خالد خاور

اقبال اور اس کا پیغام

مکتبہ اُردو لاہور

7-65

اقبال

اور

اُس کا پیغام

محمد رفیق خاور

مکتبہ اُردو لاہور

MASOOD ... DIR LIBRARY
ACC NO. 031154
★ MAILSI ★

جملہ حقوق محفوظ

TECHNICAL SUPPORT
CHUGHTAI
PUBLIC LIBRARY

کتاب خانہ مسعود جھنڈیر
میلسی (پاکستان)
نمبر شمار
کتاب نمبر

۱۰۰
۱ 605 خالد

طبع سوم
قیمت آٹھ آنے

چوہدری نذیر احمد مالک مکتبہ اردو لاہور نے کوآپریٹو کیپٹل پریس لاہور میں چھپوا کر شائع کی

پیش لفظ

یہ کتاب جس میں اقبال کے فلسفۂ حیات کا سرسری جائزہ لیا گیا ہے۔ علامہ مرحوم کی وفات کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اُن کی یادگار کے طور پر شائع کی گئی۔ اسے ادبی حلقوں میں جس پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا خصوصاً رسالۂ "اُردو" اور "کلیم" نے جن الفاظ میں اس کے ادبی و معنوی محاسن کا ذکر کیا۔ وہ ہمارے لئے نہایت حوصلہ افزا ثابت ہوئے۔ اب اس کا طبع سوم مناسب ترمیم و اضافہ کے ساتھ ہدیۂ ناظرین ہے۔

گذشتہ چار پانچ سال میں جدید علوم و فنون کی ترویج۔ ماحول کی وسعت اور دیگر اثرات کی وجہ سے ایک نئی ذہنی فضا پیدا ہو چکی ہے۔ جس کے پیش نظر ہماری قدیم روایات پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے۔ اس سلسلے میں ادبیات کا جائزہ بھی ناگزیر ہے۔ کیونکہ ادب ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے تازہ خیالات کی نشر و اشاعت کی جا سکتی ہے اور زندگی کو نئے سانچوں میں ڈھالا

جاسکتا ہے۔ بنا بریں اس ایڈیشن میں اقبال کی ذہنیت پر کسی قدر آزادی سے بحث کی گئی ہے
حسنِ اتفاق سے یہ ایڈیشن عین اُس وقت شائع ہو رہا ہے جب اقبال کی پانچویں سالگرہ
منائی جارہی ہے۔ یہ سرودِ رفتہ یعنی اقبال کی پریدہ روح سے تجدیدِ ملاقات اور اُن کے روضۂ
معنوی کی زیارت کا ایک عمدہ بہانہ ہے۔ ع

تقریب کچھ تو بہرِ ملاقات چاہیئے

پچھلے ایڈیشن کے اڑتیس اور اس ایڈیشن کے پہلے اُنتیس صفحات چند متفرق پاروں
کے سوا برادرِ معظم ڈاکٹر تصدق حسین خالد کے اس مقالے کا آزاد ترجمہ اور تلخیص ہیں جو اُنہوں
نے اقبال کی تشریف آوری پر سکول آف اورنٹیل سٹڈیز لندن میں پڑھا۔

۵ گارڈن ٹاؤن

لاہور

۳۰ مارچ ۱۹۴۳ء

خاور

اقبال اور اُس کا پیغام

ڈاکٹر فرنیول (FURNIVELL) نے براؤننگ کی شاعری پر لیکچر دیتے ہوئے کہا ہے کہ وُہ ہمارے شعرا میں سب سے زیادہ توانا، سب سے زیادہ جواں ہمت، عمیق النظر، صاحبِ فکر اور بلند پرواز ہے۔ وُہ محض آب و گِل کا خاموش پیکر ہی نہیں بلکہ زندگی کا ایک بیتاب مظہر ہے۔"

میں بھی موصوف کی طرح براؤننگ کا مداح ہوں۔ اُس کی جسارت، بیباکی، حوصلہ مندی شوخیٔ اندیشہ، آہنی عزم، ناقابلِ شکست یقین، جرأت افروز رجائیت، اور بے پناہ توانائی کا قائل ہوں۔ لیکن مجھے ڈاکٹر سر محمد اقبال سے زیادہ عقیدت ہے اور مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ جو الفاظ ڈاکٹر فرنیول نے براؤننگ کے متعلق استعمال فرمائے ہیں۔ وُہ کہیں زیادہ برجستگی سے ترجمانِ حقیقت علّامہ ڈاکٹر سر محمدؒ اقبال پر صادق آتے ہیں۔ دونوں اپنے زمانہ کے پیغمبر ہیں۔ دونوں کی شاعری ایک حیات افروز

پیغام کی حامل ہے۔ اگرچہ ایک کا روئے سخن ایک متنزّل قوم کی طرف ہے جو یاس کی بھیانک ظلمتوں سے دوچار ہے اور دوسرے کا رُوئے سخن ایک متشکک اور مادیت میں ڈوبی ہوئی قوم کی طرف ہے جو صدہا شکوک واوہام سے دست وگریباں ہے۔

مگر جب ہم کسی مصنف کا ایک شاعر کی حیثیت سے مطالعہ کریں تو ہمیں اپنی توجّہ صرف اس کے افکار وخیالات ہی تک محدود نہیں رکھنی چاہیئے۔ شاعر محض خیالات ہی کی تخلیق نہیں کرتا۔ بلکہ حُسن کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ اس کا کام صرف یہی نہیں کہ وُہ اُچھوتے مضامین تلاش کرے بلکہ اُس کا فرض یہ بھی ہے کہ وُہ اُنہیں ایک خوبصورت لباس سے آراستہ کرے جو اُنہیں قارئین کی نظر میں لازوال حُسن اور ابدی جاذبیت کا حامل بنادے۔ شاعر کی طبیعت .... اور اُس کے اسالیبِ بیان ایک مفکّر کے اسالیبِ بیان سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ فلسفہ وحکمت کا سروکار صرف ہمارے ذہن سے ہے۔ لیکن شاعری براہِ راست ہمارے دل سے گفتگو کرتی ہے اس کا اثر ہماری روح، ہمارے دل ودماغ، وجدان۔ تخیل۔ غرضیکہ ہماری مکمل شخصیت پر طاری ہوتا ہے۔

براؤننگ ایک مفکّر ہے جس نے اپنے خیالات کو شاعری کا جامہ پہنایا ہے وُہ اپنے استدلال کو منظومات سے باہر پیش کرنے کی بجائے ان کے اندر پیش کرتا ہے۔ جس سے شاعری کی رُوح برباد ہوجاتی ہے۔ لیکن اقبالؔ کبھی یہ غلطی نہیں کرتے۔ ان کے کلام میں شاعری اور فلسفہ کی رُوحیں ہم آہنگ ہوگئی ہیں اور ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ وُہ بیک وقت ایک شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی اُنہوں نے فن کی کسی اہم خصوصیّت کو نظرانداز کئے بغیر اپنے نظریئے اس سلیقے سے

پیش کیے ہیں کہ ان کی شاعری اُن کے مداحوں کی نظر میں قابلِ صد تحسین اور اُن کے متبعین کے لئے سامانِ ہزار کاوش بن گئی ہے۔

براؤننگ کی شاعری میں فلسفہ اس قدر زیادہ ہے کہ اس میں جذبہ، موسیقیت اور حُسنِ مجاز کے لئے کوئی گنجائش نہیں۔ وُہ حُسن کے بنیادی اصولوں کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ اُس کا اسلوبِ تحریر لفظاً و معناً اُس کی شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ جارج سنتیانا نے براؤننگ کی ذہنیت کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں وحشت (BARBARISM) کا عنصر غالب ہے۔ یہی خصوصیت اس کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے جو نہایت مشکل سنگلاخ پیچیدہ۔ گرہ در گرہ اور لاینحل ہے۔ وُہ ہمیں سادگی کی بجائے غرابت سے متاثر کرتا ہے۔ اُس کی کرخت نوا، اُس کے لطیف نغموں کے آبگینوں کے حق میں سنگِ سخت کا حکم رکھتی ہے اور اُن کی نزاکت کو اپنی ضرب سے چکناچور کر دیتی ہے۔

براؤننگ کے ایک اور نقاد فلپس (PHELPS) نے اس سلسلہ میں ایک بہت سبتی ہُوئی بات کہی ہے اور وُہ یہ کہ براؤننگ کی پیدائش کے وقت اسکے سرہانے بہت سی پریاں موجود تھیں۔ جنہوں نے اسے بہت گرانقدر تحائف عطا کئے۔ لیکن ان اچھی پریوں میں ایک شریر پری بھی موجود تھی۔ جس نے اس کا گلا اس طرح مروڑا کہ جب تک وُہ زندہ رہا۔ اُس کے نغمے کبھی درست آہنگ کے ساتھ بلند نہ ہو سکے۔

اقبال کی پیدائش پر ایچ۔ جی۔ ویلز کی طرح متعدد ہنگامہ پسند پریاں موجود تھیں۔ ان میں سے ایک نے اُنہیں رُومان پسندی کی مے سے بھرا ہوا زریں ساغر

عطا کیا۔ دوسری نے بیتابیوں کے دو آتشہ کا چھلکتا ہوا جام، تیسری نے موجوں کی شبانہ روز کی آشفتگی عنایت کی اور چوتھی نے حسنِ درخشاں کا بصارت فریب جوہر عطا کیا۔ ایک محبت شعار پری نے انہیں زندگی کی بے پایاں مسرت بخشی اور دوسری نے ذوقِ نظر کا والہانہ تجسس عنایت کیا۔

اقبال کے اشعار کی خوبصورتی ہمیں یونانی مجسموں کی یاد دلاتی ہے۔ جس طرح ان کی تراش ان کے صناعوں کے کمال فن کی شاہد ہے۔ اسی طرح اقبال کی نظمیں حسنِ ترکیب کی نادر مثالیں پیش کرتی ہیں۔ ہمیں ان کے مطالعے سے گوئٹے، حافظ اور ہوریس کی یاد آتی ہے۔ جن کے اشعار نہایت خوش اسلوبی سے ترشی ہوئی مورتوں سے کم نظر فریب نہیں۔ اقبال کے یہاں قواعد زبان۔ محاورہ اور فن کی رُو سے کتنی ہی لغزشیں کیوں نہ ہوں۔ وُہ برد نگ کی طرح بادِ نسیم کے لطیف جھونکوں کے ساتھ گرد و غبار کی آمیزش کبھی نہیں کرتے۔ ان کے قلم سے جو شعر نکلتا ہے، حُسن کے سانچے میں ڈھل کر نکلتا ہے۔

اقبال کے کلام میں کچھ ایسا جادو بھرا ہے کہ ہماری طبیعت اُس کی دلآویزیوں سے کبھی اُکتا نہیں سکتی۔ اُن کی شاعری ہمارے تخیل کو اپنے حُسن و کیف سے مسحور کر دیتی ہے۔ اُن کے کلام میں خیالات ہی کی کثرت نہیں بلکہ اس میں بہترین الفاظ اور خیالات کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ اس کا ترنم ہمیں چنگ و رباب کے ترانوں سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اس میں زبان اور خیال اس طرح شیر و شکر ہو گئے ہیں کہ ہم ایک کا دوسرے سے امتیاز نہیں کر سکتے۔ وُہ دونوں حُسنِ قبول کا انعام حاصل کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے ہیں اور ہم نہیں کہہ سکتے

کہ یہ حُسنِ ظاہر ہے یا حُسنِ باطن جس نے ہماری نظر اور دل کو ایک ہی وقت میں اپنے طلسمی سحر سے مسحور کر لیا ہے۔

اقبال کے میٹھے بول اُن کی موجِ نفس کی شیریں اٹھکھیلیاں ہیں۔ ان کا ذہنی ذوق ان کی توجہ الفاظ اور خیالات کے نئے نئے رشتوں کی طرف منعطف کرتا ہے۔ جن سے جدّت کی سحر کاری ذوقِ سلیم کے مقتضیات کے ساتھ ہم کنار ہوتی ہے۔ لیکن یہ تمام گرمیٔ اندیشہ۔ یہ مرکزی حرارت جو اُن کے کلام کے مختلف حصوں میں یکساں طور پر جاری ہے۔ اُن کے حُسنِ بیان میں ایک برقی قوت کے طور پر کام کرتے ہوئے اسے محاکات، توانائی، تمکنت، جمال اور جلال کے متنوع جوہر عطا کرتی ہے ہم اقبال کی شاعری میں نہ صرف خیالات کی بلندی، تنگیٔ نظر کی مذمت، گلہائے معانی کی فراوانی، طبیعت کی کشادگی اور تخیّل کے دامِ سیمیں کی آفاق گیری مشاہدہ کرتے ہیں۔ بلکہ ایک ایسی شاعری کے جلوہ ہائے سینائی کا نظارہ کرتے ہیں۔ جو دل کی گہرائیوں میں ڈوب کر ہمارے جذبات کے ایک ایک تار کو مرتعش کر دیتی ہے اور اپنی نُدرت، صفائی اور روانی سے رُوح کو وجد میں لے آتی ہے۔

اقبال کی شاعری نے ایک ایسا معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ شاعری کا فلسفہ و حکمت کے ساتھ کیا تعلق ہے۔

یہ ہے اُس پُرعظمت انسان کا مختصر سا تعارف جس کا شمار دُنیا کے نامور شعرا میں ہے۔ اُس نے ہمیں شعر و سخن کا ایک ایسا بیش بہا ذخیرہ عطا کیا ہے جو ہمیشہ انسانوں کو نشاطِ کار کی رغبت دلا کر زندگی کی سرگرمیوں میں شامل ہونے کی تحریک دلاتا رہے گا۔ اُس کی تصنیف "بانگ درا" اُردو زبان کے

تاج ہیں ایک بیش قیمت ہیرا ہے۔ لیکن ہمیں اس کی خوبصورتی سے مسحور ہو کر یہ فراموش نہیں کر دینا چاہیئے کہ اُس کے قلم نے فارسی ہیں بھی اسی قسم کے بہت سے لعل اُگلے ہیں جن میں سے ہر ایک خاتم بانوئے قیصر کا نگیں بننے کا مستحق ہے۔

ان تمہیدی سطور کے بعد ہم اصل موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ اُردو زبان کا خمیر ہندوستان کی سرزمین سے اُٹھا۔ وہ سرزمین جو مایا، نروان اور کرم کی جنم بھوم ہے۔ اُس کی نشو و نما زیادہ تر ہندوستان کے منحوس ترین عہد یعنی اُنیسویں صدی میں ہوئی۔ تاریخ ہند کا یہ دور باقی تمام ادوار سے زیادہ سیاسی پریشانی۔ اخلاقی تنزل، قومی اضمحلال اور ذہنی بے مائیگی کے لئے ممتاز ہے۔

بیرونی اثرات میں ایرانی ادب اور تصوّف کو سب سے زیادہ دخل ہے جن میں فکری و ادبی صلاحیتوں کے درست طور پر نشو و نما پانے کے امکانات بہت کم ہیں یہ انہی اثرات کا نتیجہ تھا کہ اردو شاعری کی ہیئت اور مضامین کا دائرہ نہایت محدود ہو گیا اور اُس میں زیادہ تر ناقص میلانات کو نشو و نما حاصل ہوئی۔ اگر اس زمانہ میں کوئی اور ترقی یافتہ زبان ہوتی تو یقین ہے کہ اُردو اُس کے آغوش میں پرورش پاتی لیکن یہاں تو سنسکرت مدّت سے متروک تھی اور اہلِ قلم کے لئے اس کا ادب نہ ہونے کے برابر تھا۔ اس لئے اُردو زبان کو مجبوراً ایرانی شاعری ہی کا سہارا لینا پڑا۔

ؔ یہ مضمون اُس وقت تحریر کیا گیا تھا۔ جب "بالِ جبریل" اور "ضربِ کلیم" ابھی شائع نہیں ہوئی تھیں۔ اس لئے اس مقالہ میں اقبال کی ان تصانیف کا ذکر نہیں کیا گیا۔

سنسکرت کے بعد اگر کوئی زبان قابلِ التفات تھی تو وہ برج بھاشا تھی لیکن اتفاق سے اس میں بھی کوئی ایسا اہم ادبی سرمایہ موجود نہ تھا جو اُردو شاعروں کی رہنمائی کر سکتا۔ اسکی تہ میں کوئی بڑا تمدن کارفرما نہ تھا۔ یہ خود ایک نامکمل زبان تھی اور اردو کے ساتھ ساتھ مدارج ترقی طے کر رہی تھی۔ اس کی بساط صرف چند مترنم الفاظ تک محدود تھی۔ جن سے بعض سادہ جذبات ہی کو موثر پیرایہ میں ادا کیا جا سکتا تھا اور بس۔ یہی نہیں بلکہ اس کی صرف و نحو تک نامکمل تھی۔ اس کے برعکس فارسی صدیوں کی منجھی ہوئی شستہ و رفتہ زبان تھی۔ جس میں شعر و ادب کا وافر ذخیرہ موجود تھا اور اُس کی تاسیس و تعمیر میں ایک عظیم الشان تمدن کو بھی دخل تھا یہ تمدن آریائی و سامی تمدنوں کا مجموعہ تھا۔ اس کے علاوہ فارسی فاتحین کی زبان تھی۔ اسلئے اسے قدرتی طور پر ملکی زبانوں پر ترجیح دی گئی۔ ان تمام حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُردو شاعری رفتہ رفتہ فارسی شاعری کے خط و خال اختیار کر گئی۔

اقبال کی شاعری کی ایک بڑی مہم تصوف پر نکتہ چینی ہے۔ اسلئے اب ہم تھوڑی دیر کرم، نروان، یوگ اور فنا کے مسائل کی طرف توجہ دیتے ہیں۔ ان سے آپ پر بخوبی واضح ہو جائیگا کہ اقبال ہندوستان کے غم خانہ میں جو شروع ہی سے خیال آرائی، بے عملی اور تقدیر پرستی کے لئے وقف ہو چکا تھا، مسرت کے نغموں کے اولیں نواسنج ہیں ؎

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

جب آریہ لوگ پہلے پہل وسط ایشیا کے میدانوں سے اُٹھ کر ہندوستان میں داخل ہوئے تو وہ ایک مضبوط اور توانا قوم تھے۔ ان کی طبیعت نہایت سادہ تھی اور وہ قدرت کے آزاد

بچوں کی طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ اقبال نے اسی سادگی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے

اے ہمالہ داستاں اُس وقت کی کوئی سُنا
مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا
داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وُہ صبح و شام تُو
لوٹ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تُو

ان ابتدائی فرزندانِ فطرت کو عمل سے فطری مناسبت تھی۔ وُہ ایک ترقی پسند مستعد اور بیباک قوم کے افراد تھے۔ جن کے جسم میں توانائی، زندگی اور آزادی کے جوہر اسی طرح مستور تھے جس طرح دامنِ سحاب میں شعلہ تاب بجلیاں۔ ان کا مذہب قدرت کے آزاد مناظر کی پرستش کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ وُہ وادیوں، کوہساروں اور میدانوں میں ہوا اور روشنی کی طرح آزادی سے زندگی بسر کرتے تھے۔

جب وسط ایشیا میں ان کی گزران مشکل ہو گئی تو وُہ اپنے وطن کو چھوڑ کر ہندوستان میں داخل ہوئے اور یہاں مستقلاً آباد ہو گئے۔ اُنہوں نے اپنے زورِ بازو سے اپنے مقدّر کی تشکیل کی اور مدت تک ایک توانا قوم کی حیثیت سے زندگی بسر کرتے رہے۔

ہمارے قدیم آریائی آباؤ اجداد کی دلچسپیوں کا مرکز یہی زمین تھی۔ جس سے ان کی محبت پرستش کی حد تک پہنچ چکی تھی۔ ان کا ملجاو ماویٰ اس خطۂ شاداب سے ماورا نہ تھا۔ وُہ کسی خیالی بہشت یا مقامِ امن و سکون کے قائل نہ تھے۔ کیونکہ ان کی نظروں کے سامنے ایک حقیقی بہشت موجود تھا اور وُہ اُس کی لاتعداد نعمتوں سے شادکام تھے۔ اہلِ یونان کی

طرح ان کو بھی دُنیا سے محبت تھی اور اس کا ذرہ ذرہ ان کی نظر میں ایک مقدس ہیکل، ایک ازلی اور ابدی عبادت گاہ تھا۔

رفتہ رفتہ حالات بدلتے گئے۔ ہندوستان کی گرم آب و ہوا نے دنیوی نعمتوں کی کثرت سے مل کر اُن کی صحت کو گھن لگا دیا۔ ان کے ولولے ماند پڑ گئے۔ ان کے ارادے اور جذبے جو پہلے گنگا اور جمنا کی طرح طغیانی پر مائل رہتے تھے۔ اب ریگ تہ نشیں کی طرح ہموار ہو گئے۔ عمل کی جگہ تفکر رونما ہوا اور ہندوستان جو کبھی نشاطِ عمل کا گہوارہ تھا۔ گوشہ نشیں فلسفیوں کا خلوت کدہ بن گیا۔ چنانچہ آج سے تین ہزار سال پہلے ہندو فلسفہ کے چھ درشن قائم ہوئے جن میں سب سے زیادہ اہم سانکھ (دہریت) ویدانت (وحدت الوجود) اور یوگ (ترکِ دُنیا) ہیں۔

ان تینوں درشنوں نے اہلِ ہند پر اس قدر اثر ڈالا کہ انہیں ویدوں کے آزاد مذہب کی تعلیم بالکل فراموش ہو گئی اور اُن کی جگہ متعدد فلسفے رونما ہوئے۔ جن کا تعلق مادہ، انسان، کائنات۔ رُوح اور خدا کے ساتھ تھا۔ ان فلسفوں کے نام الٰہیت۔ توحید ہمہ اوست تشکک۔ مادیت اور دہریت ہیں اور ان کا مجموعی نام ہندو مت ہے۔

ان میں ویدانت اور یوگ ایک دوسرے کے بہت مشابہ ہیں اور انہیں دہریت کے مقابلہ میں جو ذوقِ عمل کا حامی تھا۔ بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔

ویدانت[1] کی رُو سے یہ جہان محض ایک فریب ہے۔ تمام موجوداتِ خارجی کا وجود

---

[1] ویدانت جس کے لغوی معنی ویدوں کی انتہا ہیں دراصل کثرت اور وحدت کے عقدے کو حل کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس کا لب لباب چند مقولوں میں مضمر ہے ا۔ تات توم اسی

اعتباری ہے۔ دُوسرے لفظوں میں تمام کائنات مایا ہے۔ صرف ایک کبریائی ہستی

(तत्त्वमसि) یعنی "تو تو ہے"۔ ۲۔ تاد ایکم (तद एकम) یعنی "وہ ایک" (وحدہٗ) ۳۔ تاد ایکم ادویتیان (तद एकम अदीवतयम्) یعنی وحدہٗ لاشریک۔ ۴۔ ایکو برہم دوتیو ناستی (एकाब्रह्मदद्वीतिया) برہم ایک ہے۔ اس کے سوا اور کوئی موجود نہیں۔ اس کیساتھ ویدانت کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ برہم اور آتما ایک ہی ہیں اور سنسار کا وجود غیر حقیقی ہے۔ گویا کائنات کو کوئی مستقل یا پائدار حیثیت حاصل نہیں اور افراد انسانی (جیو آتمائیں) اصل حقیقت یعنی برہم یا پرماتما کی پردہ پوش ہیں۔ دوسرے لفظوں میں کائنات مایا ہے اور برہم کی معرفت کے مقابلے میں اس کا گیان اودیا ہے۔ اس امر سے قطع نظر کہ حضراتِ صوفیہ رُوح کو عین حق تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے نزدیک روح ذات باری کا پرتو ہے۔ تصوّف اور ویدانت میں وجودِ حقیقی کے متعلق بہت اختلاف ہے۔ صوفیہ ذات باری کو قادرِ مطلق اور غیر فانی قرار دینے کے علاوہ صفاتِ الٰہیہ کا حامل بھی سمجھتے ہیں۔ لیکن ویدانت کی رُو سے برہم نرگن ہے اور اُس پر ان امور کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہم اس کا ادراک صرف منفی طور پر کر سکتے ہیں۔ یعنی ہم اس کے متعلق صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وُہ فلاں یا فلاں چیز نہیں۔ اس کے تین اوصاف ہیں۔ ست، چت اور آنند یعنی ہستی، فکر اور سکون۔ وُہ فاکر نہیں بلکہ بذاتِ خود فکر ہے۔ سکون کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔ جن سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ برہم بذات خود خیال ہے اور فکر اور اس کا موضوع اس کی ہستی میں مدغم ہیں۔ اس لئے وُہ ہمہ تن سکون ہے۔ یہ محض دُنیائے آب و گل اور انسانی نظر کا

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۴ ا۔

فریب ہے جو ہمیں اصل حقیقت سے بیگانہ رکھتا ہے۔ ورنہ اگر ہم صحیح معرفت پیدا کریں تو معلوم ہوگا کہ ہماری روح اور برہم ایک ہی چیز ہیں۔ ہمیں آتما کو نشوونما دیکر برہم تک پہنچانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ صرف ذہنی تربیت سے ایسی فراست پیدا کرنا ہی کافی ہے۔ جس سے ہم حجاب مادی سے آزاد ہوکر بنیادی حقیقت کا ادراک کرسکیں۔ اس طرح ہم ادویا۔ دکھ اور آواگون کے چکر سے نکل کر مکش (मुक्ति) یعنی نجات حاصل کرسکیں گے یہ حالت نروان اور اسٹوئک (STOIC) مشرب کے یونانی حکما کے ضبط نفس سے ملتی جلتی ہے جو دنیا میں رہنے کے باوجود اس کے حوادث سے متاثر نہیں ہوتے تھے۔ اس حالت میں انسان عالم مادی سے بالاتر ہوکر بہمہ وجوہ کامل ہوجاتا ہے۔ اس پر کرم کا کوئی اثر نہیں رہتا اور وہ فانی ہونے کے باوجود غیر فانی بن جاتا ہے۔

ویدا

ویدانت کی رو سے عالم عدم محض نہیں بلکہ ایک حجاب ہے۔ اسے حقیقت اصلی کے مقابلے میں صرف ایک اضافی یا ظاہری حیثیت حاصل ہے۔ ہم اسے موہوم یا ہیچ کہہ سکتے ہیں۔ لاموجود نہیں کہہ سکتے۔ یہی صوفیائے کبار کا بھی عقیدہ ہے۔ در اصل ویدانت، بدھ مت کے اس عقیدے کی تردید ہے کہ عالم صور حسی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے محض ایک خیالی چیز ہے اور اس کا خارجی کوئی وجود نہیں۔

بدھ ازم

ویدانت / تصوف

ویدانت کی رو سے مشاہدۂ حق کے لئے اسی قدر مجاہدہ و ریاضت اور تزکیۂ نفس کی ضرورت ہے۔ جس قدر تصوف میں۔ یہاں ان دونوں کا مسلک عملاً ایک ہوجاتا ہے۔ جب ہم فطرت کی انتہائی نشوونما کے لئے ریاضات شاقہ اور اخلاقی قواعد و ضوابط کی پابندی پر زور دیتے ہیں تو اس کا نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے۔ راستے مختلف ہیں، لیکن منزل ایک ہی ہے

برہما حقیقی معنوں میں زندہ اور باقی ہے۔ صرف یہی ایک ہستی ہے جو نسبت و اضافت کی قیود سے مبرّا اور تعلقات کی بندشوں سے آزاد ہے۔ انسانی عقل اس کی کُنہ تک نہیں پہنچ سکتی اور علم کا پر پرواز اس کے قصرِ بلند تک رسا ہونے سے قاصر ہے۔

چونکہ انسان کا 'انا' برہما کے مقابلہ میں بالکل ہیچ و بے حقیقت ہے اور اس سے جُدا رہنے کی حالت میں اُس کا وجود بالکل مجازی ہے۔ اسلئے ویدانت کی رو سے ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اپنے نفس کو نفسِ کُل میں جذب کر دیں۔ قطرہ کی سعادت اسی

حضرات صوفیہ بھی اسی قدر ترک تعلق پر مُصر ہیں۔ جس قدر ویدانت کے پیرو کیونکہ اس کے بغیر بقائی الفنا اور امرنت دم (अमृतत्वम) کا حصول ناممکن ہے۔

سطورِ بالا سے ظاہر ہے کہ ویدانت کو ایک قنوطی مشرب قرار دینا صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کا مقصد انسانی روح کو حوادث سے نجات دلاکر سکون سے آشنا کرنا ہے۔ اگرچہ اس کا نتیجہ یقیناً عملی جد وجہد سے گریز ہے۔ خاور

۲ اسی نکتۂ نظر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علّامہ مرحوم نے فرمایا ہے کہ۔

مغے در حلقۂ دیر ایں سخن گفت
حیات از خود فریبے خوردہ من گفت

خدا خفت و وجودِ ما ز خوابش
وجودِ ما، نمودِ ما، ز خوابش!

مقام تحت و فوق و چار سو خواب
سکون و سیر و شوق و جستجو خواب

دلِ بیدار و عقلِ نکتہ بیں خواب
گمان و فکر و تصدیق و یقیں خواب

ترا ایں چشم بیداری بخواب است
ترا گفتار و کرداری بخواب است

یں ہے کہ وُہ دریا کی بے پایاں اور لازوال موجوں میں گم ہو جائے سہ

دل ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر

ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

قطرہ و موج و کف و گرداب جیحون ست و بس

ایں من و مائی کہ مے بالد حجابے بیش نیست

ایں سیمیائی دُنیا میں کاوش فکر، تعقل، استفسار، تحقیق اور تجسس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ ان کی موجودگی میں وُہ سکون حاصل نہیں ہو سکتا جو نروان کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے انسان کو لازم ہے کہ وُہ خیالات کی دُنیا میں گُم ہو کر دُنیا و مافیہا سے بیخبر ہو جائے۔ اس فلسفہ کی رُو سے علوم و فنون کو فروغ دینا بے سود ہے۔ کیونکہ یہ تمام دنیوی امور سے تعلق رکھتے ہیں۔ سب سے بڑا گیان یہی ہے کہ انسان دُنیا کے بے حقیقت ہونے کا ادراک کر کے برہم میں تحلیل ہو جائے۔

کرم اور تناسخ کے متعلق زیادہ بحث آرائی کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ یہ آج بھی ہندو مذہب کے بنیادی عقائد ہیں اور ہر شخص ان سے کم و بیش واقفیت رکھتا ہے۔ کرم کا مقصد یہ تھا کہ انسان اعمال حسنہ کی بدولت ایک بہتر جنم حاصل کرے۔ لیکن بھگوت گیتا نے کرشن کی بھگتی پر زور دے کر عمل کی بجائے ایقان کا ذوق پیدا کر دیا جس سے ترکِ ماسوا کے عقیدہ کو اور بھی تقویت حاصل ہوئی۔

ان عقائد کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ اہلِ ہند تقدیر پرستی کا شکار ہو گئے۔ انہیں اس بات کا پورا پورا یقین ہو گیا کہ انسان کو اپنے مقدر پر کوئی اختیار نہیں جو کچھ اس کی قسمت میں ہے۔ وُہ روزِ ازل سے مقرر ہو چکا ہے۔ ہم اپنی کوشش سے نوشتۂ تقدیر کو مٹا نہیں سکتے

گویا انسان سمندر کی سطح پر ایک بے دست و پا تیراک ہے جسے تُند اور غضبناک موجیں جدھر چاہیں دھکیل دھکیل کر لئے جاتی ہیں۔ اُس کی جد و جہد اُن کے پُر زور تھپیڑوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور اُس کے لئے حلقۂ صد کام نہنگ سے آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ذاتی جد و جہد اس کو اُس ورطۂ ہلاکت سے بچانے سے قاصر ہے۔ جس میں اُسے ایک جابر قوت نے مبتلا کر رکھا ہے۔ بقول حافظ ؎

رضا بدادہ بدہ وز جبیں گرہ بکشا   کہ بر من و تو درِ اختیار نکشادست

نروان اور مایا کے عقائد صرف ہندوستان تک ہی محدود نہ رہے بلکہ بن کی آگ کی طرح جلد ہی دیگر ممالک میں بھی پھیل گئے۔ چونکہ اہلِ ایران دیگر ممالک کے باشندوں کی بہ نسبت ہندوستان کے زیادہ قریب تھے۔ اس لئے سب سے پہلے وہی ان عقائد کا شکار ہوئے۔ جہاں تک عقیدۂ فنا کا تعلق ہے۔ یہ قطعی طور پر معلوم نہیں ہو سکا کہ ایران میں اس کا ظہور کس طرح ہوا۔ بہت ممکن ہے کہ یہ بھی ہندوستان ہی کے اثرات کا نتیجہ ہو۔

تصوّف اور ویدانت میں زیادہ فرق نہیں۔ یہ دونوں مسلک ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ اگر کچھ فرق ہے تو یہ کہ ویدانت میں توحید کا تصوّر کامل نہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ گو تصوّف کا مدار فنا فی اللہ کے عقیدہ پر ہے۔ پھر بھی صوفیہ کے بعض حلقوں کو مستثنےٰ کرتے ہوئے اس میں ذوقِ فنا نروان کی حد تک نہیں پہنچا اور صوفیائے کرام نے ہمیشہ خدا کے وصال کی خواہش ظاہر کی ہے۔ اپنی ہستی کو محو کر دینے کی خواہش کبھی ظاہر نہیں کی۔

جب تصوّف کے عقائد تمام اسلامی دُنیا میں پھیل گئے تو یہ لازمی طور پر مسلمانوں کیلئے باعث تنزل ہوئے۔ وُہ دُنیائے موجودات کو دُنیائے مجاز تصوّر کرنے لگے اور ان کی نگاہیں انسانی دُنیا سے ہٹ کر عالمِ حقیقت پر مرتکز ہو گئیں۔ ہر طرف ترکِ خودی اور مجاہدہ و ریاضت کی تعلیم دی جانے لگی۔ لوگوں نے دُنیاوی لباس ترک کر کے درویشوں کا جبہ پہن لیا اور پیرانِ طریقت بنکر اپنے مریدوں کو تسخیرِ نفس کے طریقے بتانے شروع کئے۔ گھر گھر ذوقِ عمل کی تضحیک ہونے لگی اور شعورِ ذات کو پردۂ حقیقت تصوّر کیا جانے لگا۔

تصوّف کے ساتھ ساتھ توکل۔ قنوطیت اور تقدیر پرستی کا ظہور ایک لازمی امر ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ تصوّف تھوڑے ہی عرصے میں تمام ایران پر چھا گیا۔ اور اہلِ عجم کے دل میں ایسی ریشہ دوانی کی کہ اب تک اُس کا اثر دور نہیں ہو سکا۔ اگر قنوطیت کے محرکات میں کوئی کسر باقی تھی تو تاتاریوں کی سفاکانہ یلغار نے اسے بھی پورا کر دیا۔ جب حملہ آوروں کی بے پناہ تاخت و تاراج نے ملک کے گوشہ گوشہ میں تباہی پھیلا دی تو اہلِ ایران کے دل پر دُنیا کی بے ثباتی کا نقش ثبت ہو گیا اور وُہ زندگی کے ہنگاموں سے مُنہ موڑ کر حجروں اور خانقاہوں میں گوشہ نشین ہو گئے۔

اس ذوقِ فنا کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ فرد کی شخصیت پاؤں تلے کچل دی گئی اور انسانی قوتوں کے پنپنے کا کوئی امکان باقی نہ رہا۔ وُہ آرزوئیں۔ ولولے اور مقاصد جو زندگی کے شجر کی نشو و نما کے لئے دائمی سرچشموں کا حکم رکھتے ہیں۔ اس کے لئے زہرِ قاتل قرار دیئے گئے اور وُہ بارونق دُنیا جس کے ساتھ انسان کی تمام خوشیاں اور مسرتیں وابستہ ہیں . . . .

. عقیدۂ فنا کی بھینٹ چڑھا دی گئی۔ رفتہ رفتہ فنا۔ جبر۔ قنوطیت اور توکل

کے مسائل شعر و ادب میں بھی سرایت کر گئے اور ادب نے عوام کے دل پر گہرا اثر ڈالا۔ اس طرح خرابیوں کا ایک چکر قائم ہو گیا اور اہلِ ایران کی زندگی صدہا سال تک اسی چکر میں مبتلا رہی۔

یہ وہ اثرات ہیں جنہوں نے اردو شاعری کی تشکیل کی اور اس کے شاعروں کو حزن یاس، تصوف، توکل اور تجرد کے سانچے میں ڈھالا۔ اسی لئے ہم ان کے کلام میں خوشی اولوالعزمی اور نشاطِ کار کا شائبہ تک نہیں پاتے۔

شاعری قومی زندگی کی آئینہ دار ہے۔ اس سے ہم اس کی ذہنی حالت کا بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں اور موجوں کے رقص سے دریا کی گہرائیوں کی کیفیت معلوم کر سکتے ہیں۔

جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں۔ اردو شاعری کی بیشتر نشو ونما انیسویں صدی میں ہوئی جو اہلِ ہند کی بے سروسامانی، تباہ حالی اور ادبار و فلاکت کے لحاظ سے ہندوستان کی تاریخ کا تاریک ترین زمانہ ہے۔ سیاسی پریشانی، معاشری تنزل، اخلاقی پستی اور ذہنی جمود نے ہندوستان کو ایک طبقۂ جہنم بنا دیا۔ یہ حقیقی معنوں میں ایک کلبۂ احزان تھا۔ اس لئے ہندوستان میں جو شاعر بھی پیدا ہوا۔ اس کی زندگی یاس ہی کے عالم میں بسر ہوئی۔ شعراء کی طبیعت پر پہلے ہی سے یاس و نومیدی کی گھٹائیں چھائی ہوئی تھیں۔ اس لئے ان کے منہ سے جو نغمہ بلند ہوا۔ اس سے حزن و ملال، آہ و بکا اور نالہ و فریاد ہی کی آواز سنائی دیتی تھی۔ غم پرستی ان کے موروثی خصائل میں داخل ہو گئی۔ وہ دنیائے آب و گل میں زندگی بسر نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یرمیاہ کی طرح مرثیے

تحریر کرتے تھے۔ ان کے صدموں سے چُور جسم صرف اس لیے منازل حیات طے کرتے تھے کہ وُہ ان سے صفحۂ زمانہ پر دردناک المیے تحریر کریں جن کا ابتدائی شعر بالعموم ؎

مرا اے کاشکے مادر نزادے ۔۔۔ و گر زادے بخورد سگ بدادے

اور آخری شعر یہ ہوتا تھا کہ ؎

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے ۔۔۔ مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

جب مغربی اثرات کے ماتحت ہندوستان کی فضا تبدیل ہوئی تو ارباب قلم کی ذہنیت میں بھی ایک نمایاں تغیر رونما ہوا۔ طبائع خود بخود اخلاقی اور معاشری اصلاح کی طرف مائل ہوئیں۔ تصوف کے کیمیائی عقائد کی مقبولیت کم ہوئی۔ فکرِ معاش بڑے بڑے جبہ پوش فقراء صلحا کو بھی خلوت سے جلوت میں لے آئی اور صوفیانہ عقائد کی لوئیدریج نئی روشنی کے لمعات یعنی آزادی تعقل پرستی۔ ذوقِ عمل۔ اجتہاد۔ استفسار۔ رومانویت اور تحقیق و استقرا سے بدل گئی۔

اس ذہنی تغیر کا سب سے بڑا ذریعہ ادب تھا جس نے دُنیا کی رُت بدلتی دیکھ کر اصلیت اور زندگی کے ساتھ پیمانِ وفا استوار کیا۔

جدید اُردو ادب کے دورِ اوّل کے سب سے بڑے نمایندے سر سید اور حالی ہیں۔ اُنہیں تصوف کے ساتھ کوئی لگاؤ نہ تھا۔ ان کی زمانہ شناس نظر نے فوراً محسوس کر لیا کہ اب حالات کا تقاضا کچھ اور ہے اور قوم کو پُرانی روایات پر قائم رہنے کی بجائے زندگی کے ہر شعبہ میں ایک نئی روش اختیار کرنی چاہیے۔ انہیں مذہب کے ساتھ بھی اندھا دھند عقیدت نہ تھی۔ جس نے شبلی مرحوم کو دارالندوہ کے قیام کی تحریک دلائی۔ یہ دونوں مذہب

کو صرف اس حد تک مفید سمجھتے تھے کہ وہ کشمکشِ حیات میں انسانوں کا ممد و معاون ثابت ہو ان میں کٹّرپن اور رجعت پسندی نہ تھی۔ ان کی نظر مستقبل پر تھی اور اگر وہ ماضی کی تعریف کرتے تھے تو صرف اسلئے کہ وہ حال کو بہتر بنانے کا ایک مؤثر ذریعہ تھا۔ حالی اور سرسید گردشِ ایام کے پیچھے کی طرف لوٹنے کے خواہشمند نہ تھے بلکہ درمع الدار کیف دار کے مقولے پر کاربند تھے اور یورپ زدگی کا خیال کبھی اُن کے لئے سدِ راہ نہ ہوا۔ وہ بے تامل مغربی تہذیب و تمدّن کو اپنی زندگی کا جزو بنا لینے کے خواہشمند تھے۔ اس لحاظ سے ان کی طبیعت بعد کے تمام شعراء سے زیادہ ترقی پسند تھی۔ اُنہوں نے وجدانی طور پر فلسفۂ خودی کا ادراک کیا اور اس پر بے محابا عمل پیرا ہوئے۔ وہ ان لوگوں میں سے نہ تھے جو زندہ انسان بننے کیلئے کسی دستورِ عمل یا فلسفہ کی تلاش کرتے ہیں۔ ان کے افعال خود ان کی زندگی کی دلیل تھے۔ ان کے سینوں میں حرارت تھی جو خود بخود سرگرمیٔ عمل کی صورت میں رونما ہوئی۔ اقبال کا فلسفہ ابھی بطنِ فردا ہی میں مستور تھا کہ سرسید اور حالی ــ اس کے دو بڑے مظہر پیدا ہوئے جن کی سرگرمیوں سے ہوا کا رُخ اِدھر سے اُدھر پلٹ گیا۔ اگر بعد میں اقبال نے ذوقِ آگہی کی تعلیم دے کر مغرب کی رُوح کو مشرق سے روشناس کیا اور اہلِ اسلام نے گوشہ نشینی ترک کر کے مغربی تمدّن کو لبیک کہی تو یہ سراسر حالی اور سرسید ہی کی انتھک کوششوں کا نتیجہ تھا۔

سرسید اور حالی کے بعد سر رشتۂ کار شبلی اور اکبر کے ہاتھ میں آیا۔ اُنہوں نے ترقی کو اذعانِ یقین کے راستے پر چلانے کی کوشش کی اور قدیم روایات کو برقرار رکھنے کے لئے تہذیبِ فرنگ کی مخالفت فرمائی۔ شبلی صرف شریعت اور اکبر شریعت اور تصوّف دونوں سے لگاؤ رکھنے کے سبب اس کے مخالف تھے۔ چونکہ تصوّف اُس نشاطِ کار اور ذوقِ آگہی کا اُلٹ ہے۔ جسے سرسید اور حالی نے مقبولِ عام بنایا۔ اس لئے ان کی تعلیم اربابِ قدم

پر اثرِ مقصود پیدا نہ کر سکی۔ بنا بریں اگر ہم شبلیؔ اور اکبرؔ کو دورِ جدید میں رجعت پسندی کے علمبردار قرار دیں تو یہ بے جا نہ ہوگا۔ یوں بھی اکبرؔ کی شاعری حزن و یاس سے لبریز ہے اور وُہ خود فرماتے ہیں کہ ؎

تمہیں کو ناز ہو اے نوجوانو اس طریقے پر
مری اُمید تو نغمہ خوشی کا گا نہیں سکتی

ایسی حزنیہ شاعری ایک مغلوب قوم کو جو آگے ہی پست ہمتی اور بے حوصلگی کا شکار ہو تنازع للبقا میں کوئی مدد نہیں دے سکتی۔ اسلئے اگر اُردو شاعری اکبرؔ الٰہ آبادی ہی کے نقشِ قدم پر چلتی اور اس کے ساز سے صرف تصوّف ہی کے مسائل کا زیر و بم پیدا ہوتا یا اس کے تاروں سے شکستِ دل، شکستِ جاں اور شکستِ رُوح ہی کی اندوہگیں راگنی سُنائی دیتی تو ہندوستان کے ماضی، حال اور مستقبل میں زیادہ فرق نہ ہوتا۔

سینکڑوں برس یاس کے نغمے سُن سُن کر دُنیا ان سے بیزار ہو چکی تھی اور ایک ایسے آتشیں فطرت نواسنج کے رجز ہائے اُمید افروز کے لئے گوش بر آواز تھی جو اُس کی افسردہ رگوں میں زندگی کی برقِ تپاں دوڑا دے اور اس کے بےجس جسم کو جس میں جمود کی یخی سمائی ہوئی تھی۔ اپنے نفسِ شعلہ بار سے سیماب کی سی بیتابی عطا کرے۔

آخر ہندوستان کو ایک مردِ کامل نے خواب سے جگایا۔ پانچ دریاؤں کی سرزمین یعنی پنجاب میں ایک جادو نوا مطرب پیدا ہوا جس نے یہ دیکھتے ہوئے کہ ؎

بُت خانہ و حرم ہمہ افسردہ آتشے　　پیرِ مغاں شرابِ ہوا خوردہ در سبو
مشرق خراب و مغرب ازاں بیشتر خراب　　عالم تمام مردہ و بے ذوقِ جستجو

اس بے رُوح فلسفہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا جس نے صدیوں سے اہلِ مشرق

کو آہنی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا۔ آپ نے علی الاعلان فرمایا کہ ؎

وائے قومے کز اجل گیرد برات — شاعرش وابوسد از ذوقِ حیات
خوش نماید زشت را آئینہ اش — در جگر صد نشتر از نوشینہ اش
بوسۂ اُو تازگی از گل برد — ذوقِ پرواز از دلِ بلبل برد
سُست اعصابِ تو از افیونِ او — زندگانی قیمتِ مضمونِ او
در یمِ اندیشہ اندازد ترا — از عمل بیگانہ مے سازد ترا
خستہ و ما از کلامش خستہ تر — انجمن از دورِ جامش خستہ تر
جوئے برقے نیست در نیسانِ او — یک سراب رنگ و بو بستانِ او
حُسنِ او را با صداقت کار نیست — در یمش جز گوہرِ تقف دار نیست

از خم و مینا و جامش الحذر
از مئے آئینہ فامش الحذر

گریۂ طفلانہ در پیمانہ اش — کلفتِ آہے متاعِ خانہ اش
ناخوشے، افسردۂ، آزردۂ — از لگد کوبِ نگہباں مردۂ
از غماں مانندِ نے کاہیدۂ — وز فلک صد شکوہ بر لب چیدۂ

پست بخت و زیردست و دُوں نہاد
ناسزا و ناامید و نامُراد

وہ دورِ حاضر کے کلیم جنہوں نے اپنی ضربِ حیات آفریں سے مشرق کی جانِ خفتہ کو بیدار کیا۔ وہ مسیحا نفس جنہوں نے قوم کے دردِ نہاں کی چارہ سازی کی۔ ترجمانِ حقیقت ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم تھے۔ جن کی وفات پر آج ہندوستان کا ایک ایک فرد خون کے

آنسو بہا رہا ہے اور جن کی مثال شاید سرزمینِ مشرق صدیوں تک پیدا نہ کرے۔ بقول غالب

عمرہا چرخ بگردد کہ جگر سوختۂ
چوں من از دودۂ آتش نفساں برخیزد

یہ ملی رجز کا ترانہ سنج ہمارے لیئے زندگی، عمل، محبت اور یقین کا پیغام لیکر آیا اور اُس نے اپنی شعلہ بار آواز سے ہند، عجم، توران اور افغانستان کے نیستان کو آتشکدہ بنا دیا۔ اُس شعلہ مقال نوا سنج کی شاعری کے ساز کا کلیا ناگ مسرت ہے اور وہ مسرت جو اس کے دل کی کائنات پر ابرِ بہار کی مستی بن کر چھائی ہوئی ہے۔ اقبال نے اہلِ مشرق کیلیئے مسرت کا گم شدہ خزانہ تلاش کیا اور اُن کے دامن کو اپنی شاعری کے بیش بہا جواہر ریزوں سے مالا مال کر دیا۔ اُنہوں نے اپنی مسرت کا اظہار نہایت پُرجوش الفاظ میں فرمایا ہے جن سے قلوب مردہ میں بجلی کی لہروں کا تلاطم برپا ہو جاتا ہے۔ ہم اُن کی شاعری میں انسانی روح کا وہ طوفانی نغمہ سنتے ہیں جو دُنیا کی خوابیدہ قوتوں میں بلا کا ہیجان پیدا کر دیتا ہے اور ہم اپنے آپکو ایک نئی زمین نئے آسمان اور نئی کائنات میں نفس پیرا پاتے ہیں۔

اقبال کا سرچشمۂ الہام مسرت ہے۔ یہی ان کی زندگی اور یہی ان کی رُوحِ رواں ہے ان کی شاعری میں ہم شادمانی ہی شادمانی جلوہ گر پاتے ہیں۔ اس شادمانی کے مظاہر بے شمار ہیں۔ قدرت کی شادمانی۔ علم و حکمت کی شادمانی۔ انسانیت کی شادمانی۔ ذوقِ عمل کی شادمانی اُمید و ایقان کی شادمانی۔ طاقت اور توانائی کی شادمانی۔ حُسن کی شادمانی۔ محبت کی شادمانی۔ کیف، رنگ، نور اور نکہت کی شادمانی۔ شروع سے لے کر آخر تک اُنکی شاعری کا آب و رنگ مسرت ہے۔ اُن کی تمام مزرعِ سخن میں مسرت ہی مسرت لہلہاتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔

اقبال مرحوم یومِ فرصت کے ایک بیکار شاعر نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اُن کے

ابتدائی کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُنہوں نے "حسن کی رسیلی شبنم کے جرعۂ نوشیں پر پرورش پائی ہے اور جنت الماوی کی نہروں کا مصفّا دودھ پیا ہے"۔ پھر بھی ہم اُنہیں کبھی خیالی عشرتوں میں مستغرق نہیں دیکھتے اور نہ خواب کے طلسم سے کیف آشام پاتے ہیں۔ اقبال کی ابتدائی نظمیں مافوق التصور امور کی سیمیائی جھلکیوں پر مشتمل نہیں۔ وُہ ان شاعروں میں سے نہیں جو خوابوں کے عظیم الشان محل تعمیر کرتے ہیں اور پرستان کے بصارت فریب تصوّر سے سامانِ تفنن پیدا کرتے ہیں۔ وُہ صرف انسان کے بادپیما تخیل ہی کی پروانہ کے مشتاق نہیں بلکہ اپنا ایک قدم زمین پر بھی استوار رکھتے ہیں۔ وُہ اُردو کے پہلے رومانوی شاعر ہیں۔ جن کے لئے رومانویت طلوعِ تحیّر کی مترادف ہے۔ اس لئے اُن کی شاعری کے ابتدائی دَور کو ایک دورِ استعجاب کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ ان کا ابتدائی کلام اُن کی فطرت کا صحیح آئینہ ہے۔ اس سے ان کی بیتابی، عمیق النظری اور تجسس کا پتہ ملتا ہے۔ شاعر اپنے آپ کو ایک تعجب آفریں ماحول میں گھرا ہوا پاتا ہے جو اس کے احساسِ تحیّر کو بیدار کرتا ہے اور اُسے یہ دعوت دیتا ہے کہ وُہ فطرت کی گہرائیوں میں ڈوب کر اس کے رموز و اسرار کا پتہ چلائے اسے یہ خواہش ہے کہ وُہ مطالعۂ فطرت سے علم کی دولت حاصل کرے۔ اسے یقین ہے کہ اس کی رُوح صرف تلاشِ پیہم ہی سے وُہ تسکین حاصل کرے گی جو عقل و خرد کی تربیت اور تہذیب و تمدّن کے فروغ کا باعث ہے ؎

یہ تلاشِ متصل شمع جہاں افروز ہے — توسنِ ادراکِ انساں کو خرام آموز ہے

اقبال کی شاعری کے اس ابتدائی دَور کی عنوان طرازی انہی کے ایک مصرع سے کی جاسکتی ہے یعنی

یہ اُبھرتے ہُوئے سُورج کی افق تابی ہے

اسی دور میں اقبال کی نظر اس حقیقت تک بھی رسا ہوئی کہ شاعر کا کام صرف یہی نہیں کہ وہ موہوم باتوں کو پیکر محسوس عطا کرے اور انہیں نام یا فضا کے ساتھ وابستہ کر کے ایک نظر فریب خلعت پہنائے۔ بلکہ اس کا فرض یہ ہے کہ وہ فطرت کے بے پایاں سمندر میں غوطہ زن ہو اور اس کی تہ سے گوہر بدست باہر نکلے۔ براؤننگ کی طرح اقبال نے بھی محسوس کیا کہ برق و آہن کے زمانہ میں طلسمات کی لطیف و نازک شاعری کیلئے کوئی گنجائش نہیں۔ ان کے نزدیک شاعر خواب نہیں دیکھتا بلکہ عمل کرتا ہے۔ ایسا عمل جس سے زندگی کی محفل میں ایک تحریک اور ارتعاش پیدا ہو۔ اقبال "فن برائے فن" کے نظریہ کے قائل نہیں۔ اسی لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ

دلبری بے قاہری جادوگری ست   دلبری با قاہری پیغمبری ست

اقبال کے نزدیک شاعری کا واحد مقصد حقیقت طرازی ہے اور جب تک اس سے یہ مقصود پورا نہیں ہوتا۔ وہ ایک نشہ ہے جو لطیف اور ذوق آفریں ہونے کے باوجود نہایت مہلک ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کی فطرت ایک خالص پیغمبر کی فطرت ہے جو حسن کو بجائے خود اہم نہیں سمجھتا۔ بلکہ اسے مذہبی حقائق کی ترجمانی کا ایک ذریعہ تصور کرتا ہے۔ اس لئے اقبال ہر اس فن کو جس میں مذہب کی روح کارفرما ہو۔ فاسد خیال کرتے ہیں، مجسمہ سازی تھیٹر اور سینما دیگر فنونِ لطیفہ سے مختلف حیثیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں۔ مجسمہ سازی اس لئے کہ یہ بت پرستی ہے۔ تھیٹر اس لئے کہ اس میں انسان غیر کی خودی کو اپنی خودی بنا لیتا ہے اور سینما اس لئے کہ یہ محض بت گری، بت فروشی اور سود اگری ہے۔ اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ جو فن زندگی کا موید ہو وہ جائز اور جو نہ ہو وہ ناجائز ہے۔ لیکن چونکہ بہترین زندگی صرف مذہبی زندگی ہے۔ اس لئے حقیقی فن وہ ہے جو ایمان کو تقویت

بخشے۔ جہانتک شاعری کا تعلق ہے۔ اقبال نے بار بار اس نظریئے کا اظہار کیا ہے۔ ان کی دلئے میں شاعر کا فرض ہے کہ وہ ایک پیغمبر کی طرح نوعِ انساں کی رشد و ہدایت پر کمر بستہ ہو۔ چنانچہ وہ "سیدہ کی لوحِ تربت" میں فرماتے ہیں کہ ؎

شیشۂ دل ہو اگر تیرا مثالِ جامِ جم ۔۔۔ ہو اگر ہاتھوں میں تیرے خامۂ معجز رقم
ہو نہ جائے دیکھنا تیری صدا بے آبرو ۔۔۔ پاک رکھ اپنی زباں تلمیذِ رحمانی ہے تُو

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل کو جلا دے شعلۂ آواز سے

یہی حق و باطل اور خوب و زشت کا امتیاز جو تمام پیغمبروں کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اقبال کی طبیعت کا نقطۂ جاذب بھی ہے۔ اگرچہ ان کے لب و لہجہ اور اندازِ بیان نے کئی رنگ بدلے۔ لیکن اُن کی افتادِ طبع شروع سے لیکر آخر تک ایک جیسی رہی اور امتدادِ زمانہ کے ساتھ انہیں مذہب سے اور بھی دلبستگی پیدا ہوتی گئی۔

اقبال کا نظریۂ فن کئی حقائق کے اغماض پر مبنی ہے۔ اول آرٹ کی ماہیت جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا اخلاق یا مذہب سے وابستہ ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً جب کوئی شخص گانے لگتا ہے تو وہ یہ نہیں سوچتا کہ اس کا گیت اخلاقی حیثیت سے جائز ہے یا ناجائز، خود اُس کی طبیعت اسے گانے پر مجبور کرتی ہے۔ لبعض قوموں کی زندگی ہی ناچ رنگ، گانا بجانا اور شاعری ہے۔ چنانچہ ہندوؤں میں موسیقی مذہب کا ایک جزو ہے۔ ہر انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کے شعور کی تہ میں ہزارہا غیر شعوری کیفیتیں موجود ہیں۔ بلکہ اسکی شعوری زندگی بھی اس کے غیر شعوری حیات ہی کا عکس ہے۔ آرٹ انہی حیات کی تسکین کرتا ہے اور ہم اس سے کسی طرح بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ اگر ہم اسے اپنی زندگی سے

خارج کردیں تو ہمیں ہر طرف ایک رکھائی اور بے رونقی سی محسوس ہونے لگے۔ آرٹ نہ صرف
نفسی اُلجھنوں کو سلجھاتا ہے۔ بلکہ حواس کی تسکین بھی کرتا ہے۔ اس طرح اسے انسانی
زندگی کے ساتھ دہرا تعلق پیدا ہوجاتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر یہ کائنات، زندگی اور انسان
کے متعلق اُس ہمہ گیر اصلیت کو ظاہر کرنے کا ذریعہ ہے۔ جس پر حیاتِ انسانی کا دارومدار
ہے۔ یہ اصلیت ہر قسم کے حقائق اور ضروریات پر مشتمل ہے۔ اس میں تخیلی، تفریحی اور
نفسی باتوں کو بھی اتنا ہی دخل ہے جتنا عارفانہ اور اخلاقی باتوں کو ہے۔ اس لئے اگر آرٹ
کو حقیقت کا ترجمان بھی تصور کیا جائے تو وُہ بھی جامع اصلیت ہو گی۔ وُہ محدود حقیقت نہیں
ہوگی جو کسی خاص مشرب یا نظریے میں پائی جاتی ہے۔ آرٹ کو کسی اخلاقی نظریئے سے وابستہ
کرنا اس کی تاریخ سے چشم پوشی ہے۔ کیونکہ یہ ہر قسم کی واردات اور کیفیات پر مشتمل رہا ہے
اور ہم کسی نظریے کی فرضی اہمیت کی بنا پر اس کے مختلف مظاہر کو نظرانداز نہیں کرسکتے۔
مانا کہ وہی آرٹ مفید ہے جو زندگی کو توانا بنائے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو
آرٹ اہم غیر مذہبی حقائق کا انکشاف یا انسان کے طبعی احساسات کی تسکین کرے۔ وُہ بیکار
یا مضرت رساں ہے۔ دراصل آرٹ ہم میں بصیرت پیدا کرتا ہے۔ جو ایک محدود حقیقت
کے ادراک سے کہیں زیادہ مفید ہے۔ یہ ایک بڑی غلط فہمی ہے کہ وہی چیزیں زندگی کو تقویت
بخشتی ہیں جو رجائیت کی حامل ہوں۔ کیونکہ جو بات ہمارے تجربے میں اضافہ کرتی ہے خواہ
وُہ قنوطیت ہو یا دہریت، نفسی تحلیل ہو یا منظر نگاری حیات افروز ہے۔ اگر آرٹ صرف
تفریح اور دفع الوقتی کا ذریعہ ہو تو بھی اس میں کوئی خرابی نہیں۔ کیونکہ زندگی میں جس طرح کام
کی ضرورت ہے۔ اسی طرح تفریح کی بھی ضرورت ہے۔ ہر انسان زندگی کی کاوشوں اور
کاہشوں میں مبتلا رہنے کے بعد آرام کی خواہش کرتا ہے اور اگر آرٹ اس کی یہ خواہش

پوری کرے تو اس میں کیا حرج ہے۔ اس سے ہنگامۂ ہستی سے فرار لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس میں زیادہ مستعدی سے شریک ہونے کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔ جیسا کہ کھیل یا نیند کے بعد تازہ دم ہو کر انسان زیادہ بشاش اور چاق و چوبند ہو جاتا ہے۔ آرٹ کا ایک اثر یہ بھی ہے کہ انسان دُکھ۔ درد اور غلاظت کی دُنیا سے اُبھر کر ایک لطیف دُنیا میں پہنچ جاتا ہے جو اُسے بہتر بننے میں مدد دیتی ہے۔ دوسری طرف یہ زندگی کی گھناؤنی اصلیتوں کو ایسے پیرائے میں پیش کرتا ہے کہ ہم ان سے منغض ہوئے بغیر واقف ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو محض عارضی طور پر ایک خیالی دُنیا میں کھو جانا کوئی ایسی بات نہیں جس سے انسان کشمکشِ حیات کے نا قابل ہو جائے۔ خود اقبال کو اعتراف ہے کہ قوموں کی زندگی میں ایسے دور بھی آتے ہیں جب انہیں عمل کی بجائے سکون کی ضرورت ہوتی ہے۔ انسانوں کا آٹھوں پہر کام کرنا نہ ممکن ہے نہ مناسب۔

آرٹ کے اخلاق سے آزاد ہونے کا سب سے بڑا جواز یہ ہے کہ ہم اس سے محض فلسفی اور زاہدانِ خشک ہی بن کر نہیں رہ جاتے بلکہ زندہ دل اور وسیع المشرب انسان بنتے ہیں۔ جن کی شخصیت زیادہ دلچسپ اور جاذبِ نظر ہوتی ہے۔ یہ بالواسطہ یا بلا واسطہ ہمارے حواس اور ملکات کی نشوونما کرتا ہے۔ جس سے ہم کسی خارجی ضابطے کی پابندی کئے بغیر اپنی فطرت کو نمو دے سکتے ہیں۔ دراصل مذہب اور آرٹ کا مابہ الامتیاز یہ ہے کہ مذہب انسان کی ذاتی صلاحیت پر اعتبار نہ کرتے ہوئے اسے قواعد و ضوابط مہیا کرتا ہے اور آرٹ اسکے فطری جوہروں کو نمو دے کر فکر و عمل میں پوری پوری آزادی عطا کرتا ہے تاکہ وہ اپنی زندگی کا خود خالق بنے۔ آرٹ کی تہ میں یہ احساس کارفرما ہے کہ اگر ہمارے جذبات کی آگ سلگا دی جائے تو ہم سوز و ساز کے باقی مراحل خود بخود طے کر سکتے ہیں۔ صرف ہمارے ذہن میں بیداری

پیدا کرنے کی ضرورت ہے اور ہم اپنا راستہ خود تلاش کر لیں گے ہم کسی خارجی نظام یا دستور العمل کے پابند نہیں ہونگے بلکہ فطری بصیرت سے کام لیکر حسب ضرورت نئے نئے اصول وضع کرینگے چنانچہ نپولین مصطفیٰ کمال سٹالین اور دیگر مشاہیر عالم نے جو کچھ کیا ہے۔ اپنے ذہن رسا کی مدد ہی سے کیا ہے۔ انہوں نے کسی فرد کامل کے تتبع یا مقررہ قواعد و ضوابط کی پابندی سے اوجِ کمال تک رسائی حاصل نہیں کی۔ ظاہر ہے کہ جو شخص صاحب فہم ہے۔ اس کیلئے قواعد و ضوابط بیکار ہیں اور جو صاحب فہم نہیں۔ اس کیلئے بہترین ہدایات بھی بے سود ہیں۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو اقبال ہمیں یہ نہیں بتاتے کہ آرٹ کیا ہے بلکہ اسے کیا ہونا چاہیئے یا اس کی مفید صورتیں کیا ہیں۔ اسی سے ان میں اور دیگر اہل الرائے میں اختلاف پیدا ہوتا ہے

ارباب فن کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جو اپنے تاثر کی روشنی میں زندگی کا انکشاف کرتے ہیں اور اپنے خیالات کو اس طرح چھپا دیتے ہیں کہ ہم بادی النظر میں انہیں محسوس نہیں کرتے۔ دوسری قسم کے شاعر وہ ہیں جو اپنے خیالات کی ترجمانی پر زور دیتے ہیں اور ان کا واضح پیرائے میں اعلان کرتے ہیں۔ ہومر اور شیکسپیر کا شمار پہلی قسم کے شعرا میں ہے۔ وہ کسی عارضی مشکل کو دور کرنے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ وہ روح پیدا کرتے ہیں جو ہر قسم کے امور کا تدارک کر سکتی ہے۔ وہ قوموں کی اصلاح کیلئے کوئی لائحہ عمل پیش نہیں کرتے بلکہ ان کی بصیرت کو جلا دینا ہی کافی سمجھتے ہیں۔ وہ زندگی کو بالکل آزاد چھوڑ دیتے ہیں تاکہ وہ جو راستہ چاہے اختیار کرے۔ وہ حکمت پیدا کرتے ہیں۔ اس کا پرچار نہیں کرتے۔ شیکسپیر کی اسی خصوصیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے آرنلڈ نے لکھا ہے کہ "ہم اس سے سوالات کا جواب پوچھتے ہیں اور وہ خاموش رہتا ہے۔ دوسرے شعرا ہماری مشکلات کا حل پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ ہمیں ذوق نظر کے سوا اور کسی بات کی

تعلیم نہیں دیتا"۔

اقبالؔ | اقبالؔ کا شمار دوسری قسم کے شاعروں میں ہے جو اپنے افکار و خیالات سے دُنیا کی کایا پلٹ دینا چاہتے ہیں۔ چنانچہ ذیل کے اشعار اسی حقیقت کے آئینہ دار ہیں ؎

مغاں کہ دانۂ انگور آب مے سازند ستارہ می شکنند آفتاب مے سازند

گفت رُومی ہر بنائے کہنہ باداں کنند مے ندانی اوّل آں بنیاد را ویراں کنند

چوں جہاں کہنہ شود پاک بسوزند او را وز ہماں آب و گل ایجاد جہاں نیز کنند

اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آرٹ کا مزا میٹھا لیکن اثر خواب آوری ہے۔ یعنی اس میں لذت تو ہے۔ لیکن یہ لذت مضرت رساں ہے تو اس اعتراض کی رُو سے اخلاقی اور مذہبی آرٹ بھی محفوظ نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ اس میں بھی لذت کا عنصر موجود ہے۔ اگر اقبالؔ اس نظریے کے حامی تھے تو انہیں اصولاً اظہار خیالات کے لئے نثر اختیار کرنی چاہیے تھی۔ اگرچہ یہ بھی لذت کے عنصر سے خالی نہیں۔ اس کا واحد علاج یہ ہے کہ انسانی فطرت کا وہ پہلو ہی مٹا دیا جائے جس کا مقصد تلاش مسرت ہے۔

کہا جائیگا کہ اقبالؔ کے یہاں کئی اشعار ایسے بھی ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں خالص حسن، قدرت اور روزمرہ کی زندگی کے ساتھ بھی لگاؤ تھا اور ان کی دلچسپیوں کو محض اخلاق یا مذہب تک محدود رکھنا صحیح نہیں۔ خصوصاً اس لیئے کہ وہ خودی کی انتہائی نشوونما کے قائل تھے۔ یہ سوال اقبالؔ کی ذہنیت کے سلسلے میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہم اس سے یہ فیصلہ کر سکیں گے کہ وہ ایک راسخ العقیدہ شاعر تھے یا عالمگیر۔

اس میں شبہ نہیں کہ اقبالؔ کے ابتدائی کلام میں کئی ایسی نظمیں ہیں جو بظاہر آزاد حسن سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً "بچہ اور شمع" جس میں حسن کی ان الفاظ میں تعریف کی

گئی ہے ؎

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حُسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حُسن

حُسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضو گستری شب کی سیہ پوشی میں ہے

آسمانِ صُبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظُلمت، شفق کی گلفروشی میں ہے یہ

عظمتِ دیرینہ کے مِٹتے ہوئے آثار میں
طفلکِ ناآشنا کی کوششِ گفتار میں

ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے

چشمۂ کہسار میں، دریا کی آزادی میں حُسن
شہر میں صحرا میں، ویرانے میں آبادی میں حُسن

لیکن اس نظم کے آخری اشعار سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حُسن سے شاعر کی مُراد حُسنِ ازل ہے جو مجاز کی بجائے حقیقت کا آئینہ دار ہے ؎

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

حُسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بیتاب ہے
زندگی اس کی مثالِ ماہیِ بے آب ہے

کتاب خانہ مسعود جھنڈیر
میلسی (پاکستان)
نمبر شمار ....
کتاب نمبر ....

یہی کیفیت دوسری منظومات کی ہے۔ جن میں ظاہراطور پر مجاز کا عنصر کتنا ہی غالب کیوں نہ ہو۔ اس کی تہ میں حقیقت کا پرتو ضرور موجود ہے۔ مثلاً "ہمالہ" بظاہر ایک خالص قدرتی نظم ہے۔ جس میں صرف پہاڑ کی عظمت اور دلآویزی کا ذکر کیا گیا ہے لیکن ابتدائی صورت میں اس کے آخری دو بند اقبال کی دیگر منظومات کی طرح آرائشِ حقیقت پر مبنی تھے اور انہیں صرف فنی وجوہ کی بنا پر حذف کیا گیا۔ اسی طرح "پرندے کی فریاد" اصل میں ایک عارفانہ نظم تھی۔ ان امور سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خواہ اقبال کے یہاں بعض ایسی نظمیں بھی ہوں جو حسنِ ظاہری کے احساس پر مبنی ہیں۔ پھر بھی ان کی طبیعت حسنِ حقیقت ہی کی طرف مائل ہے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ اقبال ابتدا میں ایک صوفی تھے۔ جس کی شہادت ان کے کلام اور اقوال دونوں سے ملتی ہے۔ چنانچہ اُس مضمون میں جو اُن کے قلم سے ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی وفات پر "مسلم ریویو" میں شائع ہوا۔ انہوں نے صاف الفاظ میں اس کا اعتراف کیا ہے۔

انسان کی فضیلت کے بارے میں اقبال نے ابتدا میں جو شعر کہے۔ ان کی بھی بعینہٖ یہی کیفیت ہے۔ ان میں انسان کو دیگر موجودات پر اس لئے فوقیت نہیں دی گئی کہ وہ ان سے زیادہ شعور اور قدرت رکھتا ہے۔ بلکہ اس میں وہ ملکوتی اوصاف ہیں جو اسے ایک ممتاز حیثیت عطا کرتے ہیں۔ زمین و آسمان اُس کے مسخر ہیں۔ لیکن صرف اُسکے روحانی فضائل کی بنا پر، مادی کمالات کی بنا پر نہیں۔

اقبال کے ابتدائی دور کو عموماً ایک عالمگیر دور خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں وہ صُلح کُل اور نوعِ انسان کی محبت کا گیت گاتے ہیں۔ یہ باتیں کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ تصوّف کے لوازمات ہیں اور تصوّف بھی ایک مشرب ہے۔ جس میں دعا کا

پہلو نمایاں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیعوں کو اس سے سخت نفرت تھی۔ اگر اس نکتۂ نظر سے دیکھا جائے تو اقبال کے مسلک میں وُہ عالمگیری نہیں جو ان سے عام طور پر منسوب کی جاتی ہے ہمیں جس حقیقت پر زیادہ زور دینا چاہیئے۔ وُہ اقبال کی راسخ العقیدگی ہے جو انہیں آزادانہ غور و فکر کی بجائے خاص نظریات کی طرف مائل کرتی ہے۔

اقبال کا وطنی دور دراصل پہلے دور ہی کا تتمہ تھا۔ اس میں ان کا نظریۂ حیات نہیں بدلا بلکہ اس کا اطلاق صرف ملکی مسائل پر کیا گیا ہے۔ شراب وہی ہے۔ لیکن ایک چھوٹے رنگین پیمانے میں پڑ کر مختلف معلوم ہونے لگی ہے۔

اسلامی دُور میں زندگی، خودی، عشق، عقل اور عمل ایسی اصطلاحات ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی ذہنیت بالکل تبدیل ہو گئی ہے۔ لیکن انہوں نے یہ اصطلاحیں اس طرح استعمال کی ہیں کہ ان کا مفہوم بدل گیا ہے۔ جس سے ان کی طبیعت کی صحیح نباضی میں بہت اُلجھن ہوتی ہے۔ اس لئے اگر ہم ان کی ذہنیت کو درست طور پر سمجھنا چاہیں تو ہمیں ان اصطلاحوں پر توجہ دینی چاہیئے۔ اس کے لئے ہمیں تھوڑی دیر مغربی فلسفیوں کے نظریات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ کیونکہ اقبال نے اپنا فلسفہ اور اس کی بیشتر اصطلاحیں انہیں سے حاصل کی ہیں۔

ان میں سے ایک برگساں ہے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ تمام موجوداتِ عالم ایک ہی قوت کے مظاہر ہیں اور جمادات، نباتات اور حیوانات دراصل تحریکات ہیں۔ چونکہ یہ تحریکات مختلف رفتاروں کے ساتھ رواں ہیں۔ اس لئے جن چیزوں کی رفتار تیز ہے وُہ دوسروں کو سست یا ساکن خیال کرتی ہیں۔ اس قوت کا نام "زندگی" ہے۔ یہ ایک بے پناہ تحریک یا میلان ہے۔ جس کی کوئی منزل نہیں۔ ہم اسے ایک سیلاب

سے تشبیہہ دے سکتے ہیں جو اپنے راستے کی تمام رکاوٹوں کو دُور کیئے جاتا ہے اور ان کیمطابق نئی نئی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ یہ سیلاب پہلے ایک مقام کو تسخیر کرتا ہے۔ پھر ایک صعب تر مقام کو ضبط میں لاتا ہے اور اس طرح مختلف منازل ارتقاطے کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ برگساں جس ارتقا کا قائل ہے۔ وُہ ہربرٹ سپنسر کے ارتقا کی طرح میکانکی نہیں بلکہ تخلیقی (CREATIVE) ہے یعنی اس کی رائے میں کائنات مختلف مدارج ارتقا میں بالکل نیا وجود پیدا کرنے کی بجائے ہر لمحہ سالماً ایک نئی حالت میں داخل ہوتی ہے زیادہ آسان لفظوں میں دُنیا بیک وقت پُرانی بھی ہے اور نئی بھی۔ ہم اس فرق کی توضیح ان الفاظ میں کر سکتے ہیں کہ سپنسر کی رائے میں ارتقا ا، ب، ج . . . . . اور برگساں کی رائے میں ا، ا+ب، ا+ب ج . . . . کے مترادف ہے۔ علاوہ بریں برگساں ارتقا کو خط کی طرح سیدھا نہیں بلکہ خم در خم اور تخلیق اعضا کے اعتبار سے دوری قرار دیتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جملہ اشیا اور انواع ارتقائی تحریکات ہیں جو ایک ہی مرکز سے مختلف اطراف میں جاری ہُوئی ہیں۔ نیز آنکھیں۔ ناک۔ کان وغیرہ بھی ایسی ہی تحریکات ہیں۔ یہ اور وجدان۔ عقل۔ اضطرار وغیرہ وُہ آلات ہیں جو زندگی نے کون ومکاں کی تسخیر کے لئے پیدا کیئے ہیں۔ جہاں تک وجدان کا تعلق ہے۔ برگساں اسے ایک آزاد قوت خیال کرتا ہے۔ جس کا روحانیت سے وابستہ ہونا ضروری نہیں۔ چونکہ زندگی تمام تر حرکت ہے۔ اس لئے اس کا عمل کے ساتھ تعلق ظاہر ہے۔ اب تک ہم یہ خیال کرتے رہے ہیں کہ زندگی کا مقصد ادراکِ حقیقت ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔ دراصل علم زندگی کے لئے ہے، زندگی علم کے لئے نہیں۔ حواس۔ اعضا اور ملکات کی طرح یہ بھی ایک ذریعہ ہے۔ جس سے زندگی ہر مرحلے پر مناسب عمل کر سکتی ہے۔ اسی لئے اس کو

فلسفۂ عمل بھی کہتے ہیں۔

برگساں کا فلسفہ یورپ میں بہت مقبول ہوا۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ نے اس پر یہ تبصرہ کیا کہ کوئی تحریک بے مقصد نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جن جن اشیا میں زندگی ظاہر ہوتی ہے وُہ ذی شعور ہیں۔ اس شعور کا نام "خودی" اور اس کے حاملین کا نام "افراد" ہے۔ ان افراد میں صرف نوع اور درجہ کا فرق ہے اور بس۔ خدا بھی ایک فرد ہے جو اپنے اوصاف کی بنا پر بہترین فرد کہلانے کا مستحق ہے۔ چونکہ مغرب میں انفرادیت کی طرف پہلے ہی شدید میلان تھا۔ اس لئے میک ٹیگرٹ نے اس کو مناسب حدود میں لانے کیلئے روحانیت پر زور دیا۔

اقبالؔ فلسفہ کے طالب علم تھے اور جس زمانہ میں وُہ یورپ گئے۔ وہاں برگساں کے فلسفہ کا بہت چرچا تھا۔ اس لئے انہوں نے بھی اس کا مطالعہ کیا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی تمام اصطلاحیں بھی مستعار لیں مگر اُن تمام تبدیلیوں کے ساتھ جو میک ٹیگرٹ نے کی تھیں۔ چونکہ مغرب کے برعکس مشرق روحانیت میں ڈوبا ہوا تھا۔ اس لئے اقبالؔ نے اس کو مغرب کی سرگرمئ عمل سے روشناس کرنے کا ارادہ کیا۔

لے اس بنا پر میک ٹیگرٹ کی روش کو اگر آب قرار دیا جائے تو اقبال کی روش ب ا ہو گی، جیسا کہ لازم تھا۔ انہوں نے اسے اسلامی رنگ دیا۔ اس طرح انہوں نے مغرب کے افکار کو مشرق سے روشناس کیا اور یہاں بھی ایک اچھی خاصی جدید ذہنی فضا پیدا کر دی۔ اگرچہ یہ خدمت زیادہ تر ایک مترجم کی حیثیت سے تھی اور ذہنی بیداری بھی بڑی حد تک مشاہیر مغرب اور ان کے افکار سے روشناس ہونے کا نتیجہ تھی۔ اقبالؔ کو یہ شرف حاصل ہے کہ انہوں نے وُہ خیالات جو مغرب میں صدہا سال

یہ تھا اقبال کے فلسفۂ حیات کا پس منظر۔ اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اقبال نے برگساں اور میک ٹیگرٹ سے کون کون سی اصطلاحیں حاصل کیں اور ان میں کیا کیا تصرفات کئے ہم سب سے پہلے "زندگی" پر نظر ڈالتے ہیں جس پر اقبال کا فلسفہ مبنی ہے۔ ظاہر ہے کہ برگساں کے فلسفہ میں اس کا مفہوم نہایت وسیع ہے۔ اس کی رُو سے زندگی ایک پُراسرار، مطلق العنان طبعی قوت ہے۔ جو ہر قدم پر اپنی ضروریات کیمطابق مناسب روش اختیار کرتی ہے۔ اس کا عمل انسان کے مصنوعی اصول و آئین کے ماتحت نہیں۔ اقبال نے بھی زندگی کا یہی تصور پیش کیا۔ لیکن میک ٹیگرٹ کی طرح اس کا اطلاق حیاتِ انسانی تک محدود کر دیا اور اس کے ضبط و نظم کے لئے ایسے اصول وضع کئے۔ جن سے اس کی آزادی مسلوب ہو گئی۔ ساتھ ہی اس کے عمل کا دائرہ بھی محدود ہو گیا کیونکہ جو فعل تمام قوتوں کے آزادانہ استعمال سے سرزد نہ ہو۔ وہ حقیقی معنوں میں عمل نہیں بظاہر اقبال یہ فرماتے ہیں کہ ؎

کی ذہنی نشو و نما کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ مشرق میں منتقل کئے۔ اس طرح ای۔ جی براؤن کے الفاظ میں وہ خیالات کے ناشر (CARRIGR) ثابت ہوئے۔

اقبال کو حکمائے مغرب سے استفادہ کرنے کا اعتراف ہے۔ اس کے ساتھ اُنہوں نے مشرقی ذرائع سے بھی استفادہ کیا۔ لیکن جہاں تک ان کے فلسفہ کا تعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے اسے سب سے پہلے برگساں اور میک ٹیگرٹ ہی سے حاصل کیا۔ اور پھر اس سے ذہن میں ایک نئی روشنی لے کر مشرقی خصوصاً اسلامی علوم و معارف سے اخذ فیض کیا۔

برگساں ... نہ کی ... اقبال ... نہ گی ... اقبال

گزر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

لیکن جب وُہ زندگی پر متعدد پابندیاں عاید کر کے اسے ایک خاص رہگذر میں منتقل کرتے ہیں تو اس میں کوئی لچک باقی نہیں رہتی۔ اقبال کے فلسفہ میں اصول اور نظریے زندگی پر سوار ہیں۔ زندگی ان پر سوار نہیں۔

اقبال کے فلسفہ میں دوسری اہم اصلاح "خودی" ہے۔ اس کا تعارف وُہ ان الفاظ میں فرماتے ہیں ؎

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است — ہر چہ مے بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالمِ پندار کرد

سازد از خود پیکرِ اغیار را — تا فزاید لذتِ پیکار را
مے کشد از قوتِ بازوئے خویش — تا شود آگاہ از نیروئے خویش
خود فریبی ہائے اُو عینِ حیات — ہمچو گُل از خوں وضو عینِ حیات

وانمودن خویش را خوئے خودی است — خفتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است
قوتِ خاموش و بیتابِ عمل — از عمل پابندہ اسبابِ عمل

حلقۂ زد نور تا گردید چشم — از تلاشِ جلوہ ہا جنبید چشم
زندگانی را بقا از مدعاست — کاروانش را درا از مدعاست

عقل ندرت کوش و گردوں تاز چیست　　ہیچ مے دانی کہ ایں اعجاز چیست
زندگی سرمایہ دار از آرزوست　　عقل از زائیدگانِ بطن اوست

دست و دندان و دماغ و چشم و گوش　　فکر و تخییل و شعور و یاد و ہوش
زندگی مرکب چو در جنگاہ باخت　　بہر حفظ خویش ایں آلات ساخت
آگہی از علم و فن مقصود نیست　　غنچہ و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است

یہ اشعار ہمیں برگساں کی یاد دلاتے ہیں اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ جو حیثیت اسکے فلسفہ میں "زندگی" کو حاصل ہے۔ وہی اقبال کے فلسفہ میں "خودی" کو حاصل ہے۔ ان کی رائے میں تمام موجودات افراد ہیں۔ جن میں صرف درجہ یا نوع کا فرق ہے۔ عملی طور پر انہوں نے خودی کا اطلاق افراد بشر تک محدود کر دیا ہے اور ان کی تربیت کے لئے اصول مقرر کئے ہیں۔ یہ اصول تمام تر اخلاقی اور مذہبی ہیں۔ جن سے خودی اپنے عام مفہوم کی بجائے ایک خاص مفہوم پیدا کر لیتی ہے جو "روح" کے مترادف ہے۔ کیونکہ خودی اپنی غیر مشروط صورت میں کسی قسم کی خودی ہو سکتی ہے۔ مثلاً فرعون۔ ابوجہل۔ یزید

---

[1] علم الاخلاق میں ایک خاص دبستان ہے جسے دبستانِ تخلیق و ارتقائے خودی (THE-ORY OF-SELF-REALISATION) کہتے ہیں۔ اقبال اس دبستان کی کئی بنیادوں پر یقین رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ ان سے اس بات میں اختلاف رکھتا ہے کہ اس خودی کی نوعیت کیا ہونی چاہئے جس کی تخلیق اور نشوونما انسان پر فرض ہے۔" "اقبال اور سیاست" مطبوعہ "ادبی دنیا" جنوری ۱۹۴۳ء از مختار احمد مخدومی

حسن بن صباح۔ ہلاکو خاں اور بائرن کی خودی۔ لیکن اقبال اس خودی کے حامی ہیں جو آئینِ الٰہیہ کے مطابق نشوونما پائے اور انسان کے حواس اور ملکات صرف اس حد تک نمو پذیر ہوں جس حد تک آئینِ شریعت اجازت دیں۔ عملاً اس کا نتیجہ وہی ہوگا جو عام طور پر فقہ کی زندگی میں مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یعنی ان کی ذہنی نشوونما نامکمل رہ جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اقبال کا فلسفۂ خودی درحقیقت فلسفۂ ایمان یا روحانیت ہے اور خواہ وہ اپنا مسلک انسانی فطرت کی انتہائی نشوونما ہی کیوں نہ قرار دیں۔ دراصل وہ اس کے تمام ممکنات کی آزادانہ نشوونما کے حامی نہیں۔ ان کا مقصد صرف روحانی ممکنات کی انتہائی نشوونما ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ برگساں کے یہاں "عمل" کے معنی ہر قسم کے افعال ہیں۔ وہ ان میں خوب و زشت کی تمیز نہیں کرتا۔ ہر وہ کام جو زندگی اپنے مقاصد کی تحصیل کے لیے اختیار کرتی ہے، عمل ہے۔ لیکن اقبال صرف اعمالِ صالحہ کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک "عمل" کے معنی احکامِ شریعت کی پابندی ہیں۔ اگرچہ اُنھوں نے بعض مقامات پر ظاہر کی بجائے باطن کے فروغ پر زور دیا ہے۔ لیکن "اسرارِ خودی" سے جو اُن کے فلسفہ کی مکمل تشریح پر مشتمل ہے۔ بخوبی ظاہر ہے کہ اُن کا میلان راسخ العقیدگی کی طرف ہے۔ اُن کا نکتۂ نظر بعینہٖ اکبر الہ آبادی کا نکتۂ نظر ہے۔ جن کو "نئی روشنی" سے نفرت تھی۔ چنانچہ اقبال نے بھی بار بار تعلیمِ جدید[1] کی مخالفت کی ہے اور اگر ہماری اطلاع درست ہے تو کئی دفعہ علومِ جدیدہ کے حکماً بند کر دیئے جانے کی خواہش بھی ظاہر کی ہے۔

---

[1] یہی احساس تھا جس کی بنا پر "پیسہ اخبار" کے ایک مراسلہ نگار نے "جواب شکوہ" کی اشاعت پر مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کیا:-

(دیکھو اگلا صفحہ)

عشق، عقل اور علم، یہ الفاظ ہمیں حضرات صوفیہ کے یہاں بھی دکھائی دیتے ہیں اور

نوٹ بقیہ صفحہ نمبر ۴۱:۔

"جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے۔ ڈاکٹر صاحب نئی تعلیم و تہذیب کے مخالف اور پرانی روشنی کے شیدا ہیں اور میرا خیال ہے کہ ہر ایک معقول آدمی ایک حد تک ڈاکٹر صاحب کے ساتھ اتفاق کرے گا۔ وہ حد یہ ہے کہ نئی تہذیب سے نفرت پیدا ہو جائے۔ مگر میرا یہ بھی خیال ہے کہ بہت تھوڑے لوگ ایسے ہوں گے جو ڈاکٹر صاحب کے ساتھ اس بات میں متفق ہوں کہ ہمیں ہو بہو وہی بن جانا چاہیے جو افریقہ کے عرب ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایثار اور پاس مذہب کی جو مثال عربوں نے طرابلس وغیرہ میں قائم کی ہے۔ وہ نہ صرف مسلمانوں بلکہ تمام دنیا کے لئے قابلِ تقلید ہے اور میں نہایت زور سے اس آواز کی حمایت کروں گا کہ ہمیں اسلامی روایات کے ساتھ ویسی ہی محبت ہونی چاہیے جیسی عربوں کو ہے۔ مگر اس کے پہلو بہ پہلو مغربی علوم و فنون سے بہرہ ور ہونا لازمی ہے۔ بقائے اسلام کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم مغربی یورش کا دفاع کریں اور یہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہم انہیں کے ہتھیاروں سے مسلح ہوں مگر افسوس ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ انہیں اس حقیقت سے انکار ہے۔ چنانچہ وہ اللہ میاں کی ناراضگی کی وجہ سے یہ بتاتے ہیں کہ ؎

کہیں تہذیب کی پوجا، کہیں تعلیم کی ہے
قوم دنیا میں یہی احدِ بے میم کی ہے

زیادہ حیرانی اس بات کی ہے کہ ڈاکٹر صاحب مجوزہ محمڈن یونیورسٹی کی سکیم کو بھی اللہ میاں کی ناراضگی کا باعث قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ امر مسلّمہ ہے کہ اگر کبھی ایسی یونیورسٹی بنی تو اس میں اسلامی روایات اور مذہبی تعلیم کا خاص طور پر خیال رکھا جائے گا اور اس کی ابتدائی تعلیم کے

(دیکھو اگلا صفحہ)

ان کا مفہوم بھی قریباً وہی ہے۔ ان سے اقبال کے خیالات میں کئی الجھنیں پیدا ہوتی ہے
ان کے ابتدائی کلام میں عشق اور عقل کا استعمال بکثرت دکھائی دیتا ہے۔ اس لئے
ہم نہیں کہہ سکتے کہ انہوں نے ان کو حکمائے مغرب سے حاصل کیا۔ لیکن برگسان کے
مقالات پر نظر ڈالی جائے تو ہمیں اسی وضع کی بین اصطلاحیں دکھائی دیں گی۔ وجدان
شعور اور آگہی، یہ الفاظ اقبال کے لئے نئے نہ تھے۔ لیکن برگسان نے ان کے وظائف
کی جو تشریح کی ہے۔ وہ ان کے لئے ایک نہایت اہم انکشاف ثابت ہوئی اور بعد میں
انہوں نے عشق، عقل اور علم کے متعلق جو کچھ کہا۔ اس میں برگسان کی توضیحات کا عکس
صاف دکھائی دیتا ہے۔ حسب معمول اقبال نے "عشق" کو وجدان کے معنوں میں استعمال کیا
ہے لیکن برگسان کے یہاں وجدان ایک غیر معمولی ترکیبی قوت کا مترادف ہے اور اقبال
اسے صرف روحانی مکاشفات کا مترادف سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک عشق "ایک روحانی
کیفیت بلکہ اس سے بھی زیادہ ایمان کی حرارت ہے۔ اس لئے جب اقبال" وجدان"
کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور اسے مشاہداتِ حق کا ذریعہ قرار دیتے ہیں تو وہ اس سے
وسیع ترین معنوں میں اور اک حقیقت مراد نہیں لیتے۔ بلکہ صرف روحانی مشاہدات

(نوٹ بقیہ صفحہ نمبر ۴۲) نقائص رفع کرنے کی غرض سے ہوئی تھی مگر ڈاکٹر صاحب اس پر بھی ناخوش ہیں اور اسے "کلیۃً ناکام کاوش" سے ملقب کرتے ہیں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر ڈاکٹر صاحب اسی سرعت سے پچھلے قدموں ہٹتے رہے تو وہ بہت جلد ملاؤں کے اس فرقے سے جا ملیں گے جو انگریزی حکومت کی ابتدا میں انگریزی پڑھنے کے خلاف آواز اٹھا کر مسلمانوں کی موجودہ ذلت اور کمزوری کا باعث ہوا ہے مگر یہ بات ابھی تک میری سمجھ میں نہیں آئی کہ اللہ میاں بقول ڈاکٹر صاحب لندن میں مسجد بنانے کے خیال پر کیوں معترض ہیں"۔

کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

اسی طرح عقل بھی اقبال کے یہاں ایک مشروط حیثیت رکھتی ہے۔ وُہ آزاد خودی کی طرح آزاد عقل کو بھی پسند نہیں کرتے۔ بلکہ ایک ایسی عقل کے جویا ہیں جو ادب خوردۂ دل ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسی عقل محض عشق کی خادم بااس کی ایک بدلی ہوئی صورت ہو گی اور اس کے انکشافات لازمی طور پر عشق کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال عقل کو وجدان سے دوسرے درجہ پر حیثیت عطا کرتے ہیں اور ان میں نوعی فرق تسلیم نہیں کرتے۔ لیکن اس سے حضراتِ صوفیہ اور ان کے نکتہ نظر میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ صُوفیہ بھی عقل کی فضیلت کے قائل تھے۔ گو وہ اسے ادراکِ حقیقت کے لئے کامل رہنما تسلیم نہیں کرتے تھے اور اس کی کسر وجدان سے پوری کرنا چاہتے تھے۔

"علم" عقل کی سرگرمیوں کا نتیجہ ہے۔ اس لئے اس پر بھی عشق کی پیروی لازم ہے ظاہر ہے کہ جب علم کو عشق کے رنگ میں رنگ دیا جائیگا تو یہ بھی اس کا ہم وضع بن جائیگا اور اس کی وہی صورتیں قابل اعتنا تصور کی جائیں گی جنہیں مذہبی حیثیت سے جواز حاصل ہو۔ گویا روشنی کے استعمال کی اجازت تو ہو گی۔ لیکن اس شرط پر کہ چراغ ایک خاص رنگ کے فانوس میں رکھا جائے تاکہ اس سے روشنی کی تمام لہروں کی بجائے صرف ایک ہی رنگ کی لہر باہر نکل سکے۔

ان امور سے ظاہر ہے کہ اقبال کا مشرب وہی قدیم معرفت اور روحانیت کا مشرب تھا اور وُہ زمان و مکان کی تسخیر کے صرف انہی معنوں میں قائل تھے کہ انسان اپنے اندر ملکوتی صفات پیدا کرے اور تمام امور اپنی روحانی قوت سے سرانجام دے۔ ان کا

نصب العین حجازیت ہے جسے ہم یونانی طبیعیت کے مقابلے میں عبرانیت (hEBRAISM) کہہ سکتے ہیں لیکن چونکہ انہوں نے دورِ جدید سے تعلق رکھنے کے سبب اپنے کلام میں اس کے لوازمات کی طرف اشارے کئے ہیں اور مشاہیرِ مغرب و مشرق کے افکار کا ذکر کیا ہے۔ اس لئے ہم قدرتی طور پر انہیں ایک نئے پیغام کا حامل سمجھتے ہیں۔ درحقیقت ان کا نکتۂ نظر قریب قریب وہی تھا جس کا اظہار رومی۔ جامی اور خسرو جیسے شاعر شروع ہی سے کرتے آئے ہیں۔ جدید اصطلاحوں کے استعمال۔ ذاتِ باری کو روحِ کل کی بجائے فرد قرار دینے۔ نفیٔ خودی کی بجائے حفظِ خودی کی تعلیم اور عبد کے معبود میں جذب ہونے کی بجائے اس کے قریب پہنچنے کی تلقین سے صورتِ حالات تبدیل نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان سب کا نتیجہ عارفانہ زندگی ہے۔ خواہ عبد الٰہی اوصاف پیدا کر کے معبود کا ہم وضع بنے یا اس میں فنا ہو جائے۔ دونوں صورتوں میں اخلاقی تصور یکساں ہونے کے سبب اس کی نفسی حالت ایک ہی رہے گی۔

یہ ایک شدید غلط فہمی ہے کہ اقبال جنگ و جدل کے حامی تھے بلکہ ان کی انتہائی کوشش یہ تھی کہ دنیا میں امن پھیلے۔ وہ جہاد کو صرف ناگزیر حالات میں اعلائے کلمۃ الحق کے لئے جائز سمجھتے تھے اور اس آشوب کو دور کرنا چاہتے تھے جو نوعِ انسان کی رفاہ و بہبود کے راستے میں حائل ہے۔ حکیم افلاطون، رومی اور حافظ بھی اپنے اپنے انداز میں اس انفرادی و اجتماعی سکون کے جویا تھے۔ اس لئے خواہ اقبال کو حافظ کے مجازی اسلوب پر کتنا ہی اعتراض کیوں نہ ہو۔ دراصل ان کے نکتۂ نظر میں کوئی فرق نہیں۔ البتہ اس لحاظ سے اقبال اور حضراتِ صوفیہ میں ضرور فرق ہے کہ اقبال طریقت اور شریعت دونوں اور صوفیہ صرف طریقت یعنی جعلائے باطن کے حامی ہیں جس سے اقبال کے یہاں مجاہدانہ جوش اور صوفیہ کے یہاں عارفانہ سکون پیدا ہوتا ہے کیونکہ اعتقاد کا لازمی نتیجہ جوشِ ایمان اور روحانیت کا باطنی

تسکین ہے۔

سطورِ بالا سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال شروع سے لے کر آخر تک راسخ العقیدہ رہے وہ ایک ایسی طبیعت کے مالک نہ تھے جو ہر حقیقت اور ہر تاثر کو لبیک کہتی ہے بلکہ ایک دائرہ میں مقید رہ کر غور و فکر کرتی ہے۔ اس طرح ان کی شخصیت ایک محدود رنگ اختیار کر لیتی ہے وہ ہر بات میں ایک نمونہ تلاش کرتے ہیں اور اپنے شعائر کو معین سانچوں میں ڈھالتے ہیں چنانچہ انہیں اصنافِ سخن میں مثنوی۔ رُباعی اور غزل سے زیادہ لگاؤ ہے۔ وہ ساقی پیمانہ۔ شراب اور کارواں ایسی معین اصطلاحات سے اُنس رکھتے ہیں اور ہر اصول کی جملہ ممکن صورتوں میں سے صرف ایک کو منتخب فرماتے ہیں۔ اسی طرح وہ اپنے نکتۂ نظر کو آزادانہ پیرائے کی بجائے فلسفیانہ اصطلاحات یعنی خودی۔ زندگی۔ عشق۔ عقل۔ عمل اور سوال وغیرہ کے ذریعہ سے ادا کرتے ہیں۔ ان وجوہ کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کی طبیعت لچکدار نہیں۔ یہ کچھ قدیم روایات۔ کچھ ماحول اور کچھ ذاتی خصوصیات کا نتیجہ ہے۔

پچھلے ایڈیشن میں ہم نے یہ کہا تھا کہ اقبال کی ذہنیت مشرقی مذہب پرستی اور مغربی انا پرستی کا مجموعہ ہے۔ اُن تازہ حقائق کی روشنی میں جو اوپر پیش کیے گئے ہیں ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ مغربی علوم و معارف سے استفادہ کرنے اور جدید ماحول سے تعلق رکھنے کے باوجود مشرق کی قدیم روایات ہی سے منسوب رہے یعنی اُن کا مسلک بدستور لاہوتی رہا اس امر کی تائید اس تنقید سے بھی ہوتی ہے جو اُنہوں نے تہذیبِ فرنگ پر کی۔ وہ مغربی جمہوریت، آزادیٔ نسواں۔ استعمار اور تاجرانہ رقابت کی مذمت کرتے ہوئے نہیں تھکتے۔ وہ میکاولی کو فلارنساوی باطل پرست اور نیٹشے کو زندیق قرار دیتے ہیں۔ مسولینی بھی مغرب کے انہی طاغوتوں میں شامل ہے۔ اگرچہ اس کے نظم و تدبر سے متاثر ہو کر

جو اسلامی تنظیم کے مشابہ ہے۔ اقبال نے صرف اس کے خارجی کمالات کی حد تک اسے خراجِ تحسین ادا کیا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اقبال، مسولینی کو بہمہ وجوہ قابل ستائش سمجھتے تھے۔ قوت[1] اور حق کا امتیاز ان کے افکار میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور وہ اسی کی بنا پر تمام مشاہیر کی مذمت یا تعریف کرتے ہیں۔ ان کی تحریرات میں کسی جابر اور ظاہر شخص کی تعریف نہیں کی گئی۔ بعد میں اگر مسولینی کی چیرہ دستی کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے اس کی زبانی یہ عذر پیش کیا ہے کہ یورپ میں اور کون سے راستباز ہیں جو اس پر زبانِ طعن دراز کی جائے تو اس میں صریحاً مسولینی کو حق بجانب نہیں ٹھہرایا گیا بلکہ صرف یہ کہا گیا ہے کہ وہ بھی قزاقوں کی مجلس میں ایک قزاق ہے۔ اقبال کو اس کی قزاقی کا اعتراف

---

[1] سب سے دردناک الزام جو آپ (مسٹر عبدالسلام خورشید جن کا مضمون بعنوان "اقبال اور سیاست" ادبی دنیا بابت دسمبر ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا ہے) نے اقبال پر تراشا ہے وہ یہ ہے "وہ (اقبال) قوت و شوکت کا خواہاں ہے قہاری، جبروت اور اقتدار کی پرستش کرتا ہے۔" آپ نے جس شعر کا حوالہ دیا ہے وہ ضرب کلیم سے ماخوذ ہے یعنی

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلماں

اقبال جہاں انسانِ کامل میں قہاری اور جبروت کا عنصر دیکھنا چاہتا ہے۔ وہاں غفاری اور قدوسی بھی اس کے پیشِ نظر ہیں۔ آپ نے کمال شوخی سے اپنے مطلب کی بات چن لی اور مطمئن ہو گئے۔ اس رند کی طرح جس نے لاتقربوا الصلوٰۃ تک تو قرآن کی اس آیت کو پڑھا۔ لیکن وانتم سکاریٰ کو دانستہ طور پر حذف کرتے ہوئے اپنے غیر شرعی رویے کے لئے راہِ جواز نکال لی۔ اپنی کج فہمی کی بنا پر آپ نے اقبال کے خیالات متعلقہ قوت کو "چنگیزیت" کا نام دے کر ایک بلند مرتبہ مفکر، بنی نوع انسان کے بہی خواہ اور ایک شریف ترین انسان کی زبردست توہین کی ہے۔ کاش آپ نے اقبال کو کچھ تو سوچ سمجھ کر پڑھا ہوتا آپ اُسے "چنگیزیت" کا مبلغ قرار دیتے ہیں۔ جس نے لکھا ہے

ہے اور وُہ اُسے قابلِ مذمت سمجھتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وُہ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ جب تمام

نوٹ بقیہ صفحہ نمبر ۴۴:۔

تیغ بہرِ عزت دین است و بس مقصدِ او حفظِ آئین است و بس

ذیل کے اشعار کو غور سے پڑھیئے:۔

صلح شر گردد چو مقصود است غیر گر خدا باشد غرض جنگ است خیر

گر نہ گردد حق ز تیغِ ما بلند جنگ باشد قوم را نا ارجمند

ہر کہ خنجر بہرِ غیر اللہ کشید تیغِ اُو در سینۂ اُو آرمید

اقبال اگر قوت کا خواہاں ہے تو اس لئے کہ وُہ جانتا ہے کہ میرے اور آپکے مضامین لکھنے سے دُنیا کی خرابیاں دُور نہیں ہو سکتیں۔ بدی کو مٹانے کیلئے سچائی کے حق میں قوت استعمال کرنے کی ضرورت ہے ظلم اور ناانصافی کا تدارک بغیر قوت کے ناممکن ہے۔ قوت ہی کے اصول پر عمل پیرا ہو کر سائنس دان عناصرِ فطرت کو قابو میں لا کر انسان کو کائنات کا صحیح معنوں میں مالک بنا سکتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ آپکا خیال ہے کہ "اقبال فسطائیت پسند تھا، اقبال نے فسطائیت کی کہیں بھی تعریف نہیں کی مسولینی کی زبان سے اُس نے صرف "معصومانِ یورپ" کی ریاکاری کا پردہ چاک کیا ہے۔ اسی نظم کا آخری شعر یوں ہے جو مسولینی کی زبان سے کہلوایا گیا ہے ؎

پردۂ تہذیب میں غارتگری، آدم کشی کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج

جس کا مطلب ہے کہ فسطائیت انہی جرائم کا ارتکاب کر رہی ہے جو "معصومانِ یورپ" کا پیشہ رہے ہیں اسلئے اقبال کے نزدیک دونوں بُرے ہیں۔ مسولینی کی جو تعریف اُس نے کی ہے۔ وُہ اسکی شخصیت اور ذات کی تعریف ہے اور اس بنا پر تعریف کی ہے کہ مسولینی نے اپنی ہمت اور قابلیت سے ایک زبردست شخصیت بنالی ہے"

"اقبال اور سیاست" از افتخار احمد مخدومی۔ مطبوعہ "ادبی دنیا" جنوری ۱۹۴۳ء

۱؎ صرف یہی الفاظ اقبال کا نکتہ نظر ظاہر کرنے کیلئے کافی ہیں۔ خاور

یورپ ایسے فتنہ پرداز لوگوں سے بھرا پڑا ہے تو پھر صرف مسولینی کو الزام دینے سے کیا حاصل۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے حق و باطل کا امتیاز اقبالؔ کے نظریہ حیات کا سنگِ بنیاد ہے۔ اگر انہوں نے نیٹشے کی شوخ گفتاری سے متاثر ہو کر اس کے پیغام کی توضیح میں یہ کہہ دیا ہے کہ ؎

زشت خوب است اگر پنجۂ گیرات شکست   زشت خوب است اگر تاب و توان تو فزود

تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اقبالؔ کا اپنا عقیدہ تھا اور اگر اسے اُن کا عقیدہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ ان کے تمام نظریۂ حیات کی تردید ہو گا۔ اس مسئلہ پر محاکمہ کرتے ہوئے ہمیں یہ حقیقت پیشِ نظر رکھنی ہو گی کہ اقبالؔ کے یہاں ایسے اشعار کی تعداد ایک دو سے زیادہ نہیں۔ ان کے نزدیک قوموں کا طاقتور ہونا قابلِ فخر نہیں بلکہ طاقت کا صحیح استعمال باعثِ شرف ہے۔ اگرچہ وُہ ہنگامۂ حیات میں شیطان کی ضرورت تسلیم فرماتے ہیں اور یہ ان کے نظریئے کی تردید ہے۔ پھر بھی وُہ طبعاً اہرمن اور یزداں۔ دوزخ اور بہشت کی تفریق کے قائل ہیں اور اس پر ان کی ذہنیت کی تشخیص موقوف ہے۔

اقبالؔ نے شیطان کے متعلق جو کچھ کہا ہے۔ وُہ بھی مغالطہ آفرینی سے خالی نہیں۔ ان کے نزدیک کائنات دو متقابل ہستیوں کی حامل ہے۔ خدا اور شیطان۔ ان میں سے خدا قادرِ مطلق اور شیطان اس کا تابع ہے شیطان کو کسی صورت میں ایک مستقل حیثیت عطا نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ اس کے معنی کائناتِ فطرت میں نظام کی بجائے بدنظمی کا اعتراف ہونگے۔ اقبالؔ کی نظر میں شیطان قطعاً پسندیدہ نہیں۔ لیکن ان لوگوں کے مقابلے میں جو بالکل بے عملی کی زندگی بسر

؎ اس سلسلے میں اقبالؔ کا نیٹشے کے متعلق یہ ارشاد یاد رکھنا چاہئے کہ ؎ "قلب او مومن دماغش کافر است"

کرتے ہیں۔ بدرجہا بہتر ہے۔ چنانچہ وہ شیطان کو فرشتوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ شیطان کی یہ فوقیت صرف تقابل کی غرض سے ہے اور صرف ان دو قسم کی ہستیوں کے موازنے تک محدود ہے۔ ورنہ جہاں تک اہرمن اور یزداں کا تعلق ہے۔ اقبال ہرگز اہرمن کی برتری کے قائل نہیں اس کے متعلق زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اسے ایک ضروری لعنت تصور کرتے ہیں اور صرف اس ضرورت کی حد تک ہی اسکی اہمیت کے قائل ہیں۔

یہی غلط فہمی اقبال کے سیاسی تصورات کے سلسلہ میں بھی پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ اُنہوں نے کہیں بین الاسلامی، کہیں مشرقی اور کہیں تورانی اتحاد کا ذکر کیا ہے اور ساتھ ہی اشتراکیت پر بھی تبصرہ کیا ہے۔ اس لئے بعض نقادوں کا خیال ہے کہ ان سے یا تو اقبال کی خلاف بیانی ظاہر ہوتی ہے یا ذہنی ارتقا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جدید ماحول میں زندگی بسر کرنے کی وجہ سے انکے ذہن میں ہر قسم کے خیالات گونج رہے ہوں اور ان کی صدائے بازگشت اُن کی شاعری میں سُنائی دیتی ہو۔ یہ دوسری رائے کافی معقول ہے اور بعض اوقات اقبال کے بعض اشعار قاری کو اس کی طرف مائل کر دیتے ہیں۔ لیکن اسے پوری اہمیت عطا کرنے کے باوجود ہم اس سے مطمئن نہیں۔ ہماری رائے میں اقبال کا مستقل نکتۂ نظر صرف ایک تھا۔ جس کی تشریح ہم نے سطور بالا میں کی ہے۔ اس کا بدیہی ثبوت یہی ہے کہ وہ آخری دم تک اسلام ہی کے حدی خواں رہے اور ان کے آخری الفاظ "سر آمد روزگارے این فقیرے" ہی پر ختم ہوئے۔ بلکہ آخری عمر میں تو ان کا ذوق کلیم اللٰہی انتہائی درجے تک پہنچ گیا تھا جیسا کہ ان کی تصانیف کے ناموں یعنی "زبورِ عجم"۔ "بال جبریل"۔ "ضرب کلیم" اور "ارمغانِ حجاز" سے بخوبی ظاہر ہے۔

اشتراکیت کے متعلق اقبال نے جو کچھ کہا ہے۔ وہ یا تو دوسروں کی زبانی تشریح کے طور پر کہا ہے یا نقد و نظر کی صورت میں۔ ان دونوں صورتوں میں اُن کا اشتراکی ہونا ثابت

١؎ اس مسئلے کا قطعی فیصلہ ایک تسلیمہ بسیط مطالعے پر موقوف ہے جس میں اقبال کے افکار کی پوری پوری چھان بین کی گئی ہو۔

نہیں ہوتا۔ وُہ تو بار بار اشتراکیت کی اس صورت کی حمایت کرتے ہیں جو اسلام میں رونما ہوئی اور جسے عام طور پر مساوات کہا جاتا ہے۔ وُہ اسلام کو ایک طرح کی اشتراکیت سمجھتے ہیں لیکن اس بنا پر اُنہیں کارل مارکس یا اینگلز کا پیرو قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ وُہ آخری عمر میں غیر شعوری طور پر مذہب کے روایتی عقائد سے باہر نکل آئے۔ اگر وُہ کہتے ہیں کہ ؎

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

تو وُہ درحقیقت مغربی اشتراکیت ہی کی نکتہ چینی فرماتے ہیں کیونکہ اس میں وُہ روحانیت اور دیانتداری نہیں دکھائی دیتی جو اسلامی مساوات میں ہے۔ اصل یہ ہے کہ جو نقاد اشتراکی ہیں یا اقبال پر مذہب پرستی کے الزام سے گھبراتے ہیں۔ اپنی تنقید میں قصداً کوئی نئی بات پیدا کرتے ہیں جس سے ان کی تشہیر ہو۔ ورنہ اقبال نے بار بار اشتراکیت کو لامذہبی کی بنا پر ہدفِ ملامت بنایا ہے۔

مغربی جمہوریت کے متعلق بھی اقبال کا نکتہ نظر بہت واضح ہے۔ ان کا یہ ارشاد کہ ؎

اگر تاج کئی جمہور پوشد — ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست

قیصر کی زبانی ہے اور اسے اقبال کا ذاتی عقیدہ قرار دینا صحیح نہیں اور پھر ان کا اعتراض مغربی جمہوریت پر ہے۔ اسلامی جمہوریت پر نہیں۔ اقبال کا انسان کی صلاحیت سے مایوس ہو جانا بعید از امکان نہیں لیکن اُن کے آخری دم تک انسانی فضائل میں اعتقاد کو دیکھتے ہوئے اس سوءِ ظن کا کوئی شائبہ نہیں رہتا۔ باقی رہا اتحاد بین الاسلامی تو یہ مدت العمر اُن کا نصب العین رہا جو وطنیت سے بالکل دست و گریباں ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وُہ حب الوطنی

کے بھی خلاف تھے۔ کیونکہ وطنیت اور حب الوطنی میں بہت فرق ہے۔ وطنیت کے معنی یہ ہیں کہ وطن ایک مستقل بالذات ادارہ ہے۔ کسی وسیع تر ہیئت کا جزو نہیں اور حب الوطنی کے معنی صرف اپنی زاد بوم کے ساتھ محبت ہیں جو وطن کے ایک وسیع تر نظام کا جزو بننے میں سدِ راہ نہیں۔

تورانی اتحاد ایک نصب العین نہ تھا بلکہ ان متعدد ذرائع میں سے ایک تھا جو غلبۂ فرنگ کو دُور کرنے کے لئے ایک مغلوب قوم کے ایک بیدار مغز فرد کے ذہن میں پیدا ہو رہے تھے۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص گرفتار ہو جائے تو وُہ اپنی رہائی کے لئے ہر ممکن تدبیر سوچے گا۔ یہی حالت اقبال کی تھی۔ وُہ اپنے گردوپیش نظر دوڑاتے ہوئے یا سابقہ تاریخ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے خیال کرتے تھے کہ شاید ترکستان میں سے جو اپنی جنگی روایات کیلئے مشہور ہے اور قدیم الایام سے جنگجو قوموں کا مسکن رہا ہے۔ کوئی چنگیز۔ ہلاکو یا تیمور پیدا ہو جو مشرق کو اہلِ فرنگ کے غلبہ سے نجات دلائے۔ اسی طرح اقبال مشرقی قوموں کے اتحاد کے بھی قایل ہیں جو محض ایک اضطراری خواہش ہے۔ نصب العین نہیں۔

اقبال کا تہذیبِ فرنگ پر تبصرہ ایک محکوم قوم کے فرد کا تبصرہ ہے۔ اگر اقبال ہندوستان کی بجائے ولایت میں پیدا ہوتے تو وُہ یقیناً رڈیارڈ کپلنگ کی طرح برطانوی سامراج کے گُن گاتے۔ ایک مغلوب کے نمائندہ کی حیثیت سے وُہ ان تمام نقصانات سے دوچار تھے جو محکومی سے رونما ہو سکتے ہیں۔ اس لئے وُہ طاقت کی بجائے حق و انصاف کے حامی ہیں۔ مغرب کی مادیت اور مشرق کی روحانیت کا امتیاز مغربی تہذیب و تمدن کی مذمت کیلئے مناسب مواد مہیا کر دیتا ہے۔ ورنہ بنیادی حیثیت سے مادیت اور روحانیت میں کوئی فرق نہیں۔ دراصل تمام انسانی سرگرمیاں مادی ہیں۔ لیکن ان

حاشیہ اگلے صفحہ پر۔

میں سے بعض کو مفید ہونے کی بنا پر اخلاقی یا روحانی قرار دے لیا جاتا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں مادیت اور روحانیت کا فرق صرف درجے کا فرق ہے۔ نوع کا فرق نہیں ایک نہایت وسیع ہے اور دوسری محدود، در اصل مادہ اور رُوح کا امتیاز انسانی جسم کی مادی ساخت کی بنا پر پیدا ہوا۔ کیونکہ اس کی ناپائداری اور کثافت کے سبب ایک زیادہ پائدار اور لطیف جوہر کا احساس پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو چیز آب و گل کی طرف میلان رکھتی ہو۔ وُہ روحانی اور جو ان سے بیگانہ ہو وُہ مادی ہے گویا جسم اور رُوح میں کلی تضاد ہے۔ اگر انسان کو دُنیا کے ساتھ خفیف سا تعلق بھی ہو تو وُہ ایک مادی فعل ہے۔ یہاں تک کہ کھانا پینا۔ چلنا پھرنا۔ سانس لینا بلکہ زندہ رہنا بھی مادیت ہے۔ گویا رُوح صرف اس صورت میں رُوح کہلا سکتی ہے۔ جب وُہ جسم کی قید سے آزاد ہو۔ بلکہ موت کے بعد بھی رُوح کا فضا میں قیام لازم ہے۔ اس لئے وہ بدستور مادہ کا جزو رہے گی۔ حاصل یہ کہ رُوح یعنی مکمل غیر مادی جوہر کا تصور صرف ایک موہوم خیال ہے۔

اقبال کا تبصرہ روحانیت اور مادیت کے فرضی امتیاز پر مبنی ہے۔ تاہم اسکی بنیاد یہ ہے کہ تہذیبِ فرنگ میں باطن کی بجائے ظاہر پر زور دیا گیا ہے۔ اس میں خلوص اور انصاف نہیں۔ یہ حق پرستی کی بجائے دُنیاداری پر مبنی ہے۔ اس میں رنگ، خون، قوم

حواشی صفحہ نمبر ۵۲ :۔ لے ترسم کہ دگر خیزد الخ سے آشوب ہلاکو کا اندیشہ ظاہر ہوتا ہے نہ کہ اسکی آرزو۔ " ماتا ای کا خواب" بام ترقی سے گری ہوتی ہر قوم کا خواب یا تمثیل ہے۔

؎ ذہنی اور نفسی امور بھی مادی ہیں۔ لیکن چونکہ ان کا عمل داخلی ہے۔ اسلئے انہیں روحانی کہا جاتا ہے در حقیقت روحانی، انکا تعلق صرف اخلاق اور وجدان یعنی حاسۂ باطنی سے ہے۔

نسل - امیری اور غریبی کا امتیاز ہے جو افراد کو افراد، جماعتوں کو جماعتوں اور قوموں کو قوموں کے ساتھ دست وگریباں کراتا ہے۔ نظامِ عالم کی درست طور پر تشکیل کرنے کے لئے آئینِ الٰہیہ یعنی اسلامی شریعت کی پیروی لازم ہے

سوال اُٹھتا ہے کہ کیا نوعِ انسان کی تاریخ اور حالات کی موجودہ رفتار کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مشرق و مغرب کے راہِ راست پر آنے کا امکان ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو راہِ راست کی تعیین مشکل ہے اور اگر ہم اس کی وہی صورت تسلیم کر بھی لیں جو اقبال نے پیش کی ہے تو بھی مشرق کے اس پر گامزن ہونے کا امکان بہت کم اور مغرب کے نقشِ قدم پر چلنے کا امکان بہت زیادہ ہے۔ بہ الفاظِ دیگر ہندوستان بلکہ تمام مشرق میں ایک دن نئی روشنی ضرور پُرانی روشنی پر غالب آئے گی۔ موجودہ حالات ظاہر کرتے ہیں کہ مشرق ایک دن مادی امور کے انہماک میں یورپ پر بھی سبقت لے جائیگا۔ دورِ اعتقاد کے آثار بتدریج محو ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ اہلِ یونان کی تعقل پرستی۔ معارف نوازی۔ تمدن آفرینی۔ خود پروری۔ کشمکشِ حیات۔ اناطرازی۔ حکمت افروزی۔ ذوقِ عمل۔ احساسِ جمال اور انسانیت (HUMANISM) کو فروغ حاصل ہو رہا ہے

ان امور سے قطع نظر یہ سوال بھی اُٹھایا جا سکتا ہے کہ تہذیب کا لفظ شرمندۂ معنی ہے بھی یا نہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو وحشت اور تہذیب میں کوئی حدِ فاصل نہیں کلائیو بل (CLIVB·BELL) نے اپنی تصنیف "سولیزیشن" اور برٹرینڈ رسل نے اپنے ایک مضمون "ویسٹرن سولیزیشن" میں تہذیب پر بحث کرتے ہوئے بہت تحقیق کے بعد اس کے عناصر کی تشریح کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کی اہمیت شُبہ سے خالی نہیں۔ تہذیب کیا ہے؟ ایسے لوازمات جن سے زندگی میں نفاست اور آسودگی

پیدا ہو اور حواس و ملکات کو نشو و نما دینے کی بجائے کمزور کر دینے والی مشینوں پر انحصار رکھیں یہی وجہ ہے کہ جب تہذیب بہت ترقی کر جاتی ہے تو فطرت کی طرف پلٹنے کی آواز بلند ہوتی ہے اور انسان پھر ایک سادہ زندگی اختیار کرتا ہے۔ یہ باتیں ان لوگوں کے لئے شمع ہدایت ہیں۔ جو محض نئی ایجادات اور مصنوعات کی بنا پر دورِ جدید کو تاریخ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ دور خیال کرتے ہیں۔

اقبال کے افکار میں فلسفہ خودی کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ چونکہ نیٹشے کے افکار اس کے ساتھ گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان پر بھی ایک سرسری نظر ڈالی جائے۔ میری مراد ان افکار سے ہے جو اس نے عقل اور اخلاق کے متعلق ظاہر کئے ہیں اور جن کی بنا پر اقبال نے اس کے متعلق کہا ہے کہ۔

کاش بودے در زمانِ احمدی   تا رسیدے بر سرورِ سرمدی

نیٹشے کے نزدیک عقل ایک برائے نام قوت ہے۔ ہماری خود بینی ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ایک ذی شعور ہستی تصور کریں۔ لیکن دراصل ہم میں یہ جوہر موجود نہیں ہماری حالت بعینہ مچھلی کی طرح ہے جو اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔ لیکن دراصل وہ سمندر کی موجوں کے دام میں گرفتار ہے۔ ہمارے ماحول کا ذرہ ذرہ ہم پر دباؤ ڈال رہا ہے۔ ہم اپنے موروثی خصائل اور ماحول کی جبر آفرینیوں کا شکار ہیں۔ اسلئے خواہ ڈیکارٹس اور کانٹ اس بات پر کتنا ہی زور کیوں نہ دیں کہ ہمارا احساس ہی ہمارے زندہ ہونے کی دلیل ہے۔ یہ دعوے فلسفیانہ حیثیت سے زیادہ وزن نہیں رکھتا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں دوسری چیزوں پر اختیار ہے لیکن دراصل ہم ان کے ہاتھ میں بالکل بے دست و پا ہیں۔ مثلاً جب ہم بھوک دور کرنے کیلئے کھانے کی طرف ہاتھ بڑھاتے ہیں تو ہم یہ کام کسی ارادے کے ماتحت نہیں بلکہ اپنے عصبی نظام

کے زیرِ اثر اضطراری طور پر کرتے ہیں یعنی ہم خود کوئی کام نہیں کرتے بلکہ یہ ہم سے کروایا جاتا ہے۔ اس لئے ہماری عقل یا ارادے کا کوئی وجود نہیں۔ علاوہ بریں صدہا سال کی تحقیق کے باوجود تخیل۔ احساس اور شعور کا کوئی امتیاز قائم نہیں کیا جا سکا اور انسانی نفس کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی جبلتیں اس کے شعور پر غلبہ رکھتی ہیں بلکہ یہ بھی در اصل اس کے عصبی نظام ہی کے شاخسانے ہیں۔ اقبالؔ کے فلسفہ میں عقل اور دیگر قوتیں مسلمات میں شامل ہیں جس سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ "خودی" ایک فرضی چیز ہے۔

نیٹشےؔ نے یہ بھی لکھا ہے کہ دُنیا میں کوئی ایسی بات نہیں جسے بنیادی طور پر معیوب قرار دیا جا سکے۔ ہر قوم کے اخلاقی تصوّرات اور اصول جُداگانہ ہیں اور جو بات ایک کے نزدیک اچھی ہے وُہ دوسری کے نزدیک بُری ہے۔ یہاں تک کہ ان امور میں بھی جنہیں ہم بنیادی خیال کرتے ہیں۔ اقوامِ عالم میں بے حد اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ قتل۔ جھوٹ۔ چوری اور دوسری بُرائیاں جن کے متعلق احکامِ عشرہ نازل ہوئے۔ آج بھی مختلف صورتوں میں جائز خیال کئے جاتے ہیں اور ہم انتہائی کوشش کے باوجود ان کے حدود متعیّن نہیں کر سکتے۔ ہم نے بظاہر جھوٹ۔ قتل اور چوری کا مفہوم قائم کر لیا ہے۔ لیکن ان کی بے شمار صورتیں ایسی ہیں جنہیں اخلاقاً، شرعاً اور قانوناً جواز حاصل ہے اور ان کے بغیر دُنیا کا کاروبار نہیں چل سکتا اس لئے اگر ہم خودی کی تربیت یا روحانی نشو و نما پر زور دیں تو یہ مشکل پیدا ہوتی ہے کہ ہم کس اخلاقی اصول کو خودی کا جزو قرار دیں۔ چونکہ ہر قوم بلکہ ہر جماعت اور فرد کا اخلاقی تصوّر دُوسری قوموں۔ جماعتوں اور انسانوں سے مختلف ہو گا۔ اس لئے وُہ سب کے سب مختلف راستے اختیار کرینگے۔ اس کے علاوہ قومیں کبھی ایک خارجی نظام یا اخلاقی ضابطے کو خواہ وُہ کتنا ہی مکمل اور صحیح کیوں نہ ہو۔ اس وقت تک قبول نہیں کرتیں جب تک وہ ان کی طبیعت کے موافق

نہ ہو۔

دریں حالات فلسفۂ خودی دوسرے فلسفوں سے کچھ زیادہ صائب نہیں۔ اس کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ انسانی فطرت ہے جس کا کوئی معین رُخ نہیں۔ جیسا کہ قیصر ولیم کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے ؎

گناہِ عشوہ و نازِ بتاں چیست　　طواف اندر سرشتِ برہمن ہست
اگر تاجِ کئی جمہور پوشد　　ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

فلسفۂ خودی کی بنیاد نظریہ ارتقا پر ہے۔ نیٹشے بیک وقت رجعت اور ارتقا کا قائل ہے۔

یعنی کائنات ہر لمحہ اپنی پُرانی حالت کا اعادہ بھی کرتی ہے اور بدلتی بھی ہے جیسا کہ ہم پیچھے دیکھ آئے ہیں۔ یہی خیال برگساں نے مختلف لفظوں میں ادا کیا ہے۔ اگر برگساں کا یہ نظریہ تسلیم کر لیا جائے کہ تمام موجودات مختلف ارتقائی تحریکات کا نتیجہ ہیں جو ایک ہی مقام سے مختلف اطراف میں جاری ہوئی ہیں تو اس سے نظریۂ ارتقا اور کن فیکون میں صرف اتنا فرق باقی رہ جاتا ہے کہ ایک کی رُو سے اشیا کچھ دیر میں پیدا ہوئیں اور دُوسرے کی رُو سے فی الفور۔

جب نظریۂ ارتقا کی یہ حالت ہے تو جو فلسفے اس پر مبنی ہیں۔ وُہ بھی اسی تناسب سے استوار ہیں۔ اصل یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں سائنس کے ظاہری کمالات نے ہمارے ذہن کو اس قدر مرعوب کر لیا ہے کہ ہم بلا تامل نظریات کو بھی مسلمات خیال کرنے لگ جاتے

ہیں۔ حالانکہ غور سے دیکھا جائے تو نظریۂ ارتقا کے مقابلے میں الآن کما کان کا نظریہ اصلیت سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے بلکہ ہمیں ایک بالکل جامد دُنیا کا تصور کرنا ہوگا۔ جو ممکن ہے بالکل موہوم ہو۔ کیونکہ کائنات کی موجودگی مقداریہ[1] (QUANTITATIVE) وقت پر موقوف ہے۔ جیسے برگساں اور اقبال بالکل غیر حقیقی خیال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ارتقا کے لئے وقت ہی موجود نہیں تو پھر یہ ظہور پذیر کیسے ہو سکتا ہے علاوہ بریں اگر کائنات لامحدود یا ارتقا پذیر (Becoming) ہونے کی وجہ سے ناقابلِ تقسیم ہے تو اشیا کی نقل و حرکت کا امکان معلوم۔ اس سے ظاہر ہے کہ مکان ایک اکائی ہے جو ایک اور اکائی یعنی زمان میں قائم ہے۔ چونکہ وقت ازل سے لیکر ابد تک محض ایک دم ہے۔ اس لئے کائنات ایک چنگاری ہے جو لمحہ بھر چمک کر ہمیشہ کے لئے بُجھ جاتی ہے۔

اگر نیٹشے کا یہ خیال صحیح ہے کہ انسان حقیقی شعور سے بیگانہ ہے اور اسی طرح نباتات اور حیوانات میں بھی شعور کی کوئی علامت نہیں تو پھر بے جان اور جاندار چیزوں میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔ وہ تمام برقی سالمات کا مجموعہ ثابت ہوتے ہیں جو آغازِ عالم سے لے کر آج تک غیر متبدل رہے ہیں۔ اس لئے نہ کائنات کو افراد کا مجموعہ کہا جا سکتا ہے اور نہ اس میں ارتقا کا سُراغ لگایا جا سکتا ہے۔

---

[1] داخلی وقت اضافی ہونے کے علاوہ موہوم ہے اور اس میں واقعات کا ظہور نا ممکن ہے۔

[2] اگر ہم اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھیں تو کہہ سکتے ہیں کہ کائنات یا خیال ہے یا سیمیا۔

ان امور کے علاوہ فلسفۂ خودی میں ایک اور بنیادی مشکل بھی ہے اور وُہ یہ کہ ہم موجوداتِ عالم میں کس چیز کو فرد ٹھہرائیں اور کسے نہ ٹھہرائیں۔ اقبال نے ہر چیز کو فرد قرار دیا ہے۔ مثلاً درخت پتے۔ پھول۔ کانٹے وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان سب کے اجزا جو بمنزلۂ اعضا ہیں۔ افراد نہیں ہو سکتے۔ لیکن فرد صرف ایک مستقل بالذات وجود ہو سکتا ہے۔ اُس کا جزو نہیں ہو سکتا لیکن اقبال نے بیخبری میں کل اور جزو میں تمیز نہ کی۔ جس سے ان دونوں کو فرد قرار دینے کا جھمیلہ پیدا ہوا۔

ہر انسان کے جسمانی اور مادی حالات کو اس کے افکار و خیالات سے گہرا تعلق ہوتا ہے اگرچہ وُہ ظاہر میں ایک دوسرے سے علیحدہ معلوم ہوتے ہیں۔ اقبال کے حالاتِ زندگی اور افکار میں کافی مطابقت دکھائی دیتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے انسان بھی اسی گوشت پوست کے بنے ہوتے ہیں جس سے عام انسان، اور خواہ اُن کے افکار کتنے ہی بلند کیوں نہ ہوں۔ ان کی زندگی بھی طبعی محرکات یعنی مادی ضروریات اور خواہشات ہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ خواہ یہ بالواسطہ کارفرما ہوں خواہ بلاواسطہ۔ اقبال نے والیٔ بھوپال کی تعریف میں جو قصیدے لکھے اور برطانیہ کی تلوار پر جو نظمیں تحریر کیں۔ وُہ انہی محرکات کی آئینہ دار ہیں۔ اسکے علاوہ ان کے بعض دیگر افعال بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کناں ہیں۔ بشومیٔ قسمت سے انہیں کوئی بوسول (BOSWELL) نہ ملا جو نہایت کاوش سے انکے حالاتِ زندگی فراہم کرتا اور اُن کی فطرت کے روشن و تاریک پہلوؤں پر روشنی ڈالتا۔ ورنہ ہم انکے ذاتی حالات اور تصانیف کی مطابقت کا بہتر اندازہ لگا سکتے۔ حال ہی میں "حلقۂ اربابِ ذوق" لاہور کے دو ممتاز اراکین میراجی اور یوسف ظفر نے اقبال کی نفسی پیچیدگیوں پر نظر ڈالی۔ جس سے ان کی طبیعت کے بعض اچھوتے پہلو برروئے کار آ گئے ہیں۔ یہ

ؔ ایک تازہ تصنیف "شادِ اقبال" سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔

ایک عمدہ کوشش ہے۔ جس پر آئندہ مزید ترقی کی اُمید ہے۔ اگر کسی طرح اقبال کے نظروں سے اوجھل حالات منظر عام پر آجائیں تو یہ ان کی شاعری اور ذہنیت کو سمجھنے میں زیادہ مدد دیں گے۔

اقبال کے افکار و خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختلف قوموں کی تاریخ اور تہذیب و تمدن کا جائزہ لے کر نتائج اخذ کرنے کی بجائے زندگی قدرت اور مذہب وغیرہ کے فرضی کلیات پر قناعت کرتے ہیں۔ صرف کہیں کہیں روایتی نظریات سے اُبھرنے کا شائبہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر افکار محتاط تجزیہ پر محض شوخیٔ بیان کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں یا اقبال کی ان سے مراد کچھ اور ہے۔ صرف بعض جگہ ایسے خیالات کا اظہار کیا گیا ہے جو ان کی عام رفتارِ فکر سے مختلف ہیں۔ مثلاً "تشکیل الٰہیات" میں توحید کے متعلق یہ اشارہ:-

"اگر یہ خیال صحیح ہے کہ ذاتِ باری کا حکیمانہ ارادہ دُنیا کے لئے باعثِ خیر ہے تو اس سے ایک بڑی مشکل رُونما ہوتی ہے۔ سائنس کے جدید انکشافات ظاہر کرتے ہیں کہ عمل ارتقا قریباً ہر چیز کو انتہائی تکلیف و اذیت میں مبتلا کرتا ہے گویا اس دُنیا میں روحانی اور جسمانی شر کی موجودگی ایک بیّن حقیقت ہے۔ اس سلسلہ میں یہ بات ہمارے لئے باعثِ تسکین نہیں ہوسکتی کہ یہ شر عوامل خیر کے ساتھ وابستہ ہے اور بتدریج خیر میں مدغم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ روحانی و جسمانی دُکھ کا عنصر کچھ اس قدر نمایاں ہے کہ ہم اس کی کوئی توجیہہ نہیں کرسکتے اور سچ پوچھئے تو فلسفۂ الٰہیت کا سب سے کٹھن مرحلہ یہی ہے۔ سائنس کے جدید انکشافات، رجائیت اور قنوطیت کے اس اشکال کا کوئی حل پیش نہیں کرتے۔ قرآن مجید ان دونوں میں سے کسی کی تائید نہیں کرتا۔ اس میں صرف اس

خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ شاید کسی وقت مستقبل زیادہ امید افزا ہو جائے۔"

زمانۂ جدید میں نفسیات کو جو فروغ حاصل ہوا ہے۔ اس کے پیش نظر یہ توقع تھی کہ اقبال اس موضوع پر مفصل بحث کریں گے۔ لیکن اس کے برعکس انہوں نے صرف چند اشارات پر اکتفا کیا ہے جو استدلال کی بجائے ادعا کی طرف مائل ہیں۔ اس لئے اُنہیں قبول کرنے سے پہلے بہت کچھ تحقیق اور غور و فکر کی ضرورت ہے۔

اقبال نے جنسیات کے متعلق جو کچھ کہا ہے۔ وُہ پچھلی نسل کے خیالات کا صحیح عکس ہے اور ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس بارے میں ان کے ارشادات نہایت سطحی ہیں کیونکہ انہوں نے زندگی اور انسانی فطرت کا بطور خود مطالعہ کرنے کی بجائے رسمی آراء پر قناعت کر لی ہے جس سے ان کی ذہنیت وکٹورین دور کے شدت سے زہد پرست، وضعدار لوگوں سے ملتی جلتی معلوم ہوتی ہے۔

دُنیا میں جس قدر انسان ہیں اتنے ہی مزاج ہیں۔ بعض سادگی کو پسند کرتے ہیں تو بعض تکلف کو، بعض کا تنہائی میں جی لگتا ہے اور بعض کا دُنیا کی چہل پہل میں، بعض فطرتاً معتدل ہوتے ہیں تو بعض شورش پسند، بعض بالکل روکھے ہوتے ہیں اور بعض نہایت ہنس مکھ اور ملنسار۔ ظاہر ہے کہ جو شخص زندہ دل ہو اُسے دُنیا کی تمام باتوں میں دلچسپی ہوگی وُہ خود بھی خوش رہیگا اور دوسروں کو بھی خوش کرنے کی کوشش کرے گا۔ وُہ جہاں بھی جائیگا اپنے گرد و پیش رنگینی اور حرارت بکھیرتا جائے گا۔ اُس کی گفتگو دوسروں کے لئے تفریح کا باعث ہوگی۔ وُہ سب کے ساتھ گھل مل کر ان کی چال ڈھال۔ عادات اور خیالوں کا جائزہ لیتا ہے۔ دُنیا کے کھیل تماشوں اور رونق پر نظر ڈالتا ہے اور قدرت کی کارپردازیوں کو غور سے دیکھتا ہے۔ وُہ زندگی کی شدت کے سبب ہر بات میں تجسس

سے کام لیتا ہے اور ایسا تجربہ حاصل کرتا ہے جو عام انسانوں کو میتسر نہیں آتا۔ سفوکلیس مائیکل آنجلو۔ مارلو۔ بائرن۔ واں گوغ اور فرینکوئس ولان اسی قسم کے انسان تھے۔ ہمارے یہاں مرزا غالب اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اگرچہ وُہ ایک فلسفی اور صوفی کی حیثیت سے مشہور ہے۔ لیکن اس کے حالاتِ زندگی۔ عادات وخصائل خطوط اور فارسی و اُردو کے بعض پاروں پر نظر ڈالی جائے تو ہم ایک اور ہی انسان کا تصور لے کر اُٹھتے ہیں گویا وُہ مشاہدات کی دُنیا میں گم رہنے والا صُوفی نہیں بلکہ گوشت پوست کا ایک انسان ہے جس کے دل میں دُوسرے انسانوں کی طرح خوشی۔ غم۔ محبت۔ رشک۔ حسد۔ رحم اور غصہ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ اُس کی طبیعت میں گرمجوشی اور لااُبالیانہ پن ہے اور وُہ اپنے آپ کو کسی عقیدے، مسلک یا نظام کی زنجیروں میں جکڑنے کی بجائے فاؤسٹ کی طرح ہر قسم کے تجربے، خیال اور طریقے قبول کرنے کے لئے تیار رہتا ہے۔ جیسا کہ وُہ خود کہتا ہے ؎

از ما عجب مگیر گر از پا در آمدیم
از ما عجب مدار گر از سر کنیم طرح

با من میاویز اے پدر فرزند آذر را نگر
ہر کس کہ شُد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

اقبال کی طبیعت اس سے بالکل مختلف ہے۔ اگرچہ ابتدا میں وُہ بھی غالب کے ہم رنگ تھے۔ لیکن ان پر وضعداری اور فقیہیت کا غلبہ تھا۔ ان میں وُہ آزادہ روی نہ تھی جو غالب میں تھی۔ اُن کی طبیعت اُس چراغ کی طرح تھی جو جلتا تو ہے۔ لیکن بھڑکتا

نہیں اور نہ ان کی طبیعت کا شعلہ اس قدر تیز ہوتا ہے کہ ضبط کی حد سے باہر نکل کر تپش و حرارت کی کئی کئی صورتیں پیدا کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں وُہ ذہنی اور فنی تنوع پیدا نہ ہو سکا جو مرزا غالب کا طرۂ امتیاز ہے اور نہ وُہ اُن مشاہدات و کیفیات کا سُراغ لگا سکے جو ہم ان کے پیشرو میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ علاوہ بریں غالب کی سب سے بڑی خصوصیت ان کی بہار ریں طبیعت جو اُس کی غیر معمولی زندہ دلی میں ظاہر ہوئی۔ اقبال میں دکھائی نہیں دیتی۔ ان کی طبیعت جمال کی بجائے جلال کی طرف مائل ہے۔ ہم ان کا ایک ہنس مکھ۔ بذلہ سنج دوست کی حیثیت سے تصور نہیں کرتے جو خود بھی باتیں کرتا ہے اور دوسروں کی باتیں بھی سنتا ہے بلکہ ایک بڑے عالم فاضل بزرگ کا تصور کرتے ہیں۔ جن کی دلچسپی تمامتر وعظ و تلقین تک محدود ہے۔ ایک صرف انسانیت کے لئے ہے اور دوسرا اصلاح و ہدایت کے لئے۔

ان دونوں میں سے کون زیادہ پسندیدہ ہے۔ اپنے اپنے مذاق پر موقوف ہے۔ ہمیں غالب زیادہ پسند ہے کیونکہ اس کی بشاشت اور زندہ دلی ہماری طبیعت سے مطابقت رکھتی ہے۔ کیٹس کی طرح راقم الحروف کو بھی حواس عقل اور تخیل کی دُنیا پسند ہے۔ وہی دُنیا جسے اجنتا اور الورا کے ارباب فن نے اپنے شاہکاروں اور مغل اور راجپوت مصوروں نے اپنے گرانقدر مرقعات میں پیش کیا ہے۔

ہر دور میں خیالات کا ایک خاص بہاؤ ہوتا ہے۔ کبھی ساری کی ساری قوم زہد و تقویٰ کی طرف اُمڈ پڑتی ہے اور کبھی بالکل رندی اور ہوسناکی میں ڈوب کر رہ جاتی ہے۔ کبھی دور رسوم و قیود کی شدت سے پابندی کرتی ہے اور کبھی ان کے خلاف ردِ عمل کرتی ہے۔ اقبال کے زمانے تک قومی اصلاح کا زور رہا اور کلاسکی روح زندگی کے ہر شعبے پر غالب رہی۔ لیکن ان کے بعد رومانویت کی طرف میلان بڑھا اور انقلاب کی دبی ہوئی رو اور بھی شدت سے رواں ہوئی

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بند جو اس سیلِ تند رو کو روکنے کیلئے بڑی محنت سے باندھے گئے تھے دفعتہً ٹوٹ گئے اور ہر طرف پانی ہی پانی چھا گیا۔ جمود کی بجائے آزادی کی روح بروئے کار آئی جو اپنے جلو میں ذوقِ نظر، تحقیق، استفہام اور تجسس لیکر آتی ہے اور قدیم روایات کو درہم برہم کر کے نئے خیال، نئی قدریں اور نئے مسلک رائج کرتی ہے۔ اس میلان میں ماحول کی تبدیلی اور مغربی اثرات نے بھی بہت مدد کی۔ کیونکہ سائنس، فلسفہ اور علم النفس کے انکشافات کی روشنی میں قدیم تصورات بالکل سطحی اور فرسودہ معلوم ہونے لگے اور نئے نئے خیالات کے محرک ہوئے۔ علاوہ بریں اب پرانی نسل کی جگہ نئی نسل بھی میدان میں آ چکی تھی۔ جسے قدیم روایات کے ساتھ کوئی لگاؤ نہ تھا۔ اس کی دنیا حسن و عشق، رومان اور طوفان و ہیجان کی دنیا تھی۔ اس میں شباب کی پُر جوش، لاابالیانہ روح کام کر رہی تھی۔ جسے ہمیشہ پرانی عمارتوں کو گرا کر نئی عمارتیں بنانے کا شوق رہا ہے۔ اس کا مقصد انسانی فطرت کی انتہائی نشوونما ہے۔ اس لئے دورِ حاضر میں خیالات کا دائرہ زیادہ وسیع ہو رہا ہے شعر و ادب میں نئے نئے تجربے کئے گئے ہیں اور زندگی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ جس کا مجموعی نتیجہ یہ ہے کہ ہم دورِ قدیم سے بہت پرے ہٹ چکے ہیں۔

اقبال دورِ قدیم کے ایک مقتدر نمائندہ تھے۔ اس لئے ان میں اور نئی نسل میں ایک وسیع خلیج حائل ہے جو روز بروز زیادہ وسیع ہوتی جاتی ہے اور کچھ عجب نہیں کہ ایک دن ہندوستان کے ایلیٹ، اقبال کو اسی نظر سے دیکھیں گے جس سے آج کل ولایت میں ٹینی سن کو دیکھا جاتا ہے۔ یہ میلان اقبال کے حینِ حیات ہی میں پیدا ہو چکا تھا۔ لیکن حالات نے اس کے معرضِ اظہار میں آنے کی اجازت نہ دی۔ اب جبکہ خارجی دباؤ کچھ کم ہو گیا ہے۔ اس کا ترقی کرنا لازم ہے۔

کتاب خانہ مسعود جھنڈیر
میلسی (پاکستان)
نمبر شمار ......
کتاب نمبر......