کا درجہ حاصل کرتے ہیں اور انسانی اسلام میں انہی یہ افکار اس انداز میں موجود نہ تھے۔ اس لیے کہ اسلام میں ان کے یہ افکار غیر اسلامی ہیں۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ کائنات میں جہاں بھی کوئی صداقت تھی یا ہے وہ اسلامی حیات ہے۔ جلال اللہ میں کائنات کے عروج اور عشق کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ قرآن کی بنیادی تعلیم سے اسی طرح پیدا ہوا ہے، جس طرح کہ برک و ثمر سے لدا ہوا نخل پلندہ ایک معمولی سے بیج سے بننے لگتا ہے۔ یہ درست ہے۔ لہٰذا تصوف اور حکمت ہونانی کے راہروں سے بہت سے

غیر اسلامی تعلیمات بھی اسلام میں داخل ہو گئیں ، لیکن جو شخص روح اسلام سے واقف ہو، وہ ان کو آسانی سے الگ کر سکتا ہے ۔ محض ان مخربات سے گھبرا کر تمام حکمت و تصوف کو غیر اسلامی بتا دینا فکر و نظر میں افلاس پیدا کرنا ہے ۔

تاریخ اسلام میں اقبال کا حقیقی پیشرو عارف رومی ہے ۔ مولانا روم فلسفے اور تصوف دونوں کے اسرار و رموز سے واقف تھے اس لیے وہ دونوں کے فرق و امتیاز سے آشنا تھے ۔ وہ خود ایک قسم کے فلسفی تھے اسی لیے مسلمانوں نے انہیں ’مولوی معنوی‘ کا لقب عطا کیا ۔ وہ روحانی حقائق پر بھی حکیمانہ استدلال کرتے ہیں ، اگرچہ بار بار پڑھنے والے کو اس سے خبردار کرتے ہیں کہ اگر تم نے خالی استدلال پر بھروسا کیا تو روحانی زندگی کی حقیقت سے پوری طرح آشنا نہ ہو سکو گے ۔ اس کے ساتھ ساتھ بلکہ اس سے زیادہ عشق پیدا کرو جو کائنات حیات کا کاشف رموز اور وصول الی اللہ کا ذریعہ ہے ۔ رومی کے زمانے میں ایک طرف فلسفہ اور علم کلام غوروں پر تھا اور دوسری طرف صوفیہ نے عشق کی راہ اختیار کر لی تھی ، اسی لیے رومی کے کلام میں عقل و عشق کی آمیزش بھی ہے اور آویزش بھی ۔ یہی حال اقبال کا ہے ۔ اس کے ہاں بھی عقل و عشق اور دین و دانش کہیں باہم معاون نظر آتے ہیں اور کہیں ایک دوسرے کے حریف ۔ عقلیات نے جو ترقی گذشتہ دو سو سال میں کی وہ رومی کے زمانے کے فلسفے اور سائنس کے مقابلے میں ہزار فرسنگ آگے ہے ۔ اسی لیے روحانیت کو جو خطرہ رومی کے زمانے میں فلسفے کی طرف سے محسوس ہوتا تھا وہ اس کے مقابلے میں عشرعشیر بھی نہ تھا جو زمانہ حال کی طبیعی سائنس اور اس سے پیدا شدہ نظریہ حیات کی وجہ سے پیدا ہوا ۔ یہ زمانہ تو بقول اقبال ’آتش زن ہر خرمن‘ ہے اور تمام اقوام کہن اور ان کے مسلمات اس آگ کا ایندھن بن گئے ہیں ۔ اس الجاد آفرینی کے خلاف اقبال کو اتنے جوش و خروش سے جہاد کرنا پڑا جو رومی کے ہاں بھی نظر نہیں آتا ۔ رومی میں عشق و مستی اقبال کے مقابلے میں کہیں زیادہ دکھائی دیتی ہے ، لیکن عشق اور عقل کے تقابل میں اقبال نے بعض نکات ایسے پیدا کیے ہیں جو رومی میں کم نظر آتے ہیں ، مگر اقبال نے عقل و عشق کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ اساسی طور پر رومی موجود ہے اور جا بجا اقبال اس سے فیض حاصل کرتا اور مریدی کا اقرار کرتا ہے ۔ لیکن اقبال نے

اس مضمون کو ایسی وسعت دی ہے جو پہلے کہیں نظر نہیں آتی۔ اقبال کو اس کا قوی احساس پیدا ہو گیا تھا کہ چھٹی صدی ہجری کے قریب جو فتنہ علم کلام اور یونانی فلسفے نے پیدا کیا تھا اسی قسم کا فتنہ زیادہ شرانگیزی کے ساتھ زمانہ حال میں پیدا ہوا ہے اور آج روحانی زندگی کی پٹا کے لیے روسی ہی کے قسم کے آدمی کی ضرورت ہے جو عقل اور عشق دونوں کا رمز شناس ہو اور جزوی عقل طبیعی کے مقابلے میں جذبہ عشق کو استوار کرے۔ اقبال کہتا ہے کہ دور حاضر میں خدا نے اس جہاد کے لیے مجھے مامور کیا ہے :

چو روسی در حرم دارم اذان من
ازو آموختم اسرار جان من
بہ دور فتنہ عصر کہن او
بہ دور فتنہ عصر رواں من

ہم اس سے پہلے کس قدر شرح و بسط کے ساتھ یہ لکھ چکے ہیں کہ اقبال عقل اور فلسفے کے متعلق کیا کہتا ہے۔ وہ اکثر اس کے مقابلے میں عشق کو پیش کرتا ہے اور اس تقابلیں میں دونوں کی حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ عشق کی گرفت اس کے قلب پر ایسی ہے کہ ہزار طریقوں سے اس کا ذکر کرتا ہے مگر ہر شعر میں انداز بیان نکالا ہوا ہے۔ کہیں خدای جہاد کا اظہار ہے اور کہیں یہ واضح کرتا ہے کہ زندگی میں عشق کا مسد اور وظیفہ کیا ہے۔ عشق کے متعلق اس نے جو نچو نچیا ہے، ان سب طرحوں سے کیا جائے تو ایک دفتر بن جائے، لیکن وہ دور آخر میں یہ مضمون لکھا ہے۔ تمام وجدانی شاعری پر چھایا ہوا ہے۔ نچو نچیا ہے اور اس کے مقابلے میں وہ کہتا ہے جن سے عشق کے متعلق اس کے نظریات کے مختلف پہلو سامنے آتے ہیں :

زماں زماں شکد آئندہ من سے اس عشق
بیا کہ عشق مسلمان و غیر مسلمان

عشق نہ فقہ ہے، نہ زہد اور نہ حکمت۔ اس میں بیک بچی، بیک لڑکی اور سادگی ہے۔ عقل کے نظریات استدلال سے بنتے اور پکڑتے رہتے ہیں اور ان میں ایک ایک پر قائم نہیں ہوتے دیتے :

عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بیچارہ نہ ملا ہے، نہ زاہد، نہ حکیم

قرآن کی کلاسی اور روایانی تفسیریں بھی وہ گہری روحانیت پیدا نہیں کر سکتیں جو
عشق سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے مفسر اعظم اسام رازی کے متعلق جو کچھ رومی
نے کہا اقبال بھی اسی کو دہراتا ہے :

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکین بود
گر باستدلال کار دین بدے
فخر رازی رازدار دین بدے

(رومی)

علاج ضعف یقین اس سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

(اقبال)

بو علی اور فارابی جیسے فلاسفہ کے حقیقت نارس ٹھونے کے متعلق رومی میں بھی
کئی اشعار ملتے ہیں اور اقبال کے کلام میں بھی۔ بو علی سینا اور فارابی کی کتابوں
کے اندر جاگزیں کرم کتابی، پروانے سے اظہار افسوس کرتا ہے کہ مدتوں سے
اس کتاب کو چاٹ رہا ہوں لیکن اس کی حکمت نے مجھے کچھ نہیں سمجھایا۔
پروانہ جواب دیتا ہے کہ اسرار حیات تپش عشق سے فاش ہوتے ہیں جس سے زندگی
بھی پیدا ہوتی ہے اور پرواز بھی۔ کتاب میں سے نکلو تو تمہیں کچھ حاصل ہو :

شنیدم شبے در کتب خانہ من
بہ پروانہ می گفت کرم کتابی
باوراق سینا نشیمن گرفتم
بسے دیدم از نسخہ فارابی
نفہمیدہ ام حکمت زندگی را
ہاں تیرہ روزم ز بے آفتابی
نکو گفت پروانہ نیم سوزے
کہ این نکتہ را در کتابے نیابی
تپش می کند زندہ تر زندگی را
تپش می دہد بال و پر زندگی را

عشق انسان کے اندر بصیرت اور قوت دونوں کا اضافہ کرتا ہے اور اسے ایسی حقیقت سے آشنا کرتا ہے جو زمانی اور مکانی نہیں۔ عقل عالم مادی کو مسخر کرنے میں ید طولی رکھتی ہے۔ عقل خارا شکاف ہے مگر عشق عالم مادی کو پرکھ کے برابر سمجھتا ہے۔ عشق کی قوت طبیعیات کے علم سے پیدا نہیں ہوئی۔ اس کا ماخذ روح انسانی ہے جس کی باطنی قوتیں لامتناہی ہیں :

می نداند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دور و راه را
عقل در کوھے شکافے می کند
یا بگرد او طوافے می کند
کوه پیش عشق چوں کھے بود
دل سریع السیر چوں ماھے بود
زور عشق از باد و خاک و آب نیست
قوتش از سختی انصاب نیست

مگر اکثر صوفیہ کے ہاں عشق فعال اور خلاق دکھائی نہیں دیتا۔ وہاں زیادہ تر محویت اور استغراق نظر آتا ہے۔ یہ استغراق خلوت ہی میں حاصل ہو سکتا ہے، لیکن خالی خلوت سے یک طرفہ روحانیت اور رعنائیت پیدا ہوتی ہے جو اسلام میں ممنوع ہے۔ زندگی کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ ہستی میں نفس بھی ہے اور آدمی بھی اور از روئے قرآن ظاہر و باطن ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں جن کو جاننے کے لئے کی کوشش نادمی کا باعث ہوتی ہے۔ اقبال نے خلوت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔ خلوت میں روح اور عشق کی پرورش ہوتی ہے، لیکن اس پرورش کا نتیجہ خلوت میں ظاہر ہونا چاہئے نہ کہ شخصی اور انفرادی خواہشات کا پیدا ہو۔ رسول اللہ صلعم نے بھی ایک زمانہ خلوت گزارا۔ انیسویں ہجری کے کثیر المشاغل ہونے کے باوجود رات کی خاموشی اور پہلی صبح کی خلوت نے انہیں قرآن نہ دیا۔ اقبال کے نزدیک حسی کی بہرین مثال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہے جس میں خلوت و جاہل زبوازی پایا جاتا ہے۔ اقبال خلوت کی طرف کھینچتی ہے اور عشق خلوت کی جانب، لیکن زندگی کی کسے دونوں کے توازن سے ہوتی ہے :

عقل او را سوئے جلوت سی کشد
 عشق او را سوئے خلوت سی کشد
 جلوت او روشن از نور صفات
 خلوت او مستنیر از نور ذات

خلوت نشینی کا مقصد نور ذات سے مستنیر ہو کر ملتوں کی زندگی اور انسانوں کی سیرتوں میں انقلاب پیدا کرنا ہے مگر خلوت میں عشق کی کیفیات سے لذت اندوزی و تصود حیات نہیں۔ خلوت میں جب انسان پر اپنی خودی کے اسرار فاش ہوتے ہیں تو وہ جلوت میں نیا عالم پیدا کرتی ہے :

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید مدتے جز خویشتن کس را ندید
 نقش ما را در دل او ریختند ملتے از خلوتش انگیختند

اگر کسی فرد کے عشق الہی سے کوئی نیا عالم پیدا نہ ہو جو زندگی کے فرسودہ طریقوں کو تقویم پارینہ کر دے اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے اقدار کی تقدیر نو کرے تو ایسا عشق روحانی لذت کا اسیر ہو جاتا ہے اور کوئی انقلاب پیدا نہیں کر سکتا :

بیا اے کشف ما اے حاصل ما بیا اے عشق اے رمز دل ما
 کہن گشتند این خاکی نہاداں دگر آدم بنا کن از گل ما

یہ ویسی ہی خواہش ہے جو رومی کے عشق نے بھی اس کے دل میں پیدا کی۔ رومی اقبال کی طرح ارتقائی صوفی ہے اور آدم جس درجے تک پہنچ چکا ہے اس سے آگے قدم رکھنے کا آرزومند ہے، خواہ اس نئے عالم اور نئے آدم کا تصور پوری طرح ذہن میں نہ آسکے۔ بہر حال یہ تمنا فطرت حیات میں مضمحل ہے، جسے غالب نے اس بلیغ شعر میں ادا کیا ہے :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
 ہم نے دشت اسکاں کو ایک نقش پا پایا

*

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
 کز دام و دد ملولم و انسام آرزوست

از ہمرہاں سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم یزدانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود گفتمہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آخ آرزوست

مغربی حکما میں ”مجنوب فرنگی“ نطشہ بھی انسان کو فوق الانسان ہستی بننے کی ترغیب دیتا تھا اور موجودہ انسان کے سست عناصر ہونے سے بیزار تھا۔ لیکن اس اعلیٰ تر نوع کے جو صفات وہ بیان کرتا ہے، اس سے تو وہ محض فوق الحيوان ہستی، ایک مطلق العنان قوی تر جوان ہی معلوم ہوتا ہے۔ اسی لیے اقبال نے لکھا ہے کہ عظمت انسانی کے تصور میں یہ مرد حکم بھٹک گیا۔

مشرق عشق اللہ میں مستغرق ہو کر دنیا و مافیہا سے غافل ہو جاتا ہے اور مغربی اس وہم میں مبتلا ہو گئے کہ عقلیت اور مادیت ہی سے ایک بہتر قسم کا عالم انسانیت پیدا ہو سکتا ہے۔ اقبال نے اس خیال کو کئی جگہ دہرایا ہے کہ عالم نو عشق اور عقل کی آمیزش ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ کام ابھی نہ سرفیوں نے کیا ہے اور نہ غریبوں نے۔ اس لیے اقبال کہتا ہے کہ ان دونوں کو جیورڈ، ان دونوں کی قیمت ایک جو کے برابر نہیں :

بکزر از خاور و افسونی افرنگ مشو
کہ نیرزد بیونے این ہمدہ دیرنہ و نو

عشق اور زیرکی کی آمیزش سے ایک نیا عالم اور نیا آدم پیدا ہو سکتا ہے۔ خاص مضمون ہے جو اس کے مرشد رومن کے ملامت میں لکھا گیا ہے۔ یہ سچ نہیں ملتا۔ رومن کے ہاں اس مضمون کے شہوت دل پس اندازوں سے غافل نہ رہیں۔ زمانی و مکانی اور انسانی و حیوانی عوالم کے علاوہ وسیع تر عوالم موجود ہیں جن کا انکشاف روحانی ترقی سے انسان پر ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس جہاں کی مثال رحم کی سی ہے جس میں سے نکل کر انسان پر وسیع تر عالم منکشف ہوتے ہیں، اس لیے وہ عشق کی اس باطنی بصیرت افروزی اور وسیع افروشی کی قلمیں کھینچتا ہے، لیکن یہ مضمون اس کے ہاں نہیں ملتا۔ یہ اس انسانی اور مکانی عوالم کے اندر

رہتے ہوئے عشق اور عقل کے تعاون سے عالم نو پیدا ہو سکتا ہے۔ مغرب میں کئی انقلابی تحریکیں ہوئی ہیں اور ہر ایک اس کی مدعی ہوئی کہ اس کی بدولت انسان ایک جدید اور دلکش دنیا بنا لے گا جو حسن و جمال، علم و کمال اور عدل و محبت سے لبریز ہوگی، لیکن ہر انقلاب کے بعد انسانوں کو مایوسی ہوئی کہ انسان کے ”ظلوماً جہولاً“ ہونے میں کوئی فرق نہیں آیا بلکہ کچھ اضافہ ہی ہو گیا ہے۔ اقبال اب ایک نسخہ تجویز کرتا ہے جس پر کسی تہذیب و تمدن نے ابھی تک پوری طرح عمل نہیں کیا۔ مسلمانوں سے کہتا ہے کہ فرنگیوں کی طرف نہ دیکھو اور میرا نسخہ استعمال کرو جو طلوع اسلام کے وقت مسلمانوں نے چند روز استعمال کیا تھا :

خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیزدہ

*

شعلہ افرنگیاں نم خورژدہ ایست
چشم شاہ صاحب نظر دل مردہ ایست
سوز و مستی را مجو از تاک شاہ
عصر دیگر نیست در افلاک شاہ
زندگی را سوز و ساز از نار تست
عالم نو آفریدن کار تست

عشق ہر قوم کی شاعری کا محور اور مرکز ہے، لیکن جس شاعر میں حکیمانہ نگاہ کی کمی ہوتی ہے اور تاثر کی زیادتی، وہ اپنی شاعری میں اپنے عشق کی کیفیات اور معاملات کو بیان کر دیتا ہے اور اس کے متعلق کوئی نظریہ پیش نہیں کرتا، لیکن کہیں کہیں عشق مجازی یا عشق حقیقی سے بہرہ اندوز شاعر ایسے بھی پیدا ہو جاتے ہیں جن کی طبیعت میں فکر و تاثر کی آمیزش ہوتی ہے۔ وہ اپنی کیفیات اور نفسیات بھی بیان کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی عام زندگی میں عشق یا محبت کا جو مقام ہے اس کے تعین کی بھی کوشش کرتے ہیں۔ رومی کی طرح کے بعض صوفی شعراً ایسے بھی گزرے ہیں جن میں عشق مجازی کا کوئی شائبہ نظر نہیں آتا، اگرچہ وہ زبان عشق مجازی ہی کی استعمال کرتے ہیں کیوں کہ جس

قسم کے عشق کو وہ محسوس کرتے ہیں ، اس کو بیان کرنے کے لیے کوئی زبان وضع نہیں ہوئی ۔ عارف رومی بڑی حسرت کے ساتھ کہتا ہے :

کاشکے ہستی زبانے داشتے
تا ز مستان پردہ ہا برداشتے
اے خدا بنا تو جاں را آن مقام
کاندراں بے حرف می روید کلام

اور مرزا غالب اس بے بسی کو یوں بیان کرتے ہیں کہ
ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

جہاں فکر و اندیشہ کا دخل نہیں وہاں زبان کہاں سے آئے گی کیوں کہ انسان کے اندر فکر و زبان ایک ہی چیز کے دو پہلو ہیں اور بعض ماعرین نفسیات کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کے اندر کوئی خیال زبان کا جامہ پہنے بغیر ذہن میں آس نہیں سکتا ۔ اسی لیے مرزا صاحب یہ نصیحت فرماتے ہیں کہ

حق را ز دل خالی از اندیشہ طلب کن
از شیشہ بے مے مے بے شیشہ طلب کن

اکثر صوفیہ و حکما کی طرح اقبال کی زندگی میں بھی عشق مجازی کی نعم محسوس ہوتی ہے ۔ ان کی عالم شباب کی شاعری میں کہیں کہیں اس زاویہ کا ذکر ہے ، مگر یہ آتی جاتی کیفیت دکھائی دیتی ہے ۔ ان کا یہ شبہاں عشق و محبت کی مکھی کی طرح ہے ، شہد کی مکھی نہیں جس کے پاؤں اس میں دھنس کر مر جائیں ۔ بقول غالب :

من بجا ماندم و رقیب بدنام
نیمد لبش انکبوس و نیمد طہرزد

اصل حقیقت وہی ہے جسے انہوں نے بعد میں ایک مصرعے میں ادا کر دیا کہ "دل بکسے نہ باختہ" ۔ کسی فرد کے عشق میں اقبال کیوں آس پھرتا ہے شب فراق میں اختر شہاری کرنا دکھائی نہیں دیتا ۔ مگر بانگ درا کی

شبابی نظموں کے ساتھ ساتھ ہی اس عشق کے متعلق بھی نظمیں ملتی ہیں جسے عشق حقیقی کہیے یا عشق الہی یا عالم گیر حیات و کائنات کے متعلق ایک گہرا اور وسیع مگر مبہم جذبہ - بانگ دار میں درد عشق کے عنوان سے ایک نظم ہے - یہ وہ درد ہے جو روح اور فطرت کی گہرائیوں میں پایا جاتا ہے اور جسے پنہاں رکھنا اس کی پرورش کرتا ہے - یہاں مجاز سے حقیقت کی طرف گریز ہے - ظاہر پرست جسے عشق کہتے ہیں اور جس کی بابت مولانا روم فرماتے ہیں :

ایں نہ عشق است این کہ در مردم بود
ایں فساد از خوردن گندم بود

یہ عشق نہیں بلکہ جہانیت کی پیدا کردہ ہوس ہے - اقبال کہتا ہے کہ ایسوں سے عشق کی بات نہ کرنا ، وہ اسے اپنی قسم کا عشق سمجھ لیں گے :

اے درد عشق ! ہے گھر آبدار تو
نامحرموں میں دیکھ نہ ہو آشکار تو
پنہاں تہ نقاب تری جلوہ گاہ ہے
ظاہر پرست محفل نو کی نگاہ ہے
پنہاں درون سینہ کہیں راز ہو ترا
اشک جگر گداز نہ غماز ہو ترا
گویا زبان شاعر رنگیں بیاں نہ ہو
آواز نے میں شکوہ فرقت نہاں نہ ہو
یہ دور نکتہ چیں ہے کہیں چھپ کے بیٹھ رہ
جس دل میں تو مکین ہے وہیں چھپ کے بیٹھ رہ

اسی نظم کے آخری اشعار میں اقبال نے اپنا وہ نظریہ بھی بیان کر دیا ہے جس میں وہ رومی جیسے صوفیہ کا ہم آہنگ ہے کہ علم و عقل جو حیرت پیدا کرتی ہے، وہ اس سے الگ چیز ہے اور خالی حکمت کی رسائی اس عشق پنہاں تک نہیں ہو سکتی :

غافل ہے تجھ سے حیرت علم آفریدہ دیکھ !
جو یا نہیں تری نگہ نا رسیدہ دیکھ

رہنے دے جستجو میں خیال بلند کو
حیرت میں چھوڑ دینا حکمت پسند کو
یہ انجمن ہے کشتہ نظارہ مجاز
مقصد تری نگاہ کا خلوت سرائے راز

اقبال کے اس دور میں ضمیر فطرت کا یہ پنہاں جذبہ ، خلوت سے جلوت میں آنے پر
مائل معلوم نہیں ہوتا ۔ ابھی وہ فعال و خلاق و انقلاب آفرین نہیں بنا ۔ اس
کے عشق میں یہ ارتقا رفتہ رفتہ ہوگا اور انجام کار اس کا رنگ اور آہنگ ایسا
ہو جائے گا جو اس کو خلوت نشین ، حیات گریز ، محض خدا مست صوفیوں سے
الگ کر دے گا ۔ ”زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز“ کا جذبہ ، ابھی اس میں
نظر نہیں آتا ۔

ٹینی سن کی ایک نظم کا آزاد ترجمہ بھی بانگ درا میں منیا ہے ۔
اس کا موضوع یہ ہے کہ عشق کے فرشتے سے موت کے فرشتے کی ملاقات ہر آئی ۔
ملک العشق کے سوال کرنے پر ملک الموت نے جواب دیا کہ میرا کام رخت محسی
کے پرزے اڑا دینا ہے ، لیکن ایک چیز ہے جو میری فنا کوشی کی لطف میں نہیں
آتی اور میں اس کے مقابل میں آؤں تو خود اس طرح اڑ جاتا ہوں جس طرح آتش
سے پارہ ہوا ہو جائے ۔ یہ آگ جو انسان کے دل میں سرور بن کر پنہاں رہتی ہے ،
وہ نار بھی ہے اور نور بھی ۔ یہی شرر نور مطلق کی آنکھوں کا تارا ہے ، ملک العشق
کے لبوں پر ایک تبسم کی لہر آئی جو بجلی بن کر اجل پر لڑی اور عشق کے سوسے
قضا کو خود موت آئی ۔ موت کہتی ہے :

اڑاتی ہوں میں رخت ہستی کے پراتے
بجھاتی ہوں میں زندگی کا سراپا
مگر ایک ہستی ہے دنیا میں ایسی
وہ آتش ہے ، میں سامنے اس کے پارا
شرر بن کے رہتی ہے انسان کے دل میں
وہ ہے نور مطلق کی آنکھوں کا تارا

*

سنی عشق نے گفتگو جب قضا کی
 ہنسی اس کے لب پر ہوئی آشکارا
 گری اس تبسم کی بجلی اجل پر
 اندھیرے کا ہو نور میں کیا گزارا
 بقا کو جو دیکھا فنا ہو گئی وہ
 قضا تھی ، شکار قضا ہو گئی وہ

جسمانی زندگی میں حیات و موت عناصر مادی کی ترکیب و تحلیل کا نام ہے ،
 لیکن جوہر روح اس عالم کون و فساد کی چیز نہیں ۔ اس کی حقیقت نہ مادی ہے اور
 نہ زمانی و مکانی ۔ اس جوہر روح کی بقا کا ضامن عشق ہے ، جس کی بدولت
 انسان ابد پیوند ہو جاتا ہے ۔ محض حکمت موت پر غالب نہیں آ سکتی ”چوں قضا
 آید طبیب ابلہ شود“ بقا فقط عشق سے حاصل ہو سکتی ہے کیوں کہ عشق حقیقی
 ماخذ حیات بھی ہے اور متصود حیات بھی ۔ وہ جادۂ حیات بھی ہے اور منزل حیات
 بھی :

ہے ازل کے نسخہ دیرینہ کی تمہید عشق
 عقل انسانی ہے فانی زندہ جاوید عشق

عشق اگر اشیا اور افراد کے ساتھ وابستہ ہو جائے تو وہ خود حادث بن جاتا ہے ۔
 حادث کا عشق بھی حادث ہوگا ۔ اس لیے عارف رومی فرماتے ہیں :

عشق آن زندہ گزین کو باقی است
 و ز شراب جانفزایت ساقی است

اپنی شبابی نظموں میں اقبال نے اس تغیر پذیر عشق کا بھی دل کھول کر
 ذکر کیا ہے اور معشوقوں کے ساتھ بے وفائی اور اپنے ہرجائی ہونے کا جواز پیش
 کیا ہے ۔ نظم کا عنوان عاشق ہرجائی ہے :

حسن نسوانی ہے بجلی تیری فطرت کے لیے
 پھر عجب یہ ہے کہ تیرا عشق بے پروا بھی ہے
 تیری ہستی کا ہے آئین تفنن پر مدار
 تو کبھی ایک آستانے پر جبین فرسا بھی ہے ؟

ہے حسینوں میں وفا نا آشنا تیرا خطاب
اے تلون کیش ، تو مشہور بھی رسوا بھی ہے
لے کے آیا ہے جہاں میں عادت سیاب تو
تیری بیتابی کے صدقے ، ہے عجب بیتاب تو

اس کا جواز پیش کرتے ہوئے افلاطونی تصوف سے مدد لی ہے کہ ہر
حسین ، حسن مطلق کے پرتو سے حسین دکھائی دیتا ہے ۔ یہ پرتو مٹا اور حسن
حسین غائب ہوا :

گو حسین تازہ ہے ہر لحظہ مقصود نظر
حسن سے مضبوط بیان وفا رکھتا ہوں میں
ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
آہ وہ کامل تجلی مدعا رکھتا ہوں میں
جستجو کل کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے
حسن بے پایاں ہے درد لا دوا رکھتا ہوں میں
زندگی الفت کی درد انجامیوں سے ہے مری
عشق کو آزاد دستور وفا رکھتا ہوں میں
سچ اگر پوچھو تو افلاس تغیل ہے وفا
دل میں ہر دم اک نیا محشر بیا رکھتا ہوں میں

عشق کو آزاد دستور وفا رکھنے کا آخر میں یہ نتیجہ ہوا کہ اقبال نے
کسی معشوق سے نہیں بلکہ خود عشق سے عشق ہو لیا ۔ وہ عشق جو محض
'صورت نہ پرستم من' وہ عشق جو زمان و مکان اور افراد و اشیا کے
وجہ سے خود اپنے پیدا کردہ حدود و قیود سے آزاد ہو گیا ۔ اس
کہیے یا عشق حیات لامتناہی ۔ اقبال اسی میں مست ہو گیا اور اس کی
کرنے لگا ۔ اس عشق نے وہ تلاطم پیدا کیا جو بقول غالب :
شوق عنان لسیخند دریا کہیں جسے

اقبال کی اس نظم کا مقطع عشق اور ماہیت حیات کے متعلق اس کے آئینہ تصویراب کا
آئینہ دار ہے ۔ شعر صد فی صد بیدل کے رنگ کا ہے مگر اقبال کا اپنا ہے :

در بیابان طلب پیوستہ می کوشیم ما
موج بحریم و شکست خویش بر دو شیم ما

اس عشق کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا اور خود اقبال اس کی انتہا کا آرزو مند نہیں ،
کیوں کہ اس کے نزدیک زندگی ازل سے ابد تک جستجو ہی جستجو ہے :

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

ابتدائی غزلوں میں اقبال کا ایک شعر تھا :

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

ایک صاحب نے دریافت کیا کہ کیا عشق کی انتہا بھی ہوتی ہے اور کیا آپ
واقعی اس کی انتہا کے متمنی ہیں ؟ اس کا جواب اقبال نے یہ دیا کہ آپ نے
دوسرے مصرع پر غور نہیں کیا کہ میں نے خود اس آرزو کو سادگی یعنی
بے وقوفی کہا ہے ۔ یہ جواب کچھ اسی انداز کا ہے جو غالب کے ایک شعر کے
متعلق ایک صاحب نے دیا :

غلطیہائے مضامین مت پوچھ
لوگ نالے کو رسا کہتے ہیں

معارض نے کہا کہ غالب فارسی دانی کے کمال کے باوجود ٹھوکر کہا گیا ہے
لفظ 'غلطیہا' غلط ہے ، صحیح لفظ غلطہا ہے ۔ جواب دینے والے نے کہا
عجب بے وقوف ہو غالب نے جان بوجھ کر غلط لکھا ہے اسی لیے وہ خود کہ
رہا ہے کہ "غلطیہائے مضامین مت پوچھ" اس کے باوجود تم پوچھنے پر اصرار
کرتے ہو ۔

بانگ درا میں ایک نظم پیام عشق کے عنوان سے ہے جہاں اقبال کا
نظریہ عشق نمایاں ہو گیا ہے کہ عشق ایک انقلاب آفرین اور ارتقا کوش
جذبہ ہے :

سن اے طلبگار درد پہاؤ میں ناز ہوں تو نیاز ہو جا
میں غزنوی سومنات دل کا ہوں تو سراپا ایاز ہو جا

کسی زمانے میں بھی کسی فرد نے جو کمال پیدا کیا ہے وہ عشق کی بدولت تمام
انسان پیدا کر سکتے ہیں :

فیض روح القدس ار باز مدد فرماد
دیگراں عم بکنند آنچه مسیحا می کرد (حافظ)

اقبال کہتا ہے کہ سکندر نے آئینہ بنایا تھا، تو بھی بنا سکتا ہے۔ تیرے سینے
میں بھی اس کا سامان موجود ہے۔ پیکار حیات کو نافہم لوگ عشق کے منافی
سمجھتے ہیں، لیکن یہ مصاف ہستی خود عشق نے پیدا کی ہے تاکہ آویزش و ورزش
سے تیری قوتوں میں اضافہ ہو۔ عشق کسی انتعالی تاثر کا نام نہیں، وہ
کمال درجے کی فعلیت کا مصدر و ماخذ ہے۔ عشق کو مسخر حیات و کائنات ہوں
چاہیے۔ قناعت کے یہ معنی نہیں کہ تو اپنی آرزوؤں کو محدود کر دے۔ زندگی
کی وسعت توفیر آرزو سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ آرزو ایسی ہونی چاہئے جو
مناد حاضر پر نظر جہانے کی بجائے تمام موجود و غائب ہستی پر محیط ہو۔ "نرسد
صید و پیمبر شکار و یزداں لیر" ہو :

نہ ہو قناعت شعار دلچیں، اسی سے قائم ہے شان نیری
و فور گل ہے الر چمن میں تو اور دامن دراز ہو جا

اسی خیال کو اقبال نے ایک اور شعر میں ادا کیا ہے :

تو ہی ناداں چند دیوں پر قناعت شرابا
ورنہ دشمن میں علاج ننگی دامناں بھی ہے

یہاں غالب کا ایک صوفیانہ اور حکیمانہ شعر یاد آتا ہے :

ہرچہ در مبداء فیض بود ان من است
گل جدا نائندہ از شاخ بدامان من است

غالب کا یہ شعر اقبال کے شعر سے اونچا ہو گیا ہے۔ یہولوں اور ناولوں

توڑنے اور اپنے پیراھن کے دامن کو دراز کرنے کی ضرورت نہیں ، کائنات کے متعلق ایسا ذوق اور ایسی نگاہ پیدا کرنی چاہیے کہ توڑنے کے بغیر گلشن حیات کے پھول انسان کے تاثر اور شعور کے دامن میں آجائیں۔ اقبال خود بھی عشق میں اسی قسم کی وسعت چاہتا ہے ، مگر غالب کا انداز بیان زیادہ لطیف ہے۔ غزل کے آخری اشعار میں اقبال عشق کی طرف سے یہ پیغام دیتا ہے کہ اب عشق الہی میں راہبانہ صحرا نوردیوں کا زمانہ نہیں۔ اب عشق کی بدولت محفل کو مستنیر ہونا چاہیے اور اسے ملت میں فروغ و ترقی کا سامان مہیا کرنا چاہیے :

گئے وہ ایام ، اب زمانہ نہیں ہے صحرا نوردیوں کا
جہاں میں مانند شمع سوزاں میان محفل گداز ہر جا

عبدالقادر کے نام پیام میں بھی اقبال یہی کچھ کہ گیا ہے :

شمع کی طرح جییں بزم گہ عالم میں
خود جلیں دیدہ اغیار کو بیٹا کر دین

اقبال کے فارسی کلام میں عشق کا ولولہ بھی ہے اور اس کے بیان میں حکیمانہ نکات کی کثرت بھی ہے۔ رفتہ رفتہ تمام کائنات پر یہ رنگ چھا گیا ہے۔ اس کے اشعار سے جو تاثر اور اس کے ساتھ جو بصیرت پیدا ہوتی ہے ، نثر میں اس کے متعلق کچھ لکھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی حکیم نباتی پھول کو توڑ کر اس کے اجزا کا تجزیہ کرے۔ بہر حال ان کے اندر فکر یا نظریہ حیات کا جو پہلو ہے اس کو افہام و تفہیم کی خاطر الگ کر کے دیکھ سکتے ہیں ، لیکن ایسی تنقید بھی برگ درخت سبز کے مقابلے میں ایک زرد و خشک خزاں زدہ پتا معلوم ہوتی ہے۔ شعر ایک ذوق چیز ہے۔ اس میں سے زبان کی صفتوں اور مضمون کو اخذ کرنا وہی شکایت پیدا کرتا ہے جو کسی مدرس کی تنقید پر انوری کی زبان سے نکلی تھی ”کہ شعر مرا بمدرسہ کہ برد“۔ اقبال بھی یہ شکایت کر سکتا ہے کہ ”شعر مرا بفلسفی کہ برد“۔ اس تنقید کا ایک ہی جواز ہو سکتا ہے کہ حضرت نے خود بھی شعر میں حکمت کی آمیزش کی ہے اس لیے اس میں سے حکمت کو الگ کر کے دیکھنا یا دکھانا کوئی ایسا بڑا جرم نہیں۔

ہم کچھ اشعار پیام مشرق میں سے نقل کرتے ہیں۔ حسب ضرورت کسی قدر شرح بھی بیان ہوتی جائے گی۔

لالۃ طور کی پہلی رباعی ہی میں اقبال نے تمام عستی کو خلاق وجود کا عاشق بتایا ہے، اسی لیے ہر ذرہ شہید ناز ہے :

شہید ناز او بزم وجود است
نیاز اندر نہاد ہست و بود است
نمی بینی کہ از مہر فلک تاب
بسیائے سحر داغ سجود است

اس کی تشریح میں غالب کے دو اشعار درج کرنے کے قابل ہیں۔ ایک فارسی کا شعر ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ہر ذرے کا رخ خدا کی طرف پیرا ہوا ہے۔ اگر کسی کی چشم بصیرت وا ہو تو اسے خدا کی طرف جانے کے لیے کسی خضر راہ کی ضرورت نہیں، صحرا کے ذرے ہی رہنمائی کر سکتے ہیں :

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز برہ تو روئے نیست
در طلبت توان گرفت بادیہ را بہ رہبری

دوسرا شعر اردو کا ہے :

ذرہ ذرہ ساغر میخانہ نیرنگ ہے
دیدہ مجنوں بہ چشمکھانے لیلی آشنا

پیام مشرق میں دوسرے قطعے میں اقبال کہتا ہے کہ عسی :

تیسرے قطعے میں عشق کا وہی اشراق اور ارساق ہے جس نے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جہاد و نبات و حیوان و انسان میں نظم و نسق اور بصیرت اور ترقی عشق کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ عشق ہی بیہول لہلاہ اور جہاد کو نبات بناتا ہے اور سمندروں کی تہ میں ظلمتوں کے اندر چشم ماہی میں بینائی اسی ذوق حیات کی بدولت پیدا ہوتی ہے جس کا دوسرا نام عشق ہے :

بیاغاں باد فروردین دہد عشق
 براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
 شعاع مہر او قلم شگاف است
 ہماہی دیدہ رہ بین دہد عشق

ارتقا کا ایک مادیاتی اور میکانکی نظریہ وہ ہے جو ڈارون کے نام کے ساتھ وابستہ ہے کہ ہر جاندار زندہ رہنے کی کوشش میں ماحول سے توافق پیدا کرنے کی سعی کرتا ہے اور اتفاق سے بعض جانداروں میں ایسے اعضا پیدا ہو جاتے ہیں جو پیکار حیات میں مفید ثابت ہوتے ہیں اور توارث کے وسیلے سے وہ ایک نوع اصلح میں منتقل ہوتے ہیں۔ کسی جاندار کی زندگی اپنے اندر سے خود کوئی ارتقائی قدم نہیں اٹھاتی۔ بہت سے حکماً ارتقا اس کو صحیح نہیں سمجھتے اور اس کے قائل ہیں کہ افزونی حیات کا ارتقائی جذبہ انواع میں نئے اعضا اور نئے حواس پیدا کرتا ہے۔ اقبال کا بھی یہی عقیدہ ہے جسے اس قطعے میں بیان کیا گیا ہے۔ اور جگہ بھی کئی اشعار میں اقبال نے اس خیال کو دھرایا ہے۔ چکور کو رقص پاؤں شوخی رفتار کے ذوق نے عطا کیے ہیں اور بلبل میں منقار ذوق نوانے پیدا کی ہے۔ یہاں علت و معلول کا سلسلہ عام تصور کے برعکس ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقت یہ نہیں ہے کہ اتفاق سے خاص قسم کی ٹانگیں کبک کو مل گئیں جن کی بدولت اس کے لیے ناچنا ممکن ہو گیا، یا منقار اور گلے کی خاص ساخت کی وجہ سے بلبل نوا گر ہو گئی :

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

عشق کا یہ تصور تمام کائنات کو ہم رنگ بنا دیا ہے۔ جو جذبہ گل و لالہ میں ہے وہی جذبہ ترقی یافتہ صورت میں انسان کے اندر ہے۔ وہاں بھی وہ انقلاب اور ارتقا پیدا کرتا ہے اور نفس انسانی میں بھی۔ غرضیکہ خاک و افلاک سب عشق کی زد میں ہیں :

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق
 بجان ما بلا انگیزی عشق

اگر این خاکدان را واشگافی
درونش بنگری خون ریزی عشق

شاعرانہ تمثیلیں اور تشبیہیں کبھی استدلال کے مقابلے میں زیادہ یقین آفریں اور دل نشیں ہوتی ہیں اور کبھی ثبوت کو کمزور بھی کر دیتی ہیں۔ ابھی اقبال کہ چکا ہے کہ ذرے کا بھی دل چیریں تو اس کے اندر بھی زندگی کی تڑپ دکھائی دے، جسے وہ خون ریزی عشق کہتا ہے، لیکن اس کے بعد ہی کے قطعے میں محبت کے عالم گہر ہونے پر شک پیدا ہو جاتا ہے:

نہ ہر کس از محبت سایہ دار است
نہ با ہر کس محبت ساز گار است
بروید لالہ با داغ جگر ناب
دل لعل بدخشاں بے شرار است

کسی روحانی بصیرت کے بغیر بھی حکم طبعی نے دل لعل بدخشاں کے اندر حکمت کی نظر ڈالی تو اسے وہاں نظام شمسی سے زیادہ جذب و انحصار دکھائی دیا اور وہ اس کا اقرار کرنے لگا کہ اس سخت اور ایوس اور جاسر نام لعل کے اندر حرکت کا ایسا محشرستان ہے جو ریاضت اور طبیعت کے عوارض کی گرفت میں نہیں آسکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کوئی طبیعی حس نہیں بلکہ ایک شوق عنان سیختہ ہے۔ غائب کی بصیرت کو طبیعت کے جی بڑھانے ثابت کر دیا:

ذره ذره ساغر سخاوت نرنگ ہے
دیدہ مجنوں بد جنمات ہائے لیلیٰ کس

سانویں قطعے میں یہ مضمون ہے کہ عشق کے عوارض میں طبیعت کے عوارض نہیں کہ آرزو بر آئے یا نہ آئے، اس کی نظیر میں یہ لعل و شوق آرزو مند ہے۔ یہ وہی بات ہے جو اقبال نے ایک اور جگہ ایک مصرعے میں بھی کہی ہے:

مصلہ شہید کیا ہے سب و سب جاوید

کیا عجیب المہاسی مصرع ہے۔ تاریخ کوئی نے ایک مصرعے کو دیکھا ہے کہ یہ

مصرع شہید ملت لیاقت علی خاں کے سال وفات کا مادہ ہے ۔

اقبال کے نزدیک میلان بقا و ارتقا کا نام عشق ہے جو ہر لمحہ احوال نو کا شائق ہے ۔ اسے ایک حالت پر قائم رہنا پسند نہیں ۔ ہر لمحہ جہان نو پیدا کرنا اس کی فطرت میں داخل ہے :

کہن را نو کن و طرح دگر ریز
دل ما بر نتابد دیر و زودش

اقبال کی طبیعت غالب سے زیادہ جدت پسند ہے جو کہتا ہے :

رقم کہ کہنگی ز تماشا برا فگم
در بزم رنگ و بو نمطے دیگر افگم

اقبال کے ابتدائی فارسی کلام میں بھی یہ شعر ملتا ہے :

طرح نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
این چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی

خدا کی صفت ”کل یوم ہو فی شان“ ہے ۔ چونکہ آدم کے اندر بھی اس نے اپنی ہی روح پھونکی ہے ، یہی صفت آدم کی فطرت میں بھی ہے اور اس جدت آفرینی میں وہ خدا کا شریک کار ہو گیا ہے ۔ خدا کی آفرینش کے اندر یہ اپنی صناعتی سے کچھ اضافہ کر دیتا ہے :

نوائے عشق را ساز است آدم
کشاید راز و خود راز است آدم
جہاں او آفرید، این خوب تر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم

عشق حسن سے پیدا ہوتا ہے اور پھر خود حسن آفرینی کرتا ہے ۔ حسن و عشق ایک دوسرے کی علت اور معلول ہیں ۔ اقبال کے کلام میں عشق اور خودی کا مضمون جا بجا ایک ہو گیا ہے ۔ عشق کو خودی سے اور خودی کو عشق سے تقویت حاصل ہوتی ہے اور اس نے اس مضمون کو کئی طرح باندھا ہے کہ عاشقی کوئی تقلیدی چیز نہیں ۔ اصل عشق وہی ہے جو اپنے اندر سے ابھرے ۔ دوسروں

کی آگ پر گرنا یا دوسروں سے تجلی کا تقاضا کرنا خودی اور عشق دونوں کو نقصان پہنچاتا ہے :

دلا نارائی پروانہ تاکے نگیری شیوہ مردانہ تاکے
یکے خود را بسوز خویشتن سوز طواف آتش بیکانہ تاکے

*

تا کجا طور پہ دریوزہ آری مثل دہم
اپنی مٹی سے عیاں شعلہ سینائی کر

یہ مضمون حافظ کے اس شعر میں بھی ملتا ہے کہ :

آتش آن نیست کہ بر شعلہ او خندد شمع
آتش آنست کہ اندر دل پروانہ زدند

عشق میں متضاد نما کیفیات پائی جاتی ہیں ، اس لیے وہ اس منحنی کی طرف
میں نہیں آتا جس کی بنیاد ہی عدم تضاد ہے ۔ ایک طرف عشق طبیعت میں ایسی
غیر معمولی محکمی اور قوت پیدا کر دیتا ہے کہ حوادث کے تہمتے اس پر
کچھ اثر نہیں کرتے اور دوسری طرف اس میں کمال درجے کی رقب اور زائ
ہوتی ہے جو بظاہر ایک انعنائی تاثر معلوم ہوتا ہے ۔ مگر عشق کے دل میں
یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے کہ

خنجر چلے کسی پہ نریختے جس ہم اسیر
سارے جہاں کا درد ہمارے جگر میں ہے

اس سختی اور نرمی کی یکجائی کہسار اور جوئے کہسار میں ملتی ہے :

تنے پیدا کن از مشت غبارے نے محام غراؤں سے
درون او دل درد آستانے چو جوتے سے غبارے

علامہ اقبال نے ایک روز اپنے سر کے ایک درویش کو دیکھا کہ وہ
بازار میں لڑ رہا تھا ۔ دیکھا کہ ایک شخص دھڑ سے ایک ڈالے کی دھڑ پر لٹھ
مار رہا ہے ۔ درویش نے بھرا کہ اوتے ڈالے لڑتا ہے ۔ وہ کہتا ہے ۔ اس کے
دھا کہ کٹے کو مار رہا ہوں تجھے تو نہیں مار رہا ۔ اس درویش نے اپنی لٹھ

سے کپڑا ہٹایا اور دکھایا کہ مجھے ہی تو مار رہے ہو۔ اس کی پیٹھ پر ویسے ہی چوٹ کے نشان تھے۔ علماء نفسیات نے بھی اس قسم کے واقعات لکھے ہیں کہ کمال ہمدردی سے محبت کرنے والے کے جسم پر بھی ضرب اور زخم کے نشانات نمایاں ہو جاتے ہیں۔ عیسوی مغرب میں کئی بار یہ دیکھا گیا ہے کہ کسی کے دل پر حضرت مسیح کے مصلوب ہونے کے تصور نے ایسا گہرا اثر پیدا کیا کہ ہتھیلیوں میں سے اسی طرح خون نکلنے لگا جس طرح شخص مصلوب کے ہاتھوں میں میخیں ٹھونکنے سے نکلتا ہے۔ عشق کی درد آشنائی کی بھی کوئی حد نہیں۔

آگے ایک قطعے میں عشق کے متعلق وہی مضمون ہے، جسے اقبال نے سو ڈھنگ سے باندھا ہے کہ اگر دل بھی خرد کی طرح محض زیرکی استعمال کرتا اور سامنے نظر آنے والے نفع و ضرر ہی کو تول کر کام کرتا تو زندگی میں نہ سوز و ساز پیدا ہوتا اور نہ کسی قسم کی رونق۔ برنارڈشا نے اپنے مخصوص انداز میں کہا ہے کہ ارتقاۓ حیات نامعقولوں کی وجہ سے ہوا ہے۔ جو کچھ انقلاب آفرینوں نے کہا یا کیا اس کی معقولیت ان کے معاصر دنیا داروں اور عقلمندوں کی سمجھ میں اس وقت نہ آئی۔ اگر زندگی میں کسی اہم اقدام کا مدار عقلمندوں کی رائے شہاری پر ہو تو ترقی کا کوئی قدم نہ اٹھ سکے۔ دنیا کے عقلمندوں کی نظر مفاد حاضر ہی پر جمی رہتی ہے اور وہ کمال درجے کی محتاطی کی وجہ سے کوئی جرأت کا کام نہیں کر سکتے :

نبو دے عشق و این ہنگامہ عشق
اگر دل چوں خرد فرزانه بودے

اس اردو شعر میں بھی یہی خیال موجود ہے :

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

بود کو نمود سے ایک لذت حاصل ہوتی ہے، اسی لیے ہستی ہر وقت ظہور میں خود افشانی کرتی رہتی ہے۔ ایک حدیث قدسی کا بھی یہی مضمون ہے کہ خدا کا جہاں ازلی ایک کنز مخفی تھا، اس میں ذوق نمود پیدا ہوا جس

سے کائنات اور اس کے اندر حسن ازلی کا مشاہدہ کرنے والے معرض شہود میں آئے۔ ”کنت کنزاً مخفياً فاجبت ان أعرف مخلقت الخلق ، الی الآخرہ“۔ یہ حسن کی عشق آفرینی اور عشق کی حسن آفرینی کی لذت ہے جس کی بدولت زمین پر پھول اور چرخ پر تارے نمودار ہوتے ہیں :

چہ لذت یا رب اندر هست و بود است
دل ہر ذرہ در جوش نمود است
شگفت شاخ را چوں غنچہ گل
تبسم ریز از ذوق وجود است

ورڈز ورتھ نے کہا ہے کہ یہ کوئی شاعرانہ تخیل نہیں کہ پھول کہلنے سے خوش ہوتے ہیں۔ ماہر نباتیات ڈاکٹر بوس نے حساس آلات سے تجربہ کر کے یہ ثابت کیا کہ نبات میں بھی رنج و مسرت کی کیفیت ہوتی ہے جس کا ان کے نشو و نما پر اثر پڑتا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ پھول شاخ سے نکلتے ہوئے حقیقت میں تبسم ریز ہوتا ہے۔

قرآن کریم نے آفرینش آدم اور اعتراض ملائکہ کا جو قصہ بیان کیا ہے وہ آدم کے مسجود ملائکہ ہونے پر منتج ہوتا ہے۔ آدم کو وہ علم عطا کیا گیا جو ملائکہ کو حاصل نہ تھا اس وسعت علم کی بدولت آدم ملائکہ سے انحصار قرار پایا ، لیکن علم کے ساتھ ہی آدم کا طالب غنم ہونا اور خدا کی طرف رجوع کرنا عشق کی بدولت تھا۔ اس لیے غارف رومی محض علم کو نہیں بلکہ علم کو آدم کی امتیازی خصوصیت قرار دیتا ہے۔ خالی علم زبردی دینا نہیں چاہتا جو ابلیس کی صفت ہے۔ عشق اس سے الگ چیز ہے۔ عشق ہے علم کی حقیقت ہے ، لیکن رومی اور اقبال دونوں کے نزدیک آدم فوراً واحد تبارک و تعالیٰ کے عشق کی بدولت اس پر ایک طویل مہجوری طاری ہوئی۔ اس مہجوری کی وجہ سے ”از جدائی ہا شکایت سے کند“۔ وصول الی اللہ کی منزل بہت دیر ہے :

باغ بہشت سے مجھے حکم ملے دیا تھا کہوں
در جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر

یہی عشق اور مہجوری کا احساس انسان سے انسان اور مانی و مفرانہ کے درمیان

رہا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلے میں احساس فراق انسان کی کمتری اور کوتاہی کا ثبوت نہیں۔ یہی سہجوری مصدر حیات ہے۔ یہ سہجوری طلب اور جستجو پیدا کرتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ میں افشائے راز کا خواہاں نہیں ہوں۔ اگر راز حیات پوری طرح منکشف ہو جائے تو پھر زندگی میں کوئی لذت نہ رہے۔ مشہور الہانوی فلسفی اور ادیب لیسنگ کا قول ہے کہ اگر خدا اپنے ایک ہاتھ میں صداقت کلی اور دوسرے ہاتھ میں تلاش حق رکھ کر مجھ کو اختیار دے کہ ان میں سے جو چاہو منتخب کر لو تو میں بصد عجز و نیاز عرض کروں کہ اے خدا حقیقت کلی کو تو اپنے پاس رہنے دے، کیوں کہ حقیقت کلی سے آشنا اور عالم الغیب و الشہادہ ہونے کے باوجود تو حی و قیوم رہ سکتا ہے، لیکن میں اس سے واقف ہو کر زندگی سے بے بہرہ ہو جاؤں گا۔ انسانی زندگی کا تمام لطف تو طلب اور جستجو ہی ہے۔ اقبال بھی ایسی ہی طبیعت کا مالک اور اسی نظریۂ حیات کا قائل ہے :

نہ من انجام و نے آغاز جویم
ہمہ رازم جہان راز جویم
گر از روئے حقیقت پردہ گیرند
خہاں بوک و مگر را باز گویم
*

خیال او درون دیدہ خوشتر
غمش افزودہ جاں کاہیدہ خوشتر
مرا صاحب دلے ایں نکتہ آموخت
ز منزل جادۂ پیچیدہ خوشتر
*

بگو جبریل را از من پیامے
مرا آن پیکر نوری ندادند
ولے تاب و تب ما خاکیاں ہیں
بنوری ذوق سہجوری ندادند

لہذا فرشتوں پر رشک کرنے کی ضرورت نہیں۔ عرش معلیٰ کو اپنے کندھوں پر

اٹھانے یا اس کے گرد طواف کرنے، یا کائنات کے اندر حکم ایزدی سے نظم و نسق میں خدمت گزاری میں وہ لطف کہاں جو عاشق کے اضطراب میں ہے۔ ”فلک العرش ہجوم خم دوش مزدور“ :

رشک ملک چہ و چرا چوں بتو رہ نمی برد
بیمہ در ہوائے تو می پرد از سبک سری
(غالب)

انسان کو جس چیز کا عشق ہو جاتا ہے اس کے حقیقی ہونے کا یقین بھی اس کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ یقین بعض اوقات غلط بھی ہوتا ہے، لیکن عاشق کو اس کی غلطی کا یقین دلانا ال ہوتا ہے۔ پوری قوت سے عمل کرنے کے لیے یقین لازم ہے، مگر یقین علم سے نہیں بلکہ عشق سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال جو خالی خرد کی مخالفت کرتا ہے، جس کے ساتھ عشق کی آمیزش نہ ہو، اس کی وجہ یہی ہے کہ محض خرد سے عمل میں قوت پیدا نہیں ہوتی۔ ترقی کا مدار تشکیک پر ہے۔ علم کی روش یہی ہے کہ

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی

معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا۔ اسی مسلسل جہالت کے احساس سے انسان علم میں ترقی کرتا ہے، لیکن علمی لوششوں میں بھی تشکیک کے ساتھ کم از کم یہ یقین وابستہ ہوتا ہے کہ علم کی ترقی پہلی غلطیوں کا ازالہ کر دے گی اور حقیقت کی طرف قدم اٹھاتا رہے گا۔ کاسل بے یقینی نہ عاف میں پائی جاتی ہے اور نہ عاشق میں۔ علم و عمل سے یقین کا جو رابطہ ہے اس نے اقبال نے اس قطعے میں کس خوبی سے ادا کیا ہے :

ہائے علم تا افند بدامت
یقین کم کن، لرفار شکے باش
عمل خواہی؟ یقین را خدہ بر کن
یکے جوئے و یکے یس و یکے باش

ظاہر ہے کہ عمل کی نہ کیفیت عاشق ہی میں پیدا ہو سکتی ہے جو محبوب چیز پر نظر جانے پھر ادھر ادھر نہیں دیکھتا۔ ”مازاع البصر و ما لمعنی“۔ یہ بات کہ عشق کی کیفیت محض ملت اسلامیہ کے ایسا فرد ہونے کے

ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ہر مذہب و ملت کے کچھ برگزیدہ افراد میں یہ کیفیت ملتی ہے اور رسوم و شعائر و شرائع کا اختلاف اس میں خلل انداز نہیں ہوتا ، اکثر صوفیہ کا عقیدہ ہے - اسی لیے عارف رومی کہتا ہے کہ

مذہب عشق از ہمہ دین ہا جداست

عام انسانوں کے گناہ و ثواب کے معیار کا اطلاق عاشقوں پر نہیں ہوتا - عشق تو ایک کار نادر ہے اور بقول اقبال :

چو از دست تو کار نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

عشق کی عدالت میں گناہ و نامہ اعمال و میزان رسمی عابدوں سے کچھ الگ قسم کے ہوتے ہیں - ان کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ

گر بگوید کفر آید پوئے دین
می تراود از شکش بوئے یتیم

اسی لیے شریعت کی ظاہری پابندی اور عشق کی طریقت کہیں کہیں طرز عمل میں متغائر دکھائی دیتی ہیں - اسی خیال کو اقبال نے اس قطعے میں ادا کیا ہے :

تو اے شیخ حرم شاید ندانی
جہان عشق را ہم محشرے ہست
گناہ و نامہ و میزان ندارد
نہ او را مسلمے نے کافرے ہست

اسی خیال کو اقبال نے اس اردو مصرعے میں بھی ادا کیا ہے کہ

من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

ہر مذہب میں عاشقان الہی صوفی منش لوگ کچھ ہم رنگ و ہم آہنگ ہی معلوم ہوتے ہیں -

اقبال کی عام تبلیغ تو یہ ہے کہ عشق عین دین ہے - البتہ عقل سے اس

کا تصادم ہو جاتا ہے۔ لیکن کہیں کہیں وہ عشق کے جذبے میں عقل کے ساتھ دین سے بھی کنارہ کش ہونے پر سائل معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہاں دین کی بے روح صورت ہے، جسے ارباب ظاہر نے کل دین سمجھ لیا ہے :

دل از منزل تہی کن پا برہ دار
نگہ را پاک مثل سہر و مہ دار
متاع عقل و دین با دیگران بخش
غم عشق از بدست افتد نگہ دار

عشق اپنے کمال میں تو خرد پر بھی چھا جاتا اور اسے اپنے رنگ میں رنگ لیتا ہے، لیکن اس کمال پر پہنچنے سے پہلے بہ کیفیت بھی ہو سکتی ہے کہ عقل تو صورت تراشی اور صورت پرستی میں مبتلا ہے اور شکوک پیدا کر رہی ہے، لیکن سینے کے اندر عشق کی چنگیزی بھی موجود ہے۔ حکیم الہادی نطنہ کے متعلق اقبال کی یہی رائے تھی :

قلب او مومن دماغش کافر است

اقبال بھی آخر تک عقلیت کی گرفت سے پوری طرح چھٹکارا حاصل نہ کر سکا۔ سوز و ساز رومی کے ساتھ ساتھ پیچ و تاب رازی بھی موجود رہا۔ اسی لہجے کے متعلق اس قطعے میں تضاد طبیعت کو بیان کیا ہے :

دماغم کافر زناور دار است
بتان را بندہ و پروردگار است
دلہم را بین کہ نالد از غم عشق
ترا با دین و آئیم چہ دار است

*

سراپا رهن عشق و تازیر الفت عسبی
عبادت برق کی کرنا عوں اور افسوس حاصل با

*

ایمان مجھے روکے ہے تو لہنچے ہے مجھے لہر
لعبد میرے پیچھے ہے دیسا مرے الے (عاشق)

اقبال نے اس مصرعے میں اسی تضاد کی شکایت اپنے متعلق کی ہے کہ
نگاہ آلودہ انداز افرنگ

اب تک جو جہاد سے انسان تک ارتقا ہوا ہے وہ عشق ہی کی بدولت
ہوا ہے۔ موجودہ انسان میں اگر عشق ترقی پذیر ہو جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ
ایک نیا آدم ظہور میں نہ آئے جو پہلے آدم کے مقابلے میں ایسا ہی بلند تر ہو
جیسا کہ موجودہ انسان حیوانوں سے بلند تر ہے۔ یہ یقین صوفیہ کے علاوہ طبیعی
ارتقائی حکم کے ایک طبقے میں بھی پایا جاتا ہے کہ موجودہ انسان ارتقائے حیات
کی آخری منزل نہیں، جو زندگی حشرات الارض سے لے کر انسان تک پہنچتی
ہے، اس کے اندر ذوق عروج یا قوت ارتقا ختم نہیں ہو گئی۔ حیات کے ممکنات
لامتناہی ہیں :

ییا اے عشق اے رمز دل ما
ییا اے کشت ما اے محاصل ما
کہن گشتند این خاکی نہادان
دگر آدم بنا کن از گل ما

اقبال نے کہیں کہیں عشق کی بجائے آرزو کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے
اور ان دونوں کے معنی اس کے نزدیک مرادف ہیں :

از شعاع آرزو تابندہ ایم

جہان میں بود کی جو نمود بھی ہے وہ آرزو کی بدولت ہے :

جہاں یک نغمہ زارے آرزوئے
ہم و زیرش ز تار آرزوئے
بچشم ہر چہ ہست بود و باشد
دمے از روزگار آرزوئے

یہ خیال اقبال کے تصوف کو اس تصوف سے بالکل الگ کر دیتا ہے جو
وہدانت اور بدہ مت میں پایا جاتا ہے۔ ان دونوں کا فلسفہ یہ ہے کہ
جہان اور انسانی زندگی ایک نمود بے بود ہے۔ یہ ایک لحاظ سے فریب ادراک ہے

اور دوسری حیثیت سے آرزو کی پیداوار - باطل ہونے کی وجہ سے زندگی شر اور دکھ سے لبریز ہے - قید حیات و بند غم کا ایک غیر منفک رابطہ ہے - اس سے نجات کا ایک ہی راستہ ہے کہ انسان اور تمام ہستی بے آرزو ہو جائے - اقبال اس فلسفے کے اس پہلو سے متفق ہے کہ زندگی جہاں بھی ہے وہ آرزو کی پیداوار ہے ، لیکن وہ زندگی کو تمام مصائب کے باوجود نعمت سمجھتا ہے اور اس کی نمود کو باطل خیال نہیں کرتا - وہ ترک آرزو کی بجائے فراوانی آرزو کی تلقین کرتا ہے تاکہ زندگی وسعت اور عروج حاصل کرتی جائے - ویدانت اور بدھ مت کا فلسفہ ، جس نے کہیں کہیں مسلمانوں کے تصوف پر بھی سایہ ڈالا ہے ، حیات گریز ہے ، اسی لیے رهبانی زندگی کو معاشرتی زندگی سے افضل سمجھتا ہے - اقبال میں تصوف کا ایجابی اور حیات افزا پہلو موجود ہے لیکن اس کے سلبی پہلو کے خلاف اس نے شدت سے جہاد کیا ہے - ویدانت اور بدھ مت جیسے فلسفوں نے ، جو مذہب بن گئے ، زندگی کی جد و جہد سے ٹھہرا کر فرار کی علم دی ہے - اقبال مجاہد ہے اور زندگی کی مزاحمتوں پر عشق اور ہمت سے غالب آئے کی تلقین کرتا ہے - یہ غیر اسلامی فلسفوں کا اثر تھا جس کی آواز باز کشت مسلمانوں کے فراری ادب میں سنائی دیتی ہے اور غالب جیسا ذوق حیات رکھنے والا اور ہر قسم کی خواہش کو پورا کرنے کی تمنا رکھنے والا شاعر بھی ایسی ہی ہے یہ کہ جاتا ہے :

در تَجھ کو ہے یقین اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دل بے مدعا نہ مانگ
دل لگی کی آرزو بے چین رہی ہے مجھے
ورنہ یاں بے رونقی سود چراغ کشتہ ہے

سود چراغ کشتہ تو موت ہے - اس کے مقابلے میں اقبال کی مدعا ہے :

شمع کی طرح جہیں بزمکھ عالم میں
خود جہیں دیدۂ الخیار کو پتا در دس

غالب کا حقیقی میلان تو یہ ہے کہ

نفس نہ انجمن آرزو سے باہر لہینج
الر شراب نہیں انتظار ساغر لہینج

اگر بہار کو فرصت نہیں بہار تو ہے
طراوت چمن و خوبیٰ ہوا کہہیے

حکیم الہانیہ نطشہ نے کہا ہے کہ ادیان کی دو ہی قسمیں ہیں ، ایک زندگی کو قبول کرنے والے اور دوسرے اسے رد کرنے والے اور کسی دین کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہیے کہ اس میں اثبات حیات کی تلقین ہے یا نفی حیات کی ۔ عیسائیت اور بدھ مت کو وہ مؤخر الذکر میں داخل کرتا تھا ۔

اقبال نے جس کیفیت یا جس جذبے کا نام عشق رکھا ہے اس کے مظاہر کی گونا گونی کی کوئی حد نہیں ۔ محبت کے اقسام کا کون شہار کر سکتا ہے ۔ ہر رابطے میں محبت کا رنگ الگ ہوتا ہے ۔ ماں باپ کی اولاد سے محبت ایک قسم کی ہے ، زن و شوہر یا مرد و زن کی محبت ایک دوسرے انداز کی ۔ کہیں وطن کی محبت ہے ، کہیں نوع انسان کی محبت ، کہیں کسی نصب العین سے اور کہیں مصدر حیات و کائنات سے ۔ افلاطون کہتا ہے کہ سب محبتیں مجازی اور عکسی ہیں ۔ اصل چیز جو سرمای ہے وہ عشق مطلق ہے ، جس کا رابطہ حس مطلق سے ہے ، لیکن معرض شہود میں عشق کی بو قلمونی سے کون افکار کر سکتا ہے ۔ عشق کہیں قوت قلب و جگر پیدا کرتا ہے ، کہیں عقل کی پشت پناہی کرتا ہے ، کہیں چشم نمناک میں ظہور کرتا ہے ، کہیں بے خودی کا رنگ اختیار کرتا ہے اور کہیں خودی کو استوار کرتا ہے ۔ اقبال کہتا ہے کہ مجھ پر تو اس نے یہی عمل کیا ہے کہ مجھ پر اپنی خودی کو آشکار کر دیا ہے ۔ اقبال چشم تر سے بیگانہ نہیں ، لیکن اپنی زندگی میں رقت کی کیفیت کو ثانوی حیثیت دیتا ہے :

بہر دل عشق رنگ تازہ بر کرد
گہے باسنگ گہ با شیشہ سر کرد
ترا از خود ربود و چشم تر داد
مرا با خویشین نزدیک تر کرد

عشق کی اتنی توضیح کرنے کے بعد بھی اقبال کی حالت وہی ہے جو رومی نے بیان کی ہے کہ

گرچہ تفسیر و بیان روشن گر است
لیکن عشق بے زبان روشن تر است

اس ذوقی کیفیت کے لیے کوئی موزوں زبان نہیں۔ جس کے اندر یہ چیز موجود نہیں ہے اسے بیان کی لطافت اور نزاکت بھی اس سے آشنا نہیں کر سکتی۔ تمام عمر بھی روشنی کی کیفیت کسی مادر زاد اندھے کے سامنے بیان کی جانے تو وہ اس کی حقیقت کو کہاں پہنچے گا اور چشم بینا کے لیے روشنی کی کسی توحید کی ضرورت نہیں۔ آفتاب آمد دلیل آفتاب۔ بے شمار قطععات میں عشق کی کیفیات اور اس کی نفسیات کو بیان کرنے کے بعد آخر میں عجز بیان کا اقرار ہے :

مرا ذوق سخن خوں در جگر کرد
غبار را مہشت شرر کرد
بگفتار محبت لب کشودہ
بیان این راز را پوشیدہ تر کرد

عاشقی کی کیفیات کے ساتھ فلسفے کی آمیزش ہر جگہ موجود ہے۔ اقبال ان دونوں کی ہم آہنگی کا قائل نہیں مگر کیا کرنے مجبوری ہے کہ وہ بیک وقت فلسفی بھی ہے اور عاشق بھی :

ز شعر دلکش اقبال می توان دریافت
کہ درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید

پیام مشرق میں عشق پر قطععات کے علاوہ ایک مستقل نظم جس کا عشق کا عنوان ہے۔ اس میں کیفیت اور معانی وہی ہیں لیکن انداز بیان اور ان اشعار میں مختصر طور پر اپنی عقلی ناک و دو کا ذکر ہے جس سے عشق کے بعد بھی زندگی کا کوئی راز فاش نہ لگتا۔ عشق کے بعد بھی اس طرح چکر کھاتا رہا لیکن اس گرد باد میں گرد اور پتوں کے سوا کچھ نہیں معلوم ہوا کہ عقل ایک شکستہ جام ہے جس کے اندر سے دل کے محبت کے پتے نکل جاتی ہے، جام خالی کا خالی رہنا ہے اور شہدہ لہی میں فروں نہیں آتا۔ عشق نے رہبری کی، عشق کو عام لوگ اور طبعی حکما محض ایک جیسا ہی کیفیت سمجھتے ہیں لیکن وہ محض تاثر نہیں، یہ تاثر بصیرت سے نہ انھوں نے ہے، اس کی

بدولت انسان رموز وجود سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ عقل کا بت خانہ حرم بن جاتا ہے، اس کی مستی اور بے خودی در حقیقت خود آگاہی اور خدا شناسی ہے، اس کی بدولت زندگی کی زشتی جمال پرستی میں تبدیل ہو جاتی ہے، اس کے بعد بس عشق ہی کی حکایت زبان پر رہ جاتی ہے، خواہ دوسرے اس کو سمجھیں یا نہ سمجھیں اور اسے جنون قرار دے کر ملامت کرنے لگیں:

گرچہ بدناسی است نزد عاقلان

ما نمی خواہیم ننگ و نام را (حافظ)

*

فکرم چو بہ جستجو قدم زد

در دیر شد و در حرم زد

در دشت طلب بسے دویدم

دامن چون گرد باد چیدم

پویاں بے خضر سوئے منزل

بر دوش خیال بستہٴ محمل

جویائے مے و شکستہٴ جامے

چوں صبح بباد چیدہ داسے

پیچیدہ بخود چو موج دریا

آوارہ چو گرد باد صحرا

عشق تو دلم ربود ناگاہ

از کار گرہ کشود ناگاہ

آگاہ ز ہستی و عدم ساخت

بت خانہٴ عقل را حرم ساخت

چوں برق بخرمنم گزر کرد

از لذت سوختن خبر کرد

سر مست شدم ز پا فتادم

چوں عکس ز خود جدا فتادم

خاکم بفراز عرش پردی

زاں راز کہ بادلم سپردی

واصل بکنار کشتیم شد
 طوفان جہاں زشتیم شد
 جز عشق حکایتے ندارم
 پروائے سلامتے ندارم
 از جلوہ علم بے نیازم
 سوزم گریم تبم گدازم

اس نظم کے علاوہ پیام مشرق میں عشق کے عنوان سے اور بھی چار اشعار ہیں جن کا اندراج اقبال کے نظریہ عشق کی وضاحت کے لیے ضروری معنوم ہوتا ہے۔ اقبال کے کلام میں عقل کی توہین و تحقیر تو بہت کچھ ملتی ہے لیکن ان اشعار میں اقبال نے ایک بڑے نکتے کی بات کہی ہے جسے اس نے غالباً کسی اور جگہ نہیں دہرایا۔ کہتا ہے کہ عقل کے بھی کرنامے بہت حیرت انگیز ہیں، اس نے بھی حیات و کائنات کے بعض پہلوؤں کو روشن کیا ہے۔ انسانی زندگی میں جو تنویر ہے اس کا ایک حصہ عقل کی پیداوار ہے۔ جس عقل نے نور پیدا کیا ہے اس کو بھی عشق کا تلمذ حاصل تھا۔ آخر عقل و حکمت کی جد و جہد، جس نے لیے اعلیٰ درجے کے انسانوں نے زندگیاں وقف کر دیں وہ بھی صداقت کی طلب ہیں، اگر حکماً میں صداقت کا عشق نہ ہوتا تو ان کے لیے غرضانہ زندگی بسر کرنا ممکن نہ ہوتا۔ رومی میں عشق کی فراوانی سمیٹ لیکن بو علی سینا اور فارابی میں عشق کے سرور سے خالی نہ تھے۔ عقل کی نار اور اس کا نور بھی عشق ہی سے نکلتا ہے۔ کرشمہ اور اسی کا ایک جلوہ بیابان ہے :

عقلے کہ جہاں سوزد ، یک جلوہ بیابان
 از عشق بیاموزد آئین جہاں
 عشق است کہ در جائت ہر لبت اندازد
 از تاب و تب بدمن تا حیرت فراوان

نقش فرنگ میں اقبال کہتا ہے کہ عقل اپنے وظیفہ صاف میں ، نہایت اشرف و افضل ہے ، تنکی پیدا کر کے انسانوں کو گمراہ ، مرنده و سست اور حاضر پرست بنا دیتی ہے۔ اگر عقل کے پر پرواز نوجوں اور شہرے نہ ہاڑیں ، اس

کی پرواز کی بھی کوئی حد نہیں۔ عقل کا کام انفس و آفاق دونوں کے متعلق دانش و بینش پیدا کرنا تھا لیکن اس نے محض جہاں بینی کا شیوہ اختیار کر لیا اور خود بینی میں مہارت پیدا نہ کی۔ اس مادی کائنات کے ضمیر میں بھی عقل غوطہ زنی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن وہ برگ و ثمر کے رنگ و بو کا تجزیہ کرتی رہی اور خمیر گل و نسرين میں غوطہ زن نہ ہوئی۔ زندگی کی گہرائیاں اور اس کی بلندیاں اس کے احاطہ قدرت سے باہر نہ تھیں لیکن اس نے مظاہر کی ریاضیاتی پیمائش تک اپنی نظر کو محدود کر لیا :

عقل خود ہیں دگر و عقل جہاں ہیں دگر است

عقل اگر نفس انسانی کی گہرائیوں کا جائزہ لیتی تو عرفان نفس کے ساتھ عرفان رب بھی اس کو حاصل ہو سکتا تھا :

دگر است آنکہ زند سیر چمن مثل نسیم
 آن کہ در شد بہ ضمیر گل و نسیمیں دگر است
 دگر است آنسوئے نہ پردہ کشادن نظرے
 این سوئے پردہ گہان و ظن و تخمیں دگر است
 اے خوش آن عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
 نور افرشته و سوز دل آدم با اوست

عقل کی تنگ نظری اور غلط روی یا مسخ جوہر کا ذکر اقبال کے کلام کا ایک کثیر حصہ ہے اور عشق کی زیادہ تر توصیف ہی توصیف اور والہانہ مداحی ہے، لیکن کیا عشق کی صورت کو انسانوں نے مسخ نہیں کیا؟ انسانوں کو جن جذبات نے تباہ کیا ہے ان میں سے ہوس بھی ہے جو عشق کا بھیس اختیار کر لیتی ہے اور اس فریب سے عشق کی تمام قوتیں تعمیر حیات کی بجائے تخریب حیات کا باعث ہوتی ہیں۔ کبھی ذوق اقتدار عشق کا جامہ پہن لیتا ہے اور کبھی ادنیٰ شہوات اپنا نام عشق رکھ لیتی ہیں۔ کبھی جاہلانہ اور وحشیانہ مذہبی تعصب عشق کے رنگ میں جلوہ گر ہوتا ہے جو ظلم کو رحمت اور عدل سمجھ لیتا ہے :

بے جرأت زندانہ ہر عشق ہے روباہی
 بازو ہے قوی جس کا وہ عشق یداللہی

نقش فرنگ میں اقبال نے فرنگ ہی کے عشق پر ہوس پیشہ ہونے کا الزام لگایا ہے لیکن عشق کی یہ تخریب تو شرق و غرب مسلم و غیر مسلم سب میں دکھائی دیتی ہے۔ اسی عشق کے متعلق حالی نے کہا ہے کہ :

اے عشق تو نے اکثر قوموں کو کہا کے چھوڑا
جس گھر سے سر اٹھایا اس کو بٹھا کے چھوڑا

اور اسی مخرب حیات عشق کے متعلق حالی کی یہ رباعی ہے :

ہے عشق طیب دل کے بیماروں کا
یا خود ہے وہ گھر ہزار آزاروں کا
ہم کچھ نہیں جانتے پر اتنی ہے خیر
اک مشغلہ دلچسپ ہے بیکروں کا

ہوس ہی نے اپنے آپ کو عشق جتا کر فارسی اور اردو میں شعر و قصیدہ کا وہ ناپاک دفتر پیدا کیا ہے جس نے فن لطیف کو فن کثیف بنا دیا۔ اس بارے میں مشرق مغرب کے مقابلے میں کچھ کہہ مجرب نہیں ہے، لیکن اقبال کی زد اس زیادہ تک فرنگ ہی آتا ہے۔ اگر انصاف سے دیکھا جائے تو یہ تمام الزامات مشرقیوں پر کچھ زیادہ ہی چسپاں ہوتے ہیں :

عشق کر دید ہوس پیشہ و ہر بند نسبت
آدم از فتنہ او صورت ماعی در نسبت
رزم بر بزم بسندید و سست آراست
تیغ او جز بد سر و سینہ ہراں نہ نسبت
رہزنی را کہ بنا درد، چہاں ہائی نسبت
ستم خواجگی او عمر نہ نسبت
بے حجابانہ بد بانک دف و نے می رخصت
جامے از خوں سوزبان تنک مابہ بدست
وقت آنست کہ آئین دگر بازہ کنیم
لوح دل پاک بنویسیم و ز سر تازہ کنیم

اس کے ساتھ ہی ملا ہوا جو بندھے وہ اس امر کا ثبوت ہے کہ استبداد شکنی کا کام زمانہ حال میں مغرب نے مشرق کی نسبت زیادہ کیا ہے۔ محنت کشوں کے حقوق مغرب میں مشرق والوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ استوار ہو گئے ہیں۔ مطلق العنان بادشاہیاں مغرب نے ختم کی ہیں۔ انسانوں کے اندر مواقع حیات اور آئین میں مساوات فرنگ میں مسلمان کہلانے والی ملتوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے۔ اقبال کو جو یہ نظر آ رہا ہے کہ :

زندگی در پے تعمیر جہان دگر است

اس کے مظاہر مغرب میں مشرق کے مقابلے میں زیادہ نمایاں ہیں کیوں کہ یہ تمام تحریکیں مغرب ہی میں پیدا ہوئیں اور اسی تہذیب و تمدن میں سے ابھریں جو اقبال کے نزدیک سوز حیات سے خالی اور حیات باختہ ہے :

افسر پادشہی رفت و بہ یغائی رفت
 نئے اسکندری و نغمہ مدارائی رفت
 کوہکن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست
 عشرت خواجگی و محنت لائی رفت
 یوسفی را ز اسیری بہ عزیزی بردند
 ہمہ افسانہ و افسون زلیخائی رفت
 راز ہائے کہ نہاں بود بازار افتاد
 آن سخن سازی و آن انجمن آرائی رفت
 چشم بکشائے اگر چشم تو صاحب نظر است
 زندگی در پے تعمیر جہان دگر است

اس میں کوئی شک نہیں کہ گزشتہ دو تین سو سال میں مغرب نے جو ترقی کی وہ عقلی علوم اور مادی فطرت کی تسخیر میں کی۔ اس ترقی کے مقابلے میں اخلاق اور روحانی ترقی کی رفتار نہایت سست نظر آتی ہے لیکن اس میں کس کو شک ہو سکتا ہے کہ مغرب میں نہایت بلند پایہ اخلاقی اور روحانی رہنما اس دور میں پیدا ہوئے۔ انہی تین صدیوں میں مشرق کی خفتگی اور مسلمانوں کے روحانی جمود کے متعلق اقبال کی رائے تھی کہ :

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند

ان تین صدیوں میں کوئی بلند پایہ روحانی تحریک اسے اس برصغیر میں نظر نہیں آتی۔ باقی اسلامی ممالک کا حال کچھ اس سے بدتر ہی رہا مگر اس دور میں مغرب میں اخلاقی اور روحانی مصلحین کی کوششوں نے انسانی زندگی کو بہت آگے بڑھا دیا۔ شہروں کی گندگی ناپید ہو گئی، بہت سے مسہلک امراض کا علاج حکماً و اطباء نے بڑی قربانیوں اور جد و جہد سے تلاش کیا اور جو کافر اور افلاس مشرق میں ملت اسلامیہ میں نظر آتا ہے وہ مغرب سے ناپید ہو گیا۔ کیا اسے نظر کی غارتگری کہہ سکتے ہیں؟ یہ کہنا سخت نا انصافی کی بات ہے کہ مغرب کی تہذیب میں اخلاق اور روحانیت کا عنصر نہیں۔ انگریز تاجر کو مسلمان بھی اپنوں سے زیادہ راست گو اور قابل اعتبار سمجھتے ہیں۔ کیا اس دیانت میں روحانیت ان کوئی شائبہ نہیں؟ تاجروں، بیہاروں اور بیکسوں کی جو دیکھ بھال مغرب میں ہوئی ہے اس کا عشر عشر بھی روحانیت کے مدعی مشرق میں نظر نہیں آتا۔ یہ درس ہے کہ مغرب مشرق سے زیادہ شراب خوار ہے، مگر:

تو فخر خمی کنی کہ مے می نخوری
صد کار کنی کہ مے غلام است آن را

یہ فتویٰ کیا غلط ہے کہ:

مے حرام و لے بد ز مال اوقاف است

مشرق میں ابھی تک فقہا فتوے فروش ہیں اور قاضیوں پر بھی رشوتیں لگاتے ہیں۔ بھروسا نہیں، رشوت ۵ بازار گرم ہے۔ خیام نے لیا بیج کہا ہے:

اے قاضی سہرا از تو بازار گرم
باریں ہمہ مینی از تو شیار گرم
تو خون نساں حویلی و من خون ازاں
ز انصاف بلو ددام خون خوار گرم

یہ سب کچھ جانتے ہوئے بد کہنا کہ مغرب روحانیت سے بالکل معاف ہے انصاف سے بعید ہے۔ مغرب کے متعلق انصاف پسندوں نے وہ یہ یہ عیناً جانا ہے کہ

”عیب او جملہ بگفتی ہنزش نیز بگو“۔ مگر فرنگ کے متعلق اقبال کی بیزاری اس کو جادۂ اعتدال سے ہٹا دیتی ہے۔ معلوم نہیں کہ روحانی زندگی کی تلقین کرنے والے اور عملاً روحانی زندگی بسر کرنے والے اور خلق خدا کی بھلائی کے لیے زندگیاں وقف کرنے والے لوگ اقبال کو فرنگ میں کیوں نظر نہیں آئے کہ وہ سایوس ہو کر یہ کہنے لگا :

یاد ایامی کہ بودم در خمستان فرنگ
جام او روشن تر از آئینہ اسکندر است
چشم مست سے فروشش بادہ را پروردگار
بادہ خواراں را نگاہ ساقیش پیغمبر است
جلوہ او بے کیم و شعلہ او بے خلیل
عقل ناپروا متاع عشق را غارتگر است
در نوایش گرمی یک آہ بیتابانہ نیست
رند این میخانہ را یک لغزش مستانہ نیست

فرنگ کے مقابلے میں مسلمانوں کی موجودہ روحانیت کا جو حال ہے وہ اقبال کی نظر سے اوجھل نہیں۔ اس کے نزدیک فرنگ میں عقل کی روشنی ہے مگر دلوں میں اندھیرا ہے، مگر ہمارے ہاں تو خسر الدنیا والآخرہ ہے۔ نہ عقل کی روشنی اور نہ عشق کی آگ :

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلمان نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

عقل و علم اور عشق کا تقابل اقبال کا خاص مضمون ہے۔ یہ مضمون صدیوں سے مسلمانوں کے ادب میں حکیمانہ، صوفیانہ اور متصوفانہ شاعری کا ایک دلچسپ موضوع رہا ہے اور اقبال سے پہلے لوگوں نے اس مسئلے میں بڑی نکتہ آفرینیاں کی ہیں لیکن اس کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ پہلوں نے جو کچھ کہا اس کا بہترین جوہر اور خلاصہ بھی اقبال کے کلام میں موجود ہے۔ نیز اقبال نے اس پر قابل قدر اضافہ بھی کیا ہے اور ہر نظم بلکہ ہر شعر میں انداز بیان بھی نرالا ہے۔ اقبال نے بہت سے ایسے مسائل پر طبع آزمائی کی ہے

جو آنے والی نسلوں کے لیے محض ایک تاریخی حیثیت سے قابل مطالعہ ہوں گے ، لیکن عقل و عشق کی موافقت یا مخالفت ایک ایسا مضمون ہے جو فطرت انسانی کے اندر میلانات کی ایک ابدی پیکار کا مظہر ہے ۔ اگر انسان کی اساسی جبلت اپنی صورتیں بدلنے کے باوجود بھی تغیر پذیر نہیں بلکہ ایک حقیقت ثابہ ہے ، تو اقبال کی شاعری کا یہی حصہ اس کی شاعری کو لازوال بنانے کا ضامن ہے ۔ عشق کی جذباتی اور تاثراتی کیفیت کو اس نے جس طرح بیان کیا ہے اس پر اضافہ کرنا کسی آنے والے شاعر ، حکیم و عاشق کے لیے دشوار ہوگا اور حکیمانہ انداز میں جو نکات اس کے ذہن سے مترشح ہوئے ہیں وہ بھی ایسے جامع ہیں کہ شاید ہی اس کے بعد آنے والا اس سے زیادہ کچھ کہہ سکے ۔ حکیم الہانی لوٹنے نے ، جس کی بصیرت کا اقبال معترف تھا ، ایک ایسا منظوم ڈرامہ لکھا جس میں بقول اقبال اس نے انسانی زندگی کے متعلق ایسے معارف بیان کیے ہیں کہ انسانی فکر اور تخیل کی پرواز اس سے بلند تر نہیں ہو سکتی ۔ اس ڈرامے کا ہیرو فوسٹ تمام علوم سے بہرہ ور ہونے اور تمام فلسفوں کی خاک چھانسنے کے بعد حقیقت حیات کے متعلق عقل کی بے بسی سے اسی طرح بیزار ہوا جس طرح کہ اقبال خالی علم و عقل کی جد و جہد سے مایوس ہو گیا ۔ وہ قوت و اسرار اور لذت کا آرزو مند تھا ۔ ابلیس نے ظاہر ہو کر اس سے کہا کہ جو شجرت چاہتے ہو وہ میرے قبضہ قدرت میں ہے ۔ اگر اپنی روح کو میرے پاس بیچ دو تو میں تمہیں کائنات کی سیر کراتا ہوں اور تمہاری ہر آرزو کو پورا کرنے کا ذمہ لیتا ہوں ۔ قصے کا آغاز یہی ہے اس کے بعد شیطان کی ہمرہی میں فوسٹ نے جو کچھ دیکھا اور کیا اس کی داستان بہت طویل ہے مگر اس داستان کے اندر شیطان کی فطرت اور انسان کی فطرت کے تمام مضمرات اور اسرار آشکار ہوتے جاتے ہیں ۔ اس سے زیادہ عمیق حکیمانہ ڈرامہ مغرب کے ادیبوں نے نہیں لکھا ۔ اقبال کے ہاں فطرت ابلیس کا مضمون نہیں اس لیے کہ مضمون ہے جس کے کچھ پہلو اس کو لوٹنے نے سمجھائے ہیں ۔ ایسا اس ڈرامے میں تخریب اور شر کا مجسمہ ہے ، لیکن لوٹنے اس تخریبی قوت پر غور کرنے والی جس قوت کو پیش کرتا ہے وہ عشق ہے ۔ ابلیس کا واپس آنا حیات دہ ہے کہ زندگی کی ہر تعمیر کے اندر تخریب کی صورت پیدا کرنے ، وہ حیات و انسان کی رک و پے میں اس غرض سے دوڑتا رہا ہے کہ ہر نظم میں اخلال برپا

کرے (دیکھیے یہ مرد حکیم ابلیس کے متعلق وہی بات کہ رہا ہے جو نبی اکرم صلعم نے فرمائی کہ شیطان انسان کی رگ و پے میں خون کی طرح گردش کرتا ہے)۔ اس کے مقابلے میں عشق ہر جگہ کار فرما ہے۔ شیطان موت کا فرشتہ ہے اور عشق زندگی کا فرشتہ۔ چاروں طرف یہی نقشہ نظر آتا ہے کہ ہر ہستی کا انجام فنا ہے۔ فنا کی دستبرد سے زندگی کا کوئی پہلو بچتا ہوا نظر نہیں آتا، لیکن اس فنا کو شکست دینے والی قوت عشق ہے۔ موت گل و ثمر پر وارد ہوتی ہے لیکن پھل فنا ہونے سے پہلے اپنی بقا کا انتظام کر لیتا ہے۔ پھلوں اور پھولوں کے بیج فطرت مصرفانہ افراط سے پیدا کرتی ہے۔ والدین کی وفات سے پہلے ان کی جائشیں اولاد عشق کی بدولت معرض وجود میں آچکتی ہے۔ زندگی کی بقا کوش اور ارتقا کوش قوت عشق ہی ہے جو برگ و ثمر میں بھی کار فرما ہے اور روح بشر میں بھی۔ فقط عشق ہی اپنی خلاق کی قوت کی بدولت موت سے مغلوب نہیں ہوتا۔ ہر جگہ آخر کار تخریبی قوتیں تعمیری قوتوں سے شکست کھا جاتی ہیں۔ فوسٹ کے ڈرامے میں عشق کی اس خلاق فطرت کو ابلیس اپنا حریف قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بقا کوشی تمام حیات و کائنات پر اس طرح محیط ہے کہ میں اپنی قوت تخریب کو بڑی کوشش سے بچا کر نہ رکھتا تو میرے لیے کہیں گنجائش نظر نہ آتی۔ اس ڈرامے میں ابلیس خدائے قدوس اور خیر مطلق کو اپنا حریف نہیں جتاتا بلکہ اسی حیات آفرین عشق سے نالاں ہے جو اس کی تمام تخریبی کوششوں پر پانی پھیر دیتا ہے اور اسے پھر ازسرنو ہر تعمیر میں تخریب کی کوئی نئی صورت سوچنی پڑتی ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ عشق کی یہ خلاق ملاحظہ ہو کہ ہوا کے اندر، پانی میں، زمین میں، خشکی میں، تری میں، گرمی میں، سردی میں، ہر جگہ اور ہر حالت میں زندگی کے لامحدود جراثیم پھوٹ پھوٹ کر نکل رہے ہیں۔ اس طوفان حیات اور زندگی کی فراوانی میں میں نے بڑی مشکل سے اپنے آپ کو بچا رکھا ہے۔

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ برٹ رینڈ رسل جیسا منکر خدا اپنا عقیدہ یہ بیان کرتا ہے کہ زندگی میں لطف اور قدرت پیدا کرنے والے دو ہی اقدار ہیں، ایک عالم دوسرا عشق۔ اس سے ذرا ہٹ کر ایک اور منکر خدا فرائڈ، جدید تحلیل نفسی کا امام بھی آخر اس نتیجے پر پہنچا کہ تمام زندگی میں دو قوتیں اساسی معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تخریبی قوت، جس کو وہ جبلت موت کہتا ہے،

اور ایک تعمیری قوت ، جسے وہ عشق کہتا ہے ۔ اس کی ایک چھوٹی سی مگر نہایت پر معنی کتاب ”تہذیب اور اس کی بے اطمینانیاں“ ہے ۔ اس نے تہذیب پر ایک گہری نفسیاتی بحث کی ہے ۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ انسانی زندگی کے اندر دو اساسی جبلتیں ہیں ۔ ایک عشق ہے جو تخلیقی اور تعمیری قوت ہے ، وہ ایک جنسی جذبے سے شروع ہو کر تمام نوع انسان کی محبت تک ترقی کرتا چلا جاتا ہے ۔ انسانی تہذیب و تمدن کے تمام ادارے اور اس کے تمام فنون لطیفہ اسی جذبے کے مظاہر ہیں ۔ دوسرا جذبہ تخریبی ہے جو جور و جفا پر انسان کو مائل کرتا ہے اور ہر تعمیر کی تخریب پر آمادہ رہتا ہے ۔ فنا و بقا یا موت و حیات کی پیکر زندگی کا لازمہ ہے ۔ انسان کی تہذیب اور اس کی ترقی کا مدار جذبہ عشق کو جنسی جذبے سے متجاوز کر کے تمام زندگی پر محیط کرنا ہے ۔ انسانی زندگی میں عقل اور عشق حریف اور ازلی دشمن نہیں بلکہ عشق اور میلان ظلم ایک دوسرے پر غالب آنے میں کوشاں رہتے ہیں ۔ رومی نے کہا تھا کہ ”زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است“ ۔ فرائد کہتا ہے کہ ابلیس میلانِ نظلم کا نام ہے اور عشق زندگی میں وحدت آفرین ہونے کی وجہ سے تہذیب و تمدن کے بہترین عناصر کا خلاق ہے ۔ یہ دونوں میلانات انسانوں کے اندر داخل جبلت ہیں ۔ ان کی پیکر کہیں پوری طرح ختم نہیں ہوتی ۔ ظلم جی نہیں ہو ظلم خفی انسانوں کے برتاؤ میں موجود رہتا ہے لیکن اس کا حریف عشق کبھی اس کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالتا ۔ انسان کا مستقبل یہی ہے کہ وہ عشق کی تعمیری اور خلاق قوت میں اضافہ کرتا جائے ۔ دیکھیے کہ برٹراند رسل اور فرائد دونوں مذہب اور روحانیت کے دشمن آخر میں وہی بات کہہ رہے ہیں ۔ اقبال نے ان دونوں سے بہتر انداز اور زیادہ جوش و خروش کے ساتھ ان کو کفر و دین کے ڈانڈے کی طرح مل لئے ہیں ۔ دین بھی اپنے اپنے ذات و صفات الہی پر غور کرتا ہوا اور رسوم و شعائر اور عبادتوں پر غور کرتا ہوا اسی عقیدے پر آیا کہ اصل حقیقت عشق ہے ۔ خدا عشق ہی ہے اور عشق خدا کی نجات اور کامیابی کا مدار اسی عقیدے پر عمل کرتا ہے ، باقی جو کچھ ہے وہ فریب اور متغیر ہے اور کفر کی ترقی نے بھی وہیں آ کر دم لیا اور اس کی آخری منزل قرار دیا ۔ فرائد نے ایک کتاب اسی موضوع پر لکھی ہے کہ خدا پر عقیدہ رکھنے والا ایک عالمگیر دھوکا ہے ۔ انسانوں نے اپنی خواہشوں اور زندگی کے مصائب اور

نا کامیوں کی تلافی کے لیے ایک موہوم ہستی کا تصور قائم کر لیا ہے۔ ترقی یافتہ انسانوں کو چاہیے کہ اس دھوکے سے نجات حاصل کریں۔ ”بگذر ز خدا ہم کہ خدا ہم حرفے ست“۔ لیکن یہی ملحد حیات و ممات کی ماہیت پر غور کرتا ہوا آخر عمر میں اپنا یہ راسخ عقیدہ پیش کرتا ہے کہ خدا کا وجود تو نہیں لیکن عشق کا وجود ہے جو خلاق ہے اور ضامن بقا و ارتقا ہے۔ انسان کو عشق کی پرستش کرنا اور اسے اپنی رگ و پے میں سمونا چاہیے۔ انسان کو حیوانیت سے عشق ہی کی ترقی نے نکالا ہے۔ زندگی کی تمام لطافتیں اسی نے پیدا کی ہیں اور آئندہ تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی ترقی کا مدار بھی عشق ہی پر ہے۔ ایسے کافروں کی نسبت اقبال ہی کا مصرعہ دہرایا جا سکتا ہے۔

”قلب او مومن دماغش کافر است“۔

جس نظریۂ حیات پر کفر اور دین دونوں متفق ہو جائیں اور عقل و وجدان دونوں اس بارے میں ہم آہنگ ہوں اس کے ابدی صداقت ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ اسی ابدی صداقت کو اقبال نے اتنی لطافت، اتنی نزاکت اور اتنے جوش کے ساتھ پیش کیا ہے کہ وہ اسی کی بدولت ترجمان حقیقت کے لقب کا مستحق ہو گیا ہے۔

اقبال اس کا منکر نہ تھا کہ علم بھی اپنی ترقی میں عشق کا دامن چھو سکتا ہے۔ عشق کے متعلق برٹ ریٹڈ رسل سے زیادہ فرائڈ کو بصیرت حاصل ہوئی۔ رسل عشق کو کوئی ازلی ابدی حقیقت نہیں سمجھتا، فقط انسانی زندگی میں عدل و رحم اور لطف و مسرت پیدا کرنے کے لیے اسے ایک اساسی قدر حیات تسلیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک وہ ماہیت وجود میں داخل نہیں، فقط انسانی زندگی کے لیے ایک مفید زاویۂ نگاہ اور اچھا طرز عمل ہے۔ لیکن فرائڈ تو آخر میں معلوم ہوتا ہے کہ وہیں پہنچ گیا جہاں اہل دین اور صوفیہ پہنچے تھے کہ عشق، خلاق قوت، مصدر حیات اور مقصود حیات ہے۔ اگر انسان لفظی تنازع میں نہ پڑے تو یہ اسی خدا کے قائل ہونے کے مرادف ہے جو رحیم و مودود اور رب العالمین ہے۔ فرائڈ کہتا ہے کہ ربوبیت نبات و حیوان و انسان میں ایک تعمیری حیثیت سے موجود ہے۔ اس کے ساتھ ہی جب وہ یہ کہتا ہے کہ فناکوش تخریبی قوت بھی ساتھ ساتھ پائی جاتی ہے تو اس کو دین کی زبان

میں شیطان کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے عقلی راستے پر چلتا ہوا اور انسانی نفس میں غوطہ زنی کرتا ہوا فرائڈ خدا اور شیطان دونوں کا قائل ہو گیا۔ وہ دینی زبان استعمال نہیں کرتا لیکن مفہوم وہی ہے اور جب وہ کہتا ہے کہ ایروس، یعنی عشق تخریبی قوتوں پر غالب آتا ہوا زندگی میں ارتقا پیدا کر رہا ہے تو اسے دینی زبان میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ خدا کا شیطان پر غلبہ بھی ایک سرمدی حقیقت ہے۔ وہ اس کی تلقین کرتا ہے کہ میلان ظلم کو عشق کی وسعت اور قوت سے شکست دو۔ اس کے بعد اس کثیر اور دین کی اعلیٰ ترین صورتوں میں کیا فرق باقی رہ جاتا ہے۔ فرائڈ اقبال کی طرح علم و عقل کی تحقیر نہیں کرتا کیونکہ اسے جو کچھ بصیرت حاصل ہوئی وہ علم و عقل کی بدولت حاصل ہوئی، مگر اس کے نزدیک انسان نے جو علوم میں ترقی کی اور جس سے تہذیب پیدا ہوئی وہ بھی عشق ہی کی قوتوں نے پیدا کی۔ فرائڈ بھی اقبال کی طرح کہتا ہے کہ علم نے جو سوالات پیدا کئے اس کا جواب مجھے عشق ہی میں ملا۔ اسی نظریے کو اقبال نے اس خوبصورت مصرعے میں اس طرح کیا ہے کہ :

علم ہے ابن الکتاب عشق ہے ام الکتاب

تمام کتابیں طبیعی علوم کی ہوں یا فنون لطیفہ کی نا مذہبی صحیفے، علم منبع اور ان کی ماں عشق ہے۔ ضرب کلیم میں علم و عشق کے عنوان سے نظم ہے وہ اس موضوع پر اقبال کی لاجواب نظموں میں سے ہے۔ اس کے بعد اب اس موضوع پر سرمد طویل بیان تحصیل حاصل ہو گیا۔

علم و عشق

علم نے مجھ سے کہا عشق کے عنوان پر
عشق نے مجھ سے کہا علم سے عشق و ظلم
بندہ نظموں و نظموں کے کتابی نہ ہیں
عشق سرانہ حضور علم سرانہ معارف

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

عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دین
 عشق کے ادنیٰ غلام صاحب تاج و نگین
 عشق مکان و مکین! عشق زمان و زمیں
 عشق سراپا یقین اور یقین فتح باب

شرع محبت میں ہے عشرت منزل حرام
 شورش طوفان حلال لذت ساحل حرام
 عشق پہ بجلی حلال عشق پر حاصل حرام
 علم ہے ابن الکتاب ، عشق ہے ام الکتاب

بِهَلْوَانِي

تصوف

اقبال کے فکر و تاثر پر بحث و تنقید مکمل نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کا فیصلہ نہ کیا جائے کہ تصوف کے متعلق اقبال کا کیا رویہ تھا۔ اس سے قبل اس کا تعین لازمی ہے کہ تصوف ہے کیا چیز۔ عشق کے لفظ کی طرح یہ لفظ بھی نہ قرآن و حدیث میں ملتا ہے اور نہ اس زمانے کے معاصرانہ ادب میں۔ طلوع اسلام کے دو سو سال بعد تک بھی کوئی صاحب دل دین دار صوفی کہلاتا ہوا نظر نہیں آتا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں کسی کے لیے اس سے زیادہ اور کوئی شرف نہ تھا کہ وہ سومن ہو اور لوگ اس کے تقویٰ اور تزکیہ نفس کو قابل تحسین اور قابل تقلید سمجھیں۔ اس کا آج تک کوئی قطعی فیصلہ نہ ہو سکا کہ صوفی کا لفظ کہاں سے آیا۔ کسی نے اس کو صفا سے مشتق سمجھا اور کسی نے اصحابِ صنف سے اس کا جواز ملایا۔ کسی نے کہا کہ یہ یونانی لفظ صوفی سے ماخوذ ہے جس کے معنی خرفان کے ہیں۔ لیکن اب مسلم اور غیر مسلم محققین زیادہ تر اس پر اتفاق رائے رکھتے ہیں کہ یہ لفظ صوف سے مشتق ہے۔ دروسِ خدا سے لو لگانے والا اور تنعمِ دنیاوی سے لریز کرنے والا زاہد، رسولِ نبوت کی طرح کمالی والا ہوتا تھا۔ یہ کمالی عام طور پر صوفی ہی کی ہوتی تھی جو ان کی کوردری قسم کی اون کی بافت تھی۔ مسلمانوں میں صوفیہ میں سے لوگ اس کا قائل نہیں کہ وہ طرز فکر و تاثر اور طرز زندگی جیسے تصوف کہتے ہیں، اہلِ دنیا سے کہیں خارج سے داخل ہوئی۔ بعض صوفیوں نے اپنے فلسفے کو محض اہلِ دنیا سے ملایا ہے اور بعض نے حضرت ابو بکر صدیقؓ سے اور بعض نے رسول کریمؐ سے ملایا ہے اور بعض نے اسودہ حسنینہؓ کے اسودہ بن عکس اور اخلاقِ نبویؐ کے اسودہ بن عکس کے نام سے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول کریمؐ ہی صوفیوں کے اسودہ بن عکس یا ولایت ہی کا دور تھا جو نبوت کا پسِ حجاب کا دور تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ جس چیز کو صوف یا اہلِ صوفی زبان میں صوفیہ کہتے ہیں، وہ دین کے ارتقا اور اس کی تہرائی میں ہر جگہ مددگار ہوتی ہے۔ انکے خاص انداز کے تصوف میں ہندو قوم سے زیادہ کسی نے غور و فکر کیا اور ہندو دھرم

ویدانت اور بدھ مت پر پہنچ کر اور ویدوں سے اپنشدوں کی طرف عروج کر کے ، فکر و عمل میں تصوف ہی تصوف بن گیا ۔ اس یک طرفہ روحانیت اور ذات و صفات ہستی واجب الوجود پر غور کرتے ہوئے اس پر احدیت یا ادویت ویدانت نے ایسا تسلط چاہا کہ حیات و کائنات اور تمام ماسوا مایا یا فریب ادراک رہ گئے اور رفتہ رفتہ دیوتا بھی مایا ہی کا ایک جزو بن گئے ، نفس انسانی کی انفرادیت شرک بن گئی اور یہ سارا سلسلہ ایک حیات گریز تصور میں منتج ہوا ۔ عملی زندگی اور خیر و شر کی پیکار کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے بھی بعض اہم کوششیں ہوئیں جن میں کرشن مہاراج کی طرف منسوب بھگوت گیتا تصوف کے حقائق کو عمل سے ہم آغوش کرنے کی ایک لاجواب کوشش ہے۔ اس کتاب میں وحدت وجود اور توحید کو جہاد عملی اور جہاد نفسی کے ساتھ اس طرح مربوط کیا ہے کہ حیات گریز تصوف کی بہت سی خامیاں اس میں رفع ہو گئی ہیں ۔ اسی بنا پر علامہ اقبال اس کتاب کے بے حد مداح تھے اور فرماتے تھے کہ ہندو قوم اس کتاب کی وجہ سے قابل مبارک باد ہے ۔

۷

ہر قوم کے تصوف میں بعض میلانات مشترک طور پائے جاتے ہیں ۔ صوفی اس مادی زندگی کو اگر بالکل باطل اور بے اصل نہ بھی سمجھے اور اسے خدا ہی کی آفرینش اور اس کی مشیت کا مظہر قرار دے تو بھی روحانی زندگی کے مقابلے میں اس کو ہیچ سمجھتا ہے ، حتی الوسع دام علائق سے رہائی چاہتا ہے ، جسمانی آرزوؤں کو اقل قلیل حد تک پورا کرتا ہے اور اسے بھی مقصود نہیں بلکہ روحانیت کا ایک ادنیٰ مگر ضروری وسیلہ سمجھتا ہے ۔

صوفی میں خدا کا تصور تجسیم و تشبیہ سے پاک ہوتا ہوا کمال تنزیہ تک جا پہنچتا ہے اور خدا کے صفات تمثیلی ، باطنی یا اضافی رہ جاتے ہیں ، کیوں کہ اس کی ذات وراء الوراہ ہے ۔ ”سبحان الله عما یصفون“ ۔ یہاں پہنچ کر توحید کے ڈانڈے وحدت وجود سے جا ملتے ہیں اور دونوں میں امتیاز دشوار بلکہ محال ہو جاتا ہے ۔

علماء و فقہاء اور عوام کے نزدیک دین رفتہ رفتہ کچھ ظواہر و شعائر میں محصور ہو جاتا ہے ۔ تمام توجہ اوامر و نواہی کی طرف مبذول ہو جاتی ہے ۔ دین ایک کالبد بے روح بن جاتا ہے ۔ اہل دین متشابہات بلکہ محکمات کی متضاد نما

تاویلوں میں الجھ جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں روح دین کی حفاظت کے لیے یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ لوگوں کو ظاہر سے باطن کی طرف لایا جائے۔ کیا کرنا اور کیا نہ کرنا کے علاوہ بلکہ اس سے زیادہ اس کی تلقین اہم ہو جاتی ہے کہ انسان کو کیا ہونا چاہیے۔ ظواہر پر منحصر دین اور فتنہ معاسلات کو سلجھانے والی فتنہ رفتہ رفتہ اس جذبے سے عاری ہو جاتی ہے جسے صوفیہ اور علامہ اقبال عشق کہتے ہیں۔ عبادت کا مقصود حصول ثواب رہ جاتا ہے جس سے آخرت میں نعمت جنت حاصل ہو اور انسان عذاب دوزخ سے بچ جائے۔ نیکی اور بدی کے اندر جو ذاتی اور نفسی نفع سزا و جزا مضمحل ہے اس کی حقیقت سے دیندار نا آشنا ہو جاتے ہیں۔ سب سے پہلے صوفی کہلانے والوں میں رابعہ کا ذکر ملتا ہے جن کو لوگ مجذوب یا مجنون سمجھتے تھے۔ ایک روز دیکھا گیا کہ وہ بازار میں سے گزر رہے ہیں، ایک ہاتھ میں کسی طرف میں پانی ہے اور دوسرے میں کسی اور طرف میں کچھ دھکنے ہوئے کوئلے ہیں۔ لوگوں نے پوچھا کہ تمہارا چاروں طرف سے اور نہ کیا لیجے جاتی ہو؟ رابعہ نے جواب دیا کہ اس پانی سے دوزخ کی آگ کو بجھانے اور اس آگ سے جنت کو آگ نکلنے جارہے ہوں۔ یہ لوگ اس آگ سے عیش عشق الہی پر رہیں اور اس جہنمی عذاب و ثواب کے ایوان و بزم سے کسارت حاصل کریں۔ اسی تصور کو غالب نے ذرا توسیع کے انداز میں بیان کیا ہے:

طاعت میں تارے نہ مے و انگلیں ہی لایا

دوزخ میں ڈال دئے کوئی نے کریموں کو

تمام اقوال کے تصوف میں ایک اور بات مشہور ہے کہ انسان کو دنیا سے بے رغبتی اور بے حسوسات اور معذلات کے علاوہ اور ان سے بے رغبتی اور بے رغبتی کے ذرائع اور عین جو وجدانی ہیں۔ انسان کے اندر ہی جو عین وجدانی ہیں جو اس بھی ہیں جو عین کے بعض ایسے پہلوؤں کے ہیں جو عین کے بعض عام عقل و احساس کی رسائی نہیں۔ ایسے عین کے بعض ایسے پہلوؤں کے بعض نثر یا جذبہ نہیں بلکہ مصدر حسرت و معرفت کے ہیں جو عین کے بعض ایسے پہلوؤں کو ترقی دیتا ہے، جس سے ظاہر و باطن کی عینوں کے ذرائع اور عین اور اس کی بدولت جو عین نفس پیدا ہوئے ہیں وہ عینوں کی اور عینوں کے علاوہ خدا شناسی کی راہیں بھی کشادہ کر دیتا ہے۔ تصوف کے بعض ایسے پہلوؤں کے

محض ایک نظریہ حیات نہیں بلکہ ایک طرز زندگی ہے جس میں ہر چیز کے متعلق زاویہ نگاہ بدل جاتا ہے اور زندگی کے رسمی اقدار کی نئی تقدیر ہوتی ہے۔

ان تمام وجوہ اشتراک کے باوجود مختلف ادیان کے تصورات میں تصوف کا رنگ ایک گونہ جدا جدا نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک ہی ملت میں مختلف صوفیا کا رنگ مختلف معلوم ہوتا ہے۔ بعض خدا مست اور مجذوب معلوم ہوتے ہیں، بعض خلوت پسند اور ہر قسم کے علائق سے گریز کرنے والے ہیں، بعض اپنی روحانیت اور معرفت سے دوسروں کو متاثر کرنا اور ان کی زندگیوں میں تزکیہ پیدا کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں، بعض کی طبیعتوں پر بقا کے مقابلے میں فنا کا تصور زیادہ حاوی دکھائی دیتا ہے، بعض پر گریہ طاری رہتا ہے اور بعض کے اندر ایک ازلی سرور ان کے چہروں پر بھی تبسم آفرین ہوتا ہے، بعض اپنے دین کی شریعت پر بھی سختی کے ساتھ پابند ہوتے ہیں اور بعض شریعت کے مقابلے میں طریقت و معرفت اور عشق کو افضل سمجھتے ہیں اور کہیں دونوں میں تصادم ہو تو وہ شریعت کے ظاہری احکام کی زیادہ پروا نہیں کرتے۔ مختلف صوفیہ نے تصوف کی جو تعریفیں کی ہیں وہ بھی اسی وجہ سے مختلف ہیں کہ ان کا طرز فکر اور طرز عمل جدا جدا ہے اور ان کے نفسی احوال میں بھی تفاوت معلوم ہوتا ہے۔

ہمارا اصل موضوع یہ ہے کہ تصوف کے عالم میں اقبال کا کیا مقام ہے اور اقبال کو صوفی کہہ سکتے ہیں یا تصوف کا مخالف۔ اقبال کا سرسری مطالعہ کرنے والوں نے اس بارے میں عجیب رائیں قائم کر رکھی ہیں۔ اقبال کے تصوف کے موافق یا مخالف ہونے کی بابت بحث اس وقت شروع ہوئی جب انہوں نے اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن میں حافظ شیرازی کے متعلق بڑی بیباکی سے اشعار لکھ ڈالے، جن میں حافظ کے نظریہ حیات پر سخت اور تلخ تنقید تھی۔ صدیوں سے فارسی پڑھنے والوں نے حافظ کو صوفیہ کرام میں شمار کر رکھا ہے۔ مسلمان عام طور پر اس کو لسان الغیب کہتے ہیں اور اپنی زندگی کے اہم امور کے متعلق دیوان حافظ سے فال نکالتے ہیں۔ اس تفاؤل کے متعلق عام و خاص کے عجیب و غریب تجربات ہیں کہ کس طرح براہ راست ان کو اپنے سوال کا جواب اور مشکل کشائی کے لیے صحیح مشورہ حاصل ہوا۔ بادشاہ بھی امور سلطنت میں حافظ کی طرف رجوع کرتے رہے ہیں۔ جہانگیر نے اپنے توڑک میں لکھا ہے کہ

مجھے جب باپ کی وفات کی خبر ملی تو میں پایہ تخت سے سیکڑوں کیوس دور تھا اور پایہ تخت میں تخت شاہشاہی پر بیٹھنے بٹھانے والے حریف موقع پر موجود تھے۔ بعض مصاحبین نے یہ مشورہ دیا کہ اس وقت آڑے کی طرف رخ کرنا خطرے سے خالی نہیں۔ میں بھی کمال اضطراب اور تذبذب میں تھا۔ فوراً خیال آیا کہ لسان الغیب سے پوچھا جائے اور وہ جو مشورہ دیں اس پر عمل کیا جائے۔ دیوان کھولا اور فال نکلی۔ سامنے ہی یہ شعر موجود تھا کہ :

بشہر خود رود و شہریار خود باشہ

حافظ کے کلام میں اس قدر کونا نونی اور مجاز و حنیف کی ایسی آمیزش ہے جو پڑھنے والوں کے لیے تو نہایت دلکش اور وجد آور ہے لیکن سمجھنے والے کو حیرت اور تذبذب میں ڈال دیتی ہے۔ بعض شاعرین نے اس کے تمام نغمہ نغمہ معرفت و عشق الہی بنا دیا ہے اور بعض اس کو لذت پرست عشق محبتی سمجھتے ہیں۔ بعضوں کے نزدیک اس کی شراب، شراب معرفت ہے اور عشق الہی کی منہ ظہور ہے لیکن بعضوں کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ وہ فخریہ انبیا کے اس فیصلہ ادیب اور نقاد قیمت تک نہ لے سکیں گے کیوں کہ خود انہی اور ان کے دونوں کے متعلق ثبوت میں حافظ کے سیکڑوں اشعار اور حروف ہیں جو سلاطین اقبال نے حافظ پر تنقید محض اس لیے کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ وہ ان کے لیے پر ہوتا ہے وہ لذت پرستی اور غم سے گریز ہے، اس میں سلاطین کے قناعت کوشی کی تعلیم ہے، اس نے پڑھنے سے انسان کی خودی میں استواری پیدا نہیں ہوتی، اس کا عشق خلاف اور فاعل نہیں ہے اور عشق کا زیادہ تر یہی منہور ہے۔ اقبال جانشین حضرت علیؑ کے ہیں اور ان کا تصوف تو خانقاہی بھی نہیں اور وہ اقبال کی اصلاح کے لیے اس کے خلاف ہے، اگرچہ وجد اختلاف مخالف ہے۔ یہ سلاطین کے لیے ہے اور ان کے پیدا کرنا چاہنا تھا اور جس اصلاح انہوں نے اپنی اصلاح کے لیے نہیں کیا اور جو لچر و غم و غم ہے وہ ان کے ساتھ ان کے ساتھ ہے اور ان کے خواجہ حافظ کو محوئی نہ سمجھیں۔ مولانا سہری نے ان میں سے ایک ہے لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا، انہوں نے یہاں تک نہیں اور انہوں نے نہایت دلکش اور حکیمانہ انداز میں حافظ کی مائی مائی سے انہوں نے خود سمجھنے

تھے کہ تصوف کے افکار اس زمانے میں عام تھے اور علاوہ ازیں بقول شیخ علی حزیں تصوف برائے شعر گفتن خوب است -

اس کے باجود بھی کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اقبال حافظ سے بالکل متاثر نہ تھے - خود فرماتے تھے کہ بعض اوقات مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حافظ کی روح مجھ میں حلول کر گئی ہے - اقبال کی فارسی کی کئی غزلیں ایسی ہیں کہ اگر ان کو دیوان حافظ میں داخل کر دیا جائے تو پڑھنے والے حافظ کے کلام سے اس کا امتیاز نہ کر سکیں -

ہم اوپر کہ چکے ہیں کہ تصوف اور صوفیہ کی بہت سی قسمیں ہیں - اقبال ایک قسم کے تصوف کے مخالف تھے اور دوسری قسم کا تصوف ان کی شاعری کا بہترین سرمایہ ہے - اقبال نہ کسی فقیہ کے مقلد اور معتقد ہوئے اور نہ کسی حکیم اور فلسفی کے استدلالی فلسفے نے ان کو طہانیت بخشی - اسلام کی تمام تاریخ میں سے اقبال نے فقط روسی کو اپنا مرشد قرار دیا مگر روسی نہ فقیہ ہے اور نہ فلسفی ، اگرچہ اقبال کی طرح فقہ و فلسفہ سے خوب واقف ہے ، لیکن زیادہ تر عشق ہی کا راگ الاپتا ہے :

زان طرف کہ عشق می افزود درد

بو حنیفہ و شافعی در سے نکرد

اقبال کے والد بھی صاحب دل صوفی تھے اور اقبال اپنے باپ کے بھی مرید تھے اور ایک صوفیانہ سلسلے میں بیعت کا بھی انہوں نے ذکر کیا ہے - اقبال کو زندگی کے متعلق ہر اہم سوال کا جواب عارف روسی ہی سے ملتا ہے اور وہ مثنوی کو ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ سمجھتے ہیں - اب کیا یہ ہو سکتا ہے کہ جلال الدین روسی کو صوفی بلکہ امام صوفیہ نہ سمجھا جائے اور اسے اسلام سے ایک بھٹکا ہوا شخص خیال کیا جائے ، لیکن اس کے لیے تو مغرب و مشرق میں شاید کوئی صاحب فہم بھی تیار نہ ہو - اگرچہ روسی کو کافر سمجھنے والے مناظرہ باز ملا اس کے زمانے میں بھی تھوڑے بہت موجود تھے اور بعد میں کہیں کہیں ابھرتے رہے ہیں - شیعیت نے زیادہ تر تصوف سے روگردانی ہی کی ہے - میر عباس شوستری کا یہ شعر مشہور ہے جو اس نے اپنی تعریف اور عارف روسی کی مذمت میں کہا ہے :

ایں کلام صوفیان شوم نسبت
مثنوی، مولوی، روم نسبت

ایک پنجابی شاعر نے بھی کہا ہے کہ اگر روسی اور جامی کو کافر نہ کہوں تو اور کس کو کہوں، لیکن رومی کے متعلق یہ فتویٰ مسلمان علما و صلحا اور عام و خاص کے نزدیک سببی بر جہالت ہے۔ اقبال نے کبھی اپنے آپ کو صوفی نہیں کہا لیکن رومی بھی تو عام طور پر صوفیوں کی مذمت ہی کرتے ہیں۔ جس طرح دین کے مدعی ظاہر پرست ملا حامیان شرع متین کہلانے کے باوجود دین کی روح سے بیگانہ تھے اسی طرح جب تصوف کا چرچا ہوا اور اہل دل نے انسانوں کے دلوں پر قبضہ کیا تو دین کے مقلدوں کی طرح تصوف کے مقلدین بھی پیدا ہو گئے، جو بولی تو صوفیہ ہی کی بولتے تھے اور ظاہری انداز بھی ویسا ہی بنا لیتے تھے لیکن دراصل تو ہم پرست اور اقتدار پسند تھے اور کشف و شراعت سے مریدوں پر رعب جہاتے تھے۔

اس زمانے میں بعض مدعیان اصلاح اور مفسر قرآن ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یکسر تمام احادیث نبوی کو دفتر باطن سمجھ کر سوختی قرار دے دی۔ یہ لوگ درحقیقت اصلاح معاشرت کی تجویزوں میں دوسری مسوں کے نقل و اور اس نقل کو اصل اسلام بنا کر پیش کرتے ہیں۔ ایک صوفی نے خدمتِ نبوی میں محویت ذاتِ الہی کی مشق کرتے ہوئے یہ قول مشہور ہے کہ "انہما آئینا مشغولم کہ از رسول خجالتہا دارم تا بد او و الامر حد رسالتہ الہی قول ہے کہ ذرا سی تبدیلی کے ساتھ ان لوگوں نے منطبق کر سکتے ہیں نہ "انہما آئینا مشغولم کہ از حدیث خجالتہا دارم تا بد صوفیہ چہ رسالتہ الخبیثہ" یہ قول بھی میں سے بعض علامہ اقبال کے اس قدر معتقد ہیں کہ انہما آئینا مشغولم بھی العلت والدین کہتے ہیں، لیکن انہی دو تہہ پہلی تہہ میں اللہ کی وحدت سے اظہارِ تاسف کرتے ہیں کہ افسوس احوال جیسا محبت نہیں اور اللہ کی وحدت سے کچھ باپ کی وجہ سے اور کچھ روایتی تصوف نے سیکر ہو کر لے لے کر اللہ کی وحدت جیسے انسان کو اپنا مرہمہ اور سدا اقلاب میں اپنا رعد سمجھنا، علامہ اقبال نے علامہ اقبال جیسا بالغ نظر انسان اور شہاں رومی جیسا صوفی حدیث اسلام اور قرآن سے ہٹ کر اناپ شتاب بائیں کرتا ہے۔ ایسے نا فہم ماں کو اپنے غصہ اور

کا کوئی احساس نہیں ہوتا اور اسی لیے اپنی متضاد بیانی سے کچھ شرم بھی نہیں آتی۔ بھلا ان سے کوئی پوچھے کہ تمام عمر ایسا شدید دھوکا کھانے والا اور زندگی کے ہر مسئلے کو مرشد رومی کے سامنے بغرض حل پیش کرنے والا تمہارے نزدیک واقف رموز قرآن اور ترجہان حقیقت کیسے ہو سکتا ہے؟ ان سے سوال کرنا چاہیے کہ اقبال کی گمراہی اور حقیقت ناشناسی کا اس سے زیادہ قوی ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے کہ تمہارے نزدیک جو تصوف قاطع قرآن ہے اسی کے امام عارف رومی کو اقبال ہر مفسر اور ہر فقیہ سے افضل سمجھتا ہے۔ خود اس سے فیض حاصل کرتا ہے اور دوسروں کو بھی اس کی مریدی کی دعوت دیتا ہے۔ کیا ایسے اقبال کو تصوف کا مخالف کہہ سکتے ہیں؟ وہ تو خدا اور رسول کے عشق کے ساتھ ساتھ ایک صوفی اعظم کے عشق میں غلطان ہے، اس لیے کہ وہ اسے خدا اور رسول کے عشق کا بہترین حامل سمجھتا ہے۔ رومی کی متعقدی میں اقبال نے بہت کچھ کہا ہے۔ مندرجہ ذیل چند اشعار ملاحظہ ہوں:

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گل ایراں وہی تبریز ہے ساقی

*

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

*

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

*

صحبت پیر روم سے ہے پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بچیب، ایک کلیم سر بکف

*

یا مرد قلندر کے انداز ملو کانہ
یا حیرت فارابی یا تاب و تب رومی

*

نے مسہرہ باقی ، نے مسہرہ بازی
جیتا ہے رومی ، ہارا ہے رازی

بال جبریل میں مرید ہندی اور پیر رومی کے سوال و جواب زندگی کے
اہم مسائل کے متعلق پڑھنے اور غور کرنے کے قابل ہیں۔ مثنوی مولوی معنوی ،
حکمت و عرفان اور عشق کا ایک ایسا بحر ذخار ہے کہ دین و دنیا کے متعلق
جتنے اہم سوال بھی کسی کے دل میں پیدا ہوں ان کا جواب اس میں کہیں
نہ کہیں مل جائے گا۔ یہ ہر تفسیر و تاویل و استدلال سے زیادہ دلنشین اور
یقین آفرین ہوگا :

ہم خوگر محسوس ہیں ساحل کے خریدار
اک بحر پر آشوب و پر اسرار ہے رومی
*

تو بھی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال
جس قافلہ شوق کا سالار ہے رومی
*

بو علی اندر غبار نافہ شہ
دست رومی بردہ محفل شرف
این فرد تر رفت و نا توہر رسید
آن بگردانے چو خس منزل شرف
حق الر سوزے ندارد حکم است
شعر می بردد چو سوز از دل دلف
*

عشق است کہ در جانب هر لبت است
از تاب و سب رومی ما حیرت است
*

مضطرب غزلے سے از مرید رومی اندر
ما غولمہ زندہ جام در انس بردار
*

بیا کہ سن ز خم پیر روم آوردم
منے سخن کہ جواں تر ز بادۂ عنبی است

جلال الدین روسی اور جرمنی کے مشہور فلسفی کا مقابلہ کرتے ہوئے اقبال نے جو اشعار پیام مشرق میں لکھے ہیں وہ اس سے پیشتر ایک عنوان کے تحت درج ہو چکے ہیں۔ مغربی فلسفے میں ہیگل کے نظریہ وجود میں منطقی عقل کا کمال نظر آتا ہے۔ اس نے زندگی کے پیچاک کو سلجھانے کی کوشش میں اس کے تار وجود میں ایسی گرہوں کا اضافہ کیا ہے جس کو کھولنے کی کوششوں میں پیشہ ور فلسفی بھی عاجز ہو جاتے ہیں۔ ہیگل کی عقلی کوششوں کی داد دینے کے بعد اقبال کہتا ہے کہ جب اس کے دریائے تفلسف میں میری عقل کی کشتی ڈوبنے اور ڈگمگانے لگی تو ایک پیر یزدانی خضر آسا مجھے بچانے اور سنبھالنے کے لیے غیب سے نمودار ہوا۔ یہ بزرگ عارف روسی تھے۔ انہوں نے مجھ سے کہا کہ عقلیت کے کس گرداب میں خواہ مخواہ چکر کھا رہے ہو۔ حقیقت ازلی کو عقل کی روشنی سے تلاش کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی چراغ لے کر آفتاب کو ڈھونڈنے نکلے۔ تو سراب میں کشتی رانی کر رہا ہے، تشنہ لب بھی رہے گا اور تیری کشتی بھی کسی ساحل مراد پر نہ پہنچے گی :

نگہ شوق تیز تر گردید
چہرہ بنمود پیر یزدانی
آفتابے کہ از تجلی او
افق روم و شام نورانی
شعلہ اش در جہان تیرہ نہاد
بہ بیابان چراغ رہبانی
معنی از حرف لاہمی روید
صف لالہ ہائے نغہانی
گفت با من چہ خفتہ بر خیز
بہ سراپے سفینہ می رانی ؟
'بہ خرد راہ عشق می پوی
بہ چراغ آفتاب می جوئی'

اقبال نے جن حکمائے مغرب کو بہت بلند پایہ اور نکتہ رس پایا ان میں سے ایک بیگانہ روزگار گوئٹے بھی ہے۔ اپنی شاعری کی ابتدا میں اس نے غالب کو اس کا مثیل قرار دیا تھا :

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہمنا خواہیدہ ہے

گوئٹے کے شاعرکار ”فوسٹ“ کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اقبال نے ہیگل کو تو بو علی و فارابی و رازی کی طرح حقیقت نرس ہی کہا ہے لیکن گوئٹے سے وہ اپنی طبیعت کی مماثلت محسوس کرتا ہے اور یہ درست ہے کہ غالب سے نہیں زیادہ اقبال اپنی وسعت و پرواز فکر میں گوئٹے کا مشابہت ہے پیام مشرق گوئٹے کے ”شرقی غربی دیوان“ کے جواب ہی میں لکھا گیا۔ جلال الدین رومی جو اقبال کا مرشد ہے، اس کے افکار کی ہم رنگی اقبال کو گوئٹے میں بھی نظر آتی ہے۔ جلال و گوئٹے کی نظم کے تحت میں اقبال نے ایک نوٹ لکھا ہے جو درج ذیل ہے۔

”نکتہ دان المعنی سے مراد گوئٹے ہے جس کا ڈرامہ فوسٹ مشہور و معروف ہے۔ اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فوسٹ اور شیطان کے عہد و بیہوش قدم روایت کے پیرائے میں انسان کے اصلی تصور و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے ہرگز نہ کہل فن خیال میں نہیں اسکا۔“

گوئٹے کی قدر شناسی اس سے زیادہ اور لیا ہو سکتی ہے۔ اقبال نے مرشد رومی اور گوئٹے کو یک جا جنت میں ہم سلام کیا ہے۔ اقبال نے گوئٹے سے گوئٹے کو رمز شناس عشق ہونے کی سند عطا کی ہے۔ اس پرانی رومن فلسفے کی زبرکی سے آدہ کا عشق پر سر پہاڑ ہے اور آدہ کی عشق فوج سے آدہ کا عشق ہے۔ رومی صدیوں پہلے اس پہاڑ کا لب لباب اس معر میں لکھ چکا تھا :

داندان شو نیک عشق و محبت است
زبری ز ابلیس و سوس از اندام است

نکتہ دان المنی را در ارم
 صحبتے افتاد با پیر عجم
 شاعرے کو همچو آن عالی جناب
 نیست پیغمبر ولے دارد کتاب
 خواند بر دانائے اسرار قدیم
 قصہ بیان ابلیس و حکیم
 گفت روسی سے سخن را جان فگار
 تو ملک صید استی و یزداں شکار
 فکر تو در کنج دل خلوت گزید
 ایں جہان کہنہ را باز آفرید
 سوز و ساز جان بہ پیکر دیدہ
 در صدف تعمیر گوہر دیدہ
 ہر کسے از رمز عشق آگاہ نیست
 ہر کسے شایان این درگاہ نیست
 'داند آن کو نیک بخت و محرم است
 زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

اقبال گوئیں سے بھی زیادہ برگساں کا مداح اور اس کے عقل و وجدان کے تقابلی فلسفے سے متاثر تھا۔ اپنا نظریہ حیات اقبال نے برگساں سے حاصل نہیں کیا لیکن اس کا استدلالی استحکام برگساں کے ہاں بہت قوی ہے۔ ظاہر ہے کہ اقبال شعر میں اس قسم کا منظم فلسفہ پیش نہ کر سکتا تھا۔ شاعری میں طرز بیان اور طرز استدلال منطقی نہیں ہوتا، اگرچہ منطقی استدلال سے زیادہ دلنشین اور یقین آفریں ہوتا ہے۔ اقبال نے کہیں برگساں اور روسی کی باہمی موافقت کے متعلق اشعار نہیں کہے، لیکن برگساں کے ہاں وجدان حیات، عقل کی محدود افادیت اور عشق کی خلاق اسی انداز میں ملتی ہے جو انداز روسی اور اقبال دونوں کا ہے۔ پیغام برگساں کے اشعار روسی اور اقبال ہی کا نظریہ حیات اور اس تصوف کی اساس ہیں جو ان تینوں میں ہم رنگ پایا جاتا ہے :

تا بر تو آشکار شود راز زندگی
 خود را جدا ز شعلہ مثال شرر مکن

بہر نظارہ جز نگہ آشنا میار
در مرز و بوم خود چو غریباں کز مکن
نقشے کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردہ دل است

بروننگ ، بائرن ، غالب اور رومی کے نظریات حیات ایک ایک شعر میں اس طرح بھر دیے ہیں کہ دریا کوزے میں آ گیا ہے ۔ روحی میلان ، جوش حیات اور تعمیر خودی بروننگ کے کلام کا امتیازی جوہر ہے ۔ طالب علمی کے زمانے میں اپنی ایک نظم میں نے کشمیر سے علامہ اقبال کو بھیجی تھی ، اسے بڑے شکر علامہ نے مجھے لکھا کہ تخیل پر قابو رکھنا چاہیے تا کہ وہ عنان سیخڑ نہ ہو جائے اور اس کے علاوہ ایک مشورہ بھی دیا تھا کہ بروننگ پڑھنا کرو ۔ بائرن میں وہ چیز نہ تھی جسے روحانیت کہہ سکیں ۔ اس کا میلان زمانہ نوجوانی کی اور قوت پرستی کی طرف معلوم ہوتا ہے ۔ ٹوٹنے کے ہیں غالباً ایکڑس سے کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ بائرن کے کلام میں قوت کا غیر معمولی مظاہرہ ہے ۔ اس کے اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ امر تو حقیقی ہے کہ قوت کائنات کی فطرت کا ایک اساسی عنصر ہے اور اسی سے انسانی طبیعت بھی اس سے متاثر ہوتی ہے ۔ غالب نے ہاں زندگی کی سنگھوں کے باوجود گوارائی حیات موجود ہے ، بلکہ وہ زندگی میں سطحی کے اضافے کا خواہش مند معلوم ہوتا ہے ۔ فارسی میں غالب کی ایک سائدہ یادہ غزل ہے جس کا مطلع ہے :

رفتم کہ کہنکی ز تماشایم افلاک
در بزم رنگ و بو کھنچے دگر افلاک

اس تمام غزل میں ایک ہی مودہ یا کیفیت مطلع کے بعد میں نے باقی تمام اشعار بائرن اور رومی تینوں اسی زمین میں ایک ایک مودہ کے ساتھ لکھے ہیں کرتے ہیں ۔ اقبال کا مقصد یہ ہے کہ ان اشعار میں رومی کا مودہ ایک ہی ہے :
جائے :

بروننگ

بے بسب بود یادہ سر جوش زندگی
اب از خضر بلبرم و در ساغر اولی

بائرن (جو روحانی رہنماؤں کا قائل نہیں اور اپنے خون جگر میں سے فیض

حاصل کرنا چاہتا ہے) -

از منت خضر نتوان کرد سینہ داغ
آب از جگر بگیرم و در ساغر افگم

غالب

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگم

رومی

آمیزشے کجا گہر پاک او کجا
از تاک بادہ گیرم و در ساغر افگم

روحانی قوت اور جوش و مستی نہ خضر سے طلب کرو اور نہ اپنے جگر سے اور نہ مٹے انگور کے ساغر سے ، جس کی تیزی اور تلخی میں اضافہ بھی کچھ کام نہ آئے گا۔ الوہیت کے تاکستان سے براہ راست انگور توڑو اور اس کا افشردہ پیو۔

مرشد رومی کی مریدی کے اشعار اقبال کے کلام کے تمام مجموعوں پر پھیلے ہوئے ہیں اور جاوید نامے میں تو شروع سے آخر تک وہی رہبر ہے۔ اقبال کو اپنا نظریہ حیات اور میلان طبع غیر معمولی بصیرت اور جوش کے ساتھ فقط رومی میں نظر آیا۔ اگر رومی کا نظریہ فکر و عمل اور اس کا عشق تصوف کہلا سکتا ہے تو اقبال کے صوفی ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے؟ اقبال کو رفتہ رفتہ یہ احساس پیدا ہو گیا تھا کہ اس دور میں میں اس کا خلیفہ ہوں اور مجھے بھی اس کی طرح دین کی ظاہر پرستی اور فلسفے اور سائنس کی مظاہر پرستی کے خلاف جہاد کرنا اور انسانوں کی زندگی میں دوبارہ عشق کو سرچشمہ حیات بنانا ہے ، جس سے حقیقی بصیرت اور قوت پیدا ہو سکتی ہے اور اگر شرق و غرب دونوں کی تہذیبیں اس نظریہ زندگی کی طرف نہ آئیں تو دونوں کی خیریت نہیں۔ فردوس میں سنائیے رومی سے کہا کہ مشرق میں درویشی کلسہ آس ہی رہ گئی

ہے اور صوفی و فقیر کہلانے والوں میں بھی اس خودی کا احساس نہیں جو خدا سے ہم کنار کرتی ہے۔ حلاج جس نے انا الحق کہہ کر خودی کی ماہیت کو حق قرار دیا تھا وہ بھی وہاں موجود تھا۔ وہ بول اٹھا کہ ایک مرد قلندر مشرق میں پیدا ہوا ہے اس نے پھر راز خودی کو فاش کیا ہے اس لیے وہاں تجدید حیات کی امید ہو سکتی ہے :

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وعی کاسہ وعی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش

آخر میں رومی کی ملت اسلامیہ کے مرض ضعف کی تشخیص اقبال کی
زبانی پیش کر کے ہم رومی کی مرشدی اور اقبال کی مریدی سے رخصت ہوئے
ہیں :

رومی

غلط نگر ہے تری چشم نیم باز اب تک
ترا وجود ترے واسطے ہے راز اب تک
ترا نیاز نہیں آشنائے تاز اب تک
کہ ہے قیام سے خالی تری تراز اب تک
گسستہ تار ہے تیری خودی د سراز اب تک
کہ تو ہے نعمت رومی سے ہے نیاز اب تک

اس انتخاب سے یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہے کہ رومی کے فلسفے اور عقائد کے ہاں رومی کا تصوف بدرجہ اتم بلکہ بیان کی تمام خصوصیات کے ساتھ موجود ہے۔ اب ذرا اس پر بھی نظر ڈالیں کہ اقبال جس تصوف کے مخالف ہے وہ کیا چیز ہے۔

مسلمان صوفیہ کے افکار اور فائزات میں بعض ایسے عناصر داخل ہوئے جو اسلام کی اصل تعلیم کے اندر سے نہ ابھرتے تھے، بلکہ ان کے ذہن اور فلسفوں

کے راستے سے داخل ہوئے تھے ، جن میں روحانیت تجربیدی ہوتے ہوتے حیات گریز ہو گئی تھی ۔ عیسائیت بھی ابتدائی صدیوں میں رہبانیت تھی اور بعد میں عملاً تو نہیں ، لیکن عقیدۂ زندگی اور فطرت کو حقیر ، غیر اصلی اور شیطانی مظہر سمجھ کر اس سے گریز ہی کی تلقین کرتی رہی ہے ۔ فرنگ کی زندگی میں یہی زبردست تضاد موجود ہے ، جو اکثر عیسائیوں کے نفوس کے اندر ابھی تک کشاکش پیدا کرتا ہے کہ ایک طرف کمال درجے کی مادی ترقی اور لذت پرستی ہے اور دوسری طرف دینی عقائد میں وہی رہبانیت کا رنگ موجود ہے ۔ بعض مستشرقین نے یہ لکھا ہے کہ شروع میں مسلمان صوفی عیسائی راہبوں کی تقلید سے پیدا ہوئے اور وہ بھی عیسائی راہبوں کی طرح یا غار و کوہ میں خلوت نشین ہو گئے یا خانقاہوں میں مشاغل حیات کو ترک کر کے روحانی مشقتیں کرنے لگے ۔ ہندومت اور بدھ مت دونوں نے زندگی سے فرار ہی سکھایا اور بھکشو اور سادھو کو ، جو معاشرت کے کسی کاروبار میں حصہ نہ لے اور نہ تاہل کا بار اپنے کندھوں پر ڈالے ، دوسرے انسانوں سے افضل سمجھا ، جس کا مطلب یہ ہے کہ درویش کی زندگی انسانوں کا نصب العین بن گئی ۔ ہندوؤں اور بدھوں میں تو احدیت اور تنزیہ نے اس توحید کو فنا کر دیا جس میں ایک خدا سے انسان کا شخصی رابطہ ہوتا ہے ، خواہ وہ عابد و معبود کا رشتہ ہو اور خواہ عاشق و معشوق کا ۔ عیسائیت میں اس کے برعکس توحید کے اندر اس وقت تجسیم اور تشبیہ داخل ہو گئی کہ خدائے مجسم سمجھ کر ایک انسان کی پوجا دین بن گئی ۔ اس دنیا اور انسانی معاشرت سے اس کو بھی کوئی واسطہ نہ رہا ۔ ایک طرف پجاری انسان اور دوسری طرف مجسم خدا رہ گیا ۔ دنیا اور اس کے مشاغل تلبیس ابلیس بن گئے ۔ یہاں تک کہ ازمئہ متوسطہ میں راہبوں نے جسمانی طہارت بھی ترک کر دی کہ جسم کی طرف توجہ کرنے سے روحانیت اور توجہ الی اللہ میں خلل آتا ہے ۔ یہ غیر اسلامی عناصر جا بجا مسلمانوں کے تصوف کے اندر داخل ہو گئے ۔ یہاں نفس کشی اور مشق فنا دین بن گئی ۔ انسانی خودی گناہ کبیرہ قرار دی گئی اور ”وجودک ذنب“ اس غیر اسلامی تصوف کا مسلمہ عقیدہ بن گیا :

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور

کسی نے کہا ہے کہ منصور کو اس لیے مصلوب کیا گیا کہ وہ حق کے ساتھ انا بھی کہتا تھا اور حق کے ساتھ انا کا احساس ایک ناقابل معافی اور قابل تعزیر جرم تھا۔

تصوف کی تمام شاعری فلسفیانہ ہونے سے زیادہ عشقیہ شاعری ہے، لیکن عشق کا رنگ اور اس کا تناظر مختلف صوفیوں میں مختلف نظر آتا ہے۔ اقبال رومی کے عشق کا قائل ہے مگر اور بہت سے صوفیہ عین جن کے عشق میں اس کو انسان کی خودی اور تمام فطرت سوخت ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کے ہاں خدا کا عشق انسانوں کی محبت کے منافی نہیں بلکہ اس کا بہترین مظہر انسانوں کی باہمی محبت ہے۔ وہ اخوت کی جہاں گیری اور محبت کی جہان بینی چاہتا ہے۔ اس کے خلاف بعض صوفیہ کے عشق کا یہ حال ہے کہ خدا کا عشق مجرد اور الگ ہو کر دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ مثلاً ابو سعید ابوالخیر فرماتے ہیں :

صحرائے دلم عشق تو شورسناں کرد
تا مہر کسے دگر نہ روید ہرگز

اقبال کے نزدیک ایسا عشق حیات افزا ہونے کی بجائے حیات سوز ہے۔ خدا کے عشق کا تو یہ نتیجہ ہونا چاہیے کہ اس کی آفرینش کے شر پہلو کے ساتھ محبت ہو اور اس پر توسیع و اضافہ کی آفرینش کی جائے۔ معبود اور بے خودی عشق کی ایک کیفیت ہے، لیکن اگر اس میں احساس خودی بالکل جگمگا رہے ہے تو اقبال اس کو درست نہیں سمجھتا۔ وہ تو عشق سے خودی کو الگ کرنا چاہتا ہے۔ وہ خدا سے اس قسم کی بے خودی کا طالب نہیں ہے کہ انسان اپنے وجود و حوادث سے بے خبر ہو جائے، جیسا کہ اسی نے کہا ہے :

بستم کن آئیناں کہ تمام بے خودی
در عرصہ خیال کہ آمد تمام رفت

اقبال تجلیات کے تنوع و آرزو مند ہے۔ اس مسائل کے حوالے اقبال سے ہرگز بھی کہیں کہیں نظر آتے ہیں۔ اقبال کا یہ شعر چہاں درج ہو چکا ہے :

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

دیکھیے قدیم زمانے کا ایک عارف بھی اسی خواہش کو کس خوبصورتی
سے پیش کر رہا ہے :

اگر او دیدہ دادت کہ دیدارش بہ او بینی
طلب کن دیدہ دیگر کہ دیدار دگر دارد
اگر ہر ساعتے صد بار رخسارش بصد دیدہ
ہمی بینی ، مشو قانع کہ رخسار دگر دارد

متصوفانہ شاعری میں اکثر اس قسم کے افکار اور اشعار ملتے ہیں جن
میں عشق الہی کو نین سے گریز کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اقبال اس کا قائل
نہیں۔ وہ تو کونین کو اپنے دامن میں لینا چاہتا ہے بلکہ دیگر نا دیدہ اور
وجود ناپذیرفتہ عوالم کی طرف قدم بڑھانا چاہتا ہے۔ ہر صوفی کے نزدیک
عشق شہادت کا طالب ضرور ہے ، لیکن اس شہادت کا مقصد تسخیر فطرت ہونا
چاہیے نہ کہ عالم کو حقیر سمجھ کر اس سے گریز۔ اقبال کو کسی صوفی کے
یہ اشعار شاید پسند نہ آتے :

دو عالم را بہ یک بار از دل تنگ
بروں کر دیم تا جائے تو باشد
دو عالم باختن نیرنگ عشق است
شہادت ابتدائے جنگ عشق است

”تذکرۃ الاولیاء“ میں غیر اسلامی تصوف کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔
ایک صوفی کے متعلق لکھا ہے کہ اس کو اپنے بیٹے سے بہت محبت تھی۔ اس کے
دل میں یہ خلش پیدا ہوئی کہ کسی دوسرے کی محبت خدا کی محبت کے
متافی اور اس میں خلل انداز ہے ، اس لیے اس نے خدا سے دعا مانگی کہ یا رب
اس بیٹے کی محبت کو میرے دل میں سے نکال دے۔ یہی وہ تجریدی روحانیت
اور رہبانیت ہے جس سے بچنے کی اسلام نے تلقین کی تھی ، لیکن ایسی چیزیں غلط
تصوف کے راستے سے مسلمانوں میں داخل ہو گئیں۔

کام یہ نہیں ہونا چاہیے کہ وہ دل کو بنجر بنا دے۔ یہ سربصیرا دادن کا تصوف عیسوی اور ویدانتی ہے، اسلامی نہیں:

در کوئے خودم منزل و ماوی دادی
در بزم وصال خود مرا جا دادی
القصہ بصد کرشمہ و ناز مرا
عاشق کردی و سر بصیرا دادی

عشق کی تلقین اور اس کا جوش و خروش ہر صوفی میں پایا جاتا ہے لیکن اس کے تقاضے ہر اہل دل کے ہاں مختلف ہیں۔ اگر اقبال نے بہ تکرار اپنے عشق کی توضیح نہ کی ہوتی اور اس کے تقاضوں کو واضح نہ کیا ہوتا تو اس کی عشقیہ شاعری عام صوفیانہ یا متصوفانہ شاعری کے سلسلے کی ایک کڑی بن جاتی۔ لیکن روایتی صوفیانہ افکار و نظریات اور اقبال کے تصورات میں بعض پہلوؤں میں ایک بین فرق نمایاں ہے۔ اقبال کے خودی کے نظریات کے لیے ہم نے ایک الگ باب باندھا ہے، لیکن اس کے خودی کے تصور کو اس کے عشق کے تصور سے الگ کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اس کے ہاں عشق اور خودی ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ خودی کی تعلیم کے بعض اہم پہلو پہلے اکابر صوفیہ میں بھی ناپید نہیں، لیکن خودی کی حقیقت اور اس کا استحکام ان کے ہاں اقبال کے مقابلے میں ذرا دھیا ہے۔ مثلاً سنائی کے ”حدیثہ“ میں سے چند اشعار لیجیے۔ ان میں وہ نفس انسانی کو ایک الہی جوہر کہتا ہے، لیکن جو مثال استعمال کرتا ہے اس میں خدا کے نور مطلق کے مقابلے میں عالم و آدم محض ایک سایہ رہ جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ سایہ بے سایہ ہوتا ہے اور اس کی اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہوتی۔ اقبال کے ہاں خودی محض ایک سایہ نہیں، بلکہ ایک مستقل حقیقت ہے جو عرفان و قوت اندوزی سے ابدی بن جاتی ہے۔ ”جام جم“ میں سنائی انسانی نفس یا خودی کے متعلق جو کچھ فرماتے ہیں اس کے ایک حصے سے اقبال متفق ہو سکتے ہیں لیکن دوسرا پہلو ان کے نظریے کے منافی دکھائی دیتا ہے:

اصل نزدیک و اصل دور یکے ست
ما ہمہ سایہ ایم و نور یکے ست

اس شعر سے قطع نظر کر کے باقی اشعار ایسے ہیں جو خودی کے بارے میں کلام اقبال کے ہم رنگ ہیں :

چوں نہاد تو آسہنی شد
صورتت سر بسر معانی شد
نامہ ایزدی تو سر بستہ
باز کن بند نامہ آہستہ
خویشتن را نمی شناسی قدر
ورنہ بس محشم کسی اے صدر
صنع را برترین نمونہ توئی
خط بے چوں و بے چگونہ توئی
بیش ازین کز دو حرف سی خوانی
ترسمت بر جہی کہ سبحانی

مسلمانوں کے تصوف پر زیادہ تر وحدت وجود کا مسئلہ خوب بحث ہے۔ اور اسی نے باندہ تصوف میں نشہ بھی پیدا کیا ہے۔ اقبال نے غیبی اور خودی کے نظریات اور کیفیات کو بیان کرتے ہوئے حتی التوسع اس سے گریز بھی کیا ہے۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ وحدت وجود دینی مسئلہ نہیں بلکہ ایک فلسفہ ہے۔ اقبال کے بانگ درا کے مجموعے میں نہیں نہیں اس کی چیونٹ نہیں ہے۔ یہ اثر کچھ روایتی تصوف کا تھا اور کچھ فلسفے کا، جس کا میلان فلسفہ وحدت وجود کی طرف رہا ہے۔ اسرار خودی کے سلسلے کے تلامذہ نے اس کی کیمبرج کے استاد فلسفہ میک ٹیڈرٹ نے انہیں لکھا کہ وہ فلسفہ وحدت وجود میں تو تم زیادہ تر عمدہ اوستی معلوم ہوتے ہو، اب وہ فلسفہ وحدت وجود سے ہٹ گئے ہو۔ مسلمانوں کی سادگی ان کی ایک خصوصیت ہے، انہوں نے اس کا استعمال کرتے ہیں اور بعض صاحب دل صوفی سادگی کو بھی اپنی سادگی سے لیا کرتے ہیں اور بعض تصوف کے نظریہ حیات سے سب انہوں نے سوال کر لیا ہے۔ تصوف کو بڑی لطافت سے شعر کے ساتھ میں ڈھالنے میں اس نے اپنی اور غالب اور صنف دوم کے بہت سے شعراء اسی موخر الذکر صنف میں بھی اور وہ

خود محسوس کرتے ہیں کہ ہم محض متلذذ بالمسائل ہیں اور اصلی کیفیت کا نشہ ہم میں نہیں :

یہ مسائل تصوف یہ ترا بیان غالب
تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

ذرا دیکھیں کہ اقبال کے ابتدائی کلام میں کہاں کہاں وحدت وجود کا تصور جھلکتا ہے۔ وحدت وجود کا اعلان کرنے والے منصور شہید کو اقبال نے آخر تک گمراہ خیال نہیں کیا بلکہ اس کے انا الحق سے اپنے نظریہ خودی کو استوار کیا۔ بانگ درا کی شمع کی نظم میں، جو فلسفیانہ افکار سے لبریز ہے، آخر میں کہتے ہیں :

ہاں آشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں
پنہر چھڑ نہ جائے قصہ دار و رسن کہیں

*

قصہ دار و رسن بازی طفلانہ دل
التجائے ارنی سرخی افسانہ دل

جگنو پر جو نظم ہے اس کے آخری بند میں تمام مظاہر کی کثرت کو ایک ہی وحدت کے شیوے بتایا ہے اور یہ وحدت وجود ہی کا ایک پہلو ہے۔ علامہ اقبال ایک روز دوران گفتگو میں وحدت وجود کے خلاف کچھ فرما رہے تھے۔ میرا طالب علمی کا زمانہ تھا، میں نے عرض کیا جناب بھی تو جگنو والی نظم میں ہمہ اوستی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ فرمانے لگے کہ وہاں میں نے مظاہر فطرت کی اساسی وحدت کو بیان کیا ہے۔ یہ فطرت کی وحدت وجود ہے جو صوفیہ کے ہمہ اوست کے نظریے سے الگ چیز ہے اور غالباً ورڈز ورتے کا بھی ذکر کیا کہ فطرت کے متعلق اس کی نظر اور تاثر بھی اسی انداز کے ہیں :

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

انداز گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
 نغمہ ہے بوئے بلبیل بو پھول کی چہک ہے
 کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
 جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
 یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
 ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہو

سوامی رام تیرتہ ایک ہمہ اوستی ویدانتی صوفی تھے۔ ان کی موت دریا
 میں ڈوبنے سے واقع ہوئی، اس پر علامہ اقبال لکھتے ہیں:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرہ بیتاب تو
 پہلے گوہر تھا بنا اب گوہر ناباب تو
 آہ! کیوں لا اس ادا سے تو نے راز رنگ و بو
 میں ابھی تک ہوں اسیر امتیاز رنگ و بو
 نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آہ کا
 لاکے دریا میں نہاں موتی کے الا اللہ

*

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

*

کہاں وحدت عیاں ہے ایسا کہہ لو کہ شکر ہے تو جو جہانے
 یقیں ہے مجھ کو لرنے راز گل سے قطرہ انسان کے گہا

*

چمک تیری عیاں پہلی میں آس میں آس ہے
 جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں سورج میں
 بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تیری آس
 روانی بحر میں افندی تیری شکرے میں
 جو ہے بیدار انسان میں وہ لہری ٹیڈ سورج ہے
 شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں سارے میں

اس سے بہتر وحدت وجود پر اور کیا کہہ سکتے ہیں۔ یہ خدا ہی ہے جو حیات کائنات کے بعض مظاہر میں سوتا ہے اور شعور انسانی میں آکر بیدار ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ وحدت وجود کے بعض متصوفانہ نظریات سے وہ بہت متنفر ہو گئے۔ ایک روز مجھ سے فرمایا کہ ان ہمہ اوستیوں نے فرق مراتب کو ملحوظ نہیں رکھا اور حیات و کائنات کو خدا کا ایک خواب بنا دیا۔ اگر خدا اپنی ازلی نیند سے بیدار ہو جائے تو تمام مظاہر غائب ہو جائیں اور انسان بھی معدوم ہو جائیں۔ کسی کا ایک شعر سنایا :

تا تو هستی خدائے در خواب است
تو نہ مانی چو او شود بیدار

کسی دریدہ دہن متصوف کا ایک اور نہایت گستاخ شعر سنایا جس کو درج کرنا، میں انبیا کی توہین سمجھتا ہوں۔ مضمون یہ تھا کہ عاشقان یک رنگ کے نزدیک انبیا اور ابلیس ہم سنگ ہو جاتے ہیں۔ خوف طوالت سے ہم اقبال کے اور اشعار نقل نہیں کرتے جو ابتدائی دور کے ہیں اور جن میں جا بجا روایتی تصوف کے نظریات جھلمکتے ہیں۔

وحدت وجود کی شاعری فارسی زبان میں جس قدر ملتی ہے اس کی مثال کہیں نہیں ملتی۔ اسلام کے باہر ادیان اور مذاہب فلسفہ سب نے آخر میں یہیں تان توڑی تھی۔ یہ ناممکن بات تھی کہ ان کو مائے والی ملتوں کے افراد جب حلقہ اسلام میں داخل ہوئے تو وہ یہ چیز اپنے ساتھ نہ لیتے آتے۔ قرآن میں کچھ آیات ایسی تھیں، جن کی وجودی تاویل ہو سکتی تھی۔ چنانچہ وحدت الوجود کے فلاسفہ اور صوفیہ نے انہیں کا سہارا لیا۔ لیکن ان سے ایسے نتائج اخذ کیے جو مسلمانوں کو اسلامی توحید سے دور لے گئے۔ کائنات کے تمام مظاہر میں علت و معلول اور اضافات موجود ہیں۔ اگر ان سب کو باطل سمجھ کر اور محض ظلی قرار دے کر ساقط کر دیا جائے تو خدا کی ذات محبت کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ خالق کی تمام مخلوق بے اصل ہو جاتی ہے۔ صوفیہ نے اسی احادیث معرا عن الصفات و اضافات کو اصل توحید سجمہ لیا اور توحید کی یوں تعریف کی :

نکو گوئے نکو گفت است در ذات
کہ التوحید اسقاط الاضافات

اسلامی توحید محض شرک کو باطل قرار دینے کا نام تھا۔ وجودیوں نے کہا کہ خدا کے سوا کسی اور چیز کے وجود ہی کا اقرار بطلان عظم ہے۔ اس سے نفس انسانی بھی عدم ہو گیا :

صورت و ہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چون حباب آئینہ بر طاق عدم داریم ما (پیدل)

قرآن تو شدت سے موجودات کی حقیقت کی تائید کرتا ہے، المرجحہ وہ حقیقت خدا کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ وحدت وجود کی نسبت الہانوی فلسفی شوین ہار لکھتا ہے کہ یہ دھرتی کی شاعری ہے۔ اور امریکہ کا مشہور ماعر نفسیات ولیم جیمز کہتا ہے کہ اس کے اندر خیر و شر کا استمزاج مل جاتا ہے اور انسان کو اخلاقی تعطیل حاصل ہو جاتی ہے۔ سجانی کی رباعیاں اس تعطیل کی معاون معلوم ہوتی ہے :

عالم بخروش لا الہ الا ہوست
غافل بگاہ کہ دشمن است او یا دوست
دریا بوجود خویش موجھے دارد
خس پندارد کہ ابن کسنا کش یا اوست

خواجہ فرید الدین عطار کے ہاں بھی وحدت وجود کا بڑا اندور اندور تصور ہے۔ کائنات اور خدا کی وحدت کے ساتھ نفس انسانی اور ذات ربی کی وحدت کا تصور ہے۔ صوفیہ کا دین بن لیا اور کفر و دین میں یہ فرق رہ گیا کہ وہ اپنے وجود کو ماننے والا مومن اور نہ ماننے والا کافر۔ چنانچہ خواجہ صاحب نے فرمایا ہے:

ہر کہ ازونے نزد انالجنی ہے
او بود از جہت کائنات

محمود شبستری نخل طہور پر عینی اللہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر درخت میں سے یہ آواز نکل سکتی ہے کہ میں یہ ہوں تو انسان اس سے اس آواز کا نانا ناروا کیسے ہو سکتا ہے :

روا باشد اذا الحق از درختے چرا نبود روا از نیک بختے

خواجہ صاحب فرماتے ہیں :

گر ہر دو کون موج بر آرند صد ہزار جملہ یکے ست لیک بہ صد بار آمدہ

این وحدت است لیک بتکرار آمدہ

اسی مضمون کو غالب نے جو بڑی شدت سے وحدت وجود کا قائل تھا یوں ادا کیا ہے کہ اگر شعل کو زور سے ایک دائرے میں گھمایا جائے تو وہ ایک مسلسل دائرہ معلوم ہوتا ہے حالانکہ چیز ایک ہی ہے جس نے سرعت سیر سے یہ دھوکا پیدا کیا ہے :

سخن یکے ست و لے در نظر ز سرعت سیر
کند چو شعلہ جوالہ نقطہ پر کاری

اقبال نے اس انداز کی وحدت وجود کو نظری لحاظ سے غلط اور عملی لحاظ سے مضر سمجھا ، لہذا مسلمانوں کے روایتی تصوف کا ایک بڑا عنصر اقبال کے ترقی یافتہ تفکر و تاثر میں سے غائب ہو گیا۔ وحدت وجود کے اندر نظری لحاظ سے تو عشق کا بھی کوئی مقام نہ ہونا چاہیے تھا ، لیکن نفس انسانی کی منطق کچھ الگ قسم کی ہے۔ وحدت وجود کے زور شور کے ساتھ عشق کا زور شور بھی موجود ہے۔ حالانکہ عاشق و معشوق ، شاہد و مشہود اور عابد و معبود اگر در حقیقت ایک ہی ہوں تو نہ پرستش ہو سکتی ہے اور نہ عشق۔ ذوق وصل کے لیے پہلے فرق و فراق مقدم ہے۔ مرزا غالب نے تو صاف کہہ دیا کہ پرستش بھی ایک دھوکا ہی ہے :

دیدہ بیرون و درون از خویشین پر وانگہی
پردہ رسم پرستش درمیاں انداختہ

یہ تضاد معلوم ہوتا ہے ، لیکن ہے حقیقت کہ دو متضاد نما کیفیتیں صوفیہ میں ملتی ہیں :

عشق و اوصاف کرد گار یکے ست
عاشق و عشق و حسن یار یکے ست

لیکن اس کے باوجود یہ کیفیت ہے کہ :

از خجالت نمی شکبید دل
می برد عقل و می فریبد دل
عاشقان تو پاک بازانند
صید عشق تو شاه بازانند

(دیکھیے اقبال کا شاہین یہاں نمودار ہو گیا ہے) :

عشق شورے در نہاد ما نہاد
جان ما در بوتہ سودا نہاد
گفتگوئے در زبان ما فکند
جستجوئے در درون ما نہاد

یہ عاشق کون ہے ؟ خدا خود ہی ہے :

بر مثال خویشین حرفے نوشت نام آن حرف آدم و حوا نہاد
ہم بچشم خود جہاں خود بدید تہمتے بر چشم نایبنا نہاد

اقبال کو اس روایتی تصوف پر جو اعتراض ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اکثر صوفیہ کو یہ تصوف جبر کی طرف لے آیا۔ جبر و قدر کی بحث مسلمانوں نے شروع کی تھی اور جبریہ و قدریہ کے دو گروہ بن گئے تھے۔ ائمہ اربعہ اور معتزلہ کے مابہ النزاع مسائل میں سے ایک اختیار انسانی کا مسئلہ تھا۔ ائمہ اربعہ جبری تھے اور معتزلہ قدری۔ قرآن نے زندگی کے دیگر اہم مسائل کی طرف اشارہ میں بھی اعتدال اور توازن اور عقل سلیم کا راستہ اختیار کیا تھا۔ وہ توازن ضرور ہے، کائنات میں جو لچر ہے وہ اس کی مسرت و شادمانی کے لیے اس کی مشیت عقل و عدل و رحم سے ہم کنار ہے۔ خدا نے اپنی مرضی سے انسان کو ایک لوندہ صاحب اختیار بنایا ہے تاکہ وہ جبر سے نہیں بلکہ اپنی آزادانہ رضا سے اپنی مرضی کو خدا کی مرضی سے ہم آہنگ کر دے۔ لیکن انسان رسماً مختار بھی نہیں ہے۔ اس کے اختیار کے بھی لچر حدود ہیں۔ انسان ایک وہ بعض حیثیتوں سے مختار اور بعض دیگر حیثیتوں سے مجبور ہے۔ "الانسان بين الجبر والاختيار"۔ اگر اختیار کو تسلیم نہ کیا جائے تو دین کی تمام تعمیر بھی منہدم

ہو جاتی ہے۔ اقبال کئی وجوہ سے رومی کا مرید ہے، لیکن ایک بڑا سبب یہ ہے کہ صوفیہ کرام میں رومی سے زیادہ کوئی اختیار کا قائل معلوم نہیں ہوتا۔ مثنوی کے اندر اس کی نہایت حکیمانہ بحث ہے، جس میں عارف رومی نے نہایت لطیف نکتے پیدا کیے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ فلاسفہ اور متکلمین جبر و اختیار کے مسئلے میں کتنے سے بھی زیادہ جاہل معلوم ہوتے ہیں۔ کتنے کو اگر کوئی شخص پتھر مارے تو حالانکہ چوٹ اس کو پتھر سے لگی ہے لیکن کتا پتھر پر غضب آلود نہیں ہوتا، وہ پتھر مارنے والے پر جوش انتقام میں جھپٹتا ہے کیوں کہ اسے معلوم ہے کہ پتھر بیچارہ تو جہاد مجبور ہے اس لیے اس کا کیا قصور ہے۔ قصور اس صاحب اختیار انسان کا ہے جس نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کیا ہے۔ روایتی تصوف میں جو نفی خودی کا زور شور ہے اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو مطلقاً مجبور سمجھا جائے۔ رومی کے سوا تصوف کا تمام لٹریچر زیادہ تر جبر ہی کی تعلیم سے لبریز ہے۔ دیوان حافظ میں بے شمار اشعار اس مضمون کے مابین گئے :

در کوئے نیک نامی ما را گزر نہ دادند
گر تو نمی پسندی تغیر کن قضا را
حافظ بخود نہ پوشید این خرقہ سے آلود
اے شیخ پاک دامن معذور دار ما را

”گشن راز“ تصوف کی ایک مشہور منظوم کتاب ہے۔ یہ محمود شابستری کی تصنیف ہے جو وجودی بھی ہے اور جبری بھی اور کسی ضعیف حدیث کے حوالے سے یہ شعر کہ گیا ہے :

ہر آن کس را کہ مذہب غیر جبر است
نبی فرمود کان مانند گبر است

فرید الدین عطار نے فرمایا تھا کہ وحدت الوجود کا منکر کافر ہے۔ اب محمود شابستری کہتے ہیں کہ جو جبر کا قائل نہیں وہ کافر ہے۔ تصوف اسلام کی عام تعلیم میں زیادہ تر امام غزالی کی بدولت داخل ہوا، لیکن امام غزالی اپنی تمام حکمت اور عرفان کے باوجود بعض اشعری عقائد سے چھٹکارا حاصل نہ

کر سکے۔ انہوں نے کسب کا ایک غیر تشفی بخش نظریہ ”احیاء العلوم“ میں پیش کیا ہے، جو حقیقت میں جبر ہی کا پردہ ہے کہ ہوتا آخر میں سب کچھ خدا ہی کی مرضی سے ہے لیکن اچھے اور برے اعمال جن انسانوں کی زندگی میں سرزد ہوتے ہیں ان کے ثواب و عذاب کا عمل کرنے والوں نے اکتساب کر لیا، کیوں کہ ان اعمال کے مورد و محل وہ بن گئے تھے۔ کسی کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اس کسب میں اختیار کا کیا شائبہ ہے۔

اقبال نے جس غیر اسلامی تصوف کی بیخ کنی کو اپنا فرض قرار دیا اس کی تعلیم روایتی تصوف میں جا بجا پھیلی ہوئی ہے۔ اس سے انسان کی خودی بے حقیقت ہو جاتی ہے اور اختیار مطلقاً سوخت ہو جاتا ہے۔ اس تصوف میں عشق کے اندر کوئی فعال کیفیت نہیں رہتی۔ وہ سراسر ایک انفعالی نارس رہ جاتا ہے جس کا مقصد کہل عجز سے اپنی انفرادیت کو سوخت کر دینا ہے۔ اس تمام تعالیم کا لب لباب بھی یک جا ”کشن راز“ سے زیادہ اور کہیں نہیں ملتا۔ محمد حسین آزاد کا ایک شعر ہے :

جہاز عمر روان پر سوار بیٹھے ہیں
سوار خاک ہیں بے اختیار بیٹھے ہیں

”کشن راز“ کے مندرجہ ذیل اشعار میں پہلے شعر میں مضمون نچو اس کے مماثل ہے :

تو می ٹوٹی مرا ہمہ اختیار است
تن من مر کب و حاتم سوار است
لدا من اختیار انے مراد جہان
کسے را کور ہونہ باکتاب ہاموں
چو ہونہ سمت بکسر سمجھو تا ہونہ
نکوئی اختیار از نچو ہونہ
موتیر حق سوس انور نعلہ چہلے
منہ ہونہ از حد خبر و یگان ہونہ
جانان اس سوزان انورین کتب
مراں نادان الحق ما و من کتب

بما افعال را نسبت مجازی است
نسب خود در حقیقت لہو و بازی ست

آخر میں جو استدلال کیا ہے وہ بالکل مہمل ہے کہ اختیار نہ ہونے پر بھی انسان کو امر و نہی کی تعلیم دی گئی ہے۔ اس مسکین کو مجبور ہونے پر بھی مختار قرار دیا گیا ہے۔ تکالیف شرعی سے یہ جبری کیسے منکر ہو سکتا تھا؟ اور بقول عارف روسی تکالیف شرعی اختیار کے بغیر مہمل ہو جاتے ہیں، لیکن محمود شاہبستری کو اپنی منطق کی لغویت کا کچھ احساس نہیں۔ فرماتے ہیں:

ندارد اختیار و گشتہ ماسور
زہے مسکین کہ شد مختار و مجبور
بہ سرعت زان سبب تکلیف کردند
کہ از ذات خودت تعریف کردند

اقبال کے پاس زندگی کی تمام بنیادی صداقتوں کی کسوٹی قرآن ہے اور تصوف میں سے بھی اس نے وہی چیزیں اخذ کی ہیں جن میں قرآنی نظریہ حیات کی وسعت اور گہرائی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کی توحید، توحید قرآنی ہے جو فلسفیانہ اور متصوفانہ وحدت الوجود سے متمائز ہے۔ وہ انسان کو صاحب اختیار ہستی سمجھتا ہے کیوں کہ قرآن اسے اپنے افعال پر ایک گونہ قدرت عطا کرتا ہے۔ اختیار ہی وہی امانت ہے جسے جہادی، نباتی اور حیوانی فطرت مجبور نے خطرناک سمجھ کر قبول نہ کیا۔ قرآن دنیا و مافیہا کو مایا یا فریب ادراک نہیں کہتا وہ ایمان اور عمل سے انسان کی خودی کو استوار کرنا چاہتا ہے۔ انسان کے اندر عشق الہی کو بھی خالق کی طرح آفرید گار ہونا چاہیے۔ اسلام رهبانیت اور خانقاہ نشینی کا مخالف ہے۔ محبت الہی کا تقاضا محض خلوت نہیں بلکہ جلوت بھی ہے۔ اقبال صوفیہ کبار کے ساتھ عقیدت رکھتا ہے، لیکن جہاں کہیں اس کو ان کے فکر و نظر کا کوئی پہلو غیر اسلامی اور منافی حیات دکھائی دیتا ہے وہاں وہ بے باکانہ مخالفت بھی کرتا ہے۔ وہ روسی کا مرید بھی ہے لیکن محی الدین ابن عربی کا مخالف ہے، جس کی کتاب ”فصوص الحکم“ میں اس کو توحید سے زیادہ الحاد نظر آتا ہے۔ وہ بڑی عقیدت سے مجدد الف ثانی کے تصوف کا قائل ہے جس نے تصوف کو دوبارہ شریعت اسلامی سے ہم آغوش کرنے کی

کوشش کی ، کیوں کہ دور اکبری میں ویدانت اور تصوف کی ہم نوائی اسلام کے بنیادی عقائد کی بیخ کنی کر رہی تھی جس سے اسلام کا نظام متزلزل ہو رہا تھا۔ جس زمانے میں تصوف کا بہت زور شور تھا اس زمانے میں بھی غلط اندیش اور غلط کار صوفیوں کے خلاف خود بلند مرتبہ صوفیہ نے بہت کچھ لکھا ہے۔ اقبال نے ماضی کے تصوف پر بھی تنقید کی ہے اور زمانہ حال کے پیشہ ور مدعیان طریقت کا بھی پول کھولا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ وہ اس کا قائل ہے کہ تصوف نے اسلام کی کچھ خدمت نہیں کی۔ اگر اس کا یہ عقیدہ ہوتا تو وہ جا بجا اپنے کلام میں صوفیہ کبار سے فیضان کا ثبوت نہ دیتا۔ صوفیہ کبار نے فقہاء اور علماء ظاہر کے مقابلے میں عشق اور تزکیہ باطن کی تلقین کی اور اپنی زندگی کے نمونوں سے لوگوں کو متاثر کیا۔ لیکن اب جو زمانہ حال میں صوفی رہ گئے ہیں ان میں معدودے چند کے سوا اقبال کو معرفت و عشق کا فقدان دکھائی دیتا ہے۔ ان کے خلاف وہ جو نچو کہتا ہے وہ تمام تصوف کی تنقیض نہیں بلکہ اس طرز فکر و عمل کی تردید ہے جس نے ادنیٰ درجے کی اقتدار پسندی کو روحانیت کا جامہ پہنا کر سوادِ عالم دھوکے میں مبتلا کیا ہے۔ سچے درویش کبھی کسی زمانے میں دنیا سے لگا نہیں ہوتے۔ وہ اب بھی کچھ ظاہر ہیں اور کچھ پنہاں۔ لیکن اقبال صاحب نے کہا اب اس درویشی کا رنگ بدل جائے۔ درویش صرف خاموت کڑس نہ ہو بلکہ خارجی اور باطنی فطرت کا رمز آشنا اور فکر و نظر میں انقلاب پیدا کرنے والا ہو۔ ایک روز فرماتے تھے کہ مجھے خانقاہ حضرت نظام الدین میں خواجہ حسن نظامی نے ایک صاحب سے متعارف کرایا اور فرمایا کہ یہ صاحب دل پروردگار میں نے اس درویش سے پوچھا کہ ملت اسلامیہ کے عروج و زوال کی وجہ سے موجودہ تباہ حالی پر بھی آپ نے غور کیا۔ اس کے متعلق آپ نے فرمایا کہ کہتی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ ہم درویش ہیں اور اس کا جواب ہے کہ ہمیں واسطہ نہیں رکھتے۔ یہ کہہ کر فرماتے گئے کہ ہمارے دل میں اللہ کے تصور کو ہم دیا کریں۔ علامہ اقبال کو یہ سب کچھ اس لیے لکھنا چاہیے کہ صاحب دل کا پتا دیں تو اس سے مل کر کچھ فیض حاصل کیا جائے اور اس کا اہم سوال کا حل اس سے پوچھا جائے۔ اہم سوال ان کے دل میں موجود نہیں ہوتا تھا کہ مسلمانوں کا برا حال کیوں ہے اور اس تباہ حالی سے وہ کب اور

کیسے نکلیں گے؟ فقیر نجم الدین صاحب سے علامہ اقبال کے بہت سے دوستانہ تعلقات تھے۔ ان کے صاحب زادے نے احوال اقبال میں لکھا ہے کہ علامہ کو یہ خبر دی گئی کہ ایک سچا صاحب بصیرت درویش درگاہ علی ہجویری (داتا گنج بخش) میں آج کل آیا ہوا ہے۔ فقیر صاحب نے علامہ اقبال کو آمادہ کیا کہ مل کر چلیں گے اور اس سے کچھ پوچھیں گے۔ علامہ اس پر راضی ہو گئے۔ لیکن سوانح نگار کا بیان ہے کہ فقیر نجم الدین علامہ کو ہمراہ لے جانے کے لیے گئے تو دیکھا کہ وہ کچھ حیران سے بیٹھے ہیں۔ پوچھا کہ کیا معاملہ ہے تو علامہ نے فرمایا کہ وہ درویش خود یہاں آ گیا اور مجھ سے کہا کہ تمہارے سوال کا جواب یہ شعر روسی ہے۔ حالانکہ میں نے اس سے کوئی سوال نہ کیا تھا، مگر میرا ارادہ تھا کہ اگر ملوں تو یہ سوال پوچھوں گا :

ہر بنائے کہنہ کا باداں کند
اول آن تعمیر را ویراں کند

اقبال اب درویشوں کو خلوت گزینی سے نکالنا چاہتا تھا تاکہ وہ مشاہدہ فطرت بھی کریں اور اصلاح ملت بھی :

بیا با شاہد فطرت نظر باز
چرا در گوشہ خلوت گزینی
ترا حق داد چشم پاک بینے
کہ از نورش نگاہے آفرینی

اقبال اس تصوف کو بے اثر سمجھتا ہے جو حق بینی اور عشق آفرینی کے بعد انسانوں کی زندگی میں انقلاب پیدا نہ کرے۔ چنانچہ جاوید نامے میں ”زندہ رود“ نے حلاج سے جو سوالات کیے ہیں ان کے جواب میں حلاج نے کہا ہے کہ درویشی جو انقلاب آفریں نہیں ہے وہ کسی کام کی نہیں۔ قلب کے اندر جو حق کا نقش پیدا ہو اسے باہر جہاں پر مرتسم ہونا چاہیے تاکہ مرد خدا کا دیدار حق دیدار عام ہو جائے :

نقش حق اول بجاں انداختن
باز او را در جہاں انداختن
نقش جاں تا در جہاں گردد تمام
می شود دیدار حق دیدار عام

اسرار خودی

اسرار خودی



آنریبل مسٹر جسٹس شیخ عبدالرحمن نے اسرار خودی کا منظوم ترجمہ ترجمان اسرار کے نام سے شائع کیا جس پر فکراقبال کے مصنف نے ایک مہسوط دیباچہ لکھا۔ اسرار خودی کے معارف پر دوبارہ اس سے بہتر مضمون لکھنا دشوار تھا اس لیے وہ دیباچہ جوں کاتوں بد اجازت و تشکر شیخ صاحب اس کتاب میں سامنے کر لیا گیا۔

انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے۔ آنکھ خارج کی ہر شے کو دیکھتی ہے لیکن اپنے آپ کو نہیں دیکھ سکتی۔ کہتے ہیں کہ عرفان کی تین قسمیں یا تین پہلو ہیں۔ دنیا شناسی، خدا شناسی اور خود شناسی! اقبال نے بھی جب انسان کی بے بضاعتی کے متعلق خدا سے شکایت کی تو یہی کہا کہ کیا یہ تیرے ہنر کا شہ کار ہے جو نہ خود ہیں ت، نہ خدا ہیں ہے اور نہ جہاں ہیں؟ انسان مادی اور حیوانی حیثیت میں اپنے ماحول سے دست و گریباں ہوتا ہے۔ گرد و پیش کی اشیا اور حوادث کی ماہیت کو سمجھنا اس کے لیے تنازع لذبنا میں ناکزیر ہوتا ہے۔ خارجی مطابقت اور مخالفت سے فرصت ملے تو سوچے کہ خود میری ماہیت کیا ہے؟ یا میں اور میرا ماحول، میری موافق اور مخالف قوتیں، کہاں سے سرزد ہوتی ہیں؟ زندگی میں ہر جگہ پیکار اعداد نظر آتی ہے۔ کیا یہ کشاکش ازلی متخاصمہ قوتوں کی مسلسل جنگ ہے یا یہ اعداد کسی ایک اصل وحدت کے متضاد نما پہلو ہیں؟ انسان کے پاس خارج کو سمجھنے کے لیے بھی خود اپنے ہی نفع و ضرر اور اپنے ہی جبلتوں کے سانچے ہیں۔ اس نے فطرت کی قوتوں کو اپنے اوپر قیاس کیا اور اپنی خواہشوں کے دیوتا بنا لیے۔ وہ خود اپنے تصورات کو مشخص کر کے ان کو لامتناہی قوتوں کا حامل بنا کر ان سے مرعوب ہو گیا۔ ان کو راضی رکھنے کے لیے اپنی عزیز ترین چیزوں اور خود اپنے آپ کو ان پر بھیئت چیزوں شروع کیا۔ اپنی حقیقی خودی سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے وہ ہستی جس کے تسخیر فطرت کی صلاحیت و دیعت کی لٹی تھی، خود فطرت کی قوتوں سے مرعوب ہو گیا۔ مغلوب ہو گئی۔ ابھی انسان اپنی حقیقی خودی سے آشنا نہ ہوا ہے۔ اس لیے آپ کو فقط حیوانی جبلتوں کا حامل سمجھا۔ اس لیے اس سے بڑھ کر انسان کی وہ بھی انہیں متلون اور غرضی خواہشوں کے مجسمے تھے۔ وہ خارج میں جن دیوتاؤں کی پرستش کرتا رہا وہ اس کی اپنی خودی کے بلائے ہوئے تصورات تھے۔ ان دیوتاؤں کے بت زبان حال سے پیاری ہو رہے تھے:

مرا بر صورت خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی؟

اس تصور حیات اور اس انداز پرستش سے انسان کو نہ وجود مطلق کی ماہیت تک کچھ رسائی ہوئی اور نہ وہ اپنی ذات کا کوئی صحیح اندازہ لگا سکا۔

تکثیر یا کثرت اصنام کا راستہ چھوڑ کر انسان نفس وحدت کا جو یا ہوا لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا ابتدائی تصور وجود خارجی کائنات ہی کا تصور تھا، اس لیے اس نے خارج ہی کی کثرت اور گونا گونی کو کسی ایک وحدت میں منسلک کرنے کی کوشش کی۔ یونانیوں کے پہلے مفکر طالیس ملطی نے کہا کہ وجود مطلق فقط پانی ہے۔ پانی ہی ہر وجود کا جوہر ہے۔ تمام ٹھوس چیزیں بھی پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس نے زندہ اور غیر زندہ میں، یعنی جہادات، نباتات اور حیوانات میں کوئی بنیادی فرق نہ سمجھا۔ زندگی کے تمام کوائف اور نفس کی تمام حالتیں بھی پانی ہی میں بالقوی اور بالفعل پائی جاتی ہیں۔ اس نظریہ وجود کو تاریخ فلسفہ میں ہائی لوزو ازم کہتے ہیں، جس میں مادیت، نفسیت اور حیاتیات ابھی ایک دوسرے سے متمیز نہیں ہیں۔ اس نظریے کے مطابق نہ کائنات میں کوئی نفس یا خودی ہو سکتی ہے اور نہ انسان کے اندر۔ زندگی ہر جگہ آتی جانی اور پانی ہی پانی ہے۔ اور چیزوں کی طرح آدمی بھی پانی کا پہلا رہ گیا۔ انسانی اقدار، انسانی جذبات اور تمنائیں کوئی مستقل حقیقت نہیں رکھتیں۔

بقول سحابی نجفی :

دریا بوجود خویش موجے دارد
خس پندارد کہ این کشاکش با اوست

یونانی مفکرین، ارتقائے فکر میں رفتہ رفتہ تجسم سے تصور کی طرف، جسم سے نفس کی طرف یا خارج سے باطن کی طرف آتے گئے۔ انہوں نے کثیف مظاہر میں لطیف حقائق کا کھوج لگانا شروع کیا۔ فیثا غورس نے دیکھا کہ خارجی عالم میں ہر جگہ تناسب، توازن اور اندازہ پایا جاتا ہے۔ ریاضی کے اصول ہر جگہ غیر متبدل طور پر کارفرما ہیں۔ خاک کے اہال ہوں یا افلاک کے حرکات، سب کے سب ریاضی کے اٹل اصولوں کے مطابق ہیں۔ دو اور دو چار چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ لیکن مجرد طور پر دو اور دو کے اعداد مل کر چار ہی رہتے ہیں۔ ہر چیز کی تعمیر کی اصل یہی ہے کہ اس میں ریاضی صورت پذیر ہو گئی ہے۔ ریاضی میں نہ کسی کی خواہش کو دخل ہے اور نہ ارادے کو۔ ریاضی ہی

وہ حقیقت ہے جسے 'الان کما کان' کہہ سکتے ہیں۔ ریاضی کے اصول اصلاً اور ازلًا ساکن ہیں۔ اشیا اور حوادث میں کون و فساد یا حرکت ہو سکتی ہے، لیکن اصول میں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی۔ علت و معلول کا سلسلہ حرکیاتی سلسلہ نہیں بلکہ قضایائے اقلیدس کی طرح کا سلسلہ ہے۔

یونانی فلسفہ ترقی کرتا ہوا سقراط، افلاطون اور ارسطو کے مقولات تک جا پہنچا۔ پہلے تغیر اور ثبات کے نظریات میں کشمکش ہوتی رہی۔ کسی نے کہا کہ وجود مطلق بے تغیر و بے حرکت ہونا چاہیے۔ لہذا تغیر یا حرکت ادراک کا دھوکا ہیں۔ یونانیوں پر یہ تصور زیادہ تر غالب رہا کہ حقیقت غیر متغیر ہونی چاہیے۔ جہاں تبدل اور تغیر ہے وہاں وجود محض انتہائی یا مجازی ہے اور اصلیت سے دور ہے۔ جو منکر نفسیت یا روحیت کی طرف تھے۔ جیسے فیثاغورس یا افلاطون۔ وہ بھی وجود مطلق میں حرکت کے قائل نہیں تھے اور جو دیمکراطیس کی طرح مادیت کی طرف آئے، ان کو بھی اس خیال سے چھٹکارا حاصل نہ ہوا کہ حادثات کے حوادث، مادے کے اجزائے لایتجزے یعنی ایٹموں کا جوڑ توڑ نہ نہیں ہیں۔ ایٹم چونکہ تحلیل نہیں ہو سکتا اس لیے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ ایٹم کی ترکیب یا قرب و بعد سے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ اس کو فساد کے قوانین لاشعوری ہیں۔ ان میں اقدار پروری یا مستحکم روشنی کی کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو مادے سے نفس کی طرف آئے۔ نفس نے خارج کی طرف سے منہ پھیر کر باطن کا رخ کیا اور ان کو نفس میں مضمحل کرشمہ دکھائی دیا۔ خارج کی حادثات بھی نفس سے وجود میں آئے اور اس کی بدولت قائم رہتی ہے۔ باطن کی نفسی حادثات بھی نفس کی بدولت وجود میں آتے ہیں۔ حاصل کرتی اور افکار و جذبات کی کثرت کو ایک وحدت میں برقرار رکھتی ہے۔ بھی کوئی انفرادی چیز نہیں۔ عقل نسبت کی مراد ہے۔ اس میں کوئی سوال نہیں ہے۔ اس میں خودی یا شخصیت یا ارادے کی کوئی سوال نہیں ہے۔ اس کے لیے اسے از روئے منطلق ایک دوسرے سے منسلک اور مربوط ہے۔ اشیا اور حوادث کی تغیر کثرت غیر متغیر تصورات سے بہرہ اندوز ہونے کی قائم اور مضطرب نسبت ہے۔ خدا عاقل نہیں بلکہ خود نفس ہی ہے۔ وہ خود ہی اپنے شعور یا شعور سے ہے۔ اس کو اپنے سوا کسی کا علم نہیں ہو سکتا۔ سوا اس کے کوئی وجود ہی نہیں اس لیے اس کے علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انسانی نفوس میں جو خواہشوں

اور ارادوں کا عنصر ہے وہ تغیر کے عالم سے تعلق رکھتا ہے ، لہذا بے حقیقت ہے ۔
انفرادی نفس میں حقیقت اتنی ہی ہے جس حد تک کہ وہ عقل کل سے بہرہ اندوز
ہے ۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت یا مخصوص تقدیر نہیں ۔

اس نظریے سے افلاطون اور ارسطو دونوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل
یا علم اصلی چیز ہے اور عمل اس کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے ۔ بہترین
زندگی عمل اور مقاصد آفرینی کی زندگی نہیں بلکہ عقل کل کا تماشائی ہونا ہے ۔ خدا
جو تمام وجود کا ماخذ اور نصب العین ہے وہ بھی غیر متحرک اور غیر فاعل ہے ۔
دنیا کی زندگی حقیقت کا سایہ ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ مایا
ہے یا حقیقت کے مقابلے میں بے مایہ ہے ۔

اقبال افلاطون کے اس نظریہ وجود کا شدید مخالف ہے ۔ وہ اس کو اساسی
طور پر غلط قرار دیتا ہے ، اور اس کا خیال ہے کہ اسی نظریہ وجود کے زیر اثر
زندگی سے فرار کے نظریات پیدا ہوئے ہیں جن سے انسانی زندگی ارتقا اور تخلیق سے
محروم ہو گئی ہے ۔ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل نہیں بلکہ عمل ہے ۔
عقل عمل سے پیدا ہوتی اور اس کا آلہ کار بنتی ہے ۔ اصل حیات تسخیر و تخلیق اور
مقاصد آفرینی ہے ۔ وجود کی حقیقت ایک انانے مطلق ہے جو خلاق ہے اور یہ 'انا'
اپنی مسلسل خلاق میں لا تعداد انا یا نفوس مقاصد کوش پیدا کرتا ہے ۔ زندگی
جذبہ آفرینش ہے ۔ عمل آفرینش ہی سے اس کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے اور عمل
ہی اس کی لامتناہی تکمیل کا ذریعہ ہے ۔ سکون سے زندگی کا تماشا کرنے سے زندگی
کی ماہیت معلوم نہیں ہو سکتی کیوں کہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے اور
عقل کے تصورات ازلی طور پر ساکن اور جامد ہیں ۔ ساحل افتادہ نہ اپنی ماہیت سے
آشنا ہو سکتا ہے اور نہ اس دریا کی حقیقت سے جو اس سے آغوش میں متلاطم ہے ۔
اقبال نے اپنا یہ نظریہ کس خوبصورتی اور بلاغت سے بیان کیا ہے :

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
هیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج زخود رفته اے تیزخرامید و گفت
ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

افلاطون کے ہاں موج متحرک ہے ، لیکن موج کا عقلی تصور ساکن ہے

اور یہ ساکن عقلی تصور متحرک موج کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہے۔

تموج کے مقابلے میں اس کا محض تصور قائم کرنا ایک الہی انداز ہے۔ عاقل کا وظیفہ حیات یہی ہونا چاہیے کہ وہ خود تھپیڑے نہ کھائے بلکہ عقل کے ساحل پر بیٹھا ہوا سبکسار ہو کر اس کے غیر متغیر اور غیر متموج تصور میں اپنے تئیں کھو کر اپنی حقیقت کو پائے۔ اقبال کے ہاں زندگی مقدم ہے اور عقل مؤخر۔ زندگی جو کچھ پیدا کرتی ہے عقل بعد میں اس کا جائزہ لے کر اس میں قواعد و ضوابط کو ڈھونڈتی ہے۔ حریم حیات میں عقل حلقہ بیرون در ہے۔ وہ آستان سے دور نہیں ہے، لیکن اس کی تقدیر میں حضور نہیں ہے۔ زندگی آپ اپنا نور پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس نور کو اگر عقل نار حیات سے الگ کر کے ایک ازلی مجرد حقیقت سمجھ لے تو معتولات ظلمت کدہ بن جاتے ہیں۔ زندگی کا آب حیات تاریکی میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اقبال افلاطون کی بابت کہتا ہے کہ :

رخش او در ظلمت معتول کم
در کہستان وجود افگندہ سم
آغیناں افسون نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و لوش برد

اقبال کہتا ہے کہ محسوس کو نا محسوس کے مقابلے میں بے حقیقت قرار دینا انسان کو عالم رنگ و بو سے بے تعلق کر دینا ہے۔ اسی سے انسان کو گریز پیدا ہوتا ہے اور رعبانیت کو تقویت حاصل ہوتی ہے، جس کو حقیقت حیات کشی کے مرادف ہے اور اسی لیے اسلام نے مرادف حقیقت حیات کی تلقین کی ہے۔ قرآن کریم کی تعلیم ہے کہ منشاء اور حقیقت نفس و انفس آیات اللہ ہیں۔ یہ سراسر حقیقت ہیں۔ نہ باطن جس نہ فریب ادراک اور نہ اس سے گریز کر کے عرفان نفس یا عرفان خدا حاصل ہو سکتا ہے۔ تصوف کے ایک حصے پر افلاطونی رنگ چڑھایا اور صوفی نے نہ لہنا شروع کر دیا کہ :

چشم بند و لب بہ بند و لوش بند / لر نہ بینی نور حق بر من بند

اقبال اس افلاطونی تصوف کے خلاف آواز بلند کرتا ہے جو عالم محسوسات کو مایا قرار دے اور خلقت کو باطل ٹھہرائے :

بر تخیلمہائے ما فرماں رواست جام او خواب آور و گیتی رباست
گو سفندے در لباس آدم است حکم او بر جان صوفی محکم است

مسلمانوں کے متصوفانہ فلسفے نے افلاطون کے اعیان ثابتہ یا ازلی غیر متغیر معقولات کو اپنے فکر کا جزو لا ینفک بنا لیا جس کا نتیجہ اقبال کے نزدیک یہ ہوا کہ صوفی بھی ہنگامہ وجود کا منکر اور اعیان نامشہود کا پرستار ہو کر بود کو نابود اور نابود کو بود کہنے لگا۔ لیکن اس قسم کا گیتی گریز تصور خود سقراط، افلاطون اور ارسطو کی زندگیوں پر کوئی سلبی اثر نہ ڈال سکا۔ یہ تینوں مفکرین، اخلاقیات اور سیاسیات پر گہری بحثیں کرتے رہے اور اپنے انداز میں کوشاں رہے کہ معاشرے کو زیادہ عاقلانہ اور عادلانہ اصول پر از سر نو تعمیر کیا جائے۔ جماعت کی حکمرانی اور نگرانی سقراط اور افلاطون ایک ایسے منتخب گروہ کے حوالے کرنا چاہتے ہیں جو عقل اور ایمان کے کما حقہ تحقق کے ساتھ ساتھ اعمال صالحہ سے تزکیہ نفس کر چکے ہوں۔ اقبال نے اسرار خودی میں افلاطون کے نظریہ حیات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ افلاطون کے وسیع عالم فکر کا فقط ایک پہلو ہے۔ جو قارئین افلاطون کی زندگی اور اس کی وسعت فکر سے نا آشنا ہیں ان کو اسرار خودی کے اشعار سے یہ مغالطہ ہو سکتا ہے کہ افلاطون فرد اور جماعت کے مسائل اور معاملات کو بے حقیقت سمجھتا ہے اور عالم انسانی کو اعیان ثابتہ یا مجرد کی افیون کھلا کر بے حس اور بے عمل بنانا چاہتا ہے۔ تاریخی لحاظ سے واقعات اس کے بالکل برعکس رہے ہیں۔ اس مختصر سی تمہید میں اس کی گنجائش نہیں کہ اس حقیقت کو کھول کر بیان کیا جائے کہ افلاطون سے لے کر آخری معاشرتی انقلاب، یعنی اشتراکیت تک، سوسائٹی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی جو فکری یا عملی کوششیں ہوئی ہیں وہ کم و بیش افلاطونی افکار سے متاثر ہیں۔ اقبال نے ایام شباب میں اپنے متعلق یہ کہا تھا :

اٹھائے کچھ ورق لالے نے ، کچھ سنبل نے ، کچھ گل نے ،
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری
اڑالی طوطیوں نے ، قمریوں نے ، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرز فغان میری

بعینہ یہی کچھ افلاطون کے ساتھ ہوا۔ مشرقی فلسفے کے متعلق خواہ
کچھ کہیے لیکن مغربی فلسفے کے متعلق تو یہ کہنا نا درست ہوگا کہ وہ
تمام کا تمام دنیا سے گریز کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن مغرب کے عظیم نظامات فکر
کے متعلق ہانرش رکرٹ جیسے جرمن مفکر اور وہائٹ ہیڈ جیسے انگریزی
فلسفی کی رائے ہے کہ یہ سب کے سب افلاطون ہی کی تشریحات ہیں۔ سارکس ،
لینن ، مسولینی اور ہٹلر جیسے معاشرتی انقلاب کے آرزو مند اور اپنے عمل
سے دنیا کو تہ و بالا کرنے والے ، خواہ اس کا نتیجہ تخریب ہو یا تعمیر ،
افلاطون ہی کی کتاب سے کچھ کچھ ورق اڑاتے رہے ہیں۔ دوسری طرف
رومن کیتھولک کیسا کی تنظیم بھی بہت کچھ اس کے افکار کا عکس ہے۔ سترائے
جس کی زبان سے افلاطون نے اپنا نظریہ حیات بان کیا ہے ، اصلاح معاشرہ
کی کوشش میں شہید ہو گیا۔ میری ناچیز رائے ہے کہ اقبال نے افلاطون کے
ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اقبال نے فقط یہ دیکھا کہ افلاطونی افکار نے اگر بعض
لوگوں پر اچھا نہیں ہوا اور اس کے نظریہ وجود سے ، فرار سین الحیات کا نتیجہ
از روئے منطق حاصل ہوتا ہے۔ جس قسم کے حیات تریز تصوف اور اقبال نے
مسلمانوں کے لئے افیون قرار دیا وہ افلاطون سے نہیں زیادہ فلاطینوس اسلامی نے
حاصل کردہ ہے ، جس کے افکار کا اسلامی فلسفہ انصاف اور مسیحی فلسفہ
کھرا نقش نمایاں ہے۔ افلاطون رابع نہیں تھا اور نہ زمینی کے فلسفہ سے
سے متوازی اور متناسب طور پر لفظ اٹھانے والے بیرونی فلسفہ کے لئے تھے۔
وہ خود بھی اپنے مجرد تصورات میں کہ خود کے افکار کے لئے بعض
نہیں ہوا۔ اس کا انور ایتھنیا کی تمام علمی زندگی کا منہ نہ تھا۔ اسے
شخص کے متعلق جو عدل کا ایک انقلابی تصور قائم کر کے اس کو علمی جامہ
پہنانے کی کوشش میں سائرا دیوزی ریاست سے خارج کر دیا گیا اور بحری
ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا ہو ، یہ دہا کا انصافی معلوم ہوتی
ہے کہ :

ذوق روئیدن ندارد دانہ اش
 از طپیدن بے خبر پروانہ اش
 راہب ما چارہ غیر از رم نداشت
 طاقت غوغائے این عالم نداشت
 دل بسوز شعلہ افسردہ بست
 نقش آن دنیائے افیوں خوردہ بست

حقیقت یہ ہے کہ اس نے زندہ قوموں کو ذوق عمل سے محروم نہیں کیا اور نہ تندرست ملتوں کو مسموم کیا بلکہ جو قومیں مختلف اسباب سے زندگی سے محروم اور بے عملی یا بد عملی سے مسموم ہو چکی تھیں، انہوں نے افلاطونی افکار کی انحطاط انگیز تاویل کر لی۔ افلاطونی فلسفے کا بھی اسی قسم کا حشر ہوا جو اسلام میں نظریہٴ تقدیر کا ہوا۔ جب تک مومنوں میں قوت ایمان، قوت عمل اور تنظیم حیات صالحہ موجود تھی اس وقت تک تقدیر کا تصور ان کی قوت عمل و ایثار کو تقویت پہنچاتا تھا۔ اس کے بعد عشرت پسندوں اور تن آسانوں نے ترک سعی کو توکل سمجھ لیا اور سب کچھ مقدر ہونے کی وجہ سے سعی کو بے کار جاننے لگے۔ اس میں قرآن کریم کی تعلیم تقدیر کا تصور نہ تھا بے عملی نے اپنی غلط تاویلوں کو اسلام بنا لیا تھا۔

اقبال کے معاصرین میں خودی کے فلسفے کو پیش کرنے والے اور ہی اکا؛ مفکرین ہیں جن کے افکار سے اقبال پوری طرح آشنا تھا۔ ان میں سے بعض کا مداح اور بعض سے کم و بیش مٹاثر بھی تھا۔ نطشے، فشے، برگساں اور ولیم جیمز کے نظریات ماہیت وجود بہت کچھ وہی ہیں جو اقبال کی تعلیم میں بھی ملتے ہیں اس سے بعض نقادوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اقبال ان کا مقلد تھا یہ صحیح ہے کہ اقبال نے ان مفکرین سے بہت کچھ حاصل کیا لیکن یہ اقبال کے کمال پر کوئی دہبا نہیں۔ اقبال ان سب سے کسی ایک پہلو میں متفق ہے اور کسی دوسرے اساسی پہلو میں شدید اختلاف رائے بھی رکھتا ہے۔ جہاں تک نطشے کا تعلق ہے، میں اس کے متعلق اپنے مقالے 'نطشے، رومی اور اقبال' (مطبوعہ انجمن ترقی اردو) میں مبسوط بحث کر چکا ہوں جسے یہاں دہرانا نہیں چاہتا۔ اقبال کا ایک مخصوص انداز فکر اور نظریہٴ حیات تھا۔ اس نخل

کی پرورش اس نے مختلف عناصر سے کی۔ ان میں سے کچھ عناصر خاص قرآنی تعلیم کے ہیں، کچھ رومی کی صوفیانہ تاویل اور روحانی تجربے کے، کچھ مغرب کے ان مفکرین کے افکار کے، جن کا اقبال ہم نوا ہے یا جو اقبال کے ہم صفیر ہیں۔ اقبال کا مغربی فلسفے کا مطالعہ نہایت وسیع اور گہرا تھا۔ اس میں سے جو کچھ اس کے خاص فلسفہ حیات کے مطابق تھا اس نے اخذ کیا اور جو کچھ اس سے متخالف تھا اس کو رد کر دیا۔ اقبال جیسے کسی مفکر کا کلام ہو یا کوئی مذہبی صحیفہ ہو، اس کی خوبی اور کمال یہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہ باتیں درج ہیں جو دوسروں نے نہ کہی ہوں پہلی تعلیموں کے پیش بہا عناصر اس میں موجود ہوتے ہیں، لیکن ان کی ترکیب ایک نئے حیات آفرین انداز سے ہوتی ہے۔ سنگ و چوب و خشت ہر تعمیر میں اکم و بیش ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں، لیکن مہندس اور معمار کا کمال اپنے ہنر اور تصور سے اس میں مخصوص قسم کی آسائش اور زیبائش پیدا کر دیتا ہے۔ کوئٹے نے ایکٹرمین سے دوران گفتگو میں ایک مرتبہ کہا کہ "لوگ بڑے بڑے مفکرین کے افکار کا تجزیہ کرنے لگ جاتے ہیں، اور الٹ الٹ عناصر کا ماخذ بنانا ان کا شیوہ تحقیق ہوتا ہے، لیکن کیا اس سے ایک بڑے فزکار یا مفکر کی انفرادی شخصیت یا اس کی مخصوص اپج کا اندازہ ہو سکتا ہے؟ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص کوئٹے کی تحلیل اور تجزیہ اس طرح کرنے کہ اس نے اسے بکرے، اتنی سبزی ترکاری اور اتنی لندہ کھائی۔ ان سب کو ملا کر کوئٹے بن گیا۔ لہذا کوئٹے کی ماہیت سمجھ میں آئی۔"

اسرار خودی میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، ان مفکرین کے افکار کا پرتو نظر آتا ہے جو اقبال کے ہم مزاج ہیں اور ان کے کسی پہلو کو اقبال نے اپنے نظریہ حیات کا مؤید سمجھا ہے۔ اس بیان میں کہ اصل نظام عالم خودی ہے اور تعینات وجہ ان تمام امور میں خودی ہے، وہ مشہور جرمن فلسفی فٹلے کا ہم نوا ہو کر لہتا ہے کہ ذات کا وجود یا پیکر ہستی خودی ہی کا نتیجہ ہے۔ عالم انراک اور عالم اب و کل کا تصور کی زبان میں یوں لہجے کہ ما سوا کا وجود، خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے خودی کا اثبات نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ خودی اپنا غیر پیدا نہ کرے۔ خودی کی ماہیت خلاق اور ورزش ارتقا ہے۔ نئی اثبات خود اثبات یا بنانا

ہے۔ جس غیر کو خودی نے اپنے ممکنات وجود کو ظہور میں لانے کے لیے خلق کیا ہے وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے خودی ہی کا مظہر ہے :

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او	غیر او پیدا ست از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است	خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را	تا فزاید لذت پیکر را

اقبال کہتا ہے کہ یہ ایک طرح خودی کی خود فریبی ہے۔ اقبال جس خودی کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے، جو مصدر خلقت ہے۔ مسامہ اسلامی عقیدہ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوتا۔ اسرار خودی کے عام قارئین نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی کہ اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے، لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کس طرح گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینش حیات و کائنات سے خدا نے ورزش ارتقا کی خاطر تخم خصومت بویا ہے اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا، 'الان کہا کن' بھی ہے اور 'کل یوم ہو فی شان' بھی! اقبال نے خدا کا لا تبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا ہے اور مسلسل تغیر اور ارتقا اور لامتناہی خلاق کی صفت اس پر بہت زیادہ منکشف ہوئی ہے۔ وہ صوفیاء اکرام کے اس مقولے یا روحانی تجربے کا بھی شیدائی ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ وجود کے یکے بعد دیگرے آنے والے کوئی دو کوائف ہم رنگ نہیں ہوتے۔ خلاق کا قدم ہر دم آگے ہی کی طرف آٹھتا ہے۔ ذات مطلق کی خودی کو اپنی تکمیل مقصود ہے۔ اپنے اثبات اور ارتقا کی خاطر وہ ہستیوں کو وجود میں لاتی اور ساتھ ہی ساتھ مٹاتی بھی جاتی ہے۔ زندگی کے طویل ارتقا میں لا تعداد اقسام کے پھول معرض وجود میں آکر نابود ہو گئے ہوں گے، بیشتر اس کے کہ گلاب کا ایک پھول ظہور میں آسکے۔ حیات و کائنات میں جو درد و کرب، جور و ستم اور شر دکھائی دیتا ہے، اقبال کا نظریہ خودی اس کی ایک توجیہ ہے۔

عذر این اسراف و این سنگین دلی خلق و تکمیل جاہ معنوی

صدیوں سے اسلامی تصوف میں وحدت وجود کا جو نظریہ کسی قدر فروعی اختلافات کے ساتھ، اکثر اکابر صوفیہ کی تعلیم میں ملتا ہے، اقبال اس سے گریز کرتا رہا کیوں کہ اس سے انسان خیر و شر اور تمام حوادث کو ایک ذات کا مظہر سمجھ کر زندگی کی جدوجہد کو بے کار سمجھنے لگتا ہے یا بقول ولیم جیمز وحدت وجود میں خیر و شر یک رنگ ہو کر اخلاق کو تعطیل حاصل ہو جاتی ہے، لیکن اقبال کے ذہن میں وحدت وجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں ابھرتا ہے۔ ہستی مطلق کی ماعیت خودی ہے۔ 'ما سوا' اس کے اظہار ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن ما سوا بھی خدا کے سوا کچھ نہیں، اگرچہ عمل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے کیوں کہ یہ خود فریبی عین حیات اور باعث تکمیل حیات ہے۔ ورنہ اصلیت یہ ہے کہ

می شود از بہر اغراض عمل عامل و معول و اسباب و سبب
خیزد، انگیزد، برد، تابد، زمد سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمرد

بظاہر یہ انداز بیان اس سے کچھ زیادہ متماثل معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم وحدت الوجودی صوفی وجد و مستی میں آ کر لانا ہے کہ

خود کوزہ و خود کوزہ لر و خود گل کوزہ
خود بر سر آن کوزہ خرنندار بر آمد
بشکست و روان شد

اقبال کے ہاں ذات مطلق کی ماعیت خودی ہے۔ خودی اپنے آپ کو اپنے وجود کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی۔ اس مطلبی خودی کے لیے خودی کو اپنے وجود و ورزش وجود میں اپنے اندر سے لاتعداد انا بنا لیا جاتا ہے۔ اس لیے اس میں یہ تصور مشہور حدیث قدسی کے اس تصور سے کس قدر مستحکم ہے جس میں اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے متعلق یہ انکشاف کرتا ہے کہ 'لست عندا معذرا فاعبہ ان اعرف فخلقت الخلق'۔ (میں ایک خزانہ بنیماں تھا جس نے جامعاً اللہ میں ظاہر ہوں اور پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلقت کو خلق لیا) :

وانمودن خویش را خوئے خودی است
خفته در هر ذره نیروئے خودی است

خودی کی ساهیت کو جاننا عرفان نفس بھی ہے اور عرفان رب بھی اور اس عرفان میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زور خودی سے حیات عالم وابستہ ہے اور ہر انفرادی نفس کی استواری اس کی زندگی کی ضامن ہے۔ جو قطرہ شبنم بنتا ہے وہ چند لمحوں میں خودی کے ضعف کی وجہ سے نابود ہو جاتا ہے۔ جو قطرہ اشک بنتا ہے وہ ٹپک کر ناپید ہو جاتا ہے، لیکن جو قطرہ صدف نشین ہو کر اپنی خودی کو مستحکم کر لیتا ہے وہ گوہر بن جاتا ہے، جس کی موج نور تلاطم قلزم میں بھی منتشر نہیں ہوتی۔ اقبال فطرت کے مظاہر میں اپنے اس نظریے کی بہت سی دلکش مثالیں پیش کرتا ہے۔ زمیں کا وجود قمر کے مقابلے میں محکم تر ہے اس لیے چاند اس کے گرد طواف کرتا ہے۔ سورج زمیں کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اس لیے زمین اس سے مسحور ہو کر اس کے گرد چکر کاٹی رہتی ہے۔

اقبال رہبانیت کے خلاف جہاد کرتا ہے اور جتنے رہبانی تصورات عجمی تصوف کے راستے سے اسلامی افکار کا جزو بن گئے ہیں، ان سے وہ ملت کا دامن چھڑانا چاہتا ہے۔ قناعت اور توکل اور تسلیم و رضا کے غلط معنی لے کر مسلمانوں میں بھی یہ تصور عام ہو گیا کہ نفس کشی کے معنی تمام آرزوؤں کا قلع قمع کرنا ہے۔ انسان جتنا بے آرزو اور بے مدعا ہوتا جائے اتنا ہی خدا کے قریب ہوتا جاتا ہے۔ غالب نے یہی متصوفانہ خیال اس شعر میں ظاہر کیا ہے کہ :

گر تجھ کو ہے یقین اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دل بے مدعا نہ مانگ

اسی سے ملتا جلتا صائب کا ایک شعر ہے :

حق را ز دل خالی از اندیشہ طلب کن از شیشہ بے مے مئے بے شیشہ طلب کن
یہ خیال ہندو مت اور بدھ مت کی الہیات میں بھی ایک مسلمہ بن گیا تھا

کہ اپنی خودی کو صفر کر دینے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے یا خود خدا بن جاتا ہے۔ بھگوت گیتا میں ارجن کرشن سے پوچھتا ہے کہ تم خدا کیسے بن گئے؟ وہ جواب دیتا ہے:

من از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
 تہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام (ترجمہ فیضی)

اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آفرینی اور مقصد کوشی۔ ”تخلقو با خلاق اللہ“ کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی تخلیق مقاصد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔ اس تعلیم میں وہ اپنے مرشد روسی کا ہم خیال ہے۔ روسی کہتا ہے کہ زمین و آسمان کی خلقت حاجت کی پیداوار ہے۔ حاجت ہی سے ہستی کی آفرینش اور اس کا ارتقا ہوتا ہے۔ اس لیے وہ نصیحت کرتا ہے:

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود
 اسی خیال کو اقبال نے طرح طرح کے لطیف پیرایوں میں ادا کیا ہے۔ مثلاً:

زندگانی را بقا از مدعا سزا
 کاروانش را درا از مدعا ست

زندگی جستجو اور آرزو کا نام ہے۔ عالم آب و گل اور جہان رنگ و بو۔ سب آرزو کے رہیں اور امین ہیں۔ فلسفہ جدید میں ارتقا کے طرح طرح کے نظریات پیدا ہوئے۔ ان نظریات میں سے برائیاں کا نظریہ ارتقاء بخوبی مشہور ہے۔ خیالات کے عین مطابق ہے۔ اعضا سے وظائف اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ حیات کی ارتقائی تمنائیں اعضا و آلات میں صورت پذیر ہوتی ہیں۔ آنکھ ڈاروینی اتناقات اور میلانیکی توافق سے بن گئی اور اس نے ہماری ممکن ہو لی۔ اقبال کہتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ یہاں برعکس ہے۔ لذت دیدار اور شوق بینش نے آنکھ بنائی ہے۔ ذوق رفتار نے پاؤں بنائے اور ذوق خواہش نے منقار۔

اقبال نے اسرار خودی میں بھی اور بعد کے کلام میں بھی سیکروں

دلکش اور بصیرت افروز اشعار عشق اور عقل کے سوازنے اور مقابلے میں لکھے ہیں۔ یہ صوفیہ اور بعض حکما کا قدیم مضمون ہے، لیکن اس مسئلے پر اقبال کے ہاں جس قدر بصیرت اور ندرت پائی جاتی ہے وہ اور کہیں نہیں ملتی۔ یہ اس کا خاص مضمون بن گیا ہے اور اس مضمون کے ہر شعر میں اقبال کے کلام میں حکمت کے ساز کے ساتھ وجد و مستی کا سوز توام ہو گیا ہے۔ میلان حیات اور آرزوئے ارتقا اس کے ہاں ماہیت وجود ہیں۔ یہی اصل ہیں اور باقی جو کچھ ہے، عقل ہو یا علوم و فنون یا آئین و رسوم، سب کی حیثیت فروعی ہے۔ صحیفۂ وحی آسمانی ہو یا صحیفۂ فطرت، اس علم الوجود یا علم الکتاب کے مقابلے میں عشق ام الکتاب ہے۔ اصل ماخذ زندگی اور اس کی سعی تکمیل ہے۔ اجرام فلکیہ ہوں یا اجسام حیوانیہ یا شعوری و ادراک، یہ سب زندگی نے اپنی بقا کے لیے آلات بنائے ہیں۔ علوم و فن خود مقصود نہیں اور عقل انسان کا معبود نہیں۔ یہ سب کچھ نمود ہے بود نہیں:

علم و فن از پیش خیزانہ حیات

علم و فن از خانہ زادان حیات

انسان کا کام صحیفۂ کائنات کی تفسیر نہیں بلکہ موجودات کی تسخیر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ ماسوا کی تسخیر کرے اور خود اپنے آپ کو مسخر ہونے سے بچائے اور ماسوا کی تسخیر سے آگے قدم بڑھاتا ہوا اس وقت تک دم نہ لے جب تک کہ خدا یعنی ذات مطلق کی خودی کو مسخر کر کے اپنا نہ لے۔ اس بارے میں بھی وہ روسی کا ہم آہنگ ہے، جو کہتا ہے:

بزیر کنگرہ کبریاش مردانند

فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے ایک شعر میں ڈھالا ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے

یزداں بکمند آور اے عمت مردانہ

اقبال کے ہاں خودی اور عشق کے مضامین ہم معنی ہیں۔ ایک ہی چیز ہے جس کو کبھی وہ خودی کہتا ہے اور کبھی عشق۔ اگرچہ

اسرار خودی میں اس نے یہ عنوان قائم کیا ہے کہ 'خودی عشق سے استوار ہوتی ہے'۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی جس عشق سے استوار ہوتی ہے وہ کس ہستی یا کس چیز کا عشق ہے۔ کیا خودی کو اپنے سے خارج کسی محبوب کو تلاش کرنا ہے یا خودی کے خود اپنے میلانات کے اظہار کا نام عشق ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کے اندر لامتناہی ممکنات مضمحل ہیں۔ خودی کو استوار کرنا ان ممکنات کو بطون سے شہود میں لانا ہے۔ عشق خودی کی ماہیت ہے اور اپنی ذات سے باہر کسی محبوب کا ٹرویدہ ہونا نہیں ہے۔ خودی ارتقا طلب ہے۔ وہ ہر حاصل شدہ کیفیت سے آگے بڑھنا چاہتی ہے۔ اس کو اپنے ارتقا سے عشق ہے :

ہست معشوقے نہاں اندر دلت
چشم اکر داری بیا بنائیت
عاشقان او ز خوباں خوب تر
خوشر و زیبا تر و محبوب تر

ہاں ایک طریق خودی کی استواری کا، جس کا اقبال بڑی شدت کے ساتھ قائل ہے، یہ ہے کہ جن ہستیوں نے اپنی خودی کے ممکنات کو وجود بخش کیا ہے اور اپنی خاک کو رشک افلاک بنا لیا ہے ان سے عشق پیدا ہوتا ہے۔ ایسے بزرگوں کے عشق سے انسان کی خودی فرو مٹتی نہیں بلکہ جلی جلاہ معشوق کی خودی کا رنگ عاشق پر چڑھ جاتا ہے۔ ایسا کہ ہم نے پہلے بھی دیکھا ہے۔ اقبال کے افراد کی خودی کو عجز میں تبدیل کرنے میں انہیں خودی کے ارتقا اور ترقی اور وہ انسانوں کو ہر قسم کی غلامی سے چھڑانے اور آزاد بنانے کے لیے اقبال کہتا ہے کہ خاتم النبیین محمد مصطفیٰ صلعم نے انسان کے لیے جو کچھ کرنا شروع کیا ہے وہی خودی کے جوہر کو جلاہ کرنے اور انہیں اپنے حیرتوں سے لڑنی ہے۔ دین کا جوہر ان معنوں میں عشق ہے۔ محبت ہے۔ اور اس سے تمام افراد اور انبیاء سے قلبی تعلق پیدا کرنے کے ذریعے خودی کو جلاہ کرنے کا کام ہے۔ دوسروں سے محبت کرنا اور دین کو اپنا عمل بنا کر سچا کرنا ہے۔ اس طرح سے محبت کے ذریعے خودی فوری ترقی اور وسیع تر ہوتی جاتی ہے۔ محبت ہی کے انداز عمل مخاصمہ اند یا رقیبانہ نہیں بلکہ عامانہ ہے۔

خودی کے ضمن میں اقبال نے یہ تحقیق کی ہے کہ نفی خودی کی تعلیم کہاں سے پیدا ہوئی اور کن اسباب سے وہ بعض اقوام پر چھا گئی۔ اس تحقیق میں اقبال نطشے سے متفق ہے کہ یہ انحطاط یافتہ اور مغلوب اقوام کی ایجاد ہے۔ جن اقوام کے قوائے حیات سست پڑ جاتے ہیں، ان سست عناصر اقوام کو قوی اور جلیل اقوام کے مقابلے میں زندہ رہنے کی کوئی ترکیب سوچنی پڑتی ہے۔ زبردست اقوام تسخیر پسند ہوتی ہیں۔ زبردستوں کے ہتھیار اور ہوتے ہیں اور کمزوروں کے ہتھیار اور۔ کمزور کبھی تو فریب اور خوشامد سے کام نکالتا ہے اور کبھی وہ ایسے نظریات کی تبلیغ کرتا ہے جس سے اس کی کمزوری ذلت کی بجائے فضیلت دکھائی دینے لگے۔ اپنی بے بضاعت کی وجہ سے وہ فقر کو سراہنے لگتا ہے۔ ہمت کو دنیا طلبی اور عجز کو روحانیت کے رنگ میں پیش کرتا ہے۔ اپنی تعلیم میں وہ ایسی دلکشی اور لطافت پیدا کرتا ہے کہ اہل ہمت بھی یہ افیون کھانے لگتے ہیں۔ یہ مضمون نطشے کا خاص مضمون ہے اور اس نے اسی نقطہ نظر سے عیسائیت پر اور اس کے پیدا کردہ اخلاقیات پر بھرپور وار کیا ہے۔ عیسوی رہبانیت کی یہ تعلیم کہ جنت ضعیفوں اور عاجزوں کو ملے گی اور صاحبان ہمت و ثروت و جبروت اس میں داخل نہ ہو سکیں گے، نطشے کے نزدیک نوع انسان کو قعر مذمت میں دھکیل گئی اور مغرب میں شیروں کو بکرا بنا گئی :

جنت از بہر ضعیفان است و بس
قوت از اسباب خسران است و بس
جستجوئے عظمت و سطوت شر است
تنگدستی از امارت خوشتر است

یہ سازش مغلوب اور کمزور اقوام کسی شعوری تدبیر اور تنظیم سے نہیں کرتیں بلکہ ان کی کمزوری غیر شعوری طور پر ان کے تحفظ کے لیے یہ آلات وضع کرتی ہے۔ اقبال نے کہیں عجمی تصورات کو اور کہیں افلاطونی نظریات کو، ادبیات و حیات اسلامی کو مسموم کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ اسلامی سیاست کی تاریخ میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں کہ یہود و نصاریٰ اور بعض عجمی گروہوں نے، اسلام سے مغلوب ہونے اور ظاہر میں اسلام کو قبول کرنے کے بعد، اس کی پیخ کنی کے لیے نہایت پوشیدہ اور لطیف ذرائع

اختیار کیے۔ بعض تصورات فلسفے اور تصوف کے انداز میں پیش کیے گئے اور بعض تصورات موضوع احادیث نبوی کے پیرایے میں۔ متحقیقین حدیث نے ان مختصرات اور موضوعات کو بہت کچھ چھانٹا لیکن اس کے باوجود بعض چیزیں مروجہ طور پر مسلم احادیث میں ایسی ملتی ہیں جن پر شبہ ہوتا ہے کہ یہ غیر اسلامی تصورات کو اسلام میں داخل کرنے کی سازش کا نتیجہ ہیں۔ عام ادبیات اسلامیہ میں ایسے ایسے زوایائے نگاہ مسلمات میں داخل ہو گئے، جنہوں نے مسلمانوں کو زندگی کی جدوجہد سے باز رکھا۔ قناعت پرستی، لذت پرستی، سکون پرستی، قطع علائق، انسان کو خود داری سے محروم کرنے والے تصورات عشق، ہوس پرستی، مصنوعی محبت، ادبیات کا تار و پود بن گئے۔ ایسا ادب قوم کے انحطاط کی علت بھی ہے اور اس کا معلول بھی۔ کسی قوم کا ادب اس کی زندگی اور اس کی تمناؤں کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ جب قوم پست ہمت اور سست عناصر ہو جائے تو ادب میں زندگی کی گرمی اور عمل کا جوش نظر نہیں آتا۔ عاشق خود دار کی بجائے ”آوارہ مجنوں نے رسوا سر بازارے“ انسانیت کا دلکش نمونہ بن جاتا ہے۔ فارسی اور اردو کا عام تغزل زیادہ تر اسی انحطاط کا آئینہ دار ہے۔ ایسی شاعری کے خلاف پہلے حالی نے شدید احتجاج کیا اور کہا کہ قیامت کے روز باقی کنبھکار تو چھوٹ جائیں گے، لیکن ہمارے شعراء کو جہنم میں جھونک دیا جائے گا۔ حالی نے کسی خاص شاعر کو جن کو ہندی ملامت نہیں بنایا تھا۔ اس کی تنقید زیادہ تر عام تھی۔ لیکن اقبال نے جوش اصلاح میں حافظ پر شدید حملہ کر دیا کہ اس کا کلام مسلمانوں کے لئے اقبول نہ ہوا کرتا ہے:

سار اڈزارے کہ دارد زہر تاب

حمید را اول خمی آرد بخواب

مسلمان حافظ کو ولی اللہ اور لسان الغیب سمجھتے ہیں اور اس کی شاعری کی طرح حافظ کے دیوان سے قال نکالے ہیں۔ اس کی سربا کتب و کتاب معنوی سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا مجاز حضرت انور علیہ السلام سے ہے۔ لیکن مجاز میں حقیقت کی جھلک دیکھنے والے ہم ہیں اور عشق کی آغوش میں جانے والے زیادہ۔ اگر کوئی لذت پرست شخص حافظ علیہ السلام کا کلام پڑھے تو اس کو اپنی لذت پرستی یا جھوٹی مستی کے لئے بہت کچھ مجازوں میں جائے گا۔

اقبال کا رویہ دیوان حافظ کے بارے میں اورنگ زیب عالمگیر کے زاویہ نگاہ کے مشابہ ہے ، جس کے متعلق روایت ہے کہ وہ لوگوں کو دیوان حافظ کے پڑھنے سے روکتا تھا ۔ اگرچہ اس روایت کے ساتھ یہ بھی ہے کہ خود اسے اپنے تکیے کے نیچے رکھتا تھا ۔ جب لوگوں کی طرف سے لے دے ہوئی تو اقبال نے حافظ پر جو تنقید کی تھی ، اس کو دوسرے ایڈیشن سے خارج کر دیا ۔ اقبال کہتا ہے کہ عرب کے کلام میں حقیقت پروری اور ہمت افزائی تھی ۔ اس میں صحرا کی گرمی اور بادِ صحر کی تندگی تھی ۔ عجمی افکار و جذبات نے اسلامی ادب کو زندگی کی قوتوں سے بیگانہ کر دیا ۔ نقدِ سخن کو ہمیشہ معیارِ زندگی پر رکھنے کی ضرورت ہے ۔ جس طرح علم برائے علم ایک لایعنی شغل ہے اسی طرح فن برائے فن بھی نخلِ حیات کی ایک بریدہ اور افسردہ شاخ ہے ۔

اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیتِ خودی کے تین مراحل بیان کیے ہیں ۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خود سری نہیں ہے ۔ حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق مسلم ہے ۔ جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا ۔ انسان کو خدا اختیار و رزی کی مشق کرانا چاہتا ہے تا کہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بن سکے ۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جبر کو اختیار میں بدلنا ہے ۔ ایک عارف کا قول ہے کہ ہمیں اختیار اس لیے عطا کیا گیا ہے کہ ہم اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہم کنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد محو کر دیں ۔ فرمانِ پذیری کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے ۔ اسی مضمون کو اقبال نے اس شعر میں ادا کیا ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکتا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے ۔ بالفاظِ دیگر اس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے ۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے ، لیکن اس میں آئین

سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ بقول مرزا غالب :

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرماں نہ
ور گوئے زمیں باشی وقف خم چوگاں شو

اسی طرح ضبط نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہشوں کے تھپیڑے کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں اور کسی ایک مرکز پر ان کو مرکوز کرنے سے کرنوں میں جو حدت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اس قوت اور حرارت سے محروم رہتا ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کا تصور در حقیقت قرآن کریم کے ثابت الہی کے تصور کا آئینہ ہے۔ خدا کی ذات لامتناہی قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک و افلاک، ذرہ و خورشید، سب سرسجود ہیں۔ قرآن کریم میں جس نصب العین آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ جی مسجود ملائک ہے، جس طرح خدا خود مسجود ملائک ہے۔ اس ظاہری خدا سے توحید میں کوئی خمل واقع نہیں ہوتا۔ جب کسی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی سیاست کو سمجھنے والا اور تدبیر سے اس کے کام کو بجا لانے والا ہو تو اگرچہ سرچشمہ اقتدار بادشاہ ہوتا ہے لیکن وہ نائب کی اطاعت اسی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کے نصب العین یہ ہے کہ شمس و قمر، شجر و حجر اور نبات کی وہ قوتیں جنس ملائکہ کہتے ہیں، سب کے سب اس کے لیے مسخر ہوں اور اپنی قوتیں استعمال ہو سکتا ہے کہ وہ مشیت ایزدی کے حروف سے اپنی خردی شریعتیں بنا چلا جائے۔ اس کی قوت تسخیر کی کوئی حد نہ ہوگی۔ یہ قوتیں ان کے اجرام فلکیہ پر اقتدار حاصل کرنے کے بعد وہ ملائکہ، جنس ملائکہ اور جنس ملائکہ کے ساتھ ہم کنار ہو سکتے ہیں۔ وہ وہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ وہ اپنے اپنے

خودی کو درپندہ اندازہ کر سکتے ہیں

خدا بندے سے خود برجستہ بنا پرتی رحمت خدا ہے

یہ نائب حق برقی کرنا ہوا، جبر و کفر سے آزاد ہے اور اس کے ساتھ ہوا ہو جائے گا۔ اس نائب حق یا خلیفہ اللہ کی قطب مدد موجودہ عالموں میں

کی تسخیر نہیں کرے گی بلکہ وہ خدا کی خلاق سے بہرہ اندوز ہو کر ، ہژدہ ہزار جدید عوالم بھی وجود میں لا سکے گا۔ اس کی فطرت لامتناہی ممکنات سے لبریز ہوگی جو نمود کے لیے بیتاب ہوں گے :

فطرتش معمور و می خواہد نمود عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثل جہان جزو و کل روید از کشت خیال او چو گل

ایک نقاد نے کہا ہے کہ اقبال نے نیابت الہی کے پردے میں انسان کو خدا بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جوش میں آ کر ایسے اشعار لکھے ہیں جہاں انسانیت اور الوہیت کے ڈانڈے ملے ہوئے معلوم ہوتے ہیں :

از قم او خیزد اندر گور، تن
مردہ جانہا چوں صنوبر در چمن
ذات او توجیہ ذات عالم است
از جلال او نجات عالم است
جلوہ ہا خیزد ز نقش پائے او
صد کایم آوارہ سینائے او

ایسے اشعار سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کاسل ہو کر اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر ، بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ ”مارمیت“ کی آیت کے علاوہ بھی اور کئی آیات اس نظریے کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ قدیم اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اخلاق الہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی سعی بلیغ کرے۔ اخلاق الہیہ ، صفات الہیہ ہی ہیں اور صفات کو ذات سے جدا نہیں کر سکتے۔ اس مسئلے کو اقبال کے مرشد رومی نے ایک تشبیہ سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ لوہا آگ میں پڑ کر آگ کا ہم شکل اور بہت حد تک اس کا ہم صفت ہو جاتا ہے۔ بہت سے کام جو آگ کر سکتی ہے وہ ایسی حالت میں لوہا بھی کر سکتا ہے۔ لوہا ایسی حالت میں اگر ’من آتشم‘ کہ اٹھے تو غلط نہ ہوگا۔ اگرچہ اس

ہم صفتی کے باوجود خدا اور ”تخلقوا با خلاق اللہ“ پر کاملاً عمل کرنے والے بندے میں پھر بھی خالق و مخلوق کا ذاتی امتیاز باقی رہے گا۔ یہ نائب حق کسی بنے بنائے عالم کے ساتھ توافق کی کوشش ہی میں نہیں لگا رہتا، وہ شکوہ فلک میں آہ و زاری نہیں کرتا رہتا، بلکہ زمین و آسمان کو متزلزل کر کے ”فلک را سقف بشکافیم و طرح دیگر اندازیم“ کے ایسے بھی آمادہ ہوتا ہے :

گر نہ سازد با مزاج او جہاں می شود جنک آزما با آسماں
بر کند بنیاد موجودات را می دهد ترکیب نو ذرات را
گردش ایام را بر ہم زند چرخ نیلی قام را بر ہم زند

مغرب میں اقبال کے شباب سے کسی قدر بیشتر نطشے نے بڑے زور شور سے فوق البشر کا تخیل نیم شاعرانہ، نیم حکیمانہ اور اسی قدر مجذوبانہ انداز میں پیش کیا تھا۔ جس کا لب لباب یہ ہے کہ موجودہ نوع انسان ایک بہت نئی نوری مخلوق ہے۔ عجز و انکسار کی مذہبی اور اخلاقی تعظیم نے اس کے اقدار حیات کو پلٹ کر انسان کو راضی بہ تدلی اور مائل بہ انحطاط کر دیا ہے۔ فعلیت کی بجائے انفعال کو سراہا جاتا ہے۔ تنازع للبقا میں حیوانی انواع محض افزائش قوت کے اصول پر عمل کرتی ہوئی ایسا سے انسان تک بری کر چکی ہیں۔ زندگی سراسر ایک پیکار ہے۔ قوت زندگی کی ایک اساس بر ہے۔ ضعیف پروری سے زندگی کے عناصر سست پڑ جاتے ہیں۔ رحم شوی فضیلت نہیں بلکہ حیات کش ہونے کی وجہ سے ایک مذمومہ صفت ہے، جو کمزوروں کی اخلاقیات نے اپنی حفاظت کے لیے ایجاد کی ہے۔ رحمن و رحیم خدا بھی اس بارے میں انسان بھی غلامانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ موجودہ نوع انسان شوی و سست ہے۔ آپ کو منسوخ در کے ایک نئی نوع کے خواص اور اس کے اقدار میں فوق البشر انسان کا انظار ہے، جس کی اخلاقیات موجودہ اخلاقیات سے بالکل برعکس ہوں گی۔ وہ تمام اقدار حیات کی نئی اساس رکھنے والا اور ایسی باتوں میں اضافہ کرنے میں وہ قبیح بے دریغ ہوگا۔ وہ زندگی سے فوار نہیں لانے والا بلکہ اس کا مقابلہ در کے اپنے نمکناک اور معروض سمجھو نہیں لانے والا۔ وہ سطح دوس ہوگا، مشکل پسند ہوگا اور خطرات سے غذا حاصل کرنے والا۔ نطشے خدا کا

منکر تھا اور تمسخر سے کہتا تھا کہ لوگوں کو ابھی تک یہ خبر نہیں پہنچی کہ خدا مر چکا ہے۔ اس کے ہاں نفس یا روح کا تصور بھی اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مادی یا جسمانی یا حیوانی قوتوں کا مظہر ہے۔ حقیقت میں اس کو شکایت یہ تھی کہ انسان اچھا حیوان نہیں رہا۔ اچھا حیوان ہو تو شیر کی طرح ہو، جس کے دین میں قوت کے سوا اور کوئی آئین نہیں۔ عجز و انکسار کی تعلیم بکروں کی ایجاد ہے، تاکہ شیروں کے دانت خالص گیاه خوری کرتے کرتے اپنی تیزی کھو بیٹھیں اور کمزور حیوانوں کو اس طرح شیروں کے جور و تظلم سے نجات مل جائے۔

اسرار خودی لکھنے کے زمانے میں اقبال نطشے کے افکار کے ایک پہلو کا مداح تھا۔ ضعف پسندی اور نفی خودی کا اقبال بھی مخالف تھا اور نطشے بھی۔ تہذیب فرنگی کا نطشے بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ اقبال۔ انحطاط اور پستی اور ضعف خودی کے متعلق اقبال اور نطشے کی زبان بہت ملتی جلتی ہے اور اسرار خودی میں بعض افکار اور بعض مثالیں نطشے سے ماخوذ ہیں۔ لیکن دوسرے لحاظ سے اقبال اور نطشے میں بعدالمشرقین ہے۔ دونوں میں افکار کے ایک پہلو کی ظاہری مناسبت ہے۔ یہ سرمسری اور ظاہری مناسبت تو منصور حلاج اور فرعون میں بھی پائی جاتی ہے۔ منصور نے بھی اناالحق کہا اور فرعون نے بھی اناالحق کہا۔ لیکن دونوں کا انا بھی الگ تھا اور دونوں کا حق کا تصور بھی الگ۔ ویسے تو مولانا روم اور نطشے کے افکار میں بھی ظاہری مماثلت مل سکتی ہے۔ مولانا بھی آرزو مند ہیں کہ موجودہ انسان اپنی موجودہ مادہ پسندی اور حیوانیت سے اوپر اٹھ جائے اور ایک نئی مخلوق بن جائے۔ مولانا کی ایک طویل غزل میں سے اقبال نے تین اشعار اس تصور کے منتخب کر کے ان کو مثنوی کا فاتحۃ الكتاب بنایا ہے۔ الفاظ کا ظاہر ایسا ہے کہ نطشے بھی سنتا تو پھڑک اٹھتا اور کہنے لگتا کہ میں بھی تو یہی چاہتا ہوں :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسام آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستام آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آم آرزوست

الفاظ کی ہم آہنگی کے باوجود روسی اور نطشے میں خاک و افلاک کا فرق ہے۔ ایک انسان کو الوہیت کا دامن چھونے کے لیے افلاک پر پہنچانا چاہتا ہے اور دوسرے کے ہاں خاک کے سوا خاک نہیں۔ اقبال کو نطشے میں یہ بات پسند تھی کہ اس سست عناصر انسان کی خودی کو مضبوط کرنا چاہیے، لیکن نطشے کے ہاں خودی کا تصور ہی محدود اور مہمل تھا۔ نطشے قوت اس لیے چاہتا ہے کہ ایک اعلیٰ تر نوع حیوان وجود میں آسکے۔ روسی اور اقبال قوت تسخیر اس لیے چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی مضبوط ہوتے ہوئے یہاں تک پہنچ جائے کہ اس میں الہی صفات کی شان جھمکنے لگے۔ اقبال اور روسی عالمگیر عشق کی طرف انسانی خودی کو گام زن کرنے کے آرزو مند ہیں۔ جلال الدین روسی بھی جلالی ہیں اور اقبال بھی جلالی، لیکن ان کے ہاں جلال جہاں سے ہمہ آغوش ہے۔ نطشے بھی قاہری کی تعلیم دیتا ہے لیکن اس کی قاہری میں دلبری نہیں۔ مومن کا یہ حال ہے کہ :

طبع مسلم از محبت قاهر است مسلم از عالمش نپائند زافر است
در رضائش مرضی حق نم شود اس سخن کے باور مردہ نشود

اسرار خودی میں اقبال کے وقت نا ماعین زمان کے مسئلے کو بہت اہمیت دی ہے۔ یہ مسئلہ ہمیشہ ایک معرکہ دارا موضوع بحث رہا ہے۔ یہ فلسفہ اور عام دیندار لوگ اس کو کوئی ذہنی مسئلہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اس میں حیران اور سرگردان رکھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے۔ یہ فلسفہ کوئی بھی نہ سکتے ہیں یا نہیں۔ دنیا میں یا تو النبی و المرسلین کے وجود میں ہی وقت نہ کوئی شے ہے، نہ کوئی شخص، نہ کوئی فعل اور نہ کوئی مادی شے۔ لچھ وقت میں واقع ہوتا ہے لیکن وقت کوئی واقعہ نہیں۔ فلسفیوں نے کہا کہ یوں کہیں کہ یہ نہ تو جوہر ہے اور نہ عرض۔ ہر جسم کا وجود جن مقامات سے متصف ہو کر وجود بنتا ہے ان میں سے کوئی صفت دیت نہیں پائی جاتی۔ دنیا وقت ازلی اور ابدی ہے نا نہ بھی کسی وقت خالی ہوا۔ اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی تو آخر کوئی زمانہ تھا اور وہ بھی وقت بنا

قرآن کریم کے ظاہری الفاظ یہ کہتے ہیں کہ خدا نے چھ ایام میں زمین و آسمان کو خلق کیا ، لیکن ہمارے ذہن میں شب و روز اور ایام کا جو تصور ہے وہ تو گردش ارض و سہر و سہ سے تعلق رکھتا ہے ۔ اجرام فلکیہ کے خلق ہونے اور ان کی گردش مقرر ہونے سے قبل ایام کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے ۔ اقبال مرد مومن بھی تھا اور مرد حکیم بھی ۔ یہ ناممکن تھا کہ ایسا اہم مسئلہ اس کے دماغ میں گردش نہ کرتا رہے اور وہ اس کا حل تلاش کرنے کے لیے مضطرب نہ ہو ۔ اپنے انگریزی خطبات میں بھی اقبال نے مسئلہ زمان کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کو مسلمانوں اور انسانوں کے لیے موت و حیات کا سوال قرار دیا ہے ۔ یہ مسئلہ اتنا لطیف اور پیچیدہ ہے کہ اس مختصر سے مقدمے میں اس کے چند اہم پہلوؤں کو واضح کرنا بھی ناممکن ہے ۔ کانٹ جیسے حکیم کبیر نے کہا کہ زمان و مکان دونوں فہم انسانی کے سانچے ڈھانچے ہیں ۔ یہ دو رنگی عینک لگا کر انسان کا فہم آفاق کے مظاہر کو علائق و روابط میں منسلک کرتا ہے ۔ زمان و مکان دونوں کا وجود نفسی اور اعتباری ہے ۔ ماہیت ہستی میں نہ زمان ہے نہ مکان ۔ بالفاظ اقبال ”نہ ہے زمان نہ مکان ، لاله الا اللہ“ اقبال کا خیال بھی کچھ اسی قسم کا تھا ۔ چنانچہ پیام مشرق کے ایک قطعے میں فرماتے ہیں کہ :

جہان ما کہ پایا نہ دارد
چو ماہی دریم ایام غرق است

یہ ہماری نا پیدا کنار دنیا ، یہ لامتناہی عالم ، مچھلی کی طرح وقت کے سمندر میں تیر رہی ہے ، لیکن یہ وقت کا سمندر ہمارے نفس سے خارج کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اس کی یہ کیفیت ہے کہ ’یم ایام در یک جام غرق است‘ ۔ وقت کا یہ دریائے بے پایاں نفس کے کوزے میں سہایا ہوا ہے ۔

سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا اہم کیوں سمجھتا تھا ؟ اس کے جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیت وجود اور عین خودی سمجھتا ہے ، لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے ۔ یہ نظریہ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دلنشین انداز میں اپنے نظریہ حیات کا اہم جزو بنایا ۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے ۔ علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگساں کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت زمان کے متعلق آزادانہ طور پر

یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں میں نے اس پر ایک مختصر سا مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابل اعتنا نہ سمجھا، کیوں کہ بات بہت انوکھی تھی۔ برگساں کے زور فکر اور قوت استدلال نے اس میں بہت وسعت اور گہرائی پیدا کر دی، لیکن اقبال کے کلام کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس مسئلے میں برگساں سے کچھ کم نہیں۔ اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔

اس سے اقبال کے کلام پر کوئی دھبا نہیں لگتا۔ ایسا بارہا ہوا ہے کہ بڑے بڑے سائنٹیفک نظریات، فنی ایجادات اور حکیمانہ افکار، ایک ہی زمانے میں، ایک سے زیادہ اشخاص کی طبیعتوں میں سے ابھرنے۔ اس کے بعد مؤرخ اس بات پر جھگڑتے رہتے ہیں کہ اولیت کا سپہرا کس کے سر ہے۔ کون موجود ہے اور کون نقاب، لیکن اقبال اور برگساں یا اقبال اور نطنجی کے متعلق یہ بحث بے کار ہے۔

شعر میں گہرا اور پیچیدہ فلسفیانہ استدلال تو نہیں ہو سکتا۔ اثر ایسا ہو تو شاعری محض منظوم منطق بن کر رہ جائے اور اپنے فطری تاثر کو ٹھوہریجے۔ اس لیے "الوقت سیف" کا عنوان قائم کر کے اقبال نے اسے تصور کے بعض اساسی خطوط کھینچ دیے ہیں۔ ان کی تشریح و تعبیر، سمجھنے والوں اور سمجھوں کے لیے چھوڑ دی ہے۔ یہ عنوان اقبال نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول سے حاصل کیا ہے۔ اس کے تحت اس اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں ان میں اب لہاب یہ ہے کہ زمان یا دھر کوئی مجرد نامساں محض نہیں ہے بلکہ تخلیقی حرکت ہے۔ ایک حدیث قدسی ہے: "لا یسبوا الدھر فنی انما یسبوا خلقی" فرماتا ہے کہ زمانے کو دلیاں نہ دو کیوں کہ وہ میں نہیں ہے بلکہ میں نے اسے فرماتے تھے کہ لوں میں کائناتس نے سفر کے دوران میں میں نے اسے فرماتے تھے کہ اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع منکر سے پروردگار خدایاں کیوں ہے۔ وہ وہاں وہاں میں حقیقت زمان پر لنگو ہوتی جو اقبال اور برگساں کا واحد مضمون تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برگساں کو پایا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعر کے معنی یہ فرمایا ہے۔ فرماتے تھے کہ برگساں میں کرا اجہلی را اور اس کی روح کے اسرار

مسرت سے لبریز ہو گئی کہ ایک نبی عظیم کے قلب پر وہی حقیقت وارد ہوئی جسے وہ استدلال اور ذاتی وجدان کی بنا پر دنیا کے سامنے عمر بھر پیش کرتا رہا۔ غرضیکہ اس نظریے کے مطابق دھر خلاق ایک شمشیر ہے جو خود اپنا راستہ کاٹتی ہوئی اور مزاحمتوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ دھر کی ارتقائی اور خلاقی قوت کبھی کبھی کے اندر کارفرما ہونی ہے اور کبھی حیدر کرار کے پنجنہ خیبرگیر میں۔ اس زمان حقیقی میں دوش و فردا نہیں ہیں، نہ انقلاب روز و شب ہے۔ لوگوں نے زمان کو مکن پر قیاس کر لیا ہے اور یوں سمجھ لیا ہے کہ ایک لامتناہی لکیر ہے جو زل سے ابد تک کھنچی ہوئی ہے۔ نا فہم انسان وقت کو لیل و نہار کے پہانوں سے ناپتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں، اسی طرح خودی میں ڈوب کر زندگی سے آگاہ ہونے اور زندگی کی قوتوں کو وسعت دینے والے انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم شدہ کوئی مکنی انداز کی چیز نہیں۔ خودی کی ماہیت حیات جاوداں ہے :

تو کہ از اصل زمان آگہ نہ
از حیات جاوداں آگہ نہ

زندگی وقت میں نہیں گزرتی بلکہ وقت زندگی کی تخلیقی قوت ہے۔ گردش خورشید سے پیدا ہونے والا وقت مکنی اور مادی وقت ہے۔ حقیقی وقت کا اس سے کچھ تعلق نہیں۔ لیل و نہار کا شکار غلام ہوتا ہے۔ زندگی جب مردہ ہو جاتی ہے تو وہ لیل و نہار کا کفن پہن لیتی ہے اور انسان افسوس کرتا ہے کہ عمر گراں مایہ کے اتنے ایام گزر گئے اور اب گردش ایام مجھے موت کے قریب لے جا رہی ہے۔

اقبال مسئلہ زمان کو اس لیے اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ہاں عبد اور حر کی تمیز کا معیار بھی یہی ہے کہ کوئی روح ایام کی زنجیر سے پا بچو لیں ہے یا مکنی وقت سے آزاد ہو کر اور حقیقی زمان میں غوطہ لگا کر، تسخیر مسلسل اور خلاقی کا شغل رکھتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ازل سے ابد تک بنی بنائی تقدیر کا تصور بھی زمان کے غلط تصور کی پیداوار ہے :

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

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

جس انسان کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہو وہی زندگی کے ممکنات کو نمایاں کر سکتا ہے۔ زمانے کی ایک ظاہری صورت ہے اور ایک اس کا باطن ہے۔ زمانے کی ظاہری صورت سے موافقت پیدا کرنے والا پست ہمت زمانہ ساز ہوتا ہے۔ مرد حر زمانہ ساز نہیں ہوتا بلکہ زمانے کے ساتھ ستیز کے لیے آسادہ ہوتا ہے اور اس پیکار میں اس کو کامیابی اسی حالت میں حاصل ہوتی ہے جب کہ حقیقت زمان کی شمشیر اس کے ہاتھ میں ہو :

یاد ایاسیکہ سہف روزگار
با توانا دستی ما بود یار

چرخوں
تک

اقبال اپنی نظر میں

اقبال نے حیات و کائنات پر جو وسیع اور گہری نظر دالی اس سے پیدا شدہ افکار و تاثرات سے اس کا کلام ابریزا ہے لیکن اقبال کی تعلیم و تلقین کا ایک بڑا اہم عنصر چشم پر خویشین کشادی ہے۔ انسان بدن سے زیادہ ایک نفس ہے اور اس کے ظاہر سے زیادہ اس کا باطن اہم ہے۔ اقبال کے کلام میں شروع سے آخر تک مسلسل ارتقائی فکر پایا جاتا ہے۔ ابتدا میں وہ زیادہ تر "فکر واد بہیموں" والا شاعر دکھائی دیتا ہے۔ کرد و پیش کی جس شے سے متاثر ہوتا ہے، اس کو فن لطیف کا لباس پہنا دیتا ہے۔ اور خود اپنے اندر جو کیفیت محسوس ہوتی ہے، انسانی اور یا انسانی، صفا و حکم و عباد کے نزدیک مستحسن ہونا مستحبہ، سب کو من و عن بانگ دہن، یا لطافت کے لحاظ سے یوں کہہ کر کہ بد بانگ حنک نغموں میں منتقل کر دیتا ہے۔ اگرچہ یہ نغمے جا بجا فریاد کی آہ سے بھی نکلے ہیں۔ "کوچہ کرد نے ہوا جس دم نفس فریاد ہے" "ہر شاعر انسانی شاعری میں اپنے معنی بہت کچھ کہتا ہے۔ کبھی براہ راست اور کبھی "لفظ آید در حدت دران" لیکن دنیا عام طور پر شاعروں کے اپنے متعلق بیان کا اختیار نہیں کرتی۔ نہ صرف اس لیے کہ کبھی وہ کچھ کہتے ہیں اور کبھی کچھ اور کہتے ہیں۔ ان کے ہر بند بنکد بعض خاص غزل نویس تو ایک ہی غزل کے مختلف اشعار میں فکر و خیال کے تضاد کی پروا نہیں کرتے۔

صدیوں سے ہماری شاعری، جس میں ہم فارسی اور اردو شعریہ کے "کو شامس کرتے ہیں، خلوص اور حقیقت سے غازی روشن ہے۔ اس کے دروغ باقی کا ایک طومار ہے۔ ان میں تمام صناعات کے شاعرانہ غزلیں ہیں۔ اس طومار میں کہیں فن بالکل نئے اور کہیں کچھ نئے اور کچھ میں شامس اور قادر علی ایسی انندی اور حسیات کے بیان ہیں۔ ان کے اپنے انداز بیان اور قدرت صنعت کی دائرہ میں ان کا ہوا ہے۔ ان کے اس کے غرض ہے کہ وہ اپنے نامہ رسدوں کے بعض بیچ لادو، ان کے شاعرانہ اس کے واسطہ کہ جن جذبات و کیفیات کے وہ فن لطیف کے جامہ پہنا رہا ہے وہ عام محسوس کردہ ہیں۔ ان کی تصاویر و تصانیف میں۔ ان کے اولین سخنوں میں

نقاد سنجیدہ طور پر اسے قابل غور نہیں سمجھتا کہ شاعر نے اپنے متعلق کیا کیا کہا ہے۔ کئی شعراء نے تصوف کے افکار و جذبات سے اپنے کلام میں لطف پیدا کیا، لیکن وہ اپنی زندگی میں عشق الہی سے کوسوں دور تھے۔ ایسوں ہی کے متعلق شیخ علی حزیں کا قول درست ہے کہ ”تصوف برائے شعر گفتن خوب است“۔

اسی طرح عشق مجازی کے احوال و معاملات سے ہمارے اکثر شعراء کے دیوان بھرے پڑے ہیں، لیکن ان میں بہت سے ایسے ہیں کہ کبھی عشق مجازی کے قریب نہیں پہنچتے۔ ہوس پرستی کی شاعری میں ذوق کی صناعتی دیکھیے، لیکن اس کی زندگی میں کہیں یہ دکھائی نہیں دیتا کہ وہ کبھی جنسی عشق کی گرفت میں آیا ہو۔ اس کی صناعتی خود اس کی غماز ہے کہ یہاں محض فن برائے فن ہے اور بیان عشق کی تہ میں کوئی جذبہ کار فرما نہیں۔ اسیر سینائی کو دیکھیے کہ تہجد گزار، تسبیح بدست عابد و زاہد، نہ جنس لطیف کے عشق سے واسطہ اور نہ ہم جنسوں کے کسی قدر غیر فطری عشق سے کوئی تعلق، لیکن محض صناعتی کی داد لینے کے لیے برہنہ گوئی اور فحش نگاری سے بھی گریز نہیں۔ شراب کے قطرے سے کبھی زبان آلودہ یا لطف اندوز نہیں ہوئی مگر غزلوں میں پکے شرابی بن رہے ہیں اور شراب بھی وہی افشردہ انگور، آم الخبائث جس پر کبھی صہبائے عشق الہی کا دھوکا نہ ہو سکے۔ بعض شعراء ایسے ہیں کہ ان کا واحد مضمون خمریات ہی ہے۔ جام و مینا و خم کی جزئیات، سکر کی نفسی کیفیات، ان کی تعریف و توصیف، کمال درجے کی نکتہ آفرینی اور ترغیب شراب نوشی، لیکن اصل زندگی میں زاہد و پاکباز۔ انہیں وجوہ سے ہماری شاعری میں یہ ایک روایت پیدا ہو گئی کہ شاعر جو کچھ اپنے متعلق کہتا ہے اس پر نہ اعتبار کرو۔ کیوں کہ اس بیان کا کچھ تعلق ان کے حقائق نفسی سے نہیں ہوتا۔ اقبال کو پھر اگر کوئی شخص اسی قسم کا شاعر سمجھ لے تو اقبال اپنی نظر میں ایک بے حقیقت عنوان بن جاتا ہے۔ لیکن اقبال کی روش شروع سے ہماری روایتی شاعری سے الگ رہی ہے۔ غالب تک بھی محض لطف بیان کو وظیفہ فن لطیف سمجھتا ہے اور شاعری کا کام کبھی مضمون آفرینی قرار دیتا ہے اور کبھی کہتا ہے کہ ”نگوئیم اگر نغز نباشد“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اظہار حقیقت نہیں بلکہ محض نغز گوئی اس کا مطمح نظر ہے۔

اقبال کی شاعری میں شروع ہی سے خلوص نظر آتا ہے۔ جو کچھ محسوس کرتا ہے وہی کہتا ہے اور جب تک طبیعت پر کوئی تاثر طاری نہیں ہوتا، وہ نہ دوسروں کے تقاضے سے شعر کہتا ہے اور نہ صناعی کے شوق سے۔ شعر کہنا تو درکنار جب تک طبیعت میں خاص کیفیت موجود نہ ہو وہ کسی کے تقاضے سے شعر سناتا بھی نہیں۔ فن میں خلوص کا یہ کمال ہمارے شعراء میں الشاذکالمعدوم ہے۔ حیات و کائنات کے متعلق اقبال کے افکار و تاثرات بہت کچھ بیان ہو چکے ہیں، لیکن یہ بیان تشنہ رہ جاتا ہے اگر اس کے ساتھ ہی اس کا جائزہ نہ لیں کہ حکیمانہ اور الہامی شاعری کے علاوہ یہ صاحب کمال شخص وقتاً فوقتاً خود اپنے اوپر نظر ڈال کر اپنی کیفیت کس طرح بیان کرتا ہے۔ اقبال ان شعراء میں سے نہیں ہے جن کے فن کو ان کی زندگی سے کوئی قریبی رابطہ نہیں ہوتا۔ اس کے کلام کا زیادہ تر حصہ حیات و کائنات کے مظاہر و حوادث پر اس کے اپنے نفس کا رد عمل ہے۔ اس کے نظریات حیات اس کی اپنی نفسی کیفیات کے ساتھ وابستہ ہیں۔

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ شعراء کے اپنے بیان ذات و صفات پر لوگ اس لیے اعتبار نہیں کرتے کہ ان میں کچھ ہم آہنگی نہیں ہوتی اور خلوص کا بھی فقدان ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کامل یک آہنگی اقبال میں بھی نہ ہونے لے، جس کے اندر کوئی داخلی تضاد نظر نہ آئے تو اسے اس طلب میں مانوسی ہوتی۔ اقبال بھی اپنے متعلق مختلف حالات اور کیفیات میں متضاد باتیں کرتا ہے، لیکن یہ تضاد مصنوعی یا وہمی نہیں ہوتا۔ زندگی میں کامل یک آہنگی تو شاید کسی شاعر میں نصیب نہیں ہوتی۔ یہ ایک کھلی نصب العین ہے اور جو اس کے حصول کے لیے کوشش کرے وہ یا دوسروں کو دھوکا دے رہے ہیں یا خود دھوکا کھاتے ہوئے ہیں۔ اقبال کے اندرونی پیکار اور مختلف میلانات میں اس ملک، محبت، انسانیت اور انسانیت کی رشتہ رشتی ہے۔ پرکزیہ انسانوں کے متعلق اگر یہ درست ہے تو اقبال کی شاعری

فہم پر ظاہر ہے۔

لہجے پر بہت سے حیرت انگیز

تو عام انسانوں کے اندر، جنہیں انسا و ادانا کا رنگہ حاصل نہیں، وہ انسانیت اور بھی زیادہ تضاد آفرین ہوتی ہے۔ اقبال کے اندر اس میں بعض مہم جوئی کے عابد و زاہد، عارف و ولی یا مجدد عصر سمجھنا شروع کیا، لیکن اقبال کی شاعری

میں اس قدر شناسی نے کچھ مغالطہ پیدا نہ کیا۔ وہ آخر تک معتقدوں کے اس مغالطے کو رفع کرنے کی کوشش کرتا رہا اور اس پوجا سے بچنے کے لیے اپنی کمزوریوں کو طشت از بام کرتا رہا۔ اس پر بعض معتقدوں نے یہ نظریہ قائم کیا کہ یہ بھی عارفانہ کسر نفسی کا مظاہرہ ہے اور ایک مشہور شخص نے یہ کہا کہ حضرت اقبال صوفیہ کے فرقہ ملامتیہ میں داخل ہیں، جو ستائش خلق کی آفت سے بچنے کے لیے خواہ مخواہ اپنے آپ کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ لوگ انہیں عاصی یا رند سمجھیں۔

اقبال نے اپنے انداز تفکر و تاثر کو کس کس طرح بیان کیا ہے اسے پہلے اس کے ابتدائی کلام میں تلاش کرنا چاہیے۔ بانگ درا میں ”گل رنگیں“ کو مخاطب کرتے ہوئے اپنی فطرت کا خارجی فطرت سے مقابلہ کیا ہے۔ سوز و ساز آرزو، جو ترقی یافتہ کلام میں اس کا موضوع خاص بن گیا اور جس کے لیے آخر میں اس نے عشق کی اصطلاح کو مخصوص کر لیا، وہ ابتدا میں بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ اقبال کی فطرت کا اصلی جوہر یہی تھا جو ارتقا کی ہر منزل میں نمایاں ہے۔ پھول کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو بڑا مطمئن خود مست اور بے پروا معلوم ہوتا ہے۔ زندگی کی شورش اور کشاکش سے تجھے فراغت حاصل ہے جو میرے لیے باعث رشک ہے :

تو شناسائے خراش عقدہ مشکل نہیں
اے گل رنگیں ترے پہلو میں شاید دل نہیں
زیب محفل ہے شریک شورش محفل نہیں
یہ فراغت بزم ہستی میں مجھے حاصل نہیں
اس چمن میں میں سراپا سوز و ساز آرزو
اور تیری زندگانی بے گداز آرزو

اس سے آگے چل کر وہ اس اطمینان کو قابل رشک نہیں سمجھتا اور اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے، جسے وہ ابھی پورے یقین کے ساتھ پیش نہیں کرتا، کہ تو مطمئن ہے اور میں مثال بو پریشاں اور زخمی شمشیر ذوق جستجو، بظاہر یہ تو بے اطمینانی خواہ مخواہ کی سزا معلوم ہوتی ہے، لیکن اس کا بھی احتمال ہے کہ انسان کا نصب العین جس انداز کی جمیعت خاطر ہے، وہ اضطراب و جستجو

اور سوز و ساز ہی کے وسیلے سے پیدا ہوتی ہے اور شاید حکمت کا سرچشمہ بھی یہی بیتابی ہو :

یہ پریشانی مری سامان جمعیت نہ ہو
یہ جگر سوزی چراغ خانہ حکمت نہ ہو
ناتوانی میں مری سرمایہ قوت نہ ہو
رشک چام جم مرا آئینہ حیرت نہ ہو
یہ تلاش متصل شمع جہاں افروز ہے
تو سن ادراک انساں کو خرام آموز ہے

دیکھیے کہ آخر میں ایک مخصوص نظریہ حیات کی تئیں کرنے والا اقبال اس اندازِ نظم میں بھی موجود ہے۔ اقبال کے آخری کلام کے اشعار شعر کے بیچ ان اشعار میں موجود ہیں۔

’خفتگان خاک‘ سے جو سوالات پوچھے ہیں وہ اقبال کی اپنی زندگی کا نقشہ ہے۔ اندازِ استفہام میں اپنی تمام دلی آرزوئیں بھی بیان کر دی ہیں، لیکن یہ دور حیرت و تذبذب ہے۔ ابھی اقبال کو دانائے راز ہونے کا احساس پیدا نہیں ہوا۔ حیات بعد الموت کے متعلق کوئی یقینی تصور نہیں۔ زندگیوں سے اسرارِ دل گرہ کشائی نہ ہوئی تو اب اس دنیا کی طرف نئے ہونے کیوں سے ہوجونا ہے :

تم بتا دو راز جو اس شبہ برداں میں ہے
موت ادا چہتا ہوا لانا دل انساں میں ہے

اپنے وطن اور اپنی ملت پر اخوت اور وحدت کا احساس پیدا ہونے سے پہلے سوہان روح ہے۔ جب تک اس وطن میں وحدت قائم رہے اور اس کی ترقی ہو رہی ہو، غلام ہی رہے گی۔ اسی شدتِ احساس نے اس سے وطن سے ہونے والی تعلق کو محسوس لکھوائیں۔ ابھی تک اس کا یہی خیال تھا کہ مذاہب کے تقابلی اور تقابلی تعلق ہوتے ہیں۔ اگرچہ مذہب کی حالت افروزی محبت ہے، لیکن غلاموں اور مذاہب اور مذاہب کے تقابلی اور ذات ذات کے خلیجیں اور تقابلی اور تقابلی تعلق ہے۔ اقبال کا احساس دل اس سے جڑا ہے اور مانوس میں خوب تعلق ہے کہ آمادہ ہونا ہے :

جل رہا ہوں ، کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
 ہاں ڈبو دے اے محیط آب گنگا تو مجھے
 سرزمین اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
 وصل کیسا ، یاں تو اک قرب فراق آمیز ہے

ایسی قوم میں اس کو اپنی شاعری بھی بے کار معلوم ہوتی ہے اور وہ نغمہ پیرائی
 سے بھی بیزار ہو جاتا ہے :

جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آئی نہیں
 اس چمن میں کوئی لطف نغمہ پیرائی نہیں
 ذوق گویائی خموشی سے بدلتا کیوں نہیں
 میرے آئینے سے یہ جوہر نکلتا کیوں نہیں
 کب زباں کھولی ہماری لذت گفتار نے
 پھونک ڈالا جب چمن کو آتش پیکار نے

روح کے اندر گہرائی جلوت میں نہیں بلکہ خلوت میں پیدا ہوتی ہے ۔
 اسی ذوق نے بعض اہل دل کو راہب بنا دیا ۔ جب مخلوق میں اس ذوق کی
 پرورش نہیں ہوتی تو طبیعت گریز کی طرف مائل ہوتی ہے ۔ اقبال نے کبھی
 صحرا و کوہسار کی طرف گریز نہ کیا ، لیکن اس آرزو کی جو لہر طبیعت میں پیدا
 ہوئی، اس کو ایک آرزو والی نظم میں بیان کر دیا ۔ تخیل میں اس خلوت اور
 فطرت سے ہم آہنگی کا لطف اٹھا لیا ، اگرچہ یہ خواب کبھی زندگی میں شرمندہ تعبیر
 نہ ہوا :

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یا رب
 کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بچھ گیا ہو
 شورش سے بھاگتا ہوں، دل ڈھونڈتا ہے میرا
 ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو
 آزاد فکر سے ہوں ، عزلت میں دن گزاروں
 دنیا کے غم کا کاٹا دل سے نکل گیا ہو

اس دور میں ابھی ملت اسلامیہ اقبال کی نظرگاہ اور اس کا محور فکر نہیں

ہنی۔ ابھی اس کی طبیعت تمام فطرت اور تمام نوع انسان کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کی آرزو مند ہے۔ بعد میں اپنی ملت کو بیدار کرنے میں اپنی تمام قوت صرف کرنے سے اقبال تنگ نظر نہیں ہو گیا۔ یہ وسعت آخر تک اس کے کلام میں جھلکتی ہے، لیکن ملی شاعری میں اس نے اپنی شعاعوں کو شعاعہ انکیزی کے لیے جذبہ ملی میں مرتکز کر دیا ہے۔ عقل سلیم کا بھی تقاضا ہے کہ اصلاح اپنے گہر سے شروع ہونی چاہیے "آفتاب صبح" کو مخاطب کرتے ہوئے اپنی آرزوئیں بیان کر جاتا ہے۔ سنتوں کے متعلق ابھی اس کا زاویہ نگاہ صوفیانہ ہی معلوم ہوتا ہے :

جنگ ہفتاد و دو ملت محمد را عذر بنہ

حافظ

چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

ہم موحد ہیں شہرا کشیش کے کرکے سرد

عالم

ملتیں جب ست ہیں اجزائے ایمان ہو تیں

ملتوں کی جنگ نہ ہندوستان کو متحد ہونے دینی تھی اور نہ ان کے مصلحتوں کو صلح کی طرف مائل کرتی تھی۔ اس لیے ہر صلح جو انسان کی صلح احوال کے دل میں بنی یہ جذبات موجزن ہوتے ہیں۔ وہ جہاں بھی اور جگہ سے آئے چشم آفتاب کا طالب ہے اور سورج کو مخاطب کر کے کہتا ہے :

شوق آزادی کے دنیا میں نہ تھے پہلے

زندگی بھر فید زخیر عین مس ہتے

زیر و بالا ایک ہیں سری نکاحوں کے لیے

آرزو کے لچھ اس جسم کھنڈے کے لیے

آنکھ میری اور کے عہد میں سے تھے

امتیاز ملت و ان کے لیے تھے

ہندہ رنگ خشتہ صیبت نہ تھے پہلے

نوع انسان سرودہ و برقی و دامن و سا جہاں

دیدہ ہاں نہ والا نطقہ قدرت کے لیے

ہو شناسائے ملک جمع نکلے نہ تھے

عقدہ اذداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسن عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے

جس طرح پھول کے اطمینان پر پہلے اظہار رشک کر کے آخر میں کہا
کہ نہیں ہماری بیتابی اس اطمینان سے زیادہ قیمتی معلوم ہوتی ہے ، اسی طرح آفتاب
کو بھی آخر میں کہتا ہے کہ ہماری جستجو کی بدولت ہمیں شاید تیری بصارت
سے زیادہ بصیرت حاصل ہو۔ یہ حیرت و استفہام جو تجھ میں نہیں اور مجھ میں ہے ،
اسی وجہ سے مجھ پر افشائے راز قدرت ہوگا :

آرزو نور حقیقت کی ہارے دل میں ہے
لیٹی ذوق طلب کا گہر اسی محمل میں ہے
کس قدر لذت کشود عقدہ مشکل میں ہے
لطف صد حاصل ہماری سعی بے حاصل میں ہے
درد استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے راز قدرت کا شناسا تو نہیں

آخر تک اقبال نے زندگی کو جستجو اور آرزو ہی سمجھا اور اس کا
آرزو مند رہا کہ یہ مرحلہ شوق کبھی طے نہ ہو سید کی لوح تربت کے عنوان
سے جو نظم ہے اس میں بھی اقبال اپنا مقصود حیات اور لائحہ عمل سید کی زبان سے
بیان کر رہا ہے :

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دین
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھانا کہیں
وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زبان
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامہ محشر یہاں
وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ! کوئی دل نہ دکھ جائے تیری تقریر سے
محفل نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جواب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

اقبال نے جو یہ لائحہ عمل ابتدا میں اپنے لیے تجویز کیا تھا آخر تک اس پر

عمل کیا ہے۔ اسلامی فرقوں کی لاطائل بحثوں میں اقبال کبھی نہیں بڑا۔ فقیمہاندہ مناظرہ اس نے کبھی نہ کیا اور بے شمار لا حاصل پرانی داستانیں، جو مسلمانوں کا سرمایہ ادب اور گنجینہ مواعظ بن گئی ہیں ان کو اقبال نے یکسر ترک کر دیا۔

اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا اپنی سیرت اور میلانات کا تجزیہ کیا ہے لیکن کچھ نظمیں ایسی ہیں جن میں عام محاورے کے مطابق اپنا کچھ چپ پیش کر دیا ہے۔ بانگ درا میں زہد اور زندگی کے عنوان سے جو نظم ہے اس میں بظاہر ایک مولوی صاحب اقبال کے اندر متضاد تھا میلانات دیکھ کر اور اس کی سیرت کو ناقابل فہم سمجھ کر، معترضانہ انداز میں بات کر رہے ہیں، لیکن اقبال نے مولوی صاحب کے بیان میں سے کسی بات کی تردید نہیں کی۔ مولوی صاحب نے جو کچھ کہا وہ نوجوان اقبال کی زندگی میں ملا تھا۔ جزاً موجود تھا۔ اقبال کے خلوص اور صاف ٹوٹی کی داد دینی چاہئے نہ سب کچھ سن کر مولوی صاحب سے اتفاق ہی کیا کہ واقعی یہ سب باتیں تک جا سیری زندگی اور سیری طبیعت میں موجود ہیں۔ میں خود بھی ایسی حد تک اسے شناسا نہیں ہوں۔

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

کچھ اس میں تمسخر نہیں دیکھا نہیں ہے

اقبال نے خود اپنے آپ کو اس نظم میں زندہ کہا ہے۔ زندہ کے معنی فارسی اور اردو ادب میں ملتے ہیں وہہ نہیں کہ وہ ٹوٹا اور جس سے معنی نکالنا نہیں ہوتا۔ عاشق مزاج ہے۔ ننگ و نادر کی پروا نہیں کرتا۔ اس کے ہاتھ سے مکروہات سے کچھ ٹوٹا نہ لگائی نہیں گیا۔ اقبال بن کر اس کے ہاتھوں میں ان تمام صفات کا شائبہ موجود تھا۔ جو اس وقت تک کہ وہ زندہ نہیں کہ ہندو اور زافر نہیں سمجھتا۔ ہندو اور زافر کے معنی ہندو اور زعفران کے معنی ہندوؤں کی تعریف میں نظر آتے ہیں اور اسی سے ہندو اور برتری ہندی کا دل سے مداح بنوا اور اسے صاف سمجھتا تھا۔ مولانا صاحب نے یہ بھی کہا کہ اقبال کی طبیعت میں سمجھ بچوں نہ لگائی نہ لگا ہے اور اس کا مدعا حضرت علی رضی کی فضیلت کے بارے میں ناقابل معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات میں ناقابل

تھی۔ اس دور میں طبیعت کا یہی میلان تھا۔ بعض حضرات نے تو اس کو آخر میں بھی شیعہ ہی سمجھا ہے اور اہل بیت کی محبت میں اس نے جو اشعار کہے ہیں ان کو ثبوت میں پیش کر دیتے ہیں، لیکن اہل بیت کی محبت تو شیعہ، سنی سب کے دلوں میں برابر ہے خواہ اس کے اظہار کے طریقے مختلف ہوں۔ ایام شباب کی ایک نظم میں اقبال کا ایک شعر تھا، جو انہوں نے بعد میں ساقط کر دیا، جس میں کہال درجے کا غلو ہے کہ محمد رسول اللہ کی پرستش خدا کی طرح کی جائے اور حضرت علی رضی کو نبی کا رتبہ دے دیا جائے:

نجف میرا مدینہ ہے، مدینہ ہے مرا کعبہ
میں بندہ اور کا ہوں امت شاہ ولایت ہوں

بعض اوقات اقبال جیسا محتاط شاعر بھی جوش اور غلو میں کیا کیا کہ جاتا ہے، جسے بعد میں اس کی عقل سلیم رد کر دیتی ہے، لیکن تمام عمر میں اقبال نے شیعیت کو کسی رنگ میں بھی درست نہیں سمجھا۔ ایام شباب کی یہ ہلکی ہلکی لہریں پھر اس کے دریائے طبیعت میں کبھی ابھرتی ہوئی دکھائی نہیں دیں۔ مولوی صاحب کو اس پر بھی اعتراض ہے کہ اقبال کو موسیقی سے رغبت ہے۔ یہ بھی صحیح بات تھی۔ شعر میں موسیقی سموئی ہوئی ہے۔ کون تلمیذ الرحمن شاعر ایسا ہو سکتا ہے جس کی روح میں موسیقی موجود نہ ہو۔ اقبال اچھا گانا سننے کے شائق تھے اور خود بھی اچھے سروں میں گا سکتے تھے۔ لیکن بقول عارف روسی:

بر سہاء راست ہر کس جیر نیست
طعمہ ہر مرغکے انجیر نیست

ایام شباب میں اقبال کو رقص و سرود کی محفلوں سے گریز نہ تھا اور ان کے ایک دوست، جو ابھی تک بقید حیات ہیں، اپنے گھر پر اس کا انتظام کرتے تھے، لیکن یہی طوائفوں کا گانا سننے والا اقبال گانا سننے سے کسی اور عالم میں بھی گم ہو جاتا تھا اور علی الصباح بڑے سوز و گداز سے قرآن کی تلاوت کرتا تھا:

رندی سے بھی آگاہ، شریعت سے بھی واقف
پوچھو جو تصوف کی، تو منصور کا ثانی

اقبال کی طبیعت میں اس دور میں زندگی، تصوف اور حکمت باہم بر سر پیکار تھے۔ کسی دوسرے ظاہر پرست ملا کی زبانی اقبال نے اس تضاد کا پورا نقشہ دنیا کے سامنے رکھ دیا کہ یہ سب باتیں مجھ میں موجود ہیں، اب آپ کا جو جی چاہے میری نسبت رائے قائم کر لیجیے لیکن اقبال ابھی خود اپنے آپ کو نہیں سمجھتا تو دوسرا اسے کیا سمجھے گا۔

اقبال کی شاعری کا شہرہ یک بیک بہت عالم گیر ہو گیا۔ اس کے افکار میں جدت تھی، طرز کلام میں لذت تھی، اعلیٰ درجے کے قوسی اور روحانی جذبات اور حکمت کے جواہر ریزے اس کے اشعار میں بکھیرے پڑے تھے۔ اس کے علاوہ وہ اشعار ایسے ترنم سے پڑھتے تھے کہ سننے والوں کی روح وجد میں آجائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے لوگوں نے ان کی نقالی شروع کر دی، لیکن کہیں بھی نقل اصل کو نہ پہنچ سکی۔ کثرت سے نوجوان اس کی لے میں شعر پڑھنے لگے۔ اس کیفیت کے متعلق اقبال نے تصویر درد میں اسرہ کیا ہے:

اٹھائے کچھ ورق لائے نے کچھ نر اس نے کچھ گل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے دانیاں میری
اڑا لی قمریوں نے طوطیوں نے سندھیوں نے
چمن والوں نے مل کر ٹوٹ لی طرزِ فغان میری

حسن اور عشق تو شاعر اور شاعری کا خمیر ہیں۔ خواہ وہ حسنِ اعلیٰ ہو، خواہ عشقِ عالم، خواہ عشقِ آدم۔ یہ جو عمر اقبال کی طبیعت اور اس کا کلام میں شروع میں بھی نمایاں ہے، وسط میں بھی اور دور آخر میں بھی۔ اس میں تو یہ شراب دو آتشہ بلکہ سدا آتشہ ہو گئی ہے۔ لیکن اس آتش کے ذوقِ علم بھی حسن و عشق کی دانش سے لچھ لچھ کر نکلتی ہے۔ اقبال نے ادبیات کو وہ ایک مشرقی استادِ کمال سے ملایا، جس نے مغربی فلسفہ آرنلڈ جیسے با کمال مغربی استاد سے۔ مولانا نے حسن کی شان میں اقبال کی کوئی مستقل نظم نہیں، لیکن دل میں اس استاد سے محبت ہمیشہ استوار رہی۔ آرنلڈ کے لاہور سے رخصت ہونے کے دن اسے لکھا کہ لکھے ہیں۔ اس دور میں اقبال ابھی تک مغرب اور مغربی فلسفے سے ماہوس نہیں

ہوا تھا۔ ابھی تک وہ اس سے حقیقت رسی کی امید رکھتا تھا۔

اولیاء کرام سے اقبال کی عقیدت کچھ اسے ورثے میں ملی تھی اور کچھ اس کی اپنی طبیعت اور نظریہ حیات کی بدولت تھی۔ یورپ جاتے ہوئے درگاہ حضرت محبوب اللہی پر عقیدت کے جو پھول چڑھائے ہیں وہ الہجائے مسافر کی نظم میں موجود ہیں۔ اس دور میں اقبال کو اپنے اندر دو قسم کے احساسات دکھائی دیتے ہیں۔ ایک احساس یہ ہے کہ ارباب علم اور اہل دل سے فیض حاصل کرنا چاہیے، خواہ وہ مشرق میں ہوں، خواہ مغرب میں۔ اس طلب فیض میں کوئی امتیاز ملت نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ احساس بھی ہے کہ فکر و نظر کے لحاظ سے میں کچھ تنہا ہی ہوں۔ مجھے اپنا راستہ خود تلاش کرنا پڑے گا:

تراش از تیشہ خود جادہ خویش
براہ دیگران رفتن حرام است

اس احساس نے کبھی کسی دور میں اقبال کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ ابتدائی غزلوں میں ایک یہ شعر ملتا ہے:

کارواں سے نکل گیا آگے مثل آوازہ درا ہوں میں

کسی اور شاعر کا اسی انداز کا شعر ہے:

از آنکہ پیروی خلق گم رہی آرد
نمے رویم بہ راہے کہ کارواں رفتہ است

یورپ جاتے ہوئے فرنگ سے حصول علم کی تمنا کا اظہار بھی کرتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ کسی استاد کی شاگردی اور دوسروں سے اکتساب کے باوجود مجھے جو کچھ حاصل ہے یا ہوگا وہ اس مبداء فیاض سے ہوگا جس سے براہ راست فیضان کی توقع ہے:

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شراب علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو
نظر ہے ابر کرم پر، درخت صحرا ہوں
کیا خدا نے نہ محتاج باغبان مجھ کو

اس کے بعد وہ آرزوئیں ہیں جو اقبال کی سیرت اور اس کے مقصود حیات پر روشنی ڈالتی ہیں۔ اللہی! مجھے ایسا نردبان عطا ہو کہ میں خاک سے افلاک کی طرف عروج کر سکوں۔ اپنے ہم سفروں سے اس قدر آگے ہو جاؤں کہ قافلے والے مجھے منزل مقصود سمجھ لیں۔ میری زبان قلم سے کسی کا دل نہ دکھے۔ دلوں کو چاک کرنے والی فغاں مجھے عطا ہو۔ اس کے آگے مادر و پدر کی محبت، جس نے اقبال کی جسمانی اور روحانی پرورش کی، اس کا مؤثر بیان ہے۔ اپنے برادر بزرگ کے متعلق اظہار تشکر ہے جس کی شفقت اقبال پر مادر و پدر سے کم نہ تھی۔ مولانا میر حسن کے فیضان اور احسان کا بھی اقرار ہے۔ اقبال اپنے تئیں بندہ شاکر سمجھتا تھا اور درحقیقت یہ اس کی طبیعت کا ایک قابل قدر عنصر تھا :

وہ شمع بارگہ خاندان مرتضوی
رہے گا مثل حرم جس کا آستان مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی دی
بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو

اقبال خود اپنی سیرت کی نسبت کیا رائے رکھتا ہے اس کا ثبوت جانتا ہوا اس کی آرزوؤں سے ملتا ہے اور یہ نفسانی حقیقت ہے کہ ہر سیرت کی مخصوص تعمیر مخصوص آرزوؤں سے ہوتی ہے۔ ہر انسان کی اصلیت وہی ہے جو اس کی آرزوؤں کی ماہیت ہے۔ اگرچہ یہ ہو سکتا ہے کہ خارجی حوادث اور باطنی مزاحمتیں ان میں بعض کو وجود کا جامہ نہ پہنا سکیں :

توئے عشق کی انتہا چاہتا ہوں
میری سادگی دیکھو کیا چاہتا ہوں!
ستم ہو کہ ہو وعدہ ہے حجابی
کوئی بات صبر آزما چاہتا ہوں
یہ جنت مبارک رہے ناموں کو
کہ میں آپ کا سامنا چاہتا ہوں

۱۔ اس شعر کی اقبال کی اپنی شرح ایک صاحب کے سوال کے جواب میں ہے۔
درج ہو چکی ہے۔

اس دور میں اقبال مسلسل خود اپنی حقیقت کی تلاش میں ہے :

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

اقبال کو فطرت نے نہ مقلد بنایا تھا اور نہ ظاہر پرست - وہ کورانہ تقلید سے ہمیشہ گریزاں رہا - آخر تک اس کا یہی عقیدہ رہا کہ حقیقت رسی ، خواہ علم کی بدولت حاصل ہو اور خواہ عشق کا فیضان ہو، تقلید سے حاصل نہیں ہو سکتی - تقلید سے انسان کی خودی کو قوت اور فروغ حاصل نہیں ہوتا - وہ جب واعظ و صوفی کی روایتی اور تقلیدی زندگی پر اعتراض کرتا ہے تو درحقیقت ان کے مقابلے میں اپنی سیرت کو پیش کر رہا ہے جو تقلید سے گریزاں اور تحقیق کی طرف مائل ہے ۔

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا، بھی چھوڑ دے
مانند خاصہ تیری زبان پر ہے حرف غیر
بیگانہ شے پہ نازش بیجا بھی چھوڑ دے
ہے عاشقی میں رسم الگ سب سے بیٹھنا
بت خانہ بھی، حرم بھی ، کیسا بھی چھوڑ دے

مقطع میں واعظ سے بغضِ اللہ کو ایک عجیب شوخ انداز میں پیش کیا ہے :

واعظ ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

عالم شباب میں جب عشق مجازی اور کسی حسین کی کشش کو محسوس کرتا ہے تو اس کو چھپاتا نہیں - کسی دور میں بھی اپنی طبیعت کے کسی میلان اور کسی جذبے کو چھپانا اقبال کا شیوہ نہ تھا - اس نے کبھی لوگوں کے سامنے اپنے آپ کو زاہد و عابد بنا کر پیش نہیں کیا - ایک روز مجھ سے فرمانے لگے کہ ریا میری فطرت میں نہیں - اگر میں دنیا داری میں ریاکاری کی کوشش بھی کروں تو کبھی کامیابی سے اس کو نبھا نہ سکوں - شبابی عشق کی عاشقانہ نظمیوں بانگِ درا کے مجموعے میں موجود ہیں ، جس سے

معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس کی فطرت زندگی کے کسی تجربے سے محروم نہیں رہی۔
 ”در عنفوان جوانی چنانکہ افتد دانی“ یہاں بھی موجود ہے۔ اکبر الہ آبادی نے
 ایک شعر میں کہا ہے کہ میں اپنی زندگی کی تمام روئداد ”افتد دانی کے سوا“
 سنانے کو تیار ہوں۔ مگر اقبال ان واقعات کو نظم میں بھی بیان کرتا ہے اور
 گفتگو میں بھی احباب سے اس کا تذکرہ کرنے میں دریغ نہیں کرتا :

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے
 خوبئی قسمت سے آخر سل کیا وہ گل مجھے
 نامرادی محفل گل میں مری مشہور تھی
 صبح میری آئندہ دار شب دیجور تھی
 اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں
 اہل کشن پر گران میری غزل خوانی نہیں

ہماری روایتی شاعری میں عاشقوں نے ہمیشہ معشوقوں پر خرچائی ہونے کی
 الزام لگایا ہے۔ حالانکہ ہوس نرستی میں عشاق بھی معشوقوں سے لیم خرچائی
 نہیں ہوتے۔ لیکن شعر کہنے والے عاشق ہیں اور ”فلمہ در آئی نسمان“
 محبوبوں کی بے وفائی کا رونا روتے ہیں، مگر اپنے خرچائی ہونے کا تاثر نہیں
 کرتے۔ کبھی کبھار کوئی شاعر صرف واسوخت میں اللہ، اللہ چاہے لگا دے :

تو جو خرچائی ہے اپنا، بھی میں طور سمی
 تو نہیں اور سمی اور نہیں اور سمی

لیکن اقبال کی راست بنانی ن داد دہے داد اس کے اس ”تو نہیں اور سمی“
 ہونے پر ایک مستقل نظم لکھ دالی ہے۔ زور ہے ان کے اس شعر پر کہ
 اس صفت کے لئے خوفناک اور حکایت جبرانہ سے لڑنے والے ہیں اور
 کی ہے :

حسن نسوانی ہے تھی کسی خطب کے اس
 پھر عجب بد ہے کہ اس میں نے دال میں نے
 نیری عسی نا ہے تھی دعویٰ پر مدعا
 تو کبھی ایک آسمان پر جہیں فرسا جس پیش

جیسے کسی نبی صادق کی صداقت کا ایک قاطع ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنی کسی کمزوری ، یا بتقاضائے بشریت ادنیٰ لغزش کو بھی ہمیشہ کے لیے تمام جہاں پر طشت از بام کر دے ، اسی طرح ایسی شاعری کا بھی یہی شیوہ ہے ، جسے جزو پیغمبری کہتے ہیں کہ ننگ و نام سے بے پروا ہو کر شاعر پر جو واردات گزری ہے ، اسے فن لطیف کے سانچے میں ڈھال کر بقائے دوام بخش دے۔ اقبال نے بھی یہی کیا ، تاکہ لوگ اسے بعد میں شروع سے آخر تک زاہد و عابد اور صوفی و مجدد ہی نہ سمجھ لیں۔ زندگی کے تمام مراحل سے گزرنے والا حقائق نفس انسانی کے متعلق زیادہ بصیرت حاصل کر سکتا ہے اور بہتر قسم کا مجدد بن سکتا ہے۔ عشرت امروز میں اپنے شباب کی کیفیت اور شباب کے نظریہ حیات :

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دربارہ نیست

کو کیا عملگی سے کھول کر بیان کیا ہے :

نہ مجھ سے کہ کہ اجل ہے پیام عیش و سرور
نہ کھینچ نقشہ کیفیت شراب طہور
مجھے فریفتہ ساقی جمیل نہ کر
بیان حور نہ کر ذکر سلسبیل نہ کر
شباب آہ کہاں تک امیدوار رہے
وہ عیش عیش نہیں جس کا انتظار رہے
عجیب چیز ہے احساس زندگی کا
عقیدہ 'عشرت امروز' ہے جوانی کا

یورپ میں عملی زندگی کی گہا گہمی اور ہر سمت میں اہل فرنگ کی جد و جہد کا اقبال نے جب اپنی ملت کی معاشرت سے مقابلہ کیا تو وہ اس کو نہایت خفتہ اور انفعالی نظر آئی۔ پڑھے لکھے مسلمانوں بلکہ ان پڑھوں میں بھی ہمارے ہاں شاعروں ، متشاعروں اور تک بندوں کی جو کثرت ہے وہ دنیا کی کسی اور قوم میں نہیں پائی جاتی۔ شاعر مغرب میں بھی پیدا ہوتے ہیں لیکن لاکھوں میں ایک۔ یہاں پر تو یہ صنعت گنہ گھر پھیلی ہوئی ہے۔ مغرب میں اقبال

کے دل میں یہ خیال گزرا کہ کام کرنے والی قوموں میں یہ وبا نظر نہیں آتی۔ اگر ملت خفتہ کو عمل پر آمادہ کرنا ہے تو اس شغل بے کاری سے اس کا رخ پھیرنا چاہیے اور مثال قائم کرنے کے لیے خود بھی یہ ارادہ کیا کہ شاعری ترک کر دوں۔ یہ قصہ ان کے دوست سر عبدالقادر مرحوم نے بیان کیا ہے۔ اقبال ایک ہنگامی جذبے میں یہ بھول گیا کہ ایک قسم کی شاعری قوموں کے انحطاط کا مظہر اور ان کی قوتوں کو سلا دینے والی ہوتی ہے۔ لیکن ایک دوسری قسم کی شاعری، جس کی کہل درجے کی اہلیت اس میں موجود تھی، قوموں کے لیے پیام حیات بھی ہو سکتی ہے۔ تھوڑے عرصے تک اقبال اپنے خاص مشن سے غافل ہو گیا، لیکن پھر اس کی فطرت نے اندر سے بڑے زور شور سے پکارا:

زمانہ دیکھوے گا جب مرے دل سے محشر اٹھے گا نشتگو کا
مری خموشی نہیں یہ کویا مزار ہے حرف آرزو کا

اب وہ سنبھل گئے اور اس حقیقت کو بانٹنے کہ قوموں کو بیدار اور خود دار بنانے کے لیے حکمت و ہمت اور ضمیر فطرت سے ابھرنے والی شاعری ایک زبردست آلہ ہے۔ جس دوست سے شاعری کے ترک کرنے کا ذکر کیا تھا اب اس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ:

اٹھو کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
ہزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دس

یعنی سن نے کیا خوب کہا ہے کہ جس شاعری سے ملت کے دل قوی ہوں وہ خود ایک زبردست عمل ہے:

شاعر دلتوازی بھی بات الہی کہتی لہری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزارع زندگی ہری
اہل زمین کو نسخہ زندگی دلا دے
خون جگر سے سب سے جگر سے جو سخاوری
کشمکش دھرم میں الہی حوتے سے سخن نہ ہو
بھول نہ ہو نہ ہی نہ نہ سیرہ نہ ہو حمل نہ ہو

رات اور شاعر کے عنوان سے جو نظم کہی ہے اس میں شاعر کی جو کیفیت

بیان کی ہے وہ اقبال کی اپنی کیفیت ہے :

میں ترے چاند کی کھیتی میں گہر پاتا ہوں
چھپ کے انسانوں سے مانند سجر روتا ہوں
دن کی شورش میں نکلتے ہوئے شرماتے ہیں
عزالت شب میں مرے اشک ٹپک جاتے ہیں
برق ایمن مرے سینے پہ پڑی روتی ہے
دیکھنے والی جو ہے آنکھ کہاں سوتی ہے
ضبط پیغام محبت سے جو گھبراتا ہوں
تیرے تابندہ ستاروں کو سنا جاتا ہوں

اقبال کو جن لوگوں نے فرقہ ملامتیہ کا ایک فرد قرار دیا ہے ان کو اپنے اس نظریے کا ثبوت سب سے مضبوط اس نظم میں مل سکتا ہے جس کا عنوان ہے **نصیحت** اس میں ایک ریاکار لیڈر کا نقشہ کھینچا ہے اور اپنے آپ کو تمام بیان کردہ صفات مزمومہ سے ملوث کر دیا ہے۔ مگر اس نظم کا انداز اس قسم کا ہے کہ اقبال کے کہنے کے باوجود کوئی شخص یہ دھوکا نہیں کھا سکتا کہ یہ خود حضرت اقبال کی سیرت اور اعمال کا نقشہ ہے۔ ایک دلکش شاعرانہ انداز بیان ہے۔ اقبال کے زمانے میں بھی سیاسی لیڈر ایسے ہی تھے اور اب بھی قوم کی بدقسمتی سے ایسی ہی سیرت کے مالک قوم کی رہبری کے مدعی ہیں اور انگریز سیاسی لیڈروں کے انتخاب کا جو طریقہ چھوڑ گیا ہے جب تک اس میں کوئی انقلابی تبدیلی پیدا نہ ہو، قوم کی قسمت کی باگیں اسی قسم کے ریاکاروں اور مجرموں کے ہاتھوں میں رہیں گی۔ **الامشاء اللہ**۔ کچھ اللہ کے مومن، خلوص کیش اور ایثار پیشہ لوگ اب بھی کبھی کبھی صاحب اقتدار اور ارباب حل و عقد ہو جاتے ہیں، لیکن ان کی تعداد اتنی قلیل ہے کہ ان کے نیک ارادے اور مخلصانہ اعمال حسب دل خواہ نتائج پیدا نہیں کر سکتے۔ اقبال نے ان رهنماؤں کے صفات جو بیان کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کی رہبری کا دعویٰ ہے اور اسلام اسلام پکارتے ہیں لیکن نماز روزہ غائب۔ دل میں لندن کی ہوس، لب پہ ذکر حجاز۔ سرکاری کاموں کے سلسلے میں یا جھوٹ موٹ یوں ہی سرکاری کام پیدا کر کے فرنگ اور امریکہ کے دس

چکر لگاتے ہیں۔ ساحل حجاز کے قریب سے گزرتے ہیں لیکن کسی کو حج یا عمرہ کی توفیق نہیں ہوتی۔ اپنے ہر دروغ کو مصلحت اندیشی سمجھ لیتے ہیں۔ خوشامد کا فن لطیف اعجاز کے درجے تک پہنچ گیا ہے۔ جس کے ہاتھ میں حکومت آجائے اس کی مدح سرائی شروع ہو جاتی ہے اور جہاں اس کا تختہ الٹا، اس کی مذمت میں صاف گوئی کی داد لینا چاہتے ہیں اور نئے آنے والے کی قضیدہ خوانی شروع ہو جاتی ہے۔ در حکام کا طواف ان کا شیوہ ہے۔ ہوس جاہ کو پردہ خدمت میں چھپاتے ہیں۔ اس میں سیاسی قسم کے علماء دین کہلانے والے بھی داخل ہیں اور دین سے مطلقاً بے بہرہ اقتدار کے طالب بھی۔ عید کے روز یہ سب ریاکار عیدگاہ میں نظر آتے ہیں تاکہ عوام ان کی دینداری سے آگاہ ہو جائیں۔ کچھ اخباروں کو اپنے ہاتھ میں رکھنا لازمی ہے تاکہ ان کی ہر حرکت اور ہر تقریر، خواہ دوسروں سے لکھی ہوئی ہو، مشہور ہوتی رہے۔ ان تمام صفات کے ساتھ اگر شاعری بھی آتی ہو تو سبحان اللہ۔ اس شاعری کی بدولت تقریر و تحریر میں اور جذبہ آفرینی ہو سکتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ جس میں یہ سب اوصاف موجود ہوں جو مجموعی طور پر سیاسی اقتدار کے ضامن ہیں اور پھر ایسا شخص حصول اقتدار کی تک و تاز میں ناس نہ ہو تو نہایت تعجب انگیز بات ہے۔ اس نظام میں بے چارے اقبال نے رسائی اور کناہوں کا بھاری پلندا اپنی درد پر رکھ لیا ہے۔ جس طرح ٹوٹی مرہ معصوم ناکردہ لٹا اپنی قربانی سے لٹا گروں کے اعمال کا نگارہ بن جائے۔ اس تمام نظیہ میں حقیقی اقبال کہیں بھی نہیں۔

اقبال کے کلام میں جا بجا یاس کا اندھیرا بھی ہے اور امید کی اس بھی۔ لیکن وہ زندگی کے لامتناہی ممکنات کا معتقد ہے اس لیے اقبال نے اس کو مستقبل سے ناامید نہیں کرتی۔ اس کی خاص انگریزی شاعری میں اس حصے میں امید یاس پر غالب آ جاتی ہے۔ زندگی امید و یاس کا مجموعہ ہے اس کا نام ہے۔ کبھی اقبال کو یہ خوش نوار احساس ہوتا تھا کہ میں نے اس خستہ و خفتہ ملت میں نئی روح پھونک دی ہے اور مسیٰ نوا نے مرگت زندگی ہو گئی ہے۔ لیکن پھر درد و دیش نظر دالما تھا تو نفوس میں کہیں حسرت انگیر انقلاب دکھائی نہ دیا تھا۔ پھر مایوسی کی ایک لہر دل میں اٹھی تھی۔ اس نے اپنے کلام کے ایک مجموعے کا نام بانگ درا تجویز کیا اور قوم کو ترائے کے

مقطع میں کہا :

اقبال کا ترانہ بانگ درا ہے گویا
ہوتا ہے جادہ پیتا پھر کارواں ہارا

لیکن پھر کسی دوسری کیفیت میں وہ حسرت و یاس سے کہتا ہے کہ جس کو
میں آواز رحیل کارواں سمجھا تھا وہ تو اک درماندہ رھرو کی صدائے
درد ناک تھی :

تھی وہ اک درماندہ رھرو کی صدائے درد ناک
جس کو آواز رحیل کارواں سمجھا تھا میں

اور اپنی نوا گری اس کو اسی قسم کی نظر آنے لگتی ہے کہ اجڑے ہوئے
گلستان میں کسی سوکھی ہوئی شاخ پر ایک بلبل نالہ گر ہے اور تاثیر کا طالب
ہے کہ شاید اس کی نوا سے باغ میں پھر بہار عود کر آئے :

میں بلبل نالاں ہوں اک اجڑے گلستان کا
تاثیر کا سائل ہوں محتاج کو داتا دے

*

عہد گل ختم ہوا ٹوٹ گیا ساز چمن
اڑ گئے ڈالیوں سے زرمہ پرداز چمن
ایک بلبل ہے کہ ہے محو ترنم اب تک
اس کے سینے میں ہے نغموں کا تلاطم اب تک

پاس کی ان ہنگامی لہروں کے باوجود اقبال کا پیام پیام امید ہے۔ اس کے نزدیک
نہ صرف ملت اسلامیہ بلکہ تمام نوع انسان کا مستقبل نہایت درخشندہ ہے اور
فطرت ایک نیا آدم تعمیر کرنے میں کوشاں ہے۔ جس کی بدولت علم و عشق
کی آمیزش سے ایک نیا عالم ظہور میں آئے گا۔

تقسیم برصغیر سے پہلے ہندوستان کے مسلمانوں کی زندگی میں ایک
ہیجان پیدا ہوا اور انہوں نے محسوس کیا کہ اب سیاست محض کھیل نہیں
بلکہ زندگی اور موت کا سوال ہے۔ اسی دور میں اقبال نے عملی سیاست میں قدم

رکھا ورنہ وہ تمام عمر سیاست کی اہلیسانہ بساط شطرنج سے دور رہے۔ سیاست میں جس قسم کی تگ و دو اور جوڑ توڑ کرنے پڑتے ہیں وہ طبعاً اس کے لیے موزوں نہ تھے۔ سیاسی رہنما اور ہیجان آفرین لیڈر ان کو بے عمل کہتے تھے اور کابل ہونے کا طعنہ بھی دیتے تھے لیکن وہ ٹس سے مس نہ ہوتے۔ جس زمانے میں اقبال انارکلی میں رہتے تھے ایک روز محمد علی اور شوکت علی ان کے ہاں وارد ہوئے اور کہا کہ ظالم تو سب کو گرما کر اور جد و جہد پر آمادہ کر کے خود یہاں سکون سے بیٹھا ہے۔ یہ کیا تساہل ہے۔ البتہ! تو خود بھی شریک تگ و تاز ہو۔ اس کے جواب میں علامہ نے انہیں ایک نہایت لطیف جواب دیا کہ بیانی تم اس حقیقت سے ناواقف معلوم ہوتے ہو کہ میں قوم کا قوال ہوں۔ قوال گتا ہے تو محفل میں لوگوں کو وجد آتا ہے اور سروپا کی جوش نہیں رہتا۔ تم نے کبھی کسی قوال کو بھی دیکھا ہے کہ وہ خود بھی وجد میں آ کر الٹنا پٹنا شروع کر دے۔ اگر قوال ایسا کرے تو قوالی ہی ختم ہو جائے۔ تم لوگ جاؤ جوش و مستی میں 'حال کھیلو' قوال سے یہ توقع نہ رہیو۔ لوگوں کے طعنے سن سن کر اقبال نے بھی اپنے آپ کو بے عمل ٹہنا شروع کر دیا کہ میں گفتار کا غازی ہوں درد دار کا غازی نہیں:

دیا اقبال نے عندی مسلمانوں کو سوز آنا
وہ آگ مرد تن آسان تھا تن آسانوں کے نام آنا

اقبال تن آسان ہو تو ہو 'من آسان' نہیں تھا۔ من میں سوز و جوش سوز و ساز روسی اور بیچ و تاب رازی اور دل و جگر سے شعلے اچھے کے آتش نوانی:

پھونک ڈالا ہے مری آتش نوانی نے مجھے
اور میری زندگی کا یہی سماں بس آگ

جہاد صرف تلوار ہی سے نہیں ہوتا بلکہ فہم اور دماغ اور انداز و جدیاب سے بھی ہوتا ہے اور جب تک قومیں میں انقلاب پیدا نہ ہو اور وہ اپنے سرانہ کسی قوم کی حالت نہیں بدل سکتی۔ اقبال اس بلند سطح پر مجاہد تھے۔ لیکن عام لوگوں کے نزدیک جسے سیاست کہتے ہیں اس اہلیسانہ بازی کے پہلازی نہ تھے۔ ایک صاحب نے خط میں یہی بتایا تھا کہ اب عملی سیاست میں کیوں حصہ

نہیں لیتے۔ اس کے جواب میں جو اشعار کہے ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال اپنی طبیعت کے انداز اور اپنے وظیفۂ حیات سے پوری طرح واقف ہو گیا تھا۔ اب لوگوں کے تقاضے اور طعنے اس کو اپنے مخصوص مشن سے ہٹا نہ سکتے تھے۔

ایک خط کے جواب میں

ہوس بھی ہو تو نہیں مجھ میں ہمت تگ و تار
 حصول جاہ ہے وابستہ مذاق تلاش
 ہزار شکر طبیعت ہے ریزہ کار مری
 ہزار شکر نہیں ہے دماغ فتنہ تراش
 مرے سخن سے دلوں کی ہیں کھیتیاں سر سبز
 جہاں میں ہوں میں مثال سحاب دریا پاش
 یہ عقدہ ہائے سیاست تجھے مبارک ہوں
 کہ فیض عشق سے ناخن مرا ہے سینہ خراش
 ہوائے بزم سلاطین دلیل مردہ دلی
 کیا ہے حافظ رنگیں نوا نے راز یہ فاش
 گرت ہواست کہ باخضر ہم نشین باشی
 نہاں ز چشم سکندر چو آب حیوان باش

میں اور تو کے عنوان سے بانگ درا میں ایک غزل نما نظم ہے ، جس میں اقبال اپنی کیفیت کا عام افراد ملت کے فکر و عمل سے مقابلہ کرتا ہے۔ یہ ان چند نظموں میں سے ہے جن میں یاس کا رنگ امید پر کسی قدر غالب معلوم ہوتا ہے۔ ملت کی موجودہ پست حالت کے مد نظر وہ اپنی کوششوں کو بے سود اور بے اثر سمجھتا ہے :

نہ سلقیہ مجھ میں کلیم کا ، نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
 میں ہلاک جادوئے سامری ، تو قتیل شیوہ آذری

فرماتے ہیں کہ کلام کا فیضان تو کسی رنگ میں مجھے بنی حاصل ہے
 مگر سوسلیٰ ۴ عمران کو جو خدا سے ہم کلاسی کا شرف حاصل ہوا اور جو باطل شکن

جذبہ اور انقلاب آفریں قوت اس میں پیدا ہوئی وہ مجھ میں کہاں ہے۔ میں ابھی تک زندگی کی نمود بے بود پر مٹا ہوا ہوں اور عصر حاضر کے سحر کا اثر مجھ میں موجود ہے۔ اسی لیے میرا کلام مؤثر نہیں ہوتا۔ دوسری طرف عام مسلمان ہیں جو بت گر اور بت پرست ہیں۔ ملت ابراہیمی کی پیروی کا دعویٰ موجود ہے لیکن عمل میں باطل معبودوں اور ہوائے نفس کی پرستش ہے۔ میری خامی کی وجہ سے میرے کلام میں یہ حال ہے کہ نوا نئے کے اندر ہی راتھ ہو جانی ہے۔ ادھر تیری زندگی میں کوئی جہاں نظر نہیں آتا۔ تیری ظاہری اور باطنی کیفیت برگ خزاں رسیدہ کی طرح رنگ و بو سے محروم ہے۔ کچھ اپنی کیفیت اور کچھ تیری کیفیت دیکھ کر میرا عیش غم میں اور شیرینی حیات زہر میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تیرے دل کو خدا نے حرم اور اپنا مسکن بنایا تھا۔ لیکن تو نے اس کو غیر اسلامی شعائر کے ہاتھ کرو رکھ دیا۔ اب تو جسے دین کہتا ہے وہ کافروں کی دکان سے خریدا ہوا مال ہے :

میں نوائے سوختہ در گلو ، تو پریدہ رنگ رمیدہ بو
میں حکایت غم آرزو تو حدیث ماتم دلبری
مرا عیش غم مرا شہد سم ، مری بود ہم نفس عدم
ترا دل حرم کرو عجم ، ترا دین خریدہ زلفی

اگر میری یاد غلطی نہیں کرتی تو یہ نظم ۱۹۱۰ء یا ۱۹۱۱ء کے لگ بھگ زمانے میں کہی گئی اور انہیں دنوں میں سلامہ نے مجھ سے یہ شعر کہا کہ قافی کے قصائد کا ترجمہ مجھے بہت دلکش معلوم ہوتا ہے۔ جی جانتے تھے اسی انداز کے کچھ اشعار لکھوں۔ یہ نظم غالب اس خواہش کا اظہار ہے۔ بعد میں فارسی کے کلام میں بعض نظموں میں اس ترجمہ اور مطلع کے ساتھ یہ شعر ترقی ہو گئی اور وہ نظمیں ایسی ہیں کہ قافی کے ساتھ ساتھ اس میں بہت اچھے معانی کے لحاظ سے قافی کے مقابلے میں اقبال کے شعروں میں بہت زیادہ ثروت افکار ، بہت زیادہ لہرائی اور بلندی ہے۔

اقبال کی بعض غزلوں میں حافظ کا بھی رنگ ہے اور جہاں جہاں کے سائے بھی بعض فارسی اساتذہ کا فیضان ہے۔ لیکن معانی اور نظریات غالب سے اقبال نے انجمنیت سے کوسوں دور ہو لیا ہے۔ شاعر و خیم و مٹا ہونے میں لیکن ان میں

شراب ایک دوسرے قسم کی ہے۔ اقبال کو اس کا واضح احساس تھا کہ میرے ساز پر عجمی مضراب تاروں کو جنبش دیتی ہے، مگر کیا کروں یہ بیان اور طبیعت کی مجبوری ہے۔ اسی لیے کہتا ہے کہ میں اس کا ستم رسیدہ ہوں، لیکن خدا کا شکر ہے کہ اس میں سے جو نوا نکلتی ہے وہ اسلامی ہوتی ہے۔ لطافت بیان اقبال کو عجمی یعنی فارسی شاعروں سے جو کچھ حاصل ہوا اس کا اقرار اقبال نے کئی جگہ کیا ہے۔ وہ اس کو اپنی طبیعت کا جزو لاینفک سمجھتا ہے، مگر کلام کی اس ہم آہنگی کے باوجود نئے نظریات حیات اشعار میں ڈال دیتا ہے جن سے فارسی شاعری زیادہ تر عاری تھی :

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدہ نغمہ ہائے عجم رہا
وہ شہید ذوق وفا ہوں میں کہ نوا سری عربی رہی

اس کا مقابلہ غالب کی طبیعت سے کیجئے جو کہتا ہے میری نہاد عجمی ہے، اس لیے دین عربی میرے دل و دماغ میں سرایت نہیں کرتا :

رموز دین نہ شناسم، عجب مدار زمن
کہ دین من عربی و نہاد من عجمی است

اقبال اپنی طبیعت میں کئی قسم کے عناصر پاتا ہے۔ عجمی عنصر کا ذکر اوپر ہو چکا۔ لیکن اقبال ایرانی تو نہ تھا، ہندی نژاد تھا۔ پنجابی ہو یا اردو، ہندوستان ہی کی زبان بولتا اور اردو کا قادر الکلام شاعر تھا۔ ایرانی اثر کے علاوہ ہندی عوامل اور محرکات بھی اس کی طبیعت میں موجود تھے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے ورود اور اس وطن کے باشندوں سے میل جول کی بدولت اردو زبان پیدا ہو گئی، جس کے اندر قدرت اظہار فارسی سے کچھ کم نہیں۔ یہ زبان فارسی اور عربی سے بھی فیض یاب ہے اور ہندی بھاشا سے بھی۔ زبان کا اثر تہذیب اور نظریہ حیات پر بھی پڑتا ہے، بلکہ وہ انداز حیات کی ترجمان ہوتی ہے، لیکن مسلمان کی طبیعت اس کی معاشرت اور اس کے دینی افکار و شعائر میں لازماً عربی اور اسلامی عناصر بھی موجود ہوتے ہیں۔ انیسویں صدی میں ایک نئی تہذیب، نئی حکمت فرنگی تسلط کی بدولت پیدا ہوئی اور پہلے عناصر سے مل کر اس نے ایک نیا مرکب بنا لیا۔ اس نئے عنصر کا، جو اس معجون مرکب میں داخل ہوا، اقبال مداح بہت کم ہے اور مخالفانہ نقاد بہت زیادہ۔ زیادہ تر اس کو مخرب ملت ہی سمجھتا

ہے ، مگر اقبال کی اپنے متعلق صاف گوئی کی داد دینی چاہیے کہ علی الاعلان اپنی طبیعت کا تجزیہ کرتا ہے اور اچھے برے تمام عناصر کو بیان کر جاتا ہے ۔ مغربی تعلیم کی وجہ سے اقبال کے استدلال میں اکثر مغربی فلاسفہ کا اثر نمایاں ہو جاتا تھا ۔ نئے تعلیم یافتہ نوجوانوں سے جب علمی بحث کرتے تھے تو غیر شعوری طور پر انگریزی زبان استعمال کرنے لگتے تھے ۔ ان کے اسلام پر انگریزی خطبات میں بھی مغربی مفکرین کا رنگ موجود ہے ، اسی لیے بعض قدامت پسند مسلمانوں کو یہ خطبات پسند نہیں آئے اور حقیقت یہ ہے کہ بہت کم لوگوں کی سمجھ میں بھی آئے ۔ اقبال اس انداز استدلال کا دلدادہ نہ تھا ، لیکن ان خطبات میں جو لڑوہ اس کے مخاطب تھے ان کے لیے طرز استدلال اسی انداز کا ہو سکتا تھا ۔ ”دھو علی قدر عقولہم“۔ اقبال کی اپنی فطرت وجدانی تھی ، استدلالی نہ تھی ، اس لیے اس وجدان کے بیان میں استدلال کو وہ آلودگی ہی سمجھتا تھا ۔ مگر دیکھئے ان تمام عناصر کو کس اختصار اور خوبی کے ساتھ بیان کر دیا ہے :

کوئی دیکھئے تو میری نے نوازی
نفس ہندی ، مقام نغمہ تازی
نگہ آلودہ انداز افرنک
طبیعت غزنوی قسمت ابازی

اقبال نے جس عشق کی تلخین کی وہ مجاہدانہ اور انقلاب آفرین ہے ۔ اس کا عشق جد و جہد کا پیغام ہے ، اس لیے اپنی طبیعت کو غزنوی کہا ہے ۔ محمود غزنوی کے مقاصد کے متعلق خواہ کچھ ہی رائے قائم کی جائے ، اسے سمجھنا جائے یا محض چنگیز خان اور ذوالقین کی طرح ایک قانع ، لیکن اس کی عظمت کی تو داد دینی پڑتی ہے ۔ اسی طبیعت کے ساتھ اقبال نے اپنے ماضی کی سیاسی غلامی سونہاں روح تھی ۔ اقبال عمر بھر اپنی قوم کو اس غلامی سے نجات دلانے میں کوشاں رہا ۔ اس لیے ان کی طبیعت نے ان کو اسے انکار اور جذبات اقبال نے پیدا کئے اور ان کو جمعی سیاست نے جلا کر دوسرے انداز کے مجاہد نے پہنایا ۔

اقبال کے اکثر نفاذ اس پر بحث کرتے ہیں کہ اس کی نظر ماضی پر جمی ہوئی ہے یا مستقبل پر ۔ محض ماضی پر نظر جانے والے قدامت پسند اور رجعت پسند

کہلاتے ہیں اور بعض ترقی پسند کہلانے والوں نے اقبال کو ایسا ہی سمجھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اسلام کے دور اولین کو واپس لانا چاہتا ہے، لیکن زمانہ تیرہ سو برس کی رجعت قہقری کیسے کر سکتا ہے۔ لیکن اقبال کے کلام کا ایک بڑا حصہ جدت پسندی اور جدت آفرینی پر مشتمل ہے۔ وہ تقلید کی شدت سے مخالفت کرتا ہے اور مقلد محض کو بے بصر سمجھتا ہے۔ اس کے اندر ایک نیا عالم اور نیا آدم پیدا کرنے کی شدید آرزو ہے۔ اس کا نظریۂ حیات ارتقائی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی نئے انواع اور نئے اقدار پیدا کرتی ہے اور جہاں یہ نو آفرینی نہ ہو وہاں زندگی جامد ہے۔ وہ زندگی میں شب و روز کی تکرار سے بھی بے زار ہے اور خدا سے کہتا ہے :

طرح نو افگن کہ ماجدت پسند افتادہ ایم
 این چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی

قدامت پسندی اور ارتقا بظاہر متضاد معلوم ہوتے ہیں لیکن اقبال کو ان میں کوئی تضاد نظر نہیں آتا۔ وہ اسلام کو ایک ترقی پسند دین سمجھتا ہے اور خالص اسلام کے نمونے اس کو طلوع اسلام ہی کے دور میں نظر آتے ہیں۔ اسی لیے وہ مسلمان سے کہتا ہے کہ ترقی کرنا چاہتے ہو تو اس دور اولین کے اقدار اور طرز فکر و عمل کا مطالعہ کرو۔ پیچھے کی طرف دیکھتے ہوئے آگے بڑھو۔ آگے بڑھنے کے لیے کوئی نصب العین چاہیے۔ لامتناہی ترقی کا نصب العین اسلام ہی نے پیش کیا تھا۔ اس کی بعض ظاہری صورتیں تو واپس نہیں آسکتیں اور نہ اقبال ان تمام صورتوں کو واپس لانا چاہتا ہے۔ اس کا مقصود روح اسلام ہے، جس نے ایک زمانے میں وہ صورتیں پیدا کی تھیں۔ اگر پھر وہی روح عود کر آئے تو نئی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ وہ مسلمانوں کو آگے بڑھانا چاہتا ہے، اسی لیے وہ ایک کھوئی ہوئی چیز کی مسلسل جستجو کرتا رہتا ہے۔ اس کے نزدیک انقلاب کی آرزو اس کے سنائی نہیں :

میں کہ مری غزل میں ہے آتش رفتہ کا سراغ
 میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

ایک دوسری نظم میں اپنے مسلک کو ایک مصرعے میں بیان کر دیا ہے :

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

زمانہ حال میں مسلمانوں کے اکابر میں آغا خاں بہت ترقی پسند شمار ہوتے ہیں اور حقیقت میں وہ اس قدر ترقی پسند ہیں کہ عامۃ المسلمین انہیں یا موقع پرست سمجھتے ہیں یا مغرب زدہ۔ ایک مخصوص عقائد کی دود سی جماعت کے امام ہونے کی حیثیت سے، علمی اور نظری اعتبار سے، تو ترقی پسندی ان سے کوسوں دور ہونی چاہیے، لیکن زندگی کی منطقی کچھ اور ہی ہے۔ وہ رسوم و رواج میں تبدیلی اور تنوع چاہتے ہیں۔ لیکن حال ہی میں انہوں نے اخبار میں شائع شدہ ایک بیان میں بڑے زور کے اس عقیدے کی تائید کی اور تمام عالم اسلامی کو مخاطب کر کے کہا کہ اگر اسلام کی بنا پر تہذیب و تمدن میں ترقی کرنا چاہتے ہو تو فقط طلوع اسلام کے دور کو دیکھو اور اسی روح کی اساس پر زندگی کی نئی تعمیریں قائم کرو۔ تاریخ اسلام میں بعد کی صدیوں سے اگر کوئی نصب العین حاصل کرنا چاہو گے، تو دگدا میں پڑ جاؤ گے۔ معلوم ہوا کہ کسی انقلاب پسند اور ترقی پسند مسلمان کے لیے بھی ماضی کے آئینے میں مستقبل کو دیکھنا دعویٰ متضاد بات نہیں۔

اقبال نے اپنی طبیعت کے ایک اور امتیازی عنصر کو بھی کئی جگہ بیان کیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ آفرینش فکر اور فن لطیف کے لیے خارجی محرکات لازمی ہیں اور جب تک ماحول میں کوئی تناظر موجود نہ ہو، طبیعتوں نے اندر سے نئی باتیں نہیں ابھرتیں۔ یہ ایک متنازع مسئلہ ہے کہ انسانی تاریخ میں انقلاب ماحول کے تغیر سے پیدا ہونے میں یا غیر معمولی انسانوں کے نمودار ہونے سے۔ اشتراکی فلسفہ ماحول کو اہم اور مندرجہ سمجھتا ہے اور اس کی بناء پر یہ کہد معاشی زندگی میں تبدیلی سے علوم و فنون اور مذہب و اخلاق میں تغیر ہو جاتے ہیں۔ انبیا ہوں یا مصلحین، سب معاشی تغیرات کی برہان ہیں۔ اقبال اس کے برعکس اور کڈ لائل کا ہم نوا ہو کر، زندگی کو ماحول سے پیدا کرنے کے آگے بڑھانے والے عوام میں غیر معمولی انسانوں کو مانا کرتا ہے۔ اس کے لیے اب سوال یہ ہے کہ اقبال کو ماحول نے پیدا کیا، ماحول نے انسان کو ماحول پیدا کیا۔ اقبال کا اپنے متعلق یہ احساس ہے کہ میں نے جو کچھ کہا ہے وہ میرے باطن میں ابھرا ہے۔ پنجاب کے یا سندھستان کے عام ماحول کے جس سے مسلمان کم و بیش ایک ہی طرح متاثر تھے، نہ اقبال کے پہلے کوئی انسان متاثر پیدا کیا اور نہ اقبال کے بعد۔ اردو نصابی اور سندھستان کے اعلیٰ زبان اور

وہاں بھی خاص شہروں کے لوگ اپنا اجارہ سمجھتے تھے اور حالی جیسے شاعر پر بھی طعنہ زنی کرتے تھے کہ وہ دہلی کا نہیں بلکہ پانی پت کا باشندہ ہے۔ اسی سے جل کر حالی نے کہا تھا :

حالی کو تو بدنام کیا اس کے وطن نے
پر آب نے بدنام کیا اپنے وطن کو

اہل پنجاب کو تو بھلا یہ لوگ کس شمار میں لاتے ، لیکن دہلی اور لکھنؤ کوئی اقبال پیدا نہ کر سکے۔ سرسید کی تحریک بڑے زور کی اصلاحی تحریک تھی۔ سرسید کے رفقا نے مسلمانوں کے عروج و زوال کا جائزہ لیا اور مسلمانوں کے لیے بصیرت افزا چیزیں چھوڑ گئے۔ اس تحریک نے حالی کی تو معمولی غزل گوئی سے نکال کر قومی اور حکیمانہ شاعری کی طرف رہنمائی کی ، لیکن وہاں بھی ادیبوں اور شاعروں کے ہجوم میں سے کوئی اقبال پیدا نہ ہو سکا۔ اس لحاظ سے اقبال کا یہ خیال غلط نہ تھا کہ میرے نظریات اور جذبات اور میرے کلام میں جو امتیازی خصوصیت ہے وہ میرے باطن میں سے ابھری ہے۔ میں اس کے لیے خارجی ماحول کا نہ محتاج تھا اور نہ رہین منت :

اقبال نے کل اہل خیاباں کو سنایا
یہ شعر نشاط آور و پر سوز و طربناک
میں صورت گل دست صبا کا نہیں محتاج
کرتا ہے مرا جوش جنوں میری قبا چاک

غالب کہتا ہے :

چاک مت کر جیب بے ایام گل
کچھ ادھر کا بھی اشارا چاہیے

لیکن حضرت اقبال خارجی بہار کے اشاروں پر نہیں بلکہ باطنی وجدان کے اشاروں پر چلتے ہیں۔ اسی لیے فرماتے ہیں کہ میں دست صبا کا محتاج کیوں ہوں ، میری فطرت خود نسیم سحری ہے :

فطرت مری مانند نسیم سحری ہے
رفتار ہے میری کبھی آہستہ کبھی تیز

پہناتا ہوں اطلس کی قبا لالہ و گل کو
کرتا ہوں سرخار کو سوزن کی طرح تیز

اقبال کو طبعاً اسارت کے ٹھائو پسند نہ تھے۔ اگر وکالت کے پیشے کی طرف پوری توجہ کرتے تو بہت سی دولت کہا لیتے، لیکن زر اندوزی ان کا مقصود نہ تھا۔ رہائش کا طرز نہایت سادہ تھا۔ خور و نوش بھی سادہ، مکان میں آرائش کا سامان مفقود۔ کچھ طالب علمانہ اور قلمندرانہ سی زندگی تھی۔ اسے درویشی یا غریبی تو نہیں کہہ سکتے، لیکن سادگی ضرور تھی۔ طبیعت میں اسباب حیات اور ماحول کے متعلق ایک قلمندرانہ بے پروائی تھی۔ اقبال نے جا بجا قلمندری کا ذکر کیا ہے۔ یہ کوئی بناوٹ کی بات نہ تھی بلکہ اس کی فطرت کا میلان تھا۔ اپنے فرزند جاوید کو بھی نصیحت کرتے ہیں :

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے
خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر

آرائش و زیبائش کے سامان اور امیرانہ طرز زندگی کسی حد تک خودی کو بیچ کر ہی حاصل ہوتے ہیں۔ کمپیں دروغ، کمپیں خوشامد، کمپیں دنیا داری کے دام فریب۔ اخلاق اور روحانیت بلکہ علم و فن میں بھی اپنے ٹھل ٹو مٹوت ہونے سے بچانے کے لیے قلت احتیاج لازمی چیز ہے۔ احتیاج میں اضافہ کرنے سے اور مکاری پیدا کرتا ہے۔ اقبال نے اپنی خودی کو اپنی سادہ زندگی کی پرورش بجایا۔ میری اور امیری زیادہ تر اسے ہی لوگوں کے ہاں نظر آتی ہے۔ دنیا سے دین سے معرا ہیں اور یا دین اور دولت کے دوستان عقل کی حیلہ بازی سے سمجھوتا قائم کر لیا ہے۔ روحانی لحاظ سے تو دنیا کے اسیب و خطر سے مراد ان فریو مایہ ہی نظر آتے ہیں۔ اسی لیے تاریخ ادیان میں ان کو فریو مایہ ہی دیتا ہے کہ ہر روحانی پیشوا درویش رہا۔ اقبال بھی لکھتے ہیں :

اک مفلس خوددار یہ کہتا تھا خدا سے
میں کر نہیں سکتا کد درد فدا سے
لیکن یہ بتا میری اجازت سے فرسے
لرنے ہیں عطا مرد فریو مانہ دو مہرے

ہندوستان میں فرنگی حکومت کے دوران میں کسی شخص کو جاہ و مال حاصل نہ ہو سکتا تھا جب تک کہ وہ حکام کی خوشامد نہ کرے اور مال کو قرب حکام کا ذریعہ نہ بنائے۔ خوشامد سے عہدے اور خطاب ملتے تھے۔ کسی شخص کے حقیقی کہاں کی کچھ پرسش نہ تھی۔ ایسی حالت میں اہل دل کے لیے درویشی اور بھی زیادہ لازم ہو جاتی ہے۔ اسی کیفیت کو اقبال نے اس قطعے میں بیان کیا ہے :

فرنگ آئین رزاق بداند بایں بخشد ازو وا می ستاند
 بہ شیطان آنچنان روزی رساند کہ یزداں اندراں حیراں بماند

اقبال جو اپنے کلام میں خودی کا پیامبر دکھائی دیتا ہے وہ اپنی زندگی میں بھی نہایت درجہ خود دار تھا۔ اسے اپنی خودداری کا بڑا پاس اور گہرا احساس تھا۔ سر اکبر حیدری نے، جو اقبال کی دوستی کا دم بھرتے تھے، لیکن حد درجے کے دنیا دار تھے، یہ دیکھ کر کہ اقبال مفلس ہو گیا ہے، اس کو نظام کے توشہ خانے سے ایک ہزار روپیہ کا چیک بھیجوا دیا۔ یہ حقیقت میں ایک خیراتی فنڈ میں سے دیا گیا تھا۔ اقبال کی خودداری کو اس سے نہایت ٹھیس لگی وہ چیک واپس کر کے کچھ اشعار لکھ دیے کہ خدا اگر اپنی خدائی کی زکات نکالتے ہوئے مجھے شکوہ پرویز بھی عطا کرے تو میں اس کو ہرگز قبول نہ کروں :

غیرت فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
 جب کہا اس نے، یہ ہے میری خدائی کی زکات

اقبال رفتہ رفتہ رہین عشق اور مست خودی ہو کر ہر اس چیز سے بے نیاز ہو گیا جس کا ماخذ یا مظہر عشق نہ ہو۔ اس کیفیت کے متعلق اس نے جو کچھ کہا اور وعدہ کیا ہے، اس میں قطعاً کوئی تعلیٰ یا تصنع نہیں ہے۔ جو اقبال کے خلوص سے پوری طرح آشنا نہ ہو وہ اسے شاعرانہ تعلیٰ سمجھے گا :

جہاں از عشق و عشق از سینہ تست
 سرورش از مئے دیرینہ تست

جز این چیزے نمیدانم کہ جبریل
کہ او یک جوهر از آئینہ تست

*

مرا این سوز از فیض دم تست
بتاکم موج سے از زمزم تست
خجل ملک جمہ از درویشی من
کہ دل در سینہ من محرم تست

اقبال نے رومی کی مریدی محض اسی لیے اختیار کی کہ وہاں اس کو عشق کی وہ کیفیت نظر آئی ، جس کا وہ طالب تھا ۔ اس کے عشق میں بصیرت بھی تھی اور حمیت بھی اور اس کا مقصود خدا سے ہم آہنگی پیدا کر کے خودی کو خدا سے ہم کنار کرنا ہے ۔ یہ عشق خدا طلبی میں ارتقا کوش ہو جاتا ہے ۔ اپنی بات اقبال نے بہت سی باتیں کہی ہیں ۔ کہیں اپنی خوبیاں بتاتی ہیں اور کہیں خامیاں ۔ لیکن ان تمام مراحل سے گزر کر وہ جو کچھ ہو گیا اور جس کا اعلان اس نے بیانگ دہل کرنا شروع کیا ، وہ اس عشق میں غوطہ زنی تھی جس کی طرف تارف رومی نے اس کی رہنمائی کی ۔ آخر عمر میں اقبال کو یہ قوی احساس تھا کہ میں رومی کا ہم رنگ ہو گیا ہوں اور اس دور میں میرا مشن وہی ہے جو انہی زمانے میں رومی کا مشن تھا :

بکلام خود دگر آن کہنہ سے رزم
کہ باجاش نیرزد منک پرور
ز اشعار جلال الدین رومی
بہ دیوار حرم دل پیویر

*

بگیر از ساعرض ان لاله رنگ
کہ تائیرش دہد لعل بہ سنگ
غزال را دمے شیرے بہ پشید
بشوند داغ از سب پند

*

سراپا درد و سوز آشنائی
 وصال او زباں دان جدائی
 جہاں عشق گیرد از نئے او
 نصیبے از جلال کبریائی

*

گرہ از کار این نا کارہ وا کرد
 غبار رھگذر را کیمیا کرد
 نئے آن نے نوازے پاکبازے
 مرا با عشق و مستی آشنا کرد

*

ز رومی گیر اسرار فقیری
 کہ آن فقر است محسود امیری
 حذر زان فقر و درویشی کہ ازوے
 رسیدی بر مقام سر بزیری

*

مئے روشن ز تاک من فرو ریخت
 خوشا مردے کہ در دامانم آویخت
 نصیب از آتشی دارم کہ اول
 سنائی از دل رومی بر انگیخت

اقبال کے کلام میں اور بھی بے شمار اشعار منتشر ملیں گے جن میں وہ اپنی طبیعت کا جائزہ لیتا ہے۔ اس باب کو ختم کرتے ہوئے ہم اس کے اور اشعار درج کرتے ہیں۔ دیکھیے کہ ایک ہی شعر میں اپنے کتنے صفات بیان کر ڈالے ہیں۔ اقبال کو قریب سے دیکھنے والا کوئی شخص اس کا انکار نہ کر سکے گا کہ جو کچھ کہا ہے وہ سچ ہے :

پر سوز و نظر باز و نکوبیں و کم آزار
 آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند
 ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم
 کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوق شکرخند

پندارِ ہنون

گلشن راز جدید

•

اس سے قبل محمود شاہستری کی کتاب "گلشن راز" کا ذکر آچکا ہے۔ اس کتاب میں فلسفے و تصوف سے پیدا شدہ سوال و جواب منظوم ہیں۔ اس کے متعلق روایت یہ ہے کہ محمود سے ایک شخص نے ایک مجلس میں کچھ سوالات پوچھے۔ محمود نے وہیں مختصراً ان کا جواب دیا، لیکن بعد میں ان سے زیادہ تشریح اور توضیح سے نظم میں بیان کیا۔ محمود کے زمانے میں فلسفے اور تصوف اور علم الکلام کے مسائل علماً کے لیے میدان مناظرہ بن گئے تھے۔ "گلشن راز" میں جو ذات و صفات الہیہ اور حیات و کائنات کے متعلق نظریات ہیں ان میں سے اکثر اقبال کے نزدیک روح اسلام کے منافی ہیں اور ان میں غیر اسلامی تصوف اور فلسفے کو اسلام کے رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر یہ کتاب ایک سروہ کے نزدیک آج تک مسند شہر کی جہی ہے اور مسلمانوں کے متصرفانہ افکار کسی حد تک اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال نے یہ ضروری سمجھا کہ جن سوالوں کے جوابات محمود نے اپنے زاویہ نگاہ سے دیے ہیں۔ انہیں سوالوں کے جواب اب اس صورت سے دئے جائیں جو اقبال کو قرآن کریم اور حیات نبوی سے حاصل ہوئی۔ "گلشن راز" جدید میں علم اور عشق اور منظوم حیات کو ایک نئے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ "گلشن راز" جدید کا مطالعہ کرنے والوں کو حائفے لگے ہیں۔ محض مطالعہ کے لیے "گلشن راز" پر اچھی طرح نظر ڈالیں، یہ وہ محمود اور اقبال کے اندر موجود موازنہ اور مقابلہ ہو سکتے۔

تمہید میں اقبال نے مشرف کی مدنی اور روحانی زندگی کا بیان کیا ہے۔ وہی مشرف جو اقبال نے مدنی اور روحانی زندگی کے لیے اب بھی اپنی روحانیت پر انجری ہے، اس کی نسبت اب مدنی زندگی کے اندر سے نظر نہیں آتا۔ اس میں کسی ذہن نہیں ہے۔ اقبال کے تصور حیات جس میں جان اور حیات نہیں ہے۔ اب اس مشرف کو محمود کے کائنات میں روح نہیں پہونک سکتے۔ زمانے کے انداز بدل گئے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ انسان کے بدلنے چاہیے :

ز جان خاور آن سوز کہن رفت
دمش واساند و جان او زتن رفت
جو تصویرے کہ بے تار نفس زیست
نمی داند کہ ذوق زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانه گردید
نغمے او از نوا بیگانه گردید
بطرز دیگر از متعود نغم
حواب نامہ محمود نغم

تصوف کا زور شور فتنہ تاتار کے بعد نظر آتا ہے اور بعض منکرین نے اس کا سبب یہی بتایا ہے کہ مسلمانوں کی تہذیب ، ان کا تمدن ، ان کے علوم و فنون، ان کی سلطنتوں کا جاہ جلال ، سب اس عالم کبر غارت گری کے سیلاب میں بہ گئے ۔ اہل دل اور اہل فکر دنیا سے مایوس اور بیزار ہو گئے اور مسلمانوں کے اذعان نے عالمہ کی اس بے ثباتی کو دیکھ کر دل کی دنیا میں پناہ لی اور طبیعتیں اس طرف آئیں کہ :

گر تریزی با امید راجتے
ہم در آن جا بیشت آید آتے
ھیچ کنجے بے دد و بے دام نیست
جز بظنوت گاہ حق آراہ نیست

جزت سے جب مایوسی ہوئی تو خلوت میں پناہ ڈھونڈی :

ستم است اثر عوست کشد ، کہ بہ سیر سرو و سمن درآ
تو ز غمچہ کہ نہ دسیدہ در دل کشا بہ چمن درآ

یہ تمام تباہی عارف روسی اور شمس تبریزی کی آنکھوں کے سامنے واقع ہوئی ۔ میں اللہ بن عربی کا زمانہ بھی یہی ہے ۔ اقبال کہتا ہے کہ ان کی آندھیوں نے جو عالم اسلام کی تباہی دیکھی تھی اور جس کی وجہ سے اس زمانے میں خاص قسم کے نظریات حیات پیدا ہوئے ، میرے سامنے اس سے کچھ کم انقلاب پیدا نہیں ہوا ۔ گو اس انقلاب کی نوعیت مختلف ہے ۔ عر ظلمت انگیز انقلاب کے بعد

ایک نیا آفتاب طلوع ہوتا ہے اور اختلافی احوال سے انسان میں ایک نئی نلادہ پیدا ہوتی ہے۔ یہ نئی نلادہ خدا نے مجھ میں پیدا کی ہے اور میں اس بصیرت کی بدولت قدیم سوالات کے نئے جوابات پیش کرتا ہوں۔ میں اس بصیرت کو شعر کا جامہ پہناتا ہوں تاکہ بیان دلنشین ہو جائے، لیکن وہ شخص بڑا ظالم اور بد بخت ہوگا جس نے مجھے اس کی وجہ سے فقط شاعر سمجھ لیا۔ شاعری میرا مقصود نہیں ہے۔ اقبال کی قسم کی شاعری کے مستحق ایک اور شاعر ہے۔ یہ دعویٰ صحیح ہے کہ :

مشور منکر کہ در انساں این قیوہ

ورائے شاعری چیزے ستر غسٹ

*

نرشت از پیش آن دانتے تبریز

قیمت ہا کہ رست از نشت حناویز

نلادہم انلائے دیکرنے نلادہ

طلوع آفتابے دیکرنے نلادہ

نلادہ بنداری کہ من ہے بلادہ مست

مثال شاعران انساںد ہست

نلادہ بینی خیر ازاں مرد فرد ہست

نلادہ برومن نہمت شعر و سخن ہست

میں جو لچھ لہنا چاہتا ہوں وہ محض فن ہے۔ شاعر میں نلادہ طلوع کی ہے اور
دل کی خلیوں سے نلادہ دعویٰ نلادہ ہے :

نمے نہ خودیوں ہست

جہاںے ڈرہاںے

میرا زس ہست

نلادہ در حد ہوں نہ ہست

اقبال لہنا ہے کہ شعور و شاعری کے جوابات میں ہوں اور میں ان کے
ہے، میرا جواب اس کے برعکس ہے۔ مجھ کو خدا نے شاعر بنا دیا ہے اور وہ شاعر
لیا ہے۔ اسی خودی کی شاعری سے حیات جاویدانی حاصل ہوتی ہے۔ انسانی

زندگی کا مقصود خدا میں جذب ہو کر فنا ہونا نہیں بلکہ خدا کو اپنے اندر جذب کرنا ہے۔ میرے پاس فنا کی بجائے بتا کی تعلیم ہے اور یہی تعلیم مشرق کے تن مردہ اور روح افسردہ میں جان پیدا کرے گی :

بجانم رزم مرگ و زندگانی است
نگاہم بر حیات جاودانی است
ز جاں خاک ترا بیگانہ دیدم
باندام تو جان خود دیدم
مرا ذوق خودی چون انگبین است
چہ گویم واردات من ہمین است
نخستین کیف او را آزمودم
دگر بر خاوران قسمت نمودم

خودی کے احساس اور عرفان میں ایسی لذت ہے کہ اگر جبریلؑ بھی اس سے آشنا ہو جائے تو وصال جاوداں کی بجائے اس فراق کو برقرار رکھنے کی آرزو کرے جو ناز و نیاز اور سوز و گذار پیدا کرتا ہے۔ یہی کیفیت آدم کو ملائکہ سے افضل بناتی ہے۔ جبریلؑ پکارنے لگے کہ :

تجلی را چناں عریاں نخواہم
نخواہم جز غم پنہاں نخواہم
گزشم از وصال جاودانے
کہ بینم لذت آہ و فغانے
مرا ناز و نیاز آدمے دہ
بجان من گداز آدمے دہ

اس تمہید کے بعد پہلا سوال تفکر کے متعلق ہے۔ قرآن نے بھی تفکر پر بہت زور دیا ہے۔ یہ تفکر یا کائنات و حیات کی حکمت پر غور و غوض کیا چیز ہے۔ بعض لوگ تفکر کو حقیقت نارس اور گمراہ کن تصور کرتے ہیں مگر قرآن اس کو طاعت و عبادت قرار دیتا ہے۔ تفکر کی ماعیت میں یہ تضاد تو نہیں ہو سکتا۔ ذرا اس گتھی کو سلجھاؤ کہ کس قسم کا تفکر طاعت اور کس انداز کا تعقل گناہ بن جاتا ہے۔ اقبال نے زیادہ تر اشعار عقل کی تحقیر

ہی میں لکھے ہیں ، اگرچہ کہیں کہیں اس کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ محض محسوسات میں گہری ہوئی عقل جزئی ہوتی ہے اور کایت وجود تک اس کی رسائی کا دعویٰ باطل ہوتا ہے ۔ اگر انسان کی تنگ نظری اس کے عمل کو محدود نہ کر دے تو تفکر اسی حکمت تک پہنچا سکتا ہے جسے قرآن میں خدا نے خیر کثیر کہا ہے ۔ غلط قسم کے متصوفانہ عنائد کی وجہ سے بعض لوگوں نے عقل و فکر کو بے کار سمجھ کر ہر طرف کر دیا اور خالی تاثرات سے اسرار حیات کی گرہ کشائی چاہی ۔ اقبال نے اس سوال کے جواب میں صحیح تفکر کی ماہیت ، اس کی قوت تسخیر اور حقیقت مطئمہ تک اس کی رسائی کو واضح کیا ہے ۔ یہ تفکر وہی ہے جس کے متعلق اقبال اور مقامات پر کئی بار اس خیال کو دہرا چکا ہے کہ انسان کو کمال فقط عقل اور عشق کی ہم آغوشی ہی سے حاصل ہو سکتا ہے ۔

پہلا سوال یہ ہے :

نخست از فکر خویشم در تعمیر
چہ چیز است آنکہ نو بندش تفکر
کدامین فکر مارا شرط راہ است
چرا نہ طاعت و کفایتناہ است

اقبال کے جواب کا لب لباب یہ ہے کہ غور و فکر کی صلاحیت سینہ آدمی کا نور ہے ۔ اس نور کے اشعاع سے غیب و حضور ایک ہو جاتے ہیں ۔ اس کی بدولت حاضر سے غیب پر روشنی پڑتی ہے اور غیب کی روشنی حاضر کو منور کرتی ہے ۔ اس میں دلیل و برہان کی نار بھی ہے اور جان جبریلؑ کا نور بھی ۔ انسان سے الگ ہو کر حقائق کو سوخت کر سکتی ہے ، لیکن نور کے ذریعے اس کی حرارت بن جاتی ہے ۔ عالم محسوس کی واسطگی سے اس کو غیب کے باوجود عقل کو ان حقائق کا عرفان بھی حاصل ہو سکتا ہے جو آسمان و زمین کے ماورعی ہیں ۔ لہٰذا وہ زندانی کو سانس و جامد حویب سے نکالنے کے لیے اور کہیں اس کا دریائے بے پایاں سے پسر حرارت و موج نکالنے کے لیے خود دریا بھی ہے اور عصائے دیم کی طرح دریا نکلانے بھی ، لیکن نہ تسخیر انطبوع علم کی ایک ایسی صفت ہے ۔ "صدائے صور و مرآہ و جنت و حور" ہے ۔

سب حکمت ہی کے تمثیلی احوال ہیں۔ ابلیس و آدمؑ، خیر و شر دونوں کی نمود اسی سے ہے۔ ایک آنکھ سے عقل باطن کا مشاہدہ کرتی ہے اور دوسری آنکھ سے ظاہر کا۔ انفس و آفاق دونوں اس کے احاطے میں ہیں۔ حقیقی معرفت ظاہر و باطن دونوں کی بیک وقت بینش سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر وہ ایک آنکھ بند کرے تو گناہ گار ہو جاتی ہے اور اس کی بصیرت گمراہ کن بن جاتی ہے۔ عقل حواس خمسہ کے مشاہدات سے گزر کر براہ راست حقائق سے روشناس ہوتی ہے۔ تمام روزگار اس کے ضمیر اور ممکنات میں مضمر ہے، لیکن اس کا ظہور بتدریج ہوتا ہے۔ معقولات کے اندر محسوسات کی ہیئت بدل جاتی ہے :

درو ہنگامہ ہائے بے خروش است
درو رنگ و صدا بے چشم و گوش است
درون شیشہ او روزگار است
ولے بر ما بہ تدریج آشکار است

زندگی نے عقل کو شکاری بنایا ہے۔ وہ ہر پست و بلند پر کمند اندازی کرتی رہتی ہے اور خود بھی اپنی مرضی سے گاہے گاہے اس کی زنجیروں میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ اگر اس کی ترقی جاری رہے تو کونین اس کی فتراک میں بندہ جائیں۔ جب کونین کی قوتیں اس کی گرفت میں آجائیں تو اس کی حکمت کے مالک کو موت نہیں آسکتی۔ کونین کی صیادی کے یہ معنی ہیں کہ تسخیر آفاق کے ساتھ تسخیر نفس بھی ہو، بلکہ تسخیر نفس تسخیر آفاق پر مقدم ہے :

اگر این ہر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد تو نہ میری
بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق
ترا آساں شود تسخیر آفاق

انسان حقیقت میں اس وقت آزاد ہوگا، جب وہ ظاہر و باطن اور کونین کی تسخیر کر چکے گا۔ اس دھر کہن میں عقل پھر بھی صورت گری کرے گی، لیکن انسان اپنی بنائی ہوئی صورتوں کی پرستش میں سر بسجود نہ ہوگا :

خنک روزے کہ گیری این جہاں را
شگافی سینہ نہ آساں را

گزارد ماہ پیش تو سجودے
 برو پیچی کمنہ از موج دودے
 دریں دہر کہن آزاد باشی
 بتان را بر مراد خود تراشی

اقبال کے باقی کلام سے آشنا شخص کو فوراً یہ خیال پیدا ہوگا کہ یہ سب تعریف عقل کی تو معلوم نہیں ہوتی۔ اس میں تو وہی زور شور ہے جو اقبال کے اشعار میں عشق کی توصیف میں ملتا ہے۔ اس قسم کا تفکر جو عرفانی اور مسخر کائنات ہے اس میں اور عشق میں کیا حد فاصل باقی رہ جاتی ہے۔ اس کا جواب اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں مختصراً دیا ہے اور کہیں کہیں اشعار میں بھی اس کا اشارہ ہے کہ تفکر اور اس وجدان میں، جسے اقبال عشق کہتا ہے، کوئی اساسی تضاد نہیں۔ تفکر اپنی ترقی سے عشق و وجدان کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ البتہ محسوساتی، مکانی اور جسمانی تفکر، جو ہستی کے فقط ایک پہلو پر حاوی ہوتا ہے، اس کی رسائی حقیقت مطلقہ تک نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ وجدان کے لیے حجاب اکبر بن جاتا ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے :

چہ بحر است این کہ علمش ساحل آمد
 ز قعر او چہ گوهر حاصل آمد

یہ سمندر کیا ہے کہ علم جس کا ساحل ہے اور اس سمندر میں غوطہ زنی سے کیا قسم کا موتی ہاتھ آتا ہے۔

اس سوال کے جواب میں اقبال نے بڑے لمبے لمبے فلسفے اور منطقے لکھے ہیں۔ اسے آسان زبان میں بھی بیان کیا جائے تو اس کی کوئی حسرت نہیں ہے کہ وہ ہر پڑھنے والے کے لیے قابل فہم ہو۔ بہر حال دوسس کی جہی ہے۔

جسے ہستی کہتے ہیں اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ زندگی کا ایک فطری نئے پایاں ہے۔ شعور اور آہنی اس کے کنارے ہیں۔ مگر یہ کنارے، جو خود حیات آفریدہ ہیں، اس کو محدود نہیں کر سکتے۔ ادوہ و صحرا ہوں یا شعور و انہی،

زندگی ان کو بناتی بھی ہے اور توڑتی بھی ہے۔ جو چیز اس کے سامنے آتی ہے وہ اس کے فیض و شعور سے منور ہو جاتی ہے۔ اس کی کیفیت باہمہ اور بے ہمہ ہے۔ خلوت پرست اور صحبت ناپذیر ہونے کے باوجود جلوت میں ہر چیز اس سے مستفید ہے۔ وہ اپنے پیدا کردہ مظاہر کو آئین میں بھی اسیر کرتی رہی ہے، جس کی بدولت اس کے مظاہر قابل فہم اور قابل تسخیر ہو جاتے ہیں۔ شعور زندگی کو جہاں سے قریب تر کر دیتا ہے۔ اور دوسری طرف یہ بھی ہے کہ جہاں شناسی زندگی میں خود شناسی پیدا کرتی ہے۔ خرد زندگی کی حقیقت سے نواب اٹھاتی ہے، لیکن نطق، جو خرد ہی کا ایک پہلو ہے، ماہیت حیات کو عریاں کر دیتا ہے۔ جسے جہاں کہتے ہیں اس کی اپنی کوئی مستقل حقیقت نہیں۔ وہ زندگی کے سیر و سفر کے راستے میں ایک مقام ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ زندگی کے احوال میں سے ایک حالت کا نام ہے۔

حیات کی باطنیت اور ماہیت نفس انسانی ہے، جو زندگی کا بھی مرکز و ماخذ ہے اور یہ زمان و مکان کا جہاں بھی اس کا مظہر ہے۔

قالب از ما ہست شد نے ما ازو

(رومی)

بادہ از ما مست شد نے ما ازو

تو سمجھتا ہے کہ جہاں مجھ سے باہر کوئی مستقل حیثیت رکھتا ہے اور دشت و یم، صحرا و کان کا وجود میرے ہونے یا نہ ہونے، یا میرے محسوس کرنے نہ کرنے سے بے نیاز ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کی ہستی ایک لحاظ سے مجھ سے آزاد ہے اور دوسری حیثیت سے یہ میری محتاج ہے :

بروں از خویش می بینی جہاں را

در و دشت و یم و صحرا و کان را

جہاں رنگ و بو گلستہ ما

زما آزاد و ہم وابستہ ما

جہاں کی اپنی حقیقت جو کچھ بھی ہو، وہ ہمارے احساس و ادراک میں جس طرح آتا ہے، ہمارے شعور کے سانچوں میں ڈھل کر آتا ہے۔ جسے رنگ و بو کہتے ہیں وہ ہمارے محسوسات ہیں۔ ہمارے حواس نہ ہوں تو یہ بھی نہ ہوں۔ انگریزی فلسفی لاک نے پہلے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ عالم مادی کا ایک

مستقل وجود ہے جو ہمارے شعور کا رہین منت نہیں۔ لیکن رنگ و بو اور سردی گرمی وغیرہ اس اثر کا نتیجہ ہیں جو عالم مادی ہمارے حواس پر کرتا ہے۔ بعد میں الہانوی فلسفی کانٹ نے اس سے بڑھ کر ایک قدم اٹھایا کہ عالم مادی کی اپنی جو ماہیت ہے وہ ہم پر کبھی منکشف نہیں ہو سکتی۔ وہ جو کچھ ہے پہلے ہمارے محسوسات کے سانچوں میں ڈھلتا ہے اور اس کے بعد علت و معلول کے معقولی سانچے میں، جو مظاہر کو آئین میں منساک کرتے ہیں۔ گویا کائنات میں جو تنظیم دکھائی دیتی ہے وہ ہماری عقل کی آفریدہ ہے۔ نفس انسانی عالم مادی کے وجود مطلق کا تو خلاق نہیں لیکن اس کے مظاہر کا شیرازہ بند ہے۔ یہ ائیڈیلزم کا ایک نظریہ ہے جو قانون تعلیل اور زمان و مکان کو آفاقی نہیں بلکہ نفسی قرار دیتا ہے۔ نظریہ کائنات کے لحاظ سے اقبال بھی ائیڈیلسٹ ہے۔ اس جواب میں اسی نظریے کی ترجمانی ہے۔

جہاں رنگ و بو ہستہ ما
 زما آزاد و ہم وابستہ ما
 خودی او را بہ یک تار نکہ بست
 زمین و آسمان و مہر و مد بست
 دل ما را بہ او پوشیدہ را ہے ست
 کہ ہر موجود منوں نلاے ست

اگر جہاں کو کوئی دیکھنے والا ہو تو اس کا اپنا وجود کچھ عورتوں کی
 سہی لیکن بے حقیقت عورت۔ اجرام فلکیہ عورتوں یا گل و ہزار، یا فلزم و کمپوسٹ،
 ان کی صورتیں ہمارے شعور اور حسی ادراک نے معین کی ہیں۔ ان کی صورتیں
 لحاظ سے انسان کا نفس ان کا آفریدہ ہے۔

او را اس نہ بستہ زار نہ

اگر بندیم و نہ ہزار نہ

یہ ناظر و منظور یا شاہد و مشہود کا قصہ ایک عجیب و غریب ہے، جہاں کا ہر
 ذرہ گویا زبان حال سے کہہ رہا ہے کہ ہے کوئی دکھیں والا جو ہمیں
 مشہود و مرجود کر دے۔ انسان کے فیض نظر کے بغیر مادی نفس نہیں کے
 برابر ہے۔ جسے جہاں کہتے ہیں وہ نفس انسانی کی ایک جہتی ہے۔ انسان نہ ہو

تو رنگ و بو اور نور و صدا معدوم ہو جائیں۔ اقبال کی اصطلاح میں خودی صیاد ہے اور کونین اس کے نچچیر ہیں :

خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

عارف رومی جو ان نظریات میں اقبال کا معلم و مرشد ہے، اس کے نزدیک تو صرف خدائی نہیں بلکہ خدا بھی انسان کی لپیٹ میں آسکتا ہے :

بزیں کنگرہ کبریاش مردانہ

فرشتہ صید و پیمبر شکر و یزداں گیر

اسی تصور کو اقبال نے اپنے اس شعر میں ڈھالا ہے :

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے

یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

اس نظریہ علم و شہود کا لب لباب رومی کے اس شعر میں موجود ہے جس کا حوالہ پہلے آچکا ہے :

قالب از ما هست شد نے ما ازو

بادہ از ما مست شد نے ما ازو

تیسرا سوال یہ ہے :

وصال ممکن و واجب بہم چیست

حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست

امکن و وجوب کا مسئلہ فلسفے اور علم الکلام کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ ہستی باری تعالیٰ کو ذات واجب الوجود کہتے ہیں، یعنی اس کا ہونا لازم ہے۔ اس کے ماننے کے بغیر عقل کو چارہ نہیں۔ وہ ہستی مطلق ہے جو واجب بنی ہے اور قدیم بھی۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ حادث ہے، یا ممکن ہے۔ یعنی اس کا ہونا لازمی نہیں۔ اس کی ہستی اور نیستی دونوں کا امکن ہے۔ اس کا جو کچھ وجود ہے وہ ہستی واجب الوجود سے مستعار ہے لیکن اشکال یہاں پیدا ہوتا ہے کہ ماسوا یا حادث و ممکن کا ظہور بھی آخر ہستی مطلق اور واجب کی بدولت ہوتا ہے۔ خدا اپنی مخلوقات سے، جو ممکنات پر مشتمل ہے، بالکل

بے تعلق تو نہیں ہو سکتا، لیکن یہ تعلق منطقی سائل کے ادراک میں نہیں آتا۔
 ہستی واجب و قدیم، حادث و ممکن سے قریب ہی ہے اور بعینہ ہی وہاں وہیں
 ہستی ہے اور فراق بھی۔ از روئے منطق تو وہیں اور فراق وہیں خدا ہے،
 لیکن از روئے حقیقت وہ دونوں کلیتیں ایک وقت موجود ہیں۔ "الذین قرب الیہ
 من قبل الورد" حقیقت مضامین یعنی خدا اور انسان کی شدت اور کمیت سے
 نفس انسانی سے قرب ہی ہے اور دوسری طرف خدائی و مخلوقی اور انسانی اور
 خلیج بھی ہے۔ اس وقت و فراق کے سمجھنے میں عقل عاجز و محدود ہوتی ہے۔
 اس لیے غارفِ رومی فرماتے ہیں۔

اتصال سے نکال کے تیس
 ہمت پر راہ را کہ تیس

کیفیت اور تیس میں تو نہیں آتا لیکن یہ اتصال تک پہنچنے سے پہلے
 ہے کہ جس طرح جان یا نفس اور میں میں غائب ہے اور میں میں
 حالاً کہ نفس اور ہوتی کیفیت و حقائق کے ساتھ سے ہوتی وہ معلوم ہوتی ہے۔
 تین را جان و جان میں وہ تیس
 نیک تیس را خدا جان تیس ہوت

علامہ قائل ہے ایسا جواب میں ہے کہ میں میں تیس ہوتی ہے
 جواب کے پہلے حصے کا خلاصہ یہ ہے کہ تیسوں جان و خدا ہوتی ہے
 بلکہ تیس پہلے تیس ہے تیس و تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں
 استقلال ہے اس سے خدا تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں
 جسرا مکان ہے کہ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں
 چون تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔
 طاعتی ہوتی ہے تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔
 کی ہوتی ہے تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔
 کی تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں
 کی تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں
 کی تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں
 کی تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں
 کی تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں میں تیس ہوتی ہے۔ تیسوں

کرتی ہے۔ اس عقل کے پاس زمان اور مکان کے بیٹانے ہیں، لیکن زمان اور مکان کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے۔ وہ محض اضافی اور اعتباری ہیں۔ زمان و مکان محض زمیں فرسا نظر کی پیداوار نہ ہوتے تو معراج کے تجربہ نبوی میں دونوں کی نفی نہ ہو سکتی۔ اس تجربے میں لامتناہی دکھائی دینے والا مکان اور افلاک کی بے پایاں وسعتیں آنکھ جھپکنے کے لمحے میں کیسے طے ہو گئیں۔ جن تجربات کے لیے ایک طویل مدت درکار تھی وہ سمٹ کر ایک طرفۃ العین میں کیسے سہا گئے۔ معلوم ہوا کہ زمان و مکان مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ حقیقت مطلقہ میں مکان کی لامتناہی نہیں، اس لیے یہ کہنا درست نہیں کہ عالم خارجی بے کراں ہے۔ ہستی کی عینیت میں زیر و بالا نہیں اور ہمارے زمان مسلسل کا دیر و زود بھی نہیں۔ عارف رومی نے اس شعر میں معراج کی کیفیت بیان کی ہے :

عشق نے بالا نہ پستی رفتن است
عشق حق از جنس ہستی رستن است

یہاں جنس ہستی سے نجات پانے کے معنی زمان و مکان کے قیود سے ماوری ہونا ہے۔ لامتناہی مکان کا نفس کے اندر ایک وجدانی لمحے میں سہا جانا سرمہ کے نزدیک بھی حقیقت معراج ہے :

آن را کہ سر حقیقتش باور شد
خود پہن تر از سپہر پہناور شد
سلا گوید کہ برشد احمد بہ فلک
سرمہ گوید فلک بہ احمد در شد

اسی نظریے کو اقبال نے ان اشعار میں بیان کیا ہے :

حقیقت لازوال و لا مکان است
مگو دیگر کہ عالم بے کراں است
کراں او درون است و بروں نیست
درونش پست و بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرون او وسعت پذیر است

زمان و مکان گویا ممکنات ہیں جنہیں حیات مطلقہ نے اپنے اظہار کے ایک پہلو کی خاطر پیدا کیا ہے۔ ذات واجب نے جو ممکنات اور حوادث کی کثرت پیدا کی ہے ریاضیاتی عقل اسی کے شمار اور پیمائشوں میں الجھ جاتی ہے۔ حقیقت مطلقہ کا ادراک اس عقل کی رسائی سے باہر ہے۔ یہ عقل وحدت مطلقہ کو کثرت میں اور حرکت کو سکون میں تبدیل کر کے مظاہر کے باہمی روابط دریافت کرنا چاہتی ہے۔ ہستی کا باطن اس کی گرفت میں نہیں آسکتا:

ابد را عقل ما ناسازگار است
 'یکی' از گیر و دار او ہزار است
 چو لنگ است او سکون را دوست دارد
 نہ بیند مغز و دل بر پوست دارد

خرد لامکانی حقیقت کو مکانی بنا کر سمجھتی ہے۔ اپنے ضمیر میں غوطہ ریز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں نہ مکانیت کے زیر و بالا اور چپ و راست ہیں اور نہ مکان آلودہ زمانیت کے دیر و زود، ماضی و حال و مستقبل۔ اس نظریے کی فلسفیانہ تشریح علامہ اقبال کے انگریزی خطبات میں ملتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ قرآن نے بھی زمان کو اعتباری قرار دیا ہے۔ محشر میں کروڑوں برس کے مرنے ہوئے لوگوں کو دوبارہ زندہ کر کے جب پوچھا جائے کہ تم کو دنیا سے رخصت ہوئے کتنا عرصہ گزرا ہے "کہ بیشم" تو وہ اس کی مدت ایک آدھ دن ہی کی بتائیں گے۔ مکان کے اضافی ہونے کا ایک اور ثبوت بھی قرآن میں ملتا ہے، جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ خدا کا دن تمہارے ایک ہزار سال کے عموماً ہے، اشارہ توریت میں بھی موجود ہے۔

علامہ اقبال آگے چل کر فرماتے ہیں کہ واجب ابدی اور لامکانی ہستی کو اس لیے لاینحل معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے عین میں اور جہاں سے نہ متضاد ہستیاں سمجھ لیتی ہے۔ ایسا سمجھنا سراہ دین اور حرام ہے۔ عین جہاں کے احوال میں سے ایک حالت کا نام ہے، اس کا کوئی ایک ممکن وجود نہیں ہو سکتا۔ "قالب از ما هست شد نے ما ازو"۔

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

بچاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است

جسم یا جہان حقیقت مطلقہ کا خود اپنے چہرے پر ڈالا ہوا پردہ ہے۔ یہ پردہ
ذوق حجاب نے نہیں بنایا بلکہ ذوق اظہار و انکشاف نے بنایا ہے :

حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے از انکشاف است

*

واقف نہیں ہے تو ہی نوا ہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا
(غالب)

اقبال کے جواب کا لب لباب یہ ہوا کہ جسے ممکن کہتے ہیں وہ ذات
مطلق یا ذات واجب الوجود کے اظہار کی ایک کیفیت ہے۔ واجب اور ممکن دو
متضاد الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں جن کا رابطہ قابل فہم نہ ہو سکے۔
ریاضیاتی عقل کے لیے تو وہ ایک ناقابل حل مسئلہ ہے لیکن وجدانی اور عرفانی
بصیرت کے لیے یہ کوئی لاینحل عقدہ نہیں۔

زندگی کی ناقابل تقسیم وحدت میں نفس و بدن کی دوئی کا فلسفہ گزشتہ
دو تین سو سال میں فرنگ میں زیادہ ترقی پذیر ہوا اور اسی دوئی نے وہاں
مذہب اور سیاست میں خلیج حائل کر دی۔ مذہب نفس کے لیے رہ گیا اور
سیاست مادی اغراض کے لیے وقف ہو گئی۔ تن بے جان ہو گیا اور جان بے تن
ہو کر نیست ہو گئی۔ ترکوں کے جدید انقلابی مصلحین تقلید فرنگ میں
اسلام کے نظریہ حیات کو کھو بیٹھے اور تقلید فرنگ میں یہ روش اختیار
کر لی کہ ملکی اور دینی معاملات کے دائرے الگ الگ ہیں :

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید
نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید
خرد را بادل خود ہم سفر کن
یکے بر ملت ترکان نظر کن

بہ تقلید فرنگ از خود رسیدند
میان ملک و دین ربطے ندیدند

جسے تم کائنات سمجھتے ہو وہ ذات پاک کی سرگزشت کا ایک لمحہ اور ایک حال ہے۔ اس حال کو ایک مستقل کائنات سمجھ کر اس کا تجزیہ کرنا، مردے کا پوسٹ مارٹم کرنا ہے یا علوم طبیعی میں اس کے نقشے بنانا ہے۔ ایسی حکمت میں نہ موسیٰؑ کا بد بیضاد ہے اور نہ عیسیٰؑ کا دم حیات بخش۔ میں اس حکمت سے اسی لیے بیزار ہو گیا کہ اس میں مجھے کہیں حقیقت حیات کا نشان نہ ملا۔ میں نے اس فلسفے اور اس سائنس کو برطرف کر کے اس حکمت کو ڈھونڈا جس کا سر چشمہ وجدان ہے اور جو مادیت میں پا بہ گل یا زسان و مکان میں پا بہ زنجیر نہیں :

حکیمان مردہ را صورت نذر اند
ید موسیٰؑ دم عیسیٰؑ ندارند
درین حکمت دلم چیزے ندید است
برائے حکمت دیگر طہید است

مجھے تو جہان کے باطن میں ایک انقلاب انگیز اور احوال خیز حیات ہی حیات نظر آتی ہے۔ ایک مسلسل ارتقا اور مسلسل خلاقیت :

من این کویم جہاں در انقلاب است
درویش زندہ و در بیچ و تاب است

تم نے خرد کے دھوکے میں آ کر اپنے نفس کو لامتناہی عالم زمانی و مکانی کی کلیت کا ایک جزو سمجھ لیا ہے، لیکن اپنے ضمیر میں غوطہ ڈالو اور دیکھو کہ وہ ہو جائے کہ یہ جزو اس خارجی کل سے افزوں ہے :

در جہانی و از جہاں بیسی
همچو معنی کہ در بیان باشد
(انوری)

✱

در آن عالم کہ جزو از کل افزوں است
قیاس رازی و طوسی جنون است

لیکن یہ مظاہر پیمائش عقل بھی بالکل بے کار نہیں۔ زندگی نے اس کو بھی خاص ضرورتوں کے لیے پیدا کیا ہے۔ کچھ عرصہ اس سے بھی آشنائی پیدا کرنی چاہیے۔ رازی اور طوسی اور ارسطو اور بیکن کو تھوڑے عرصے کے لیے ہم سفر بنا لیا کرو۔ جس منزل تک وہ رک گئے ہیں انہیں وہیں چھوڑ کر آگے بڑھ جانے کی کوشش کرو اور اس حقیقت تک پہنچو جو لازماً مانی اور لاسکائی ہے۔

چوتھا سوال یہ ہے :

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد
کہ این عالم شد، آن دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاک است
چہ سودا در سر این مشت خاک است

قدیم اور محدث کا سوال در حقیقت واجب و ممکن کے مابین ربط کے سوال کا ایک پہلو ہے، لیکن اس سوال کے جواب میں اقبال نے اپنا خودی کا فلسفہ پیش کر دیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ہستی قدیم اور ہستی حادث، یعنی خدا اور عالم، ایک دوسرے سے جدا کیوں ہوئے؟ خدا کو کیا ضرورت تھی کہ ماسوا کو بھی اپنے مقابل میں لا کھڑا کرے۔ بالفاظ دیگر وجہ تکوین عالم کیا ہے۔ اگر ناظر و منظور، عارف و معروف، شاعر و مشہود، ایک ہی ذات پاک ہے تو انسان کے سر میں یہ سودا کہاں سے پیدا ہو گیا ہے جو اس کو حیران اور مضطرب رکھتا ہے :

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

اقبال نے انگریزی خطبات میں استدلال سے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خدا کی ہستی ایک بے مقصود سیلان و میلان حیات نہیں، بلکہ ایک نفس مطلقہ ہے اور نفس کے لیے مقصد آفرینی اور مقصد کوشی لازمی ہے۔ ایک خودی انسان کی ہے اور ایک خودی وہ ہے جو ذات الہی کی ماہیت ہے۔ خودی کو اپنے اظہار اور ارتقا کے لیے اپنا غیر پیدا کرنا پڑتا ہے۔ بعض صوفیہ

کا خیال ہے کہ انسان کی خودی خدا ہی کی خودی میں سے الگ ہو کر معرض شہود میں آئی ہے۔ ارواح کی یہ کثرت خدا کی ازلی وحدت سے کیوں جدا ہوئی؟ اس کی کوئی تشریح بخش توجیہ صوفیانہ فلسفے میں نہیں ملتی۔ عارف رومی، جس کا نظریہ حیات وہی ہے جس کا اقبال بھی قائل ہے، اپنی مشنوی کو اس بیان سے شروع کرتا ہے کہ ارواح ذات الہی سے فراق محسوس کر رہی ہیں اور وصال کے لیے کوشاں ہیں۔ کیونکہ ہر چیز اپنی اصل کی طرف عود کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ درد فراق اور ذوق وصال نہ صرف روح انسانی بلکہ کائنات کے ہر ذرے میں عشق اور اضطراب پیدا کر رہے ہیں۔ حیات و کائنات کے تمام مظاہر کی توجیہ مولانا روم اسی نظریے سے کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں بتاتے کہ یہ فراق پیدا ہی کیوں ہوا اور کیسے ہوا۔ علامہ اقبال ایک وجد تکوین بتاتے ہیں اور آفرینش کو خودی کی ماہیت میں سے اخذ کرتے ہیں۔ خدا خیر مطلق اور خلاق ہے۔ نفس الہی کو نفس انسانی پر قیاس کرنے کے بغیر حارہ نہیں۔ نفس انسانی کے لیے اگر اس کا غیر موجود و مشہود نہ ہو تو انسان کی خودی نہ بیدار ہو سکتی ہے اور نہ استوار۔ اسی طرح ذات الہی بھی اپنا غیر خود پیدا کرتی ہے۔ انسان کے لیے اس کا غیر خود آفریدہ نہیں، لیکن خدا کے لیے ماسوا خود آفریدہ ہے۔ انسان اور خدا کی خودی میں یہی انگ بین فرو ہے۔ اس پر استدلال بھی انگریزی خطبات میں ملتا ہے۔ خدا کی ذات میں سے حارہ خیر آفرینی کے لیے الگ ہوتا ہے۔ خدا سراب حیات ہے اور بد ماہیت حیات میں داخل ہے کہ وہ اپنا غیر بھی پیدا کرنے:

خودی را زندگی ایجاد غیر است

فراق عارف و معروف خیر است

اگر انسان کی خودی خدا سے الگ ہو کر شہود میں آئی ہے تو اس میں کوئی زندگی نہ ہوتی۔ کیونکہ زندگی جس طرح اور کجاہ اور کجاہ میں حارہ سے پیدا ہے کہ اس میں مضمود ایک لچک سے موجود ہوتا ہے اور یہ بھی حارہ سے مطلوب ہوتا ہے۔ اگر انسان خدا سے عشق ہو سکتا ہے تو فراق میں ہی بدولت ہو سکتا ہے۔ لیکن خدا کی ذات میں تو عشق سے معرا نہیں، جس میں ماہیت میں بھی داخل ہے۔ اس لیے حقیقت یہ ہے کہ خدا کے لیے حارہ

ہیں اور خدا ہمارے لیے بیتاب ہے۔ اگر ہم اس سے الگ نہ ہوئے ہوتے تو وہ ہمارے لیے بیتاب کیسے ہوتا۔ فراق عشق کی فطرت میں داخل ہے اور یہی وجہ آفرینش ہے۔ ”خدا ہم در تلاش آدمے ہست“۔ خدا اور انسان کی محبت دو طرفہ ہے :

ازو خود را بریدن فطرت ماست
تپیدن نا رسیدن فطرت ماست
نہ ما را در فراق او عیارے
نہ او را بے وصال ما قرارے
نہ او بے ما نہ ما بے او چہ حال است
فراق ما فراق اندر وصال است

خدا کا مقصود مخلوق میں عشق پیدا کرنا ہے اور اس عشق کا مقصود خود خدا ہے۔ اس لیے عشق کی بدولت انسان میں بصیرت اور معرفت پیدا ہوتی ہے :

جدائی خاک را بخشد نگاہ
دہد سرمایہ کو ہے بہ کاہ

خدا اور انسان کا یہ رشتہ ہی بقائے ذات انسانی کا ضامن ہے۔ نہ اس عشق کی انتہا ہو سکتی ہے اور نہ زناگی ختم ہو سکتی ہے۔ اگر خدا اور انسان کے درمیان عشق کا رابطہ نہ ہوتا تو انسانی نفس بھی مادی مظاہر کی طرح ایک آنی جانی چیز ہوتا :

من و او چیست اسرار الہی است
من و او بر دوام ما گواہی است

زندگی خواہ خدا کی ہو اور خواہ انسان کی، اس کو خلوت و جلوت دونوں کی ضرورت ہے۔ ذوق جلوت نے ذات الہی کو انجمن آفرین اور انجمن آرا کر دیا :

پردہ چہرے سے اٹھا انجمن آرائی کر
چشم سہر و مہ و انجم کو تماشائی کر

محبت دیدہ ور بے انجمن نیست
محبت خود نگر بے انجمن نیست

انگریزی خطبات میں اقبال نے اپنے اس خیال کو بیان کیا ہے کہ خدا نے جامد و بے جان اشیا پیدا نہیں کیں۔ وہ خود ایک نفس ہے، اس لیے اس سے نفوس ہی صادر ہوئے ہیں۔ جنہیں ہم ذرات کہتے ہیں، وہ بھی دل ہی ہیں یا دلوں کے اجتماعات ہیں۔ یہ نظریہ بھی اسلامی منکرین اور صوفیہ کے ہاں قدیم سے چلا آتا ہے۔ یہ نظریہ جلال الدین روسی کے ہاں بھی ملتا ہے اور بعض اور صوفی یا متصوف شعرا کے کلام میں بھی:

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ
(غالب) طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ
آہستہ سے چل میان کھسار
(میرزا) ہر سنگ دکان شیشہ تر ہے
خاک و باد و آب و آتش بندہ اند
(روسی) با من و تو مردہ با حق زندہ اند

قرآن بھی جب "یسبح لله ما فی السموات وما فی الارض" کہتا ہے تو تسبیح نفوس ہی کا فعل ہو سکتی ہے۔ خواہ ہم کائنات میں دیکر نفوس کے انداز حساب اور ان کی تسبیح کو نہ سمجھ سکیں۔ قرآن نے بھی یہ کہا ہے کہ ان کی تسبیح کو نہیں سمجھ سکتے۔ بعض لم فہم حکم اور مفسرین نے اس کو اس حد تک کائنات کی زبان حال کی تسبیح قرار دیا ہے۔ جیسے دعویٰ لہندہ زمان ہے۔ ہو کہ میں بھی ایک شاندار عہارت تھا۔ لیکن مہرنے نزدیک نہ آ سکتا تھا۔ نہیں معلوم ہوتی۔ اقبال کہتا ہے کہ اس عالم میں اور کائنات میں جو چیزیں ہیں۔ یا نفوس ہیں اور یا خدا کا نفس ہی:

کہہ اس جا سج جس جز ما و او نیست

خدا اور ہارے درمیان فراں و ہوا کی حالتیں مکے بعد دہارے آتی
رہتی ہیں۔ موجیں ساحل سے نکرائی بھی ہیں اور پھر اس سے دور بھی
ہو جاتی ہیں:

گہے خود را زما بیگانہ سازد
گہے ما را چو سازے می نوازد

”چو سازے می نوازد“ سے غالب کا ایک لطیف شعر یاد آ گیا :

شوریست نوا ریزی تار نفسم را
پیدانہ اے جنس مضراب کجائی

خدا ہی کی تلاش اور اس کے عشق میں انسان اپنے تصور سے پتھروں میں اس کی تصویریں بنا کر ان کی پرستش کرتا رہا ہے اور کبھی بن دیکھے بھی سجدہ پاشی کرتا ہے۔ کبھی پردہ فطرت کو چاک کر کے جہاں یار کی بیباکانہ دید کی ایک جھلک بھی اس کو دکھائی دیتی ہے۔ سوال یہ تھا کہ اس مشت خاک میں یہ سودا کیا ہے۔ اس کا جواب اقبال کے ہاں یہ ہے کہ یہ سودا نہیں، بلکہ سرچشمہ حیات ہے۔ اسی عشق سے انسان کو بصیرت بھی حاصل ہوتی ہے اور نشو و نما بھی :

چہ سودا در سر این مشت خاک است
ازیں سودا درونش تابناک است
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش
و لیکن ہم ببالد از فراقش
فراق او چنان صاحب نظر کرد
کہ شام خویش را بر خود سحر کرد

خدا کی محبت نے عالم اور زندگی کو پیدا کیا اور پھر اس محبت کو مخلوقات کے لیے ذریعہ ارتقا بنایا :

محبت ؟ در گرہ بستن مقامات
محبت ؟ در گزشتن از نہایات

عالم کے مظاہر محبت ہی سے پیدا ہوتے اور محبت ہی سے ترقی پاتے ہیں۔
محبت باعث تکوین بھی ہے اور مقصود حیات بھی :

عشق ہم راہست و ہم خود منزل است

خدا کی خودی میں گم یا فنا ہو جانے سے عشق کا خاتمہ ہو جائے گا۔ نہ
 خدا کی محبت کا کوئی محبوب رہے گا اور نہ محبت خدا کے لیے کوئی آرزو باقی
 رہے گی۔ فنا کے اس روایتی مفہوم سے خدا اور انسان دونوں کی خودی سوخت
 ہو جاتی ہے۔ خدا کے لیے بھی مشہود و معروف و محبوب مخلوق کی ہستی ضروری
 ہے اور انسان کے لیے بھی۔ حیات جاودانی کے حصول کا طریقہ یہی ہے کہ
 خودی کے ارتقا اور عشق الہی میں ہزاروں عالم پیدا کرتا ہوا چلا جائے اور
 فطرت کی یہ خلاق کہیں ختم نہ ہو۔ خدا میں گم ہو جانے سے تو انسان فنا
 ہو جائے گا، لیکن خدا کو اپنے اندر مسلسل جذب کرتے رہنے سے انسان ہمیشہ
 باقی رہے گا۔ انسان کا مقصود حیات یہ ہے کہ زندگی کی ہر پہلی صورت کو فنا کرنا
 ہوا ارتقا یافتہ صورتوں کی آفرینش کرتا چلا جائے :

ہزاراں عالم افتد در رہ ما
 بیایاں کے رسد جولانہ ما
 مسافر! جاوداں زی جاوداں سیر
 جہانے را کہ پیش آید فراتیر
 بہ بحر شہ شدن انجاد ما نیست
 اثر او را تو درگیری فنا نیست

*

زندگی دو تیزی کا وقفہ ہے
 یعنی آگے چلنے کے لیے گھر

*

بڑے جا زندگی کو سفر ہے

*

ہر لحظہ نیا طور نئی صورتیں
 اللہ آگے رکھنا سب سے پہلے

اقبال کے تصوف اور اندر صوفیہ کے تصوف میں یہ امتداد ہے۔ اقبال نے کہا ہے کہ
 کہ اقبال کے نزدیک خدا کی بھی خودی ہے اور انسان کی بھی اور انسان کی خودی
 کا ارتقا مسلسل عالم و نبات الہیہ پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔ اس کا آغاز یہ ہے کہ

انسان کی خودی خدا کی خودی میں اس طرح گم ہو جائے جس طرح بارش کا قطرہ سمندر میں اپنی انفرادیت کو فنا کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک خودی کی ماہیت ہی یہی ہے کہ وہ اپنی عینیت کو قائم و دائم رکھنے کی کوشش کرے۔ لہذا نہ خدا انسان میں گم ہو سکتا ہے اور نہ انسان خدا کی ذات میں :

خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است

پانچواں سوال یہ ہے :

کہ من باشم مرا از من خبر کن
چہ معنی دارد اندر خود سفر کن

یہ سوال خودی کی مزید توضیح کے لیے کیا گیا ہے کہ ”میں“ ”من“ یا ”انا“ کیا ہے اور خود اپنی ذات کے اندر سفر کرنے کے کیا معنی ہیں ؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ”خودی“ حفظ و بقائے کائنات کی ضامن ہے۔ یہ نہیں کہ حیات میں ارتقا کے ایک خاص درجے میں خودی پیدا ہوئی ہے، بلکہ ازلی حقیقت خودی ہے اور حیات اس کا پرتو ذات ہے۔ خودی کی وحدت جب مظاہر کی کثرت پیدا کرتی ہے تو اس سے زندگی بیدار ہو جاتی ہے۔ ذوق نمود کے بغیر مظاہر حیات پیدا نہ ہوتے اور نہ کشود حیات کے بغیر خودی کی نمود ہو سکتی تھی۔ زندگی سے اشیاء کی نہیں بلکہ افراد یا خودی کے مالک نفوس کی نمود ہوتی ہے۔ کثرت افزائی، انجمن آرائی، جلوت پسندی، غیر آفرینی اور غیر بینی کے باوجود خودی اپنی ماہیت میں خلوت نشیں ہی رہتی ہے۔ جلوت میں ظہور سے اس کی خلوت مستور میں فرق نہیں آتا۔ ضمیر فطرت جستجو اور آرزوئے رنگ و بو کے باوجود پوشیدہ رہتا ہے :

ز خود نا رفتہ بیروں غیر بین است
میان انجمن خلوت نشین است
نہاں از دیدہ در ہائے و ہوئے
دمادم جستجوئے رنگ و بوئے

اس کا باطنی پیچ و تاب پیکار حیات میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی پیکار سے ارتقا اور بصیرت پیدا ہوتی ہے۔ کف خاک کو اسی ستیز اور جست و خیز نے آئینہ حقیقت بنا دیا ہے۔ پیکر خاکی خودی کا حجاب بن جاتا ہے، لیکن اسی کے اندر سے آفتاب طلوع ہوتا ہے :

طلوع صبح محشر چاک ہے میرے گریباں کا (ناسخ)

*

خودی را پیکر خاکی حجاب است
طلوع او مثال آفتاب است
درون سینہ ما خاور او
فروغ خاک ما از جوهر او

اے سائل تو پوچھتا ہے یہ "من" کیا ہے اور "اندر خود سفر کردن" کے کیا معنی ہیں۔ اس کا جواب تو میں ایک انداز سے پہلے بھی دے چکا ہوں کہ ربط جان و تن کس قسم کا ہے۔ تو اپنے ضمیر میں ڈوب کر دیکھو گے کہ یہ من کیا ہے۔ اس "سفر خویش" میں جس خودی کا انکشاف ہوتا ہے وہ والدین کے اجتماع سے پیدا نہیں ہوئی، اس کی حقیقت ازلی ہے۔ کسی صوفی کا شعر ہے :

ما پر تو نور بادشاہ از لیم
فرزند نہ ام آدم و حوا را

اسی "من" کے متعلق رومی کہتا ہے :

من آن روز بودم کہ ام نہ بود
نشان از وجود مسمی نہ بود

اور کسی صوفی نے ایک شوخ انداز میں کہا ہے :

می گفت در بیابان رفتی سخن نرسد
صوفی خدا نہ دارد او نسبت آوردہ

اقبال کہتا ہے "سفر در خویش لا زادن ہے اب و مام"۔ یہاں "اب و مام" کا سوال نہیں بلکہ "ابد بردن بیک دم اضطرار ہے"۔

یا "طے شود چادہ عود سالہ بہ آہ تھے" کا مضمون ہے۔

خودی جب لازمانی اور لا مکانی حالت سے شہود کی طرف واپس آتی ہے تو عالم مکانی اس کی مٹھی میں ہوتا ہے :

چناں باز آمدن از لا مکانش
درون سینہ و در کف جہانش

یہ مسئلہ دانش کا نہیں بلکہ بینش کا ہے۔ دیدن آئینہ کہاں ہے اور اس حال کے مقابلے میں فال محض جام سفال ہے :

ولے این راز را گفتن محال است
کہ دیدن شیشہ و گفتن سفال است

اس کی حقیقت فہم قرآنی رکھنے والے انسان پر کسی قدر بے نقاب ہو جاتی ہے۔ وہ امانت کیا تھی جس کی بھاری ذمہ داری اور اضطراب آفرینی کو دیکھ کر موجودات خاک و افلاک نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ”انا عرضنا“ کی معرفت آفرین آیت میں اسی خودی کی ماہیت کی طرف اشارہ ہے :

آساں بار امانت نتوانست کشید
قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند (حافظ)

برده آدم از امانت هر چه گردوں برنتافت
ریخت مے بر خاک چون در جام گنجیدن نه داشت (غالب)

*

چہ گویم از من و از توش و تابش
کند ”انا عرضنا“ بے نقابش
فلک را لرزه بر تن از فر او
زمان و ہم مکان اندر بر او

یہ خودی ”غیر خود“ سے وابستہ بھی ہے اور ماوری بھی۔ ذرا اپنے خیال پر ہی غور کر لیجیے۔ دیکھیے سیر اندیشہ میں زمان و مکان کہاں ہیں۔ تفکر میں مکانیت نہیں ہے اور زمانیت کا یہ حال ہے کہ ایک لمحے میں خیال افلاک کو عبور کر جاتا ہے۔ جسم کے زنداں میں محبوس ہونے کے باوجود یہ آزادی، خود

ہی کمند ، خود ہی صید ، خود ہی صیاد ہے۔ اور صیادی بھی ایسی جو یزداں گیری کا حوصلہ رکھتی ہے ۔ یہی خودی تیرے باطن کا چراخ ہے جس کا تجھے امین بنایا گیا ہے کہ یہ بجھنے نہ پائے۔ بلکہ اس کے نور میں مسلسل اضافہ ہوتا رہے ۔

چھٹا سوال یہ ہے :

چہ جزو است آنکہ او از کل فزون است
طریق جستن آن جزو چون است

یہ سوال بھی خودی کی ماہیت کی بابت ہے ۔ پہلے جوابات میں خودی کی حقیقت بہت کچھ بیان ہو چکی ہے ، لیکن علامہ اقبال کا یہ خاص مضمون ہے اس لیے ان کو بیان سے سیری نہیں ہوتی ۔ انسان کی خودی کس موجودات کا ایک جزو معلوم ہوتی ہے لیکن اس پر جزو کل کی منطقی کا اطلاق نہیں ہوتا ۔ لامتناہی زمان و مکان کا عالم اس کے اندر سا جاتا ہے :

خودی ز اندازہ مانے ما فزون است
خودی زان کل کد می بینی فزون است

شجر و حجر میں وہ بات نہیں جو انسان کے نفس میں ہے ۔ عستی کے اندر خودی ہی خود نگر ہے ، کسی اور ہستی کو بہ پرواز کہاں حاصل ہے ۔ اس کا کام گر کر ابھرنا ہے ۔ عالم مادی کے ظلمت کدے میں یہ چراغ شیر و مسمر ہے ۔ خودی فطرت کی لہرائیوں میں غوطہ لگا کر معرفت کے موتی نکالتی ہے ۔ اس کا ظاہر زمانی لیکن اس کا ضمیر جاودانی ہے ۔ تمام عستی اس کی بندگی میں وابستہ ہے ۔ تقدیر کے احلام اس پر خارج سے نازل نہیں ہوتے ۔ اس کا ضمیر اس کی اپنی نہاد میں مضمر ہے ۔ یہ ظاہر میں مجبور ہے لیکن اس میں مجبورہ اسی حقیقت کو منکشف کرتے ہوئے اسلام نے یہ نعلہ عتی شد انسان جبر و اختیار کے مابین ہے ۔ اے انسان تو مخلوق کو مجبور دیکھنا اور مجبور سمجھنا ہے ، لیکن تیری جان کو اس جاں آفرین نے پیدا کیا ہے جو خلاص و مخدوم ہے ۔ اور یہی صفت اس نے تیری خودی میں بھی رکھ دی ہے ۔ ”خلق الانسان علی صورہ اللہ جہاں جان کی ماہیت کا ذکر ہو ، وہاں جبر کا ذکر ہے معنی ہے کیوں کہ جان کے معنی ہی یہی ہیں کہ اس کی فطرت آزاد ہو :

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
 اسیر بند نزد و دور گوئی
 ولے جاں از دم جاں آفرین است
 بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است
 ز جبر او حدیثے درمیاں نیست
 کہ جاں بے فطرت آزاد جاں نیست
 شب خون بر جہان کیف و کم زد
 ز مجبوری بمختاری قدم زد

زندگی کا مقصود اور اس کی راہ ارتقا یہ ہے کہ وہ مسلسل گرد مجبوری
 کو دامن سے جھٹکتی چلی جائے۔ جو ہستی درجہ حیات میں جتنی بلند ہے اتنی ہی
 صاحب اختیار ہے۔ جب اختیار اور بڑھ جائے گا تو انسان صحیح معنوں میں مسخر
 کائنات اور مسجود ملائک ہوگا۔ خودی کی ترقی خرد سے عشق کی طرف ہوتی ہے۔
 خرد کا کام محسوسات کا فہم ہے اور وہ اجزا کے اندر روابط تلاش کرتی رہتی ہے۔
 عشق کائنات حیات پر محیط ہو جاتا ہے۔ خرد مر سکتی ہے لیکن عشق کے لیے
 موت نہیں :

ہے ازل کے نسخہ دیرینہ کی تمہید عشق
 عقل انسانی ہے فانی زندہ جاوید عشق

*

خرد را از حواس آید متاعے
 فغان از عشق می گیرد شعاعے
 خرد جز را فغان کل را بگردد
 خرد میرد فغان ہر گز نہ میرد

*

فغان عاشقان انجام کارے است
 نہاں در یک دم اور روزگارے است

خودی پختہ ہونے سے ابد پیوند اور لا زوال ہو جاتی ہے :
 ازاں مرگے کہ می آید چہ پاک است
 خودی چوں پختہ شد از برگ پاک است

خودی کی موت عشق کے فقدان سے پیدا ہو سکتی ہے - اصل موت یہی ہے اور اسی موت سے ڈرنا چاہیے :

ترا این مرگ هر دم در کمین است
بترس از وے که مرگ ما همین است

ساتواں سوال یہ ہے :

مسافر چوں بود رھرو کدام است
کرا گویم کہ او مرد تمام است

سوال یہ ہے کہ مسافر اور رھرو کسے کہتے اور سفر کے کیا معنی ہیں - انسان کامل کی کیا نشانی ہے -

اقبال نے جا بجا زندگی کو ایک لامتناہی سفر قرار دیا ہے اور اسے مرحلہ شوق کہا ہے ، جس کو سکون منزل کی آرزو نہیں :

ھر شے مسافر ھر چیز راھی
کیا چاند تارے کیا مرغ و ماھی

*

بڑھے جا زندگی ذوق سفر ہے

لندن میں کہی ہوئی ایک غزل بال جبریل میں درج ہے - جس کا موضوع بھی یہی ہے کہ ہر حالت سے گزرتا چلا جا -

تو ابھی رہ لزر میں ہے قید مقام سے لزر
مصر و حجاز سے لزر پارس و شام سے لزر

صرف دنیا ہی میں نہیں بلکہ آخرت میں بھی مختلف احوال سے اپنے سفر پر

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا دہو اور ہے
حور و خیام سے لزر بادہ و جام سے لزر
ترچہ ہے دل کشا بہت حسن فرنک کی بہار
طائرک بلند بال داند و دام سے لزر
کوہ شلاف تیری ضرب ، تہہ سے کشاد شرف غروب
تیغ ہلال کی طرح عیش نیام سے لزر

اب یہاں اسی سفر کے متعلق سوال ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ کوئی خارجی عالم کی مسافت طے کرنا نہیں ہے۔ یہ سفر خودی کا باطنی ارتقائی سفر ہے۔ اس میں انسان خود ہی مسافر ہے، خود ہی راہ ہے اور خود ہی منزل ہے۔ یہ از خود تا بخود سفر ہے۔ یہ خودی کی مسلسل ترقی یافتہ صورتوں تک پہنچنے کی کوشش کا نام ہے :

اگر چشمے کشائی بر دل خویش
درون سینہ بینی منزل خویش
سفر اندر حضر کردن چنین است
سفر از خود بخود کردن همین است

خودی کسی مکان کے اندر نہیں کہ اس کا کوئی مقام متعین کر سکیں۔ زمانی و مکانی عالم کے لحاظ سے اگر کوئی پوچھے کہ ہم کہاں ہیں تو اس کا جواب محال ہے۔ چشمہ و اختر جو ہمارے ظاہر کو دیکھتی ہے اسے ہماری حقیقت کا کچھ علم نہیں :

کسے ایس جا نداند ما کجائیم
کہ در چشمہ و اختر نیائیم

اس سفر کی کوئی انتہائی منزل نہیں، کیونکہ اگر کوئی آخری منزل آ جائے تو ہماری جان ہی فنا ہو جائے۔ جان تو جستجو اور آرزو کا نام ہے، اگر کوئی انجام آ گیا تو آرزو ناپید اور اس کے ساتھ زندگی بھی ختم ہو جائے گی :

مجو پایاں کہ پایاں نداری
بپایاں تا رسی جانے نداری

خودی اپنی ترقی میں یقین اور بصیرت میں اضافہ کرتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ تب و تاب محبت میں اضافہ ہوتا ہے۔ نہ محبت کو فنا ہے اور نہ یقین و دید کی کوئی انتہا ہے۔ کمال زندگی دیدار ذات ہے، لیکن اگر حسن ذات بے پایاں ہے، تو عشق ذات کی بھی انتہا کہیں نہیں ہے۔ خدا کو دیکھتے ہوئے بھی شوق دیدار کا سفر جاری رہتا ہے :

چنان با ذات خود خلوت گزینی ترا او بیند و او را تو بینی

لیکن خدا کے اندر گم ہو جانا مقصود نہیں۔ اگر ہم گم ہو گئے تو محب و محبوب کا امتیاز ہی مٹ جائے گا۔ اس لیے اگر تو خدا کے حضور میں بنی گزر رہا ہو تو خودی کو استوار کرتے ہوئے گزر۔ قطرے کی طرح سمندر میں ناپید نہ ہو جا :

بخود محکم گزر اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحر نورش

جس شخص میں 'دید' پیدا ہو جائے، یعنی اپنی اور خدا کی ذات کا بیک وقت دیدار، اور یہ دیدار اس کی خودی کو سوخت نہ کر دے تو اسی شخص کو دنیا کا امام سمجھو۔ مرد کامل کا معیار یہی ہے :

کسے کو 'دید' عالم را امام است
من و تو نا تمام او تمام است

*

آدمی دید است و باقی پوست است
دید آن باشد کہ دید دوست است

(رومی)

اگر ایسا شخص دکھائی نہ دے تو اس کی طلب کو جاری رکھو اور اثر خوش قسمتی سے مل جائے تو پھر اس کا دامن نہ چھوڑنا۔ یہ مرد کامل نتیجے فقیہ و شیخ و ملا کے طبقوں میں نہ ملے گا۔ یہ لوگ انسانوں کے نگاری میں ان سے غافل نہ رہتا :

فتیہ و شیخ و ملا را مدہ دست
مرو مانند ماعی غافل از دست

مرد کامل تو ملک اور دین دونوں میں اچھا راغب ہے۔ وہ کسی سے غافل نہیں رہتا۔ وہ مرد راہ ہے۔ فرنگ سے بھی خیردار رہتا۔ وہاں جہاں جہاں اس کی صحبت و مساوات کی مدعی بن لئی ہے، یہ سب ایسا فریب ہے۔ جیسے دوست مراد بن ہجوم کہاں انسانیت کی ترقی اور بصیرت افزائی کا موجب بن سکتا ہے۔ ایک لاکھ جمہوریت کے ہندسے بھی ایک مرد راہ کے برابر بصیرت نہیں دے سکتے۔ اس جمہوریت میں امام عالم کہاں سے آئے۔ مشرق اپنی جہوں روحانی

اور مذہبیت کے دعوائے باطل میں مردانِ راہ سے خالی ہے اور مغربِ مادہ پرستی میں اسیرِ کمند ہوا ہے۔ اب شرق و غرب میں کس کو کہوں کہ وہ ”مردِ تمام“ ہے :

بگزر از خاور و افسونی افرنگ
کہ نیرزد بجوے این ہمہ دیرنہ و نو

کیا یہ مردِ راہ کہیں نہیں؟ کیا یہ محض انسانیتِ کاملہ کا ایک نصبِ العین ہے؟ ایک عرصے تک تو یہ عارفِ رومی کو بھی کہیں دکھائی نہ دیا :

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آتم آرزوست

آٹھواں سوال یہ ہے :

کدامی نکتہ را نطق است اناالحق
چہ گوئی ہرزہ بود آن رمز مطلق

ایقان ”انالحق“ تمام تصور کا محور ہے۔ اس کے متعلق آج تک بحث چلی آتی ہے کہ منصور نے جو اناالحق کہا وہ کفر کا کامہ تھا یا راز تھا حیات کا افشا تھا۔ علما ظاہر نے اس جرم پر اس کو سولی پر چڑھا دیا، لیکن اکثر صوفی اس کو عارفِ باللہ اور امام سمجھتے ہیں، اور تنگ نظر فقہا کو ایک معصوم کے قتل کا مجرم قرار دیتے ہیں۔

چوں قلم در دست غدارے رسید
لا جرم منصور بر دارے رسید (رومی)

محمود شابستری نے بھی ”گلشنِ راز“ میں بڑے زور شور سے منصور کی حمایت کی ہے :

روا باشد اناالحق از درختے
چرا نبود روا از نیک بختے

انالحق کا عقیدہ ہندو تصوف کا بھی لب لباب ہے :

اہم بر ہم آسمی - تت توم آسی

اقبال نے جو نظریہ خودی پیش کیا اس میں بھی جا بجا خودی اور خدا میں امتیاز کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ خودی کے کثرت سے اشعار ایسے ہیں کہ بادی النظر میں دھوکا ہو سکتا ہے کہ یہ اشعار خدا کی ذات و صفات کے متعلق ہیں۔ اقبال مذکورہ صدر سوال میں اناالحق کے متعلق اپنے موقف کی تشریح کرتے ہیں، چونکہ یہ عقیدہ ہند اور ایران دونوں جگہ عام اور مسلم ہو گیا تھا اسی لیے پہلے شعر میں فرماتے ہیں :

من از رمز اناالحق باز گویم
دگر باہند و ایراں راز گویم

پہلے یہ بیان کیا ہے کہ ایک ایرانی یہ کہ آیا ہے کہ زندگی دھوکا لگنا کر یہ ”من“ کا تصور پیدا کر دیتی ہے مگر حقیقت میں تمام عالم، انسانی نفوس سمیت، ایک سوتے ہوئے خدا کا خواب ہے۔ وہ شعر اقبال نے یہاں درج نہیں کیا لیکن اس قسم کی بحث کے دوران میں انہوں نے مجھے سنایا تھا۔ وہ شعر یہ ہے :

تا تو هستی خدائے در خواب است
تو تمنائی چو او شود بیدار

مرزا غالب بھی عقلی طور پر وحدت وجود کے قائل تھے، اس لیے اس قسم کے تصورات غالب کے اردو اور فارسی کلام میں کثرت سے ملتے ہیں :

ہستی کے ست فریب میں آجائیو اسد
عالم تمام حنقہ دام خیال ہے

اس فارسی شاعر کے تصور کو اقبال نے اپنے جواب میں لکھا ہے، کیونکہ اس کی تردید مقصود ہے :

خدا خنت و وجود ما ز خواب
وجود ما نمود ما ز خواب

✽

یہ جہاں تخت و فوی و چار سو
یہ سکون و سیر و نسو و جسنجو

دل بیدار و عقل نکتہ بین ، گہان و فکر ، تصدیق و یقین سب خواب ہی خواب ہے اور یہ خواب خدا دیکھ رہا ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ اس زندگی کو اپنی چشم بیدار سے دیکھ رہا ہوں لیکن یہ بیداری بھی سپنا ہے اور ہمارے گفتار و کردار ہندو ویدانت کی اصطلاح میں مایا یا فریب ادراک ہیں۔ یہاں ایک ویدانتی گرو کے متعلق ایک لطیفہ یاد آگیا جو ہم نے اپنے ہندو استاد فلسفہ سے سنا تھا یہ گرو جنگل میں اپنے چیلوں کو حیات و کائنات کے مایا ہونے کی تعلیم دیا کرتا تھا۔ ایک روز ایک مست ہاتھی گرو اور چیلوں کی طرف لپکتا دکھائی دیا۔ چیلے جان بچا کر ادھر ادھر تتر بتر ہو گئے اور گرو جی بھی ایک درخت پر چڑھ گئے۔ ایک چیلے نے جرأت کر کے گرو جی سے پوچھا کہ اگر یہ ہاتھی اور اس سے جان کا خطرہ مایا تھا تو آپ اس طرح دم دبا کر کیوں بھاگے؟ گرو جی اپنی منطق میں طاق تھے۔ انہوں نے جواب دیا: جب احمق ہو کہ وہ میرا بھاگنا اور درخت پر چڑھ جانا بھی تو مایا ہی تھا۔ جیسے ہاتھی کی کچھ حقیقت نہ تھی اسی طرح ہمارے فرار کی بھی کچھ اصلیت نہیں۔ وہ بھی دھوکا یہ بھی دھوکا۔

اقبال کے نظریہ حیات میں خدا بھی حق ہے اور انسانی خودی ، جو خدا کی حیات ابدی سے سرزد ہوئی ہے ، وہ بھی حق ہے۔ وحدت وجود کا روایتی فلسفہ خدا کو حق قرار دیتا ہے۔ وہی حقیقت مطلقہ ہے ، لیکن انسانی نفس یا خواب ہے ، یا فریب ادراک ، یا خدا کے لامتناہی قلمز ہستی کی ایک لہر۔ لہریں پیدا اور ناپید ہوتی رہتی ہیں ، لیکن قلمز ہستی مطلق اپنے تلاطم میں ان سے مستغنی رہتا ہے۔ وحدت وجود کے اکثر قائلوں نے انسانی نفس کو ایک وہمی ہستی قرار دیا ہے :

صورت وہمی بہ ہستی متہم دارم ما
چوں حباب آئینہ بر طاق عدم دارم ما
(غالب)

اقبال کہتا ہے کہ تمام عالم کے وجود حقیقی ہونے پر شک ہو سکتا ہے لیکن شک کرنے والا نفس موہوم نہیں ہو سکتا۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری دانش قیاسی ہے اور قیاس کا مدار حواس پر ہے ، حواس مختلف ہوں تو عالم بھی اور کا اور ہو جائے۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جہان رنگ و بو ض اعتبار ہے ،

خواب ہے ، یا حقیقت کا حجاب ہے ، لیکن اپنے نفس کے وجود کا انکار ناممکن ہے ۔
 (یہ بعینہ وہی بات ہے جہاں سے فرنگ کا فلسفہ جدید شروع ہوتا ہے ۔
 ڈیکارٹ کہتا ہے کہ میرا سوچنا یا تمام موجودات کے وجود پر شک کرنا ہی
 اس امر کی محکم دلیل ہے کہ اور کچھ ہو نہ ہو صاحب فکر نفس تو
 موجود ہے) :

توان گفتن همه نیرنگ ہوش است
 فریب پردہ عاٹے چشم و گوش است
 خودی از کائنات رنگ و بو نیست
 حواس ما میان ما و او نیست

خودی کے حرم اور خلوت گاہ میں حواس و محسوسات کو بارِ خاص نہیں
 ہے ۔ سب احساس و ادراک بالواسطہ ہوتا ہے ، لیکن انسان تو اپنے نفس
 کا موجود ہونا براہ راست محسوس ہوتا ہے ۔ نین اور شک کی مہاں کوئی احساس
 نہیں ۔ یہ نفس کو اپنے "حق" ہونے کا احساس ہے ۔ حقیقت مطلقہ تو خدا کی
 ذات حق ہے ، لیکن نفس کے حقیقی ہونے پر بھی کوئی شک نہیں :

خودی پنہاں ز حجت ہے نیاز است
 یکے اندیش و دریاب اس چہ واہ است
 خودی را حق بدان پہل سندان
 خودی را کسب ہے حاصل سندان

خدا کی خودی اور انسان کی خودی میں یہ فرق ہے کہ خدا کی خودی
 کوئی جزائے قدر نہیں ، بلکہ اس کی ماہیت میں احساس ہے ۔ انسان کی
 خودی کو لازوال کرنے کے لیے عمل اور محسوس کے سندان سے کسب کرنا پڑتا ہے ۔

اقبال لکھتا ہے کہ شکرِ احمود اور شکرِ مہموم دو قسم کے ہیں ۔ احمود
 رنگ میں انا الحق کہا ۔ تم ان کے شکر اور شرف اور کے عروج میں خدا کا
 عرفان حاصل کرنے کی کوشش کرو ۔ اناحق نہیں ہونے کے لیے محسوس کے سندان
 سے خدا کی مطلق خودی تک پہنچو ۔ "میں صرف خدا کا شکر ہی لکھتا ہوں" :

دگر از شنکر و منصور کم گوے
 خدا را ہم براہ خویشتن جوے
 بخود گم بہر تحقیق خودی شو
 اناالحق گو و صدیق خودی شو

یہاں اقبال کے اردو اشعار کا درج کرنا بھی لازمی معلوم ہوتا ہے :

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
 مشرق میں ابھی تک ہے وہی کسہ وہی آس
 حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
 اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش

نواں سوال یہ ہے :

کہ شد بر سر وحدت واقف آخر
 شناسائے چہ آمد عارف آخر

راز وحدت سے کون واقف ہوا اور عارف کو کس حقیقت کا عرفان حاصل ہوا ،
 اس کے جواب میں پہلے دنیا کے ہر مظہر کی بے ثباتی پر کچھ اشعار کہتے ہیں ۔
 شجر و حجر ، سنگ و شرر ، شبنم و گہر ، رنگ و نوائے چنگ ، کسی کو ثبات
 حاصل نہیں ۔ انسان کا دم بھی آنی جانی چیز ہے :

سپرس از من ز عالم گیری مرگ
 من و تو از نفس زنجیری مرگ

عرفان میں پہلا انکشاف ہر شرے کی فنا پذیری ہے :

فنا را بادہ ہر جام کردند
 چہ بیدردانہ او را عام کردند

لیکن خودی کا چراغ صرصر فنا سے نہیں بجھتا :

خودی در سینہ چاکے نگہ دار
 ازیں کوکب چراغ شام کردند

جہان کا کوئی حصہ فنا کی دستبرد سے باہر نہیں۔ ہر صورت فانی اور آفل ہے۔ لیکن خودی آرزو اور جستجو سے قائم و دائم ہو جاتی ہے۔ فنا کا قانون اس پر عائد نہیں ہوتا :

نگہ دارند این جا آرزو را
سرور و ذوق و شوق و جستجو را
خودی را لازوالی می توان کرد
فراقی را وصالی می توان کرد

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کو لا تعداد نفوس کی خودی کو برقرار رکھنے کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدانے زندہ دوسرے نفوس سے رابطہ رکھنے کا ذوق رکھتا ہے، اسے خود تمہائی پسند نہیں :

خدائے زندہ بے ذوق سخن نیست
تجلی ہائے او بے انجمن نیست

”الست بربکم قالوا بئس“ خود خدا کے ذوق سے سرزد ہوا۔ اسی نے نفوس میں عشق کی چنگاری رکھ دی۔ ”چہ آتش عشق در خاکے بر افروخت“ خدا کی لومی محفل تو ہمیں سے ہے۔ ہمیں فنا کر دے تا تو وہ تنہا رہ جائے تا :

الر مائیم لرداں جاہ سانی است
بیژمش لومی شلماہ باقی است

ہمیں بھی اپنی خودی کو اس لیے لازوال بنانا چاہئے کہ خدا کی لومی لومہ باقی رہے :
باقی رک :

سرا دل سوخت بر خہائی او
شم سماں پرہ ازائی او

✽

سوال دائہ میں لومہ خودی را
برائے او نگہ دارم خودی را

شروع میں اس امر کی کسی قدر وضاحت درکار ہے کہ کن فنون کو
 فنون لطیفہ کہتے ہیں اور دیگر فنون سے ان کو کون سی صفت ممتاز کرتی ہے۔
 کچھ فنون ایسے ہیں جو انسان نے محض زندہ رہنے کی کوشش میں خاص
 ضروریات کو پورا کرنے کے لیے پیدا کیے ہیں۔ انسان کو غذا چاہیے۔ شروع
 میں وہ غذا یا خود رو پھلوں سے حاصل کرتا تھا یا دوسرے جانوروں کا شکار
 کر کے۔ انسان کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ وہ آلات ساز حیوان ہے۔
 دوسرے حیوانوں کو فطرت ان کے اعضا ہی میں آلات مہیا کر دیتی ہے لیکن
 انسان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ فطرت کے عطا کردہ اعضا کے اعمال میں آلات
 سے اضافہ کرتا ہے تاکہ ان کی افادیت بڑھ جائے۔ ہزارہا برس قبل کے تمدن
 حجری میں پتھر کے نوک دار ٹکڑے ملتے ہیں جو انسان کے اولین آلات جارحہ
 ہیں۔ غاروں اور درختوں کی پناہوں سے نکل کر انسان کو سر چھپانے اور موسم
 کی شدت سے اور دام و در کی حملہ آوری سے محفوظ رہنے کے لیے کٹانے بنانے
 پڑے۔ جیسے جیسے انسان کی حاجتیں بڑھتی گئیں اور اس کی طبیعت کی لطافتوں
 میں بھی اضافہ ہوتا گیا ویسے ویسے حیاتیاتی افادیت کا دائرہ بھی وسیع ہوتا گیا۔
 خالی مادی افادیت کے علاوہ اس کے ذوق جہاں کو بھی ترقی ہوئی۔ یہ
 امر غور طلب ہے کہ بد ذوق جہاں انسان میں کب پیدا ہوا، کیوں پیدا ہوا۔
 اس کے ماخذ اور اس کی ابتدا پر غور کرنے کے لیے یہ بھی دیکھنا
 کہ آیا ذوق جہاں انسان ہی کی خصوصیت ہے یا حیوانات میں بھی
 ہے۔ بلکہ حیوانات سے بھی اور آگے جا کر دیکھنا کہ انسان کے ذوق جہاں
 بھی ذوق جہاں کے مظاہر موجود ہیں یا نہیں۔ اس حوالہ سے اس کو اور
 دور تک لے لے ہیں۔ ان کے نزدیک جہادات میں بھی حسن اور قبح
 ہے۔ بعض کیمیائی عناصر یا مہکبات میں جو دراصل پتھر ہیں ان میں جہاد
 کے بہت دلکش نقشے دکھائی دیتی ہیں اور یہ دراصل ان کے ذوق جہاں
 جس سے وہ سرمو تجاوز نہیں کرتا۔ اندر حکم، طبیعت کا مفیدہ ہے کہ زندگی
 جہادات کے اندر ہی سے مخصوص تراکیب عناصر کے پیدا ہونے کے بعد نمودار

میں آئی ہے۔ زندگی جہادات میں خارج سے داخل نہیں کی گئی۔ بعض مفکرین ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ جہادی اور میکانکی مادے میں سے زندگی کا ظہور کسی طرح قابل فہم نہیں۔ اس کا کوئی ماخذ جہادات سے خارج ہی نہیں ہوگا۔ فیثاغورسی کہتے تھے کہ زندگی ہم آہنگی اور توازن کی ایک خاص صورت کا نام ہے اور ہم آہنگی اجرام فلکیہ کی حرکات اور گردشوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ ان گردشوں سے موسیقی پیدا ہوتی ہے، جسے ہمارے کان نہیں سن سکتے۔ یہ فلسفہ مسلمانوں کے افکار میں بھی داخل ہو گیا تھا۔ اسی کے زیر اثر غالب نے یہ شعر کہا ہے :

زندگانی میری ساز طالع ناساز ہے
نالہ گویا گردش سیارہ کی آواز ہے

صوفیہ خدا یا ہستی مطلق کو حسن مطلق بھی کہتے ہیں، جس کا موجودات کے تمام مدارج اور تمام مظاہر میں بفرق مراتب ظہور ہوتا ہے۔ ”اللہ جمیل ویحب الجمال“۔ خدا خود جمیل ہے اور جمال سے محبت رکھتا ہے۔ خدا کائنات میں جو صورت گری کرتا ہے اس میں حسن آفرینی کو کبھی نظر انداز نہیں کرتا۔

اس سوال کا جواب کہ انسان میں ذوق جمال کب اور کیوں کر پیدا ہوا، تمام فطرت کے مشاہدے سے مل سکتا ہے۔ حسن آفرینی اگر جہادات، نباتات اور حیوانات سب میں پائی جاتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ انسانیت کا دور اولیں بھی اس سے معرا ہو۔ انسان کے بچے آغاز طفولیت ہی میں اچھی آواز اور دلکش رنگوں کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لوریاں، جن میں موسیقی ہوتی ہے ان کے لیے سکون آفرین اور خواب خوش کا ذریعہ بنتی ہیں۔ تجربے سے یہ معلوم ہوا ہے کہ جانوروں پر بھی موسیقی کا اثر ہوتا ہے۔ یورپ میں بعض جگہ یہ تجربہ کیا گیا کہ اگر دودھ دوہتے ہوئے ریڈیو لگا دیا جائے جس سے اچھی موسیقی نکل رہی ہو تو گائے دودھ زیادہ دیتی ہے۔ ذوق جمال سے موجودات کا کوئی درجہ اور کوئی پہلو مطلقاً معرا دکھائی نہیں دیتا۔ فرانس میں بعض مقامات پر ایسے غار برآمد ہوئے ہیں جن میں دیواروں پر اعلیٰ درجے کی تصویریں ان جانوروں کی بنی ہوئی ہیں جنہیں ناپید ہوئے کوئی پچاس ہزار

برس گزرے ہوں گے۔ یہ زمانہ اس خطے میں سیلاب برف کا دور تھا اور دور وحشت کا انسان ان غاروں میں رہتا تھا۔ تلاش غذا میں بعض جانوروں کا شکار کرتا تھا۔ اس کے ذہن میں ان جانوروں کے نقشے مرتسم ہو گئے تھے اور اپنی طویل فرصت میں اس کا یہ شغل تھا کہ جو سامان بھی میسر تھا اور جو آلات بھی وہ بنا سکتا تھا، ان کی مدد سے ان جانوروں کی تصویریں بناتا رہتا تھا۔ ان تصویروں میں نقش و نگار اس کمال اتقان سے بنائے گئے ہیں کہ یقین نہیں آسکتا کہ دور وحشت کا بے تمدن انسان ایسی کاریگری کر سکتا تھا۔ بعض حکماء کا خیال ہے کہ حیوانی زندگی میں جہاں جنسی جذبے نے پیدا کیا ہے۔ نور اور مادہ میں جنسی کشش کی شدید ضرورت تھی اس لیے فطرت جانوروں میں اسی غرض کو پورا کرنے کے لیے جہاں پیدا کرتی تھی۔ یہ نظریہ ڈارون کے نظریہ ارتقا میں بھی ملتا ہے اور اس کی نہایت ترقی یافتہ صورت فرائڈ کی نفسیات ہے۔ جس نے انسانی تہذیب و تمدن، مذاہب اور فنون لطیفہ، تمدن کا ماخذ جنسی شہوت ہی کو قرار دیا ہے، جو ان تمام مظاہر میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ فرائڈ کے پاس ہر مظہر حیات کی توجیہ جنسی جذبہ ہے جسے وہ لیبڈو کہتا ہے۔ ہر قسم کا حسن بھی لیبڈو ہی سے پیدا ہوتا ہے اور ہر قسم کے عشق کا پروردگار بھی یہی جذبہ ہے:

بہر رنگے کہ خواہی جامد می پوش
من انداز قدرت را می شناسم

فنون لطیفہ شروع سے ہر قسم کے مذہب کے ساتھ ہیں وابستہ رہے۔ انسان کا بہترین فن تعمیر، جس میں حسن اور عظمت کی آمیزش ہو، اور جو بھی ہو اور جلیل بھی، اس کے معبدوں میں نظر آتا ہے۔ سنگ، لکڑی، پتھر اور مصوری بھی شروع سے مذہب کے ساتھ وابستہ رہی ہیں۔ انسانی تمدن میں بھی فن لطیف موجود ہے۔

اقبال کا نظریہ حیات اسلامی ہے، اس لیے اقبال کے نظریہ میں ہے ان افکار کا انتخاب کرنا پڑے گا جہاں اس نے فنون لطیفہ کے شعبے میں اہل تمدن کا اظہار کیا ہے اور ان خیالات کو اسلامی نظریہ حیات سے وابستہ کیا ہے۔ اقبال خود ایک فن لطیف میں صاحب کمال تھا۔ شاعر ہونے کے علاوہ وہ حکیم بھی

تھا اور فن لطیف کے ماخذ اور مقصود پر حکیمانہ نظر بھی ڈال سکتا تھا۔ اکثر بڑے بڑے شعراء ایسے گزرے ہیں جو اپنے فن میں کامل تھے، لیکن اس کی ماہیت کے متعلق انہوں نے کچھ نہیں کہا۔ خوش قسمتی سے اقبال ان چند باکالوں میں سے تھا جن کی طبیعت میں شعر اور حکمت کی ایسی لطیف آمیزش ہوتی ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ ایسے میں شاعر کے کلام پر یہ قول صادق آتا ہے کہ

”ان من الشعر لحکمة و ان من البيان لسحرا“

زاہدان خشک اور فقہائے بے ذوق نے اسلام کے عقائد کو اس انداز سے پیش کیا کہ معترضین کے لیے اس اعتراض کی گنجائش پیدا ہو گئی کہ اسلام میں قریباً تمام فنون لطیفہ حرام ہیں۔ اچھی شاعری کے متعلق تو ان کی زبان بند تھی کیوں کہ رسول کریم صلعم خود اچھے اشعار کی داد دیتے تھے اور اچھے اشعار کہنے پر شاعروں کی انعام و اکرام سے گھمت افزائی کرتے تھے۔ لیکن باقی فنون لطیفہ زہد خشک کی زد میں آ گئے۔ موسیقی جیسی روح پرور چیز مطلقاً حرام ہو گئی یا مکروہ، جس سے اجتناب تقویٰ کا تقاضا بن گیا۔ مسانوں میں بڑے بڑے صاحب کمال موسیقار گزرے ہیں لیکن یہ شغل ان کا فطری اور ذوقی تھا۔ راسخ الاعتقاد مذہبی طبقہ زیادہ تر اس سے گریز ہی کرتا رہا۔ روحانی طبقے میں بعض صوفیہ کی بدولت سماع حلال ہو گیا، لیکن اس کے حلال و حرام ہونے کے متعلق اب تک بحث جاری ہے۔ ہم نے بعض محفلوں میں دیکھا ہے کہ جہاں موسیقی شروع ہوئی وہاں سے کوئی خشک ملا سر پر پاؤں رکھ کر بھاگا۔ موسیقی سے گریز کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ ایک رفیع الشان عمارت میں چھت سے جھاڑ آویزاں تھے جن سے لٹکتے ہوئے بلور کے ٹکڑے جنبش ہوا سے ٹکرا ٹکرا کر دلاویز آواز پیدا کرتے تھے۔ ایک ملا وہاں موجود تھے، وہ لپک کر اس نغمہ زا جھاڑ کی طرف گئے اور اسے دونوں ہاتھوں سے ساکن کرنے کی کوشش کی تاکہ اس نغمے سے ان کی سمع خراشی اور دل خراشی نہ ہو۔ ایک اسی قسم کی محفل عروسی میں سے موسیقی شروع ہوتے ہی ایک شیخ الشیوخ جو ایک بڑی یونیورسٹی میں دینیات کے پروفیسر تھے، بیزار ہو کر فرار ہو گئے۔ اسی یونیورسٹی کے شعبہ دینیات کے ایک اور پروفیسر جو جید عالم دین ہونے کے باوجود

ذوق جہال سے معرا نہ تھے، وہ وہیں بیٹھے رہے۔ میں نے دریافت کیا کہ مفتی صاحب آپ کو موسیقی سے گریز نہیں؟ اس کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق آپ کا کیا فتویٰ ہے؟ ان کا نام بھی عبداللطیف تھا اور انہوں نے جواب بھی نہایت لطیف دیا کہ بھائی موسیقی اگر سریلی ہو تو حلال ہے اور اگر بے سری ہو تو حرام ہے۔

سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے علما ظاہر میں فنون لطیفہ سے یہ بے تعلقی کیوں پیدا ہوئی؟ اس کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ جواب کا پہلا حصہ یہ ہے کہ موسیقی ایک قسم کی نہیں ہوتی اور اس کا ذوق رکھنے والے انسان بھی ایک قسم کے نہیں ہیں۔ موسیقی جذبات انگیز چیز ہے۔ ہر قسم کے جذبات موسیقی کے ذریعے سے ابھارے جا سکتے ہیں۔ دنیا میں اکثر عشرت پسندوں نے اس کو ادنیٰ جذبات کی انگیخت کے لیے ہی استعمال کیا ہے۔ ایک چیز جس کا نہایت عمدہ استعمال بھی ممکن تھا، زیادہ تر شہوانی جذبات کا آلہ بن گئی۔ ادنیٰ انسانوں کی صحبت نے موسیقی کو غذائے روح بنانے کی بجائے غذائے شہوات بنا دیا۔ پرهیزگروں کا ایسی صحبتوں سے اجتناب لازمی ہو گیا مگر صوفیہ نے جب اس کو روحانیت میں استعمال کیا تو نوائے روح کی دمساز بن گئی۔ اخوان الشیاطین کے سازوں میں شیطان مضراب زن تھا، مگر خدا مست انسانوں کو چنگ و رباب میں سے آواز دوست سنانی دینے لگی۔ مولانا روم کا رباب کے متعلق مشہور شعر ہے :

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست
از کجا می آید این آواز دوست

کسی اور کا صوفیانہ شعر ہے :

کسانیکہ بزداں رسمی کنند
بر آواز دولاب مسی کنند

اقبال کہتا ہے :

مہجور جناں حورے ناکہ بد رباب اندر

اکثر علما اسلام کی فنون لطیفہ سے گریز کی دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کی نظر طلوع اسلام کے دور پر تھی۔ اس دور تک عربوں کا یہ حال تھا کہ فنون لطیفہ میں سے ان کے ہاں نہ مصوری تھی اور نہ حسین و جمیل صنم تراشی۔ لات و عزلی، حبل اور دیگر دیوتاؤں کے بت یونانیوں کے بتوں کی طرح جمیل نہ تھے۔ نہایت بھدے قسم کی سنگ تراشی تھی، اور یہ تمام فن جو ابھی لطیف ہونے کی بجائے زیادہ تر کثیف ہی تھا، ان کے مشرکانہ عقائد کا مظہر تھا۔ وہاں مصوری یا صنم تراشی نے مشرکانہ مذہب سے الگ ہو کر کوئی مستقل حیثیت اختیار نہ کی تھی۔ مصوری اور بت تراشی کا مشرکانہ مذہب سے ایسا گہرا رابطہ تھا کہ ان دونوں کا الگ کرنا محال تھا۔ اسی وجہ سے توحید کی تلقین کرنے والے انبیاء بنی اسرائیل نے جانداروں کی صورتیں بنانا حرام کر دیا تھا، کیوں کہ بنی اسرائیل کے گردا گرد بڑے زور کی صنم پرستی اور دیوتا پرستی تھی۔ اس کا قلع قمع اسی طرح ہو سکتا تھا کہ صورت گری کو قطعاً حرام کر دیا جائے۔ حضرت سلیمانؑ کو شاید اپنے زمانے میں یہ خطرہ اس شدت کے ساتھ محسوس نہ ہوا اس لیے انہوں نے تمثال بنوانے سے پرہیز نہ کیا، جس کا ذکر قرآن مجید میں بھی ہے۔ دور حاضر میں جب کہ فنون لطیفہ بہت حد تک مشرکانہ عقائد سے آزاد ہو گئے ہیں اور انسانی فطرت اور اس کی آرزوؤں کے مختلف پہلوؤں کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں، فنون لطیفہ کے متعلق سہذب قوموں کا زاویہ نگاہ بدل گیا ہے۔ لیکن آرٹ کے اندر غیر معمولی قوت اظہار کے ساتھ ساتھ ایک یہ آفت لگی رہتی ہے کہ ایک خطرے سے اس کو نجات ہوتی ہے تو کوئی دوسری قسم کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے، مگر یہ کیفیت مذہب کی بھی ہے کہ وقتاً فوقتاً انبیا اور صلحا و مجددین اس کو آلائشوں سے پاک کر کے خالص بناتے ہیں، لیکن کچھ زیادہ عرصہ گزرنے نہیں پاتا کہ مذہب کے اندر مخرب حیات عناصر دین کا روپ دھار کر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ جس طرح ادیان کی اس مسلسل تخریب سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان مذہب کو یکسر ترک کر دے، کیوں کہ حقیقی زندگی کے تمام سرچشمے بھی صحیح دینی عقائد ہی کے اندر ہیں، اسی طرح فنون لطیفہ سے بھی انسانیت قطع تعلق نہیں کر سکتی۔ کیوں کہ فنون لطیفہ حسن و عشق کے بہترین مظاہر اور اخلاق عالیہ کے مؤثر عوامل بھی اپنے اندر رکھتے ہیں۔ ہر زمانے کا مصلح اعظم، خواہ وہ سقراط و افلاطون کی طرح حکیم ہو یا انبیا کی طرح گہرے

روحانی وجدان سے بہرہ اندوز ، اپنے زمانے کے فنون لطیفہ پر نظر ڈال کر دیکھتا ہے کہ آیا فن لطیف روح کی پرورش کر رہا ہے یا قلب و نظر کے لیے سامان موت ہے ۔ یونانی علوم عقلمیہ کے علاوہ فنون لطیفہ کے بھی بڑے ماہر تھے ۔ لیکن سقراط کے زمانے میں ان کے فنون لطیفہ میں بھی ایسی باتیں پیدا ہو گئی تھیں کہ سقراط و افلاطون نے ”جمہوریہ“ میں جو ایک نصب العینی مملکت اور معاشرت کا خاکہ تجویز کیا اس میں سے شعراً کو خارج کر دینے کا فیصلہ کیا ، کیوں کہ ان کے نزدیک شعراً کی شاعری حکمت کش ہو گئی تھی ۔ ہومر کی شاعری یونانیوں کے ہاں فن لطیف کا ایک شاعر تھی ، لیکن اس کے اندر بھی صنمیت سموی ہوئی تھی ۔ اس میں جن دیوتاؤں کا ذکر تھا ان میں سے بعض معمولی انسانی شریفانہ اخلاق سے بھی عاری تھے ۔ بعض دیوتا چور اور رهنزن تھے اور بعض بے پندہ قسم کے زانی ۔ لیکن ہومر کے ہاں اچھی باتیں بھی ملتی تھیں ، اس لیے سقراط و افلاطون نے یہ تجویز کیا کہ ہومر کے فقط منتخب حصے بچوں کو پڑھائے جائیں اور بد اخلاق دیوتاؤں سے ان کو آشنا نہ دیا جائے ۔ حالی کے زمانے تک مسلمانوں کی شاعری کا جو حال تھا اس کے متعلق مسدس میں ان کے اشعار سقراط و افلاطون سے بھی زیادہ غصے سے لبریز ہیں :

یہ شعر و قصائد کا نانا کفن

عقوننت میں سنداس سے ہے جو بہتر

*

غبت جھوٹ بکنا اثر ناروا ہے

تو وہ محکمہ جس کا قلم خدا ہے

لنہار واں جھوٹ جائیں بے سارے

جہنم کو بہر دس کے شاعر شہرے

دیکھیے حالی خود شاعر ہے اور شعر میں مسلمانوں کی عیب کھنڈی

ہے ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ شعر کی اصلاح چاہتا ہے ۔ اس لیے مصلحتاً حرام کی

نہیں چاہتا ۔ اسی غرض سے اس نے شعر و شاعری کو ایک بیوقوف اور محکمہ

لکھا اور خود سید احمد خاں علامہ الرحمہ نے کہا کہ اس شاعری کا رخ بدل

دیا ۔ اچھی شاعری دین و اخلاق کی بچھری تھی اس لیے علامہ نے اسے

سید صاحب نے سسڈس حالی کی نسبت فرمایا کہ یہ میری تحریک سے لکھی گئی اور یہ ایسا نادر کارنامہ ہے کہ خدا نے روز قیامت میں اگر مجھ سے پوچھا کہ دنیا سے تو عمل صالح کا کیا تحفہ ہمارے لیے لایا تو یہ عرض کروں گا کہ میرا سب سے بڑھ کر قابل انعام و اجر عمل یہ ہے کہ میں نے حالی سے سسڈس لکھوایا۔

حالی حیات انگیز شاعری میں اقبال کا پیش رو ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ اگر حالی نے شاعری کا رخ نہ بدل دیا ہوتا تو شاید اقبال کا بھی ظہور نہ ہوتا۔ اقبال میں حالی کا درد ملت موجود ہے، مگر اس کی حکیمانہ نظر حالی سے بہت زیادہ وسیع اور گہری ہے۔ غالب کی حکمت پسندی اور پرواز تخیل بھی اقبال کے اندر ترقی یافتہ صورت میں موجود ہے۔ غالب نے فیضان الہی کا اپنے کلام میں ہر جگہ استعمال نہیں کیا۔ وہ بہت کچھ قدیم انحطاطی روایات کا شکار رہا۔ لیکن اقبال کے ہاں تفکر و تاثر غلط روایات کے خس و خاشاک سے پاک ہو گئے۔

اقبال بھی ایک مصلح و مبلغ شاعر ہے اور چونکہ فن لطیف کی ماہیت، اس کے حسن و قبح، اس کے صحیح اور غلط استعمال سے خوب واقف ہے اس لیے فنون لطیفہ پر اس کی تنقید بہت حکمت آموز اور اصلاح کوش ہے۔ اقبال کا زاویہ نگاہ دینی ہے، اس لیے وہ ضروری سمجھتا ہے کہ وہ دین اور فنون لطیفہ کے باہمی ربط کو واضح کرے۔ ضرب کلیم میں چار اشعار کی ایک نظم کا عنوان دین و ہنر ہے:

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیر بندہ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فنون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دین ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کے پاس زندگی کے ہر شعبے اور ہر شغل کو جانچنے کا ایک ہی معیار ہے۔ اس کے پاس نفس انسانی کی ماہیت اور اس کے ممکنات کا ایک تصور ہے جس کی وضاحت کے لیے اس نے کم و بیش ہزار اشعار کہے ہیں۔ انسان کی خودی ایک لطیفہ ازیلی ہے، وہ صفات المہیہ سے بہرہ اندوز ہو سکتی ہے "تخلقوا باخلاق اللہ" کی تعلیم اسی خودی کی بیداری اور استواری کی نلتین ہے۔ انسان کی خودی میں تسخیر النفس و آفاق کی لامتناہی قوتیں مضمحل ہیں اور مقصود حیات ان مضمرات کو معرض وجود میں لانے ہے۔ اس کے ارتقا کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی مقصود حیات خیر و شر کا بھی پیرہنہ ہے۔ انسان نے اپنے ارتقا میں جو کچھ پیدا کیا ہے اس کا اصلی مقصد خودی کی ترقی ہی تھی۔ ادیان کا ظہور بھی اسی سے ہوا۔ تمام علوم و فنون اسی سے پیدا ہوئے سیاست اور معاشرت کے تمام ادارے اسی سے ظہور میں آئے۔ انسان کبھی بھوکا بھی تو اسی کوشش میں غلط روی سے بھوکا، لیکن ہمیشہ شر شر سے بھید رہا۔ کبھی کبھی خودی کی غلط روی اس کو خود کشی کی طرف بھی لے آتی ہے اگرچہ وہ اس خود کشی کو بھی اپنی خودی ہی کا مظہر سمجھ لیتا ہے۔ انسان کے تمام مشاغل، تمام تصورات اور تمام اداروں کی تہ میں خودی کا لعل ہے ہا پو شیدہ ہے۔ اسی ٹوہر کے متعلق اقبال کا ایک شعر ہے :

ٹوہر کو مشت خاک میں رہنا پسند ہے
بندش اگرچہ سست ہے مضمون بلند ہے

مندرجہ صدر چار اشعار میں اقبال نے فنون لطیفہ کے ساتھ انسان کے مشاغل دیکر مشاغل کو بھی شامل کر کے سب کے متعلق ایک ہی غلط روی بیان کی ہے کہ اگر ان سے انسان کے نفس کی تمام قوتوں میں خفاہ ہو جائے تو انسان بے ہوش ہے۔ اور ادب، دین و سیاست اگر انسان کو بے ہوش کر لیں تو سب دھکوسلا رہ جاتے ہیں اور ان میں اس کے سب سے بڑا خوراک ہے۔

اسی نظم کے ساتھ ایک دوسری نظم "خاک" ہے جس کا موضوع بھی یہی ہے کہ افکار تازہ سے جہاں بے پیدا ہوتا ہے اور جب فن و ادب میں بارہ اور ہی نہ رہے اور لوگ بے ہوشے ہوں تو نوالوں ہی کو بار بار لگتا اور جہاں

شروع کریں تو سمجھ لیجیے کہ خودی پر موت وارد ہوگئی ہے۔ مشرق کے دین اور فن دونوں میں اقبال کو زندگی کے آثار نظر نہیں آتے :

خودی کی موت سے مشرق کی سر زمینوں میں
ہوا نہ کوئی خدائی کا رازداں پیدا

آگے چل کر ہم اقبال کے کئی اشعار اس موضوع پر مشتمل پیش کریں گے کہ فن برائے فن ایک بے ہودہ نظریہ ہے۔ علامہ نہ علم برائے علم کے قائل تھے اور نہ فن برائے فن کے۔ کوئی مسجد بھی اگر نفاق کی خاطر بنائی جائے تو وہ بتقلید اسوۂ رسول صلعم قابل انہدام ہے۔ فرانسیسیوں نے پیرس میں ایک مسجد بنائی جس کے لیے کچھ رقم شاہی افریقہ کی مسلمان رعایا سے حاصل کی گئی تھی اور کچھ رقم کا اضافہ حکومت نے کیا ہوگا۔ راقم الحروف کو اس مسجد کے دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ فرانسیسیوں کا جو سلوک مسلمانوں سے ہے وہ دنیا کو معلوم ہے۔ یہ آزادی و برادری و برابری کے علم بردار مسلمانوں کو مغلوب اور مفتوح بنانے پر تلے ہوئے ہیں۔ ریا کاری سے اپنی ملوکیت کی استواری کے لیے انہوں نے یہ مسجد بنائی تاکہ مسلمان انہیں اپنا ہمدرد سمجھیں۔ اس مسجد کی بنا نفاق اور ریا تھی، اس لیے اس کی صناعتی کے باوجود اس کا منظر حساس مسلمان کو روح فرسا محسوس ہوتا ہے۔ خاکسار کی طبیعت پر بھی یہی اثر ہوا۔ اقبال کی روح کو بھی اس سے ٹھیس لگی۔ اس اثر کو بیان کرتے ہوئے وہ ہنر کے متعلق ایک بصیرت افروز بات بھی کہے گئے ہیں کہ محض کمال ہنر کوئی چیز نہیں جب تک کہ وہ خلوص کی پیدوار نہ ہو :

مری نگاہ کمال ہنر کو کیا دیکھے
کہ حق سے یہ حرم مغربی ہے بیگانہ
حرم نہیں ہے، فرنگی کرشمہ بازوں نے
تن حرم میں چھپا دی ہے روح بت خانہ
یہ بت کدہ انہیں غارت گروں کی ہے تعمیر
دمشق ہاتھ سے جن کے ہوا ہے ویرانہ

اس کے مقابلے میں مسجد ”قوت الاسلام“ پر ضرب کلیم میں چند اشعار

اور ”مسجد قرطبہ“ پر اقبال کی وہ لاجواب تاثر خیز اور حیرت انگیز نظم پڑھیے جس کے متعلق ایک صاحب نے، جو فنون لطیفہ کی تنقید میں کچھ درک رکھتے ہیں، لیکن خدائے مسجود و سجد کے متعلق مائل بہ الجاد ہیں، ایک روز مجھ سے کہا کہ مسجد قرطبہ پر اقبال کی نظم فن شعر کا ایک شاعر ہے۔ یہ صاحب فن کی بحیثیت فن دان دے رہے تھے۔

اقبال مسجد قوت الاسلام کو یا مسجد قرطبہ کو محض فن کی نظر سے نہیں دیکھ رہا بلکہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ یہ تعمیریں قوت حیات کے مظاہر ہیں۔ اور اصلی فن وہی ہے جو زندگی کا مظہر ہو، زندگی کے تعالیٰ اور یاس آفرین پہلوؤں کا نہیں، بلکہ اس کی فعال قوتوں کا، جو ارتقائی اور اصلاحی ہیں۔ مسجد قرطبہ نے اقبال کے دل میں جو تاثرات اور افکار پیدا کیے وہ تھے کہ ان کے اظہار کے لیے اقبال اپنا نظریہ فن یہی اس ضمن میں بیان کر رہے کیوں کہ مسجد قرطبہ فن تعمیر کا ایک عظیم الشان نمونہ ہے۔ فن لطیف کے وہی حکم کے جو بلند پایہ نظریات ہیں ان میں سے ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ فن لطیف آئی کو جانورانی بنا دیتا ہے اور درجہ ذلت سے جیونک اور انسان مادی حقائق سے روشناس ہوتا ہے۔ ایک اچھے شعر میں یوں یہ بات شوی ہے :

مسو منکر کہ در اسعاب اس بود
ورائے شاعری چیزے سحر حسب

یہ چیزے دگر انہیں حقائق کا ادراک ہے جو سرمدتی ہے۔ زندگی اور حقیقت بلکہ الوہیت مطلقہ کا پیر ہے۔ اعلیٰ دل کے لیے وہ مادی امور میں صلاحیت ہوتی ہے کہ نفس کو عبادی کے پاس میں مادی حقیقت حقیقت مطلقہ سے براہ راست ہم آغوش کرے اور اس کے لیے حقیقت ہے تو بعض کوتاہ بین اعراہ ہو جائیں اور عباد کے لیے حقیقت کو حقیقت الٹ پلٹ ہو جائے :

میر بہان لب سحر بود
سحر سحر سحر سحر سحر سحر

بعض تصویروں میں یہ امر عیاں ہے کہ ان کے لیے حقیقت کو حقیقت

کی بجائے انسان کسی اور عالم میں گم ہو جاتا ہے اور تصویر حقیقت مطلقہ کی طرف محض ایک اشارے کا کام دیتی ہے۔ عالم رنگ و بو اور جہاں آب و گل میں تصویر، مصور اور معمار سے زیادہ پائدار ہوتی ہے لیکن کہاں پائداری کے باوجود آخر کار زمانہ اس کو فنا کر دیتا ہے۔ فن لطیف کی جاودانی اس کے مظاہر میں نہیں بلکہ اس تاثیر میں ہے جو انسان کو زمان و مکان اور حوادث کے عالم سے ماوریٰ لے جاتا ہے۔ اقبال پہلے یہ کہتا ہے کہ :

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے هنر
کار جہاں بے ثبات کار جہاں بے ثبات

انسانی تاریخ میں بڑے بڑے عظیم الشان معجزہ ہائے هنر مرور ایام سے ناپید ہو گئے۔ کہیں کھنڈر باقی ہیں اور کہیں نشان بھی نہیں ملتا، لیکن فلاسفہ فن لطیف نے فن کی خوبی اور کہاں کو جانچنے کے لیے ایک یہ معیار بھی قائم کیا ہے کہ فن جس قدر حقیقی مظہر حیات ہوتا ہے اسی قدر اس کو ثبات حاصل ہوتا ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں نے ہزارہا تعمیر کے اعلیٰ نمونے پیدا کیے، اب ان میں سے خال خال ہی دکھائی دیتے ہیں، لیکن سارا جہاں تاح محل کو دیکھنے آتا ہے اور اسے معجزہ فن سمجھتا ہے۔ مادی اور زمانی حیثیت سے لا زوال وہ بھی نہیں، لیکن مقابلتاً اس میں ثبات زیادہ ہے۔ دنیا میں ہزارہا شعرا پیدا ہوئے جن کا اب نہ کوئی نام جانتا ہے اور نہ ان کے کلام کا نمونہ ملتا ہے لیکن ہومر، حافظ، سعدی، شیکسپیر، گوٹے پر زمانے کی دستبرد کا کوئی اثر نہیں۔ اس ثبات میں مطلقیت اور ابدیت کا پرتو ہے۔ اقبال کے نزدیک اعجاز فن کے یہ نمونے ان مردان خدا کی خلاقی کا نتیجہ ہیں، جن کے باطن میں زندگی کا وہ سرچشمہ تھا جسے اقبال عشق کہتا ہے۔ عشق کو موت نہیں اس لیے وہ اپنے زمانی و مکانی مظاہر کو بھی ثبات بخشنے کی کوشش کرتا ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

عشق کی بدولت جو اعجاز حسن پیدا ہوتا ہے اس کی بقا میں فطرت

کس قدر کوشاں ہے ، اس کا ثبوت اس سے مل سکتا ہے کہ پنہول جو پروردگار حسن و عشق کے رسول ہیں ، چند روز اپنی بہار دکھا کر مرجھا کر خاک ہو جاتے ہیں ، لیکن ان کے مصادر حیات تخم فنا نہیں ہوتے۔ ”روئے گل سیر نہ دیدیم و بہار آخر شد“ کا تسکین بخش جواب فطرت کے پاس یہ ہے کہ اگلی بہار میں ایک مرجھائے ہوئے پنہول کے بیج اپنی قسم کے سو پنہول پیدا کر دیتے ہیں۔ فطرت بھی اپنے فن لطیف کے مظاہر کو ثبات بخشتی ہے لیکن یہ انداز ثبات ایک خاص نوعیت کا ہے۔ اقبال نے کیا خوب کہا ہے کہ معجزہ فن کی نمود زندگی کی باطنی بے تابیوں کا اظہار ہے۔ خون جگر سے نمود کے یہی معنی ہیں۔ مرزا غالب کا بھی نظریہ تھا کہ اچھا شعر محض صناعتی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ قلب و جگر کے سوز و گداز کا نتیجہ ہوتا ہے :

حسن فروغ شمع سخن دور ہے اسد
پہنے دل لداختہ پیدا کرے کوئی

غالب ایک واولہ انگیز اور بصیرت افروز غزل کے مقطع میں امراس شعر کی نفسیات کو بیان کرتا ہے :

بیٹی ام از انداز دل در جگر آتشے ہو میل
غالب اثر دم سخن رہ بضمیر من بری

اگر ایسے استعار کہتے ہوئے میرے باطن پر نلکہ ڈال سکو تو تمہیں نظر آئے کہ انداز دل سے آتش سیال جگر کی طرف بہ رہی ہے۔ غرق نے بھی اس غائب انداز کو بیان کیا ہے :

حفظ لریہ مستغولہ اثر بیٹی دروہ را
ز دل نا پردہ حشم دو سناح از غواں میں

اقبال نے دل فن سے تمام فنون لطیفہ کی نسبت دو معروفوں میں نسبت لیا ہے :

رنگ ہو یا خط و سناک ، خاک ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود

قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

مصوری ، سنگ تراشی ، تمثال سازی ، موسیقی ، شاعری سب کو یہاں کس حسن
اختصار سے جمع کیا ہے ۔

”قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل“

ایسا بلیغ مصرع ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا ۔ فطرت خارجی
ہو یا فن لطیف اس میں یا جلال پایا جاتا ہے یا جہاں ۔ بے پایاں سمندر اور فلک بوس
سلسلہ کمہنار میں جلال طبیعت کو متاثر کرتا ہے اور ایک نازک پھول
جلال کا نہیں بلکہ جہاں کا مظہر ہوتا ہے ۔ بعض تعمیریں ایسی ہیں جن میں جلال
کو جہاں سے ہم آغوش کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے ۔ تاج محل کی تعمیر
میں بڑی وسعت اور رفعت ہے ، لیکن فن کار کا کمال یہ تھا کہ اس نے جلال کو
جہاں میں چھپا دیا ہے اور پوری تعمیر ایک خوش نما ، لطیف اور ہلکی پھلکی
چیز معلوم ہوتی ہے ۔ ایک فرنگی صاحب ذوق نے اس کو دیکھ کر کہا کہ ایسا
محسوس ہوتا ہے کہ اس کو شیشے کے ایک فانوس کے اندر ہونا چاہیے ۔ صفات المہیہ
میں بھی ایک پہلو جہاں کا ہے ، دوسرا پہلو جلال کا ۔ قہاری ، جباری اور جبروت
جلال کے مظاہر ہیں اور مخلوق سے محبت اور اس پر رحمت جو از روئے قرآن تمام
موجودات پر محیط ہے ، جہاں ایزدی کا اظہار ہیں ۔ خدا کی ذات میں جلال و جہاں
کی صفات میں کوئی تضاد نہیں ۔ اسی طرح فن کار کا کمال یہ ہے کہ اس میں
بھی یہ دونوں پہلو اس طرح ایک دوسرے میں سموئے ہوں کہ ان کا
ظاہری تضاد ایک وحدت میں رفع ہو جائے ۔ مسجد قرطبہ میں اقبال کو یہی
اعجاز فن نظر آیا :

تیرا جلال و جہاں مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

یہاں پر یہ بات کہنا بے جا نہ ہوگا کہ خود اقبال کے بہترین کلام
میں یہ خوبی موجود ہے ۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال کے کلام میں
جلال جہاں پر غالب ہے ۔

یہ غلط خیال اس لیے پیدا ہوا کہ اقبال نے خود کہیں کہیں جوش بیان میں جلال کو جہاں پر غالب کر دیا ہے اور جہاں کی حیثیت وہاں ثانوی دکھائی دیتی ہے :

مرے لیے ہے فقط زور حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزی ادراک
مری نظر میں یہی ہے جہاں و زیبائی
کہ سر بسجده ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جہاں ہے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک
مجھے سزا کے لیے بھی نہیں قبول وہ آک
کہ جس کا شعہ نہ ہو تند و سرکش و بیباک
*

لفتند جہان تو آیا بتو می سازد
لنتم کہ تمی سازد ، لفتند کہ برہم زن
*

چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن
*

خاک میں نچھو کہو مقدر نے ملانا ہے المر
تو عصا افناد سے پیدا مثال دانہ کر
*

باغباں زور تلامہ آرمور
مصرعے درود و نسیم نے درود

اس جلالی جذبہ کے سیکڑوں اشعار اقبال نے تلامہ میں ملنے میں اور اس کے نظریہ حیات کی ایک امتیازی خصوصیت ہے ، لیکن انہوں صاحب ذوق سنہ نہ سکا ہے اس کے نثریے اور پیرایہ بیان میں جہاں نہیں ۔ وہ بعض ابواب ایک ہی شعر میں جلال و جہاں دونوں کی یکجا نہیں کر سکتا ہے ۔ رزم حیات کے لیے جہاں کے شمار ہو جا ، لیکن رزم میں جوئے خیابان کی طرح نرم رو ہے :

نرم دم گفتگو گرم دم جستجو
 رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز

*

اسی نگاہ میں ہے قاہری و جباری
 اسی نگاہ میں ہے دلبری و رعنائی

اس کے ہاں شہسوار کی صفت غارت گری اور چنگیز خانی نہیں شہسوار کو
 ہمت و قوت کے ساتھ ساتھ خلق عظیم کا بھی مالک ہونا چاہیے جو ایک جہالی صفت
 ہے :

آہ وہ مردان حق ! وہ عربی شہسوار
 حامل خلق عظیم صاحب صدق و یقین

اس مضمون کے بے شمار اشعار آپ کو اقبال کے کلام میں ملیں گے جہاں
 وہ جہال و جلال کی ہم آہنگی کو زندگی کا نصب العین قرار دیتا ہے۔ جلال اگر
 بے جہال ہو جائے تو اس میں ابلیس کی صفت پیدا ہو جاتی ہے جس طرح زیرکی اگر
 عشق سے معرا ہو جائے تو وہ شیطان کی حیلہ گری رہ جاتی ہے :

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

رفتہ رفتہ مسلمانوں کے ادبیات میں ذوق جہال زیادہ تر انفعالی ہو گیا تھا
 جس سے ایک ادنیٰ قسم کی لذیت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے خلاف رد عمل لازمی
 تھا تاکہ جلال اور ہستی فعال کے پہلو کو نمایاں کیا جائے۔ انحطاط کی وجہ سے
 قرآن میں بھی مسلمانوں کو تقدیر کا وہ مفہوم نظر آیا جس سے انسان کا اختیار اور
 اس کی جد و جہد نفس کا دھوکا بن جاتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ زاہد کا زہد اور
 عاصی کا گناہ سب ازل سے مقدر ہے اور انسان کو تن بہ تقدیر عجز اختیار کرنا
 چاہیے۔ اشاعرہ کا علم الکلام، صوفیہ کی وحدت وجود، حکم کی جبر پرستی
 سب انسان کو بے بس کرنے میں متحد ہو گئے۔ صوفیہ میں فقط عارف رومی نے
 اس کے خلاف جہاد کیا اور زمانہ حال میں اقبال نے مسلمانوں کو قرآنی تقدیر کا
 مفہوم بتایا۔ مسلمانوں کی ادبیات میں غلط نظریہ حیات کی بدولت عجز اور قناعت
 اور رضا و تسلیم کی تعلیم ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھنے کی تلقین بن گئی۔ اقبال اس قسم

کے مذہب اور اس قسم کے ادب کو انطاط کی پیداوار سمجھتا ہے :

اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا اسیر
'تن بہ تقدیر' ہے آج اس کے عمل کا انداز
تھی نہاں جس کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو نا خوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

فن لطیف کا ایک شعبہ ڈراما بھی ہے جس کے لیے تھیٹر قائم کیے جاتے ہیں۔ ہر ڈرامے میں مختلف کردار ہوتے ہیں اور اداکاران کرداروں کو اس طرح اپنی شخصیت میں سموتے ہیں کہ اگر شیطان کا پارٹ ادا کر رہے ہیں تو مجسم ابلیس نظر آئیں۔ اچھے صاحب کمال اداکار وہ شہر ہوتے ہیں جو نہایت زمینی سے اپنی شخصیت کسی دوسرے کردار کی نقالی میں غلامی طور پر ختم کر دس۔ اس کمال آفرینی کا رفتہ رفتہ یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اداکار اپنی خودی کو کھو بیٹھتا ہے۔ اچھا ڈراما دیکھنے والوں کو نفسی اور اخلاقی فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں، لیکن اداکار کی نفسیات خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ مغرب میں بھی بعض نقادان فن نے اس تخریب کا اقرار لیا ہے :

حرم تیرا خودی غیر کی معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر ڈرو بار لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا نہ سو نہ رش!
رہا نہ تو تو نہ سوڑ خودی نہ سنا جہات

مغربی تہذیب میں ڈرامے کا رواج بہت غامض ہے۔ بعض نقادوں کے خیال سے مغرب کی خاطر لکھے جاتے ہیں، جیسے برنارڈشا کے ڈرامے اور بعض محض تفریح و تماشے کے لیے۔ لیکن یہ عجب بات ہے کہ مغرب میں بھی کوئی سجدہ بخش اداکاروں نے اخلاق کا قائل نہیں بلکہ نہ ایک مسند بن گئے نہ اداکاری کے لیے اس لیے اخلاقیات سے کوئی واسطہ نہیں۔ ہالی وڈ کے ستاروں کی جو اخلاقی زندگی ہے وہ عوام و خاص کے نزدیک ایک مضحکہ خیز چیز ہے۔ ایک طرف تو اداکاروں

کو یہ داد ملتی ہے کہ بے پایاں دولت ان کو اجرت میں دی جاتی ہے اور دوسری طرف یہ مشہور ہوتا رہتا ہے کہ نکاح کے معاملے میں :

از یک بگسستی بہ دگر پیوستی

فارسی شاعر نے تو یوں ہی تفریحاً کہا تھا کہ ہر موسم بہار میں ایک نئی شادی کیا کر ، کیوں کہ پچھلے سال کا کیلنڈر بے کار ہو جاتا ہے :

زن نو کن اے مرد در ہر بہار
کہ تقویم پاریں نیاید بکار

لیکن امریکہ کے مشہور اداکار مرد و زن دوسری بہار کی آمد کا بھی انتظار نہیں کرتے۔ کیا اقبال کی تنقید غلط ہے کہ خودی میں جو سرور و سوز و ثبات حیات ہے وہ کاملاً تمثیل میں ناپید ہو جاتا ہے ؟ یہ درست ہے کہ ڈراما بعض اوقات اصلاح خلق کے لیے لکھا جاتا ہے ، لیکن اس اصلاح کی تمثیلی تلقین کرنے والے اپنی زندگی میں کیا مثالیں پیش کرتے ہیں۔ فن برائے فن کے قائل کہتے ہیں کہ فن لطیف کا کام اصلاح کوشی نہیں ہے اور فن کاروں کو عام اخلاقیات کی کسوٹی پر پرکھنا درست نہیں۔

اقبال نے اہل ہنر کے عنوان سے جو نظم کہی ہے اس میں بھی اچھے ہنر کو خودی کے احساس کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ ادبیات میں فکر و ذکر یا دین و دانش کی جو پیکر نظر آتی ہے وہ خودی کے فقدان کی وجہ سے ہے۔ اگر خودی بیدار ہو تو فکر و ذکر میں کوئی تضاد نہ ہو۔ یہ چیقلش خودی کا غیاب پیدا کرتا ہے اور خودی کے حضور سے روح پرور شعر و سرود کا عالم پیدا ہوتا ہے ، مگر یہ ہمارے غزل گوؤں کی شاعری اور ہمارے پیشہ ور مطربوں اور حسن فروشوں کا سرود نہیں :

تیری خودی کا غیاب معرکہ فکر و ذکر

تیری خودی کا حضور عالم شعر و سرود

*

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر

وائے صورت گری و شاعری و نالے و سرود!

اقبال رومی کی طرح ”سماع راست“ کا دلدادہ ہے، لیکن ان معنوں میں سماع راست کہاں؟ روح انسانی کے جتنے بلند اقدار ہیں وہ پیشہ وروں کی بدولت اپنی روح کو کھو بیٹھتے ہیں۔ مذہب کو بھی انہیں لوگوں نے خراب کیا جنہوں نے اس کو پیشہ بنا لیا۔ اسلام تو کوئی مذہب پیشہ جماعت پیدا نہ کرنا چاہتا تھا جو پرہمنوں کی طرح ملت اسلامیہ پر مسلط ہو جائے، لیکن اب پیشہ ور فقیہ اور ملا کہتے ہیں کہ مذہب کا علم ہمارا اجارہ ہے۔ اسی اجارہ داری نے ہمیشہ روحانیت اور اخلاق حسنہ کو فنا کیا ہے۔ فنون لطینہ کی بھی یہی حالت ہے کہ پیشہ ور شاعروں نے شاعری کو ہوس پرستی کا سندس اور دروغ باقی کا ایک طومار بنا دیا۔ موسیقی پیشہ بن کر سیرائیوں اور ارباب نشاط کے حوالے ہو گئی۔ کرشن کی بانسری اور سارف رومی کی نے، مطرب و مغنی کے ساز بن گئے۔ ایک صوفی نے کیا خوب کہا ہے کہ سزاف کے نرنے براتن کی آیات پڑھ کر بھیک مانگنے والے دلائر کے دل میں اللہ قرآن کا ایک حرف بھی اتر جائے تو وہ لداٹری کی بجائے دنیا و مافیہا سے مستغنی ہو جائے۔ اہل کہتا ہے کہ مغنی بھی اللہ دل کے رمز سمجھ جائے تو اس کا شعر نکل کر پنج جائے:

جس روز دل کے رمز مغنی سمجھ لیا
سمجھو تمام مرحلہ خائے شعر میں طے
آیا کہاں سے نالہ نے میں سرور سے
اصل اس کی نے نواز را دل سے کہ خوب نے

اس سے قبل ثبات شعر کا تصور ہو چکا ہے اور بعض حضرات نے یہ نظریہ بھی بحث میں آچکا ہے کہ شعر مند انسان کی روحانی و مکانی حدود و قیود سے آزاد کرنا چاہئے ہے۔ فن لطیف کا یہ ادنیٰ قسم کا نظریہ نہ ہے کہ فن لطیف فقط فن ہے اور اس کے لیے ارسطو میں بھی ملتا ہے جو اسی حد تک حد تک ہی محدود ہے۔ اس میں محروم تھا۔ اسی لیے وہ فن لطیف کا اس تصور نہ کر سکا۔ اس لیے فن لطیف اور حقیقت مطلقہ کا پر تو فقط مغربی حضرات میں ملتا ہے۔ اہل فن کی ماہیت سے خوب واقف ہے۔ انسان اہل فن میں عمیق مطرب بن کر نہیں کرتا۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اس کا فن ادنیٰ درجے کا ہوتا ہے۔

فن لطیف کا اصل کام فطرت کی کثافتوں میں لطافت پیدا کرنا ہے اور بقول وردزورتھ اس نور کی جھلک دکھانا ہے جو خشکی اور تری میں نظر نہیں آتا مگر روح انسانی کو روشن کرتا ہے۔ انسان کا وظیفہ حیات فطرت کی ترمیم و تزئین ہے : ”تو شب آفریدی چراغ آفریدیم“ اسی عقیدے کا اظہار ہے۔ اہرام مصر پر اقبال نے جو اشعار کہے ہیں ان میں بھی اسی خیال کو واضح کیا ہے کہ دیکھو فطرت نے تو ریت کے ٹیلے بنائے جو صحرا کی طوفانی ہواؤں سے ہر روز اپنا مقام بدلتے رہتے ہیں ، لیکن اسی ریگ رواں کے صحرا میں فراغ مصر نے وہ ہرام کھڑے کر دیے جو دس ہزار سال سے حوادث فطرت کا مقابلہ کر رہے ہیں اور اس زمانی مکانی عالم میں ابدیت کے لیے کوشاں ہیں۔ یہ فطرت کا مقابلہ ہے ، اس کی نقالی نہیں :

اس دشت جگر تاب کی خاموش فضا میں
فطرت نے فقط ریت کے ٹیلے کیے تعمیر
اہرام کی عظمت سے نگوں سارے ہیں افلاک
کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر؟
فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو
صیاد ہیں مردان ہنر مند کے نچیر؟

اچھے اہل ہنر ایسا فردوس نظر تعمیر کرتے ہیں جو نہاں خانہ ذات کو چشم تماشا پر فاش کر دیتا ہے۔ ہنر کا کام تو آفرینی ہے۔ پرانے بتوں کو مندروں یا عجائب خانوں میں رکھ کر ان کی پرستش کرنا اور زندگی کا نئی ہنر مندی میں اظہار نہ کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ ہنر کا جنازہ نکل چکا ہے۔ اس ہنر کے جنازے سے اورنگ زیب کے سوانح کا ایک مشہور واقعہ یاد آگیا۔ عالمگیر کے زمانے میں سیاست، معاشرت اور ہنر سب زوال پذیر تھے۔ اس کی مسلسل کوشش بھی زوال کو نہ روک سکی۔ موسیقی عیاشی کا آلہ بن گئی تھی۔ اس نے ارباب نشاط اور مطربوں پر کچھ قدغن لگائی۔ احتجاج میں انہوں نے مرحوم موسیقی کا ایک جنازہ نکالا اور قلعے کے سامنے سے ماتمی جلوس کو گزارا تاکہ بادشاہ کو بھی اطلاع ہو جائے۔ عالمگیر نے دیکھا تو کہا کہ ان سے کہ دو کہ اس کی قبر ذرا گہری کھودیں تاکہ آسانی سے اس کا حشر نہ ہو سکے۔

ضرب کلیم میں ایک نظم کا عنوان فنون لطیفہ ہے۔ ان اشعار میں تصورات اور نظریات زیادہ تر وہی ہیں جنہیں اقبال نے بالتکرار مگر انداز بیان کی بو قلمونی کے ساتھ بے شمار اشعار میں بیان کیا ہے :

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

فن لطیف کے متعلق یہ نظریہ بعض بڑے بڑے حکماء فرنگ کے جہانیاتی نظریات کے خلاف ہے۔ فرائڈ کہتا ہے کہ فن لطیف کا کام دلکش نفسیاتی دھوکا پیدا کرنا ہے۔ شاعری ہو یا مصوری، ڈراما نویسی ہو یا ناول نگاری، ان سب کا مقصود زندگی کے تلخ حقائق سے لڑنا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک حقیقت آسمانی صرف طبعی اور فرائڈ کی پیدا کردہ نفسیاتی سائنس میں ملتی جاتی ہے۔ فقط انیسویں صدی میں حواہات حیات و کائنات کا کھلم کھلا مشاہدہ ہوتا ہے۔ سائنس کا وہ جذبات اور آرزوؤں کی فریب آفرینی سے بچنا ہے، مگر اس کے نزدیک دین اور فن لطیف دونوں فرار کے راستے ہیں۔ خدا کے تصور کے غیر حقیقی اور سمیانی ہونے پر اس نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ وہ کہتا ہے دین انسان کی عاجزی اور ہتکس کی پیداوار ہے۔ جب حقیقی دنیا میں کوئی سہارا اور جائے تباہ نظر نہیں آتی اور یہاں کوئی ہستی تمام آرزوؤں کو پورا کرنے کی نہیں نہیں ہوتی تو انسان ایک ایسے عالم کا تصور قائم کر لیتا ہے جو مصائب سے نجات دے اور جہاں اس دنیا کی تمام نا انصافیوں اور تلخیوں کی مٹائی ہو جاتی ہے۔ جہاں اللہ ہے تو یہ سہارا کچھ مفید ہی معلوم ہوتا ہے لیکن انیسویں صدی میں انسان کو دھوکے میں زندگی بسر کرنا حکمت کے سامنے جان نہیں۔ انسان کو دھوکے میں وہ فنون لطیفہ کی مخالفت نہیں کرتا۔ ان کے خلاف دھوکے میں انسان کی تفریح خیال کرتا ہے۔ فن لطیف کا کام دلکش مگر مہیا ہونے میں انسان کو اس طور پر موجود بنا دینا ہے۔ اس کے مقابلے میں انسان کو دھوکے میں دھوکے اور شاعر فن لطیف کی بات نہ سمیے اور نہیں سمجھتے۔ انسان کو دھوکے میں زندگی کے بہت سے حقائق تلخ ہیں۔ لیکن ان کا علاج نہ دھوکے میں ہے۔ ایک یہ کہ ہمت اور صبر اور روحانی پادشاہی سے ان تلخیوں کے نہیں۔ دھوکے سے بدلا جانے۔ پروردگار کا نظریہ حیات پادشاہی سے نہیں ہے، لیکن پروردگار

صوفی مزاج شاعر ہے وہ اس حقیقت کو محسوس کرتا ہے کہ زمانی و مکانی عالم سے گریز انسان کو ایک سوہوم دنیا میں نہیں لے جاتا۔ فن لطیف دھوکوں سے مسرت آفریں نہیں ہوتا بلکہ نفس انسانی کو ضمیر فطرت سے آشنا کرتا ہے۔ کسی بالغ نظر شاعر کی شاعری میں ”ورائے شاعری چیزے دگر“ جو کچھ ہے وہ حقیقت حیات کا اظہار ہے جو خالی طبیعی سائنس کے بس کی چیز نہیں۔ اعلیٰ درجے کی شاعری ہو یا روح پرور نغمہ اس میں اس روحانی گروہ کے لیے وہی کچھ ہے جس کے متعلق روسی کہتا ہے :

سر پنہان است اندر زیر و بم

فن لطیف کا کام مسرت آفرینی نہیں۔ اگرچہ روح کو اس سے ایک گہری تسکین حاصل ہوتی ہے۔ فن لطیف میں لذت و الم کا تضاد مٹ جاتا ہے۔ سوز ساز بن جاتا ہے اور درد آفرین نغمے مسرت انگیز ترانوں کے مقابلے میں روح کے تاروں کو زیادہ مرتعش کرتے ہیں۔ یہ محض غم غلط کرنے کا سامان نہیں :

اگے وقتوں کے ہیں یہ لوگ انہیں کچھ نہ کہو

جو مے و نغمہ کو اندوہ ربا کہتے ہیں (غالب)

اگر فن لطیفہ کا وظیفہ مسرت آفرینی نہیں تو الم آفرینی بھی اس کا مقصود نہیں۔ زندگی میں افسردگی اور یاس پیدا کرنے والا ہنر اپنے مقصد میں ناکام ہے۔ جو سوز حیات مقصود ہنر ہے وہ زندگی کے مصائب پر نالہ و فغاں کا نام نہیں۔ سوز حیات زندگی کی ماعیت میں داخل ہے، مگر یہ وہ سوز نہیں جو حوادث سے مغلوب ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ محض طبیعی حکمت مظاہر کے سطحی روابط سے آگے نہیں بڑھ سکتی اور وجدان حیات کی زبان طبیعیات کی قانونی زبان نہیں۔ استدلالی فلسفہ بھی اگرچہ بعض اوقات سائنس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن وہ بھی طبیعیات میں الجھا رہتا ہے :

رہ عقل جز پیچ در پیچ نیست

ایک گتھی کو سلجھاؤ تو دو پیچاک اور پیدا ہو جاتے ہیں۔ وجدان حیات کی زبان فن لطیف ہے، جو محض فن نہیں بلکہ حقیقت رس نظر اور عرفانی تاثر کا اظہار ہے۔ یہ محض ذوق نظر سے پیدا نہیں ہوتا اس کا ماخذ وہ کیفیت ہے

جسے اقبال خون جگر کہتا ہے۔ انسان کے نفس کی گہرائیوں میں سے نکلی ہوئی بات کبھی شعر بن جاتی ہے، کبھی نغمہ اور کبھی اس کا اظہار رنگ و سنگ کے واسطے سے ہوتا ہے، مگر وہ ضمیر حیات کا انکشاف ہوتا ہے۔ ضمیر حیات میں امید ہی امید ہے یاس نہیں۔ یاس انسان کے لیے بھی کفر ہے اور عام فطرت کے لیے بھی۔ مشرق شاعری، ہندی بھاشا کے دوہے ہوں یا اردو اور فارسی شاعری کی یاس انگیز غزلیں، اس قسم کا سب ہنر زندگی کے فقدان سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر شاعر کی غزل لویا اس کی اپنی زندگی کا مرثیہ ہوتی ہے۔ کربلا کے عظیم الشان مجاہدانہ حوادث کو بھی مسلمانوں نے ماتم میں تبدیل کر دیا، حالانکہ قوم میں امر زندگی ہوتی تو انہیں واقعات سے انقلاب انگیز اور ہمت خیز شاعری پیدا ہو سکتی تھی۔ حالی اور اقبال سے پہلے اردو شاعری کا کمال انیس و دہیر کے مرثیوں میں ظاہر ہوا، لیکن یہ زوال کا کمال تھا۔ بد قول میرا نہیں بلکہ تلامذہ اقبال کا ہے۔

اقبال کے کلام پر آپ نظر ڈال کر دیکھیے اس میں کہیں مرثیہ نظر نہ آئے گا۔ والدہ مرحومہ کی یاد میں جو ایک طویل اور حکمت و تاثیر سے لبریز نظم کہی ہے اس میں بھی آہ و زاری کہیں نہیں۔ دنیا میں ہر چیز کی بے ثباتی کا ذکر کر کے فوراً اس حقیقت حیات کی طرف اپنا رخ بدلتا ہے جس میں زندگی موت پر غالب آتی رہتی ہے۔ ہمارے غزل گوؤں میں میر تقی میر اور نذرا ہے اور اکثر بڑے بڑے شعرا نے اسے یاد دی ہے:

نہ ہوا پر نہ ہوا میرا نہ انداز نصب

ذوق یاروں نے جہت زور غزل میں میرا

*

ریختہ کے تمہیں اسماء نہیں عہد غلام

کہتے ہیں اے زمانے میں کہ میر تقی میر

میر کے نشتر بہتر ہوں یا ہزار، سب میں ایک سب سے خورندہ اور شہسوار
کیفیت ہے:

شام ہی سے بچھا سا رہا ہے

دل ہوا ہے جوارِ منسلک

عہد جوانی رو رو کاٹا پیری میں لیں آنکھیں موند
یعنی رات بہت تھے جاگے صبح ہوئی آرام کیا

غالب کے ظلمت کدے میں بھی شب غم ہی کا جوش ہے۔ شمع جو
دلیل سحر ہے وہ بھی خاموش ہے۔ اس ظلمت کی وجہ سے دن اور رات یکساں
ہو گئے ہیں :

چوں صبح من ز سیاہی بہ شام مانند است
چہ گوئمت کہ ز شب چند رفت و تا چند است

عصر حاضر میں فانی بدایونی غزل کا استاد تھا۔ اس کی تمام شاعری میں
حرمان و حسرت و یاس کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے دوست جوش ملیح آبادی نے
اس کے سامنے ایک روز کہا کہ بھائی تمام دنیا تمہارے لیے ایک امام باڑا ہے
جس کے اندر تم ایک تعزیہ معلوم ہوتے ہو۔ ایسے شعرا کے لیے زندگی کی حقیقت
دکھ کے سوا کچھ نہیں۔ اس شاعری پر ہندی فلسفے اور مذہب کا گہرا اثر ہے
جو تمام زندگی کو ایک سزا یا دھوکا سمجھتا ہے۔ حکمت اور گیان کا کام راہ گریز
دریافت کرنا ہے جو راہ عمل نہیں، کیوں کہ نیک و بد دونوں اعمال کی بدولت
انسان او اگون کے چکر میں سے نہیں نکل سکتا۔ اقبال جیسے شاعر جب سوز حیات
ابدی کا ذکر کرتے ہیں تو وہ میر اور فانی کی نالہ کشی نہیں ہوتی۔ اقبال نے تمام
اردو اور فارسی شاعری کا رخ پلٹ دیا اور یہ ایک ایسا عظیم الشان کارنامہ ہے
کہ اگر اس نے حکمت کے اور بیش بہا موتی اپنے کلام میں نہ بھی بکھیرے
ہوتے تو بھی یہ اکیلا کارنامہ اپنی ملت اور نوع انسان پر ایک بڑا احسان شمار
ہوتا۔ اچھا ہنر وہ ہے جس سے بقول ٹینی سن ملتوں کے قلوب استوار ہوں اور
جو قوموں کا رخ انحطاط سے عروج کی طرف پلٹ دے۔ فنون لطیفہ کے عنوان سے
جو پانچ اشعار ہیں اسی نظریۂ ہنر کا لب لباب پیش کرتے ہیں :

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرہ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کیمی نہیں رکھتا وہ هنر کیا

اردو اور فارسی کا ایسا برا حال کیوں ہوا۔ موضوع سخن کے لحاظ سے شاعری کا زوال ایران سے شروع ہوا۔ وہاں قصیدہ ٹوٹی میں ایک طرف جھوٹ کا طوفان پیدا ہوا۔ اہل هنر نے اپنا هنر اور اپنی خودی زر کے عوض بیچ ڈالی۔ اس کے بعد شاعری میں ہوس پرستی اور امر پرستی کا سیلاب آیا۔ تصوف نے بہت کچھ اس کی اصلاح کی اور صوفیانہ شاعری میں عشق جنسی جذبات سے بندھ کر نیا لیکن اعلیٰ افکار اور جذبات کے ساتھ ساتھ حیات نرسز نظریات بھی مصروف رہے۔ شاعری میں داخل ہو گئے، اس لیے وہاں بھی انفعالی کیفیت کا غلبہ ہو گیا۔ اردو شاعری کو یہ سب کچھ ورثے میں ملا اور ادھر ہندی فلسفہ آیا جو کلمہ زندگی کو دکھ اور دھوکہ قرار دیتا تھا۔ یہ وراثت بھی اردو شاعروں کے حصے میں آئی۔ تمام شاعری اور موسیقی اندوہ لینی سے پرور ہو گئی۔ اکثر شاعر جو زندگی کا ماتم کرتے تھے وہ ان کا کوئی ذاتی تجربہ نہ تھا، نہ زیادہ تر نامراندہ روایات کی تقلید تھی۔ جیسے شراب ڈونہ چھوٹے پر بھی شاعر خواہ مخواہ سراہ لیتے، اسی طرح عاشق نہ ہونے پر بھی بد کلامی و تصنع پر زاری عشق کا دعویٰ کرتے۔ تصوف کے جو افکار تھے وہ بھی سب روایتی تھے۔ انہی شاعر زندگی کے حقائق کو کوشش کرتے تھے لیکن افکار و تاثرات میں ٹوٹی جہت نہ تھی۔

نظیر اکبر آبادی نے روایتی شاعری کو نالائقی سے لے کر ناپسندیدگی تک اس کی زندگی کو اپنی نظر سے دیکھ کر شاعری کی اس بد نظریہ صورت کے اس کو قابل اعتنا ہی نہ سمجھا۔ اس کی نظر بہت دور تھی۔ اس نے کہا کہ شاعر کو کچھ کہتا ہے وہ اپنی نظر سے دیکھ کر کہتا ہے اور وہی کچھ کہتا ہے جو محسوس کرتا ہے۔ متقدمین اور متاخرین میں سے کوئی شاعر اس کے لیے قابل تقلید نہونہ نہیں۔ دور حاضر میں حقیقت پسندی اور حذب کلامی کے دل نظر

نہیں آتی ، مگر اس کو بھی صناع اور مقلد شاعروں نے استاد نہ مانا ۔ اقبال نے زندگی کو اپنی نظر سے دیکھ کر شاعری شروع کی تو عرصہ دراز تک روایت پسند اساتذہ اور زبان کے اجارہ داروں کا یہی مشغلہ رہا کہ اس کے کلام میں تذکیر و تانیث اور محاورے کے سقم تلاش کیے جائیں ۔ اقبال کہتا ہے کہ ہنر میں جدت زندگی کو اپنی نظر سے دیکھنے سے پیدا ہوتی ہے ۔ مقلد ض ، خواہ دین میں ہو اور خواہ ہنر میں ، چشمہ حیات سے سیراب نہیں ہوتا ، وہ دوسروں کی زندگی میں کیا آبیاری کر سکتا ہے :

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
 افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے
 خورشید کرے کسب ضیا تیرے شرر سے
 ظاہر تری تقدیر ہو سیہائے قمر سے
 دریا متلاطم ہوں تری موج گہر سے
 شرمندہ ہو فطرت ترے اعجاز ہنر سے
 اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
 کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی؟

شاعروں کے علاوہ مصوروں کے متعلق بھی اقبال کو یہی شکایت ہے کہ یہ بھی مقلد ہی نظر آتے ہیں ۔ یہ خیال درست ہے کہ آرٹ کسی قوم کی زندگی کا آئینہ ہوتا ہے ، لیکن اگر کوئی ہماری مصوری کو دیکھے تو اس کو ملت کا زوایہ نگاہ ، اس کی تمنائیں اور آرزوئیں کہیں نظر نہیں آئیں ۔ مغرب میں نشاۃ ثانیہ سے قبل کلاسیکی آرٹ موجود تھا جس میں عیسوی تصورات کی آمیزش ہو گئی تھی ۔ نشاۃ ثانیہ میں جب حیات فرنگ نے ایک نئی کروٹ لی تو ایک نیا آرٹ پیدا ہو گیا ۔ سائیکل انجیلو اور ریمبرانٹ وغیرہ اس نئی زندگی کا اظہار رنگ و سنگ میں کرتے ہیں ۔ اسلامی تہذیب و تمدن میں مصوری کو زیادہ فروغ حاصل نہ ہو سکا جس کے اسباب اس سے قبل بیان ہو چکے ہیں ۔ عصر حاضر میں جب یہاں مصوری کی طرف توجہ ہوئی تو زیادہ تر اس میں فرنگ کے مختلف اسکولوں کی کورانہ تقلید تھی ۔ کچھ ایسے تھے جنہوں نے راجپوت اسکول کی پیروی کی ، کچھ قدیم مغل روایات کے مقلد ہو گئے ، جن کی ابتدا اکبر و جہاں گیر کے ذوق

سے ہوتی ہے۔ اس دور میں بھی کچھ ایرانی اساتذہ کی نقالی نظر آتی ہے۔ ہمارے زمانے میں بھی جن مصوروں نے نام پیدا کیا ہے ان کی تصویروں میں بھی اپنے وطن اور اپنی قوم کے جذبات کہیں خال خال ہی نظر آتے ہیں۔ گذشتہ نصف صدی میں مغرب میں مصوری کے کچھ انوکھے اسکول پیدا ہوئے، جن میں سے بعض اہل مغرب کے لیے بھی قابل فہم نہ تھے۔ وہ مصوری اپنی جنم بھوم میں بھی معما تھی۔ نقالی سے وہ معما ہمارے ہاں اور مضحکہ خیز بن گیا۔ کسی قنوطی شاعر کا شعر ہے :

اک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا
زندگی کیا ہے کوئی خواب ہے دیوانے کا

بہت سی تصویریں جو اب نمائشوں میں لٹکائی جاتی ہیں دیوانوں کے خواب کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لیکن تقلید کی انتہا یہ ہے کہ یہ سننے بھی نہیں کے دیوانوں کے اپنے اپنے نہیں ہیں، بلکہ مغربی دیوانوں کے خوابوں کے خاکے ہیں۔ انسانوں کے جو نقشے ان میں نظر آتے ہیں ان کی یہ ٹیپ ہے کہ "سرلون کا، منہ پیاز کا، اچھور کی گردن"۔ کسی زمانے میں ہمارے ہاں شاعری سہل کوئی پر اثر آئی تھی اور شعر کو معما بنا کر لپٹا۔ بنانا استاد کی کمال شہر ہوتا تھا۔ مرزا غالب بھی اس سیلاب میں اسے بہا کر دی کے شکار ہونے لیکن پختگی کے بعد سنبھل گئے۔ لوگ اسے شعر بھی نہیں سمجھتے تھے۔ نکتہ آفرین شارح ان کی شرح میں دادِ ذہانت دیتے تھے :

توئی دریا کی نلانی زلف الجھیں بام میں
مورچہ محمل میں دیکھا آدمی بادام میں
قبر تھی بام فلک پر اور سمندر جنم میں

❖

پہلے تو روغن گل جنس کے اندے سے نکلا
پھر دوا جنتی ہے گل جنس کے اندے سے نکلا

مغرب کی مصوری اب ایسا ہی دور آنا ہے اور ہمارے ہاں کے مصوروں نے اس کی نقالی شروع کر دی ہے۔ ایک فرانسیسی نقاد نے ہمارے مصوروں کی ان تصویروں کو دیکھا اور کہا کہ وہ فرنگ کے نلانی سمندر جنم میں لپٹا

ناکام نقالی ہے۔ تمہارا پاکستانی آرٹ کہاں ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جب تک قوم کو اپنی خودی کا احساس نہ ہو اور ہنر اس کی مخصوص تمناؤں اور زوایائے نگاہ کا آئینہ دار نہ ہو، تب تک مصوری زندگی کی ترجمان نہیں بن سکتی۔ اقبال نے ہماری موجودہ مصوری پر پانچ اشعار میں جو تنقید کی ہے اس سے ہمارے مصوروں کو اپنی حقیقت معلوم ہو جانی چاہیے :

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگ تخیل
ہندی بھی فرنگی کا مقلد عجمی بھی
مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد
کہو بیٹھے ہیں مشرق کا سرور ازلی بھی
معلوم ہیں اے مرد ہنر تیرے کہالات
صنعت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی
فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے
آئینہ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

سرود حلال اور سرود حرام کا مقابلہ کرتے ہوئے بھی اقبال کے پاس معیار وہی خودی کی بیداری اور استواری ہے۔ سرود بھی علم اور فطرت کی دیگر قوتوں کی طرح ایک بے طرف اور غیر جانبدار چیز ہے۔ مختلف قسم کی موسیقی مختلف تاثرات پیدا کرتی ہے اس لیے علی الاطلاق موسیقی کو نہ حلال کہہ سکتے ہیں اور نہ حرام۔ سرود حلال وہ ہے جس سے دل میں محض کوئی عارضی موج ہی پیدا نہ ہو بلکہ وہ ایک پائدار اثر چھوڑ جائے، جس سے زندگی کا رنگ بدل جائے۔ عارضی طور پر تو ایک جرعہ شراب سے بھی انسان غم و خوف سے پاک ہو جاتا ہے، لیکن ”لا خوف علیہم ولا ہم یحزنون“ جو اولیاء کی ایک مستقل کیفیت ہے، وہ ایمان ہی کی پختگی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے ایمان کو کئی راستوں سے تقویت پہنچتی ہے۔ اس کا ایک راستہ سرود حلال ہے :

جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک

بعض صوفیائے کرام نے اسی انداز کے سماع کو حلال قرار دیا ہے :

بر سماع راست ہر کس چیر نیست
طعمہ ہر مرغکے انجیر نیست (رومی)

اقبال اس کا منتظر ہے کہ ہمارے ہاں بھی ایسے نے نواز پیدا ہوں جن کے
نعموں سے دل میں ایسی کشود ہو جو زندہ و پائندہ رہے :

جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود

جو نعمہ زندگی کی قوتوں کو لوریاں دے کر سلا دے نا حسرت و حیران
سے لبریز ہو وہ سرود حرام میں داخل ہے۔ ارباب نشاط کی ہوس انجیر موسیقی
بھی مخرب خودی ہی ہے :

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

اقبال نے فکر و تاثر اور فن شعر کے بہت سے سائے فارسی شاعری سے
حاصل کیے اور جا بجا اس نے فراحدلی سے اس کا قرار بھی دیا ہے۔ فارسی
شاعری نے اپنے ہزار سائے ارتقا میں انداز بیان میں اسی لطافتیں اور نغموں
پیدا کیے۔ نظریات حیات اور افکار کی ثروت نے لحاظ سے بھی یہ سارا دھیرا
نہیں جس کے متعلق کوئی منصف مزاج شخص نہ کہہ سکے کہ "اس شاعر کے وہیں
غرق منے ناب اولے" تصوف کی شاعری چنی لطف اور بلکہ فارسی میں
ہے اتنی دنیا کی کسی اور زبان میں نہیں، لیکن خاص حالات اور حالات
وجد سے اور لچہ نجمی طبیعت کی بدولت اس کے اندر نغمہ اور
اور تاثرات بھی ظہور پزیر ہونے جنہوں نے انسان کی فنی اور فطری
فارسی شاعری پر انہیں لذیبت طاری ہوئی اور انہیں اس کے ساتھ ساتھ
زندگی کے متعلق قنوط پیدا ہو گیا۔ اقبال کے یہ انداز خودی کے
میں اپنی قوم کو حافظ نے تعریف سے بھر پور کی ہے۔ اس کی شاعری میں
کہ حافظ میں کہیں جبر کی نعمت ہے اور انہیں تو ہم سمجھا رہے ہیں کہ
لذت پرستی۔ وہ کہیں نعمت سے زندگی کا مقابلہ کرتے ہوئے نہ لپکتے ہیں۔
وہ تمام مصائب کا علاج اب مطرب ناک سے کرتا ہے۔

کا پہلو حقیقت پر غالب دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اگر اس کے سبب مجاز کو استعارہ سمجھ لیا جائے تو الگ بات ہے۔ چنانچہ اکثر مسلمان شارحین نے ایسا ہی کیا ہے اور کہا ہے کہ حافظ کی شراب شراب معرفت ہے، لیکن کھینچ تان کر بھی ایسے اشعار کو کوئی کیسے تصوف بنائے گا :

مئے دو سالہ و معشوق چار دہ سالہ
ہمیں بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

*

آن تلخوش کہ ساقی ام الخبائث خواند
اشہی لنا و احلی من قبلۃ العذارا

یہاں وہ کھول کر کہتا ہے کہ میں اسی شراب کا ذکر کر رہا ہوں جسے اسلام نے ام الخبائث کہا ہے۔ مجھے تو وہ بوسہ معشوق سے زیادہ شریں معلوم ہوتی ہے۔ حافظ کے متعلق مولانا شبلی کا بھی یہی خیال ہے کہ اس کے ہاں خیام والی لذت پرسی ہے۔ زندگی کے معمے سمجھ میں نہیں آتے تو انہیں جام شراب میں غرق کر دو۔ تنگ دستی ہو تو اس کو کوشش سے رفع کرنے کی بجائے مستی سے اس کا علاج کرو۔ مفلس بھی ہو گے تو اپنے تئیں قارون سمجھو گے :

ایام تنگ دستی در عیش کوش و مستی
کایں کیمیائے ہستی قارون کند گدا را

*

حدیث از مطرب و مے گو و راز دھر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید . کمت این معا را

سکون طلبی ”لا ادربت“ کے ساتھ وابستہ ہے کہ زندگی کے اسرار کوئی نہ سمجھا لہذا جہاں تک ہو سکے اس چپقلش میں مت پڑو۔ اگر زندگی کے متعلق اس قسم کے تصورات اور اطمینان قلب کی تلاش کے ساتھ ساتھ حوادث حیات پر غلبہ پانے کی مجاہدانہ تلقین بھی ہو تو زندگی میں ایک اعتدال اور توازن پیدا ہو سکتا ہے :

اسرار ازل را نہ تو ہانی و نہ من
این حرف معہا نہ تو خوانی و نہ من

یہاں تک تو انبیا اور اولیا بھی عجز ادراک میں شریک ہو سکتے ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ خیر و شر کی ماہیت بھی واضح نہیں لہذا جد و جہد کاہے کو کی جائے، زندگی کو مفلوج کر دیتا ہے۔ فن لطیف میں طرب ناک اور دل آویزی بھی ہوتی ہے اور اس عنصر کو کون خارج کر سکتا ہے۔ لیکن زندگی فقط لطف اندوزی کا نام نہیں۔ یہ کوئی نہ کہہ سکے گا کہ اقبال خود عجمی شاعری سے لطف اندوز نہ ہوتا تھا۔ عجم کا حسن طبیعت اس کی فارسی غزلوں میں جھلکتا ہے۔ بہت سی غزلیں اور متفرق اشعار ایسے ہیں کہ انہیں دیوان حافظ میں رکھ دو تو کسی صاحب ذوق سلیم کو بھی مزاج حافظ سے اجنیت کا احساس نہ ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ اقبال نے انہیں الفاظ کو اور معنی پہنا دیے ہیں اور حافظ شیراز کے ساتھ خالد جانباز کا رنگ بھی بعض اوقات ایک ہی غزل میں جھلکتا ہے۔

گورستان شاہی کی نظم میں اقبال نے یہ کہا تھا کہ قوم کی شان جلالی کا ظہور تاریخ اسلام میں ہو چکا ہے، اب شان جہلی کے ظہور کا زمانہ ہے :

ہو چکا کو قوم کی شان جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شان جہلی کا ظہور

لیکن فکر و تائر میں ترقی کرتے ہوئے اور تقدیر آمد کا جواز
بعد میں اس کا زاویہ نگاہ بدل لیا اور وہ اس شعبے پر غور کر کے
جلال سے الگ نہیں کر سکتے۔ جلال موجود نہ ہے۔ اب شان جہلی کا
ہو جائے :

عصا نہ ہو تو نہیں ہے مارے پیمانہ

یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ طلب طلب کا نتیجہ ہمیشہ مہیاں میں آتا ہے۔ لذت پرستی خود اپنے محدود مقصود میں بھی آزما کر آتی ہے۔ اسی میں

خود کشی کرنے والے انسانوں کی نفسیات کو اگر ٹٹولا جائے تو اس کی تہ میں یہی حقیقت ملے گی کہ ایک شخص زندگی سے لذت و راحت کا طالب تھا اور جب زندگی اس کو کانٹوں کا بستر محسوس ہونے لگی تو اس نے ناقابل علاج سمجھ کر اس کا خاتمہ کر دیا۔ عجمی شاعری میں اور اس کی تقلید میں اردو شاعری میں، آپ کو دونوں چیزیں بہم ملیں گی۔ ہوس پرستی اور لذت طلبی میں انہماک کے ساتھ ساتھ زندگی کی مرثیہ خوانی بھی ہے۔ لذتیت کے دوش بدوش افسردگی بھی ہے۔ زندگی کی لطافتوں اور خوش باشی کا انجام دیکھ کر انشا جیسے ہنسوڑھے لذت پرست اور بذلہ سنج نے جو اپنی آخری کیفیت بیان کی ہے اسے پڑھ کر دل پر کس قدر افسردگی طاری ہوتی ہے :

نہ چھیڑاے نکمہت باد بہاری راہ لگ اپنی
تجھے اٹکھیلیاں سوجھی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں
بسان نقش پائے رھرواں کوئے تمنا میں
نہیں اٹھنے کی طاقت کیا کریں، لاچار بیٹھے ہیں

یہ شاعر کسی بلند نصب العین کے فقدان کی وجہ سے زندگی کے حوادث کا حریف نہ بن سکا۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی خودی استوار نہ تھی۔

ہمارا تغزل ہوس پرستی کے ساتھ ساتھ افسردگی اور یاس سے لبریز ہے۔ جب فن لطیف میں یہ بات پیدا ہو جائے تو اس کی سرسری طرب ناک اور دل آویزی سے بھی پرہیز لازم ہو جاتا ہے۔ اقبال کا نصب العین یہ تھا کہ عجم کے حسن طبیعت میں عرب یعنی اسلام کا سوز دروں داخل کر کے زندگی کے لیے اکسیر سعادت تیار کی جائے۔ اس مقصد کے حصول میں اقبال کی شاعری ایک کامیاب تجربہ ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اقبال کے اشعار طرب ناک اور دل آویز نہیں ہیں۔ یہ دل آویزی اس کو عجم سے حاصل ہوئی ہے، مگر اقبال کے ہاں یہ دل آویزی شمشیر خودی کو کند نہیں کرتی۔ اس کے ہاں نیام مرصع اور خوبصورت ہے لیکن اس کے اندر تلوار بھی تیغ دو دم ہے ”مرصعے کا رید و شمشیرے درود“ :

ہے شعر عجم گرچہ طرب ناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز

افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو کستان

بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

فن لطیف کے متعلق ایک نظریہ یہ ہے کہ اس کو فطرت خارجی اور فطرت انسانی کا آئینہ ہونا چاہیے۔ آئینے کا کام تنقید نہیں، آئینہ سب کچھ دیکھ کر خاموش رہتا ہے۔ وہ مبلغ نہیں ہوتا۔ مدح و ذم سے اس کو واسطہ نہیں۔ اقبال کا کہنا دیکھئے کہ شیکسپیئر پر جو اشعار اس نے کہے ہیں ان کی روشنی میں آئینہ ہے۔ شیکسپیئر کا کہنا فن یہ ہے کہ زندگی کا جو پہلو اس کے سامنے آتا ہے اور کسی کردار کے جو خط و خال ہیں ان کو بعینہ آپ کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ اسی لیے کسی کو آج تک یہ معلوم نہ ہو سکا کہ شیکسپیئر کا مذہب کیا تھا۔ وہ سومن کو بحیثیت سومن اور کافر کو ہمیشہ کافر پیش کرتا ہے۔ فتویٰ اور تنقید پڑھنے والے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ شیکسپیئر کے پچاس ڈرامے پڑھ کر انسان خود ایک قسم کا آئینہ بن جاتا ہے۔ اسی خاص نصب العین کے لیے جر و جہد کرنے کا میلان پیدا نہیں ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ شیکسپیئر کے کلام میں بھی حقیقت کا اظہار ہے لیکن اصل ان نظریہ حیات حقائق حاضرہ میں انقلاب چاہتا ہے۔ انسان کی اس خدمت وہ نہیں جو وہ اب ہے، بلکہ وہ ہے جو اسے ہونا چاہئے اور یہ چاہئے کہ اس کی عکاسی میں نہیں آتا، مگر شیکسپیئر کی امتیازی خصوصیت تو اس میں ہے کہ

منطق صبح دو دریاں خرام آئینہ
نغمہ تمام دو خاموشی سے آئینہ
سراں کل آئینہ عارض زبانی بہار
شامہ سے لے لے حجتہ چاہے آئینہ
حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن
دل انسان کو آئینہ حسن دل آئینہ

اس کے بعد اقبال کی "شعر عجیب" پر "شعرا کے انجمن" نے "معارف ادبی" میں
واضح ہو جائے گا :

اقبال یہ ہے خارہ تراشی کا زمانہ
از ہرچہ بائینہ نمایند بہ پرہیز

عجمی شاعری میں عاشق فقط اپنے سینے پر تیشہ چلاتا رہتا ہے ”چھاتی پہ
رات ہجر کی کالا پہاڑ ہے“ اور اسی پہاڑ پر کوہ کنی میں مبتلا رہتا ہے :

کا و کا و سخت جانیہائے تنہائی نہ پوچھ
صبح کرنا شام کا ، لانا ہے جوئے شیر کا
(غالب)

*

ہمچو فرہاد بود کوہ کنی پیشہ ما
کوہ ما سینہ ما ناخن ما تیشہ ما
بہر یک جرعه سے منت ساقی نہ کشیم
اشک ما بادہ ما دیدہ ما شیشہ ما

۴

اقبال فن لطیف کو جس خارہ تراشی کا آلہ اور وسیلہ بنانا چاہتا ہے وہ ایک الگ
قسم کی ہے :

زمانہ با تو نسا زد تو با زمانہ ستیز

*

چوں پختہ شدی خود را بر سلطنت جم زن

*

گفتند جہان تو آیا بتو سے سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

اقبال کو اپنے وطن کے معاصرانہ فن لطیف میں کہیں خارہ تراشی نظر
نہیں آتی۔ زیادہ تر غزلیں کسی اصلی یا تخیل کی پیداوار عورت کے متعلق اظہار ہوس
ہوتی ہیں۔ اگرچہ یہ بھی غنیمت ہے کہ ایرانی امرد پرستی رفتہ رفتہ
یہاں اردو کی شاعری میں ناپید تو نہیں لیکن کمباب ہو گئی۔ اردو میں شاعروں
نے فعل میں جمع کا صیغہ استعمال کرنا شروع کر دیا تاکہ یہ بات گول ہی رہے
کہ معشوق مرد ہے یا عورت :

نہ ہم سمجھے نہ تم آئے کہیں سے
پسینہ پونچھے اپنی جبین سے

زمانہ حال میں عشقیہ شاعری میں کھلم کھلا تانیٹ کا صیغہ استعمال ہونے لگا ہے۔ فرائڈ کہتا ہے کہ انسانی نفسیات میں ایک عمل تلطیف ہے جس کی بدولت جنسی عشق کی قوتیں غیر جنسی مقاصد عالیہ کا روپ اختیار کر لیتی ہیں، لیکن ہمارے غزل نویسوں کا عشق جنسی میلان سے آگے قدم ہی نہیں رکھتا۔ ان کا دل زلف پیچاں کے پیچاک سے نکلتا ہی نہیں، کیوں کہ نکلتا چاہتا ہی نہیں:

زلف پر پیچ میں دل ایسا گرفتار ہوا، چھٹنا دشوار ہوا

کچھ افسانے اخلاقی اور معاشرتی بھی ملتے ہیں، لیکن زیادہ تر افسانوں میں عورت کا عشق ہی محور داستان ہوتا ہے اور یہی افسانے زیادہ تر بڑے جاتے ہیں۔ جنسی عشق کی تخریبی کارروائیاں، بہت کچھ جدید نفسیات تحت الشعور سے اخذ کردہ اکثر افسانہ نویسوں کا کل سرمایہ ہے۔ جس قدر عریاں نوجوان عورت اسی قدر افسانہ نویس صاحب کمال شہر ہوتا ہے اور اسی قدر اس کو نوم سے داد ملتی ہے۔ اگر شراب نوشی کا شکار ہو کر جوانا مرگ میں جاتے تو سارے ادیب اور پڑھنے والے اس کا ایسا ماتم کرتے ہیں کہ ٹوٹا جاتی یا سببی یا مر سید یا اقبال ثانی جہاں فانی سے نڈر دیا۔ مصوروں کی تصویریں ہیں بھی زیادہ تر عورتیں ہی نظر آئیں گی۔ برہنگی کو عورت کی مصوری اور سنگ برہنگی نے فن کا لازمہ بنا دیا ہے۔ مصوروں اور ہاٹ ٹراشوں کے سہارے مختلف اعضا اور حسین چہروں والی عورتیں برہنہ ہو کر بھڑوے سوزل گئی ہیں۔ مادری زاد برہنگی میں فن کے بنائے ہوئے انداز میں رو بہ رو ہیں۔ اور اس کی اجرت وصول کرتی ہیں۔ ہاٹ ٹراشوں میں لیونڈا ایک ایسی عورت ہے جو کبھی کبھی ہوا کیوں کہ مشرق میں نسوانی سرمد و حیا ایسی ہوتی ہے جس میں عورتوں کو ہاتھ پاؤں ہال ہال ہندی اور ہاٹ ٹراشوں کی تصویریں میں عورتوں کو ہاتھ پاؤں میں ملبوس عورتیں ہی نظر آتی ہیں۔ ان کے ہاٹ ٹراشوں کے ہاٹ ٹراشوں کو عورتوں سمجھ کر دیکھتے والے تمام ذہنوں سے محروم ہیں۔ یہ عورتیں انہیں عورتوں اعلیٰ تصورات کی آیات یا علامات ہیں۔ اسی تصویروں میں عورت عورتوں

بلکہ ایک رمز ہے اور یہ رمز شناس یا خود مصور ہے با محدودے چند نقادان فن - راقم الحروف نے ایک نقاد فن کے شبستان میں ایک برہنہ عورت کی تصویر آویزاں دیکھی اور اس سے کہا کہ میں مصوری کے رموز کو سمجھنا چاہتا ہوں ، مجھے اس تصویر میں جن تصورات کا اشارہ ہے ذرا سمجھا دیجیے - آخر میں ذوق جمال سے ایسا محروم نہیں ہوں اور نفسیات سے بھی اتنا بے بہرہ نہیں ہوں کہ آپ کے سمجھانے سے بھی کچھ نہ سمجھ سکوں - اس نقاد کی قوت بیان بھی غیر معمولی تھی ، لیکن اس کے باوجود اس نے کہا کہ میں کیا سمجھاؤں تم اسے نہیں سمجھ سکتے - میں اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکالتا کہ یہ تصویر جذبہ جنسی نے شبستان میں آویزاں کر رکھی ہے - اس کے سوا کچھ معنی ہوتے تو سمجھانے کی کچھ تو کوشش کی جاتی - ایسے ہی ہنر اور ہنر وروں کے متعلق اقبال نے کہا ہے :

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہ تاریک میں قوموں کے مزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسافہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

لیکن اب کچھ اشتراکی صاحبان فن ایسے بھی پیدا ہو گئے ہیں کہ ان کے اعصاب پر مزدور و کسان سوار ہو گئے ہیں اور یہ بوجھ اس پہلے بوجھ کے مقابلے میں زیادہ وزنی اور زیادہ کثیف ہے -

ایک مسئلہ یہ ہے کہ کسی کامل الفن فن کار میں فن لطیف وہی ہوتا ہے یا کسبی - انگریزی میں ایک مثل ہے کہ بننے سے کوئی شاعر نہیں بن سکتا ، شاعر بطن مادر ہی سے شاعر پیدا ہوتا ہے - ہمارے ہاں تلمیذالرحمن ہونے کا بھی یہی مفہوم ہے اور شاعری کے جزو پیغمبری ہونے کے بھی یہی معنی ہیں - اس کا جواب اقبال نے مختصراً تین اشعار میں دیا ہے کہ ایجاد معانی کی غیر معمولی صلاحیت خدا داد ہوتی ہے لیکن فن کا کمال بے حساب محنت طلب بھی ہے - اس کی مثال یوں سمجھ لیجیے کہ قیمتی پتھر تو کانوں میں فطرت

ہی پیدا کرتی ہے لیکن کوئی ہیرا تراشنے کے بغیر پوری طرح حسین اور نور افشاں نہیں بنتا :

نامی کوئی بغیر مشقت نہیں ہوا
سو بار جب عقیق کٹا تب نگین ہوا

نابغہ یا جینیس کے متعلق کسی انگریز مفکر کا قول ہے کہ جینیس کے کہل میں ایک قلیل اساس فطری ہوتی ہے ، جو مصدرالہام ہوتی ہے لیکن اس گنجینہ سینہ سے زیادہ محنت کا پسینا کہل پیدا کرتا ہے ۔ بعض لوگوں نے نبوت کے متعلق بھی اسی قسم کی بحث کی ہے کہ وہ وہی ہوتی ہے یا کسی ۔ خدا جس کو چاہے بغیر کسی استحقاق کے نبی بنا دیتا ہے یا کسی شخص کی روحانی ترقی اس کو اس درجے تک پہنچا دیتی ہے ؟ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ اس کی اساس وہی ہے لیکن نبی کو اپنا وظیفہ نبوت ادا کرنے کے لیے دوسرے انسانوں سے زیادہ جد و جہد کرنی پڑتی ہے ۔ یہ جد و جہد نبوت سے قبل بھی ہوتی ہے اور بعثت کے بعد بھی مسلسل جاری رہتی ہے ۔ حافظ نے اپنی استعداد کے وہی ہونے کے متعلق کہا ہے :

چہ رشک می بری اے مست نظام بر حافظ
قبول خاطر و لطف سخن خدا داد است

لیکن خالی خدا داد صلاحیت سے حافظ حافظ نہ بن سکتا ۔ اس کے علاوہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ فن تغزل میں اس نے فطری صلاحیت کے علاوہ مسلسل محنت و مشق سے کام لیا ہے ۔ فن میں باریکیاں مطالعے ، مشاہدے اور محنت سے پیدا ہوتی ہیں ۔ خود اقبال کو دیکھیے ۔ اس کی شاعری کے ابتدائی حصوں میں انہوں نے زبان اور محاورے پر اعتراضات کیے ۔ ان اعتراضات کے جواب میں انہوں نے جواب حوالوں اور مثالوں سے دیا کہ وہ اس حیرت انگیز فن میں اپنے استاد اس شخص کو فن کے تمام پہلوؤں پر کتنا عبور ہے ۔ یہ معلومات انہوں سے نہ نازل نہیں ہوتیں ، یہ علم مطالعے اور فکر اور محنت کا نتیجہ ہے ۔ یہ درست ہے کہ خالی محنت اقبال کو اقبال نہ بنا سکتی ، اگر فطرت کی طرف سے غیر معمولی بصیرت و دیعت نہ ہوتی ۔ خالی محنت سے صلاحیت میں ترقی ہو سکتی ہے لکن

صناعی اور قافیہ پیمائی شاعری نہیں۔ مانی ہو یا بہزاد ان کی محنتوں اور کاوشوں کا کیا ٹھکانا ہے۔ فن کی طرف سے غفلت برتتے تو خام رہ جاتے۔ اقبال کا فیصلہ اس کے متعلق یہ ہے :

ہر چند کہ ایجاد معافی ہے خدا داد
کوشش سے کہہاں مرد ہنر مند ہے آزاد
خون رگ معہار کی گرمی سے ہے تعمیر
مے خانہ حافظ ہو کہ بت خانہ بہزاد
بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شرر تیشہ سے ہے خانہ فرہاد

جس شاعری کو اقبال حیات افروز سمجھتا ہے اس کی وہ دو قسمیں قرار دیتا ہے۔ ایک کو نعمۂ جبریل کہتا ہے اور دوسری کو بانگ اسرافیل۔ یہ تقسیم قابل غور ہے۔ حکیم الہانوی نطشے نے آرٹ کو اسی طرح دو انواع میں تقسیم کیا ہے اور یونانی صنمیات کی اصطلاحوں میں ایک کو وہ دیوتا اپولو سے وابستہ کرتا ہے اور دوسری نوع کو ڈایونیسس سے۔ یہ تقسیم اقبال کی تقسیم سے بہت مماثل ہے۔ اپولو عقلی اور جہالی پہلو کا نمائندہ ہے اور ڈایونیسس میں حرکت و ہیجان اور جوش و مستی ہے۔ جبریل کو بھی بعض مسلمان شعرا، حکما و صوفیہ نے خدا کی طرف سے انکشاف حقائق پر مامور تصور کیا، مگر اس میں عشق کی گرمی اور فراق کی تپش نہیں۔ جبریل و ابلیس کے مقابلے میں بھی ابلیس نے جبریل کو یہی طعنہ دیا کہ تجھ میں اضطراب حیات نہیں۔ معراج شریف کے قصوں میں بھی جو بہت کچھ تمثیلی ہیں، جبریل ایک حد پر پہنچ کر رک جاتا ہے کہ اگر آگے پرواز کی جرأت کروں تو میرے پر جل جائیں۔ جس کی یہ تعبیر کی گئی ہے کہ جبریل عقل کا نمائندہ ہے اور عقل آستانے تک تو پہنچا دیتی ہے لیکن اس کی تقدیر میں حضور نہیں :

اگر یک سر موئے برتر پر
فروغ تجلی بسوزد پر

اپولو والا آرٹ ہم آہنگی، توازن اور جہاں پیدا کرتا ہے لیکن ڈایونیسس والا آرٹ

زندگی کی جامد صورتوں کو درہم برہم کر کے اضطراب اور پیچ و تاب سے جدید مقاصد کی طرف بڑھتا ہے جو ابھی وجود پذیر نہیں ہوئے۔

جبریل کے مقابلے میں اسرافیل کا کام ایسا صور پھونکنا ہے جس سے پہلا تمام نظام عالم درہم برہم ہو جائے، تمام زندہ ہستیاں موت سے لرزاں ہوں اور تمام مردے قبروں سے نکل پڑیں۔ قیامت سے بڑھ کر انقلاب عظیم اور کیا ہو سکتا ہے۔ قیامت کی ماہیت خدا ہی کو معلوم ہے، لیکن بہر حال وہ حیات و موت کا ایک انقلابی تصور ہے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں جد و جہد کی زندگی کو جس میں اخلاقی کوششیں بھی داخل ہیں، تفکر محض کی زندگی سے ادنیٰ سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے ہاں تغیر ثبات کے مقابلے میں اور سکون و سکوت ازلی حرکت کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہیں۔ اقبال کے نزدیک حیات ابدی میں دونوں پہلو بیک وقت موجود ہیں۔ وہ ”الان کہا کان“ بھی ہے اور ”کل یوم ہونی شان“ بھی۔ آفرینش میں افزائش بھی حیات ابدی کا وظیفہ ہے۔ شعر میں کبھی بد پہلو نمایاں ہوتا ہے اور کبھی وہ۔ یہ تفریق بھی کسی حد تک جہاں و جلال کے امتیاز سے مماثلت رکھتی ہے۔

اقبال نے پہلے مصرع میں تجاہل عارفانہ سے کام لیا ہے مگر اس کے بعد فوراً اپنا نظریہ فن پیش کر دیا ہے :

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخ اسم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمہ جبریل ہے یا بانگ اسرافیل

تاریخ اسم اس نکتے کی تفصیل دیوں اور ہے۔ اس کا صاف جہاں ہے اور جہاں کے فنون لطیفہ میں کبھی یہ پہلو نمایاں ہوتا ہے اور کبھی وہ، لیکن اس وقت کے لیے اس وقت اقبال کو نغمہ جبریل سے زیادہ صور اسرافیل کی صورت محسوس ہوتی ہے جس سے ایک محشر بنا ہو اور نیا عالم ظہور میں آئے۔

رقص بھی فنون لطیفہ میں داخل ہے اور یہ بھی موسیقی کی طرح ایک فطری چیز ہے۔ رقص تو بعض جانوروں میں بھی ہوتا ہے۔ طاؤس کے رقص کی

دل آویزی مشہور ہے - بغیر سیکھنے سکھانے کے مجھے بھی رقص کرتے ہیں ، ذرا سا موسیقی کا اشارہ کافی ہوتا ہے - موسیقی کی طرح رقص کی بھی کئی قسمیں ہیں - جلال الدین رومی بھی بے اختیار ہو کر رقص کرنے لگتے تھے - ان کی تقلید میں ان کے نام لیوا مریدوں نے اس کو اپنا شیوہ بنا لیا - وہ دف و نئے کے ساتھ بے اختیار ہو کر زور زور سے گھومنے لگتے ہیں - اقبال نے کسی چینی حکیم کا قول نقل کیا ہے :

شعر سے روشن ہے جان جبرئیل و اہر من
رقص و موسیقی سے ہے سوز و سرود انجمن
فاش یوں کرتا ہے اک چینی حکیم اسرار فن
شعر گویا روح موسیقی ہے رقص اس کا بدن

مگر اہل فرنگ نے رقص کو جنسی تسکین کا سامان بنا لیا ہے - بہ رقص اقبال کو پسند نہیں ، جس میں زیادہ تر مرد و زن کی ہم آغوشی ہوتی ہے - اس میں کہیں تو بدن کے پیچ و خم محض ایک فن ہوتے ہیں اور کہیں اس میں جنسی جذبے کی آمیزش ہوتی ہے - اقبال وہ رقص چاہتا ہے جس میں روح کا ارتعاش بدن کے حرکات میں ظاہر ہو -

فنون لطیفہ کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے ؟ یہ بھی جہالیات کا ایک دلچسپ مسئلہ ہے - بعض حکماء نے فنون لطیفہ میں فرق مراتب پیدا کیا ہے لیکن اس میں وہ متفق رائے نہیں - کسی کے نزدیک موسیقی شعر سے افضل ہے اور کسی کے ہاں شعر کو موسیقی پر فضیلت حاصل ہے -

سَبْرٌ هَيِّئْ

ابليس

ابلیس یا شیطان کی ماہیت کیا ہے؟ یہ بھی اسرار حیات میں سے ایک سرہستہ راز ہے۔ صوفیہ، حکم اور مفکر شعراً نے طرح طرح سے اس کی گرہ کشائی کی کوشش کی ہے۔ کیا ابلیس زندگی کے کسی مظہر کا نام ہے یا وہ کوئی آسائے بہ شر شخصیت ہے؟ کیا وہ کوئی زوال یافتہ باغی فرشتہ ہے یا اس جناتی مخلوق کا امام ہے جسے قرآن نے ناری قرار دیا ہے؟ لیکن خود ناز کیا ایک استعارہ ہے یا دنیا کی آگ کی طرح جلانے اور بھسم کرنے کا ایک عنصر ہے۔ اسی طرح ملائکہ کی ماہیت کے متعلق بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ پروں والی، مابین السماء والارض پرواز کرنے والی اور احکام اللہی بجالانے والی مخلوق ہے یا وہ بھی حیات و کائنات میں مخصوص قسم کی قوتوں کا نام ہے؟ ملائکہ ایضاً ہیں۔ قوائے حیات، جو فطرت کو خیر کی طرف مائل کرتے ہیں؟ یہ سب باتیں مسلمانوں میں سے ہیں، جن کا علم اللہ ہی کو ہے۔ ”راسخون فی العلم“ ان باتیں پر انہیں رکھتے ہیں، لیکن ان کی تو وہی خلاق فطرت ہی کو معلوم ہے۔

متصوفانہ ادب میں ابلیس کے متعلق طرح طرح کے تصورات ملتے ہیں۔ کسی نے اس کو ملعون ہونے کی بجائے سب سے بڑا مومن قرار دیا ہے، جس نے حکم اللہی کے باوجود غیر خدا کو سجدہ کرنے سے انکار کر دیا۔ کسی نے اس کو مادیت کا امام گردانا ہے۔ کہ آدم کی خاکی عنصر تو اس کو نہیں دیا، اس کے عرفانی اور روحانی ممکنات اس کو تشریح دے سکتے ہیں۔ مادیت انسان کے متعلق وہی زاویہ نادر ہے، جسے تو سب نے اس کی طرف منسوب کیا ہے۔ بعض فرقہ بندیوں کی بدولت اس کو بھی ایسی ہی تصویریں دہرائی گئی ہیں۔ وہی ایرانی ثنویت میں اشرسہ کی تصویر ہے، جسے اس کے جڑاؤ والے زمانے میں جو ایرانی تصورات قبول کرنے کے لیے تیار تھے، ان کے مطابق شیطان کا تصور بھی انہیں تصورات میں سے ہے۔ انوکھا ہے اسرائیلی قدیم انبیاء میں یہ عقیدہ کہیں نہیں ملتا۔ قرآن و حدیث میں شیطان کے متعلق جو تصورات ملتے ہیں ان کا مطالعہ دلچسپ بھی ہے اور حاکم امور بھی۔ ابلیس کی الر کوئی ایسا شخصیت ہو تو وہ ایک وقت میں ایک جہاں عمل

کرتی ہوئی نظر آئے، لیکن حدیث شریف میں ہے کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا شیطان لگا ہوا ہے۔ اس پر ایک صحابی نے ذرا جرأت سے پوچھا کہ کیا حضور کے ساتھ بھی؟ فرمایا کہ ہاں میرے ساتھ بھی ہے، مگر میں نے اسے سو من بنا کر رکھا ہے۔ حضور کا شیطان تو سو من ہو گیا لیکن کفار کے ساتھ لگا ہوا شیطان کافر ہی رہا۔ اور پھر شیطان ایک تو نہ ہوا۔ ایک دوسری حدیث میں ہے کہ شیطان انسان کی رگ و پے میں اور اس کی روح کی گہرائیوں میں خون کی طرح گردش کرتا ہے۔ اس بیان میں شیطان کوئی شخصیت معلوم نہیں ہوتی بلکہ زندگی میں ایک تخریب انگیز میلان کا نام ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا جو خیر مطلق ہے اس نے ایسی ہستی کو پیدا ہی کیوں کیا اور انسانوں کو ورغلانے کے لیے اس کو ایسی کھلی اجازت کیوں دی؟ از روئے قرآن حیات و کائنات کی کوئی قوت خدا کے خلاف بغاوت نہیں کر سکتی۔ سب جگہ آئین الہی کارفرما ہیں اور مخلوقات میں سے ہر شے خدا کی مطیع ہے۔ یہ اطاعت طوعاً ہو یا کرہاً، اختیار سے ہو یا جبر سے۔ عارف روسی کے نزدیک شیطان اس زیرکی کا نام ہے جو عشق سے معرا ہو کر ادنیٰ مقاصد کے حصول میں حیلہ گری کرتی ہے:

مے شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است

قرآن کریم نے استکبار کی وجہ سے انکار کو اس کی امتیازی صفت قرار دیا ہے۔ دراصل ابلیس کی ماعیت کا مسئلہ خیر و شر کا مسئلہ ہے۔ حیات و کائنات میں شر کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے۔ حکما نے شر کے دو بڑے اقسام قرار دیے ہیں۔ ایک شر طبیعی ہے جیسے آندھیاں، طوفان، زلزلے، اور ہزاروں قسم کی بیماریاں۔ جن سے انسانوں کو ضرر پہنچتا ہے لیکن وہ انسانی ارادوں کی پیداوار نہیں۔ دوسری قسم نفسی یا اخلاقی شر ہے، جو انسان کے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ الہانی حکیم لائبنیز کے نزدیک شر کی ایک قسم مابعدالطبیعی بھی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ خدا ہی ہستی لا محدود ہے جو خیر مطلق ہے۔ خدا کے سوا ہر مخلوق میں کچھ نہ کچھ کمی ہونا لازمی ہے۔ یہ کمی یا نقص خیر کا ایک گونہ فقدان ہے۔ چونکہ کوئی مخلوق، خدا

نہیں بن سکتی اس لیے ہر ہستی میں کم و بیش نقص کا ہونا لازمی ہے اور ہر نقص ایک قسم کا شر ہے۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ خیر و شر سب خدا کی طرف سے ہے، لیکن با این ہمہ سب کچھ خدا کے دست خیر سے صادر ہوتا ہے۔

انسان کے لیے شر کی ماہیت کا سمجھنا اور ہستی میں اس کا مقام متعین کرنا ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ خیر کی ماہیت کو سمجھنا۔ کیونکہ خیر و شر باہمی تقابل ہی سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ شرق و غرب میں بعض اکابر صوفیہ، حکما اور شعراً نے ابلیس کو المیہ (ٹریجڈی) کا ایک زبردست کردار بنا دیا۔ ملٹن کے "فردوس گم شدہ" کی دینی نظم میں شیطان ایک زبردست کیریکٹر ہے اور اس کی تشکیل میں ملٹن نے اپنی قوت تخیل کو پورے زوروں کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بعض نقادوں کی رائے ہے کہ ملٹن کا شیطان اس کے خدا کے مقابلے میں زیادہ قوی اور لبریز حیات معلوم ہوتا ہے۔ گوٹھے کے حکیم نے ڈرامے "فوسٹ" میں زندگی کے گہرے اسرار اور اس کی باطنی قوتوں کی گہرے نشانی کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن اس ڈرامے کا محور بھی فوسٹ کے علاوہ ابلیس ہی ہے۔ اقبال جو ملٹن اور گوٹھے کا ہم پیدہ اور روحانی بصیرت والا مفکر شاعر ہے، اس نے بھی ابلیس کی حقیقت کو کئی جگہ بیان کر کے اس تصور کو ایک نئے رنگ میں برسایا ہے۔ اقبال کے ہاں ابلیس کا تصور اس کے فلسفہ خودی کا ایک جزو لا ینفک ہے۔ خودی کی ماہیت میں ذات الہی سے فراق اور سعی قرب و وصال دونوں داخل ہیں۔ اقبال کے فلسفہ خودی کی جان اس کا نظریہ عشق ہے۔ عشق کی ماہیت آزاد و بے پناہ اور اضطراب ہے۔ اگر زندگی میں موانع موجود نہ ہوں تو وہ خیر و شر کے درمیان ہو جائے جس کی بدولت خودی میں بیداری اور اعتماد پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کے اندر باطنی کشائش نہ ہو تو زندگی جامد ہے اور وہ اپنے اندر کی کشائش کی خودی کو بھی زور و شور سے پیش آیا ہے اور انہی کشائشوں سے انسان کی تذبذب کی بجائے اس کی تکریم کا پہلو غالب نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے اقبال جد و جہد کا مبالغہ ہے، اور جد و جہد باطنی اور خارجی مبالغوں کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ خودی اپنے اتقائے لیے خود اپنا خیر پیدا کرتی ہے، تاکہ اس کو جذب کرنے اور اس پر غالب آنے سے انسان روحانی ترقی کر سکیں۔ زندگی کی

مزاحمتوں کے اندر تو کوئی روح محبت نہیں ، لیکن روح محبت ان کی بدولت قوت حاصل کرتی ہے ۔ قرآنی ابلیس انکار مجسم ہے ۔ جسے نفی حیات سمجھنا چاہیے ، لیکن زندگی ہر قدم پر اپنی نفی کر کے بہتر اثبات کی طرف قدم اٹھاتی ہے ۔ اثبات کے لیے نفی مقدم ہے :

لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

شیطان زندگی کے مراحل میں اس وقت غالب معلوم ہوتا ہے جب انسان نفی کی منزل میں رک جائے اور آگے اثبات کی طرف اس کے قدم نہ اٹھ سکیں ۔ اگر نفی کا عنصر بھی انسان کے لیے اثبات سے کم اہمیت نہیں رکھتا تو اس سے گریز نا ممکن بلکہ نا واجب ہے ۔ جذبات اگر عقل و عشق سے کنارہ کش ہو کر عنان گسیختہ مصروف عمل ہوں تو ان میں وہی انداز پیدا ہوتا ہے جسے قرآن نفس امارہ کہتا ہے ، لیکن زندگی میں کوئی اچھا کام بھی جذبات کے بغیر نہیں ہو سکتا ۔ افلاطون نے نفس انسانی کو ایک رتھ سے تشبیہ دی ہے جس میں جذبات کے گھوڑے لگے ہوئے ہیں ۔ ان کی عنان نفس عاقلہ کے ہاتھ میں ہونی چاہیے ، اگر عقل کی گرفت ڈھیلی ہو جائے تو یہ گھوڑے رتھ کو ٹکرا کر تباہی پیدا کر دیں ۔ لیکن اگر گھوڑے نہ ہوں تو رتھ اپنی جگہ سے جنبش ہی نہ کر سکے ۔ غرضیکہ مقصود حیات جذبات کشی نہیں بلکہ ان جذبات کو عقل و عشق و ایمان کے زیر عنان رکھنا ہے ۔ مندرجہ صدر حدیث کا بھی یہی مفہوم ہے کہ اسوۂ نبوت یہ ہے کہ شیطان کی گردن مارنے کی بجائے اس کو مومن بنا کر اس سے مومنوں والے کام لیے جائیں ۔ خارجی اور باطنی زندگی کی قوتیں اور کائنات میں کام کرنے والی طاقتیں جیسے برق و طوفان ، تخریب و تعمیر دونوں میں کام آ سکتی ہیں ۔ ان قوتوں کی تخریب کو دیکھ کر انہیں خیر مطلق کا منافی سمجھنا بے بصری کا نتیجہ ہے ۔ انہیں قوتوں کی تسخیر انسان کا مقصود حیات ہے ، لیکن تسخیر کے لیے زبردست مزاحم قوتوں کا وجود لازم ہے ۔ اگر یہ مزاحم قوتیں نہ ہوتیں تو ارتقا حیات نا ممکن تھا ۔ اس تصور کے مطابق شیطان کائنات میں بھی کار فرما ہے اور ہر شعبہ حیات میں بھی ۔ وہ انسان کے جسم میں بھی ہے ، اس کے شعور میں بھی اور اس کے تحت الشعور میں بھی ۔ وہ حرکت اور تخلیق کا مصدر ہے ، لیکن اگر عقل و عشق کی قوتیں اس پر قابو نہ پا سکیں تو زندگی میں کوئی نظم و ضبط پیدا نہ ہو سکے ۔

اقبال کی نظم تسخیر فطرت میں ابلیس سجدہ آدم سے انکار کی وجہ بڑے زور شور سے بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو حرکت کا سرچشمہ بتاتا ہے۔ زندگی میں جو حرکت ہے وہ حرکت کی وجہ سے ہے، اس لیے وہ زندگی کی برکتوں کو بھی اپنی طرف منسوب کر لیتا ہے۔ وہ ذات باری کو کہتا ہے کہ سب ہنگامہ حیات اور زندگی کی تمام ہامی اور گہما گہمی میری وجہ سے ہے۔ میں نہ ہوتا تو نہ کائنات میں جنبش نظر آتی اور نہ زندگی میں سوز و ساز ہوتا۔ وہ تخریبی حرکت کے ساتھ ترکیبی عناصر اور مظاہر کو بھی اپنا رہین منت سمجھتا ہے، اور کہتا ہے کہ مجھے خواہ مخواہ بدنام کرتے ہو کہ میں نفی و تخریب ہی کے درپے رہتا ہوں، لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہر نئی تعمیر پہلی تعمیر کو ڈھانے کے بعد ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ تخریب کو مجھ سے منسوب کرتے ہو تو تعمیر کو بھی میری طرف منسوب کرو، جو تخریب کے بغیر نہ ہو سکتی تھی :

ہر بنائے کہنہ کاباداں کنند
اول آن تعمیر را ویراں کنند

شیطان کے آتش نژاد ہونے کے بھی یہی معنی ہیں کہ موجودات کا وجود حرارت سے ہے۔ اس سلسلے میں ابن عربی نے ایک نہایت حکیمانہ اور عارفانہ بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت کے پھل دوزخ کی حرارت سے بکتے ہیں۔ بات ایسی گہری ہے کہ ایک طویل مضمون اس کی شرح کے لیے درکار ہے۔ اس سے جنت اور دوزخ کی ماہیت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ فرشتوں کو نوری کہتے ہیں اور شیاطین و جنات کو ناری۔ شیطان کہتا ہے کہ ناری کو نوری پر ترجیح ہے، کیوں کہ نار میں حیات آفرینی ہے اور نور، نار ہی کا ایک منہر ہے۔ نور نوری کوئی حرکت پیدا نہیں کر سکتا :

نوری ناداں نم سجدہ بادم نور
او بد نہاد است خاک من بد نہاد نور
می تپد از سوز من خون رنگ کائنات
من بد دو حسرم، من بد نحو تدرم
رابطہ سلامت، رابطہ اسباب
سوزم و سازے دہم آتش سینا گرم

ساخته خویش را در شکنم ریز ریز
تا زغبار کہن پیکر نو آورم
پیکر انجم ز تو، گردش انجم ز من
جاں بہ جہاں اندرم زندگی مضمرم
توبہ بدن جاں دہی شور بہ جاں من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم
آدم خاکی نہاد دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوش تو، پیر شود در برم

خدا کے سامنے اپنی مدح سرائی کرنے کے بعد وہ آدم کو بہکاتا ہے کہ تیری
اس جنت میں کیا مزا ہے - ایک مسلسل سکون و نشاط و سرور کی یک آہنگی - نہ
ضرورت عمل، نہ نشاط کار، نہ مقصد کوشی - ایسی جنت میں تیرا ساز بے سوز ہے -
بقول مرزا غالب :

دراں پاک سے خانہ بے خروش
چہ گنجائی شورش نا و نوش
سیہ مستی ابر و باراں کجا
خزاں چوں نباشد بہاراں کجا

شیطان آدم کو کہتا ہے کہ تو یہاں کیا فاختہ بن کر شاخ طوبیٰ پر بیٹھا
ہے - انجیل میں ہے کہ روح القدس حضرت مسیح کو فاختہ کی صورت میں نازل
ہوتی دکھائی دی - ابلیس کہتا ہے کہ اس عالم قدس میں روحیں فاختہ بن جاتی ہیں -
نہایت معصوم، بے ضرر، لیکن مزا شاہیں بننے میں ہے - اس کے لیے شکار کا شوق
اور جذبہ چاہیے - جنت میں جھپٹنے کی کیا گنجائش ہے - سجود نیاز میں عجز کے
سوا کیا رکھا ہے - کوثر و تسنیم کے کنارے شراب طہور پیتے رہنا یہ بھی کوئی
زندگی ہے - جنت اگر تمام آرزوؤں کے حصول کا نام ہے تو ایسی زندگی موت کے برابر
ہے - وصل کے بعد شوق مر جاتا ہے - حیات دوام تو فراق و وصل کی کشمکش
ہی سے پیدا ہو سکتی ہے - آٹھ یہاں سے نکل - تجھے ایک ایسے عالم کی سیر کراتا
ہوں جہاں زندگی سوختن ناتمام ہے - زندگی کا تیر جگر میں نیم کش ہی رہے تو خلش
کی لذت باقی رہ سکتی ہے :

کوئی میرے دل سے پوچھے ترے تیر نیم کش کو
یہ خلش کہاں سے ہوتی جو جگر کے پار ہوتا
(غالب)

سکونی جنت میں تو جہادی اور نبائی کیفیت ہے - چل تجھے آرزو اور جستجو کے عالم
میں سرگرم عمل کرتا ہوں :

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام
فاختہ شاہیں شود از تپش زیر دام
ہیچ نیاید ز تو غیر سجدہ نیاز
خیز چوں سرو بلند اے بعمل نرم کام
کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل
گیر زمینائے تاک بادۂ آئینہ فام
خیز کہ بنہایت مملکت تازہ
چشم جہاں ہیں کشا بہر تماشا خرام
تو نہ شناسی هنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام سوختن نہ تمام

قرآن نے بھی بعض آیات میں آدم کو نوع انسان سے مترادف قرار دیا ہے -
’فَلَمَّا نَسُوا مَا كُتِبَ عَلَيْهِمُ... قَالُوا اضْحَبُوا مِنَّا جَسِيمًا فَاَمَّا رَبُّكَ فَكَرِيمٌ
هُدًى‘ آدم نے اپنے رب سے چند کلمے اخذ کیے اور اس نے اس کی توبہ قبول
کر لی۔۔۔۔۔ ہم نے کہا تم یہاں سے کھسک جاؤ - اس کے بعد تمہارے پاس اگر
میری طرف سے ہدایت آ جائے، - یہاں آدم کے ذکر کے بعد ہی پوری نوع انسان
بہ صیغہ جمع خطاب کیا گیا ہے - اقبال کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ وہ قرآن سے
متعلق جو کچھ کہا ہے وہ کسی ایک فرد کا ذکر نہیں بلکہ نوع انسان کے لیے ہے
اور اس کے ممکنات کا بیان ہے - علامہ اقبال نظریہ ارتقاء کے لوگوں سے کہیں کہ
نظریہ ڈاروینی نہیں تھا بلکہ عارف رومی اور حکم برائے ان کے نظریات کے نہیں تھے -
ان کا خیال تھا کہ نوع انسان ایک درجہ ارتقاء میں حیات کی ایک خاص منزل میں
تھی جس سے اس کا نکلنا مزید ترقی کے لیے لازمی تھا - اور مہذبوں کے لیے جس
جنت کا وعدہ کیا گیا ہے وہ اس جنت کی طرف سو د نہیں ہے جسے نوع انسان بہت
پہچھے چھوڑ چکی ہے - آئندہ زندگی کی پہکار اور تسخیر سے جو جنت حاصل ہوگی وہ

پہلی جنت سے افضل ہوگی اور اسی طرح آگے جو جنتیں آئیں گی ان میں کہیں ایک حالت پر قیام نہ ہوگا۔ ”تخلقو باخلاق اللہ“ کی سعی مسلسل ہر مرحلے میں جاری رہے گی۔ ہر جنت ایک نئے انداز کا دارلعمل ہوگی۔ عمل اور زندگی ایک ہی چیز ہیں۔ از روئے قرآن بھی تکریم آدم پہلی جنت سے نکلنے کے بعد ہی ظہور میں آئی۔ آدم پہلی جنت سے نکلنے کے بعد ہی خلیفۃ اللہ فی الارض بنا۔ قرآن نے ہبوط آدم کے تصور کو عروج آدم کا نظریہ بنا دیا۔ آدم کے متعلق عیسوی اور اسلامی نظریے میں یہ ایک بنیادی فرق ہے۔ عیسائیت کے مطابق آدم کی نافرمانی کا گناہ اس کی فطرت میں پیوست ہو گیا۔ خدا نے اسے معاف نہ کیا بلکہ سزا کے لیے پہلے دنیا میں بھیج دیا اور قیامت تک اس کی تمام ذریت ناکردہ گناہ میں ملوث ہی پیدا ہوتی رہے گی اور ملوث ہی مرتی رہے گی۔ یہ سزا کا لامتناہی سلسلہ حضرت مسیحؑ کے کفارے پر ختم ہوا جس نے تمام نوع انسان کے گناہ اپنی گردن پر لے لیے اور لعنت کی موت قبول کی۔ اب بھی فقط ان انسانوں کی نجات ہو سکتی ہے جو اس کفارے کے قائل ہوں، ورنہ ناکردہ گناہ، پیدائش، آدم کی عصیانی وراثت کی وجہ سے جاری رہے گی۔ قرآن نے آدم کی ایک سرسری لغزش کو معاف کر کے اسے انعام و اکرام کا مستحق بنا دیا۔ جس کے بعد آدم کی اولاد میں سے ہر ایک معصوم پیدا ہوتا ہے اور زندگی اور اس کے بعد اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔ کسی ایک فرد کا گناہ دوسرے کے ذمے نہیں لگ سکتا۔ ”لا تزر وازرة وزر اخری“۔

آدم اس نئے عالم میں آ کر حسرت و حرمان کا شکار نہیں ہوا۔ خلافت ارضی کے عطا ہونے کے بعد وہ کیوں پریشان ہوتا۔ لیکن یہ نیا بار امانت خطرے سے خالی نہ تھا۔ اس امانت میں خیانت سے ظالماً جھولا ہونے کا بھی کھٹکا تھا۔ اس امانت اور خلافت کو نبھانے کے لیے اسے بڑی دشوار گزار گھاٹیوں میں سے گزرنا پڑا۔ لیکن تگ دو میں ایک لذت ہے، آرزو و جستجو میں زندگی ہے۔ پہلی زندگی میں زندگی کے حقائق کے متعلق ایک غیر شعوری یقین تھا۔ اب گہان و یقین کی کشمکش پیدا ہو گئی، لیکن اس تمام کشمکش کو آدم نے اپنے پہلے سکون پر قابل ترجیح سمجھا اور پھر پہلی جنت میں واپس جانے کی آرزو دل سے نکل گئی۔ شیطان کے بہکانے اور آدم کے دنیا میں بھیجے جانے سے کچھ فائدہ ہی ہوا۔ اپنے آپ کو اور کائنات کو مسخر کرنے کا ایک شغل

ہاتھ آ گیا :

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضائے گستانے
رہ آسہاں نوردن ، بہ ستارہ راز کردن
بہ گدازہائے پنہاں ، بہ نیازہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم
بگاہ دہم یقیں را کہ شہید جستجویم

بال جبریل میں بھی جبریل و ابلیس کے مکالمے میں ابلیس اپنی کارگزاری پر
فخر کرتا ہے۔ ابلیس جبریل کو محض طاعت گزار اور بے چوں و چرا فرمانبردار
ہونے کی وجہ سے لذت آرزو سے محروم سمجھتا ہے۔ جبریل پوچھتا ہے نہ علیہ
رنک و ہو کی کیا حالت ہے۔ ابلیس جواب دیتا ہے ”سوز و ساز و درد و داغ و
جستجو و آرزو“۔ جبریل پوچھتا ہے کہ تمہو اب بھی توبہ کرتے ہو یا نہیں۔ ابلیس
کہتا ہے کہ ہرگز تائب ہونے کو تیار نہیں۔ تجھے معلوم نہیں مردود و مشرود
ہونے میں مجھ کو کیا مزا آیا۔ میں کائنات کا سوز دروں بن گیا۔ اس کے مقابلے میں
افلاک کی خاموشی کی کیا وقعت ہے۔ زندگی میں فراف کی بنا میرے اکلارے کی
اور اسی وجہ سے کائنات کا ہر ذرہ طیب وصال میں ارتقا لے رہا ہے۔ اور انسان جو
محض ایک مشیت خدا کا تھا اس میں ذوق نمود پیدا ہو گیا۔ ملاحظہ کیجئے کہ
غیر مشرود اور جنت کی بے پیکار زندگی میں عقن کی کیا ضرورت تھی۔ (اہل
الجنة ۱۷)۔ میرے فتنے ہی کی وجہ سے عقن کی ضرورت پڑی۔ اور ابلیس نے
سبک ساران ساحل ہو۔ تمہیں پتا نہیں کہ طوفان میں کھسکتے ہوئے کھسکتے ہوئے
ہے۔ اگر کبھی خدا سے خلوت میں لچھ پوچھنے کا موقع ملے گا تو اسے یاد دلاؤ
کہ آیا یہ واقعہ ہے یا نہیں کہ فصل آدم کی کتاب پڑھنے سے مشرود و مردود
ہے۔ استکبار میں یہ تعالیٰ ملاحظہ ہو :

میں لہٹا، ہوں دل بڑاں میں کائنات کی طرح
تو فقط اللہ ہو ، اللہ ہو ، اللہ ہو

شیطان نے کہا کہ آدم کو مسجود ملائک بنا کر اس کی فضیلت کا ڈنکا
خدا نے بجا دیا۔ ہماری تعریف کسی نے نہ کی اس لیے ہم خود ہی اپنے صفات بیان
کرنے پر مجبور ہو گئے :

لائق مدح در زمانہ چو نیست

خویشتن را ہمی سپاس کم

(غالب)

آدم کا کمال اس کی سعی پیہم سے وابستہ ہے۔ اگر شیطان اس کو پہلی
سکونی جنت سے نہ نکالتا تو اس کو یہ تگ و دو کہاں سے نصیب ہوتی۔ پہلی جنت
جس سے شیطان نے نکلوایا وہ بے کوشش یوں ہی بخشی ہوئی جنت تھی۔ اب آدم اپنی
مساعی سے جو جنت بنائے گا وہ اس کے خون جگر کی پیداوار ہوگی۔ وہ اس کی اپنی
کہائی ہوگی :

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

مفت میں بخشی ہوئی جنت کے متعلق یہاں اقبال کا ایک قطعہ یاد آ گیا :

بہشتے بہر پا کان حرم ہست
بہشتے بہر ارباب ہم ہست
بگو با مسلم ہندی کہ خوش باش
بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست

جاوید نامہ میں سیر افلاک کے دوران میں اقبال کی ملاقات ہر اس انسان

سے ہوئی جو انسانیت کی کسی صفت کا ممتاز نمائندہ تھا۔ حواہ وہ صفت علوی ہو
یا سفلی۔ اگر اس سیر کائنات میں کہیں ابلیس نظر نہ آتا تو ایک بڑا اہم
نمائندہ حیات اور زندگی کے ڈرامے کا ایک اہم کردار نظر سے اوجھل رہتا۔ حقیقت
حیات کا اہم پہلو تشنہ تعبیر رہ جاتا۔ ابلیس کا تصور اقبال اور نظموں میں بھی بلیغ
اور دلکش انداز میں پیش کر چکا تھا لیکن یہ تصور اس کے ہاں اس قدر حکیمانہ

اور دلائل ویز ہے کہ جاوید نامہ میں اس کی مزید تشریح کی کوشش کی گئی ہے۔ ابلیس اس سے پہلی نظموں میں بھی اپنی بابت جو کچھ کہ گیا ہے اس میں تعالیٰ اور تفاخر اور تکبر کے باوجود وہ ایسے صفات بیان کر گیا ہے جنہیں اقبال ارتقاے حیات کا لازمہ سمجھتا ہے۔ اسی لیے بعض اشعار میں ستائش کا پہلو مذمت پر غالب نظر آتا ہے۔ جاوید نامہ میں ابلیس کے متعلق دو نظموں میں ایک کا عنوان ہے ”نمودار شدن خواجہ اہل فراق ابلیس“ اور دوسری نظم کا عنوان ”نزد ابلیس“ ہے۔ ان دونوں نظموں میں بھی کہیں ابلیس کی تحقیر نظر نہیں آتی اور اس میں اکثر باتیں اس نے ایسی کہی ہیں جو اقبال کے فلسفہ خودی اور نظریہ ارتقا کا اہم جزو ہیں۔ اقبال نے کئی جگہ متفرق اور منتشر اشعار میں اپنے اس نظریے کو بیان کیا ہے کہ زندگی اضطراب مسلسل، جستجوئے بہیم اور منزل کی خواہش سے میلانہ ذوق سفر ہے۔ وہ خدا کے ساتھ بھی وصال حاصل کا خواہش مند معلوم نہیں ہوتا جو عام طور پر صوفیہ کا مقصود ہے۔ اقبال اس عقیدے میں نہایت پختہ ہے کہ ”شوق بمیرد ز وصل“۔ اور اگر انسان خدا میں اس طرح گم اور ضم ہو جائے جس طرح قطرہ باران دریا میں ٹپک کر اپنی خودی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے، تو اس قسم کی فنا حیات ابدی کا حصول نہیں بلکہ عدم ہے۔ بالفاظ دیگر خدا کی ذات سے انسان کی خودی کا فرق ابداً قائم و دائم رہنا چاہیے۔ یہ فلسفہ فراق اقبال کا ایک امتیازی نظریہ ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال نے ابلیس کو اس نظریہ حیات کا مبلغ بنا دیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے غمناک ہو گیا ہے۔

ہم ذرا آگے چل کر اقبال اور ابلیس کے زاویہ نگاہ پر نظر کرنے کریں گے، مگر پہلے ابلیس کا نظریہ اس کی اپنی زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ کیا جواز پیش کرتا ہے۔ عنوان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس اس میں ابلیس کی مذمت مسعود نہیں۔ خواجہ اہل فراق کوئی طنزی اور تلامذہ کی تہمت نہیں ہے۔ بہر حال چونکہ شیطان نے عام عالم تہمت ہے اس لیے اس کے نمودار ہونے پہلے تمام جہاں میں تدخیرا ہو جاتا ہے۔ ابلیس اس میں ایک شعبے کی طرح ابھرتا ہے لیکن یہ سب سے پہلے دعوتیں سے سیاہ پوس ہے۔ اقبال خودی سے وہی سے پوچھتا ہے کہ یہ کون ہے؟ مرشد نے کہا کہ یہ خواجہ اہل فراق ہے جو

سراپا سوز ہے - دیکھنے میں بہت سنجیدہ معلوم ہوتا ہے - مرد حکیم کی طرح کم خندہ و کم گو ہے - بہت باریک بین ہے - عارف رومی نے مثنوی میں کہا تھا کہ :

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

لیکن اس معاملے میں شیطان باطن بینی میں عارفوں سے بھی بڑھ کر ہے کہ بدن کے اندر جو غیر مرئی جان ہے اسے بھی دیکھ لیتا ہے - اس کے اہل نظر ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے :

کہنہ و کم خندہ اندک سخن
چشم او بینندہ جاں در بدن

لیکن اس میں کئی متضاد قسم کے صفات بھی جمع ہیں - وہ رند بھی دکھائی دیتا ہے اور ملا بھی - حکیم نکتہ رس بھی اور صوفی خرقہ پوش بھی - وہ زاہدوں کی طرح عمل میں بھی سخت کوشش ہے - اس نے جو نظریۂ حیات اختیار کر لیا ہے اس کے مطابق بڑی جانفشانی سے مصروف عمل رہتا ہے - لیکن ابلیس اور زعاد و صوفیہ میں ایک بنیادی فرق ہے - زاہد تو عاقبت کی خاطر دنیا کو ترک کرتے ہیں ، تاکہ آخرت میں جنت اور رویت الہی نصیب ہو لیکن ابلیس کے ترک و ایثار کا کہال یہ ہے کہ وہ جاہل لایزال کا بھی آرزومند نہیں - اقبال نے ترک کے متعلق ابتدائی اردو غزلوں میں ایک شعر کہا تھا :

زاہد کہال ترک سے ملتی ہے گر مراد
دنیا جو چھوڑ دی ہے تو عقبیٰ بھی چھوڑ دے

اور کسی متصوف شاعر نے کہال ترک کو زندگی کا نصب العین بنا کر کہا ہے کہ دنیا اور عقبیٰ اور خدا کو ترک کر کے اس جہان کو بھی دل سے نکال دو کہ ہم نے سب کچھ ترک کر دیا ہے :

ترک دنیا ترک عقبیٰ ترک مولیٰ ترک ترک

ابلیس کی کیفیت بھی کچھ اس کے مماثل ہی معلوم ہوتی ہے :

فطرتش بیگانہ ذوق وصال زہد او ترک جہال لایزال

ترک جہال لایزال کہاں درجے کے ایثار اور نفس کشی کا طالب تھا۔ ابلیس نے اس کٹھن مرحلے کو طے کرنے کے لیے یہ سوچا کہ حکم سجدہ آدم کو ماننے سے انکار کر دوں، خدا اس سے ایسا ناراض ہوگا کہ ہمیشہ کے لیے اطاعت و محبت کے راستے مسدود ہو جائیں گے۔ اس کے اس ثبات کی داد دیجیے کہ اس ارادے میں آج تک متزلزل نہیں ہوا۔ اس نے اس انکار سے تمام کائنات میں خیر و شر کی پیکار شروع کر دی۔ اس جنگ میں یکہ و تنہا چوسکھینا لڑ رہا ہے۔ مجروح ہوتا ہے لیکن ہمت نہیں ہارتا۔ سیکڑوں پیغمبروں کو دیکھ چکا ہے لیکن ابھی تک کافر کا کافر ہے۔ کہتے ہیں کہ شاہ جہان کے دربار میں ایک برہمن نے فخر سے یہ شعر پڑھا :

مرا دلیست بہ کفر آشنا کہ چندین بار
بہ کعبہ بردم و بازش برہمن آوردم

شاہ جہان کی رگ حمیت جوش میں آئی اور سر دربار کہا ”سے ہمت نہ جواب دہد“ ایک درباری نے کہا کہ اس کا جواب بہت پہلے سے ایک شاہر دے چکا ہے :

خر عیسیٰ اگر تیکہ رود
چوں بیاید ہنوز خر باشد

شیطان کی بھی یہی حالت ہے :

غرق اندر رزم خیر و شر ہنوز
صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز

اقبال کے دل میں اس کافر ثابت قدم اور سائنس سوز و غراف سے بہت عملدردی ہے، کیوں کہ اقبال خود بھی سوز و کداز کا دلدادہ ہے اور غم کا مہلک ہے۔ یہ دونوں باتیں ابلیس میں بھی موجود ہیں، گرجہ ان کا مصدر و مقصد بدلانا ہے :

جانم اندر تن ز سوز او تہید
برلبش آئے غم آلودے رسید

گفت و چشم نیموا بر من کشود
در عمل جز ما کہ بر خوردار بود

مومنوں کو ہفتے میں ایک دن جمعے کے روز تو کچھ فراغت اور فرصت حاصل ہوتی ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ مجھے آج تک کبھی چھٹی نہ ملی :

آن چناں بر کارھا پیچیدہ ام
فرصت آدینہ را کم دیدہ ام

خدا کے پاس کاروبار کائنات میں مدد کے لیے فرشتے ہوتے ہیں اور بعض انسانوں کے پاس بھی نوکر چاکر ہیں۔ پیغمبروں کو وحی سے ہدایت مل جاتی ہے، لیکن یہ خاکسار بے یار و مددگار تھا سب کچھ کرتا ہے۔ حدیث و کتاب تو میرے پاس کوئی نہیں ہوتی لیکن سیری کارگزاری کا کمال دیکھیے کہ حدیث و کتاب والے فقیہوں کے اندر سے روح دین کو سلب کر لیتا ہوں۔ فقیہہ یا ملا جو پیراغن دین بننے کے لیے سوت کاتتے ہیں، اس کو تار عنکوت سے زیادہ بودا کر دیتا ہوں اور کعبے کے اندر بھی فرقوں کے مختلف مصلے بچھوا دیتا ہوں :

رشتہ دین چو فقیہاں کس نرشت
کعبہ را کردند آخر خشت خشت

میرے مذہب میں فرقہ سازی اور تفرقہ بازی نہیں (الکفر سلة واحده) انسانیت میں تفرقہ پیدا کرنے والے جہاں بھی ہیں اور جس رنگ میں بھی ہیں وہ سب میرے مرید ہیں۔ اس کے بعد اپنے جواز میں ابلیس کچھ اس انداز کی باتیں کہنے لگتا ہے جو اقبال کے فلسفہ خودی اور نظریہ ارتقا کے اندر بھی پائی جاتی ہیں۔ کہتا ہے کہ میں وجود حق کا منکر تو نہیں۔ دیکھے ہوئے خدا کا انکار میں کیسے کر سکتا ہوں۔ اس لیے اور کافروں کی طرح کوئی مجھے منکر خدا تو نہیں کہہ سکتا۔ میرے انکار میں اقرار کا پہلو پوشیدہ ہے۔ اس کے بعد اقبال ہی کا نظریہ ارتقا نے آدم ابلیس کی زبان سے بیان ہوا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے آدم کو بہکا اور بھڑکا کر مجبوری سے مختاری تک پہنچا دیا۔ جس جنت میں وہ پہلے تھا اور جہاں سے میں نے اس کو نکلوایا، اس میں سکون اور راحت تو تھا لیکن اختیار ناپید تھا۔ میں نے اختیار برت کر انکار کیا اور آدم نے بھی میری تلقین سے نافرمانی کا ایک قدم اٹھایا۔ اس کو

لغزش مت کہو۔ اسی نافرمانی نے اس کے اختیار کا ثبوت مہیا کیا۔ ملائکہ کی قسم کی بے چون و چرا اطاعت اور جبر میں کیا فرق ہے۔ وہاں اختیار کا نام و نشان نہیں۔ اختیار تو لغزش آدم سے پیدا ہوا جو اس کے طویل ارتقا کے لیے ایک لازمہ تھا :

شعلہ ہا از کشت زار من رسید
 او ز مجبوری بہ مختاری رسید
 زشتی خود را نمودم آشکار
 با تو دادم ذوق ترک و اختیار

اب آدم سے کہتا ہے کہ میں نے تیرے لیے اتنا عظیم الشان کام کیا اور اتنی قربانی کی، اب تو میری خلاصی کر۔ جب تک تو ایسا بے وقوف رہے گا اور اندھا دھند میرے دام عصیان میں گرفتار ہونے پر ہر دم آمادہ رہے گا، مجھے بھی خواہ مخواہ تیرا شکاری بننا پڑے گا۔ میرے لیے بھی یہ ایک مصیبت ہی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ تو از راہ کرم میری غم گساری اور یاری کو ترک کر دے۔ تو خواہ مخواہ اپنے اعمال کے ساتھ میرا نامہ اعمال بھی اور زدہ تاریک کرتا ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ میں انسانوں کا شکاری ہوں، لیکن جب تک نیچھیر سکار ہونے پر خود آمادہ رہیں گے، صیادی بھی باقی رہے گی اور مجھے تیرے پر افغانی کرنی پڑے گی۔ اگر تو زیرک ہو جائے اور تیرے میں پرداز کی ہوت توفی کر جائے تو نہ تو صید رہے اور نہ میں صیاد رہوں۔ تیری بھی خلاصی ہو اور میری بھی خلاصی :

در جہاں صیاد بہ نیچھیرھا سم
 تا تو نیچھیری بکیشم تیرھا سم
 صاحب پرداز را افغانی بستم
 صید اور زیرک نمود صیاد بستم

اقبال اس سے کہتا ہے کہ جہاں اس سسٹم پر اس کی جو بیج و توب اور اضطراب پیدا کرتا ہے۔ اب جہاں پھر فلسفہ یہی ہے کہ انیس کا جواب بھی وہی ہے جو خود اقبال کا فلسفہ ہے اور جسے اس نے سیکڑوں اشعار میں بھرا ہے۔ وہ فراق ہی سے آرزو اور جستجو اور سوز و گداز ہے۔ خود حیات اللہ ہی سے اقبال نے

نفوس کے ساتھ وابستہ ہے - خالق اور مخلوق میں وصل کامل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ یہ رہے نہ وہ - من و تو کا فرق ہی تو زندگی کی اساس ہے :

گفت ، ساز زندگی سوز فراق
 اے خوشا سر سستی روز فراق
 بر لبم از وصل می ناید سخن
 وصل اگر خواہم نہ او مانند نہ من
 حرف وصل او راز خود بیگانہ کرد
 تازہ شد اندر دل او سوز و درد
 اندکے غلطید اندر دود خویش
 باز گم گردید اندر دود خویش
 نالہ زان دود پیچاں شد بلند
 اے خنک جانے کہ گردد دردمند

دیکھیے اس آخری مصرعے میں پھر ستائش ہی کا پہلو ہے اور ابلیس کے پاس زاویہ نگاہ سے ہم نگاہی اور ہم دردی ہے :

نالہ ابلیس میں ابلیس کی آہ و فغاں ہے - یہ بھی اقبال کا ایک انوکھا مضمون ہے - عام سومنوں کا یہ حال ہے کہ وہ شیطان سے پناہ مانگتے ہیں ، لیکن یہاں شیطان انسان سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ ایسے صید زبوں کی صیادی سے مجھے نجات مل جائے - ایسے انسانوں کا شکار کرنا یوں ہی جھک مارنا ہے - عام عقیدہ یہ ہے کہ آدمی کو شیطان نے خراب کیا مگر یہاں شیطان ”اعوذ باللہ من الانسان“ کہہ رہا ہے کہ یہ خودی ناشناس انسان بے چون و چرا میری حکم برداری پر تیار رہتا ہے - ذرا مقابلہ کرے تو مجھے بھی زور آزمائی کا موقع ملے :

اے خداوند صواب و ناصواب
 من شدم از صحبت آدم خراب
 هیچ کہ از حکم من سر بر تفاوت
 چشم از خود بست و خود را در نیافت

میں ملعون و مردود اس لیے ہوا کہ میں نے قادر مطلق کے سامنے بھی ابا یا انکار کی جرأت کی - میری خودی میں استکبار کی کیفیت پیدا ہوئی - اگر میری مریدی میں وہ بھی یہ سیکھ لیتا کہ میری نافرمانی کی جرأت پیدا کرے اور ذوق کبریائی میں کسی کا مطیع و منقاد نہ ہو تو میں ایسے مرید کی داد دیتا ، لیکن یہ نالائق تو بہت ہوتا نکلا - یہ کیسا صید ہے کہ خود چلا آتا ہے گردن ڈالے :

ہمہ آہوان صحرا سر خود نہادہ بر کف
(حافظ) نامید این کہ روزے بشکار خواہی آمد

خدا سے کہتا ہے کہ اس ذلین شکار سے میری خلاصی کرا :

خاکش از ذوق ابا بیگانہ
از شرار کبریا بیگانہ
صید خود صیاد را کوید بگیر
الامان از بندہ فرسں پذیر

شکار کی پست ہمتی اور زود گرفتاری سے خود شکاری بھی سست عمل ہو جاتا ہے - ایسے سست عناصر انسانوں کی بدولت میرا بھی یہی حال ہوا ہے - اے خدا میری طاعت دیریند کو یاد کر کے مجھے اس عذاب سے نجات دلوا :

از چیں صیدے مرا آرد این
طاعت دیروژہ من یاد این
پست ازو آن عمب ولانے من
وانے من ، ات وانے من ، انے وانے من

کوئی صاحب نظر حریف پختہ ہو تو اس سے دستی لڑنے سے بچتا ہے اور وہ موجودہ انسان کیا ہیں ؟ مٹی کے ٹھیلے نہیں وہ ہیں خون مر - پور - پھلتا - پھلتا مٹی کے ٹھیلے سے ٹھیلے لڑتے - میں اس آباد ہوں اور فراق کی بدولت میری آگ اور سارا گداز ہو گئی ہے - یہ عالم تو ابک مشت خس رہ گیا ہے جس کے لیے ایک چمکائی ٹافی ہے - میرے سر جو عالم سوز آگ ہے ، مجھے اتنی آگ تو نے کائے کوئے نہ لہی ہے - اس نا تو کوئی مصرف نظر نہیں آتا - کوئی ایسا پہاوان نکال جو میری گردن مروڑ ملے اور جس کی ابک

نگاہ ہی سے میں لرزہ بر اندام ہو جاؤں - جو مجھے دیکھتے ہی سر تسلیم خم کرنے کی بجائے پکار اٹھے کہ ”دور ہو یہاں سے“۔ اور جس کے نزدیک سیری قیمت دو جو کے برابر نہ ہو - ایسا مرد حق اگر مجھے پچھاڑ دے تو اس شکست میں وہ لذت محسوس ہو جو میرے بندۂ فرمان کی اطاعت گزاری سے مجھے حاصل نہیں ہوتی :

اے خدا یک زندہ مرد حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

نالۂ ابلیس میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ اس کے اپنے خیالات ہیں - انسان کی تاریخ اصلاح کا بغور مطالعہ کیجیے تو اس میں شروع سے آخر تک ایک کیفیت یکساں نظر آئے گی اور وہ یہ ہے کہ ہر بلند نظر مصلح ، نبی ہو یا حکیم اپنے گرد و پیش کے انسانوں سے ہمیشہ بے زار رہا ہے - ہر مصلح کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ میرے زمانے کے انسان نہایت ذلیل ہیں - حافظ شیرازی کو تو مصلح ہونے کا دعویٰ نہیں ہے لیکن اپنے زمانے کے لوگوں کی نسبت کہتا ہے :

ایں چہ شوربست کہ در دور قمر سی بیم
ہمہ آفاق پر از فتنہ و شر می بیم
دختران را ہمہ جنگ است و جدل با مادر
پسراں را ہمہ بدخواہ پدر سی بیم

اسام غزالی نے اپنے زمانے کے عوام کے علاوہ علما کا جو حال لکھا ہے وہ پڑھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی صورت بالکل مسخ ہو چکی ہے - دین دار اور دنیا دار سب ادنیٰ اغراض میں مبتلا ہیں - یونان کی تہذیب میں سقراط و افلاطون کا زمانہ علوم و فنون کے لحاظ سے تاریخ انسانی کا ایک زرین ورق ہے ، لیکن اسی عہد میں سوفسطائی بھی تھے جو حقیقت و صداقت کے منکر تھے - وہ دین و اخلاق کو توہمات سمجھتے اور لوگوں میں تشکیک پھیلاتے تھے - اسی حکمت پسند قوم نے سقراط جیسے حکیم ناصح کو زہر پلا دیا - ”جمہوریۂ افلاطون“ اسی دور کے عوام و خواص کی کم عقلی پر ایک مفصل تنقید ہے - عارف رومی کا زمانہ ہمارے نزدیک تو صوفیہ کرام اور صلحا کا عہد تھا لیکن مولانا اپنے معاصر انسانوں کو

سست عناصر اور دام و دد سمجھتے ہیں اور مردان خدا کو ڈھونڈتے ہیں جو کہیں نظر نہیں آتے :

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت سے نشود آئم آرزوست

ہر دور میں انسانوں کے متعلق ایسی خراب رائے حکما اور صلحا کیوں رکھتے تھے - اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ہر بلند نظر انسان میں انسانیت کا نصب العین بہت بلند ہوتا ہے اور اکثر انسان اس معیار پر کم عیار ثابت ہوتے ہیں - مشہور انگریزی ادیب ڈاکٹر جونسن نے بوسول سے کہا کہ میری رائے انسانوں کی نسبت بہت خراب ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے عام طور پر لوگ اچھا سمجھتے ہیں لیکن میں خود اپنی نسبت جانتا ہوں کہ میں کیسا ذلیل ہوں - ایسے ذلیل آدمی کو اچھا سمجھنے والوں کی اپنی کیا حالت ہوگی - وہ مجھ سے کچھ بدتر ہی ہوں گے -

اقبال کے ذہن میں بھی رسول کریمؐ اور صحابہ کرام کی سیرت کا نقشہ تھا - اس نے انسانی خودی ، انسانی بصیرت اور ہمت کا ایک نصب العین قائم کر لیا تھا - وہ مرد مومن کے جو صفات بیان کرتا ہے وہ ایک انسان میں کہاں تک جا سکتے ہیں - اس معیار کو سامنے رکھ کر اب جو وہ گرد و پیش نظر دوڑاتا ہے تو اسے انسان ایسے نظر آتے ہیں جن کی نسبت خدا سے نکالتا ہے :

یہی انسان ہے سلطان بحر و بر کا ؟
کہوں کیا ماجرا اس نے بصر کا
نہ خود ہیں، نے خدا ہیں، نے کہاں ہیں
یہی شد کار ہے تیرے ہنر کا ؟

اوروں کو چھوڑے خود اپنے آپ سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے - اسے میں تو انسان اور سست عمل کہتا ہے - اور اپنی سیرت کا تجزیہ کرتے ہوئے یوں ہی سے یہی ایسی باتیں کہ جاتا ہے کہ اس کے بعض معاندین اس کو فرقہ منگاہیہ کا ایک ممتاز فرد گردانتے ہیں - نالہ ابلیس میں شیطان نے جو انسانوں کے معنی رائے قائم کی ہے وہ اقبال کی اپنی رائے ہے اور یہ رائے اس کے نصب العین کی بدستور وجہ سے ہے - ورنہ انسان ہمیشہ زیادہ تر ایسے ہی تھے اور ایسے ہی رہیں گے -

مختلف ادوار میں اچھوں اور بروں کے تناسب میں فرق پڑتا رہتا ہے۔ کبھی اچھوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور کبھی بروں کی کثرت ہو جاتی ہے۔ اور قوموں کا عروج و زوال اسی سے متعین ہوتا ہے لیکن نصب العینی انسان دنیا میں کتنے ہوئے اور کتنے ہو سکتے ہیں۔

اقبال کے ابلیس کے تصور میں ایک اشتہاء کو رفع کرنا لازمی معلوم ہوتا ہے۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ اکثر نظریات حیات ابلیس نے بھی وہی پیش کیے ہیں جو اقبال کی تعلیم میں نمایاں طور پر موجود ہیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی نفی و اثبات دونوں پر مشتمل ہے۔ ارتقائے حیات میں ایک حالت کی نفی سے دوسری حالت کا اثبات ہوتا ہے اور آگے بڑھتے ہوئے بھی اس اثبات کی نفی ہو جاتی ہے۔ ابلیس کو اقبال خواجہ اہل فراق کہتا ہے اور کسی حد تک اس کی مداحی اور ہم نوائی کرتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ وہ فراق کو آرزو و جستجو اور ترقی نفس انسانی کا سرچشمہ قرار دیتا ہے :

بگو جبریل را از من پیامے مرا آل پیکر نوری ندادند
ولے تاب و تب ما خاکیاں ہیں بنوری ذوق مہجوری ندادند

نفس کے اندر اگر پیکار نہ ہو تو اس کی ترقی ممکن نہیں۔ زندگی خیر و شر کی پیکار کا نام ہے۔ شر نفی اور انکار کے مرادف ہے اور یہی صفت ابلیس کے تصور میں شخص ہو گئی ہے۔ لیکن خالی نفی اور انکار سے تو زندگی قائم نہیں رہ سکتی۔ جہاں تک نفی و انکار کے لزوم کا تعلق ہے، اور جس حد تک اقبال اس کو معاون حیات سمجھتا ہے، اس حد تک انکار مجسم ابلیس کی زبان سے بھی حکیمانہ کلمات نکلاواتا ہے۔ لیکن ابلیس کی خودی محض ایک سلبی خودی ہے۔ اس میں ایجابی پہلو کا فقدان ہے۔ ابلیس کے تصور میں بھی ایسے صفات موجود ہیں جو قلب ماہیت سے خودی کی تکمیل میں معاون ہو سکتے ہیں۔ اور ابلیس کی ستائش گری انہیں صفات کی وجہ سے ہے جن میں زندگی کا ارتقا مضمحل ہے اور ان صفات کے فقدان سے زندگی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتی۔ یہ وہی بات ہے جو حدیث شریف میں کہی گئی ہے کہ شیطان کی گردن مارنے کی ضرورت نہیں، اسے مسلمان کرنے کی ضرورت ہے، اور یہی تصور ابن عربی کا بھی ہے جو اوپر درج ہو چکا ہے کہ جنت کے پھل دوزخ کی گرمی سے پکتے ہیں۔ ابلیس کے آتش نژاد ہونے کے یہی معنی ہیں۔ اقبال اس کو آتش حیات

کہتا ہے۔ لیکن اس نار کو دود آفرین نہیں بلکہ نور آفرین ہونا چاہیے۔ زندگی کا قیام اور اس کا ارتقا نفی کے پہلو کے بغیر نہیں ہو سکتا، لیکن نفی فی نفسہ تصور نہیں ہو سکتی۔ نفی سے اعلیٰ تر اثبات کی طرف یا اقبال کی اصطلاح میں استحکام خودی کی طرف مسلسل قدم اٹھنا چاہیے۔ اثبات مسلسل نفی مسلسل کے بغیر نہیں ہو سکتا، لہذا نفی بھی خیر مطلق کے حصول کے لیے لازمی ہے۔

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ

رموزِ بے خودی

اقبال کی کتاب اسرار خودی کے بعض نظریات کو سطحی فہم رکھنے والے نقادوں نے نظر تحسین سے نہ دیکھا۔ روایتی تصوف کے دلدادگان کو اس سے جا بجا ٹھوکر لگی۔ ہمارے ادب میں تو خودی ایک مذموم چیز تھی اور تصوف و اخلاق اس کو ابلیسانہ چیز سمجھتے تھے۔ فارسی اور اردو ادب میں نفس انسانی کے ایزدی جوہر کے متعلق تو بہت کچھ مٹا ہے لیکن ہر جگہ تلقین یہی ہے کہ انسان اپنی خودی کو سوخت کر کے ہی اس جوہر کو اجاگر کر سکتا ہے۔ خودی کی پرستش ناپا ہے اور خدا پرستی کے مخالف ہے۔

تجھ کو خودی پسند ہے مجھ کو خدا پسند
تیری جدا پسند ہے میری جدا پسند

اس تصور میں یہ "انا" یا "میں" یا "تو" پندار کا ایک بت ہے اور تمام بتوں کا قلع قمع کرنے کے بعد آخر میں یہی سنگ ٹوں معرفت میں سنگ راہ بن جاتا ہے :

لو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ ٹوں اور

وحدت وجود کا فلسفہ، جو اسلامی شاعری اور تصوف کا ماحول بنا رہا تھا، بن گیا، زیادہ تر خودی سوز ہی ہے۔ لیونکے اس کے اثرات نے اقبال کے بعض نظریات کو بھی متاثر کیا ہے۔ اقبال نے روایتی تصوف کے خلاف جہاد اسرار خودی میں اپنے شروع کیا اور عمر کے آخری لمحوں تک یہ جہاد جاری رہا۔ ماہنامہ اشراق خودی ہی کا مسئلہ تھا۔ اقبال خدا کو خودی میں جذب کرنے کی تلقین کرتا تھا اور تصوف خودی کو خدا میں ہم کرنے کی تعلیم دیتا تھا۔ اسرار خودی سے بہت سے قارئین نے دعویٰ کیا اور سمجھا کہ یہ قوت اور سکیر کی تعلیم ہے اور اس میں انسان کی خودی کو خدا بنا دیا گیا ہے۔ اسرار خودی میں خدا نہیں

نمایاں معلوم نہیں ہوتا۔ انسانی خودی وہاں خلاق بن گئی ہے۔ ان نقادوں کو یہ علم نہ تھا کہ اقبال اس سے اچھی طرح آشنا تھا کہ بے خودی بھی زندگی کا ایک اہم پہلو ہے۔ اگرچہ بے خودی کا مفہوم بھی اس کے نزدیک روایتی مفہوم سے بہت مختلف تھا۔ اقبال کے حکیمانہ اور دینی تصورات کا فقط ایک پہلو اسرار خودی میں پیش ہوا تھا، اس کی تکمیل کے لیے دوسرے پہلو کو پیش کرنا لازمی تھا۔ رموز بے خودی، اسرار بے خودی کا تکملہ ہے۔ اقبال کے نظریات حیات میں بحیثیت مجموعی ایک توازن موجود ہے۔ اگرچہ کلام کے بعض حصوں کو الگ الگ کر کے دیکھیں تو بعض اوقات فقط ایک پہلو کسی قدر شدت اور مبالغے کے ساتھ نظر کے سامنے آتا ہے۔

رموز بے خودی کی تمہید میں ربط فرد و ملت کے متعلق اقبال اپنا زاویہ نگاہ پیش کرتا ہے۔ یہ مسئلہ نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات اور معاشیات کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کے متعلق اختلاف زندگی کے تمام شعبوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ فرد کو ایک ایٹم سمجھ کر جو نفسیات لکھی گئی وہ حقیقت حیات سے بہت دور ہو گئی۔ سادہ اخلاقی تصورات بھی اس کے لیے ناقابل فہم ہو گئے اور سجوک جیسے اخلاقیات پر ضخیم تصنیف کرنے والے فلسفی آخر میں یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ کیوں ایک فرد اپنی ذاتی مسرت کو دوسروں کے لیے قربان کرے۔ کانٹ کی اخلاقیات بھی آخر میں بے بنیاد ہو گئی اور اس نے اس عقیدے کا سہارا لیا کہ اگر تلافی کرنے والے خدا اور حیات بعدالموت کا عقیدہ نہ ہو تو فرد کی فرض شناسی اور جماعت کے اغراض کے لیے اس کی ذاتی سعادت و مسرت کی قربانی کی کوئی عقلی تاسیس ممکن نہیں۔ جرمن فلسفی شٹیر نر اور نطشے کی طرح بعض حکما نے فرد کو مطلق العنان کرنے کی تلقین کی تاکہ جماعت کے حدود و قیود اور اوامر و نواہی اس کی شخصیت کے بے روک ارتقا میں خلل انداز نہ ہوں۔ دوسری طرف ہیگل جیسے فلاسفہ نے جماعت اور مملکت کو معبود بنا دیا اور فرد کی انفرادیت وہاں ایک بے حقیقت سا مظہر رہ گئی۔ اس کا اثر معاشیات و سیاسیات پر بہت گہرا پڑا۔ کارل مارکس نے اپنے فلسفے کا ڈھانچا ہیگل سے اخذ کیا اور اس کا عملی نتیجہ وہ اشتراکیت ہے جہاں فرد کی آزادی، ضمیر اور آزادی عمل

ایک گناہ کبیرہ ہے۔ مغرب میں حقوق طلبی کے جوش و خروش میں فرد نے جماعت کو اپنا حریف سمجھا۔ رفتہ رفتہ وہ مذہب سے بھی برکشتہ ہو گیا جو فرد کو جماعت کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہتا تھا۔ یہ تمام کشاکش افراط تفریط کا نتیجہ تھی۔

اسلام اعتدال اور توازن کا نام ہے۔ ادیان میں فرد و ملت کے ربط کا مسئلہ عمدہ طور پر اسلام نے حل کیا تھا۔ اسلام فرد کے نفسیات کے کسی پہلو کو جماعت کے مفاد سے الگ نہیں کرتا۔ اس کی تمام عبادات میں اجتماعی عنصر بہت نمایاں ہیں۔ نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا زکوٰۃ، سب میں فرد جماعت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے باوجود اسلام نے بڑے زور و شور سے آزادی ضمیر کی تلقین کی اور کہا کہ دین، جس میں عقیدہ اور طریق زندگی شامل ہے، کسی جبر کو گوارا نہیں کرتا۔ جو چیز اختیار سے قبول نہیں کی جاتی اس کی کچھ قدر و قیمت نہیں۔ رهبانی مذاہب میں اخلاق اور روحانیت انفرادی رہ جاتی ہیں۔ ایک طرف خدا اور دوسری طرف فرد جو غار میں بنا صحرا میں جماعت سے بے نیاز ہو کر خدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے۔

اقبال کے حوالے سے "ربط فرد و ملت" کا نظریہ اسی اسلامی زاویہ نظر سے اخذ کردہ ہے۔ جماعت کے ساتھ تمام نفسیاتی روابط کو محفوظ رکھنے اور ان کی کسی باقی ماندہ حیثیت کو دیکھیں تو وہ منظر رہ جاتی ہے۔ اس وجود سے اقبال نے بہت پہلے کہا تھا کہ "وجود افراد کا مجازی ہے" یعنی انفرادی جماعت سے ربط کے بغیر کوئی حیثیت نہیں۔ لیکن جماعت کا یہ عملہ نہیں ہے کہ انفرادی خودی کو سوخت نہیں کرتا، بلکہ اس کی پرورش کرتا ہے اور ہر پتے کی اپنی بھی ایک مخصوص حیثیت ہے، لیکن جماعت کے ساتھ یہ نہ شاخ میں روئی لگتی رہ سکتی ہے اور نہ ہی سرسبز رہ سکتی ہے۔

پہلوئندہ وہ سچے سے اور بہار راجی

تمام نوع انسان کی وحدت کی تعلیم انسان میں موجود ہے۔ کہ سب انسان ایک نفس واحد سے سرآد ہوئے ہیں۔ لہذا تمام نوع انسان ایک جسم ہے اور مختلف افراد اس کے اعضا ہیں۔ اسی فریضے کے تحت ان انسانوں میں ایک دوسرے کے

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند
 کہ در آفرینش ز یک جوهر اند
 چو عضوے بدرد آورد روزگار
 دگر عضوها را نہ مانند قرار

اگر کسی عضو میں ایسی انانیت پیدا ہو جائے کہ وہ دوسرے اعضا سے تعاون کو لاحق حاصل ایثار سمجھے تو خود وہ عضو معطل ہو جائے گا۔ یہ تمثیلی حکایت نہایت حکمت آموز ہے کہ انسانی جسم کے اعضا میں بے بصری سے ایک مرتبہ یہ خیال پیدا ہو گیا کہ ہم تو سب جد و جہد کرتے رہتے ہیں لیکن یہ پیٹ نکھٹو، نا کردہ کار ہماری محنت سے پیدا شدہ رزق کو اپنے اندر ڈال کر خود لطف اٹھاتا ہے۔ اس نکھٹو کا کامل مقاطعہ کرنا چاہیے۔ تمام اعضا نے حصول رزق کی کوشش چھوڑ دی۔ پیٹ میں کچھ نہ گیا تو سب کی حالت زار و نزار ہو گئی۔ کچھ سمجھ میں نہ آیا کہ ہم بے جان کیوں ہو رہے ہیں۔ آخر دماغ نے ان بے وقوفوں کو سمجھایا کہ شکم سمیت تم سب ایک ہی جان کے مظاہر اور اس کے خدمت گزار ہو۔ ہر ایک کا کام اسے خود بھی نفع پہنچاتا ہے اور کل جسم کو بھی۔ جماعت کے ساتھ ہی ربط رکھنے سے ہر عضو میں زندگی اور قوت ہے۔ فرد و جماعت کے ربط کی اس سے بہتر مثال ڈھونڈنا مشکل ہے۔ علامہ اقبال بھی اسی تصور سے آغاز کرتے ہیں :

فرد را ربط جماعت رحمت است
 جوهر او را کمال از ملت است
 تا توانی با جماعت یار باش
 رونق هنگامہ احرار باش

اس کے بعد ایک حدیث نبوی کے حوالے سے کہا ہے کہ شیطان جماعت سے دور رہتا ہے۔ فرد و قوم ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ فرد و ملت کا احترام و نظام ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے۔ فرد کا جماعت میں گم ہونا خودی کو سوخت کرنا نہیں بلکہ قطرے کا قلم بننا ہے۔ زندگی کے اقدار کا سرمایہ ملت ہی کے گنجینے میں ہوتا ہے۔ نوع انسان جو کچھ قرون میں بہ دوران ارتقا پیدا کرتی رہی ہے، فرد اس تمام ثروت کا مالک بن جاتا ہے اور انسانیت کے

مستقبل کی طرف بھی جماعت ہی قدم بڑھاتی ہے۔ ماضی اور مستقبل اس کی ذات میں ہم آغوش ہیں۔ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہتے ہیں لیکن جماعت باقی رہتی ہے۔ فرد کے اندر ترقی کی خواہش بھی جذبہ ملی سے پیدا ہوتی ہے اور خیر و شر کا معیار بھی حیات ملی کی پیداوار ہے۔ انسان کو حیوان ناطق کہتے ہیں لیکن فرد بے جماعت ناطق نہیں ہو سکتا۔ زبان جو ہزارہا سال کے انسانی تجربات کی سرمایہ دار ہے، کسی ایک فرد کی پیدا کردہ چیز نہیں۔ یہ قیمتی ورثہ جماعت ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ گرمی، صحبت سے فرد میں ملت کی وسعت آ جاتی ہے۔ تمام کثرت وحدت میں منسلک ہو جاتی ہے۔ لفظ کے اندر معنی کی ثروت جملے یا مصرعے کے دوسرے الفاظ سے متحد ہو کر ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تنہا فرد کے مقاصد خور و نوش کے علاوہ اور کیا ہو سکتے ہیں۔ فرد کے مضمرات و ممکنات اگر معرض شہود میں آتے ہیں تو محض ملت کے ربط سے۔ ضبط و نظم سے زندگی کو نشو و نما حاصل ہوتا ہے۔ حقیقی آزادی جو معاون حیات و ارتقا ہے، وہ جماعتی پابندیوں ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ جس طرح کد ندی کے اگر کنارے نہ ہوں، جو اس کی روانی کو حدود کے اندر رکھتے ہیں، تو وہ ندی ہی نہیں بن سکتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ تو نے خودی اور بے خودی کے باہمی ربط کو نہیں پہچانا، اسی لیے وہم و گمان میں مبتلا ہو گیا ہے اور ان کو باہم متضاد سمجھنے لگا ہے۔ تیری ذات کے اندر ایک جوہر نور ہے۔ اس نفس واحدہ میں دوئی نہیں۔ لیکن مظاہر حیات میں یہ وحدت من و نور کا امیہ پیدا کر لیتی ہے۔ اس کی فطرت آزاد خود اپنی کمپن کے لیے آئین کی تعمیر بناتی ہے۔ اس جزو کے اندر ہمہ گیر قوت ہے۔ پیکر حیات اس شمسیہ کے سنگ فساں ہے :

غرض ہے پیکر زندگی سے لہلہا نائے خلال تیرا

اس کو خودی کہتے ہیں اور اسی کا نام ذات ہے۔ جماعت کے اندر ہم آغوشی یعنی بے خودی سے، یہ خودی اپنے آپ کو اسوار کرتی ہے۔ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آئین کے جبر نے اختیار فرد کو سوخت لے دیا ہے، لیکن محبت اس کا نام ہے کہ محبت محبوب کی ذات سے ہم آہنگ ہو جائے۔ خود سکتی ہے کس طرح خودی مضبوط ہوتی ہے۔ استدلال کے لیے یہ نکتہ اشاری سے قابل فہم نہیں۔

اس میں بظاہر تضاد معلوم ہوتا ہے :

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد است تیز
گر نمی فہمی ز پیش ما گریز

اس تمہید کے بعد اقبال نے اس نکتے کی وضاحت کی ہے کہ انسان کی فطرت میں یکتائی کا جوہر بھی ہے لیکن اس کی حفاظت انجمن آرائی ہی سے ہوتی ہے۔ افراد خود اپنی تکمیل ذات کے لیے اپنے آپ کو ایک لڑی میں پرو لیتے ہیں۔ پیکار حیات میں ایک دوسرے کے تعاون کی ضرورت پیش آتی ہے۔ افلاک پر نظام انجم بھی جذب باہم سے قائم ہے۔ انسانی افراد بھی اسی آئین سے قیام و ثبات حاصل کرتے ہیں۔ ابتدائی حالت میں انسان جب دشت و جبل میں آوارہ تھے تو زندگی کی قوتیں خوابیدہ تھیں، ان کی آرزوئیں محدود تھیں :

گوشہاں جستجو نا خوردہ
زخمہ ہائے آرزو ما، خوردہ

خون میں گرمی نہیں تھی، دیو و پری کے اندیشے سے لرزان تھے۔ عقل و فکر نے بھی ساحول پر غلبہ حاصل نہ کیا تھا، برق و رعد سے خائف تھے۔ خود رو چیزیں کھا کر گزارہ کر لیتے تھے۔ اپنی کوشش سے فطرت سے کچھ نہ حاصل کر سکتے تھے۔ ایک انفعالی کیفیت تھی۔ جو کچھ میسر آ گیا اس پر قناعت کر لی۔ اس حالت میں سے انسان اس وقت نکلا جب کسی جماعت میں ایک مرد صاحب دل پیدا ہوا۔

یہ قرآنی تصور ہے کہ آدمیت کا آغاز نبوت سے ہوا ہے۔ بعض حکما نے کہا ہے کہ ہر علم و فن کا آغاز بھی وحی ہی کی بدولت ہوا۔ ایسا شخص انسانوں کو انتشار سے نکال کر ان میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ ”تا دوئی میرد یکی پیدا شود“۔ ایسے مرد صاحب دل کا انداز نظر بالکل تازہ ہوتا ہے۔ وہ ہر شے کو ایک نئی بصیرت سے دیکھتا ہے اور اس سے نئے نتائج اخذ کرتا ہے۔ اس کے اندر زندگی کی حرارت ہوتی ہے جس کی چنگاریاں بے شمار قلوب میں شعلے پیدا کرتی ہیں۔ اس کی بدولت عقل کو بھی ایک نیا پیرایہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ لوگوں کو کھوٹے اور کھڑے میں تمیز کرنا سکھاتا ہے۔ وہ زندگی کے اقدار کی

نئی تقدیر کرتا ہے۔ وہی معبودوں کی پرستش سے انسان کو نجات دلاتا ہے۔ مادی فطرت کی قوتوں کا خوف دلوں سے زائل کرتا ہے اور انسان میں یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ تو خدائے خلاق واحد کے سوا کسی کا بندہ نہیں۔ اس کے طغیانی میں انسان ایک جہمت بن جاتے ہیں اور توحید الہی وحدت انسانی میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ تمام زندگی کے لیے ایک مقصود معین ہو جاتا ہے :

تا سونے یک مدنایش می کشد
حمتہ آریں بیایش می کشد
نکتہ توحید باز آموزدش
رسم و آئین نیاز آموزدش

اس قسم کے توحید آموز اور وحدت آفرین نظریہ الہی نوع اسلامی اصطلاح میں سے کہتے ہیں۔ از آدم تا این دم نوع انسان نے جو ترقی کی ہے اور انسان کی بصیرت اور قوت میں جو اضافے ہوئے ہیں، سب کا سرچشمہ نبوت ہی ہے۔

اس کے بعد ارکان اساسی ملیۃ اسلامیہ کے عنوان کے تحت پانچ نکتوں توحید کی شرح ہے۔ انسانی عقل ابتدائی کوششوں میں اپنے ماحول اور اشیاء و حوادث کا فردا فردا ادراک کر کے ان کے وسیع پیمانے پر فطرتی قوانین سے کھلتی رہی۔ ابھی تک ایسا شعور بیمار نہ ہوا تھا جو مظاہر کی ٹوٹا ٹوٹی اور کثرت کو کسی وحدت میں منسک کر سکے۔ اس کا پہلا اور سادہ انداز پرستش بدولت انہما ورنہ حق کے لیے خود اس مقصود و شیخ کو تھا۔ فطرت کی فطرت کے ساتھ وابستہ ہے اور اس فہم کا نام حیوانیت کی فطرت میں کثرت کی تلاش کرنا ہے :

در جہان کشف و کیم نورانی
سے بہ مسائل کے اسرار میں
ورنہ این کے حاکم اور اول نجیب
کنشی ادراک ہا سائنس نجیب

ثم فہم لولک دن اور دانش نوالک لک بلکہ مقصد حقیقی سمجھنے
ہیں۔ اگر نکتہ توحید ان کی معجزہ میں آجائے تو ان پر یہ حدت مشکلات غور سے

توحید کی پیدا کردہ وحدت کوشی ہی دین اور حکمت دونوں کا سر چشمہ ہے اور تمام قسم کی قوتیں اسی سے پیدا ہوتی ہیں :

دین ازو ، حکمت ازو ، آئیں ازو
زور ازو ، قوت ازو ، تمکین ازو

عالموں کی حیرت اور عاشقوں کی قوت عمل اسی زاویۂ نگاہ کا نتیجہ ہیں۔ یہی عقیدہ خاک کو اکسیر بناتا ہے ، اس سے انسان کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ انسان راہ حق میں گرم رو ہو جاتا ہے۔ شک اور خوف کی جگہ یقین محکم پیدا ہوتا ہے ، چشم بصیرت پر ضمیر کائنات کا انکشاف ہوتا ہے۔

کلمۂ توحید ہی ملت بیضا کے تن میں بطور جان ہے۔ یہی عقیدہ ملت کا شیرازہ بند ہے۔ اسی سے زندگی میں قوت کا اضافہ ہوتا ہے۔ اسی سے تودہ گل دل بن جاتا ہے اور دل میں سے اگر یہ نکل جائے تو دل مٹی ہو جاتا ہے۔ مسلمان کی اصلی دولت یہی ہے۔ اسی توحید نے اسود و احمر کی تمیز مٹائی اور بلال حبشیؓ و فاروقؓ و بوذرخص کا ہمسر ہو گیا۔ ملت نہ جغرافیائی چیز ہے اور نہ نسلی یا لسانی۔ بقول شاعر ”نیم دلی از ہم زبانی بہتر است“۔ ملت دلوں کی یک رنگی اور ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے اور یہ بات توحید ہی کی برکت سے ظاہر ہوتی ہے :

ملت از یک رنگی دلہا سترے
روشن از یک جلوۂ سیناستے
قوم را اندیشہا باید یکے
در ضمیرش مدعا باید یکے

ملت اسے کہتے ہیں جس میں خیر و شر اور خوب و زشت کا معیار یکساں ہو۔ یہ اتحاد خدائے واحد ہی کی بخشی ہوئی بصیرت کا نتیجہ ہو سکتا ہے ، ورنہ ہر شخص خود اپنے لیے معیار بن جائے اور انسانی وحدت کا شیرازہ بکھر جائے۔ بعض ملتوں نے اپنی تقدیر کو وطن کے ساتھ وابستہ کر رکھا ہے۔ بعض نے اتحاد ملت کی تعمیر نسل و نسب کی بنیادوں پر قائم کی ہے ، لیکن وطن پرستی خدا پرستی نہیں ، وہ ایک خطۂ ارض کی پرستش ہے۔ اسی طرح نسب کا مدار جسمانی توارث پر ہے لیکن انسان کی ماہیت جسم نہیں بلکہ روح ہے۔ ملت اسلامیہ کی

اساس نفسی ہے۔ یہ ایک غیر مرئی رشتہ ہے۔ جس طرح تجاذب انجم کے تار کسی کو نظر نہیں آتے مگر وہی نظام انجم کے قوام ہیں۔ اس قسم کی وحدت نفسی توحید پرستوں کے سوا کہیں اور نظر نہیں آتی۔

قرآن نے جہاں نفس مطمئنہ اور نجات یافتہ، خدا رس انسان کا ذکر کیا ہے وہاں اس کے دو ہی صفات بالتکرار بیان کیے ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا انسان یاس و حزن و غم سے پاک ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ کسی قسم کا خوف اس کے دل میں نہیں رہتا۔ اسی صفت کا نام حریت ہے اور یہ توحید ہی کا ثمر ہے۔ مرد موحد کبھی نا امید نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس کے نزدیک ناامیدی کفر ہے۔ امید سے زندگی کی قوتیں بیدار اور استوار ہوتی ہیں اور یاس و غم قاتل کام کرتی ہے۔ قطع امید سے انسان خود کشی پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ مایوس انسان کے عناصر سست ہو جاتے ہیں۔ زندگی کے چشمے خشک ہو جاتے ہیں۔ غم انسان کی جان کو کھا جاتا ہے۔ مسلمانوں کو خدا اور رسولؐ نے "لا تعزن" کی تعلیم دی ہے اور نصب العین "لا خوف غلبہم و لا هم یحزنون" قرار دیا ہے :

لَا خَوْفٌ لَّهُمْ وَلَا حُزْنٌ
لَهُمْ يَوْمَئِذٍ أُولَئِكَ

اسی قوت سے موسیٰؑ فرعون کے مقابل میں کھڑا ہو جا رہا ہے اور اس کو غرور کرتا ہے۔ غیر اللہ کا خوف عمل کا دشمن ہے لیکن خدا پر یقین غم سالی کا منبع ہے۔ خوف سے فکر و عمل کی تمام قوتیں بے کار ہو جاتی ہیں اور انسان خود مسخر و مغلوب ہو جاتا ہے۔ جس شخص کو سب غمیں غلبہ دے رہیں کہ اس کے دل میں خوف نے جگہ کر لی ہے۔

جدید نفسیات نے کوئی نیا قسم کے "بیماریاں" کو جنم دیا ہے۔ ان بیماریوں کی دریافت کی ہیں جو انسان کے تحت الشعیر میں داخل ہوتی ہیں۔ ان کے اس طرح کی بیماریاں پیدا کرتی ہیں۔ "نفسیات عجیب" ان بیماریوں کو غلبہ دے تہ خانوں سے نکلانے کی تجویزیں کرتی رہی ہیں۔ ان بیماریوں کو بڑا مہاجر نفسیات جدیدینک اس کا اقرار کرنا ہے کہ خدا پر واضح عقائد رکھنے والے ان خوفوں اور نفسی پیچیدگیوں سے ہی غم سے بچ سکتے ہیں۔ برا علاج عمدہ توحید ہے :

ہر شر پنہاں کہ اندر قلب تست
اصل او بیم است اگر بینی درست
لابہ و مکاری و کین و دروغ
ایں ہمہ از خوف سی گیرد فروغ

سوحہ کے دل بے ہراس کے متعلق ایک تمثیل پیش کی ہے کہ حزن و خوف سے بری انسان میں ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ حوادث کے تیر اس پر بے اثر ہو جاتے ہیں۔ تیر شمشیر سے کہتا ہے کہ میں کسی کے سینے میں داخل ہونے سے پہلے یہ دیکھ لیتا ہوں کہ اس کے اندر دل یاس و بیم میں مبتلا ہے یا نہیں۔ جہاں میں نے دیکھا کہ یہ شخص مایوس اور ڈرپوک معلوم ہوتا ہے، وہاں میں دھڑلے سے اس کی خوں ریزی کرتا ہوں، لیکن اگر سینے کے اندر قلب مومن نظر آئے تو میں اس کی حرارت سے پگھل کر پانی ہو جاتا ہوں :

در صفائے او ز قلب مومع است
ظاہرش روشن ز نور باطن است
از تف او آب گردد جان من
ہمچو شبنم سی چکد پیکان من

اس نظم میں بے خودی کا مفہوم اس لحاظ سے داخل ہے کہ جب خودی میں سے خوف و حزن کے عناصر ناپید ہو جائیں تو اس قسم کی بے خودی کی حالت مستی و مدہوشی کے مماثل نہیں ہوتی بلکہ حوادث کے مقابلے میں ناقابل شکست حصن مدافعت بن جاتی ہے۔ خودی اور بے خودی میں کوئی تضاد نہیں رہتا۔ اسی خیال کو ”حکایت شیر و شہنشاہ عالمگیر“ میں ایک تاریخی واقعے سے استوار کیا ہے۔ نماز عاشقان میں ایک بے خودی کی کیفیت ہوتی ہے۔ کیوں کہ نفس انسانی اپنے تئیں کلیتاً خدا کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کی سپردگی کی بدولت اس میں بے حد قوت اور بے نیازی پیدا ہو جاتی ہے۔ شیر نے عالمگیر پر دوران نماز میں حملہ کیا۔ کوئی معمولی انسان خوف زدگی میں شیر کا شکار ہو جاتا یا بے اختیار فرار کی کوشش کرتا لیکن عالمگیر کی بے خودی میں خودی کی طاقت دیکھیے :

دست شہ نادیدہ خنجر بر کشید
شرزہ شیرے را شکم از ہم درید

دل بخود راھے نداد اندیشہ را
شیر قالین کرد شیر بیشہ را

ایسے نفس میں خود نمائی کے ساتھ خود شکنی ہوتی ہے ، لیکن یہی خود شکنی
اللہی قوتوں کی جاذب بن جاتی ہے :

این چنین دل خود نما و خود شکن
دارد اندر سینہٴ مومن وطن

بعض اوقات لوگوں کو "لا خوف علیہم و لا ہم یحزنون" کی صحت بڑھتے
ہوئے یہ کہان گزرتا ہے کہ ماسوا کا خوف معدوم ہونے پر بھی خدا کا خوف تو
باقی رہتا ہے ، اس لیے بندہ مومن مطلقاً "لا خوف" تو نہ خوا۔ لیکن یہ دھوکا
انسانی زبان کی کوتاہی سے پیدا ہوتا ہے۔ خدا کے خوف کے وہ معنی نہیں جو ماسوا
کے خوف کے معنی ہیں۔ خدا کوئی درافنی چیز نہیں جسے دیکھ کر انسان لانسے
لگے۔ وہ تو سراپا رحمت و شفقت ہے۔ خوف خدا کے معنی ہیں حکم خداوندی
اور آئین اللہی کی خلاف ورزی کے دردناک نتائج سے درنا، یہ نتائج فطری ہیں۔ اللہ
معنوں میں خوف خدا کو حکمت کا سرچشمہ کہا گیا ہے۔ ماسوا کا خوف تو انسان
کو حواس باختہ اور عش سوختہ کر دیتا ہے۔ خوف خدا کا نتیجہ اس کے بالکل
برعکس ہوتا ہے۔ ایک فرمان بردار بچہ سراپا شفقت ہاں باب کی مرضی کے خلاف سچی
کرنے سے گریز کرتا ہے تاکہ محبت کے آہلینوں کو بھیس نہ لگے۔ مہاں سزا کا خوف
نہیں ہوتا بلکہ محبت کے فقدان کا خوف ہوتا ہے۔ ان معنوں میں خدا ہی کا خوف
انسان کو ہر قسم کے خوف حوائث سے نجات دلا سکتا ہے :

مشق را آس آن اندیشہ کن
رو بند حق باش و نیروی بندہ کن
خوف حق عنوان ایمان است و بس
خوف غیر الشریک ایمان است و بس

خدا کے سوا کسی چیز سے خائف انسان کا بندہ لا الہ الا اللہ ہے۔ اللہ ہی کے
باوجود اندر سے شریک خفی میں مبتلا ہونا ہے۔

رموز بے خودی میں ایمان ہاں اس صفت کو تمام دینا ہے نہ انسانوں

میں ملت آفرین وحدت ان مردان حق کی بدولت پیدا ہوئی ہے جنہیں اصطلاحاً نبی کہتے ہیں۔ اس سے قبل اس عنوان کے تحت اشعار درج ہو چکے ہیں کہ ”ملت از اختلاط افراد پیدا می شود، و تکمیل تربیت او از نبوت است“۔ اسلام کا ”رکن دوم“ ”رسالت“ ایک مخصوص تشریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ انبیا تو آدم سے لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک لا تعداد ہوئے ہیں لیکن قرآن کریم نے مسلمانوں کو ملت ابراہیمؑ کہا، اس لیے کہ حضرت ابراہیمؑ کا توحید کی تعمیر اور شرک کی بیخ کنی میں جہاد، تاریخ دین کا ایک اہم واقعہ ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کا زمانہ توریت و انجیل سے پہلے کا زمانہ ہے، اس لیے توحید رموزی میں ان کو تمام انبیائے بنی اسرائیل پر زمانی سبقت حاصل ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ جب حضرت ابراہیمؑ نے توحید کی بنیادیں قائم کیں اس وقت نہ کوئی یہودی تھا اور نہ نصرانی۔ یہ سب بعد کے، کم و بیش بھٹکے ہوئے لوگ ہیں۔ اس لیے توحید کو بھی خالص کرنے کے لیے موحد قدیم حضرت ابراہیمؑ ہی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ پہاڑ میں سے نکلتے ہوئے چشمے کا پانی صاف ہوتا ہے، بعد میں بہتی ہوئی ندیوں میں خس و خاشاک اور کثافت کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ رسالت کی توضیح میں علامہ اقبال ابراہیمؑ خلیل اللہ ہی سے آغاز کرتے ہیں :

تارک آفل براہیم خلیل
انبیا را نقش پائے او دلیل

جس طرح عقیدہ توحید وحدت آفرین ہے، اسی طرح رسالت کا بھی یہی وظیفہ ہے کہ ہزارہا انسان ایک عدل عام اور رحمت عامہ کی سلک میں منسلک ہو جائیں :

از رسالت در جہاں تکوین ما
از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ہزار ما یک است
جزو ما از جزو ما لا ینفک است

ابراہیمی رسالت نے جن بنیادوں کو استوار کیا اور رسالت مجددی نے ان پر جو عظیم الشان تعمیر انسانیت کھڑی کی، اسی کی بدولت توحید پرستوں کی ایک ملت بن

گئی جو اہل عالم کے لیے پیامِ رحمت ہے۔ رسول کی محبت خدا کی محبت کا وسیلہ ہے۔ کوئی فرد شاید براہ راست بیہی رابعیوں کی طرح خدا سے رابطہ پیدا کرے، لیکن ملت کی شیرازہ بندہ تو رسالت ہی ہے :

فرد از حق ، ملت ازوے زندہ است
از شعاع سہر او تابندہ است

رسالت کی بدولت لا تعداد انسان ہم نوا اور ہم مدعا ہو جاتے ہیں۔ کثرت اس وحدت میں آکر زندہ تر ہو جاتی ہے۔ دینِ فطرت کا تقاضا اسی قسم کی وحدت آفرینی ہے۔ رسالت بھری کی پیدا کردہ وحدت اگر ہرے ہاتھ سے نہ چھوٹے تو ہم ابد پوند ہو سکتے ہیں۔ افراد پیدا ہونے اور مرے رہنے میں لیکن ایسی عالمگیر ملت قائم و دائم رہ سکتی ہے۔ ہر رسول اللہؐ پر رسالت کے مقصد کی تکمیل ہو گئی۔ اس پر اب کوئی انسان بنیادی حقائق کا اضافہ نہیں کر سکتا۔ جس طرح مہرؐ خاتم النبیین ہے اسی طرح اس کی امت ختم الامم ہے۔ اس کے ساتھ جو ملتیں قائم ہوں گی وہ آئینِ فطرت کے خلاف ہوں گی۔ باجغرافیائی ہوں گی، نسلی، یا لسانی۔ ان میں سے کسی کو بقا حاصل ہو سکتی۔ حق کے صفات میں باطل کی عمر نہایت قلیل ہوتی ہے۔ اب کوئی نئی نبوت اس سے بڑھ کر نہیں پیدا نہیں کر سکتی۔ البتہ کسی جدید دعوائے نبوت سے انسانوں میں مزید تفریق و تفرقہ پیدا ہو سکتا ہے :

لا نبی بعدی الا احسان خدا است
بروزہ قاموس دین مصطفیٰ است
قوم را سرمدت نبوت ازو
حفظ سر وحدت ملت ازو
دل ز غیر اللہ مستہول ہیں
نعوذ الا قوم بعدی سے

اس عقیدے کی نسبت سے اس کے ساتھ جو انسانوں کے ساتھ ہیں وہ نوع انسان تو نہیں۔ مسلمانوں کی ماضی احبوت رنگ و نسب و وطن کے اعتبار سے ہی، لیکن دنیا کی کثیر آبادی تو ان سے باہر ہے، اس لیے اسلام میں احبوت

عالم گیر اخوت تو نہ ہوئی۔ یہی اعتراض اسرار خودی کے انگریز مترجم پروفیسر نکلسن نے کیا تھا۔ اس کا جواب اقبال نے نہایت مدلل اور مسکت دیا تھا کہ اسلام کا مقصود عالم گیر محبت و اخوت ہے لیکن جب تک ایک ملت اس کی مثال قائم نہ کرے اور دوسروں کے لیے نمونہ نہ بنے، تب تک اخوت کی حدیں وسیع نہیں ہو سکتیں۔ اقبال نے اس جواب میں اپنا یہ پختہ یقین بیان کیا کہ میرے نزدیک امت مجددیہ کا خاص مشن یہی ہے کہ وہ عالم گیر اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہنائے۔ چنانچہ رموز بنے خودی میں اس مضمون کے لیے ایک خاص عنوان قائم کیا ہے۔ ”در معنی این کہ مقصود رسالت مجددیہ تشکیل و تاسیس حریت و مساوات و اخوت بنی نوع آدم است“ اس عنوان کے تحت یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام کا پیغام تمام نوع انسان کے لیے آزادی، برابری اور برادری کا پیغام ہے۔ اسلام نے جو کچھ تلقین کی اور اپنی خالص حالت میں جو معاشرت، معیشت اور سیاست پیدا کی اس نے تمام انسانوں کی گردنوں میں سے طوق اور دست و پا سے غلامی اور استبداد کی زنجیریں توڑ دیں۔ انسان انسانوں کی پوجا کرتے تھے۔ ارباب من دون اللہ معبود بنے ہوئے تھے۔ لاقیصر و کسریٰ کا اعلان اسلام نے کیا۔ کاہن و پاپا و سلطان و اسیر سب مل کر انسانوں کا شکار کرتے تھے۔ کایسا جنت کے پروانے اہلہان فریب خوردہ کے ہاتھ بیچتا تھا۔ برہمن نجات کے کمیشن ایجنٹ بنے ہوئے تھے۔ مذہب استحصال جاہ و مال کا آلہ بن گیا تھا۔ فطرت انسانوں کو آزاد پیدا کرتی تھی، لیکن وہ مہد سے لحد تک طرح طرح کے توہمات اور استبداد کی زنجیروں میں جکڑے رہتے تھے۔ خدا نے جو اسانت آدم کے سپرد کی تھی وہ اس سے چھن چکی تھی۔ جب زبونی حال اس درجے کو پہنچی تو رحمت حق جوش میں آئی اور حق بحق دار سپردن کا دور شروع ہوا۔ یہ اسی نبی کی بدولت ہوا جس کو اس کے ہم وطن لوگ نبوت سے قبل بھی امین کہتے تھے :

تا امینے حق بہ حق داراں سپرد
بندگاں را مسند خاقان سپرد

اب مکرم و معظم ہونے کا ایک ہی معیار رہ گیا ”ان اکرمکم عند اللہ اتقا کم“ جو سیرت میں افضل ہے وہی سردار ہے، خواہ وہ ایک نادار حبشی ہی ہو۔ انسانیت

کے لیے یہ کام اور کس نے کیا؟ فقط حریت و اخوت و مساوات کے نعرے لگاتے رہے تاکہ اس دھوکے سے عوام کا شکار کرتے رہیں۔ محنت کش کسان اور مزدور کے لیے ”الکاسب حبیب اللہ“ کس نے کہا؟ یہ تمام اصنام کہیں اسلام نے توڑے۔ یہ کسی ایک ملت پر اعلان نہ تھا بلکہ تمام انسانیت میں ایک تازہ جاں آفرینی تھی:

تازہ جان اندر تن آدم دسید
بندہ را باز از خداوندان خرید

اسلام صحیح معنوں میں انقلاب تھا، وہ دنیائے کہیں کی موت اور عالم جدید کی تکوین تھی۔ دین اور ضمیر کے معاملے میں ہر قسم کا جبر ممنوع ہو گیا۔ حریت و مساوات کی تحریکیں عصر نو میں بھی بہا ہوئی ہیں، لیکن تاریخ انسانی میں یہ تمام تقاضے اسلام کے منشور میں داخل ہو کر پہلے پہل منعقد ہوئے پر آئے:

حریت زاد از ضمیر ناک او
این منہ نوشیں چکید از ناک او
عصر نو ۵ میں صد چراغ آوردہ اسب
چشم در آغوش او وا آوردہ اسب

جس اسلام نے ”کل مومن اخوة“ کہا، اسی نے تمام نوح انسان کی رحمت و حقیقت کا بھی انکشاف کیا کہ تمام انسان، مرد و زن، نورے پائے، مسافر و عرب و ایک نفس واحد کے اعضا ہیں۔ اخوت اور مساوات اسلام کی پہلی نوح ہیں۔ کونئی جس حد تک اخوت، مساوات اور حریت کو لاندہ نفس بنانا ہے اس حد تک مسنم و مومن ہے۔

اس کے بعد تاریخ اسلام سے مساوات و برابری کی نوح نے اس کے بعد ایرانیوں کے خلاف جنگ میں ان کا ساتھ دیا، عربوں کو اسلام لایا، ان کے لیے دنیا بنا دیا، ان کو ہوں اور ایک معہدی بنا دیا، ان کو انسان بنا دیا۔ ان کے لیے ایمان دی اور وعدہ کیا کہ تمہیں میں نہیں لگا جائے گا۔ جنگ کے بعد عربوں نے معلوم ہوا کہ وہ اول تمیر کا چنبلی خرد ہے۔ سب نے افریقہ، سندھ، ہندوستان لپکا کہ اس کو قتل کیا لازمی ہے۔ اوسانہ سندھ سالار عبدالسلام کے لپکا

کہ اے مسلمانو! ہم سب بھائی بھائی ہیں۔ ایک کا وعدہ سب کا وعدہ ہے۔ امان دینے والا معمولی سپاہی سمی لیکن ہماری ملت کا فرد ہے۔ ہمیں اس کا پاس ہونا چاہیے۔ ملت کی یک آہنگی بڑے سے بڑے جبار قاتل کے قتل کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے :

نعرہ حیدر رخ نوائے بوذررخ است
گرچہ از حلق بلال رخ و قنبر رخ است
ہر یکے از ما امین ملت است
صلح و کینش صلح و کین ملت است

اس کے بعد سلطان مراد اور معمار کا قصہ بیان کیا ہے۔ ایک معمار کی تعمیر سلطان کو پسند نہ آئی اور خشم گین ہو کر اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔ اس نے قاضی کے ہاں نالش کی۔ قاضی نے سلطان کو عدالت میں طلب کیا۔ ایک طرف معمار دست بریدہ و ستم رسیدہ فریادی ہے اور دوسری طرف ایک وسیع مملکت کا شہنشاہ شرمندہ کھڑا ہے۔ سلطان نے جرم کا اقبال کیا۔ قاضی نے کہا کہ از روئے قرآن قصاص واجب ہے۔ شریعت سلطان اور معمولی انسان کے حقوق و فرائض میں فرق روا نہیں رکھتی :

عبد مسلم کمتر از احرار نیست
خون شہ رنگین تر از معمار نیست

سلطان نے اپنا ہاتھ پیش کیا کہ قصاص میں اس کو کاٹ دیا جائے۔ مدعی نے کہا کہ خدا نے قصاص کا حکم بھی دیا ہے لیکن عدل و احسان کو افضل قرار دیا ہے :

گفت از بہر خدا بخشیدمش
از برائے مصطفیٰ بخشیدمش
یافت مورے بر سلیمانے ظفر
سطوت آئین پیغمبر نگر
پیش قرآن بندہ و مولا یکے ست
بوریا و مسند دیا یکے ست

حریت کی مثال میں اقبال نے امام الشہداء حضرت امام حسینؑ کی شہادت کے جگر گداز واقعے کو نظم کیا ہے۔ اسلام نے شہنشاہی اور سلطانی کا خاتمہ کر کے انسانوں کی حریت کو محفوظ کیا تھا، کیوں کہ مطلق العنان سلطانی جو عادل و ظالم، عاقل و احمق کو ورثے میں ملتی رہے ہر قسم کے استبداد کا مسموم سرچشمہ ہوتی ہے۔ خلافت راشدہ تک حریت کا یہ عالم تھا کہ معمولی فرد بھی خلیفہ پر نالش کر کے اس کو عدالت میں پیش ہونے پر مجبور کر سکتا تھا اور عورتیں مجمع عام میں امیرالمومنین سے معمولی باتوں میں بھی باز پرس کرتی تھیں اور اس کے کسی غیر قرآنی فتوے کے خلاف احتجاج کرتی تھیں۔ عمر رضی اللہ عنہ جیسے بارعب خلیفہ سے بھی کوئی مرعوب نہ ہوتا تھا بشرطیکہ وہ اپنے آپ کو حق بجانب سمجھے۔ مساوات و حریت کا یہ نمونہ چشم آفتاب نے اس دنیا کی سطح پر پھر کبھی نہ دیکھا۔ اس نظام حریت پر سب سے ذری ضرب امیر معاویہ نے لگائی اور یہ ضرب ایسی تھی کہ آج تک مسلمانوں کی سیاست اس سے مجروح ہے۔ امیر معاویہ نے اپنے بیٹے یزید کو، جس کے عاقل و عادل سے معنی ہونے کی ملت قائل نہ تھی اور جسے اکابر ملت کبھی اس کی سیرت کی وجہ سے امیرالمومنین منتخب نہ کرتے، ولیعهد مقرر کر دیا اور جبر و زجر سے اس کی جانشینی کو تسلیم کرایا۔ خلافت سلطنت میں تبدیل ہو گئی اور ٹھوڑے ہی عرصے میں وہی قیصریت واپس آئی جس کی بیخ کنی اسلام کا فرض اولین ہے۔ ایک مرد مجاہد و حق پرست، رسولؐ و بتوں کا پروردہ آغوش اور حیدر دراز کا فرزند اچھا، اس حریت کشی اور اسلام سوزی کو برداشت نہ کر سکا۔ حضرت امام حسینؑ نے استبدادی سیاست کے خلاف حق کا علم بلند کیا اور حسرت کی حفاظت میں اہل اور اہل و عیال کی جانیں قربان کر دیں۔ مسلمانوں کا ایک کردار بن گیا اور یہ سائنہ کرتا ہے لیکن اس امام احرار کی حریت پروری اور استبداد کشی سے اس نے اپنا مسلک نہ بنایا۔ حریت کی حفاظت کے لیے سینہ زنی نہیں کرنا ہے۔ حریت کی ضرورت ہے۔

عقل و عشق کا موازنہ اقبال کا ایک حس مضمون ہے۔ حریت امام حسینؑ کے ذہن میں بھی شروع میں بندہ استبداد میں حیلہ چھنی تھی اور عیسوی تاریخ میں ہیں۔ اس موازنے میں نہایت لطیف نکات پیدا کیے ہیں۔ اقبال کا مقصود یہ ہے کہ حضرت امام حسینؑ کے اندر عشق کی جذبہ انکیزی اور قربانانہ فدا

کھینچا جائے۔ اگر حضرت امام حسین رضی اللہ عنہم میں صرف عقل مصلحت اندیش دوتی تو کمزور ایمان والے مسلمانوں کی طرح وہ بھی خاموشی سے یزید کی ولیعہدی کو تسلیم کر لیتے۔ حریت اور عشق ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ حضرت سیدالشہدا حریت کی حمایت میں انتہائی قربانی پر آمادہ ہوئے۔ یہ جذبہ بھی زندگی کے اعلیٰ اقدار کے عشق ہی کا مظہر ہے :

عشق را آرام جاں حریت است
ناقہ اش را سارباں حریت است

دنیا ہمیشہ خیر و شر کی قوتوں کا میدان کارزار رہی ہے۔ موسیٰؑ و فرعون اور حسین رضی اللہ عنہم و یزید زندگی کی دو مخالف قوتوں کے نمائندے ہیں۔ خلافت کو سلطنت بنا دینا گویا موسیٰؑ کے خلاف فرعون کی حمایت کے مرادف تھا :

چوں خلافت رشتہ از قرآن گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت

حریت کا علم بردار سر بکف آٹھا۔ وہ انسانیت کے لیے ایک سحاب رحمت تھا :

بر زمین کربلا بارید و رفت
لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد
موج خون او چمن ایجاد کرد
ما سوا اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

علامہ اقبال اپنی شاعری کی ابتدا میں وطنیت کے ترانے الپ کر بصیرت اندوزی کے بعد اس بت پرستی سے کنارہ کش ہو گئے تھے۔ اس انقلاب نظر کے بعد انہوں نے فارسی اور اردو میں وطن پرستی کے خلاف ایک مسلسل جہاد کیا۔ رموز لے خودی میں بھی یہ مضمون ایک خاص انداز میں موجود ہے۔ اس سے پہلے وہ کہ چکے ہیں کہ ملت اسلامیہ ایک ابد قرار ملت ہے کیونکہ اس کی تعلیم حیات ابدی کی تعلیم ہے اور اس کے اصول فطرت کے اصول ہیں جن کی نسبت قرآن میں ارشاد ہے۔ ”فطرة الله التي فطر الناس عليها۔ لا تبدل لخلق الله“۔ اس سے لازم

آتا ہے کہ اس ملت کی کوئی نہایت زمانی نہ ہو۔ اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں کہ لازمی ہونے کی طرح یہ ملت لامکانی بھی ہے۔ یہ کسی خطہ ارض کے ساتھ وابستہ نہیں :

پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا
قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا
غیر یک بانگ درا کچھ نہیں ساماں تیرا

یہ بانگ درا وعی "لا الہ الا اللہ" ہے جس سے ماورئی کوئی حقیقت نہیں۔ مسلمان کا وطن اسلام ہے۔ جس طرح ایک مقتدر صحابی نے اپنا نسب اسلام بتانا سچا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام ایک روحانی نظر ہے اور اس خاندان سے اس کا کوئی لازمی رشتہ نہیں :

قلب ما از ہند و روم و شام نیست
مرزبوم او بجز اسلام نیست

رسول کریم صلعم کو حضرت اعراب نے قصیدے میں سیف الہند کہا۔ جو فولاد کی خوبی اور تیزی کے لیے مشہور تھی۔ رسول کریم نے کہا کہ یہ سیف الہند نہیں سیف اللہ کہو۔ اس سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ اپنے پیغام اور اسلام کو کسی خطہ ارض کے ساتھ وابستہ کرنا پسند نہ فرماتے تھے۔ اسی طرح اس دنیائے ارض کو ایک مشہور حدیث میں "دنیا دم" یعنی کھاری تلیا کہا ہے۔ جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ اپنے تئیں اس عالم کھاری کے ساتھ نہ منسوب تھے۔ وہ یہاں چند روزہ مہمان اور مسافر تھے۔ عجرت میں بھی وہ مسافر تھے۔ تھی کہ اسلام کے مقابلے میں وطن کوئی چیز نہیں۔ رسول کریم نے یہ روئے زمین کو مسجد کہا۔ زمین ۵ کوئی مخصوص جگہ ان شعور سے نہیں تھی۔ ۵ لہر نہیں۔ جس طرح خدا کسی خطے میں مخصوص نہیں اس طرح اللہ کے لیے شرق و غرب سب برابر ہیں۔ "اللہ الحسب و العون" "اللہ مع الابرار و العاد" "فم وجه اللہ" خدا نے جس کی مخالفت کا ذمہ لیا تھا اس کو مکے سے ہٹانے کی ضرورت تھی۔ مکے میں رہنے ہوئے بھی خدا دشمنوں کا قلع قمع کر سکتا تھا۔ عجرت فقط وطن پرستی کے خلاف ایک مؤثر تلمیح بھی :

صورت ماہی بہ بحر آباد شو
یعنی از قید مقام آزاد شو
ہر کہ از قید جہات آزاد شد
چوں فلک در شش جہت آباد شد

اسلام کا مقصود نوع انسان کی وحدت ہے۔ مغرب کی قومیت پروری اور وطن پرستی نے جغرافیائی حدود کے ادھر اور ادھر رہنے والوں کو ایک دوسرے کے خون کا پیاسا بنا دیا۔ اب مجلس اقوام بنا کر اس سہلک بیماری کا علاج کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اصل علاج تب ہوگا جب مجلس اقوام کی جگہ مجلس انسان بنے گی۔ موجودہ مجلس میں تو اقوام ہی کی رسہ کشی اور حیلہ سازی نظر آتی ہے اور ظاہری کوشش صلح، گرگ آشتی ہے۔ اصلی خلل زاویہ نظر میں ہے:

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیر مملکت کردہ اند
مردمی اندر جہاں افسانہ شد
آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند
آدمیت کم شد و اقوام ماند

مغرب میں دین کو کچھ مادیت نے سوخت کیا اور کچھ وطنیت نے۔ جو مادیت ہی کی ایک صورت ہے۔ وطن پرستی اور مملکت پرستی نے مغرب میں شیطان کا ایک مرسل بھیج دیا جس کا نام میکیا ویلی ہے۔ اس نے یہ تلقین کی کہ وطن اور مملکت کی حمایت اور قوت افزائی کے لیے عدل و اخلاق کو بالائے طاق رکھ دینا چاہیے۔ فرنگ اسی مرسل شیطان کے صحیفے کا معتقد اور اسی پر عامل ہے۔ فرنگیوں کے ہاں مملکت معبود بن گئی ہے۔ مسلمانوں نے بنی اگر اس کی تقلید کی تو وہ بھی دین سے بیگانہ ہو جائیں گے۔

اس کے بعد اقبال پھر اس خیال کی طرف عود کرتا ہے کہ ملت اسلامیہ کبھی زمانے کی دستبرد سے کالعدم نہیں ہو سکتی۔ قرآن کریم نے امتوں کے متعلق ایک کلیہ بیان کیا ہے ”ولکل آمة اجل“۔ ”اذا جاء اجلهم لا يستردون ساعة ولا يستأخرون“

اقبال کہتا ہے کہ ملت اسلامیہ اس کلمے سے مستثنیٰ ہے۔ جن امتوں کو
ازمنہ ماضیہ میں اجل آئی یا آئندہ اجل کا شکار ہوں گی ان کی اساس ابدی حقائق
پر نہ تھی۔ اگر اسلام کا چراغ کفر کی پھونکوں سے بجھ نہیں سکتا تو لازم ہے
کہ اس پر کار بند امت کا چراغ حیات بھی ہمیشہ روشن رہے :

گر چہ ملت ہم ہمیرد مثل فرد
از اجل فرماں پزیرد مثل فرد
امت مسلمہ ز آیات خداست
اصلش از عنکامہ قابو بدی است
از اجل این قوم بے پروا ستے
استوار از سخن نرینا ستے

تیرہ چودہ صدیوں میں ملت اسلامیہ پر قیامت خیز آفتیں آئیں ، انہیں اپنے
اعمال کی پاداش میں اور کبھی حوادث روزگار سے ، لیکن اس کی پاداش میں جو
جنگاریاں تھیں ان کی بدولت پھر نئے سرے سے حرارت حیات سما ہوئی رہی۔
ہورش قاتار سے نہ صرف بغداد بلکہ غالبہ اسلامی کے بیشتر حصے میں قیامت
قیامت نازل ہوئی جو روما پر وحشی اقوام کے حملوں سے بھی طاری نہ ہوئی
نہی۔ کفار ، خلافت کے جذبے روح کو ٹھکرا کر مسند تمدن ہو گئے۔ اس وقت
ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اسلام کا چراغ بجھ گیا ہے ، لیکن اللہ نے اسلام میں
آتش قاتر ہزار ابراہیمؑ بنائی :

آتش قاتاریاں شواہد است
شعاع خانے او گل دستار است

تاریخ اسلام میں ہمیشہ سے عوام نے اپنے مسلمان اہل ایمان کے ساتھ ساتھ
ہونے اور دوسری طرف ان کا غدیدہ سے کیا۔ انہوں نے ان کا یہ رویہ دیکھ کر
تو مشرقی فرینک میں ترکوں نے اسلام کے حملے کا سہارا لیا۔ ان
مشرق یورپ میں سے نکلے اور وہ حصہ میں ایک طرف اور شمالی اسیا میں
اسلامی مملکت قائم ہو گئی ، دوسری طرف مشرق اقصیٰ میں اسلام کی پھول
شیرالاعداد اسلامی ملت آزاد ہو گئی :

شعلہ ہائے انقلاب روزگار
چوں بیابان ما رسد گردد بہار

تاریخ عالم نے کئی عظیم القوت ملتوں کو صفحہ ہستی سے مٹا دیا لیکن :

در جہاں بانگ اذان بود است و ہست
ملت اسلامیہ بود است و ہست

*

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق
ثبت است بر جریدہ عالم دوام ما

(حافظ)

اس کے بعد یہ مضمون ہے کہ ملت کی صورت بندی آئین سے ہوتی ہے اور
ملت اسلامیہ کے آئین کا مخزن قرآن حکیم ہے :

دھر میں عشق دوام آئین کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامان شیون ہو گئیں

*

ممتے را رفت چوں آئین ز دست
مش خاک اجزائے او را ہم شکست

قرآن نے اسلام کو دین فطرت قرار دے کر ”لا تبدل لخلق اللہ“ کے
اصول کے مطابق جو سرمدی حقائق حیات بیان کیے ہیں ، وہ زمانے کے تغیرات کی
پیداوار نہیں اور نہ مرور ایام سے ان میں کہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ اسی آئین
کو قرآن حکمت بھی کہتا ہے اور حکمت کے مفہوم میں کیت اور زمان و مکان
سے ماورائیت داخل ہے :

آن کتاب زندہ قرآن حکیم
حکمت او لایزال است و قدیم

اس کی تعلیم غلاموں کو احرار بنا دیتی ہے اور ضعیفوں کو قوت بخشتی ہے۔
اس نے ارتقا کی راہیں کشادہ کر دی ہیں۔ اسی کی بدولت ان پڑھ صحرائیوں نے
دنیا میں علوم و فنون کا چراغاں کر دیا۔ موحد بچوں کے سینے بھی اس امانت

کے امین ہیں جسے دشت و جبل نے زہرہ گداز سمجھ کر قبول نہ کیا تھا۔ تاریخ عالم میں صحرائی اور کوہستانی وحشیوں کے ٹڈی دل کئی مرتبہ متمدن دنیا پر نازل ہوئے مگر پرانی تہذیبوں اور تمدنوں کے تاخت و تاراج کے بعد حیات انسانی میں کوئی وسعت اور ثروت افکار و اقدار پیدا نہ کر سکے۔ لیکن ان صحرائیوں نے قرآن سے فیض اور قوت حاصل کر کے قیصر و کسریٰ کے تخت ہی نہیں الٹے بلکہ انسانوں کو غلامی کی زنجیروں اور توہمات کے طوق سے آزاد کیا۔ اس وقت جو ملت اسلامیہ میں ضعف نظر آتا ہے تو اس کی وجہ قرآن سے تغافل ہے۔ اب قرآن سے کسی نہ وجد نہیں آتا لیکن جابی اور عراقی کی غزلیں قوالی میں چنگ و رباب نے ساتھ گئی جائیں تو ایک جھوٹا جوش اور مستی پیدا ہو جاتی ہے :

گر تو می خواہی مسنوں زیستن
نیست ممکن جز بقرآن زیستن
صوفی پشمیند پوش حال مست
از شراب نغمہ قوال مست
آتش از شعر عراقی در دلش
در نمی سازد بقرآن محفلش

خطیب کا کہ اب فروعات کی جنگ ہے۔ ضعیف و سادہ و مرسل حدیثوں کی بحث میں قرآن طاق نسیاں پر دھرا رہتا ہے۔ احادیث میں غلو نے جہاں تک پہنچانی ہے کہ بعض احادیث کو نصوص قرآنی کا نسخ بنا دیا ہے۔ من ذالک :

از خطیب و بعض شماراد
با ضعیف و سادہ و مرسل یا او

قرآن اب یا بے سمجھے طوطے کی طرح رہا جاتا ہے یا اس میں مسنوں کی بوہٹ پر ملا حلوہ ماندا اجرت میں لے کر اس کے دو ایک سارے بڑی سارے بڑے بڑے جاتا ہے یا پھر فال کے لیے استعمال ہوتا ہے یا پھر لٹا پھر لٹا اس کے اور اس کی خواہی دی جاتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

اس کے بعد ایک مضمون ہے جو بظاہر اقبال کی عام تلقین کے منافی معلوم ہوتا ہے ، لیکن درحقیقت اس میں کوئی تضاد نہیں۔ اقبال نے بالتکرار سیکڑوں اشعار میں تقلید کی مذمت کی ہے اور تحقیق کی رغبت دلائی ہے۔ اجتہاد کے متعلق اقبال کے تصورات خطبات اور اشعار میں ایسے ملتے ہیں جن کو پڑھ کر مقلدوں کو اس کی جرأت پر حیرت ہوتی ہے ، لیکن اقبال جب سات اسلامیہ کی موجودہ حالت پر نظر ڈالتا ہے تو اسے کوئی گروہ ایسا دکھائی نہیں دیتا جو اسلامی روح کے مطابق اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو اور جو لوگ اجتہاد میں جرأت کرتے ہیں وہ آزاد خیالی میں یا تقلید فرنگ میں اسلام سے دور جا پڑتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ایسی حالت میں ایسے خام مدعیان اجتہاد کی بجائے اسلاف کی تقلید ہی بہتر ہے۔ بچوں کی عقل جب تک علم اور تجربے سے پختہ نہیں ہوتی تب تک ان کی تربیت کا مدار تقلید پر ہوتا ہے۔ اس انحطاط کے دور میں بھی اقوام عقل و حکمت کے بارے میں طفل نابالغ بن جاتی ہیں یا پیر فرتوت کی طرح جدت افکار و اعمال کے ناقابل ہو جاتی ہیں۔ جب قوم میں زندگی کے چشمے خشک ہو جائیں تو وہ روایت پرست اور مقلد ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ تقلید اور روایت پرستی میں کسی ہمت اور جرأت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مسلمانوں میں اس وقت ایک طبقہ جامد اور کورانہ تقلید اسلاف میں زندگی کی ارتقائی کوششوں کے لیے نا اہل ہو گیا ہے اور دوسرا طبقہ مغرب زدہ روشن خیالوں کا ہے ، جن کے لیے تہذیب جدید کا ہر نظریہ اور ہر طرز عمل سند ہے۔ یہ آزاد خیالی کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن درحقیقت یہ بھی مقلد ہی ہیں۔ جب تک قوم میں نئی زندگی ابھرنے کے سامان پیدا نہ ہوں تب تک ہر طرف مقلد ہی مقلد نظر آئیں گے۔ اگر تقلید ہی کو شیوہ بنانا ہے تو پھر اپنے اسلاف کی تقلید اغیار کی تقلید سے بہتر ہے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ عہد حاضر کے فتنوں نے ہماری ملت کو اپنے جلووں سے چندھیا دیا ہے اور ہمارے باطن کی آگ ٹھنڈی ہو گئی ہے :

جلوہ اش ما را ز ما بیگانه کرد
ساز ما را از نوا بیگانه کرد
از دل ما آتش دیرینہ برد
نور و نار لاله از سینہ برد

مضمحل گردد چو تقویم حیات
ملت از تقدیر می گیرد ثبات

ماضی کی معتقدانہ تقلید سے جوئے کم آب ہی ملے گی جو ہماری زندگی کو پوری طرح سیراب نہیں کر سکتی لیکن جب دریا ریگستان میں کم ہو گیا تو بچی کچھنی چھوٹی سی نہر ہی کی حفاظت کریں :

بجر گم کر دی زیاں اندیش باش
حافظ جو۔ کم آب خویش باش

تقلید کی یہ تلقین ایک مردہ قوم کے لیے ہے۔ اقبال سنت اسلامیہ کو دور حاضر میں مردہ ہی سمجھتا ہے، اگرچہ اس کے احیاء سے ناسید نہیں۔ اب یہی بہتر ہے کہ اللہ اللہ کرو اور طرز فکر و عمل میں ایسی نشستہ اماء کی تقلید ہی کر لو، لیکن یہ تقلید غذائے روح نہیں بلکہ مریض میں جو جان کی رمی ہوئی دکھائی دیتی ہے، اس کو سدھالنے کے لیے ایک دوا ہے :

اے پریشان محفل دیرینہ ات
مرد شمع زندگی در سینہ ات
نفس بر دل معنی نوحید تن
چارہ کار خود از تنہید تن

یہ نصیحت عوام کے لیے ہے جن میں شہرے کم علم اور بے بصیرت لوگوں کا طبقہ بھی داخل ہے۔ الا ماشاء اللہ۔ اس نصیحت کو اقبال اپنے لیے نہیں لکھ کر تیار نہیں۔ اس کا اپنا ذوق جو یہ ہے کہ اجساد اور جوتوں کی تعمیر و غلطی بھی سرزد ہو تو وہ اس کو معتقدانہ نیکی سے صحیح سمجھتا ہے۔

تراش از سینہ خیر۔ چہ از خورش
برآہ ز کجاں زون عذاب است
چو از نسب جو ناز نادر اند
گنا ہے ہم از پاسد ثواب است

چہ خوش بودے اگر مرد نکوے
ز بند پاستان آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوہ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رفتے

اتباع آئین کی تلقین پر ایک اور نظم ہے جس میں شریعت اسلام کی ماہیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ شریعت اور عشق دونوں کی ماہیت سے ناواقف لوگوں نے ان کو باہم برسر پیکار سمجھ لیا :

در کفے جام شریعت در کفے سندان عشق

یہ بحث اسلام سے زیادہ قدیم ہے۔ موسوی شریعت رفتہ رفتہ اس قدر پیچ در پیچ اور زندگی کے لیے جنجال بن گئی کہ اس کی تفصیلی پابندیوں میں روح دین غائب ہو گئی۔ حضرت مسیحؑ نے اس ظاہر پرستی اور شعائر پرستی کی شدت کے خلاف احتجاج کیا۔ یہودی علماء نے ان پر مخالف شرع ہونے کا الزام لگایا اور ان کو مصلوب کرانے کے درپے ہو گئے۔ ہر چند کہ حضرت مسیحؑ کہتے رہے کہ میں شریعت کو منسوخ کرنے نہیں آیا بلکہ اس کی تکمیل کرنے آیا ہوں۔ میں تمہیں شریعت کے ظاہر کی نسبت اس کے باطن کی طرف متوجہ ہونے کی تعلیم دیتا ہوں۔ حضرت مسیحؑ کے بعد پولوس نے شریعت موسوی سے تنگ آ کر یہ اعلان کرنا شروع کیا کہ مسیحؑ کی آمد سے محبت نے شریعت کو منسوخ کر دیا ہے۔ عیسوی تاریخ میں اس کے اچھے نتائج نہ نکلے۔ کسی نہ کسی شریعت کی ضرورت تو زندگی کے لیے لابدی ہے۔ جب قسطنطین کے عیسائی ہونے سے مملکت غار نشین راہبوں کے ہاتھ آ گئی تو ان کو آئین و قوانین وضع کرنے پڑے اور مسیحؑ کی بجائے کلیسا شریعت گر ہو گیا۔

اسلامی شریعت کی نسبت اقبال کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص اسلامی شریعت کے حقائق سے اچھی طرح آشنا ہو تو اس پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ یہاں شریعت اور محبت میں کوئی تضاد نہیں اور شریعت کے ہر حکم کی تہ میں محبت ہی کا جذبہ ہے :

علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست
اصل سنت جز محبت ہیچ نیست

اب ہمارے ہاں شریعت کے علم بردار اور مدعی ایسے پیدا ہو گئے ہیں کہ ان کے فروعی مناقشات میں محبت کا نام نشان نہیں ہوتا۔ غیر مسلموں اور عام انسانوں سے محبت تو درکنار اپنوں میں تفرقہ اندازی حامیان شریعت کا شیوہ بن گیا ہے۔ لعن و طعن اور تشنیع کا بازار گرم رہتا ہے۔ شریعت اسلامی کی اساس حکمت بھی ہے اور محبت بھی اور اس کا مقصد انسان کی قوتوں میں اضافہ کرنا ہے :

قدرت اندر علم او پیداستے
ہم عصا و ہم ید بیضاستے

اگر مستحب کی ادائگی میں ٹوٹی شخص یا گروہ مزاحم ہو تو اس کو ادا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ دشمن اگر مطمئن اور جنگ کے لیے تیار نہ ہو تو اس کو بے خبر اور کمزور پا کر اس پر حملہ آور ہونا حرام ہے۔ چنانچہ سلطان صلاح الدین نے یروشلم پر حملہ کرنے سے پیشتر دشمن کو پیغام بھیجا کہ اگر تم جنگ چاہو تو میں تم کو اپنی قوتوں کو مستحکم اور منظم کرنے کے لیے ہر طرح کی آسانیاں سمہیا کروں گا۔ اس کے بعد بھی اگر تم صلح پر ترجیح دو تو پھر میں بھی جنگ کروں گا، لیکن میں صلح کو اپنے لیے اور تمہارے لیے جنگ کے مقابلے میں بہتر سمجھتا ہوں۔ کمزور جانوروں کے سار سے شکری خود سست اور پست عمت ہو جاتا ہے۔ دشمن کی کمزوری سے ناجائز فائدہ اٹھانا اصول شجاعت کے خلاف ہے :

نیست میشے نا توانے لاغرے
در خور سرینجہ شیر نرے
باز چوں با معورہ خو کر می شود
از شکر خود آبیوں کر می شود

اسلامی شریعت نے رعنائیت کو اس لیے ممانعت فرمائی ہے کہ:

پیغام عمل ہے :

ہست دین مصطفیٰ دین حیات
شروع او ختمش دین حیات
مصیبتس آئینہ سار دینک را
از دل آهن رباید زنگ را

مسلمان جب عجم میں پہنچے تو ذوق قوت ، نزاکت اور لطافت میں منتقل ہو گیا ۔ شیر افکن مسلمان نوائے عندلیب سے بیتاب ہونے لگے ، یارگ گل سے بابل کے پر باندھنے لگے :

آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں
تو ہائے گل پکار میں چلاؤں ہائے دل

*

آنکہ کشتے شیر را چون گوسفند
گشت از پامال مورے درد مند
آنکہ از تکبیر او سنگ آب گشت
از صغیر بلبلی بیتاب گشت

عجمی تصورات میں لطافت افکار بھی ہے اور پرواز تخیل بھی اور اس کے فن میں ذوق جمال بھی ہے ، لیکن اسلام کی شریعت بصیرت اور قوت سے اس کو لگاؤ معلوم نہیں ہوتا ۔ بیچارے مرزا غالب نے صاف طور پر اقبال کیا کہ میں عجمی نہاد ہوں اس لیے دین عربی میرے دل و دماغ میں نہیں گھستا :

رموز دین شناسم عجب مدار ز من
کہ دین من عربی و نہاد من عجمی است

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ احمد رفاعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک مرید کو نصیحت کی کہ عجمی سے پرہیز کرنا :

با مریدے گفت اے جان پدر
از خیالات عجم باید حذر
زانکہ فکرش گرچہ از گردوں گزشت
از حد دین نبی بیروں گزشت

ایک نظم میں اپنے بچپن کے ایک واقعے کو نظم کیا ہے کہ میں نے ایک سائل کو تنگ آ کر زد و کوب کی ۔ والد صاحب کو جب معلوم ہوا تو انہوں نے عجیب مؤثر انداز میں مجھے تنبیہ کی کہ اسلام تو شفقت بر خالق کا نام ہے اور اس کا نبی رحمۃ اللعالمین ہے ۔ جب روز محشر میں سب کے سامنے مجھ

سے پوچھا جائے گا کہ اپنے بیٹے کی تو نے یہی تربیت کی تھی کہ وہ ایک سائل بے نوا کو سارے پیٹے تو میں کس قدر شرمندہ ہوں گا۔ قرآن و سنت رحمت و شفقت کی تعلیم ہے :

فطرت مسلم سراپا شفقت است
در جہاں دست و زبانش رحمت است

اقبال نے شمع و شاعر میں ایک شعر کہا تھا :

زندگی قطرے کی سکنیلاتی ہے اسرار حیات
یہ کبھی شبیم کبھی گوہر کبھی آنسو ہوا

اب اقبال کہتا ہے کہ شبیم اور آنسو بننے سے بہتر ہے کہ قطرہ گوہر بن جائے، لیکن قطرہ آغوش تلاطم میں گوہر بنتا ہے، اس لیے شریعت اسلام کا تقاضا یہ ہے کہ مزاحمتوں اور خطروں پر غالب آکر انسان اپنے نفس کو قوی بنائے :

قطرہ نساں کہ مہجور از ما است
نذر خاشاکے مثال شبیم است
طینت پاک مسماں گوہر است
آب و تابش از یم پیغمبر است

اس کے بعد ایک نظم میں اس خیال کی توضیح کی ہے کہ زندگی مادہ کے لیے کوئی مرکز محسوس بھی ہونا چاہیے۔ مسماں یعنی آسمان کے سناک و حساب کی پرستش نہیں کرتا، لیکن یہ مرکز محسوس شرق و غرب اور شمال و جنوب کے لیے لاتعداد مسماںوں کے لیے ایک نقطہ جاذب ہے جو حیات مابعد کی ترقی اور وحدت کو ترقی دیتا ہے۔

پہلے زندگی کی ماہیت کے متعلق نہایت حکیمانہ اشعار میں نفس مادہ حیات رم پیہم ہے، مادہ ہو یا نفس اس میں مسلسل روانی اور تغیر احوال ہے۔ زندگی سراپا پرواز ہے، لیکن نشیمن بھی خود ہی بنتی ہے، حرامیں امور پر سکون و جمود کی آفرینش کا مقصد بھی یہی ہے کہ ذوق حرام میں افزائش ہو :

پابگل گردد حیات تیز گام
تا دوبالا گرددش ذوق خرام

*

زندگی دو گھڑی کا وقفہ ہے
یعنی آگے بڑھیں گے دم لے کر
(سیر)

زندگی خود اپنے رشتے میں گرہیں ڈالتی ہے تاکہ گرہ کشائی کی لذت حاصل ہو :

دسبدم مشکل گر و آساں گزار
دسبدم نو آفرین و تازہ کار

جس طرح حیات رواں کچھ عرصے کے لیے بدن میں اپنے آپ کو محدود کرتی ہے اسی طرح روح ملت کے لیے بھی ایک بدن کی ضرورت ہے۔ بیت الحرام اسی روح کا ایک مادی مرکز و مسکن ہے۔ مختلف قومیں اپنے جہنڈوں کو اقتدار و وقار کا مرئی مرکز بنا لیتی ہیں اور جنگ و صلح میں جہنڈے کے وقار کو قومی وقار کی علامت سمجھتی ہیں حالانکہ مادی حیثیت میں جہنڈا محض ایک لکڑی کا ٹکڑا اور دو چار گز کپڑا ہوتا ہے۔ بیت الحرام اپنی روایات کے لحاظ سے ان جہنڈوں سے بہتر مرکز عقیدت ہے :

قوم را ربط و نظام از مرکزے
روز گارش را دوام از مرکزے
راز دار و راز ما بیت الحرام
سوز ما ہم ساز ما بیت الحرام

امتیں جمعیت ہی سے قائم و استوار رہتی ہیں۔ بیت الحرام جمعیت میں ایک قوی معاون ہے۔ امت موسوی کی جمعیت اس لیے پریشان ہوئی کہ اس کا مرکز اس کے ہاتھ سے جاتا رہا۔ اس کا معبد منہدم ہو گیا جس کی باقی ماندہ ایک دیوار پر اب تمام دنیا کے زائر یہودی سر ٹکرا کر گریہ و زاری کرتے ہیں۔ یہودیوں کی تاریخ سے ملت مسلمہ کو عبرت حاصل کرتی چاہیے اپنی جان سے زیادہ اس مرکز کی حفاظت کرنا مسلمانوں کا فرض ہے۔ ایک روز علامہ مجھ سے فرمانے لگے کہ صلوٰۃ کا لفظ نماز کے علاوہ معبد کے معنوں

میں بھی استعمال ہوتا ہے اور قرآن جو صلوات وسطیٰ کی خالص حفاظت پر زور دیتا ہے میرے نزدیک اس کے معنی بیت الحرام کی حفاظت ہیں۔ معلوم نہیں کہ دیگر مفسرین کہاں تک علامہ کی اس تاویل سے متفق رائے ہوں گے۔

لیکن کعبہ مسلمان کی نظر گاہ نہیں۔ مسلمانوں کا حقیقی نصب العین حفظ و نشر توحید ہے۔ تمام دین توحید کی تشریح ہے اور تمام عبادات و شعائر اسی کو قائم رکھنے کے ذرائع ہیں۔ توحید ہی ملت اسلامیہ کا امتیازی جوہر ہے اور توحید ہی اس کی جمعیت کی شیرازہ بند ہو سکتی ہے۔

زندگی کی حقیقت، مقصد کوشی ہے۔ توحید و وحدت آفرینی سے زیادہ بلند اور کوئی مقصود نہیں ہو سکتا۔ تمام مقاصد اسی کے زیر نگیں ہونے چاہئیں۔ ادنیٰ مقاصد ادنیٰ وحدتیں پیدا کرتے ہیں، اعلیٰ ترین مقصد وسیع ترین وحدت حیات پیدا کر سکتا ہے :

چوں حیات از مقصدے محرم نمود
ضابطہ اسباب این عالم شود

راہ پیمائی کسی منزل ہی کی طرف ہو سکتی ہے۔ اگر منزل معین نہ ہو تو دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ انسان جامد و ساکن ہو رہ رہ جانے اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عرزہ لڑے ہو جائے۔ ”بسکہ دراز اوسد جادہ ز امر اعم“ (غالب)۔ قبس صحرا میں آوازہ نہ لگانی دینا ہے لیکن وہ محسوس کی تلاش میں لڑ رہا ہے۔ جسم انسانی کے اندر بھی بے انتہا اور کمال کی اہل و وظائف بقائے حیات کے واحد مقصود سے ہم آہنگ ہو جائے :

لردش خونے کہ در رکھائے سب
نیز از سعی حصول مدد سب

جس قدر کسی کا مقصد بلند ہوتا ہے، اس قدر اس کی عبادت اور اس کی اخافہ ہوتا ہے۔ بقول شاعر :

ہمت بلند دار کہ نزد خدا و خلق
باشد بقدر عمت و اعتبار ہو

جب کسی قوم میں شدید جد و جہد دکھائی دیتی ہے تو اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ وہ کسی شاہد مقصود کی طرف دیوانہ وار بڑھنے کی کوشش کر رہی ہے۔ مقصود کو ہر دم پیش نظر رکھنا چاہیے ایک قدیم صوفیانہ محاورہ ہے کہ جو دم غافل سو دم کافر - پاؤں کا کانٹا نکالنے کے لیے ایک مسافر کارواں سے ذرا الگ ہوا اتنے میں محمل نظر سے اوجھل ہو گیا اور وہ سو سال تک صحرا میں اس کی تلاش میں حیراں و سرگرداں رہا :

رقم کہ خار آرزو پاکشم محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دور شد

زندگی مقاصد کی جستجو اور تگ و دو میں قربانیاں تجربے کرتی چلی آ رہی ہے۔ کئی معبودان باطل بنائے اور پھر ان کو توڑ ڈالا، آخر کار اس پیکار حیات نے ارتقا کی آخری منزل میں انسان کو توحید سے آشنا کیا جو منتہائے حیات ہے۔
”والیاریبک المنتہی“ :

مدتے پیکار با احرار داشت
با خداوندان باطل کار داشت
تخم ایمان آخر اندر گل نشاند
با زبانت کلمہ توحید خواند

توحید کے عرفان ہی سے زندگی میں تمام جہاں و جلال پیدا ہوتا ہے۔ اس سرچشمہ حیات کی حفاظت مقصود حیات ہے۔ جب تک تمام عالم پر یہ راز افشا نہ ہو تب تک مسلمان کو دم نہ لینا چاہیے :

زانکہ در تکبیر راز بود تست
حفظ و نشر لا الہ مقصود تست
تا نہ خیزد بانگ حق از عالمے
گر مسلمانی نیا سانی دمے

اسی عقیدے نے انسانوں کو توہمات سے پاک کیا ہے اور ہر قسم کے خوف کو اس دل سے دور کیا ہے۔ فکر انسانی بار بار بت گری اور بت پرستی کی طرف عود کرتا ہے۔ پہلے اصنام کو توڑتا ہے اور دوسرے اصنام

تراش لیتا ہے۔ عصر حاضر میں فرنگ کی بدولت رنگ و منک و نسب کی پرستش ہو رہی ہے اور خدا پر عقیدہ توہم پرستی شہار ہوتا ہے۔ ان بتوں کو توڑنے کے لیے پھر ایمان ابراہیمی اور توحید محمدی کی ضرورت ہے۔ اگر مسلمان نے یہ کام نہ کیا تو اور کون کرے گا؟ اس عرفان کا جائز وارث تو وہی ہے، لیکن سیرات پدر خواہی علم پدر آموز۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس خیال سے لرزہ آتا ہے کہ روز شہار میں جب خدا تم سے پوچھے گا کہ تمہیں پیغام حق دیا تھا کہ اسے دوسروں تک پہنچا دو۔ یہ کام تم لوگوں نے کیوں نہ کیا، تو مسلمان کس قدر شرمندہ اور ذلیل ہوگا۔ دوسروں تک پہنچانا تو درکنار یہاں اپنے اندر ہی سے توحید غائب ہو گئی ہے۔ اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ، باقی سب کچھ یا شرک جلی ہے یا شرک خفی:

او خویشتن گم است کرا رهبری نند

اس کے بعد اقبال کا خاص موضوع آتا ہے کہ عالم کی قوتوں کی تسخیر کے بغیر حیات ملی میں وسعت اور قوت پیدا نہیں ہو سکتی۔ قرآن نے آدم کو مسجود ملائک اور مسخر کائنات بنایا تاکہ تمام ارضی اور سموی، مادی اور روحانی قوتوں کی تسخیر سے وہ نائب الہی بن سکے۔ عبادت نفس احوال میں مبتلا ہو لئی اور حکمت فرنگ نے تمام قوتیں مسخر عالم محسوس میں کر دیں۔ دونوں طریقوں سے زندگی کی تکمیل نہ ہو سکی۔ عسلی کا نام اور پھل دونوں حیات الہی کا انکشاف ہیں۔ "عوانظار عوانظار" حاضر شو غائب کے حقائق کے مطابق ڈھالنا اور دنیا کو دین بنانا مقصود اسلام اور غائب کے حقائق کے مطابق "با آسمان پرداختن" کے ساتھ "دار زمین کو نگو سخاقت" کا عمل ہے۔ رہنا چاہیے۔ فقط با نادیدہ یہاں بسنے سے حیات لریز رہبانیہ کی تکمیل ہو سکتی ہے۔ ہندومت، بدھ مت اور عیسائیت کی ابتدا میں ایسا ہی عمل ہوا۔ ہندومت کے حاضر کا پیوند غیب سے لایا اور نفس و اولیٰ نے اسے محسوس میں لایا۔ ہندومت کی ماسوا نہ فریب ادراک ہے اور نہ عیسائیت الہی ہے۔ ہندومت اور عیسائیت کا مقصود ہی یہی ہے کہ اس کی تسخیر سے نفوس میں شریکوں کو

ان لہ با نادیدہ یہاں بسنا

ہمچو سبیل ان اولیٰ سخاقت

چون نہال از خاک این گلزار خیز
دل بغائب بند و با حاضر ستیز
ہستی حاضر کند تفسیر غیب
می شود دیباچہ تسخیر غیب
ما سوا از بہر تسخیر است و بس
سینہ او عرصہ تیر است و بس

ملت اسلامیہ کے انحطاط کا ایک بڑا سبب یہی ہے کہ فرنگ تسخیر آفاق میں لگا رہا اور اس کی بدولت غیر معمولی قوتیں پیدا کر لیں، مگر مسلمان فقط بے حضور نمازیں پڑھتے رہے، یا ظواہر و شعائر کی پابندی میں لگے رہے۔ قرآن نے مشاہدہ کائنات کو عبادت قرار دیا تھا۔ مسلمان قرآنی آیات کی تلاوت کرتے رہے لیکن عمل دوسروں نے کیا۔ جن قوموں نے خارجی فطرت کی قوتوں کو مسخر کیا انہوں نے مسلمانوں کو بھی آدبوچا۔ مسلمان بے بس اور مغلوب ہو کر خدا سے شکوہ کرنے لگے کہ یہ کیا بات ہے کہ دوسری امتیں تیرا نام بھی نہیں لیتیں اور باوقار ہیں۔ توحید کی امانت ہمارے سینوں میں ہے لیکن ہم ہی ذلیل ہیں :

ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند
گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں
(غالب)

*

امتیں اور بھی ہیں ان میں گنہگار بھی ہیں
عجز والے بھی ہیں مست مٹے پندار بھی ہیں
ان میں کاہل بھی ہیں غافل بھی ہیں ہشیار بھی ہیں
سیکڑوں ہیں جو تیرے نام سے بیزار بھی ہیں
رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بیچارے مسلمانوں پر

اس کا جواب خدا نے یہی دیا کہ تمہاری شکایت بے بنیاد ہے۔ کافر کو جو کچھ سلا وہ کفر کا اجر نہیں ہے بلکہ کافر کی زندگی میں اسلامی عناصر کی جزا ہے :

مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور

ابھی تک کثرت سے مسلمان اس وہم میں مبتلا ہیں کہ فرنگ مادہ پرست ہے اور اس کی تمام ترقی مادی ہے۔ روحانیت اور نجات کے اجارہ دار ہم ہی ہیں۔ یہ چند روزہ دنیا کا عیش کافروں کے لیے ہے، ابدالابد تک رہنے والی جنت کے ہم حقدار ہیں۔ قرآن نے کیا خوب کہا ہے کہ یہود و نصاریٰ بھی روحانی اور اخلاقی تنگ نظری سے اسی قسم کے دعوے کیا کرتے تھے:

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد
عالمی از ذرہ تعمیر کرد
عقدہ محسوس را اول کشود
ہمت از تسخیر موجود آزمود
کوہ و صحرا دشت و دریا بحر و بر
تختہ تعلیم اسباب نظر

لیکن مسلمانوں کے لیے مذہب افیون بن گیا، دنیا اغتنما کے قابو نہ رہی۔ خدا نے "فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة" کی دعا سکھائی تھی اور اس دعا میں دنیا کو درست کرنا آخرت پر مقدم رکھا تھا۔ اس لیے کہ دنیا ہی مزرعہ آخرت ہے۔ اگر کوئی ہاتھ پر ہاتھ دھرمے منتظر فردا رہے تو اس فردا میں نا ڈرہ ہار کو کیا شمار ملے گا۔ مسلمان نے آخرت پر نظر جمائے ہوئے دنیا کو شمار کے حوالے کر دیا:

اے کہ از تاثیر افیون خندہ
عالم اسباب را دون نشندہ
خیز و واکن دندہ مخمور را
دوں بخوان این عالم مجبور را
غایتش توسع ذات مسلم است
امتحان نکات مسلم است

اگر ملت اسلامیہ آفاقی قوتوں کو تسخیر نہ کر سکے تو آفاقی قوتوں کی تسخیر سے غیر مسلم اقوام اس کو مغلوب کر لیں گی:

گیر اور اتا نہ او گیرد ترا
ہمچو سے اندر سبو گیرد ترا

زندگی میں حاجات ، اندیشہ و عمل کے توسن کے لیے تازیانہ ہیں۔ آدم کو عناصر پر حاکم بنایا گیا تھا۔ اگر وہ عناصر کی ساہیت سے آشنا نہ ہو اور ان سے کام نہ لے سکے ، تو وہ نیابت الہی کا کیا حق ادا کرے گا :

تا ز تسخیر قوائے این نظام
ذوفنونیمائے تو گردد تمام
نائب حق در جہاں آدم شود
بر عناصر حکم او محکم شود

اسی ظاہری فضا میں کئی عالم پوشیدہ ہیں۔ ہر ذرے کے اندر ایک خورشید کی قوت پنہاں ہے۔ اسرار موجودات کی گرہ کشائی سے بصیرت بھی حاصل ہوتی ہے اور قوت بھی۔ باد و باراں اور برق و رعد مطیع و فرماں بردار ہوتے ہیں۔ سیلابوں میں بجلیاں ظہور کے لیے بیتاب ہیں۔ اقوام کہن ستاروں کی پرستش کرتی تھیں لیکن حکمت کی ترقی نے انسان کے ادراک کو ان پر محیط کر دیا :

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

عرفان حکمت اشیا کی بدولت ناتواں قومیں غیر معمولی قوت حاصل کر کے بڑی بڑی جابر قوموں کی گردن سروڑ دیتی ہیں۔ شجاعت بے حکمت دھری کی دھری رہ جاتی ہے اور اقوام حکیم کی باج گزار ہو جاتی ہے :

تا نصیب از حکمت اشیا برد
ناتواں باج از توانایاں خورد

خدا نے تجھے بار بار تاکید کی کہ فطرت کو غور سے دیکھ۔ نباتات حیوانات جہادات سب میں آئین الہی تلاش کر۔ تو فقط ”انظر“ والی آیات ہی دھراتا رہا ، دیکھا دکھایا کچھ نہیں۔ قرآن حکیم فقط تلاوت کے لیے تو نہ تھا۔ اس کا اصل مقصود صحیفۂ فطرت کے مطالعے سے حقائق الہیہ کا اخذ کرنا تھا۔ تو نے

مشاہدہ کائنات کو کوئی عبادت ہی نہ سمجھا اور اسے دنیائے دوں کا ایک شغل قرار دیا۔ اب اسی کی سزا بھگت رہا ہے :

تو کہ مقصود خطاب نظری

پس چرا این راہ چوں کوران بری

سید احمد خاں اور مرزا غالب، جن کے انداز فکر طرز زندگی اور مقصود حیات میں بے حد تفاوت نظر آتا ہے، ہندوستان میں انگریزوں کے تسلط دو محض ایک عسکری کامیابی کا نتیجہ نہ سمجھتے تھے۔ ان دونوں کی بالغ نظری پر یہ سنکشف ہو گیا تھا کہ یہ نئی حکمران قوم محض تاجر اور کشور کش نہیں بلکہ طبعی سائنس کی بدولت فطرت کی قوتوں کو مسخر کر کے نئے بصر اقوام پر غالب آگئی ہے۔ اب مشرقیوں کو ان سے کچھ سیکھنا ہے۔ سید احمد خاں کو انوں قبل اعتراض حد تک مداح و منتقد فرنگ سمجھتے تھے لیکن مرزا غالب کی ترقی پسندی کی یہ کیفیت تھی کہ جب سید صاحب نے آئین اکبری کو تصحیح اور حواشی کے ساتھ پسندیدہ انداز میں شائع کیا اور مرزا غالب کو تقریظ کے لیے یہ کتاب بھیجی تو مرزا صاحب اس قدر برہم ہوئے کہ سید صاحب سے قریب دو سو بھی مخالفانہ تنقید پر غالب نہ آسکی۔ تعریف کی بجائے اس تقریظ میں، جو غالب کے کلیات فارسی میں شامل ہے، وہ سید صاحب کے اس نامیہ پر افسوس کے لہجے میں اور فرماتے ہیں کہ یہ "مرادہ پروری" تو عقلمندوں کا کام نہیں۔ سید صاحب اب فرسودہ ہو چکے ہیں۔ "زمانہ دہریہ" آئین بہار" اب اس حکایت اور قانون پر غور کرو جو حکمت پسند ملت فرنگ اپنے ساتھ لائی ہے۔ مرزا صاحب فرماتے ہیں کہ اس قوم نے فہم فطرت سے تسخیر فطرت کا یہ کام کیا ہے اور اس میں آؤ کر دور دراز مقامات تک بیغام پہنچا دیے ہیں۔ اس بیغام کے حصول کے لیے پیاسیر کبوتر بنا دیا ہے اور ان کے ساتھ دیکھو کہ نئے رخصتہ و محراب سے نئے تسخیر فطرت کے مضمون میں غلامہ اقبال نے مرزا غالب کے حوالے سے یہ حیا اشعار لکھے ہیں۔ غالب کے اشعار پر ایک مدنیہ لکھا :

حرف چوں طائر بد بردار آورد

نغمہ را بے زخمہ از ساز آورد

علامہ فرماتے ہیں :

آنکہ بر اشیا کمند انداخت است
مرکب از برق و حرارت ساخت است
حرف چون طائر بہ پرواز آورد
نغمہ را بے زخمہ از ساز آورد

سید صاحب جب اپنے دو بیٹوں حامد و محمود کو ہمراہ لے کر انگلستان گئے تو وہاں ہر طبقے میں ان کی بڑی آؤ بہگت ہوئی۔ انسٹی ٹیوٹ آف انجینئرز نے بھی ان کے اعزاز میں ایک ڈنر دیا جس میں زیادہ تر ماہر انجینئر ہی مدعو تھے۔ سید صاحب کو وہاں کچھ تقریر کرنی پڑی۔ اس تقریر میں سید صاحب نے کہا کہ تمہاری قوم کو اپلائڈ سائنس اور انجینئرنگ کی بدولت عروج اور غلبہ حاصل ہوا ہے۔ برق اور بھاپ سے کام لینے والے اور ریلیں، تلغراف اور پل بنانے والوں نے تمہاری سلطنت کو قوت اور وسعت بخشی ہے۔ اپنے وطن میں سید صاحب کی کوششوں کا محور یہی تصور تھا کہ اسلام بھی مسلمانوں سے یہی تقاضا کرتا تھا لیکن افسوس ہے کہ وہ اس سے غافل ہو کر ضعیف اور مغلوب ہو گئے۔ عقائد و اخلاق کو تو مغرب سے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں، اس کا قیمتی سرمایہ ہمارے پاس موجود ہے، لیکن تسخیر فطرت سے روگردانی کی وجہ سے یہ کیفیت ہو گئی ہے کہ زندگی کی دوڑ میں ہم لنگڑے بن گئے ہیں۔ حکمت اشیا سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے ہم اس آدم کے وارث نہیں رہے جس کی نسبت قرآن نے ”علم آدم الاسماء“ کہا تھا یہ اسما محض نام اور الفاظ نہ تھے بلکہ صفات اشیا و حوادث کا علم تھے۔ جن اقوام نے اس حقیقت کو پا لیا وہ ہم سے آگے نکل گئیں اور ہم پس ماندہ قوم رہ گئے :

اے خرت لنگ از رہ دشوار زیست
غافل از ہنگامہ پیکار زیست
ہمہانت پے بہ منزل بردہ اند
لیلیٰ معنی ز محمل بردہ اند
تو بصحرا مثل قیس آوارہ
خستہ وا ماندہ بیچارہ

علم اسما اعتبار آدم است
حکمت اشیاء حصار آدم است

اقبال فرنگ کی سائنس اور اس سے پیدا شدہ تسخیر فطرت کا مخالف نہیں ، وہ جس حکمت فرنگ کے خلاف احتجاج کرتا ہے وہ مادیت کا نظریہ حیات ہے جو خارجی فطرت کے ایک غلط تصور سے پیدا ہوا۔ خود فرنگ کے اکابر حکماء اور سائنس دان اس فلسفے پر ویسی ہی تنقید کرتے ہیں جو اقبال کے کلام میں مٹی ہے اور اپنے انگریزی خطبات میں اقبال نے زیادہ تر انہیں حکمائے فرنگ کی بالغ نظری کے نمونے پیش کیے ہیں۔

اس کے بعد رموز بید خودی میں یہ مضمون منسا ہے کہ جس طرح تکمیل ذات کے لیے فرد کو احساس خودی پیدا کرنے کی ضرورت ہے اس طرح ذات کی بھی ایک خودی ہے جو افراد کی خودی سے وسیع تر اور قوی تر ہے ، اس کی تکمیل بھی لازمی ہے اور یہ تکمیل تسخیر فطرت کے علاوہ ضبط روایات منسا ہی سے ہو سکتی ہے۔ پہلے کچھ اشعار میں یہ بتایا ہے کہ فرد کی خودی اس طرح بیدار ہوتی ہے ؛ بچہ اپنی حقیقت سے بچہ وائف نہیں ہوتا ، اس کا مادہ پیدا ہونا اور بات کرنا سیکھنے کے بعد ہر چیز کے معنی سوالات آتے ہیں ؛ یہ کیوں ہے ؟ یہ کیوں ہے ؟ اور یہ کیسے ہے ؟ ان سوالات کی ضرورت ہے ، ماں سے آجاتے ہیں۔ زندگی کا یہی آئین ہے ؛ پہلے کہہ دو جوہر خودی ہے ، ماں سے آتا ہے اور اپنے "من" کا کوئی احساس نہیں ہوتا ، اس میں وہ خودی پیدا ہوتی ہے جسے میں یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ میں "میں" ہوں ، مادہ پیدا ہوتا ہے ، اس سے الگ ایک ہستی رکھتا ہوں ، ماں کی حالت اور وہ سب کچھ اس وقت تک نہیں لڑتی میں بروئے جاتے ہیں۔ سائنس جس پر غور فرماتے ہیں ان سوالات کے باوجود وہ اپنی خودی کو انک میں سے لے کر ماں سے جدا سمجھتا ہے اور

بنا او یا خودی سنا سائنس
حفظ ربط دوش و فردائیس
درچہ ہر دم زند اورالد رنسیں
من ہماں استم کہ ہردم در سائنس

ایں ”من“ نوزادہ آغاز حیات
نغمہ بیدارٹی ساز حیات

ملت نوزائیدہ بھی کمسن بچے کی طرح ہوتی ہے ، اس کا نہ کوئی ماضی ہوتا ہے اور نہ اسے مستقبل کا کوئی واضح احساس ہوتا ہے ، دیروز و امروز و فردا کا شیرازہ بند ”انا“ ابھی اس میں نہیں ہوتا ، ”بستہ با امروز او فردائش نیست“ اس کی ہستی جسمانی آنکھ کے مماثل ہوتی ہے جو ہر شے کو دیکھتی ہے لیکن اپنے آپ کو نہیں دیکھ سکتی :

چشم ہستی را مثال مردم است
غیر را بینندہ و از خود گم است

جب کوئی ملت حوادث و افکار کی پیکار میں کچھ عرصہ بسر کر چکتی ہے تو اس کے اندر ایک ”ملی انا“ کا شعور ترقی کرتا ہے ۔ قوم اپنی سرگزشت سے افکار و تاثرات کی ثروت حاصل کرتی ہے ، اگر کوئی قوم اپنے ماضی کو فراموش کر دے یا کوتاہ بینی سے عمداً اپنا رشتہ اس سے منقطع کر لے تو وہ نابود ہو جاتی ہے :

سرگزشت او گر از یادش رود
باز اندر نیستی گم مے شود

حفظ روایات کی سوزن سے ربط ایام کا پیرہن تیار ہوتا ہے جو ناموس ملت کا محافظ بھی ہوتا ہے اور اس کے لیے باعث تزئین بھی ۔ نا فہم لوگ تاریخ کو محض پرانی داستانیں سمجھتے ہیں اور ”ہذا اساطیر الاولین“ کہہ کر اس کی حقیقت سے غافل رہتے ہیں ۔ تاریخ تو ایک ملت کا حافظہ ہے ، فرد میں سے حافظہ غائب ہو جائے تو وہ کسی کام کا نہیں رہتا ؛ قوم بھی اگر اپنی تاریخ سے غافل ہو جائے تو اس کا بھی یہی حال ہوگا ۔

تاریخ ایک ساز ہے جس کے تاروں میں تمام نغمہ ہائے رفتہ اسیر ہوتے ہیں ، صدیوں کی پرانی شراب اس کے خم و مینا میں ہوتی ہے ، اس کی کہنگی مستی میں اضافہ کرتی ہے :

بادۂ صد سالہ در مینائے او
مستی پارینہ در صہبائے او

زندہ قوموں کو دیکھو کہ کمال جدت پسندی کے ساتھ ساتھ اپنی روایات کے متعلق کس قدر قدامت پرست ہوتی ہیں، دوش و امروز کا پیوند نفس ملت میں لذت اور قوت پیدا کرتا ہے، ہر قوم کا حال اس کے ماضی کی پیداوار ہے اور اس کا مستقبل اس کے ماضی و حال کا نتیجہ ہوگا؛ بد وسعت زمانی اور ہزار سالہ حوادث کی حافظے میں یکجائی، حیات ملی کی کفیل ہوتی ہے:

سر زند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو
مشکن ار خواہی حیات لازوال
رشتہ ماضی ز استقبال و حال

لیکن قومی روایات کی حفاظت اس انداز کی نہیں ہونی چاہئے کہ مس ماضی پرست ہو کر جامد ہو جائے اور زندگی کے ہر نئے اقدام کو بدلتا اور نیکرانے کہ ہمارے قدیم عقائد و اعمال ہمارے نئے ماضی ہیں، انہما و چون علیہ آباءنا“ ہر نبی کے مخالفوں نے یہی راہ الا۔ قرآن نے اس زور پرستی کی شدید مذمت کی ہے اور تاریخ سے عبرت اور نصیحت حاصل کرنے پر زور دیا ہے۔ اقبال جیسے جدت پسند اور انقلاب آفرین انسان کے یہاں جامد روایات کا کوئی جامد مفہوم نہیں ہے، زندگی اپنے جسمی انداز اور جہاں نہیں دھراتی، ماضی سے صحت مندانہ ربط حیات آفرین ہوتا ہے اور مقلدانہ پرستش حیات ملی کو جامد کر دیتی ہے۔

غیر مسلم اور متعصب مخالفین اسلام کے یہ مسہور عقائد اور روایات تھے کہ اسلام نے عورت کو بہت ادنیٰ مرتبہ بنا دیا ہے۔ اس اعتراض کا ساتھ ساتھ مسلمان اس لیے بنے کہ انہوں نے اپنی معاشرت میں اسلام سے پہلے عورت کو بے عزت اور بے لکچھ اور رسوم و رواج اور مردانہ خود غرضی کے سدا کردہ غلط فہمی کی بدولت بہت لچھ بے بس بنا دیا۔ اسلام نے جو جنموں عورتوں کو غلط فہمی سے مسکھوں نے رفتہ رفتہ ان کو ملب کر لیا اور ان نادانیوں اور عوس برسوں کی وجہ سے

اسلام بدنام ہو گیا۔ اسلام میں عورت اور ماں کا کیا رتبہ ہے اس پر اقبال نے رموز بیدخودی میں ایک بلیغ نظم لکھی ہے۔

خدا نے مرد و زن کو ایک دوسرے کا لباس بنایا ، ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر اقدار حیات کے لباس سے عریاں ہو جاتا ہے ، عشق حق کا آغاز ماں کی محبت سے ہوتا ہے :

عشق حق پروردہٗ آغوش او

رسول کریمؐ نے خوشبو ، نماز اور عورت کی تثلیث مقدس کو اس دنیا کی پسندیدہ چیزیں قرار دیا ، یہ تینوں جسمانی اور روحانی لطافتوں کا جوہر ہیں۔ جس مسلمان نے عورت کو محض اپنا پرستار اور اپنے ادنیٰ اغراض کا تختہ مشق سمجھ لیا ، وہ قرآن کی حکمت سے بے بہرہ رہا :

مسلمے کورا پرستارے شمرد
بہرہ از حکمت قرآن نہ برد

اسلام نے جنت کا مقام ماں کے قدموں کے نیچے قرار دیا ، امت اور اسوت میں گہرا معنوی ربط ہے ، نبی کی شفقت اپنی امت پر بھی سادرانہ شفقت ہوتی ہے ، سیرت اقوام انبیا کی تعلیم اور مثال سے بنی ہے یا اچھی ماؤں کی شفقت اور تربیت سے :

شفقت او شفقت پیغمبرؐ است
سیرت اقوام را صورتگر است
ہست اگر فرهنگ تو معنی سے
حرف امت رازها دارد بسے

انسانی روابط میں محبت کا رشتہ قائم کرنے کے لیے قرآن تکریم ارحام کی تعلیم دیتا ہے ، انسانی زندگی میں اسوت کا یہ مقام ہے کہ اگر کوئی بے علم ماں جو ظاہری حسن و جمال نہ رکھتی ہو ، سادہ اور کم زبان ہو لیکن ایک غیور مسلمان حق پرست اس کے بطن سے پیدا ہو اور اس کی آغوش میں پرورش پائے تو بقا و احیائے ملت کے لیے ایک اتنا عظیم الشان کارنامہ ہے کہ بڑے

بڑے تعمیری کام اس کے مقابلے میں ہیچ ہیں جن پر مرد فخر کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں اگر کوئی نازک اندام، پری وش بعض مغربی عورتوں کی تقلید میں تہی آغوش رہے اور بار اسومت کو اپنے لیے بار خاطر سمجھے تو اسے عورت نہیں کہنا چاہیے، ایسی عورت نسائیت کے لیے باعث شرم ہے۔ حیا نا آشنا آزادی ملت کشی کا سامان ہے۔ بے شمار ارواح جو وجود پذیر ہونے کے لیے مضطرب ہیں وہ اسہات کی بدولت عالم ممکنات سے عالم وجود میں آتی ہیں۔ کسی قوم کا سرمایہ نقد و قماش و سیم و زر نہیں بلکہ اچھے انسان ہیں جو خیابان ریاض مادر سے گل و لالہ کی طرح چمن افروز ہستی ہوتے ہیں۔

جس قوم میں عورتوں کی زندگی احترام سے محروم ہو وہاں مردوں کو بھی حیات صالح نصیب نہیں ہو سکتی۔ ایک حکیم کا قول ہے کہ کسی قوم کی تہذیب کو جانچنے کا صحیح معیار یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ اس میں عورت کا کیا مقام ہے، اگر عورت ذلیل ہے تو قوم بھی ذلیل اور تہذیب سے عاری ہے:

بردمد این لالہ زار ممکنات
از خیابان ریاض امہات
قوم را سرمایہ انے صاحب نشر
نیست از نقد و قماش و سیم و زر
مال او فرزند ہائے تندرست
زر دماغ و سخت آغوش و چاہ و جست
حافظ رمز خوب مادران
قوت قرآن و سب مادران

مسلمان عورتوں کے لیے اسوۂ حسنہ سیدۃ النساء الاولیاءؑ ہیں۔ عیسوی دنیا مریم طاہرہ و صدیقہ کی پرستش کرتی ہے اور ان کے سوا کسی اور عورت کو نہیں مانتی۔ حضرت مریمؑ کا بڑا احترام ہے اور یہ سب اس لیے ہے کہ وہ حضرت عیسیٰؑ کی ماں ہیں اور ان کی عفت و عبادت کا نمونہ ہیں۔ ان کے لیے تمام دنیا بلند پایہ نسبتوں کا مرکز ہے۔ ان کا منظم العربیت نہیں تو ان کی عفت و عبادت کے لیے جلیل القدر انسان کی بیوی اور امام الشہداء حضرت امام حسینؑ کی ماں۔ تمام دنیا

کی تاریخ کو ٹھولیے اس قسم کی تین نسبتیں ایک عورت میں کبھی جمع نہ پاؤ گے۔ حضرت امام حسینؑ کی حریت آموز سیرت کا سرچشمہ اخلاق پدر بھی ہے اور اخلاق مادر بھی لیکن ماں کی سیرت فرزند میں زیادہ مؤثر ہوتی ہے اس لیے کہ بیداری شعور سے پہلے اس کے اثرات تحت الشعور میں مرتسم ہو جاتے ہیں :

سیرت فرزند ہا از امہات
جوہر صدق و صفا از امہات

فاطمۃ الزہرا ایک یہودی محتاج کی مدد کے لیے اپنی چادر فروخت کر ڈالتی ہیں، عرب کے بادشاہ کی بیٹی ہیں لیکن کوئی خدمت گار نہیں، قرآن کی آیات دھراتی ہوئی چکی پیستی رہتی ہیں :

آن ادب پروردہ صبر و رضا
آسیا گردان و لب قرآن سرا
رشتہ آئین حق زنجیر پاست
پاس فرمان جناب مصطفیٰ است
ورنہ گرد تربتش گر دیدمے
سجدہ ہا بر خاک او پاشیدمے

اس کے بعد مسلمان عورتوں کو مخاطب کرتے ہوئے اقبال ان کو دور حاضر کے فتنوں سے آگاہ کرتا ہے جو عورت کی طینت پاک کی تخریب کے درپے ہیں؛ ایسا نہ ہو کہ تقلید فرنگ پر مسلمان عورت دین و اخلاق سے کنارہ کش ہو کر جھوٹی آزادی کے چسکے میں اپنی پاکیزہ فطرت کو خیرباد کہ دے :

دور حاضر تر فروش و پرفن است
کار دانش نقد دیں را رھزن است
کور و یزدان ناشناس ادراک او
ناکساں زنجیری پیچاک او

*

ہوشیار از دستبرد روزگار
گیر فرزندان خود را در کنار

نسوانی فطرت میں خدا نے بلند جذبات رکھے ہیں، ان کی حفاظت فاطمۃ الزہرا کے نمونے پر زندگی بسر کرنے ہی سے ہو سکتی ہے۔ اگر اس فطرت کو پاک رکھا گیا تو حسین رضی اللہ عنہ انسان آغوش مادر میں تربیت حاصل کر سکتے ہیں :

تا حسینے شاخ تو بار آورد
موسم پیشین بگلزار آورد

سورۃ اخلاص توحید کی تعلیم کا لب لباب ہے، قرآنی فصاحت کا کمال ہے کہ چار مختصر جملوں نے توحید کے قلمزم زخار کو آکوزے میں بند کر دیا ہے۔ تمام قرآن توحید ہی کی تشریح ہے اور تمام حکمت بھی توحید ہی کے اندر پنہاں ہے، دین کی اصل توحید ہے باقی جو کچھ ہے وہ اس کی فرع ہے اس لیے سنیوں رموز بیخودی کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے علامہ اقبال نے سورۃ اخلاص ہی کی مختصر مگر بلیغ شرح لکھی ہے۔

فرماتے ہیں کہ مجھے خواب میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ دینار نصب ہوا، میں نے عرض کیا کہ آپ نے اسلام کی اساس کو پختہ کرنے میں غیر معمولی بصیرت و عمت و ایثار سے کام لیا، اب اس سنت کی بنیادیں متزلزل ہو رہی ہیں، اس تعمیر کو سنبھالنے کے لیے کوئی علاج تجویز فرمائیے :

پختہ از دست اساس زار ما
چارۃ فرما بنے آزار ما

اس کا جواب یہ ملا کہ مسلمان اس توحید سے پہلے ہی توحید کے نام پر وحدت آفرین تھے، اسلام نے نسبی اور قبائلی امتیازات کو مٹا کر توحید کو عالمگیر بنا دیا تھا لیکن اب تمہارا یہ حال ہے کہ ہم جو قبائلی وحشیانہ عقائد سے توحید کے نام پر اسلام سے قبل کے زمانہ جاہلیت کی طرف جوتے ہوئے ہیں، ان عقائد میں سے بہت سے زیادہ مؤثر جذبہ قبیلوی عصبیت ہو :

خوبشتر از اسراف و افغان خواندہ
وانے ہر آواز آندہ بونی ماندہ

با یکی ساز از دوئی بردار رخت
وحدت خود را مگردان لخت لخت

زبان سے وحدت کا کلمہ پڑھتے ہو اور عمل سے ملتوں کو ٹکڑے ٹکڑے کرتے ہو، توحید اگر وحدت ملت میں مشہود نہ ہوئی تو وہ محض ایک لفظ بے معنی رہ گئی، جو ایمان عمل میں منعکس نہ ہو وہ ایمان ہی مردہ ہے:

صد ملل از ملتے انگیختی
بر حصار خود شبخون ریختی
یک شو و توحید را مشہود کن
غائبش را از عمل موجود کن
لذت ایمان فزاید در عمل
مردہ آن ایمان کہ ناید در عمل

اللہ الصمد

صمد کے معنی ہیں وہ ہستی جو کسی غیر اور ماسوا کی محتاج نہ ہو مگر تمام مخلوقات و موجودات اپنے وجود کے لیے اس کے محتاج ہوں۔ ”تخلقوا باخلاق اللہ“ کی تعلیم کے مطابق مسلمان کو بھی اپنے اندر یہ بے نیازی کی صفت پیدا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، انسان کو حاجات کا شکار نہیں ہونا چاہیے، احتیاج انسان کے نفس کو کمزور کر دیتی ہے اور تمام قوت، محبت اور ایثار کو سلب کر لیتی ہے۔ بے نیازی مال و جاہ سے حاصل نہیں ہوتی ”آنانکہ غنی تر اند محتاج تر اند“، یہ طبیعت کا ایک انداز ہے جو نادار کو قارون پر فضیلت بخشتا ہے، اسی بے نیازی کی بدولت انسان راست باز ہوتا ہے، خود دار ہوتا ہے اور نشتر ”لا و نعم“ اس کے سینے میں نہیں چھبتا، دنیا عالم اسباب ہے لیکن انسان کو بندۂ اسباب نہیں بننا چاہیے:

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست
زندگانی گردش دولاب نیست
مسلم استی بے نیاز از غیر شو
اہل عالم را سراپا خیر شو

رزق کے لیے دوسروں کے آگے دست سوال دراز کرنا خودی کو سوخت کر دیتا ہے ، دانا مسافر کو جب دشوار گزار راستوں سے دور دراز کا سفر درپیش ہوتا ہے تو وہ اشد ضروری چیزوں کے علاوہ فالتو سامان اپنے اوپر نہیں لادتا۔ سفر زندگی میں بھی فراوانی سامان سے آسائش کی کوشش نہ کرو ، یہ سامان تمہارے لیے گلے کا طوق اور زنجیر پا ہو جائے گا اور اس فراوانی کی کوشش تم کو حقیر انسانوں کے سامنے نیازمند بنا دے گی :

گرچہ ہاشمی سور و ہم بے بال و پر
 حاجتے پیش سلیمانے مہر
 راہ دشوار است سامان کم بگیر
 در جہاں آزاد زی آزاد میر

حکیم سقراط کا بھی ایک قول مشہور ہے کہ کم احتیاج انسان البوخیت کے صفات سے بہرہ اندوز ہوتا ہے کیوں کہ خدا بھی بے احتیاج ہونے کی وجہ سے بے نیاز ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما بھی نصیحت فرماتے تھے اور اس کا مہرین نمونہ خود تھے "اقلل من الدنيا تعش حراً" دنیاوی حاجتوں کو کم سے کم کرو ، آزادی اور حریت کی زندگی اسی طرز عمل سے حاصل ہوتی ہے ، مراد حر کو فقط اتنے ہی مال کی ضرورت ہے جو اس کو سائل اور نڈا کر ہونے سے محفوظ رکھے ، مال کا مصرف یا خدمت خلق ہے یا اپنی خود داری کی حفاظت۔ مال کی محبت کے بغیر منعم ہونا سائل ہونے سے بہتر ہے :

تاتوانی کیمیا شو گل مشو
 در جہاں منعم شو و سائل مشو

بے نیازوں کی جائز ضرورتیں پورا کرنے کا مسئیت اللہیں منور

قانون موجود ہے :

خود بخود لردد در سخاندہ
 بر تہی بہانگان بے نیاز

رسول ﷺ سے زیادہ مال سے بے نیاز شخص دیون ہوتا لیکن خدا نے ان کی ہر ضرورت بڑی ہو یا چھوٹی ، بے منت غیرے ہمیشہ پوری کی۔ جو شخص دولت

کاھلانہ بے پروائی نہیں بلکہ عارفانہ بے نیازی کو شیوہ بنا کر اس کو اپنی زندگی میں آزما کر دیکھ لے۔ یہاں بو علی قلندر کا ایک شعر علامہ اقبال نے نقل کیا ہے :

پشت پا زن تخت کیکاؤس را
سر بدہ از کف مدہ ناسوس را
*

اے طائر لا ہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

خلیفہ ہارون الرشید کے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ اس نے امام مالک سے درخواست کی کہ دارالخلافت بغداد میں آ کر اپنی مسند بچھائیے، یہاں بڑی رونق اور زندگی کی گہا گہمی ہے، یہاں ہر قسم کی قدر دانی ہوگی۔ اس مرد خود دار اور عاشق رسولؐ نے ماہینے سے ہلنا گوارا نہ کیا، فرمایا کہ میں یہاں بندۂ آزاد ہوں اور میرا سر آستانۂ رسولؐ پر ہے، عشق خدا و رسولؐ مجھے کہتا ہے کہ تو بادشاہوں کو اپنا خدمت گزار بھی نہ بنا، چہ جائیکہ میں بادشاہوں کا ملازم ہو جاؤں، اگر علم دین کا شوق ہے تو یہیں مدینے میں تشریف لائے، پیاسا کنویں کے پاس جاتا ہے، کنواں پیاسے کے پاس نہیں جاتا :

تو ہمی خواہی مرا آقا شوی
بندۂ آزاد را مولا شوی
بہر تعلیم تو ایم بر درت
خادم ملت نگر دد چاکرت
بہرۂ خواہی اگر از علم دین
در میان حلقہ درسم نشین
*

بے نیازی رنگ حق پوشیدن است
رنگ غیر از پیرہن شوئیدن است

اے مسلمان تیری ذلت کا سبب یہی ہے کہ کہ تجھ میں خود داری کا فقدان ہے، اغیار کے علوم پڑھتے ہو اور مقلدانہ فطرت کی وجہ سے ہر خیال کو بے چون و چرا

قبول کر لیتے ہو ، اغیار کے اشعار سے ارجمنہ ہونا چاہتے ہو ، تمہاری عقل افکار
غیر سے پا بزنجیر ہے ، تمہاری زبان پر جو باتیں ہیں وہ تمہارے اپنے دل و دماغ کی
پیداوار نہیں ، تمہاری آرزوئیں بھی دوسروں سے مستعار لی ہوئی ہیں :

ہر زیانت گفتگو ہا مستعار
در دل تو آرزو ہا مستعار

اے مسلمان تو اپنے نبی ﷺ کا فرمان بھول گیا ہے ، جو شخص دوسری اقوام سے
مشابہت پیدا کرتا ہے وہ انہیں میں سے ہو جاتا ہے اور ملت اسلامیہ کا فرد
نہیں رہتا :

لست منی کویدت سولائے ما
وائے ما اے وائے ما اے وائے ما

تو نے اپنی حقیقت سے غافل ہو کر کیمیا کے بدلے مٹی خریدی ہے :

ہر دل خود نقش غیر انداختی
خاک پردی کیمیا در باختی

*

فرد فرد آمد کہ خود را واسناخرد
قوم قوم آمد کہ جز با خود نساخت

لم یلد و لم یولد

خدا کے ہاں صلیبی پیدائش کا کوئی سوال نہیں ، علامہ فرماتے ہیں کہ
مرد موحد خدا کی اس صفت سے بھی ایک سبق حاصل کر سکتا ہے کہ جو کہ
تو ہر انسان کسی کا بیٹا اور کسی کا باپ ہے لیکن یہ سب کچھ اللہ ہی
ثانوی چیز ہے ۔ حضرت سلمان فارسی سے لوگوں نے ان کا سچا نسب پوچھا تو
انہوں نے جواب دیا 'سلمان ابن اسلام'۔ مسلمان کی اس نسبت اسلام سے ہے ،
آب و آم سے نہیں ؛ توحید پر ايمان لانے سے انسان کی نسبت محمد بن سی ہو
جاتی ہے جس میں ہزاروں نبیوں کا بس اس طرح اویختہ ہے کہ کوئی مقلد
یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری اصل لالہ ہے یا لالک ما فرانس ؛ لم یلد و لم یولد

کا پرتو اگر مومن کی زندگی پر پڑے تو اس کے احساس ملی میں نسب کو کوئی
مقام حاصل نہ ہو :

قوم تو از رنگ و خوں بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است
قطرہ آب وضوئے قبرے
در بہار بر تر ز خون قیصرے

*

گر نسب را جزو ملت کردہ
رخنہ درکار ملت کردہ

مسلمان کا نہ کوئی وطن ہے اور نہ رشتہ نسب اس کے لیے کوئی خاص اہمیت رکھتا ہے ، اس کا وطن بھی اسلام اور اس کا نسب بھی اسلام ؛ عشق محمد صاعم اس تمام ملت کا شیرازہ بند ہے جو اطراف و اکناف عالم میں پھیلی ہوئی ہے۔ مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں عقائد اور فقہ میں بہت سے اختلاف پائے جاتے ہیں اور ہر فرقہ وجہ اختلاف کو اس قدر اساسی تصور کر لیتا ہے کہ اس کو کفر و اسلام کا معیار بنا لیتا ہے۔ خدا کی ذات و صفات کے متعلق بھی تصورات میں بے حد تفاوت پایا جاتا ہے لیکن شاید ہی کوئی شخص اسلامی دنیا میں ایسا مل سکے جو مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہوا ہو اور محبت رسول ﷺ سے اس کا دل بالکل خالی ہو۔ راقم الحروف کو ایسے مسلمانوں سے ملنے کا بھی اتفاق ہوا ہے جو جدید الجہاد کی بدولت دین کے بنیادی عقائد سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے تھے لیکن ناموس رسول ﷺ پر جان قربان کرنے کو تیار تھے۔ ان میں سے ایک صاحب نے مجھ سے دریافت کیا کہ نفسیات اس بارے میں کیا کہتی ہے کہ بے دین ہونے کے باوجود ذکر رسول ﷺ سے میری آنکھیں نم ہو جاتی ہیں ، عقائد سے معرا ہونے کے باوجود یہ شخص ملت اسلامیہ کے مفاد کے لیے سراپا ایثار تھا۔ مسلمان کی اسی نفسیات کو جسے الجہاد بھی بدل نہ سکا ، اقبال نے ان اشعار میں پیش کیا ہے :

دل بہ محبوب حجازی بستہ ایم
زین جہت با یکدگر پیوستہ ایم

عشق او سرمایہ جمعیت است
ہمچو خون اندر عروق ملت است

ترک فرنگ آلودہ ہو جائے یا چینی اشتراکیت کی لپیٹ میں آ جائے لیکن جب کبھی نسل و نسب میں مختلف کسی مسلمان سے ملتا ہے تو اس کے سینے میں اخوت کے جذبے کی ایک لہر پیدا ہوتی ہے، یہ سب اس رشتے کی بدولت ہے جو عشق مہدی نے پیدا کیا :

”با شیر اندرون شد و با جاں بدر شود“ (حافظ)

*

عشق در جان و نسب در پیکر است
رشتہ عشق از نسب محکم تر است
عشق ورزی از نسب باید گذشت
ہم ز ایران و عرب باید گذشت
ہر کہ پا در بند اقلیم و جد است
بے خبر از لم یلد و لم یولد است

و لم یکن له کفواً احد

تمام موجودات میں خدا کا کوئی ہم سر نہیں، یہ صفت بھی صرف مومنوں میں پیدا ہو جاتی ہے، لالہ سر کوہسار کی طرح وہ کسی بچپن کے ناموں میں نہیں پڑتا، وہ جہاں کے اندر ہے لیکن جہاں سے الگ اور بدل رہتا ہے، اس کی ملت اسی طرح بے عمتا ہو سکتی ہے کہ اس انداز میں نہ ہو :

رشتہ با ’لم یکن‘ نامد ہوئی
تا تو در اقوام ہے جمع ہوئی
آنکہ ذاتس واحد است و لا یریک
بندہ اش ہم در نسا زد با یریک

مومنوں کے متعلق جو ”انم الا علون“ کی بشارت دی گئی ہے، اس کے لیے یہ معنی

ہیں کہ وہ نہ صرف دوسری ملتوں بلکہ فطرت کی تمام قوتوں سے بالا تر ہے۔ جس مومن اور جس مات کے یہ صفات بیان کیے گئے ہیں وہ اس وقت تو پردہ عالم پر کہیں نظر نہیں آ رہی، مرد مومن کی پرواز تو ایسی فلک رس ہونی چاہیے کہ اس کا طائر روح ستاروں میں دانہ چینی کرے بلکہ اپنی بلند پروازی میں افلاک کو پیچھے چھوڑ جائے لیکن اس وقت مسلمان کا یہ حال ہے جیسے مٹی کے اندر بسنے والا کیڑا ہو جو فضائے ارضی سے بھی نا آشنا ہے، اپنے آپ کو پسندندہ اور ذلیل پا کر گردش ایام کا شکوہ کرتا ہے اور یہ نہیں جانتا کہ قرآن کو ترک کرنے کی وجہ سے اس کی یہ گت بنی ہے۔ مرد مومن کی پرواز کا تو یہ حال ہے کہ :

طائرش منتقار بر اختر زند
 آنسوئے این کہنہ چنبر پر زند
 تو بہ پروازے پرے نکشودہ
 کرمک استی زیر خاک آسودہ
 خوار از مہجوری قرآن شدی
 شکوہ سنج گردش دوراں شدی

مثنوی کے اختتام میں بحضور سرور کائنات مصنف کی عرض حال ہے۔

ویسے تو اقبال کا تمام کلام خلوص سے لبریز ہے اور اس کی دلدوز تاثیر اسی خلوص کی بدولت ہے۔ محض فن اور صناعی سے یہ دل رسی پیدا نہیں ہو سکتی لیکن اس عرض حال میں خلوص اور عشق رسولؐ کا ایک ایسا ولولہ ہے کہ پڑھنے والے حساس انسان کی آنکھیں نمناک ہو جاتی ہیں۔ اقبال کی صحبت سے فیض یاب احباب سب نے یہ دیکھا کہ شباب غفلت انگیز کے دور سے لے کر شیب عرفان اندوز تک اس عاشق رسولؐ کی یہی کیفیت رہی کہ رسولؐ کا نام سنتے ہی طبیعت پر رقت طاری ہو گئی، خواہ اقبال اس وقت رندوں کی محفل ہی میں ان کا ہم مشرب بن کر بیٹھا ہو۔ اس عرض نیاز میں پہلے لبریز عشق کچھ اشعار کہے ہیں، اس کے بعد اپنی داستان درد بیان کی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ اقبال کے معتقدین اس کو عارف باللہ اور مجدد عصر سمجھنے لگے تھے اور اس کی خامیوں کا ذکر اس کی توہین شہار ہوتا تھا لیکن لوگوں کی عقیدت سے ناجائز

فائدہ اٹھانا کبھی اقبال کا شیوہ نہ تھا ، دم واپس میں وہ اپنی تمام حالت کو طشت از بام کرتا ہے اور اپنی تمام عمر پر ایک نظر ڈالتا ہے ، اپنا نامہ اعمال اس ہستی کے سامنے رکھتا ہے جو ناگفتہ بھی اس کے حال سے آشنا ہے ، اپنی حالت کے ساتھ ساتھ ملت کی خستہ حالت کو بھی پیش کرتا ہے ، نہ اپنے متعلق کسی غلط تفاخر سے کام لیتا ہے اور نہ ملت اسلامیہ کو اس کی موجودہ حالت میں وہ اسلام پر عمل پیرا سمجھتا ہے ، اقبال کے نزدیک ملت کا حال اس زمانے میں ایک جسد بے روح کی طرح ہے ۔

شروع یہاں سے کرتا ہے کہ جب سے میری نظر کے سامنے رسول صلیبی کی ہستی آئی تب سے میری یہی کیفیت ہے کہ رسول صلیبی مجھے ماں باپ سے زیادہ محبوب ہو گئے :

عشق در من آتشے افروخت است
فرصتش بادا کہ جائم سوخت است

میری یہ کیفیت اس زمانے میں بھی تھی جب میں حسینوں سے عشق بازی کرتا تھا ، ان کی صحبت میں شراب پیتا تھا :

مدتے با لالہ رویاں ساختم
عشق با مرغولہ مرغان باختم
بادہ ہا با ماہ چہاں آتم
بر چراغ عافیت دامن زدتم

سباب کی ان ہوس رانیوں کے ساتھ ساتھ میرے فکر اور اندیشوں میں بھی یہ آئے کہ عقل صدمہ تراش نے مجھے بخاری بنا لیا تھا مگر خیال میں میں اس صدمہ سے کسی یقین تک تو نہیں پہنچاؤں : چنانچہ میں بھی اس صدمہ سے خیال کے عالمی حیات کے بارے میں شک میں گرفتار ہوا اور وہ شکایت میرے فکر کا جزو لازم بن گئی تھی ، ظن و گمان کے سوا میرے پاس کچھ نہ تھا ، ایک طرف حسرتوں کا عشق ہوس پرور اور دوسری طرف عقل اثر مند ، ان دو بچلیوں نے میرا جسد سوخت کر دیا تھا ، میرا مناع خیال و دماغ ان دو داؤدوں کی دست برد سے نہ بچا :

برق ہا رقصید گرد حاصلم
 رھزناں بردند کلائے دلم
 عقل آذر پیشہ ام زناں بست
 نقش او در کشور جانم نشست
 سالہا بودم گرفتار شکے
 از دماغ خشک من لاینفکے
 حرفے از علم الیقین نا خواندہ
 در گہان آباد حکمت ماندہ

ایک عرصے تک اس ظلمت عقل و ہوس میں گمراہ رہنے کے بعد مجھے توفیق الہی سے ایمان و یقین حاصل ہوا اور اسرار قرآن مجھ پر منکشف ہونے لگے ، مجھے جو بصیرت حاصل ہوئی میں نے اسے آب حیوان سمجھ کر اس مردہ قوم کے حلق میں ٹپکایا ، مبداء فیاض نے نواگری عطا کی تھی ، میں نے شمع نوا سے محفل میں روشنی پیدا کی :

مردہ بود ، از آب حیوان گفتمش
 سرے از اسرار قرآن گفتمش
 محفل از شمع نوا افروختم
 قوم را رمز حیات آموختم

لیکن افسوس کہ اس مردہ قوم کو زندہ نہ کر سکا ، اب اس کی نعرش کو میں حضور کے سامنے لایا ہوں کہ آپ ہی اس کے احیاء کا کوئی سامان پیدا کریں ۔ مجھے اسرار قرآنی پیش کرنے کا اس مردہ قوم سے یہ صلہ ملا کہ لوگ کہنے لگے کہ یہ شخص فرنگستان سے کچھ باتیں سیکھ آیا ہے ، اپنی شاعری سے وہی جادو ہم پر کرنا چاہتا ہے ، اس کے ساز میں سے جو آواز نکلتی ہے وہ حکمت قرآنی نہیں بلکہ ساز فرنگ کی غوغا آرائی ہے :

گفت بر ما بندد افسون فرنگ
 ہست غوغایش بہ قانون فرنگ

جس قوم کا یہ حال ہو ، اس کو میرے جیسا نواگر بے عمل کیا زندگی بخشے گا ۔

مسلمان توحید و نبوت کے اسرار سے بیگانہ ہو گیا ہے۔ اس نے بیت الحرم کو بت خانہ بنا دیا ہے۔ اپنے آپ کو موحد اور برہمن کو مشرک اور بت پرست کہتا ہے لیکن ہمارا شیخ برہمن سے زیادہ کافر ہے۔ ایک پورا سو منات اس کے مغز کے اندر موجود ہے کچھ عجمی تصورات کو اسلام سمجھ کر اپنے فکر و عمل کو انہیں کے مطابق ڈھال لیا ہے۔ اس کے اندر قلب زندہ نہیں رہا، وہ کافر کی طرح موت سے ترسان و لرزاں ہے۔ یہ کافر مسلم نما مجھ پر یہ الزام لگاتا ہے کہ میں جو کچھ کہتا ہوں وہ قرآن کی تعلیم کا ثمرہ نہیں ہے۔ اگر اس بارے میں میں نے اپنے آپ کو اور قوم کو دھوکا دیا ہے تو اے محبوب خدا اس کی سزا یہ ہے کہ دنیا اور آخرت میں سب کے سامنے رسوا کیا جاؤں :

گر دلم آئینہ بے جوہر است
ور بحرفم غیر قرآن مضمیر است
پردہ ناموس فکرم چاک کن
این خیاباں راز خارم پاک کن
روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسہ پاک کن مرا

ملت کی اس خستہ حالت کو بیان کرنے کے ساتھ ہی اسی اس لوتاشی کو بھی حضور سرور کائنات میں پیش لیا ہے کہ میری زندگی میں میرا عمل اس عشق و عرفان کا مظہر نہیں جو مجھے عطا ہوا اور جس سے میں نے دوسروں کو بھی زندہ کرنے کی کوشش کی۔ میری یہ مرض خدا نے عزا و جل کے سامنے پیش کر دیجئے کہ عشق اور علم کی دولت دی ہے تو عمل کی توفیق بھی عطا ہو :

عرض کن پیش خدائے عزا و جل
عشق من لردد ہم آغوش عمل
دولت جان حزن بختہ
بہرہ از علم دین بختہ
در عمل بختہ بر ارداں مرا
آب نیسائم بہر ارداں مرا

ایک آرزو میرے دل میں ہمیشہ چمکی لیتی رہی، لیکن میں حرم کے مارنے اس کا

اظہار نہیں کر سکتا تھا کیوں کہ میرے اعمال میرے علم و عشق کے مقابلے میں
نہایت پست تھے :

زندگی را از عمل ساساں نبود
پس مرا این آرزو شایاں نبود
شرم از اظہار او آید مرا
شفقت تو جرأت افزاید مرا

ارزو یہ تھی اور ہے کہ سیری سوت حجاز میں واقع ہو ، تیرے دیار کے باہر تو
مجھے دیر ہی نظر آتا ہے ۔ بہت افسوس ہوگا اگر میرے جسم کو بت خانے میں
گاڑا جائے ۔ اگر میں جوار روضہ رسولؐ میں مدفون ہوں اور قیامت کے روز میرا حشر
وہیں سے ہو تو میں اسے کہاں سعادت سمجھوں گا :

حیف چوں او را سر آید روزگار
پیکرش را دیر گیرد در کنار
از درت خیزد اگر اجزائے من
وائے امروزم خوشا فردائے من
کو کج را دیدہ بیدار بخش
مرقدے در سایہ دیوار بخش

افسوس ہے کہ اقبال کی اس آرزو کا اس انداز میں پورا ہونا تقدیر الہی
میں نہ تھا ، لیکن اس ہیچمدان کے نزدیک اس کی آرزو پوری ہوئی ۔ اقبال کی تعلیم
یہ تھی کہ مومن کا پیوند کسی خاک سے نہیں ہوتا ۔ مومن کے تمام روابط روحانی
ہوتے ہیں ۔ اقبال کو عالم گیر کی عظیم الشان شاہی مسجد کے سایہ دیوار
میں مرقد نصیب ہوا ۔ ہو مسجد خدا اور رسولؐ کا گھر ہے ۔ یہ مسجد لاتعداد
مسلمانوں کے درود و سجود کا بل ہے ۔ روحانی لحاظ سے یہ بھی روضہ رسولؐ ہی
کا قرب ہے ۔

اقبال جو اپنی بے عملی کا مسلسل اعلان کرتے رہے راقم الحروف اس
سے متفق نہیں ۔ کیا انسانوں کی بصیرت افروزی ، ملت کی ہمت افزائی ، عشق کی
فراوانی اور ارزاقی تفکر کی وسعت اور ثروت اعمال صالحہ میں داخل نہیں ۔ میرے

نزدیک یہ عمل ہزار عالموں ، عابدوں ، زاہدوں اور صوفیہ کی ریاضتوں سے زیادہ با قیمت ہے۔ معلوم نہیں کہ علامہ اقبال اس کو کیوں عمل شمار نہ کرتے تھے۔ میرے نزدیک اقبال کے عارفانہ اور عاشقانہ کلام کا ہر شعر عبادت میں داخل ہے۔ اس سے زیادہ خدمت خلق اور کیا ہو سکتی ہے کہ رہتی دنیا تک لوگ اس کے کلام سے بلند ترین افکار اور تاثرات حاصل کرتے رہیں گے۔ یہ صدقہ جاریہ ہے۔ سومن کی زندگی کا نصب العین علامہ اقبال کے نزدیک اتنا بلند تھا کہ وہ اس عرش بوس بلندی کے مقابلے میں اپنے تئیں پستی میں محسوس کرتے تھے۔ مقصود کی بلندی کسی اعلیٰ درجے کے محسن انسان کو بھی اپنی زندگی سے مطمئن نہیں رہنے دیتی۔ خوب تر کے مقابلے میں خوب بھی نا خوب دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کے کلام سے بعض افراد کی زندگی میں ایک انقلاب آفریں ہیجان پیدا ہوا۔ آئندہ بھی ملت اسلامیہ کے ہر انقلاب میں اقبال موجود ہوگا۔ جس شخص کا پیغام سراپا پیغام عمل ہو کیا وہ سرچشمہ عمل خود عمل سے محروم ہے؟ لوگوں نے جس چیز کو عمل سمجھ رکھا ہے وہ اس حیات افزا پیغام و تلقین کے مقابلے میں اکثر پست ہی ہوتا ہے۔ اقبال کو اپنی بے عملی پر جو افسوس ہے وہ اس کی علو ہمت اور رفعت مقاصد کا نتیجہ ہے۔ جن لوگوں کے مقاصد پست ہوتے ہیں وہ ان مقاصد کے حصول میں سرگرم عمل رہتے ہیں اور جو کچھ حاصل ہو جائے اس سے مطمئن بھی ہو جاتے ہیں لیکن کناعوں سے پاک اور الٹی پچھلی خطائیں بخشا ہوا نبی اپنی روحانی سرب میں کسی موجودہ حالت پر قانع نہیں ہوتا اور شہدروں سے زیادہ استغناء اس کا صبح و شام کا وظیفہ ہوتا ہے۔ عمل میں نواقعی کا احساس انہوں نے نہیں اور مقصد کی بلندی کا شاعر ہے۔ ادنیٰ درجے کے لوگ جن انہوں نے شمار کرتے ہیں، بلند مقصد اور بلند حوصلہ انسانوں کو ان میں شمار نہیں کرتے۔ جھلکتا دکھائی دیتا ہے۔

انيسون کا

اقبال پر تین اعتراضات کا جواب

علامہ اقبال کے کلام اور پیام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے ، جو اس سے قبل نہ شعرا میں ملتی ہے اور نہ صوفیہ میں باسٹشنائے چند نظر آتی ہے مسلمان فقہاء کی مرتب کردہ فقہ میں بھی یہ پہلو نمایاں نہیں ۔ اقبال کی سب سے پہلی شائع شدہ مثنوی اسرار خودی ہے جو بانگ درا کے مجموعے سے بھی پیشتر شائع ہوئی ۔ ان کے فلسفیانہ تفکر کا آغاز بھی خودی ہے ۔ وسط بھی خودی اور انجام بھی خودی ۔ سوال یہ ہے کہ اقبال نے زندگی کے اس پہلو اور اس نظریے کو مرکزی مقام کیوں دیا اور اسے اپنی تبلیغ کا محور بنیوں بنایا اس کے کئی وجوہ تھے ایک یہ کہ اقبال کو نفس انسانی میں ایک زوال فائڈر اور ابد کوش حقیقت محسوس ہوتی تھی ۔ اکثر فلسفیوں اور مذاہب نے بحریہ آدم کی بجائے ابطال هستی انسانی کو عقائد کا محور و مقصود بنا لیا تھا ۔ اسرار آدم کی تعلیم مخصوص اسلامی اور قرآنی ہے ۔ انسان کو قرآن ہی کے نائب الہی اور خدیفہ اللہ مسخر کائنات اور مسجود ملائکہ قرار دیا گیا ۔ اس تعلیم میں انسانی ممکنات حیات کی لامتناہی مضمر بھی اور مقصود حیات ممکن کو موجود بنانا تھا ۔ اسی میں لا محدود ارمان کا راز پوشیدہ تھا ۔ حرکت انسانی کبھی خدا یا هستی مطلق نہیں بن سکتا اس لیے اس کی ترقی کی ضرورت نہیں رک نہیں سکتی ، خواہ وہ اسی عالم میں ہو ۔ اس بعد کو خودی مسلمانوں کے بھی پس پشت ڈال دیا تھا اور زندگی کا مقصود رسمی عبادت کے ذریعے حصول کا حصول رہ گیا جو ایک محدود بدی کے اعمال کا اجر ہے اس لیے اس کا کوئی عمل ہے ، نہ ترقی ، نہ ارادہ ، نہ جذبہ جو ۔ اقبال اس تصور کو ایک جامد تصور سمجھتا تھا ۔ اس تصور سے انسان کی حقیقتیں پڑتا پڑتا کیوں کہ اس نظریے میں اعمال کے نتائج ان کے ارتقاء کے لیے نہیں بلکہ ثواب و عذاب اعمال کے خارج سے عذاب عظیم و ثواب عظیم اور بدی آپ اپنی سزا نہیں دیتی اور خدا اور اس کے لیے کوئی مصلحت نہیں ہو سکتی نہیں ہو سکتا ۔

اقبال نے دیکھا کہ لچر و عیبی نظریات کی بدولت جو مسلمانوں کے رہنے

زندگی کا ایک جزو بن گئے تھے اور کچھ تکریم آدم کی تعلیم سے غافل ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کی دینی، اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی حالت میں شدید انحطاط پیدا ہو گیا ہے۔ جہاں کہیں اخلاق کی تعلیم ہے وہاں ایجابی پہلو کی نسبت سلبی پہلو غالب ہے۔ تقدیر کا غلط مفہوم انسانوں کو جبری ہونے کی بجائے اپاہج بنا دیتا ہے۔ جبر و اختیار کے مسئلے میں مسلمانوں کی تعلیم میں جبر کا عنصر غالب ہو گیا تھا اور انسانی اختیار محض دھوکا رہ گیا تھا۔ لیکن جبر و اختیار اور خودی و بے خودی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ماہیت حیات کے اندر ان میں کوئی تضاد نہیں، یہ تضاد استدلالی منطق کی پیداوار ہے۔ اقبال نے دیکھا کہ دین اور بے دینی دونوں انسان کی خودی کو سوخت کرنے پر کمر بستہ ہیں۔ مادیت کے فلسفے نے نفس انسانی کی مستقل حیثیت ہی سے انکار کر دیا اور اسے مادی مظاہر میں سے ایک بے ثبات مظہر قرار دیا۔ خدا کے طالبوں کی نظر سے بھی انسان کی حقیقت اوجھل ہو گئی۔ عارفوں کے عرفان نفس کو عرفان الہی کا وسیلہ بنایا تھا لیکن اکثر صوفیہ اپنے نفس کو بے حقیقت بنا کر خدا کو تلاش کرنے لگے۔ ہستی مطلق کے تصور اور اس کی تلاش میں انسان کی ہستی گم ہو گئی۔ اقبال نے دیکھا کہ خودی کی موت سے فرد اور ملت دونوں پر موت طاری ہوتی ہے، اسی لیے اقبال نے خدا پر کم لگھا ہے اور خودی پر بہت زیادہ کیوں کہ اس کے نزدیک خودی ہی کی استواری سے خدا کے ساتھ رابطہ مستحکم ہوتا ہے۔ خودی کا لفظ ہماری ادبیات میں ایک بدنام لفظ تھا۔ اب یک ایک اس کی ستائش گری سے اکثر مسلمانوں کے اذہان کو ٹھوکر لگی۔ خودی کے قدیم مذموم مفہوم کو دماغوں سے نکالنا آسان نہ تھا اس لیے بعض نقادوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اقبال فرد اور ملت کے لیے ایک بے عنان آزادی اور جارحانہ زندگی کی تلقین کرتا ہے۔ قدیم تعلیم یہ تھی کہ تو خاک ہو کر اکسیر بن سکتا ہے :

نہ مارا آپ کو جو خاک ہو اکسیر بن جاتا
اگر پارے کو اے اکسیر گر مارا تو کیا مارا (ذوق)

اس لیے عجز اختیار کر، تن بہ تقدیر ہو کر زندگی بسر کر، جو کچھ ہے وہ ازل سے مقرر ہے۔ اقبال نے کہا کہ انسان آپ اپنی تقدیر کو بناتا یا بگاڑتا ہے۔ کافر ہو تو انسان تابع تقدیر ہوتا ہے اور مومن ہو تو وہ خود تقدیر الہی بن

جاتا ہے۔ مشیت الہی یہی ہے کہ انسان بھی خلاق قدرت کی طرح دوسرے درجے پر خالق بننے کی کوشش کرے۔ اقبال نے کہا کہ ہر طرح سے خودی کو استوار کرنے کی کوشش کرو ”کہیں جلال سے کہیں جہاں سے“ جد و جہد سے ، ایثار سے ، تسخیر نفس سے ، تسخیر فطرت سے۔ خیر و شر کا معیار یہی ہے جو طرز نگاہ اور طریق عمل انسان کی ظاہری اور باطنی قوتوں میں اضافہ کرنے وہ خیر ہے جو ان کو کمزور کرے وہ شر ہے۔

اقبال کو عجمی شاعری صوفیانہ شاعری اور مسلمانوں کی عام شاعری میں زیادہ تر انفعال ہی نظر آیا اور انفعال کی نسبت اقبال غالب کا ہم نوا تھا جو کہ گیا تھا کہ انفعال سے زبونی ہمت پیدا ہوتی ہے اور زمانے سے عبرت حاصل کر کے زندگی کے متعلق قنوطی نظر پیدا کر لینا نفس کو کمزور کر دیتا ہے :

ہنگامہ زبونی ہمت سے انفعال

حاصل نہ کیجے دھر سے عبرت ہی لبوں نہ ہو

اسلامی روحانیت کی حیات افزا تعلیم یہ تھی کہ آرزوؤں کو فنا نہ کرو بلکہ ان کا مقصود بدل دو ، دنیا کو ترک نہ کرو بلکہ دنیا کو دین بنا کر رفد رفدہ روحانیت نفس کشی کا نام ہو گیا۔ اسلام نے محنت مزدوری سے رزق حاصل کرنے والے کو محض رسمی عبادت گزار سے افضل قرار دیا تھا اور ”حبيب الله“ کہہ کر محنت کشوں کی محنت افزائی کی تھی مگر اب اہل ظواہر نے لیے دین ظواہر کی پابندی اور اہل باطن کے لیے دین محض روحانی مسلمانوں کے اذکار کا نام رہ لیا تھا۔ اقبال نے جب اس نظریہ حیات کے خلاف سمجھا تو صوفی بھی اس کے خلاف ہو گئے اور ملا بھی اور دوسری طرف سے بھی اس کے خلاف بھی اس کو رجعت پسند سمجھا۔

کسی صاحب کے ایک مضمون نے اوساس مولانا عبد السلام ندوی کے اس کتاب ’اقبال کامل‘ میں ’نظام اخلاق‘ کے باب میں دیا ہے جو دین کو وہ مفہم نقاد کی تنقید ہے جسے ہم یہاں نقل دیتے ہیں۔

”صوفی کہتے ہیں کہ چھوٹی بنو نا کہ لوگ تمہیں سبوں نے نچے روند

کر زنداں ہست و بود سے نجات دلوائیں۔ بھڑ نہ بنو کیوں کہ اگر بھڑ بنو گے تو خواہ مخواہ کسی کو ڈنک مارو گے اور وہ بے چارہ درد سے چیخنے چلانے لگے لگا اور ممکن ہے کہ تم قہر الہی کا مستوجب بن جاؤ۔ بھڑ بنو تا کہ تمہارے بالوں سے لوگ گرم کپڑے بنائیں اور تمہارے گوشت سے اپنا پیٹ بھریں۔ بھڑیا نہ بنو کہ ناچار کئی جانوروں کو ہلاک کرو گے اور ان کی بددعائیں لو گے۔ مچھلی بنو تاکہ لوگ تمہیں کھائیں۔ نہنگ نہ بنو جو مچھلیوں کی ہلاکت کے درپے ہوتا ہے۔

لیکن اس کے برعکس علامہ اقبال کہتے ہیں ”چیونٹی نہ بنو ورنہ لوگ تمہیں روند ڈالیں گے۔ بھڑ بنو اور جو سامنے آئے اسے ڈنک مارو۔ بھڑیا نہ بنو بھڑیا بنو۔ شبیم کا قطرہ نہ بنو، شیر یا چیتا بنو۔ سانپ بنو، اژدھا بنو، عقاب بنو، شہباز بنو۔ اگر جہادی زندگی پسند ہو تو پتھر بنو تاکہ کسی کا سر توڑ سکو۔ حیوانی جامے میں رہنا چاہو تو کسی قسم کا درندہ بنو۔ سست عناصر صوفیوں کی باتیں نہ سنو وہ اپنی جان کے بھی دشمن ہیں اور تمہاری جان کے بھی۔“

اس اقتباس کو پڑھ کر ”یہدی بہ کثیراً و یضل بہ کثیراً“ کی آیت یاد آتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کی غلط فہمی کم فہم نقادوں کے دہن میں کیوں پیدا ہوئی۔ اس کی وجہ ہے کہ قوت اندوزی کی تعلیم پر اقبال نے بہت زور دیا ہے۔ زندگی بقائے قوت اور ارتقائے قوت کا نام ہے۔ قوت کے بقا کے لیے مزاحم قوتوں پر غالب آنا لازمی ہے، زندگی جد و جہد کا نام ہے۔ اسی جد و جہد کو قرآن نے جہاد کہا ہے، جسے تنگ نظروں نے صرف کفار کے خلاف جنگ کا مرادف بنا لیا۔ زندگی ہر جگہ یا خیر و شر کی پیکار ہے یا ادنیٰ حالت سے نکل کر اعلیٰ حالت میں جانے کی کوشش ہے۔ زندگی نہ فکر محض کا نام ہے اور نہ لطیف تاثرات سے لطف اندوزی مقصود حیات ہے اور نہ خدا کے ساتھ لو لگا کر گوشہ نشین ہونے سے نفس انسانی کا ارتقا ہو سکتا ہے۔ مذہب، تہذیب، تمدن سب مسلسل پیکار کی بدولت پیدا ہوئے ہیں۔ اضداد کا تضاد رفع کر کے ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش زندگی کی قوتوں میں نشو و نما پیدا کرتی ہے۔ اقبال توسیع مملکت، نفع اندوزی یا غارت گری کے جذبے سے جنگ کرنے کا شدید مخالف ہے۔ وہ نوع انسان کی وحدت کا طالب ہے اور کہتا ہے یہ وحدت محبت

کی جہانگیری اور اخوت کی وسعت سے پیدا ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی اقتصادی جنگوں، جوع الارض کی جنگوں اور ضعیف اقوام کو مغلوب کرنے کی جنگوں کے خلاف اقبال نے جا بجا نفرت کا اظہار کیا ہے۔ اسلام صلح جوئی کا نام ہے مگر صلح جوئی شدید مجاہدانہ جد و جہد کی طالب ہے۔

ایک خط کے جواب میں اقبال نے اپنا نظریہ جنگ بہت صفائی سے واضح کیا ہے۔ (اقبال نامہ صفحہ ۲۰۳) اس کو پڑھنے کے بعد کوئی شخص اقبال کو مسولینی اور ہٹلر کا ہم نوا نہیں سمجھ سکتا۔

معارض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دور ترقی میں جنگ کا حامی ہے غلط ہے۔ ”میں جنگ کا حامی نہیں ہوں اور نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدود معینہ کے ہوتے ہوئے جنگ کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جنگ یا جہاد سیفی کی صرف دو صورتیں ہیں، محافظانہ اور مصدحانہ، پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے، مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم) اور دوسری صورت جس میں قتال کا حکم ہے آیات، ’۹۰ : ۹‘ میں بیان ہوئی ہے ان آیتوں پر غور سے پڑھیے تو تو آپ کو معلوم ہونا کہ وہ چیز جس کو سمجھیں غور جمعیت اقوام کے اجلاس میں اجتماعی سلامتی کہتا ہے قرآن نے اس کا اصول اس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے۔ جنگ کی مدد دہرہ بالا دو صورتوں کے سوا میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا (جسے اسلام نے جائز سمجھا ہے) جو جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ لڑنا دین اسلام میں حرام ہے۔ جنگ لڑنا دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔ جنگ ایک ایسی صورت ہے کہ زندگی کی مجبوری ہے۔ تشدد کے بغیر جو کوئی جنگ نہیں لڑ سکتا۔ اسلام نے ایسی صورتوں میں بھی تشدد کی ہے کہ وہ جوع الارض اور فراموش نہ کرو۔ جنگ اسلام کے نزدیک امرائے ارض کے لیے ایک منہ بول ہے، الم آفرینی اس کا مقصود نہیں۔ وہاں جہاد کی دعوت ہے تاکہ سامانہ نرمی کی تلتین لڑتا ہے۔ ایسی قوم کے خلاف جنگ لڑنے سے پہلے محاسبوں کے سوا اور کسی پر تلوار نہ اٹھاؤ۔ بدھوں، عیسویوں اور ہندوؤں کو شہر کی ضرر نہ پہنچے، مذہبی پسندواؤں کو لچر نہ لہو، دیکر مذاہب کے معبودوں

کو محفوظ رکھو ، دشمن کی فصلوں کو ست جلاؤ ایسا نہ ہو کہ صلح کے بعد خلق خدا بھوکی مرنے لگے ۔

عصر حاضر میں مسلمانوں میں ہر قسم کی جد و جہد غائب ہو گئی تھی اسیر ہو یا غریب کوئی حال مست ، کوئی قال مست ، کوئی مال مست اور کثیر گروہ مصائب کا مقابلہ کرنے کی بجائے آفات ارضی و سماوی اور دستبرد حکام ظلام کو مشیت الہی سمجھ کر صابر یا آسودہ رسوائی ۔ ایسی حالت میں سلبی اور انفعالی اخلاق کی بجائے ایجابی اور فعالی اخلاق کی ضرورت تھی ۔ اقبال نے اس ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کیا اور بڑے زور شور سے ایجابی نفسیات اور اخلاقیات کی تلقین کی ۔ اخلاق کا انفعالی پہلو اگر خاص حدود کے اندر رہے اور حیات اور فعال کے ساتھ اپنا توازن قائم رکھے تو اس سے بھی زندگی میں خصائل محمودہ پیدا ہوتے ہیں ۔ توکل ، قناعت ، تواضع ، خاکساری ، عفو و درگزر ، تسلیم و رضا ، حلم ، برد باری ، یہ بھی اخلاقی زندگی کے لیے لازمی اور پاکیزہ عناصر ہیں ۔ لیکن افراد اور اقوام کی خاص حالتوں میں ان کے مقابلے میں ایجابی اخلاقیات کی تلقین ضروری ہو جاتی ہے جیسا کہ سعدی نے کہا ہے کہ تواضع اچھی چیز ہے مگر عاجزوں کے مقابلے میں گردن کشوں کو اس کی زیادہ ضرورت ہے :

تواضع ز گردن فرازان نکوست
گدا گر تواضع کند خوئے اوست

چپ چاپ ظلم سہنے والا ہی ظالم کو ظالم بناتا ہے ۔ دنیا میں اگر کوئی مظلوم بننے پر تیار نہ ہو تو ظالموں کا وجود بھی نہ رہے ۔ ہماری قوم میں لوگ اپنے مظلوم ہونے اور بد طینت امرا یا حکام کے ظالم ہونے کی شکایت کرتے رہتے ہیں لیکن یہ عام شکایت لوگوں کو ظالموں کے خلاف جہاد کرنے پر آمادہ نہیں کرتی ۔ یہ خودی کے ضعف کا نتیجہ ہے ۔ اگر مظلوموں کی خودی بیدار اور آمادہ بہ ایثار ہو جائے تو چشم زدن میں ظلم کا خاتمہ ہو سکتا ہے ۔ اقبال مغلوب و مظلوم و مفتوح و مایوس کو خود داری کا پیغام دیتا ہے جو افراد کے اخلاقی ضعف اور تمام امراض ملی کا علاج ہے ۔ ایسی حالت میں مسکینی کی تلقین مرض میں اور اضافہ کر دے گی ۔ اقبال مسلمانوں کو کہتا ہے

کہ فطرت کی قوتوں کی تسخیر سے اسباب حیات میں فراوانی پیدا کرو۔ حدیث شریف میں ہے منعم محتاج سے افضل ہے اور اوپر والا ہاتھ یعنی دینے والے کا ہاتھ لینے والے کے ہاتھ سے اشرف ہے۔ رسول کریمؐ نے اپنے لیے اور اپنی امت کے لیے محتاجی سے پناہ مانگی ہے اور فرمایا ہے کہ محتاجی انسان کو کفر سے بہت زیادہ قریب لے آتی ہے۔ قرآن پوچھتا ہے کہ خدا کی نعمتوں اور آرائشوں کو کس نے حرام کیا ہے اور حدیث شریف میں ہے کہ زمین کے نہاں خانوں میں سے رزق نکالنے کی کوشش کرو۔ اہل فرنگ نے یہ ہمت کی تو اس کی بدولت وہاں ہماری طرح کے بھوکے اور ننگے ناپید ہو گئے، بہت سی بیماریاں ناپید ہو گئیں۔ ہمارے ہاں کے سست عناصر مذہبی پیشوا اس کو محض مادی ترقی کہہ کر ٹال دینے ہیں اور اپنے آپ کو روحانیات اور نجات کا اجارہ دار سمجھتے ہیں۔ خدا نے آخرت کے ساتھ ساتھ دنیا کو سنوارنے کی تلقین کی کیوں کہ انسان آخر اس دنیا میں رہتا ہے، ایک مادی جسم رکھتا ہے اور مادی ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے۔ انسان خالی روح کا نام نہیں جو جسم اور عالم سے بے تعلق ہو کر بھی تزکیہ اور قوت پیدا کر سکے۔ مسلمانوں میں غیر اسلامی راہبانہ تصوف کا ایسا غلبہ ہوا کہ جد و جہد غالب ہو کر خالی انفعال رہ گیا اور اس عقیدے کی تعلیم دل نشین بن گئی کہ احمیاج دولت مندی سے اور بھوک پیٹ بھر کر کھانے سے بہتر ہے۔ وہ یہ بھوکے سے نہ بھوکے سے نہ عبادت ہو سکتی ہے اور نہ خدمت خلق :

خداوند روزی بحق مشغول

پرائندہ روزی برا لندہ دل

شب چو عقد نماز می بندم

چہ خورد بامداد فرزندم

اسعدی

خدا نے مومن کی معراج "لا خوف علیکم و لا غم علیکم" دہائی بھی ہے کہ مومن اپنے کمال میں خوف اور غم سے پاک ہو جاتا ہے، لیکن غم کے خیال غم کی مدح سرائی سے تمام شاعری بھر گئی اور اردو شاعری کے کمال میں مرثیہ مدح ہوا۔ اکثر شاعروں کا تغزل بھی اپنی اپنی زندگی کا مرثیہ ہی ہے۔ غم حقیقت میں نہ بھی ہو تو بھی غم کی مدح سرائی شاعری کا شیوہ بن گیا۔ غم روزگار میں

تو غم عشق ہی سہی - تمام زندگی غم کدہ بن گئی ایسے ماتم کدوں میں خودی کا کیا احساس باقی رہ سکتا ہے - ہماری شاعری میں اقبال سے قبل زیادہ تر یا غم ہے یا غلامی ، خواہ امرا کی غلامی ہو اور خواہ ہوس کی غلامی اور عشاق ہیں کہ ”آوارہ و مجنونے رسوا سربازارے“ ہونا قابل فخر سمجھ رہے ہیں - کوئی مصلح جو احیائے ملت کا خواہاں ہو اس کے لیے لازم ہو گیا کہ اس تمام حیات کش میلان کے خلاف شدید رد عمل پیدا کرے - اسی رد عمل نے اقبال کو خودی کا مبلغ بنا دیا - اس کی خودی میں نہ تکبر ہے اور نہ نخوت اور نہ وہ محبت کے منافی ہے - اقبال کے ہاں خودی زندگی کا سرچشمہ ہے اور اس کی ماہیت وہ عشق ہے جو انسان کو رسوا نہیں کرتا - بلکہ خوددار بناتا ہے اور اپنے نور و نار سے تمام زندگی کو حرارت اور فروغ بخشتا ہے - اقبال زندگی کی ہمہ سمتی جد و جہد کے لیے قوت کا طالب ہے مگر اس جد و جہد کا مقصود عشق کی فراوانی ہے - عجمی شاعری کا اثر اردو شاعری پر پڑا تو اس میں بھی وہی غلامانہ اور قنوطی تصورات پیدا ہو گئے اسی لیے اقبال اس سے گریز کی تلقین کرتا ہے :

تاثیر غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم
اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لے

مولانا شبلی نے شعرا العجم کی چوتھی جلد میں لکھا ہے - ”عرب میں قوم کی باگ شعرا کے ہاتھ میں تھی - وہ قوم کو جدھر چاہتے تھے جھونک دیتے تھے جدھر سے چاہتے تھے روک لیتے تھے - افسوس ہے کہ ایران نے کبھی یہ خواب نہیں دیکھا - یہاں کے شعرا ابتدا سے غلامی میں پلے اور ہمیشہ غلام رہے - وہ اپنے لیے نہیں بلکہ دوسروں کے لیے پیدا ہوئے تھے“ -

اقبال نے فارسی اور اردو شاعری کا رخ بدل دیا اور اس سے وہی کام لیا جو عربی شاعر لیا کرتے تھے - اسی لیے وہ کہتا ہے کہ نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے میری -

ایک دوسرا اعتراض اقبال پر یہ کیا گیا ہے کہ اس کا پیغام تمام نوع انسان کے لیے نہیں بلکہ محض ملت اسلامیہ تک محدود ہے - وہ مغربی قومیت پر معترض ہے لیکن خود بھی ملت پرست ہے - فرق صرف اتنا ہے کہ وہ اسلامی قومیت کو

جغرافیائی ، لسانی اور نسلی حدود و قیود میں مقید کرنا نہیں چاہتا ۔ وہ دوسروں کو برطرف کر کے فقط اپنی قوم کو ابھارنا چاہتا ہے ۔ بعض عندوؤں اور بعض فرنگیوں نے اس پر یہی اعتراض کیا ، لیکن یہ اعتراض بھی کوتاہ بینی پر مبنی ہے ۔ اقبال تو خیر ایک مفکر اور صاحب بصیرت شاعر ہی ہے ۔ اگر کوئی نبی بھی ہو تو اس کی براہ راست اور اولین مخاطب اس کی اپنی قوم ہی ہوتی ہے ۔ وہ اپنی قوم کی اصلاح کو فرض اولین اس لیے قرار دیتا ہے کہ اس قوم سے اس کا گہرا نفسی رابطہ ہوتا ہے ، وہ اس کے مزاج کو خوب سمجھتا ہے ، اس کے جذبات سے آشنا ہوتا ہے ، اس کے امراض کا داخلی علم رکھتا ہے ، اسی لیے ان کی حکیمانہ تشخیص کر کے ان کا مجرب علاج تجویز کر سکتا ہے ۔ وہ ایک ذرہ کو صالح بنا کر تمام انسانوں کے لیے اس کو نمونہ بنانے میں کوشاں ہوتا ہے ۔ جو مصلح مسلمانوں کی جماعت میں پیدا ہوا ہے اس کا فطری وظیفہ ہی ہو سکتا ہے کہ سب سے پہلے وہ مسلمانوں کی زندگی کو صالح بنانے کی کوشش کرے ۔ "ہمارے جہان کا درد ہمارے جگر میں ہے" فقط کہنے کی بات ہے ورنہ انسانی فطرت یہ ہے کہ جن افراد سے انسان کو جتنا قرب ہوتا ہے اس نسبت سے اس کے دل میں عملدردی کا جذبہ ہوتا ہے ۔ ہر مصلح کی مخاطب پہلے اس کی اپنی قوم ہوتی ہے لیکن اس کی اصلاح میں بالکل بنیادی عناصر ہونے اور جو مسائل و مسائل اور حدود مسائل سے ماوری ہوتے ہیں ۔ شرائط اور اخلاقی حکمت و تدبیر نہیں مگر وہ ایشیا کا شہری تھا اس لیے تمام ممالک اور ممالک کی اپنی قوم کی اصلاح میں دوستانہ رہا لیکن اصلاح کے جو اصول بیان کرنا تھا وہ ان کی عام نفسیات پر حاوی تھے ، اس لیے آج تک فلسفہ اخلاقی میں تمام ممالک کو امام سمجھتی ہے ۔ وہ ایشیا سے باہر جاتا نہ جاتا تھا ۔ اس لیے اس کے اقتدار پسندوں نے عوام کو بھڑکا کر اس کے لیے وہاب بنائے اور اس کے معتقدوں نے اس کو زندان سے بھاگ کر جہاں کے مسلمانوں کو بھڑکا کر ان کے انتظام کر لیا ہے کہ تم نے رول کر لیا اور اس کے ممالک میں جا کر رہو ۔ اس نے فرار سے انکار کر دیا کہ میرا ممالک میں نہیں رہنا ہے ۔ وہ مسلمانوں کے لیے غیر اقوام میں رہ کر رہا ، ان لوگوں کے لیے ممالک میں رہنا ہی نہیں تھا ۔ وہ مسلمانوں اور عشق اور خودی کی نعمت اپنی قوم کو دینا چاہتا ہے اور اس لیے اس کی قوموں میں حقیقت کو یاد دلاتا ہے ۔ وہ چاہتا ہے کہ وہ قوم اصلاح یافتہ ہو کر تمام نوجوان انسان

کو توحید اور عالمگیر اخوت کا سبق دے۔ وہ اپنی قوم کو دوسری اقوام کے خلاف ابھارتا نہیں، نہ دوسروں سے نفرت برتنے کو کہتا ہے۔ وہ درحقیقت ایک نظریہ حیات کا مبلغ ہے۔ جو قوم اس پر جتنی کاربند ہے اتنا ہی وہ اس کو اسلام سے قریب سمجھتا ہے۔ ایسے شخص کو کسی تنگ معنوں میں ملت پرست نہیں کہہ سکتے۔ جس ملت کے وہ راگ الاپتا ہے، وہ اس کو اس وقت تو کہیں نظر نہیں آتی۔ وہ نوع انسان کے لیے ایک نصب العین پیش کرتا ہے اور مسلمانوں سے توقع رکھتا ہے کہ آئندہ وہ اس کو اپنا لائحہ عمل بنا کر دنیا کے سامنے انسانیت کا اچھا نمونہ پیش کریں گے تاکہ اخوت و محبت کو عالمگیر بنا دیں۔ محض اسلام کے نام ایواؤں کی ملت اس کے نزدیک وہ نصب العینی مات نہیں۔ اسلام ایک زاویہ نگاہ ہے جس میں بھی وہ پیدا ہو جائے وہ مسلم ہے۔ ملتوں میں تفریق محض نظریہ حیات سے پیدا ہو سکتی ہے باقی تمام تفریقیں یوں ہی تفرقہ ہیں۔

تیسرا اعتراض اقبال کے کلام پر یہ کیا گیا ہے کہ اس کے اندر ہم آہنگی نہیں۔ زندگی کے اہم مسائل میں دو یا اس سے زیادہ باہم متخالف پہلوؤں میں سے ہر پہلو کی حمایت میں اقبال کے کلام کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کا اعتراض ہر بڑے مفکر کی نسبت ہو سکتا ہے، جس کے نظریات حیات میں مزید غور و فکر یا نئے نئے حالات نے وقتاً فوقتاً تبدیلی پیدا کی ہو۔ وطن پرستی پر ولولہ انگیز نظریں اقبال کے ابتدائی کلام میں موجود ہیں، لیکن وسعت فکر اور ترقی عرفان نے بعد میں اقبال کو اس کا شدید مخالف بنا دیا۔ یہ تو کوئی خوبی کی بات نہیں کہ انسان کے افکار میں تغیر اور ترقی دکھائی نہ دے۔ اس کے علاوہ اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال نبی نہیں ہے بلکہ ایک بلند پایہ شاعر ہے اور شاعر کی طبیعت میں جس وقت جو تاثر پیدا ہوتا ہے وہ اس کو مؤثر انداز میں پیش کر دیتا ہے، لیکن تاثرات میں ہم آہنگی نہیں ہوتی۔ انسان پر کبھی غم طاری ہوتا ہے اور کبھی مسرت موجزن ہوتی ہے۔ کبھی یاس کا اندھیرا ہوتا ہے اور کبھی آس کی روشنی۔ ایک بلند پایہ شاعر یا وسیع النظر مفکر میں یہ امتیازی خصوصیت پائی جاتی ہے کہ زندگی کا کوئی پہلو اس سے اوجھل نہیں ہوتا۔ اقبال نے جن اہم مسائل حیات کو اپنا موضوع سخن بنایا کم نظر لوگ ان کے متعلق تعصب اور طرفداری سے کام لیتے ہیں یہ جاہلوں کا شیوہ ہے

کہ ان کے رد و قبول میں کوئی درمیانی راستہ نہیں ہوتا۔ اقبال سے یہ توقع کرنا بے جا ہے کہ وہ کسی ایک مشرب کی موافقت اور دوسرے مشرب کی مخالفت میں ایسا غلو کرے کہ ایک طرف سفیدی ہی سفیدی نظر آئے اور دوسری طرف سیاہی ہی سیاہی۔ اقبال وطن سے محبت رکھتا ہے جو ایک فطری چیز ہے لیکن وطن پرستی کا مخالف ہے، وہ عشق کا ثنا خواں ہے لیکن عقل کا دشمن نہیں، وہ اسلام کا راسخ العقیدہ معتقد ہے لیکن ملت اسلامیہ سے باہر خدا کے سوا اور نیک بندوں کو کافر نہیں سمجھتا، وہ شریعت اسلامیہ کے اساسی حقائق کو حقائق ازلی سمجھتا ہے لیکن فقط ظواہر کی پابندی کو اسلام نہیں سمجھتا، وہ شریعت کا حامی ہے لیکن اس کے نزدیک اکثر مدعیانِ حاکمیت شرعیہ روحِ دین سے بیگانہ ہیں، وہ ایک نصب العینی جمہوریت کا حامی ہے لیکن اس کی موجودہ صورتوں کو ابلہ فریبی تصور کرتا ہے، وہ اشتراکیت کے بہت سے زائعوں کا مداح ہے لیکن اس کے ساتھ جو الجہاد اور مادیت وابستہ ہے، اس کا شدید مخالف ہے، وہ کورانہ تقلید کو خودکشی کے مرادف خیال کرتا ہے اور بری بات سے تحقیق کی تلقین کرتا ہے لیکن قوم کی موجودہ حالت میں اس کو اچھے اجتہاد کی صلاحیت دیکھائی نہیں دیتی تو مشورہ دے گا کہ ایسی حالت میں بے حد مجتہدوں کے اجتہاد سے یہی بہتر ہے کہ مسلمان آئمہِ قدامی کی تقلید کریں، وہ صلح جو انسان ہے لیکن پست بینی اور رسوائی میں آمویہ رہنے کا شوق نہیں، وہ رزم میں نرمی اور بزم میں نرمی دونوں کی تلقین کرتا ہے۔ اس کی آہنی کے ارتقا کے لیے خلوت اور جلوت دونوں کی ضرورت ہے اس لیے وہ ان کے ساتھ بے لطف اٹھاتا ہے اور کبھی انجمن آرائی سے، وہ خودی اور کے حریفوں سے بے لطف ہے، وہ ان کے ظاہری تضاد کو رفع کرتے ان میں اختلاف کو مٹاتا ہے لیکن جب وہ ایک پہلو کو نمایاں کرتا ہے تو دوسرا پہلو اس کی طرف سے نظر سے اوجھل رہتا ہے۔ اقبال جسے مسیح و نصیح، مسیح و نصیح اور مسیح و نصیح پہلوؤں کو دیکھنے اور ان کا حق ادا کرنے میں مسیح کے ساتھ بے لطفی کے حال ہے جو مذہبی صحیفوں کا ہے۔ ایک ہی مذہب صحیح ہے اور اس کے بے لطفی اور تفرقہ انداز ہنساؤ و دو ملت پیدا کر پیے جس اور اس کا ساتھ نہیں ہے۔ مذہب کسی ایک جزو کو لے کر کل بنا دے جس اور اس کو دوسرے اجزاء کے ساتھ ساتھ لے کر کوئی متوازن رائے قائم نہیں کرتے۔ ایک بڑی زبان میں ایک مہمان ہے کہ

شیطان بھی اپنی حمایت میں مذہبی صحیفے کی کچھ آیات پیش کر سکتا ہے ، زندگی میں جبر اور اختیار دونوں موجود ہیں لیکن فقط ایک طرف دیکھنے والے یا جبری ہو جاتے ہیں یا قدری اور اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ”الایمان بین الجبر و الاختیار“۔ اگر اقبال کے کلام کو بحیثیت مجموعی دیکھا جائے اور ایک حصے کو دوسرے حصے کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو بظاہر نظر آنے والا تضاد رفع ہو جائے گا۔ یہ اقبال کے کلام اور اس کے انداز تفکر کی خوبی اور وسعت ہے کہ اس میں یک طرفگی نہیں۔ انسانی زندگی کے خواہ وہ انفرادی ہو اور خواہ اجتماعی، کئی پہلو ہوتے ہیں۔ اقبال نے خود اپنی بابت کہا ہے کہ میں ایک ترشا ہوا ہیرا ہوں جس کے مختلف پہلوؤں میں شعائیں مختلف انداز سے منعکس ہوتی ہیں۔ ایک روز علامہ مجھ سے فرمانے لگے کہ ذہنی لحاظ سے ایک شخص پر اس وقت موت طاری ہوتی ہے جب نئے افکار کو قبول کرنے کی صلاحیت اس میں نہ رہے۔

آج کل اکثر تحریروں اور تقریروں میں اقبال کے کلام کے حوالے نظر آتے ہیں لیکن کہنے والا اپنی حمایت میں کچھ اشعار چن لیتا ہے اور اقبال کو اپنا ہم نوا بنا لیتا ہے :

متفق گردید رائے بوعلی با رائے من

اقبال میں بظاہر جو تضاد نظر آتا ہے وہ یا ارتقائے فکر کا نتیجہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ایک منزل سے دوسری منزل کی طرف عبور کر گیا ہے ، جس طرح انسان طفولیت سے شباب اور شباب سے شیب کی جانب بڑھتا ہے۔ علامہ خود فرماتے ہیں کہ میں تشکیک اور تفلسف کی ظلمات میں سے ہوتا ہوا ایمان و یقین کے آب حیات تک پہنچا ہوں۔ اسے تضاد نہیں کہہ سکتے یہ ارتقا کوش زندگی ہے۔ اقبال نے زندگی کے کسی پہلو کو چھوڑا نہیں اس لیے ہر شخص کے لیے یہ امکان پیدا ہو گیا ہے کہ وہ اپنے مطلب کی باتیں اس سے اخذ کر کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کر دے مثلاً تصوف کی حمایت اور مخالفت دونوں میں اقبال کو پیش کر سکتے ہیں لیکن تصوف کوئی ایک ہی چیز نہیں ہے جس کی وہ بیک وقت موافقت بھی کر رہا ہو اور مخالفت بھی۔

حیات و کائنات میں گونا گونی اور کثرت بھی ہے لیکن اس تنوع کی تہ میں وحدت بھی پائی جاتی ہے۔ بظاہر مظاہر میں تضاد نظر آتا ہے لیکن علم و بصیرت کے مسلسل اضافے سے وحدت پنہاں کا انکشاف ہوتا رہتا ہے۔ جس شخص کا کلام حیات و کائنات کے حقائق کا مظہر ہو اس کے سطحی اور سرسری مطالعے سے جا بجا تضاد بیانی کا شبہ پیدا ہوگا لیکن صحیح جائزہ لینے کا طریقہ یہ ہے کہ کسی وسیع الفکر انسان کے افکار اور نظریات پر ایک ہمہ گیر نظر ڈالی جائے۔ جوں جوں اقبال کے افکار میں پختگی پیدا ہوتی گئی ویسے ویسے وحدت فکر نمایاں ہوتی گئی۔ کسی شاعر نے اپنے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے :

من نہ آم کہ دو صد مصرع رنگین گویم
مثل فرہاد یکے گویم و شیریں گویم

لیکن اس سے بہتر دعویٰ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک قادر الکلام شاعر دو صد مصرع رنگین کہے لیکن اس تمام بوقلمونی میں وحدت فکر، وحدت نظر اور تاثر ناپید نہ ہو۔ اقبال کی متضاد بیانی پر جو اعتراض بعض سطحی مطالعہ کرنے والوں کو سوجھتا ہے اس کے بالکل برعکس ایک دوسرا گروہ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ حضرت اقبال اپنی شاعری کے آخری اور تبلیعی دور میں فقط ایک ہی راہ اپتے ہیں، جو کچھ بھی کہتے ہیں اس کا محور ان کا نظریہ خودی یا نظریہ عشق ہی ہوتا ہے جس کے ساتھ احیاء ملت و جذبہ موجود رہتا ہے۔ اس خیال میں بہت کچھ حقیقت ہے لیکن بطور اعتراض ایسی تشدید وہی لوگ کرتے ہیں جن کے نزدیک شاعر کو علی الاطلاق ہمیشہ ایک فن دار ہی رہنا چاہئے جو آخر تک اپنے پختہ یقین اور زاویہ نگاہ تک پہنچے اور نہ اس کی تبلیغ کو ایسا فرض کرے کہ نزدیک یہ ایک نامعقول تقاضا ہے۔

بیتور

خلاصہ افکار

اقبال کے افکار میں اتنا تنوع اور اتنی ثروت ہے کہ اگر اس کے تفکر و تاثر کے ہر پہلو کی توضیح و تشریح اختصار سے بھی کی جائے تو ہزار ہا صفحات بھی اس کے لیے کافی نہیں ؛ وہ مشرق و مغرب کے کم از کم سہ ہزار سالہ ارتقائے فکر کا وارث ہے ۔

اقبال سے کئی صدیاں پیشتر مسلمان حکم ، صوفیہ ، شعرا اور منکرین نے انسان کے ماضی کی تمام دولت علم و ہنر کو سمیٹ کر اس کو کیمیائے اسلام سے اکسیر حیات بنا دیا تھا ۔ اسلام ادیان عالیہ کے آخری ارتقائی شکل تھی ، اسلام کے بعد مذاہب تو ابھرتے رہتے ہیں اور ابھرتے رہیں گے لیکن اسلام کے بعد کوئی دین اپنی وسعت زمانی و مکانی میں غالبہ شیر نہ ہو سکا ، تاریخ انسان خود ختم نبوت کی سب سے قوی شہادت ہے ۔ تنائی نیکم میں نیکور کے منصب خانہ دار نے راقم الحروف سے کہا کہ اسلام کی توحید اور اخلاقیات جو سمجھ میں آتی ہے لیکن ختم نبوت کا عقیدہ سمجھ میں نہیں آتا ، نبوت کی ضرورت جیسے پہنچے نہیں ویسے اب بھی ہے اور ہمیشہ انسانوں کو خدا سے ہدایت یافتہ انسانوں کی ہدایت کی ضرورت رہے گی ، اس فیضان الہی کے کسی ایک انسان پر ایک زمانے میں ختم ہو جانے کے کیا معنی ؟ میں نے اسے اسے فہم کے مطابق سچے سمجھانے کی کوشش کی : معلوم نہیں میرے دلائل اس کے لیے دل نشیں خوب سے ہو گئے لیکن وہ خود ہی بول اٹھا کہ تاریخ نے جو اس عقیدے کو سچ بنا دیا ہے وہ ہے کیوں کہ نہ صنم کے بعد نوح انسان پر اتنا بڑا انداز نہیں آیا جس کا اثر نہ ہو گیا ہو نہیں ہوا ۔

اسلام نے جامع حقائق ہونے کے باوجود مسلمانوں کو سب سے زیادہ مستمسک مشاہدہ فطرت کرتے رہو ، اس کے آئین سے عبادت کے شعور ، کائنات کے حقائق و امان سے لامتناہی حقائق بتدریج مستحکم ہوتے رہیں ، غایت الہی جو اعیان مظاہر ہستی ہیں ، از روئے قرآن لامتناہی ہیں ، ان کو لکھیں لکھیں تمام سمندروں کی روشنائی ختم ہو جائے پیشتر اس کے کہ ان کا سہرا تمام کہ پہنچے ۔

مسلمانوں نے ترقی کے دور میں ”اطلب العلم و لو کان بالصین“ پر عمل کرتے ہوئے اور ہر قسم کے علم کو اپنا گم شدہ سال سمجھتے ہوئے، ہر قوم کے علوم و فنون کو سمیٹ لیا اور پھر اس ورثے میں گراں بہا اضافہ کیا لیکن تیرھویں صدی عیسوی کے قریب ان کی قوتوں میں انحطاط آ گیا اور اس کے بعد وہ یا ساکن و جامد ہو گئے اور یا گرتے چلے گئے کیوں کہ زندگی کا عالم گیر قانون یہی ہے کہ اگر آگے نہ بڑھو تو ضرور پیچھے ہٹو گے، رفعت کی طرف نہ اٹھو گے تو پستی میں گرو گے؛ یہ کہنا دشوار ہے کہ یہ زوال پذیری کا دور ابھی ختم ہو یا نہیں، بہر حال بیداری کے کچھ آثار نمایاں ہیں۔

جب مسلمان بیدار تھے تو مغربی اقوام خفتہ تھیں، جب مسلمانوں پر خفتگی تاری ہوئی تو مغربی اقوام صدیوں کی نیند سے چونکیں اور تب سے اب تک مسلسل ترقی کی راہوں پر تیزی سے گام زن ہیں۔ بیداری کے آغاز میں بہت سا فیض ان اقوام نے مسلمانوں کے سرمایۂ افکار سے حاصل کیا لیکن اس کے بعد اس میں مسلسل اضافہ کرتی چلی گئیں، بقول اکبر الہ آبادی:

رہی رات ایشیا غفلت میں سوتی
نظر یورپ کی کام اپنا کیا کی

دور انحطاط میں مسلمانوں کی تعلیم کا یہ حال ہو گیا کہ پرانے قیمتی سرمایے میں سے بھی فقط جامد چیزوں کا الٹ پھیر کرتے رہے، تفکر میں اجتہاد ختم ہو گیا اور فقہانے کہنا شروع کیا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے:

دروازہ میكدے کا نہ کر بند تسب
ظالم خدا سے ڈر کہ در توبہ باز ہے (ذوق)

در توبہ تو باز رہا لیکن در اجتہاد بند ہو گیا، فکر و عمل سے تسخیر کائنات عبادت کا جزو نہ رہی، طبیعی علوم، فلسفہ، دینیات، سب ایک مقام پر پہنچ کر رک گئے، علم کلام کی فرسودہ اور دور از کار موشگافیاں درسیات کا جزو بن گئیں۔

اقبال نے مسلمانوں کے علمی اور روحانی ورثے کا گہری نظر سے جائزہ لیا اور اس میں سے حیات افزا عناصر کو حیات کن عناصر سے الگ کیا۔ اس کے

ساتھ ساتھ وہ مغربی علوم کا بھی ماہر تھا جس سے نہ ہمارے فقہا آشنا تھے اور نہ ہمارے شعرا کو ان کی ہوا لگی تھی۔ مغربی علوم اور تہذیب و تمدن کو بھی اس نے حکیمانہ اور مجددانہ نظر سے دیکھا، اس کی خوبیوں کا اعتراف کیا اور مسلمانوں کو ان کے حصول کی تلقین کی لیکن اس تعمیر میں جو خرابی کی صورت مضمحل تھی وہ بھی اس کی چشم بصیرت سے اوجھل نہ رہی؛ حکمت فرنگ میں جو مادہ پرستی اور محسوسات پرستی پیدا ہوئی تھی، اس نے انسانی ترقی کو یک طرفہ کر کے انسانیت کو نقصان پہنچانا شروع کر دیا تھا، اقبال نے ان میلانات کا تجزیہ کیا اور اس کے مسموم عناصر سے گریز و درہیز کا مشورہ دیا۔

تمام ملت اسلامیہ میں دور حاضر میں کوئی مفکر ایسا نہیں پڑا جو ماضی و حال اور شرق و غرب کے افکار کا جامع ہو۔ اس جامعیت کے ساتھ وہ ایک تلمیذ الرحمان شاعر بھی تھا، اس تمام دولت کو اس نے اپنی شاعری میں سیر دیا۔ وہ خالی مرد حکیم ہوتا تو ملت کے نفوس میں اس قدر اثر انداز نہ ہو سکتا؛ ایک باکمال شاعر ہونے کی وجہ سے اس نے حکمت میں سوز دل کو سمجھنا اور عقل و عشق کی آمیزش نے اس کو عارف رومی کا مرید اور جانشین بنا دیا کیوں کہ جلال الدین رومی میں بھی یہی کمالات اور محاسن جمع ہوئے تھے مگر تفکر اور تاثر کی جو وسعت اور گہرائی اقبال کے خیال میں نظر آتی ہے، وہ اس سے قبل کہیں نہیں ملتی :

حق المر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد جو سوز از دل لفت
بو علی اندر خیابان نافہ
دست رومی برودہ فعلی عرف

معارف کے بیان میں اقبال جا بجا اپنے مریدانے میں اپنے اہل علم کے ساتھ مل کر پڑھنے والے کا تاثر ہے الرحمہ اقبال نے اپنے ہاں رومی سے فیض حاصل کیا اور مریدانے سے کسی قدر کم ہی سمجھتا تھا۔ اقبال جہاں اپنے نکلے کے اس بل و جہد میں تھے کہ زمانہ بھی رومی کے بعد جو سوز میں آئے پڑھ چکے تھے، اس دوران میں رومی نے نئے اطوار اور نئے مسائل پیدا کیے اور انسان اپنے دل و عمل سے ان کے

نئے نئے حل تلاش کرتا گیا۔ اقبال اگر کہیں رومی سے اونچا دکھائی دئے تو اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ رومی اس سے پہلے عقل و عشق کی بہت سی گتھیاں سلجھا چکا تھا۔ بر نادشا نے ایک مرتبہ کسی قدر تعلی سے کہا کہ میں اپنے تئیں شیکسپیر سے اونچا سمجھتا ہوں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ میں اس کے کندھوں پر سوار ہوں۔ اقبال نہ صرف رومی کے کندھوں پر سوار ہے بلکہ شرق و غرب کے تمام حکما و صوفیہ کے افکار پر قدم رکھ کر ان سے اونچا ہو گیا ہے۔ ایران کے ملک الشعرا بہار نے فراخ دلی سے اقبال کے کمال کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ وہ ہماری ہزار سالہ اسلامی فکر و نظر کا ثمر ہے لیکن مغربی حکما کے بھی بہترین افکار سے اقبال نے فائدہ اٹھایا ہے، کہیں ان کا نام لیا ہے اور کہیں ان کے انداز تفکر کو اپنے سانچے میں ڈھال لیا ہے مگر وہ کسی کا مقلد اور خوشہ چین نہیں، اس نے جس کو بھی دیکھا اپنی محققانہ نظر سے دیکھا، جو کچھ پسند آیا لے لیا اور جو کچھ جادہ حقیقت سے ہٹا ہوا دکھائی دیا اس کی تردید کر دی۔ کتاب کو ختم کرتے ہوئے اس مختصر تلخیص میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ دیکھیں کہ یہ محقق و مفکر اور اہل دل مبصر آخر میں کس یقین و ایمان اور کس زاویہ نظر کو پہنچا اور سوز و ساز رومی اور پیچ و تاب رازی کا ثمرہ اس کو کیا ملا جس میں اس نے بقول خود زندگی کی راتیں بسر کیں۔

آئیے اقبال کے افکار و تاثرات کے بحر بے پایاں کو کوزے میں بند کرنے کی کوشش کریں۔

اقبال کے نظریہ حیات کا لب لباب ہمارے نزدیک مفصلہ ذیل ہے :

(۱) تمام حیات و کائنات توحید کا مظہر ہے، اس کی ماہیت نہ مادی ہے اور نہ نفسی، اس کی کہنہ حیات ابدی ہے جو خلاق اور ارتقا کوش ہے، مادہ اور نفس حیات کے مظاہر ہیں۔

(۲) حقیقت مطلقہ خدا ہے جو حی و قیوم اور ازلی و ابدی طور پر خلاق ہے، اس کی خلقت اور تجلی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، یہ اضافہ نقص سے کمال کی طرف نہیں ہے بلکہ لامتناہی اور مسلسل خلاق کمال ہی کمال ہے، تجلی میں تکرار نہیں اور خدا اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔

- (۳) مادی عالم خود حیات سرمدی کی پیداوار ہے ، مادی عالم کی اپنی کوئی مستقل حقیقت نہیں ، وہ فقط ان معنوں میں حقیقی ہے کہ وہ زندگی کا ایک مظہر ہے ، وہ باطل نہیں بلکہ حق کا ایک پہلو ہے ۔
- (۴) زمان و مکان کی بھی کوئی مستقل حقیقت نہیں ، یہ خاص مراحل میں زندگی کے اپنے پیدا کردہ زاویہ نگاہ ہیں اور اس عالم میں ادراک ان سانچوں میں ڈھل جاتا ہے ۔
- (۵) خدا فرد مطلق ہے ، اسے ایک مقصد کوش نفس تصور کر سکتے ہیں اگرچہ فرد مطلق اور نفس مطلقہ کی ماہیت ادراک میں نہیں آسکتی ، خدا انائے مطلق ہے ۔
- (۶) تمام مخلوقات خدا کی ہستی مطلق میں سے سر زد ہوئی ہے لیکن خدا چونکہ خود ایک ”انا“ ہے اس لیے وہ اناؤں ہی کا خالق ہے ، تمام کائنات نفوس ہی پر مشتمل ہے جو مختلف مدارج ارتقا میں ہیں ۔
- (۷) نفوس کے عالم میں انسانی نفوس درجہ ارتقا میں سب سے افضل ہیں ، سب سے زیادہ انسان کی خودی خدا سے ہم آغوش ہے ۔
- (۸) قرآن میں آدم کا تصور اس حقیقت کا انکشاف ہے کہ حیات ابدی کے تمام ممکنات انسان میں مضمحل ہیں ، انسانی زندگی کا مقصد ان ممکنات کو مسلسل معرض وجود میں لانا ہے ۔
- (۹) تمام ارتقا کا مدار آرزو اور جستجو پر ہے ، آرزو کی شدت ارتقا میں ہے ۔
- (۱۰) خدا کی ذات اور انسان کی خودی نہ نئے عوالم پیدا کرتی ہے ، انسان اسی لحاظ سے خدا کا نائب یا خلیفہ ہے کہ اس ۵ وظیفہ حیات میں عوالم کو پیدا کرنا اور ان کو مسخر کرنا ہے ۔
- (۱۱) تکمیل و ارتقائے حیات کے لیے عقل ایک اعلیٰ درجے کا وسیلہ ہے ، عقل کا مقصود کمالیت حیات کا احاطہ کرنا ہے مگر استدلالی عقل جزوی حقائق میں

آلجھ جاتی ہے اور جزو کو کل سمجھنے لگتی ہے، عقل جزوی محسوس پرست اور ہوس پرست ہو جاتی ہے لیکن عقل اگر اپنی پوری قوت اور وسعت سے کام لے تو وہ بھی حقیقت رس ہو سکتی ہے، عقل اجزائے حیات کا تجزیہ کر کے ان کے روابط تلاش کرتی رہتی ہے اور جزئیات کو استقرأ اور استخراج سے کلیات کے تحت لانے میں کوشاں رہتی ہے۔

(۱۲) عقل کے مقابلے میں انسان کے اندر براہ راست بھی ماہیت حیات کا وجدان ہے جس میں نہ زماں و مکان کو دخل ہے اور نہ منطقی استدلال کو، اسی وجدان سے عشق پیدا ہوتا ہے جو عقل سے زیادہ منکشف ماہیت حیات ہے، زماں و مکان کی لاتناہی اس میں غرق ہے، اس کی وحدت اجزا سے مرکب نہیں، ایک دوسرے سے خارج اجسام و اجزا مکانیت کے تصور کی پیداوار ہیں۔

(۱۳) عشق اور وجدان اگرچہ باطن حیات کے چشمے ہیں لیکن عقل کو برطرف کر کے وہ بھی تکمیل حیات کا باعث نہیں بن سکتے، زندگی کا تقاضا عقل اور عشق کی ہم آغوشی ہے۔

(۱۴) جسم اور نفس کی کوئی الگ الگ مستقل حیثیت نہیں، روح جسم کے اندر اس طرح نہیں جس طرح کہ کوئی طائر قفس عنصری میں بند ہو، جسم اور نفس دونوں حیات کے توام مظاہر ہیں، خودی کا مقام ان دونوں سے عمیق تر ہے، حیات ابدی کی ماہیت خودی کے اندر ہے۔

(۱۵) خدا کے سامنے ازل سے ابد تک کی حیات و کائنات کا کوئی تفصیلی نقشہ نہیں، حقیقت یہ نہیں ہے کہ سرمدیت میں تمام حوادث لوح محفوظ پر ثبت ہیں اور وہ مرور ایام میں یکے بعد دیگرے معرض شہود میں آتے ہیں، خدا کی خلاق آزاد ہے، وہ ”فعال مایرید“ ہے، وہ پہلے سے بنے بنائے خاکوں کے مطابق عمل نہیں کرتا، اگر ایسا ہوتا تو خدا آزاد نہ ہوتا بلکہ پابند ہوتا۔

(۱۶) مسلمانوں نے عام طور پر تقدیر کا مفہوم غلط سمجھا، خدا صاحب اختیار ہستی ہے، انسان جو حیات الہی کا بہترین مظہر ہے وہ بھی اختیار سے

بہرہ اندوز ہے ، اختیار کے بغیر زندگی ایک میکانکی چیز ہے ، جبر کا تصور مادیت کی پیداوار ہے ، انسان کے ممکنات کے آئندہ مظاہر انسان کی خودی کے ارتقا میں سے سرزد ہوں گے ، جب تک وہ وجود میں نہ آجائیں تب تک نہ وہ انسان کے علم میں آسکتے ہیں اور نہ خدا کے علم میں ۔

(۱۷) حیات ابدی خود اپنے ارتقا کے لیے مزاحم قوتیں پیدا کرتی ہے کیوں کہ رکاوٹوں پر غالب آنے اور عمل تسخیر ہی سے زندگی ترقی کر سکتی ہے ۔ اس لحاظ سے ابلیس جو نفی و انکار کا ایک تمثیلی تصور ہے ، تکمیل حیات کے لیے ایک لابدی حقیقت ہے ، ترقی کا ہر قدم نفی سے اثبات کی طرف اٹھنا ہے اور پھر آگے بڑھنے کے لیے اس اثبات کی نفی کرنا لازم ہوتا ہے ، مسلسل فنا کے بغیر زندگی بقا کوشش نہیں ہو سکتی ، مقصود و منزل سے فراق ہی زندگی کا تازیانہ ہے ، قوت نفی کا مجسمہ ابلیس جسے اقبال خواجہ اعجاز فراق کہتا ہے ، ارتقائے حیات کے لیے معاون ہے لیکن اثر نفی و انکار کا پہلو غالب ہو جائے تو زندگی جامد ہو کر رہ جائے ۔

(۱۸) سکونی جنت جس میں عشرت دوام ہو اور جس میں تمام جستجو اور آرزو ختم ہو جائے ، مقصود حیات نہیں ہو سکتی عروج کوشش زندگی کو بادہ و جام اور حور و خیام سے نزر جانا چاہیے :

مزی اندر جہان کور ذوقی
کہ یزداں دارد و شیطان ندارد

*

ہر لحظہ نیا طور نئی برس عالی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو ملے

اس مرحلہ شوق میں جستجو اور آرزو اور نزر دہان کے وہ شوقی اور نازک نہیں ہو سکتی ، فقط دنیا ہی دنیا العمل نہیں بلکہ العربیہ میں نازک و نازک ہے ، زندگی اور عمل ایک ہی چیز ہے ، انسانی مقصود ہر وقت نازک و نازک کے نزر رہنا ہے ۔

(۱۹) فرد کی خودی کے علاوہ ملت کی بھی ایک خودی ہے ، فرد کی خودی

رہبانی تنہائی میں محض خدائے واحد کی طرف رجوع کر کے ترقی نہیں کر سکتی ، اسی لیے اسلام نے رہبانیت کو ممنوع قرار دیا ۔

(۲۰) خدا اسلام کی تلقین سے ایک نصب العینی ملت کو وجود میں لانا چاہتا ہے جو مذکورہ صدر حقائق حیات سے آشنا ہو کر تمام نوع انسان کے لیے نمونہ بن سکے ۔

(۲۱) اس ملت کی امتیازی خصوصیت یہ ہوگی کہ وہ رسول توحید کی عارف ہو کر زندگی کی کثرت کو وحدت میں منسلک کرے گی ۔

(۲۲) تمام نوع انسان از روئے قرآن ایک نفس واحدہ کے شجر کی شاخوں پر مشتمل ہے ، انسانوں نے جغرافیائی ، نسلی ، لسانی اور قبائلی قومیتوں کو معبود بنا کر نوع انسان کی وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ، اس کی وجہ سے اخوت اور محبت عالم گیر نہیں بن سکی ، اس وحدت آفرینی کی واضح تعلیم اسلام میں ملتی ہے جس کو معرض وجود میں لانے کی ایک جھلک طلوع اسلام کے زمانے میں ملتی ہے ؛ رفتہ رفتہ مسلمان خود اس حقیقت سے غافل ہو گئے ، قوموں اور فرقوں میں بٹ گئے اور فرنگ کی تقلید میں نسلی اور لسانی قومیتوں کے شعائر اختیار کرنے لگے ۔

(۲۳) مومنوں کی جو ملت خدا کا مقصود تھی ، وہ اس وقت کہیں نظر نہیں آتی لیکن اگر اسلام کی تعلیم صفحہ ہستی سے مٹ نہ جائے تو اسی تعلیم کی بدولت ایک نصب العینی ملت وجود میں آسکتی ہے ، خدا خود اسلام کا کفیل اور محافظ ہے اس لیے اس گری ہوئی ملت اسلامیہ پر موجودہ حالت کی وجہ سے مایوسی طاری نہیں ہونی چاہیے ، تمام اقوام کے صالح مفکرین اور مدبرین کا رخ اس وقت انہیں حقائق کی طرف پھر رہا ہے جو تعلیم اسلامی کا اہم جزو تھے ۔

(۲۴) اس وقت مسلمانوں کو خالص قرآنی اسلام اور سنت نبوی کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے ، کسی تہذیب و تمدن کی کورانہ تقلید اور کسی انداز فکر و عمل کی نقل سے وہ دوبارہ زندگی حاصل نہیں کر سکتے ، روحانیت

کے لحاظ سے مشرق بھی مردہ ہے اور مغرب بھی مردہ۔ اس وقت امت وسطیٰ اور ملت بیضا نہ شرق کی جامد زندگی کی تقلید سے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ فرنگ کی نقالی سے :

بگذر از خاوو و افسونی، افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوے این همه دیرینه و نو

(۲۵) اقبال اسلامی شریعت کی اساسی چیزوں کو لازوال حقائق سمجھتا ہے جو ہر دور میں تمام انسانوں کے لیے سرچشمہ حیات بن سکتی ہیں لیکن اس کے نزدیک فقہ کا تمام دفتر نظر ثانی کا محتاج ہے، زندگی کے سانچے بہت بدل گئے ہیں، فقہی مسائل میں سے بعض مسائل اب بھی دیگر اقوام کی شریعتوں اور قانونوں سے افضل ہیں لیکن ایک حصہ ایسا بھی ہے جسے کچھ بدلتی ہوئی زندگی نے منسوخ کر دیا ہے، نشکیں فقہ جدید کے نام بہت ضروری ہے لیکن اس کے لیے اسے مجتہدوں کی ضرورت ہے جو اسلامی شریعت کی روح سے بخوبی آشنا ہونے کے ساتھ ساتھ موجودہ تہذیب و تمدن، سیاست و معاشرت سے بھی اچھی طرح واقف ہوں، افسوس ہے کہ اس نام کے اہل لوگ کہیں نظر نہیں آتے۔

(۲۶) فقہ کے علاوہ اسلام کے بنیادی عقائد اور نظریات حیات کو بھی قدیم فلسفے اور علم الکلام کے انداز میں جس طرح لٹا لٹا کر سمجھا گیا ہے، پیدا نہیں کر سکتا، زمانے کا علمی مزاج بدل گیا ہے، فرنگ کے علوم اور فلسفے نے مسائل کا رخ بدل دیا ہے، خود اہل مغرب نے بھی مفکرین میں لہری بصیرت پیدا کر لی ہے جس سے ان کے فلسفے میں استدلال میں فائدہ آتا ہے، مغرب کی غرور نے ان کے لیے ضرورت نہیں لیوں کہ خود اس کی نشاہت مند مغرب میں ان کی ضرورت موجود تھی، تجربی سائنس کی ابتدا مغرب کی تھی، مغرب میں معاشرہ معیشت کے لیے مغرب میں پھیل گیا، مغرب نے اس کے لیے بہت سے عناصر اسلامی ہیں، لیکن فرنگ نے ان کے لیے بہت سے نقصان رسان ہوئی لیکن علم کے معاملے میں مغرب کی غرور نے ان کو سنا و دغ ما لدر“ ہونا چاہئے، خود فرنگ کی زندگی میں اسلامی

محركات بھی موجود ہیں -

(۲۷) محض نقالی سے فرد اور ملت دونوں کی زندگی بے روح ہو جاتی ہے ، اسلام کا ایک مخصوص اور جامع نظریہ حیات ہے ، وہی مومن کی خودی اور خود داری کو استوار کر سکتا ہے ، آج تک کوئی بلند پایہ ملت محض نقالی کی بدولت پیدا نہیں ہوئی ، ملت اسلامی کا احیاء اسی سے ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی خودی میں غوطہ زن ہو اور زندگی کو دوسروں کی نگاہ سے نہ پرکھے ، اس وقت اسلامی ملتیں نقل فرنگ پر آمادہ معلوم ہوتی ہیں اور اسی کو ترقی سمجھتی ہیں لیکن :

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں ہے اس کی نمود
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

۷

علامہ اقبال
کے سات
انگریزی خطبات کا خلاصہ

اسلام میں دینی تفکر کا انداز جدید

دیباچے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ قرآن حکم میں فکر و تصور کے مقابلے میں عمل پر زیادہ زور دیا گیا ہے، لیکن بعض طبائع فطرتاً ایسی ہیں کہ ان کے لیے وہ وجدان ممکن نہیں ہوتا جو دین و ایمان کی اساس ہے اور جس کی بدولت ایک اجنبی کائنات سے ہم آہنگی اور گہرا ربط پیدا ہو سکے۔ علاوہ ازیں جدید انسان کی توجہ اشیاء و حوادث اور اس کے روابط و قوانین پر مرتکز ہو گئی ہے جس کی وجہ سے باطنی وجدان کی اعلیٰ کم ہو گئی ہے اور جدید تعلیم و تہذیب کا انسان احوال باطن کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھنے لگا ہے۔ مجرد تصورات کی بجائے اشیاء و حوادث سے وابستہ فکر کا میلان خود اسلام میں موجود ہے اور مسلمانوں نے اپنی دہچر کے ابتدائی دور میں اس زاویہ نگاہ کو ترقی دی ہے۔ یہ درست ہے کہ صحیح اور صالح صوفیوں نے روحانی تجربے کے ارتقا میں صحیح تشکیلی اور ہدایت سے کام لیا ہے لیکن بعد میں آنے والے اور زمانہ حاضر کے صوفیہ یا متصوفین زندقہ کے جدید افکار اور تصورات اور عصر حاضر کی نفسیات سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے روحانیات میں کسی مؤثر ہدایت کے لیے ناکام ہو گئے۔ ان کے افکار و افکار و افکار اس زمانے کی نفسیات کے مطابق تھے جو گہرا سماجی - جدید انسان کی عدم وابستگی اور اس کی نفسیات ازمنہ ماضیہ سے بہت بچھڑ گئی ہو گئی ہے۔ اس لیے ان کے فکر و ذکر اس کے لیے بین آفرین اور دل نشیں نہیں ہو سکتے۔ ان کے افکار اور صوفیہ اس انداز کو باقی رکھنے کی کوشش میں ناکام ہو گئے ہیں جس کو مرور ایام نے بے اثر کر دیا ہے۔ روحانی تجربے والے صوفیوں کے انداز و فکر میں کوئی مناسب تبدیلی پیدا نہ کر سکے، اس لیے وہ اپنی صورت و انداز سے بے خبر ہو گیا کہ علم دین کو سائنسک یا حکیمانہ انداز میں دیکھنا چاہئے۔ اس کے لیے اس تنازعے کو ان خطبات میں ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ اس انداز میں دیکھنا چاہئے کہ

اسلام کی فلسفیانہ روایات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے اور انسانی افکار کے جدید افکار سے بھی ثبوت مہیا کیا جائے۔ قدیم و جدید کے اس استزاج سے فکر اسلامی ایک نئی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ موجودہ زمانہ اس کوشش کے لیے بہت موزوں ہے۔ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی اساس پر ایک گہری تنقیدی نظر ڈالی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ طبیعیات سے پیدا شدہ مادیت جو سائنس کے اصول موضوعہ کا ایک لازمی نتیجہ تھی، رفتہ رفتہ ناپید ہو رہی ہے اور وہ زمانہ دور نہیں کہ دین و دانش، مذہب و سائنس وہ ہم آہنگی محسوس کرنے لگیں جو پہلے نظر سے اوجھل تھی، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ افکار اور قیاس آرائی میں کوئی قطعیت نہیں ہوتی۔ علم کی ترقی سے فکر کی نئی نئی راہیں کھلیں گی جن کی بدولت میری پیش کردہ تاویلات سے بہتر تاویلات کا امکان ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ فکر انسانی کے ارتقا پر نظر رکھیں اور آزادانہ تنقید کا اسلوب قائم رکھیں۔

علم اور روحانی حال و وجدان

مذہب ، فلسفے اور اعلیٰ درجے کی شاعری میں یہ استفہام مشترک طور پر ملتا ہے کہ جس کائنات میں ہم رہتے ہیں اس کی صنعت اور ساخت کیا ہے ، اس تغیر پذیر عالم میں کوئی ثابت عنصر بھی ہے ؟ انسان کا اس میں کیا مقام ہے اور اس مقام کے لحاظ سے اس کا کردار کیا ہونا چاہیے ؟ لیکن سوالات کے اشتراک کے باوجود دین اور شعر اور فلسفے میں اسلوب فکر و تاثر کا فرق ہے ۔ شاعرانہ الہام ایک انفرادی انداز رکھتا ہے ، اس میں تشبیہ و تمثیل اور الہام پایا جاتا ہے ، دین کی اعلیٰ صورتیں شعریت سے بالا تر ہوتی ہیں ، دین کا قدم انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف گھٹتا ہے ، روحانی تجربہ وجود غیبی و حقیقت الہی کی طلب میں انسانی حدود سے تجاوز کرنے کا میلان رکھتا ہے ، اس کا نفاذ یہ ہوتا ہے کہ ہستی مطلق کا براہ راست مشاہدہ حاصل ہو ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فلسفے کا عقلی اور استدلالی اسلوب کہاں تک دین پر قابض اطلاق ہے ؟ فلسفہ آزادانہ عقلی تجسس و تحقیق کا نام ہے ؛ وہ بند اور غلط نظر کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے ۔ فکر انسانی اور عقائد دین میں بہت سے بدحوالوں کو بے تنقید و تحقیق مسلمات میں داخل کر لیا جاتا ہے ۔ مسلمات ان مسلمات و مفروضات کی قد کو پہنچنے کی ٹوسس کرتا ہے اور بعض اوقات وہ اس آزادانہ تنقید میں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس میں بد استعمال اور ممانعت وجود کا ادراک حاصل کر سکے ۔ اس کے برخلاف فلسفہ انسانی پر ہے اور ایمان عقل کی رہنمائی سے مستغنی ہے ، اس کے لیے عقلی ذروں کی پرواز ہے جو خود اور استدلال کی رہنمائی کے بغیر انسانی حواس سے ہوتی ہے اور اپنی منزل پر بھی پہنچ جاتے ہیں ۔ عقل صرف حواس ایمان اور قلب کی رہنمائی کرتی ہے اور ان کو ان کے پیمانہ خیالوں تک پہنچنے میں مددگار ہوتی ہے ۔ اس کے باوجود بد نہیں کہ اس کے ایمان بعض جگہ اور باطنی مرادوں ہے ۔ ایمان کے اندر ایک انداز کی ہیں اور علم بھی مضمر ہے ۔ مرادوں اور

صوفیہ کی پیکار سے یہ پتا چلتا ہے کہ عقلی تصور بھی ایمان کے اندر ایک زندہ اور پائدار عنصر ہے۔ علامہ اقبال زمانہ حال کے ایک بالغ نظر انگریز فلسفی و ہائٹ ہیڈ کا حوالہ دیتے ہیں کہ مذہب میں عقائد کا جو پہلو ہے وہ کلی صداقتوں کا ایک نظام ہے جن کا غیر مبہم اور بین ادراک اور یقین سیرت و کردار کی تشکیل میں مؤثر ثابت ہوتا ہے۔ اگر انسان کی ظاہری اور باطنی زندگی کی تشکیل اور ہدایت ان صداقتوں پر منحصر ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ ان کے لیے مستحکم ثبوت مہیا کیے جائیں۔ سائنس کے عقائد کے مقابلے میں مذہب کے عقائد کے لیے ثبوت مہیا کرنا زیادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کیوں کہ کردار کے لیے اگر یقین کی بنیاد استوار نہ ہو تو عملی زندگی متزلزل ہو جاتی ہے۔ سائنس یا طبیعیات مابعدالطبیعیات یا الہیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور زمانہ حال میں سائنس کی یہی روش رہی ہے۔ مذہب کے لیے زندگی کی ماہیت سے کنارہ کشی ممکن نہیں۔ احوال حیات کے تضاد اور مخالف نما قوتوں میں ہم آہنگی کی تلاش مذہب کا خاص وظیفہ ہے، کثرت میں وحدت اور تخالف میں توافق کو ڈھونڈنا عقلیت کا بھی تقاضا ہے اس لیے جن زمانوں میں مذہب کا غلبہ رہا ہے، انہیں زمانوں میں انسانوں نے دین کو عقلیت کی بنا پر استوار کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسلام اور عیسائیت دونوں کی تاریخ میں اکابر فلاسفہ صوفیہ کے دوش بدوش پائے جاتے ہیں لیکن باوجود اس کے دین فلسفے کی فوقیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ فلسفے کو بے شک یہ حق حاصل ہے کہ وہ دین پر ایک تنقیدی نظر ڈالے اور آزادانہ طور پر اس کو پرکھے لیکن دین محض استدلال کی پیداوار نہیں اور اپنے اوپر استدلال کی حکومت تسلیم نہیں کر سکتا۔ مذہب کا تعلق زندگی یا نفس کے کسی ایک پہلو سے نہیں۔ دین نہ خالی فکر کا نام ہے اور نہ تاثر یا عمل کا نام۔ وہ انسان کی کلی حقیقت اور پوری شخصیت پر حاوی ہے جس میں فکر و تاثر و عمل بیک وقت موجود ہیں۔ لہذا فلسفے کے لیے لازمی ہے کہ اقدار دینی اور ماہیت عقائد کو جانچتے ہوئے وہ مذہب کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرے۔ اس بات کو فرض کر لینا بھی لازمی نہیں کہ روحانی وجدان اور فکر میں کوئی بنیادی تضاد یا ناقابل عبور خلیج ہے۔ عقل اور وجدان دونوں کا ماخذ ایک ہے فرق صرف یہ ہے کہ عقل مظاہر حیات کے اجزا کا استقرا کرتی ہے، ایک وقت میں ہستی کے کسی ایک شعبے کے کسی ایک جزو پر

اس کی نظر ہوتی ہے مگر وجدان کا رابطہ حقیقت کلی سے ہوتا ہے۔ عقل اور وجدان ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، ایک کا تعلق حقیقت کے زمانی پہلو سے ہے اور دوسرے کا اس لازمانی سرمدی اور ابدی پہلو سے۔ عقل قدم بہ قدم سفر کرتے ہوئے منزل کی طرف بڑھتی ہے لیکن وجدان کے لیے تمام حقیقت، حقیقت حاضرہ ہوتی ہے۔ علامہ اقبال برگساں سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجدان ایک وسیع تر اور بلند تر عقل ہی کا نام ہے۔

اسلام کی عقلی تاسیس کوئی بعد کی پیداوار نہیں؛ خود نبی کریم صلعم کے ہاں ماہیت اشیاء کو جاننے کی خواہش پائی جاتی ہے اور قرآن حکیم میں استدلال بھی موجود ہے اور عقل کو استعمال کرنے اور مشاہدہ کائنات سے اس کے خالق کو پہچاننے کی تلقین ہے۔ مسلمانوں میں صوفی اور غیر صوفی منکرین نے جو کام کیا وہ مسلمانوں کی ثقافت کا ایک سبق آموز باب ہے۔ انہوں نے ایک مربوط نظام افکار کی تعمیر کی کوشش کی۔ ان میں حقیقت کی تلاش کا جذبہ پایا جاتا ہے لیکن تعمیر الہیات کی یہ قابل قدر مساعی خاص حدود کے اندر محدود رہیں کیوں کہ فکر کی وسعت بھی زمانے کے تقاضوں کے متناسب ہوتی ہے، ان کو اگر بہتر زمانہ ملتا تو ان کی کوششیں زیادہ بار آور ہوتیں۔ مسلمانوں کی علمی زندگی میں یونانی فلسفہ بہت کچھ دخیل ہو گیا۔ یونانی علم و فنون کی افادیت سے انکار نہیں ہو سکتا، اس کی بدولت مسلمانوں کے افکار میں بہت زیادہ وسعت اور ثروت پیدا ہوئی لیکن علم کلام کے بہت سے مذاہب پر نظر ڈالنے سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یونانی فلسفے کے اثر نے مسلمانوں کی برائی بصورت کو ضرر پہنچایا۔ قرآن مسلمان کو اندس و آفاق دونوں کے مطالعے کی تلقین کرتا ہے اور تاکید کرتا ہے کہ جہادات و نباتات، نجوم و شمس و قمر سے بڑھ کر انسان کو نظر ڈالو، لیکن یونانی فلسفے کا بڑا اماند سقراط دیکھا ہے۔ سقراط نے انسان کو فقط انسانی زندگی کا مطالعہ کافی ہے۔ قرآن تو سجد کی ملامت نہیں کرتا، اس سے ہدایت یافتہ قرار دیتا ہے اور اس حیرت انگیز اعمال پر سورہ ذر انبان کی تقویت کا موجب بتاتا ہے۔ سقراط کا مندر ساگرد افلاطون عالم محسوس کو نظر حقارت سے دیکھتا اور اعیان ثابتہ کی تلاش میں اس سے روبروئی کی ہدایت کرتا ہے۔ قرآن حواس انسانی سمع و بصر کو خدا کی نعمت اور ربیعہ علم قرار دیتا ہے۔ حواس سے جو علم حاصل ہونا ہے وہ بھی حقیقت ہی کے لسی

پہلو کا علم ہے۔ انسان اپنے حواس کے استعمال کے لیے بھی از روئے قرآن خدا کے سامنے جواب دہ ہوگا۔ یونانی الہیات کی یہ تعلیم کہ فقط غیر سرئی حقائق کو حقائق سمجھا جائے اور محسوسات کو دھوکا اور فریب خیال کیا جائے، مسلمانوں کے ذہنوں پر بھی مسلط ہو گئی اور انہوں نے قرآن کو حکمت یونانی کی نظر سے دیکھنا شروع کیا۔ ان کو کوئی دو صدیوں کے بعد کسی قدر احساس پیدا ہوا کہ روح قرآنی حکمت یونانی سے الگ اور اس کے مخالف ہے۔ علامہ اقبال کی رائے ہے کہ یونانی فلسفے کے مسلمان شارحین نے اسلام کی کوئی خدمت نہیں کی بلکہ اس کو نقصان پہنچایا ہے۔ ابن رشد بقائے روح کے مسئلے میں ارسطو کی تعلیم کے زیر اثر قرآنی زاویہ نگاہ سے ہٹ گیا اور اس بارے میں اس نے عیسوی عقائد میں بھی تزلزل پیدا کیا۔ اقبال کے نزدیک بعض اشاعرہ نے یونانی منطق ہی کو استعمال کر کے اسلام کے عقائد کی جو تائید کی، وہ قابلِ قسر ہے۔ اس کے مقابلے میں معتزلہ نے اسلامی تعلیم کو محض منطقی اور استدلالی چیز بنا کر مجرد تصورات کا ایک نظام بنا دیا اور اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ علم طبیعی ہو یا دینی تجربہ حیات سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

منطقی عقلیت کے انہدام میں امام غزالی نے کچھ ویسا ہی کام کیا جو صدیوں بعد مشہور الہانوی فلسفی کانٹ نے سرانجام دیا۔ جرمنی میں عقلیت پہلے مذہب کی حمایت میں کھڑی ہوئی لیکن بہت جلد اس نے محسوس کیا کہ مذہبی عقائد محض منطق سے استوار نہیں ہو سکتے۔ مذہبی عقائد سے کنارہ کشی کا یہ نتیجہ ہوا کہ محض افادی اخلاقیات رہ گئی اور دین و یقین ساقط ہو گئے۔ جس عقلیت نے یہ تخریبی کارروائی کی تھی، کانٹ نے اس کی عہرت کو کھنڈر بنا دیا۔ کانٹ کے متعلق یہ فتویٰ کہ وہ اپنی قوم کے لیے خدا کی نعمت عظمیٰ تھا، بالکل درست ہے۔ غزالی نے بھی تنگ نظر عقلیت کی کمر توڑ دی مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ کانٹ تو یہ کہہ کر رک گیا کہ استدلالی عقل سے خدا کی ہستی کا ثبوت نہیں مل سکتا، کانٹ کے لیے کوئی اور راستہ نہیں تھا، مگر غزالی نے صوفیانہ وجدان اور تجربے میں پناہ لی اور مذہب کے لیے عقلیت سے ہٹ کر ایک اساس ڈھونڈ لی اور اس طرح مذہب کو سائنس اور ما بعد الطبیعات دونوں سے آزاد کر دیا۔ روحانی تجربے میں غزالی پر ایک لا محدود ہستی مطلق کا انکشاف ہوا اور یہ یقین پیدا ہوا کہ عقل ایک محدود اور

بے نتیجہ چیز ہے۔ اس نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک حد فاصلہ قائم کر دی لیکن علامہ اقبال کے نزدیک امام غزالی کا یہ زاویہ نگاہ درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل اور وجدان میں کوئی اساسی تضاد نہیں۔ یہ درست ہے کہ منطقی عقل تجزیہ کرتے ہوئے وجود کی وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے اور جو کلیات وہ قائم کرتی ہے، وہ بھی حقیقت اشیاء کے مطابق نہیں ہوتے لیکن عقل ہی وسعت اور گہرائیوں میں اس ہستی، لامحدود کا تصور قائم کر سکتی ہے جو تمام موجودات میں جاری و ساری ہے اور اس نتیجے پر پہنچ سکتی ہے کہ ہستی، لامحدود کے تدریجی ظہور میں محدود تصورات بھی شہود یا ارتقا کے مدارج ہیں۔ فکر بھی کوئی ساکن چیز نہیں، اس کے اندر حرکت ہے۔ فکر کے اندر بھی اسی طرح لامتناہی مضمحل ہے جس طرح بیج کے اندر پورا درخت ممکن ہوتا ہے۔ فکر کے اندر بھی ایک باطنی کلیت ہے جو مرور زمان میں بتدریج ظاہر ہوتی ہے۔ ادراک اور احساس کا کوئی جز کل سے بے تعلق ہو کر یوری طرح نہیں فہم نہیں ہو سکتا۔ عقل کی کلیت میں تمام مظاہر حیات بطور مافی الضمیر مضمحل ہیں۔ قرآن نے اسی کو لوح محفوظ کہا ہے جس کے اندر علم کے تمام امکانات بطور ایک حقیقت حاضرہ کے موجود ہیں، لیکن معرض شہود میں بدلے بعد دیگرے آتے ہیں۔ لامحدود سے رابطہ فکر کی ذات میں موجود ہے، لامحدود مضمحل کے بغیر فکر کا امکان ہی نہیں۔ امام غزالی اور کانت دونوں سے یہ حقیقت اوجھیں رہی کہ عمل تفکر میں فکر اپنی محدودیت پر غالب آ کر اس سے نزر جاتا ہے۔ خارجی فطرت میں اشیاء و حوادث ایک دوسرے سے خارج معلوم ہوتے ہیں لیکن تعقل میں فکر انفرادیت اور محدودیت کے زندان کی دیوار بھانڈ جاتا ہے۔ فکر کی ہمہ گیری سے کائنات کا کوئی پہلو خارج نہیں ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال تاریخ اسلام کے اس اوسوس نامہ لکھنا شروع کرتے ہیں کہ قریباً پانچ سو برس سے مسلمانوں کی علم کی تاریخ لکھی ہے۔ علم کے لحاظ سے ابھی تک مسلمان ازمنہ متوسطہ ہی میں رہے ہیں اور اس کے علما اور حامیان دین اس حیثیت سے اچھے طرح ایسا نہیں ہوتے کہ زمانہ دلزلونہ آئیں نہاد، ازمنہ متوسطہ میں مسلمانوں کی فتنہ اللہیات اور دینیات کے مذاہب ایک خاص حد تک پہنچنے کے بعد جمہور سالک ہوتے اور بعد میں آنے والے وہیں لکیریں پیٹ رہے ہیں۔ جب سے مسلمان رہے ہوتے

ہیں اسی وقت سے اہل مغرب علوم و فنون کو مسلسل آگے بڑھا رہے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں ذوق علمی رکھنے والا طبقہ مغرب کی علمی دنیا کی طرف بڑھنے کی کوشش کر رہا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس میلان کا خیر مقدم کرتا ہوں کیوں کہ طبعی اور تجربی علوم کی ترقی خود اسلام کا منشا اور مسلمانوں کا خاصہ تھا، یہ مسلمانوں کا ورثہ اور ان کا اپنا گم شدہ مال ہے، مغرب نے جدید تہذیب کا چراغ مسلمانوں ہی کے دیے سے روشن کیا ہے۔ اسی خیال کو علامہ اقبال نے بلاد اسلامیہ کی نظم میں ان اشعار میں ادا کیا ہے :

بجھ کے شمع ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزان کر گئی
دور گردوں میں نمونے سیکڑوں تہذیب کے
پل کے نکلے مادر ایام کی آغوش سے

علوم و فنون فلسفہ اور سائنس میں مسلمان مغرب سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ محض مادی ترقی ہے اور مسلمانوں کی روحانیت کا تفوق ابھی تک قائم ہے۔ قرآن مادی اور غیر مادی کی تقسیم کا قائل نہیں۔ تسخیر فطرت آدم کی صفت اس کا وظیفہ حیات اور اس کا مقصود زندگی ہے۔ تسخیر فطرت سے مغرب نے غیر معمولی قوت حاصل کر لی ہے، جن قوموں نے اس میں حصہ نہیں لیا وہ مغلوب اور کمزور ہو گئی ہیں۔ علوم و فنون کی ترقی اور تسخیر فطرت نے زندگی کے متعلق نئے زوایاے نگاہ پیدا کر دیے ہیں۔ مسائل حیات کی صورت بدل گئی ہے۔ قدیم تصورات کو نئے سانچوں میں ڈھالنا لازمی ہو گیا ہے، انسان کے معلومات میں بے حد اضافہ ہو گیا ہے اور اس ثروت افکار کی روشنی میں ہر عقیدے کے لیے نئے استدلالی استحکام کی ضرورت ہے۔ اس ترقی کے بہت سے پہلو دین سے متصادم ہوتے ہیں اشتراکیت نے مادی ترقی کو الحاد کے ساتھ وابستہ کر لیا ہے حالانکہ الحاد کے ساتھ اس کا کوئی لازمی رشتہ نہیں۔ وسط ایشیا کی مسلمان قومیں اس الحادی اشتراکیت کی لپیٹ میں آگئی ہیں۔ اس خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے مسلمانوں کو اپنے عقاید اور اپنے نظریہ حیات و کائنات پر نئے سرے سے ناقدانہ نظر ڈالنے کی ضرورت لاحق ہو گئی ہے۔ اگر اسلام

ان قوتوں کو اپنا نہ سکا تو اہل فکر کے لیے اس کے حقائق بھی فرسودہ ہو جائیں گے۔ آئین اسٹائین کے نظریہ اضافیت اور جدید فلسفے نے زمان و مکان اور علت و معلول کے تصورات بدل ڈالے ہیں۔ علم اور عقلیت کے معنی بدل گئے ہیں۔ ماہیت علم اور روحانی وجدان کا از سر نو جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

قرآن حکیم کا مقصد خدا اور کائنات سے انسان کے رابطے کا ایک نہرا شعور پیدا کرنا ہے۔ قرآن کا نظریہ حیات حکم مغرب کے لیے بھی کوئی فرسودہ چیز نہیں۔ گوئٹے جیسا حکیم بالغ نظر اپنے ندم ایگرمن سے گفتگو کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں رہ سکتی، کوئی نظام فکر اور کوئی انسان اس سے آگے نہیں نکل سکتا۔ اسلام کا اصل مسئلہ دین اور دنیا مذہبی عقائد اور تہذیب و تمدن کا رابطہ واضح کرنا تھا۔ ان دو قوتوں میں کہیں تصادم نظر آتا ہے اور کہیں تجاذب۔ عیسائیت کے سامنے بھی یہی مسئلہ تھا۔ حضرت مسیح علیہ السلام نے اس حقیقت کو منکشف کیا کہ روحانی دنیا خارجی قوتوں سے آزاد ہو کر ہی اپنی ایک مستقل حسیں رکھتی ہے۔ اسلام اس بصیرت سے پوری طرح عم آگیا ہے لیکن وہ اس کی تکمیل اس مزید صداقت سے کرتا ہے کہ عالم روحانی عالم مادی سے لے کر نہیں، نفس و افاق ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں، ظاہر و باطن کا ایک باطن ہے اور باطن کی دنیا کا ایک ظاہر کیوں کہ خدا جو حقیقت وجود ہے وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ خارجی قوتیں بھی روحانی عالم کے مظاہر ہیں، خارج سے بے تعمی و عبائیت کی طرف لے جاتی ہے۔ عیسائیت کے خواہ مخواہ خارج و باطن اور روح و مادہ میں تضاد پیدا کر دیا۔ اسلام نے یہ نظریہ حیات پیش کیا کہ ان میں کوئی اساسی تضاد نہیں ہے۔ باطن دوسرے سے معاونت حاصل ہوتی ہے اور ظاہر و باطن کی عیسائیت کے تصور میں تضاد پیدا ہوتا ہے اور زندگی کا حمد لیں اوقت، ایک حقیقت کے دو پہلو ہیں یہ کائنات کوئی بے مقصد نہیں ہے۔ اس کا مقصد نہیں ہے کہ انسان کو زمین سے لیکن اکثر لوگ اس سے نا آشنا رہے ہیں۔ ارض و املاک کی اور شب و روز کا یکے بعد دیگرے آنا سمجھنے والوں کے لیے ایسا نہیں ہے اور دین کی حقیقت کو سمجھنے والے اور اس کے مطابق زندگی بسر کرنے والے کوئی لوگ ہیں جو اٹھتے بیٹھتے اور پہلو پر لیٹے ہوئے خدا پر نظر کرتے ہوئے

زمین و آسمان کی خلقت پر غور و فکر کرتے رہتے ہیں اور اس حقیقت کو دھراتے رہتے ہیں کہ اے مالک و خالق یہ ہستی ایک با مقصد چیز ہے اور اس میں کوئی چیز یوں ہی لے کار و عبث نہیں ہے۔ قرآن یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ کائنات میں خدا کی خلاق بدستور جاری ہے، خدا اپنی خلقت میں اپنی مرضی سے اضافہ کرتا رہتا ہے، کائنات میں اشیاء و حوادث مسلسل عدم سے وجود میں آتے رہتے ہیں، دن اور رات کی طرح زندگی اور موت نبض وجود کا زیر و بم ہیں۔ خدا کا منکر کہتا ہے کہ خدا نہیں بلکہ دھر خالق اور باعث تغیر و انقلاب ہے۔ اس کے جواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قدسی ہے کہ خدا کہتا ہے کہ دھر کو برا نہ کہو کیوں کہ جسے دھر کہتے ہیں میں خود ہوں، یہ زمان و مکان کا لاستناہی عالم اہل ہمت و حکمت کے لیے قابل تسخیر ہے۔ انسان کو وہ صلاحیتیں ودیعت کی گئی ہیں کہ وہ ان کو اچھی طرح سمجھنے اور بکار لانے سے غیر معمولی قوت حاصل کر سکتا ہے اور ان کو نظر انداز کرنے سے اسفل السافلین کے قعر مذلت میں گر سکتا ہے۔ خدا نے انسان کو ان قوتوں کا امین بنایا ہے جو زمین و آسمان میں کسی اور مخلوق کو عطا نہیں کی گئیں، لیکن یہ امانت غیر معمولی ذمہ داری بھی عائد کرتی ہے، اس امانت میں خیانت انسان کو ظلم و جہول بنا دینی ہے۔ از روئے قرآن انسان کی ہستی کی ابتدا تو ہے لیکن اس کی انتہا نہیں۔ وہ ایمان و عمل سے ہستی کا ایک مستقل اور ابدی عنصر بن سکتا ہے اور مسلسل سعی کمال سے اپنے آپ کو لازوال بنا سکتا ہے، وہ گرد و پیش کی قوتوں کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال سکتا ہے اور مزاحمت سے اس کے کردار میں مزید قوتیں بیدار ہوتی ہیں اور اس کے باطن سے غیر معمولی صلاحیتیں ابھرتی ہیں۔ بظاہر انسانی زندگی عجز اور مصیبت سے لبریز معلوم ہوتی ہے لیکن اگر اسے اپنی حقیقت کا عرفان حاصل ہو تو روح انسانی سے زیادہ کوئی چیز نہ زیادہ قوی ہے اور نہ زیادہ جمیل۔ کائنات کے قلب میں جذبہ ظہور ارتقا ہے اور انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اس سے بہرہ اندوز ہو اور کبھی اس سے توافق پیدا کرے اور کبھی اس قوت کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالے۔ انسان کی ارتقائی کوششوں میں خدا اس کا معاون ہوتا ہے بشرطیکہ ہمت اور انقلاب کی ابتدا انسان کی طرف سے ہو۔ قرآن کی واضح تعلیم یہی ہے کہ خدا انسانوں کی حالت کو نہیں بدلتا جب تک وہ پہلے اپنے اندر انقلاب نہ پیدا کریں۔ اگر سعی انقلاب و ارتقا نہ ہو

تو انسان کی حیثیت جہازات کی سی رہ جاتی ہے۔ تمام ترقی کا مدار اس پر ہے کہ انسان اپنے ماحول سے خواہ وہ مادی ہو یا غیر مادی از روئے علم صحیح رابطہ قائم کرے۔ حسی ادراک اور عقل جو محسوسات میں نظم تلاش کرتی ہے یا ان کو منظم کرتی ہے، علم کے ماخذ ہیں۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ آدھ کہ جو اشیاء کا علم غطا کیا گیا اس کی بدولت اس کو ملائکہ پر فوقیت حاصل ہوئی جس کے یہ معنی ہیں کہ کائنات کی ناظم قوتیں علم اشیاء سے مطیع ہوتی اور انسان کے سامنے سر بسجود ہوتی ہیں۔ قرآن تمام مظاہر فطرت کو آیات الہی قرار دیتا ہے، اسی علم سے عرفان بھی پیدا ہوتا ہے اور قوت تسخیر بھی حاصل ہوتی ہے۔ اہل بصیرت اور اعلیٰ علم کے لیے خارجی اور باطنی فطرت ہی حقیقت رسی کا ذریعہ ہیں۔ تمام کائنات کو آیات الہی قرار دینا اور صبح و شام اس پر غور کرنے کو اصل دین اور عین عبادت سمجھنا قرآنی تعہد کی ایک امتیازی شان ہے۔ قرآن انسان کو مری حقائق سے غیر مری حقائق کی طرف لاکھتا ہے اور عالم غیب سے عالم شہادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ تمام قرآن متناعد فطرت اور مشاہدہ موجودات کی ترغیب سے لبریز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور طبعی علوم میں کبھی تصادم نہیں ہو سکتا۔ قرآن عالم محسوسات کو مادی فریب ادراک قرار نہیں دیتا اور مادی عالم کو ذلیں سمجھتا ہے اس سے روئے مادی کی تکمیل نہیں کرتا۔ اسلام سے قبل کے اکثر مذاہب نے عالم روحانی اور عالم مادی میں ایک ناقابل عبور خلیج قائم کر دی تھی۔ ان دونوں عالموں کو ایک ہی ہمہ گیر حقیقت کے دو پہلو قرار دینا اسلام کا ایک زبردست اصلاحی اقدام تھا۔ اہل یورپ بڑی مشکل اور غیر جانب دار تحقیق کے بعد اب اس کے حقائق کو تسلیم کر رہے ہیں کہ سائنس کی ابتدا مسیحوں نے ہی کی۔ نہ یونانی حکم کے علم مادی اور نہ مسیحوں نے قابل غور چیز تھا اور نہ رہبانی مذاہب اس کو دیکھ سکتے تھے۔ اسلام اس قدیم فلسفے اور ان فدا کردہ ادیان کے خلاصہ ایک زبردست عہدہ تھا۔ تجربے اور مشاہدے سے فوائد فطرت کی جستجو جنہوں کو ان سب اللہ تعالیٰ نے از روئے اسلام جزو دین اور جزو عبادت ہے۔ قرآن نے کہا کہ خدا کے پاس اہل انبیا ہیں "لا تبدل الخلق اللہ"۔ اسی مفہم کو قرآن میں ہمہ قرار دیتا ہے۔ اسی مفہم سے انسان رفتہ رفتہ کائنات کی ہمہ اشیاء میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ زمینی اور مادی حقائق کا علم انسان کو بتدریج ان حقائق کی طرف لے جاتا ہے جہاں نہ زمینی اور

اور نہ مکانی - چونکہ ظاہر اور باطن میں کوئی اساسی تضاد نہیں اسی لیے ظاہر کا علم باطن کی طرف رہنمائی کرتا ہے - یہ مظہر کسی باطنی اور روحانی کیفیت اور الہی مشیت کی علامت بن جاتا ہے - حیات و کائنات کا ہر محسوس پہلو ایک علامت یا آیت ہے اور جس حقیقت کی وہ آیت یا علامت ہے ، وہ حقیقت خود روح انسانی کی ماہیت میں داخل ہے - اکثر غیر اسلامی فلسفوں میں یہ عقیدہ مسلم ہو گیا تھا کہ متغیر عالم غیر حقیقی عالم ہے - قرآن نے کہا ہرگز نہیں، تغیرات کا عالم بھی حقیقی عالم ہے اور باطل نہیں ، یہ بھی حق ہی کا ایک پہلو ہے - جو اس کی بصیرت پیدا نہ کرے گا وہ عالم روحانی میں بھی بے بصر رہے گا ، ادھر کا اندھا ادھر کا بھی اندھا ہوگا - قدیم مذاہب اور تہذیبیں اسی لیے ناکام رہیں اور تکمیل انسانیت میں حارج ہوئیں کہ انہوں نے باطن کو ظاہر سے الگ کر کے تمام تر توجہ باطن پر مبذول کر دی - جن فلسفوں میں یہ نظریۂ حیات تھا وہ بھی یک طرفہ ہونے کی وجہ سے زندگی کی کوئی تسلی بخش تعبیر نہ کر سکے - ایسے ادیان اور فلسفوں پر کوئی پائدار تہذیب قائم نہیں ہو سکتی - از روئے قرآن حقائق کا علم مختلف راستوں سے حاصل ہوتا ہے - حسی ادراک اور تعقل سے اس کی تاویل ایک اہم راستہ ہے - یہاں علم محسوسات اور معقولات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے - یہ ذریعہ بالواسطہ ہے - اس کے علاوہ نفس انسانی پر حقیقت حیات براہ راست بھی منکشف ہوتی ہے - قرآن میں مطالعۂ فطرت کا حوالہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لیے ہے کہ انسان کا خارجی فطرت سے بھی ایک قریبی اور گہرا تعلق ہے - اس رابطے کا فہم انسان کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ فطرت کی قوتوں سے استفادہ کر سکے ، مادی قوتوں پر غلبہ حاصل کرنا فی نفسہ مقصود نہیں - اس کی غرض یہ ہے کہ انسان روحانی زندگی کے مقصد اشرف کے حصول میں ترقی کا قدم اٹھا سکے - قرآن ایک ہی آیت میں سمع و بصر کے ساتھ فواد یعنی دل کو بھی ذریعہ معرفت قرار دیتا ہے - بقول روسی آفتاب حقیقت کی کرنیں براہ راست دل پر پڑتی ہیں اور دل ان سے غذا حاصل کرتا ہے - از روئے قرآن دل استدلال نہیں کرتا بلکہ دیکھتا ہے - اس رویت میں حواس جسمانی کو کوئی دخل نہیں ہوتا ، یہ باطنی آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے ، وہ ظاہری آنکھوں سے دیکھی ہوئی شے سے کم قابل اعتبار نہیں - اس کی حقیقت محسوسات سے کمتر نہیں ، اس کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ

حواس ظاہری کی شہادت کو کشف حقیقت یقین کیا جائے اور دل کے براہ راست وجدان کو بے اصل قرار دیا جائے، لیکن جس طرح محسوسات پر انسان تنقیدی نظر ڈالتا ہے اور اصلیت کو دھوکے سے الگ کرتا ہے اسی طرح مذہبی کشف و وجدان پر بھی تنقیدی نظر ڈال سکتے ہیں۔ چنانچہ رسول کریمؐ نے ابن صیاد کی غیر معمولی نفسی کیفیات کا امتحان کرنے کی کوشش کی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ صحابہؓ رسولؐ اور بعد کے محدثین نے رسول کریمؐ کے اس عمل کی پوری اہمیت کا اندازہ نہیں کیا اور اپنے خیالات کے مطابق اس کی تاویل کی۔ حقیقت میں رسول اللہؐ نے ایک مثال قائم کی کہ غیر معمولی نفسی کیفیات کا بغور امتحان کرنا چاہیے، یوں کہہ سکتے ہیں کہ زمانہ حال کی سائیکیکل ریسرچ اس پر عمل کر رہی ہے۔

مذہبی وجدان کے ذریعے سے کشف حقیقت نوع انسان کا ایک وسیع تجربہ ہے۔ مختلف اقواء و مثل میں خاص خاص افراد نے جو لچہ محسوس کیا اور راستی سے بیان کیا، اس کو محض فریب شعور کہہ کر نظر انداز نہیں کر سکتے۔ مذہب و تہذیب کے ادنیٰ مدارج سے لے کر بلند ترین مدارج تک یہ تجربہ انسانوں کو مسلسل اپنی حقیقت کا یقین دلاتا چلا آیا ہے۔ مسلمانوں کی علمی تاریخ میں غالباً سب سے پہلے ابن خلدون نے اسے تجربات پر تنقیدی نظر ڈالی ہے اور اس لحاظ سے رسول کریمؐ کی مثال کی بیرونی ہے۔ اسلامیات کا مشہور مستشرق میکڈونلڈ ابن خلدون کی اس تحقیق کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کی تحقیق کا انداز زمانہ حال کے مشہور ماہر نفسیات ولیم جیمز کے نام سے جس نے مذہبی وجدان کے انواع کے تجربے کی ایک قابل قدر ٹیوسس کی ہے۔ اسے مبسوط کتاب میں ان تجربات پر ایک حکیمانہ نظر ڈالی ہے۔ اس کے بعد ابتدائی مراحل میں ہے۔ اس خطبے میں شرح و بسط کے ساتھ ساتھ یہ بھی نہیں ہو سکتی لیکن مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی وجدان میں ایسی خصوصیات کیا ہیں۔ اولاً یہ کہ نہ تجربہ ایک براہ راست علم و اسبق تجربہ ہوتا ہے، ایک لحاظ سے محسوسات کا تجربہ بھی ایک براہ راست علم و اسبق تجربہ ہے لیکن محسوسات کا تجربہ عالم متنازعہ کا تجربہ ہے اور مذہبی تجربہ کا معروض خود خدا ہے۔ خدا کا براہ راست تجربہ نہ محسوسات سے ہوتا ہے اور نہ معقولات سے۔ خدا کی ہستی کے علم کے لیے مذہبی وجدان ہی راستہ ہے۔

ہے۔ جس طرح ظاہر کی آنکھ براہ راست اشیاء کو دیکھتی ہے اسی طرح باطن کی آنکھ خدا کو دیکھتی ہے۔ دوسری خصوصیت اس تجربے کی یہ ہے کہ اس کے اندر کائیت پائی جاتی ہے۔ محسوسات اور معقولات میں مختلف پہلو اور اجزا ہوتے ہیں۔ شعور انسانی ان اجزا کو منتخب کرتا اور ان میں ربط پیدا کرتا ہے لیکن خدا کی ذات کا مذہبی وجدان ایک ناقابل تقسیم و تجزیہ وحدت ہوتا ہے جس میں نفس اور اس کے معروض کی تفریق و تقسیم نہیں پائی جاتی۔ تیسری بات اس تجربے میں یہ ہوتی ہے کہ اس میں ایک محیط کل نفس کا شعور ہوتا ہے اور اس حالت میں عارضی طور پر محسوس کرنے والے کی انفرادی شخصیت مغلوب و مفقود ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ یہ یقین کیسے پیدا ہوتا ہے کہ محسوس کرنے والے کا معروض ایک نفس محیط ہے۔ اس کا ایک سرسری جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے معمولی تجربے میں ایک دوسرے کو نفوس سمجھتے ہیں حالانکہ کوئی نفس کسی دوسرے نفس کا براہ راست تجربہ نہیں کر سکتا۔ ہم ایک دوسرے کی جسمانی حرکات سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دوسرے بھی ہماری طرح کے نفس کے مالک ہیں۔ اسی طرح اس نفس محیط کا انسان پر جو عمل ہوتا ہے اس سے محسوس کرنے والا یقینی طور پر جانتا ہے کہ وہ ایک نفس ہے۔ قرآن کریم میں خدا کا ارشاد ہے کہ میں بلانے والے کو جواب دیتا ہوں۔ کسی نفس کی دعوت یا سوال کا جواب دوسری طرف سے کسی نفس ہی سے مل سکتا ہے، لہذا خدا کی ہستی کا تجربہ ایک نفس کل ہی کی ہستی کا تجربہ ہوتا ہے۔

آخری خصوصیت اس تجربے کی یہ ہے کہ دوسروں کے لیے اس کو بیان نہیں کر سکتے۔ یہ تجربہ تفکر اور تکلم کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتا، یہ تجربہ تعقل کے بجائے تاثر سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے لیکن بیان نہ ہو سکنے کے باوجود اس تاثر میں لازماً ایک قسم کا علم بھی ہوتا ہے گو اس کی نوعیت عام معلومات اور معقولات سے الگ ہوتی ہے۔ ہر تاثر میں اپنے معروض اور مقصود کا شعور مضمحل ہوتا ہے۔ ناقابل بیان ہونے کے باوجود مذہبی وجدان اپنے آپ کو تصورات میں ڈھالنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے۔ الہیات میں تصورات کا نظام اسی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تعقل کی اس کوشش کو مذہب نے کبھی لا حاصل نہیں سمجھا۔ تاثر کے اندر سے نہ صرف تصورات بلکہ الفاظ بھی براہ راست

پیدا ہو جاتے ہیں اور گہرے مذہبی تجربے میں جسے وحی کہتے ہیں، روحانی وجدان تصورات اور الفاظ کا جامہ پہن کر عالم شہود میں آتا اور دوسروں کے لیے قابل فہم بنتا ہے۔

روحانی وجدان کے اندر ایک لازمانی حقیقت کا تجربہ ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود نفس زمان مسلسل سے بالکل بے تعلق نہیں ہو جاتا۔ وجدان سرمدیت بہت جلد غائب ہو جاتا ہے لیکن اس کا اثر و اقتدار باقی رہتا ہے۔ ولی ہو یا نبی دونوں معمولی سطح حیات پر واپس آ جاتے ہیں لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہوتا ہے کہ نبی کا تجربہ نوع انسان کے لیے بے انتہا معنی خیز ہوتا ہے۔

بعض حکماء نے اس وجدان کو جسمانی کیفیات کا نتیجہ ثابت کر کے اس کی اہمیت کو باطل کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان کا طرز استدلال درست نہیں۔ جسمانی علتیں تو ہر قسم کے نفسی تجربے کے ساتھ ساتھ لگی رہتی ہیں لیکن کسی نفسی تجربے کی قدر و قیمت ان سے متعین نہیں ہوتی، جیسا کہ ولیم جیمز نے کہا ہے۔ غیر معمولی روحانی احوال میں بہت کونا کوئی پائی جاتی ہے ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو بالکل لا یعنی ہوتے ہیں اور ان سے کوئی اچھا نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ عیسوی تصوف کو یہ بڑی مشکل پیش آئی کہ ربانی وحی اور شیطانی وحی میں کیسے امتیاز قائم کیا جائے۔ اس امتیاز کے لئے بہت حکمت و ہدایت درکار تھی لیکن آخر میں آپس آ کر ٹھہری کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ فقط یہی بات دیکھی جانے کی کہ اس قسم کے روحانی تجربے والے شخص کی زندگی پر اس کا کیا اثر ہوا اور دوسروں کی زندگی پر اس نے کیا اثر ڈالا۔ جیمز نے جو بات عیسوی صوفیہ کے تجربات کے متعلق لکھی ہے وہ تمام مسائل کے روحانی تجربوں کے متعلق درست ہے۔ اسلام بھی اس کا شائق ہے اور اس کے روحانی احوال میں دخل انداز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ حناہ نے اس کے بارے میں یہ آیت موجود ہے کہ :

عم نے کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس کی تمناؤں میں شیطان نے کوئی غلط خواہش نہ رکھے ہے اسے داخل نہ کی ہو، لیکن خدا شیطانی انداز کو نیست و نابود کر دینا ہے اور اپنی سچی وحی کو ثابت و قائم رکھنا ہے، لیوں کہ وہ جانتے والا اور حکمت والا ہے۔

زمانہ حال کی نفسیات میں فرائڈ نے بہت قابل قدر کام کیا ہے ، جس سے ربانی اور شیطانی الہام میں فرق پیدا کرنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے ، لیکن فرائڈ کی تحقیقات میں جو صداقت تھی اس میں غلط نتائج کی آمیزش ہو گئی ۔ اس نے ہر روحانی کیفیت اور تحت الشعور کی ہر کیفیت کو جنسی جذبے کے ماتحت لانے کی کوشش کی ۔ تمام مذہبی عقائد تحت الشعور کے حیلے بن گئے ۔ گویا انسانی نفس نے زندگی کے آلام اور اس کی کثافتوں سے گریز کی صورتیں تلاش کی ہیں جو درحقیقت موجود نہیں ہیں ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ بعض مذاہب اور فنون لطیفہ کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی تہ میں فرائڈ والی نفسیات ہے لیکن ہر مذہب کا یہ حال نہیں ۔

سائنس اور مذہب دونوں کے موضوع و معروض الگ الگ ہیں ، مذہب کیمیا اور طبیعیات کا حریف بن کر عالم محسوسات کے لیے کوئی نظریہ پیش نہیں کرتا ۔ دونوں کا مدار اور معروض تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن ایک کا معروض روحانی تجربہ ہے اور دوسرے کا معروض عالم محسوسات ۔ مذہب روحانی تجربے کی حقیقت و ماہیت کو پہنچنے کی کوشش کا نام ہے ۔

’ مذہب کا مسئلہ نہ طبیعیات کا مسئلہ ہے اور نہ جنسیات کا مسئلہ ۔ مذہبی وجدان میں جذبہ موجود ہے لیکن یہ تحت الشعور کا بھیس بدلا ہوا جنسی جذبہ نہیں ۔ روحانی تجربے میں تو انسان کی اپنی محدود شخصیت کے دائرے کے ماورا ایک حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے ۔ عام نفسیات اس بات کو نہیں سمجھ سکتی کہ مذہبی وجدان اور جذبہ علم حقیقت کا ماخذ بھی ہو سکتا ہے ۔

روحانی تجربے کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ایک دقت باقی رہتی ہے ۔ اگر روحانی تجربہ ایک تاثر کی کیفیت ہے جس کے اندر علم بھی موجود ہے اور یہ تجربہ دوسروں تک صرف قضا یا کسی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے تو کسی دوسرے شخص کے لیے وہ کس طرح قابل قبول ہو سکتا ہے ۔ جس شخص کو یہ تجربہ حاصل نہیں وہ دریافت کرے گا کہ اس کی حقیقت اور صحت و صداقت کی کیا ضمانت اور کیا ثبوت ہے ؟ ہمارے پاس اس کو پرکھنے کی کون سی کسوٹی ہے ؟ اگر مذہب کا مدار محض ذاتی تجربے پر ہوتا تو مذہب چند افراد

ہی میں پایا جاتا۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس اس کو جانچنے کے ذرائع موجود ہیں۔ اس کو عقلی طور پر پرکھ سکتے ہیں اور عملی طور پر بھی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ آیا حیات و کائنات کی عقلی تاویل ماہیت وجود کے متعلق ہمیں اسی ایقان پر پہنچاتی ہے یا نہیں جو روحانی وجدان سے حاصل ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر عقل مذہبی وجدان کی کہاں تک تائید کرتی ہے۔ فلسفی عقلی طور پر ماہیت وجود کو سمجھنا چاہتا ہے اور نبی عقائد کی صداقت کو نتائج اعمال سے ثابت کرتا ہے۔ آئندہ خطبے میں علامہ اقبال مذہبی حقائق کا فلسفیانہ ثبوت پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

دوسرا خطبہ

مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ

سکولاسٹسزم یعنی مغربی عیسوی علم الکلام (اور کسی حد تک اسلامی علم الکلام نے بھی) ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں تین دلائل پیش کئے ہیں :

(۱) کائنات سے استدلال ، جس کی بنا تصور تعلیل یا علت و معلول کا رابطہ ہے ۔

(۲) غایتی استدلال ، جو کائنات میں نظم و نسق اور مظاہر قدرت میں مقصد کوشی سے ایک ناظم کائنات کے عقیدے کی طرف رہنمائی کرتا ہے ۔

(۳) وجودیاتی استدلال ، جس کا ماحصل یہ ہے کہ عینی واجب الوجود اور لامتناہی کا تصور ہی اس امر کی دلیل ہے کہ اس کا وجود ہے ، کیوں کہ انسان کا محدود شعور لامحدود کا تصور کہاں سے بنا سکتا ہے خود ہستی لامحدود اس کے اندر نہ شعور بمدا نہ کری ۔ لامحدود ہستی کی علت لامحدود ہستی ہی ہو سکتی ہے ۔

یہ تینوں قسم کے دلائل ہستی مطلق کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہیں۔ کوششیں ہیں لیکن ان دلائل میں منطقی خرابیاں ہیں ، اس لیے ان سے کسی حد تک احتیاط سے تشفی نہیں ہوتی ۔ پہلے ثبوت کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات کے وجود میں خدا معلول کی ایک علت ہوتی ہے مگر وہ علت خود کسی معلوم علت یا معلول ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ پیچھے چلتے چلتے نہیں ہو جاتا چاہے اس لیے ایک علت العلویہ کا تصور لایہی ہے جو کسی اور علت کا معلول نہ ہو ۔ یہی ذات واجب الوجود ہے اور ہستی مطلق ہے ۔ اس استدلال میں یہ خامی ہے کہ قانون تعلیل اس کی اساس

ہے مگر آخر میں ہستی مطلق کے بارے میں اسی کو بر طرف کر دیا گیا ہے۔ لیکن اگر ہستی لامحدود یا وجود مطلق سے کچھ بھی خارج ہے تو وہ ہستی لامحدود نہیں، اس کا خارجی معلول اس کو محدود کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں علت و معلول کا رشتہ دونوں کو اضافی کر دیتا ہے؟ علت معلول کی وجہ سے علت ہے اور معلول علت کی وجہ سے معلول ہے۔ اس طرح سے خدا کائنات کا محتاج ہو جاتا ہے اور ہستی مطلق نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں تعلیل کے لزومی تصور سے اس کے موضوع کا وجود لازم نہیں آتا۔ یہ استدلال محدود کی نفی اور اس سے گریز کر کے ایک محدود علت تک ہی پہنچتا ہے۔ اس سے نہ خدا کی توجیہ ہوتی ہے اور نہ کائنات کی۔ اصل لاتناہی وہ نہیں جس سے ہستی محدود خارج ہو، حقیقی لاتناہی میں تمام محدود موجودات داخل اور شامل ہیں۔ اس لیے یہ تعلیلی استدلال جس ہستی مطلق تک پہنچانے کی کوشش کرتا ہے اس ہستی کی مطلقیت ہی میں خلل پڑ جاتا ہے۔ لہذا یہ منطقی استدلال اپنے مقصد میں مطلقاً ناکام رہتا ہے۔

کائنات میں تنظیم اور مقصد کوشی سے جو استدلال کیا جاتا ہے اس میں خامی یہ ہے کہ اس کی بنا صانع اور مصنوع کا تصور ہے۔ اس کے اندر یہ مضمحل ہے کہ کائنات میں ایک مواد خام موجود ہے جس کے اندر اپنی تنظیم کی کوئی صلاحیت نہیں اور ایک لامحدود عقل والا صانع اس جامد مواد میں حیات و جہاں پیدا کرتا ہے۔ اس استدلال سے خدا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ کائنات کے کارخانے سے خارج میں بیٹھا ہوا ایک صانع اور ناظم رہ جاتا ہے۔

محض خارج میں مزاحمت پیش کرنے والے مواد کی تنظیم سے خدا خدا نہیں بن سکتا۔ فطرت کے مظاہر اور ان کے اندر خلاق قوت میں صانع و مصنوع کا رابطہ نہیں۔ یہ ایک میکانکی سا تصور ہے اور اس سے بھی اصل مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

وجودیاتی استدلال میں تصور باری تعالیٰ کو وجود باری تعالیٰ کا ثبوت سمجھنا نہایت بوجہ استدلال ہے۔ جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے کہ تصور تو عجیب و غریب قسم کی وہمی چیزیں بھی پیدا کرتا ہے جو نہ ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ سونے کے پہاڑ کا تصور تو ہو سکتا ہے لیکن کیا اس سے اس کا

وجود لازم آتا ہے؟ اپنی جیب میں تین سو روپوں کے تصور سے جیب میں روپے تو نہیں بھر جاتے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہستی کامل کے تصور میں اس کے وجود کا فقط تصور شامل ہے لیکن اس سے وجود لازم نہیں آتا۔ تصور اور وجود میں ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔ یہ استدلال محض دوری استدلال ہے، جس چیز کو ثابت کرتا ہے اس کی حقیقت کو پہلے ہی سے فرض کر لیا گیا ہے۔ مقصد تصور سے وجود کی طرف عبور کرنا تھا لیکن وجود کو پہلے ہی تصور میں لازمی طور پر داخل سمجھ لیا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ یہ تینوں عقلی اور منطقی ثبوت وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے میں ناکام ہیں۔ دراصل اس ناکامی کا سبب یہ ہے کہ اس میں عقل و فکر کو موجودات پر خارج سے عائد کیا جاتا ہے، حالانکہ فکر اپنے موضوع اور مواد کا خالق بھی ہو سکتا ہے۔ فکر اور اشیاء و حوادث ایک دوسرے سے خارج نہیں۔ فکر مظاہر کے اندر اساسی اور تخلیقی قوت ہے لیکن موجودہ حالت میں انسانی نفس کا یہ تناظر معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی وحدت کو دوئی میں منقسم کر دے اور نفس اور اس کے موضوع کو ایک دوسرے سے خارج تصور کرے۔ اس شہود و شاہد و مشہود ایک ہیں لیکن انداز تفکر ان کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ مذکورہ صدر دلائل میں تب اہمیت پیدا ہو سکتی ہے اگر ہم اس کا بظاہر پیدا کر لیں کہ موجودہ انسانی زاویہ نگاہ جو دوئی پیدا کرنا ہے، کوئی بنیادی حقیقت نہیں ہے اور فکر و وجود اساسی طور پر ایک ہیں (مولانا روم نے کہا ہے کہ انسان کی چشم ادراک چشم احوال ہے، یعنی بھینکی آنکھ ہے، جسے ایک چیز دو بن کر دکھائی دیتی ہے، حالانکہ دوسری دنیا کوئی وجود نہیں ہے۔) صحیح نظریہ وجود و فکر قائم کرنے میں قرآن کی یہ تعلیم معاون ہونی چاہئے۔ ہستی واحد ہے جو ظاہر میں بھی ہے اور باطن میں بھی اور اس کے باطن میں دوئی نہیں، ”هو الظاهر هو الباطن“، ”هو الاول هو الآخر“۔ مولانا روم نے فرماتے ہیں کہ میں اس خطبے میں اس کی سرخ شکر کی آواز سن رہا ہوں۔

ہمارے تجربے میں ہستی کی بس سطحیں دکھائی دیتی ہیں :

- (۱) مادہ - (۲) حیات - (۳) نفس یا شعور - ان کے الگ الگ مطالعہ میں علوم لگتے ہیں : طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات۔ ہم پہلے طبیعیات

جائزہ لیتے ہیں۔ طبیعیات ایک تجربی علم ہے جو ان مظاہر کے روابط دریافت کرتا ہے جو حواس سے محسوس ہو سکتے، ناپے اور تولے جا سکتے ہیں۔ طبیعیات اپنے اس محدود دائرے سے باہر نہیں جا سکتی۔ اس کا موضوع عالم مادی ہے اس میں غیر مرئی مفروضات بھی آجاتے ہیں مگر محض اس مجبوری سے کہ ان کے بغیر محسوسات کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ مذہبی وجدان اور جہالیاتی وجدان، حالانکہ وہ زندگی کے اہم اور ناقابل انکار عناصر ہیں مگر طبیعیات ان کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ لیکن اگر کوئی پوچھے کہ طبیعیات کا موضوع کس قسم کے محسوسات ہیں تو اس کا سیدھا سا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ مادی دنیا اور مافیہا شجر و حجر اور تمام قسم کا مادی سامان۔ پھر اگر مزید سوال کیا جائے کہ ان اشیاء کا تمہیں کیا علم ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ ان کے صفات کا علم ہوتا ہے، رنگ و بو اور ٹھوس یا سیال ہونے کا علم۔ اس جواب میں یہ مضمحل ہے کہ تم اشیاء کی حقیقت یا ذات اور ان کے صفات میں فرق کرتے ہو۔ لیکن یہ فقط محسوسات تک محدود رہنا تو نہ ہوا، یہ تو مادے کے متعلق ایک نظریہ علم ہے کہ مادی اشیاء کی ذات ان کے صفات سے الگ ہے اور محسوسات کا نفس مدد کہ سے کس قسم کا تعلق ہے۔ تجزیہ محسوسات کرتے ہوئے بعض حکماء نے یہ نظریہ قائم کیا کہ رنگ و بو وغیرہ تو نفسی اور اضافی چیزیں ہیں۔ رنگ چیز میں نہیں بلکہ اس اثر کا نام ہے جو کوئی خارجی شے بینائی پر کرتی ہے یا بقول عارف رومی نشہ شراب میں نہیں بلکہ نفس کی کیفیت میں ہے جس کی محرک شراب ہے :

قالب از ماہست شد نے ما ازو
بادہ از ما مست شد نے ما ازو

ان حکماء نے یہ کہا کہ مادے کی حقیقی صفت یا اس کی ذاتی صفت شکل اور حجم اور مزاحمت پر مشتمل ہے۔ بار کلمے نے دو قدم آگے سوچا تو بتایا کہ یہ صفات بھی کسی مستقل بالذات خارجی مادے کے صفات نہیں بلکہ یہ بھی

محسوسات ہی ہیں، عالم مادی ہمارے محسوسات کے سوا کچھ نہیں۔ اس استدلال کی بدولت مادے کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی اور قدیم ٹھوس مادیت کا تصور آج تک نہ سنبھل سکا۔ زمانہ حال کے ایک بالغ نظر سائنس دان، ریاضی دان اور فلسفی و ہائٹ ہیڈ نے بڑے قوی دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ روایتی مادیت عقلاً بالکل ناقابل قبول ہو گئی ہے۔ عالم مادی کو اب اگر ہم محض اپنے محسوسات ہی سمجھیں تو ہمارا ادراک محض ایک خواب رہ جاتا ہے یا بقول و ہائٹ ہیڈ نصف ہستی خواب بن جاتی اور نصف ثانی ایک نامعلوم اور ناقابل ادراک محل محسوسات، یعنی مادہ بذات خود محض ایک مفروضہ ہے۔ غرضیکہ اس انداز تفکر میں وجود کی حقیقت کہیں بھی ادراک کے ہاتھ میں نہیں آتی۔ حقیقت کے طالب کے لیے اس سے زیادہ مایوس کن اور کیا کیفیت ہو سکتی ہے۔ طبیعیات نے جب زیادہ ٹھہرائی سے اپنے مسلمات کا جائزہ لیا تو ژرف نگاہی نے اس کی مادیت کا بت چکنا چور کر دیا۔ مادیت کو خود سائنس دان مفکرین نے فنا کر دیا ہے۔ اس پر سب سے زیادہ کاری ضرب آئن سٹائن کے نظریہ اضافت نے لگائی اور بقول رسل مادہ بحیثیت جوہر مستقل، فلاسفہ سے زیادہ خود اس سائنس کے ماسٹر کی بدولت غائب ہو گیا ہے۔ نہ زمان و مکان کی مستقل اور غیر متغیر اور لامتناہی حقیقت باقی رہی ہے اور نہ مستقل بذات مادے کی۔ اس سے قبل مادے کی نسبت ہم تصور نہ بنا سکتے تھے وہ لامتناہی مستقل مکان میں ہے اور ایک لامتناہی مستقل زمان میں حرکت کرتا ہے۔ اب مادہ محض متغیر زمانی اور مکانی روابط کا نام رہ گیا ہے۔ اس سے قبل فوکر ایک عارضی اور اضافی چیز تھی اور مادہ ایک ٹھوس حقیقت جو سائنس دان سے نزدیک واحد حقیقت تھی، اب قدیم مادیت ادنیٰ ہونے لگی ہے۔

وہائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد اور ساکن چیز نہیں ہے جس کا وجود ایک فضائے لامتناہی میں ہے، جو خود ساکن ہے۔ فطرت عموماً ایک مسلسل اور نخلیہ سیلان ہے لیکن انسانی فہم اس کے ساکن اور جامد اشیاء میں منقسم کر کے ان کے روابط کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ فطرت کے اندر خلیجیں اور رخنے نہیں ہیں۔

اس قرآنی آیت دو یاد کیجئے جس میں نہایت بالغ پیرائے میں صاف اشارہ

پر یہ ارشاد ہے کہ تمہاری نظر کائنات میں تگ و دو کر کے تھک کر اور عاجز ہو کر واپس لوٹے گی ، لیکن فطرت میں تمہیں کہیں رخنہ نظر نہ آئے گا۔

زمان و مکان کے سانچے بھی فہم انسانی ، اشیاء و حوادث کے روابط کو سمجھنے کے لیے بناتا ہے۔ طبیعی سائنس کے مادی ، زمانی اور مکانی تصورات نیوٹن کے نظریات سے استوار ہوئے تھے۔ کچھ دور تک طبیعیات نے ان سے فائدہ اٹھایا ، لیکن آخر میں خود سائنس اپنی مشکلات کی وجہ سے مجبور ہو گئی کہ نفس اور مادے کی مصنوعی تقسیم کو رد کر دے اور تمام نظریہ کائنات پر ازسرنو غور کرے کہ کیا مکان ایک لامتناہی خلا ہے جس کے اندر اشیاء حرکت کرتی ہیں۔ اس تصور کو باطل ثابت کرنے کے لیے یونانی حکیم زینو نے ایسا منطقی استدلال کیا کہ آج تک اس سے لوگوں کی عقل چکر میں ہے۔ کسی چیز کو نقل حرکت کر کے کسی دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے فضا کے لامتناہی نقطے عبور کرنے پڑیں گے جن کے لیے وقت کے لامتناہی لمحے درکار ہیں لیکن لامتناہی کبھی ختم نہیں ہو سکتی اس لیے کوئی چیز حرکت کر ہی نہیں سکتی۔ حرکت کے فریب ادراک ہونے کے متعلق اس نے اور بھی کچھ مثالیں پیش کیں جو لطیفے معلوم ہوتے ہیں لیکن ان کا جواب آسان نہیں۔ حرکت کے بطلان سے وہ اس مستقل بالذات فضا کے لامتناہی کے وجود کو باطل قرار دینا چاہتا تھا۔ مسلمانوں میں اشاعرہ متکلمین زمان و مکان کے لامتناہی تجزیے کے قائل نہ تھے۔ وہ کہتے تھے کہ زمان و مکان اور حرکت کے نقطے اور لمحے ہیں جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ یہ کوشش جو کچھ قابل فہم معلوم نہیں ہوتی ، محض اس غرض سے کی گئی تھی کہ زینو کے جواب میں یہ ثابت کیا جائے کہ حرکت ممکن ہے اور فضا کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک محدود زمانے میں نقل مکانی ممکن ہے ، لیکن یہ زینو کا کوئی تشفی بخش جواب نہ تھا اور ابن حزم نے بھی اشاعرہ کے اس نظریے کی تردید کی۔ جدید ریاضیات نے ابن حزم ہی کی تائید کی ہے۔ زمانہ حال کے مفکرین میں سے رسل اور برگساں نے زینو کے استدلال کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ حرکت اشیاء پر وارد نہیں ہوتی بلکہ حرکت ہی سادہیت وجود ہے ، کیوں کہ ہستی تغیر ہی کا نام ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ زینو کے لامتناہی اور مستقل زمان و مکان

کے تصورات ہی کے بنیاد ہیں ، زمان و مکان فہم حوادث کے لیے ذہنی سانچے ہیں ۔ اس کے بعد علامہ اقبال نے کینٹر اور رسل کے نظریات کو اس اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بہت بلند پایہ ریاضی دان فلاسفہ کے علاوہ کسی کے لیے بھی وہ قابل فہم نہیں ۔ اور خود علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ جن تصورات کی بنا پر یہ استدلال کیا گیا ہے وہ بھی غلط ہیں ۔ حرکت کا مسئلہ ریاضیات سے حل نہیں ہو سکتا ، ریاضی حرکت کو خارج سے ناپتی ہے لیکن حرکت فی نفسہ فطرت کا ایک ناقابل تقسیم فعل ہے ۔ ہر حرکت حیات خواہ وہ تیر کی پرواز ہو ، زندگی کا ایک ناقابل تقسیم فعل ہوتا ہے ۔ ریاضیاتی حیثیت سے مکان میں تیر کی حرکت نقطوں میں قابل تقسیم ہے لیکن اصل میں وہ ایک واحد فعل ہے جو نقطوں اور امجوں میں تجزیہ کرنے سے اپنی حقیقت سے دور ہو جاتا ہے ۔

آئن اسٹائن مکان کو حقیقی مگر ناظر کے مقام نظر کی اضافت سے اضافی تصور کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ نیوٹن کا یہ تصور غلط تھا کہ اس کے مساوی بالذات خارج از ذہن لامتناہی فضا کا وجود ہے ۔ سنی مشہود کی صورت اور اس کا حجم ناظر و شاہد کے زاویہ نگاہ کی اضافت سے سفیر ہوتا ہے ، سکون و حرکت بھی ناظر کی نسبت سے اضافی ہیں ، کسی مستقل بالذات مادی سے نہ وجود ہے نہ وجود کا مدار زاویہ نگاہ پر ہے ۔ اس سے بعض مفکران کو لچہ غلط فہمی ہوئی ہے جس کا ازالہ پروفیسر ٹن نے کرنے کی کوشش کی ہے ۔ آئن اسٹائن ہے کہ زمان و مکان کے سانچے نفس ناظر کے اندر نہیں بلکہ اس مادی واقعہ میں ہیں جس کے ساتھ ناظر کا جسم اور مقام نظر وابستہ ہے ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ حقیقت وجود زمینی و مادی و مادی و روحانی بلکہ روحانی ہے ۔ اور آئن اسٹائن کا نظریہ اضافیت ایسا ہے جو اس کے عقیدے کے ادراک پر تو بہت لچہ روشنی ڈالتا ہے لیکن ان کی مادی حقیقت سے متعلق خاموش ہے ۔ فلسفیانہ حیثیت کے نظریہ اضافیت سے اس کے عقیدے کے مادی مادیت کے قدیم طبیعیاتی تصور کو باطل کرنے والا مادہ ایک مادی واقعہ ہونے کی بجائے حوادث و روابط کا مادہ ہے ۔ اس کے عقیدے کے مطابق ہر واقعہ کے نزدیک یہ روابط میکانکی نہیں بلکہ اس انداز کے ہیں جو نفسی حقیقت کے عضو وجود میں پائے جاتے ہیں ۔ آئن اسٹائن نے یہ بھی کہا کہ مادے کا مکان پر ہے ، اگر مادہ نہ ہو تو کائنات کے لیے ایک نقطے میں جمع ہونے کے

اس کو کون سمجھے اور سمجھائے کہ مکان آئن اسٹائن کے نزدیک محدود بھی ہے اور لا محدود بھی -

علامہ فرماتے ہیں کہ ان خطبات میں میں نے جو نظریہ اختیار کیا ہے اس کے لحاظ سے آئن اسٹائن کی اضافیت سے یہ خیال مترشح ہوتا ہے کہ زمان یا وقت غیر حقیقی ہے - اس نے زمان کو مکان کا ایک عنصر بنا دیا ہے جس کی وجہ سے مستقبل بھی معین اور ناقابل تغیر ہو جاتا ہے ، جس طرح کہ ماضی کے حوادث بحیثیت افعال گزشتہ متعین ہو چکے ہیں - علامہ اقبال کے نزدیک وقت یا زمانہ 'یک آزاد تخلیقی حرکت ہے جس کے سامنے کوئی ازل سے معین لائحہ عمل نہیں - آئن اسٹائن نے وقت کی پوری ماہیت پر غور نہیں کیا - انسانی نفس کے اندر وقت کے اور پہلوؤں کا بھی ادراک ہے جسے آئن اسٹائن نے ریاضیات میں محدود ہو کر نظر انداز کر دیا ہے - علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ ہم لوگ جو اعلیٰ ریاضی سے واقف نہیں ، آئن اسٹائن کے نظریہ زمان کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکتے اور اچھی طرح سمجھنے کے بغیر بیان اور تنقید غیر مؤثر ہی رہتے ہیں - آئن اسٹائن کا وقت آور ہے اور برگساں جسے زمان خالص کہتا ہے وہ آور چیز ہے - آئن اسٹائن کا وقت تسلسلی زمان بھی نہیں ہے جس میں علت و معلول زماناً ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں اور جب تک علت کا ظہور نہ ہو چکے معلول بھی نہیں آ سکتا - اگر ریاضیاتی زمان تسلسلی وقت ہو تو آئن اسٹائن کے نظریہ حیات کے مطابق تو ناظر اور منظور کی سرعت سیر کے تغیر میں یہ عجیب بات بھی پیدا ہو سکتی ہے کہ معلول علت سے پہلے ظہور میں آ جائے - میرے نزدیک آئن اسٹائن کا زمان زمان ہی نہیں ، اس نے تو اسے مکان کا ایک عنصر بنا دیا ہے - اس کے بعد علامہ نے روسی مفکر اوس پنکی کے اس نظریے کا ذکر کیا ہے جو زمان کو مکان کے ابعاد ثلاثہ سے الگ چیز سمجھتا ہے لیکن اس زمان کی ماہیت بھی ایک طرح سے مکانی ہی ہے ، اس کے نزدیک بھی زمان کوئی تخلیقی حرکت نہیں جو مکان سے جداگانہ اور مکان میں ناقابل تحویل ہو - اوس پنکی بھی زمان کی حقیقت کو مکان سے پوری طرح الگ نہیں کر سکا ، وہ بھی زمان کو ایک دھندلا سا احساس مکان ہی تصور کرتا ہے -

تدریج وجود میں مادے کے اوپر حیات و شعور کے مدارج ہیں :- شعور

کا منصوب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آگے کی طرف بڑھتی ہوئی زندگی کے لیے شمع راہ بنے۔ زندگی شعور کے اندر مرتکز ہو کر ایسی یادوں اور تصورات کی طرف سے دروازہ بند کر لیتی ہے، جو کسی موجودہ عمل کے لیے غیر ضروری ہوں۔ شعور کا دائرہ پھیلتا اور سکڑتا رہتا ہے۔ یہ بات غلط ہے کہ شعور مادی مظاہر میں ایک بے اثر مظہر ہے، جو نہ مؤثر علت ہے اور نہ مؤثر معلول۔ اس کی مستقل حیثیت اور حقیقت ثابتہ سے انکار کرنا علم کی تمام تعمیر کو منہدم کر دینا ہے، بشمول اس علم کے جس کو مادیت برحق سمجھتی ہے۔ شعور روحانی اصل حیات کی ایک فرع ہے، جو کوئی شے یا جوہر نہیں بلکہ ایک قوت ناظمہ ہے جو محض میکانکی مادی اعمال سے جداگانہ قسم کا ہے۔ لیکن چونکہ روحانی قوت محسوسات کے ساتھ وابستہ ہو کر ہی معرض شہود میں آتی ہے اس لیے ہم غلطی سے محسوسات ہی کو اس کی اصل سمجھ لیتے ہیں۔ نیوٹن نے عالم مادی میں اور ڈارون نے عالم حیات میں میکانکی مظاہر ہی کو تلاش کیا۔ تمام مسائل روحیہ کو میکانکی اصول سے قابل حل سمجھ لیا اور تمام علم طبیعیات بن گیا۔ مادی ذرات اور قوت سے ہر مظہر حیات کی تاویں ممکن خیال کی گئی۔ زندگی، فکر، ارادہ، تاثر سب میکانیت کی لپیٹ میں آ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میکانیت کے خلاف جنگ ابھی تک علوم حیاتی میں جاری ہے۔ اب یہ سوال نہایت اہم ہو جاتا ہے کہ میکانکی نظریہ وجود ہستی کی جو مافیت ہے وہ مذہب کے نظریہ حیات کے مخالف ہے یا نہیں؟ کیا طبیعیات ہمیشہ کے لیے مادیت کے ہاتھوں بک چکے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ طبیعی علوم نے محض میکانیت سے بھی بہت کچھ مستحیر قطب کر کے اپنے کے نتائج قابل توثیق ہوتے ہیں اور ان کی بنا پر دوسری جہتوں کی تلاش ہے لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ مسائل حیات میں میکانیکی شعبوں کو الگ الگ کر کے ان کے متعلق جہتوں میں مسائل حیات کے مسائل کے کسی پہلو میں ہستی کے متعلق کوئی جامع مسئلہ نہیں ہے۔ طبیعیات، حیاتیات، نفسیات کے مابین ایک رشتہ ہے۔ اس لیے ہمیں ان کے مابین کوئی پوچھنے کہ مادہ حیات اور نفس کے مابین ربط کس انداز میں ہے۔ طبیعیات کے جہتی قوانین میں اس کا کوئی جواب نہیں مل سکتا۔ یہ معلوم قطب کر کے جامد اور بے جان چیز سمجھ کر اس کا پوسٹ مارٹم کر کے ہمیں مسائل سمجھنے

کہ ایک مردہ جسم کے مختلف حصوں کو کئی گدھ نوچ رہے ہیں۔ طبیعی سائنس کا طرز عمل وجود کے ایک پہلو کو الگ کر کے اس کا مطالعہ کرنا ہے اور تقسیم کار و ارتکاز توجہ کے لیے یہ لازمی بھی ہے، لیکن جب اس کے جزئی معلومات پر ایک ہمہ گیر نظر ڈالیں تو ان کا رنگ بدل جاتا ہے۔ مذہب کا کام زندگی کو بحیثیت مجموعی دیکھنا اور حاصل کردہ بصیرت پر عمل کرنا ہے۔ اس کو سائنس کے جزئی حقائق سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ طبیعی علوم کا کام زندگی کی بابت کلیات قائم کرنا نہیں ہے۔ جزئی قوانین کا افادہ ان کی حد تک ہے۔ مثلاً علت و معلول کا تصور مادی مظاہر کے لزوم کے ساتھ یکے بعد دیگرے آنے پر قائم کیا گیا ہے۔ مادی مظاہر سے باہر ان کا اطلاق مہمل ہو جاتا ہے، اس لیے اس کی بجائے لازماً مختلف انداز فہم سے کام لینا پڑتا ہے۔ نباتات و حیوانات کے نشو و نما میں مقصد جس کا تحقق زماناً آخر میں ہوگا، بطور علت شروع سے عمل کرتا ہے، گویا مادی لحاظ سے جو معلول ہوگا وہ زندگی کے اصول میں علت ہے۔ میکانکی علت و معلول یہاں الٹ پلٹ ہو گیا ہے۔ زندگی کو سمجھنے کے اصول طبیعیات سے الگ کرنے پڑتے ہیں۔ زندگی ایک مقصد کوش چیز ہے۔ اس کی رفتار خارجی اور متقدم علل سے نہیں بلکہ باطنی میلان سے متعین ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زندہ وجود میں بھی چونکہ مادی عناصر موجود ہیں اس لیے ان کا مطالعہ میکانکی اصول سے بھی ایک حد تک ہو سکتا ہے لیکن کسی زندہ جسم کی پوری توجیہ، مثلاً توارث کا عمل، سالماتی طبیعیات، بائیولوجی کے احاطے سے باہر ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ایک زندہ وجود اور مشین میں کیا فرق ہے؟ اس کو میں عمدگی سے واضح نہیں کر سکتا کیوں کہ میں حیاتیات کا ماہر نہیں۔ اس کے متعلق اس مضمون کے ایک ماہر ہالڈین کی رائے نقل کرتا ہوں، اس کا لب لباب مندرجہ ذیل ہے :

”یہ ظاہر ہے کہ زندہ وجود کے اندر بہت سے مظاہر کو ایک حد تک طبیعی اور کیمیائی اصول سے سمجھ سکتے ہیں لیکن زندگی کی اپنی بقا کے لیے کوشش اور تناسل کے ذریعے سے اس کا استبقا طبیعیات اور کیمیا کے اصول سے قابل توجیہ نہیں۔ ان علوم میں تو یہ لازمی مفروضہ ہوتا ہے کہ عناصر کے صفات معین ہیں اور ان کے باہمی تعامل سے کچھ نتائج پیدا ہوتے ہیں لیکن تکرار حیات اور تناسل اور بقائے حیات جو ان عناصر میں کسی کے صفات میں داخل نہ تھا اور ان

علوم کے اساسی اصول کے ماتحت داخل ہو بھی نہیں سکتا ، وہ ان کے اندر سے کہاں سے پیدا ہو جائے گا۔ میکانکی تناسل ایک مہمل بات ہے لیکن بعض سائنس دان یہ مہمل تصور بھی پیش کرنے سے گریز نہیں کرتے۔ والدین کے جسم میں جو میکانکی اعمال نظر آتے تھے وہ اس قطرہ منی میں کہاں ہیں جسے شروع سے پھر ایک عضوی وجود کو تعمیر کرنا ہے۔ یہاں اجزا کے روابط اور تعامل کا سوال نہیں۔ بقائے حیات کا میلان تو ایک واحد چیز ہے، اس میں عناصر کے وہ روابط کہاں ہیں جو میکانیت کا سرمایہ ہیں۔“

زندگی فی نفسہ ایک مستقل بالذات چیز ہے اور میکانیت اس کا تجزیہ کرنے سے عاجز ہے۔ زندگی کے مظہر میں ایک اہمیت ہے جو ایک پہلو سے وحدت اور دوسرے پہلو سے لشرت دکھائی دیتی ہے۔ یہاں وحدت لبرت سے ہم آغوش ہے اور ان میں کوئی تضاد نہیں بلکہ قول دریش کا ہے جو منہمور ساعر حیاتیات ہے)۔ نشو و نما کے عمل میں یا ماحول سے توافق پیدا کرنے کی کوشش میں، جس میں نئے انداز عمل کا ظہور ہوتا ہے یا قدمہ نمادات میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے، یہ سب کچھ بے جان عناصر کی داخلی تنظیم سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان اعمال کی توجیہ یا آئسہ ظہور میں آنے والے مقصد سے ہو سکتی ہے یا کسی قدیم لڑشتہ میلانات سے، جن کی اصلیت کسی روحانی حقیقت میں تلاش کر لی پڑنے گی۔ یہ ماننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میلان حیات ہستی کے اندر ایک اساسی چیز ہے اور طبیعی و آدیمیائی اعمال دوران ارتقا میں پیدا شدہ نمادات میں چھ زندگی نے اپنی اعانت کے لیے پیدا کیے ہیں۔ میکانکی نظریہ وجود کے لیے اس کا بھی میکانکی ارتقا کی پیداوار قرار دنا ہے لیکن اس کا یہ عقیدہ کہ اس کے لیے اصول تحقیق سے متصادم ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق دلایل کو پیش کیا جاتا ہے جس نے بڑی عمومی سے مشکلات کے فائن سائنس دانوں کو متاثر کیا ہے۔

المر عقل ارتقائے حیوانی کی پیداوار ہے اور زندگی کے مادہ اور ماحول کی نسبت میکانکی نظریہ بالکل مہمل ہو جاتا ہے۔ المر عقل ارتقائے نبات کی ایک منزل میں ظاہر ہوتی ہے بلکہ وہ حقیقت وجود کا ارتقا کر کے ہو سکتی ہے کی لکن میکانکی نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں اس میں ایک اضافی مسئلہ یہ ہے کہ

ہے۔ اس اضافی اور ہنگامی مظہر کو حقیقت کلی تک رسائی کیسے ہو سکتی ہے؟ یہ تو محض ایک اعتباری چیز رہ جاتی ہے۔ عقل کو ارتقائے حیات کی پیداوار اور ایک ہنگامی ضرورت کا نتیجہ سمجھنا اور پھر اس کے متعلق حقیقت کلی کے عرفان کا دعویٰ ایک مضاد بات ہے۔ علوم حیاتی کو اپنی اساس پر نظر ثانی کر کے کوئی ایسا نظریہ قائم کرنا پڑے گا جس میں یہ داخلی تضاد نہ ہو۔

علامہ فرسائے ہیں کہ اب میں حیات و شعور کے اساسی اور مقدم ہونے کے متعلق انسانی تجربے کے امتحان میں ایک قدم آگے بڑھتا ہوں، جس سے ثابت ہو جائے گا کہ زندگی ایک تنسی یا روحی جوہر ہے۔ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وہائٹ ہیڈ کائنات کو ایک ساکن و جامد چیز نہیں سمجھتا۔ کائنات حوادث کی ایک تشکیل ہے جس کے اندر ایک مسلسل تخلیقی میلان اور سیلان ہے۔ کائنات کے اندر مظاہر کا عبور فی الزمان قرآن نے بھی پیش کیا ہے جس سے ہستی کی حقیقت کا پتا ملتا ہے۔ کچھ آیات (۱۸۸-۱۵۹، ۲-۴۴، ۶۴) پہلے درج کی گئی تھیں۔ مسئلے کی اہمیت کے مد نظر کچھ اور آیات بھی درج ذیل ہیں :

تحقیق دن اور رات کے انقلاب یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور خدا نے زمین و آسمان میں جو کچھ پیدا کیا ہے متقیوں کے لیے نشانیاں ہیں (۶-۱۰)۔
اللہ ہی کے حکم سے دن اور رات یکے بعد دیگرے آتے ہیں تاکہ لوگ خدا کی ہستی پر تفکر کریں اور شکر گزار ہوں (۶۳-۲۶۵)۔

کیا ہم نہیں دیکھتے کہ خدا دن اور رات کو یکے بعد دیگرے لاتا ہے اور شمس و قمر اس کے مقرر کردہ قانون کے ماتحت اپنی معینہ منزلوں کی طرف دوڑ رہے ہیں (۲۸-۳۱)۔

یہ خدا ہی کی مرضی سے ہے کہ دن اور رات یکے بعد دیگرے آتے ہیں (۲-۳۹)۔

دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا اسی کی طرف سے ہے (۸۲-۲۳)۔

بعض اور آیات میں یہ اشارہ ہے کہ انسانوں کا شمارہ وقت اضافی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور کی آور سطحوں پر وقت کا اندازہ کچھ اور ہے۔

لیکن میں فی الحال مندرجہ صدر آیات کی اہمیت کو واضح کرنا چاہتا ہوں۔ معاصر فلاسفہ میں صرف برگسان ہے جس نے ماہیت زمان کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ میں پہلے مختصراً اس کے نظریے کو بیان کرتا ہوں اور اس کے بعد اپنی تنقید پیش کروں گا کہ اس نظریے میں کہاں خاصی ہے۔ اصل مسئلہ ماہیت وجود کا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کائنات کے مظاہر میں حوادث زمانے کے اندر واقع ہوتے ہیں اور کائنات قائم بالزمان ہے۔ لیکن چونکہ کائنات ہمارے نفس سے خارج میں ہے اس لیے اس کی حقیقت کے متعلق شک پیدا ہو سکتا ہے۔ ہمارے پاس قائم بالزمان ہونے کا کوئی براہ راست یقینی تجربہ ہونا چاہیے جس سے وقت کے متعلق کوئی بلا واسطہ یقین پیدا ہو۔ میرا ادراک اشیاء تو سطحی اور خارجی ہے، لیکن میرا اپنے نفس کا احساس باطنی، قریبی اور عمیق ہے۔ شعور کا تعلق حقیقت ہستی سے براہ راست محسوس ہوتا ہے اور یہیں سے کہہ وجود پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ میں اپنے شعور پر نظر ڈالتا ہوں تو یہ جانتا ہوں کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور کر رہا ہے۔ کبھی گرمی کا احساس ہوتا ہے، کبھی سردی کا۔ کبھی خوش ہوتا ہوں کبھی ناخوش۔ کبھی با کار ہوتا ہوں کبھی بے کار۔ کبھی نرد و نیش پر نظر ڈالتا ہوں اور کبھی کچھ اور سوچنے لگتا ہوں۔ حسوسات، باثبات، ارادے اور تصورات، شعور میں انہیں کے تغیرات نظر آتے ہیں جس سے شعور کا رنگ بدلتا رہتا ہے۔ ایک مسلسل تغیر کا احساس ہے۔ میری باطنی زندگی میں ایسی حالت کو قیام نہیں۔ ایک سیلان ہے جو نائنائے ساحل ہے، لیکن تغیر وقت کے ساتھ وابستہ ہے جس سے ثابت ہوا کہ شعور میں زندگی کے معنی حیات کے ساتھ ہیں۔ اس کے ساتھ جب شعور پر لمبری نظر ڈالتا ہوں تو محسوس ہوتا ہے کہ نفس کا ایک مرکز ہے۔ جہاں سے خطوط باہر کی طرف نکلتے ہیں۔ اس کے دو پہلو ہیں ایک کی مرکزی حیثیت ہے اور دوسرا پہلو اس کے خارج سے احساس و عمل کا رابطہ رکھتا ہے اور یہ عمل باطنی و باہری دونوں ہے۔ نفسیات اسی عمل کا مطالعہ اور اس کا تجزیہ کرتی ہے۔ عالم باطنی شعور پر اس کا جہان لگاتا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اشیاء و حوادث کو ایک دوسرے سے الگ سمجھتے ہیں۔ نفس اپنی وحدت کے باوجود خارج کی کثرت میں اپنے آپ کو لگ لگتا دکھائی دیتا ہے۔ نفس کے اسی خارجی پہلو میں شعور کو فاعل و مفعول احساس

ہوتا ہے وہ خالص نہیں رہتا بلکہ وہ سکائیت کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے اور ہم وقت کو بھی ایک پیچھے سے آتا ہوا اور آگے کی طرف جاتا ہوا لامتناہی خط سمجھ لیتے ہیں ، جس کو ماضی ، حال ، مستقبل اور لمحات میں اسی طرح تقسیم کر سکتے ہیں جس طرح کسی خط کو تقسیم کر سکیں۔ انسان دھوکا کھا کر اس مکان آلودہ زمان کو خالص زمان سمجھ لیتا ہے۔ نفس کی اپنی ہستی اور مرکزیت زمان خالص میں ہے جو شمس و قمر کی گردش کی رہین منت نہیں۔ نفس کی خود آشنا وحدت اور مرکزیت کا احساس خارجی اور عملی پہلو کے غلبے کی وجہ سے بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ یہ خارجی عالم اور اس کا علم ہمارے لیے حجاب اکبر بن جاتا ہے۔ اگر کبھی گہرے مراقبے میں ہم یہ حالت پیدا کر سکیں کہ خارج کی جانب گریزاں نفس فعال ذرا ٹھہر جائے تو اس وقت انسان اپنے نفس کے باطن اور اس کی ماہیت میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ نفس کی اس گہرائی میں احوال شعور جدا جدا نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ نفس کی اس حالت میں تمام کثرت اس طرح مضمحل اور گم ہوتی ہے جس طرح تخم میں اس کے تمام ممکنات ایک وحدت میں ہم آغوش ہوتے ہیں۔ یہ وحدت و کثرت سکائی انداز کی وحدت و کثرت نہیں ہوتی۔ اس حالت کے اندر احوال میں کیفیت ہوتی ہے مگر کمیت اور تکثیر نہیں ہوتی۔ اس کے اندر تغیر اور حرکت ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ اس کی کیفیت میں زمانی تقدم و تاخر نہیں ہوتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نفس کی خود آشنائی حالت میں ماضی و مستقبل نہیں ہوتے، فقط حال ہی حال ہوتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم نفس کے خارجی عالم میں عمل کرنے کی بدولت پیدا ہوتی ہے، جس میں حوادث دانوں کی طرح ایک لڑی میں پروئے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ یہ ہے زمان حقیقی، جس میں مکان کی کوئی آمیزش نہیں۔ قرآن کریم نہایت سادگی سے دو قسموں کے زمانوں کو بیان کرتا ہے :

اس خدا پر ایمان لاؤ جو زندہ ہے اور اس کے لیے موت نہیں اور اس خالق کی حمد کرو جس نے چھ دن میں زمین و آسمان اور ان کے مابین تمام اشیاء کو خلق کیا۔ پھر وہ اپنے عرش پر متمکن ہو گیا۔ وہ خدا رحیم ہے (۶۰-۲۵)۔

ہم نے ہر شے کو ایک معین اندازے سے پیدا کیا ہے - ہمارا حکم تو ایک طرفۃ العین تھا (۵۰-۴۵) -

اگر ہم کائنات کی حرکت کو خارج سے دیکھیں ، یعنی محض عقلی طور پر اس کا مطالعہ کریں تو اس کی مدت ہزارہا سال ہے - قرآن اور توریت دونوں میں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ کا دن ہزار سال کا ہوتا ہے مگر باطنی نقطہ نظر سے تمام آفرینش ایک لمحے بھر میں واقع ہوئی - زمان خالص کو زبان میں ادا کرنا مشکل ہے ، کیوں کہ زبان مکان آلودہ زمان مسلسل کی کڑیوں کو بیان کرنے کے لیے وضع کی گئی تھی - خالص روحانی کیفیت کی کوئی زبان نہیں لیکن عالم طبیعی ہی سے ایک مثال کے ذریعے سے اس پر کچھ روشنی ڈال سکتے ہیں - ہمیں جو سرخ رنگ دکھائی دیتا ہے وہ روشنی کے امواج کے اس ارتعاش کا نتیجہ ہے جس کی سرعت کی رفتار کی پدم اور سنکو ثانیہ ہے - اثر ادراک ان امواج کا شمار کرنے لگے تو سرخ رنگ کی ایک لمحی بپنش کو چھ ہزار سال میں گن سکیں ، لیکن شعور اس تمام کثرت کو ایک لمحے کی وحدت کے اندر لے آتا ہے - دیکھیے زمان خارجی کی طویل مدت کس طرح ذہن زمان خالص کے اندر لے آتا ہے - نفس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ خارج میں پہلے ہوئے لمحات اور نقطوں کو جو عقل فعال کے لیے لابدی ہیں ، نفس کی تنصہ کلی میں لے آئے - خالص وجدان زمان میں ماضی کہیں پیچھے نہیں رہتا ، بلکہ سب کا سب حال میں موجود ہو کر آگے کی طرف بڑھ رہا ہے اور مستقبل بھی اس سے خارج نہیں بلکہ اس کے ضمیر میں بطور ممکنات مضمر ہے - قرآن جسے مدبر کہتا ہے وہ زمان کی حکمت ہے - تقدیر ۵ مشہورہ صرف غیر مستعملوں میں ہی ہے بلکہ اکثر مسلمانوں نے بھی نہ سمجھا - تقدیر اس زمان کا نام ہے جو ممکنات ابھی معرض وجود میں نہیں آئے - ہستی میں جو چیزیں ممکنات سے الگ ہیں ، سب اس کے اندر اس طرح موجود ہے جس طرح درخت کے اندر پتوں کی درخت موجود ہوتا ہے - تقدیر کے اندر زمان خالص مسلسل کی کڑیوں کے آواز ہے ، جنہیں احساس و ادراک پیدا کرتے ہیں - اس کے اندر نفس و زمان ایک ہو گئے ہیں - تعداد اور تفکر کا عمل ابھی اس پر نہیں ہوا - اثر مجاہدے سے جو کہ شاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایک ہی زمانے میں دیوں نکالے ہوئے ہوئے اس کا جواب میں یہی دونوں کا کہ ماہیت وجود میں جو ممکنات مضمر ہے ، ان

میں ان دو بادشاہوں کا ہم عصر ہونا بھی تھا۔ زمان خالص ہی ماہیت ہستی ہے اور وہی تقدیر بھی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے کہ خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر اس کے ساتھ لگا دی۔ معلوم ہوا کہ تقدیر خارج سے کسی ہستی پر وارد نہیں ہوتی، بلکہ وہ کسی ہستی کی ماہیت ہوتی ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مضمحل ہوتے ہیں۔ جو عالم خارجی میں یکے بعد دیگرے ظہور میں آئیں گے۔ تقدیر کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تمام ہونے والے واقعات معین اور مشخص صورتوں میں اس کے اندر موجود ہیں اور یکے بعد دیگرے عالم خارجی میں ظاہر ہوتے رہیں گے۔ اگر زمان حقیقی ہے تو وہ ہر لمحہ تازہ آفرین ہے۔ اس کی خلاق کے متعلق کوئی پیش بینی نہیں ہو سکتی۔ قرآن میں 'کل یوم ہو فی شان' اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ تکوین فی الزمان ایک مطلق آزاد خلاق فعل ہے۔ جہاں کہیں بھی حقیقی آفرینش ہوتی ہے، وہ آزادانہ فعلیت ہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ خلقت میں کہیں تکرار نہیں، خلاق اپنے فعل کو جوں کی توں کبھی نہیں دہراتی۔ اپنے آپ کو دہراتے رہنا تو میکانکی مادی مظاہر میں نظر آتا ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں ہر کیفیت تازہ بتازہ، نو بنو ہے۔ طبیعی سائنس کا مدار مظاہر کی یکسانی اور تکرار پر ہے لیکن زندگی نے اپنے تئیں اس تکرار سے چھڑا لیا ہے۔ زندگی میں شدت کے ساتھ خود داری اور آزادی کا احساس ہے۔ جبر صرف میکانکی جہادی فطرت میں پایا جاتا ہے۔ طبیعی سائنس کا اصل اصول جبر و تکرار ہے۔ انسی لیے ماہیت حیات اس کی دسترس سے باہر ہے۔ نبات و حیوانیات کے ماہر اس لیے زندگی کو بھی جبری اور میکانکی سمجھ لیتے ہیں کہ ان کی نظر زیادہ تر زندگی کے ان ادنیٰ مظاہر پر ہوتی ہے جو ابھی جہادی میکانیت سے بہت قریب ہیں۔ لیکن انسان کے اندر پہنچ کر زندگی میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ خارجی علت و معلول کی زنجیریں اس کو جکڑ نہ سکیں۔ اگر ماہر حیاتیات خود اپنے نفس پر غور کرے کہ وہ کس طرح کچھ قبول کرتا اور کچھ رد کرتا ہے، اور کیسے ماضی اور حال اور مستقبل پر نظر ڈالتا اور مستقبل میں اپنا طریق عمل مقرر کرتا ہے، تو وہ تمام زندگی کے میکانکی ہونے کے باطل تصور کو ترک کر دے۔

ہمارے شعوری تجربے کی مماثلت سے تمام کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے، لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت تو کسی چیز کو متحرک کرتی ہے، حرکت کی خود تو کوئی مطلق ہستی نہیں ہو سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے

کہ شے کا تصور حقیقی نہیں بلکہ انداز تفکر کا نتیجہ ہے۔ اشیاء کے وجود کو حرکت سے اخذ کر سکتے ہیں، لیکن ساکن اشیاء سے حرکت کو اخذ نہیں کر سکتے۔ اگر کائنات کو دیمقراطیسی ذرات یا جواہر لایتجزیٰ پر مشتمل سمجھا جائے تو ان کے اندر حرکت کو کہیں خارج سے داخل کرنا پڑے گا جو جامد ذرات کی ذات میں فی نفسہ موجود نہیں۔ لیکن اگر حرکت کو وجود کی اصل قرار دیا جائے تو ساکن اشیاء کو اس میں سے اخذ کر سکتے ہیں، چنانچہ جدید طبیعیات کی ترقی یافتہ صورت میں یہی ہوا کہ دیمقراطیسی بے حرکت ذرات پوری طرح حرکت محض میں تحلیل ہو گئے۔ مادہ ایک برقی قوت رہ گیا جو کسی ذرات کو نہیں برقاتا بلکہ خود سراپا حرکت ہے۔ انسان کا براہ راست تجربہ وجود بھی اشیاء کا تجربہ نہیں ہے، جن کے اسکل محدود اور متعین ہوں۔ ہستی ایک تسلسل ہے جس میں کہیں رخنہ اور شکست نہیں۔ فکر انسانی عملی اغراض سے اس تسلسل کو نکات لمحات اور اشیاء میں توڑتا اور الگ الگ کرنا ہے۔ جنہیں ہم اشیاء کہتے ہیں وہ فکر مکانی نے اس تسلسل کے انقسام سے پیدا کی ہیں۔ کائنات اس فکر مکانی کو اشیاء کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اس کی فطرت مسلسل حرکت اور حدوث ہے۔ کائنات کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل مسلسل ہے، لیکن فکر انسانی اس سلسلے میں تڑپا بنا لیتا ہے۔ جب تک فکر حرکت کو سکون میں نہ تبدیل کرے خارجی دنیا میں اس کے لیے عمل شروع نہ ہوا ہوتا ہے، یا یوں کہیے کہ اشیاء ساکن و جماد وجود ایک درجہ مصلحت نامی ہے۔ کائنات کی اساسی فطرت حرکت محض ہے، لیکن فکر مکانی کو وہ راہروں ساکن اشیاء کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے، یہی شعور زمان و مکان کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ فکر انسانی جب اشیاء کو اور نیچے یا دائیں بائیں سمجھتا ہے تو اس سے مکان کا تصور پیدا ہوتا ہے اور جب ان کو اعلیٰ سمجھتا ہے تو اس سے دیکھتا ہے تو اس سے زمان کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ مکان و زمان دونوں اور مکان دونوں مجازی اور اعتباری ہیں، وہ عملی اور حسی زندگی کی پیداوار ہیں۔ ماہیت وجود میں ان کو کوئی دخل نہیں۔

یہ تمام نظریہ وجود پر انسان کا ہے۔ اس کے نزدیک کیفیت نفسی ایک آزاد تخلیقی میلان و سیلان حیات ہے، جس کی انویس کے معنی کوئی پیش کوئی یا پیش بینی ممکن نہیں۔ اس میلان حیات میں ایک قسم کی تناسل یا

ارادہ پایا جاتا ہے اور یہ جوش تمنا وجود و شہود آفرینی کرتا ہوا چلا جاتا ہے اور انسان کی عقل اس کو مکانی تفکر کی بدولت اشیاء کی کثرت سمجھ لیتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اس نظریے کی پوری تنقید میں بیان نہیں کر سکتا، فقط اتنی بات کہنا ضروری سمجھتا ہوں کہ برگساں نے مشیت اور فکر میں ایک ناقابل عبور خلیج حائل کر دی اور ان میں دوئی پیدا کر دی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عقل کا محض ایک جزئی پہلو دیکھا ہے جس کا واحد وظیفہ میکانیت آفریں فعلیت ہے۔ اس نے تمام عقل کو مادے اور میکانیت کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، لیکن میرے نزدیک فکر کی ماہیت میں اس سے زیادہ وسعت اور گہرائی ہے۔ وہ مظاہر کائنات کا صرف تجزیہ ہی نہیں کرتا بلکہ تجربے کے عناصر میں ترکیب اور وحدت آفرینی کی بھی کوشش کرتا ہے۔ جس طرح زندگی عناصر کی کثرت میں وحدت اور ایک عضوی تنظیم قائم کرتی ہے اسی طرح فکر بھی ادراک کی مختلف سطحوں پر اس کام میں مصروف رہتا ہے۔ ارتقائے حیات اسی تنظیم و ترکیب کا مرہون ہے۔ حیات ہر سطح پر مقصد کوشش ہے اور مقصد کوشی عقل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ عقل بھی زندگی کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔ شعوری تجربے میں حیات و فکر ہم آغوش دکھائی دیتے ہیں۔ ان دونوں میں ایک اساسی وحدت ہے۔ وسیع معنوں میں عقل اور زندگی ایک ہی ہیں۔ برگساں کے سیلان حیات میں کوئی قریب یا بعید غائب دکھائی نہیں دیتی*۔

اس تخلیقی جوش حیات کے سامنے کوئی مقصود معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے اندر کوئی آئین یا کسی غایت کے حصول کی ہدایت دکھائی نہیں دیتی اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ کدھر جا رہا ہے۔ برگساں کے نظریہ وجود میں یہ بہت بڑی خامی ہے۔ اس کے نزدیک حیات کا تمام گزشتہ تجربہ تو اس کی حالی کیفیت میں موجود اور کارفرما ہے، لیکن مستقبل میں کوئی مقصود غائب ہے۔ وہ اس کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ شعور انسانی میں ماضی اور حال کے ساتھ ساتھ مستقبل یا فی الحال ناموجود مقصود بھی کارفرما ہوتا ہے۔ زندگی توجہ کا ایک سلسلہ ہے لیکن توجہ کسی مقصود کی

* (بس یہی ہے کہ 'دریا بوجود خویش موجے دارد، یا بقول غالب :
شوق عنان گسیختہ دریا کہیں جسے - مترجم)

طرف ہوتی ہے، خواہ وہ شعوری ہو یا غیر شعوری۔ ہمارے محسوسات اور مدرکات بھی اغراض و مقاصد سے صورت پذیر ہوتے ہیں۔ یہاں پر علامہ اقبال نے عرفی کا ایک نہایت حکیمانہ شعر اس کی تائید میں درج کیا ہے کہ کس طرح انسان کی خواہش اس کے محسوسات پر اثر کرتی ہے۔ پیاس کی شدت کی وجہ سے صحرا میں سراب مسافر کو پانی دکھائی دیتا ہے۔ جو یہ دھوکا نہیں کھاتا وہ زیادہ عاقل ہونے کی وجہ سے محفوظ نہیں رہتا، بلکہ قلت عطش کی وجہ سے:

ز نقص تشنه لبی دان بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جنوہ سراب نخورد

ہمارے شعوری تجربے کے تار و پود ہمارے میلانات اور اغراض و مقاصد ہیں جو بعض اوقات تحت الشعور میں بھی عمل کرتے ہیں۔ مقاصد کا پورا ہونا تو مستقبل میں ہوتا ہے اس لیے ہر وقت انسانی شعور میں ماضی ہی کا عمل نہیں بلکہ مستقبل کی بھی اثر آفرینی ہے۔ انسان شعور صرف پیچھے ہی کی طرف نہیں دیکھتا بلکہ آگے کی طرف بھی نگاہ رکھتا ہے۔ ہمارے مقاصد صرف ہمارے موجودہ شعور ہی کو متاثر نہیں کرتے بلکہ مستقبل میں بھی شعور کا انداز ان سے متعین ہوتا ہے۔ کسی مقصد کا شعور کو متاثر کرنا ایک ایسی چیز سے متاثر ہونا ہے جو ابھی ہے نہیں بلکہ ہونی چاہیے۔ اثر ماضی اور مستقبل دونوں انداز شعور میں متاثر ہیں تو برکساں کا یہ نامہا درست نہیں ہو سکتا۔ نہ مستقبل مطلقاً ناقابل تعین ہے۔ ماضی کی یاد اور اس کے اثرات اور آئندہ کے صدور دونوں عوامل شعور اور توجہ میں موجود ہوتے ہیں۔ حقیقت ہستی ایک بے مقصد۔ سیلان حیات نہیں جس میں تعقل و تصور کو کوئی دخل حاصل نہ ہے۔ زندگی کی ماحیت میں داخل ہے۔

برکساں مقصدیت کا اس لیے منکر ہے کہ مقصد ہر چیز کے لیے ماضی سے حاصل کر دیتی ہے۔ اس کے نزدیک مقصد زندگی کی اس حقیقت سے حاصل ہوتا ہے اور رفتار حیات کو متعین غایبات سے ماہر تجربہ کر دیتا ہے۔ وہ گنہگار ہے نہ مستقبل میں ممکنات وجود کے دروازے کھولے رہنے چاہئیں۔ علامہ اقبال نے یہ کہ میں اس حد تک برکساں سے متفق ہوں کہ اگر مقصدیت کے نہ معنی ہیں کہ مستقبل کی ایک معین اور مشخص صورت ہے جسے معرض وجود میں لانے کی

کوشش مقصود حیات ہے، تو زمان بے حقیقت ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس میں خلاق باقی نہیں رہتی۔ ازل سے معین نقشوں کے مطابق تعمیریں بنانا ایک تقلیدی کام ہے، اسے آفرینش نہیں کہہ سکتے۔ تقدیر کا یہ مفہوم غلط ہے کہ آنے والے تمام حوادث پورے یقین کے ساتھ ازل اور ابداً لوح محفوظ پر منقوش ہیں۔ جو زمانے کی رفتار میں معینہ اوقات میں وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ عالم زمانی کے حوادث عالم ازل کی نقل یا عکس رہ جاتے ہیں۔ برگساں درست کہتا ہے کہ اس قسم کی مقصدیت بھی ایک قسم کی میکانیت ہی ہے :

گراموفون کی پلیٹوں پر پہلے سے بھرے ہوئے گانے مشین کو چلانے کے بعد میکانیکی اصول سے صوت کے زمانی تسلسل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مترجم۔

اس نظریے کے مطابق زندگی سراپا جبر بن جاتی ہے۔ جب سب کچھ پہلے سے متعین ہے تو اس میں آزادی اور اختیار کی کہاں گنجائش ہے۔ اس قسم کے جبر میں نہ خدا آزاد خلاق رہتا ہے اور نہ انسان۔ خواہ اسے دین ہی کے رنگ میں پیش کیا جائے۔ یہ مادیت اور مکانیت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اخلاق کی بنیاد اختیار پر ہے۔ اس قسم کے معین مقدر میں انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار کیسے ہو سکتا ہے۔ اس تصور سے انسانی زندگی محض پتلیوں کا تماشا رہ جاتی ہے۔ جہاں تمام تار پس پردہ مقدر ازل کے ہاتھ میں ہیں۔ لیکن مقصدیت کا ایک صحیح مفہوم بھی ہے، جس پر مذکورہ صدر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ ہم اوپر کہ چکے ہیں کہ حیات شعوری مقصد کوشی اور مقصد آفرینی ہے۔ دینی زندگی کی مقصدیت یہ ہے کہ جیسے جیسے زندگی ترقی پزیر ہوتی ہے، انسان نئے نئے مقاصد نئے نئے اقدار حیات اور نصب العین پیدا کرتا چلا جاتا ہے۔ ارتقا کے معنی پہلی حالت کی نفی سے دوسری حالت کا اثبات ہے۔ زندگی مسلسل اموات میں سے گزرتی رہتی ہے۔ بقا کی طرف ہر قدم فنا کی بدولت اٹھتا ہے :

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کے زمردن کم شوم
(رومی)

لیکن فنا و بقا کے اس تسلسل میں ایک تدریجی نظام ہے۔ ہر درجہ دوسرے

درجے کے ساتھ ایک گہرا اور لازمی ربط رکھتا ہے۔ ایک حالت سے دوسری حالت میں جست ایک نظم کے ماتحت ہے۔ ایک فرد کی زندگی تغیر احوال کے باوجود اپنے اندر ایک وحدت رکھتی ہے۔ کائنات کی حرکت فی الزمان واقعی سہمیل ہوگی اگر کوئی ازل سے بنا بنایا شخص اور متعین مقصود ایسا ہے جو تمام سفر حیات کی منزل ہے۔ عالم کو اس نظر سے دیکھنا اسے ایچ اور تخلیقی قوت سے محروم کر دینا ہے۔ زندگی خود مقصد آفرینی کرتی اور ان مقاصد تک پہنچتی رہتی ہے لیکن اس کے منازل پہلے سے مقرر نہیں ہیں۔ زندگی کا معلوم ممکنات کا آزادانہ محقق ہے۔ زندگی ان معنوں میں مقصد کوشش ہے کہ وہ اپنے ذرائع اور مقاصد کو خود منتخب کرتی اور ماضی کے تجربات کی مدد سے حال میں اغراض کو پورا کرتی رہتی ہے۔ میرے نزدیک قرآنی تشریح و حواصی سے یہ خیال بعید ترین ہے کہ کائنات میں کسی ازل سے معین نقشے کے مطابق حوادث ظہور پذیر ہو رہے ہیں۔ سلامہ فرماتے ہیں کہ میں پہلے اس کی سری اشارہ کر چکا ہوں کہ از روئے قرآن کائنات اضافہ پذیر ہے۔ خدا اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ کائنات کوئی ازل سے بنی چیز نہیں جس کے اندر اعمال و حرکت و حوادث فضائے لامتناہی میں پھیلتے ہوئے سرزدہ اور جاہد مابین پر اثر آفرین ہوتے ہیں اور زمانے کی رفتار میں کوئی آفرینش نہیں۔ اگر ہم کچھ پہلے سے مقرر اور معین ہے تو حدوث فی الزمان اور بارز آفرینی کے نتیجہ معنی نہیں رہتے۔

اب ہم اس بحث کے بعد اس لیے معنوں کی تہی و تک پہنچ رہے ہیں جس میں یہ ارشاد ہے کہ دن اور رات خدا کے حکم سے آتے ہیں اور یہ سوچنے والے اور شک و راز انسانوں کے لیے ایک نیا وقت کی ماہیت پر غور کرنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مطلق زمان مطلق ہے۔ جس کے اندر قدر و حیات و حرکت کے مقاصد داخل اور بیوسد ہیں۔ اس قسم کی وحوش و حیات کے لیے ہمیں انسانی انداز دکھانی دے سکتی ہے جو زندگی کے تمام شرائط کے ساتھ اور انسانی زندگی اور فکر کا سرچشمہ ہے۔ یہ نئے خیال و فکر کے مسائل کے لیے تخلیقی قوت ہے کہ اس نے زمان مطلق کو نفس سے معوم سمجھا ہے۔ اس کے لیے تمام احوال کا جامع اور کثرت میں وحدت آفرین نہ زمان مطلق ہے بلکہ وہ انسانی و حسی ہے۔

یہ جامعیت کی صفت صرف نفس ہی میں ہو سکتی ہے۔ جو ہستی زمان مطلق کے اندر ہے وہ نفس ہی ہو سکتی ہے اور نفس وہ ہے جو ”انا“ یا ”میں ہوں“ کہہ سکے۔ کسی ہستی کا درجہ اسی سے متعین ہوتا ہے کہ اس میں احساس خودی کس درجے تک پہنچا ہے۔ انسان کی خودی بھی ”میں ہوں“ کا دعویٰ کرتی ہے لیکن ہم میں انا کا احساس غیر انا کے تقابل سے پیدا ہوتا ہے۔ انائے مطلق حسب ارشاد قرآن تمام عوالم سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ وہ اپنی خودی کے لیے ماسوا کا محتاج نہیں۔ خدا کے لیے ماسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ اگر وہ اس کے لیے حقیقت خارجہ ہوتی تو اس کے سامنے بطور معروض و منظور ہوتی اور خدا کا اس سے رابطہ ایک مقامی رابطہ ہوتا لیکن عالم اس طرح خدا سے خارج نہیں :

اسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا
کہ دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دو چار ہوتا
(غالب)

جسے ہم خارجی فطرت یا ماسوا کہتے ہیں وہ حیات الہی میں ایک آنی جانی کیفیت ہے۔ خدا کی خودی انائے مطلق ہے، جو غیر انا سے آزاد ہے۔ ہم نفس الہی کا کوئی واضح تصور قائم نہیں کر سکتے۔ قرآن کہتا ہے ”لیس کمثلہ شیء“ لیکن اس کے باوجود وہ سمیع و بصیر بھی ہے۔ نفس کے تصور میں سیرت بھی داخل ہے اور سیرت کے معنی کردار کی یکسانی ہے۔ ہم چلے کہ چکے ہیں کہ خارجی فطرت محض ٹھوس مادہ نہیں جو ایک خلا کے اندر پایا جاتا ہے۔ وہ حوادث کا ایک مربوط نظام ہے جو نفس مطلقہ کے ساتھ وابستہ ہے۔ خدا کے انائے مطلق کے لیے فطرت ایسی ہی ہے جیسے نفس انسانی کے اندر سیرت۔ اسی لیے فطرت کو خدا سنت اللہ یا خدا کی عادت کہتا ہے۔ ایک نصب العینی انائے مطلق میں کردار یا سیرت کا ہونا لازمی ہے۔ یہ الہی عمل کے سمجھنے کے لیے انسان کا زاویہ نگاہ ہے اور انائے مطلق کی آزاد تخلیقی فعلیت کو ہم اسی انداز میں سمجھ سکتے ہیں۔ اپنی ارتقائی رفتار میں وہ ایک حالت میں محدود معلوم ہوتی ہے لیکن چونکہ اس کی تہ میں جو نفس مطلقہ ہے وہ خلاق ہے، اس لیے اس عالم میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس کی خلاق کو کوئی عالم محدود و محصور نہیں کر سکتا۔ قدرت الہی کی لاتناہی بالقوہ ہے بالفعل نہیں۔ اس کی ہر تخلیق ایک اندازے کے اندر محدود ہوتی ہے۔ فطرت کو ایک ایسا زندہ وجود سمجھ لیجیے

جس کے ارتقا اور نشو و نما کے کوئی حدود نہیں۔ خدا کا منتہی اس کی اپنی ذات ہے، اس طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے کہ ”والی ربک المنتہی“ ہم نے جو زاویہ نگاہ اختیار کیا ہے اس سے عالم طبیعی کی ماہیت بھی روحانی بن جاتی ہے۔ فطرت کا علم خدا کی سیرت یا سنت کا علم ہے۔ مشاہدہ فطرت میں ہم انا کے مطلق کے ساتھ ایک گہرا رابطہ پیدا کرتے ہیں۔ اسی لیے مظاہر فطرت پر غور کرنا عبادت کی ایک قسم ہے۔

مندرجہ صدر بحث میں ہم نے زمان کو حقیقت مطلقہ کا ایک اساسی عنصر قرار دیا ہے۔ اب ہم میک ٹیگرٹ کے اس خیال کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ وقت ایک غیر حقیقی چیز ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جو واقع ایک کے لیے حال ہے وہ کسی دوسرے گزشتہ انسان کے لیے مستقبل تھا اور جو ہمارے لیے ماضی ہے وہ گزشتہ انسانوں کے لیے حال تھا۔ حال، ماضی اور مستقبل سب اضافی تصورات ہیں اور اضافیت میں کوئی مطلقیت نہیں ہو سکتی۔ میک ٹیگرٹ کا یہ خیال وقت کو ایک خط سمجھتا ہے جو پیچھے سے آ رہا ہے، آگے کی طرف جا رہا ہے۔ وہ محض ایک موہوہ رشتہ ہے جس میں حوادث پروئے ہوئے ہیں، وقت خود نتیجہ پیدا نہیں کرتا۔ علامہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ غلط ہے کہ فلاں کے لیے جو مستقبل تھا وہ ہمارے لیے حال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک مستقبل میں کوئی واقعہ ظہور پذیر نہیں ہوا، وہ واقعہ پہلے کہیں بھی نہیں آیا۔ مستقبل محض معرض امکان میں ہے، معرض وجود میں نہیں، جب تک کہ ممکن موجود نہ ہو جائے۔ اس جواب کے بعد علامہ اقبال اقرار کرتے ہیں کہ انسان کی حقیقت ایک سر بستہ راز ہے۔ اس کے سمجھنے میں جو اسکا پیدا ہونے سے پہلے سے قابل حل نہیں۔ آکسٹائن نے وقت کے متعلق کہا صحیح اور نہرتی ہے کہ ”وقت ہے کہ اگر کوئی مجھ سے اس کے متعلق نہ پوچھے تو میں اسے نہ بتاؤں اور اگر کوئی پوچھے اور اس کی توجیہ چاہے تو میں اسے نہیں بتاؤں۔“ علامہ فرماتے ہیں، میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ زمان ہمسی مطلق ہے ایک اساسی عنصر ہے، لیکن اس زمان خالص کے اندر ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز نہیں ہے محض ماضی اور تغیر ہے جس کے اندر یکے بعد دیگرے آتا نہیں۔ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم زمان عملی تفکر کے تبدیل و تخریب کا نتیجہ ہے۔ حقیقت مطلقہ اس انداز سے اپنے آپ کو قابل پیمائش بنا دیتی ہے، حالانکہ اس کی خدای مسلسل

میں کمیت یا مقدار کا کوئی سوال نہیں۔ دن اور رات کا آگے پیچھے آنا قرآن اسی خدا کی طرف منسوب کرتا ہے، کیوں کہ اس نے خود اغراض حیات کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔

اب پڑھنے والے کے دل میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا انائے مطلق تغیر پذیر ہو سکتا ہے؟ انسانی زندگی ایک خارجی عالم کے ساتھ وابستہ ہے جو اپنی حیثیت میں مستقبل اور انسانی نفس کا محتاج نہیں۔ ہمارے اسباب حیات ہم سے خارج میں ہیں۔ ہماری زندگی خواہش کی پیروی، کامیابی اور ناکامی پر مشتمل ہے اور ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور کرتے رہتے ہیں۔ ہمارے نقطہ نظر سے تغیر کے مفہوم میں نقص داخل ہے۔ ہم اس پر مجبور ہیں کہ انائے مطلق کو بھی اپنے نفس پر قیاس کریں۔ انسان عالم کو اور خدا کو بھی اپنے اوپر ہی قیاس کرتا ہے اور اس سے گریز محال معلوم ہوتا ہے۔ ناصر علی سرہندی نے اس مجبوری کو اس شعر میں ادا کیا ہے :

مرا بر صورت خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

دیوتا کا بت پجاری برہمن کو مخاطب کر کے کہ رہا ہے کہ تم نے مجھے اپنی ہی صورت پر بنایا۔ تو جو کچھ دیکھ رہا اور جس کی پوجا کر رہا ہے وہ تیری اپنی ہی صورت ہے۔

خدا کو انسانی صفات سے متصف سمجھنے کو اسلامی علم الکلام میں تشبیہ کہتے ہیں۔ تشبیہ تجسیم کی حد تک پہنچ سکتی ہے۔ اندلس کے فقیہ ابن حزم نے اس تشبیہ و تجسیم سے خائف ہو کر یہ کہہ دیا کہ حیات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ قرآن خدا کو حی یا زندہ کہتا ہے ہمیں بھی یوں ہی کہنا چاہیے، لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ زندگی کا جو مفہوم بھی ہمارے نزدیک ہے اس کا اطلاق ذات الہی پر نہیں ہوتا۔ ابن حزم نے زندگی کو وہی چیز سمجھا جو زمان مسلسل اور مکان میں خارج کی مزاحمتوں پر غالب آنے یا ماحول سے توافق پیدا کرنے کی کوشش میں لگی رہتی ہے۔ اس قسم کی زندگی میں تو نقص کا ہونا لازمی اور اس قسم کی زمانی و مکانی زندگی کو

انائے مطلق یا خدا کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ ابن حزم نے سوچا کہ ایسی زندگی سے قطع نظر کر کے ہی خدا کو کامل سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن اس اشکال سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ انائے مطلق حقیقت مطلقہ ہے جس سے کچھ خارج نہیں۔ وہ کائنات کو خارج سے نہیں دیکھتا۔ اس کی زندگی سے تمام کوائف خود اس کی اپنی ذات سے مترشح ہوتے ہیں۔ اس لیے اس میں اس قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا جو انسان کو اچھی سے بری یا بری سے اچھی حالت کی طرف لاتا ہے۔ لیکن تغیر ایک دوسری قسم کا بھی ہو سکتا ہے۔ اگر گہری بصیرت ہم کو یہ بتاتی ہے کہ زمان مسلسل کے علاوہ ایک زمان خالص بھی ہے، اور انائے مطلق کی ہستی اس زمان خالص میں ہے جہاں تغیر کے معنی ایسا تغیر احوال نہیں جس کی رفتار نقص سے کہال کی طرف ہو بلکہ وہاں تغیر کے معنی تکوین مسلسل ہیں۔ جس میں حسب ارشاد قرآن نہ تکان ہے اور نہ نیند، نہ اونگہ۔ مسلسل خلاق کے تصور کو چھوڑ کر خدا کو مطلقاً بری از تغیر سمجھنا اس کو ایک غیر فاعل جامد ہستی بنا دیتا ہے، جو نیستی کے مرادف ہے۔ خدا کے انائے خلاق میں تغیر کے مفہوم میں نقص داخل نہیں۔ ابن حزم کے سامنے سناد ارسطو کے خدا کا تصور تھا، جس میں مطلقاً کوئی حرکت اور خلاق نہیں۔ ذات الہی کا کہال اس کی بے پایاں خلاق میں ہے۔ حیات الہی خدا کی اپنی ذات کا انکشاف ہے۔ یہ کسی ایسے نصب العین کی طرف بڑھنے کی کوشش نہیں جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ انسان کے مقصود کے ساتھ پیروی اور کہیں کہیں نادرستی بھی وابستہ ہے، لیکن خدا کی ذات میں جو کچھ ایسی ممکن سے موجود نہیں ہوا وہ اس کے تخلیقی امکانات کا معرض وجود میں آتا ہے جس کے اندر نادرستی اور کمال نہیں ہیں۔ اس کی ہستی کی جامعیت اور اس کا کمال تخلیق مسلسل کے متناہی نہیں ہے۔

اس کے بعد لوڈے کے اشعار ۵ انگریزی ترجمہ ہے جس کا ترجمہ درج ذیل ہے۔

کائنات کے مظاہر کی بے انتہا تکرار میں اللہ کی ذات عینی ہے جس کی عنیت قائم رہتی ہے۔ تعمیر وجود میں لامتناہی تکرار اور کہیں کہیں جو نامی تعاون سے اس تعمیر کو ثابت و قائم، لہنی ہے۔ مشق حیات ہے جس سے صادر ہو رہا ہے۔ افلاک میں بھی وہی ہے جو خاک میں ہے۔ تمام جد و جہد کے باوجود خدا کی ذات کے اندر ایک سکون ازلی ہے۔

تیسرا خطبہ

تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم

(اس خطبے میں علامہ اقبال کے افکار و استدلال کا خلاصہ)

علامہ فرماتے ہیں ، ہم اسے پہلے خطبے میں ثابت کر چکے ہیں کہ مذہبی وجدان عقل و استدلال کے معیار پر بھی پورا اتوتا ہے اور تجربہ حیات و کائنات کا وسیع استقرا اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جوہر وجود میں ایک تخلیقی و تکوینی مشیت ہے جسے نفس یا انا کہہ سکتے ہیں۔ قرآن نے اس انا کے منطقی کی انفرادیت کو سورہ اخلاص میں پیش کیا ہے۔ اللہ اس کا اسم مخصوص ہے۔ اس کی انفرادیت ان صفات سے مترشح ہوتی ہے جو سورہ اخلاص میں بیان کیے گئے ہیں کہ وہ احد اور صمد ہے۔ تولید کے انداز کی آفرینش نہ اس کے جوہر اور ماخذ میں ہے اور نہ اس سے سرزد ہوتی ہے ، اور موجودات کی کوئی شے اس کے نمائے یا اس کی ہمسر نہیں۔

اس کے بعد علامہ نے انفرادیت کی منطقی توضیح کی کوشش کی ہے اور حکیم فرانسه برکساں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انفرادیت کے مدراج میں اور انفرادیت انسان بھی کئی طور پر فرد نہیں۔ توالد و تناسل قریباً سب جائدادوں میں انفرادیت میں نقص پیدا کرتے ہیں، لیوں کہ ایک فرد میں سے دوسرے فرد کی الگ ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے سے نکلے ہوئے افراد سب دو میں گن لئے جاتے ہیں۔ فرد کہہ سکتے ہیں ، جس سے مشرق افراد کی انفرادیت معدوم ہو جاتی ہے۔ برکساں کہتا ہے کہ فطرت میں انفرادیت کا میلان ضرور پایا جاتا ہے لیکن انہیں اس کی تکمیل نہیں ہوتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اس لحاظ سے فرد نامیل صرف خدا ہے جس کے اندر سے اس کا غیر صادر نہیں ہو سکتا۔ سورہ اخلاص کی آیت کا مقصود محض عیسوی عقیدہ تثلیث کی تردید نہیں بلکہ خدا کے فرد نامیل

ہونے کو واضح کرنا ہے۔ علامہ اقبال ایک عیسوی مفکر فارمل کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ میلان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی بنا دیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں بسیط و منبسط کر دیں، لیکن قرآن کریم اس میلان کا مخالف ہے۔ سورہ نور میں خدا کو ارض و سہوات کا نور کہا گیا ہے جو بظاہر وحدت وجود کی زبان معلوم ہوتی ہے، لیکن اس نور کے مرکز کو ایک چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوستی تصور سے برعکس تصور پیش کرتی ہے۔ جدید طبیعیات فطرت کے تمام مظاہر کے مقابلے میں نور کی مطلقیت کی قائل ہے جو اضافیت سے متاثر نہیں ہوتی۔ علامہ کے نزدیک خدا کو ذات مطلق اور فرد کامل ہونے کی وجہ سے نور سے تشبیہ دی گئی ہے اور نہ اس لیے کہ اس کی انفرادیت، کو زمان و مکان کی لاتناہیوں میں منتشر کر دیا جائے۔

یہاں علامہ خود ہی ایک شبہ اور اشکال پیش کرتے ہیں اور پھر خود ہی اس کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ فرد بغیر تحدید کے نہیں ہو سکتا۔ انفرادیت کا لازمہ ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ فرد محصور و محدود ہو اس لیے ذات مطلق یا انائے مطلق پر اس کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ مشکل خدا کو زمان و مکان کے اندر رکھنے سے پیدا ہوتی ہے لیکن زمان و مکان اضافی زاویائے نگاہ ہیں اور خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ خدا کی لاتناہی زمانی اور مکانی نہیں ہے۔ ہر قسم کی لاتناہی خدا کے اندر ہے مگر خدا اس کے اندر نہیں۔ خدا کے باہر کوئی ماسوا نہیں جو اس کو محدود و محصور کر سکے۔

خدا کی ذات و صفات میں خلاق علم قدرت کاملہ اور سرمدیت پائی جاتی ہے۔ محدود نفوس کے لیے فطرت ایک خارجی چیز ہوتی ہے، نفس اس کا عالم ہوتا ہے، لیکن خالق نہیں ہوتا۔ خدا کا تعلق کائنات سے صانع اور مصنوع کا سا تعلق نہیں ہے۔ آفرینش کائنات کی نسبت جتنی بچٹیں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں وہ خدا کو ایک نفس محدود متصور کرنے سے پیش آتی ہیں۔ اس غیر حکیمانہ تصور میں کائنات خدا سے الگ چیز رہ جاتی ہے، جس کا ہونا یا نہ ہونا خدا

کے لیے برابر ہے۔ خدا کے فعل آفرینش میں زمان و مکان نزدیک و دور یا دیر و زود نہیں ہے اس کا ارادہ تکوین اور آفرینش شے ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ خدا فعال مایرید ہے۔ اس کا تخلیقی فعل آزاد ہے جو زمان و مکان اور مادے سے مقید نہیں، یہ سب سانچے فکر کی پیداوار ہیں۔ یہاں علامہ نے حضرت بایزید بسطامی کا ایک دلچسپ مقولہ بیان فرمایا ہے۔ کسی مرید نے کہا کہ ایک زمانہ تھا کہ خدا تھا اور اس کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ اس پر بایزید نے جواب دیا کہ اب بھی یہی صورت ہے۔ مادی کائنات خدا سے الگ تہلگ کوئی حقیقت نہیں رکھتی، وہ خدا کے فعل آفرینش کا مظہر ہے۔ اس کے بعد علامہ نے ایک مشہور سائنس دان فلسفی ایڈینگٹن کی ایک کتاب سے اقتباس اپنے زاویہ نگاہ کی تائید میں پیش کیا ہے۔ ایڈینگٹن نے الہنوی فلسفی کانٹہ ہی کے نظریے کا اعادہ کیا ہے کہ مادی کائنات کی ریاضیات اور اس کے اصول طبیعیات نفس نے اپنی ضرورت سے بغرض فہم و عمل تلاشے ہیں اور وہ حقیقت مطلقہ نہیں ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ نفس نے یہ عمل تغیر کے اثر ثبات کی تلاش میں کیا ہے۔ نفس کو حقیقت ثابتہ کی تلاش رہتی ہے۔ مگر وہ حقیقت خود اس کی ماہیت میں موجود ہے۔ نفس ہی ایسی حقیقت ہے جو تمام تغیرات میں ثبات یعنی خودی کو قائم رکھتا ہے۔ تغیر اور ثبات کی ہم آغوشی اور ہم آہنگی فقط نفس کی خودی میں پائی جاتی ہے۔

اس کے بعد علامہ اس سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ خدا کے عمل تخلیق کا انداز کیا ہے۔ اشاعرہ کے علم کلام میں زمان و مکان اور مادے کا ایک عجیب و غریب نظریہ ملتا ہے۔ علامہ اس سے مستفی نہیں ہیں۔ ان کے خیال میں اس کے بعض معنوی مضمرات کو اجماع سمجھتے ہیں۔ اشاعرہ کے نظریے میں کائنات جو اہر یا اجزائے لاینجزئی پر مشتمل ہے اور لامتناہی ہے۔ اس کا معروض وجود میں آتے رہتے ہیں اور اس طرح کائنات کا وجود کائنات کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ کسی جوہر کا فی نفسہ کوئی حجم نہیں ہے۔ اس کے انداز کے مطابق حجم پیدا ہو جاتا ہے۔ ابن حزم نے بھی کہا ہے کہ فعل کا اثر اور سبب ملکہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ خود جوہر کے اندر میلانیت نہیں ہوتی، اشاعرہ جوہر کی حرکت کا کوئی معنوی نظریہ پیش نہ کر سکتے وہ مکان یا فضا کے مشتمل وجود کے مسائل ہی نہ تھے اس لیے نظام اشاعرہ یا جسٹ

کا نظریہ قائم کیا کہ جواہر خلا میں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جست کرتے ہیں اور کسی مستقل مکانیت کے لامتناہی نقطوں میں سے یکے بعد دیگرے نہیں گزرتے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ نظریہ سیری سمجھ میں نہیں آتا اور حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص بھی اس کا معقول تصور قائم نہیں کر سکتا جدید طبیعیات کو بھی ایٹم یا جوہر کی حرکت کی نسبت دشواریاں پیش آئیں اور عجیب بات یہ ہے کہ پلانک و ہائٹ ہیڈ نے بھی کچھ ایسا ہی نظریہ پیش کیا ہے جو نظام کے طفرہ یا جست سے بہت کچھ مماثل ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کے استدلال کی ناقابل فہم پیچیدگیوں کے باوجود ان کی کوشش یہ معلوم ہوتی ہے کہ خدا کو ایک مشیت اور ایک خلاق قوت ثابت کیا جائے جو زمان و مکان اور مادی جواہر میں محصور نہیں بلکہ مستقل تخلیق اس کا شغل اور اس کی غیر منفک صفت ہے۔ ارسطو اور قدیم فلسفے نے کائنات کو ایک ازلی و ابدی مستقل حیثیت دے رکھی تھی اور قدرت مطلقہ کی خلاق کو اس میں دخل نہ تھا قرآن اس نظریہ وجود کا مخالف تھا۔ اشاعرہ نے علامہ کے نزدیک غلطی یہ کی کہ نفس کو بھی محض ایک حادث صفت بنا دیا۔ ان کے نظریہ وجود کے لحاظ سے نفس کی یہ عارضی اور ثانوی حیثیت نہ ہونی چاہیے تھی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ حرکت کا تصور زمان کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا اور زمان ایک نفسی کیفیت ہے۔ جہاں نفسی زندگی نہیں وہاں زمان نہیں اور جہاں زمان نہیں وہاں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی۔ مادی جوہر بھی الہی فعلیت کا مظہر ہے۔ موجود ہو کر وہ مکانی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی حقیقت الہی اور روحی ہے۔ نفس سراپا فعلیت ہے اور بدن اس فعلیت کی مرئی اور پیمائش پذیر صورت ہے۔ اشاعرہ جدید طبیعیات و ریاضیات کے نظریات وجود کے قریب پہنچ گئے تھے لیکن اس کی اچھی طرح توضیح نہ کر سکے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ عارف رومی کا یہ خیال کہ :

پیکر از ماہست شد نے ما ازو
بادہ از ماہست شد نے ما ازو

اس کو امام غزالی کے مقابلے میں حقیقت سے زیادہ قریب لے آیا ہے، ماہیت وجود روحی ہے۔

اس کے بعد علامہ اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا چونکہ انانے مطابق ہے اس لیے اس کی ماہیت اور اس کی مشیت و فعلیت میں سے نفوس ہی سرزد ہوتے ہیں۔ مستقل بالذات مادے کے ذرات نہیں بلکہ ارواح کی آمیزش خدا کا فعل ہے۔ کائنات میں ہر موجود شے اور فطرت کا ہر مظہر نفس ہی کا مظہر ہے۔ خدا کی قدرت کا ہر ذرہ پست ترین مدارج وجود میں بھی ایک انا یا نفس ہی ہے :

از سہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئندہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ
(غالب)

آہستہ سے چل میان کہسار
ہر سنگ دکن شیشہ لر ہے
(امیر درد)

اس نظریہ وجود پر المانوی فلسفی لائبنز نے ایک نہایت درجہ حکیمانہ کتاب تصنیف کی اور اس کا نام مونا ڈولوجی رکھا۔ اس کا موضوع یہی ہے کہ کائنات مادی ذرات پر نہیں بلکہ نفوس پر مشتمل ہے جن کے اندر شعور کے لحاظ سے لامتناہی تدریج ہے اور خدا جو روح الارواح ہے اس نے نفوس کی کائنات میں ایک سرمدی ہم آہنگی پیدا کی ہے کہ ہر نفس اپنے شعور میں محصور ہونے کے باوجود دیگر نفوس سے مربوط و منسلک ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ حیات الہی کے بحر لامتناہی میں نفوس غیر شخصی نظریوں کی طرح نہیں بلکہ اپنی خودی کو سنبھالے ہوئے موتیوں کی مانند ہیں۔ علامہ اقبال علم کلام سے بھی الگ ناقدانہ نتائج اخذ کیے جائیں تو وہ بحر کلام کی کثرت پر منتج ہوتا ہے۔ شاعر نے اس کام کو ادھورا نہیں کیا بلکہ منکرین دین کو یہ کام کرنا چاہیے۔

علامہ اقبال کے نزدیک حقیقت کا معیار الہی ذات کا شعور ہے، خواہ وہ شعور کسی درجے میں ہو۔ اس لیے مادی ذرات مستحلاً نفوی وجود نہیں رکھتے۔ ہر نفس کی خودی جلوت کے باوجود اپنی خلوت بھی رکھتی ہے، جس کے اندر دوسرے نفوس کو دخل حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بات انائیت کی ماہیت میں داخل ہے۔ انسان کے نفس میں انائیت مقابلہ ترقی یافتہ ہے۔ اس لیے وہ دیگر مخلوقات

سے افضل ہے اور خدا کے مرکز ذات سے قریب تر ہے۔ از روئے قرآن انسان کی شہ رگ سے خدا کا قریب تر ہونا یہی معنی رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے انسان خدا کی خلاق میں حصہ لے سکتا ہے۔ محدود معنوں میں انسان بھی خالق ہے، اگرچہ خدا از روئے قرآن احسن الخالقین ہے۔ اس الوہیتی قرب اور مماثلت کی وجہ سے انسان کے مقاصد اور اس کی تمنائیں لامحدود ہیں، وہ ہر قسم کے ماحول کا مقابلہ کر سکتا اور اس کو اپنے اغراض کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر ایک حد تک وہ اپنی تقدیر کا خود معمار ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال نے اشاعرہ کے علم کلام پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حقیقت زمان ان کی سمجھ میں نہیں آئی انہوں نے وقت کو بھی لایتجزی لمحات میں توڑ کر رکھ دیا اور زمان کی مسلسل تخلیقی حیثیت غائب ہو گئی۔ یونانی زمان کو لامتناہی لمحات کا سلسلہ سمجھ کر زینو کی طرح ایک چکر میں پھنس گئے تھے۔ اشاعرہ نے ان کی غلطی سے کوئی سبق حاصل نہ کیا۔ اشاعرہ یہ نہ سمجھے کہ زمان ایک نفسی حقیقت ہے اور کوئی خارجی وجود نہیں جس کے ٹکڑے ہو سکیں۔ وقت کو ایک غیر نفسی اور خارجی حقیقت سمجھنے سے ناقابل حل مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ اگر وقت کو ازل سے ابد تک پھیلی ہوئی ایک چیز سمجھیں تو رائس اور ملا جلال الدین دوانی کی طرح یہ قیاس کرنا پڑے گا کہ ازل سے ابد تک کے واقعات بیک وقت خدا کے شعور کے سامنے ہیں۔ اس تصور سے خدا محض ناظر رہ جاتا ہے، فعال مایرید نہیں رہتا۔ صوفی شاعر عراقی نے بھی زمان کا ایک تصور پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمان ہر درجہ حیات کی ہستی کے لیے مختلف ہے۔ کثیف اجسام کا وقت شمس و قمر کی گردش سے وابستہ ہے۔ لیکن غیر مادی ہستیوں کے لیے کثیف اجسام کا ایک سال ایک لمحہ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اوپر جاتے ہوئے الہی وقت یہ ہوگا کہ اس میں کوئی حادثہ یکے بعد دیگرے نہیں بلکہ سب کچھ بیک وقت بیک نظر موجود ہے۔ بالفاظ دیگر زمان الہی میں مرور و توالی نہیں اور نہ وہ لمحات میں انقسام پذیر ہے۔ خدا کے ہاں زمان وہی چیز ہے جسے قرآن ام الكتاب کہتا ہے، جس کے اندر تمام حوادث ایک لمحہ حاضر میں موجود ہیں مباحث مشرقیہ میں امام رازی نے وقت کی نسبت تمام قسم کے نظریات پیش کیے ہیں لیکن اقرار کیا ہے کہ میں یقینی طور پر کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکا۔

علامہ فرماتے ہیں کہ وقت کی ماہیت نفس کے اندر غوطہ لگا کر ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ نفس کا ایک پہلو وہ ہے جس میں تغیر تو ہے لیکن تسلسل زمان کے لحاظ سے حوادث کا یکے بعد دیگرے ادراک نہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک زمان خالص اسی کیفیت کا نام ہے۔ اس زمان خالص سے خارج میں ایک حرکت ہوتی ہے۔ وجدان سے عقل کی طرف عبور ہوتا ہے جس سے تسلسلی زمان ظہور میں آتا ہے۔ علامہ کا یہ نظریہ زمان بہت کچھ برکساں کا رہین منت معلوم ہوتا ہے، جس نے دور حاضر میں وجدان حیات اور زمان خالص پر نہایت دقیق بحث کی ہے۔ نفس الہی کو بھی اگر ہم اپنے نفس کے اس پہلو پر قیاس کریں تو یہ تصور حاصل ہوتا ہے کہ انا نے مطلق میں بھی زمان کے اندر تغیر تو ہے لیکن توالی یا یکے بعد دیگرے آتا نہیں۔ انہی زندگی ایک ناقص تقسیم کل ہے، جو معرض شعور میں آکر تقسیم پذیر ذکیوانی دیتی ہے میر داماد اور ملا باقر کا نظریہ زمان بھی اسی کے مماثل معبود ہونا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وقت کی آفرینش تکوین کے ساتھ ہی ہوتی ہے تاکہ خدا کی غیر معین غائبی ممکنات عالم شہود میں متحقق ہو سکیں تو یا نفس اپنی باطنیت میں سرمدیت میں رہتا ہے، جہاں حوادث کا تسلسل نہیں لیکن غیر احوال موجود ہے جہاں خارجی زندگی میں نفس تسلسلی زمان کا ادراک کرتا ہے۔

اس کے بعد علامہ خدا کے علم اور اس کی قدرت کی نسبت اپنے الفاظ میں کرتے ہیں۔ نفس محدود کے لیے عالم اور معبود کی نفس موجود۔ رہن ہے۔ ہستی معلوم نفس شاعرہ کے لیے ماسوا ہے۔ ایسا نفس عالم کل میں جو عالم کل بھی ہستی معلوم اس سے خارج ہی ہیں۔ مسکن بالذات موجود۔ وقت اور زمانہ انا نے لا محدود یا مطلق کے لیے تو کوئی خارجی وجود نہیں ہے۔ کوئی ماسوا نہیں۔ پہلے بیان ہو چلا ہے کہ زمانہ ماسوا کے لیے قائم بالذات ماسوا نہیں۔ جب خدا کے فعل کے ساتھ ساتھ ماسوا کے وجود سے دیکھیں تو وہ ثابت دلیلی دہا ہے۔ محیط کل انا مطلق کے لیے ماسوا نہیں۔ خدا کے علم فکر و ارادہ و فعل اور ماسوا کے علم فکر و ارادہ و فعل کے لیے ہم ایسے انا کو کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے اور یہاں مطلق استدلال سے ہم نہیں چلنا۔ البتہ نفسی وجدان سے نغمہ باب معجزہ میں آئی ہے۔ غم کے رسد ہستی مطلق ایک معمول اور منظم نظام ہے جس کے اندر ایک مصنوعی وجود کی

طرح ہر حصے کی ہستی دوسری ہستی سے منسلک اور اس میں مدغم ہے اور اس تمام کل کا ایک مرکزی انا ہے۔ خدا کا علم ہماری قسم کا احساسی ادراکی اور استدلالی علم نہیں ہو سکتا۔ خدا کے علم میں عالم و معلوم جدا نہیں، لیکن ہمارے علم میں معلوم عالم کا محتاج نہیں، ایسا علم جو اپنے معلوم کو موجود بھی کرے ہمارے تصور میں نہیں آسکتا۔ جلال الدین دوانی عراقی اور پروفیسر رائس کے تصور علم الہی میں صداقت کا شائبہ ضرور ہے، لیکن ان کے تصور کو درست مانا جائے تو کائنات ابدأً ایک معین اور مشخص نظام حوادث بن جاتی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اس تصور سے خدا کی آزاد فعلیت مفقود ہو جاتی ہے۔ اگر سرسری طور پر ہر شے اور ہر واقعے کی تقدیر مبرم اٹل طور پر بیک وقت شعور الہی میں موجود ہے تو خدا خود اس قسم کی تقدیر میں پابزنجیر ہو جاتا ہے۔ خدا کا شعور کائنات کا ایک آئینہ بن جاتا ہے، جو سب کچھ دیکھتا ہے لیکن کوئی مؤثر عامل نہیں۔ علامہ کے نزدیک خدا کے علم کو خلاق سے معرا کرنا درست نہیں، خدا عالم مستقبل ہونے سے زیادہ خلاق حقیقی ہے۔ خدا کی قدرت تکوین میں مستقبل کے ہژدہ ہزار عالم مضمحل ہیں، لیکن معین خد و خال کے ساتھ خدا کے شعور کے سامنے نہیں دھرے۔ اس کی مثال انسان کو اپنے عرفان نفس سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بعض اوقات ایک شخص کے ذہن میں ایک خیال پیدا ہوتا ہے۔ بہت سے ممکنات اس خیال کے رحم میں آمادہ وجود و شہود ہوتے ہیں۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ اس سے بہت کچھ پیدا ہوگا لیکن عقل اس کا واضح احاطہ نہیں کر سکتی کہ اس کے مشتقات کس قسم کے ہوں گے۔ وجدان یا ضمیر ممکنات سے لبریز ہوتا ہے لیکن نتائج کی کوئی معین صورت سطح شعور پر دکھائی نہیں دیتی۔ اس قسم کے خیال کے نتائج بعض اوقات فرد کی زندگی میں نہیں بلکہ آئندہ نسلوں میں ظہور پذیر ہوں گے۔ مستقبل اگر پہلے ہی سے مقدر و مقرر ہے تو خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ نہ خلاق رہتا ہے اور نہ فعال مایرید۔ خدا حیات مطلقہ ہے اور زندگی کا خاصا خصوصاً اس کے کمال میں تازہ آفرینی اور جدت کوشی ہے۔ اکثر متکلمین نے خدا کو عالم سمجھ کر عالم کل تو بنا دیا لیکن اس کے علم کو اپنے محدود علم پر قیاس کیا اور اس کی خلاق اور ندرت آفرینی سے چشم پوشی کی۔ آفریدہ نفوس میں بھی زندگی کی کم و بیش یہ صفت پائی جاتی ہے اور ان کی خودی بھی اپنے مرکز میں آزاد ہے۔

نفوس کی خودی اور آزادی خدا کی آزادی کو محدود نہیں کرتی - کیوں کہ یہ آزادی خود فطرت الہیہ کا فیضان ہے - خدا نے نفوس کو اپنی حیات و قدرت و اختیار میں ایک گونہ شرکت کا موقع دیا ہے -

اس کے بعد علامہ اقبال اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اکثر اذہان میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر نفوس آفریدہ کے اختیار کو تسلیم کیا جائے تو خدا کی قدرت مطلقہ ناقص ہو جاتی ہے - اس کا جواب علامہ کے پاس یہ ہے کہ کسی قسم کی خلاق بھی تحدید کے بغیر نہیں ہو سکتی - قدرت مطلقہ کا مجرد تصور جو حقائق وجود سے الگ ہو کر قائم کیا جائے ہے معنی ہو جاتا ہے - قرآن میں فطرت کا تصور مختلف قوتوں کے روابط عمل اور رد عمل کا تصور ہے ، جہاں بھی ہستی ہے وہ ایک نظام کے اندر ہے - خدا کی قدرت کاملہ میں غیر معنوی اور متلون مشیت نہیں ، لیکن قرآن تمام فطرت کے حوادث کی نسبت بہ نالخبیر کا تصور بھی پیش کرتا ہے - جو کچھ بھی ہے اس کا ماخذ اور منتہی خیر ہے یہاں پر خیر و شر کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کا کوئی تسلی بخش حل موجود ہے - دنیا میں شر نظر آتا ہے مصائب بھی موجود ہیں لیکن انسان کے اعمال کا نتیجہ ہیں اور کچھ فطرت کے حوادث کا نتیجہ - خدا اور خیر مطلق اور قدر مطلق ہے تو یہ دیکھ لیں کہ وہاں سے پیدا ہوا فلسفہ توحید کے لیے یہ اہم ترین مسئلہ ہے - تکلیف اور ظلم اور جبر و قہر خدا کی رحمت مطلقہ کے ساتھ کس طرح ہم آہنگ ہیں کوئی اس کو عقل اور تجربے کی بنا پر نہیں سمجھ سکتا - بلکہ اس کو بھی اس معاملے میں اپنی بے بسی کا اعتراف کرنا ہے - وہ تو یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کرتی ہیں وہی اس کو نیاہ بھی کرتی ہیں - اور رحمت اور قہر کے ساتھ ایک ہی فطرت کے اندر موجود ہیں - انوں کے ساتھ ہی ان کے ساتھ ہی رابطہ لیا ہے - قرآن لائنات میں سورہ نمل اور محمد ص ۱۰۱ میں ہے کہ انسان نے چشم پوشی نہیں کرنا اور نہ انسان نے اس کو دیکھا ہے اور نہ اس نے سنا ہے وہ نہ اندھی رجائیت کی معلوم ہے اور نہ اس کو خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی تعلیم حدیث کا اہل ہے - لائنات میں سورہ نمل اور محمد ص ۱۰۱ میں ہے کہ انسانوں کے اعمال سے پیدا ہونے والے مسائل صحیح راہوں کے ذریعہ اور صحیح طرز عمل سے سر لے کر خیر میں بدلنے کی کیمائے سعادت ہیں - لہذا اس ایمان کی تلقین کرنا ہے کہ ارغائے حیات اور تکامل حیات کے انسان غیر مسلم

کے شر پر غالب آسکتا اور اس کو خیر بنا سکتا ہے ۔

اس مشکل کا حل بہت کچھ قرآن کے بیان کردہ قصہ آدم میں مل سکتا ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ قصے تمثیلی اور مثالی ہوتے ہیں جن کے اندر مخصوص تعلیم ہوتی ہے ۔ قصہ ہبوط آدم پہلے سے چلا آتا تھا لیکن قرآن نے اپنا نظریہ حیات پیش کرنے کے لیے اس کا رنگ بدل دیا ۔ علامہ کا خیال مذہبی تعلیم کی خاطر بیان کردہ قصوں کی نسبت وہی ہے جو ان کے مرشد عارف روسی نے اس شعر میں بیان کیا ہے :

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست
معنی اند وے مثال دانہ ایست

نئے معانی بیان کرنے کے لیے قصے کو بدل کر پیش کرنا ایک جائز عمل ہے مذہبی صحائف میں ہر قصہ تاریخی حیثیت سے پیش نہیں ہوتا ۔ غیر دینی ادبیات میں بھی افسانوں کے ساتھ یہی عمل ہوتا ہے ۔ گوئٹے کی طرح کا ایک نابغہ فن کار فوسٹ کے بڑے قصے کو اپنے حکیمانہ نظریات کی خاطر استعمال کر کے اس کی صورت کو بدل دیتا ہے ۔ کوئی جاہل نقاد یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ گوئٹے نے فوسٹ کی نسبت جو واقعات لکھے ہیں وہ تاریخی حیثیت سے بے بنیاد ہیں ۔ ہبوط آدم کا قصہ مختلف سلطوں میں کم و بیش اختلاف کے ساتھ موجود تھا ۔ اقوام سامی میں بھی یہ افسانہ ملتا ہے اور اس کا ماخذ غالباً یہی ہوگا کہ انسان نے مصائب سے لبریز زندگی اور معاشرت سے گھبرا کر اس کی کچھ توجیہ کرنا چاہی اور یہی سوچا کہ اصلی حالت تو دکھ سے خالی ہوگی اور کچھ قصور سرزد ہوا ہوگا جس کی سزا نسل آدم بھگت رہی ہے ۔ ابتدائی حالت میں انسان فطرت کی بھیانک قوتوں کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا اس لیے اس پر بے بسی اور یاس طاری تھی ۔ بابل میں ایسے کتبے ملے ہیں ، جن میں شجر ممنوعہ بھی ہے اور سانپ بھی (جو آلہ تناسل کی تمثیل ہے) اور اس میں ایک عورت ایک سیب (تمثیل بکارت) مرد کو پیش کر رہی ہے ۔ اس کا مقصد اس خیال کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ زوال جنسی اختلاط کی وجہ سے آیا ۔ اس کے بعد توریت کے باب آفرینش میں اس قصے کی ذرا بدلی ہوئی شکل دکھائی دیتی ہے ۔ توریت اور قرآن کے بیان کردہ افسانہ آدم میں جو فرق ہے ، وہی اسلام کے مخصوص نظریہ حیات کو واضح کرتا ہے ۔ اسلام

نے جنسی تمثیل کو برطرف کر دیا اور آدم کی پسلی سے حوا کی پیدائش کو بھی اپنی غرض کے لیے بے مطلب سمجھ کر نظر انداز کیا۔ تورات نے اس کو ایک تاریخی واقعہ سمجھ کر بیان کیا ہے، لیکن قرآن کا زاویہ نگاہ فقط معنوی ہے قرآن جس آدم کو پیش کرتا ہے وہ کوئی ایک فرد نہیں بلکہ انسانیت کا ایک تصور ہے۔ قرآن نے آدم کے لفظ کو انسانیت یا نوع انسان کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

ہم نے تم کو پیدا کیا۔ پھر تمہاری صورت گری کی اور پھر ملائکہ کو حکم دیا کہ آدم کے سامنے سجدہ کرو۔ (۱۰-۷)

دیکھیے یہاں نوع انسان کو مخاطب کرتے ہوئے آدم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ تورات نے لغزش آدم کی پاداش میں تمام ارض کو لعنت دے کر قرار دیا لیکن قرآن زمین کو انسان کے لیے جائے سکونت اور مصدر منافع سمجھا ہے جس کے لیے انسان کو شکر گزار ہونا چاہیے۔ جس جنت سے آدم کو نکالنا پڑا وہ از روئے قرآن کوئی آسمانی مقام نہ تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ آدم اس زمین میں کوئی اجنبی نہیں جو آسمان سے نازل ہوا ہو۔ آدم اسی زمین کی مٹی سے بنا ہے۔ قرآن نے متقیوں کے لیے جس جنت کا نقشہ کھینچا ہے وہ ایسی جنت نہیں جس میں نافرمانی ہو سکے اور لٹا کی وجہ سے وہاں سے کسی کو نکال باہر کیا جائے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میری سمجھ میں تو یہی آتا ہے کہ جس جنت سے انسان کو نکالنا پڑا وہ ارتقائی حیات میں انسان کی ابتدائی حالت تھی، جس میں حاجتیں محدود تھیں اور ابھی زندگی غم و اندوہ، حسرت و توبہ سے آشنا نہ تھی۔ قرآن کریم نے زوال آدم کے افسانے کو ترقی یافتہ انسان سے دیا۔ ترقی اختیار ہی سے شروع ہو سکتی تھی اور اختیار سے ترقی کے قانون و احکام سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے قرآن نے انسان کو اس کی ترقی کا پہلا اور لازمی قدم قرار دیا۔ فطرت نے چہرے سے اختیار کی طرف انسان کی خودی نے اپنا رخ پلٹا۔ قرآن زمین کو سزا کا مقام نہیں سمجھتا جیسا کہ عیسوی دینیات نے سمجھا لیا اور نہ تمام نوع انسان کو جہنم کے آگاہ سے ملوث سمجھتا ہے۔ از روئے قرآن خدا نے لغزش آدم کو رفع دفع کرنے کے لیے نہ صرف معاف کر دیا بلکہ اس کے بعد آدم کو مسجود ملائکہ بنا دیا۔ خدا نے فطرت

سے خودی بیدار نہ ہو سکتی تھی اختیار برتنے سے ارتقا کا ایک اہم قدم اٹھایا گیا۔ نیکی کے لیے اختیار لازمی ہے اگرچہ اختیار کا غلط استعمال بھی ہو سکتا ہے ، لیکن جہاں آزادی نہیں وہاں نیکی کا بھی وجود نہیں۔ اختیار کا عطیہ ایک خطرناک عطیہ تھا لیکن اس کے بغیر آدم کا شعور ذات بیدار نہ ہو سکتا تھا۔ اس اختیار کی بدولت زندگی انسان کے لیے میدان عمل اور آزمائش گاہ بن گئی۔ خیر و شر کی زندگی کے دو لازمی پہلو ہیں لیکن قرآن چاہتا ہے کہ انسان دونوں کو تکمیل ذات کے لیے استعمال کرے۔

ہر نفس کی خودی اپنے آپ کو قائم رکھنا چاہتی ہے اور اسی لیے وہ علم اور قدرت کی آرزو مند ہے ، اسی لیے قرآن کہتا ہے کہ آدم کو وہ علم بخشا گیا جو فرشتوں کو حاصل نہ تھا۔ خدا کا منشا یہ تھا کہ آدم جدوجہد سے علم حاصل کرے اور اس میں ترقی کرے۔ انسان غلطیاں کرتا ہوا ہی ترقی کرتا ہے۔ شیطان نے آدم کو ورغلا یا کہ میں تجھے شجر خلود کا پھل کھلا سکتا ہوں اور لافانی مملکت میں فوراً پہنچا سکتا ہوں۔ یہ ایک دھوکا تھا کیونکہ انسان کو اپنی تکمیل کے لیے بتدریج بے شمار منازل میں سے گذرنا ہے اور ان منازل میں سے گزرے بغیر نہ اس کو عرفان خودی حاصل ہو سکتا ہے اور نہ وہ خلود کو پا سکتا ہے۔ انسان کے اندر خلود کی خواہش فطری ہے۔ وہ اس خواہش کو سعی بقائے نسل سے پورا کرتا ہے۔ یہ ایک قسم کی نوعی یا اجتماعی بقا ہے ، لیکن زندگی کا کھال فرد کی خودی کی استواری اور بقا چاہتا ہے مگر اسی خودی کی کوشش میں انسان ایک دوسرے کے دشمن بھی ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے قرآن نے کہا کہ جاؤ اب تم ایک دوسرے کے دشمن ہو جاؤ گے لیکن نفوس میں شعور ذات پیدا کرنے کے لیے یہ خطرہ مول لینا بھی لازمی تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ اس خطرے سے زمین و آسمان دشت و جبل لرز اٹھے۔ انسان نے اس کو قبول کر لیا اور زیادہ تر ظلم و جہل میں مبتلا ہو گیا۔ جو اختیار عطا ہوا وہ علم و عدل میں بھی برتا جا سکتا تھا اور ظلم و جہل میں بھی۔ انسان اب عرصہ دراز تک ظلم و جہل کی ٹھوکریں کھا کر علم و عدل کو اپنا سکے گا ، لیکر جب ترقی کے اس مقام پر پہنچے گا تو درحقیقت نائب الہی اور مسجود ملائک بنے گا اپنے یا دوسروں کے ظلم و جہل سے گھبرا کر یا مادی فطرت سے سرزدہ مصائب سے پریشان ہو کر زندگی سے گریز کرنا

اسلام کا مسلک نہیں۔ قرآن حق اور صبر کی تلقین کرتا ہے اور ایمان کا یہ تقاضا ہے کہ خیر کی فتح پر کامل بھروسا ہو۔ مصائب کی غرض بھی ان پر غالب آ کر خودی کو استوار کرنا ہے، اس لحاظ سے شر بھی ذریعہ خیر بن سکتا ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ اسلامی عقیدہ توحید کی فلسفیانہ توجیہ کی فلسفیانہ تائیس ممکن اور عقل کے لیے بھی تسلی بخش ہو مگر دین محض فلسفے پر فناء نہیں کر سکتا۔ افسانوی روح درحقیقت مطلقہ سے گہرا رابطہ چاہتی ہے یہ رابطہ استدلال سے نہیں بلکہ دعا سے پیدا ہوتا ہے، جس سے روح میں تنویر اور تقویت پیدا ہوتی ہے، لیکن دعا کے بھی مدارج ہیں۔ نبیوں کی دعا انقلاب آفرین ہوتی ہے اس سے ایک نیا عالم ظہور میں آتا ہے۔ صوفی یا ولی کے شعور میں دعا زیادہ تر ایک خاص قسم کا علم یا عرفان پیدا کرتی ہے۔ اس کی تائید میں علامہ نے امریکہ کے مشہور فلسفی اور ماہر نفسیات ولیم جیمز کی ایک کتاب سے اقتباس پیش کیا ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ طبیعی سائنس خواہ کتنی ترقی کر جائے انسان دعا مانگتے ہی رہیں گے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ انسان نفس اپنی ماہیت اور بطون میں صحت، رفاقت اور جہانت کا طالب ہے۔ وہ نفس چاہتا ہے اور رفیق اعلیٰ اس کو ایک جادوئی نصب العینی عالم میں ملنے سے بعض انسانوں میں مسلسل یا کبھی کبھار اس سے ربط کا احساس حسیں کے اندر پنہاں رہتا ہے۔ مردود و مسکین انسان بھی اس رابطے کی وجہ سے اور اس نسبت کی بدولت اپنے تئیں ایک حقیقی عسلی سمجھتا ہے۔ اس نسبت کی راس اعلیٰ ہستی انسان کی جائے پناہ ہے۔ اگر یہ پناہ نہ رہے اور دوسرے انسانوں سے پناہ نہ اور بے تعلق محسوس ہو تو اکثر انسانوں کی زندگی میں ایک عجیب سی کیفیت پیدا ہو جائے۔ انسانوں کی طبائع میں بڑا تفاوت ہے اس لیے بعض انسانوں میں ضرورت بھی سب کو یکساں محسوس نہیں ہوتی۔ جن میں ضرورت محسوس نہیں ہوتی وہ بھی لوگ مذہبی گمراہاں بن سکتے ہیں، لیکن جو لوگ ضرورت محسوس نہیں ہوتی، میرے نزدیک وہ اپنے اپنے شعور کے لیے دعا ایک جلی اور فطری تقاضا ہے۔ دعا سے جن لوگوں کو احساس ہوتا ہے اس کی نوعیت عقلی یا استدلالی نہیں ہوتی۔ دعا میں انسان محسوس مطلقہ سے رابطہ ہم کنار ہو جاتا ہے اور حیات لامساہی سے بہرہ حاصل کرتا ہے۔ دعا میں اس معلوم ہونا ہے کہ جرنی زندگی جو ایک لمحہ سے گزر رہی ہے اس کو ایک

نا پیدا کنار قلمزم میں پاتی ہے۔ یہ محض نفس کی اپنی خیال انگیزی کا دھوکا نہیں محض ذاتی خیال انگیزی (اوٹو سچشن) سے نفس میں تنویر پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے اثرات دیرپا اور دور رس ہوتے ہیں۔ دعا کے ایسے اثرات کوئی معما نہیں بلکہ کثرت سے عام انسانوں کا تجربہ ہیں۔ نفس کے اندر صوفیانہ غوطہ زنی نے بے شک دعا کے اندر خاص اثرات کا مطالعہ کیا ہے اور قابل قدر انکشافات کیے ہیں لیکن اس کی الہیات اور مصطلحات جدید انسان کے لیے دل نشین نہیں اور جدید انسان پر اس کا کوئی حیات افزا اثر نہیں ہوتا۔ ذات بحت یا صفات سے ماوری ہستی کی تلاش یا اس سے رابطہ پیدا کرنے کی تلاش یا اس سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش عصر حاضر میں نہ کسی مسلمان کو پسند ہے اور نہ کسی عیسائی کو۔ جدید انسان تو زندہ و پائندہ ہستی سے رابطہ چاہتا ہے اور یہ رابطہ از روئے تجربہ دعا ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ فطرت کا حکیمانہ مطالعہ اپنی تکمیل کے لیے دعا کے تجربے کا متقاضی ہے اگرچہ علم کی جستجو بھی دعا ہی کی ایک قسم ہے۔ فطرت کا مطالعہ کرنے والا مرد حکیم بھی ایک قسم کا صوفی ہے اور اس کی طلب کو دعا کہہ سکتے ہیں۔ ابھی تک وہ نقوش قدم کی پیروی کرتے ہوئے غزالہ حقیقت کے پیچھے جا رہا ہے لیکن اس کی طلب اگر صادق ہے تو آخر میں نافہ آہو کی خوشبو اس کی رہنما ہو جائے گی۔ یہاں پہنچ کر اس حکمت کی تکمیل ہوگی اور اس کو ہستی لامتناہی کی دولت نصیب ہوگی اور اس کی قدرت و قوت میں اضافہ ہوگا۔ بصیرت بے قوت اخلاقی بلندی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تہذیب و ثقافت پیدا نہیں کر سکتی۔ اس کے برعکس قوت بے بصیرت تباہی کا باعث ہوتی ہے، بصیرت اور قدرت فقط حکمت و دعا سے مل کر حاصل ہو سکتی ہیں۔ نوع انسان کے لیے عروج و تکمیل کا ذریعہ بصیرت و قدرت کی ہم آہنگی ہی ہے۔ اگر ایک جماعت مل کر دعا مانگے تو اس کا اثر بہت بڑھ جاتا ہے۔ کسی فرد کی دعا میں خالی انفرادیت نہیں ہوتی، دعا میں انسانی روابط ایک لازمہ ہیں۔ راہب انسانوں سے گریز کرتا ہے لیکن خدا کی رفاقت کے گریز نہیں کر سکتا۔ جماعت میں انسانوں کی قوتیں زیادہ مؤثر ہو جاتی ہیں اور ان کے ارادوں میں زیادہ تقویت پیدا ہوتی ہے۔ ابھی دعا کی ماہیت علم نفسیات کی سمجھ میں نہیں آئی اور یہ امر بھی پوری طرح قابل فہم نہیں ہوا کہ جماعت کے اندر اس میں کس طرح شدت پیدا ہوتی ہے۔ اسلام نے دعا کو جماعت کے ساتھ وابستہ کیا ہے اور جماعت

کی وسعت بڑھتی چلی جاتی ہے یہاں تک کہ تمام عالم کے مسلمان حج میں ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

انسان اس خاموش کائنات میں اپنی تمناؤں کا جواب طلب کرتا ہے یہ ایک عجیب نفسی کیفیت ہے کہ دعا میں ایک طرح نفی ہستی یا عجز سے غیر معمولی قوت حاصل ہوتی ہے۔ اسلامی نماز نفی و اثبات کی ہم آہنگی کا ایک مظہر ہے۔ نماز نے مختلف مہنتوں میں مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔ قرآن کریم ان اختلاف صور کا ذکر کرتا ہے اور ان کی حیثیت ثانوی قرار دیتا ہے، اصل چیز روح نماز ہے یعنی تزکیہ نفس و راست بازی و عدل و رحمہ۔ ادھر مڑنا یا ادھر مڑنا اتنا اہم نہیں لیکن پھر بھی ظاہری انداز بدن کی اہمیت کو بالکل غیر اہم نہیں کہہ سکتے۔ از روئے نفسیات جسم کے انداز قعود و سجود و قیام کا نفس پر بھی اثر پڑتا ہے اور سب مسلمانوں کا ایک ہی سمت میں قبلہ رو ہو کر نماز پڑھنا مسلمانان عالم میں وحدت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ اسلامی نماز میں اسیب و غریب، عالم و جاہل، بلند و پست سب خدا کے حضور میں مساوات انسانی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ تمام رنگوں اور نسلوں کے انسانوں کا حج میں ایک ہی سادہ درویشانہ لباس میں جمع ہونا تمام نوع انسان کے لیے وحدت انسانی کا مؤثر سبب ہے۔

چوتھا خطبہ

نفس انسانی مسئلہ اختیار و بقا

علامہ فرماتے ہیں کہ تین باتیں انسان کے متعلق از روئے قرآن بالکل واضح ظاہر و باہر ہیں :

- (۱) انسان کو خدا نے خاص طور پر قریبی ربط کے لیے پیدا کیا۔
- (۲) تمام کوتاہیوں اور تقصیروں کے باوجود اس کی تقدیر یا اس کے منشاء وجود اس کرۂ ارض پر نیابت الہی ہے۔
- (۳) باوجود خطرات کے اس کو صاحب اختیار ہستی بنایا گیا تاکہ خدا کی مشیت کے ساتھ اس کی ہم آہنگی اس کی اپنی خودی اور خود اختیار سے سرزد ہو، مخلوق مجبور میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہو سکتی۔

اس تعلیم کی وضاحت کے باوجود یہ امر تعجب خیز ہے کہ مسلمان متکلمین نے نفس انسانی کی استواری اور خود اختیاری کی طرف توجہ نہیں دی۔ متکلمین نے روح کو بھی مادے ہی کی ایک لطیف قسم بنا دیا جو مادے سے ہے بلکہ عرض ہے۔ جسم ہی موت کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتا ہے۔ یوم حشر میں اس کو دوبارہ پیدا کیا جائے گا۔ اس غیر اسلامی عقیدے سے معلوم ہوتا ہے کہ مغربی ایشیا نے جن ممالک میں اسلام پہنچا، وہاں ان کے اثر فضا میں پھیلا ہوا تھا اور یہ تسلطوں، عیسائی، یونانی اور روسی نظریات تھے۔ ان خطوں میں جن لوگوں نے اسلام قبول کیا وہ انہیں میں اسلامی نظریات میں اسلامی عقائد کو ڈھالنے لگے۔ مجوسی شوب اسلامی عقائد میں شامل ہو گئی، ماہیت وجود کو سمجھنے کے لیے وہ برائی عبادت ہی اسلام انلاہیوں بھول گئے۔ قرآن نے علم کے ذرائع یا ماخذ فراز دئے ہیں تاریخ، فطرت خارجی،

اور نفس انسانی - نفس انسانی میں غوطہ زنی متکلمین نے نہیں کی بلکہ صوفیہ کبار نے روح کی ذات و صفات کا تجربہ کیا - یہ تجربہ منصور حلاج کے اس قول میں پایۂ تکمیل کو پہنچا کہ میں حق ہوں - 'انا الحق' ، منصور حلاج کے معاصرین نے اور بعد میں اس کے پیروؤں نے اس کو ہمہ اوست یا وحدت وجود کا اعلان سمجھ لیا لیکن حلاج کی جو تصانیف فرانسیسی متشرق ماسنیوں نے شائع کی ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ وہ اسلامی توحید سے ہٹا ہوا نہیں ہے ، اس کا مقصد فقط انائے انسانی کی حقیقت کو منکشف کرنا ہے کہ انسان کا نفس یا ایغو ایک مستقل حقیقت ہے - یہ اعلان درحقیقت سطحی نظر والے متکلمین کے خلاف تھا جنہوں نے نفس انسانی کو بے حقیقت بنا رکھا تھا - منصور نے صرف یہ کہا کہ یہ نفس بھی حق ہے - مذہب کو سمجھنے والے کے لیے عصر حاضر میں یہ دشواری پیش آتی ہے کہ منصور کی قسم کا وجدان اگرچہ ابتدائی احوال میں سطح شعور کے قریب ہوتا ہے لیکن ترقی کرتے ہوئے وہ شعور کی نامعلوم سطحوں تک پہنچ جاتا ہے - مسلمانوں میں سے ابن خلدون نے اس کو عالمی طور پر سمجھنے کی کوشش کی اور جدید نفسیات بھی اس کوشش میں ہے - لیکن ابھی تک اس کو سمجھنے کا کوئی سائنٹفک طریقہ معین نہیں ہو سکا - ہماری پرانی اور مردہ الہیات بھی اس میں کچھ مدد نہیں دیتی ، کیوں کہ زمانے کا عقلی مزاج بدل گیا ہے - مسلمانوں کو اب اسلام کے حقائق پر از سر نو غور کرنا ہے - شاہ ولی اللہ نے اس ضرورت کو محسوس کیا اور اس طرف کچھ قدم بھی اٹھائے - علامہ کے نزدیک جمال الدین افغانی اس کام کو بخوبی سر انجام دینے کی صلاحیت رکھتے تھے لیکن حوادث روزگار نے ان کو موقع نہ دیا - اب شدید ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلام کو جدید علوم و فنون ، جدید نفسیات و فلسفہ کی روشنی میں دیکھا جائے - اتفاق اور اختلاف دونوں سے ہم فائدہ اٹھا سکتے ہیں - علامہ فرماتے ہیں کہ اس خطبے میں کچھ کوشش اس سبیل کی کرتا ہوں -

جدید مغربی فلاسفہ میں سے بریڈلے نے نفس کی ماہیت کا گہرا مطالعہ کیا ، لیکن یہ مطالعہ محض عقلی اور استدلالی تھا اس لیے وہ اس نتیجے پر نہیں پہنچا جس پر کہ اپنشدوں نے ہندوؤں کو پہنچایا تھا کہ نفس انسانی یا جیو آتما متناقضات سے لبریز ہونے کی وجہ سے غیر حقیقی ہے - اس کے نزدیک حقیقت کا معیار یہی ہے کہ اس میں منطقی تضاد نہ ہو اور نفس انسانی میں

اس کو تضاد ہی تضاد نظر آیا لیکن استدلال سے نفس کو موہوم یا باطل قرار دینے کے بعد بریدلے خود ہی اس کا اقرار کرتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح نفس انسانی بھی ایک لاریب حقیقت ہے۔ یہاں تک تو اس کا خیال درست ہے کہ موجودہ صورت میں نفس انسانی میں باطنی اور کلی وحدت کا فقدان ہے لیکن وحدت آفرینی کا شدید میلان نفس میں پایا جاتا ہے۔ اسے ابھی کتنے عوالم اور کتنے مراحل میں سے گزر کر پابند تکمیل کو پہنچنا ہے۔ اس وقت تو ایک کانٹا چبھنے سے نفس کی وحدت میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ عنکاسی انتشار نفس کی ماہیت کے متعلق کوئی فتویٰ نہیں دے سکتا۔

علامہ فرماتے ہیں کہ نفس جو مرکز ادراک اور محور اعمال ہے اس کی حقیقت اتنی تمہری ہے کہ استدلال اور بیان میں نہیں آ سکتی۔ یہ امر واضح ہے کہ نفس کی وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے الگ قسم کی ہے، اس کی وحدت ترکیبی یا مکانی نہیں۔ جو نفس سکائیت کا تصور کرتا ہے وہ خود سلاہت سے ماوری ہے۔ ذہنی اور طبیعی حوادث زمان و مکان میں ہوتے ہیں لیکن نفسی زمان مادی زمان سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ نفس کے اندر ماضی، حال اور مستقبل ایک ناقابل تقسیم شعوری لینیث میں ہوتے ہیں لیکن خارجی دنیا میں ماضی، حال اور مستقبل ہم زبان نہیں ہو سکتے۔ زمان حقیقی نفس کے اندر ہے، عالم طبیعی میں محض اس کے خارجی اثرات و علامات ملتے جلتے ہیں۔

نفس انسانی کی ایک اور امتدادی خصوصیت اس کی وحدت ہے۔ نفس دوسرے نفس کی وحدت کے میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس میں روابط ہوتے ہیں لیکن ان کے مراکز الگ الگ ہیں۔ اس لیے اس میں اپنے خواہش ہے۔ کسی دوسرے کی خواہش کا اثر نہیں ہے۔ اس لیے اس کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ غرضیکہ ہر شخص کی نفس ایک مخصوص حصہ ہے۔ جب مجھے کوئی راہ اپنے انتخاب سے اختیار کرنا ہے تو خدا میں مرتے اختیار میں دخل انداز نہیں ہوتا۔ فکر، رنج و راحت، میلانات، تمناؤں، سب کی سب ہر نفس کے لیے مخصوص ہیں، ہر ایک کی "میں" الگ ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ میں ہے کیا؟

امام غزالی اور اس کے ہم خیال متکلمین کے نزدیک روح ایک ناقابل تقسیم جوہر بسیط ہے جو خود تغیر پذیر نہیں مگر تمام تغیرات و ادراکات کا شاہد ہے۔ مرور زمانہ کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ شعور کی کیفیتیں اس جوہر روح کے ساتھ بطور عرض ایک نسبت رکھتی ہیں۔ احوال شعور اس روح کی وحدت کی وجہ سے ایک رشتے میں منسلک ہو جاتے ہیں لیکن جوہر روح ان احوال سے متاثر نہیں ہوتا۔ علامہ اقبال اس خیال کی تردید کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہاں ہانوی فلسفی کانٹ کے نظریہ انا کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے۔ اس کے بعد علامہ اقبال امریکہ کے سب سے بڑے ماہر نفسیات ولیم جیمز کے نظریہ انا کو بیان کرتے ہیں۔ جیمز اپنی نفسیات میں نفس کو کیفیات شعور سے الگ تھلگ کوئی جوہر نہیں سمجھتا۔ وہ کہتا ہے کہ شعور کی کیفیات خود بخود ایک دوسرے کے ساتھ کڑی سے کڑی ملاتی چلی جاتی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ شعور کی ماہیت کا گہرا مطالعہ جیمز کی تائید نہیں کرتا۔ نفس یا شعور کے اندر خود اپنی ایک مخصوص وحدت ہے جو تمام ادراکات کی اساس ہے۔ شعوری تجربے میں جو وحدت پائی جاتی ہے جیمز کی توجیہ اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس مرکز وحدت کو تجربات شعور سے الگ تھلگ غیر متغیر جوہر نہیں سمجھتا۔ ادراکات کی کثرت انا کی وحدت کا عمل ہے۔ نہ انا ان تجربات سے الگ ہو کر قائم رہ سکتا ہے اور نہ شعوری کیفیات انا سے بے تعلق ہو سکتی ہیں۔ ادراک مشیت اور ہر شعوری کیفیت میں انا ہی عامل ہے۔ نفس اور ماحول میں ایک مسلسل کشاکش رہتی ہے، نفس ہی تمام کیفیات میں ایک ہادی اور ناظم قوت ہے۔

قرآن کریم روح کو امر قرار دیتا ہے، جو خدا سے سرزد ہوتا ہے یا جس کا ماخذ خدا ہے۔ بعض دیگر حکمائے اسلام کی طرح علامہ اقبال بھی امر اور خلق میں فرق و امتیاز کرنا لازمی سمجھتے ہیں۔

پرتگال پیٹسن ایک برٹش فلسفی اس پر افسوس کرتا ہے کہ اگرچہ خدا کا ایک قسم کا تعلق آفرینش کائنات سے ہے اور دوسرے قسم کا تعلق نفس انسانی سے، لیکن انگریزی زبان میں دونوں نسبتوں کے لیے ایک ہی لفظ (Creation) کری ایشن استعمال ہوتا ہے، جس سے خلط مبحث اور ابہام پیدا ہوتا ہے۔ علامہ

فرماتے ہیں کہ خوش قسمتی سے عربی میں ان دو نسبتوں کے لیے دو الگ اصطلاحیں ہیں۔ ”خلق اور امر“ خلق تکوین ہے اور امر ’ہدایت عمل‘ ہے۔ روح انسانی کو امر کہنے سے مراد یہ ہے کہ اس کی سماعت اعمال میں ہدایت، توازن اور وحدت پیدا کرنا ہے۔ نفس انسانی کوئی شے نہیں بلکہ حقیقت فاعلہ ہے۔ انسان کی تمام شعوری زندگی کی کثرت ایک وحدت میں منسلک ہے جو ہدایت سے مقصد کوشی کرتی ہے۔ اسی وجہ سے نفس نہ سلسلہ زمان کے اندر ہے اور نہ مکان کے اندر، وہ زمان و مکان سے ماوری حقیقت ہادیہ اور مقصد کوشی کا نام ہے۔

اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے کہ انسان کو مٹی سے حیات جسمانی دے کر، آخر میں ایک دوسرے انداز کی مخلوق بنا دیا اور خدا احسن الخالقین ہے۔ اس حیات دیگر کے لیے جس کی طرف قرآن اشارہ کرتا ہے بدنی زندگی کی اساس مقدم ہے، اگرچہ بدن خود ارواح یا نفوس کا ایک اجتماع ہے جو ایک ماتحت حیثیت رکھتے ہیں، لیکن علامہ فرماتے ہیں کہ نفس اور بدن کی ثنویت کا قائل نہیں، کیوں کہ مادہ کوئی مستقل حقیقت نہیں رکھتا۔ دکلاوت کی ثنویت مانی کی اس تعلیم کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے جو عیسوی علم میں راجح ہو گئی تھی۔ نفس و بدن کا باہمی رابطہ ایک اعم مسئلہ ہے مگر مادے اور نفس کی ثنویت سے اس کا حل تلاش کرنا ہے سود ہے۔ یہ ثنویت روح اور ایک مادہ فاعل ناظر بنا دیتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک نفس اور بدن کے اعمال نہ تو متوازی ہیں اور نہ ان میں باہمی نفس و ردعمل کا تعامل ہے۔ عمل میں نفس اور بدن بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ نفس عسر و حزن سے کس کا کتنا حصہ ہے، اس کا تعین دشوار ہے۔

قرآن خدا کو خلق اور امر دونوں کے ماحول و ماحولہ کے لیے ایک ہی نام ہی کا مظہر ہے، نالیوں نہیں کہ بدن کے اعمال روح کے ماحول ہیں۔ حجاج میں بدن ایک مستقل حقیقت معلوم ہوتی ہے، لیکن اس میں وہ اعمال و وحیدہ کی شکل ہے۔ بدن فقط نفوس کا اجتماع ہے جو انسانی مدارج میں اور ان کے اعمال ایک نفس اعلیٰ اور نفس ہادی ہے۔ سلسلہ نفس۔ اعلیٰ و سفلی کے معانی کے بعد اعلیٰ مدارج کا مظہر اس کا ثبوت نہیں کہ اعلیٰ انسانی مدارج ہیں۔

اعلیٰ کی توجیہ ادنیٰ سے نہیں ہو سکتی ، محض مٹی اور آب و ہوا پھول کے حسن و جمال کی علت مکتفی نہیں ، پھول میں جو کچھ ہے وہ بالکل نئی حقیقت ہے ۔ ابتدائی مراحل میں نفس بدنی احوال سے مغلوب معلوم ہوتا ہے لیکن نفس کی ترقی اس کو بتدریج طبیعی ماحول سے آزاد کرتی چلی جاتی ہے ۔ یہاں تک کہ روح کی خودی مادی احوال سے مطلقاً آزاد ہو جاتی ہے ۔ خارج سے کوئی قوت اس عمل میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ادنیٰ کے بعد اعلیٰ اندرونی ارتقا سے پیدا ہوتا ہے ۔ یہاں اختیار اور جبر کا مشکل مسئلہ پیدا ہوتا ہے ۔ الہیات والے اور طبیعی سائنس والے دونوں اس کے حل میں بھٹک گئے ہیں ۔ مادی اور طبیعی فطرت میں جو جبر اور علت و معلول کا سلسلہ نظر آتا ہے اسی پر نفس کے اعمال کو بھی قیاس کرنا شروع کر دیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جبر سے باہر نہ نکل سکے ۔ ہر طرف میکانکی توجیہ ہی نظر آتی ہے اور بعض متکلمین بھی اس کی گرفت سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے اور اختیار محض دھوکا رہ گیا ۔ جدید الہانوی نفسیات (gestalt psychology) نفس کی وحدت آفرین بصیرت کی قائل ہے جو زمانی و مکانی روابط کو متعین اور متشکل کرتی ہے ۔ نفس کے اندر ایک مقصد کوشی ہے جو علت و معلول کے سلسلے میں نہیں آتی ۔ طبیعی علت و معلول خود نفس کا پیدا کردہ انداز ادراک ہے ۔ نفس فہم و عمل کے اغراض کے لیے فطرت میں علت و معلول کی کڑیاں بنا لیتا ہے جن کا حقیقت مطلقہ میں کوئی وجود نہیں ۔

نفس کا ہدایت کار اور مقصد کوش ہونا اس کا ثبوت ہے کہ اس کی اپنی آزاد شخصی تعلیل ہے ۔ یہ اختیار خدا کا عطا کردہ ہے اور خدا نے اپنے اختیار کو خود اس لیے دود کیا ہے کہ نفوس کی خودی آزادی سے ارتقا حاصل کر سکے ۔ قرآن کہتا ہے کہ انسان کو رشد اور نافرمانی دونوں کے راستے دکھائے گئے ہیں ۔ وہ جسے چاہے اختیار کرے ، خدا اس کو مجبور نہیں کرتا اور نہ اس کے اختیار میں دخل دیتا ہے ۔ اسلام کے اندر دعا زندگی کی طبیعی میکانیت اور جبر سے گریز کا ذریعہ ہے ۔ دونوں ہاتھ اٹھا کر انسان جبر حیات کے زندان سے آزاد ہو جاتا ہے ۔

قرآن کریم میں جا بجا تقدیر کا مفہوم موجود ہے ، جسے اکثر مسلمان مفکرین نے بھی صحیح طور پر نہ سمجھا اور مغرب کے مستشرقین بھی اس کو جبر مطلق

کہنے لگے۔ اسپنگر نے بھی اسلام کے متعلق یہی غلطی کی ہے مگر اسپنگر یہ درست کہتا ہے کہ ایک علم کا نقطہ نظر ہے اور ایک حیات کا زاویہ نگاہ۔ علم کے نقطہ نظر سے تو زندگی اور کائنات میں جبر کی کڑیاں دکھائی دینی ہیں لیکن زندگی خود ایک خلاق قوت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام میں ایمان کا یہی مفہوم ہے جو محض عقلی یا لسانی اقرار کا نام نہیں بلکہ تجربہ حیات کا پیدا کردہ یقین ہے۔ جو اعمال کو ڈھالنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ اس قسم کے ایمان کا کمال کم لوگوں میں پیدا ہوتا ہے لیکن جہاں ہوتا ہے وہاں اس قسم کے اعلانات زبان پر آتے ہیں۔ انا الحق (حلاج) حدیث قدسی میں فرمودہ خدا کہ ”انی انا الدھر“ یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول کہ ”میں قرآن ناطق ہوں“ اور بایزید کا نعرہ ”سجانی ما اعظم شانی“۔ اعلیٰ درجے کے تصوف کے اندر یہ احساس نہیں ہوتا کہ محدود لامحدود میں ناپید (ہو گیا) ہے بلکہ نفس نے مستی لامحدود کو عمق میں کر لیا ہے۔ عارف روسی کہتا ہے کہ خدا کا علم ولی کے علم کے اندر نہ ہو جاتا ہے لیکن لوگ اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے۔ اس قسم کے استغراق میں خودی کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ایک لامحدود زندگی کا اثبات ہوتا ہے۔

اسلام میں تقدیر کا غلط مفہوم کیوں رائج ہو گیا، اس کے کچھ تاریخی اسباب ہیں جن کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بنو تمیمہ زیادہ تر موقع پرست، ابن الوقت اور اقتدار پسند لوگ تھے۔ روایت کی تھی ہے کہ معید نے حسن بصری سے کہا کہ بنو تمیمہ مسلمانوں کے قتل کی خبر اللہ ہی قرار دیتے ہیں تو انہوں نے غصے سے جواب دیا کہ وہ لوگ اناب میں ہیں۔ اسلام کے متلازمین ہی نے نہیں بلکہ عصر حاضر میں غمگن اور غمگین فلاسفہ نے بھی روایت اختیار کیا کہ سادھی ہو گیا ہے۔ فلسفہ فطری یا اللہی نظام کہنے لگے۔ قرآن سے تقدیر کا غلط مفہوم اور اس کے ذریعہ قسم کے اغراض کا نتیجہ تھا لیکن افسوس ہے کہ اس کے نتائج مسلمانوں کی اخلاقی اور روحانی زندگی کے لیے بہت مضر ثابت ہوئے۔

اب رہا بقائے روح ۵ مسئلہ جو اس کے متعلق زمانہ حال میں بہت فلسفیانہ بحثیں ہوتی ہیں لیکن علامہ کے نزدیک وہ وہی ہیں جسے ہم جیسے کہ ابن رشد کی استدلالی کونسل۔ ابن رشد کے استدلال سے تو یہی احد ہو سکتا ہے

کہ عقل ایک کلی حقیقت ہے اور وہی سرمدی ہے۔ باقی رہے نفوس انسانی تو ان کی انفرادی بقا کی کوئی ضمانت نہیں۔ کانٹ نے اخلاقی زندگی سے بقائے نفس کو اخذ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاقی نصب العین لامتناہی ہے جس کے لیے لامتناہی زمانہ چاہیے اور علاوہ ازیں یہاں نیکی مسرت سے ہم آغوش نہیں، اس لیے آخرت کی ضرورت ہے، جہاں نیکی اور مسرت ہم آہنگ ہو سکیں۔ ولیم جیمز کا استدلال بقائے روح کے امکان کی بابت یہ ہے کہ بدن کی حالتوں کے ساتھ نفس کی حالتوں کا تغیر اس کا کافی ثبوت نہیں کہ روح بدن سے عوارض کا نام ہے۔ اس کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ ایک روح کائنات یا شعور کوئی ہو جو اجسام کے عضوی وجود کی خاص ترکیبوں سے اپنے اظہار کا موقع پاتا ہے اور اگر آہ درست نہ ہو تو کاریگر کی کاریگری غیر صالح معلوم ہوتی ہے۔ یہاں بھی ابن رشد کی طرح ایک شعور کلی یا عقل کل کے وجود کا اثبات ہے، انفرادی خودی کا کوئی ثبوت نہیں۔ درحقیقت سادیت کی تردید ہی سے یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔ فطرت کے سادی پہلو کو حقیقت کلی سمجھ کر نفس کی مستقل حیثیت کو ثابت کرنا محال ہو جاتا ہے۔

حکیم نطشے کے اس نظریے کا بھی علامہ نے ذکر کیا ہے کہ ازلی اور ابدی طور پر ہر ہستی اور ہر واقعے کی تکرار ہوتی ہے۔ جو کچھ بھی اب ہے وہ بے شمار بار پہلے یوں ہی ہو چکا ہے اور بے شمار بار آئندہ بھی ہوگا۔ فطرت قوت کے مراکز جو پہلے قائم کر چکی ہے (نفوس بھی اسی طرح کے مراکز ہیں) ان کی بقا اور تکرار ممکن ہے۔ نطشے کا نظریہ عجیب و غریب ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اجرام فلکی ہوں یا حشرات الارض سب پہلے بھی تھے اور بار بار کی موت کے بعد ہمیشہ آتے رہیں گے۔ نطشے کا نظریہ استدلالی طبیعیات کے کچھ مفروضات سے پیدا ہوا اور اس کا لامتناہی زمان کا تصور بھی غلط ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک فطرت ناقابل پیش بینی ہے، وہ ندرت آفرین ہے۔ نطشے کے نظریے کے مطابق کوئی نئی بات ظہور میں نہیں آسکتی۔ بار بار ایک ہی قسم کی زندگی کا عود کرنا تو وحشت آفریں تصور ہے اور اسی وحشت کو مرزا غالب نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے:

زاں نمی ترسم کہ گردد قعر دوزخ جائے من
وائے گر باشد ہمیں امروز من فرداے من

کہتا ہے کہ مجھے دوزخ سے اتنا ڈر نہیں لگتا جتنا اس بات سے کہ کہیں یہی کم بخت زندگی عود نہ کر آئے اور میرے امروز و فردا دنیا و آخرت یکساں ہو جائیں۔

اس کے بعد علامہ بقائے انسانی کی بابت قرآنی تعلیم کی طرف آتے ہیں اور شروع میں تین عقائد کا ذکر کرتے ہیں جو متنازع فیہ نہیں۔ اول یہ کہ قرآن کریم ہر ہستی کے احیاء بعد الموت کی تعلیم دیتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نفس انسانی کا زمانے کے اندر آغاز ہوتا ہے۔ زمانی و مکانی کائنات میں وہ کسی ایک وقت ایک جگہ پر خلق ہوتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ انسان پھر اس کرۂ ارض پر واپس نہیں آئے گا۔ چوتھی بات یہ ہے کہ نفس کی محدودیت کوئی مصیبت نہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ یود حسر میں ہر شخص بحیثیت ایک فرد کے خدا کے سامنے آئے گا، جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کی انفرادیت موت کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ انسان کا منہبہ یا نصب العین یا مقصود حیات یہ نہیں ہے کہ وہ کسی درجہ ارتقا میں بھی خدا کی لامحدود ہستی میں گم ہو جائے۔ جزائے لامتناہی ارتقائے لامتناہی ہے جس میں انسان کی خودی ترقی کرتی چلی جائے گی۔ قیامت کی رست خیر میں بھی سب کچھ تہ و بالا ہو جائے گا لیکن جن کی خودی اتمان و سوس سے استوار ہو چکی ہے ان پر کوئی اثر نہ ہوگا "سازاخ البصر و ما طغی" اس کی حروف اشارہ کرتا ہے کہ خدا کے سامنے بھی پیغمبر بطور ایک فرد کے قائم ہے۔ وہ سما کے لامحدود نور و جہاں میں گم نہیں ہو گیا۔ مہر صنم کی خودی کی استواری حضور باری تعالیٰ اور تجلی ایزدی میں بھی بے شکوس و اضطراب کی صورتوں کے ساتھ قائم رہی۔ فارسی کا یہ شعر اس حقیقت کو بہت عمدگی سے بیان کرتا ہے:

موسیٰ زہوش رفت یک چہرہ صمد
تو عین ذات می تازی ما برسی

وحدت الوجودی تصوف کو یہ تصور درست معیار ہے ہونا۔ اس کا استدلال محض منطقی ہے کہ لامحدود کے سامنے محدود کا وجود کیسے قائم رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ سب مکانی اور جسمانی حدود کے صورتات ہیں جن کا

اطلاق حیات انسانی اور حیات الہی کے باہمی ربط پر نہیں ہو سکتا ”او در من و من در وے“ محدود کی لامحدود سے ہم کناری ہے لیکن اس حالت میں بھی او او ہے اور من من - قرآن کریم کہتا ہے کہ ”کل شی ہالک الا وجہہ“ اس لیے بقا کا حصول اس طرح ہو سکتا ہے کہ انسان کا نفس وجہ اللہ یعنی حقیقت حیات میں داخل ہو کر بقا سے بہرہ اندوز ہو - قرآن کہتا ہے کہ جس خدا نے تم کو لم یکن شیئاً مذکوراً سے لے کر احسن تقویم تک پہنچایا ہے، کیا وہ تم کو اب یوں ہی ردی سال سمجھ کر چھوڑ دے گا - خودی کا ارتقا بقا کا ضامن ہے - فطرت ورزش ارتقائے خودی کا میدان عمل ہے - مبارک ہے وہ جس نے اپنے نفس کو صالح بنایا اور ملعون و مردود ہے وہ جس نے اس کو خراب کیا (۱۰-۷ : ۹۱) -

سوت اس امر کا امتحان ہے کہ کسی انسان نے اپنی خودی کے ساتھ کیا کیا ہے - زندگی کو لذت و الم کے پیمانوں سے ناپنا صحیح نہیں - پیمانہ فقط یہی ہے کہ کوئی فعل خودی کو مضبوط کرتا ہے یا اس کو ضعف پہنچاتا ہے - عالم برزخ میں نفس انسانی کا زاویہ نگاہ زمان و مکان کی نسبت دگرگوں ہو جائے گا - فطرت کے لامتناہی ممکنات میں زمان و مکان بھی ہیں - عالم برزخ ایک دوسرے عالم میں عبور کرنے کی تیاری ہے - جہاں نہ یہ مادی عالم ہوگا نہ یہ زمان و مکان - علامہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ضعیف نفوس اس انقلاب عظیم کی تاب نہ لا کر فنا ہی ہو جائیں :

بمیری گر بہ تن جانے نہ داری
اگر جانے بہ تن داری نہ میری

احیاء بعد الموت کوئی خارج سے وارد شدہ واقعہ نہیں بلکہ ارتقائے نفس کی ایک منزل ہے - قرآن کا استدلال یہی ہے کہ جو خدا تم کو عدم سے وجود میں لایا اور جس نے ترقی کی کئی منزلیں طے کرائیں، کیا وہ اس سے عاجز ہے کہ وہ تم کو پھر جوں کا توں کھڑا کر دے یا ایسی صورت میں لے آئے جس کا تم تصور نہیں کر سکتے -

علامہ اقبال حیاتیاتی ارتقا کے قائل ہیں اور اس کو قرآنی تعلیم کے منافی نہیں سمجھتے - حافظ اور ابن مسکویہ عصر حاضر سے بہت قبل حیاتیاتی ارتقا کا نظریہ

پیش کر چکے تھے۔ عارف روسی بھی انسان کی موجودہ صورت اور حالت کو ارتقا کی پیداوار سمجھتا ہے۔ ڈارون کی قسم کے لوگوں نے اس تصور کو مادی اور میکانیکی بنا دیا اور انسانوں کے لیے یاس آفرین کر دیا، لیکن روسی کے ہاں تصور ارتقا لامتناہی اسیدوں کا سرچشمہ ہے۔ جو ہستی ذرات و حشرات سے یہاں تک پہنچتی ہے، اس کی آئندہ ترقی محض مفروضہ نہیں بلکہ ایمان پر بنائے تجربہ ہے۔ مسلمانوں میں متنازع فیہ مسئلہ یہ ہے کہ احيائے روح کے ساتھ حشر اجساد بھی ہوگا یا نہیں۔ زیادہ تر لوگ اسی کے قائل ہیں اور شاہ ولی اللہ بھی فرماتے ہیں کہ کسی نہ کسی قسم کا جسم تو ہوگا، خواہ یہی کثیف مادے کا بدن نہ ہو۔ نفس کو آخر کسی نہ کسی قسم کا آلہ یا جسم یا ذریعہ اظہار و عمل چاہیے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ جسم کا جو بھی تصور قائم کریں ممکن ہے کہ دوسرے عوالم میں اس کا اطلاق ہی نہ ہوتا ہو۔ جب تک اس سائنس سے عبور نہ کر جائیں محض استدلال سے اس کے متعلق کچھ مفروضہ قائم کرنا بے سود معلوم ہوتا ہے۔ فقط اتنی بات پر بنائے مطالعہ فطرت پر بنائے حکمت اور پر بنائے تعلیم قرآن یقینی معلوم ہوتی ہے کہ نفس یا روح کی زندگی اس جسم کی تحمیل کے ساتھ ختم نہیں ہوتی۔ ایمان اور امید کے نیچے یہی کافی ہے۔

اگر ہم مکانی تصورات سے نجات حاصل کریں تو یہ عقیدہ بھی قائم کر سکتے ہیں کہ جنت و دوزخ مقامات کا نام نہیں، بلکہ نفس کے احوال کا نام ہے۔ از روئے قرآن دوزخ کی آگ کسی خارجی ابتداء سے نہیں جلتی بلکہ اس کے شعنے قلوب میں سے اٹھتے ہیں۔ یہ بات بھی قرآن نے وضاحت سے بتا دی ہے کہ جو حشر میں انسان کی نظر حقائق کو پوری طرح تسلیم نہ کرے اور اسے دیکھتے تیری نظر آج کس قدر تیز ہو گئی ہے۔ اس برائی اسارے کو جس سے بچنا چاہیے کیا عمدگی سے اس شعر میں ادا کیا ہے :

والسوء النفس آخر از حد ہد

از بکے جنم کہ تازہ پر لبت

جنت تخریب و انتشار کی قوتوں پر غلبے کا نام ہے اور نفوس معطلہ قبول اور بے کاروں کی عشرت کہ نہیں بلکہ مزید نفی اور مزید برائی کے لیے وہ جہی میدان عمل ہے۔ قرب الہی کی لامتناہی توسیع ہوتی کو اسوار تری ہوتی علم و عشق و قدرت میں اضافہ لرتی رہے گی۔

200

2

خطبہ پنجم

اسلامی ثقافت کی روح

اس خطبے میں علامہ اقبال شروع میں نبوت اور ولایت کا فرق بتاتے ہیں۔ نبوت اور ولایت کا مقابلہ و موازنہ اور ان کا باہمی رابطہ صدیوں تک مسلمان صرفہ اور متصوف متفکرین میں موضوع بحث بنا رہا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ عبدالموس گنگوہی کا یہ قول کہ محمد عربی عرش معلیٰ پر خدا کے ہاں پہنچ کر اس عالم سے واپس آئے، واللہ اگر میں وہاں پہنچتا تو لیبی واپس نہ آتا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسی سے ولی اور نبی کا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ ولی وجدان وحدت میں غرق ہو کر وہیں رہ جاتا ہے۔ اس لیے اس عالم پر اس کا اثر عملی طور پر بہت کم ہوتا ہے، لیکن نبی اس حال سے واپس ہو کر اور عرفان و حقائق سے فیض سبب ہو کر عالم انسانی کے قلوب میں انقلاب پیدا کرنے کا آرزو مند ہوتا ہے۔ وہ خود ہی ذات میں غوطہ زن ہو کر عالم قدیم کو نہ و بالا کرنے کی قوت حاصل ہوتی ہے۔ اپنی ذات کی لہرائیوں میں غوطہ زنی صرف انسان ہی کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ اسی لیے قرآن کریم وحی کا لفظ سمیہ کی ملاحی کے لیے بھی استعمال کرتا ہے۔ وحی نباتات سے لے کر حیوانات و انسان سب میں کہی و پسی جاتی ہے۔ مدارج اور انداز کا فرق ہے۔

تصور وحی کے بعد علامہ خود نبوت کے مسائل پر بحث کرتے ہیں۔ وہ اسلامی تعلیم کا ایک مندرجہ سمجھتے ہیں۔ ہر ماہ میں خدا کی طرف سے انسان کے دور نابالغی میں فطرت کے علم و شعور کا یہی طریقہ سمجھنے کا ہے۔ ان کے افکار و اعمال کے معین بننے انکے شخص کی فطرت میں واقعہ ہے۔ وہ وہ دوروں کے لیے بے چوں و چرا اسوہ عمل بن جاتے۔ لیکن انسان کے ایک خاص مرحلے میں پہنچ کر فطرت نے یہ طریقہ ترک کر دیا جس کا ماخذ سورۃ النور و السجرات تھا۔ انسانیت کے بلوغ میں فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ انسان مسخ فرمے،

مطالعے اور استقرا سے اپنے ماحول کو تسخیر کرے اور ماورائے عقل ذرائع کو اس منزل میں ترک کر دے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ فلسفیانہ نظامات اور حکیمانہ استدالات قدیم زمانے میں بھی بعض اکابر مفکرین کے ہاں ملتے ہیں لیکن وہ فکر محض کا نتیجہ تھے اور مبہم مذہبی اور روایتی تصورات کی منطقی تنظیم کی کوششیں تھیں، اسی لیے عالم انسانی پر انہوں نے کچھ خاص اثر نہیں ڈالا۔

اس نقطہ نظر سے نبی اسلام عالم قدیم اور عالم جدید کی سرحد پر کھڑے دکھائی دیتے ہیں۔ ماخذ وحی و الہام کے لحاظ سے ان کا قدم عالم قدیم میں ہے لیکن اس وحی کی روح اور اس کے مقصود کے لحاظ سے وہ عالم جدید کے قائد ہیں۔ اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے جس نے قدیم انداز نبوت کو منسوخ کر دیا۔ نوع انسان کے موجودہ دور ارتقا میں اب اس کی ضرورت نہیں رہی کہ ہر چھوٹی بڑی بات کے لیے انسان ایک قائد اور معلم پر بھروسا کریں اور خود کچھ نہ سوچیں۔ اب انسان کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی مشق کرنا ہے۔ بچوں کی طرح نبوت کی انگلی پکڑ کر قدم اٹھانا اس کی ترقی میں حارج ہوگا۔ اسی کے ساتھ بادشاہی بھی ختم ہو گئی اور کاهنوں اور پروہتوں کا اقتدار بھی سوخت ہو گیا۔ بالغ انسانیت کے لیے اب یہ بھی غیر ضروری ہو گئے اور قرآن نے بالتکرار یہ تلقین شروع کی کہ تدبر اور تفکر کرو اور مشاہدہ انفس و آفاق سے اپنی زندگی کے لیے ہدایت حاصل کرو۔ اس کے ساتھ ہی تاریخ انسانی سے بھی سبق لو۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ولایت کے اندر جو روحانی وجدان و عرفان ہے اور جو نبوت میں بھی پایا جاتا ہے، اس کے دروازے بند ہو گئے ہیں۔ وہ دروازے بدستور کھلے ہیں لیکن دینی اور دنیاوی امور میں عقل و حکمت کا دور آ گیا ہے جو وحی و الہام سے منقض نہیں، بلکہ اس کی تکمیل کرتا ہے۔ ختم نبوت کے یہی معنی ہیں کہ کسی فوق الفطرت ذرائع سے ہدایت حاصل کرنے والے کا ادعا اور اس کی آمریت ختم ہو گئی ہے۔ اب کسی شخص کو حق نہیں پہنچتا کہ اہل عالم کو یہ سنادی کرے کہ میرے الہامات پر بے چون و چرا ایمان لاؤ۔ اب تمام قسم کے تجربات انسان عقل و مشاہدہ اور تجربے سے پرکھے گا۔ اب نوع انسان پر حکمت کے دروازے کھول دے گئے ہیں۔ اب فہم فطرت اور تسخیر فطرت اسی کے ذریعے سے ہوگی۔ دیوتاؤں کی حکومتوں کو منسوخ کر کے اسلام

نے فطرت کے حکیمانہ مطالعے کو آسان کر دیا۔ روحانی وجدانات، الہامات اور تجربات اب بھی ہوتے ہیں اور ہمیشہ ہوتے رہیں گے، لیکن سب کو عقل و حکمت کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا۔ تصوف نے اپنے احوال کو جانچنے اور پرکھنے کی بہت کوشش کی لیکن یہ کوشش ابھی جاری رہنی چاہیے۔ اس جانچ میں ابن خلدون کی حکیمانہ کوشش قابل تحسین ہے۔

لیکن بصیرت نفس کے علاوہ قرآن کریم آفاق و تاریخی کے مطالعے پر زور دیتا ہے اور علامہ کے نزدیک اسلام کی یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ شمس و قمر اور شجر و حجر کے مطالعے کو قرآن عبادت قرار دیتا ہے۔ اسی طرح انقلاب لیل و نہار اور اختلاف الوان و السنہ کو آیات الہی کہتا ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پر غور کرنے کی بھی تلقین کرتا ہے۔ مظاہر فطرت کے سامنے سے آنکھیں بند کر کے لزونا قرآن کے نزدیک قابل مذمت حرکت ہے۔ جہاں اندھوں کی طرح زندگی بسر کرنے کا وہ آخرت میں بھی اندھا ہی ہوتا ہے۔ آخرت کی زندگی اسی دنیا کی زندگی کا ثمرہ ہے۔ فلسفہ یونان کائنات کو ازلی اور اس کے حقائق کو ناقابل تغیر سمجھتا تھا۔ قرآن کا نظریہ سکون وجود کے مقابلے میں حرکت حیات کا نظریہ ہے۔ قرآن نے مسلمانوں کو یونانی فلسفے کے جمود سے نجات دلائی۔ از روئے قرآن خدا کی خدمت میں مسلسل تنوع نہیں ہے اور اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے۔ اگر مسلمان شروع میں یونانی فلسفے پر غریبہ ہونے کے بعد اس سے نجات حاصل کر کے قرآنی نظریہ حیات کی طرف تہ آئے اور سائنس میں وہ ترقی نہ کرتے جو مشاہدے اور تجربے کی بدولت انہوں نے کی اور جس نے دور جدید کو جنم دیا۔ یونانی تصورات کو چھوڑ کر مسلمانوں نے ریاضیات، فلکیات اور طب میں جو کارنامے کیے وہ رفیقہ، رفیقہ، رفیقہ اور رفیقہ کے منکشف ہو رہے ہیں۔ مسلمانوں نے یونانیوں کی منطق کی جڑیں کاٹ دی ہیں۔ امام غزالی نے تو ارسطو کی منطق کو قبول کر لیا تھا لیکن انہوں نے اس کی پیروی کرنے کی اساس پر حملہ کیا۔ ابوبکر رازی نے اعداد کے ساتھ ساتھ انہوں نے اپنے انداز میں دھرایا ہے۔ ابن حزم بخاری معجزات کہتے ہیں بلکہ حسن ادراکات کو ذریعہ علم بتاتا ہے اور ابن تیمیہ استفراغ زہر دیتا ہے۔ البیہقی اور الکندی جیسے لوگ عصر جدید کی سائنس اور اس کے طریقوں کے بانی ہیں۔ اب اہل فرنگ بھی اس کا اقرار کرتے ہیں کہ سائنس اور سائنس کے طریقے

کا آغاز مسلمانوں نے کیا۔ اگر وہ یہ کام نہ کرتے تو شاید مغرب اس راہ پر نہ پڑتا۔ تاریخی حوادث کی وجہ سے بعد میں مسلمان تو خفتہ اور غافل ہو گئے لیکن ان کے شاگردوں نے سائنس اور صنعت و حکمت کی عظیم الشان تعمیر ان کی بنیادوں پر کھڑی کر دی :

بچھ کے شمع ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی

برفو کی کتاب (میکنگ آف ہومینیٹی) نوع انسان کی تعمیر پر مخلصانہ تحقیق کا نتیجہ ہے اور اس نے دل کھول کر اس کا اعتراف کیا ہے کہ سائنٹفک زاویہ نگاہ دیگر بہت سے تہذیبی عناصر کی طرح مغرب کو مسلمانوں سے ملا۔ علامہ اقبال نے اس کتاب سے ایک طویل اقتباس دیا ہے (مجلس ترقی ادب نے اس کتاب کو اردو زبان میں منتقل کرنے کی تجویز کی ہے)۔ محسوسات و حوادث کا مطالعہ اور ان کا استقرا خالی مجرد تصورات سے ہٹ کر مسلمانوں نے شروع کیا اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ یہ قرآنی زاویہ نگاہ تھا جو خالی مجردات اور افلاطون کے اعیان ثابتہ کی تلقین نہیں کرتا بلکہ یہ تعلیم دیتا ہے کہ فطرت کے معمولی مظاہر کو بھی غور سے دیکھو تو تمہیں وہاں سے بھی معرفت کردگار حاصل ہوگی۔ کائنات کے حوادث کا مطالعہ انسان کو فقط مادی کائنات میں محصور نہیں رکھتا بلکہ ترقی کرتے ہوئے اسے اس سے ماوریٰ لے جاتا ہے۔ معشر جن و انس عام طور پر اس حلقے سے نہیں نکل سکتے سوائے اس قوت اور سلطان کے جس کا قرآن نے صریح طور پر ذکر کیا ہے (۵۵ : ۳۳) نفس انسانی کو معرفت ذات اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ ماضی، حال و مستقبل میں منقسم زمان اور خارجی مکان کے حدود سے نکل کر اپنی ذات کے عرفان میں غوطہ لگاتا ہے۔ جہاں کا زمان حقیقی ہے۔ ”والی ربک المنتہی“ اگر رب تمام ہستی اور انسان کا منتہی ہے تو یقینی طور پر وہاں پر پہنچنے کے لیے زمان و مکان کے حدود سے نکلنا پڑے گا کیوں کہ خدا کی ذات زمان و مکان سے ماوریٰ ہے، لیکن خدا کی طرف سفر طویل اور کٹھن ہے۔ اسپنگر کہتا ہے کہ یونانی محدود اشیا اور ان کے توازن و تناسب کے دلدادہ تھے۔ لامتناہی کا تصور ان میں نہیں تھا۔ اس کے برعکس علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ لا محدودیت مسلمان صوفیہ اور مفکرین کے

تصور میں ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ اس لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ اگر تمام ہستی زمان و مکان میں محدود و محصور ہے تو پھر نہ خدا کا کوئی صحیح تصور قائم ہو سکتا ہے اور نہ نفس انسانی کے غیر محدود ممکنات کا۔ خارجی مکان کی مطلقیت کا نہ محقق طوسی قائل تھا اور نہ البیرونی۔ البیرونی کائنات کو یونانیوں کی طرح ”الآن کہا کان“ نہیں سمجھتا تھا۔ کائنات کی ماہیت اس کے نزدیک بھی حرکت ہی تھی۔ غیر متحرک ہستی مطلق کی بجائے مسہنوں نے حدوث کی طرف زیادہ توجہ کی تاکہ حوادث کی حرکت کے قوانین دریافت کیے جائیں۔ خوارزمی کی ریاضیات بھی اسی میلان کی شہادہ ہے۔ زمان حقیقی تکوینی حرکت ہے اور جو فلسفہ وقت کو بے اصل سمجھتا ہے وہ حرکت و حیات کو نہیں سمجھ سکتا۔

حرکت اور انقلاب فی الزمان کو حقیقی سمجھنے کی وجہ سے مسہنوں نے اہل مغرب سے بہت پہلے ارتقا کے نظریات قائم کیے۔ یہ نظریات جاحظ میں بھی ملتے ہیں اور ابن مسکویہ کی کتاب ”الموزالاصغر“ میں بھی۔ نہ ابتدائی ٹوسس میں نہیں لیکن ان سے پتا چلتا ہے کہ فکر اسلامی اس سمت میں ترقی کر رہا تھا۔ جلال الدین رومی کا نظریہ ارتقا بلکہ ایمان بالارتقا اس قدر واضح اور قوی ہے کہ مغرب کے ارتقائی فلسفی آج بھی اس کو اپنا پیش رو سمجھ کر اس کے حوالہ دیتے ہیں۔

ہاں غلامد نے فرمایا تھا کہ زمان و مکان کا مسئلہ اہل عرب میں نہایت ہی اہم ہے اس لیے وہ دوبارہ اس کی طرف عود کرنے میں اور اسی کے حوالہ دینے میں کی تحریروں کے اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ عراقی کا نظریہ زمان و مکان کا ادراک زمان پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ زمان میں ہر شے اپنے وقت سے ابد تک کے واقعات کو محیط ہے۔ اب عراقی نے اس کے حوالہ دینے سے کسی نہ کسی صورت میں خدا کی ذات میں مکان بھی ہے۔ وہ ان شریکوں کے آیت کے حوالے سے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ خدا کے اسباب میں ہر شے سے مراد ہونا اور اس قسم کے بیانات میں مکاتب موجود ہے۔ لیکن عراقی نے ابد و زمان کا بھی اس کے نظریہ زمان کی طرح درست نہیں۔ خدا کا ربط کائنات کے ان شریکوں کو سمجھا جائے جو نفس کا ربط بدن سے ہے تو اس تمیز سے بھی ابد کائنات کو سمجھ

میں آ سکتی ہے کہ خدا کی ذات میں قرب و بعد کا تصور مکانی نہیں ، جیسے نفس انسانی کا مقام نہ بدن کے اندر ہے اور نہ اس کے باہر ۔ اندر اور باہر کا تصور اس تعلق میں بے معنی ہے ۔ نفس کا تعلق جسم کے ہر عضو اور ہر خلیے سے ہے ، لیکن یہ تعلق مکانی نہیں۔ بقول عارف رومی :

اتصال بے تکلیف بے قیاس
ہست رب الناس را با جان ناس

مکانیت روح و بدن کے تعلق میں بھی کسی انداز میں تو موجود ہے ۔ اسی طرح خدا کی نسبت جو مخلوقات و کائنات سے ہے ، اس میں بھی کسی انداز کی مکانیت ہوگی ، لیکن اس کو عام مکانی تصور پر قیاس نہیں کر سکتے ۔ کثیف اجسام کی مکانیت ہوا اور نور کی مکانیت سے مختلف ہے ۔ ہوا اور نور ایک ہی فضا میں بیک وقت موجود ہوتے ہیں ۔ عراقی کہتا ہے کہ ملائکہ کے لیے بھی مکانیت اور فاصلہ ہے لیکن وہ لطیف قسم کا ہے ۔ نور کی طرح کی لطیف چیز ٹھوس چیزوں میں سے بے رکاوٹ گزر جاتی ہے لیکن عراقی کے نزدیک جہاں حرکت فی المكان ہے وہاں ابھی کچھ نفس موجود ہے ۔ مکانی لطافت میں روح انسانی ہی کو یہ کمال حاصل ہے کہ اس پر حرکت و سکون کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ نفس افلاک کی سیر کرتا ہوا بھی ایک طرح سے ساکن بھی ہے اور محرک بھی ، یا یوں کہو کہ مادی سکون اور حرکت یہاں کچھ معنی نہیں رکھتی ۔ درجہ کمال اتم میں الوہیت کی مکانیت ہے جس میں ابعاد ثلاثہ نہیں اور نہ وہاں کچھ دور یا نزدیک ہے ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ عراقی ریاضی کا ماہر نہیں تھا اور ارسطو کا تصور مکان بھی اس کی طبیعت پر حاوی تھا ، اس لیے وہ اپنے لطیف افکار سے دور رس اور مفید نتائج اخذ نہیں کر سکا ۔ عراقی کی نظر اگر اور تیز ہوتی تو وہ یہ دیکھ لیتا کہ مکان کے مقابلے میں زمان زیادہ اساسی حقیقت ہے ۔

علامہ اقبال کو کوئی ایسا نظریہ زمان درست معلوم نہیں ہوتا جو تغیر کو بے حقیقت بنا دے ۔ زمان حقیقی میں مسلسل تکوین و تخلیق ہے اور مسلسل آفرینش کا تصور اسلامی تصور ہے جس کی رو سے کائنات میں متواتر اضافہ ہو رہا ہے ۔ عراقی کے تصور زمان الہی میں تغیر اور ”کل یوم ہو فی شان“ نظر نہیں آتے ۔ جو زمان اپنی سرمدیت میں جامد و ثابت ہو جائے وہ حیات آفرین نہیں ہو سکتا ۔

ابن مسکویہ کا نظریہ ارتقا اور ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ دونوں اسلامی میلان کے مظاہر ہیں۔ تاریخ از روئے قرآن ایک تیسرا ذریعہ علم ہے۔ علامہ کا خیال ہے، جس کے لیے وہ قرآن سے نبوت پیش کرتے ہیں، کہ اقوام کا عروج و زوال اور اس دنیا میں عذاب و ثواب اجتماعی طور پر ہوتا ہے۔ قومیں بحیثیت مجموعی ابھرتی اور بحیثیت مجموعی گرتی ہیں۔ تاریخ افراد کو الگ الگ حیثیت سے نہیں جانچتی۔

قرآن کریم نے فلسفہ تاریخ کے ضمن میں بہت گہری باتیں کہی ہیں۔ اور اقوام کے متعلق یہ فتویٰ کہ "ولکل امۃ اجل" اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ملتیں بھی جانداروں کی طرح پیدا ہوتی، شباب کو پہنچتی اور پھر پیراندہ سالی اور موت تک پہنچتی ہیں۔ زمانہ حال میں اسپنڈر نے اپنی تمام تعمیر فلسفہ تاریخ اسی اساس پر کھڑی کی ہے۔ اگرچہ اس نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ اس اسلام سے بہت کچھ دور ہو گئے ہیں۔ ابن خلدون فلسفہ تاریخ کا بانی اور امام ہے۔ اس میں یہ نکتہ یقیناً قرآن ہی نے پیدا کی۔ قوم عرب نے اس کے جو نقشہ کھینچا ہے وہ قرآن ہی سے حاصل کردہ ہے۔ قرآن نے اور اس کے بعد حدیث نبوی کی چھان بین نے مسلمانوں میں صحیح ذوق تاریخ کی نسو و نما کی۔ ابن اسحاق طبری اور مسعودی جیسے مؤرخ کسی اور ملت کہیں نے کہاں پیدا کیے تھے۔ یہ ذوق قرآن ہی نے دہین منت ہے۔

قرآن کے بنیادی تصورات میں نوع انسان کے وحدت ماخذ کا تصور ہے "خلقنا کم من نفس واحدۃ" اس تصور کو مسلمانوں نے عمیق اور جلیق سے پھنایا اور خود مشہور مصنف فونٹ اس کا افوار کرتا ہے۔ فونٹ نے اس تصور کو مصنف اور نہ رومۃ الکبریٰ نے کوئی اور مصنف وحدت انسان کے تصور کو واضح تصور رکھتا تھا۔ مغربی تہذیب و تمدن میں یہ تصور تاریخ کے تصور سے مختلف رنگ و نسل و نسل کے لحاظ سے نوع انسان کے گرتے گرتے شروع اور ان اختلافات کی بنا پر مسلسل جنمیں کرتا رہا۔ ایک مغرب کا تصور ہے۔ اسلام نے عملاً اقوام و قبائل کی تفریق کو مٹانے کی ایسی کوشش کی جس کی مثال اور جگہ نہیں مل سکتی۔

ابن خلدون نے ارتقا و انقلاب فی الزمان کو حتمی سمجھا اور اسی وجہ

سے فلسفہ تاریخ میں اس کو وہ کچھ سوجھا جو یونانیوں کے خواب میں بھی نہ آیا تھا۔ ادھر ہندوؤں نے بھی فلسفہ اور علوم و فنون پیدا کیے تھے لیکن تاریخ معدوم تھی۔ فلنٹ ابن خلدون کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن اس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتے اور باقی مفکرین بھی ایسے ہیں کہ ابن خلدون کے ساتھ ان کا ذکر کرنا ابن خلدون کی توہین ہے۔ ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ کا یہ پہلو علامہ اقبال کو خاص طور پر قابل تحسین معلوم ہوتا ہے کہ اس نے زمانے کو ایک ارتقائی اور خلاق قوت سمجھا اور اس تصور سے گریز کیا کہ اقوام کسی ازلی تقدیر کے معین راستے پر مجبور ہو کر چل رہی ہیں۔ ابن خلدون الہیاتی فلسفی نہ تھا۔ وہ مابعدالطبیعیات کا مخالف ہی معلوم ہوتا ہے، لیکن اپنے تصور زمان میں اس کو برگساں کا پیش رو کہہ سکتے ہیں، کیوں کہ برگساں بھی زمان یا دھر کو خلاق سمجھتا ہے اور مادی یا الہیاتی جبر کا قائل نہیں۔ ابن خلدون میں قرآن یا روح اسلام نے یونان کو پوری طرح شکست دی ہے۔ زینو اور افلاطون کے ہاں وقت بے اصل تھا اور آفرینش و خلاق کے کچھ معنی نہ تھے۔ ہراقلیتوس اور رواقین میں وقت کے اندر ایک ازلی و ابدی دور و تکرار تھی۔ ابدی تکرار ابدی خلاق نہیں ہے۔

آخر میں علامہ اقبال عصر حاضر کے جید عالم فلسفہ تاریخ اسپنگر کا ذکر کرتے ہیں کہ اس کی کتاب عالمانہ تو ہے لیکن وہ روح اسلام کو بالکل نہیں سمجھ سکا۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ ہر کلچر ایک مخصوص ماخذ و مقام اور مخصوص انداز رکھتی ہے اور دوسری کلچر والے لوگ اس کو اچھی طرح نہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ اس کو اپنا سکتے ہیں۔ وہ یورپین کلچر کو یونان و روما کی تہذیب کے خلاف ایک مخصوص کلچر سمجھتا ہے لیکن اس سے آشنا نہیں کہ یورپین کلچر کی جس خصوصیت کا وہ ذکر کرتا ہے وہ یورپ کی پیداوار نہیں بلکہ مسلمانوں کی پیداوار ہے۔ اس کا طلوع مسلمانوں سے ہوا اگرچہ بعد میں اس کی تکمیل ایک حد تک فرنگ نے کی۔

یہودیت، ابتدائی عیسائیت، کلدانی مذہب، زرتشتی مذہب اور اسلام سب کو وہ مجوسی کلچر کے مختلف مظاہر سمجھتا ہے۔ علامہ اقبال اس کا اقرار کرتے ہیں کہ مجوسیت کے کچھ عناصر مسلمانوں کے افکار اور ان کی

تہذیب میں بھی رفتہ رفتہ داخل ہوئے ہیں ، لیکن اسلام خود اس مجوسیت کی پیداوار نہ تھا ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ان خطبات میں سیرا مقصد یہ بھی رہا ہے کہ اسلامی تصورات کو مجوسی عناصر سے الگ کر کے ان کی اصلی صورت میں پیش کروں ۔ تعجب ہے کہ اسپنگر جیسا عالم مسلمانوں کے عوام کے تصورات تقدیر کو لے کر اس سے اسلام کی اصلیت کے متعلق نتائج اخذ کرتا ہے ۔ اسپنگر کہتا ہے کہ ایک خدا بیہوا ہو یا اہورا مزدا یا مردک بال ، جو مصدر خیر ہے ، سب مجوسی الاصل مذاہب میں پایا جاتا ہے اور کسی نجات دہندہ مسیح کا تصور بھی مختلف شکلوں میں موجود ہے ۔ وہ سمجھتا ہے کہ اسلام میں بھی یہ سب کچھ موجود ہے ، حالانکہ یہ بات غلط ہے ۔ یہ دوسرے مذاہب جھوٹے دیوتاؤں کے وجود کے قائل ہیں ۔ اسلام تو ان کے وجود کا منکر ہے اور یہ آنے والے نجات دہندہ کا انتظار اسلام میں یقیناً مجوسی اثرات سے داخل ہوا ۔ ابن خلدون نے اس پر اچھی تنقید کر کے اس کو رد کیا ہے ۔ یہ اسلامی عقائد کا کوئی جزو نہیں ۔

خطبہ ششم

اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت

اسلام کائنات کو ازلاً اور ابداً ایک ناقابل تغیر حقیقت نہیں سمجھتا۔ اسلام میں وحدت انسانی کے تصور کا سرچشمہ عقیدہ توحید ہے۔ نوع انسانی کی وحدت روحانی ہے نہ کہ نسلی اور الوانی۔ عیسائیت اس وحدت آفرینی میں ناکام رہی۔ ایک مغربی مؤرخ نے قبل اسلام کی رومانی، یونانی تہذیب و تمدن کے اختلال اور انتشار کا نقشہ کھینچا ہے اور اس کا اقرار کیا ہے کہ وحدت کے قدیم رشتے ٹوٹ چکے تھے اور عیسائیت نے بھی تشتت و انتشار میں اضافہ ہی کیا تھا۔ تہذیب و تمدن کو بچانے کے لیے اب کسی نئے زاویہ نلاد کی ضرورت تھی جس میں انسانوں کی وحدت کا مدار نہ کسی ایک وسیع ملک پر تخت و تاج کے ساتھ وفاداری ہو اور نہ خونی اور نسلی رشتہ لونی خاص اعمیت رکھتا ہو۔ یہ مصنف حیرت دریا ہے کہ نوع انسان کی وحدت کو بچانے کی یہ اشد ضرورت عرب کی سر زمین نے عوری کی۔ لیکن تعجب کی کیا بات ہے۔ خلاص فطرت اعم مراحل میں نوع انسان کا رخ بدلنے کے لیے ایک نئی کو پیدا کیا ہے اور اس کا مشن نہ عورت ہے نہ توحید کے درجے تک رسد نہ پیدا کی جانے۔ اب وفاداری صرف خدا کے ساتھ رہ جانی ہے اور نہ تمام روحانی زندگی کا ماخذ ہے، انسان کی خدا سے وفاداری اس کے لیے تمام سے وفاداری ہے۔ اسلام تبت و تغیر دونوں کو ایک وسیع دائرے میں سمجھتا ہے۔ زندگی کو اس فوائد کی بھی ضرورت ہے اور ان فوائد کی مسلسل تغیر اور ترقی بھی لازمی ہے۔ غیرات و انقلاب فطرت کو قرآن آیات الہی کہتا ہے، لیکن جب فوائد کو اس طرح اس اور انہوں نے سمجھ لیا جائے کہ نعر اور نئی نئی نئی ہو جائے، اس وقت نہ زاویہ نلاد جمود و جمود پیدا کرنا ہے۔ ازنسب باغ صدیوں سے مسائل اسی جمود و جمود کی وجہ سے محروم

حیات ہو گئے۔ اصول ثابتہ کو سائے ہوئے وہ تغیر کے اصول کو بھول گئے۔ اس ضرورت تغیر کا نام اجتہاد ہے۔ قرآن میں جو جہاد کی تلقین ہے اس کا مفہوم مسلسل کوشش ہے جو کسی نصب العین کے حصول کے لیے کی جائے۔ مسلسل جد و جہد کرنے والوں کو خدا زندگی کی نئی نئی راہیں دکھلانے کا وعدہ کرتا ہے۔ ”والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبیلنا“۔ معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجتے ہوئے رسول خدا ﷺ نے جو ہدایت فرمائی وہ اسلام میں اجتہاد کا ایک بڑا سرچشمہ ہے۔ رسول خدا ﷺ نے پوچھا کہ کن اصول سے فیصلے کیا کرو گے؟ اس نے جواب دیا کہ از روئے قرآن۔ فرمایا کہ قرآن میں کسی معاملے کی بابت صریح ہدایت نہ ہو تو پھر کیا کرو گے؟ معاذ نے کہا کہ سنت نبوی کو چراغ راہ بناؤں گا۔ فرمایا کہ معاملات اگر ایسے ہوں جن کی وضاحت اور صراحت قرآن و سنت دونوں میں نہ ہو تو پھر کیا طرز عمل اختیار کرو گے؟ اس نے کہا کہ پھر اپنے قلب سے فتویٰ لے کر اجتہاد کروں گا۔ اس پر نبی کریم ﷺ نے اس کو تحسین و آفرین کہی اور ہمیشہ کے لیے لاستناھی امور کے لیے جدید قانون سازی کا راستہ صاف کر دیا۔ تین یا چار صدیوں تک تو مسلمان اس پر عامل رہے لیکن اس کے بعد ایسا جمود طاری ہوا کہ تقلید ہی مسلمانوں کا شیوہ بن گیا اور بدلتی ہوئی زندگی کے ساتھ تخلیقی تطابق ختم ہو گیا۔ بعض مغربی مصنفوں نے ترکوں کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا ہے، لیکن تاریخی لحاظ سے یہ غلط ہے، کیوں کہ ترکوں کے اقتدار سے بہت قبل مسلمانوں نے اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر لیا تھا۔ اس کا بڑا سبب سیاسی انحطاط تھا۔ خلق قرآن کے مسئلے پر عقل پرستوں اور قدامت پرستوں نے ایک فتنہ پیا کر دیا۔ یہ مسئلہ اسلام کے اندر سے تو پیدا نہ ہو سکتا تھا، عیسائیوں کی ازلیت کلمۃ اللہ کی بخت مسلمانوں نے اپنے اندر داخل کر لی تھی۔ آخری خلفائے عباسیہ کو عقلی آزاد خیالی سے خطرہ محسوس ہوا تو مملکت اور ملت کو انتشار سے بچانے کے لیے انہوں نے تمام شریعت اور فقہ کو جامد کر دیا۔ اس رویے کی ذمہ داری ایک حد تک تصوف پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اس کی عقلی توجیہات میں بہت سے غیر اسلامی عناصر داخل ہو گئے تھے لیکن مذہبی حیثیت سے وہ فقہاء کی دور از کار موشگافیوں کے خلاف ایک رد عمل تھا۔ فقہ میں مذہب کے کچھ چھلکے تو نظر آتے تھے لیکن ان کے اندر مغز غائب تھا۔ سفیان ثوری فقہ کا عالم تھا لیکن تنگ آ کر اس نے تصوف میں

پناہ لی۔ عقلی حیثیت سے تصوف عقلیت اور آزاد خیالی کا حاسی ہو گیا۔ فقہا کی ظاہر پرستی سے بیزار ہو کر صوفیہ نے ظاہر و باطن کے امتیاز پر اس قدر زور دیا کہ ظاہر شریعت کے پہلو کی طرف سے تغافل نمودار ہو گیا اور باطن میں غوطہ زنی صوفیہ کو عالم محسوسات سے دور لے گئی۔ اسلامی مملکت اور تہذیب و تمدن ادنیٰ درجے کے لوگوں کے ہاتھوں میں آ کر تغیر و ترقی سے محروم ہو گئے۔ نفوس عالیہ کو تصوف نے اپنا گرویدہ بنا لیا۔ اب عوام کی رعبری کون کرتا۔ فقیہوں میں جمود پیدا ہو گیا اور صوفیہ دنیا سے بے تعلق ہو گئے۔ عوام کے لیے تقلید کے بغیر کوئی چارہ نہ رہا۔ علاوہ ازیں تاتاریوں کی غارتگری نے کتب خانوں کو تباہ کر دیا۔ کثرت سے علماء شہید ہو گئے۔ اسلامی تہذیب و تمدن کا شیرازہ بکھر گیا۔ ایسی تباہی اور پریشان حالی میں یہی مناسب سمجھا گیا کہ آزاد خیالی اور اجتہاد کو روک کر بقیۃ السیف ملت کو ایک خاص طرز فکر اور مخصوص شعائر عمل پر استوار کیا جائے۔ ہندوئی طور پر یہ طریق غلط نہ ہے، مگر اس کا ایک غیر مستحسن نتیجہ یہ نکلا کہ شیوہ تقلید ہمیشہ کے لیے ملت اسلامیہ کا شیوہ بن گیا اور یہ فرض کر لیا گیا کہ اب نہ پہلے سے مجتہدین بیٹا ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جدید تفسیر کی ضرورت ہے، کیوں کہ تمام تفصیلات حیات حسیوں سے زیر بحث آ کر مخصوص صورتیں اختیار کر چکی ہیں۔ اس طرز عمل سے ملت منظم تو ہو سکتی ہے لیکن محض کسی ایک غیر متغیر انداز پر نقطہ مقصود حیات نہیں۔ علماء اسلام یہ بھول گئے کہ نقطہ و تفسیر کی صورت سے فکر کی آزادی اور اخلاقی اور افراد کی خودی فنا ہو جاتی ہے۔ جمود اور مستحکم جسد بے روح رہ جاتی ہے۔ سیلان حیات ارتقائی ہے۔ زندگی فکر و عمل کے ساتھ ساتھ جامد کھن کی طرح اتاری چلی جاتی ہے۔ بقائے ملت، ارتقائے ملت اور بقائے ملت کے لیے غیر معمولی افراد کی بدولت ہونا ہے، لیکن ملت جمود میں نہ رہے اور جمود نہیں ہوتے اور اگر کہیں حسن الحاق سے پیدا ہوتے ہیں تو وہ جمود میں نہ رہتے ہیں، سزائیں دی جاتی ہیں اور بعض اوقات اس کے لیے سزا دی جاتی ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال نے ان تفسیر راڈر نہایت قدرتی کے ساتھ لیا ہے۔ جس نے جامد جسد فقہی مذاہب کی قطعیت کو مستحکم کر لیا اور پھر قرآن و حدیث کی اصل تعلیم اور حسی روح کی طرف لوٹنے کے لیے اجتہاد کے حق

کو تسلیم کیا ، مگر ابن حزم کی طرح قیاس اور اجماع کو بنائے تفقہ بنانا اس کے نزدیک قابل قبول نہ تھا ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ملت کے انحطاط کے زمانے میں یہ دونوں خطرے سے خالی نہیں ہوتے ، لیکن اپنے اپنے رنگ میں ابن تیمیہ اور ابن حزم دونوں مجتہد تھے ۔ ان کے بعد سیوطی نے بھی حق اجتہاد کا اعادہ کیا اور اس کے ساتھ اس عقیدے کو بھی درست سمجھا کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجتہد اعظم یا مجدد کا آنا ضروری ہے ۔ ابن تیمیہ کی تعلیم سے اٹھارویں صدی عیسوی میں وہ تحریک پیدا ہوئی جسے مسلمان عام طور پر وہابی تحریک کہتے ہیں ۔ ایک مشہور مغربی مستشرق میک ڈونلڈ کہتا ہے کہ نجد ہی ایک خطہ تھا جو مسلمانوں میں پیدا شدہ توہمات اور خرافات سے بہت کچھ پاک تھا ۔ علامہ اقبال کے نزدیک ایشیا اور افریقہ کی حیاتی تحریکیں زیادہ تر اسی تحریک کی رہیں منت ہیں ۔ سنوسی کی تحریک ، جمال الدین افغانی کی ہمہ گیر اسلامی ملیت (پین اسلامزم) کی تحریک ، بلکہ علی محمد باب اور بہاء اللہ کی تحریک بھی ، جو ایک ایرانی رد عمل تھا ، سب جامد فقہ سے نجات حاصل کرنے کی کوششیں تھیں ۔ ابن تیمیہ کو کئی صدیوں کے بعد محمد ابن عبدالوہاب جیسا فعال پیرو مل گیا (سن پیدائش ۱۷۰۰ء) جس نے تمام عالم اسلام میں تہلکا مچا دیا ۔ یہ امام غزالی کے شاگرد محمد ابن تومرت کے انداز کا رہنا تھا جس نے زوال یافتہ انحطاطی اندلس میں نئی روح پھونک دی ۔ اس تحریک میں بھی کا قدامت پرستی موجود تھی ۔ اس نے قدیم اسلام کا ایک جامد تصور قائم کر لیا اور قانون سازی کے معاملے میں صرف حدیث نبوی کی طرف رجعت کی کوشش کی ۔

ترکوں میں بھی عرعہ دراز تک عصر جدید کے افکار و حوائج کی بدولت اجتہاد کی کم و بیش کامیاب کوششیں جاری رہیں ۔ حلیم ثابت نے جدید عمرانی تصورات کے زیر اثر اسلامی فقہ کا ایک نیا نظریہ پیش کیا ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اگر عصر جدید میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ ایک حقیقت ہے تو ہمیں بھی کسی نہ کسی وقت ترکوں کے انداز میں اپنے علمی اور دینی ورثے پر نظر ثانی کرنی پڑے گی ۔ اگر ہم نے اپنی طرف سے کوئی قابل قدر اضافہ نہ کیا تو کم از کم یہ کام تو کر سکیں گے کہ دین کے معاملے میں آزاد خیالی کی بے عنائی کو کسی قدر روک سکیں ، اگرچہ رجعت پسندی ، کورانہ تقلید اور قدامت پرستی ہمارا بھی مسلک نہ ہونا چاہیے ۔

ترکوں میں علامہ اقبال کی زندگی کے آخری ایام تک دو قسم کے میلانات تھے۔ ایک گروہ قوم پرست تھا جس کا محور فکر دین نہیں بلکہ قومی اور نسلی مملکت تھی۔ یہ لوگ دین کے تقاضے نہیں بلکہ قوم اور مملکت کے تقاضے پورا کرنا چاہتے تھے۔ یہ لوگ دین اور سیاست کو الگ الگ رکھنا درست سمجھتے تھے۔ (مصطفیٰ کہاں اور اس کے ہم خیال ترک آخر میں اس میں کامیاب ہو گئے) علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ دین اور سیاست کے تقاضے ایک حد تک الگ ہو سکتے ہیں، لیکن سیاست یا مملکت کے تقاضوں کو تمام اسلامی معاشرت پر حاوی کرنا غلط ہے۔ اسلام دین اور دنیاوی زندگی کی تقسیم و تفریق کا قائل نہیں، اس کی وحدت زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہے۔ دنیا کو الگ خاص زاویہ نگاہ سے برتا دین ہی ہے :

چہست دنیا از خدا غافل بران
نے قہاش و نقرہ و فرزند و زن

حیات و کائنات میں روحی اور مادی عناصر الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ روح ہی کا زمانی و مکانی ضمن مادہ معلوم ہوتا ہے۔ توحید کا تقاضا یہی ہے کہ زندگی کو باہم متغائر اور متخاصم حصوں میں نہ توڑا جائے۔ اسلام کے نزدیک مملکت وحدت آفرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ہے۔ اسلام فقط انہیں معنوں میں تھیو کریسی یا دینی مملکت ہے۔ یہی عیسوی اور مغربی مفہوم ہے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ مہرے عہد زمانے معصوم و آمر اور دیسا اور پروعتوں کا نظام نہیں، جو مغربی انداز کی تھیو کریسی پیدا کرتا ہے۔ از روئے قرآن حقیقت مطلقہ روحی ہے جو زمان و مکان اور ظاہر میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تمام موجودات کی اساس روحانی ہے۔ قرآن نے فرمایا کہ تمام روئے زمین مسجد ہے۔ نہ الگ یہاں کوئی مسجد ہے۔ اسلام کو اور مذاہب سے نماز الگ ہے۔

دیسا اور مملکت کی تفریق مغرب کی تاریخ اور عیسائیت کی تاریخ نے پیداوار ہے۔ ترکوں نے غیر ضروری طور پر ان تصورات کو اسلامی سہولت و مناسب میں داخل کر دیا۔ مغرب کو نہ اس تفریق کی ضرورت لاحق ہوئی تھی، اسلام کو اس کی کیا حاجت ہے۔

ترکوں میں قوم پرستوں کے علاوہ سعید حلیم پاشا جیسے قائد تھے جو روح اسلام کے مطابق تمام سیاست و معاشرت کو ڈھالنے کے آرزومند تھے اور یقین واثق رکھتے تھے کہ اسلام ہر قسم کی جائز ترقی اور اجتہاد کا حاسی ہے۔ اسلام ایک نصب العین حیات ہے۔ اس کی کوئی قومیت اور اس کا کوئی وطن نہیں۔ ترکی، عربی، ایرانی اور ہندوستانی اسلام سے الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ قومی اور معاشرتی تقاضے الگ الگ ہو سکتے ہیں، لیکن بنیادی اسلام کے عقائد سب میں مشترک رہ سکتے ہیں۔ مغربی قومی انانیت کو ترقی دینا قدیم زمانے کی وحشت اور دور جاہلیت کی عصبیت کی طرف عود کرنا ہے۔ مسلمانوں کا فرض ہے کہ اس وحدت کش تصور سے اپنے آپ کو بچائیں۔ الگ الگ قسم کے قومی رسوم و رواج اور توہمات نے اسلام کی صورت ہر جگہ مختلف کر دی ہے اور توحید کے ماتھے پر شرک نے کلنک کا ٹیکا لگا دیا ہے۔ اسلام کا باطن حرکت و ترقی کا تقاضا کرتا ہے لیکن اس کی سطح پر جمود کی ایک کرخت پیٹری جم گئی ہے۔ اس کا مغز ایسے سخت چھلکوں کے اندر چھپ گیا ہے مجن کو توڑنا دشوار ہو گیا ہے۔ اصل اسلام میں بے حد سادگی اور ہمہ گیری تھی۔ رفتہ رفتہ مرور ایام اور روایات نے اس میں پیچیدگی اور تنگی پیدا کر دی ہے۔ سعید حلیم پاشا بھی اس انداز فکر سے اسی نتیجے پر پہنچا ہے جس پر قوم پرست ترک پہنچے تھے کہ قوانین کے بارے میں اجتہاد کی ضرورت فوری اور شدید ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ سعید حلیم پاشا اور اس کے ہم خیال ترکوں نے اسلام کے زاویہ نگاہ سے سوچا اور قومی پارٹی نے فقط قومیت اور مملکت کے استحکام کو مد نظر رکھا۔

خلافت کے بارے میں ترکوں نے یہ اجتہاد کیا کہ خلافت محض ایک فرد نہیں بلکہ ایک جماعت کے سپرد ہو سکتی ہے جسے ملت منتخب کرے۔ عام طور پر مسلمہ سنی فقہ میں خلیفہ صرف ایک فرد ہو سکتا ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ہمارے علما نے اس کے متعلق ابھی سنجیدگی سے غور نہیں کیا لیکن علامہ کے نزدیک ترکوں کا اجتہاد اس بارے میں درست ہے۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف روح اسلام کے موافق ہے بلکہ زمانہ حال کی قوتوں کا شدید تقاضا بھی اسی سے پورا ہو سکتا ہے۔

ابن خلدون نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ خلافت کے

بارے میں تین رائیں ہو سکتی ہیں :

اول یہ کہ یہ ایک اللہی ادارہ ہے اور ناگزیر ہے ۔

دوم یہ کہ یہ نظم و نسق مملکت اور مصلحت سیاسی کا تقاضا ہے ۔

سوم یہ کہ اس کی کوئی ضرورت ہی نہیں ، جو خوارج کا نقطہ نظر ہے ۔

جدید ترکی نے معتزلہ کا زاویہ نگاہ اختیار کیا کہ یہ کوئی اللہی حکم نہیں ہے بلکہ مصلحت کا تقاضا ہے اور تجربے نے ثابت کیا ہے کہ تمام عالم اسلام کے لیے ایک خلیفہ عملاً بے معنی ہو گیا ہے ۔ ملت اسلامیہ اقوام میں اس طرح بٹ گئی ہے کہ اب دوبارہ اس کو وحدانی مملکت اور خلافت بنانا امر محال ہے ۔ اب یہ خیال نہ صرف یہ کہ کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کرتا بلکہ اس کے اثرات خراب رساں ہیں جو اقوام اسلامیہ کے اتحاد میں حائل ہوتے ہیں ، شروع صدیوں میں خلفہ کے لیے قریشی ہونا بھی ایک لازمی شرط شہر ہوتا تھا ۔ عربوں اور فرسوں کے زوال کے بعد قاضی ابوبکر باقلانی نے یہ فتویٰ دیا کہ اب یہ شرط ساقط ہو گئی ہے ۔ ابن خلدون کا بھی یہی خیال تھا کہ اب جس کے ہاتھ میں ہوت آجائے اس کو خلیفہ مان لینے کے بغیر چارہ نہیں ۔ ترکوں نے بھی تجربہ مناسب اور تاریخ کو مد نظر رکھ کر فیصلہ لیا ہے ، محض مجرّم فقہانہ بحث نہیں کی ۔ عربوں کی شاہنشاہی مملکت کا زمانہ عرصہ دراز ہوا کہ وہ خود ہو گیا لیکن اس کا سادہ اسلامی ہونے پر اب تک پڑ رہا ہے ۔

ترکوں کے شاعر منکر خیا نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اب یہ حکومتوں کو آزاد ہو کر باہم متحد ہونے کی کوشش کرنی چاہئے ۔ ایک دنیا باندھ کر سب کی سیاست اک نہیں ہو سکتی ۔ یہاں تک کہ اس کا تھا اور علامہ اقبال اس سے متفق ہیں ۔ مسلمانوں نے اپنی اپنی جگہ جگہ و جہد سے آزادی حاصل کی اور اب اسلام کی وحدت کے رشتے میں پروئے جاؤ ۔

علامہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسولوں پر اس حسب کہ مصلحت رہا ہے کہ اسلام نہ نسلی ، جغرافیائی یا نسلی ہو گیا ہے اور نہ کوئی عالمی سامراج ۔ اصل ضرورت اسلام اقوام کے جاننا ہے ۔ اب اسلام مسلمانوں

کی لیگ آف نیشنز کا تقاضا کر رہا ہے ۔

معلوم ہوتا ہے کہ ترکی شاعر ضیا جدید ترکی کے تصورات پر اسی طرح اثر انداز ہوا ہے جس طرح کہ علامہ اقبال کے افکار و تاثرات برصغیر ہند و پاکستان میں مسلمانوں کے شعور کا محور بن گئے ہیں ۔ ضیا اوگست کونت فرانسیسی مفکر سے متاثر معلوم ہوتا ہے کیوں کہ وہ بھی ارتقائے انسانی کے تین منازل بتاتا ہے ۔ مذہب ، فلسفہ اور سائنس ۔ مذہب اور قومیت کے بارے میں ضیا کا خیال ہے کہ ترکوں کے لیے دین اپنی زبان ہی میں دل نشیں ہو سکتا ہے اس لیے قرآن ، نماز ، اذان سب ترکی میں ہونی چاہئیں ۔ علامہ اقبال اس حد تک اس سے متفق ہیں لیکن فرماتے ہیں کہ ابن تومرت بربری نے جب اندلس میں حکومت قائم کی اور موحدین کو اقتدار حاصل ہوا تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ قرآن کا ترجمہ بربری زبان میں ہونا چاہیے ۔ اذان اور نماز اور تمام عبادت میں بربری زبان استعمال ہو سکتی ہے ۔ لہذا ترک اس خیال کے موجد نہیں ۔ امام ابوحنیفہ کا بھی کسی قدر میلان شروع میں اسی طرف تھا ۔

ضیا عورتوں اور مردوں کے حقوق و فرائض میں بھی مساوات چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ معاشرت کے تقاضوں نے یہ جواز پیدا کر دیا ہے کہ قرآن کا آئین میراث جو ایک مخصوص زمانے کی معاشرت سے تعلق رکھتا تھا اس کو بدل دیا جائے اور اب عورت کو ہر بارے میں مرد کا نصف شہار نہ کیا جائے ۔ عورتیں اب تعمیر ملت کے ہر کام میں برابر کی شریک ہو سکتی ہیں لہذا ان کے حقوق بھی مساوی ہونے چاہئیں ۔ علامہ اقبال جو کہالی ترکی کی ہر جدت ، ندوت اور بدعت کے مداح نہیں ، بحیثیت مجموعی ترکوں کے مداح ہیں کہ انہوں نے اسلامی فقہ کے جمود کو توڑنے کی کوشش کی ہے ۔ وہ آزاد قوم تھی اس لیے فقط مجرد فقیہانہ مسائل میں نہیں الجھی بلکہ حقائق سے سبق آموز ہوئی ہے ۔ باقی اسلامی اقوام ابھی تک تقلید کے چکر میں ہیں اور اس سے نکلنے کا راستہ انہیں نہیں سوجھتا ۔ تقلید محض ایک قسم کی ملی خود کشی ہے ۔ ترکوں کے لیے اصل مسئلہ یہ تھا کہ شریعت اسلامی میں انقلاب و ارتقا کی گنجائش ہے یا نہیں ۔ اگر عالم اسلامی عمر ابن الخطاب کا سا ایمان کتاب اللہ پر رکھتی ہو تو یہ مسئلہ دشوار نہیں ۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ

”حسبنا کتاب اللہ“۔ اللہ کی کتاب زندگی کے ہر مسئلے اور مرحلے میں ہمارے لیے کافی و کافی ہے۔

لیکن ترکوں کی قسم کے اجتہاد میں خطرات بھی مضمحل ہیں۔ نسلی قومیت فرنگ میں پیدا ہوئی، لیکن ملت اسلامیہ کی اقوام بھی اس کی طرف راغب ہیں۔ اگر اس میلان کو اسلام کی وحدت نے نہ روکا تو ملت اسلامیہ میں بھی وہی افتراق و انتشار پیدا ہونے کا خطرہ ہے جس نے لوتھر کی تحریک اصلاح کلیسا کے بعد فرنگ کو باہم متخاصم حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اس کی پیدا کردہ جنگیں اب بھی جاری ہیں۔ مسلمانوں کو ان کی تاریخ سے سبق حاصل کرنا چاہیے۔

ابھی تک اس سوال کا جواب باقی ہے کہ اسلام کے آئین میں ارتقا و تغیر کی گنجائش ہے یا نہیں۔ ماکس غورٹن جیسا مستشرق اس کا اقرار کرتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اجتہادی صلاحیت کا یہ زور تھا کہ اس دور میں ایک سو سے زیادہ فقہی مذاہب پیدا ہوئے۔ وہ کہتا ہے کہ روح اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری کی کوئی انتہا نہیں۔ مسلمانوں نے الجاد کو کبھی قبول نہیں کیا لیکن توحید کو ماننے ہونے کرد و پیش کی تہذیبوں اور تمدنوں سے ہمیشہ بے شمار عناصر کو جذب کیا ہے اور انہیں اسلام کے حصہ میں غوطہ دے کر ان کا رنگ بدلا ہے۔

ایک اور مستشرق برگروئج کہتا ہے کہ مسلمان فقہاء اپنے معاصرین کو تو ملعون اور کافر تک کہتے رہے لیکن اپنے پیشروؤں کے اختلافات نے انہیں کرنے کی کوشش میں بھی مصروف رہے۔ مسلمان ہمیشہ معتاد نہیں رہے اور انہیں بھی نشاۃ جدیدہ میں وہ تقلید کی زنجیروں کو توڑ سکتے ہیں۔ تاریخ اسلام سے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی قوانین ہمیشہ ارتقا و تغیر کے لیے ہر دور میں اکابر فقہاء نے انقلاب زمانہ کا ساتھ دیا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں نے ہر دور میں ان کے علماء کا یہ حال ہے کہ اگر شکلیں ہمہ جدید میں اجتہادی کہیں سے نہ جائے تو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اس بارے میں انہوں کو فراموش نہ

کرنا چاہیے :

(۱) طلوع اسلام سے عباسیوں کے آغاز اقتدار تک قرآن کریم کے علاوہ مسلمانوں کے پاس فقہ کا کوئی مدون نظام نہ تھا۔

(۲) چوتھی صدی تک کم از کم انیس مذاہب فقہ پیدا ہوئے، جس سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ فقہائے مفکرین حالات کا مطالعہ کر کے کس طرح اسلامی قوانین کو مسلسل ڈھالنے میں کوشاں رہے ہیں۔ پہلے زیادہ تر استخراج سے کام لیتے تھے، اس کے بعد معاملات اور نئے حالات کا مطالعہ ان کو استقرا کی طرف لے آیا۔

(۳) اسلامی آئین سازی کے چار ماخذوں کا مطالعہ ہی تقلید محض سے کنارہ کشی کے لیے کافی ہے۔

اولین ماخذ قرآن کریم ہے، لیکن قرآن کتاب حکیم ہے، کتاب احکام نہیں۔ احکام یا قوانین کا حصہ تمام قرآن میں اتنا قلیل ہے کہ اسے قانون کی کوڈ نہیں کہہ سکتے۔

قرآن کا مقصد اصلی انسانی شعور میں روحانیت اور رابطہ اللہی کو استوار کرنا ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ پھر قرآن کریم میں نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ کے قوانین کیوں موجود ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عائلی زندگی میں سعادت کو قرآن نے اس قدر اہم سمجھا ہے کہ اس کی نسبت بنیادی قوانین از روئے وحی مسلمانوں کی ہدایت کے لیے درج کر دیے گئے ہیں۔ انسانی معاشرت کے بنیادی اصول قرآن نے ضرور بیان کیے ہیں لیکن تفصیلات میں نہیں گیا۔ عیسائیت نے یہودی شریعت کی تفصیلی پیچیدگیوں کے خلاف بغاوت کی تو وہ محض رہبانیت رہ گئی۔ اسلام رہبانیت نہ تھا اس لیے وہ یہ واضح کر دینا چاہتا تھا کہ سیاسی، معاشی اور عائلی روابط تکمیل انسانیت کے لیے ضروری ہیں۔ قانون کی کثرت بھی قوموں کو فنا کر دیتی ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں کہ ہر تفصیلی حکم دینی اور اللہی شمار ہو۔ مگر قانون سے بالکل روگردانی اور فقط باطنی تزکیے کی تعلیم بھی اسلامی معاشرت کے لیے اچھے نتائج پیدا نہیں کرتی۔ قرآن نے زندگی کی وحدت کی بنا پر سیاست، اخلاقیات، دین، معیشت، سب کے بنیادی حقائق کو اس طرح یکجا کر دیا اور ایک دوسرے میں سمو دیا ہے جس

طرح کہ ”جمہوریۂ افلاطون“ میں زندگی کے تمام اہم شعبے ایک ہی بحث کی لپیٹ میں آگئے ہیں۔

لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ زندگی جس حدت اور تغیر ہی نہیں، اس میں ثبات کا بھی پہلو ہے۔ ثبات اور تغیر دونوں انسانی زندگی کے تقاضے ہیں۔ کوئی فرد یا کوئی ملت اپنے ماضی کو مطلقاً نظر انداز نہیں کر سکتی اور نہ اس کو ایسا کرنا چاہیے۔ اسلام کا کوئی جغرافیائی وطن نہیں اور اس کا مقصود تمام نوع انسان کو بلا امتیاز رنگ و نسل ایک وحدت میں منسلک کرنا ہے۔ یہ کوئی آسان کام نہیں اس لیے اسلامی مفکر، فقیہ اور سیاست دان کو بہت مشکل مسائل سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ مختلف اقوام کو ایک رشتے میں منسلک کرنے کے لیے بعض معمولی ظواہر میں عم آہنگی بھی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ کھانے پینے اور طہارت کے طریقے بھی اس عم آہنگی کے لیے اہم ہو جاتے ہیں، کیوں کہ اگر بعض ظواہر میں بھی عم آہنگی ہو جائے رکھنے کی کوشش نہ کی جائے تو اقوام عالم کے اختلاف مزاج اور فرائض رسوخ و رواج کی وجہ سے انتشار اور غیریت کے میلانات غالب آسکتے ہیں، جن سے اسلام کا اصلی مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اسلام اس ٹونس میں بہت نچھوڑا ہوا ہے جس کی بدولت شرق و غرب کے مسلمان اختلاف النواہر والسننہ کے باوجود باہمی اخوت کا احساس رکھتے ہیں۔ لہذا بعض ظواہر کو محض عقلی معیار پر نہیں پرکھنا چاہیے کہ کہیں ان کی کئی ضرورت ہے بلکہ اسلام کی وحدت یعنی وحدت آفرینی کے زاویہ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ قرآن نے ان اہمیتوں کی بلند نگاہ کی ہوتی تو بے شمار فقہاء کے مذاہب کسے پیدا نہتے اور سرخسہ کی طرح بغور مطالعہ کرنے والا بد جان سکتا ہے کہ اسلام کی اصلیت اور حیرت انگیز کامیابی بہت اچھے فقہانہ اجتهاد کی وجہ سے ہے۔ ان کے اس کا اقرار کرتا ہے کہ غور و فکر سے غائبوں سے غائبوں سے غائبوں سے غائبوں سے یا رومۃ الکبریٰ کے فقہاء نے کیا ہے اور ان کے مسلمانوں نے کیا ہے اور ان کے نظریات اور وسعت فکر کے باوجود کس امام مجتہد نے اسے نظام فقہ کے طور پر اخذ نہیں سمجھا اور خود ان کے اصحاب نے ان سے اختلاف لانے میں شروع کیا اور انہیں تنہے۔ اسلامی حریت فکر اور علوم اجتهاد کا اس سے بڑا اور بڑا ثمرہ حاصل نہیں سکتا ہے۔ سنی مذاہب فقہ کے پیروؤں نے عملاً اجتهاد کا رواج نہ کیا اور نہ ہی

ہے اگرچہ نظری اعتبار سے وہ اس کے اسکان کے منکر نہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس جمود و خمود و تقلید کے تاریخی وجوہ بیان کر چکا ہوں، لیکن اب زمانہ بالکل دگرگوں ہو گیا ہے اور شدت سے اجتہاد کا مقتضی ہے۔ علوم و فنون اور انسانی تجربات کی وسعت نے اکثر چیزوں کے متعلق زاویہ نگاہ بدل دیا ہے۔ معاشرت اور معیشت اور سیاست کے انداز وہ نہیں رہے جو قدیم زمانوں میں تھے۔ قدیم ائمہ مجتہدین نے نہ اپنے آپ کو بے خطا سمجھا اور نہ اپنی پیروی کی تلقین کی۔ عصر حاضر میں تشکیل فقہ جدید کا تقاضا بالکل بجا ہے اور قرآن اس کی حمایت کرتا ہے۔ ترکی شاعر ضیا مرد و زن میں حقوق و فرائض کی مساوات کا طالب ہے۔ آپ پوچھیں گے کہ کیا اسلامی شریعت اس کی حمایت کر سکتی ہے۔ میں اس کا جواب نہیں دے سکتا کہ آیا ترکی میں عورتیں تعلیم، معاشرت اور معیشت میں اس قدر ترقی کر چکی ہیں کہ مساوات کا تقاضا جائز قرار دیا جاسکے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ فقہ کے جمود نے ہمارے ہاں عورتوں کو اور اسلام کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ مسلمان عورتیں یہاں خاوندوں کے مظالم سے نجات حاصل کرنے کے لیے مرتد ہو گئیں تاکہ ہدایہ میں مندرج فقہ جامد کی رو سے ان کو ایسے خاوندوں سے چھٹکارا حاصل ہو سکے۔ کیا ایسی فقہ اسلام جیسے تبلیغی مذہب کے موافق ہو سکتی ہے؟ امام شاطی نے موافقات میں لکھا ہے کہ شریعت اسلام کا مقصود دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت ہے۔ کیا جامد فقہ سے ان کی حفاظت ہو سکتی ہے۔ افسوس ہے کہ یہاں کے علما اور یہاں کے قاضیوں میں یہ احساس پیدا نہ ہوا کہ انسانی زندگی آگے بڑھ گئی ہے اور ان کی فقہ جمود، تقلید اور قدامت پرستی کی وجہ سے پیچھے رہ گئی ہے۔

ترکی شاعر ضیا جو اسلامی شریعت کے اساسی عناصر کے خلاف بھی احتجاج کرتا ہے، اس کی وجہ اس کی لاعلمی ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ ازدواج از روئے اسلام ایک معاہدہ ہے اور ایک عورت تفویض سے حق طلاق اسی طرح حاصل کر سکتی ہے جس طرح کہ مرد کو حاصل ہے۔ بیٹوں اور بیٹیوں کی وراثت کے تفاوت سے یہ نتیجہ نکالنا کہ قرآن عورت کو مرد سے ادنیٰ سمجھتا ہے اور دونوں کے حقوق میں مساوات کا قائل نہیں بالکل غلط ہے۔ اس تفاوت کے اسباب فطری اور معقول ہیں مگر قرآن نے علی الاطلاق کہہ دیا ہے کہ جیسے عورتوں کے مقابلے میں مردوں کے حقوق ہیں ویسے ہی حقوق مردوں کے مقابلے

میں عورتوں کو حاصل ہیں۔ عورت کو اسلام نے مرد سے کچھ کم نہیں دلوایا۔ وہ ماں باپ کی طرف سے حاصل کردہ جائداد کی بلا شرکت غیرے مالک ہے۔ بڑے سے بڑا مہر اس کی ذاتی ملکیت ہے، جو خاوند پر اولین واجب الادا قرض ہے اور خاوند کی جائداد سے دیگر تمام قرض خواہوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ وہ سب کچھ لے کر بھی کسی خرچے کی کفیل نہیں۔ تمام اخراجات کی کفالت کا بوجھ مرد پر ڈال دیا گیا ہے۔ اگر سوچو تو مال کے معاملے میں عورت ہی فائدے میں ہے۔ قرآن کے قانون وراثت کی حکمت پر مسلمانوں کو دوبارہ اچھی طرح غور کرنا ہے۔ اب مال اور ملکیت کے متعلق طبقاتی جنگ شروع ہو گئی ہے اور ملکیت کے متعلق معیشت کے نئے تقاضے پیدا ہو گئے ہیں، اس لیے تمام مسئلے کو روح اسلام اور مقصود دین کے مطابق دوبارہ سوچنے اور حسب تقاضے عصر تغیرات کی ضرورت ہے۔

شریعت کا دوسرا ماخذ احادیث نبوی ہیں۔ جدید اصول تنقید و تحقیق کی رو سے جرمن مستشرق گولڈنزیمر یہ فتویٰ دیتا ہے کہ احادیث بحیثیت مجموعہ ناقابل اعتبار ہیں۔ مگر ایک دوسرا مستشرق احادیث کے حصہ دار کو طلوع اسلام کا قابل اعتماد تاریخی سرمایہ قرار دیتا ہے۔ احادیث میں معاملات کی احادیث کو دیکر احادیث سے الگ کر کے دیکھنا چاہیے کہ یہاں تک اس حصے میں زمانہ قبل اسلام کے بعض رسوم و طرز ایسے ہیں جن کو نبی اسلام نے برقرار رکھا ہے اور کون سے طرز ایسے ہیں جن میں ترمیم و تبدیلی کیا ہے۔ اسلام کے فقہاء اور مؤرخین نے اس پر کچھ زیادہ روشنی نہیں دی اور نہ یقین سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جن باتوں کو ہمیں بدلنا یا ہٹانا چاہیے ان کو ہنکامی سمجھنے تھے یا تمام مسلمانوں کے لیے لازم ہے کہ ان کو دیتے تھے۔ اس بارے میں سناہ ولی اللہ نے برقی نکلے کی کتاب میں لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ نبی کی تعلیم میں ایک چیز اس کی اصلاح کے لیے تھی اور اس کی خصوصیات سے تعلق رکھتا ہے۔ کوئی ایسی تمام اصلاح کے لیے مناسب اور مختلف ملتوں کی روایات کے موافق الگ الگ شریعتیں تھیں جن کو ہمیں بدلنا چاہیے۔ اسے پہلے اپنی قوم ہی کو پیر کرنا ہے تاکہ اس کی اساس پر الگ الگ شریعت کی تعمیر بعد میں قائم ہو سکے۔ نبی کی حکمتوں کا اطلاق اپنی قوم کے مخصوص حالات پر کرنا ہے اور ان کی اصلاح کی کوشش کرنا ہے، لیکن

کسی کلی کا ایک جز کی حالت پر اطلاق جزئیت اور ہنگامی اصلاح کو کلی نہیں بنا سکتا۔ جرائم اور ان کی سزائیں خاص طور پر قومی مزاج سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کا اطلاق ہمیشہ تک تمام اقوام پر نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اسی وجد سے امام ابو حنیفہؒ جیسے بالغ نظر فقیہ نے ان مخصوص احادیث کی طرف زیادہ توجہ نہ کی جن کا تعلق عربوں کے مزاج اور ان کی معاشرت سے تھا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ احادیث کے مجموعے ان کے سامنے نہ تھے اور وہ اس سے واقف نہ تھے، علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ یہ بات قابل یقین نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے معاملات کی بعض احادیث کو کایت کی حیثیت نہیں دی اور قباس و استحسان کو ذرائع تفقہ میں داخل کیا تاکہ روح اسلام کے مطابق اور زمانے کے تقاضوں کے موافق فلاح عامہ کی خاطر اور معقول انداز میں فقہ مرتب ہو سکے۔ اگر آزادی اجتہاد کے خواہش مند معاملات کی بعض احادیث کو شریعت کا اٹل حصہ نہ سمجھیں تو وہ اس معاملے میں امام ابو حنیفہؒ ہی کے مسلک پر ہیں۔ مگر احادیث میں ایک خوبی یہ ہے کہ ان میں فقیہا کی طرح مجرد نظریاتی بحثیں نہیں ہیں بلکہ مخصوص حالات اور واقعات کے ساتھ کسی حکم کی وابستگی ہے۔ احادیث کے مجموعوں کی افادیت سے کون انکار کر سکتا ہے، لیکن ان سے فائدہ اٹھانے کے لیے قرآنی بصیرت کی ضرورت ہے۔

اسلامی فقہ کا تیسرا سرچشمہ اجماع ہے جو علامہ اقبال کے نزدیک اہم ترین ذریعہ تفقہ ہے، مگر افسوس ہے کہ علمی اور نظری بحثیں تو اس کے متعلق فقیہا نے بہت کیں لیکن اس کے لیے کوئی معین صورت اور کوئی ادارہ ملت اسلامیہ میں قائم نہ ہو سکا۔ اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد مطلق العنان سلطانی آگئی جو مجلس شوریٰ کو اپنے راستے میں حائل سمجھتی ہے۔ بنو امیہ اور بنو عباس نے انفرادی اجتہاد کو تو نہ روکا لیکن اس بات سے خائف رہے کہ اگر کوئی مقتدر مجلس شوریٰ بن گئی اور اس کے اجماعی فیصلوں کو قبول کرنا پڑا تو سلطان کی مطلق العنانی جاتی رہے گی۔ عصر حاضر میں جدید قوتیں ایسی پیدا ہو گئی ہیں اور مغربی ممالک کے تجربوں نے انسانی طبائع پر اجماع کی ضرورت کو اس طرح مرتسم کر دیا ہے کہ ان کی بدولت مسلمان بھی اب سنجیدگی سے اس کی طرف راغب ہوئے ہیں۔ مسلمان ممالک میں مجالس آئین ساز کا قیام اور جمہوریت کا تقاضا ترقی کا ایک اہم قدم ہے۔ اجتہاد کا

کام اب انفرادی مجتہدین کا وظیفہ نہیں رہا۔ مختلف فرقوں کی کشاکش سے نجات حاصل کرنے کے لیے مجلس آئین ساز ہی اچھا ادارہ ہے جہاں ایسے تجربہ کار لوگ بھی مشورہ دے سکیں جو پیشہ ور فقیہ نہیں۔ انسانی معاملات کا تجربہ فقیہوں کا اجارہ نہیں۔ اسی طریقے سے مسلمانوں کا جمود رفع ہوگا اور قانون کے جسدے جان میں بھی روح پھونکی جائے گی۔

اجماع کی نسبت دو ایک سوالات کا جواب لازمی معلوم ہونا ہے۔ کیا اجماع قرآن کی کسی نص صریح کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مسلمان مخاطبین کے لیے تو یہ سوال بے معنی ہے لیکن اسلامی نظریات فینانس، سوشل وولیمیا یونیورسٹی سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے جس کے مصنف نے بغیر حوالہ کے نسخہ دیا ہے کہ بعض حنفی اور معتزلیہ مصنفین کے نزدیک اجماع قرآن کی نسخہ اور احکام کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اس مغربی مصنف کو غالباً یہ معلوم اس لیے ہوا کہ نسخ یا منسوخی کی اصطلاح مسلمان فقہاء نے کئی معنوں میں استعمال کی ہے، جیسا کہ شاطبی نے لکھا ہے کہ اجماع صحیحہ میں بعض اوقات یہ ہوتا تھا کہ خاص حالات میں کسی نص قرآنی کے حکم میں تاویل یا توسیع جائز سمجھی جائے یا تحدید، تفسیر محض کی طرف کسی کا ذہن نہ جاسکتا تھا۔ اجماع کی ایک طرف، کوئی حدیث نبوی بھی کسی صریح حکم و آیت کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ ایک مشہور فقید آمدی جو اسماء سافعیؒ کا سرور تھا، نے کہا کہ یہ حکم قرآنی کی توسیع یا تحدید کے لیے بھی اصحاب ائسی کے پاس ضرور ملتا ہے۔

اس کے بعد غلامہ اقبال اس مسئلے کی طرف آتے ہیں کہ اجماع بھی آئندہ نسلموں کے لیے لازماً مانا جاسکتا ہے۔ ان کے لیے یہ شواہد کافی ہیں کہ اس پر متصل بحث کی ہے مگر اس پر یہ بات قابل غور ہے کہ آیا اجماع کسی اس واقعہ کے متعلق ہے جس میں کسی ایک شخص کے مسئلے کی بابت۔ مثلاً جب وہ عدالت عدلیہ کے سامنے ہو اور وہ عدالت کے جزو قرآن آئیے ہیں یا نہیں اور اس بارے میں اصحاب عدلیہ کو بعض فتویٰ سمجھنا چاہیے لیوں کہ وہ ذرا دل و دماغ کے امانت میں ہو جائے، انکار کسی قانون کے بارے میں صحابہ کا اجماع بھی آرا یا اذکار ہے، یعنی اصحاب عدلیہ اس لیے

علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس معاملے میں کرخی کا ہم خیال ہوں کہ قانون کی تعبیر کے بارے میں صحابہ کا اجماع آئندہ نسلوں کے لیے سند محکم نہیں، صحابہ نے بھی قیاس سے کام لیا اور آئندہ نسلیں جدید معلومات اور جدید حالات کی بنا پر اس سے نوازا قیاس کا حق رکھتی ہیں۔

اب زمانہ جدید میں جو ممالک اسلامیہ میں مجالس آئین ساز بنتی ہیں ان پر بھی غور کر لینا چاہیے کہ ان کی نوعیت کیا ہے۔ ان میں زیادہ تر اراکین ایسے ہوتے ہیں جو اسلامی شریعت کی باریکیوں سے واقف نہیں ہوتے۔ یہ مندوبین تاویل شریعت میں غلطیاں کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کی روک تھام کیسے کی جائے۔ ۱۹۰۶ء میں ایران نے جو دستور بنایا، اس میں یہ لازمی قرار دیا گیا کہ مجلس آئین ساز سے باہر علما کی ایک مجلس آئین سازی کی نگران ہو۔ یہ تجویز ایرانی مذہب کے نظریہ مملکت کی پیداوار ہے۔ بادشاہ امام غائب کی جگہ اس کے ظہور تک مملکت کا حاکم ہے اور علما امام غائب کے نمائندے ہیں۔ علما کا اس قسم کا اقتدار خطرے سے خالی نہیں۔ سنی ممالک غرضی طور پر اگر چاہیں تو اس کا تجربہ کر کے دیکھ لیں، لیکن اس تجربے کی کامیابی کا مدار بہت حد تک اس پر ہے کہ دینی تعلیم کے نظام میں اہم تبدیلیاں ہوں اور ایسے وسیع النظر فقیہ پیدا ہو سکیں جو فقہ قدیم اور قرآن و سنت کے علم کے علاوہ جدید فلسفہ قانون سے بھی کماحقہ آشنا ہوں اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ روح اسلامی کے مطابق توافق پیدا کر سکیں۔

فقہ اسلامی کی چوتھی اساس قیاس ہے یعنی قانون سازی میں مماثلت کی بنا پر استدلال۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے سامنے معاشی اور تمدنی حالات اس قسم کے تھے کہ پہلی روایات کی تقلید سے کام نہ چل سکتا تھا۔ انہوں نے اسلام کے بنیادی احکام کو لے کر زیادہ تر ارسطو طالسی منطقی سے ان سے نتائج اخذ کرنا مناسب سمجھا حالانکہ مسائل حیات محض منطقی سے حل نہیں ہو سکتے۔ حجاز کے فقہاء نے اس کو ناپسند کیا اور قیاس کے جائز و ناجائز ہونے کے متعلق بحثیں چھڑ گئیں۔ ان بحثوں سے ایک فائدہ ضرور ہوا کہ فقیہانہ تفکر میں ایک حرکت پیدا ہو گئی۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نظامات پر عجمی میلانات کے مقابلے پر عربی روح کا ظہور ہے۔ یہ استخراجی اور استفہانی

طریق تحقیق کی پیکار تھی۔ حجازی فقہا منطق سے زیادہ روایت کردہ مثالوں سے کام لیتے تھے، لیکن اس روایات پرستی نے وسعت نظر پیدا نہ ہونے دی اور امام ابو حنیفہؒ اور اس کے تلامذہ کی فقہ میں بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ زیادہ موافقت کی استعداد پیدا ہو گئی۔ انہوں نے فقہ کو جامد ہونے سے بچا لیا، لیکن مصیبت یہ ہے کہ جب مسلمانوں کی معاشی اور سیاسی زندگی میں انحطاط آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور اس کے شاگردوں کی تاویلات اور ان کے قیاسات ہمیشہ کے لیے تغیرناپذیر فقہ اسلامی بن گئے، حالانکہ ان فقہا کا یہ منشا نہ تھا۔ ان حنفیوں کی ذہنیت امام صاحب کی ذہنیت کے بالکل برعکس ہے۔ ان کا اصول قیاس جیسا کہ امام شافعیؒ نے کہا ہے اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے جو اسلام کے معینہ حدود کے اندر جائز بلکہ فرض ہے۔ قاضی شوکانی کہتے ہیں کہ قیاس و اجتہاد نور رسول کریمؐ کے زمانے میں ان کی زندگی میں بھی ہوتا تھا۔ اب فقہ میں امام پرستی ہو جاتی حد تک پہنچ چکی ہے اور زوال یافتہ قوم مدت سے کہہ رہی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔ اسلام تو مسلمانوں کی عقل آزادی کو سلب کرنا نہ چاہتا تھا لیکن رفتہ رفتہ مسلمان روایت پرست بننے لگے اور قدما کی سزا ان کے لیے ٹونا وحی آسمانی بن گئی۔ اس طرح کی تقلید بھی ایک طرح کا شرک ہے، سرخسی نے دسویں صدی ہجری میں بہت درست کہا کہ متاخرین کے لیے اجتہاد مستلزم کی نسبت زیادہ آسان ہو گیا ہے کیوں کہ ہمارے پاس اب جتنا مواد جمع ہے وہ پہلوں کے پاس نہ تھا۔ ملت اسلامیہ ۵ حیا، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ متعدد درستی سے نجات حاصل کی جائے اور روح اسلام کے مطابق ہو جائے۔ آزادانہ تحقیق سے کام لے۔ عصر حاضر کی تحریکیں اس کی متقاضی ہیں کہ مسلمان آزادی کے ساتھ اس کے آئین پر غور و خوض کریں۔ ترکی میں انقلاب ہوا اور چیداری ہوئی اور اس قوم کو اپنی بفا کے لیے اپنے آئین پر چھری نکلانی پڑی۔ روسی اشتراکیت ایک نیا نظریہ حیات اور ایک نیا نظام ہو گیا۔ روسیوں نے روسیوں کے لیے اسے اسلام کو بھی انقلابی تفکر کی ضرورت درپیش ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلام کی (۱) کائنات کی روحانی تاویل (۲) فرد کی روحانی آزادی (۳) اس کے اصول حیات کی دریافت جن کی بدولت نوع انسانی روحانی افسار کے مطابق ارتقا پاب ہو۔ مغرب نے عقلی طور پر بعض روحی اور تصوراتی نظامات بیس لگے ہیں لیکن ذہنی کشف و وحی و الہام کے مقابلے میں بعض فلسفیانہ نظام روح میں کوئی لومی

پیدا نہیں کر سکتا۔ مذہب نے افراد اور اقوام کی کایا پلٹ دی لیکن عظیم الشان عقلی نظامات زندگی میں مؤثر نہ ہو سکے۔ روحانیت کا اثبات کرنے والے فلسفے یورپ میں کتابوں کے اندر رہ گئے یا درس گاہوں میں زیر بحث رہے لیکن یورپ اپنی زندگی میں مادہ پرست ہو گیا اور جمہوری مملکتیں حرص و ہوس میں ایک دوسری سے دست و گریباں ہو گئیں اور سرمایہ دار طبقے غریبوں کا خون چوستے رہے۔ فرنگ کی موجودہ تہذیب انسان کی اخلاقی اور روحانی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ بن گئی ہے، لیکن مسلمانوں کے پاس زندگی کے بنیادی عقائد از روئے وحی موجود ہیں۔ اگر وہ خودی سے آشنا ہو جائیں اور اسلام کی حقیقت ان پر آشکار ہو جائے تو اقوام اسلامی روحانی اور سیاسی و معاشی طور پر پوری طرح آزاد ہو کر وقار کی زندگی بسر کر سکتی ہیں۔ ابتدائی صدیوں کے مسلمان قبل اسلامی ایشیا کی دیرینہ غلامی میں سے ابھرنے تھے اس لیے وہ اسلام کی حقیقی غایت سے پوری طرح آشنا نہ ہو سکے۔ مسلمانوں نے پہلے جو کچھ کہلات دکھائے ان سے کہیں زیادہ اب ممکن ہیں۔ مرور ایام سے اسلام کے عقائد اور اس سے نظریہ حیات کی ماہیت واضح تر ہو گئی ہے۔ مستقبل کا اسلام ماضی کے اسلام سے زیادہ شاندار اور نوع انسان کا محسن ہو سکتا ہے۔ اسلام کی حقیقت کسی دور میں بھی پوری طرح معرض شہود میں نہیں آسکی۔

خطبہ ہفتم

(روحانی وجدان کی حقیقت کا اسکان)

اس خطبے کے ابتدا میں علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ مذہب نہیں منازل میں سے گزرتا ہے۔ شروع میں بے چوں و چرا ایک ضابطہ عمل کو قبول کرنا، مزید ترقی کے بعد اس کے احکام و ضوابط کو حکیمانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش اور آخر منزل یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کے اندر حقائق دینید کا دائرہ اس ادراک کرے اور وہ حقیقت مطلقہ سے عم آئینک ہونے کی کوشش کرے۔ ان منازل کو شریعت، حکمت اور تصوف کہہ سکتے ہیں۔ یہاں تصوف سے مراد اس صوفی کا متولہ ہے جس نے کہا کہ کتاب الہی کا صحیح ادراک ایسی وقت ہوتا ہے، جب پڑھنے والا محسوس کرے کہ وہ خود اس نور نازل ہونے والا ہے۔ اس خطبے میں علامہ دینی ایمان و وجدان کی اسی ٹینیک پر غور کرنا چاہتے ہیں جہاں پر پہنچ کر دین کا تحقق اور اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ علامہ نے مسشزم یا تصوف کو لوگوں نے زندگی سے تڑپ اور فرار سمجھا ہے۔ لیکن وجدان کا ایک غلط تصور ہے، مگر اس میں حقیقت اس الہی ہے جس کا تعلق تب ہی دین بنتا ہے جب وہ کسی نفس کا ذاتی تجربہ بن جائے اور اس کا تعلق نہ روایت ہو اور نہ استدلال۔ طبعی سائنس کا مدار برائے مشاہدے اور تجربے پر ہے، دین کا مدار بھی مشاہدے اور تجربے پر ہوتا ہے۔ لیکن مشاہدے ہمیشہ یہی احساس رہا ہے اور وہ اپنے مشاہدات اور تجربے کے ذریعے نظر تنقید سے دیکھتے رہے ہیں، جس طرح کھانسی کے وقت دیکھتے ہیں کہ

فلسفے کے طالب علموں کو معلوم ہے کہ ان کے تہ سوال اچھا ہے کہ مابعدالطبیعیات کا علم ممکن ہے یا نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ محسوسات مدرکات احساس زمان و مکان اور علت و معلول کے سائنسوں کے مقابلے میں

انسان کو ہوتا ہی نہیں اور نہ ہو سکتا ہے لہذا مابعدالطبیعیات بحیثیت علم بے معنی ہے اور ماہیت وجود جو اس تجربے کے اندر نہیں آتی وہ علم کے دائرے سے خارج ہے۔ اگر کانٹ کا خیال درست مان لیا جائے تو پھر مذہبی وجدان اور اس سے حاصل کردہ عرفان بھی بے معنی ہو جاتا ہے۔ طبیعی سائنس نے خود اپنی ترقی سے کانٹ کی بہت حد تک تردید کر دی ہے لیکن کانٹ کی تردید دراصل اس طریقے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ انسان کا تجربہ نفسی فوق الاحساس اور فوق الادراک سطحوں پر بھی پایا جاتا ہے۔ کانٹ کائنات کو محسوس و مدرک اور خدا کو ایک عقلی تصور گردانتا ہے۔ لیکن ابن عربی اس کے برعکس یہ کہتا ہے کہ خدا تو محسوس و مدرک ہے اور کائنات کا تصور ایک عقلی یا منطقی تصور ہے۔ عراقی کہتا ہے کہ زمان و مکان اور بھی ہیں اور اللہ ہی زمان و مکان ہمارے زمان و مکان سے الگ حقیقت ہے۔ اگر زمان و مکان اور بھی ہیں تو وہاں نظامات وجود اور انداز ادراک بھی مختلف ہوں گے۔ لیکن بعض منکرین اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہمارے عقلی تصورات تو مشترک ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کو سمجھے سمجھائے جا سکتے ہیں، لیکن فوق الادراک تجربے تو انفرادی ہی ہو سکتے ہیں جو دوسروں کے لیے قابل ثبوت اور قابل قبول نہیں ہو سکتے، لیکن یہ اعتراض اسی حالت میں درست ہو سکتا ہے، جب یہ فرض کر لیا جائے کہ صوفی کا نفسی تجربہ اس کے روایات و میلانات سے متعین ہوتا ہے۔ اگر روحانی وجدان محض روایتی رہ جائے تو دین کے باقی حصوں کی طرح وہ بھی واقعی کوئی معقول نتیجہ پیدا نہیں کرتا۔ ہمارے صوفیہ کے پرانے روایتی طریقے اور ذکر اذکار اسی لیے اب معنی خیز نہیں رہے کہ وہ بھی تقلید اور قدامت پرستی سے جامد ہو گئے ہیں۔

مگر علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقی روحانی وجدان کا ناقابل بیان ہونا اس کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ بے بنیاد ہے۔ علامہ کے نزدیک اس سے نفس کی ماہیت واضح ہوتی ہے۔ عام میل جول میں انسان ایک دوسرے کے اعمال کو مروجہ اصولوں کے مطابق جانچتے ہیں اور دوسروں کے متعلق وہی باتیں سمجھ میں آتی ہیں جن کے متعلق عمومی تصورات قائم ہو سکیں۔ کسی شخص کی حقیقی انفرادیت نہ گفتگو میں آسکتی ہے اور نہ سمجھ میں آسکتی ہے۔ نفس کو جب اپنی خلوت اور یکتائی میں حقیقت مطلقہ سے ربط پیدا ہوتا ہے اس وقت

اس ماہیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس قسم کا روحانی وجدان فرد یا جماعت کی زندگی میں انقلاب پیدا کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی منطق کی گرفت میں آسکے۔ یہ وجدان لازمانی ہوتا ہے، لیکن زمانے کو دلروں کر دیتا ہے۔ حقیقت مطلقہ عقلی تصورات اور الفاظ کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ طبیعی سائنس کو اپنے معروض کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کی کچھ پروا نہیں، لیکن دینی وجدان تو اپنے معروض کو بڑی شدت سے حقیقی سمجھتا ہے اور اس حقیقت کی بدولت اسے اپنی حقیقت کا یقین ہوتا ہے۔ مذہب تصورات کا نام نہیں بلکہ ایک انداز حیات ہے۔ فلسفیانہ انداز میں جدید دینیاتی عقائد بنائے جاتے ہیں روحانی وجدان ان کو شے کی نظر سے دیکھتا ہے لینگ اور نطشہ جیسے مغربی مفکرین مابعد الطبیعیات کو ایک ایسی ہی مابعدی سمجھتے ہیں لیکن فوق الادراک حقائق کو دینی وجدان محض سے شے نہیں سمجھ سکتا۔ عرفان روحانی میں نمود نہیں بلکہ ہون کی تلاش ہے۔ یہ محض ایک مفروضہ یا کھان غالب نہیں جس کے مطابق فکر و عمل کو عمل کا تجربہ کیا جائے۔ جہاں نفس انسانی کی ہستی اور نیستی کا سوال ہو اور جدید زاویہ نگاہ سے اس کی تقدیر معین ہوتی ہو محض ادراک کے ذریعہ اس کی اسیر نہیں بن سکتے۔ عقلی تصور کی غلطی عمل کی خرابی کے مقابلے میں ایک سرمدی چیز ہے کیوں کہ تخریب عمل تخریب نفس کا باعث ہوتی ہے۔ روحانی مابعدی کا تجربہ ہے کہ شعور کے اندر اور اس کے قریب نہایت گہرے نمکات عدالت و انصاف موجود ہیں۔ عام لوگ بھی اس کا تجربہ کر کے اس کی حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں۔ اگر حیات و عرفان کے سرچشمے فوق الادراک انسانی نفس میں ہوں تو وہ حقیقت ہے کہ وہیں تو دینی وجدان یقیناً حقیقت دین کا مظہر اور اس کا نمونہ ہے۔ اس کا تجربہ اور اس کا تجزیہ اور اس کے متعلق نظریہ علم تہذیب میں مابعدی مابعدی ذریت یا اجزائے لایتجزئی تک پہنچنا ہے۔ عہدہ سائنس کے مابعدی مابعدی مابعدی مابعدی کے بعد آج طبیعیات نے ایک نئے انداز میں مابعدی مابعدی مابعدی مثال اس سے پیشتر کہیں نہیں ملتی۔ لیکن جدید طبیعیات اور مابعدی مابعدی فطرت کے بتوں کو خود باش باش کر رہا ہے اور اس بات کے سوجھ بوجھ کا احساس پیدا کر دیا ہے کہ حقیقت مطلقہ مادی نہیں بلکہ نفس یا روحانی ہے۔ عقل یا منطق یا جدید سائنس بحیثیت اللہ تعالیٰ مشابہہ ہے۔ ادراک اور علم ہے۔

کہ اب ہمیں اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ طبیعی مظاہر کل حقیقت نہیں۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر محسوسات طبیعی حقیقت مطلقہ نہیں تو ماہیت وجود کیا ہے۔ تاثرات، مقاصد حیات اور اقدار زندگی یہ سب بھی شعور انسانی کا جزو لاینفک ہیں لیکن ان سب کا رخ زمان و مکان کے عالم کی طرف نہیں۔

طبیعی سائنس نے مادی فطرت پر انسان کا تسلط قائم کر دیا ہے، لیکن جس عقل نے یہ تسخیر کی ہے اسی نے اس کو اپنی ماہیت اور اپنے مقصود حیات سے متعلق مایوس کر دیا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ایک ہی قسم کے تصورات مختلف تہذیبوں میں مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں۔ اسلام میں نظریۂ ارتقا نے رومی جیسا عارف پیدا کر دیا جس کے اندر حیات انسانی کے ارتقا اور امید تکمیل کا جوش دکھائی دیتا ہے۔ وہ ذرات سے ترقی کرتے ہوئے الوہیت کے دامن کو چھونے کا آرزومند ہے اور امیدوار ہے۔ وہ ارتقا کی بدولت جز کو کل سے ہم کنار کرتا ہوا چلا جاتا ہے۔ وہ طبیعی موت سے خائف نہیں بلکہ اس کو ترقی کا زینہ سمجھتا ہے:

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کے ز مردن کم شوم

لیکن فرنگ میں نظریۂ ارتقا کی ترقی نے انسان میں اس عقیدے کو پختہ کرنا شروع کیا کہ اب فطرت انسانی جسم سے بہتر کوئی تنظیم پیدا نہیں کر سکتی لہذا زندگی یہاں اپنے منتہی تک پہنچ گئی ہے۔ نطشہ کو دیکھیے جو فوق الانسان مخلوق کا آرزومند ہے اور اس کے انتظار میں بے تاب ہے۔ وہ یقین پیدا کرنا چاہتا ہے کہ جس طرح انسان بندروں سے بلند تر ایک اعلیٰ مخلوق ہو گیا ہے اسی طرح موجودہ انسان سے بالا تر نوع بھی پیدا ہو سکتی ہے، لیکن اس کا بقانے نفس اور ارتقائے نفس کا نظریہ کس قدر مایوس کن ہے۔ وہ تکرار ازلی کو حقیقت سمجھتا ہے کہ جو کچھ ہے وہ پہلے بے شمار بار ظہور میں آچکا ہے اور آئندہ بھی ہر تے اور ہر ہستی کی تکرار ہوتی رہے گی غرضیکہ جو کچھ ہے اس میں کوئی نئے ممکنات معرض وجود میں نہیں آتے بلکہ ایک لا یعنی چکر ہی چکر ہے۔ روحانی وجدان سے معرا ہو کر محض طبیعی علوم کی ترقی سے انسان اپنے باطن اور اپنی ماہیت سے بیگانہ

عو کیا ہے ، اسی لیے وہ اپنے آپ سے بھی بر سر پیکار ہے اور دوسروں سے بھی ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ وہ وحدت حیات کے مرکز سے ٹٹ گیا ہے۔ دولت کی ہوس میں ہانپتا کانپتا پھرتا ہے ، لیکن مسرت و سعادت سے محروم ہے۔ ظاہر کے انہماک نے اس کو باطن سے بیگانہ کر دیا ہے حالانکہ باطن کی کہرائیاں اتناہ ہیں۔ اس کی قوتیں سفلیج عو رہی ہیں۔ یہ حالت صرف فرنگ ہی کی نہیں مشرق بھی اپنی روحانیت کھو بیٹھا ہے۔ از سنہ متوسطہ میں تصوف نے مشرق و مغرب دونوں جگہ روحوں میں کہرائی پیدا کی تھی لیکن حصول عرفان کے وہ پرانے طریقے اب بیکار ہو گئے ہیں اور مسلمانوں کو خاص طور پر منصورفاند زبیری اور اس کہنہ پرستی نے زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ اس غلط تصوف نے مسلمانوں کو جہالت اور روحانی غلامی پر مطمئن کر دیا ہے۔ جب روحانی زبیری نے روحوں کو گرمانا بند کر دیا تو ترکی ، مصر اور ایران کے مسلمان اس نے عمائدین حب الوطنی اور قوم پرستی میں ڈھونڈنے لگے ، جیسے نطنزہ بھڑی ، سید اور تہذیب کی دشمنی قرار دیتا ہے۔ مسلمان روحانی امید کے ساتھ ہی اپنے تاثرات کو ادنیٰ چیزوں میں صرف کر کے رکھتا ہے۔ اچھی اور بُری اس قسم کی وطن پرستی سے بہتر ہے ، لیکن وہ نہیں کھرا ہے۔ ہر قوم کی اتحادی اشتراکیت حسد و بغض اور نفرت کے جذبہ کو ابھاری ہے۔ ہر قوم کی جنگ ہی جنگ ہے ، یا قومی جنگ یا طبقاتی جنگ۔ علامہ اولیٰ نے کہا ہے کہ عصر حاضر کے انسان کے لیے نہ وہم تصوف رہا سکتا ہے نہ اچھے انسان اور نہ قومیت یا وطن پرستی۔ نوع انسان نے مہاس نہ سلاچ ان کے پاس نہیں۔ مذہب اپنی بلندوں میں نہ ادعا و عمارت نہ مہاس کی پیدائش پیشواؤں اور پروہتوں کی عظیم ہے اور نہ وہ بے عمل و بے اثر ہے۔ مہاس سائنس اور علوم کی ترقی کے انسان پر غیر معمولی اثر ہے۔ مہاس نے ان ذمہ داریوں سے وہ حقیقی روحانی مددگار بن گیا ہے۔ مہاس نے مہاس ہے۔ مذہبی اور سیاسی سکار سے نجات اس مہاس میں حاصل ہے۔ مہاس نے اپنی خودی میں غوطہ لگا کر اپنی مہاس کے واحد اور الگ مہاس میں لگا ہوا ہو جائے۔ مذہبی عرفان اور وجدان کے تجزیہ کرنے والے مہاس نے مہاس کی حقیقت کی شہادت دیتے آئے ہیں۔ جہاں نہ وجدان ادبی اور مہاس ہے۔ مہاس کی قوتوں کو مجتمع اور اسوار کیا ہے۔ اب مہاس مہاس کے مہاس ہے۔

کہنا شروع کیا ہے کہ اس قسم کا وجدانِ عصبی اختلال سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ جسم کا اختلال روح کی کھڑکیاں کھول دے۔ مغرب میں جورج فوکس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عصبی بیماری میں مبتلا تھا اور اس کے مذہبی تصورات اور اس کے جوش و خروش کا ماخذ عصبی بیماری ہی تھی۔ اسی طرح رسول کریمؐ کے متعلق مغربیوں نے کہنا شروع کیا ہے کہ وحی کے نزول کے وقت ان کی جو کیفیت ہوتی تھی وہ عصبی مرض کی کیفیت تھی لیکن جسمانی علتوں کو مت دیکھیے بلکہ انقلابی معلومات پر نظر ڈالیے کہ محمدؐ نے انسانوں کی کایا پلٹ دی اور غلاموں کو نوع انسان کا قائد بنا دیا۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ خدا یا فطرت کو ایک انقلاب پیدا کرنا تھا اور یہ ہستی اس انقلاب آفرینی کا آلہ تھی۔ جسم کی 'اضطرابی کیفیت اس کی بے حقیقی کا ثبوت نہیں ہو سکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک عظیم الشان انقلابی نفس اعصاب میں اضطراب پیدا کر دے۔ ایسے انسانوں نے نوع انسان کے لیے بیش بہا خدمات انجام دی ہیں۔ اس غیر معمولی روحانی وجدان اور اس سے وابستہ جسمانی اختلال کے معاملے میں دھوکا کھانے کا بھی اندیشہ ہے، لیکن اعلیٰ نفوس اپنے تجربات کو پرکھتے رہتے ہیں اور حقیقت کو دھوکے سے ممتاز کرنے میں طبعی سائنس داں سے کچھ کم تحقیق سے کام نہیں لیتے۔ یہ خیال کہ انسان کے تحت الشعور میں غیر معمولی قوتیں مضمحل ہیں، از روئے تحقیق جدید حکماء سے صدیوں پیشتر علامہ ابن خلدون نے پیش کیا۔ مغربی حکماء بھی ایک عرصے سے اس تحقیق میں مصروف ہیں، لیکن ینگ مشہور ماہر نفسیات کا خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ روحانی وجدان عام تحلیلی نفسیات کی گرفت میں نہیں آسکتا۔ شاعر کا الہام بھی عام نفسیات کے دائرے سے باہر ہے۔ روحانی وجدان کے جذباتی اور علاماتی مظاہر کو تو نفسیات کا علم کسی قدر واضح کر دیتا ہے، لیکن اس کی ماہیت اس طرح واضح نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے نہ شاعر کا الہام نفسیات کے لیے قابل فہم ہے اور نہ روحانی انسان کا وجدان و عرفان، لیکن اس اعتراف کے باوجود خود ینگ نے مذہب کے متعلق جا بجا متضاد باتیں لکھی ہیں۔ جدید نفسیات میں نظریات کی بھرمار ہے۔ روحانی وجدان کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ کوشش سطحی اور ناکام معلوم ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر نظریات اس خیال باطل کے گرد گھومتے ہیں کہ یہ نفسی کیفیتیں مطلقہ سے کچھ تعلق

نہیں رکھتیں۔ بلکہ اخلاق اور جماعتی روابط کو استوار کرنے کے لیے فطرت نے ایک طرح کا دھوکا ایجاد کیا ہے، تاکہ انسان کا نفس اشارہ سر نہ اٹھا سکے۔ چنانچہ ینگ کہتا ہے کہ عیسائیت کا یہی مقصود تھا جس میں وہ بہت حد تک کامیاب ہو گئی اور اب جدید انسان کو اس کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

لیکن روحانی وجدان کا مقصود فقط جنسی جذبات اور شہوات کی سرکوبی نہیں، اس کا مقصود اس سے بہت بلند اور اس کی منزل بہت دور ہے۔ مذہبی وجدان کا مقصود خودی کے ضعف کو دور کرنا اور اس کی اصلاح و بقا کا سامان پیدا کرنا ہے۔ نفس انسانی دراصل ایسی بقا میں کوشاں ہے جو حقیقت مطلقہ سے رابطہ پیدا کرنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے جدید نفسیات نے ابھی تک روحانی وجدان کا دامن بھی نہیں چھوا۔

شیخ احمد سرہندی نے اپنے معاصرانہ صرف پر یہاں کا یہ مفید کی اور عرفی کے حصول کے لیے نئے ذرائع بتائے۔ اس مردِ عارف کی تعلیم و تلقین ایسی تھی کہ پنجاب، افغانستان اور روسی ایشیا میں قابل قدر اور قابل عمل شہر ہوئے۔ شیخ احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ کہا ہے اس کو بیان کر کے فایں مہم سب سے دشوار کام ہے، لیکن علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ان کی ایک عجز ہے جس سے غرض سے پیش کرنا لازمی معلوم ہوتا ہے تاکہ قرآن بد محسوس کر سکیں۔ شیخ نفس انسانی کے بطون میں کن ممکنات کو از روئے تجربہ بیان کر رہے ہیں۔ شیخ سرہندی کے بیان کا لب لباب یہ ہے کہ علامہ اس میں بہت سے مفہومات بیان کر رہے ہیں۔ ایک روح ہے، دوسرا سرخھی، تیسرا سراخچی، چہرہ ہند ہے۔ یہ تمام تجربات ہوتے ہیں۔ ان مقامات سے گزر جانے کے بعد انسان اپنے نفس کی تہذیب سے تنویر حاصل ہوتی ہے اور آخر میں خود ذات الہی کی حالت میں محسوس ہوتا ہے۔ یہ تجربات نہیں ہوتے اس کے لیے نہ مقامات اور اس کے لیے نہ فایں مہم ہو سکتے۔ اسی لیے جدید ماہرین نفسیات اس علامہ سے بالکل بے بہرہ ہیں اور بے بہرہ ہونے کی وجہ سے اس کے سکر ہو جاتے ہیں۔ روحانی وجدان کی تہذیب اور متخیلہ صورتوں کے تجزیے سے ماہر نفسیات و حیاسات کو اس کی مہم سے لچھو علم نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اس انداز تحقیق سے

میں کچھ امید نہیں رکھتا۔ جدید نفسیات یہی الپ رہی ہے کہ روحانی کیفیات کے بیان میں اور اس کے تصور میں چونکہ جنسی تصورات نظر آتے ہیں اس لیے یہ جنسی جبلت ہی کا مظہر ہے یا یہ کہتے ہیں کہ انسان زندگی کی تلخیوں اور واماندگی کی وجہ سے اس قسم کے وجدان اور مذہبی تصورات میں پناہ لیتا ہے۔ مذہب کے متعلق یہی تصور مرزا غالب کے ذہن میں بھی پیدا ہوا جسے اس نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

دیر و حرم آئینہ تکرار تمنا
واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

لیکن روحانی زندگی کا مقصود فقط گریز نہیں۔ وہ نہ جنسی جذبات کی تلطیف ہے اور اور نہ فرار کی پیداوار۔ اس کا مقصود اپنے آپ کو حقیقت ثابتہ میں قائم و دائم کرنا ہے۔ علم نفسیات کو روحانی وجدان کے فہم کے لیے کوئی نئے ذرائع اختیار کرنا ہوں گے۔ مغرب میں نطشہ میں اس عرفان کی جھلک پیدا ہوئی لیکن مغربی فلسفے اور سائنس کی روایات نے اس کو بھٹکا دیا اور وہ فوق الانسان ہستیوں کی تلاش ان انسانوں میں کرنے لگا جو حیوانات ہی ہیں، جو دوسروں سے بلند ہو کر ایک قوی تر نفس پیدا کر لیں گے۔ اس کو یہ سمجھ میں نہ آسکا کہ جن مسکینوں کو وہ نظر حقارت سے دیکھتا ہے وہ بھی نفس میں غیر معمولی بلندی اور استواری پیدا کر سکتے ہیں۔ افسوس ہے کہ اس کو کوئی مرشد حقیقی نہ ملا جو اس کی غیر معمولی قوتوں اور تمناؤں اور اس کی بصیرت کو راہ راست پر لگا سکتا۔ وہ پکار اٹھا کہ "میں اکیلا ہوں تنہا ایک اہم مسئلہ حیات سے دو چار ہوں، میں ایک دشت میں گم گشتہ ہوں۔ مجھے معتقدوں کی ضرورت ہے اور ہاں مجھے مرشد کی بھی ضرورت ہے۔ کوئی مرشد حقیقی مل جائے تو اس کی اطاعت کیا سسرت آفرین ہو۔ مجھے زندہ انسانوں میں کیوں کوئی ایسا صاحب بصیرت مرشد نہیں ملا۔ شاید میری سعی و طلب میں خلل تھا"۔

طبیعی سائنس اور روحانی وجدان دونوں کا مقصود حقیقت کی تلاش ہے لیکن یہ طلب روحانی وجدان میں زیادہ اہمیت اور زیادہ شدت رکھتی ہے دونوں کا مدار تجربات پر ہے لیکن اس سے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ایک تو کسی نفسی یا بدنی تجربے کی از روئے علت و معلول افہام و تفہیم ہے اور دوسری

غرض جو اہم ہے یہ ہے کہ کسی تجربے کے معنی مقصود اور ماہیت تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ طبیعی سائنس میں نفس کا زاویہ نگاہ خارجی ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں نفس انسانی تمام متضاد اور متخاصم قوتوں میں وحدت پیدا کر کے اپنے تجربات کی تنظیم سے ان کے رنگ اور ان کی صفات کو بدل ڈالتا ہے۔ طبیعی طریق تحقیق بھی بے کار نہیں لیکن وہ بصیرت نفس کے لیے ناکافی ہے۔ ہیوم سے لے کر آئن اسٹائن تک مظاہر فطرت کے تجزیے اور اس کے ٹزکیے میں مصروف رہے ہیں۔ طبیعی سائنس کی تکمیل کا رخ یہ ہے کہ تمام تحقیقات میں نفسی عناصر کی آمیزش سے تحقیق کو پاک کیا جائے تاکہ خارجی فطرت اپنی اعلیٰ حقیقت میں منکشف ہو سکے۔ شیخ سرعندی کی کوشش بھی نفسی عالم میں اسی انداز کی ہے کہ ایک فرد کے ذاتی میلان کے تقاضوں کو برطرف کر کے حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کی بے ثوث کوشش کی جائے اور جن احوال نفس کی علتیں محض جسمانی ہیں ان کو خارج کر دیا جائے۔ جب انسان ان احوال اور تجربات میں آخری منزل پر پہنچتا ہے تو اس کو حق الیقین ہے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے نفس کا منبع اور ماخذ ایک حقیقت مطلقہ ہے جس سے نفس بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ موسیقی سے ایسے جذبات ابھرتے ہیں جو محض روحانی نہیں ہوتے، اس لیے تصوف عالیہ عبادت میں اس سے لایزال شریک ہے۔ عبادت کو جاہلیت کے ساتھ ادا کرنے کا بھی یہی مقصود ہے کہ فرد کی عبادت میں جو محض شخصی تصورات پیدا ہوتے ہیں ان سے نکلنے کی کوشش کی جائے۔ یہ سب کوششیں حقیقت مطلقہ کے خالص تجربے تک پہنچنے کے لیے ہیں۔ زندگی کے مقصود کے لیے بے حد اہم ہیں۔ نفس انسانی محض جسمانی سرمدیت میں داخل ہونا چاہتا ہے تاکہ حیات جسمانی میں رہ کر صوفیائے کرام نے طالبان حق کو اس خطے سے اٹھانے کی کوشش کی۔ منزل تک پہنچنے سے قبل احوال میں ایک ایک قدم چھوڑنا ضروری ہے۔ نفس اسی لذت کے لروبدہ ہو کر رہتا ہے جس سے وہ محض جسمانی لہجہ دیکھنا نہیں بلکہ لچھ ہونا ہے۔ وہ جسمانی لذتوں سے محروم ہو کر محض جسمانی مقصود ہے۔ نفس کا مقصود فکر نہیں بلکہ قدرت ہے۔ نفس ان احوال میں مقصود ہے۔ انفرادیت سے کنارہ کش ہونا نہیں بلکہ شخصیت یا خودی کا احساس ہے۔ غایت حیات عقل و فکر نہیں بلکہ ظاہر و باطن میں انقلاب اور فیضان ہے۔

حالت انسان کے لیے محل امتحان بھی ہے اور سرچشمہ سعادت بھی ۔

اس خطبے کے آخر میں علامہ اقبال نے جاوید نامے میں سے ان اشعار کا ترجمہ درج کیا ہے جو اس مفہوم کو دلنشین انداز میں پیش کرتے ہیں ۔

تمت بالخیر



اشاعت ❖ خان کریم احمد خان سکرٹری بزم اقبال
نرسنگھ داس گارڈن ، کلب روڈ لاہور

طباعت ❖ نذر محمد آپل ، ریڈنگ پرنٹنگ پریس
۳۳ - اردو بازار لاہور