اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت پر علمی تحقیق کیلئے وقف ہے اور ایسے مقالات پیش کرتا ہے جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابل مذاهب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح توسیع یا توضیح کرتے ہوں۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لئے)

پاکستان	بیرونی ممالک
۸ روپیہ	۱ پونڈ

قیمت فی شمارہ

۲ روپیہ	۵ شلنگ

مضامین برائے اشاعت "مدیر اقبال ریویو
۸۳۔ پاکستان سیکریٹریٹ۔ کراچی" کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔

ناشر و طابع : ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ڈائرکٹر، اقبال اکادمی پاکستان کراچی
مطبع : فیروزسنز پریس ۔ کراچی

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین   مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۴   جنوری ۱۹۶۴ء   عدد ۴

مندرجات

		صفحہ
۱. اقبال حضور باری میں	وقار عظیم	۱
۲. اقبال اور بعض دوسرے شعرا	سید عبدالواحد	۲۹
۳. ا مرتبہ ذات حق: فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان	عبدالحمید کمالی	۵۶
۴. اقبال کی "علم الاقتصاد"	محمد عثمان	۹۰
۵. علامہ اقبال اور حضرت مجدد الف ثانی	محمد مسعود احمد	۱۰۹
۶. تصوف اور شاعری	ممتاز حسین	۱۲۳

اس شمارے کے مضمون نگار

* پروفیسر وقار عظیم، صدر شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور

* سید عبدالواحد، ایم۔اے (آکسن)، ۱۰۱ - کچہری روڈ، کراچی

* عبدالحمید کمالی، صدر شعبہ فلسفہ، سندھ مسلم کالج، کراچی

* پروفیسر ممتاز حسین، پرنسپل اسلامیہ اورینٹل کالج، کراچی

* پروفیسر محمد عثمان، شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج، لاہور

* محمد مسعود احمد، صدر شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج، میرپورخاص

اقبال حضور باری میں

پروفیسر وقار عظیم

اقبال کے نکتہ چیں ہمیشہ سے اقبال کی ذات کو مجموعۂ اضداد اور ان کے کلام کو ان کی ذات کے متضاد عناصر کا عکس کہتے رہے ہیں۔ معترضوں کے نزدیک جس طرح ان کی شخصیت میں ہم آہنگی کی نمایاں کمی ہے اسی طرح زندگی کے اہم مسائل کے متعلق ان کے خیالات باہم مطابقت نہیں رکھتے۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کے بعض ایسے اہم پہلوؤں کے متعلق جو بنیادی طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں اقبال نے بار بار ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے کہ وہ کبھی ایک کے اور کبھی دوسرے کے حامی اور مبلغ نظر آتے ہیں۔ وہ وطن پرست بھی ہیں اور وطن اور وطنیت کے شدید مخالف بھی، انہوں نے عشق کی مداحی و ثنا خوانی کو اپنا شاعرانہ اور فلسفیانہ مسلک بنایا ہے لیکن وہ عقل کی اعلیٰ صلاحیتوں سے انکار نہیں کرتے۔ وہ ایک خوش عقیدہ مسلمان ہیں لیکن ایسی سیاسی شخصیتوں کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جن کی زندگی سر تا سر اسلامی شعار کی نفی کرتی ہے۔ ''انسانی ترقی کو بہ یک وقت تقلید اور اجتہاد پر منحصر جانتے ہیں۔ ان کے ضابطۂ حیات میں صلح و جنگ دونوں کو برابر کی جگہ ملی ہے۔ خودی ان کے نزدیک انسانی زندگی کی نمود و ارتقا کا واحد سرچشمہ ہے، لیکن خودی کی بلند ترین منزل ترک خودی یا بے خودی ہے۔ فکر و خیال کی ان متضاد کیفیتوں میں سے ایک کیفیت یہ ہے کہ اقبال خدا کا ذکر کبھی اس طرح کرتے ہیں کہ ان کا ایک ایک حرف رنگ عبودیت میں جذب و سرشار نظر آتا ہے اور کبھی یوں کہ سننے والے ان کی بیباکی و گستاخی پر انگشت بدندان ہوتے ہیں۔ شکر کو اپنا شیوہ بنانے والا اقبال کبھی عبودیت کے پورے عجز و انکسار کے ساتھ کہتا ہے۔

تری بندہ پروری سے میرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایت زمانہ

اور کبھی عبودیت کے سارے آداب ترک کرکے یہ پیشن گوئی کرتا ہوا سنائی دیتا ہے کہ۔

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک

نیک دل مسلمان تو ''با دامن یزداں چاک،، کہنے والے اقبال کے لئے مغفرت کی دعا کرکے خاموشی اختیار کرلیں گے لیکن اقبال کے فکر و شعر کے اس طالب علم کے لئے جو اقبال کے ظاہری فکری تضادات کی کوئی نہ کوئی تاویل یا توجیہہ کر لینا ہے اس خاص محل پر ہی غور و فکر کی ایک دعوت ہے اور اس دعوت کو قبول کرنے والوں نے اقبال اور اس کے خدا کے باہمی تعلق اور رشتے میں نظر آنے والے اس تضاد کی ایسی وجہ تلاش کی ہے کہ جب اسے مثالوں کے ساتھ پیش کیا جائے تو سننے والوں کی تشفی ہو جاتی ہے۔

اقبال کے اردو اور فارسی کلام کا اچھا خاصہ حصہ ایسا ہے جس میں انہوں نے خدا سے مخاطب ہوکر اپنے دل کی کوئی نہ کوئی بات کہی ہے۔ بات کہتے وقت ان کے انداز بیان اور لہجے میں برابر فرق پیدا ہوا ہے، اور لہجے کا یہ فرق اقبال کی شخصیت کے ان عناصر کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جن کی بنا پر اقبال کو اضداد کا مجموعہ کہا گیا ہے۔ اقبال فلسفی شاعر ہیں اور انہوں نے اپنے افکار کو شعر کے سانچے میں ڈھال کر انہیں سننے والوں کے لئے زیادہ سے زیادہ موثر بنایا ہے اور یوں گویا فلسفی اقبال اور شاعر اقبال کی ذات اکثر و بیشتر ایک دوسرے میں جذب اور مدغم ہوکر شعر کے پیکر اور روح میں داخل اور اس میں جاری و ساری ہوئی ہے، لیکن بہ حیثیت مفکر اور فلسفی کے اقبال نے زندگی کے مسائل پر تین مختلف طریقوں سے نظر ڈالی ہے اور تینوں طریقوں میں وہ کسی نہ کسی کی وکالت کا منصب اور فریضہ ادا کرتے ہیں۔ کہیں وہ ''آدم،، کے وکیل ہیں، کہیں ''مسلمان،، کے اور کہیں خود اپنی انفرادی ذات کے۔ ان تینوں حیثیتوں سے اقبال کو خالق حقیقی کے سامنے مختلف طرح کی باتیں کہنی پڑی ہیں۔ باتوں کے اس فرق سے ان کے اظہار و بیان کا لہجہ متاثر ہوا ہے اور بعض اوقات اس نے ایسی صورت اختیار کرلی ہے کہ لوگوں کو اقبال کے خلاف طرح طرح کے فتوے صادر کرنے کا موقع ملا ہے۔ ان دلدوز اور دل خراش فتوؤں کا نشانہ عموماً ان کی شاعری کا وہ حصہ بنا ہے جس میں اقبال نے آدم کی حمایت اور وکالت کی ہے۔ آدم کی حمایت اور وکالت کرتے وقت ''آدم،، کی زندگی کے وہ تمام مرحلے اور منزلیں اقبال کے سامنے ہیں جن کا ذکر قرآن حکیم میں آیا ہے۔ زندگی کے ان مختلف مرحلوں پر آدم یا انسان کے جن امتیازی اوصاف اور صلاحیتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ بھی اقبال کی نظر کے سامنے ہیں۔ ان اوصاف اور صلاحیتوں میں جو وسیع امکانات پوشیدہ ہیں، اقبال نے ان کے تصور سے انسانی زندگی کا ایک مکمل نقشہ تیار کیا ہے۔ اور فکر کی گہرائی، تخیل کی بلندی

اور فن کی رنگینی سے اس نقشے کو ایسا سجایا ہے کہ جو کوئی اس نقشے کو دیکھتا ہے حیات انسانی کے طویل اور عظیم سفر کے مختلف مرحلوں کی جیتی جاگتی تصویریں اس کی نظر کے سامنے آجاتی ہیں۔

زندگی کی پہلی منزل

اس زندگی کی سب سے پہلی منزل یہ ہے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا اور اس میں اپنی روح پھونک دی (نفخت فیه من روحی)، اس کی فطرت کو فطرت الہی کے مطابق ابھارا (فطرة الله التی فطر الناس علیها) اور فرشتوں سے فرمایا کہ میں اسے زمین پر اپنا نائب بنانے والا ہوں (انی جاعل فی الارض خلیفه) اس پر فرشتوں نے کہا کہ تو اس کو اپنا نائب بناتا ہے جو زمین پر فساد اور خون ریزی کریگا۔ باری تعالی کی طرف سے جواب ملا کہ جو کچھ مجھے معلوم ہے وہ تم نہیں جانتے۔ میں نے آدم کو سب چیزوں کے نام سکھا دئے ہیں (وعلم آدم الاسماء کلها)۔ اس کے بعد چیزیں فرشتوں کے سامنے کی گئیں اور ان سے ان کے نام پوچھے گئے۔ فرشتوں نے اپنی لا علمی ظاہر کی اور آدم نے ان سب چیزوں کے نام بتادئے (فلما انباهم باسمائهم)۔ حیات آدم کا دوسرا اهم واقعه یه ہے کہ جب باری تعالی نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سوائے شیطان کے سب نے سجدہ کیا (فسجدو الا ابلیس) اور یوں ابلیس اپنے غرور کی وجہ سے انکار کرنے والوں کی صف میں شامل ہوا (ابی واستکبر وکان من الکفرین)۔

اس واقعے کے بعد سے ابلیس آدم کا دشمن بن گیا اور اسے بہکانے، ورغلانے اور راہ راست سے منحرف کرنے کو اپنا مقصد بنالیا۔ آدم نے جنت میں زندگی بسر کرنی شروع کی اور شیطان نے اسے بہکا کر حکم الہی کی خلاف ورزی کے راستے پر ڈالا اور اسکے بعد اسے دنیا میں بھیجنے کا حکم دیا گیا۔ آدم نے اپنی خطا پر ندامت ظاہر کی تو اس کی توبہ قبول ہوئی لیکن دنیا میں رہنے کا حکم برقرار رہا۔

آدم دنیا میں آیا اور اس نے ایک ایک کرکے اپنی صلاحیتوں سے کام لینا اور ماحول کو تسخیر کرنا شروع کیا۔ ماحول کی تسخیر کے اس بہت بڑے کام میں ارادے اور علم کی قوتوں کے علاوہ جستجو اور آرزو کی خلش نے اس کی رہبری کی اور اس نے اپنی قوت تسخیر سے ماحول کو بدل کر اپنے مقاصد

کا تابع کیا۔ اس میں حسن پیدا کیا، اس میں آسائشوں کے سامان مہیا کئے، اس میں رونق اور چہل پہل پیدا کی۔ اور یہ سب کچھ کرنے میں انسان طرح طرح کی سختیوں، آزمائشوں اور امتحانوں میں سے گزرا۔ اور ان آزمائشوں میں سے گزرنے اور ان میں لذت محسوس کرنے کو اپنی عادت بنالیا۔

اقبال نے حیات آدم کے ان مختلف اہم مرحلوں اور منزلوں کو اپنے فکر اور تخیل میں جگہ دیکر ان میں ایک فنی ترتیب پیدا کی ہے اور واقعات کو یہ فنی صورت دیتے وقت آدم کی زندگی کے وہ تمام واقعات بھی نظرمیں رکھے ہیں جن کا ذکر کلام پاک میں آیا ہے اور آدم کی سرشت اور فطرت کے ان حقائق کو بھی پیش نظر رکھا ہے جن کی طرف ان واقعات میں واضح یا مضمر اشارہ ہے۔ اس کے علاوہ اپنے وسیع مطالعے اور گہرے مشاہدے کی بنا پر انہوں نے انسانی زندگی کی تاریخ سے بعض نتیجے نکالے ہیں۔ پھر ان سب چیزوں کو ملا جلا کر حیات آدم کے ڈرامے کو بہت سے مناظر میں تقسیم کیا ہے۔ یہ مناظر تخلیق آدم سے شروع ہوکر اس کی زندگی کے اس دور تک کا احاطہ کرتے ہیں جب آدم کو دنیا میں اپنا کام ختم کرکے روز حساب اپنے نامہ' اعمال کے ساتھ بارگاہ ایزدی میں حاضر ہونے کا موقع ملا۔ حیات آدم کی اس طویل داستان میں اقبال نے ایسے پہلوؤں پر نسبتاً زیادہ زور دیا ہے یا ایسے پہلوؤں کو نسبتاً زیادہ ابھارا ہے جو انسانی فضیلت اور عظمت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ انسان جب اس دنیا میں آیا تو خدا کا نائب اور خلیفہ بنکر آیا اور تسخیر فطرت کا دشوار کام اس کے سپرد ہوا۔ خدا نے اسے بعض ایسے اوصاف سے متصف کیا جن کی بدولت وہ اشرف المخلوقات ٹھہرا اور اسے فرشتوں پر بھی تفوق حاصل ہوا۔ خدا نے اس کے دل کو جستجو کے ذوق اور آرزو کی خلش سے آشنا کیا۔ اس کے سینے کو محبت کے شعلے سے منور اور پرسوز بنایا۔ اسے طبع بلند عطا کی۔ اسے امتحانوں اور آزمائشوں میں سے گزرنے کا حوصلہ دیا اس میں طوفانوں کی سختیاں جھیل کر خوش رہنے کی عادت پیدا کی۔ یہ سب باتیں تو ایسی ہیں جن کی طرف طرح طرح کے اشارے کلام پاک میں جابجا موجود ہیں لیکن اس کے علاوہ بعض اور صریحی باتیں بھی ہیں جن کے تصور کے بغیر حیات آدم کا افسانہ مکمل نہیں ہوتا یا یوں کہنا چاہئے کہ اس میں کہانی کی پوری لذت نہیں پیدا ہوتی۔ انسان کو اشرف المخلوقات ہونے کے باوجود اپنے سفر حیات میں بار ہا ذلت و خواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بعض اوقات یہ ذلت اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ مخلوقات میں سب سے حقیر اور سب سے کمتر معلوم ہونے لگتا ہے۔ انسان

خدا کا خلیفہ اور نائب ہے اور دنیا میں آکر اسے کائنات کی تسخیر کا جو منصب ادا کرنا ہے اس کی وسعت کا ٹھکانا نہیں، لیکن انسان کو جو زندگی ملی ہے وہ مختصر بھی ہے اور ناپائیدار بھی۔ انسان کو زندگی کے ہر مرحلے پر خیر و شر کی کشمکش میں مبتلا ہونا پڑتا ہے اور اس کی فطرت کے بعض تقاضے اسے خیر کے بجائے شر کی طرف مائل کرتے ہیں۔ انسان یزداں صفت ہو کر بھی اہرمن کے فریبوں کا شکار ہو جاتا ہے۔

انسان اور خدا

اقبال کی فارسی اور اردو غزلوں، نظموں، رباعیوں اور بعض اوقات اکا دکا شعروں میں انسانی زندگی کے ان مختلف رخوں کی بڑی دلکش تصویریں ملتی ہیں اور ان تصویروں کی ترتیب سے ایک موثر ڈرامہ مرتب ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے لیکن ان تصویروں سے الگ ہٹ کر ایک اور طریقے سے یہ ڈرامہ اور بھی زیادہ موثر انداز اختیار کرتا ہے اور وہ طریقہ وہی ہے جس کی طرف میں نے اس مضمون کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ اقبال نے اپنے فارسی اور اردو کے کلام میں صدہا مقامات پر خدا کو مخاطب کرکے ایسی باتیں کہی ہیں جو آدم کے افسانے کی کسی نہ کسی کڑی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ باتیں کہتے وقت اقبال کے لہجے پر عموماً شکوے کا رنگ غالب رہا ہے اور یہ شکوہ کبھی کبھی اتنا تیز ہو گیا ہے کہ اسے آسانی سے گستاخی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ گستاخی نمائندگی، حمایت اور وکالت کے اس منصب کی پیدا کی ہوئی ہے جو اقبال نے خود اپنے ذمے لیا ہے۔ اس منصب کو ادا کرنے کا جو اسلوب اقبال نے اختیار کیا ہے اس میں بلاشبہ ایک ''بندۂ گستاخ،، کی بیباکی ہر جگہ موجود ہے لیکن اس گستاخی اور بیباکی میں فن کی جو لطیف رنگینی ہے اس سے انکار مشکل ہے۔ اقبال کے کلام کا وہ تمام حصہ جو گستاخی و بیباکی کے فتوے کی زد میں آتا ہے ان کے شاعرانہ تخیل کے حسن کاری کا کرشمہ بھی ہے۔ انسان کی وکالت کے سلسلے میں اقبال نے بار بار جس بات پر زور دیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان نے جب دنیائے آب و گل میں قدم رکھا تو یہاں ویران و غیر آباد بیابانوں اور کوہساروں کے سوا کچھ نہیں تھا۔ زندگی تاریک اور بے رونق تھی۔ ہر طرف سناٹا تھا اور خاموشی۔ انسان نے ہزار طرح کی سختیاں جھیل کر خار زاروں کو گلستان بنایا۔ بزم آرائیوں کی طرح ڈالی اور زندگی کو رونق اور چہل پہل کے مفہوم سے آشنا کیا۔ راتوں کی تاریکی میں اجالا پھیلایا اور بزم آرائی حیات انسانی کی مستقل رسم بن گئی۔ انسان کے اس عظیم

کارنامے کا ذکر اقبال بڑے فخر اور بعض اوقات بڑے غرور کے ساتھ کرتے ہیں اور انسان کی اس کارگزاری کے سامنے انہیں خدا کی کرشمہ سازی بھی ہیچ اور بے حقیقت معلوم ہوتی ہے —

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے ؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشت سادہ و تیرا جہان بے بنیاد

ساز تقدیرم و صد نغمهٔ پنہاں دارم
ہر کجا زخمهٔ اندیشه رسد تار من است
اے من از فیض تو پائنده ! نشان تو کجاست؟
این دو گیتی اثر ماست، جہان تو کجاست؟

اس 'نشان تو کجاست ؟ '، اور 'جہان تو کجاست؟'، میں طنز کا جو ہلکا سا نشتر ہے اس سے قطع نظر یہاں انسان کے انتھک عمل اور اسکے دور رس نتیجوں کی طرف بھی بڑا بلیغ اشارہ ہے ۔ لیکن ان اشعار میں تخیل کی وہ کرشمہ سازی نہیں جس سے اقبال کی وہ گستاخی جو خدا کی شان میں ان سے اکثر سرزد ہوئی ہے، بے نیاز معبود کی بارگاہ میں ناز پروردہ عبد کی شوخی بن جاتی ہے ۔ اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اقبال نے انسانی عمل کی عظمت اور اس عمل کے نتائج کی وسیع اثر انگیزی کی طرف جو اشارہ کیا ہے اس کے لئے بڑے فن کارانہ انداز میں ایک تمہید قائم کی ہے اور یہ تمہید قائم کرتے وقت انسانی عمل کے بعض ایسے پہلوؤں کا ذکر کیا ہے جن کی نوعیت تعمیری کم اور تخریبی زیادہ ہے ۔ خدا نے جب فرشتوں کو یہ خبر سنائی تھی کہ میں زمین پر ایک نائب بنانے والا ہوں تو فرشتوں نے کہا تھا کہ 'کیا تو اس کو نائب بناتا ہے جو زمین میں فساد و خون ریزی کریگا'۔ فرشتوں کی یہ پیشین گوئی اسطرح پوری ہوئی کہ انسان نے اپنی اجتماعی زندگی کو طرح طرح کے گروہوں میں تقسیم کیا، اپنے ذاتی نفع کی خاطر جنگ و جدال میں مصروف ہوا اور جنہیں خدا نے آزاد رہنے کے لئے پیدا کیا تھا انہیں قید و بند میں گرفتار کیا ۔ اقبال نے زندگی کے ان حقائق کو تمہید بنا کر انسانی عمل اور سرگرمی کے روشن پہلوؤں کا بڑا ہمہ گیر نقشہ پیش کیا ہے یہ نقشہ حیات انسانی کے

ان تمام رخوں کا احاطہ کرتا ہے جن کی بدولت انسان نے کائنات کے پوشیدہ حسن کو بے نقاب کرکے اسے نکھارا اور سنوارا ۔ اس چھوٹی سی نظم کا عنوان ہے ''محاورہ مابین خدا و انسان'' ۔ پہلے تین شعروں میں خدا انسان سے مخاطب ہے اور اس کے بعد کے تین شعروں میں انسان کی عظمت اور برتری کی ترجمانی ہے ۔

(خدا)

جہان را ز یک آب و گل آفریدم   تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم   تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را   قفس ساختی طائر نغمہ زن را

(انسان)

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

اقبال نے ان تین شعروں میں آدم کی تخلیقی صلاحیتوں کی جو پر زور اور موثر وکالت کی ہے اس میں ان کے حکیمانہ انداز فکر کے علاوہ جو چیزیں ایک ایک حرف پر چھائی ہوئی ہیں ان میں سے ایک ان کے تخیل کی ثروت ہے اور دوسری ان کے شاعرانہ احساس کی نزاکت اور لطافت ۔ تخیل نے انسان کے تخلیقی عمل کے ان چند گوشوں کو یکجا کیا ہے جو زندگی کے حسن اور اس کی راحتوں کے بہترین مظہر اور نمائندے ہیں اور تخیل کی سمیٹی اور یکجا کی ہوئی چند نمایاں حقیقتوں کو شاعرانہ اظہار نے سانچے میں ڈھلے ہوئے ایک طرحدار پیکر کی شکل دی ہے ۔ نظم کے چھ مصرعوں میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو کوئی نہ کوئی منصب ادا نہ کر رہا ہو ۔ لفظوں کی ہموار، منظم اور مرصع ترتیب میں، ان کے پر ترنم آہنگ میں، ان کی موزوں اور برمحل تکرار میں تاثیر کا طلسم پوشیدہ ہے اور یہ سب چیزیں مل کر وکالت کے اس منصب کو جس کے انجام دینے میں اقبال نے شاعرانہ وسیلوں سے مدد لی ہے تقویت بھی دیتی ہیں اور اسے زیادہ سے زیادہ موثر بھی بناتی ہیں ۔

انسان کو اپنی بے پایاں صلاحیتوں کا احساس ہے ۔ اسے یہ بھی معلوم ہے کہ اسے دنیا میں آکر نیابت الٰہی اور خلافت خداوندی کا جو اعلی منصب ادا کرنا ہے اس میں اسے انہیں صلاحیتوں سے مدد لینی ہے اور یہ کہ دنیا میں رہ کر فطرت کو تسخیر کرکے اسے اپنے مقاصد کا تابع بنانا ہے لیکن

اس بہت بڑے اور بہت پھیلے ہوئے کام کی تکمیل کے لئے مدت بھی لامحدود ہونی چاہئے۔ اسی لئے انسان کو خدا سے یہ شکایت ہے کہ اس نے اسے ایسی زندگی دی جو مختصر بھی ہے اور فانی بھی۔ اس خیال کو اقبال کے تخیل نے بہت سی صورتوں میں دیکھا ہے اور ہر صورت کا نقش اپنی شاعرانہ صناعی اور صورت گری سے تیار کیا ہے۔ تخیل کی اس صورت گری میں شکایت کا رنگ کبھی تو ہلکا ہے جیسے اس شعر میں—

گناہ ما چہ نویسند کاتبان عمل　　نصیب ما زجہان توجز نگاہے نیست

اور کبھی اس میں بڑی تلخی، تیزی اور تندی ہے۔ جیسے اس شعر میں—

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

اس شعر میں طنز بلکہ طعنہ کی جو شدید کیفیت ہے اس کے پس منظر میں ''حیات آدم،، کے بڑے اہم بلکہ شاید سب سے اہم واقع کی گونج سنائی دے رہی ہے۔

اس شکایت کے علاوہ کہ خدا نے اتنا بڑا کام انسان کے سپرد کرکے اسے مختصر سی زندگی دی۔ انسان کو اور اسلئے بہ حیثیت انسان کے وکیل کے اقبال کو خدا سے اور بھی طرح طرح کی شکایتیں ہیں اور ان شکایتوں کا بیان ان کی نوعیت کے فرق کی بنا پر مختلف طریقوں سے ہوا ہے یا یوں کہنا شاید زیادہ صحیح ہو کہ جیسی شکایت ہے ویسا ہی شکایت کا لہجہ بھی ہے۔ ان گوناگوں شکایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خدا نے انسان کے دل میں وہ کیفیت پیدا کی جسے اقبال کبھی ''سوز مشتاق،، کہتے ہیں اور کبھی ''عشق بلا انگیز،،۔ خدا نے انسان کو ''سوز مشتاق،، اور ''عشق بلا انگیز،، کی دولت بے پایاں تو عطا کی لیکن اس کی تسکین کے لئے جس ماحول اور فضا کی ضرورت تھی اس سے اسے محروم رکھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس آگ نے نہ جانے کتنے نیستانوں کو خاکستر کیا۔ انسان کو اس کا احساس ہے، لیکن یہ احساس جرم کا احساس ہرگز نہیں اس لئے کہ انسان اسے اپنی نہیں خدا کی خامی اور کوتاہی سمجھتا ہے اور اسلئے کسی جھجک اور خوف کے بغیر کبھی شکوہ و شکایت کے انداز میں اور کبھی طنز و تشنیع کے لہجے میں اپنے دل کی بات کہہ ڈالتا ہے۔ اقبال نے اپنے شعروں میں جہاں کہیں شکایت

یا طنز کا یہ انداز اختیار کیا ہے ان کی حیثیت ایک ایسے وکیل کی ہے جو بہ ہر صورت اپنے مؤکل کو بے تصور ثابت کرنا چاہتا ہے ۔ اقبال ایک جگہ کہتے ہیں—

اے خدائے مہر و مہ خاک پریشانے نگر
ذرہ در خود فرو پیچد بیابانے نگر

بر دل آدم زدی عشق بلا انگیز را
آتش خود را باغوش نیستانے نگر

''بر دل آدم زدی عشق بلا انگیز را،، میں شکایت ادب کے دائرے سے باہر نہیں نکلی ۔ لیکن یہ عشق بلا انگیز جب شرار بن کر خرمن ہستی کو جلانے لگتا ہے تو اس کے شعلے لفظ بن کر زبان پر آ جاتے ہیں اور انسان عاجز اور پریشان ہو کر چیخ اٹھتا ہے ع

شرار از خاک من خیزد، کجا ریزم، کرا سوزم؟

اور پھر یہ آگ شکوہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے ع

غلط کردی کہ در جانم فگندی سوز مشتاقی

ادب کی زنجیریں پاش پاش ہو جاتی ہیں اور دل کی بغاوت خالق حقیقی سے یہ کہنے میں تامل نہیں کرتی کہ ''غلط کردی،، ۔ پہلے مصرعے میں عجز اور پریشانی کے باوجود جو تھوڑی سی احتیاط ہے وہ دوسرے مصرعے میں اس طرح ختم ہوتی ہے جیسے اب اس پر کسی کا اختیار باقی نہیں رہا ۔ لیکن یہی بات اقبال نے بعض جگہ اسطرح کہی ہے کہ وہاں احتیاط اور ادب کا یہ ہلکا سا پردہ بھی موجود نہیں کہ تجربے کی شدت مجبوری اور بے اختیاری کا پیش خیمہ ہے —

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ
اپنے لئے لامکاں، میرے لئے چار سو [1]

---

[1] —جب اقبال کے ذہن پر انسان کی وکالت کی ذمہ داری کا بوجھ نہ ہو تو وہ یہی بات بڑے لطیف شاعرانہ انداز میں کہہ سکتے ہیں —

سما سکتا نہیں پنہائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

انسان کی فطرت میں بلندی ہے اور بلند سے بلند تر تک پہنچنے کی نہ مٹنے والی خواہش اس کی فطرت ازلی اور یہی فطرت اس کے دل میں نئے حوصلے اور نئی آرزوئیں پیدا کرتی ہے۔ اسی فطرت کا تقاضا ہے کہ ایک چیز کی تسخیر کے بعد دوسری کی تسخیر کی طرف قدم بڑھائے۔ مہ و انجم پر اپنی کمندیں ڈالے، جبریل کو اپنا صید زبوں بنائے اور یزداں کی طرف کمند پھینکے[1]۔ لیکن بعض چیزیں ہیں کہ اس کی فطرت آزاد کے پیروں میں زنجیریں ڈالتی ہیں اور یہ فطرت آزاد تڑپ کر اور بے قرار ہوکر اپنے خالق سے فریاد کرتی ہے، کبھی عجز و انکسار کے ساتھ اور کبھی نڈر اور بیباک ہوکر—

اور کبھی نڈر اور بیباک ہوکر—

طبع بلند دادۂ بند ز پائے من کشائے
تا بہ پلاس تو دھم خلعت شہریار را

بہ بحر نغمہ کردی آشنا طبع روانم را
زچاک سینہ ام دریا طلب، گوہر چہ می خواہی
نماز بے حضور از من نمی آید، نمی آید
دلے آوردہ ام، دیگر ازیں کافر چہ می خواہی

جس طبع رواں کی دریا مزاجی اور جس دل کی جلوہ طلبی پر انسان کو ناز ہے اس کی نظر میں ایسا جہان جہاں صرف یزداں ہے، شیطان نہیں ہے کور ذوق ہے[2]۔ ایسی طبیعت اور ایسا دل رکھنے والے انسان کی فطرت میں ایسی بلندی اور اس کی ہمت کی اتنی مردانگی ہے کہ جب خدا اس سے کہتا ہے کہ جو حالت ہے اس پر شاکر رہو تو انسان اسے جواب دیتا ہے کہ نہیں میری طبع

۱— در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ

۲— مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

بلند اس صورت حال سے مطمئن نہیں [1] اقبال اس بلند فطرت، تازہ جو اور انقلاب پسند انسان کی وکالت اول تو یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ انسان کی فطرت کی تسکین کے لئے خدا کو اپنے نظام کائنات میں بعض بنیادی تبدیلیاں کرنی چاہئیں اور دوسرے اس طرح کہ وہ اس مشکل پسند فطرت کے لئے آزمائشوں کے زیادہ سامان پیدا کرے۔ زبور عجم کی ایک نظم کے چند بند پہلی قسم کے مطالبات کی بڑی واضح شاعرانہ تصویریں ہیں — ایسی تصویریں جن میں فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فن نے مل کر اقبال کے مسلک کی وضاحت کی ہے —

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک
یا دگر ابلیس بہر امتحان عقل و دیں
یا چناں کن یا چنیں

یا جہانے تازۂ یا امتحانے تازۂ
می کنی تا چند با ما آنچہ کردی پیش ازیں
یا چناں کن یا چنیں

فقر بخشی؟ با شکوہ خسرو پرویز بخش
یا عطا فرما خرد با فطرت روح الامیں
یا چناں کن یا چنیں

یا بکش در سینۂ من آرزوئے انقلاب
یا دگرگوں کن نہاد ایں زمان و ایں زمیں
یا چناں کن یا چنیں

دوسرا مطالبہ غزل کے بعض شعروں میں ہوا ہے اور عموماً غزل کی زبان میں ہوا ہے —

فرصت کشمکش مدہ ایں دل بے قرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر

---

1 — گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بایست

انسان کو خالق مطلق نے جو بے پایاں صلاحیتیں ودیعت کی ھیں انھیں کی بدولت اسے فرشتوں تک پر تفوق حاصل ہوا ہے۔ اس علم نے انسان کو ایک ایسے احساس برتری (Superiority complex) میں مبتلا کیا ہے کہ کبھی کبھی وہ خالی ظرف کی صدا بنکر نکلتا ہے اور کبھی کبھی طعن، تشنیع اور تکبر کی صدا کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

مقام بندگی دیگر، مقام عاشقی دیگر
زنوری سجدہ می خواھی ز خاکی بیش از آن خواھی

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد
تصور وار، غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

شوخیاں ، شکوے

اور کبھی کبھی دل کا یہ بخار شکووں کا دفتر بن جاتا ہے اور ساری شکایتیں، سارے طعنے، ساری بیباک گستاخیاں ایک ھی زنجیر کی کڑیاں بن جاتی ھیں۔ اقبال کی مشہور غزل ''اگر کج رو ھیں انجم . . . .،، طنز اور طعنے کے تیروں کا ترکش ہے۔

اگر کج رو ھیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا؟
اگر ھنگامہ ھائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
اسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا؟
اسی کوکب کی تابانی سے ہے سارا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

آخری شعر میں وکالت کا فن پوری چابکدستی سے بروئے کار آیا ہے۔

اقبال کے کلام میں آدم کی زندگی، اسکی تخلیقی سرگرمیوں اور ان

سرگرمیوں کی بدولت ظاہر ہونے والے غیر فانی کارناموں کی جو داستان بیان کی گئی ہے اور اس داستان کے بیان کرنے میں اقبال نے بارگاہ ایزدی میں اس کی جو نمائندگی اور وکالت کی ہے اس کی بنیاد بعض ایسی حقیقتوں پر ہے جن کا سرچشمہ قرآن حکیم کے ارشادات ہیں۔ ان حقائق پر اقبال کے تخیل نے بعض ایسی باتوں کا اضافہ کیا ہے جنہیں قیاس بڑی آسانی سے قبول کرتا ہے۔ ان دونوں چیزوں کے امتزاج سے ''حیات آدم،، کی رنگین داستان مرتب ہوئی ہے۔ اس کی رنگینی میں اور بہت سی چیزوں کے علاوہ انسانی فطرت کی بعض کمزوریوں کا بھی حصہ ہے اور ابلیس کی اس شیطنت کا بھی جس نے قدم قدم پر ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا۔ اقبال کو اس کا احساس ہے اور اسلئے آدم کی وکالت کرتے وقت انہوں نے شاعرانہ تخیل کو حکیمانہ احساس کا پابند رکھا ہے اور اس حقیقت کی طرف سے چشم پوشی نہیں کی کہ آدم نے خدا کے اوصاف کا مظہر اور اس کی نیابت اور خلافت کا امین ہونے کے باوجود کبھی کبھی راہ صواب کو ترک کرکے اپنے آپ کو زندگی کے پرفسوں فریب کا شکار بنایا ہے۔ پیام مشرق میں اقبال نے انسانی زندگی کے مختلف مراحل کو پانچ منزلوں میں تقسیم کرکے ہر مرحلے کے واضح پہلوؤں کو بڑے شاعرانہ انداز میں نمایاں کیا ہے۔ اس نظم کے ابتدائی چار حصوں کے عنوان ہیں (۱) میلاد آدم (۲) انکار ابلیس (۳) اغوائے آدم (۴) آدم از بہشت بیرون آمدہ می گوید۔ پانچویں حصے میں صبح قیامت کا منظر پیش کیا گیا ہے اور آدم حضور باری میں اپنی زندگی کا پورا خلاصہ بیان کرکے اپنی اس کوتاہی کی ایک حسین تاویل پیش کر رہا ہے کہ وہ جہان فسوں کار کے طلسم میں کیوں مبتلا ہوا۔ یہ حسین تاویل اقبال کی شاعرانہ وکالت کا آخری حربہ ہے اور یقیناً کامیاب حربہ ہے کہ اس میں فلسفہ، منطق اور شاعری باہم ایک دوسرے کے ہم عناں بھی ہیں اور ہمنوا بھی۔ داستان کے اس مرحلے پر اقبال کی وکالت نے جو انداز اختیار کیا ہے اس کا مفصل حال خود انہی کی زبان سے سنئے —

اے کہ ز خورشید تو کوکب جاں مستنیر
از دلم افروختی شمع جہان ضریر
ریخت ہنر ہائے من بحر بہ یک نائے آب
تیشہ من آورد از جگر خارہ شیر
زہرہ گرفتار من، ماہ پرستار من
عقل کلاں کار من بہر جہاں دارد گیر

من به زمین در شدم، من بفلک بر شدم
بستهٔ جادوئے من ذره و مہر منیر
گرچه فسونش مرا برد ز راه صواب
از غلطم در گذر، عذر گناهم پذیر
رام نه گردد جہاں تا نه فسونش خوریم
جز بکمند نیاز ناز نگردد اسیر
تا شود از آه گرم ایں بت سنگیں گداز
بستن زنار او بود مرا ناگزیر
عقل بدام آورد فطرت چالاک را
اهر من شعله زاد سجده کند خاک را

پہلے چار شعروں میں انسان کی عملی سرگرمیوں کا خلاصہ ہے اور یہاں انسان اپنے تسخیری کارناموں کا ذکر اسی فخر بلکه غرور کے ساتھ کرتا ہے جو اس نے ہر موقعے پر خدا سے مخاطب ہوتے وقت اختیار کیا ہے۔ لیکن اگلے شعر میں اس کا انداز اور لہجه خادمانه، نیازمندانه اور منکسرانه ہے۔ ''از غلطم در گذر، عذر گناهم پذیر،، میں عبودیت کی پوری شان موجود ہے اور اسکے بعد کے تین شعر اقبال کے شاعرانه تصور اور تاویل کی حسین تخلیق ہیں۔ یہاں پہنچ کر وکالت کا وہ فریضه تکمیل کو پہنچتا ہے جو اقبال نے ''آدم،، کی طرف سے اپنے ذمے لیا تھا۔ اس وکالت میں اقبال کی شاعری کا پورا لہجه اس اہم وکالت کے منصب اور مقصد کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ رہا ہے۔ حسب ضرورت اس میں تیزی اور تندی بھی پیدا ہوئی ہے اور نرمی بھی، لیکن عموماً اس پوری وکالت پر برتری کا احساس، تبختر اور تکبر چھایا رہا ہے اور اسلئے اس میں جابجا شکوه و شکایت، طنز اور اس سے بھی بڑھ کر طعن و تشنیع کی کیفیت ہے۔ گو اس سے انکار ممکن نہیں که اس شکوه شکایت، طنز اور ''طعنے تشنے،، میں ہر جگه شاعرانه حسن اور دلکشی موجود ہے۔

مسلمان کی زندگی

اقبال کی حکیمانه اور شاعرانه وکالت کا دوسرا میدان مسلمان کی زندگی ہے۔ اقبال کے سامنے مسلمان کی اس زندگی کا ایک مثالی تصور ہے۔ اس مثالی تصور کا سرچشمه ایک طرف تو قرآن حکیم کی تعلیم ہے اور دوسری طرف رسول اکرم (صلعم) کی پاکیزه اور برگزیده ذات جس میں انسانی فکر، عمل

اور اخلاق کے اوصاف اپنی اعلی ترین اور پسندیدہ ترین صورت میں مجتمع ہیں۔ ایک طرف تو یہ مثالی تصور اور دوسری طرف یہ واضح حقیقت کہ مسلمان بہ حیثیت فرد کے اور بہ حیثیت گروہ کے نہ صرف یہ کہ اس مثالی تصور سے بہت دور ہے بلکہ اس کی زندگی ذلت، نکبت اور تحقیر کی زندگی ہے اور وہ کہ جسے اپنے عمل اور اخلاق کی بدولت تمام بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ معزز، محترم اور مقتدر ہونا چاہئے تھا آج عزت، احترام اور اقتدار سے محروم ہے۔ اقبال نے مسلمان کی تمدنی اور سیاسی بد حالی کا جو نقشہ بیسویں صدی کے شروع میں دیکھا اس سے ان کا دل سخت بے چین اور مضطرب تھا۔ اس بے چینی اور اضطراب میں ایک مجبوری اور بے بسی کی کیفیت بھی تھی۔ اور ان ملی جلی کیفیتوں نے اقبال میں غصہ بھی پیدا کیا تھا اور جھنجلاہٹ بھی۔ اس غصے اور جھنجلاہٹ کا نتیجہ تھا کہ اقبال نے اعتدال اور توازن کے سارے ضابطے چھوڑ کر خدا کی بارگاہ میں شکووں کا دفتر کھولا اور دل کی بھڑاس نکالنے کے لئے جو کچھ منہ میں آیا کہتے چلے گئے۔ مسلمان نے ماضی کی زندگی میں جذبۂ دین داری سے سرشار ہوکر اللہ کے نام پر جو کچھ کیا تھا جی کھول کر اس کا احسان جتایا اور اس طرح جتایا کہ فرشتے بھی اس کی شوخی، و گستاخی ۱ اور بدسلیقی ۲ اور برہمی ۳ پر انگشت بدندان رہ گئے۔ اقبال نے 'شکوہ' میں ایک وقتی جوش اور جذبے کے تحت اپنی بیباک وکالت سے جس طرح خدا کو قائل کرنے کی کوشش کی تھی اس کی شدت خود اقبال نے بھی محسوس کی اور اسی احساس نے ان سے 'جواب شکوہ' لکھوایا۔ اسی لئے جب ہم اقبال کے کلام کے اس حصے پر نظر ڈالتے ہیں جس میں اقبال خدا سے مسلمان کے نمائندے یا وکیل کی حیثیت سے مخاطب ہیں تو اس میں ہمیں کسی جگہ شکوہ، طنز اور طعنہ کا وہ رنگ نہیں ملتا جو ان کے کلام کے اس حصے میں جو ''آدم'' یا انسان کے خیالات اور احساسات کی وکالت کرتا ہے۔ یہاں اقبال کے تخاطب کا انداز عموماً دعا کا ہے۔ اقبال نے اس دعا کو کہیں جذباتی نہیں بننے دیا بلکہ اسے اپنے اس نظام فکر کا تابع رکھا ہے جس میں مسلمان

---

۱ — غافل آداب سے سکان زمیں کیسے ہیں
شوخ و گستاخ یہ پستی کے مکین کیسے ہیں (جواب شکوہ)

۲ — ناز ہے طاقت گفتار پہ انسانوں کو
بات کرنے کا سلیقہ نہیں نادانوں کو (جواب شکوہ)

۳ — اس قدر شوخ کہ اللہ سے بھی برہم ہے
تھا جو مسجود ملائک یہ وہی آدم ہے (جواب شکوہ)

کی زندگی بعض اخلاقی اور عملی ضابطوں کی پابند ہے ۔ کلام پاک میں مسلمان کو ایک خاص طرح سوچنے اور عمل کرنے یا ایک خاص طرح کے اخلاق کی پابندی کرنے اور اس اخلاق کے مطابق زندگی بسر کرنے کی تعلیم دی گئی ہے ۔ اس خاص طرح زندگی بسر کرنے اور اس زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے مسلمان میں بعض اوصاف کا پیدا ہونا یا اس کی بعض صلاحیتوں کا ابھرنا ضروری ہے ۔ اقبال کو موجودہ دور کے مسلمانوں میں ان اوصاف کی نمایاں کمی محسوس ہو رہی ہے، اس لئے وہ حضور باری میں جاتے ہیں تو ان کی آرزوئیں استدعا بن کر زبان پر آتی ہیں ۔ مسلمان کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد، نصب العین یا آدرش یہ ہے کہ وہ ہر طرف خیر کی روشنی پھیلائے اور شر کی جو قوتیں خیر کو پھیلنے اور آگے بڑھنے سے روکتی ہیں ان کا مقابلہ کرے، ان سے نبرد آزما ہو، ان کے سامنے سینہ سپر ہوکر کھڑا ہوجائے اور اگر ضرورت پڑے تو اپنی جان قربان کرنے سے بھی دریغ نہ کرے ۔ مسلمان کی موجودہ زندگی قربانی اور ایثار کے اسی جذبے سے خالی ہے ۔ اسی لئے اقبال بارگاہ ایزدی میں حاضر ہوتے ہیں تو اپنے معبود سے دعا کرتے ہیں کہ وہ حسین ع کی رسم ایثار کو پھر دنیا میں عام کرے —

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنہ کام
خون حسین ع بازدہ کوفہ و شام خویش را

لیکن اقبال کو اس بات کا بھی شدید احساس ہے کہ وہ مسلمان جسے خیر کی تبلیغ کے لئے ہر وقت جان ہتھیلی پر رکھنے کا حکم ملا ہے آجکل جاں سپاری کے اس جذبے سے عاری اور محروم ہے، اور اس کی اس کوتاہی کا علاج بھی خالق حقیقی کے سوا کسی اور کے پاس نہیں اس لئے دست دعا اسی کے آگے پھیلاتے ہیں —

یا مسلماں را مدہ فرماں کہ جاں برکف بنہ
یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفرین
یا چناں کن یا چنیں

ایک دوسرے انداز میں یہی گزارش یوں پیش کی جاتی ہے —

جسے نان جویں بخشی ہے تونے اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کا ایک تاریک پہلو یہ ہے کہ ان کے دلوں میں

مہرو وفا کی وہ گرمی باقی نہیں رہی جس کی بدولت ہر مسلمان دوسرے مسلمان کے غم کو اپنا غم سمجھ کر اس کی آگ میں کود پڑتا تھا اور یوں شرکت غم دکھ درد کے بوجھ کو ہلکا کر دیتی تھی ۔ اقبال مہرو وفا کی اس دولت کو ذات خداوندی کا عکس اور پرتو سمجھتے ہیں اور اسی لئے خدا کے سامنے دامن پھیلاتے ہیں تو ان کے دل کی بات یوں زبان پر آتی ہے ۔

دلوں کو مرکز مہر و وفا کر حریم کبریا سے آشنا کر

یہی بات کبھی کبھی اشاروں، کنایوں میں یا شاعرانہ علامتوں کے ذریعہ ادا کی جاتی ہے ۔

رگ تاک منتظر ہے تری بارش کرم کی
کہ عجم کے مےکدوں میں نہ رہی مئے مستانہ

اور پھر مسلمان کے لئے بہ یک وقت وہ تمام چیزیں طلب کی جاتی ہیں جن کے بغیر اس نصب العین کی تکمیل ممکن نہیں جو مسلمان کا مقسوم ہے اور جس کے بغیر اس کی زندگی ادھوری رہتی ہے ۔

شراب کہن پھر پلا ساقیا وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا مری خاک جگنو بنا کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر جوانوں کو پیروں کو استاد کر
ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے دل مرتضی، سوز صدیق دے
جگر سے وہی تیر پھر پار کر تمنا کو سینوں میں بیدار کر

''وہی تیر،، میں ماضی اور حال کے مسلمانوں کے فرق کی طرف بڑا بلیغ اشارہ ہے ۔

بارگاہ خداوندی میں اقبال کی حضوری کی یہ دوسری صورت، جس میں وہ مسلمانوں کے وکیل بن کر سب کچھ کہتے ہیں، اس پہلی صورت سے مختلف ہے جہاں وہ انسان یا آدم کے نمائندے اور وکیل کی حیثیت سے خدا سے ہم کلام ہیں ۔ اقبال کا مقصد اور نصب العین بعض اساسی وجوہ کی بنا پر دونوں صورتوں میں مختلف ہے اور اس مقصد اور نصب العین کے اختلاف نے

ان کے تخاطب کے انداز اور لہجے میں فرق پیدا کیا ہے ۔ پہلے موقع پر شکوہ و شکایت کی جو تیزی اور تندی اور طعن و تشنیع کی جو ناگوار تلخی ہے وہ اس عبرت انگیز صورت حال کی پیدا کی ہوئی ہے جس میں انسان اشرف المخلوقات ہونے کے باوجود مبتلا ہے ۔ دوسری صورت میں بات مسلمان کی طرف سے کی گئی ہے اسلئے بات میں عاجزانہ اور منکسرانہ دعا کا رنگ ہے ۔ تخاطب کی تیسری صورت وہ ہے کہ جب اقبال اپنی ذاتی حیثیت میں، اس طرح اپنے خدا یا معبود سے ہم کلام ہیں جیسے ایک بندے کو ہونا چاہئے ۔ یہاں ان کی ہر بات میں حفظ مراتب کی نزاکت بھی ہے، عبودیت کا عجز و انکسار بھی اور ان دونوں چیزوں کے ساتھ ناز و نیاز کے رشتے کی بے لوث رنگینی بھی ۔ اسی لئے اقبال نے بہ حیثیت اقبال کے جب اپنے معبود سے ہم کلامی کی سعادت حاصل کی ہے تو کبھی اسے ایک ایسے محبوب کی صورت میں دیکھا ہے جس کا جلوہ ہر حسن میں دکھائی دیتا ہے اور کبھی اس قادر مطلق کے روپ میں کہ جس سے ہر چیز طلب بھی کی جا سکتی ہے اور طلب کرنے کے بعد یہ یقین بھی رکھا جا سکتا ہے کہ اس سے جو کچھ مانگا جائے گا وہ ملے گا ۔ اقبال نے اپنے معبود اور خالق کو اپنی ہر آرزو کے حصول کا مرکز بنایا ہے اور ان آرزوؤں کی نوعیت ان آرزوؤں سے کہ جو آدم اور مسلمان کے نمائندے یا وکیل کی حیثیت سے ان کے دل میں پیدا ہوتی ہیں بعض باتوں میں ملی جلی ہونے کے باوجود ان سے مختلف ہے ۔ یہ آرزوئیں ایک طرف تو اقبال کے ان احساسات کی پیدا کی ہوئی ہیں جو معاشرتی زندگی بسر کرنے والے ایک حساس انسان کے دل میں پیدا ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان تصورات کی جو زندگی اور اس زندگی کے ساتھ انسان کے تعلق کے سلسلے میں اقبال کے فکر نے مرتب کئے ہیں ۔ اقبال فلسفی ہیں، شاعر ہیں اور اپنی نجی زندگی میں دل گداز اور چشم نم رکھنے والے رقیق القلب انسان ۔ اقبال کی شخصیت کے یہ تینوں پہلو ان کے کلام کے اس حصے میں جہاں انہوں نے اپنی ذاتی حیثیت سے اور اپنے شخصی رشتے کی بنا پر خدا کو مخاطب کیا ہے، طرح طرح سے اپنا جلوہ دکھاتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ ان کے کلام کا یہ حصہ لہجے کے انکسار اور نیازمندی کی بنا پر بھی اور شاعرانہ انداز نظر اور حکیمانہ طرز فکر کا عکس ہونے کی وجہ سے بھی لطیف اور گہرے تاثرات کا حامل ہے ۔

اقبال — بارگاہ خدا میں

اقبال نے اپنی ذاتی حیثیت میں خدا سے جو تعلق قائم کیا ہے اس میں

شکوہ شکایت کی جگہ قناعت و شکر نے لی ہے اور قانع اور شاکر اقبال نے بارگاہ ایزدی میں حاضر ہوکر جب اپنے معبود کو مخاطب کیا ہے تو ان کے لہجے میں سپردگی کی کیفیت پیدا ہوئی ہے۔ اقبال کے لئے حق تعالی سے ہم کلامی بجائے خود ایک ایسی سعادت ہے جس کا نشہ انہیں سرشار و مخمور رکھتا ہے اور اس سرشاری و خمار کا عکس ان کی زبان سے نکلے ہوئے ہر لفظ میں گھلاوٹ بھی پیدا کرتا ہے اور تاثیر بھی۔ اپنی حالت دل ایک جگہ یوں بیان کرتے ہیں —

تری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایت زمانہ

یہ کیفیت کبھی شکایت کی صورت بھی اختیار کرتی ہے تو عاجزی اور انکساری کا دامن اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹتا —

من ہماں مشت غبارم کہ بجائے نرسد
لالہ از تست و نم ابر بہاری از تست

یا رب یہ جہان گزران خوب ہے لیکن
کیوں خوار ہیں مردان جفاکیش و ہنرمند

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا
یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی

بہ حیثیت مفکر، بہ حیثیت شاعر اور بہ حیثیت انسان اقبال کے دل میں طرح طرح کی آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں۔ اقبال نے اپنے خدا کے ساتھ عبودیت کا جو رشتہ قائم کیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان تینوں حیثیتوں سے ان کا دل جن آرزوؤں کی تخلیق کرتا اور جن آرزوؤں کی تکمیل کے لئے بے قرار ہوتا ہے انہیں وہ حضور باری میں لے جائیں، کمال نیازمندی سے دامن پھیلائیں اور گڑ گڑا کر دعا مانگیں کہ اے میرے مولیٰ! میرے خالی دامن کو گلہائے مراد سے بھردے۔ اقبال کا احساس خودی اور ان کی آرزوئے فقر جس جس طرح

دعا بن کر زبان پر آتی ہے اس کا جلوہ چند شعروں میں دیکھئے۔ —

یا رب دروں سینہ دل با خبر بدہ
در بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ
ایں بندہ را کہ با نفس دیگراں نزیست
یک آہ خانہ زاد مثال سحر بدہ

خواجہ من ! نگاہ دار آبروئے گدائے خویش
آنکہ ز جوئے دیگراں پر نکند پیالہ را

دل زندۂ کہ دادی بہ حجاب در نسازد
نگہے بدہ کہ بیند شررے بہ سنگ خارہ

بجلال تو کہ در دل اگر آرزو ندارم
بجز ایں دعا کہ بخشی بکبوتراں عقابی

کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

خالق حقیقی کی ادنیٰ سی توجہ بھی قطرے کو گہر اور ذرے کو آفتاب بنا سکتی ہے —

از چمن تو رستہ ام قطرۂ شبنمے بہ بخش
خاطر غنچہ وا شود، کم نشود ز جرئے تو

تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ
تیرے پیمانے میں ہے ماہ تمام اے ساقی !
میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ مرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر آبدار کر

تکمیل کی کسی منزل تک پہنچنے کی آرزو کبھی ذات خداوندی میں جذب و حل ہونے کی آرزو بن جاتی ہے —

تو ہے محیط بیکراں میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہمکنار کر، یا مجھے بے کنار کر

وہی اقبال جو کبھی کبھی 'داد' یا 'صلے' کی تمنا سے آزاد اور بے نیاز ہو کر صرف فریاد سنانے کی لذت میں گم رہنا چاہتے ہیں [1] کبھی کبھی خاموشی اور بے زبانی کو اپنی زبان اور اپنا تکلم بناتے ہیں اور ایسے موقعوں پر عموماً ان کی بات تغزل کی دلکش کیفیت میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے —

گلہ ھا داشتم از دل بزبانم نرسید
مہر و بے مہری و عیاری و یاری از تست
ز حکایت دل من تو بگو کہ خوب دانی
دل من کجا کہ اورا بکنار من نیابی

گو مرا ذوق بیان دادئی و گفتی کہ بگوئے
ہست در سینۂ من آنچہ بکس نتوان گفت

"آنچہ بکس نتوان گفت" میں راز و نیاز کے جس رشتے اور تعلق کا رمز پوشیدہ ہے اس کی جھلک شاعر اقبال کے بہت سے شعروں میں طرح طرح سے دکھائی دیتی ہے۔ یہ شعر جہاں ایک طرف اس حقیقت کے مفسر ہیں کہ بندے کو اپنے معبود کی ناز برداری پر بڑا ناز ہے، دوسری طرف اس شاعرانہ حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ یگانگت اور محبت کی سچائی، وارفتگی اور فدائیت جب شعر کے سانچے میں ڈھلتی ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دل کے سارے گداز نے پگھل کر شعر کے پیکر میں جنم لیا ہے۔ اقبال کے فارسی اور اردو کلام میں تغزل کے رنگ میں ڈوبے ہوئے بہت سے شعر ایسے ہیں جن میں بندہ خدا سے اس طرح مخاطب ہے جیسے محبوب سے۔ مخاطب ہونے والا خود کو عاشق شیدا سمجھ کر اپنے محبوب کی ہر ادا کا تذکرہ مزے لے لے کر اور جھوم جھوم کر کر رہا ہے —

نہ تو در حرم گنجی نہ در بتخانہ می آئی
و لیکن سوئے مشتاقاں چہ مشتاقانہ می آئی

قدم بیباک تر نہ در حریم جان مشتاقان
تو صاحب خانہ آخر چرا دزدانہ می آئی

---

۱ — اثر کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد
نہیں ہے داد کا طالب یہ بندۂ آزاد

بغاوت می بری سرمایهٔ تسبیح خوانان را
بہ شبخون دل زناریان ترکانہ می آئی
گہے صد لشکر انگیزی کہ خون دوستاں ریزی
گہے در انجمن با شیشہ و پیمانہ می آئی

اے کہ نزدیک تر از جانی و پنہاں زنگہ
ھجر تو خوش ترم آید ز وصال دگراں

در موج صبا پنہاں دزدیدہ بباغ آئی
در بوئے گل آمیزی، با غنچہ در آویزی
من بندهٔ بے قیدم شاید کہ گریزم باز
ایں طرهٔ پیچاں را در گردنم آویزی

حجاب اکسیر ہے آوارهٔ کوئے محبت کو
مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی

خدا کی ذات کو ہر طرح کی شان محبوبی کا مرکز اور ہر محبوب سے برتر و اعلیٰ سمجھنے والے اقبال کا ذہن جب شاعری کے حریری پردے اٹھا کر دیکھتا ہے تو بیساختہ اس کی زبان سے نکل جاتا ہے—

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

اور پھر اقبال اسی بات کو بار بار دھراتے ھیں اور پورے عقیدے اور ایمان کے ساتھ دھراتے ھیں—

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرهٔ ریگ کو دیا تونے طلوع آفتاب
شوکت و سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقر جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب
تیری نگاہ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل غیاب و جستجو، عشق حضور و اضطراب

یہی احساس لطیف تر شاعرانہ انداز میں ایک اور جگہ اسطرح ظاہر ہوا ہے

میرا نشیمن نہیں درگہ میر و وزیر
میرا نشیمن بھی تو، شاخ نشیمن بھی تو
تجھ سے گریباں مرا مطلع صبح نشور
تجھ سے مرے سینے میں آتش اللہ ھو!
تجھ سے مری زندگی سوز و تب و درد و داغ
تو ہی مری آرزو، تو ہی مری جستجو
پاس اگر تو نہیں شہر ہے ویراں تمام
تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کاخ و کو

خدمت انسانیت

اقبال ہر طرح کے فن کو، جس میں شاعری بھی شامل ہے، انسان کی خدمت اور رہنمائی کا وسیلہ سمجھتے ہیں، اس لئے اس خدا سے جو ان کی تمام تر آرزوؤں کا مرکز و منبع ہے اپنے شعر کے لئے حسن تاثیر کی دعا بھی بڑے عاجزانہ اور موثر شاعرانہ انداز میں کرتے ہیں ۔ ایک جگہ کہتے ہیں ۔

بضمیرم آنچناں کن کہ ز شعلہ نوائے
دل خاکیاں فروزم، دل نوریاں گدازم

دل خاکیاں فروزم اور دل نوریاں گدازم والی آرزو کبھی کبھی اپنے سارے گرد و پیش کو اپنی گرفت میں لینا چاہتی ہے اور اقبال کے دل کی تڑپ ایک طویل دعا بنتی اور نرم و نازک لے میں فضا میں گونجنے لگتی ہے ۔

ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر! — زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر!
جوانوں کو سوز جگر بخش دے — مرا عشق میری نظر بخش دے
مری ناؤ گرداب سے پار کر — یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
بتا مجھکو اسرار مرگ و حیات — کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات

مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں   مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز   مری خلوت و انجمن کا گداز
امنگیں مری، آرزوئیں مری   امیدیں مری، جستجوئیں مری
مری فطرت آئینۂ روزگار   غزالان افکار کا مرغزار
مرا دل مری رزم گاہ حیات   گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر   اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹادے اسے!   لٹادے! ٹھکانے لگا دے اسے!

یہاں دعا کی لے نے اپنی ذات سے بڑھکر پوری نوع انسانی کا احاطہ کیا ہے، اور جس انسان کی فلاح کو اقبال نے اپنی حکمت اور اپنے شعر کا مقصد بنایا ہے اپنا سب کچھ اس پر قربان کردینا چاہتے ہیں اور ایثار اور قربانی کے اس فریضے کی ادائیگی میں بڑے والہانہ انداز میں اپنے خدا سے کہتے ہیں کہ میری ساری متاع کو میری نوع میں تقسیم کردے کہ اس متاع کا بہترین مصرف یہی ہے۔ یہی اقبال کی آرزو تھی اور اس لئے ان کی دعاؤں کی معراج ہے۔

اقبال نے شاعری شروع کی تو وہ وطن کی محبت کے جذبے سے سرشار تھے اور شاعری کے اس دور میں یہ احساس ان کے دل میں کانٹے کیطرح کھٹک رہا تھا کہ ان کے اہل وطن امتیاز آئین و ملت کے پھندے میں گرفتار ہیں۔ یورپ کے قیام کے زمانے میں مطالع اور مشاہدے نے ان کے تصورات میں تبدیلی پیدا کی اور وہ ایک طرف بنی نوع انسان کی عظمت اور دوسری طرف اسلامی اخوت کے پیامی بن کر دنیا کے سامنے آئے اقبال کے فکر نے ان پیغاموں کو ایک منظم فلسفۂ حیات کی شکل دی۔ ان کے شاعرانہ تخیل نے اس فلسفے کو ایک دل نشین پیکر عطا کیا اور ان کے جذبے کے خلوص اور شدت نے اس فلسفے کو دل کی گہرائیوں تک پہنچایا ۔ یوں گویا اقبال کی پوری شاعری ان کی شخصیت کے تین رخوں (فکری، تخیلی، اور جذباتی) کا مکمل آئینہ اور ان کے رچے ہوئے امتزاج کی ایک موثر صورت ہے۔ ان کی شخصیت کے یہ تینوں رخ ان کی شاعری کے ہر پہلو میں نمایاں دکھائی دیتے ہیں، لیکن اس کا جتنا واضح اظہار ان تینوں حیثیتوں سے، جسطرح ان کے کلام کے اس حصے میں ہوا ہے جہاں وہ بارگاہ ایزدی میں حاضر ہوکر خداوند تعالی سے مخاطب ہوئے ہیں کسی اور موقع پر نہیں ہوا۔ خدا سے مخاطب ہوتے وقت اقبال نے تین مختلف منصب ادا کئے ہیں۔ اور یہ منصب ادا کرتے وقت نہ فکری تقاضوں کو نظر انداز کیا ہے نہ شعری مطالبات کو۔ ان کے نغمے

کی لے ان کے منصب کے مقاصد کے ساتھ بدلی اور اس سے ہم آہنگ رہی ہے، اور یہ بات صرف اسی صورت میں ممکن ہوسکتی ہے کہ شاعر کے فکری نظام میں کسی طرح کا انتشار نہ ہو، وہ مفکر ہونے کے باوجود یہ نہ بھولے کہ وہ شاعر ہے اور ان دونوں چیزوں کے ساتھ ساتھ یہ یاد رکھے کہ فکر اور شعر کو جب تک جذبے میں نہ سمویا جائے ان میں نہ صداقت پیدا ہوتی ہے نہ تاثیر۔

اقبال رح اور بعض دوسرے شعرا

سید عبدالواحد

حضرت داغ فرمایا کرتے تھے کہ ایک دو دیوان لکھنے کے بعد شعر گوئی کی اصل دشواریاں محسوس ہوتی ہیں۔ اسلئے کہ اس صورت میں دوسرے شعرا ہی کے نہیں بلکہ خود اپنے خیالات رہ رہ کر غیر شعوری طور پر شاعر کے دماغ میں آتے رہتے ہیں۔ اور ہر وقت یہ خدشہ رہتا ہے کہ کوئی شعر کسی دوسرے شاعر کے کلام سے اتنا ہم آہنگ نہ ہو جائے کہ پڑھنے والوں کو سرقہ معلوم ہونے لگے۔ یا خود اپنی فرسودہ زمین کی دوبارہ جادہ پیمائی نظر آئے۔ دراصل اس مشکل کا احساس تو خود شعرا کرسکتے ہیں مگر حضرت داغ نے اس بلیغ جملہ میں دنیائے شاعری کے ایک اہم نفسیاتی نکتہ کو نہایت دلچسپ طریقہ سے بیان کردیا ہے جسکی تشریح بجائے خود نہایت معنی خیز اور مفید ثابت ہوگی۔ اگر دنیا کے بہترین شعرا کے کلام کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بعض موقعوں پر ان کے بعض اشعار ایک غیر معمولی حد تک ہم آہنگ اور ہمنوا ہیں۔ اکثر تو اس ہم آہنگی کی وجہ شاعر کا وسیع مطالعہ ہی ہوتا ہے۔ شاعر اپنے مطالعہ کے دوران کسی دوسرے شاعر کے کسی خاص خیال سے اثر پذیر ہوتا ہے اور مدت مدید تک وہ خیال اسکے دماغ کی گہرائیوں میں سویا رہتا ہے۔ پھر دفعتاً ایک روز وہ خیال شعور کی سطح پر ظہور پذیر ہو جاتا ہے۔ اور خود شاعر کو یہ احساس نہیں رہتا کہ اس خیال کا اصل محرک کہاں ہے۔ روانئی طبیعت کے زور میں اسکو وہم بھی نہیں ہوتا کہ جس خیال کو وہ نظم کر رہا ہے اسکی آفرینش کسی دوسرے فنکار کے دماغ میں ہوئی تھی۔ ایسا بھی اکثر ہوتا ہے کہ ایک شاعر کا کوئی شعر دوسرے شاعر کے کسی شعر سے اتفاقیہ ہم خیال و ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ مثلاً بعض موقعوں پر فردوسی کے اشعار ہومر کے اشعار سے ہم آہنگ معلوم ہوتے ہیں۔ گو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ فردوسی ہومر کے کلام سے واقف نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ شاعر کی زبان کچھ بھی ہو شاعروں کی دنیا ایک ہے۔ ہر شاعر ذکی الحس ہوتا ہے اور بعض حالات مختلف زمانوں کے اور مختلف ممالک کے شعراء پر یکساں کیفیت پیدا کرتے ہیں۔ اور جب شاعر اس کیفیت کو قلمبند کرنے بیٹھتا ہے تو

طرز ادا کی یکسانیت ایک لابدی امر ہے۔ بسا اوقات یہ ہی حالت علامہ مرحوم کو پیش آئی۔ انکی طبیعت اتنی ہمہ گیر تھی اور مطالعہ اتنا وسیع تھا انکے اشعار کا دوسرے نامور شعرا کے کلام سے ہم خیال یا ہم آہنگ ہونا کوئی تعجب خیز امر نہیں۔ دنیائے ادب کی تاریخ میں اتنا کثیر المطالعہ شاعر کم ملیگا۔ پہلے تو ایک حد فاصل مغرب اور مشرق کی ہے۔ موجودہ دور کے بعض ترک اور مصری شعرا کو چھوڑ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عام طور پر مشرقی شعرا مغربی زبانوں سے ناواقف رہے ہیں۔ دوسری طرف مغربی شعرا کی عام طور پر مشرق شعرا کے کلام تک رسائی نہ تھی۔ اور اگر بعض کو تھی بھی تو صرف ترجمہ کے ذریعہ سے۔ پھر جب ہم مشرقی شعرا پر نظر ڈالتے ہیں تو ایک شاعر بمشکل اتنی زبانوں سے واقف ملتا ہے جتنی زبانوں سے علامہ مرحوم واقف تھے۔ یہ ہی مغربی شعرا کی بابت کہا جاسکتا ہے۔ اس کلیہ سے مستثنیات ہیں مگر یہ امر تسلیم کرنا پڑیگا کہ شاعری کی تاریخ میں ایسے مستثنیات شاذ و نادر ہی ہوئے ہیں۔ الغرض علامہ اقبال مشرق اور مغرب کی اتنی زبانوں سے واقف تھے اور اتنے مختلف ملکوں کے ادب اور شاعری سے آشنا تھے کہ ان کے کلام میں دوسرے نامور شعرا کے ہم آہنگ اشعار کا پایا جانا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ خود حضرت نے اکثر دوسرے شعرا یا مفکرین کے خیالات کو بنا کر نظم کیا ہے۔ ابتدائی زمانہ میں انگریزی شعرا کی بعض نظموں کا ترجمہ بھی کیا تھا۔ بعض فارسی اور اردو شعرا کے کلام پر تضمینیں بھی لکھی ہیں۔ بانگ درا کی بعض نظموں کے اوپر خود لکھا ہے 'ماخوذ'۔ جس زمانہ میں علامہ گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر تھے تو منجملہ اور فرائض کے انگریزی ادب کا بھی درس دیا کرتے تھے۔ انگریزی کے مشہور شعرا کا کلام پڑھاتے ہوئے علامہ کی طبیعت شعر گوئی پر مائل ہو جاتی تھی اور علامہ فرمانے لگتے کہ شاعر نے اپنے خیالات کو بہت خوبی سے نظم کیا ہے مگر میں اسی خیال کو یوں نظم کرتا۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں جو نظمیں علامہ نے موزوں کی تھیں ان میں سے بیشتر تو ضائع ہوگئیں مگر کچھ نظمیں محفوظ ہیں اور بانگ درا میں شامل ہیں۔ ان کے اوپر لکھا ہوا ہے 'ماخوذ'۔

کبھی کبھی علامہ کسی شاعر کے کسی خاص مصرعہ سے اتنے متاثر ہو جاتے ہیں کہ اس مصرعہ کو اپنے کلام میں شامل کرلیتے ہیں۔ مثلاً فرماتے ہیں :—

بملک هم ندهم مصرع نظیری را
کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلہ ما نیست

ایک دوسرے شعر میں فرماتے ہیں :—

ندا آئی کہ آشوب قیامت ہے یہ کیا کم ہے
گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا

دوسرا مصرعہ حکیم سنائیؒ کا ہے۔

ایک اور شعر ہے :

عجب کیا گر مہ و پروین مرے نخچیر ہوجائیں
کہ بر فتراک صاحب دولتے بستم سر خودرا

دوسرے مصرع کی بابت خود علامہ فرماتے ہیں :—

''یہ مصرع مرزا صائب کا ہے جس میں صرف ایک لفظی تغیر کیا گیا ہے''۔

علامہ کا ایک شعر ہے :

بگوشم آمد از گردون دم مرگ
شکوفہ چون فرو ریزد برے ہست

دوسرے مصرعہ کے متعلق علامہ نے تحریر فرمایا ہے : ''یہ مصرعہ غالباً لطف اللہ آذر کا ہے''

بعض اوقات علامہ دوسرے شعرا کے مصرع کی طرف صرف اشارہ فرما دیتے ہیں۔ مثلاً ایک شعر میں فرماتے ہیں :

حدی را تیز تر خوانم چو عرفی
کہ رہ خوابیدہ و محمل گران است

کہیں پورا مصرع تو نہیں کچھ فقرے دوسرے شاعر کے لیکر ایک نئے شعر میں رکھ دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک شعر میں فرماتے ہیں :

شعلہ در گیر زد برخس و خاشاک من
مرشد رومی کہ گفت منزل ما کبریا است

بعض قطعات میں پورا شعر دوسرے شاعر کا شامل کر لیتے ہیں مثلاً ایک قطعہ میں امیر خسرو رح کا یہ شعر شامل کرلیا ہے :

بسا کس اندوہ فردا کشیدند
کہ دی مردند و فردا را ندیدند

شیخ سعدی کی نظم "قطرۂ آب" کے دو شعر لیکر ایک نئی ندیمانہ اور معنی خیز نظم لکھدی ہے ۔ جو پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے ۔

لہذا علامہ کے کلام کا دوسرے شعرا کے کلام سے مقابلہ اور موازنہ بہت دلچسپ ہوسکتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ مقابلہ تین بنیادوں پر ہوسکتا ہے ۔ اول تو ایسا کلام لیا جائے جس میں دونوں شعرا کے خیالات اور زبان دونوں مماثل ہوں ۔ دوسرے ایسا کلام بھی ہے جس میں خیالات یکساں ہیں مگر طرز ادا اور زبان بالکل مختلف ہے ۔ تیسرے ایسے اشعار ہیں جنکی زبان بظاہر یکساں ہے مگر خیالات مختلف ۔ اس قسم کے اشعار اکثر ایسے ہیں جنکو انگریزی میں Parody کہتے ہیں ۔ یعنی مضحکہ انگیز نقل ۔ ایک اور چوتھی بنائے تقابل اردو اور فارسی شاعری کے ساتھ مخصوص ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شاعر دوسرے شاعر کی غزل سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ اسی بحر میں یا اسی قافیہ اور ردیف کے ساتھ غزل کہتا ہے ۔ دراصل یہ بھی ایک شاعر کا دوسرے شاعر کو خراج عقیدت ہے ۔

جہانتک نظریہ حیات کا تعلق ہے علامہ اور خواجہ حافظ کے درمیان بعد القطبین ہے ۔ مگر یہ بھی اظہر من الشمس ہے کہ دونوں شاعر اقلیم سخن کے تاجدار ہیں لہذا ان میں ہم رنگی کا ہوتا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے ۔ خواجہ صاحب فرماتے ہیں ۔

برسر تربت ما چون گذری همت خواہ

علامہ اسی خیال کو یوں ادا کرتے ہیں

زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لحد میری
کہ خاک راہ کو میں نے بتایا راز الوندی

خواجہ صاحب فرماتے ہیں :

بادب باش کہ ہرگز نتواند گفتن
سخن دیر۔ مگر برہمنے دانائے

علامہ فرماتے ہیں :

میر و مرزا بہ سیاست دل و دین باختہ اند
جز برہمن پسرے محرم اسرار کجاست

خواجہ صاحب فرماتے ہیں :

گنج در آستین و کیسہ تہی
جام گیتی نما و خاک رہیم

علامہ کا شعر ہے :

پر سوز و نظر باز و نکوبین و کم آزار
آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

جدت خیال کے لحاظ سے علامہ کا شعر حافظ کے شعر سے بہت بڑھا ہوا ہے۔ طنز کی جھلک کے باوجود زبان کی ہم آہنگی دیکھنا ہو تو دونوں با کمال شعرا کے یہ شعر ملاحظہ فرمائیں۔ خواجہ حافظ فرماتے ہیں :

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را
بخال ہندوش بخشم سمرقند و بخارا را

علامہ کا شعر ہے :

بدست ما نہ سمرقند و نے بخارا ایست
دعا بگو ز فقیران بہ ترک شیرازی

دونوں شعر اپنی جگہ لاجواب ہیں۔ جہاں خواجہ حافظ معشوق کے ایک خال پر سمرقند و بخارا کی سلطنتیں بخشنے کو تیار ہیں وہاں اقبال اپنی ناداری کی تصویر کھینچتے ہیں مگر عطا پر یہ بھی آمادہ ہیں۔ بخشنے کو سلطنتیں نہیں تو دعا تو ہے۔ اور مفلس شاعر یہ دینے کو تیار ہے۔ فنی نقطہ نگاہ سے دونوں شعر نہایت اعلٰی پایہ کے ہیں مگر علامہ کا شعر دراصل خواجہ صاحب کے شعر پر Parody ہے کہ میاں فقیر آدمی جیب خالی مگر چلے سلطنتیں بخشنے۔

کلام ربانی کی عظمت اور انسانی تربیت میں اسکے اثر آفرین عمل پر بہت سے مسلمان شعرا نے خامہ فرسائی کی ہے ۔ چنانچہ حافظ فرماتے ہیں :

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ
ہر چہ کردم ہمہ از دولت قرآن کردم

علامہ فرماتے ہیں :

غیر قرآن غمگسار من نہ بود

واعظ، صوفی اور زاہد پر اکثر شعرا نے طنز اور تنقید کی ہے ۔ چنانچہ خواجہ حافظ کا مشہور شعر ہے :

بہ زیر دلق مرصع کمند ہا دارند
دراز دستی این کوتہ آستینان بین

علامہ فرماتے ہیں :

بہت باریک ہیں واعظ کی چالیں
لرز اٹھتا ہے آواز اذان سے

اس شعر کے متعلق جناب ماہر القادری فرماتے ہیں : ''دلق مرصع میں چھپی ہوئی کمندوں اور درود و سجود کا فریب نظر آسکتا ہے مگر آواز اذان سنکر لرز اٹھنا ایک ایسی باریک چال ہے کہ 'تلبیس ابلیس' کے مصنف اور عابدوں، زاہدوں، واعظوں اور صوفیوں کے دلوں کی چوری پکڑنے والے علامہ ابن جوزی بھی اس سے دھوکا کھا سکتے ہیں'' ۔

حافظ کے کلام میں پیام و سلام اور ساقی سے خطاب اور یار بادہ کی صدا سے جو صورتیں پیدا کی گئیں ہیں وہ اقبال کے کلام میں بھی موجود ہیں مثلاً :

بہ نوریان زمن ہا بگو پیامے گو
بیار بادہ کہ گردون بکام ما گردید

حافظ کا مندرجہ ذیل پیرایہ بیان کاملاً اقبال کے کلام میں موجود ہے :

دل خرامی کنند دلدار را آگہ کنید
زینہار اے دوستان جان من و جان شما

اقبال کے یہاں اسکی صورت یہ ہے :

چون چراغ لالہ سوزم در خیابان شما
اے جوانان عجم جان من و جان شما

اور پھر اقبال نے جوانان عجم سے جو خطاب کیا ہے وہ بھی حافظ کے اس خطاب سے اثر پذیر معلوم ہوتا ہے ۔

اے صبا با ساکنان شہر یزد از ما بگو
کاے سر ناحق شناسان گوئے میدان شما

حق یہ ہے کہ اقبال کی غزلیات یا غزل نما نظموں میں سب سے زیادہ حافظ کے اثرات کا نقش نظر آتا ہے ۔ اقبال نے جو غزلیں حافظ کی زمین میں لکھی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں :

نیست این میکدہ و دعوت عام است این جا (پیام مشرق)
سہان عشق نہ میری نہ سروری دانند (پیام مشرق)
ساقیا بر جگرم شعلۂ نمناک انداز (زبور عجم)
چون چراغ لالہ سوزم در خیابان شما (زبور عجم)
شاخ زندگی ما نمی ز تشنہ لبی است (پیام مشرق)

بیا بمجلس اقبال یک دو ساغر کش
گر چہ سر نتراشد قلندری داند (پیام مشرق)

بعض احساسات کی تصویر کشی میں بھی حافظ اور اقبال میں بعض اوقات ایک غیر معمولی مماثلت پائی جاتی ہے ۔ مثلاً مشکلات زمانہ کی تصویر کھینچتے ہوئے حافظ لکھتے ہیں :

شب تاریک و بیم موج و گرداب چنین
کجا دانند حال ما سبک ساران ساحل ہا

علامہ فرماتے ہیں :

شب تاریک و راہ پیچ پیچ و بے یقین راہی
دلیل کاروان را مشکل اندر مشکل افتاد است

خواجہ صاحب کا شعر علامہ کے شعر سے بہت بڑھا ہوا ہے۔ سبک ساحران ساحل کے موثر الفاظ نے جو بیکسی کی تصویر کھینچی ہے اس سے شعر میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوگئی ہے۔

خواجہ حافظ فرماتے ہیں :

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

علامہ فرماتے ہیں :

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اسپر حرام

اقبال اور حافظ کی غزلوں کے مقابلہ کے سلسلہ میں ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب فرماتے ہیں : ''مختصر یہ کہ اگرچہ مجموعی لحاظ سے اقبال کو بہ حیثیت غزل گو حافظ کے برابر کھڑا نہیں کیا جا سکتا مگر حق یہ ہے کہ جہاں فارسی کے بڑے بڑے شاعر سر جھکا کر آگے بڑھے ہیں وہاں اقبال کو یہ توفیق ملی ہے کہ وہ حافظ کی زمین پر متصرف ہوکر اور ان کے سامنے کھڑے ہوکر شرمندہ نہیں ہوئے۔ بلکہ انھوں نے اپنے انفرادی انداز اور مخصوص فلسفۂ زندگی کے طفیل حافظ کے نغمہ خواب آور کو نوائے جبریل آشوب بنا دیا ہے،،۔

اقبال غالب کے مداح تھے۔ اس لحاظ سے ان دونوں شعرا کے کلام میں گاہے گاہے ہم آہنگی کا ہونا ضروری ہے۔ عشق کی شعلہ افشانی کے متعلق غالب کہتے ہیں۔

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزہ پایا
درد کی دوا پائی درد لا دوا پایا

علامہ فرماتے ہیں :

این حرف نشاط آور می گویم ومی رقصم
از عشق دل آساید باین همه بے تابی

جو بیکسی کی تصویر غالب نے مرقومہ ذیل شعر میں کھینچی ہے بہت ہی درد ناک ہے۔ فرماتے ہیں :

مند گئیں کھولتے ہی کھولتے آنکھیں غالب
یار لائے مری بالیں پہ اسے پر کس وقت

علامہ فرماتے ہیں :

آخر شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبحدم گر کوئی بالائے بام آیا تو کیا

اپنے "معیار" کی عظمت اور اسکے ناممکن الحصول ہونے کی بات غالب کہتے ہیں :

ہر قدم دوری منزل ہے نمایاں مجھ سے
میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

علامہ فرماتے ہیں :

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید
خوش نگارے است ولے خوشتر ازاں می باید

انسانی تخیل کی پرواز ایسی بلند ہے کہ اکثر الفاظ کا دام اسکو گرفتار نہیں کر سکتا ہے۔ مرزا غالب نے اس لطیف نکتہ کو یوں بیان کیا ہے

سخن ما ز لطافت نپذیرد تحریر
نشود گرد نمایاں ز رم توسن ما

علامہ نے اسی نکتہ کو اس شعر میں بیان کیا ہے :—

ہر معنی پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بہ دل درشو شاید کہ تو دریابی

غالب کہتے ہیں :

رمز بشناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد
محرم آنست کہ رہ جز بہ اشارت نہ رود

علامہ نے اسی نکتہ کو اس شعر میں ادا کرنے کی کوشش کی ہے :

برنہ حرف نگفتن کمال گویائی است
حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایمانیست

اکثر بیقرار طبیعتوں کو جنت کی پرسکون زندگی کے خیال ہی سے وحشت ہوتی ہے ۔ غالب نے اپنے ظریف پیرایہ میں اس نکتہ کو یوں ادا کیا ہے :

جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں
ایسی جنت کا کیا کرے کوئی

علامہ فرماتے ہیں :

دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غمگسارے

اسی کیفیت کی تصویر مرزا صاحب نے اپنے ایک خط میں بھی کھینچی ہے ۔ فرماتے ہیں : "میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہوگئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی ۔ اقامت جاودانی ہے ۔ اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے ۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور کلیجہ منہ کو آتا ہے ۔ ہے ہے وہ اجیرن ہوجائیگی طبیعت کیوں نہ گھبرائیگی ۔ وہی زمردین کاخ وہی طوبی کی ایک شاخ چشم بد دور وہی ایک حور"۔ ایک شاعر شعر کیوں کہتا ہے ۔ یہ اسکی فطرت کا سربستہ راز ہے ۔ وہ اپنی طبیعت سے مجبور ہے کہ شعر کہے ۔ اس خیال کو مرزا صاحب نے یوں نظم کیا ہے :

مجھے انتعاش غم نے پے عرض حال بخشی
ہوس غزل سرائی تپش فسانہ خوانی
یہی بار بار جی میں مرے آتے ہے کہ غالب
کروں خوان گفتگو پر دل و جاں کی میہمانی

علامہ فرماتے ہیں :

تو بجلوہ در نقابی کہ نگہ بر نتابی
مہ من اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ
غزلے زدم کہ شاید بنوا قرارم آید
تب شعلہ کم نگردد ز گسستن شرارہ

غالب کا ایک شعر ہے :

میں چمن میں کیا گیا گویا دبستاں کھل گیا
بلبلیں سنکر مرے نالے غزلخواں ہوگئیں

علامہ فرماتے ہیں :

ازاں قمریوں نے، طوطیوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے ملکر لوٹ لی طرز فغاں میری

اقبال کی طرز ادا میں ایک جدت ہے جو غالب کے شعر میں نہیں ہے۔

دنیا کی تاریخ میں بعض بلند فطرت انسانوں کے لئے زمانہ نے بار ہا قید اور زبان بندی کو ضروری سمجھا ہے۔ قید کی تنہائی اور صعوبتیں ان کی روحانی اور جسمانی نشو و نما میں مدد دیتی ہیں۔ اقبال اور غالب نے اپنے اشعار میں اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں :

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرۂ نیساں ہے زندان صدف سے ارجمند
مشک اذفر چیز کیا ہے اک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند
شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید نیست
این سعادت قسمت شہباز و شاہیں کردہ اند

غالب کے اشعار ہیں :—

گفتم بہ عقل کل کہ ندانم برائے من
حکم دوام حبس چرا کرد روزگار
گفت اے ستارہ سوختہ زاغ و زغن نہ
کانرا گرفت و باز رہا کرد روزگار
تو بلبل ہمیں کہ بدام آمدی ترا
اندر قفس زبہر نوا کرد روزگار

اکثر شاعروں نے تقلید کی مذمت کی ہے مگر اس مذمت کے اظہار میں غالب اور اقبال نے ایک خاص جدت سے کام لیا ہے۔ غالب کہتے ہیں :

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

علامہ فرماتے ہیں :

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

اقبال نے غالب کی بعض غزلوں کا جواب بھی لکھا ہے ۔ مثال کے طور پر علامہ کی مشہور غزل جسکا مطلع یہ ہے

مثل شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دہم
تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم

یہ غالب کی اس غزل کا جواب ہے جسکا مطلع ہے :

سوخت جگر تا کجا رنج چکیدن دہم
رنگ شو اے خون گرم تابہ پریدن دہم

علامہ بیدل کے معتقد تھے اور ان کے اسالیب پر بیدل کے خاص اسالیب کا بڑا اثر ہے، حقیقت یہ ہے کہ انکی پر خروش بحور اور رمزیت کے اعتبار سے ہمیں اقبال کے کلام میں بیدل ہی کی ایک جھلک نظر آتی ہے ۔ ایک بار بعض طلبا علامہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو علامہ نے انکو مشورہ دیا کہ بیدل کے کلام کا مطالعہ کیا کریں ۔ اس پر بعض طلبا نے عرض کیا کہ کلام بیدل سمجھنا بہت مشکل ہے ۔ اسکے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ بیدل کی بعض مخصوص علامتیں اور تشبیہیں ہیں ۔ اگر متعلم ان کو سمجھ لے تو کلام بیدل کے سمجھنے کی دشواری بڑی حد تک رفع ہو جاتی ہے ۔

اظہار عقیدت کے طور پر علامہ نے بیدل کے اشعار پر تضمینیں لکھی ہیں ۔ اور اردو میں بیدل کے متعلق ایک نظم بھی لکھی ہے جو ضرب کلیم میں موجود ہے ۔ بیدل کا شعر ہے :

تبسم کہ بہ خون بہار تیغ کشید ؟
کہ خندہ برلب گل نیم بسمل افتادہ است

علامہ کا شعر ہے :—

صبا ز خون دل نو بہار او بندد
عروس لالہ چہ اندازہ تشنہٴ رنگ است

بیدل کا ایک شعر ہے :—

باز آمدن مسیح و مہدی این جا
از تجربہ مزاج اعیان دور است

علامہ کا شعر ہے :—

مینار دل پہ اپنے خدا کا نزول دیکھ
اور انتظار مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے

اقبال نے فیضی کی غزلوں کا جواب بھی لکھا ہے ۔ اقبال کی مشہور غزل ہے :

نعرہ زد عشق کہ خونین جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

یہ غزل فیضی کی مرقومہ ذیل غزل کا جواب ہے :

دھر را مژدہ کہ روزنے دگرے پیدا شد
کہ ز خورشید سحر خیز قمرے پیدا شد
گمرہان رہ تقلید بہ حیرت بودند
شکر کاین قافلہ را راھبرے پیدا شد

عرفی اقبال کا محبوب شاعر ہے ۔ عرفی کے کلام میں پرآشوب اور ھنگامہ خیز زندگی کے جو نقشے ہیں وہ اقبال کو بہت پسند ہیں ۔ ایک جگہ فرمایا ہے :

بادہ زن با عرفیؔ ھنگامہ خیز

عرفی کا مشہور شعر ہے :

لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم
چنانکہ حرف عصا گفت موسیٰ اندر طور

حضرت داغ فرماتے ھیں :

جی چاھتا ھے چھیڑ کے ھوں ان سے ھم کلام
کچھ تو لگے دیر سوال و جواب میں

علامہ فرماتے ھیں :

بحرفے می توان گفتن تمنائے جہانے را
من از ذوق حضوری طول دادم داستانے را

عرفی کی غزل مشہور ھے اور شعر کا پہلا مصرع تو زبانزد خلائق ھے ۔ ھر جگہ بطور ضرب المثل کے پڑھا جاتا ۔ مگر جو بات "ذوق حضوری" نے اقبال کے شعر میں پیدا کردی ھے وہ نہ عرفی کے شعر میں ھے نہ داغ کے ۔

علامہ کی مشہور غزل ھے :

ھست این میکدہ و دعوت عام است این جا

اسی زمین میں فیضی اور عرفی نے بھی غزلیں لکھی ھیں :
فیضی کی غزل ھے :

این چہ مستی ست کہ بے بادہ و جام است اینجا
بادہ کز جام بنوشند حرام است اینجا
چون شدی معتکف میکدہ فیضی ھشدار
کز دم پیر مغان فیض مدام است اینجا

عرفی کی غزل ھے :

کوئے عشق است ھمہ دانہ و دام است اینجا
جلوۂ مردم آزاد حرام است اینجا
عرفی از ھر دو جہان می رمد الا در دوست
ھمہ جا وحشی از انست کہ رام است اینجا

علامہ کو عرفی کا جارحانہ انداز اتنا پسند تھا کہ ایک نظم اردو میں عرفی پر لکھی جو بانگ درا میں موجود ھے۔ مثنوی اسرار خودی میں چند اشعار بھی بطور اظہار عقیدت کے لکھے تھے ۔ مگر یہ اشعار بعد میں حذف کردئے ۔

علامہ کی غزلوں میں نظیری کا اثر بھی نمایاں ہے ۔ وہی زور کلام، وہی شیرینی ۔ علامہ نے نظیری کے ایک شعر پر تضمین بھی لکھی ہے جو پیام مشرق میں موجود ہے ۔ اپنی شہرۂ آفاق مثنوی اسرار خودی کی تمہید علامہ نے نظیری کے اس شعر سے شروع کی ہے ۔

نیست در خشک و تر بیشہ من کوتاهی
چوب هر نخل کہ منبر نشود دار کنم

ریاکاری کی مذمت شعرا همیشہ کرتے آئے هیں مگر جس طرز سے صائب اور اقبال نے کی ہے اسکی مثال دنیا کی کسی زبان میں مشکل سے ملیگی ۔ صائب کہتا ہے ۔

سجدہ برکف توبہ برلب دل پر از شوق گناہ
معصیت را خندہ می آید ز استغفار ما

علامہ فرماتے هیں :

جو میں سر بسجدہ هوا کبھی تو زمین سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملیگا نماز میں

گورستان میں ایک بیکس کے مزار پر نہ چادر هوتی ہے نہ غلاف ۔ یہاں صرف خود رو سبزہ اپنی زبان حال سے اهل قبر کی بیکسی کی داستان بیان کرتا ہے ۔ دختر شاہ مگر درویش طبیعت زیب النساء نے ایسی قبر کی حسرت کا اظہار اپنے شعر میں کیا ہے ۔

بغیر سبزہ کس نپوشد مزار ما
قبر پوش ما غریبان همیں گیاہ بس است

علامہ اپنی والدہ مرحومہ کی یاد میں لکھتے هیں :

آسمان تیری لحد پر شبنم افشانی کرے
سبزہ نورستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

مولانا جامی لکھتے هیں :

بندۂ عشق شدی ترک نسب کن جامی
کاندریں راہ فلاں ابن فلاں چیزے نیست

علامہ فرماتے هیں : در رہ عشق فلاں ابن فلاں چیزے نیست
ید بیضائے کلیمے بنسبا ے بخشند

بلاغت معنی کے لحاظ سے اقبال کا شعر بہت بڑھا ہوا ہے اور موجودہ زمانہ کے گورے اور کالے کی بحث کا ایک دندان شکن جواب ہے۔مگر جو شیرینی کلام جامی کے شعر میں پائی جاتی ہے وہ اقبال کے شعر میں نہیں ہے۔ شیکسپیر کی تعریف میں علامہ نے لکھا ہے:

حسن آئینہ حق اور دل آئینہ' حسن
دل انسان کو ترا حسن کلام آئینہ

خود شیکسپیر لکھ گیا ہے :

Oh how more doth beauty beauteous seem
By that sweet ornament which truth doth give.

اسی مضمون کو ایک دوسرے انگریزی شاعر کیٹس نے یوں باندھا ہے :—

Beauty is Truth, Truth Beauty—that is all
Ye know on earth and all ye need to know.

ایک فرانسیسی شاعر نے لکھا ہے :

Rien nest beau que le vrai
Le vrai seul est aimable.

انگریزی شاعر شیلے نے یونان کی عظمت پارینہ کو یاد کرکے اور اسکے درخشاں مستقبل کے متعلق اپنی دلی آرزوؤں کا اظہار ان اشعار میں کیا ہے۔

Hellas

The world's great age begins anew,
The golden years return,
The earth doth like a snake renew
Her winter weeds outrun:
Heaven smiles and faiths and empires gleam
Like wrecks of a dissolving dream.

علامہ نے قرطبہ میں مسلمانوں کی گذشتہ عظمت کے آثار کو دیکھکر کہا تھا :

آب رواں کبیر تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب

عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اسکی سحر بےحجاب
پردہ اٹھادوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ مری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات کشمکش انقلاب

ایک غیر معروف انگریزی شاعر سیمول راجرس نے اپنی خواہش کو ان اشعار میں قلمبند کیا ہے :

A Wish

Mine be a cot beside the hill;
A beehive hum shall soothe my ear.
A willowy brook that turns a mill
With many a fall shall linger near
The swallow, oft, beneath my thatch,
Shall twitter from her clay-built nest
Oft shall the pilgrim lift the latch,
And share my meal, a welcome guest.

علامہ کو بڑی تنہائی اور خاموشی بیحد پسند تھی، اور انہوں نے بھی ایک نظم لکھی ہے جس میں اس آرزو کا اظہار کیا ہے :

ایک آرزو

مرتا ہوں خامشی پر یہ آرزو ہے میری
دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو
لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو
مانوس اس قدر ہو صورت سے میری بلبل
ننھے سے دل میں اس کے کھٹکا نہ کچھ مرا ہو
راتوں کے چلنے والے رہ جائیں تھک کے جس دم
امید ان کی میرا ٹوٹا ہوا دیا ہو
پھولوں کو آئے جسدم شبنم وضو کرانے
رونا مرا وضو ہو، نالہ مری دعا ہو

دنیا کے ہر گوشہ میں شاعروں نے مختلف زبانوں میں ماں کی بابت دلی تاثرات کو اشعار میں قلمبند کیا ہے مگر جو نرالا انداز اقبال نے والدہ مرحومہ کی یاد میں اختیار کیا ہے اسکی مثال صرف جرمن یہودی شاعر ھائینا کے یہاں ملتی ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں :

علم کی سنجیدہ گفتاری بڑھاپے کا شعور
دنیوی اعزاز کی شوکت جوانی کا غرور
زندگی کی اوج گاہوں سے اتر آتے ہیں ہم
صحبت مادر میں طفل سادہ رہ جاتے ہیں ہم
بے تکلف خندہ زن ہیں، فکر سے آزاد ہیں
پھر اس کھوئے ہوئے فردوس میں آباد ہیں

ھائنا لکھتا ہے : *

I have been wont to bear my head on high,
Haughty and stern and I of mood and mien,
Yes, tho' a King should gaze on me, I ween,
I should not at his gaze, cast down my eye.
But I will speak, dear mother candidly:
When most puffed up my haughty mouth hath been,
At thy sweet presence, blissful and severe,
I feel the shudder of humility.

انگریزی زبان کے مشہور فطرت نگار شاعر ورڈز ورتھ سے اقبال کو عقیدتمندی تھی ۔ حتی کہ ۱۹۱۰ء میں انہوں نے لکھا تھا کہ ورڈز ورتھ نے مجھے الحاد سے بچا لیا ۔ ویسے تو مناظر فطرت کی تصویر کشی میں دونوں شاعروں کو ید طولیٰ ہے اور بار بار بادل، چاند یا تاروں کو دیکھکر جو نظمیں ان دونوں نے لکھی ہیں ان میں ایک غیر معمولی مناسبت ہے ۔ مگر اقبال اور ورڈز ورتھ کے کلام میں مناسبت کی جستجو بجائے خود ایک طویل مضمون کی محتاج ہے ۔ اور اس مختصر مضمون میں اسکے لئے جگہ نہیں ہے ۔ مگر پھول سے جو خطاب اقبال نے کیا ہے وہ ورڈز ورتھ کے تیتلی سے خطاب سے اتنا متشابہ ہے کہ یہ اشعار یہاں نقل کئے جاتے ہیں ۔ علامہ فرماتے ہیں :

---

* یہ جرمن اشعار کا ترجمہ ہے ۔

آہ یہ دست جفا جو اے گل رنگیں نہیں
کسطرح تجھکو سمجھاؤں کہ میں گلچیں نہیں
کام مجھکو دیدۂ حکمت کے الجھیڑوں سے کیا
دیدۂ بلبل سے میں کرتا ہوں نظارہ ترا

ورڈز ورتھ کے اشعار ہیں :

Come often to us, fear no wrong
Sit near us on the bough!
We'll talk of sunshine and of song,
And summer days, when we were young.

علامہ نے دریائے نیکر کے کنارہ خموشی کا سماں ان اشعار میں کھینچا ہے :

خاموش ہے چاندنی قمر کی　　شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی
وادی کے نوا فروش خاموش　　کہسار کے سبز پوش خاموش
فطرت بیہوش ہوگئی ہے　　آغوش میں شب کے سو گئی ہے
کچھ ایسا سکوت کا فسوں ہے　　نیکر کا خرام بھی سکوں ہے

ورڈز ورتھ اپنی ایک نظم موسومہ "کیا حسین شام ہے" میں لکھتا ہے :

It is a beauteous evening, calm and free,
The holy time is quiet as a Nun,
Breathless with adoration; the brood sun
Is sinking down in its tranquillity,
The gentleness of heaven broods o'er the sea.

گوئٹے کا ذکر تو آگے آئیگا مگر خاموشی شام پر اس نے بھی ایک نظم لکھی ہے جس کا ذکر یہاں مناسب ہوگا۔ گوئٹے لکھتا ہے :

Ueber allen gipfeln
　　　　Ist Ruh
In allen Wipfln
　　　　Spurest dur
Kann einen Hauch
Die Vogelein schweigen in Wald
Warte nur balde
Ruhest dur auch.

ان جرمن اشعار کا لانگ فیلو نے انگریزی میں ترجمہ یوں کیا ہے :—

O'er all the hilltops
Is quiet now,
In all the tree tops
Hearest thou
Hardly a breath;
The birds are asleep in the trees
Wait, soon like these
Thou too shalt rest.

ویسے تو علامہ کے کلام میں بہت سے مغربی شعرا سے ہم خیالی یا ہم رنگی کے لحاظ سے مطابقت پائی جاتی ہے مگر مغرب کے تین شاعر ہیں جن سے علامہ کو ایک خاص تعلق ہے۔ اطالوی شاعر ڈانٹے، انگریزی شاعر ملٹن اور جرمن شاعر گوئٹے۔ ڈانٹے کی شہرۂ آفاق طربیہ خداوندی کے جواب میں علامہ نے جاوید نامہ لکھا ہے۔ جہانتک موضوع کا تعلق ہے علامہ اور ڈانٹے میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ مگر قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں شاعر سیاروں کا دورہ کرتے ہیں اور مختلف سیاروں میں مشہور ہستیوں سے ملتے ہیں۔ سیاروں کے سفر کے تصور کے لئے علامہ کہانتک اطالوی شاعر کے مرہون ہیں ایک بہت اہم اور وسیع موضوع ہے جس پر یہاں بحث کرنا ناممکن ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ دونوں شاعروں کا شمار دنیا کے بہترین فنکاروں میں ہے لہذا فنی یکرنگی کا پایا جانا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

سیاروں کے سفر میں جہاں علامہ کے راہنما مولانا رومی ہیں وہاں ڈانٹے کا همسفر شاعر ورجل ہے۔ ایک جگہ مولانا رومی دوران سفر میں علامہ سے فرماتے ہیں :

گفت رومی از گمانہا پاک شو
خوگر وہم و رہ افلاک شو

اسی طرح ورجل ڈانٹے سے کہتا ہے :

And like a man of quick discernment: "Here lay down all thy distrust", said he, "reject dead from within thee every coward fear".
Inferno: III

ایک جگہ سفر کے دوران میں خطرناک مقام آتا ہے۔ یہاں پیر رومی مشفقانہ

طور ہو علامہ کا ہاتھ پکڑ لیتے ہیں۔ علامہ نے اس شفقت کا ذکر اس شعر میں کیا ہے :

دست من آہستہ سوئے خود کشید
تند رفت و برسر غارے رسید

دانتے نے ایسی ہی صورت حال کا یوں ذکر کیا ہے :۔

He laid his hand on mine, and with a face
So joyous that it comforted my quacking,
Into the hidden thing, he led my way.

دونوں نظموں میں ایسی مثالیں بے شمار ہیں مگر ان دونوں شاعروں کے فن میں جو خصوصیت مشترک ہے وہ فطرت نگاری ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدرت نے دونوں شاعروں کو مناظر فطرت کی تصویر کھینچنے میں ید طولیٰ عطا کیا تھا۔ ایک منظر کو بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں۔

آن گل و سرو و سمن آن شاخسار
از لطافت مثل تصویر بہار
ہر زمان برگ گل و برگ شجر
دارد از ذوق نمو رنگ دگر
این قدر باد صبا افسون گر است
تا دو برہم زنی زرد احمر است
ہر طرف فوارہ ہا گوہر فروش
مرغک فردوس زاد اندر خروش

وادی شاہان (جسکا دوسرا نام پھولوں کی وادی بھی ہے) کا بیان کرتے ہوئے دانتے رقمطراز ہے :

Gold and fine silver, crimson, pearly white,
Indigo, smooth, wood lustrous in the grain,
Fresh flake of emerald but that moment split
Could none of them in colour near attain
The flowers and the grass in that retreat,
As less with greater rivalleth in vain.
(*Purgatory*, VII—75-78)

دوسرا شاعر جس سے علامہ کو خاص مناسبت ہے انگریزی شاعر ملٹن ہے۔ عنفوان شباب میں علامہ کا ارادہ تھا کہ ایک نظم ملٹن کی مشہور نظم فردوس گم شدہ کی طرز میں لکھیں۔ بعد میں یہ بھی خیال آیا کہ واقعات کربلا کو فردوس گمشدہ کی طرز پر نظم کریں۔ ان دونوں ارادوں کی تکمیل نہ ہوسکی۔ مگر فردوس گمشدہ کے موضوعات سے علامہ کی دلچسپی ہمیشہ قائم رہی خصوصاً ابلیس کے کیرکٹر سے۔ اور اس طویل داستان کے مختلف موضوعات پر علامہ نے اردو اور فارسی میں کئی نظمیں لکھیں۔ چنانچہ پیام مشرق کی نظم تسخیر فطرت بالکل ملٹن کے رنگ میں ہے۔ جب ابلیس آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرتا ہے تو اسکی تقریر میں ملٹن اور اقبال کے یہاں وہی شوکت، وہی تمکنت، وہی زور ہے۔ معلوم ہوتا کہ اقبال کا مرقومہ ذیل شعر ملٹن ہی نے لکھا ہے:

نوری نادان نیم سجدہ بہ آدم برم
او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم

اس قسم کی زبان یا خیالات کی ہمرنگی ملٹن اور اقبال کے کلام میں اکثر پائی جاتی ہے۔ یہاں صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ جب حضرت میکائیل آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں تو ان الفاظ میں انکو تسلی دیتے ہیں:—

To whom thus also the Angel last replied:
'This having learnt, thou hast attained the sum
Of wisdom; hope no higher, though all the Stars
Thou knew'st by name, and all tha' ethereal Powers,
All secrets of the deep, all Nature's works,
Or works of God in Heaven, Air, Earth or Sea,
And all the riches of the World enjoy'dst
And all the rule one Empire
That ye may live, which will be many days,
Both in one Faith, unanimous though sad,
With cause for evils part, yet much more clad
With meditations on the happy end'.
(*XII*;—574—605)

اقبال کے یہاں فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

آدم حضور باریتعالی میں اپنے قصور کا اعتراف ان الفاظ میں کرتا ہے :

O goodness infinite, goodness immense
That all this good of evil shall produce,
And evil turn to good.
(*XII*: 469–471)

اقبال کے یہاں آدم حضور باریتعالی میں یوں اعتراف گناہ کرتا ہے :–

گرچہ فسونش مرا برد ز راہ صواب
از غلطم در گذر عذر گناہم پذیر
عقل بدام آورد فطرت چالاک را
اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

جنت سے نکالے جانے پر فرشتے آدم کو یوں تسلی دیتے ہیں :

Then will thou not be loath
To leave this Paradise, but shalt possess
A Paradise within thee happier far
(*XII*: 586–589)

اقبال نے اس صورت حال کو یوں بیان کیا ہے :–

ملتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں

حقیقت یہ ہے کہ مغربی شعرا میں جو عقیدت علامہ کو جرمن شاعر گوئٹے سے ہے اسکی مثال دنیا کی شاعری میں کم ملیگی۔ جہاں کہیں علامہ نے اس جرمن شاعر کا ذکر کیا ہے وہاں اسکو 'حکیم حیات' سے تعبیر کیا ہے۔

یوں تو علامہ نے ڈانٹے کی مشہور نظم کی طرز پر جاوید نامہ لکھا۔ مگر اسکا صریح ذکر کہیں نہیں کیا۔ مگر گوئٹے کے دیوان مغربی کے جواب میں پیام مشرق لکھکر اور سر ورق پر ''در جواب شاعر المانوی گوئٹے،، لکھ کر عقیدت کی نذر پیش کی ہے۔

پیام مشرق کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے لکھا ہے:

پیر مغرب شاعر المانوی
آن قتیل شیوہ ہائے پہلوی
بست نقش شاہدان شوخ و شنگ
داد مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام پیغام شرق
ماہ تابے ریختم بر شام شرق
او چمن زادے چمن پروردۂ
من دمیدم از زمین مردۂ

پیام مشرق میں علامہ نے گوئٹے کی بعض نظموں کا ترجمہ بھی کیا ہے مگر ایک اعلی پایہ کی نہایت دلاویز نظم میں گوئٹے اور مرشد رومی کو جنت میں ہم صحبت بنایا ہے۔ اور اپنے مرشد کی زبانی گوئٹے کو یہ خراج عقیدت ادا کیا ہے:

گفت رومی اے سخن را جان نگار
تو ملک صیدلستی و یزدان شکار
ہر کسے از رمز عشق آگہ نیست
ہر کسے شایان این درگہ نیست

جہاں عقیدت کا یہ عالم ہو وہاں کلام کی ہم رنگی یا ہم خیالی کی چند مثالیں دینا بے سود ہے۔ اقبال اور گوئٹے کی مطابقت پر قلم اٹھانے کیلئے ایک کتاب کی ضرورت ہے۔ مگر یہاں ناظرین کی دلچسپی کی خاطر چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ جب شیطان حضور باری تعالی میں حاضر ہوتا ہے تو عرض کرتا ہے:—

اے خداوند صواب و نا صواب
من شدم از صحبت آدم خراب

گوئٹے اسی مضمون کو یوں ادا کرتا ہے :—

The little god of the world, one can't reshape him,
He is as strange today, as that first day Yee made him.

گوئٹے کے یہاں فاسٹ کہتا ہے۔

Here stand I, ach, Philosophy
Behind me and Law and Medicine too.
And to my cost, Theology—
All these I have sweated through and through,
And now you see me a poor fool!

اسکے مقابلہ میں اقبال فرماتے ہیں :—

دوست خرم کہ بر منزل رسید آوارۂ
من پریشان جادۂ ہائے علم و دانش کردہ ام

گوئٹے کے یہاں روح ارضی کہتی ہے :

At the whirring loom of Time I weave
The living clothes of the Deity.

علامہ خود وقت کی زبانی کہتے ہیں :—

من کسوت انسانم، پیراہن یزدانم

علامہ نے گوئٹے کی ایک نظم 'نغمہ' محمد، کا ایک آزادانہ ترجمہ کیا ہے اور حق یہ ہے کہ ترجمہ اس خوبی سے کیا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ فن کے لحاظ سے اصل نظم بہتر ہے یا ترجمہ۔ اسی طرح ایک نظم 'حور و شاعر' گوئٹے کی نظم کے جواب میں لکھی۔ اور وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ دونوں نظمیں نہایت اعلیٰ پایہ کی ہیں۔

علامہ کو جو عقیدت گوئٹے سے تھی اس کا اظہار انہوں نے اپنی غزل کے اس مقطع میں کیا ہے :

صبا بہ گلشن ویمر سلام ما برسان
کہ چشم نکتہ وران خاک آن دیار افروخت

امیر خسرو نے بدایوں کے متعلق جو حضرت نظام الدین رح کی جائے ولادت تھا لکھا ہے ۔

ز بسکہ مرقد اہل بصیرت است آنجا
بجای سرمہ در دیدہ کشم خاک بدایوں را

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے علامہ کو عقیدت تو بیدل اور گوئٹے سے بھی ہے مگر جو روحانی تعلق اور ذوقی مناسبت علامہ کو مولانا رومی سے ہے اسکی مثال دنیا کی شاعری میں بھی مشکل سے ملیگی ۔ مولانا رومی سے جو عقیدت علامہ مرحوم کو تھی وہ ان کے کلام سے عیاں ہے ۔ ایک جگہ فرماتے ہیں :

بیا کہ من زخم پیر روم آوردم
مئے سخن کہ جوان تر بادۂ عنبی است

علامہ نے مرشد رومی سے اپنی عقیدت کو اور بھی متعدد اشعار میں ظاہر کیا ہے حتی کہ بال جبریل میں تو ایک نظم کی سرخی ہے 'مرید ہندی اور مرشد رومی'۔ مرید ہندی اقبال ہیں اور مرشد رومی حضرت مولانا ۔ اس روحانی تعلق اور عقیدت کو جو علامہ کو مولانا سے ہے ان دونوں تاجداران سخن کے کلام میں ہم آہنگی اور یکسانیت ضروری ہے ۔ علامہ کو جہاں کہیں موقعہ ملا ہے مولانا کا تتبع کیا ہے ۔ اسرار خودی، رموز بیخودی اور جاوید نامہ مثنوی مولانا روم کی بحر میں ہے ۔ مولانا روم کے ایما ہی سے علامہ نے اسرار خودی تحریر فرمائی ۔ جاوید نامہ میں مولانا رومی علامہ کی سیر افلاک میں راہبری کرتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ دو ایسے استادان فن کی مماثلت اور یکسانیت خود ایک گہرے مطالعہ کی مستحق ہیں ۔ اس مختصر مضمون میں ہم اس یکسانیت پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے کی کوشش کرینگے ۔

عشق کی سحر کاریوں کے بیان کو دنیا کے بڑے بڑے شاعروں نے اپنے کلام کو گرمانے کیلئے استعمال کیا ہے ۔ مگر مولانا رومی کے مندرجہ ذیل اشعار اپنی سادہ طرز ادا اور احساسات کی گہرائی کی وجہ سے بے مثال ہیں ۔ اور دنیا میں جہاں جہاں فارسی بولی جاتی ہے یا سمجھی جاتی ہے زبان زد خلائق ہیں :—

شاد باش اے عشق اے سودائے ما
اے طبیب جملہ علتہائی ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما
اے تو افلاطون و جالینوس ما

علامہ فرماتے ھیں :

بیا اے عشق اے رمز دل ما
بیا اے کشت ما اے حاصل ما
کہن گشتند این خاکی نہادان
دگر آدم بنا کن از گل ما

مولانا رومی ایک شعر میں فرماتے ھیں :

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

علامہ فرماتے ھیں :

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

مولانا رومی فرماتے ھیں : —

پیش ارباب خرد شرح مکن مشکل عشق
نکتہ خاص مگو محفل عام است اینجا

علامہ نے اسی مضمون پر چند شعر کہے ھیں :

مئے من از تنک جاماں نگہ دار
شراب پختہ از خاماں نگہ دار
شرر از نیستاں دور تر بہ
بخاصاں بخش و از عاماں نگہ دار

اسرار محبت انہی کے سامنے بیان کرنے چاھئیں جن میں کچھ ظرف ھو، یہ شراب پختہ ایک نا اھل پر برا اثر بھی کر سکتی ہے ۔ نکتہ خاص محفل عام میں بیان کرنے میں خطرہ ھی ہے ۔ اور ویسے بھی ناشناساؤں کے سامنے رموز معرفت

بیان کرنے میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے۔ مولانا اور علامہ کے اشعار میں خیال ایک ھی ہے مگر طرز ادا بالکل مختلف ہے۔ نشٹے نے بھی اسی خیال کا بار بار اپنی تصانیف میں اظہار کیا ہے۔

مولانا رومی کی ایک غزل ہے :

رعد مطرب، برق مشعل، ابر ساقی آب مے
باغ مست و زاغ مست و غنچہ مست و خار مست
آسمانا چند گردی، گردش عنصر بہ بین
خاک مست و آب مست و باد مست و نار مست

اسکے جواب میں علامہ نے غزل کہی ہے :

از دیر مغان آیم بے گردش صہبا مست
در منزل لا بودم از بادۂ الا مست
وقت است کہ بکشایم مے خانہ رومی باز
پیران حرم دیدم در صحن کلیسا مست

اقبال کی مرقومہ ذیل غزل بھی بہ تبدیل قافیہ رومی کی زمین میں ہے :

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست
بامن میا کہ مسلک شبیرم آرزوست

رومی کی غزل کا مطلع یہ ہے :

بنمای رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست
بکشای لب کہ قند فراوانم آرزوست

عشاق بے نوا نے ہر زمانہ میں ہر ملک میں انتہائی بیتابی کے باوجود اپنے اوپر صبر کرکے خاموشی سے کام لیا ہے چونکہ سوائے اسکے چارہ نہیں۔ اس نکتہ کو عارف رومی نے یوں بیان کیا ہے :

گرچہ تفسیر زبان روشنگر است
لیک عشق بیزبان روشنتر است

علامہ فرماتے ہیں :

زبان ما غریباں از نگاہیست
حدیث دردمندان اشک و آہیست
گشادم چشم و بر بستم لب خویش
سخن اندر طریق ما گناہیست

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں :

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

مولانا رومی فرماتے ہیں :

دور گردون از موج عشق دان
چون نبودے عشق بفسردے جہان

علامہ فرماتے ہیں :

عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات
عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات

لہذا یہ ظاہر ہے کہ مثنویوں کے علاوہ اقبال کی غزلوں اور دیگر نظموں میں بھی رومی کا اثر مسلم ہے ۔ مگر رومی کی سی سرمستی علامہ کے کلام میں ہے مگر قدرے کم ۔ ایک بار ایک صاحب نے علامہ سے دریافت کیا کہ ان کے نزدیک سب میں بڑا شاعر کون ہے ۔ علامہ نے فوراً جواب دیا تخیل کے لحاظ سے رومی اور انداز بیان کے لحاظ سے بیدل ۔

ہم نے کلام اقبال کا جو موازنہ اور مقابلہ مشرق اور مغرب کے شعرا سے کیا ہے اس سے اقبال کے فن کی عظمت، ہمہ گیری، اور آفاقیت ظاہر ہوتی ہے ۔ ایک طرف تو اقبال غزل کے میدان میں حافظ، غالب، بیدل اور فیضی کی اپنی زمین پر متصرف ہو کر ان کے برابر کھڑے نظر آتے ہیں ۔ تو دوسری طرف مثنوی میں سنائی، رومی اور عطار کی صفوں میں نمایاں نظر آتے ہیں ۔ محمود شابستری کی مثنوی "گلشن راز" کا جواب اس انداز سے لکھتے ہیں کہ اسکی غلطیہائے مضامین عیاں کر دیتے ہیں ۔ اسکے ساتھ ہی ساتھ مغرب کے دو عظیم ترین

شعرا کا جواب کچھ اس انداز سے دیتے ھیں کہ ادبی دنیا ششدر رہ جاتی ہے ۔ دینتے کی طربیہ خداوندی کے جواب میں جاوید نامہ لکھتے ھیں تو گوئیٹے کے دیوان مغرب کا جواب پیام مشرق میں دیکر خود مغرب کے فضلا، علما اور ناقدین سے خراج تحسین حاصل کرتے ھیں ۔ فن شاعری کا اتنا تنوع اور اتنی وسعت شاید ھی دنیا کے کسی اور شاعر میں ملیگی ۔ اور پاکستان ھی نہیں کل مشرق اس عظیم المرتبت شاعر پر جتنا فخر کرے وہ بجا ہے ۔

مرتبۂ ذات حق

فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان

عبدالحمید کمالی

فلسفہ خودی کی اساسی اسلامی وجدان پر تشکیل کے سلسلہ میں جن کلیدی مسائل و نتائج پر گذشتہ مقالہ کا اختتام ہوا تھا ان کو مختصراً یوں رقم کیا جاسکتا ہے کہ علم اور وجود کی عینیت کے فلسفے ہماری فکر و نظر سے قطعاً غیر متجانس ہیں۔ اسلئے کہ ایسی عینیت صرف ''وجود بالتحدید،، ہی کے وجدان کو سزاوار ہے جو تمام ہیلان زدہ یا یونان پذیر ثقافتوں کی اصل حنیفی ہے۔ اگر فلسفہ خودی کی تعمیر اور اسکے نظام ہائے تعقلات کی تدوین اسلامی وجدان پر استوار کی جائے جسکا ابتدائیہ ''وجود غیر محدود،، کا احساس ہے تو یہ فلسفہ کبھی اس اصول موضوعہ کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ شعور وجود کی حقیقت ہے۔ اسکے برعکس وجود کی علم پر تقدیم ہی سے وہ مقدمہ کبریٰ حاصل ہوتا ہے جسکے ذیل میں تمام تفصیلات کی تدوین نظریہ خودی اور ایک جامع فلسفہ کے مناصب اصلی ہیں۔ ایسے فلسفہ کے جو اسلام کا فلسفہ کہلائے جانے کے استحقاق کا دعوی کر سکتا ہو۔

ان وجوہات کی بناء پر ماہیت خود آگہی کی تشریح کرتے ہوئے راقم الحروف نے شعور ذات کو جوہر ذات حق کا رتبہ دینے سے انکار کیا ہے اور اس نکتہ پر زور دیا ہے کہ جوہر ذات حق خود ''وجود ذات،، ہے اور شعور اسکی بے شمار فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ وجود حق تمام اطوار کے نبود سے بالا و بلند ہے۔ وہ صورت علم کے تقید سے بھی ارفع و اعلیٰ ہے۔ صرف اسی اصول پر ایک اصلی اور حقیقی فلسفہ اسلام کی تشکیل ممکن ہے۔

مندرجہ ذیل مقالہ اس سلسلہ کی ایک کوشش ہے۔ اسکا موضوع براہ راست مرتبہ و رائے صورت یا ذات حق ہے۔ تاکہ ان اساسی مفاہیم کو واضح کیا جائے جو فلسفہ کے اس منصوبہ کی بنیاد ہیں جو یونانی مقولات کی نفی پر قائم ہے اور جو محدود وجود کے تصور سے چلنے کی بجائے وجود غیر محدود کے تصور سے آغاز کلام کی جرأت کرتا ہے۔

(۱)

راقم الحروف یہ واضح کردینا مناسب سمجھتا ہے کہ جب اول اول مسلم ذہن کو ذات حق کے بارے میں تعقلات و تصورات کا وسیلہ اختیار کرنا پڑا تو ذات و صفات کی بحث چھڑ گئی۔ جن علمی سانچوں کو اس بحث میں استعمال کیا گیا وہ اساسی اسلامی وجدان سے قطعی طور پر متوافق نہیں تھے اسلئے کہ جیسا کہ مقالہ گذشتہ میں بیان ہوا ان کی بنیاد میں ہی موجود ہونے کے معنی کسی نہ کسی شرط سے مشروط ہونا یا کوئی نہ کوئی حد کا پابند ہونا تھے۔ زیادہ تر اس سبب سے مسلم مفکرین اس بحث کے اندر ایسے گرداب میں پھنس گئے کہ اگر ایک انتہا پر جاتے ہیں تو وجود بالکل موہوم ہو جاتا ہے دوسری طرف جاتے ہیں تو توحید باری کے عقیدہ کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر انہوں نے آپس میں اختلافات کئے اور ان اختلافات نے ناگوار صورت اختیار کی تو وہ واقعی بے بس تھے۔

اب میں اس بے بسی کے حرکی سبب کی طرف آتا ہوں۔ اور وہ ہے منطق۔ جس پیرایہ میں فکر حرکت پذیر ہوتی ہے اور جن آلات کی مدد سے قضیات سے عبور کرکے نتائج تک رسائی حاصل کرتی ہے وہ منطق کہلاتے ہیں۔ بدقسمتی سے مسلم فکر کو جو منطق ملی وہ بھی یونانی تھی۔ اور یونانی منطق میں ذات باری تعالیٰ یا حقیقت الحقاء کی بحث ہی 'ذات و صفات' یا 'جوہر و عرض' کے مقولات میں الھائی جا سکتی ہے۔ اس سبب سے مسلم فکر ایک ایسے دوراہے پر آکر رک گئی جہاں ایک طرف عقل کی پابندی کی جاتی ہے تو ایمان ہاتھ سے جاتا ہے اور اگر ایمان کا دامن مضبوطی سے تھاما ہے تو عقل کو خیر باد کہنا پڑتا ہے۔ یہ سب یونانی منطق کے کرشمے تھے۔ جسکے اندر ایمان اور عقل کی جنگ ناگزیر تھی۔ فلاسفہ یونان جس منطق پر چلے اور جسکی کتابی تدوین ارسطو نے کی اسکے مطابق اہل یونان اور انکی اتباع میں اسکندریائی اور بعد ازاں مسلم مفکرین نے یہ سمجھا کہ اگر منطق ہے تو یہی ہے اور عقل اس فعلیت کا نام ہے جو اسکے مطابق وقوع پذیر ہو۔ ذہن کی ہر وہ حرکت جس میں اسکا التزام نہ ہو خلاف عقل ہے۔ اسطرح یونانی فکر کی پیداوار عقل کا محدود تصور ہے اور اتنا منامی کہ ساختہ یونانی قواعد کی پابندی کا نام ہی عقل ورنہ بے عقلی۔

یہ خام خیالی ان نیم وحشیانہ توہمات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی

جسکے مطابق یونانیوں نے مہذب اور ''بربری،، یا آریوں نے ''منش،، اور ''چنڈال،، یا عربوں نے ''عرب و عجم،، کی تقسیم کر رکھی تھی کہ جو کچھ اپنا ہو وہ ٹھیک اور اسکے ماسوئ سب غلط ۔

یونانی منطق کا اثباتی ضابطہ ذہن کی ایک مخصوص فعلیت ہے ۔ جس میں ذہن حقیقت کو موضوع و محمول کی صورت میں ادراک کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ یونانی منطق کی ہئیت قائمہ میں یہی فعلیت ہے ۔ منطق یونان میں خواہ ذہن کی حرکت صعودی ہو یا ہبوطی استقرائی ہو یا استخراجی بہر صورت وہ موضوع کے لئے کسی محمول کے اثبات یا انکار پر مشتمل ہوتی ہے ۔ پوری واردات تجربہ یا سیلان آگہی کو یہ انداز فکر دو امتیازات میں منقسم کردیتا ہے ۔ ان میں سے ایک موضوع یعنی ''محل،، کہلاتا ہے اور دوسرا ''محمول،، یا لاحقہ کہلاتا ہے ۔ تمام حقائق تجربہ کا ایک حصہ جوہر شئے یا ذات بن جاتا ہے اور باقی اس کی کوئی خصوصیت یا صفت یا ملحقہ یا متعلقہ بن جاتا ہے ۔ اسطرح مشاہدہ یا تجربہ ذہن کی ایک ایسی فعلیت متصور ہوتی ہے جس میں فکر یا شعور کسی معطیہ تجربہ یا مواد آگہی کو بطور لاحقہ گرفت کرے اور اسکو ایک محل یا ذات سے منسوب کرے ۔ اس فعلیت کو حکم لگانا یا تصدیق کرنا کہتے ہیں ۔

(۲)

ہر منطقی حکم یا تصدیق کی مندرجہ بالا بیان سے یہ ماہئیت قرار پاتی ہے کہ یہ ایسا وظیفہ شعور ہے جس میں ذہن اپنی تخلیقی قوت سے کام لیکر ایک ذات یا شئے وضع کرتا ہے ۔ یہ وضع کی ہوئی ذات یا شئے مختصراً موضوع کہلاتی ہے ۔ اسکو مرکز فکر قرار دیکر شعور اب مواد تجربہ کی طرف رجوع کرتا ہے ۔ اور انکو اپنے درک میں لا لا کر اس موضوع سے منسوب کرتا جاتا ہے ۔ یہ عمل تصدیق یا حکم کی مسلسل حرکیت یا فعالیت کہلاتا ہے جسکے نتیجہ میں قضایا بنتے چلے جاتے ہیں یعنی عرف عام میں کلام کے ایسے پارے (جملے) متشکل ہوتے چلے جاتے ہیں جنہیں ہم خبر یا اخبار کہتے ہیں ۔ ہر جملہ خبریہ یا قضیہ کے اسی سبب سے دو حصے قرار دئے جاتے ہیں ۔ ان میں سے ایک موضوع اور دوسرا محمول یا مسند اور مسند الیہ کہلاتا ہے ۔ اس قسم کے تمام جملوں کے نظام اور ترکیب کو علم کا نام دیا جاتا ہے ۔ یہ ہے علم کی ماہیت جو یونانی منطق کی رو سے بنتی ہے ۔

اگر علم سے مراد حقیقت سے جیسی کہ وہ ہے باخبری ہے تو یونانی نظریہ جو کم از کم دو ہزار سال تک علمی کاوشوں کا رہنما رہا علم کو باخبری سے زیادہ جعل یا تخلیق بنا دیتا ہے۔ اسکے مطابق علم ایک بافت ہے جس میں کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے یا انکار اور کل نظام علم موضوع کے بارے میں نظام محمولات پر مشتمل ہو جاتا ہے۔ علم کی اس ماہیت کو مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ اسکے اندر ادراک حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ ذہن یا علم حاصل کرنے والی ذات کے مطابق ہے۔ جو مراد حقیقت پر عمل پیرا ہوکر موضوع و محمولات کا نظام بنالیتی ہے۔ اسطرح سارا علم نمود حق ہونے کی بجائے منشائے ذہن کا وسیلہ ہو جاتا ہے۔ ذہن کی فعلیت کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ جعل یا تخلیق ہے عرفان یا تسلیم حقیقت نہیں۔

جعل کے الزام سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ کسی طور یہ مانا جائے کہ خود حقیقت موضوع اور محمول کی صورت کی پابند ہے۔ خواہ کوئی اسکو بالارادہ مانے یا نہ مانے بہر طور پھر وہ مفکر اور نظری تحریک جو موضوع و محمول کی منطق پر عمل پیرا ہے دراصل اس بات کو لازماً فرض کر لیتی ہے کہ کل حقیقت اس صورت کی پابند ہے۔ چنانچہ وحدت الوجودی فلاسفہ خواہ وہ مادہ پرست ہوں یا روح پرست اس نظریہ کے قبل از پابند ہوتے ہیں کہ کل حقیقت ایک موضوع کلی (مادہ یا روح) ہے اور تمام عالم اسکا محمول ہے۔ انکا خیال یہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کائنات میں وہ ذات یعنی مادہ یا روح موضوع کل حقیقت ہے اور یہ سب موجودات اسکے لاحقے یا صفات ہیں۔ اسطرح سے ہم ایسے تصور حقیقت تک پہنچتے ہیں جو کثرت کو ظاہری اور صفاتی خیال کرتا ہے۔ وحدت کو باطنی اور ذاتی خیال کرتا ہے۔

ایسے مفکرین کا نقطہ نظر قطعاً یہ ہوتا ہے کہ جیسے ہم جھاڑ پہاڑ عضویہ کو دیکھتے ہیں پوری حقیقت بھی کچھ اسی طرح کی ہے۔ ایک درخت میں درخت ہونا امر ذاتی اور باطنی تصور کیا جاتا ہے۔ جڑ تنہ پتے پھول اور پھل اسکے مختلف محمولات متصور ہوتے ہیں۔ یہی حال پہاڑ کا ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ اسکی صفات خیال کئے جاتے ہیں جن میں پہاڑ بحیثیت ذات شئے یا موضوع کے جاری و ساری ہے۔ یہی حال عضویہ کا بھی ہے کہ عضویت اسکا موضوع وجود ہے اور اسکی تمام خصوصیات اسکی صفات یا محمولات ہیں۔ موضوع و محمول کی منطق پوری حقیقت کے بارے میں بھی اسی قسم کے

تصورات تک لیجاتی ہے چنانچہ تمام مشاہدت صفات یا محمولات حقیقت کے تجربات بن جاتے ہیں جس کے اندر موضوع کلی جاری و ساری ہے۔

جو لوگ اس بات کو ماننے کیلئے قطعاً تیار نہیں ہیں کہ موضوع حقیقت بے جان خیال کیا جائے تو وہ اس سلسلہ میں حیاتیاتی یا روحانی ماہیت کو موضوع کل اور باقی تمام موجودات عالم کو اسکی صفات قرار دیتے ہیں۔ انکے تصور کی قریب ترین مثال عضویہ سے دی جا سکتی ہے۔ انسان بھی ایک عضویہ ہے موضوع و محمول کی منطق میں دیکھا جائے تو اسکے دو پہلو ہیں ایک ذات انسان یا موضوع اور دوسرا اسکے محمولات۔ اسکا باطن جو اسکے پورے وجود میں ہے وہ موضوع ہے اور اسکے تمام بدنی پہلو اسکے محمولات ہیں۔ اسطرح انسان کو روح اور بدن میں تقسیم کرسکتے ہیں جس میں روح محل اور اجزائے بدن محمولات قرار پاتے ہیں۔ وحدت الوجودی جو اسی منطق پر چلتے ہیں پوری حقیقت کو اسی طور خیال کرتے ہیں کہ پوری حقیقت ایک ''عضویت،، ہے کائنات اسکا جسد ہے بمنزلہ محمول ہے، اور روح کل بمنزلہ موضوع یا محل ہے۔ اسطرح کل وجود ایک ''شخصیت،، ہے۔ ظاہر میں محمولات اور صفات باطن میں موضوع اور ذات۔

اس پورے فلسفہ کی اصل الاصول یہ ہے کہ تمام حرکت شعور و ادراک میں مرکز ایک ہی موضوع ہوتا ہے۔ تمام قضایا اور تصدیقات میں موضوع واحد ہوتا ہے اور تمام محمولات اسکے گرد منظم ہوتے اور تدوین پاتے چلے جاتے ہیں اور نتیجتاً علم کلی با نظام تصورات حاصل ہوتا ہے۔ اسطرح سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ سب صفات وجود یا محمولات حقیقت کی ہوتی ہیں اور ان معلومات میں جو ''علم،، جاری و ساری ہوتا ہے جو اس کل نظام حکم تصدیقات یا تصورات کی جان ہے وہ خود ذات حقیقت یا موضوع کل سے آگہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے: مثلاً یہی کہ ''ذات کا علم صفات سے ہوتا ہے،، اس جملہ میں وہی ''موضوع و محمول،، کی منطق پوشیدہ ہے۔ دیگر یہی کہ ''تصورات کا ایک اور صرف ایک کلی نظام ہوتا ہے،،: اس جملہ میں خواہ اسکا اثر کتنا ہی گہرا ہو وہی منطق پوشیدہ ہے جو وحدت الوجودی ہے اور جس میں حقیقت ایک شخص قرار پاتی ہے کہ عالم اسکا بدن ہے۔ باہر سے کائنات اندر سے روح۔ مشاہدہ میں محمول اور حقیقت میں موضوع۔

اس منطق کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ اس میں جب بھی کوئی نظام فکر مدون کیا جائیگا اور اسکے سہارے مشاہدات اور تجربات کو مربوط و متشکل کیا جائیگا تو وہ ہمیشہ وحدانی نظام پر ہی منتج ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ گذشتہ دو ہزار سال میں جہاں جہاں یہ منطق گئی ہے جملہ غالب عقلی اور علمی تحریکیں وحدت الوجودی ہی ہوا کی ہیں۔

ان سب تحریکوں میں اصالتاً کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہے تو صرف اتنا کہ ایک تحریک پوری حقیقت کو سنگ و لعل و گوہر یعنی ''اشیائے جمادات،، کے نمونہ پر درک کرتی ہے۔ دوسری تحریک ''اشیائے نباتات،، کی تعمیم پر، تیسری تحریک ''افراد حیوانی،، کے انداز پر اور چوتھی تحریک ''ہستی نفس،، کی صورت پر۔ پوری منطق وہی ہے یعنی موضوع و محمول کی منطق۔ محمولات میں موضوع کی عینیت۔

ان ساری تحریکوں میں سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ موضوع یا ذات شئے ہمیشہ دائرہ مشاہدہ سے باہر رہتی ہے۔ تمام ادراک و تجربہ صرف محمولات تک محدود ہوتا ہے۔ اسلئے موضوع یا محل ایک وضعی یا عقلی خیال سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اسکا کام محل فراہم کرنا ہوتا ہے یہ جملہ ادراکات یعنی صفات ولا حقات کے سہارے یا مکان بطور متحق ہوتا ہے۔

موضوع و محمول کی اس منطق میں محمول کی یہ تعریف اجاگر ہوکر سامنے آتی ہے کہ محمول وہ مواد یا معطیہ تجربہ ہے جسکا قیام اپنے آپ نہ پایا جائے اور موضوع کی یہ تعریف بنتی ہے کہ یہ حقیقت یا وجود کا وہ پہلو ہے جس میں ہوکر محمولات پائے جاتے ہیں۔ ان تعریفات سے تجربہ کی دلالت کا اصول وجود میں آتا ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ مدرکات کا مدلول ان کا محل وجود ہے جس میں ہوکر وہ پائے جاتے ہیں۔ اس اصول پر ہر فلسفہ محل کی ماہیت کے بارے میں قیاسات دوڑاتا ہے کوئی اسکو ماہیت میں مثل سنگ خیال کرتا ہے کوئی اسکو مثل نباتی شئے اور کوئی مثال عضویہ خیال کرتا ہے۔

اس اصول میں مزید عمق اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ محل اور محمولات کے تعلق کو لازمی اور وجوبی سمجھا جائے۔ محل کے بارے میں یہ خیال کیا جائے کہ محل کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں لازماً محمولات پائے

جائیں چنانچہ کسی محل کا وجود بلا محمولات نہیں ہوسکتا۔ اور محمول کی یہ تعریف تو خیر پہلے سے ہے ہی کہ اسکا وجود لازماً محل میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے۔

موضوع و محمول کی منطق میں اس نئی بات کا پیدا کرنا یا اگر پرانی بات ہے تو تاکید کرنا اشراقیت اور تصوریت کا کارنامہ ہے۔ یہ فلسفے ''حیویت،، والی اشیاء کے نمونہ پر کل حقیقت کی تعمیم کرتے ہیں۔ اسکے محل کو نفس وجود کہتے ہیں اور اسکے محمولات کی کلیت کو جسد وجود اور اسباب کو اصول قرار دیتے ہیں کہ ذات کا وجود بغیر صفات نہیں یعنی یہ کہ محل ہونے کے معنی بھی ہیں کہ اسمیں محمولات پائے جائیں گویا محل اور محمولات میں وجوبی تعلق ہے۔ ہر محل کے ساتھ محمولات کا وجود لازمی ہے۔ اسکو وہ انا اور غیر انا کی ثنویت سے تعبیر کرتے ہیں اور دعوی کرتے ہیں کہ انا کا وجود بلا غیر انا نہیں۔ اور غیر انا کا وجود تو انا کا محتاج ہوتا ہی ہے۔ اسطرح وہ اس نقطۂ نظر کو جنم دیتے ہیں کہ خود محل یا ذات بھی محتاج ہے۔ اسمیں یہ لزوم اور وجوب ہے کہ بلا محمولات یا صفات اسکا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ کلیہ دراصل متذکرہ بالا اصول کی مزید تدوین یا روحانی فلسفہ میں اطلاق ہے کہ ہر محمول محل پر دال ہے اور ہر محل محمول میں مدلول ہے اس نئی تدوین سے بہر طور یہ بات اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے کہ محل کا وجود وجوباً محمولات پر وجود سے وابستہ ہے اور محمولات کا وجود محل کے وجود سے۔

(۳)

لیکن جیسا کہ میں نے اوپر واضح کیا سارا تجربہ اس منطق یا نظام تدوین کی رو سے محمولات بطور مستحضر ہوتا ہے جبکہ خود محل محض وضعی یا خیالی یا عقل سے مستنبط ثابت ہوتا ہے اور دائرہ ادراک سے باہر رہتا ہے۔ اس پہلو سے یہ منطق ایک اور ارتقائے خیال کا موجب ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ محل یا ذات شئے دراصل محمولات کی ترتیب و تنظیم ہے اسکے سوا کچھ نہیں۔ پوری ذات کی تحلیل محمولات میں ہو جاتی ہے اور یہ ذات محمولات میں ہوکر ہی پائی جاتی ہے۔ ان کی ترتیب و تنسیخ ہے۔ اسکے ماسوا کچھ نہیں۔ یہ وہ ارتقائے خیال ہے جسکو مغرب کی تاریخ فکر میں اولاً برکلے کی ابطال مادیت اور ثانیاً ہیوم کی ابطال ''جو ہر روح،، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان ابطالات کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو انکی تہ

میں وهی خیال ملتا ہے جسکا ماحصل یہ ہے کہ محل اور محمولات ایسے هیں کہ محل بلا محمولات نہیں پایا جاسکتا ۔ اسی سبب سے تمام ادراکات سے ماوریٰ کسی ''مادی محل،، کے وجود سے برکلے منکر ہوا ۔ مگر وہ دبنیاتی تھا اسی لئے رک گیا ۔ ہیوم نے هر محل کے ماوریٰ وجود سے انکار کردیا جسکے اندر ہوکر محمولات پائے جائیں ۔ یہ انکار دراصل اس بات کا هی اقرار ہے کہ محل محمولات میں ہوکر پایا جاتا ہے ۔ اور اگر شئے کی کوئی هستی ہے تو وہ یہی کہ اسکی هستی تمام کی تمام اسکے محمولات اعراض و صفات میں ہوکر هی پائی جاتی ہے ۔ اس بات کو اسطرح بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ موضوع شئے سے مراد کوئی ایسا محل نہیں ہے جس میں ہوکر محمولات پائے جائیں اور وہ خود ان میں ہوکر نہ پایا جائے ۔ وہ پورا کا پورا محمولات میں ہوکر هی پایا جاتا ہے اسوجہ سے حقیقت شئے اعراض یا صفات کا نظم ہے اسکے علاوہ کچھ نہیں ۔ شئے کی پوری ذات اسکا وہ پہلو جسے کسی خبر یا قضیہ کا موضوع قرار دیا جاسکتا ہے اسکے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ محمول ہوکر هی موجود ہے اور محمول اسکے سوا کچھ نہیں کہ وہ محل میں ہوکر هی موجود ہے ۔ اسطرح موضوع یا محل و محمول کی عینیت کی بناء پڑتی ہے ۔ اور موضوع و محمول کے اس رشتہ کا اقرار ہوتا ہے جو کل اور جز میں پایا جاتا ہے ۔ ہیوم، ماخ، رسل، ذراتیت وغیرہ کے ارتقاء و مکاتیب میں یہی اصول کار فرما ہے ۔

چنانچہ اس منطق کے مطابق علم الوجود کے اصلی مقولات کل اور جز ہو جاتے هیں ۔ موضوع و محمول دراصل ایک هی هیں ۔ جو فرق ہے صرف یہی کہ موضوع سے مراد تمام محمولات کی کلیت ہے جبکہ محمول سے مراد اس کلیت کے انفرادی اجزاء ۔ چنانچہ جب کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے تو اسکا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی معطیہ کا اقرار کسی مجموعہ المعطیات میں کیا جائے ۔ اسکو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے ۔ مثلاً ہماری ساحت مشاہدہ میں ایک کرسی موجود ہے ۔ ازروئے منطق یونان اس کرسی کی ذات موضوع تجربہ ہے ۔ جو کچھ مشاہدہ میں آتا ہے وہ محمولات هیں مثلاً رنگ شکل حجم وغیرہ وغیرہ ۔ موجودہ ذراتی فلسفوں کے مطابق کرسی ان هی صفات کا مجموعہ یا بہتر الفاظ میں ایک نظم ہے ۔ یہی نظم یا مجموعتہ الصفات ہمارے تجربہ کا موضوع ہے ۔ منفرد تجربات یا جزاً جزاً رنگ شکل حجم اور دیگر خصائص کے تجربات سے اس مجموعی کلیت کے اجزائے تشکیلی حاصل ہوتے هیں ۔

(٥)

اس ارتقائے خیال میں کلیدی انقلاب یہ ہے کہ وجود موضوع دائرہ ادراک سے باہر کی چیز نہیں رہتا۔ یہ ایک ایسا مدلول نہیں ہے جسکی محمولات اس طور پر دلالت کریں کہ وہ اسمیں ہو کر پائے جاتے ہیں مگر وہ خود ان سے باہر ہو کہ ان کو اپنے محل میں تھامے ہوئے ہو۔ اس فکری انقلاب سے کل کی کل شئے ادراک پذیر خیال کی جاتی ہے۔ شئے کی ذات وہ کلیت ہے جسپر شئے مشتمل ہے۔ جسکے عناصر ترکیبی محمولات ہیں۔ چنانچہ کرسی کی حقیقت مجموعتہ الصفات ہونا ہے اور یہ حقیقت پوری کی پوری ادراک پذیر ہے۔

یہاں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ پورا مغربی فلسفہ دو نہائیتوں کے درمیان ارتقاء پذیر ہوا ہے۔ اولاً یہ اس خیال سے چلا کہ موضوع کسی شئے کی وہ حقیقت ہے جسپر اس شئے کی صفات کا قیام ہوتا ہے۔ اور وہ حقیقت تجربات سے باہر رہتی ہے۔ صفات اپنے وجود سے اسپر دال ہیں۔ پھر خود اپنی باطنی تنقید سے مغربی فکر کم و بیش اکیس صدیوں میں آہستہ آہستہ اس خیال کی طرف آئی کہ ذات شئے یا موضوع دراصل مجموعتہ الصفات کا نام ہے اور ہر صفت شئے یا محمول اس مجموعہ کے جز کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے۔ اور یہ صفاتی مجموعہ جسے ہم شئے کا نام دیتے ہیں پورا کا پورا تجربہ کے دائرہ میں ہے۔ ارتقائے فکر کی اس دوسری نہایت میں فی الحقیقت یہ خیال بطور اصول راسخ ہے کہ محل کا وجود صفات میں ہی ہے۔ اسوجہ سے کسی شئے کی وہ حقیقت جو اسکی صفات کو تھامے ہوئے ہے پوری کی پوری صفات میں ان کی مجموعیت میں موجود ہے۔ جسطرح کہ صفات اس مجموعیت میں ہو کر پائی جاتی ہیں یہ موضوع یا ذات شئے بھی صفات کے اندر ہی ہو کر پائی جاتی ہے۔ تمام صفات اور ذات شئے میں عینیت کامل ہے۔ ہر جزی صفت اور ذات شئے میں جز اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ ہمہ ارتسامیت ہمہ بے ظرفیت منطقی ایجابیت کے موجودہ دور کے فلسفوں میں اسی ارتقائی عمل اور کلیدی اصول کی غمازی ہے۔

(٦)

یہ ارتقائے فکر حقیقتاً وحدت الوجودی فلسفوں سے ساخت و منطق کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔ وحدت الوجودیت میں موضوع حقیقت کا وجود ہی بواسطہٴ صفات حقیقت پایا جاتا ہے۔ تمام کائنات کی اشیاء مرتبہ میں صفاتی ہیں

کسی شئے کا قیام اس کائنات سے باہر نہیں ہے اور یہ پوری کائنات ہی دراصل وہ محل ہے جس میں اشیاء مقیم ہیں۔ اور خود یہ کائنات تو اسکا وجود انہیں اشیاء میں ہوکر پایا جاتا ہے۔ یہ ہے وحدت الوجودی فلسفہ۔ کائنات ایک وجود واحد ہے۔ تمام اشیائے موجود اسکے عناصر ترکیبی ہیں کائنات انہیں میں ہوکر وجود پذیر ہے اور یہ اشیاء کائنات میں ہوکر موجود ہیں۔ اسلئے کائنات اور اشیائے کائنات میں موضوع و محمول کل اور جز کا ایسا تعلق ہے کہ ایک کے بغیر دوسرا نہیں۔

روحانی وحدیت اس پوری کائنات کو ایک عضوی وحدت یا کلیت قرار دیتی ہے جسکے اندر ذات کائنات کا وجود اشیائے کائنات میں ہے اور اشیاء اس ذات واحد میں مقیم ہوکر موجود ہیں۔ محل کا قیام بغیر محمول نہیں اور محمول کا قیام بغیر محل نہیں۔ یہ وہ دوضربی اصول ہے جو وحدتیت کے جملہ فلسفوں نیز موجودہ دور کی ارتسامیت میں منطق یونان کی ایک ذیلی شق کی حیثیت سے موجود ہے۔

اب تک مغرب کے جملہ فلسفوں کا ماوی و ملجی انکی آغاز و نہائت ابتدأ اور انتہا یہی منطق رہی ہے۔ اس منطق کے مختلف گوشے ان مختلف فلسفوں میں اجاگر ہوئے ہیں وحدت الوجودی فلسفے مغرب کے موجودہ فلسفوں کے لئے عبوری منزل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مال کار فکر اس منطق کے سبب اسی بات کے بار بار اصرار و ظہور پر آکر رکتی ہے کہ ذات صفات میں اور صفات ذات میں ہیں۔ اس اصول کو ہر فلسفہ کے نسیج میں پڑھ لیجئے۔ روحانی وحدتیت میں مادیت میں ارتسامیت میں۔

(ے)

مزید براں ان میں سے ہر فلسفہ ارتقائے خیال کی اس دوسری نہائت ہی کو ظاہر کرتا ہے کہ موضوع وجود تمام محمولات وجود کی کلیت ہے۔ اب جو فلسفہ اسبات کا مدعی ہو کہ تمام عالم وجود واحد ہے تو وہ اس بات کا قائل ہے کہ ذات یا موضوع تمام محمولات عالم کی کل تنظیم ہے۔ ان کا مجموعہ ہے اسلئے خود موضوع یا ذات عالم دائیرہ ادراک وجدان میں ہے۔ ان سب کے اندر ایسے محل کا انکار ہے جو محمولات کو تھامے ہوئے ہو اور خود محمولات سے باہر ہو۔ اسوجہ سے یہ فلسفے سریانی یا تشبیہی ہیں۔ تمام وجود محمولات میں تمام ہو جاتا ہے۔ حقیقت کی ذات اور اسکے محمولات

یا صفات میں عینیت ہے ۔ موجودات اجزائے حقیقت ہیں ۔ چنانچہ کرسی کی تشریح کے بارے میں یہ خیال کہ کرسی کی ذات اسکے مجموعہ صفات پر مشتمل ہے اسی سریانیت تشبیہیت یا اصول کی غماض ہے جس میں ذات کرسی اور صفات کرسی میں عینیت ثابت ہوتی ہے ۔ روحانی وحدتیت میں جسکے دعویٰ کی شق یہ ہے کہ عالم واحد ہے ماہیت میں عضویت ہے اس میں بھی یہی سریانیت ثابت ہے کہ ذات عالم اور محمولات عالم کی عینیت کامل ہی کل وجود کی حقیقت ہے ۔

اوپر کا بیان اس بات کی وضاحت ہے کہ موضوع و محمول کی منطق کیا گل کھلاتی ہے ۔ اور مغربی فلسفوں کے ارتقاء کیونکر اسی منطق کے مختلف لمحوں کی بازگشت ہیں ۔ اور کسطرح وحدت الوجودی فلسفے اسی منطق کا ثمر ہیں ۔

(۸)

اس پوری منطق کی تہ میں بحیثیت اسکے وجہ جواز یہ تصور مفروضہ کا فرما ہے کہ وجود یا ہونا ایک ''طرح خاص،، رکھتا ہے اور وہ ''طرح خاص،، موضوع و محمول کی صورت ہے ۔ اس منطق کی جملہ انواع و اصنافت علوم و فنون مشاہدات واردات و تجربات پر تعمیم، اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ وجود کا مصداق جہاں کہیں بھی ہے جو کچھ بھی ہے اور جس درجہ صف یا مرتبہ میں ہے بہرحال اس صورت کا ہے ۔ چنانچہ ہر سواد آگہی کو اس طور نظام تصور میں مرتب کرنا چاہئے کہ وجود کا علمی قائم مقام ذہن میں اسطور حاصل ہو کہ موضوع و محمول کا نظام بن جائے ۔

جیسا کہ پچھلے مقالہ میں میں نے اس امر کو واضح کیا تھا کہ یونان کا وجدان ہی ایسا ہے کہ وہ وجود کو بالتحدید ہی درک میں لاتا ہے تو ایسی منطق صرف اسی کیلئے مناسب ہے جو وجود کو اسکی ایک صورت تک محدود کردے ۔ موضوع و محمول کی یہ منطق ایسی ہی ہے ۔ چنانچہ اس میں کبھی بھی یہ صلاحیت پیدا نہیں ہوسکتی کہ وہ اساسی اسلامی وجدان سے ہم آہنگ ہوسکے ۔

اساسی اسلامی وجدان اور عقیدۂ توحید کا رجحان ماورائیت کی طرف ہے جبکہ اس منطق کا ہر لمحہ سریانیت اور تشبیہیت کی طرف ہے ۔ چنانچہ جب

وحدت الوجودی طرز تفکر سے مسلم ذہن بغاوت کرتا ہے اور اس کوشش میں ہوتا ہے کہ وہ اس ماورائیت کا اثبات کرے تو چونکہ یہی منطق اس کا آلہ وجدان و ادراک اور وسیلہ تعقل و تصور ہوتی ہے اس بناء پر وہ اپنی سعی میں ناکام ہو جاتا ہے۔ اور ان ہی نتائج سے ہمکنار ہوتا ہے جو اس منطق کی فتنہ سامانیوں میں پوشیدہ ہیں۔ میرا اشارہ صاف صاف غزالی کی سعی کی طرف ہے۔ اس سعی کا ماحصل یہ ہے کہ منطق یونان—موضوع و محمول کی منطق—میں ایک بار پھر اساسی اسلامی وجدان کی تجدید کی جائے اور ایسا نظام تصورات مرتب کیا جائے جو شروع سے آخر تک اپنی ابتدا اور جامعیت میں خالصتاً پیکر اسلامی ہو۔ مگر یہ سعی بھی بہت خطرناک انداز میں ناکام ہوتی ہے اور غزالی کو عقل کی بجائے عشق کے اصول میں پناہ ڈھونڈھنی پڑتی ہے اور مسلک تصوف اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس سعی اور اسکے مافیہ کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

غزالی اساسی اسلامی وجدان سے اسی طرح مالا مال ہیں جسطرح کوئی اور مسلمان وہ ذات باری کو تمام امور جزئیہ سے ماورای خیال کرتے ہیں، مگر انکی فکر کی حرکیت جس منطق کے ہاتھ میں ہے وہ وہی موضوع و محمول کی منطق ہے۔ ارباب وحدت الوجودیت کی طرح وہ خدا کو ذات اور کائنات کو جسد یا اسکے محمولات کا سلسلہ قرار نہیں دیتے۔ اس بارے میں انکی پوری کوشش یہی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا حق ادا کیا جائے اور سرمو عقیدہ اسلام سے انحراف نہ ہونے پائے۔ مگر انکی اس آرزو اور حرکیت ذہن میں بڑا تفاوت ہے۔ جس اسلوب پر ان کا ذہن عمل پیرا ہے وہ تو کائنات کو خدا کا لاحقہ یا اسکی صفات ہی بنا دینا چاہتا ہے۔ غزالی اس موقع پر ایک ندرت سے کام لیتے ہیں۔ اور موضوع و محمول کے دائیرہ میں کچھ اور تفصیلی دائیرے بنا لیتے ہیں۔ وہ اسطرح کہ ذات حق موضوع کلی ہے جسکا وجود محمولات کلی میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے۔ یہ محمولات ذات حق کے ازلی و ابدی صفات ہیں۔ ان صفات سے باہر ان صفات کے تابع فعلیت ہے۔ گویا ہر صفت ایسی ہے کہ وہ بجائے خود موضوع ہے اور فعلیت جو اسکے تابع ہے وہ محمول ہے۔

ہر فعلیت ایک امر حادث ہے۔ گزران ہے آن واحد میں ہے اور نہیں ہے۔ انہیں سے یہ پوری کائنات عبارت ہے۔ اس پورے تصور کو اپنی کسی عام تجربہ کی مثال پر ڈھالا جائے تو وہ یہ ہے کہ ایک عضویہ ہے۔ جاندار

وجود ہے ۔ دور کیوں جائیں ؟ اپنی ھی مثال لیں ۔ مثلاً ایک انسان ہے ۔ اب اس انسان میں ایک تو اسکی ذات ہے اور دوسری اسکی صفات جن سے اسکی شخصیت مرکب ہے ۔ مگر اسکی شخصیت کے علاوہ ایک اور دائرہ ہے اور وہ عمل کا دائرہ ہے ۔ ایک شخص کی زندگی اسکی ذات اور صفات پر ھی مشتمل نہیں ہوتی بلکہ افعال و اعمال حرکت و سکنات پر مشتمل ہوتی ہے ۔ غزالی نے اس پہلو کو اجاگر کرکے کائنات پر اسکا اطلاق کیا ہے ۔ پوری کائنات خدا کی فعلیت کا سلسلہ ہے ۔ یہ نظریہ تجدد امثال کی صورت میں یوں بیان ہوتا ہے کہ کائنات آنی اور جانی ممد لمحات سے عبارت ہے ۔ اور یہ لمحات خدا کی فعلیت ھیں ۔

غزالی اور جملہ اھل اشعریت نے یہ سمجھا کہ اسطور انہوں نے کائنات کی بلکہ کل حقیقت کی تشریح کردی ۔ لیکن غور کیا جائے کہ یہ تشریح کیا ہوئی ؟ پوری کائنات ذات حق کی سوانح حیات بن جاتی ہے ۔ لاریب اس تصور میں ذات کا حرکی تصور بہت نمایاں ہے اور غزالی سے پیشتر کے تمام فلسفیوں میں اس حرکیت کو تصوریت پر واقعتاً قربان کیا گیا ہے ۔ لیکن اس وقت حرکی اصول یا جمود زیر بحث نہیں ہے ۔ اصل بات جو اھم ہے اور جسکو آشکارا کرنا یہاں مقصود ہے وہ ذات حق اور کائنات کا وجودی نقشہ ہے ۔ وحدت الوجودیوں کے دوسرے مکاتیب میں کائنات ذات کل کا محمول ہے ۔ غزالی میں اس مرتبہ کا براہ راست اقرار نہیں ہے ۔ ان کے ہاں یہ مرتبہ کائنات سے بالا صفات ذات کو ملا ہے ۔ خود کائنات سوانح ذات سے عبارت ہے ۔ لیکن کوئی سوانح حیات اس ذات سے ممیز و علیحدہ نہیں ہوتی جسکی وہ سوانح اور سرگذشت ہے ۔ ذات و صفات کا تصوری خاکہ غزالیت میں ''ذات، صفات اور فعل،، کے خاکہ میں آکر مقرون ہوگیا ہے ۔ اور سچ مچ یہی خاکہ ہے جو عام ادراک میں استعمال ہوتا ہے ۔ غزالی کا وحدت الوجودی تحریک میں یہ مقام ہے کہ انہوں نے صفات سے آگے فعل کے مقولہ کا اضافہ کیا ۔ مگر بات وھیں کی وھیں رھی ۔ اس معنی میں کہ کائنات ذات حق کا مجموعتہ الصفات یا جسد نہ سہی اسکے افعال و اعمال کا تو مجموعہ بن جاتی ہے ۔ اسکی سرگذشت کہانی اور زندگی کی تاریخ تو ھو جاتی ہے ۔ کائنات کا وجود اسطرح ہے کہ یہ بھی ''مجموعتہ المحمولات،، ہے جیسا کہ دیگر وحدیتوں کا خیال ہے مگر غزالی میں ان کا موضوع ''ذات،، نہیں ''صفات ذات،، ھیں ۔ اور یہ صفات ذات خود ذات کے محمولات ھیں ۔ ھر فعل کی یہی تعریف ہوتی ہے کہ فعل محمول اور صفت ذات اسکا موضوع ہوتی ہے ۔ جبکہ صفت اپنی

باری میں ذات کا محمول اور ذات اسکی موضوع ہوتی ہے ۔ بہرحال تصوری خاکہ چاہے صرف ''ذات اور صفات،، پر مبنی ہو یا اس میں تفصیل پیدا کیجائے اور ''ذات صفات اور افعال،، کی صورت میں اسے مرتب کیا جائے اصلی بات میں فرق نہیں آتا ۔ غزالی بھی اسطرح وحدتی ہیں اور انکے فلسفہ کے منطقی نتائج کے مطابق کائنات خدا کے وجود کے اجزا پر مشتمل ہے ۔ کیونکہ ہر فعل جز زندگی ہوتا ہے ۔ کل زندگی کی منزونیت میں کل ذات کی واقعیت میں افعال و اعمال اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں ۔ غزالی اپنی فلسفیانہ تشکیل میں اسی تصور کا اقرار و اعتراف کرتے ہیں اور اسطرح اساسی اسلامی وجدان جو ماورائیت ذات حق کو کلیدی امر قرار دیتا ہے اسکا حق ادا نہیں کرتے ۔

یہ بات صرف اسوجہ سے ہوئی کہ انکی ساری فلسفیانہ تشکیل میں موضوع و محمول کی منطق ہی کارفرما ہے جو سریانی اور تشبیہی ہے ۔ اور اسطرح غزالی فلسفیانہ معنوں میں وحدت الوجود یوں کی صف میں آکر کھڑے ہوجاتے ہیں جن کے ہاں خدا روح اور کائنات جسم ہے ۔ اور کل حقیقت اسطرح ''ایک شخص،، ہے ۔ محل کا وجود محمولات میں ہوکر ہے اور محمولات محل میں ہوکر پائی جاتی ہیں ۔ ذات بلا صفات نہیں اور صفات بلا ذات نہیں ۔

(۹)

المختصر یہ ساری فلسفیانہ تگ و دو جو بار بار اس کشمکش سے پیدا ہوتی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے مگر عملاً ناکام ہوتی ہے تو اسکے پس منظر میں موضوع و محمول کی منطق ہے ۔ اور یہ منطق ایسی ہے کہ اس میں اسلامی وجدان اثبات پذیر نہیں ہوسکتا ۔

اسکا اصلی سبب یہ ہے کہ یہ وجود کو اسکی ایک شکل یعنی ''ذات و صفات،، ''جوہر و عرض،، یا ''موضوع و محمول،، کا ہی عین قرار دیتی ہے اور اس منطق کے مطابق ادراک و تعقل میں ذہن کا وظیفہ صرف یہی ہے کہ وہ اسی صورت کا مسلسل اثبات کرے ۔ اسکی وجہ سے کائنات ہمیشہ ذات حقیقت کا وجودی یا تجربی لاحقہ یا محمول یا عرض ہی ثابت ہوتی ہے اور ذات حق کیلئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اسکا وجود ان ہی اعراض و محمولات میں ہی مثبت مدون ہو۔

اس منطق کا اگر انتقاد کیا جائے تو صرف اس بنیاد پر کہ یہ وجود بالتحدید ''کے اصل موضوعہ پر قائم ہے اسکو کل حقیقت کی منطق کا درجہ کبھی دیا نہیں جاسکتا۔ ہر وہ علم الوجود جو اس منطق پر استوار ہوتا ہے اسکو بھی اس بنیاد پر کل وجود کے فلسفہ کا درجہ نہیں مل سکتا۔ یہ ایک صوری تنقید ہے اور اسکا ماحصل یہ ہے کہ وحدت الوجودی مکاتیب فکر خواہ انکی تدوین ''ذات و صفات،، پر کی جائے یا ''ذات صفات و اعمال،، پر کی جائے جیسے غزالی، شوپن ھاور، برگساں وغیرہ کے فلسفے فی الحقیقت وجود بالتحدید کے فلسفے ھیں۔

موضوع و محمول کی صورت کے علاوہ وجود کی اور بھی صورتیں ہو سکتی ھیں بلکہ ہوتی ھیں۔ مشاھدات و ادراکات کے جائزہ سے تو یہ بات بلا تکلف پائے ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ موضوع محمول کی منطق کا ماخذ شعور اور ادراک کا انداز حرکیت نہیں ھوسکتا۔ بہت سے عام اور روز مرہ کے تجربات یعنی معطیات شعور و آگہی ایسے ھیں کہ جو اس منطق کی حدوں کو قبول ہی نہیں کرتے مگر ھمارے واردات علم و فہم کا جز ھیں۔

موضوع محمول کی منطق میں سارے معطیات کی حقیقت یک قطبی ہوتی ہے تمام مواد علم و آگہی موضوع کے گرد مرتب ہونے لگتا ہے جبکہ ھمارا ادراک فی الحقیقت کثیر القطبی ھوتا ہے۔ تجربہ کی پوری ساخت کی ترتیب و تنظیم اکثر اخبار و تجربات میں تعداد مراکز کا ثبوت دیتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ علم میں حرکت شعور موضوع و محمول کی صورت پر کاربند نہیں ہوتی بلکہ اس سے آزاد ہوتی ہے۔ اب یہی تجربہ لیجئے کہ الف ب سے بڑا ہے۔ اس میں ہرگز تجربہ کی صورت ''ذات و صفات،، کے سے علم کی نہیں ہے۔ ادراک موضوع و محمول کے انداز پر یہاں متحرک بہ تصدیق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر الف کو موضوع اور ''ب سے بڑا ہونا،، محمول قرار دے لیا جائے تو اس تمام ادراک اور آگہی کی صورت مسخ ہو جاتی ہے۔ الف ذات اور مابقی تجربہ یعنی ''ب سے بڑا ہونا،، محمول قرار پاتے ھیں یعنی۔ خود ''ب،، کا وجود جو بذات خود فرد ہے الف کے اجزائے صفات سے ھو جاتا ہے۔ اس ساری منطق میں خرابی یہی ہے کہ یہ تجربات اور اخبار کو اپنی یک قطبیت میں اسطرح توڑ موڑ کر پیش کرتی ہے کہ بات کچھ کی کچھ ھو جاتی

ہے ۔ ارسطا طالیس سے لیکر زمانہٗ حال تک مفکرین نے کبھی اس بات کی طرف دھیان ہی نہیں دیا کہ ہمارا ادراک اور علم اس صورت ——— یعنی موضوع و محمول کی وضع حرکت و اثبات ——— کی نہ تو پابندی پر مجبور ہے اور نہ اپنے معمولات میں واقعتاً اسکے لحاظ سے عمل پیرا ہوتا ہے ۔ اس بناء پر اس منطق کو قبول کرنے کا جواز ماہیت علم سے نکلتا ہی نہیں ہے ۔

تجربہ کا کثیر القطبی ہونا ایک ایسا امر عام ہے کہ یک قطبیت محض اسکی ایک ذیلی شاخ کی حیثیت سے نمود پاسکتی ہے ۔ اس سے زیادہ اسکو مقام نہیں مل سکتا ۔ ہمارے تجربات بہت سی قسموں کے ہوتے ہیں ۔ ان میں سے صرف چند تجربات ''جوہر و عرض،، ''ذات و صفات،، یا ''موضوع و محمول،، کی نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ سارے تجربات کو ان تجربوں میں توڑ موڑ کر پیش کرنا تلبیس حق اور خود فریبی کے سوا اور کیا پیدا کرسکتا ہے جسکا انجام وحدنیت کے سریانی اور تشبیہی نظریات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔

جب خود تجربات کی تحلیل سے عصر حاضر کے ممتاز منطقین کو اس بات کا پتہ چلا کہ ایسے امور جیسے ''بڑا ہونا،، ''درمیان ہونا،، ''تعامل میں ہونا،، وغیرہ وغیرہ ایسے اخبار ہیں کہ ان کے ایک حصہ کو ذات اور دوسرے کو صفت نہیں قرار دیا جاسکتا تو انہوں نے موضوع و محمول کی روائتی منطق کو چھوڑ کر ایسی منطق کا نظام وضع کرنے کی کوشش کی جسے میں کثیر التطبی کہتا ہوں ۔ اسکے مطابق قضیہ یا خبر موضوع و محمول پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ حدوں کے درمیان اضافتوں یا نسبتوں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ حدوں سے مراد اشیاٗ افراد یا موجودات لے لیجئے ۔ چنانچہ ماہیت علم جوسامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علم حدوں کے درمیان نسبتیں اور اضافتیں دریافت کرنے کا عمل ہے ۔ اور ہر وقوف تصدیق مشتمل اسی بات پر ہوتی ہے کہ وہ ایک حد اور دوسری حد کے درمیان کسی رشتہ کے وجود کا اقرار یا انکار کرتی ہے ۔ اور تصدیق کا یہ عمل صرف دو حدوں تک ہی محدود نہیں ہوتا اس عمل میں ہوسکتا ہے کہ کئی حدیں شریک ہوں ۔ تب تصدیق ان حدوں کے درمیان کسی رشتہ کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہوتی ہے ۔ یہ نئی منطق موضوع و محمول کی منطق سے کہیں زیادہ عمومی، وسیع اور عمیق ہے ۔ اسکے اندر موضوع و محمول کی روائتی شکل بہت ہی ادنی درجہ کی ایک ذیلی صورت کی حیثیت رکھتی ہے ۔ علم الوجود کی تدوین کے لئے ضرورت ایسی ہی منطق کی ہے جو خود کسی ایک مخصوص صورت کی پابند نہ ہو ۔ اور اسی لئے امکانات

غیر محدود کی مالک ہو۔ ایسی منطق کا سہرا بولے، پیانو، وھائٹ ھیڈ، رسل، ھلبرٹ وغیرہ کے سر ہے۔

جدید منطق کے اکتشاف سے مابعد الطبیعات کو ابھی تک کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا ہے کیونکہ ابھی تک صوفیانہ مظہریاتی ارتسامی اور وجودیاتی فکر پرانے ڈگر پر چل رہی ہے۔ مگر اب ہم اھل اسلام کا کام ہے کہ وہ اس منطق کو آلۂ فکر بنا کر فکر اسلامی کی تشکیل نو کریں۔ ابتک طرز یورپ پر جتنے نظام ہائے فکر مرتب ہوئے ھیں وہ روائتی منطق کے اسکے اپنے باطنی تعینات کی وجہ سے وحدتیت اور سریانیت تک ھی لے گئے ھیں۔ اب ایسی منطق ملی ہے جس میں ماورائیت کا حق ادا ھوسکے۔ اور عقیدہ اسلامی کے گرد افکار کے نظام نو مرتب ھوسکیں۔

اگرچہ کہ ھمعصر مغرب میں اب تک وجودیات کی تشکیل نو کی کوئی ایسی قابل ذکر کوشش نہیں ھوسکی جو روائیتی منطق سے آزاد ھو۔ مگر دنیائے اسلام ایسی کوششوں سے خالی نہیں ہے۔ اور یہ کوششیں ھندوستان میں ھوئی ھیں۔ ھند میں مسلم فکر کا ارتقاء شیخ احمد سرھندی، مظہر جان جاناں، شاہ ولی اللہ، شاہ اسمعیل وغیرہ کے واسطوں سے ھوکر گزرا ہے۔ اور ان میں سے ھر واسطہ عمل تطہیر ہے جو دریائے فکر کو موضوع و محمول کی گردشوں سے زیادہ سے زیادہ آزاد کرکے نئے رخ عطا کرتا ہے۔ مسلم ھند کا فلسفیانہ ارتقاء فکر کی بے انتہا امکانات لئے ھوئے نئی نشاۃ ہے جو سترھویں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل میں جاری رھی پھر اس میں ٹھراؤ آگیا۔ فضل حق خیر آبادی، معین الدین، اشرف علی تھانوی سے گزر کر ھمارے زمانہ میں آتے آتے تک فکر کی یہ نہر محض روایت ماضی بنکر رہ گئی۔ اسکی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شاہ اسمعیل کے بعد مفکرین کی گدیوں پر وہ لوگ بیٹھے جو خلاق نہیں تھے۔ تقلید اور سند پر اکتفا کرنا ان کا مسلک تھا۔ مگر اس سے بھی بڑا سبب مغربی افکار کی رو تھی انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آتے آتے علم و فلسفہ کی باگ ڈور ایسے افراد کے ھاتھ میں آگئی جو افکار مغرب کے خوشہ چیں تھے۔ یہ خوشہ چینی کوئی بری بات نہ تھی مگر بات اس حد تک محدود نہیں رھی۔ مغربی فکر کی پوری روایات ھمارے ھاں سے ھوکر گزرنے لگیں اور اپنی روایات کے نئے زاویئے طاق نسیان کا شکار ھوگئے اور اسطرح ھند کی فکر کا منفرد ارتقاء تقلید مغرب میں گم ھوگیا۔

مغربی فلسفہ اس ھندی مسلم روایت فکر سے اسوجہ سے پس افتادہ ہے

کہ ہندی مسلم فکر موضوع و محمول کی قیود مقولات سے بہت عرصہ ہوا بڑی حد تک آزاد ہوچکی تھی جبکہ مغربی افکار خواہ وہ نطشے سے منسوب ہوں یا شوپن ہاور سے یا برگسان سے یا میک تاگرت سے انکی تنظیم ہی موضوع و محمول کی منطق میں ہوئی ہے۔ چنانچہ جن لوگوں نے ان سے خوشہ چینی کی انکے فلسفے سریانی اور تشبیہی ہوگئے ٹھیک اسطرح سے جیسے انکے مغربی قائدین کے تھے۔ چنانچہ جو کچھ ہندوستانی فکر نے گذشتہ تین صدیوں میں حاصل کیا تھا اس میں ترقی تو کیا ہوتی بالکل ہاتھ سے نکل گیا۔ مفکرین کی جماعت میں اس روائیت کو بطور یاد ماضی زندہ رکھنے والے بھی ناپید ہوگئے۔ ایک بار پھر مسلم ذہن کو انحطاط پذیر ہوکر وحدتیت، ہمہ منم، ہمہ ارتسامیت، تصوریت وغیرہ کی بھول بھلیوں میں بھٹکنا پڑا۔ مگر اب ان بھول بھلیوں سے صحیح سلامت لوٹ آنے کی راہیں نکل رہی ہیں۔ برہان احمد نے شیخ احمد سرہندی کے فلسفہ کو نئے سرے سے پیش کیا ہے گوکہ انہوں نے اسے پیش کانت کے رنگ میں کیا ہے مگر بہر حال مفکرین کو اسکی طرف متوجہ ضرور کیا ہے۔ مظہر جان جاناں کے افکار کو پیش کرنے کی سعی بھی شروع ہوچکی ہے۔ چنانچہ خلیق انجم نے ان کے خطوط کو جمع اور ترجمہ کرکے شائع کیا ہے۔ ابو سعید غلام مصطفے السندی نے شاہ ولی اللہ کی سطعات ، پر تشریحی حاشئے لکھکر شائع کرنے کا بندوبست کیا ہے۔ انہوں نے شاہ موصوف کی ''لمحات،، سے بھی پہلی مرتبہ دنیائے علم کو واقف کروایا ہے۔ اسی طرح مناظر حسن گیلانی نے شاہ اسمعیل کی ''عبقات،، ترجمہ کرکے چھپوائی ہے۔ علاوہ ازیں ایم ایم شریف کی ادارت میں جو ''تاریخ مسلم فکر،، مرتب ہوئی ہے اس میں بھی ہندی مسلم فکر کے ارتقاء پر توجہ دی گئی ہے۔ اب آثار و قرائن ایسے ہیں کہ ہماری فکر ان گمشدہ خزانوں سے پھر مستفید ہوگی۔ اور اس روایت کے تعمیری عناصر اور مہمات تازہ کو اپنے اندر ضرور سمو لیگی جنکی یادگار اب محض ایک اصطلاح رہ گئی ہے یعنی ''وحدت شہود،،۔

۱۱

مسلم ہند کے فکر ارتقاء کا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔ تمام دنیا کے فلسفوں سے منفرد وہ ہندی مسلم مفکرین جن کا تذکرہ اوپر گزرا شہودئے کہلاتے ہیں جبکہ وحدت الوجودی مفکرین یہاں ''وجودیوں،، کی اصطلاح سے موسوم رہے ہیں۔

وجودیوں اور شہودیوں میں بنیادی ادراک کا فرق ہے۔ دونوں کے ہاں اگر تحلیل کی جائے تو ماہیت علم کے بارے میں فرق ملتا ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ وجودیوں کے ہاں ادراک اور شعور کا کام ''لاحقات،، تلاش کرنا ہے۔ محرک جستجو شئے کے ''ملحقات،، و متعلقات،، کی یافت ہے۔ یہ وہی موضوع و محمول کے انداز کی فکر ہے۔ جبکہ شہودیوں کے ہاں، فکر شعور اور ادراک کی فعلیت، نسبتوں کی یافت میں، نمایاں ہوتی ہے۔

تمام تجربات کا ایک ہی وجود سے ''الحاق،، وجودیوں کے نزدیک اصل حقیقت ہے جبکہ شہودیوں کے نزدیک یہ محض ادراکی امر ہے نہ کہ حقیقی یعنی وحدت شہود کا فلسفہ وحدت وجود کے تجربہ کو آئینہ حقیقت قرار دینے سے انکاری ہے۔ وحدت وجود کا ہر تجربہ فی الاصل انضمامی تجربہ ہوتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی اس تجربہ کی نفی کرتے ہیں۔

اس نفی میں صاف صاف جو کشف کار فرما ہے اسکی اصل ''نسبت،، کا وجدان و احساس ہے۔ ایمانی وجوہات سے شیخ احمد اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور ہوئے کہ باری تعالی بدیع اور فطر ہے۔ اور یہ امرر حقائق ہیں نہ کہ مجاز یا واہمات۔ پس ان کے سبب سے جو کچھ موجود ہے وہ بھی حقیقی اور واقعی امر ہے نہ کہ توہم اور محض تجربہ۔ اسطرح اللہ تعالی اور کائنات میں جو رشتہ ہے وہ حقیقت فاطرہ اور کائنات مفطورۂ بدیع اور بدعت کا رشتہ ہے نہ کہ ذات اور صفات یا موضوع اور محمول کا۔ یہ وہ برہان ایمانیہ ہے جو انکے کشف و نظام تعقلات کی اساسی تکوین میں جاری ہوتی ہے اور اسکا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔

یہاں پر جس امر خاص پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ نظریہ وحدت شہود نہیں ہے بلکہ علم و آگہی کی نئی ماہیت ہے۔ جسکے اس نظریہ میں پورے نہ سہی مگر خاصے آثار ملتے ہیں۔ اور وہ ہے علم کا نسبتوں پر مشتمل ہونا۔ شیخ احمد وحدت وجود کا تجربہ ہونے سے منکر نہیں ہیں مگر اسکو سالک کی حالت سے منسوب کرتے ہیں۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ سالک کا ذہن اور شعور اس طور پر متحرک ہے کہ ہر شئے اور معطیہ علم کو وہ وجود واحد سے واصل کرتا ہے۔ جبکہ حکمت ایمانیہ سے یہ ثابت ہے کہ اس قسم کا تجربہ اصل حقیقت سے متعارض ہے۔ اسلئے اس تجربہ کی حقیقت ''وحدت شہود،، ہے نہ کہ وحدت وجود۔ مطلب یہ ہے کہ یہ توحید محض تجربی امر ہے حقیقی امر نہیں۔

امر حقیقی کا تجربہ اس تجربہ سے ماوریٰ جا کر ہوتا ہے۔ اور وہاں پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ ذات خالق ذوات مخلوق سے ممتاز ہے۔ ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے۔ اور یہی سچا علم ہے جسکی ماہیت نسبتوں کا اثبات یا اکتشاف کرنا ہے۔

شیخ احمد سرہندی میں علم کی یہ ماہیت ابھی پورے طور پر اجاگر نہیں ہوئی۔ مظہر جان جاناں میں بھی یہ نئی رو پورے طور پر جلوہ گر نہیں ہے۔ مگر رفتہ رفتہ شاہ ولی اللہ سے ہوتی ہوئی جب یہ فکر جدید شاہ اسمعیل تک آتی ہے تو نسبت فکر کا اساسی ترین مقولہ بن چکی ہوتی ہے۔ شاہ اسمعیل نے بہت تفصیل کے ساتھ نئی نسبتوں سے بحث کی ہے جو اشیاء کے مابین پائی جاتی ہیں۔ انکی یہ بحثیں بلا رو رعائیت علم الوجود میں ایسا اضافہ ہیں کہ ان سے پہلے اسکی نظیر نہیں ملتی۔ ''واسطہ فی العروض،، ''واسطہ فی الثبوت،، ''علم بالکنہ،، علم بالوجہ،، اضمحلال ''محاکاۃ،، ''عنوان،، معنون،، ''تجلی،، ''مظاہر،، اور ''مبدأ،، وغیرہ کی بحثیں ایسے دور رس نتائج کی حامل ہیں کہ اسلامی وجودیات میں مستقل مرتبہ کی حامل ہونے کے لائق ہیں۔ ان کا جائزہ پھر کسی مناسب موقع کے لئے اٹھا رکھا جائے تو بہتر ہے۔ یہاں پر صرف اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ''ہندوستانی فکر،، کی اس روائت میں نادر پہلوؤں کے ساتھ ساتھ فلاطونیت کے نظریہ انعکاس و مرائیت کا قوام شامل رہا ہے۔ جس کے سبب اسکے ممکنہ مضمرات پر ہمیشہ قیود عائد ہوتے رہے ہیں۔

فلاطونی تصور کہ ''ایک عالم اعیان ہے اور کائنات اسکا عکس ہے،، ایک ایسے نقطۂ نظر کا حامل ہے جس میں الحاقیت اور انضمامیت کا شائبہ نہیں ہے۔ اور اسلئے ''عالم اعیان،، اور ''عالم محسوس،، آپس میں ایک دوسرے سے اسطرح ممیز ہیں کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی صفت نہیں ہے۔ چونکہ شہودیت کی پوری تحریک میں اساسی محرک ماورائیت یا کم از کم خالق باری کی کائنات سے تنزیہ ہے اور ایسے تنزیہی نقطۂ نظر کا اظہار سابقین کے ہاں ''فلاطونی تصور،، میں ملتا ہے اسلئے فلاطونی تعقلاتی نظام شہودیوں کے افکار کا جز ہے۔ اور انکے افکار کا یہی وہ پہلو ہے جو انکی جدت فکر کا حرف گیر ہے۔

وہ شعور جو شہودی نظام فکر میں جاری ہوتا ہے اگرچہ کہ ''ذات و

صفات،، کے مقولات سے رہائی پاچکا ہوتا ہے مگر ''اضافاتی منطق،، کی وسعتوں میں سائیر ہونے کی بجائے اسکی ایک فرع میں پھنس کر رہ جاتا ہے ۔ اس فکر کے ادراکی سانچہ میں اصول حرکیت ذات و صفات سے بدل کر کلیات و جزئیات ہو جاتا ہے ۔ ہر معطیہ آگہی میں ذات شاعر ''عکس،، کا اثبات کرتی ہے ۔ اور اس ''اثبات،، سے اس حقیقت یا کلیہ کا اثبات کرتی ہے جسکا وہ عکس ہے ۔ چنانچہ عمل تصدیق یا منطق حکم کی ماہیت یہ ہو جاتی ہے کہ وہ ''معطیہ تجربہ،، کو بطور عکس کسی ''امر عامہ،، یا کلیہ سے منسوب کرتا ہے ۔ اس انتساب کا نام علم قرار پاتا ہے ۔ اس انتساب سے معطیہ کلیہ کا جز نہیں ہو جاتا ۔ دونوں کی ذات اپنی اپنی جگہ ہوتی ہے ۔ کوئی کسی کا محمول نہیں ہوتا اور اسطرح دونوں میں آپس کی ماورائیت باقی رہتی ہے ۔ یہی وہ ماورائیت کا عنصر ہے جو ان فلاسفہ کو جو ذات خداوند کو روح اور کائنات کو جسد قرار دینا نہیں چاہتے اس فلسفہ کی طرف متوجہ کرتا رہتا ہے ۔ چنانچہ ان شہودیوں نے مقولہ ''ظلال،، میں کائنات کے حقائق کا اثبات کیا ۔ کائنات جزئیات کا عالم ہے ۔ یعنی ان اشیاء کا جنکی حقیقت اسکے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ مثالیں، نقلیں یا آئینہ ہیں کلیات کی وہ عالم کلیات جسکا یہ کائنات آئینہ ہے، اسکا اثبات شہودی ''عالم عقلی،، کے مقولہ میں کرتے ہیں ۔

انسکا سیت و مراتیت کا یہ نظام سلسلہ وار اسطرح قائم ہے کہ ''خود شعوری،، یا ''شعور ذات،، کی ہئیت کل حقیقت کی تقویم بن جاتی ہے ۔ جسطرح تشبیہیں یا وجودیوں میں کل حقیقت یا تمام وجود ''خود شعوری،، سے محصور ہے ۔ اسی طرح ان تنزیہیں یا شہودیوں میں بھی اسی ہوئیت میں تمام ہو جاتا ہے ۔

۱۳

اسلامی ایمانیات نہ صرف ذات حق کی ماورائیت کے احساس پر مشتمل ہے بلکہ اسکے ہر ''ہوئیت،، یا ''صورت،، ''ہیکل،، ''حصر،، یا ''تحدید،، سے بری ہونے پر بھی مشتمل ہے ۔ اسلامی وجدان جیسا کہ گزشتہ مقالہ میں بالتفصیل واضح کیا گیا ہے ''وجود غیر محدود،، کے احساس سے عبارت ہے ۔ کلیات و جزئیات کی منطق جو شہودیوں کے تعقلات کی تکوینی کلید ہے ماورائیت کا تو اثبات کرتی ہے مگر اساسی اسلامی وجدان سے یوں متناقض ہو جاتی ہے کہ اسکے خمیر میں بہر طور ''وجود محدود،، کا وجدان ہی دیا ہوا ہے ۔ یہی وہ عنصر ہے جو ہندی مسلم فکر کو باوجود ماورائیت کے اس قابل

نہیں رہنے دیتا کہ وہ اسلامی ایمانیات کی قرار واقعی تصور بندی کرسکے۔

''انعکاسیت اور مراتیت،، کے فلسفہ کو دور جدید میں ایک اور بنیاد پر هدف تنقید بنایا گیا ہے۔ اور وہ ہے اس میں ''جہان تازہ،، کا فقدان اس میں کائنات کلیات کی بازگشت کے سوا کچھ نہیں۔ ہر ''مقرون،، کسی نہ کسی ''مجرد،، کا عکس ہے۔ ''عالم نا محسوس،، ''عالم محسوس،، کی اصل ہے۔ یہ تنقید دراصل ہیگل نے اپنی ''سائنس منطق،، نامی شہرہ آفاق کتاب میں کی ہے بعد میں اس تنقید کو نطشے اور برگسان نے بھی اپنا لیا۔ اب یہ تنقید تمام ھمہ منم یا ''انا مرکزی،، فلسفوں کا جز ہے۔

کائنات میں ''جدت،، اور نوبنو ''واردات،، کا کوئی سلسلہ باقی نہیں رهتا۔ تصوریت جدیدہ اس کمی کو خود ذات حق کا مافیہ ''حرکت،، ''عمل،، یا ''فعل،، متصور کرکے دور کرتی ہے۔ جسکے سبب تجلیات جو ''عالم کلی،، سے انعکاس پذیر ھوتی ھیں ان میں تازگی ھوتی ہے۔ وہ تکرار یا اعادہ نہیں بلکہ خرق عادت کا مظہر اور بے نظیر ھوتی ھیں دراصل یہی یعنی ھر تجلی کا ''بے مثل ھونا،، ھندی مسلم فکری ارتقاء میں بھی مضمر ہے۔

مگر اس حل میں کائنات باوجود واردات تازہ سے عبارت ھونے کے اس سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کہ یہ ''مراۃ النور،، ہے اور اسوجہ سے خود اسکی ذات میں ''واردات تازہ،، کی کوئی گنجائش نہیں یہ بازگشت کی باز گشت ھی رھتی ہے۔

تصوریت جدیدہ جسکا آغاز مغرب میں ھیگل سے ھوتا ہے کائنات کی اس درجہ' انفعال سے باز تمین ہے۔ وہ اسطرح کہ یہ کائنات اور ذات حق کی عینیت قائم کرتی ہے۔ کائنات ذات واحد کا معروضی رخ ہے جبکہ خود ذات اسکا باطن ہے۔ وجودی وحدیت کے ذریعہ تصوریت جدیدہ کائنات کو بازگشت یا ظل ھونے کے رتبہ سے بلند کرکے حقیقت اور اصل کے رتبہ پر لے آتی ہے۔

اسطرح تصوریت فی الاصل ''ذات و صفات،، کی منطق کی تجدید ہے۔ مگر یہ ایسی تجدید ہے جو کلیات و جزئیات کی منطق کو بھی اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ ھر ''مقرون واقعہ،، اس سبب سے نہ صرف جزو حقیقت ہے بلکہ عکس حقیقت بھی ہے۔ اس میں حقیقت متجلی ہے۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو صفات ذات اگر جزئیات کے مرتبہ میں ھیں تو خود ذات کلیہ ہے۔ اگر

کائنات کے مقرون حقائق ان صفات کے محمولات ہیں تو یہ جزئیات بھی ہیں جبکہ صفات کلیات ہیں۔ منطق کی یہ نئی شکل جس میں ''موضوع و محمول،، اور ''کلیات و جزئیات،، کی منطقوں کو ایک دوسرے میں مزج کردیا گیا ہے ''جدلیات،، کہلاتی ہے۔ جدلی منطق کے مطابق یہ کائنات نہ صرف ذات کے انعکاسات بلکہ اپنی حقیقت میں اجزائے ذات پر بھی مشتمل ہے۔

جدلی منطق میں جزئیات مقرون تو کلیات مقرون تو ہوتے ہیں اور ذات کل مقرون۔ ہر جزو کائنات اسی کل مقرون کا عکس اور مظہر ہے۔ مظہر ہونے کی وجہ سے جز اور عکس کی وجہ سے جزئیہ ہے۔ ہر شئے ذات کا آئینہ ہے اور خود ذات کا محمول یا حصہ ہونے کی وجہ سے اظہار ذات ہے۔ ذہن کے اس طور پر مرتب ہونے سے سالک یا مفکر معطیات تجربہ کو نہ صرف محمولات بطور گرفت ادراک میں لاتا ہے بلکہ ان کو کلیات کے تحقق یعنی جزئیات بطور بھی محسوس کرتا ہے۔ اور جب وہ ان معطیات کو ذات سے منسوب کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ اسکے ذہن میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ جزئیات کو کلیات سے مثالوں کو اعیان سے تفصیلات کو اجمالات سے موجودات کو تصورات سے منسوب کر رہا ہے۔ جدید تصوریت اس ادراکی سانچہ سے حقیقت کے اس نقطہ نظر تک پہنچتی ہے کہ کل حقیقت ایک ''فرد کلی،، ہے ''ذات مقرون،، ہے جسکے تمام واقعات عالم جزئیات اور تجلیات ہیں اور اسطرح وہ فرد کلی ''تصور کلی،، ''کلیہ عمومی،، بھی ہے۔ الحاصل تصوریت جدیدہ افلاطونیت کے ''کلیات مجردہ،، کو مسترد کرکے ''کلیات مقرون،، کا نیا نظام قائم کرتی ہے جس میں جز اور مراۃ محمول اور جزئیہ ہم معنی ہو جاتے ہیں۔

اسطرح سے تصوریت میں آکر گو کہ ہم کائنات کو ''واردات نو،، سے عبارت مان لیتے ہیں مگر دو اساسی اسلامی تصورات کو قربان کر دیتے ہیں ایک تو ماورائیت اور دوسرے ''وجود غیر محدود،،۔ تصوریت کے ''فرد کلی،، کی حقیقت یہ ہے کہ ''خود آگہی،، کی ہوئیت میں یہ تمام ہو جاتا ہے جو ظہور در ظہور معروض در معروض انعکسیت اور مراتیت کلیات و جزئیات پر مشتمل ہے اسطرح کہ پوری ذات ان محمولات و مظاہرات میں ہے اور یہ سب **محمولات و مظاہرات ذات میں ہیں۔**

۱۴

اساسی اسلامی وجدان کی علمی تنویر ''صمدیت،، کے جامع ترین مقولہ

میں ناشی ہوتی ہے۔ یہ وہ مقولہ ہے جسکے ذریعہ مسلم ذہن وجود حق اورماسوی کے امتیازمیں بارآور ہوتا ہے۔

صمد کے معنی ہیں ''سہارے،، کی ضرورت سے بے نیاز ہونا۔ ''صمد،، اور ''لا صمد،، اساسی اسلامی وجدان کے زیر تشکیل وجودیات کے اندر اصطفاف حقیقت کے اصول ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے لئے صمدیت ہے۔ بقول شاہ عبدالحق وہ ''نرادھار،، ہے۔ اسکا انحصار کسی پر نہیں۔ باقی تمام موجودات ہستیاں اشیاء وغیرہ ایسے ہیں کہ ہر ایک کا انحصار کسی نہ کسی پر ہے۔

تمام حقیقت کا صوری بیان اسطرح مرتب ہوتا ہے کہ اشیاء ایک دوسرے کے ''سہارے،، پر قائم ہیں۔ چنانچہ ایک شئے دوسری کو سہارتی ہے۔ اور اس ''سہارے،، پر اس دوسری شئے کا قیام ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ چلتا ہے یہاں تک کہ آخری ''سہارے،، پر سلسلہ وجود تمام ہو جاتا ہے۔ وہ سہارا خداوند ہے۔ خود وجود خداوند ایسا ہے کہ وہ ''بے سہارا،، ہے۔ اور اسطرح ان تمام اشیاء کے سلسلوں سے باہر ہے جو سہارے بغیر قیام پذیر نہیں ہوتیں ''بے سہارا،، ہونے کا بھی سلسلہ مترتب ہوتا ہے جو اسی صوری نظام میں جاری و ساری ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک شئے دوسری کا سہارا ہے مگر خود اس دوسری چیز کے ''سہارے،، کی محتاج نہیں بلکہ کسی اور تیسری چیز کے سہارے پر قیام پذیر ہے۔ اسطرح ہر شئے کی ذات میں دو اعتبار ہوتے ہیں وہ بعض چیزوں کے سہارے سے بے نیاز اور بعض چیزوں کے سہاروں کی محتاج ہوتی ہے۔ اسطرح ہر شئے صمدیت اور لا صمدیت کے اعتبارات کی حامل ہے۔ مگر خدا کے وجود میں ہر شئے کے حساب سے صرف صمدیت ہے۔

ان مفہومات کو جو ''بے سہارا،، اور ''سہارا والا،، ہونے میں چھپے ہوئے ہیں اچھی طرح سمجھ کر برتنے پر اسلامی وجودیات کا خاکہ تعقل میں آسکتا ہے۔ ان مفہومات میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب الف کا جز ہے۔ یہ بات اسوقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''سہارے،، کے مفہوم کو ''حصہ،، یا ''جز،، کے مفہوم سے گڑبڑا دیتا ہے۔ انتقاد سے یہ امر متشرح ہوتا ہے کہ وحدیت کی اٹھان میں اسی گڑ بڑ کو دخل ہے۔ اور یہ اسوقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''موضوع و محمول،، کی منطق پر ''ذات و صفات،، کی تعبیر لیکر حرکت پذیر ہوکر وجودیات پر توہمات کاری کرتا ہے۔

سہار کی حقیقت میں یہ بات دی ہوئی ہے کہ جس شئے کو سہار ملا ہے وہ سہارا دینے والی شئے سے وجوداً ممیز ہے۔ اسکی ''ہوئیت،، اور ''مائیہ،، اپنا اسی کی ذات کا ہے۔ سہارا دینے والی شئے کا نہیں ہے۔ پس اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب کا وجود خود ب کا وجود ہے اس سے جو مفہوم و معانی ناشی ہوتے ہیں خود اسی کی ذات ان کا مصداق ہے۔ چنانچہ اسکا ہونا الف کے ہونے سے جداگانہ مفہوم رکھتا ہے۔ اسی طرح الف کا وجود خود اسکا اپنا ذاتی وجود ہے۔ چنانچہ الف اور ب وجوداً ایک دوسرے سے ممیز و ممتاز ہیں۔ ہر ایک کا اپنا اپنا مفہوم و مصداق ہے۔ اسی بات کو ہم وجودی ماورائیت کہتے ہیں۔ ہر وجود دوسرے سے ماوریٰ ہے۔ ہر ایک کی ذات اور حقیقت اسکی اپنی ہے۔ اسی ماورائیت کو ہم یوں بھی ادا کرسکتے ہیں ہر شئے جو ہے اپنے ہونے میں وجود بنفسہ ہے۔ اسکے ہونے سے جو منشأ ذہن پر وارد یا منتزع ہوتا ہے خود اس شئے کی شئیت ہے۔ وجود فی نفسہ کی ماورائیت سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نہ صرف وجود خداوند بلکہ ہر شئے دوسرے سے ماوریٰ ہے۔ اس ماورائیت میں اسکا وجود ہے اس سے مراد وہ خود ہے اسکا اقتضاء خود اسکی ذات حقیقت اور ''دیا ہوا،، ہونا ہے۔ اس امر عامہ کو ہم وجودی ماورائیت یا اصول حقیقیت کا نام دیتے ہیں۔

۱۵

وحدیت کی تمام صورتوں میں وجود فی نفسہ اور وجود بنفسہ کے مقولات کا خلط مبحث پایا جاتا ہے اور اسی سبب سے وحدیت کا کوئی فلسفہ خواہ وہ مادی ہو یا روحانی، ھانکل کا، ہو یا ھیگل کا، مارکس اسکا شارح بنے یا برگسان وجودی ماورائیت یا اصول حقیقیت سے کبھی متمتع نہیں ہوسکتا۔ ''وجود بنفسہ،، ایسے وجود کا اثبات ہے جو خود اپنے آپ سے قائم ہو۔ اور وجود فی نفسہ ایسے امر کا اعتراف ہے جو خود ''مصداق وجود،، ہو۔ وجود بنفسہ اسلامی وجدان کے مطابق صرف خدا کو سزاوار ہے۔ اور وجود فی نفسہ کا مصداق ہر شئے ہے جو موجود ہو خواہ اسکا قیام اپنی ذات پر ہو یا کسی اور ذات پر۔

''صمدیت،، کا مقولہ وجود بنفسہ اور ''لا صمدیت،، کا مقولہ،، وجود بغیرہ،، کی اصطلاحوں میں مداومت اختیار کرسکتا ہے مگر وحدانی فلسفے ''وجود بنفسہ،، اور ''وجود فی نفسہ،، کے امتیاز معانی کو گرفت میں لانے

سے قاصر رہتے ہیں ۔ اور اسلئے جو ''وجود بنفسہہ،، نہ ہو اسکو وہ ''وجود فی نفسہہ،، سمجھنے سے معذور ہیں ۔ ان کے نزدیک ''وجود لابنفسہہ،، دراصل اس وجود کا حصہ ہے جس کے سہارے وہ قائم ہے ۔ یعنی ''وجود لا بنفسہ،، اس ''وجود فی نفسہہ،، کا جز ہو جاتا ہے جسپر اسکے ''وجود بغیرہ،، کا قیام ہو ۔ چنانچہ کسی شئے کے وجود کو اہل وحدیت اس طور پر دیکھتے ہیں کہ یہ صرف روپ کا امتیاز ہے ۔ مثلاً مٹی ہے ۔ اس مٹی سے بہت سے برتن بنے ہیں ۔ اب ان برتنوں میں سے ہر ایک کا امتیاز صرف اس روپ کیوجہ سے ہے جو اس میں ودیعت کیا گیا ہے ۔ اسوجہ سے مٹی وجود واحد ہے ۔ ان برتنوں کا عین وجود ہے اور خود یہ برتن اپنے روپوں کے اختلاف کی وجہ سے باہم ممیز ہیں ۔ بدیں وجہ جب ہم کسی برتن کا نام لیتے ہیں مثلا لوٹا تو جہاں تک صورت کا تعلق ہے ایک مخصوص روپ اس ''لفظ،، یا نام کی مراد ہے مگر جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو عین وجود یعنی مٹی اسکی مراد ہے ۔ دوسرے برتنوں کے وجود کی بھی یہی حقیقت ہے ۔ لوٹا، ھنڈیا، بدھنا وغیرہ یہ سب اسی حقیقت واحدہ کے مختلف روپ ہیں اور اسی لئے وھی ہیں ۔

روحانی وحدت وجودیت ہو یا مادی وہ دراصل مندرجہ بالا مثال کی تعمیم پر ہی کل حقیقت کو درک کرتی ہے ۔ اور اسی ادراک کے مطابق ''صمدیت،، ''لا صمدیت،، اور ''وجود بنفسہہ،، ''وجود بغیرہ،، اور ''وجود فی نفسہہ،، کے معانی فراہم کرتی ہے ۔

اس فلسفہ کے مطابق ''وجود،، اور ''صورت،، کا امتیاز قائم و دائم حقیقت ہے ۔ اور یہ فلسفہ کل حقیقت کے بارے میں فکر کو اسطرح گردش میں لاتا ہے کہ وجود ایک ہے اور سارا اختلاف صورتوں کا ہے ۔ ''صورت،، کے بارے میں وہ فلسفی جو وحدت وجودیوں میں زیادہ دقت نظر کے مالک ہیں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ ہر دوسری صورت سے ''مسلوب الوجود،، حالت میں بھی مختلف ہے ۔ یہ امر ظاہر کرتا ہے کہ ہر صورت میں خاص مراد مستتر ہوتی ہے جو کسی اور صورت کی مراد سے الگ ہوتی ہے ۔ اس بناء پر صورتوں کو ان فلاسفہ نے ''ثبوتی،، کہا ہے کہ غیر موجودہ ہوکر بھی ہر صورت ''ثابت،، ہے ۔ ان کے ہاں ''وجود،، کے بالمقابل امتیازی اصطلاح ''ثبوت،، ہے ۔ چنانچہ صورت یا روپ کی حقیقت یہ ہے کہ ''ثبوت فی نفسہہ،، ہے ۔ اسکے وجود کو لاحق ہونے سے ''وجود،، میں اضافہ ہوتا ہے نہ الحاق ختم ہونے سے وجود میں کوئی کمی آتی ہے ۔ ہاں وجود کو لاحق ہونے سے

''ثبوت،، ''وجودی،، ہو جاتا ہے جبکہ ''وجود،، سے منتزع ہونے پر محض ''ثبوت،، ہی ثبوت ہوتا ہے ۔

ثبوت کے وجودی ہونے یا وجود میں قرار پکڑنے کا مطلب اس سے زیادہ کیا ہوسکتا ہے کہ وہ وجود ہی ہے جو ''ثابت،، ہوا ہے ۔ پس مٹی کے برتن میں مٹی کا تحقق ہوا ہے اور مٹی کی ذات سے اس برتن کا کوئی الگ وجود نہیں ہے ۔ مٹی اس صورت سے متصف ہوئی ہے اور یہ اتصاف مٹی کے وجود میں کسی بیشی کا باعث نہیں ہے ۔ اس کے وجود مستمر کو ''ثبوت،، سے آراستہ کرتا ہے اور بس ۔

کل حقیقت کو اس انداز پر دیکھنے کا حاصل یہ ہے کہ کل حقیقت وجود واحد ہے جو بے شمار صورتوں میں متحقق و ''مثبت،، ہوتا ہے ۔ ان صورتوں سے اسکی ذات میں کمی و بیشی نہیں ہوتی ۔ فقط اسکے ''ثبوت،، میں تغیر کمی یا زیادتی واقع ہوتی ہے ۔

یہ سریانیت ہے ۔ خواہ اس کی تعبیر آپ روحانی کریں یا مادی ۔

اس سریانیت کے باعث تمام اشیاء اپنی ''شیئیت،، کھو کر محض روپ یا صورت بن جا تی ہیں جن کی اصل حقیقت محض ثبوت ہے ۔ 'وجود، عین واحد کو حاصل ہے اور یہ اشیاء محض عین واحد کا ''ثبوت،، ہیں ۔ صمد ہونے کے معنی اس تعبیر میں ہر شئے میں ''عین وجود،، ہونا ہو جاتے ہیں ۔ چنانچہ ''صمد،، سے مراد بجائے ''وجود بنفسہٖ،، ہونے کے ''وجود فی نفسہٖ،، بن جاتے ہیں ۔ اس لئے میں نے اوپر یہ بیان کیا کہ ان فلسفوں میں مقولہ ''صمدیت،، کے اصل معنی ہی دوسرے معنوں کے ساتھ خلط ملط ہو جاتے ہیں اور اسی لئے یہ مقولہ ان کی گرفت سے قطعاً باہر ہے ۔

۱۶

جیسا کہ اوپر کہیں گزرا ان فلسفوں میں وجود اور صورت کا امتیاز ناگزیر ضرورت ہے ۔ مگر کوئی ناگزیر ضرورت وجود کے لئے آئین سازی کا حکم نہیں ہوسکتی ۔ کسی شئے میں صورت اور مافیہ صورت یا یوں کہئے کہ اسکے وجود اور اسکی صورت کا امتیاز نہ تو تحلیلی اغراض پورے کرتا ہے نہ تشکیلی ممکن ہے کہ کچھ بشری تقاضے اور احتیاجات ان سے پورے ہو جائیں ۔ وجود اور صورت کے امتیاز کی اساس حقیقت کے اندر قائم ہونے کی بجائے جذبات

انسانی میں قائم ہے ۔ علم الوجود کو اس امتیاز سے گزر جاتا ہے ۔ اس امتیاز کو قائم کرکے تمام سریانی فلسفے وجود کو واحد اور صورت کو مسلوب الوجود کثرت کہتے ھیں ۔ اور ہر شئے کے بارے میں یہ تصور کرتے ھیں کہ یہ وجود لا فی نفسہہ ہے یعنی ثبوت فی نفسہ ہے ۔ جبکہ اس صورت میں جو وجود متصرر ہوا ہے وہ وجود فی نفسہہ ہے ۔ اور وجود فی نفسہہ تمام ثبوتات فی نفوسہم میں عین واحد ہے ۔

۱۷

اصول حقیقت یا اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ہر شئے کا وجود اسکا اپنا وجود ہے ۔ اس میں صورت اور وجود کی تقسیم بے معنی ہے ۔ چنانچہ ہر شئے وجود فی نفسہہ ہے ۔ اگر کوئی فیلسوف صورت اور وجود کے امتیاز پر اسرار ھی کرے تو اسکی زبان میں یوں کہئے کہ نہ صرف ہر شئے کی صورت بلکہ مافیہ صورت اسکا اپنا ہے ۔ ''فی نفسہہ،، ہے کوئی دوسری شئے اسکی شریک نہیں ۔ نہ وہ کسی دوسری شئے کی شئیت میں شریک ہے ۔ یہ بات صورتاً بھی ہے اور وجوداً بھی ۔ اسطرح بیان کرنے سے بلا شبہ نقص پیدا ہوتا ہے ۔ بہتر بیان یہی ہے کہ ہر شئے جو ہے وھی صورت ہے اور وھی وجود ہے ۔ اسکی شئیت میں صورت اور وجودی امتیاز ہوتا ھی نہیں ہے ۔ اسوجہ سے مختلف اشیاء میں حیثیت صوری یا حیثیت وجودی کی رعایت کا سوال ھی پیدا نہیں ہوتا ۔ چنانچہ ہر شئے دوسری شئے سے ماوراء ہے ۔ ہر شئے وجود میں اور ہونے میں ظاہر میں باطن میں صورت میں اور مافیہ صورت میں ''فی نفسہہ،، وھی شئے ہے کوئی اور شئے نہیں ہے ۔ صرف اسی فلسفہ میں ''صمدیت،، اور ''لا صمدیت،، ''وجود بنفسہہ،، اور ''وجود لا بنفسہہ،، یعنی ''وجود بغیرہ،، کے مقولات اپنے اصلی معنوں پر مستقل و مقرر رہتے ھیں ۔ چنانچہ حقیقت تمام کی تمام وجودات پر مشتمل ہے ۔ ہر وجود اپنی ذات اور حقیقت میں فی نفسہہ ہے اسکی وجودیت میں کسی اور شئے کی ''وجودیت،، شریک نہیں ہے ۔ اسطرح ہر شئے یا ہر وجود کو دوسرے سے تنزیہ حاصل ہے اسکی ذات کا اقرار خود اسی کی ذات کا اقرار ہے کسی اور ذات کا اقرار نہیں ۔

۱۸

اب اس موقف کے بعد اسلامی وجدان کی منطق حقیقت کو مزید اسطور پر متعین کرتی ہے کہ ان تمام حقائق میں صرف خداوند ھی وہ وجود ہے جو

وجود بنفسہ ہے باقی تمام وجودات ''وجود بغیرہ،، ہیں ۔ یہ فلسفہ بلا شبہ کثرت وجودی کا فلسفہ ہے ۔ اس میں بہت کھلے ہوئے طور پر اس بات کا اعلان ہے کہ جو کچھ ہے وہ فی نفسہ ہے محض ثبوتی نہیں ہے وجودی ہے۔ اس سبب سے کسی ذات واحد کا نہ تو وہ جز ہے ۔ اور نہ ذات واحد اسکی عین ہے ۔ ذات خداوند تمام اشیاء کی طرح یعنی تمام وجودات کی طرح اپنے سوا ہر وجود سے بری منفرد اور ماوری ہے ۔ کوئی اسکا شریک نہیں ۔ اور یہی حال ہر وجود کا ہے ۔ حقیقت کے اس اثبات میں اسلامی وجدان کی منطق ''وجود،، کے امتیاز کی پیش روئی میں فعال ہوتی ہے ۔ خداوند ''قیوم،، ہے جبکہ اور وجودات ''مقوم،، ہیں ۔ اوپر کی توضیح کے مطابق خداوند قائم بالذات اور باقی تمام اشیاء ''قائم بالغیر،، ہیں اور وہ غیر جس پر وہ قائم ہیں خود خداوند ہے ۔ یہ غیریت محض ثبوتی نہیں وجودی ہے ۔ ثبوتی غیریت وجودی عینیت کو ثابت کرتی ہے ۔ جو سریانیت ہے ۔ وجودی غیریت ہی ہے جسکی بناء پر یہ بات با معنی بنتی ہے کہ خدا تعالی ان وجودات کا قوم ہے ۔ حقیقی قیومیت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس چیز کا کوئی قیوم ہو وہ واھمی ثبوتی نہ ہو بلکہ وجودی حقیقی ہو۔ ان اشیاء کا روپ انکا اپنا روپ ہو اور ان کا وجود ان کا اپنا ذاتی وجود ہو ۔ اسی وجہ سے خدا اور ان اشیاء کے مابین وہ مثال ساقط ہو جاتی ہے جو مٹی اور مٹی کے برتنوں، دریا اور موج دریا سے حاصل ہوتی ہے ۔ مٹی اور مٹی کے برتنوں میں جو تعلق ہے وہ ذات شئے اور صفات شئے کا تعلق ہے مٹی کا ہر برتن مٹی کی ذات کا جز ہوتا ہے ۔ یہ تعلق قیوم اور مقوم کا نہیں ہے ۔ اسی طرح نفس اور خواھشات میں جو تعلق ہے وہ بھی قیوم اور مقوم کا تعلق نہیں ہے ہر خواھش میں نفس موجود ہے اسی طرح جس طرح ہر برتن میں مٹی وجود ہے ۔ ہر خواھش صورت ہے جس میں نفس ثابت ہے ۔ تمام خواھشات میں عین وجود نفس اور اس نفس کے اصوار وجود تحققات وجود یا ثابتات وجود یہ خواھشیں ہیں ۔ صمدیت اور لا صمدیت کے جامع مقولات میں حقیقت کل ان مثالوں سے مصدق نہیں ہوتی ۔ قیوم اور مقوم کی تقویم میں وجودات کا حقیقی اثبات ان کی باھم ماورائیت اور پھر قیام میں ایک کا دوسرے پر مقیم ہونا حقیقت کی اصل توضیح ہیں ۔

۱۹

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قیومیت وجود خداوندی کی صفت ہے اور قومیت دیگر اشیاء کی ۔ اگرچہ کہ گفتگو کی حد تک اس سوال کا جواب

یقیناً اثبات میں ہے۔ مگر اس جواب میں منطقی صحت نہیں ہے۔ قیومیت اور مقومیت کے فہم کے لئے منطقی سانچہ میں تغیر کی ضرورت ہے۔ اور وہ تغیر ''ذات و صفات،، کے مقولات کی ''حدود میں نسبت یا ربط،، کے مقولات سے تبدیلی ہے۔ جب ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کا وجود ہے اور دیگر اشیاء کا بھی وجود ہے تو اس صورت میں قیومیت یا مقومیت سے اس رشتہ کا اظہار ہوتا ہے جو خدا اور ان اشیاء کے مابین پایا جاتا ہے۔ قیومیت نہ تو خدا کی صفت ہے نہ مقومیت اشیائے دیگر کی۔ بلکہ یہ رشتے یا ربط ہیں قیومیت کا رشتہ خدا سے چلکر دیگر اشیاء میں تمام ہوتا ہے۔ اسکے بالعکس مقومیت کا رشتہ ان اشیاء سے شروع ہوکر خدا تک پہنچتا ہے۔ وہ روابط کی منطق ہے جو اسلامی وجدان کو حقیقت کے مطابق تصورات اور تعقلات میں ڈھالتی ہے۔ یہاں پر قیومیت کے ربط یا نسبت میں یہ لزوم ہے کہ یہ کم از کم دو حدوں کے درمیان جو الگ الگ تحقق پذیر ہیں ایک رشتہ ہے۔ یہی حال مقومیت کا بھی ہے۔ روابط کی منطق حدوں یا اشیاء یا وجودات کی ماورائیت پر مبنی ہے اور اس ماورائیت کو نقصان پہنچائے بغیر کل حقیقت کو ذہن کے سامنے پیش کرتی ہے۔

اس منطق کے نفاذ سے وہ دعاوی علامات اشارات تخیئلات اور احساسی ترجیحات متزلزل ہو جاتی ہیں جن سے ہیلان زدہ یا پروردہ مغرب نظام ادراک و مرکب ہوتا ہے اور ایک ایسے ذہن کی تشکیل ہوتی ہے جو اس ذہن سے شعور اپنے تعقلات و تصورات، وجوہات و مقولات کے بہاؤ میں قطعی مختلف ہوتا ہے جسکا سرمایہ حیات ذات و صفات موضوع و محمول جوہر و عرض کے خول ہیں۔ ذہن کی اس اضافاتی منطق میں حرکیت وقوف کی نئے ڈھب سے تعمیر ہے۔ بجائے ذات اور قوام ذات کی وادیوں میں بھٹکنے کے شعور ذات اور ذات، وجود اور وجود، شئے اور شئے کے درمیان مصروف بہ سعی ہوتا ہے۔ وہ ان علاقوں اور رشتوں پر اپنا ارتکاز کرتا ہے جو حدوں کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ ہر دو یا دو سے زیادہ اشیاء جنکے درمیان یہ رشتے ہوتے ہیں وجودات فی نفوسہم ہیں جو ساحت شعور کی نہائیتوں پر واقع ہوتی ہیں جبکہ خود ساحت شعور کی وسعت اور پھیلاؤ میں وہ روابط پائے جاتے ہیں جو ان وجودات فی نفوسہم کے مابین ہوتے ہیں چنانچہ ان کے ادراک و احساس تعقل و تصور سے جو نظام وقوف یا مائیہ ذہن وجود پذیر ہوتا ہے اسکی دلالتوں اور مرادوں اشارات و اداؤں محرکات و مشعورات کا دائرہ اطلاق ہمیشہ یہ بین الاشیاء نظام ہائے رشتہ جات ہوتا ہے جسکے مختلف اطراف میں خود یہ وجودات

پائے جاتے ھیں جو اپنا وجود ذاتی رکھتے ھیں چنانچہ اس اصول عامہ کی رو سے خداوند قدوس ان تمام اشیاء سے ماوریٰ ھے جو اس نظام اضافات کے دیگر اطراف میں متحقق ھیں ۔ یہی ماورائیت اس کے غیر محدود ھونے کی کم سے کم شرط ھے ۔

اساسی اسلامی وجدان نظام ھائے اضافات سے اشیاء کی یا وجودات کی باھم ماورائیت کے ادراک کے ذریعہ اپنے وجود غیر محدود کے احساس کو مستقل کرتا ھے ۔ خداوند تعالی ان اشیاء سے ماوریٰ اور غیر محدود ھے ۔ اسکی ذات کسی حد میں نہیں آتی ۔ اسکی حقیقت ھر قید سے آزاد ھے ۔ یہ بات اسی وقت تعقل پذیر ھوسکتی ھے جبکہ اصول ماورائیت پر ذھن قائم رھے ۔

(۱۸)

اصول ماورائیت خود ایک نسبتی اصول ھے ۔ اس میں ذھن شاعر جب کسی شئے یا وجود کے بارے میں اقرار کرتا ھے کہ یہ ماوریٰ ہے تو اس اقرار میں دیگر اشیاء یا وجودات سے ماورائیت اسکے مفہوم کی حقیقت ھوا کرتی ھے ۔ اس اصول میں ماورائیت یک جانبی اقرار نہیں ھے بلکہ دو جانبی ہے ۔ الف ب سے ماوری ھے اس اقرار کا صاف مطلب یہ ھے کہ ب الف سے ماوریٰ ھے ۔ چنانچہ وجود باری نہ صرف ھر وجود ماسویٰ سے ماوری ھے بلکہ ھر وجود ماسویٰ وجود باری سے ماوریٰ ھے ۔ ماورائیت کی حقیقت کا یہ لازمی حاصل ھے ۔ اسکی شرح یہ ھے کہ خدا تعالی کی شان ھے کہ اسکے قبضہ و قدرت میں ھر شئے کا وجود و عدم ھے ۔ ھر شئے اسکے منشاء سے ثبات پذیر یا عدم آغوش ھے ۔ کسی شئے کا اسکی قدرت سے وجود ھونا اس بات کی دلیل ھے کہ اس شئے کی خدا تعالی سے ماورائیت جو ثابت ھے تو وہ بھی اسی کی قدرت و منشاء سے ہے ۔ اسلئے اسبات میں کوئی منطقی تجربی یا وجودی سقم نہیں کہ ھر شئے موجود کو ھم وجود باریٰ سے ماوریٰ قرار دیں ۔

دراصل وجود کا اساسی ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ھی ھے ۔ وجود ھونے کا مفہوم اس سے کم نہیں ھوسکتا کہ وہ شئے جسکی بابت ھم وجود کا اقرار کر رھے ھیں ماورائیت کی حامل ھے ۔ بغیر ماورائیت کے مقولہ کے وجود جو حقیقت کا سب سے بڑا مقولہ عامہ ھے کسی مفہوم و معنی میں نہیں آتا ۔

خداوند قدوس نہ صرف خود ماوریٰ ہے بلکہ اسکی یہ فعلیت ہے کہ وہ اور ماورائیتوں کو اثبات پذیر کرتا ہے اور کرسکتا ہے۔ اسی فعلیت کی وجہ سے تمام وجودات ماسویٰ "ہونے" کے مقولہ پر پورے اترتے ہیں۔ اور یہ پوری فعلیت اپنی شکل اور مافیہ میں ماورائیت کے جہان کے جہان قائم کرنے کا سبب ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی بدیع ہے۔ چنانچہ بدعت کی فعلیت کے ذریعہ وہ ایک عالم کو جنم دیتا ہے۔ یہ عالم اپنی حقیقت میں خدا سے ماوریٰ ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ خالق ہے اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ موجودات خلق کرتا ہے۔ یہ موجودات اس سے ماوریٰ ہیں۔ ان کی ماورائیت خود اسکے ارادۂ و فعل تخلیق سے ہے۔ اسی طرح خدا تعالی فاطر ہے عمل فطر کے ذریعہ بعض چیزوں کو باھر کرتا ہے۔ اور فطرت کا عالم وجود میں آتا ہے۔ یہ بھی ماورائیت ہے۔

(۱۹)

صرف اسی اساسی نکتہ کی فہم نہ رکھنے کی وجہ سے کہ وجود کا اول ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ہے فکر وحدیت کے تھپیڑوں کی نذر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک طرف قدرت خداوند کی منکر ہوتی ہے اور دوسری طرف خود خداوند کو تعینات میں گرفتار دکھاتی ہے۔

ہمارا روایتی فلسفہ ہمیشہ نظریہ تعینات ہی رہا ہے۔ اور یہ نظریہ وجود بے حصر کا نہیں بلکہ وجود محصورہ کا فلسفہ ہے۔ جس میں وجود رکھنا اور محصور ہونا مترادفات سے زائد معنویت کے حامل کبھی نہ ہوسکے۔ پورے فلسفہ تعینات پر اصول ماورائیت سے خط نسخ پھر جاتا ہے۔ تعینات کا فلسفہ یہی ہے کہ ایک ہی وجود یا ذات واحد اپنے پر شرطوں پر شرطیں عائد کرتی ہے۔ ہر شرط پر ایک تعین عائد ہوتا ہے جسکے نتیجہ میں وجود حالت ماقبل سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اسی اختلاف کو مختلف مقولات اور شرطوں کی آخری کثرت پر مختلف اشیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ پورے فلسفہ تعین میں وجود واحد ہر شئے کی ذات ہے مگر ایک خاص مجموعہ شرائط کے جلو میں۔ یہ وہ فلسفہ ہے جسکا جام ذات خداوند کی ماورائیت سے ہمیشہ خالی رہا اور اسی وجہ سے کسی اور شئے کی حقیقت اور وجود کا بھی اعتراف نہ کرسکا۔ خود ذات حق کے قیام اور وجود کو اسنے محتاج شرائط سمجھا اور اسی بناء پر یہ وجود محدود کے تعقل و ادراک سے کبھی قدم آگے نہ رکھ سکا۔

اصول ماورائیت اس فلسفه کے طلسمات خیالی سے رهائی هے ۔ اور اسی رهائی کے بعد نظریه خودی کی درست تشکیل ممکن العمل هوتی هے ۔ جن لوگوں نے فلسفه خودی کو بنا اثبات ماورائیت پڑهنا چاها انهوں نے تصور خودی کے نئے پن کو ضائع کردیا ۔ خودی کے نظریه کا اصولی بیان یوں هے (۱) هر شئے جو موجود هے اپنی ماهیت میں خودی هے (۲) ایسی شئے کو فرد بهی کهتے هیں (۲) افراد لاتعداد هیں (۳) ان کا وجودی ضابطه توسیع خودی هے ۔ اس پورے نظریه سے ماورائیت کی شرط اٹها لیجئے ۔ تمام خودیاں یعنی سب افراد ایک دوسرے میں شریک هو جاتے هیں ۔ ان کی یه شرکت 'خودی کبریٰ' میں گم هو جاتی هے ۔ اسطرح 'خودی واحد' کا تصور قائم هوتا هے ۔ یه خودی واحد تمام خودیوں کی اصل حقیقت قرار پاتی هے ۔ اور تمام خودیاں اسکے اجزائے تفصیلی ۔ چونکه کسی خودی میں ماورائیت نهیں هے اسلئے اسکا وجود بهی ثابت نهیں هے ۔ اور اسطرح سے فلسفه خودی بغیر اصول ماورائیت شکست هوکر همه منم کا فلسفه بن جاتا هے ۔

اصول ماورائیت اصل الوجود هے ۔ اسلئے انسانی خودی هو یا ذات الٰهی اسکے بارے میں نظریه سازی اسی اصول کے مدنظر کی جاسکتی هے ۔

(۲۰)

اساسی کلیه کے طور پر اصول ماورائیت کا وجدان هی اسی سبب سے علم الوجود کا ضابطه هے جسکا ایک مخصوص اطلاق فلسفه خودی هے ۔ اسی ضابطه کی بناء پر نه صرف وجود خداوند کا اثبات ممکن هے بلکه هر اس شئے کا جسکا وجود هے ۔ اس میں کوئی شک نهیں که خدا کی ذات سے دیگر اشیاء کی ماورائیت کا عقل میں آنا مشکل مرحله هے ۔ مگر دراصل اسی بات پر خداوند کی خدائی کا مدار هے ۔ اگر خدا اور کائنات کے رشته کو مصور اور تصویر کی تشبیهات میں بیان کیا جائے تب بهی ماورائیت کا مفهوم سمجھ میں آجاتا هے ۔ وه اسطرح که تصویر سازی مصور کا فعل هے اور فعل بیشک جز ذات هوتا هے اور ایسے هی افعال سے مصور کی ظاهرا زندگی بنی هوتی هے ۔ پس یه فعل مظهر ذات هوا ۔ تصویر سازی وه تجلیات هیں جو مصور کے وجود سے سرزد هوتی هیں مگر اسکے نتیجه میں جو نقش بنتا هے وه مصور کی ذات سے الگ اور ماوریٰ وجود رکهتا هے ۔ چنانچه وه نقش مصور کا جلوه اسکا حصه ذات نهیں رهتا نه اسکا مظهر هوتا هے ۔ خود نقش کی قیمت اسکے موضوع و پیکر

صورت و رنگ تناسب و موزونیت پر مبنی ہوتی ہے ۔ بنانے والی ذات کا حوالہ نقش کی ذات کا حصہ نہیں ہوتا اسطرح نقش بھی اپنے بنانے والے سے ماوری ہوتا ہے ۔ گو اپنی ولادت کے لئے وہ اس کا محتاج ہوتا ہے ۔ اسی طرح تخلیق شعر کا مسئلہ ہے ۔ کتنے ایسے اشعار زبان زد خاص و عام ہیں جن کے اوراد میں شاعروں کی ذات حوالہ میں آتی ہی نہیں شعر کی شعریت اس ماورائیت میں قائم ہے جسکے ذریعہ وہ شاعر سے آزاد اپنا وجود رکھتا ہے ۔ شعر کی قدر اسکے ذاتی معانی و گہرائیوں سے ہوتی ہے الفاظ بیان کی ان خوبیوں سے پرکھا جاتا ہے جن میں وہ پیکر وجود سے آراستہ ہوتا ہے ۔ نہ کہ اس بناء پر کہ وہ فلاں شاعر سے منسوب ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض بیانات یا یوں کہئیے اشعار صرف شاعر اور شاعر کا مظہر ہوتے ہیں ۔ دراصل ایسے مجموعہ الفاظ کو شعر کہنا ہی غلط ہے اسلئے کہ ان کے وجودی مفہوم میں شاعر کا وجود اسطرح شامل ہے کہ بلا شاعر کی ذات کی تفصیل بتائے ہوئے اور بلا اس واردہ زندگی کا پتہ چلائے ہوئے وہ مجموعہ الفاظ مفہوم پذیر نہیں ہوتا ۔ مزید یہ کہ اسکی اپنی کوئی ذاتی لفظی یا معنوی خوبی نہیں ہوتی کہ اسے یاد رکھا جائے اسلئے اسکا وجود اپنا وجود نہیں ہے ۔ اس وجود کا حصہ ہے جسے متکلم کہتے ہیں جس نے اسکو جنم دیا ہے اس تخیل سے ظاہر ہے کہ ایسے مجموعہ الفاظ کا کوئی شعری وجود نہیں ۔ وہ محض کہنے والے کا اظہار ہے اور اسی کی زندگی کے جلوہ کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اسلئے دنیائے شاعری میں اس کا وجود حقیقی نہیں محض مظہری ہوتا ہے ۔ اصل وجود تو اسکا ہے جس سے وہ سرزد ہوا ۔ جب یہ صورت ہو تو وہ بنفسہ شعر نہیں ہے ۔ کسی مجموعہ الفاظ کا اظہار اور جلوۂ ذات متکلم کی بجائے 'شعر' ہونا ایک ماورائیت کی دلیل ہے وہ اپنی ذاتی خوبیوں، معنویت، 'ڈھلن' اور چاپ سے پہچانا جائیگا ۔ شاعر یعنی وہ ذات جس سے وہ صادر ہوا کا حوالہ اسکے وجود میں نہیں آئیگا اسلئے اسکا اپنا مستقل وجود ہوا ۔ شعر کے بارے میں یہ جاننا کہ غالب کا ہے یا اقبال کا ایک امر زاید کا جاننا ہے جس سے اسکے وجود ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔

مندرجہ بالا مثالوں سے خدا اور ماسوئ خدا کے تعلق پر پوری تو نہیں مگر ایک حد تک کافی روشنی پڑتی ہے ۔ اور وہ یہ کہ ہمیں ذات حق اسکی فعلیت اور اسکی فعلیت کے نتیجہ میں وجود میں آنے والی اشیاء کے درمیان فرق و امتیاز رکھنا چاہئے ۔ ذات حق وجود ہے اسکی فعلیت اسکا اظہار یا جلوہ ہے ۔ مگر اس فعلیت کا نتیجہ جو تعین شعر یا کائنات ہے ماوری ہے ۔ وہ

اظہار یا جلوہ نہیں ہے بلکہ اپنا وجود ذاتی رکھتی ہے ۔ ہر تخلیق، ابداع، اختراع کا ماحصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جو ان افعال کے نتیجہ میں وجود میں آئیں اور آتی ہیں ماوریٰ وجود ذاتی ہیں جنکا مرتبہ جلوہ آرائی یا مظہری سطح سے بالا ہے ۔ وہ اپنے خالق کی ذات سے الگ ماوریٰ وجود رکھتی ہیں ۔ ان کی 'ہوئیت' میں اسکی ذات کی شمولیت نہیں ہوتی اور نہ اپنی 'ہوئیت' میں وہ اسکی ذات میں شامل ہوتی ہیں ۔

اس بحث سے کسی ذات یا وجود زندہ کے افعال و اعمال کی دو واضح قسمیں کی جاسکتی ہیں ایک تو وہ اعمال جو صرف اظہار ذات ہوتے ہیں دوسرے وہ اعمال جو اپنے وجود میں اظہار ذات ہوتے ضرور ہیں اور اس پہلو سے پہلے اقسام کے اعمال سے وجودی دائرہ میں مختلف نہیں ہوتے مگر ان کا حاصل یا نتیجہ ماوریٰ ذات وجودات کی خلقیت ہے ۔ وہ مختلف ماورائیتوں کی تشکیل و تکوین و تقویم پر منتج ہوتے ہیں ۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کی حقیقت محض جلوہ آرائی یا اظہار ذات نہیں بلکہ تخلیق و ابداع و جعل ہے وہ اشیاء جو ان سے وجود میں آتی ہیں اپنی ذاتیت رکھتی ہیں وجود فی نفسہ ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے مظہری نہیں ہوا کرتیں ۔ وہ ذات خالق سے اور ذات خالق ان سے ماوریٰ ہوتی ہے ۔ خدا کے سوا جو کچھ موجود ہے ۔ وہ خدا کی وجہ سے موجود ہے ۔ مگر وہ خدا سے اور خدا اس سے ماوریٰ ہے ۔ اور اسی وجہ سے وہ 'وجود حقیقی' ہے نہ کہ وجود مظہری اور واہمی ۔

فلاسفۂ سابقین نے ''ذات، صفات اور افعال'' کے مقولات میں وجدان اسلامی کی تشکیل کی کوشش کی ۔ اور اسی لئے کائنات یا تمام اشیاء ماسویٰ کی یہ توضیح کی کہ وہ خدا کے افعال ہیں ۔ اور اس طور اپنے وجود میں مظہری اور واہمی ہیں ۔ اگر وہ مندرجہ بالا نظام مقولات میں ایک اور مقولہ کا اضافہ کرلیتے تو اسلامی وجدان درستگی کے ساتھ فلسفیانہ تشکیل میں آ جاتا اور وہ مقولہ ہے ''نتیجہ'' ۔ کائنات اعمال کا مجموعہ نہیں ہے ۔ یا شئے فعل خدا نہیں ہے ۔ بلکہ فعل خدا کا ''نتیجہ'' ہے ۔ اور تمام اشیائے کائنات، تمام موجودات، تمام جہانوں اور گیتیوں کا وجود یوں ہے کہ خدا کے مسلسل اعمال و افعال کے یہ نتائج ہیں ۔ اور چونکہ اعمال و افعال الٰہی اپنی حقیقت میں تخلیقی ہیں ۔ اسلئے یہ نتائج اپنی حقیقت میں مخلوق ہیں ۔ اور چونکہ یہ وجود ذاتی رکھتے ہیں ماورائے ذات خداوند ہیں ۔ اسکا مظہر یا جلوہ نہیں ہیں ۔ اسلئے اسکی ذات کا جز نہیں ہیں ۔ ان کا اثبات ذاتی اس طور پر ہے کہ ان کے

خالق کا حوالہ ان کی ذاتیت کا عنصر نہیں ہے ۔ یہ وہ اثبات حقیقت ہے جو هر اس وجود کا جسے خدا نے پیدا کیا ہے اصلی اور حقیقی ادراک ہے ۔

اسی اثبات حقیقت سے وجود خداوند ہر تعین سے بالا رہتا ہے ۔ بلا حصر رہتا ہے هر اس اشارہ سے ماورئی رہتا ہے جسکے ذریعہ هم اسکے تعین کی کوشش کرتے هیں ۔ اور اسی وجہ سے وہ تخئیل اور مثال سے بلند ہے ۔

اقبال کی "علم الاقتصاد"

شیخ محمد عثمان

بہت کم لوگوں کو اس کی خبر ہوگی کہ علامہ اقبال جیسے عظیم المرتبت شاعر اور فلسفی کی پہلی کتاب اقتصادیات سے تعلق رکھتی تھی۔ اقبال 'جیسا کہ عام طور سے معلوم ہے، ۱۸۹۹ء میں فلسفہ میں ایم ۔ اے کرنے کے بعد پہلے اورینٹل کالج اور پھر گورنمنٹ کالج میں استاد مقرر ہوئے تھے۔ سرکاری ملازمت کا یہ سلسلہ ۱۹۰۵ء تک قائم رہا ۔ اس زمانے میں انھوں نے ہندوستانی قومیت اور جذبۂ حب الوطن میں ڈوب کر ہمالہ، ترانۂ ہندی، نیا شوالہ، تصویر درد، اور ہندوستانی بچوں کا گیت ایسی نظمیں لکھیں جن کے باعث اقبال تھوڑے ہی عرصے میں ملک کے طول و عرض میں مشہور ہوگئے اور ایک شاعر کی حیثیت سے ہر طبقے اور ہر محفل میں ان کی پذیرائی کی جانے لگی ۔ عین اسی زمانے (۱۹۰۳ء) میں اقبال نے اردو نثر میں اپنی پہلی کتاب لکھ کر شائع کی ۔ کتاب کا عنوان ہے 'علم الاقتصاد، ۔ دیباچہ میں انہوں نے پروفیسر آرنلڈ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ کتاب ان کی تحریک پر لکھی گئی ۔ جن بزرگوں اور دوستوں کا اقبال نے بطور خاص شکریہ ادا کیا ہے، ان میں ایک 'مخدوم و مکرم جناب قبلہ مولانا شبلی نعمانی مدظلہ بھی ہیں جنہوں نے کتاب کے بعض حصوں میں زبان کے متعلق 'قابل قدر، اصلاح دی ۔ انتساب میں اقبال نے کتاب کو اپنی 'علمی کوششوں کا پہلا ثمر، بتایا ہے ۔

یہ کتاب اپنی اشاعت کے کچھ عرصہ بعد بازار سے ہی غائب ہوئی کہ اگر خود اقبال کے خطوط میں ایک آدھ مقام پر اس کا ذکر نہ آگیا ہوتا تو بعد میں آنے والی نسلیں شاید کبھی جان بھی نہ سکتیں کہ اقبال نے عین عالم شباب میں شعر و شاعری اور درس و تدریس کی دوہری مشغولیتوں کے درمیان دولت اور اسکی تقسیم و صرف جیسے موضوعات پر ایک خاصی جامع کتاب لکھنے کے لئے وقت نکال لیا تھا ۔ اقبال اکیڈیمی کراچی ہمارے شکریے کی مستحق ہے جس نے بڑی تلاش و جستجو کے بعد کتاب کا ایک نسخہ

ڈھونڈ نکالا اور اس کا ایک نیا اور خوبصورت ایڈیشن شائع کردیا ۔

کتاب کی اشاعت نو کئی لحاظ سے اہم اور مفید ثابت ہوگی ۔ پہلی بات تو یہی کہ ہم اپنے ایک عظیم محسن اور مفکر کی اولین علمی کاوشوں کے نتیجے سے غافل و بے خبر تھے ۔ اس ایڈیشن نے اس کمی اور محرومی کو دور کردیا ۔ دوم، اس کتاب کے سامنے آجانے سے حیات اقبال پر لکھنے والے اور فکر اقبال کو سمجھنے والے اقبال کی شخصیت و افکار کی ایک جامع تر تصویر تیار کرنے کے قابل ہونگے ۔ سوم، کتاب کی موجودگی و مطالعہ سے اس خیال کو مزید تقویت و سند حاصل ہوگی کہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں معاشی مسائل کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور مختلف معاشی نظامات پر جسطرح تنقید کی ہے اسکے پیچھے معاشیات کے ایک سچے اور مخلص طالب علم کی نظر و بصیرت کارفرما تھی ۔ اور سب سے بڑی اور اہم بات یہ ہے کہ اس کتاب کی بدولت بہت سے معاشی مسائل کے بارے میں اقبال کے خیالات کا ہمیں واضح علم حاصل ہوگا ۔ ہر کوئی سمجھتا ہے کہ جو وضاحت و صراحت نثر میں ہوتی ہے، لاکھ اثر و تاثیر کے باوجود وہ نظم میں ممکن نہیں ۔ نثر کا اسلوب کہیں زیادہ واشگاف اور قطعی ہوتا ہے ۔ یہاں ضمناً ایک بات اور عرض کر دینے کے قابل ہے ۔ کتاب کا اسلوب بیان ایسا عمدہ، ایسا سلیس، ایسا متعین و مؤثر ہے کہ علمی مضامین بیان کرنے کے لئے آج بھی اسے نمونے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے ۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر اقبال اپنے افکار کو بیان کرنے کے لئے اردو نثر کا پیرایہ اختیار کرتے تو وہ اتنے ہی کامیاب ہوتے (شاید زیادہ) جتنے وہ نظم کے ذریعے سے کامیاب اور مؤثر ثابت ہوئے ہیں ۔

کتاب پانچ حصص اور بیس ابواب پر مشتمل ہے ۔ پہلے حصے میں علم الاقتصاد کی ماہیت اور دولت کی تعریف کی گئی ہے اور باقی چار حصوں میں معاشیات کے چار بنیادی شعبوں سے بہ تفصیل بحث ہے ۔ جس چیز کو ہم دولت کہتے ہیں، ماہرین نے اس کے چار بڑے بڑے شعبے قرار دئے ہیں :—
(۱) دولت کی پیدائش (Production) ۔ (۲) دولت کا تبادلہ (Exchange) ۔
(۳) دولت کی تقسیم (Distribution) ۔ (۴) دولت کا صرف یا استعمال (Consumption) ۔ اقبال نے ان موضوعات پر ضروری اور اپنے وقت کے مروجہ افکار و نظریات ہی کو پیش نہیں کیا، بسا اوقات ان پر جرح و تنقید بھی کی ہے ۔ اور اپنی ذاتی آراء بھی درج کی ہیں ۔ انہی ذاتی آراء کا مطالعہ اسوقت ہمارے پیش نظر ہے ۔

(۱)

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے یورپ میں ایسے کئی ماہرین اقتصادیات پیدا ہوئے جو دولت اور حصول دولت کے معاملے میں وہی ذہن رکھتے تھے جو سیاست و ریاست کے بارے میں میکیاولی کا تھا۔ میکیاولی قوت محض اور اقتدار محض کا علمبردار تھا اس نے یورپ کی ابھرتی ہوئی مملکتوں کے سربراہوں کو یہ مشورہ دیا تھا کہ بادشاہت اور اقتدار بذات خود اعلیٰ ترین قدر ہے جسکو کسی اور قدر یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ اسکے نزدیک حاکمیت اس قابل تھی کہ اسے مقصود بالذات سمجھ کر حاصل کیا جائے۔ اور اسے مذہبی اور اخلاقی تصورات کی ''دستبرد،، سے آزاد و بالاتر رکھا جائے۔ اس کی تعلیم کا لب لباب یہ تھا کہ سیاست سیاست ہے اور اخلاق اخلاق اور ان دونوں کی راہیں جدا جدا ہیں۔

اس طرح یورپ کے بڑھتے ہوئے سامراج اور ایشیا اور افریقہ کی معاشی پسماندگی اور زبوں حالی کو دیکھ کر بہت سے مغربی معاشئین نے یہ نظریہ پیش کیا کہ معاشیات کا کھیل معاشیات کے طور پر کھیلا جائے اور اسے اخلاق، مذہب یا نام نہاد انسانیت کا پابند نہیں ہونا چاہئے۔ آزاد معیشت (Free Economy) ان کا نعرہ تھا اور ان کے خیال میں کسی طبقے یا خطے کے معاشی مفادات کے تحفظ کے لئے قوانین وضع کرنا یا اس قسم کی دوسری کوششیں محض لغو اور خلاف فطرت تھیں۔ معیشت کا دریا اپنے قدرتی رخ اور بہاؤ پر بلا روک ٹوک بہنا چاہئے۔

اس نظریۂ معیشت کو یورپ میں بھی بعض لوگوں نے چیلنج کیا تھا اور امریکہ میں بھی۔ کارل مارکس اور اسکے ہم خیال معاشئین تو اس نظرئے کے شدید ترین دشمن تھے۔ اسکے باوجود بیسویں صدی کے اوائل تک یعنی جنگ عالمگیر اول سے پہلے عملاً اسی نظرئے کی حکمرانی تھی۔

اقبال نے بھی اس نظرئے کی تردید کی ہے۔ لیکن اس تردید کے وجوہ بہت سے دوسرے ارباب نظر سے مختلف ہیں۔ مارکس نے اس بنا پر اسکی مخالفت کی تھی کہ یہ دولتمندوں کی ایک بنائی ہوئی بات (چال) ہے جو خود غرضی کو چھپانے اور دوسروں کو کمزور پا کر لوٹ لینے کی آسان ترکیب ہے۔ بعض نے آزاد معیشت کی مخالفت انسانی ہمدردی کے نام پر کی ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر زیادہ وسیع اور جامع ہے۔ ان کے نزدیک انسان اس کائنات میں

اپنے کچھ اعلیٰ اور افضل مقاصد رکھتا ہے۔ دوسرے تمدنی اداروں کی طرح معاشیات کا بھی فرض ہے کہ وہ اسے ان مقاصد کے حصول میں مدد دے۔ اگر دولت ایسا نہیں کرتی تو اس کا وجود اسکے عدم سے بدتر اور ناقابل اعتنا ہے۔ دولت کو بلند ترین مقاصد انسانی کے تابع ہونا چاہئے۔ چنانچہ علم الاقتصاد کا تعلق علم تمدن سے ثابت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

"کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے۔ یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصلی وقعت کا فیصلہ تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے۔ دولت ہی کو لے لو۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد نہیں دے سکتی تو پھر اس کا کیا فائدہ؟"*

اپنے فکر کے اس ابتدائی مرحلے پر بھی اقبال کی نظر دولت پرستی اور لذت کوشی کے مضر اثرات پر تھی اور وہ چاہتے تھے کہ جدید مغربی معاشرہ میں آزاد معیشت اور دولت کی محبت نے جو نتائج عشرت پسندی اور نفس پروری کی صورت میں پیدا کئے ہیں، ان سے دوسرے لوگ بچیں اور سبق حاصل کریں۔ ان کی رائے میں :

"بعض اشیا جن سے عارضی لذت حاصل ہوتی ہے، انسانی زندگی کو تازگی اور شگفتگی بخشنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اس کے برخلاف یہ بھی سچ ہے کہ بعض پرانی مہذب قوموں کی بربادی عارضی لذات کی جستجو اور ان اشیاء سے بے پرواہ رہنے کی وجہ سے ہوئی، جن سے انسانی زندگی کو حقیقی قوت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ زمانۂ حال کی تہذیب اس صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ لذیذ اور مفید میں امتیاز کیا جائے۔ اور اس امتیاز کو ملحوظ خاطر رکھ کر اپنے افعال و اعمال کو مرتب کیا جائے تاکہ ہمیں اپنی زندگی کی اصل غرض یعنی بہبودئ بنی نوع انسان کے حصول میں آسانی ہو"**

(۲)

اقبال کے معاشی موقف کے بارے میں پہلی بات تو یہی جاننے والی تھی

---

*"علم الاقتصاد"، مطبوعہ اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۱ء، صفحہ : ۲۱

**ایضاً صفحہ : ۱۲

اپنے کچھ اعلے اور افضل مقاصد رکھتا ہے۔ دوسرے تمدنی اداروں کی طرح معاشیات کا بھی فرض ہے کہ وہ اسے ان مقاصد کے حصول میں مدد دے۔ اگر دولت ایسا نہیں کرتی تو اس کا وجود اسکے عدم سے بدتر اور ناقابل اعتنا ہے۔ دولت کو بلند ترین مقاصد انسانی کے تابع ہونا چاہئے۔ چنانچہ علم الاقتصاد کا تعلق علم تمدن سے ثابت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

''کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلے ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے۔ یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصلی وقعت کا فیصلہ تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے۔ دولت ہی کو لے لو۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد نہیں دے سکتی تو پھر اس کا کیا فائدہ ؟ ،،*

اپنے فکر کے اس ابتدائی مرحلے پر بھی اقبال کی نظر دولت پرستی اور لذت کوشی کے مضر اثرات پر تھی اور وہ چاہتے تھے کہ جدید مغربی معاشرہ میں آزاد معیشت اور دولت کی محبت نے جو نتائج عشرت پسندی اور نفس پروری کی صورت میں پیدا کئے ہیں، ان سے دوسرے لوگ بچیں اور سبق حاصل کریں۔ ان کی رائے میں :

''بعض اشیا جن سے عارضی لذت حاصل ہوتی ہے، انسانی زندگی کو تازگی اور شگفتگی بخشنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اس کے برخلاف یہ بھی سچ ہے کہ بعض پرانی مہذب قوموں کی بربادی عارضی لذات کی جستجو اور ان اشیاء سے بے پرواہ رہنے کی وجہ سے ہوئی، جن سے انسانی زندگی کو حقیقی قوت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ زمانۂ حال کی تہذیب اس صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ لذیذ اور مفید میں امتیاز کیا جائے۔ اور اس امتیاز کو ملحوظ خاطر رکھ کر اپنے افعال و اعمال کو مرتب کیا جائے تاکہ ہمیں اپنی زندگی کی اصل غرض یعنی بہبودئی بنی نوع انسان کے حصول میں آسانی ہو،،**

(۲)

اقبال کے معاشی موقف کے بارے میں پہلی بات تو یہی جاننے والی تھی

*''علم الاقتصاد،، مطبوعہ اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۱ء، صفحہ : ۲۱

**ایضاً صفحہ : ۱۲

ہوسکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلادینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لئے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے؟،، *

ایک اور جگہ افلاس کو ''ام الخبائث،، بتاتے ہوئے لکھتے ہیں :

''تم جانتے ہو مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے ۔ اگر ایسی بلائے بے درمان کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے گی۔ اور چوری، قتل، قمار بازی اور دیگر جرائم جو اس دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں، یک قلم معدوم ہوجائیں گے،،**

(۳)

''علم الاقتصاد،، کے مطالعے سے اس بات کی کافی شہادت مل جاتی ہے کہ اپنے فکر و شعور کے اس ابتدائی دور میں بھی اقبال اس فریب کو خوب سمجھتے تھے جو انگلستان اور ہندوستان کے باہمی تجارت کے نام پر اہل ہند کے ساتھ کھیلا جارہا تھا ۔ زندگی کے آخری دور میں اس ظلم و استحصال کے خلاف انہوں نے واشگاف اور نہایت پر زور لفظوں میں آواز بلند کی اور اہل مشرق کو مخاطب کرکے کہا کہ مغرب کی سیاسی چالوں ہی سے نہیں، اسکی معاشی فریب کاریوں سے بھی خبردار رہیں۔ مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق،، یہی موضوع رکھتی ہے۔ ''علم الاقتصاد،، میں ''پس چہ باید کرد،، کا سا زور، قطعیت اور وضاحت تو نہیں، پھر بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ اقبال کو اس نقصان کا شدید احساس پیدا ہوچکا تھا جو باہمی تجارت کے پردے میں انگلستان کے ہاتھوں اس وقت کے ہندوستان کو پہنچ رہا تھا۔ ایک مقام پر جہاں وہ ہندوستان کے افلاس کے متعدد وجوہ بیان کرتے ہیں، انگلستان کے ساتھ اسکی غیر متوازن اور غیر مساویانہ تجارت کو سر فہرست رکھتے ہیں :

''اس ضمن میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب دو ممالک آپس میں تجارت کرتے ہیں تو بسا اوقات ایک ملک دوسرے

---

*دیباچہ مصنف: صفحہ، ۳۲۔

**ایضاً صفحہ : ۲۰۵

ملک کا زیر بار ہو جاتا ہے جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زیر بار شدہ ملک کی اشیاء برآمد و درآمد کے درمیان مساوات قائم نہیں رہتی۔ کیونکہ اسکو نہ صرف اپنی درآمد کے عوض میں اشیاء بھیجنی پڑتی ہیں بلکہ اپنے قرض کی ادائیگی میں یا تو اپنی اشیائے برآمد میں زیادتی کرنی پڑتی ہے یا مزید روپیہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ اسوجہ سے ایک ملک میں روپے کی تعداد بڑھتی جاتی ہے اور دوسرے میں کم ہوتی جاتی ہے۔ جہاں روپے کی تعداد بڑھتی ہے وہاں اسکی قدر کم ہوتی ہے اور اشیاء کی قیمت بڑھتی ہے۔ لہذا وہاں اشیاء کی فروخت سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کی برآمد اسکی درآمد سے بہت زیادہ ہے۔ چونکہ ہم ضروریات کے لئے انگلستان کے محتاج ہیں، اس واسطے ہم زیر بار ہیں،، *

ضمناً یہ جان لینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ مذکرہ بالا سبب کے علاوہ اقبال کے نزدیک ہندوستان کی مفلسی کے اور کیا کیا اسباب تھے؟ مزید برآں اس سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ نہ صرف فلسفیانہ بلکہ تمدنی اور معاشی امور میں بھی اقبال کی نظر کیسی گہری اور رقیق تھی۔ اوپر کے پیراگراف کے بعد لکھتے ہیں !

''علاوہ اسکے ہم کو سلطنت ہند کے مصارف، حکام کی تنخواہیں اور فوجی اخراجات وغیرہ ادا کرنے پڑتے ہیں۔ لہذا ہمارا ملک دن بدن زیادہ سے زیادہ زیر بار ہوتا جاتا ہے۔ مزید برآں ہمارے ملک میں کئی وجوہ کے باعث (مثلاً خارجی حملہ آوروں کا ہندوستان کی قدیم جمع کردہ دولت کو لوٹ کر لیجانا، آخیر کے مغلیہ بادشاہوں کی عیاشی، عوام کی ناعاقبت اندیشی اور کمئی تعلیم کی وجہ سے روپیہ کی اصل حقیقت سے بے خبری وغیرہ) سرمائے کی مقدار کم ہے۔ انگلستان کے قبضے میں سرمائے کی بے انتہا مقدار ہے۔ اس واسطے ہمارے ملک میں رفاہ عام کے کاموں مثلاً آب پاشی وغیرہ میں بھی اس ملک کا سرمایہ صرف ہوتا ہے جس سے انگلستان فائدہ عظیم اٹھاتا ہے، اگرچہ ہم کو بھی اس سے فائدہ پہنچتا ہے،، **

---

*ایضاً، صفحہ ۱۰۲-۱۰۴

**ایضاً، ۱۰۴

اقبال کے معاشی اور تمدنی افکار میں ایک اہم خیال یہ ہے کہ زمین کا مالک جاگیردار، زمیندار اور اس اعتبار سے کوئی خاص فرد یا خاندان نہیں بلکہ پوری قوم یا پھر وہ شخص ہے جو اپنی محنت و مشقت سے، اپنا خون پسینہ ایک کرکے اس سے فصل پیدا کرتا ہے ۔ اقبال شخصی جائداد کے مخالف نہ تھے لیکن جہاں تک زمین کی ملکیت کا تعلق ہے، ان کی انصاف پسند اور حق شناس طبیعت 'مالکوں، اور جاگیرداروں کے نظام کو قبول نہ کرتی تھی ۔ 'بانگ درا، میں انھوں نے اس خیال کو اکبر الہ آبادی کے رنگ میں پیش کیا ہے ۔ 'جاوید نامہ، میں الارض للہ کے زیر عنوان انھوں نے بڑے مؤثر اور مدلل انداز سے زمین کی شخصی ملکیت کے تصور کی تردید کی ہے ۔ اسی طرح 'بال جبریل، میں ہمیں ذیل کی پر زور نظم ملتی ہے :

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب ؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے باد سازگار؟
خاک یہ کسکی ہے؟ کسکا ہے یہ نور آفتاب؟
کس نے بھردی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی یہ خوئے انقلاب؟
وہ خدایا ! یہ زمین تیری نہیں، میری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

''علم الاقتصاد، میں اگرچہ وہ حسن بیان نہیں ہے جو اوپر کی نظم میں پایا جاتا ہے تاہم اقبال نے غیر مبہم لفظوں میں ان لوگوں کا ساتھ دیا ہے جو ملکیت زمین کے بارے میں جاگیردارانہ نظام کے مخالف ہیں ۔ چنانچہ زرعی لگان کے باب کے شروع میں اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''تمدن انسانی کی ابتدائی صورتوں میں حق ملکیت یا جائداد شخصی کا وجود مطلق نہ تھا محنت کی پیداوار میں حسب ضرورت ہر شخص کا حصہ تھا ۔ ہر شے ہر شخص کی گویا ملکیت تھی اور کوئی خاص فرد یہ دعویٰ نہیں کرسکتا تھا کہ یہ خاص شے میری ملکیت ہے اور یہ کسی اور کی ۔ نہ کہیں افلاس کی شکایت تھی، نہ چوری کا کھٹکا تھا ۔ قبائل انسانی مل کر گذران کرتے تھے اور امن و صلح کاری کے ساتھ

اپنے دن کاٹتے تھے یہ مشارکت جو اس ابتدائی تمدن میں انسان کا اصول معاشرت تھی، ہمارے ملک (یعنی سابق ہندوستان) کے اکثر دیہات میں اس وقت بھی کسی نہ کسی صورت میں مروج ہے۔ زمانہ٭ حال کے بعض فلسفی اس بات پر مصر ہیں کہ تمدن کی یہی صورت سب سے اعلے اور افضل ہے۔ نظام قدرت میں نوع انسان کے تمام افراد مساوی حقوق رکھتے ہیں۔ کوئی کسی کا دبیل نہیں ہے اور تمام تمدنی امتیازات مثلاً سرمایہ دار اور محنتی، آقا و ملازم وغیرہ بالکل بے معنی ہیں۔ جائداد شخصی تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ لہذا اقوام دنیا کی بہبودی اسی میں ہے کہ ان بے جا امتیازات کو یک قلم موقوف کرکے قدیمی اور قدرتی اصول مشارکت فی الاشیاء کو مروج کیا جائے۔ اور کچھ نہیں تو کم از کم ملکیت زمین کی صورت میں ھی اس اصول پر عمل درآمد کیا جائے۔ کیونکہ یہ شے کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ قدرت کا ایک مشترکہ عطیہ ہے جس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حق ملکیت حاصل ہے،،۔

زمین کے غیر شخصی ملکیت ہونے کے حق میں جو دلائل اقبال نے مختلف اوقات و مقامات پر دئے ہیں، ان میں سے کچھ کا ذکر اوپر آیا ہے۔ پہلی دلیل وہ قرآن حکیم کی اس آیت سے دیتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ زمین اللہ کی ہے (الارض للہ)۔ دوسری دلیل اگرچہ عام عقلی دلیل کہی جاسکتی ہے مگر اسکی تائید بھی قرآن حکیم سے حاصل ہوتی ہے۔

ایک آیہ٭ مبارکہ ہے: لیس للانسان الا ماسعیٰ، جس چیز کے لئے انسان نے کوشش نہیں کی اس پر اس کا کوئی حق نہیں۔ اقبال نے اس سے یوں استدلال کیا ہے کہ مزدور اور کاشتکار کی محنت کا پھل زمیندار اور جاگیردار کیوں کھائے؟ جب اس نے محنت نہیں کی جان نہیں کھپائی تو پھر وہ حاصل میں کیونکر حصہ دار ہوسکتا ہے۔ ’’علم الاقتصاد،، کے صفحہ ۱۰۲ پر اقبال نے اس نقطہ٭ نظر کے حق میں ایک اور دلیل بھی دی ہے۔ چونکہ اس کا ذکر غالباً پھر کسی کتاب یا نظم میں نہیں آیا اور اپنی جگہ پر وہ دلیل مطالعہ کے قابل ہے۔ اس لئے اس کا بیان کرنا یہاں بے محل نہ ہوگا۔

اقبال اس بات سے بحث کر رہے ہیں کہ آبادی کے بڑھنے سے کاشتکار اور اراضی پر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔ فرماتے ہیں اگر آبادی بڑھے گی تو اسکی

خوراک کے لئے لامحالہ زمین کے وہ ٹکڑے جو پہلے زیرکاشت لائے نہ گئے تھے اور غیر مزروعہ پڑے تھے اب جدید ضرورت کے تحت اور زیادہ اناج پیدا کرنے کی غرض سے ان کو بھی زیر کاشت لایا جائے گا۔ اس سے پہلے کی زیرکاشت زمینوں کی حیثیت اور نتیجتاً ان کا لگان اور بٹائی بھی بڑھ جائے گی اور جاگیرداروں اور زمینداروں کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ اب ان پرانی اور نئی مزروعہ اراضی میں محنت و مشقت تو کاشتکار اور زرعی مزدور کرینگے مگر اسکے نتیجے میں زمیندار کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں از روئے انصاف زمیندار کو کوئی حق نہیں کہ وہ اس بات سے فائدہ اٹھائے کہ ملک کی آبادی بڑھ گئی ہے۔ یہ دلیل ذرا انہی کی زبانی سنئے :

''مزید برآں یہ امر بھی ظاہر ہے کہ جوں جوں آبادی بڑھتی ہے ضرورت ان زمینوں کو کاشت میں لانے پر مجبور کرتی ہے جو اس سے پہلے غیر مزروعہ پڑی تھیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو زمینیں افزائش آبادی سے پیشتر کاشت کی جاتی تھیں ان کا لگان بڑھ جاتا ہے۔ زمیندار روز بروز دولتمند ہوتے جاتے ہیں حالانکہ یہ مزید دولت جو ان کو ملتی ہے نہ ان کی ذاتی کوششوں اور نہ ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار بڑھنے کا نتیجہ ہوتی ہے بلکہ صرف آبادی کی زیادتی سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کی ذاتی کوششوں اور ان کی زمینوں کے محاصل کی تعداد میں کوئی فرق نہیں آتا۔ پھر ان کا کوئی حق نہیں کہ وہ دولتمند ہوتے جائیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ آبادی کی زیادتی سے قوم کے خاص افراد کو فائدہ پہنچے اور باقی قوم اس سے محروم رہے۔ اگر یہ فائدہ ان کی ذاتی کوششوں یا ان کی زمینوں کے محاصل بڑھ جانے کا نتیجہ ہوتا تو ایک بات تھی لیکن جب ان کی دولت مندی کے یہ اسباب نہیں ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ ان کی امیری صریحاً اصول انصاف کے خلاف ہے''*

اور اس سے آگے لکھتے ہیں

''ان نتائج کو ملحوظ رکھکر بعض محققین نے بڑے زور شور سے ثابت کیا ہے کہ یہ سب نا انصافی جائداد شخصی سے پیدا ہوتی ہے جس کا وجود قومی بہبودی کے لئے انتہا درجے کا مضرت رساں ہے۔ پس حکماء کے

---

*ایضاً، ۱۰۲

اس فریق کے نزدیک زمین کسی خاص فرد کی ملکیت نہیں بلکہ قومی ملکیت ہونی چاہئے،،**

ان سطور سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ مسئلہ ملکیت زمین کے بارے میں اقبال، اپنے ابتدائے فکر ہی سے ایک انداز نظر رکھتے تھے اور تمدن و معشت کے اس پیچیدہ رخ میں نا انصافی اور زیادتی کا جو جو پہلو پایا جاتا تھا (یا پایا جاتا ہے) اقبال اسکو شدت کے ساتھ محسوس کرتے تھے اور اس کے ازالے کے آرزو مند تھے۔

(۵)

دستکار اور مزدور سے اقبال کی ہمدردی کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ فارسی اور اردو زبانوں میں ایسی کئی نظمیں اور اشعار اقبال نے لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ محنت کرنے والے طبقے سے ایک خاص تعلق خاطر رکھتے تھے اور ان کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں کا انہیں شدید احساس تھا۔ ''بانگ درا،، کی مشہور نظم 'خضر راہ، کے اس بند کا یہاں حوالہ دیا جا سکتا ہے جس میں اقبال خضر کی زبان سے فرماتے ہیں :

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات
اے کہ تجھکو کھا گیا سرمایہ‌دار حیلہ گر
شاخ آھو پر رھی صدیوں تلک تیری برات
. . . .

اور

دست دولت آفرین کو مزد یوں ملتی رھی
اھل ثروت جیسے دیتے ھیں غریبونکو زکواۃ

''علم الاقتصاد،، کے صفحے صفحے سے یہ تعلق خاطر (Concern) اور ہمدردی ٹپکی پڑتی ہے۔ متعدد مقامات پر اقبال مزدور کے حقوق کی حفاظت میں تیغ بکف نظر آتے ہیں۔ جہاں کہیں مزدور کے ساتھ کوئی نظری یا عملی زیادتی دیکھتے ہیں، اس کا مداوا کرتے ہیں۔ جہاں کوئی ایسا نظریہ یا خیال کسی

**ایضاً صفحہ : ۱۵۳

حکیم و مفکر کی طرف سے سامنے آتا ہے جسمیں مزدور کی حق تلفی کا شائبہ تک پایا جاتا ہو، اقبال اس پر جرح و تنقید کرکے اس کی خامی، غلطی یا گمراہی کو بے نقاب کر دیتے ہیں ۔

ابھی اوپر ایک مثال آپ اس قسم کی دیکھ چکے ہیں جہاں اقبال زمیندار کے بلا محنت مزید دولتمند بننے کو نا انصافی قرار دیتے ہیں ۔ یہاں ایک مثال اور درج کرنی کافی ہوگی ۔ یہ اقتباس اگرچہ طویل ہے اور اسے مختصر طور پر پیش کرنا کچھ مشکل نہیں لیکن اسکے استدلال اور طرز بیان میں ایک ایسا جوش و خروش اور ذاتی عنصر پایا جاتا ہے کہ محض اس کا اختصار پیش کردینا اور اسکے اصل الفاظ کے مطالعہ سے قارئین کو محروم رکھنا مجھے ایک طرح کی نا انصافی دکھائی دیتا ہے ۔ بحث کا پس منظر مختصراً یوں ہے کہ بعض انگریز معاشئین کا خیال تھا کہ کسی صنعت سے منافع چاہے کتنا ہی بڑھ جائے اصولاً مزدوروں کی اجرت بڑھانے کا جواز اس سے حاصل نہیں ہوتا، اسلئے کہ صنعت میں جو منافع بڑھتا ہے اس میں کارخانہ دار اور ساہوکار کی تنظیمی صلاحیت کو زیادہ عمل دخل ہوتا ہے اور چونکہ دستکار کی اجرت ایک خاص متعین رقم سے دی جاتی ہے لہذا یہ مطالبہ کہ منافع بڑھ جانے کی صورت میں اسکی اجرت بھی بڑھادی جائے، غیر معقول اور غلط ہے ۔ منافع ضرور بڑھا مگر وہ رقم تو نہیں بڑھی جو مزدوروں کی اجرتوں کیلئے پہلے سے الگ کرلی گئی تھی ۔ اسلئے مزدوروں کی اجرت بڑھانے کا سوال معاشیات کے اصولوں کے خلاف ہے ۔ انگریز معاشئین کے اس موقف کی تردید میں پہلے تو اقبال ایک امریکی ماہر معاشیات واکر کے خیالات و دلائل پیش کرتے ہیں * اور پھر کہتے ہیں :

''سوال یہ ہے کہ پیداوار محنت کی یہ زیادتی کس کا حق ہے ؟ زمیندار کا ؟ نہیں، ہرگز نہیں، کیونکہ اس مسالے میں کوئی زیادتی (اضافہ) نہیں ہوئی جسکو زمین سے نکال کر اشیاء تجارتی کی تیاری میں صرف کیا جاتا تھا ۔ اسکی مقدار وہی ہے جو پہلے صرف ہوا کرتی تھی بلکہ دستکاروں کی کفایت شعاری کیوجہ سے نسبتاً کم ہوگئی ہے ۔ علی ھذا القیاس یہ زیادتی ساہوکار کا بھی حق نہیں ہے کیونکہ سرمایے کی مانگ بدستور وہی ہے جو پہلے تھی ۔ کوئی وجہ نہیں کہ شرح سود میں

---

*'علم الاقتصاد' : ۱۷۸ تا ۱۷۶

ساھوکار کا حصہ نسبتاً بڑھ جائے جبکہ سرمائے کی مانگ میں کوئی اضافہ نہ ھو۔ بلکہ دستکاروں کا کاریگری میں ترقی کرنا ساھوکار کے حصے کو الٹا کم کرتا ہے۔ کیونکہ کاریگر دستکار کو بالعموم اشیاء تجارت کی تیاری کے لئے اسقدر اوزاروں کی ضرورت نہیں ھوتی جسقدر کہ بھدا کام کرنے والے بےھنر دستکار کو۔ اسی استدلال کی بنا پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ پیداوار محنت کی یہ زیادتی کارخانہ دار کا حق بھی نہیں ھے کیونکہ کارخانہ دار کا حصہ یا منافع صرف اس صورت میں زیادہ ھوسکتا ھے جبکہ کارخانہ داروں کی تعداد میں زیادتی ھو اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ دستکاروں کی کاریگری میں ترقی کرنا کارخانہ داروں کی زیادتیٔ تعداد کا مستلزم ھو لہذا ثابت ھوا کہ پیداوار محنت کی زیادتی جو دستکاروں کی ذاتی ترقی سے پیدا ھوتی ھے، خود دستکاروں کا حق ھے، زمینداروں، ساھوکاروں اور کارخانہ داروں کو اس سے کوئی واسطہ نہیں،، ۔*

یہاں تھوڑی سی وضاحت کی مزید ضرورت ھے۔ جب سے یہ کتاب لکھی گئی ھے، اس ساٹھ برس کے عرصے میں بے شمار ملکوں کے معاشی حالات میں زبردست تبدیلیاں رونما ھوئی ھیں۔ روس میں اشتراکی انقلاب برپا ھوا۔ ایشیا اور یورپ کے بہت سے ملکوں نے بخوشی یا حالات سے مجبور ھوکر اس نظام کو قبول کرلیا۔ دو عالمگیر جنگوں کے نتیجے میں اور روس کی بڑھتی ھوئی طاقت سے خائف یا محتاط ھوکر امریکہ، انگلستان، فرانس اور دیگر متعدد ممالک نے بھی اپنے اپنے ھاں کے معاشی نظامات کو حالات کے مطابق ڈھالنے کی کوششیں کی ھیں۔ چین کا زبردست معاشی انقلاب بھی اسی سلسلے کی ایک نمایاں اھم کڑی ھے۔ ان حالات میں یہ کہنا تو صحیح نہ ھوگا کہ جو دلیل اور جن حالات کو سامنے رکھ کر اقبال نے یہ طرز استدلال اختیار کیا وہ آج بھی اور ھر کہیں قابل اطلاق اور بجا ھے۔ جو بات یہاں ذھن نشین کرنے کے قابل ھے وہ یہ ھے کہ اقبال زمیندار، ساھوکار اور کارخانہ دار کے مقابلے میں مزدور کے حقوق کی بڑی دور تک اور نہایت مستعدی کے ساتھ حفاظت کرتے ھوئے نظر آتے ھیں۔ یہ لہجہ اور یہ انداز ''علم الاقتصاد،، میں جگہ جگہ ملتا ھے۔

---

*ایضاً صفحہ : ۱۷۸

اس حصۂ مضمون کو ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بیان کرنی ضروری معلوم ہوتی ہے ۔ جیسا میں نے کہیں اوپر بیان کیا ہے 'علم الاقتصاد' سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال نے کتاب لکھنے سے پہلے نہ صرف عام معاشیات کا مطالعہ کیا تھا بلکہ اسوقت کے ہندوستان کے مخصوص معاشی مسائل کو سمجھنے اور ان کی تہ تک پہنچنے کی نہائت مخلص کوشش کی تھی ۔ کتاب میں کئی ایسے مقامات ہیں جن کے لکھنے میں "کتابی علم" اور 'عام معلومات' کام نہ دے سکتے تھے ۔ تاوقتیکہ لکھنے والے نے اپنے طور پر ان تمدنی حقائق پر خود غور و فکر نہ کیا ہوتا ۔ حصۂ چہارم کے ایک باب میں وہ اس امر سے بحث کر رہے ہیں کہ صنعت میں اگر کامل مقابلہ (Competition) کی صورت نہ پائی جائے تو دستکاروں پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے ۔ عام دستکار کی بے بسی اور بیچارگی کا جو نقشہ اقبال نے اس مقام پر کھینچا ہے، حیرتناک حد تک آج بھی بہت سے ملکوں میں وہی کیفیت پائی جاتی ہے اور اس مشکل کا جو حل تجویز کیا ہے، آج بھی اس امر کی ضرورت ہے کہ وہ حل سنجیدگی کے ساتھ قبول کیا جائے ۔ بعض نہایت ترقی یافتہ ملکوں کو چھوڑ کر اکثر ممالک میں مزدور جب بیکار یا بے روزگار ہو جاتا ہے تو اسکی معاشی ذمہ داریوں کو سہارا دینے والا کوئی نہیں ہوتا ۔ ریاست یا کوئی ادارہ اسکی اور اسکے بال بچوں کی دیکھ بھال کے لئے آگے نہیں بڑھتا ۔ اس صورت حال کو بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

"جو مصیبت کا مارا زندگی کی دوڑ میں ایک دفعہ منہ کے بل گر گیا، وہ پھر نہیں اٹھ سکتا ۔ اور موجودہ حالت میں ایسے اسباب بھی موجود نہیں جن کا عمل اس بدقسمت کو سہارا دیکر اپنے پاؤں پر کھڑا کردے ۔ جب کوئی دستکار بے روزگار ہوکر مفلس ہو جاتا ہے تو بالعموم فطری خود داری اور ہم چشموں کی نگاہوں میں وقعت پیدا کرنے کی آرزو اس پر کوئی اثر نہیں کر سکتی، جو قدرتاً انسان کو اوروں سے بڑھ جانے کی ایک زبردست تحریک دیتی ہے ۔ مفلسی کا آزار انسان کی روحانی قویٰ کا دشمن ہے ۔ اور وہ مایوسی، فکر اور غفلت شعاری، کاہلی اور فلاکت کی اور صورتیں جو اس بلائے بے درماں کے ساتھ آتی ہیں، دستکار کی ذاتی قابلیت اور اسکی محنت کی کار کردگی پر ایسا برا اثر کرتی ہیں کہ اس کے کام کی وہ کیفیت اور کمیت نہیں رہتی جو پہلے ہوا کرتی تھی ۔ ایک دفعہ کی شکست بیچارے دستکار کو ہمیشہ کے لئے کارزار زندگی کے ناقابل کر دیتی ہے ۔ اور پھر یہ نہیں کہ اس شکست کا

"کچھ علاج ہو جائے بلکہ جدید اقتصادی اسباب کا عمل (مثلاً تجارت کی توسیع، محنت کی نئی شاخوں کا کھلنا اور ملک کی روز افزوں اقبالمندی) اس بیچارے کی حالت کو سدھار نہیں سکتا۔ لہذا موجودہ مقابلہ ناکامل کی صورت میں اقتصادی اسباب کا عمل اسطرف میلان رکھتا ہے کہ نظام صنعت میں افراد کا موجودہ اختلاف مدارج روز بروز بڑھتا جائے اور جس فرد یا جماعت کو کسی سبب سے آغاز ہی میں کوئی مصیبت دامن گیر ہوگئی ہو، اس کی حالت بدستور وہی رہے، بلکہ روز بروز ابتر ہوتی جائے۔ تمدن کی ایسی حالت میں ایک نہایت ضروری سوال پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر نظام صنعت مقابلہ کامل کی برکات سے خالی ہو تو اجرت کی مقدار کو بڑھانے اور دستکار کی تمدنی حالت کو سنوارنے کے واسطے کیا وسائل اختیار کرنے چاہئیں"*

اس سوال کے جواب میں اقبال نے تین چار نقطہ ہائے نظر کو بیان کیا ہے۔ پہلا گروہ جسے وہ "حکمائے متوکلین" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس نظریئے کا علمبردار ہے کہ نظام صنعت میں قوانین وغیرہ کی مدد سے کوئی دست اندازی نہیں کرنی چاہئے بلکہ اس کو تمام قانونی اور دیگر قیود اور خلل اندازیوں سے آزاد رکھ کر اس بات پر اعتماد کرنا چاہئے کہ بالآخر جو کچھ ہوگا نوع انسانی کے لئے اچھا ہوگا۔

دوسرا گروہ طریق معاونت کا حامی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خود مزدوروں کو اپنے اندر ایسی تنظیم اور ایسی خوبی پیدا کرنی چاہئے کہ وہ مل جل کر امداد باہمی کے اصول پر اپنی صنعتیں قائم کرسکیں تاکہ وہ منافع جو کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا ہے، دستکاروں کے پاس رہے۔

ایک بات اور اقبال نے یہ بیان کی ہے کہ دستکار اپنا ملک چھوڑ کر دیگر ممالک میں جاکر آباد ہوں کیونکہ ایسے دستکاروں کی حالت بالعموم پہلے سے بہت بہتر دیکھی گئی ہے۔ اس کے ساتھ اقبال نے ایک گروہ کے حوالے سے یہ مشورہ بھی دیا ہے کہ دستکاروں اور کارخانہ داروں کے درمیان همدردی پیدا کی جائے اور یہ بات ان کے ذہن نشین کی جائے کہ قوم کی بہبودی تمام افراد کی بہبودی سے وابستہ ہے۔ اور ایک رشتے کے ضعیف اور کمزور ہوجانے سے تمام قوم کا شیرازہ بگڑ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

---

*ایضاً صفحہ ۱۸۳

لیکن خود اقبال نے جو نسخہ اس مصیبت کو دور کرنے کا تجویز کیا ہے وہ ''قومی تعلیم،، کا ہے۔ ان کے نزدیک ہماری بہت کچھ مصیبت، بے تدبیری اور بے سلیقگی ہماری جہالت اور بے علمی کے باعث ہے۔ قومی پیمانے پر تعلیم ہر طبقے کو اور بالخصوص قوم کے پسماندہ یعنی دستکار طبقے کو بے اندازہ فائدہ پہنچائے گی اور اس میں زندگی کا ایک ایسا شعور بیدار کرے گی جسکی بدولت اسکے تمام دکھ درد دور ہوسکتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

''مگر ہمارے نزدیک یعنی اجرت کا مفید ترین نسخہ قومی تعلیم ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے دستکار کا ہنر، اسکی محنت کی کارکردگی اور اسکی ذہانت ترقی کرتی ہے۔ اسکے اخلاق سنورتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے۔ تعلیم کی مدد سے دستکار اپنے کام کو سہولت کے ساتھ کر لینے کی راہیں سوچ سکتا ہے اور جدید کلوں کا استعمال جلد سیکھ سکتا ہے۔ اور شراب خوری اور ہر قسم کی غلط کاری سے محفوظ رہتا ہے، جو بالعموم جہالت اور ناعاقبت اندیشی کا نتیجہ ہوا کرتی ہے،،*

(٦)

مضمون کے آخر میں میں ''علم الاقتصاد،، کی آخری سطریں بلا تبصرہ درج کرنا چاہتا ہوں اسلئے کہ یہ سطور اپنی جگہ پر اسقدر واضح اور ان لکھنے والے کے بنیادی معاشی مسلک کی ایسی کھلی ہوئی تفسیر ہیں کہ انہیں کسی تبصرہ کی حاجت نہیں۔ بس اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ۱۹۰۳ء میں یعنی انقلاب روس سے کوئی چودہ پندرہ برس پہلے، جبکہ اقتصادیات کا فلاحی تصور ابھی عالم طفولیت میں تھا اور خود یورپ اور امریکہ کے بیشتر معاشی مفکرین غیر انسانی خطوط پر سوچتے تھے، نوجوان اقبال کی حقائق شناسی اور بالغ نظری کا یہ کتنا بڑا ثبوت ہے کہ اس نے دولت کے استعمال کا مقصود ''تمدنی شیرازے کو مضبوط بنانا،، قرار دیا اور ایک ایسے فلسفی کی ضرورت محسوس کی جو معاشی نظام کو اس طرح تنظیم دے کہ اس سے ملک کے ہر طبقے کو فائدہ پہنچے اور انسانی معاشرہ بہ حیثیت مجموعی ترقی کرے۔ معاشیات کا یہی وہ فلاحی تصور ہے جسکو اپنانے اور اختیار کرنے کی آج بھی

---

*''علم الاقتصاد،، صفحہ ۱۸۵

اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کبھی پہلے تھی۔ اور یہی تصور ''علم الاقتصاد'' کا خلاصہ اور اسکی روح ہے۔ متذکرہ آخری سطور یہ ہیں :

''موجودہ محققین اقتصاد کا سب سے بڑا فرض اس بات کا علم حاصل کرنا ہے کہ دولت کے استعمال کے وہ کون کون سے طریق ہیں جن سے تمدن کا شیرازہ مضبوط ہوتا ہے، افراد قوم کی اخلاقی اور جسمانی حالت ترقی کرتی ہے اور بہ حیثیت مجموعی ملک کے سیاسی اور اقتصادی نظام کے تمام اجزا ہم آہنگ ہوکر قوم کی بہبودی کا باعث ہوتے ہیں۔ علی ھذا القیاس، یہ دریافت کرنا بھی ضروری ہے کہ صرف دولت کی کون کون سی صورتیں تمدنی اور اخلاقی لحاظ سے انسان کی فطرت پر برا اثر کرتی ہیں اور پیدائش دولت کے پیچیدہ اسباب کو پورا عمل کرنے سے روکتی ہیں۔ انگلستان میں اس وقت دو ارب ساٹھ کروڑ روپیہ سالانہ صرف شراب پر خرچ ہوتا ہے۔ اگر یہی روپیہ کسی اور مفید صورت میں صرف ہوتا تو ملک کی اقتصادی حالت پر نہایت اچھا اثر کرتا۔ موجودہ زمانے میں ایک ایسے فلسفی کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے جو مندرجہ بالا امور کی پوری تفتیش اور تحقیق کرکے ''علم الاقتصاد'' کے اس حصے کو پورا کرے۔''

علامہ اقبال اور حضرت مجدد الف ثانی رح

محمد مسعود احمد

بندۂ یک مرد روشن دل شوی　　　　به که بر فرق سرشاهان روی

صوفیاء سے عقیدت :

علامہ اقبال کے والد ماجد شیخ نور محمد کی صحبت کیمیا اثر نے ''مس خام کو کندن بنایا،، ، ''آداب فرزندی،، سکھائے، خود شناس و خدا شناس اور خود آگاہ و خدا آگاہ بنایا۔ اکبر الہ آبادی نے خوب کہا ہے :

حضرت اقبال میں جو خوبیاں پیدا ہوئیں
قوم کی نظریں جو ان کے طرز کی شیدا ہوئیں
یہ حق آگاہی، یہ خوش گوئی، یہ ذوق معرفت
یہ طریق دوستی، خود داری، تمکنت
اس کے شاہد ہیں کہ ان کے والدین ابرار تھے
باخدا تھے، اہل دل تھے، صاحب اسرار تھے(۱)

علامہ، والد ماجد ہی سے سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے (۲) اور فیض روحانی حاصل کیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ علامہ کو مولانا سید میر حسن شاہ جیسا دانا استاد گرامی ملا۔ جس کے انداز تربیت سے علامہ کی فکری ودیعتوں کو جلا نصیب ہوئی اور عرفان و تصوف کے اسرار و معارف کھل گئے :—

خاک کے ڈھیر کو اکسیر بنا دیتی ہے
یہ اثر رکھتی ہے خاکستر پروانۂ دل

جب آغاز حیات اس شان کا ہو تو انجام حیات کس شان کا ہوگا۔ فی الحقیقت علامہ کے ذوق معرفت نے ان کو معراج کمال پر پہنچایا اور دیکھنے والوں

۱—عبدالرزاق ''کلیات اقبال، بحوالہ ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ،، از قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی مطبوعہ کراچی ۱۹۵۵، صفحہ ۱۱
۲—طاہر فاروقی ۔ سیرت اقبال ۔ مطبوعہ لاہور ۱۹۳۹ء صفحہ ۳۵۴ ۔

نے دیکھا کہ سیالکوٹ کی سرزمین میں پیدا ہونے والا مرد قلندر کچھ عرصہ نہ گزرا تھا کہ عالم میں آفتاب و ماہتاب بنکر چمکا۔

زمانہ لے کے جسے آفتاب کرتا ہے
اسی کی خاک میں پوشیدہ ہے وہ چنگاری

۱۹۰۵ء میں انگلستان روانہ ہونے سے پہلے علامہ، خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے مزار مبارک پر حاضری کے لئے دہلی تشریف لے گئے۔ "التجائے مسافر"، کے عنوان سے بانگ درا میں جن قلبی تاثرات کا اظہار کیا ہے ان سے علامہ کی کمال عقیدت و محبت کا علم ہوتا ہے۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک علامہ انگلستان میں رہے۔ جرمنی بھی تشریف لے گئے۔ اور میونخ یونیورسٹی سے "ایران میں مابعد الطبیعات"، (Metaphysics in Persia) پر مقالہ پیش کرکے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اس مقالے کے سلسلے میں علامہ نے مختلف صوفیائے کرام کا مطالعہ کیا مثلاً بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، فرید الدین عطار، محی الدین ابن العربی، امام غزالی، معروف کرخی، شقیق بلخی، جلال الدین رومی، وغیرہ وغیرہ بعض صوفیاء کی تصانیف کے قلمی نسخوں کا بھی مطالعہ کیا مثلاً انڈیا آفس لائبریری، لندن میں شیخ شہاب الدین کی عوارالمعارف، امام غزالی کی مشکوۃ الانوار، سید علی ہجویری کی کشف المحجوب اور سید محمد گیسو دراز رح کی تصنیف خاتمہ مطالعہ فرمائیں۔ برٹش میوزیم میں میر جرجانی کا رسالہ فی الوجود اور ٹرینٹی کالج میں عزیز الدین نسفی کے رسائل بھی مطالعہ میں آئے۔ (۳)

صوفیائے کرام کے حالات اور تعلیمات کے مطالعہ نے اقبال کے ذوق تصوف کو اور اجاگر کیا چنانچہ ۱۹۰۸ء میں جب وہ وطن عزیز واپس آئے تو تصوف کا باقاعدہ مطالعہ شروع کیا۔ خاص طور پر جلال الدین رومی اور شیخ احمد سرہندی کا مطالعہ کیا۔ علامہ کو جس تصوف سے لگاؤ تھا وہ عجمی الاصل نہ تھا بلکہ اسکی اصل حجازی تھی۔ اسی تصوف کو علامہ "اخلاص فی العمل"، سے تعبیر فرماتے ہیں۔ چنانچہ ایک مکتوب میں مولانا اسلم جیراجپوری کو تحریر فرماتے ہیں :—

3. Mohammad Iqbal. The Development of Metaphysics in Persia, Lahore.

> تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے۔۔۔ تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔(۴)

علامہ نے تصوف کی جو تعریف فرمائی، حضرت مجدد الف ثانی نے بھی من وعن یہی تعریف فرمائی ہے۔(۵)

عجمی تصوف پر علامہ کی سخت تنقید سے کچھ لوگ یہ سمجھ بیٹھے کہ علامہ کو تصوف اور صوفیائے کرام سے نفرت ہے۔ چنانچہ علامہ کے دوست خواجہ حسن نظامی نے غلط فہمی کی بنا پر بہت کچھ لکھا اور شائع بھی کیا۔ مگر دوستی اپنی جگہ قائم رہی۔

اگر بنظر عمیق دیکھا جائے تو علامہ کی بیشتر تصانیف صوفیائے کرام سے روحانی طور پر تاثر کا نتیجہ ہیں۔ علامہ کے خطبات، مکتوبات اور منظومات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کو اس گروہ احرار سے خاص تعلق اور روحانی لگاؤ تھا۔ مثلاً ان کی تصانیف میں ان حضرات کا ذکر ملتا ہے۔ شیخ علی ہجویری، شیخ محی الدین گیلانی، میر سید علی ہمدانی، شیخ معین الدین چشتی، شیخ فرید الدین اجودھنی، شیخ محمد غوث گوالیاری، شیخ نظام الدین دہلوی، شیخ صابر کلیری رح وغیرہ وغیرہ۔

علامہ اقبال جس قلب میں آثار حیات پائے اسی کی طرف متوجہ ہو جائے۔ ان کو زندگی کی تلاش تھی۔ اور اسی تلاش میں وہ سفر و حضر میں اہل دل کی تلاش میں رہتے تھے۔ مزارات پر حاضر ہوتے تھے اور مستفیض ہوتے تھے۔ ان کی نظر میں "درس کتاب" سے "درس نظر" کہیں بہتر تھا:۔

۴۔ شیخ عطاء اللہ۔ اقبال نامہ۔ جلد اول، مطبوعہ لاہور، صفحہ ۵۳-۵۴، مکتوب محررہ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء۔

۵۔ شیخ احمد سرہندی۔ مکتوبات شریف، مطبوعہ امرتسر، ۱۳۳۳ھ، جلد اول، مکتوب ۳۶۔

صد کتاب آموزی از اهل هنر　　خوشتر آں درسے کہ گیری از نظر
هر کسے زاں مے کہ ریزد از نظر　　مست می گردد و باند از دگر

از دم باد سحر میرد چراغ
لالہ زاں بادسحر می در اباغ (۶)

خدا شناسی کی یہ لگن ہی تھی کہ آخری عمر میں تمام کتابوں کا مطالعہ ترک کرکے صرف قرآن پاک اور مثنوی مولانا روم رح کا مطالعہ فرمایا کرتے تھے۔

شیخ مجدد سے عقیدت

علامہ اقبال نے بھی سلسلہ قادریہ میں اپنی بیعت اور حضرت مجدد الف ثانی (۷) (۱۰۳۴ھ-۱۶۲۴ء) سے اپنی عقیدت و محبت کا اظہار اپنے مکتوب محررہ ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء میں کیا ہے جو موصوف نے سید سلیمان ندوی مرحوم (۱۳۷۳ھ-۱۹۵۳ء) کے نام لکھا تھا، فرماتے ہیں :—

۶۔ طاہر فاروقی — سیرت اقبال، مطبوعہ لاہور، ۱۹۱۹ء صفحہ ۳۵۵۔

۷۔ شیخ احمد بن عبدالاحد ملقب بہ مجدد الف ثانی، مولداً سرہندی، شرعاً نقشبندی اور نسبتاً فاروقی تھے۔ ہندوستان کے اعاظم صوفیاء میں آپ کا شمار ہوتا ہے۔ ۱۵۶۳ء-۹۷۱ھ میں آپ سرہند میں پیدا ہوئے۔ اپنے والد شیخ عبدالاحد، شیخ یعقوب کشمیری، اور قاضی بہلول بدخشی سے قرآن پاک اور دیگر علوم معقول و منقول کی تحصیل کی۔ تحصیل علم سے فارغ ہوکر اکبر آباد تشریف لائے۔ یہ اکبر بادشاہ کا دور حکومت تھا۔ یہاں ابوالفضل (۱۶۰۲ء-۱۰۱۱ھ) اور ابوالفیض فیضی۔ (۱۵۹۵ء-۱۰۰۴ھ) سے آپ کے مراسم ہوگئے۔ موخر الذکر کی تفسیر بے نقط سواطع الالہام (۱۵۹۳ء-۱۰۰۲ھ) میں ایک جگہ آپ نے اس کی مدد بھی کی تھی۔ جب ان دونوں بھائیوں نے عقلیت پرستی کی راہ لی تو حضرت مجدد رح نے اس سے قطعیت اختیار کرلی۔ حضرت مجدد رح نے اپنے والد شیخ عبدالاحد (م ۱۵۹۸ء-۱۰۰۷ھ) سے سلسلہ چشتیہ میں بیعت و اجازت اور سند خلافت حاصل کی۔

خواجه نقشبند اور مجدد سرهند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے، مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے - یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خود

اس کے بعد سنہ (۱۵۹۹ء - ۱۰۰۸ھ) میں دھلی تشریف لے گئے اور وھاں سلسلہ نقشبندیہ میں خواجہ محمد باقی باللہ (م - ۱۶۰۳ء - ۱۰۱۲ھ) سے بیعت ہوئے اور مسند خلافت حاصل کی آپ کے کمالات روحانی کا خود مرشد گرامی کو اعتراف ہے -

اکبر کی بے دینی کے خلاف، شیخ طریقت کے انتقال کے بعد، (سنہ ۱۶۰۳ء - ۱۰۱۲ھ) میں اپنی تبلیغی مساعی کو تیز تر کردیا - اعیان مملکت کے نام خطوط لکھے - احیاء شریعت کی تلقین کی - اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لئے راہ ہموار کی - جہانگیر سے لیکر اورنگ زیب رح تک اسلام کو ھندوستان میں جو ترقی ہوئی اس میں حضرت مجدد اور ان کے صاحب زادگان کی مساعی شامل ہیں -

اکبر کے انتقال کے بعد حضرت مجدد نے تبلیغ و اصلاح کا کام اور تیز کردیا - جہانگیر (۱۶۲۷-۱۰۳۷) کے دربار میں دوسرے فرقے کے لوگ بھی تھے ان کو حضرت مجدد کی مقبولیت عام گراں معلوم ہوئی - جہانگیر کو اس سے باخبر کیا غالباً اسکو بھی حضرت مجدد رح کی تجدیدی اور تبلیغی سرگرمیوں سے کچھ خطرہ محسوس ہوا - جیسا کہ عام طور پر گروہ احرار سے شاھان عالم خطرہ محسوس کرتے رہے ہیں - بہر کیف آپ پر ایک الزام لگا کر سنہ ۱۶۱۹ء - ۱۰۲۸ھ میں دربار میں طلب کیا، آپ سے جواب طلب کیا گیا تو آپ نے اس کا معقول جواب دیا - جس وقت آپ دربار میں داخل ہوئے تو دستور کے مطابق جہانگیر کو سجدہ بھی نہ کیا تھا - دشمنوں نے آپ کی اس جرأت رندانہ کی طرف توجہ دلائی چنانچہ غرور و نخوت کا الزام لگا کر آپ کو سنہ مذکور میں قلعہ گوالیار میں محبوس کردیا گیا - چونکہ اعیان مملکت میں آپ کا کافی اثر و رسوخ تھا اور اکثر آپ کے مرید تھے - اس لئے غالباً اختلال و بدنظمی کے

بیعت رکھتا ہوں حال آنکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی
تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا ۔(۸)

اہل اللہ سے تعلق ہی کا فیضان تھا کہ اقبال نے خود دارانہ زندگی بسر کی ۔ نہ کسی اہل و دل کی چوکھٹ پر خود جھکے اور نہ اپنی قوم کو جھکایا اور ہر منزل پر اہل اللہ سے تعلق رکھنے کی تلقین کی چنانچہ ضرب کلیم میں ایک جگہ لکھتے ہیں :—

چاہئے خانہ دل کی کوئی منزل خالی
شاید آجائے کہیں سے کوئی مہمان عزیز

خوف سے دوسرے ہی سال یعنی (۱۶۲۰ء؍۱۰۲۹ھ) میں آپ کو رہا کرکے خلعت فاخرہ کے ساتھ انعام سے بھی نوازا ۔ لیکن اس رہائی کے بعد جہانگیر نے سیاسی مصالح کی بنا پر آپ کو اپنے ساتھ رکھا ۔ چنانچہ بقول خواجہ محمد معصوم رح (م-۱۶۶۸ء-۱۰۷۹ھ) جہانگیر کے ساتھ حضرت مجدد رح لاہور میں تشریف لے گئے تھے ممکن ہے واپسی میں جہانگیر سرہند بھی آیا ہو ۔

حضرت مجدد رح، جہانگیر کے ساتھ ۱۰۲۹ھ-۱۹۱۹ء سے ۱۰۳۳ھ-۱۶۲۳ء تک مقیم رہے ۔ چار سال کے اس عرصہ میں آپ نے جہانگیر کی کافی اصلاح فرمائی ۔ جس کا اثر سلطنت پر بھی پڑا ۔

۱۶۲۳ء-۱۰۳۳ھ میں جب کہ حضرت مجدد رح لشکر جہانگیری کے ساتھ اجمیر شریف میں مقیم تھے ۔ جہانگیر سے اجازت لیکر سرہند شریف تشریف لائے ۔ اور ۲۹ صفر المظفر ۱۰۳۴ھ-۱۶۲۴ء میں یہیں آپ کا وصال ہوا ۔

آپ کی تصانیف بکثرت ہیں ۔ جسمیں مکتوبات شریف جو تین مجلدات میں جمع کئے گئے ہیں اسرار و معارف کا ایک خزینہ ہیں ۔ کلاسیکل ادب میں ان کا شمار ہوتا ہے ۔

۸—شیخ عطا اللہ—اقبال نامہ، جلد اول، مطبوعہ لاہور، مکتوب نمبر ۲۵، صفحہ ۸-۷۷ ۔

وہ نوجوانان قوم کو ''سیمان عزیز،، کی تلاش میں سرگرم رکھنا چاہتے ھیں اسی لئے ضرب کلیم میں ایک اور جگہ کہا ھے : —

شیخ مکتب کے طریقوں سے کشا و دل کہاں ؟
کس طرح کبریت سے روشن ھو بجلی کا چراغ

چراغ دل کو فروزاں کرنے کے لئے تو کسی ضیا بار قلب ھی کی ضرورت ھے ۔ جو اپنی ضیا باریوں سے قلب کو منور کردے اور زندگی، زندگی بن جائے ۔ اسی لئے اپنے عزیز فرزند جاوید کو نصیحت فرماتے ھیں : —

دربار شہنشہی سے خوش تر
مردان خدا کا آستانہ
ھمت ھو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر
جس فقر کی اصل ھے حجازی
اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شان بے نیازی (۹)

اقبال خود بھی ایسے فقر کی تلاش میں تھے جس کی اصل ''حجازی،، ھو وہ ''عجمیت،، کے نہیں ''حجازیت،، کے عاشق تھے ۔ اور جہاں جہاں ان کو حجازیت کے آثار نظر آتے تھے وہ بسر و چشم اور بصد شوق و ذوق اس طرف جاتے تھے ۔ ان کے نزدیک عجمیت ''سکونی،، (Static) ھے اور ''حجازیت،، ''حرکی،، (Dynamic) ھے ۔ سلسلہ نقشبندیہ سے اقبال کا تعلق خاطر حرکیت پسندی ھی کی وجہ سے ھے ۔ ان کے نزدیک یہ سلسلہ حرکت اور ربانیت پر مبنی ھے ۔ چنانچہ عبدالقادر بیدل (م ۔ ۱۱۳۳ھ) (۱۰) کے کلام پر تبصرہ کرتے ھوئے اقبال نے سلاسل طریقت پر بھی اجمالی روشنی ڈالی ھے ۔ فرماتے ھیں : —

---

۹ — اقبال ضرب کلیم ۔ مطبوعہ لاھور، (ص ۔ ۸۸)

۱۰ — مرزا عبدالقادر بیدل بن عبدالخالق، ۱۰۵۴ھ میں بمقام عظیم آباد پیدا ھوئے ۔ ترکوں کے قبیلہ برلاس سے آپ کا تعلق تھا ۔ کم سنی میں والد کا انتقال ھوگیا تو عم مکرم مرزا قلندر نے پرورش کی ۔ بیدل نے ۵ سال کی عمر میں قرآن پاک ختم کیا ۔ پھر ۵ برس علوم نقلیہ کی تحصیل کی اس کے بعد تعلیم ترک

بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے ۔ نقشبندی سلسلے اور حضرت مجدد الف ثانی سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد بھی یہی ہے ۔ نقشبندی مسلک ''حرکت'' اور ''رجائیت'' پر مبنی

کرکے فقیرانہ رنگ اختیار کیا ۔ زیادہ وقت فقراء کے ساتھ گزرنے لگا ۔

بیدل بڑے ذہین و طباع تھے، شعر گوئی کی طرف فطری میلان تھا ۔ عبرتی کی ریاض الافکار کے مطابق بیدل کو مولانا کمال سے شرف تلمذ حاصل تھا ۔ اور نشتر عشق کے مطابق بیدل کا پہلا تخلص رمزی تھا، بعد میں بدل کر بیدل رکھ لیا ۔

بیدل بڑے پرگو اور خوش گو شاعر تھے ۔ بقول غلام علی آزاد بلگرامی بیدل کی کلیات میں ۹۰ ہزار اشعار ہیں ۔ چونکہ طبعاً فقر پسندی کی طرف مائل تھے اسلئے ''ہزار خوف'' میں بھی زبان ''دل کی رفیق'' رہی ۔ کیوں کہ ع —

یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

اسی لئے بقول علامہ اقبال، بیدل کا کلام سکونی نہیں حرکی ہے ۔

بیدل نے ۲۰ سال کی عمر میں وطن عزیز کو چھوڑا ۔ بقول غلام علی آزاد بلگرامی بیدل کی نشو و نما زیادہ تر دوسرے شہروں میں ہوئی ۔ سفینہ خوش گو کے مطابق بیدل اکبر اباد بھی رہے ۔ بعد میں دہلی چلے آئے ۔ جس زمانے میں اورنگ زیب مہمات دکن میں مصروف تھا، فتنہ و فساد کی وجہ سے بیدل دہلی سے متھرا آگئے تھے ۔ یہاں سے جاٹوں کی ریشہ دوانیوں سے مجبور ہو کر ۲۷ جمادی الآخر ۱۰۹۶ھ میں پھر دہلی آگئے ۔ یہاں بیدل نے ۳۶ سال گزارے (بقول سفینہ خوش گو) لیکن بیچ میں جب سادات بارھہ کے ہاتھوں فرخ سیر قتل ہوا اور بیدل نے امیر الامراء سید حسین علی خاں کو دو تنقیدی شعر لکھ کر بھیجے تو سادات کو ان سے کچھ دشمنی ہوگئی ۔ چنانچہ اسی وجہ سے بیدل ۶ ذی الحجہ ۱۱۳۲ھ میں ترک سکونت کرکے لاہور چلے آئے

ہے۔ مگر چشتی مسلک میں قنوطیت اور سکون کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسی وجہ سے چشتیہ سلسلے کا حلقہ ارادت زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہے مگر ہندوستان سے باہر افغانستان، بخارا، ترکی وغیرہ میں نقشبندی مسلک کا زور ہے۔(۱۱)

حضرت مجدد رح کی ذات گرامی اقبال کے دعوے پر شاہد عادل ہے۔ خاک ہند سے حضرت مجدد الف ثانی جیسا انقلاب انگیز صوفی پیدا نہیں ہوا۔ آپ نے عجمیت کے رنگ میں رنگی ہوئی فضا کو حجازی رنگ میں رنگا۔ مسلم کافر نما کو مسلم بنایا۔حضرت مجدد رح کی اسی فکری اور عملی انقلاب انگیزی اور حرکت پسندی نے علامہ اقبال کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ اور وہ کشاں کشاں آستانہ' عالیہ پر حاضر ہوئے۔ ع—

رحمت حق بہانہ می جوید

حضرت مجدد رح کی تعلیمات اور علمی و عملی کارناموں کے مطالعہ سے پہلے علامہ اقبال اس طرف متوجہ نہ تھے۔ راقم کے کرمفرما اور خاندان مجددیہ کے چشم و چراغ مخدومی حضرت مولانا محمد ہاشم جان صاحب سرہندی مدظلہ، العالی نے علامہ اقبال سے اپنی ایک ملاقات کا ذکر کیا جس کا خلاصہ یہاں پیش کررہا ہوں : —

لیکن جب امیر الامراء مارا گیا (۹ اکتوبر ۱۷۲۰ء) اور سادات کا زور ٹوٹ گیا تو بیدل لاہور سے دہلی چلے آئے۔ لیکن چند ماہ بعد بقول بندار بن درس خوش گو، تپ محرقہ میں مبتلا ہوکر یوم پنج شنبہ چہارم صفر ۱۱۳۳ھ کو بیدل کا دہلی میں انتقال ہوگیا۔ اور حویلی کی آنگن میں دفن ہوئے۔ مگر اب قبر کا نام و نشان تک نہیں ع —

خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں

خواجہ حسن نظامی مرحوم نے شاہ سلیمان پھلوری کی نشان دہی پر ۱۳۵۹ھ میں جو مزار بنوایا ہے وہ اصل جگہ پر نہیں ہے۔ (مجلہ اردو ادب، علی گڈھ شمارہ نمبر ۱، ۱۹۶۲ء، ملخصاً)

۱۱—محمود نظامی — ملفوظات، مطبوعہ لاہور، صفحہ ۱۲۲۔

ایک مرتبہ چند احباب کے ساتھ سرہند شریف جاتے ہوئے لاہور پہنچا تو علامہ اقبال سے ملاقات کو دل چاہا چنانچہ عصر کے وقت ملاقات کے لئے گیا۔ علامہ کو جب یہ معلوم ہوا کہ مجھ کو خاندان مجددیہ سے نسبی تعلق ہے تو انہوں نے بڑی عزت افزائی فرمائی اور حضرت مجدد رہ سے اپنی عقیدت کی ابتداء کے متعلق ایک واقعہ بیان کیا۔

علامہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں حافظ عبدالحلیم کے ہاں چند احباب کے ساتھ بس گیا ہوا تھا۔ واپسی کے وقت راستے میں سرہند پڑا۔ احباب حضرت مجددؒ کے مزار مبارک پر فاتحہ خوانی کے لئے گئے مجبوراً مجھے بھی جانا پڑا۔ سب لوگ مراقب ہوگئے میں بیٹھا رہا۔ اچانک مجھ پر رقت طاری ہوگئی۔ لرزنے لگا اور تھوڑی دیر بعد بیہوش ہوگیا۔ جب سب لوگ مراقبے سے فارغ ہوئے تو مجھ پر پانی چھڑکا اور میں ہوش میں آیا۔ اس روحانی تجربے کے بعد مجھ کو معلوم ہوا کہ مزارات اولیاء فیضان الٰہی سے خالی نہیں۔

حضرت مولانا محمد ہاشم جان فرماتے ہیں کہ علامہ یہ واقعہ بیان کرتے اور روتے جاتے۔ ان کا دل محبت سے معمور اور آنکھیں اشکبار تھیں—

گہ بحیلہ می برد گہ بزور می کشد
عشق کی ابتدا عجب عشق کی انتہا عجب

سید نذیر نیازی کے نام علامہ مرحوم نے جو مکاتیب ارسال فرمائے ہیں ان میں بھی سرہند شریف حاضری کا ذکر ہے لیکن غالباً یہ حاضری عقیدت مندی اور محبت کے بعد ہوئی۔ چنانچہ اپنے مکتوب محررہ ۲۹ جون ۱۹۳۴ء میں تحریر فرماتے ہیں :-

آج شام کی گاڑی میں سرہند شریف جا رہا ہوں۔ چند روز ہوئے صبح کی نماز کے بعد میری آنکھ لگ گئی۔ خواب میں کسی نے مندرجہ ذیل پیغام دیا :—

''ہم نے جو خواب تمہارے اور شکیب ارسلان (۱۲) کے متعلق دیکھا ہے وہ سرہند بھیجدیا ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ خدا تعالی تم پر بہت بڑا فضل کرنے والا ہے''۔

۱۲— سید نذیر نیازی—مکتوبات اقبال مطبوعہ کراچی۔ ۱۹۵۷ء، صفحہ ۱۶۱

پیغام دینے والا معلوم نہ ہوسکا کہ کون ہے ۔ اس خواب کی بنا پر وہاں کی حاضری ضروری ہے ۔ اس کے علاوہ جاوید جب پیدا ہوا تھا تو میں نے عہد کیا تھا کہ جب وہ ذرا بڑا ہوگا تو اسے حضرت کے مزار پر لے جاؤں گا وہ بھی ساتھ جائیگا ۔ تاکہ یہ عہد بھی پورا ہوجائے ۔ چودھری محمد حسین منشی طاہر الدین اور علی بخش ہمراہ ہوں گے ۔ اتوار کی صبح کو لاہور واپس پہنچیں گے ۔(۱۳)

۳۰ جون ۱۹۳۴ء کے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :—

میں ہفتہ کی شام کو سرہند سے واپس آگیا تھا ۔ نہایت عمدہ اور پر فضا جگہ ہے ۔ انشاء اللہ پھر بھی جاؤں گا ۔(۱۴)

پھر ۳ جولائی ۱۹۳۴ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں :—

سرہند خوب جگہ ہے ۔ مزار نے میرے دل پر بڑا اثر کیا ہے ۔ بڑی پاکیزہ جگہ ہے ۔ پانی اس کا سرد و شیریں ہے، شہر کے کھنڈرات دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آگیا جس کی بنا حضرت عمر بن العاص نے رکھی تھی ۔ اگر سرہند کی کھدائی ہو تو معلوم نہیں کہ اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے کیا انکشافات ہوں ۔ یہ شہر فرخ سیر کے زمانے میں بحال تھا اور موجودہ لاہور سے آبادی و وسعت کے لحاظ سے دگنا تھا ۔(۱۵)

مندرجہ بالا مکاتیب نقل کرنے کے بعد سید نذیر نیازی صاحب نے مندرجہ ذیل توضیحی حاشیہ لکھا ہے :—

حضرت علامہ سرہند سے بڑا گہرا اثر لیکر آئے تھے اور انہیں اس بات کا بڑا رنج تھا کہ مسلمان اپنی تاریخ اور تہذیب و تمدن سے کس درجہ بے خبر ہیں بلکہ اس سے غفلت برت رہے ہیں ۔

۱۳—سید نذیر نیازی—مکتوبات اقبال مطبوعہ کراچی ۔ ۱۹۵۷ء، صفحہ ۱۶۱ ۔

۱۴—ایضاً، ص ۔ ۱۶۲ ۔

۱۵—ایضاً، ص ۔ ۱۶۴ ۔

راقم الحروف کے دل پر ایک تو اس اسلوب کا بڑا اثر تھا جس میں حضرت علامہ نے سرھند کا نقشہ کھینچا تھا ـــ یہ اسلوب کیسا برجستہ اور تصنع سے پاک تھا، صاف و سادہ اور شہر کے ان احوال پر جیسا کہ مشاھدے سے ان کا انکشاف ھوا یعنی حقیقت پر مبنی ـــ ثانیاً ان کا ذھن بعض سکھ گروؤں کے اس قتل کی طرف منتقل ھوگیا جس کو سکھوں نے مکتوبات کے حوالے سے کسی نہ کسی طرح حضرت مجدد رح کے اثر کا نتیجہ ٹھرایا ھے اور جن کی بنا پر یہ ان کا مذھبی فریضہ بن گیا تھا کہ ھر آنے جانے والا سکھ، سرھند کی ایک ایک اینٹ دریا میں ڈالدے ـ اسلام اور مسلمانوں کے اس ثقافتی مرکز کی تباھی گویا سکھوں کے ھاتھ سے ھوئی اور پھر ابدالی کی غلط بخشی ملاحظہ ھو کہ ۱۷٦۷ء میں سکھوں کا زور توڑ دینے کے باوجود سرھند کی حکومت ایک سکھ سردار کے سپرد کردی ـ(۱٦)

مولانا عبدالمجید سالک نے بھی ''سفر سرھند،، کے عنوان کے تحت علامہ اقبال کے سرھند شریف جانے اور وھاں کے قلبی تاثرات کو قلم بند کیا ھے ـ(۱۷) ـ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی سفر سرھند کا ضمنی طور پر ذکر کیا ھے اور لکھا ھے :ـــ

> ۱۹۳۰ء میں ان کو حضرت مجدد الف ثانی کے مزار پر حاضری کی سعادت نصیب ھوئی اور مزار مبارک پر مراقب ھوکر جو روحانی فیض ان کو حاصل ھوا اور جو کیفیت ان پر طاری ھوئی اس کا کچھ تذکرہ انھوں نے مجھ سے بھی کیا تھا ـ(۱۸)

راقم الحروف نے پروفیسر موصوف کو خط لکھ کر علامہ کے تاثرات کے متعلق مزید استفسار کیا تھا جس کے جواب میں انھوں نے تحریر فرمایا :ـــ

> تذکرے کی تفاصیل میرے ذھن میں اب بکلی محفوظ نہیں ھیں لیکن

۱٦ـــ ایضاً، ص ـ ۱٦۳ـ۱٦۵ ـ

۱۷ـــ عبدالمجید سالک ـــ ذکر اقبال، مطبوعہ لاھور، ۱۹۵۵ء، ص ـ ۱۹۱ـ

۱۸ـــ یوسف سلیم چشتی ـــ شرح بال جبریل، مطبوعہ لاھور، ص ـ ۲۰٦ـ۲۰۷ ـ

اس قدر یاد ہے کہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ سجادہ نشین خلیفہ محمد صادق مرحوم نے میرے لئے مزار مبارک پر تخلیہ کرادیا تھا ۔ میں ایک گھنٹے تک مراقب رہا اور حضرت مجدد کی روح میری طرف محبت آمیز رنگ میں متوجہ رہی ۔ مجھے ماحول کا احساس نہیں رہا ۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ حضرت کے سامنے بیٹھا ہوا ہوں اور حضرت مجھ سے فرما رہے ہیں کہ تمہاری دینی خدمات سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں مقبول ہوگئی ہیں ۔ آں حضور ص کی تم پر خاص نگہ کرم ہے ۔ میرے قلب میں سوز و گداز کی ایسی کیفیت پیدا ہوئی جسکا اظہار لفظوں میں نہیں ہوسکتا ۔ اور مجھے یہ اندازہ ہوا کہ خاصان خدا کا فیض بعد وفات بھی جاری رہتا ہے اور یہ بھی اندازہ ہوا کہ حضور انور کے روضہ مبارک سے کس قدر فیضان جاری ہے ۔ رقت کا عالم برابر طاری رہا ۔ زماں و مکاں کا احساس ختم ہوگیا تھا ۔ روحانی فیض میرے رگ و پے میں ساری تھا ۔ دل میں اس قدر وسعت پاتا تھا کہ ساری کائنات اس میں سما گئی ۔ (۱۹)

علامہ اقبال نے ضرب کلیم (۱۹۳۵ء) میں اسی تجربے کی بنا پر کہا ہے —

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

علامہ کی عقیدت کا اس سے بھی اندازہ ہوسکتا ہے کہ موصوف نے ۱۹۳۲ء میں انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو ”وہاں کے اداشناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی ۔“ علامہ نے ۸ اگست ۱۹۳۳ء کو پیر سید مہر علی شاہ گولڑوی رح کو ایک مکتوب تحریر فرمایا تھا ۔ اس میں لکھتے ہیں : —

. . . . . . میں نے گزشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے اداشناس لوگوں میں بہت مقبول

---

۱۹ — مکتوب از پروفیسر یوسف سلیم چشتی محررہ ۲۶ اپریل، ۱۹۶۳ء، لاہور۔

ہوئی۔ اب پھر ادھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں محی الدین
ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے۔(۲۰)

اس مکتوب سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ کے دل میں حضرت مجدد الف ثانی کا کیا مقام تھا وہ ان کے فلسفہ کو یورپ کے لوگوں سے متعارف کرانا چاہتے تھے۔ اسی لئے ۱۹۳۲ء میں روما اور قاہرہ میں جو تقریریں کی تھیں ان میں بھی حضرت مجدد رح کا ذکر فرمایا تھا۔ موضوع Religious Experience تھا۔اسی سنہ میں لندن میں ایک تقریر کی تھی جس کا عنوان تھا:— "Is Religion Possible?" اس میں بھی حضرت مجدد الف ثانی کا تفصیلی ذکر موجود ہے۔جس کو ہم آئندہ چل کر بیان کریں گے۔

۱۹۳۲ء میں علامہ نے حضرت مجدد رح پر جس تقریر کا ذکر کیا ہے وہ باوجود تلاش بسیار کے دستیاب نہ ہوسکی۔ راقم نے علامہ ڈاکٹر محمد شفیع مرحوم سے دریافت کیا تھا موصوف نے تحریر فرمایا تھا کہ سنا ہے اس تقریر کا مسودہ ان کے صاحب زادے ڈاکٹر جاوید اقبال کے پاس ہے۔(۲۱) راقم نے ڈاکٹر جاوید اقبال سے استفسار کیا جواب نفی میں آیا۔(۲۲) چونکہ اس سفر میں مولانا غلام رسول مہر علامہ کے ساتھ تھے اسلئے موصوف سے بھی دریافت کیا۔ مولانا نے سفر یوروپ کا روزنامچہ دیکھ کر تفصیلات سے آگاہ کرنے کا وعدہ فرمایا تھا (۲۳) مگر ہنوز کوئی جواب نہیں آیا۔ انگلستان میں ڈاکٹر آربری کو لکھا۔ انہوں نے بھی یہی لکھا کہ یہ تقریر انگلستان میں شائع نہیں ہوئی اور تلاش بسیار کے بعد اس کے متعلق کچھ معلوم نہ ہوسکا۔(۲۴) ڈاکٹر عبادت بریلوی آج کل لندن میں ہیں ان کو بھی لکھا، لیکن موصوف نے جواب دیا:—

> ....بہت سے لوگوں سے پوچھا، یونیورسٹیوں کو بھی لکھا لیکن سب نے لا علمی کا اظہار کیا۔ میں اب بھی تلاش میں ہوں۔

۲۰—شیخ عطاء اللہ — اقبال نامہ۔ حصہ اول۔ مطبوعہ لاہور۔
۲۱—مکتوب محررہ ۲۹ ستمبر ۱۹۶۲ء از لاہور۔
۲۲—مکتوب محررہ ۳۱ اکتوبر ۱۹۶۲ء از نیویارک۔
۲۳—مکتوب محررہ ۳ اپریل ۱۹۶۳ء از لاہور۔
۲۴—مکتوب محررہ ۲ مئی ۱۹۶۳ء از کیمبرج۔

اگر مل گیا تو اس کی نقل آپ کو ضرور بھجوادوں گا۔(۲۵)

حضرت مجدد رح کے علمی اور عملی کارناموں نے علامہ کو بہت متاثر کیا۔ علامہ نے بال جبریل کی ایک نظم میں اپنے قلبی تاثرات اور حضرت مجدد کے کارناموں کا ایجاز و اختصار کے ساتھ ذکر کیا ہے اس نظم کا عنوان ہے ''پنجاب کے پیر زادوں سے،، گویا یہ نظم خانقاہ نشینوں کے لئے درس عبرت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں :—

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
اس خاک کے ذروں سے شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمئی احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار
کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو
آنکھیں میری بینا ہیں ولیکن نہیں بیدار
آئی یہ صدا کہ سلسلۂ فقر ہوا بند
ہیں اہل نظر کشور پنجاب سے بیزار
عارف کا ٹھکانہ نہیں وہ خطہ کہ جس میں
پیدا کلہ فقر سے ہو طرۂ دستار
باقی کلہ فقر سے تھا ولولہ حق
طروں نے چڑھایا نشہ خدمت سرکار(۲۶)

علامہ نے اس نظم میں حضرت شیخ احمد سرھندی کو ''شیخ مجدد،، کہا ہے۔ غیر متعلق نہ ہوگا اگر یہاں یہ بتاتا چلوں کہ ''مجدد الف ثانی،، کا خطاب

۲۵—مکتوب محررہ ۸ مئی ۱۹۶۳ء، از لندن

۲۶—اقبال—بال جبریل — مطبوعہ لاہور- ۱۹۴۷ء، ص ۲-۲۱۱-

سر زمین سیالکوٹ کے ایک مایۂ ناز عالم عبدالحکیم سیالکوٹی (۲۷) (م - ۱۰۶۷ھ - ۱۶۵۶ء) نے دیا تھا - سب سے پہلے موصوف نے اپنے ایک مکتوب میں حضرت شیخ احمد سرھندی کو ''مجدد الالف الثانی،، تحریر فرمایا - (۲۸) پھر یہ خطاب دور و نذدیک پھیل گیا اور آج آپ اسی خطاب سے جانے جاتے ھیں - اور حسن اتفاق کہ اسی سرزمین سے اقبال پیدا ھوا جس نے تعلیمات مجددیہ کو از سر نو زندہ کیا اور یہ ثابت کردیا کہ واقعی آپ الف ثانی کے مجدد ھیں -

علامہ اقبال متذکرہ بالا نظم میں حضرت مجدد کے تجدیدی کارناموں اور مجاھدانہ کارگزاریوں کی طرف اشارہ کیا ہے ع

اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار

''صاحب اسرار،، سے علوم دینیہ اور امور دنیویہ میں حضرت مجدد کی ژرف نگاھی کی طرف اشارہ کیا ہے - اس کے بعد ھی جہانگیر کے دربار میں حاضری کا اسطرح ذکر کیا ہے —

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمئی احرار

جہانگیر نے حضرت مجدد پر ایک جھوٹا الزام لگا کر (۲۹) دربار میں طلب کیا تھا - دربار میں جانے سے پہلے شہزادہ خرم (شاہجہان) نے جو آپ سے بڑی عقیدت رکھتا تھا، چند علماء کو بھیج کر یہ درخواست کی تھی کہ حضرت جہانگیر کے سامنے سجدۂ تعظیمی کرلیں تو کوئی گزند نہیں پہنچے گی نیز یہ کہ علماء کرام نے سجدۂ تعظیمی کو مباح لکھا ہے - اس پر آپ نے جواب دیا : —

۲۷—(ا)—غلام علی آزاد بلگرامی — مآثر الکرام، جلد اول، مطبوعہ آگرہ ۱۳۲۸ھ — ۱۹۱۰ء، ص - ۲۰۳ -

(ب)—فقیر محمد جیلمی — حدائق الحنفیہ — مطبوعہ لکھنو، ۱۳۰۸ھ ۱۸۹۱ء، ص - ۴۱۳ -

۲۸—محمد ھاشم کشمی — زبدۃ المقامات، مطبوعہ کانپور، ۱۳۰۷ھ — ۱۸۹۰ء -

۲۹—دارا شکوہ—سفینۃ الاولیاء (اردو) مطبوعہ لاھور، ص - ۲۳۳ -

یہ تو رخصت ہے، عزیمت یہ ہے کہ غیر اللہ کو سجدہ نہ کیا جائے۔(۴۰)

شیخ مجدد کی عزیمت پسندی نے سرزمین ہند کو بڑی ہلاکت سے بچا لیا اور تاریخ ہند کا رخ موڑ دیا۔ اگر رخصت پر عمل کیا ہوتا تو پھر جہانگیر، جہانگیر نہ ہوتا، شاہ جہان، شاہ جہان نہ ہوتا اور اورنگ زیب، اورنگ زیب نہ ہوتا۔ تاریخ ہند کا کچھ اور ہی رخ ہوتا یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف علامہ اس شعر میں اشارہ فرماتے ہیں —

گردن نہ جھکی جس کی جہان گیر کے آگے
جسکے نفس گرم سے ہے گرمئی احرار

عجب نہیں کہ مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق'' میں اسلام میں فقر و درویشی کا تصور پیش کرتے ہوئے، شیخ مجدد کی سیرت بھی سامنے ہو، ان اشعار کے قرائن سے کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، علامہ فرماتے ہیں :—

چیست فقر اے بندگان آب و گل
یک نگاہ راہ بیں، یک زندہ دل
فقر، کار خویش را سنجیدن ست
بر دو حرف ''لا الہ'' پیچیدن ست
فقر، ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاع مصطفےٰ ست
برگ و ساز او در قرآن عظیم
مرد درویشے نہ گنجد در گلیم
قلب او را قوت از جذب و سلوک
پیش سلطان نعرۂ او ''لا ملوک''

حضرت مجدد رح نے جہانگیر کے سامنے یہی نعرۂ ''لا ملوک'' بلند کیا تھا۔ جس کی پاداش میں آپ کو قید و بند کی صعوبتیں اور تکلیفیں برداشت

۴۰—غلام علی آزاد بلگرامی—سبحتہ المرجان فی آثار ہندوستان، مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص - ۴۹ -

کرنی پڑیں۔ (۳۱) اور آپ نے بڑی خندہ پیشانی سے ان کو برداشت کیا اور ثابت کر دکھایا —

"فقر، ذوق و شوق و تسلیم و رضاست"

علامہ اقبال نے ضرب کلیم میں انہی حضرات کے لئے کہا ہے : —

زمانہ لے کے جسے آفتاب کرتا ہے
انہیں کی خاک میں پوشیدہ ہے وہ چنگاری
وجود انہیں کا طواف بتاں سے ہے آزاد
یہ تیرے مومن و کافر تمام زناری

اقبال اس شخص کی پیشوائی و امامت کو ملت اسلامیہ کے لئے فتنہ قرار دیتے ہیں "جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے" : —

فتنہ ملت بیضا ہے امامت اس کی
جو مسلماں کو سلاطین کا پرستار کرے

شیخ مجدد رح نے شاہ پرستی نہیں سکھائی، خدا پرستی سکھائی۔ یہی ادا علامہ اقبال کو بھائی ہے۔ انہوں نے خود خود دار طبیعت پائی تھی۔ غیر اللہ کے سامنے جھکنا ان کے نزدیک موت کے مترادف تھا۔ وہ ایک سجدے کو سب سجدوں پر بھاری سمجھتے تھے —

وہ اک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

مذکورہ بالا نظم کے چوتھے شعر میں علامہ نے شیخ مجدد رح کے اصلاحی کارناموں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں —

۳۱—(ا)—خواجہ بدر الدین — حضرات القدس (ترجمہ اردو) مطبوعہ لاہور، ۱۳۴۱ھ ص ۳۶۰ —

(ب)—نواب صدیق حسن خان —ابجد العلوم۔ مطبوعہ بھوپال، ۱۲۹۵ھ ج ۳، ص ۸۹۹ —

(ج) T. W. Arnold, The preaching of Islam, Lahore 1956, p—412.

وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بر وقت کیا جس کو خبردار

تاریخ کے طلبا اچھی طرح جانتے ہیں کہ اکبر کے ہاتھوں ملت اسلامیہ کا سرمایہ کس بیدردی سے لٹ رہا تھا۔ حالات بد سے بد تر ہوتے جا رہے تھے۔ ۱۵۸۲ء میں دین اسلام کے مقابلے میں ایک نیا دین ''دین الٰہی،، کے نام سے بنایا گیا اور یہ دین اسلام پر اکبر کا آخری وار تھا۔ اکبر کے دربار کے مورخ عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں اکبر کی بے راہ رویوں اور گمراہیوں اور عام ناگفتہ بہ حالات کا اس طرح نقشہ کھینچا ہے:—

> اکبر آفتاب کی پرستش کرتا تھا، آب و آتش، شجر و حجر سب کی پرستش کی جاتی تھی، گائے کے گوبر کی پوجا ہوتی تھی، اکبر قشقہ لگاتا تھا، زنار پہنتا تھا، کتے کو ناپاک نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ ساتھ بٹھا کر کھانا کھلایا جاتا تھا۔ ان کی زیارت عبادت تصور کی جاتی تھی، جانور ذبح کرنے والے خصوصاً گائے ذبح کرنیوالوں کی انگلیاں کاٹ دیجاتی تھیں، قلعہ میں جوئے کی بازیاں لگتی تھیں، شراب دھڑلے سے بکتی تھی، اور شراب فروش ایک مسلمان عورت تھی، ''شیخ الاسلام،، مفتی صدر جہاں اور ''میر عدل،، میر عبدالحئی بھی خم پہ خم چڑھایا کرتے تھے۔ داڑھی کا رکھنا معیوب تھا، عربی لکھنا اور پڑھنا جرم تھا۔ حتیٰ کہ عربی حروف کے استعمال کی بھی ممانعت کردی گئی تھی۔ مسجدیں ویران ہو رہی تھیں اور ان کی جگہ یا تو اصطبل بن رہے تھے یا مندر۔ الغرض دین اسلام کی پوری بیخکنی کی جا رہی تھی اور یہ سب کچھ مسلمانوں کے ہاتھوں ہو رہا تھا۔ (۳۲) (ملخصاً)

ان حالات میں حضرت مجدد رح نے اصلاح و تبلیغ کا بیڑا اٹھایا۔ چنانچہ مکتوبات شریف میں اعیان مملکت کے نام بیشمار مکتوب ملتے ہیں جنہیں حالات کی اصلاح کی طرف ترغیب دلائی ہے۔ مثلاً دربار اکبری کے ممتاز فرد شیخ فرید بخاری (م ۱۰۲۵ھ—۱۶۱۶ء) کو ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :—

۳۲—عبدالقادر بدایونی—منتخب التواریخ، مطبوعہ کلکتہ۔ ۱۸۶۹ء

ذرا خیال کریں کہ معاملہ کہاں تک پہنچ چکا ہے۔ مسلمانی کی بو بھی باقی نہیں رہی۔ ایک دوست نے کہا ہے کہ تم لوگوں میں سے جب تک کوئی دیوانہ نہ ہوگا۔ مسلمانی تک پہنچنا مشکل ہے، اسلام کا بول بالا کرنے کے لئے اپنے نفع و نقصان کا بھی خیال نہ کرنا، یہ ہے دیوانگی! اسلام رہے تو کچھ بھی ہو، اور اگر نہ رہے تو پھر کچھ بھی نہ رہے، اگر مسلمانی ہے تو پھر خدا کی رضا اور اس کے حبیب مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی بھی ہے اور آقا کی رضا سے بڑھ کر کوئی دولت نہیں —

•

اس طرح حضرت مجدد رح نے اعیان مملکت کو دین اسلام کی زبوں حالی اور آنیوالی تباہی سے ''بروقت خبردار کیا،،۔ اکبر کے زمانے میں راستہ ہموار کیا اور جہانگیر کے زمانے میں وہ وقت بھی آیا جب کہ خود جہانگیر نے امور شرعیہ میں مشورہ دینے کے لئے علماء کا ایک کمیشن مقرر کیا اور حالات رو بہ اصلاح ہونے لگے اورنگ زیب کے عہد تک اسلام کو جو فروغ ہوا وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ یہ سب کچھ خاندان مجددیہ کی مساعی جمیلہ کا ثمر شیریں تھا۔ اس پر ایک علیحدہ مقالہ لکھنے کی ضرورت ہے۔(۳۳)

بال جبریل میں ایک اور نظم ملتی ہے۔ جس کا عنوان ہے ''ساقی،، اس کا مطلع ہے —

لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی
ہاتھ آجائے مجھے میرا مقام اے ساقی(۳۴)

یہاں ''ساقی،، سے حضرت مجدد الف ثانی کی طرف اشارہ ہے۔ دوسرا شعر ہے —

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

میاں بشیر احمد (بیرسٹر ایٹ لاء) نے اس شعر کا مفہوم علامہ اقبال سے پوچھا تھا۔ واقعہ یہ ہے :—

۳۳—شیخ مجدد—مکتوبات شریف — حصہ سوم مطبوعہ امرتسر، ۱۳۳۳ھ مکتوب، ۱۹۳، ص - ۴۵ -

۳۴—سر محمد اقبال—بال جبریل، مطبوعہ لاہور، ۱۹۷۶ء، ص - ۱۷ -

جب وہ اپنی میو روڈ والی کوٹھی جاوید منزل میں آچکے تھے میں کبھی کبھی حاضر ہوتا اور بال جبریل کے بعض اشعار کا مفہوم دریافت کرتا ۔ ایک روز میں نے پوچھا کہ ڈاکٹر صاحب اس شعر میں کیا اشارہ ہے ؟

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

میں حیران ہوا کہ تین سو سال ہوئے کہ جہانگیر کے ہاں میخواری کا دور دورہ تھا ۔ ڈاکٹر صاحب کیا پھر وہی رسم قدیم جاری کرنا چاہتے ہیں کیا ؟ جواب دیا کہ نہیں یہ شیخ احمد مجدد الف ثانی سرہندی کی طرف اشارہ ہے جو مسلمانان ھند کے سب سے زبردست رہنما گزرے ہیں ۔ (۳۵)

علامہ اقبال نے اسی مفہوم کا ایک شعر مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق،، میں بھی کہا ہے ۔ فرماتے ہیں :—

از سہ قرن این است خوار و زبون
زندہ بے سوز و سرور اندرون(۳۶)

علامہ اقبال کو اس حقیقت کا زبردست احساس تھا کہ حضرت مجدد رح کے بعد تین سو سال سے کوئی ایسا مرد حر پیدا نہیں ہوا جو افراد ملت میں آزادی و حریت اور ایمان و عشق کی روح پھونکدے ۔ ان کو یہ بھی احساس تھا کہ علماء تقلید کی طرف مائل ہیں اور کوئی ایسا عالم نہیں جو میدان علم میں توسن تحقیق دوڑائے ۔ اسی لئے بصد حسرت و یاس فرماتے ہیں —

شیر مردوں سے ہوا بیشہ' تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و ملا کے غلام اے ساقی

حضرت مجدد الف ثانی نے علم کو عشق آشنا کیا ۔ اسی کے سہارے دلوں پر حکمرانی کی ۔ اور باطل کی قوتوں کا مقابلہ کیا ۔ علامہ اقبال اسی

۳۵—محمود نظامی—ملفوظات اقبال، مطبوعہ لاہور، ص - ۲۸-۲۹ -
۳۶—محمد اقبال—مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، مطبوعہ لاہور، ۱۹۳۶ء ص - ۲۸ -

علم کی تلاش میں ھیں جو ھم صفیر عشق ھو۔ اسی لئے اپنے عہد کی عقلیت پرستی اور عشق سے بیگانگی پر ماتم کرتے ھوئے فرماتے ھیں :—

عشق کی تیغ جگر دار اڑا لی کس نے؟
علم کے ھاتھ میں خالی ھے نیام اے ساقی

علامہ اقبال کو حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات میں مادیت کے اس تاریک دور میں روشنی اور نور نظر آ رھا ھے، وہ اس حقیقت سے واقف ھیں کہ نوع انسانی کے مسائل کا صحیح حل اور اس کے دردوں کا مداوا ایک مرد حر کے پاس ھے۔ اسی لئے کس حسرت سے فرماتے ھیں :—

تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ
ترے پیمانے میں ھے ماہ تمام اے ساقی (۳۷)

حضرت مجدد رح اور علامہ اقبال کے مطالعہ کے دوران ان دونوں حضرات کے درمیان جو فکری مماثلات محسوس کئے ان کا اجمالی خاکہ یہ ھے :—

۱ — تصوف میں دونوں کے فکری اور روحانی ارتقا کا آغاز وحدۃ الوجود سے ھوا اور انتہا وحدۃ الشہود پر ھوئی۔

۲ — حضرت مجدد رح نے جو تصور ''عبدیت،، پیش کیا تھا علامہ اقبال نے اس پر اپنے تصور ''خودی،، کی بنیاد رکھی۔

۳ — دونوں ''اثبات ذات،، کے قائل ھیں ''نفی ذات،، کو تباہ کن سمجھتے ھیں۔ ''فنا بعد البقاء،، کے قائل نہیں بلکہ ''بقا بعد الفناء،، کے قائل ھیں۔

۴ — دونوں فراق طلب ھیں۔ ''گسستن،، کو ''پیوستن،، سے بہتر تصور کرتے ھیں۔ ''سر الوصال،، نہیں بلکہ ''سر الفراق،، ھیں۔

۵ — دونوں نے ''عجمیت،، کے خلاف بغاوت کی اور ''حجازیت،، کو زندہ کیا۔

۶ — دونوں فلسفے کو نہیں بلکہ علوم کشفیہ کو فوقیت دیتے ھیں۔

---

۳۷ — محمد اقبال — بال جبریل، مطبوعہ لاھور، ۱۹۳۷ء ص ۱۷-۱۸۔

۷ — دونوں نے وحدۃ الوجود کی غلط تعبیرات اور مسموم اثرات کے خلاف بہت کچھ لکھا۔ بلکہ علامہ نے تو حضرت مجدد رح سے زیادہ سختی اختیار کی۔ جو غالباً روحانی تجربے کے فقدان کی وجہ سے ہو۔

۸ — دونوں نے تصوف کو ''اخلاص عمل،، سے تعبیر کیا۔ اور اس کا ''سکونی،، نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ ''حرکی،، نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا۔

۹ — دونوں شریعت و طریقت کو ایک دوسرے کا عین سمجھتے ہیں۔

۱۰ — دونوں رقص و موسیقی کے مخالف ہیں کیوں کہ وہ جذباتیت کو عبادت میں محمود نہیں سمجھتے۔

۱۱ — دونوں دو قومی نظریے کے حامی ہیں ملت اسلامیہ اور ملت باطلہ (یورپ کا نظریہ قومیت اس سے بالکل مختلف ہے۔ یہاں مدار ملت ،حق و باطل ہے)۔

۱۲ — دونوں وطن کو حفاظت مذہب کا ذریعہ سمجھتے ہیں نہ کہ مذہب کو حفاظت وطن کا — دین کی حفاظت کو وطن کی حفاظت پر مقدم سمجھتے ہیں۔

۱۳ — دونوں نے اپنے زمانے کی طاغوتی طاقتوں کے خلاف قولی اور نظری جہاد کیا ہے جو ''افضل جہاد،، ہے۔

۱۴ — دونوں نے اعلاء کلمتہ الحق کے لئے جس جرأت و بیباکی کا ثبوت دیا ہند و پاک میں ایسی مثالیں شاذ ہیں۔

۱۵ — دونوں نے اوامر و نواهی شرعیہ پر زور دیا ہے۔ اور شریعت اسلامیہ کو اعمال کی کسوٹی قرار دیا ہے۔

۱۶ — دونوں تعلیمات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو نوع انسانی کے لئے ذریعہ نجات سمجھتے ہیں۔

۱۷ — دونوں عشق محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو جان ایمان اور جان عبادت سمجھتے ہیں۔ (علامہ نے یہ سبق جلال الدین رومی

سے سیکھا ہے مگر مجدد صاحب کے اثرات بڑی نمایاں ہیں)

۱۸ — دونوں کے نزدیک انسانی مسائل کا حل ''وحی،، الہی میں مضمر ہے۔

۱۹ — دونوں ایک ایسی حکومت کے لئے کوشاں ہیں جس کی بنیاد شریعت پر ہو۔(گویا پاکستان کی تاریخ حضرت مجدد رح سے شروع ہوتی ہے)، علامہ اقبال اور مسٹر جناح نے اس تحریک کو پھر سے زندہ کیا اور ایک ایسا ملک حاصل کیا۔ جہاں شریعت کو قابل عمل بنایا جائے، کہاں تک قابل عمل بنایا گیا اس کا فیصلہ ہم خود کر سکتے ہیں)۔

۲۰ — دونوں نے عقلیت پرستی کے خلاف جد و جہد کی۔

۲۱ — دونوں نے عملاً معاشرے کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور مجاہدانہ سرگرم رہے۔

تصوف اور شاعری

ممتاز حسین

چونکہ دنیائے اسلام کی تاریخ میں تصوف نے ایک منظم تحریک اور منضبط عقیدے کی صورت بھی اختیار کر رکھی تھی، ہر چند کہ اس کے اختلافات عقائد بھی بے شمار رہے ہیں۔ اسلئے تصوف کو انگریزی لفظ مسٹی سی زم (Mysticism) کے ہم معنی قرار دینے میں کسی قدر جھجک محسوس ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم اس کے بنیادی عقائد اور طرز زیست اور طرز فکر و احساس پر غور کرتے ہیں تو اسی نتیجے پر پہونچتے ہیں کہ —

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من انداز قدت را می شناسم

اس وقت ہمیں تصوف اور مسٹی سی ازم کے مجازی معنوں میں کوئی ایسا فرق نظر نہیں آتا جو انہیں ہم معنی قرار دینے میں دشواری پیدا کرسکے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہر لفظ کی اپنی ایک مخصوص تاریخ ہوتی ہے اور اس کے معنی کو اس کی تاریخ یا اس کے سماجی اور جذباتی تلازمات سے علیحدہ کرکے بیان نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسلئے اس نسبت سے میں یہ بھی نہ چاہوں گا کہ اس کی تاریخ یا اس کی شکست و فتح کی حکایت کو بالکل ہی نظر انداز کردوں۔ لیکن چونکہ موضوع تصوف کی تحریک کا کوئی تاریخی خاکہ نہیں بلکہ تصوف اور شاعری کا باہمی رشتہ ہے اسلئے میں مجبور ہوں کہ اپنی توجہ تصوف کے اس عمومی طرز فکر و احساس اور طریق زیست پر رکھوں جو بلا تخصیص ادیان مغرب اور مشرق میں مشترک رہا ہے اور ہے۔

صوفیانہ طرز فکر، سائنسی طرز فکر کے برخلاف جو استدراکی، استدلالی اور تجزیاتی ہے، وجدانی اور الہامی ہوتا ہے۔ تصوف کی دنیا میں حقیقت کا ادراک حواس ظاہری اور ذہن کی استدلالی قوت سے نہیں بلکہ ایک قسم کی باطنی نگاہ سے کیا جاتا ہے — ع

کہ مری نگاہ تیز چیرگئی دل وجود

صوفی کا یہ علم ویژن، مشاہدے یا تجلیات کا ہوتا ہے جو نارسائی عقل یا شک و گمان کی شب تار میں کوندے کی طرح لپک کر اس پر اصل حقیقت منکشف کر دیتا ہے —

دوش وقت سحر از غصہ نجاتم دادند
واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بے خود از شعشعۂ پرتو ذاتم کردند
بادہ از جام تجلی بصفاتم دادند

یہ علم شاہد و مشہود کی غیریت کا نہیں بلکہ اتحاد ذات کا ہوتا ہے۔ یہاں حق کی دید، (اور حق سے مراد حقیقت کبریٰ یا حقیقت شانی ہے نہ کہ اشیاء کی حقیقت اپنی دید ہے اور اپنی معرفت حق کی معرفت ہے۔ چنانچہ جب میر تقی میر کہتے ہیں —

کب سے لڑی تھیں آنکھیں دروازۂ حرم سے
پردہ اٹھا تو لڑیاں آنکھیں ہماری ہم سے

تو وہ اسی اتحاد ذات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور حق کے بالذات ہر جگہ موجود ہونے کی طرف اشارہ اس شعر میں کرتے ہیں —

با الذات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ
ہے دید، چشم دل کے کھلے، عین ذات کا

لیکن یہ دید حق چشم دل کے کھلے ہے نہ کہ چشم ظاہر کے۔ صوفیاء اور متصوف شعرا کا یہ علم تمامتر داخلی، عالم خواب، عالم بیخودی، مراقبے اور مکاشفے کا ہے۔ کچھ لوگوں نے اس علم کو فوق الحس اور فوق العقل بتایا ہے۔ لیکن چونکہ پست و بالا کا فرق اعتباری ہے کہ سطح ماہتاب سے یہ زمین آسمان پر ہے۔ اسلئے میں اسے ذہن کے پاتال، لاشعور، یا نفسیاتی گہرائیوں سے حاصل کیا ہوا ایک داخلی علم تصور کرتا ہوں۔

یہ ایک علم باطن ہے ساز فطرت کی اس نوا کا جو گردش ماہ و انجم، جوش دریا، شور باد، دوران خون، موجۂ رنگ و بو، نمود قامت یار، خندۂ زیست اور سیل گریہ کے مختلف پردوں سے تالیف پاتا ہے۔ لیکن چونکہ صوفیا کے نزدیک ہستی حجاب ہے اپنے وجود کا کہ ع۔ ہے مشتمل نمود صور پر وجود بحر

اس لئے یہ کوئی معروضی علم نہیں بلکہ ایک احساس، ایک تجربہ ہے فرم فرد مظاہر کے درمیان ایک باطنی وحدت کا۔ اس احساس کا ماخذ کیا ہے؟ حواس ظاہری یا حواس باطنی یا لاشعور یا غیب اسکی طرف اشارہ کرچکا ہوں۔ کیا یہی طرز فکر اور طرز احساس شاعر کا نہیں ہوتا؟

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں
غالب صریر خامہ نوائے سروش ہے

اور اس غیب اور نوائے سروش کی تشریح غالب فارسی کے ان اشعار میں کرتے ہیں —

اے ذوق نواسنجی بازم بہ خروش آور
غوغائے شبیخونی بر بنگہ' ہوش آور
گرخود نہ جہد از سر از دیدہ فرو بارم
دل خون کن و آں خون را در سینہ' بجوش آور

اور کیا شاعر کا عرفان بھی ایک سفر شوق نہیں جسے وہ ایک عالم وجد میں طے کرتا ہے —

یہ پاکوبی' آہنگ، یہ رقص صوت، ایک نغمہ زیر لب حرف، جو نوائے شاعری ہے۔ اور یہ رموز و علائم اور استعاروں کی پر اسرار گفتگو جو نطق شاعری ہے صوفیوں کے حال و قال سے مشابہت نہیں رکھتے، ایک ہی طرز فکر اور طرز احساس ہے، حقیقت کو عالم ذوق و شوق میں مجسم صورت میں دیکھنے اور وجد میں آنے کا جو ان دونوں میں مشترک ہے صوفی حقیقت کو چشم باطن سے، شاعر چشم تخئیل سے دیکھتا ہے اور جب صوفی شاعر، یا شاعر صوفی ہو جاتا ہے تو یہ دونوں نگاہیں ایک ہی نقطے میں سمٹ آتی ہیں۔

شاعری کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ یہ کوئی اکتسابی شے نہیں بلکہ ایک عطیہ' فطرت ہے۔ اسی طرح صوفی اپنے جذبہ' عشق کو بھی اکتسابی نہیں بلکہ فطری بتاتا ہے۔ اور سچ تو یہ ہے کہ جب تک کہ صوفی کو شاعر کا آہنگ اور تخئیل اور شاعر کو صوفی کا عشق نہ ملے۔ نہ تو صوفی مکمل اور نہ شاعر۔

اب آپ کہیں گے کہ لو یہ بھی کسی کی کیفیت چشم کا شکار ہوا۔ کہاں اس کی یہ بات کہ انسان کی عظمت کا راز اسکی اس آزادی میں ہے، جو دنیا میں فطرت کی حکمرانی اور تکمیل مقاصد کی آزادی سے عبارت ہے اور کہاں یہ اسکی حال و قال کشف و جذب اور وجدان کی بات ؟ آپ گھبرائیں نہیں۔

مستی میں چھوڑ دیر کو کعبے چلا تھا میں
لغزش بڑی ہوئی تھی و لیکن سنبھل گیا

حقائق اشیاء کا علم، جس سے انسان دنیا میں فطرت پر حکمرانی کرتا ہے، ایک خیر عظیم ہے اور اس کی آدمیت کا نشان امتیاز ہے کہ انسانی شعور کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ اس کے تخیل کی پرواز، اس کے خیال کی آزادی، اس کی نگاہ کی وسعت اور دراکی اور اس کے جذبہ ایثار و محبت کی فراوانی، اس کے تیشہ عمل، علم اشیاء، تسخیر فطرت، ایجادات نوع بہ نوع کی مرہون منت ہے۔ اس سے بیگانگی، یا اسکی طرف چشم حقارت تذلیل آدمیت ہے کہ

مفلسی سب بہار کھوتی ہے مرد کا اعتبار کھوتی ہے

اور وہ فلسفہ حیات جو عالم کو خواب، ہستی کو بے ثبات تصور کرکے، ترک خواہش اور نفی ذات کو ہوا دیتا ہے۔ وہ اصول حیات اور انسان کی کبریائی دونوں ہی کا مخالف ہے۔ لیکن ایک لمحہ تامل کہ ع

ہو بھی جاتا ہے جرم آدم سے

یہ صحیح ہے کہ خواہش بذات خود کوئی شر نہیں کہ اس کے ترک کی تعلیم دی جائے، لیکن جب کسی ایک فرد بشر کی تکمیل خواہش کسی دوسرے فرد بشر کی خواہش کا خون کرتی ہے یا اس کی خواہشوں کے جنازے پر تکمیل پاتی ہے تو اس وقت وہ آرزو، اور اس کی تحصیل کسی انسان کی نہیں بلکہ ایک درندے کی خواہش کی تحصیل بن جاتی ہے۔ ایک ایسے زمانے میں جبکہ انسان کے پاس ایسے مادی وسائل موجود نہ تھے جو اس کی درندگی کو قبائے انسانیت دے سکتے اور اسے اس مروت کبریٰ سے شناسا کرسکتے کہ جو ایک دل کی خواہش ہے وہ ہر دل کی خواہش ہے، ترک خواہش کے منفی نظریہ کا پیدا ہونا اخلاق انسانیت کی دلیل تھی۔ نہ کہ اس کی تردید۔

اور یہ اصول فطرت ہے کہ جب مداوائے غم کی کوئی تدبیر نہیں ہوتی تو پھر اپنا ہاتھ اپنے ہی گریبان پر پڑتا ہے اور تیر خود اپنی ہی جانب لوٹ کر آتا ہے ۔

یہ مجاہدۂ نفس، یہ مکاشفہ' ذات، یہ فراغ تجرید، یہ آزادئ خیال و ارادہ کہ ع مر گئے مر گئے، یہ نہیں تو نہیں ۔ انسان کی آدمیت یا مروت ہی کا نہیں بلکہ اسکی اس داخلی قوت کا بھی ایک عظیم مظاہرہ تھا کہ انسان اپنی ایک قوت ارادی، اور خیال کی آزادی سے ناقابل شکست ہے ۔ جبر فطرت ہی کا نہیں بلکہ آدمی کا بھی ہوتا ہے ۔ صوفی اپنی نفس کو مار بیٹھا، لیکن اپنے خیال کی آزادی کسی ظالم و جابر کے قدموں پر قربان نہیں کی، اس کی اپنی نفس کی فتح اس کے خیال کی آزادی کا نشان تھا ۔

اور اگر آج صوفیوں کے اس فلسفہ' اخلاق کا نشٹے کے فلسفہ' قوت، نشٹے کے فلسفہ' خودی اور برگسان کی اندھی قوت حیات سے ٹکراؤ ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا اپنا جاہ و جلال نہیں ۔

لیکن قبل اس کے کہ میں ان کی اولوالعزمی، اخلاقی جرأت اور پامردی کا کوئی افسانہ سناؤں اور کوئی ایک حرف دانش ان کے اس افسانہ' الم سے پیش کروں، کچھ پس منظر کی حیثیت سے دور حاضر کے اس خیال کو پیش کرنا چاہوں گا جس نے ان کے افسانۂ الم کو آج بے معنی کر رکھا ہے ۔

یہ بات کہ انسان ایک ارتقا یافتہ حیوان ہے، کوئی ڈارون ہی کا انکشاف نہیں ہے، اس کا ایک غیر سائنسی نظریہ یونانی فلسفیوں کے زمانے سے پایا جاتا ہے ۔ اور رومی کے یہاں بھی اس کا ذکر ہے ۔ لیکن اس کے باوجود ایک آہنی خط انسان اور حیوان کے درمیان کھنچا ہوا تھا جو ناقابل عبور تھا ۔ وہ خط آہنی، شعور اور ارادے کی آزادی کا تھا، جس کو صوفی جوہر ربوبیت اور عقلئین عقل سے تعبیر کرتے ،یعنی وہ ایک کیفیاتی فرق ہی حیوان اور انسان کے درمیان بتاتے نہ کہ صرف کمیاتی ۔ لیکن ڈارون کے فلسفہ' جہد البقاء کی روشنی میں انیسویں صدی کے بہت سے منکروں نے غالباً خون آشامیء سرمایہ کی تصدیق و توجیہہ میں انسان اور حیوان کے درمیان اس کیفیاتی فرق کو اٹھا دیا اور صرف کمیاتی فرق کو قائم رکھا ۔

اس خیال کو مزید قوت اٹھارویں صدی کے ان مفکرین کی بدنی مادیت سے

بھی پہونچی جو شعور کا تجزیہ کیمیائی سطح پر کرکے اسے مادے میں تحلیل کرنے کی کوشش کرتے۔ بہر حال جب اس تصور آدم پر ترقی یا progress کا فلسفہ اسپنسر کے ہاتھوں پروان چڑھا تو حال کو ماضی کے مقابلے میں ہر پہلو سے لازماً بہتر قرار دیکر حال کو اس کی اپنی چال پر چھوڑ دیا گیا اور اس کو ہر قسم کی تنقیح اور تہذیب سے آزاد رکھا گیا کہ ان کے نزدیک شعور اور ارادہ وقت کے مقابلے میں بے دست و پا تھا۔

مغرب کے اس فلسفے کا گہرا اثر ہماری زندگی پر اس وقت پڑا جبکہ دور غلامی میں ہم نے لارڈ میکالے کے فلسفۂ ترقی کی تقلید میں، جس کے نزدیک قوموں کا دولتمند ہونا ہی ترقی سے عبارت تھا، قطع نظر اس امر کے کہ افراد کے رشتوں کی کیا نوعیت ہے، نظامِ سرمایہ داری کے اصول ربا کو، حلال قرار دیکر ابن الوقتی کا چلن اختیار کیا۔ اور اس کی تنقید اور تغیر کو خلاف اداب غلامیٔ فرنگ، خلافِ مصلحت وقت تصور کیا۔ لیکن جب کچھ دنوں کے بعد، مغرب کی غلامی کے خلاف آزادی کا ایک ہمہ گیر جذبہ ابھرا، جس کا ایک بہت بڑا فکری مظاہرہ اقبال کی شاعری میں بھی ملتا ہے تو جہاں پیروئی مغرب اور لارڈ مکالے کی امامت کا زور گھٹا، وہاں مغرب کے علوم کی طرف ایک تنقیدی نظر، اور ایک اخلاقی جذبہ متبلع سرمایہ داری بھی پیدا ہوا۔ علامہ اقبال کی شاعری میں اخلاقیات تصوف یا رموز بیخودی نے اسی جذبے کی راہ سے اپنی جگہ بنائی، اور ان کی امامت رومی، اسی جذبۂ خیر کا ایک ادعا ہے کہ حب ذات کو حب غیر سے اور ارتقاء کو اخلاق انسانی سے ایک ربط حسن دینا چاہئیے۔ لیکن اس سلسلے میں انہوں نے داخلیت کی آزادی پر اس قدر زیادہ زور دیا، کہ کبھی کبھی تو یہ احساس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی صوفیوں کی طرح عالم مستعار اور وقت غیر حقیقی ہے اور جو کچھ ہے وہ خودی ہی خودی ہے —

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

لیکن زندگی کے تلخ حقائق یہ بتاتے ہیں، کہ عالم سخت کردار اور مرکب زمانہ بڑا منہ زور ہے۔ ہم اپنی ہر خواہش کو اسیر لاد نہیں سکتے ہیں۔ وہ اپنے راکب کی آزادئ انتخاب کو محدود بھی کرتا ہے۔ اس سے انسان مجبور نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ سیکھتا ہے کہ تسخیر فطرت قوانین فطرت کی اطاعت

میں ہے نہ کہ اس سے روگردانی یا چھوچھکے کی ر آفرینی میں - زمانہ تغیر و تبدل ھی نہیں بلکہ ایک ارتقا یا (development) بھی ہے - اور اس عمل سے کائنات کی کوئی بھی شے آزاد نہیں - اس میں شبہ نہیں کہ غیر شعوری دنیا کا ارتقاء غیر شعوری اور شعوری دنیا کا ارتقا شعوری ہے، اور انسان اپنی داخلیت کی آزادی کو بروئے کار لا کر، اپنے سماجی ارتقا پر اثر انداز ہوسکتا ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ سماجی ارتقا کی خارجیت کا کوئی نوٹس نہ لے، اس کے اصول ارتقا سے روگردانی کرے -

تنہا انسان مجبور محض ہے، وہ آزاد مشارکت غیر سے ہے، اس کے یہ معنی ہوئے کہ اس کی داخلیت کی آزادی بھی مشارکت غیرہی کی رہین منت ہے - چنانچہ زندگی کے آلام مصائب کا مداوا اجتماعی صورت حیات ھی میں ممکن ہے- اور حیات اجتماعی کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا مسئلہ ضروریات زندگی کے پورا کرنے، اس کے آرام و آسایش اور فراغت وقت میں اضافہ کرنے کا ہے، تاکہ وہ ذھنی مشاغل میں زیادہ سے زیادہ وقت دے سکے - اس کام کے لئے سائنس اور ٹکنالوجی کے امداد کی جو ضرورت ہے وہ اظہر من الشمس ہے - اس کی زندگی کا دوسرا سب سے بڑا اور اہم مسئلہ فرد اور جماعت کا نہیں کہ جماعت ہر فرد کو جامع ہے بلکہ فرد اور فرد کے درمیان مختلف النوع رشتوں میں حسن پیدا کرنے کا ہے - اور وہی سب سے ٹیڑھا مسئلہ ہے کیونکہ بزم انسانیت کا ہر فرد بشر شعور اور قوت ارادی کی آزادی سے متصف ہونے کے باعث خواہ اس کی وہ آزادی مشارکت غیرھی کا دین کیوں نہ ہو، مقصود بالذات بھی ہے - اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہر فرد بشر کی تکمیل ذات یا ارتقائے ذات مشروط ہے تمام افراد کی تکمیل یا ارتقائے ذات پر اور سوسائٹی اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہے - نہ کہ کوئی مقصود بالذات شے - چنانچہ اس نقطہ' نظر سے نہ تو ریاستی مطلقیت صحیح ہے اور نہ قومی مطلقیت جو کہ ہیگل کا نظریہ ہے - کہ اس سے ایک نیا جبر اسٹیٹ کا یا انسان کا پیدا ہونا ہے - اس کے برعکس معاشرے کی بنیاد آزاد مشارکت پر ہونی چاہئے اور اگر انسان نے ابھی تک یہ نہیں سیکھا ہے یا یہ کہ سرمایہ دارانہ نظام کی آزاد مسابقت نے اس کی فطرت کو اپنے اصولوں میں کچھ ایسا ڈھال لیا ہے - کہ وہ آج انفرادیت اور انفرادیت پرستی کا فرق معلوم کرنے سے قاصر ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کی فطرت کی اصلاح خارجی اور داخلی ذرائع سے نہیں ہوسکتی ہے - لیکن انسان کی اس آزاد مشارکت کو، مفاد عامہ یا دولت عامہ ھی کے امور تک محدود رکھنا چاہئے اور اس کی کوشش کرنی چاہئے

کہ اس کا پرچھاواں اس کی حریم ذات پر نہ پڑنے پائے۔ جہاں وہ مجرد اور منفرد ہوتا ہے۔ تکمیل ذات حصول آسائش زیست ہی میں نہیں ہے کہ انسان اسی کے لئے ہمہ وقت مصروف عمل اور سرگرداں رہے۔

انسان کی ایک زبردست خواہش اپنی یکتایت و انفرادیت کو پانے اور اسکے اظہار کی بھی ہے۔ اور یہ وہ مقام ہے جہاں دوسرا اسکا شریک نہیں، وہاں وہ خلوت چاہتا ہے، یہ خلوت صرف فارغ البالی یا فراغت وقت ہی سے نصیب نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے لئے فراغ تجرید اور ایک دل بے مدعا بھی چاہئیے۔ جب انسان اس منزل پر پہونچتا ہے تو وہ از خود بہت سی خواہشوں کو ہاتھ کا میل سمجھ کر ترک کر دیتا ہے۔ احترام شخصیت، اسی حریم ذات کے تقدس سے پیدا ہوتا ہے، جہاں وہ منفرد، مجرد اور آزاد رہتا ہے اور یہ ہمارے صوفیوں کا ایک عظیم اخلاق ورثہ ہے کہ ظلم و استحصال تو درکنار، وہ داغ محبوبی کی بھی تاب نہ رکھتے۔ یہ احساس کہ جب کسی فرد بشر کی آنکھیں بار مجبوری سے جھکتی ہیں، تو عرش کبریا کے پائے جھک جاتے ہیں۔ اخلاق احساسات کی ایک اعلی ترین صورت ہے ــ

الہی کیسے ہوتے ہیں جنہیں ہے بندگی خواہش
ہمیں تو شرم دامنگیر ہوتی ہے خدا ہوتے

چنانچہ یہی سبب ہے کہ صوفیاء کرام نے، خالق و مخلوق، عبدو معبود کے رشتے کے بجائے محبوب اور حبیب کے رشتے کی بنیاد ڈالی اور اسی رشتے کو انسانوں کے درمیان رایج کرنے کی کوشش کی، کہ عشق تکمیل ذات اور تفرید ذات دونوں ہی کا ذریعہ ہے۔ عشق میں انسان اپنے کو کھوتا ہی نہیں بلکہ پاتا بھی ہے۔ عشق وصال ہی نہیں بلکہ فراق بھی ہے۔

همیشہ با من و ہر لحظہ گریزاں از من

صوفی ہوں یا صوفی منش شعراء میں ان کے اس آئیڈیل، ان کی اس پاکیزگی' خیال کو بارہا نذرانہ' عقیدت پیش کر چکا ہوں اور اگر کسی کو یہ خیال ہے کہ جبر انسانی فطرت کہ اس وقت موجود ہے اس سے یہ آئیڈیل دور اور ناقابل حصول ہے تو ان کی خدمت میں یہ عرض کروں گا کہ وہ اپنے مطالعہ' فطرت انسانی کو ذرا وسعت دیں۔ اسے اول تو اصول تغیر اور ارتقاء سے محروم نہ رکھیں اور ثانیاً اسے فراموش نہ کریں کہ شعور اپنی فطرت مجبور پر بھی

اثر انداز ہوتا ہے۔ جس نے ہواؤں کے رخ موڑے ہیں، زمین کی کشش سے زور آزمائی کی ہے، ذرات کے جگر توڑے ہیں وہ اپنی فطرت پر بھی اثر انداز ہوسکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ خارجی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اپنی خود آگہی بھی حاصل کرے۔ خود آگہی کے مختلف درجات ہیں، جہاں کچھ لوگوں کو ایک تسکین خاطر اس بات سے ہے کہ فطرت ہمیں خود موت کے لئے تیار کرتی ہے اور آخرکار ہمیں اپنے جسم و جان کو فطرت کے سپرد کرنا پڑتا ہے۔ وہاں کچھ دیوانوں کو اس آشوب آگہی ہی میں لذت ملتی ہے کہ تسلسل حیات کو ہے نہ کہ فنا کو۔ اور وہ تسلسل عالم انسانی میں عالم حیوانات سے مختلف ہے۔ عالم حیوانات میں وہ تسلسل تمامتر حیاتیاتی ہے اور انسانوں کے عالم میں وہ تمام تر حیاتیاتی ہی نہیں بلکہ تمدنی اور تہذیبی بھی ہے۔ اور جس کو کہ ہم بقائے حیات کہتے ہیں وہ ممنون چشمۂ حیوان نہیں یا حیات خضر سے نہیں، بلکہ ایک رقص شعلہ، ایک نشان کہکشاں سے عبارت ہے خواہ وہ مستعجل ہی کیوں نہ ہو۔ زندگی ایک اندھیرے سے دوسرے اندھیرے میں جست لگانے کا نام نہیں بلکہ نشان انسانیت کو بلند رکھنے، اور اس کی مہمات کوناگوں میں اپنے نقش قدم کو دوام دینے اور اپنے پیچھے روشنی کا ایک خط چھوڑ جانے میں ہے۔ جب کوئی اس حوصلے سے زیست کرتا ہے تو پھر اس کو ایک شہید راہ عشق، ایک شہید جستجو کا جنون سمجھ میں آتا ہے۔ خواہ اس کا حاصل کچھ بھی نہ ہو۔

حاصل نہ پوچھ مشہد الفت کا بوالہوس
یاں پھل ہر اک درخت کا حلق بریدہ تھا

یہ حکایت الم الشجاع باصفا کی ہے ایکو کو دار کھینچا ایکو کی کھال کھینچی

دور حاضر کی نفس پروری اور کوسالۂ زر کی داوری میں بے معنی ہو تو ہو۔ لیکن جب بھی اور جہاں کہیں بھی شعور کی آزادی، خیال کی آزادی اور اعلان کلمۃ الحق کے باب میں بیباکی کی گفتگو ہوگی تو وہ درویشان باصفا، اپنے اپنے سر بریدہ علم کئے ہوئے بطن ماضی سے ابھرینگے اور اپنی اخلاقی جرأت، اپنی اولوالعزمی، اپنی دشت پیمائی جنون، اپنے خلوص اور اپنی دردمندی سے ہماری راہ حیات کو منور کرتے ہوئے نظر آئیں گے۔

مصحفی لکھتے ہیں کہ شاعری اور درویشی دوش بدوش راہ می رود

ایسا صرف اس لئے نہیں ہے کہ دونوں کا طریق فکر اور طریق احساس مماثل ہے، بلکہ اس لئے بھی ہے کہ حق جوئی و حق گوئی اور مسلک عشق اور دردمندی دونوں ہی کے درمیان مشترک ہیں اور دونوں ہی اپنی دنیاوی خواہشات کے خون سے اپنے شعور اور خیال کا چراغ جلائے رہتے ہیں۔

لیکن یہ حکایت الم الشجاج باصفا کی اس وقت کی ہے جبکہ درویش اعلان کلمتہ الحق میں واقعتاً بیباک تھا، جبکہ وہ فرمان شاہی لوٹا دیا کرتا اور روشناسی خلق پر فخر کرتا نہ کہ اس وقت کی جب سے کہ اس نے خیر و شر کو اعتباری تصور کرکے سیاسی خموشی اختیار کی اور عالم کو حلقۂ دام خیال تصور کرکے اپنے دام و درم کا بیوپار یا مایا جال پھیلایا۔ اس وقت سے نہ صرف تصوف کی اخلاقی قوت درویشوں سے جاتی رہی بلکہ تصوف کی تحریک کا زوال بھی شروع ہوگیا۔ پھر کیا عجب جو شیخ علی ہجویری نے یہ بات ازروئے حق ہی کہی ہو کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است،، کیونکہ اس وقت سے تصوف تو صرف شعر ہی کے ذریعہ زندہ رہا ہے۔

اب میں اپنے مضمون کے اس ابتدائی حصے کی طرف لوٹنا چاہتا ہوں جہاں میں نے یہ کہا ہے کہ شاعر کا طرز فکر اور طرز احساس صوفیوں کے طرز فکر اور طرز احساس سے مماثل ہے کیونکہ میں نے یہ محسوس کیا کہ اس حصے کی وضاحت جیسی کہ کرنی چاہئے تھی ویسی نہیں کی ہے۔

میں نے صوفیانہ طرز فکر اور طرز احساس میں، وجدان لمعات، مشاہدے، مراقبے، ذوق و شوق اور کیف و مستی کو اہم قرار دیا ہے۔ اور تخلیق شعر کی نفسیات کو سامنے رکھتے ہوئے ان چیزوں کو شاعر کے یہاں بھی تلاش کیا ہے۔ اس سلسلے میں وجدان کے ایک ڈانڈے کو جہاں تخیل سے ملایا ہے، وہاں اس کے دوسرے ڈانڈے کو لاشعور سے ملایا ہے۔ جو فکر میں گہرائی علامتی تصورات مستی اور جوش پیدا کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شعر گوئی ایک شعوری عمل ہے، امیج (image) کو خیال اور زبان کی منطق میں ڈھالنا، جوش کو نظم و ضبط آہنگ کا پابند کرنا، یہ دونوں عمل شعوری ہیں۔ قطع نظر اس امر سے کہ بہت سی شاعری تمام تر تعقل و منطق ہی کی روشنی میں کیجاتی ہے لیکن ایسی چیزوں کا شمار منظومات میں کیا جاتا ہے نہ کہ شاعری میں۔ ہر منظوم کلام شعر نہیں ہے۔ شعر کہلانے کے لئے کسی کلام میں اس کی تخیلی تخلیقیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد

پر اس کے عمل تخلیق کو عمل صناعی یا مرصع سازی سے ممتاز کیا گیا ہے۔ شعر روئیدہ ہوتا ہے، ظلمتکدۂ لاشعور سے، اور جسقدر زیادہ احساس یا جذبہ قوی ہوتا ہے اتنی ہی زیادہ گہرائی سے وہ روئیدہ ہوتا ہے اور وہیں سے وہ اپنی ممکنہ قوت اور صورت و معنی کی ممکنہ ناہمواری وحدت بھی ساتھ لاتا ہے وہ پروان بیشک آفتاب شعور ہی کی روشنی میں چڑھتا ہے کہ شعور ہی، زیریج اور خیال، خصوص اور عموم، محسوس اور معقول کے تضاد کو دور کرتا ہے۔ اور شعور ہی تکرار آہنگ کے درمیان وقفہ سکوت اور دوران آہنگ کو متعین کرتا ہے۔ اور وہی اس کو طرح طرح کے وزن سے مرصع کرتا ہے۔

شعور کا عمل اس سے آگے بھی ہے وہ تنقید مذاق اور تنقید اظہار بھی کرتا ہے وہ نہ صرف الفاظ ہی کو کاٹتا چھانٹتا ہے بلکہ جز اور کل کے تناسب اور توازن کو بھی درست کرتا ہے۔

لیکن ان چیزوں کا اعتراف اس حقیقت کی تردید نہیں کرتا کہ شعر میں جو کیف و مستی، توجد جذبہ اور جو حسن ایمائیت کہ استعارے اور رموز و علائم کے استعمال سے پیدا ہوتا ہے وہ دنیائے لاشعور ہی کی دین ہوتے ہیں۔ ہر شعر یا بہ گل ظلمات لاشعور میں ہوتا ہے۔ غیب اسی کا نام ہے اور نوائے سروش وہ جذبہ ہے جو اسے لاشعور کی دنیا سے ابھارتا ہے، اور جب شاعری سے ان تمام عناصر کو حاجب معنی تصور کرکے ختم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ صاف اور شفاف تو ضرور ہو جاتی ہے لیکن اس کا شمار کلام موزوں میں کیا جاتا ہے نہ کہ شعر میں کیونکہ اس سے اس کی وہ تخلیقیت، تہہ داری، گہرائی اور گیرائی ضائع ہو جاتی ہیں۔ جو تخیل اور لاشعور اور جذبہ ملکر پیدا کرتے ہیں شاعری کی دنیا میں یہ دونوں اصول، تخلیق، اور مرصع سازی، آمد اور آورد مختلف ناموں سے یاد کئے جاتے ہیں۔ کسی نے ایک کو رومانوی اور دوسرے کو کلاسیکی کہا ہے۔ تو نتشے نے تخلیقی یا رومانوی اصول کو Diorysion اصول کا نام دیا ہے اور کلاسیکی یا صناعی اور صفائی کے اصول کو Appolonian بتایا ہے اور یونان کے منظوم المیہ ڈراموں کی عظمت ان دونوں اصولوں کو متحد کرنے میں دیکھتا ہے۔

لیکن ہمارے یہاں جو ایک کافر صنف سخن غزل کی پائی جاتی ہے اور جس کی نظیر مغرب کے ادب میں کم ملتی ہے اگر اس کی نفسیات تخلیق کو مد نظر رکھا جائے تو یہ ماننا پڑیگا کہ کیا بہ اعتبار نغمہ اور کیا بہ اعتبار

رمز و کنایہ اور کیا یہ اعتبار وحدت تاثر وہ اپولونین اصول کے مقابلے میں نسبتاً ''ڈایانیسیتین اصول'' یا ہمارے متصوف شعرا کے الفاظ میں غیب یا پھر جدید لغات کے مطابق لاشعور کے کنج ہائے گرانمایہ اور اس آشوب جذبہ کی زبان پرورندہ ہے جو تموج خون آدم میں پنہاں ہے۔ عربی زبان میں شاعر غیب سے خبر لانے والے۔ کاہن یا Soothsayer کو کہتے تھے نہ کہ مہندس اور عالم طبیعات کو اور وہ شاعر ہر خبر سے پہلے اپنے کو اسی کیفیت میں ڈالتا تھا جو شاعر کے غوطے یا صوفی کے مراقبے اور حال سے مشابہہ ہے شاعر کا شعور صرف عالم بیداری کا نہیں بلکہ عالم خواب، عالم بے خودی کا بھی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے شاعری کو خواب کاری کا ایک عمل کہا گیا ہے، لیکن چونکہ یہ ایک عمل خواب کاری ہے نہ کہ خواب ہے، اس لئے شاعر اپنے اس خواب میں بیدار اور اپنی بیداری میں خواب آلود ہوتا ہے۔ وہ آفتاب کا عکس ماہتاب میں اور عقل کا جلوہ فانوس محسوسات میں دیکھتا ہے اس کا مسئلہ اجزاء پریشان کی الگ الگ حقیقتوں کے بیان کرنے کا نہیں ہے، بلکہ ان کو ایک وحدت میں پرونے کا ہے۔ اور چونکہ عقل آدم کبھی کبھی مفادات کے بھی تابع ہو جاتی ہے۔ اسلئے وہ اس مہم کو بیشتر احساسات کی مدد سے سر کرتا ہے جو مفادات کے تابع ہونے سے انکار کرتے ہیں، بزم انسانیت میں وحدت بنیادی حیثیت سے احساسات کی ہے نہ کہ عقل کی، احساسات کی صداقت ناقابل تردید اور عقل کے فیصلے متنازعہ فیہ ہوتے ہیں۔ اور احساسات کی زبان مبہم تصورات خیالی پیکروں، رمز و کنایہ کی ہوتی ہے، تخیل بیشک خالق ہے، لیکن وہ کوئی بھی صورت عدم سے تخلیق نہیں کرتا ہے۔ اسکا خزانہ' معلومات لاشعور کی دنیا یا دفینہ' حافظہ ہوتا ہے۔ شاعر اس دنیا سے عجیب عجیب تلازمات، تشبیہات اور تمثیلات ہی پیدا نہیں کرتا ہے بلکہ ایک داخلی وحدت جہاں اپنے تجربات میں وہاں ایک داخلی وحدت اپنی ذات کی عالم کے تمام مظاہر سے بھی پیدا کرتا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ اس کا یہ علم داخلی اور احساساتی ہوتا ہے۔ جسکا شمار ایسے علوم میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جو خارجی معیار کے ہوتے ہیں، تاہم ایک جلائے تخیل، ایک مکرمت نفس اور ایک گداز قلب اس میں ایسا پایا جاتا ہے کہ اس کو نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، جب کوئی ہاتھ گولیوں کی باڑھ میں پھول کی طرف بڑھتا ہے، جب کوئی خنجر کسی رگ گردن پر رک جاتا ہے، جب کوئی بجلی کسی آشیاں سے لوٹ جاتی ہے، اور جب کوئی تیشہ کسی زندہ شاخ سے اچھل پڑتا ہے تو احساسات کا دائرہ خود بخود پھیل کر کائناتی وحدت اختیار کر لیتا ہے۔

اور انسان یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وجود کوئی مجرد شے نہیں بلکہ ایک محسوس شے ہے۔ اور اس کی وحدت کا ادراک محسوسات کے ذریعے بھی کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر دورِ حاضر کا بے قلب دماغ جس نے تسخیرِ فطرت کا راز تذلیلِ آدمیت کی قیمت پر خریدا ہے۔ احساسات کی دنیا کو حریفِ دامِ زر، خلافِ شرعِ زر اور تخئیل کو حریفِ عقل تصور کرتا ہے۔ تو اس سے کچھ شاعری ہی کو نہیں بلکہ انسان کو بھی ضرر ہے۔ کہ اس کی زندگی مسرت جذبہ، بالیدگیٔ احساسات اور نداۓ تخئیل کے بغیر نامکمل ہے۔

ہماری زندگی نور تا ہو آفتاب ہی کی نہیں بلکہ اس ماہتاب کی بھی پروردہ ہے۔ جس سے کہ ایک آشوب مد و جزر نہ صرف دریا ہی کو ہے بلکہ خونِ آدم کو بھی۔ یہ وحشتِ دل یہ جنونِ عشق کہ اڑی ہیں جن سے خاک رہگزر بہت، اسی زرد رو ماہتاب سے ہے، یاد رہے کہ Lune اور Lunatic کا ماخذ ایک ہے۔ اور جس طرح کہ چاند کی روشنی کریہہ ہے نہ کہ قاہر، منعکس ہے نہ کہ راست، اسی طرح شعری وجدان کی روشنی بھی منعکس ہوتی ہے نہ کہ راست، نشاطِ آگہی ہوتی ہے نہ کہ نظارہ سوز...

ہے فروغِ مہ تاباں سے فراغ کتنی
دل جلے پرتوِ رخ سے ترے مہتاب میں ہیں

اور کیا عجب جو شاعر، عاشق اور صوفی کو کچھ لوگ ماہ زدہ اسی لئے کہتے ہوں کہ وہ اپنے اپنے تفِ نالہ کا سراغ اس ماہ سے پاتے ہیں اور اسی کی طرف گھور گھور کر دیکھتے ہیں۔

اب آخر میں شاعری اور تصوف کے ایک اور رشتے کا ذکر کروں گا جو غالباً ان سب پر بھاری ہے۔ صوفیوں کے حلقے میں سماع کو وسیلۂ قربتِ الٰہی تصور کیا گیا ہے اور سماع کا جزءِ اعظم موسیقی ہے جیسا کہ غالب کہتے ہیں نہ کہ ذکر۔

جان کیوں نکلنے لگتی ہے تن سے دمِ سماع
کیا وہ صدا سمائی ہے چنگ و رباب میں

وہ یہی موسیقی روحِ شاعری بھی ہے نہ صرف اس لئے کہ یہ زبانِ جذبہ اور

فردوس گوش ہے بلکہ اس لئے بھی کہ موسیقی رشتوں کے ادراک کا لطیف ترین محسوساتی علم ہے ۔ یہ ایک محسوس علم ریاضی ہے اور علم ریاضی ہی کلید معرفت حقیقت ہے کہ اس کے ذریعے اجزاء پریشان کے باہمی رشتوں کو سمجھا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ مغرب کے پہلے مسٹک فلسفی فیثا غورث نے اپنے مسٹی ازم یا تصوف کی بنیاد علم ریاضیات ہی پر رکھی تھی ۔ اب یہ بات دوسری ہے کہ کیا فیثا غورث اور کیا کانٹ، کیا صوفی اور کیا عقلئیں اس شاہد مطلق کی جستجو اور خواہش دید میں دو چار قدم ہی چل کر تھک بیٹھے تن مار

ہاں اہل طلب کون سنے طعنہ نایافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں اپنے ہی کو کھوآئے

اور پھر اس واماندگی شوق میں انسان نے کیسی کیسی پناہ گاہیں نہیں تراشیں —

دیر و حرم آئینہ تکرار تمنا
واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

لیکن جہاں تک کہ اس ناظورۂ نظارہ سوز، جوہر عرض و خیال، معنی وقت دوام، سلسلہ ہست و بود، حاجب راز وجود کی جستجو، خواہش دید یا خواہش ادراک کے جذبے کا تعلق ہے وہ امر ہے کہ ذہنی زندگی کو طول اسی جذبے کے سفر سے ہے جو کبھی anthromorphic یا مشخص طریق فکر کے تحت راہ عشق میں تو کبھی اس سے آزاد راہ عقل میں گامزن ہے ۔ اس کا یہ ذوق سفر کسی بھی واماندگی سے کم ہونے کا نہیں، کیا عجب جو سائنس کی برکتوں اور جدید نفسیات کی تحقیقات سے اور نئی راہیں اس کے سفر کے لئے کھلیں ۔

قارئین سے ایک التماس

اقبال اکادمی کوشش کر رہی ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی کے متعلق جس قدر معلومات فراہم ہوسکیں جمع کرے تا کہ علامہ اقبال کی ایک مبسوط اور مفصل سوانح حیات ترتیب دی جاسکے، لہذا اقبال ریویو کے قارئین سے التماس ہے کہ وہ اس کوشش میں اکادمی کا ہاتھ بٹائیں ۔ براہ مہربانی آپ جو کچھ بھی علامہ اقبال کے متعلق ذاتی واقفیت کی بناء پر یا اپنے دوستوں اور عزیزوں کی معرفت جانتے ہیں، ایڈیٹر اقبال ریویو کو لکھ کر بھیجدیں ۔ علامہ اقبال کے ہاتھ کے لکھے ہوئے خطوط اور مسودات کی عکسی نقول اور علامہ اقبال کی اصل تصاویر کی کاپیاں شکریہ کے ساتھ قبول کی جائیں گی۔

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN

(Block No. 84, Pakistan Secretariat)

KARACHI.-1

PUBLICATIONS ALREADY OUT

1. "Iqbaliyat ka tanqidi Jaeza" (Urdu) by Qazi Ahmad Mian Akhter Junagadhi.
2. "Iqbal ke Khutoot Attiya Begum ke Naam" (Urdu translation) by Z. A. Barni.
3. "Iqbal Iranion ki Nazar Men" (Urdu) by Dr. K.A.H. Irfani.
4. "Maktoobat-i-Iqbal" (Urdu) by Syed Nazir A. Niyazi.
5. "Islami Tasawwuf aur Iqbal" (Urdu) by Dr. A.S. Nuruddin.
6. "Iqbal ke Akhri do saal" (Urdu) by Dr. A.H. Batalvi.
7. "Iqbal aur Hyderabad Deccan" (Urdu) by Nazar Hyderabadi.
8. "Asrar-o-Rumuz per ek nazar" (Urdu) by Prof. Mohammad Osman.
9. "Iqbal aur Siyasat-i-Milli" (Urdu) by Raees Ahmed Jafri.
10. "Ilmul Iqtisad" (Urdu) by Allama Sir Mohammad Iqbal.
11. "Iqbal aur Jamaliyat" (Urdu) by Naseer Ahmed Nasir.
12. "Kalam-i-Iqbal" (Bengali) by Kavi Gholam Mustafa.
13. "Iqbal's Educational Philosophy" (Bengali translation) by S.A. Mannan.
14. "Political Thoughts of Iqbal" (Bengali) by Maulana Mohd. Abdur Rahim.
15. "Historical Background of Pakistan" (Bengali) by S.A. Mannan.
16. "Hayat-i-Iqbal" (Sindhi) by Professor Lutfullah Badvi.
17. "Javid Namah" (Sindhi translation) by Professor Lutfullah Badvi.
18. "Armaghan-i-Hijaz" (Sindhi translation) by Professor Lutfullah Badvi.
19. "Zuboor-i-Ajam" (Pashto translation) by S.M. Taqveemul Haq.
20. "Baang-i-Dara" (Pashto translation) by S. Rahat Zakheli.
21. "Payam-i-Mashriq" (Pashto translation) by Sher Mohammad Mainosh.
22. "Armaghan-i-Hijaz" (Pashto translation) by Amir Hamza Shanwari.
23. "Zuboor-i-Ajam" (Gujrati translation) by S. Azimuddin Manadi.
24. "Zarb-i-Kaleem" (Persian translation) by Dr. K.A.H. Irfani.
25. "Asrar-o-Rumuz" (Arabic translation) by Dr. Abdul Wahab Azaam.
26. "Reconstruction of Religious Thought in Islam" (Arabic translation) by Dr. Abbas Mahmood.
27. "Introduction to the Thought of Iqbal" (English translation) by M.A.M. Dar.
28. "First Principles of Education" (English) by Dr. Mohammad Rafiuddin.
29. "Payam-i-Mashriq" (German translation) by Dr. Annemarie Schimmel.

JOURNAL:

1. Iqbal	Review	Vol.	I	No. 1 (English) April, 1960.
2. "	"	"	I	No. 2 (Urdu) July 1960.

2.	"	"	"	I	No. 2 (Urdu) July 1960.
3.	"	"	"	I	No. 3 (English) Oct. 1960.

4.	Iqbal	Review	Vol	I	No. 4 (Urdu) Jan. 1961.
5.	,,	,,	,,	II	No. 1 (English) April, 1961.
6.	,,	,,	,,	II	No. 2 (Urdu) July 1961.
7.	,,	,,	,,	II	No. 3 (English) Oct. 1961.
8.	,,	,,	,,	II	No. 4 (Urdu) Jan. 1962.
9.	,,	,,	,,	III	No. 1 (English) April, 1962.
10.	,,	,,	,,	III	No. 2 (Urdu) July 1962.
11.	,,	,,	,,	III	No. 3 (English) Oct. 1962.
12.	,,	,,	,,	III	No. 4 (Urdu) Jan. 1963.
13.	,,	,,	,,	IV	No.1 (English) April, 1963.
14.	,,	,,	,,	IV	No. 2 (Urud) July 1963.
15.	,,	,,	,,	IV	No. 3 (English) Oct. 1963.

BOOKS READY FOR BEING PRINTED:

1. "Payam-i-Mashriq" (Gujrati translation) by S. Azimuddin Munadi.
2. "The Place of God, Man and the Universe in the Philosophic System of Iqbal" (English) by Dr. Jamila Khatoon.
3. "Armaghan-i-Hijaz" (Bengali translation) by Gholam Samdani Quraishi.
4. "The Development of Metaphysics in Persia" (Bengali translation) by Kamaluddin Khan.
5. "Javid Namah" (Pashto translation) by Amir Hamza Shanwari.
6. "Baal-i-Jibreel" (Pashto translation) by Amir Hamza Shanwari.
7. "Bibliography of Iqbal" (English) by Khwaja Abdul Waheed.
8. "The Concept of Perfect Man in Iqbal" (English) by Miss Hasiena Shaikh.
9. "Essays on Iqbal" (English) by several writers.
10. "Malfuzat-i-Iqbal" (Urdu) by Syed Nazir A. Niyazi.
11. "Zarb-i-Kaleem" (Bengali translation) by S. Abdul Mannan Talib.
12. "Payam-i-Mashriq" (Turkish translation) by Dr. Ali Nihad Tarlan.
13. "Asrar-o-rumuz" (Turkish translation) by Dr. Ali Nihad Tarlan.
14. "Life of Iqbal" (Gujrati) by Ghulam Husain Mustafa.
15. "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" (Turkish translation) by Madam Sufi Huri Hanum.
16. "Asrar-o-Rumuz" (Sindhi translation) by Professor Lutfullah Badvi.

BOOKS UNDER COMPILATION:

1. "Malfuzat-i-Iqbal" (Urdu) by Syed Nazir A. Niyazi—2nd Volume.
2. "Iqbal's letters to Girami" (Urdu) by A.A. Hafiz Jallundhari.
3. "Iqbal's Note on Nietschze" (English) by Syed Nazir A. Niyazi.
4. "Hikmat-i-Iqbal" (Urdu) by Dr. Mohammad Rafiuddin.
5. "A selection of Iqbal's poems" (Pashto translation).
6. "Zarb-i-Kaleem" (Pashto translation).
7. "Pas Che Bayad Kard" (Pashto translation).
8. "Iqbal's Letters to Jinnah" (Pashto translation).
9. "Speeches and Statements of Iqbal" (Pashto translation).
10. "Index of Iqbal's books" (Urdu) by K.A. Waheed.

11. "Iqbal aur Unki Siyasi Zindagi" (Urdu) by Sirajuddin.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THE Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and publishes articles which explain, elucidate, or develop Iqbal's ideas on politics, ethics, education, history, economics, philosophy, sociology, psychology, literature, art, comparative religion, Islamics, etc.

Published alternately

in

English and Urdu

SUBSCRIPTION

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 8/-	£ 1
PRICE PER COPY	
Rs. 2/-	5 s.

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi and printed by him at the Ferozsons Press, Karachi.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

January, 1964

IN THIS ISSUE

Iqbal's references to God ... *Viqar Azeem*

Iqbal and some other poets ... *S. A. Vahid*

The status of Divine Personality: The Philosophy of self and the basic Islamic intuition ... *A. H. Kamali*

Mysticism and Poetry ... *Mumtaz Husain*

Iqbal's "Ilmul Iqtisad" ... *Mohammad Usman*

Allama Iqbal and Hazrat Mujaddid-i-Alf-i-Thani ... *M. Masood Ahmad*

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI