اقبال کا تصورِ زمان و مکان

اور دُوسرے مضامین

ڈاکٹر رضیُ الدّین صِدّیقی

مجلس ترقی ادب، لاہور

Marfat.com

اقبال کا تصورِ زمان و مکان

اور دُوسرے مضامین

R.I.L. Rahmat Abad Sargodha Road Gojra
Books Lover's Library
Book No:
Incharge: Ahmad Raza Cell: 0301-4832165

ڈاکٹر رضیُ الدّین صِدّیقی

مجلسِ ترقیٔ ادب نرسنگھ داس گارڈن کلب روڈ لاہور

Marfat.com

جملہ حقوق محفوظ ہیں

اقبال کا تصور زمان و مکان

اور

دوسرے مضامین

از

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی

طباعت سوم: جولائی ۲۰۱۴ء / رمضان المبارک ۱۴۳۵ھ

تعداد ۶۰۰

ناشر: ڈاکٹر تحسین فراقی
ناظم مجلسِ ترقیِ ادب، لاہور

کمپوزر: ندیم اشرف کمپوزر B-334 سبزہ زار، لاہور

مطبع: شرکت پرنٹنگ پریس، نسبت روڈ، لاہور

قیمت: ۲۵۰ روپے

☆☆☆☆☆☆☆

یہ کتاب محکمۂ اطلاعات و ثقافت حکومتِ پنجاب کے تعاون سے شائع ہوئی

Marfat.com

فہرست مضامین

	دیباچہ: از مرتب	۷
۱۔	اقبال حضورِ باری میں	۲۱
۲۔	موت اور حیات اقبال کے کلام میں	۳۷
۳۔	مثنوی ''اسرارِ خودی'' کا تجزیہ	۵۹
۴۔	اقبال کا تصورِ زمان ومکان	۷۰
۵۔	قوموں کا عروج وزوال	۱۰۶
۶۔	اقبال اور جذبۂ آزادی	۱۱۹
۷۔	مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں	۱۲۸
۸۔	Iqbal and the Problem of Free Will	۱۸۷
۹۔	Iqbal's Concept of a Muslim	۱۶۷
	اشاریہ: مرتبۂ احمد رضا	۱۸۹

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

Marfat.com

دیباچہ

تعلیم کی ابتدائی اور ثانوی منزلوں میں ہمیں عربی اور فارسی ادب خصوصاً مشاہیر شعرا کے کلام کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا اور کچھ فطری ذوق اور کچھ کلاسیکی ادب کے مطالعے کے باعث شعر و سخن سے کافی دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔ علامہ اقبال کو اس زمانے میں برعظیم کے عظیم ترین قومی اور ملّی شاعر کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی اور اگرچہ ان کا کلام ابھی باضابطہ طور پر کتابی شکل میں شائع نہیں ہوا تھا لیکن مختلف رسالوں سے نقل کر کے ہم نے اپنی ذاتی بیاض مرتب کر لی تھی، حالانکہ اس کی بھی کوئی خاص ضرورت نہیں تھی، کیونکہ تقریباً سارا کلام ازبر تھا اور احباب کے اصرار پر نجی محفلوں میں سنانا پڑتا تھا۔

۱۹۲۱ع سے ۱۹۲۵ع تک جامعۂ عثمانیہ کی طالب علمی کے زمانے میں اقبال سے متعلق کچھ مضامین لکھنے اور تقریریں کرنے کا موقع ملا۔ پھر یورپ سے واپسی کے بعد جامعہ میں معلّمی کے ساتھ ساتھ یہ سلسلہ جاری رہا اور ۱۹۳۸ع میں علامہ اقبال کی وفات کے بعد اس نے باضابطہ شکل اختیار کر لی۔ ہر سال یومِ اقبال کے موقع پر متعدد انجمنوں اور مجلسوں کی طرف سے شریک ہونے اور خطبے پڑھنے کی دعوت موصول ہونے لگی۔ اگرچہ فرائض منصبی کی مصروفیتوں کے باعث ان سب دعوتوں کو قبول کرنا ممکن نہیں تھا لیکن پھر بھی چند محفلوں میں شرکت ناگزیر تھی۔ مختلف مقامات پر جو خطبے پڑھے گئے انھیں محفوظ رکھنے یا جمع کرنے کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا لیکن بعض مضامین مختلف رسالوں یا مجموعوں میں چھپ گئے اور اب جتنے مضمون دستیاب ہو سکے انہی کو اقبال کی ولادت کی صد سالہ تقریب کے موقع پر شائع کیا جا رہا ہے۔ میں اپنے محترم دوست اور دیرینہ رفیق کار پروفیسر حمید احمد خاں کا ممنون ہوں کہ انھوں نے اس مجموعے کو مرتب کرنے اور مجلس ترقی ادب کی طرف سے شائع کرنے کی ذمہ داری قبول فرمائی۔

اقبال کے کلام اور فکر کی بعض خصوصیات پر میں نے ان چند مضامین میں، جو موجودہ کتاب

Marfat.com

میں شامل ہیں، تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس دیباچے میں صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اقبال نے اپنی شاعری کا مقصد کیا متعین کیا تھا اور اس کی تکمیل کس طرح کی۔

اقبال کی اہمیت ہماری قوم کے لیے کئی وجوہات کی بنا پر ہے:

اول تو یہ کہ وہ وہی کچھ کہتے ہیں جو قرآن وسنت میں درج ہے اور اس نکتے کو اپنے کلام میں تاکید سے بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ مثنوی 'رموزِ بے خودی' میں بارگاہِ رسالت میں عرض کرتے ہیں کہ ''اگر میرے کلام میں قرآن کے خلاف کوئی بات مضمر ہے تو میری فکر کا پردۂ ناموس چاک کر کے میری ہستی کو نیست و نابود کر دیا جائے۔ نیز قیامت کے دن مجھے خوار و رسوا کیا جائے اور اپنی قدم بوسی کی سعادت سے محروم رکھا جائے:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
ور بہ حرفم جز بہ قرآں مضمر است
پردۂ ناموسِ فکرم چاک کن
ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

دوسری وجہ اقبال کی اہمیت کی یہ ہے کہ وہ قدیم وجدید علوم پر بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اور فلسفے میں ان کو مہارتِ تامہ حاصل ہے۔ راقم الحروف کو اس امر کا اعتراف ہے کہ بہت سے قدیم شعرا، حکما اور ادیبوں جیسے سنائی، عطار وغیرہ کے نام سے اقبال ہی کے کلام میں پہلی مرتبہ واقفیت ہوئی اور انھی کے طفیل ان بزرگوں کی تصنیفات کو پڑھنے کی توفیق ہوئی۔ اس کے علاوہ اقبال کے منظوم کلام اور خاص کر خطبات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے جدید سائنس خصوصاً طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا تھا اور مذہب، فلسفہ اور علمِ کلام پر جدید سائنس کے جو اثرات مترتب ہو رہے تھے ان سے بخوبی واقف تھے۔

اقبال کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ عصر حاضر کے عظیم ترین شاعر ہیں اور ان کے کلام میں خیالات کی فراوانی، تخیل کی بلندی، الفاظ کی موزونیت، مضامین کا تنوع، جذبات کی شدت، قلب کا سوز و ساز، غرض شاعری کی تمام صفتیں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔

مزید برآں اس ملک کے رہنے والوں کے لیے ان کی ذات میں ایک بہت بڑی کشش یہ

Marfat.com

بھی ہے کہ وہ تصورِ پاکستان کے خالق ہیں اور انھوں نے برِعظیم کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ آزاد اور خود مختار مملکت کے قیام کی تجویز پیش کر کے منزل مقصود کا تعین کر دیا تھا۔

اتنی تمام خوبیاں ایک فردِ واحد کی ذات میں شاذ و نادر ہی جمع ہوتی ہیں۔ اور صدیوں اور قرنوں میں جب کوئی ایسی شخصیت وجود میں آتی ہے تو پھر قوم پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اس عظیم شخصیت کے کارناموں کو زندہ رکھے اور آئندہ نسلوں تک پہنچائے۔

ان کارناموں میں سب سے پہلی چیز جس نے اقبال کے ہم عصر دانش وروں کو متاثر کیا وہ ان کی شاعری ہے۔ اگرچہ بعد میں اقبال نے متعدد مرتبہ اعلان کیا کہ وہ رسمی معنوں میں شاعر نہیں ہیں [۱] لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی عام شہرت اور نام آوری شاعری کی بدولت ہی ہوئی اور لوگوں نے انھیں شاعر سمجھ کر ہی سر آنکھوں پر بٹھایا۔ وہ زمانہ ہی ایسا تھا کہ اگر اقبال اپنے خیالات اور افکار کو نثر کے اسلوب میں پیش کرتے تو شاید اس قدر جلد اور موثر طور پر لوگوں کی توجہ اپنی طرف منعطف نہ کر سکتے۔

خود طالب علمی کے زمانے میں اقبال کو اپنے اشعار کی ایسی داد ملی کہ کسی اور شخص کو گمراہ کرنے کے لیے کافی تھی لیکن ان کی فطری سلیم الطبعی نے انھیں بچا لیا۔ استاد داغ، مولانا حالی، مرزا ارشد گورگانوی، علامہ شبلی نعمانی اور حضرت اکبر الہ آبادی جیسے پختہ کار اور مستند اساتذہ نے ابتدا ہی میں بھانپ لیا تھا کہ اقبال کو شاعری فطرت سے ودیعت ہوئی ہے۔ چنانچہ ان بزرگوں نے دل کھول کر اقبال کی تعریف اور تحسین کی۔

جو لوگ تغزلِ محض اور فن برائے فن کے دل دادہ ہیں انھیں اقبال کے کلام میں وہ تمام خوبیاں ملتی ہیں جو شاعری کی جان ہیں۔ ہم آہنگ الفاظ کی متناسب اور متوازن ترتیب، اچھوتے اور بلند خیالات کی فراوانی، خوبصورت تشبیہیں اور موزوں استعارے، جذبات اور احساس کا زور، بحر اور وزن کی موزونیت، الفاظ کی بندش اور چستی، اور ان سب پر مستزاد نغمہ اور سرود کی کیفیت، غرض شاعری کی تمام صفتیں اقبال کے کلام میں پائی جاتی ہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کا خونِ جگر نغمہ بن کر رگِ ساز سے نکل رہا ہے:

چنگ را گیرید از دستم کہ کار از دست شد
نغمہ ام خوں گشت و از رگ ہائے ساز آید بروں

۱۔ نہ بینی خیر ازاں مردِ فرو دست — کہ برمن تہمتِ شعر و سخن بست

چونکہ شاعر کی باتیں دل کی گہرائیوں سے نکلتی ہیں اور اس کے خلوص و صداقت کی آئینہ دار ہیں اس لیے اس حقیقت کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ معجزۂ فن کی نمود خونِ جگر سے ہوتی ہے اور جگر کو خون کیے بغیر کوئی تخلیق مکمل نہیں ہو سکتی:

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

اس میں شک نہیں کہ اگر اقبال کے اردو یا فارسی کلام کا انتخاب محض تغزل یا خالص آرٹ کے نقطہ نظر سے کیا جائے تب بھی ایک ایسا شاندار مجموعہ تیار ہو سکتا ہے جو دنیا کی کسی زبان کے بہترین آرٹ کے مقابل پیش کیا جا سکے۔ وہ لوگ جو شاعری کے اس پہلو کے دل دادہ ہیں، اقبال کے اس قسم کے کلام سے متاثر ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض لوگوں کو اقبال سے شکایت ہے کہ بعد کے زمانے میں انھوں نے شاعری کو اپنے خاص مذہبی خیالات کے اظہار اور تبلیغ کا ذریعہ بنایا اور اس کی وجہ سے ان کے کلام کی شعریت میں کمی آ گئی۔ درحقیقت ان معترضین نے اقبال کے آخری دور کے کلام کو پڑھنے کی زحمت ہی گوارہ نہیں کی بلکہ محض سنی سنائی باتوں پر اکتفا کیا، ورنہ جیسا کہ میں نے ابھی بتایا ہے، کلامِ اقبال کے ہر مجموعے میں متعدد نظمیں اور اشعار ایسے ملیں گے جو تغزل اور فن کی کسوٹی پر بھی پورے اترتے ہیں۔ اس موقع پر مجھے ایک کانگریسی دوست یاد آتے ہیں جو اقبال کی شاعری کو 'بانگِ درا' کی نظموں تک محدود سمجھتے تھے اور باقی دوسرے مجموعوں کو منظوم فلسفے سے زیادہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں تھے۔ ایک مرتبہ میں نے 'بالِ جبریل' سے ساقی نامے کا ابتدائی حصہ علیحدہ کاغذ پر نقل کر کے میر کی غیر مطبوعہ مثنوی کہہ کر انھیں سنایا تو اس کی بے انتہا تعریف کی اور جب معلوم ہوا کہ اقبال کے آخری دور کا کلام ہے تو کشادہ دلی سے اعتراف کیا کہ انھوں نے 'بانگِ درا' کے علاوہ اقبال کا کوئی کلام پڑھا ہی نہیں تھا۔

کمالِ فن کے علاوہ اقبال کی جس صفت نے اس زمانے میں عوام کو متاثر کیا وہ ان کی وطن دوستی تھی۔ اقبال نے جس زمانے میں آنکھیں کھولیں وہ برطانوی سامراج کا نقطۂ عروج تھا۔ جدوجہدِ آزادی کی پہلی مہم ۱۸۵۷ء میں ناکام ہو چکی تھی اور انگریزوں کا تسلط پورے ملک پر پہلے سے زیادہ مضبوط ہو چکا تھا۔ ستم ظریفی یہ تھی کہ ملک نہ صرف غلام بن چکا تھا اور متاعِ کارواں لٹ

Marfat.com

گئی تھی بلکہ اہلِ قافلہ کو اس کا احساس بھی نہیں تھا کہ آزادی کی متاعِ گراں مایہ ان کے ہاتھ سے نکل چکی ہے۔ وہ غلامی پر رضا مند ہو چکے تھے اور اپنے مشترکہ مفاد سے بے خبر آپس میں لڑنے جھگڑنے میں مصروف تھے اور اس طرح اغیار کی حکومت کو مستحکم کرنے کا ذریعہ بن رہے تھے۔

ایسے زمانے میں اقبال نے اپنی بے پناہ قوتِ شعری سے کام لے کر وہ آتش نوائی کی کہ ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک عوام الناس کے سینوں میں آزادی کی آگ بھڑک اٹھی اور ہر فرد دیوانہ وار آزادی کی تحریک میں شامل ہو گیا، یہاں تک کہ بیرونی غلبے اور تسلط کا قلع قمع ہوا اور پورا برعظیم آزاد ہو گیا۔ ہندوستان کے ہر باشندے کو جو غیر متعصب اور انصاف پسند ہو اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ تحریک آزادی کو زندہ کرنے اور فروغ دینے میں اقبال کی شاعری نے ایک نہایت اہم اور قابلِ لحاظ کردار ادا کیا ہے۔

آزادی کی جدوجہد میں اقبال کی ابتدائی نظموں مثلاً ہمالہ، ہندوستان ہمارا، نیا شوالہ، ہمارا دیس، میرا وطن وہی ہے، اور صدائے درد کا جو حصہ ہے اس سے کم و بیش سب لوگ واقف ہیں۔ لیکن عام طور پر لوگوں کو اس کا علم نہیں ہے کہ اپنی آخری مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں بھی وہ اس جدوجہد کو جاری رکھتے ہوئے تلقین کرتے ہیں کہ:

اے ہمالہ! اے اٹک! اے رودِ گنگ!
زیستن تا کے چنیں بے آب و رنگ؟

شرق و غرب آزاد و ما نخچیرِ غیر
خشتِ ما سرمایۂ تعمیرِ غیر

زندگانی بر مرادِ دیگراں
جاوداں مرگ است، نے خوابِ گراں

ہندیاں با یک دگر آویختند
فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند

تا فرنگی قومے از مغرب زمیں
ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں

کس نداند جلوۂ آب از سراب
انقلاب! اے انقلاب! اے انقلاب!

Marfat.com

''یعنی اے ہمالہ، اے اٹک اور اے دریائے گنگا! ہم لوگ ایسی بے آبرو زندگی کب تک بسر کریں گے۔ مشرق و مغرب کی دوسری قومیں آزاد ہیں لیکن ہم دوسروں کے محکوم ہیں اور ہماری خاک سے اغیار کی تعمیر کا سامان ہو رہا ہے۔ ایسی زندگی جو دوسروں کے منشا کے مطابق بسر کی جائے، خوابِ گراں نہیں بلکہ مرگِ دوام کی حیثیت رکھتی ہے۔ اہل ہند آپس میں بر سر پیکار ہیں اور پرانے فتنوں کو تازہ کر رہے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ مغرب کی سرزمین سے ایک فرنگی قوم ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین ثالث بن کر جھگڑا چکا رہی ہے اور حکومت کر رہی ہے۔ کسی میں اتنا ہوش نہیں ہے کہ کھرے کھوٹے میں تمیز کر سکے۔ اس کا علاج انقلاب اور صرف انقلاب ہی سے ہو سکتا ہے۔''

بعد میں جب اقبال کا نقطۂ نظر زیادہ وسیع ہوا اور انھوں نے دنیا اور خصوصاً عالم اسلام کے حال زار کی طرف توجہ دلانی شروع کی تو وہ لوگ جو چاہتے تھے کہ اقبال ہمیشہ کے لیے قیدِ مقامی میں محصور ہو کر رہ جائیں اور صرف اسی خطۂ زمین کا راگ الاپیں جس کے ایک گوشے میں وہ پیدا ہوئے تھے، اس ذہنی ارتقا کو وطن سے غداری سمجھ کر ان سے بدظن ہو گئے اور ان کی وہی خوبیاں جن کے گن یہ لوگ اس سے قبل گایا کرتے تھے ان ابنائے وطن کی نظروں میں عیب ہو گئیں اور اقبال ان کے طعن و تشنیع کا نشانہ بن گئے۔ ان لوگوں کے خیالات کی ترجمانی لکھنو کے ایک معروف شاعر آنند نرائن مُلا نے یوں کی:

ہندی ہونے پہ ناز جسے تھا، آج حجازی بن بیٹھا
اپنے دیس کا رند پرانا، آج نمازی بنا بیٹھا

ان معترضین کو سر تیج بہادر سپرو نے جواب دیا کہ:

''اقبال کے ساتھ میرے خیال میں وہ لوگ بہت ناانصافی کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ وہ محض ایک اسلامی شاعر تھا، یہ کہنا اس کے دائرہ اثر کو محدود کرنا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس نے اسلامی فلسفے، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر بہت کچھ لکھا ہے لیکن کسی نے آج تک ملٹن کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ عیسائی مذہب کا شاعر تھا، یا کالی داس کی نسبت یہ کہہ کر وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا اس

Marfat.com

کے اثر کو محدود نہیں کیا اور نہ دوسرے مذہب کے لوگوں نے اس کی قدر دانی میں کمی کی۔"

اقبال کی شاعری کا مقصد ہی یہ تھا کہ سوئے ہوؤں کو جگائیں، بھولے بھٹکے ہوئے لوگوں کو سیدھا راستہ بتائیں اور انسانوں کو تباہی کے غار میں گرنے سے روکیں۔ انھوں نے اہل مشرق کی حالت زار پر نظر ڈال کر معلوم کیا کہ ان کے دل میں نہ تو مستقبل کی امنگ اور آرزو ہے اور نہ وہ ذوق حیات رکھتے ہیں بلکہ ہر طرف مُردنی چھائی ہوئی ہے۔ اس بے پایاں جمود کو توڑنے کے لیے اقبال نے اپنی شاعری کو آلۂ کار بنایا۔ وہ فن برائے فن کے نظریے کے مخالف تھے اور اس تصور سے جسے وہ عجمیّت کے لقب سے موسوم کرتے ہیں، انھیں سخت بیزاری تھی۔

شاعری کو وہ پیغمبری کا جزو سمجھتے تھے جس سے مردہ قوموں میں جان ڈالنے کا کام لیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک وہ شعر جو حیاتِ ابدی کا پیغام دیتا ہے، نغمۂ جبریل اور بانگِ اسرافیل کا ہم پلہ ہوتا ہے۔ عجمی شعر میں اگرچہ طرب ناکی اور دل آویزی بہت ہے لیکن اس سے شمشیر خودی تیز نہیں ہوتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر مرغ سحر خیز کی نوا سے گلستان کے افسردہ ہونے کا اندیشہ ہے تو بہتر ہے کہ وہ خاموش رہے۔ جس ضرب سے دولت پرویز متزلزل نہ ہو، وہ ضرب کوہ شکن اور خارا شگاف ہونے کے باوجود بھی ضرب کلیمی نہیں ہوسکتی۔ ان کے خیال میں وہ شاعری جس میں کوئی پیغام نہ ہو ایک درخت ہے جو برگ و بار سے محروم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ ذوق نظر اچھی چیز ہے لیکن وہ نظر جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھ سکے، کسی کام کی نہیں ہوتی۔ فطرت کی ہم آہنگی کرنا کوئی بڑا کارنامہ نہیں، غزل ایسی ہونی چاہیے جو فطرت کو بدل ڈالے، نہ کہ اس کی عکاسی کرے۔

اقبال محض رنگ و بو کا طلسم پیدا نہیں کرتے بلکہ رگِ گل کی حقیقت سے مطلع کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس رنگیں بیانی سے کچھ حاصل نہیں جس کا سوز لالۂ صحرائی کی طرح ہو کہ اس سے شاعر نہ تو اپنے آپ کو گداز کر سکے اور نہ کسی دردمند کی شب تاریک کو منور کر سکے۔ انھیں یقین ہے کہ عجمی شاعری اور فن کاری موت کی طرف لے جاتی ہے اور اس سے جہاں تک ہو سکے، گریز کرنا چاہیے۔ شاعر کے اصلی مشن کو وہ ان چند اشعار میں نہایت خوبی سے واضح کرتے ہیں:

سینۂ شاعر تجلی زارِ حسن
خیزد از سینائے او اسرارِ حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسونِ او محبوب تر

از دمش بلبل نوا آموخت است
غازه اش رخسارِ گل افروخت است

سوز ازو اندر دلِ پروانہ ہا
عشق را رنگیں ازو افسانہ ہا

یعنی ''شاعر کا سینہ حسن کا وہ منبع اور مخزن ہے جس سے حسن کے اسرار فاش ہوتے رہتے ہیں۔ شاعر کی نظر سے دیکھا جائے تو ہر اچھی چیز خوب تر نظر آتی ہے اور اس کی جادو نوائی سے فطرت محبوب تر بن جاتی ہے۔ اس کی آواز سے بلبل اپنا نغمہ سیکھتی ہے اور اس کے رنگ و روغن سے گل و لالہ کے رخسار روشن ہو جاتے ہیں۔ پروانے کے دل میں سوز شاعر ہی کا پیدا کیا ہوا ہے اور عشق کا افسانہ اسی کے دم سے رنگیں ہے۔''

جیسا کہ میں نے اوپر بتایا ہے، اقبال نے اپنی شاعری کا مقصد یہ قرار دیا تھا کہ بنی نوع انسان اور خصوصاً اہل مشرق کو عصرِ حاضر اور مغربی تہذیب کی تباہ کاریوں سے آگاہ کریں۔ چنانچہ وہ بارگاہِ ایزدی میں دعا کرتے ہیں کہ:

''میری تاریک مٹی کو سراپا نور بنا دے اور اپنی تجلیوں سے معمور کر تا کہ میں مشرق کے افکار کو بے نقاب کر دوں اور آزاد بندوں کے سینوں میں اجالا کروں اور اس طرح ان خام طبیعت لوگوں کو پختہ تر کر کے ان کے ذریعے سے اس عالم میں انقلاب برپا کر دوں۔''

تیرہ خاکم را سراپا نور کن
در تجلی ہائے خود مستور کن
تا بروز آرم شبِ افکارِ شرق
بر فروزم سینۂ احرارِ شرق
از نوائے پختہ سازم خام را
گردشِ دیگر دہم ایام را

اقبال کی آرزو یہی تھی کہ عرب اور عجم دونوں پر جو خزاں کی کیفیت چھائی ہوئی ہے اس کو بہار میں بدل دیں اور شبنم کے اس قطرے کو بے کراں سمندر بنا دیں:

عرب از سرشکِ خونم ہمہ لالہ زار بادا
عجم رمیدہ بو را نفسم بہار بادا
چو بہ جانِ من درآئی ، دگر آرزو نہ بینی
مگر ایں کہ شبنمِ تو یمِ بے کنار بادا

اس مقصد کی تکمیل کے لیے اقبال نے اپنی زندگی کا ہر لمحہ وقف کر دیا اور اپنی ہر تقریر اور تحریر میں اسی پیغام کو پیش کیا۔ ان کے کارنامے کا اندازہ لگانے کے لیے اہل مشرق کی اس حالت پر نظر ڈالیے جو بیسویں صدی کی ابتدا میں تھی۔ اس حالت کو 'زبورِ عجم' میں وہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

ز جانِ خاور آں سوزِ کہن رفت
دمش واماند و جانِ او ز تن رفت
چو تصویرے کہ بے تارِ نفس زیست
نمی داند کہ ذوقِ زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانہ گردید
نئے او از نوا بیگانہ گردید

یعنی ''مشرق کے دل سے وہ پرانا اضطراب جاتا رہا۔ اس کی سانس رک گئی اور جسم بے جان ہو گیا۔ وہ تصویر کی مانند بغیر سانس لیے گزارا کر رہا ہے اور زندگی کے ذوق سے نا آشنا ہے۔ اس کا دل مقصد سے بیگانہ اور اس کی بانسری نغمے سے خالی ہے۔''

پھر ان کو احساس ہوتا ہے کہ شیخ سعدی اور مولانا روم کے بعد سے کسی بندۂ خدا نے ہمارے خاشاک میں چنگاری نہیں لگائی، اور اگرچہ ہم کفن اوڑھ کر زیر خاک سوتے رہے لیکن کسی فتنۂ محشر سے دوچار نہیں ہوئے:

ز عہدِ شیخ تا ایں روزگارے
نہ زد مردے بہ جانِ ما شرارے
کفن در بر بہ خاکے آرمیدیم
ولے یک فتنۂ محشر نہ دیدیم

اس بے پایاں جمود کو توڑنے کے لیے اقبال نے اپنی شاعری کو آلۂ کار بنایا۔ اگرچہ اس بنا پر بعض حلقوں سے ان پر سخت تنقید کی گئی کہ انہوں نے فن کو تبلیغی مقصد کے لیے استعمال کیا لیکن وہ

Marfat.com

تحسین اور تنقید دونوں سے بے نیاز تھے کیوں کہ وہ شاعری کو پیغمبری کا جزو سمجھتے اور محفل ملت کو پیغام سروش سنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ اپنے نکتہ چینوں کو وہ جواب دیتے ہیں کہ:

''میں آنے والے شاعر کی آواز ہوں ۔ موجودہ زمانہ میرے اسرار سے واقف نہیں ہوسکتا کیونکہ میرا نغمہ دوسری دنیا سے متعلق ہے۔ بہت سے شاعر مرنے کے بعد جیتے ہیں اور اپنی آنکھیں بند کر کے ہماری آنکھیں کھول دیتے ہیں۔ وہ عدم سے پھر دوبارہ وجود میں آتے ہیں اور پھول کی مانند اپنی تربت سے از سرِ نو برآمد ہوتے ہیں:''

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعرِ فرداستم

عصرِ من دانندۂ اسرار نیست
یوسفِ من بہر ایں بازار نیست

نغمۂ من از جہانِ دیگر است
ایں جرس را کاروانِ دیگر است

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد
چشمِ خود بر بست و چشمِ ما کشاد

رخت باز از نیستی بیرون کشید
چون گل از خاک مزار خود دمید

ہم دیکھ چکے ہیں کہ لوگوں کی ایک جماعت اقبال کو اعلیٰ درجے کا فن کار سمجھتی ہے اور دوسری جماعت ان کی مفکرانہ اور عالمانہ شان سے زیادہ متاثر ہے جو ان کی فلسفیانہ نظموں اور اس سے بھی بڑھ کر ان خطبوں سے آشکار ہوتی ہے جو انھوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید پر دیے تھے۔ بہت سے لوگ اقبال کو انسانیت پسند اور خصوصاً مشرق کے پست اور درماندہ انسانوں کا غمگسار سمجھ کر ان کی قدر کرتے ہیں۔ بعض ترقی پسند مصنفوں نے سرمایہ دار اور مزدور، لینن اور اشتراکیت وغیرہ کے متعلق ان کی نظمیں پڑھ کر انھیں ترقی پسند مصنف قرار دیا۔ اور اس کے برخلاف بعض دوسرے لوگوں نے خدا اور رسولؐ کے متعلق ان کے اعتقاد اور مذہب سے ان کی وابستگی کو دیکھ کر انھیں رجعت پسند خیال کیا۔ غرض ہر شخص نے انھیں اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے دیکھا اور اسی کے

مطابق ان کی فن کارانہ حیثیت اور عظمت کے متعلق حکم لگایا۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ اقبال نے کائنات کے ہر پہلو کا مشاہدہ کیا اور اس کے اسرار کو اس طرح فاش کیا کہ ان کا وہ شعر جو انھوں نے شیکسپیئر کے متعلق لکھا تھا، خود ان کی ذات پر بھی صادق آتا ہے:

حفظِ اسرار کا فطرت کو ہے سودا ایسا
راز داں پھر نہ کرے گی کوئی پیدا ایسا

انقلاب کی آرزو ہمیشہ اقبال کے سینے میں موجزن رہی۔ جس زندگی میں انقلاب نہ ہو وہ اس کو موت سے تعبیر کرتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ اقوامِ عالم کی حیات جاوداں انقلاب کی کش مکش ہی میں پنہاں ہوتی ہے۔ وہ بارگاہ ایزدی میں فریاد لے کر آتے ہیں کہ اس نے یہ کیا حیرت خانہ امروز و فردا بنا رکھا ہے۔ اب اسے کوئی نیا نقش تیار کرنا اور ایک پختہ تر آدم بنانا چاہیے کیونکہ لعبتِ خاک بناتے رہنا خالقِ عالم کے لیے سزاوار نہیں ہے:

نقشِ دگر طراز دہ، آدم پختہ تر بیار
لعبتِ خاک ساختن می نہ سزد خدائے را

وہ التجا کرتے ہیں کہ اسی قصہ پارینہ کو دہراتے رہنے کی بجائے نقش باطل کی تکرار کو ختم کر کے مسلمان کے فرسودہ پیکر میں نئے سرے سے جان ڈالی جائے اور دین و دانش کی کش مکش کو موثر بنانے کے لیے ایک نئے آدم اور نئے ابلیس کی تخلیق کی جائے:

یا مسلماں را مدہ فرماں کہ جاں در کف بنہ
یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفریں
یاں چناں کن یا چنیں
یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک
یا دگر ابلیس بہرِ امتحانِ عقل و دیں
یا چناں کن یا چنیں
یا جہانے تازۂ یا امتحانے تازۂ
می کنی تا چند باما آنچہ کردی پیش ازیں
یا چناں کن یا چنیں

یا بکش در سینۂ من آرزوئے انقلاب
یا دگرگوں کن نہادِ ایں زمان وایں زمیں
یا چناں کن یا چنیں

انقلاب کے لیے اس سے زیادہ موثر آواز شاید ہی کسی اور شاعر نے بلند کی ہو۔

جب اقبال نے اپنا پیام اہل ملت کو سنا دیا تو وہ خداوند کریم کی بارگاہ میں عرض پرداز ہوئے کہ ان کا نورِ بصیرت عام کردیا جائے اور افرادِ ملت کو آہِ سحر گاہی سے مالا مال کیا جائے:

جوانوں کو مری آہِ سحر دے!
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے!
خدایا! آرزو میری یہی ہے
مرا نورِ بصیرت عام کر دے!

اسی طرح ایک پوری نظم میں انھوں نے ملت کے نوجوانوں کو آگاہ کیا کہ وہ اِس چمن میں گلِ لالہ کی مانند جل رہے ہیں۔ ان کے ذہن نے زندگی کی گہرائیوں میں غوطہ لگایا ہے اور اس کے پوشیدہ اسرار کو آشکار کیا ہے۔ ان کی نظر نے چاند اور سورج کو بھی دیکھا ہے اور ثریا سے آگے بھی گئی ہے اور اس طرح انھوں نے اس کافرستان میں حرم کی بنیاد رکھی ہے۔ ان کی فکرِ رنگیں نے مشرق کے افلاس زدہ لوگوں کی نذر وہ لعل و گہر کیے ہیں جو خود مشرق ہی کے معدنوں سے حاصل ہوئے ہیں۔ انھوں نے قید خانوں کی دیواروں کے روزن سے دیکھا ہے کہ ایک ایسا مردِ مومن نمودار ہوگا جو ملت کی غلامی کی زنجیروں کو توڑے گا اس لیے نوجوانانِ ملت کو چاہیے کہ ان کے گرد حلقہ باندھ کر بیٹھ جائیں اور ان کی باتیں سنیں کیونکہ ان کے سینے میں وہ آگ روشن ہے جو ملت کے اسلاف کی طرف سے ورثے میں ملی ہے:

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما
غوطہ ہا زد در ضمیرِ زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکارِ پنہانِ شما
مہر و مہ دیدم نگاہم برتر از پرویں گذشت
ریختم طرحِ حرم در کافرستانِ شما

Marfat.com

فکرِ رنگینم کند نذرِ تہی دستانِ شرق
پارۂ لعلے کہ دارم از بدخشانِ شما
می رسد مردے کہ زنجیرِ غلاماں بشکند
دیده ام از روزنِ دیوارِ زندان شما
حلقہ گردِ من زنید اے پیکرانِ آب و گل
آتشے در سینہ دارم از نیاگان شما

آخر میں اقبال محسوس کرنے لگے تھے کہ ان کی کوششیں رائیگاں نہیں گئیں۔ انھوں نے اپنی زندگی ہی میں مشرق کو بیدار ہوتے ہوئے دیکھا اور اپنے مقصد کو مکمل ہوتے ہوئے دیکھ کر ایک گونہ مطمئن ہوئے:

عجم از نغمہ ہائے من جواں شد
ز سودایم متاع او گراں شد
ہجومے بود رہ گم کردہ در دشت
ز آوازِ درایم کارواں شد

انھوں نے اپنی وفات سے قبل دیکھ لیا کہ زندگی ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے اور ہر ذرے کی آنکھ ستاروں پر لگی ہوئی ہے۔ جو دانہ ابھی زمین کی آغوش میں تھا وہ اس کو تناور درخت بنتا ہوا دیکھ رہے تھے۔ جو انقلاب کائنات کی وسعتوں میں نہیں سما سکتا وہ اس کا بھی مشاہدہ کر رہے تھے۔ وہ گرد وغبار کے اندر پوشیدہ شہ سواروں کو دیکھ رہے تھے اور تار کے لرزنے سے جوہرِ نغمہ کا پتا چلا لیتے تھے۔ جس سرزمین پر ان کے آنسو خون بن کر ٹپکے تھے وہ اس کے جگر میں جانشیں ہو کر لعلِ گراں بن رہے تھے۔ مشرق کی غلامی کی تاریک شب میں انھوں نے آزادی کی صبح نمودار ہونے کی خوش خبری سنائی:

من دریں خاکِ کہن گوہرِ جاں می بینم
چشمِ ہر ذرہ چو انجم نگراں می بینم
دانہ را کہ بہ آغوشِ زمین است ہنوز
شاخ در شاخ و برومند و جواں می بینم

Marfat.com

انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیرِ افلاک
بینم و ہیچ ندانم کہ چساں می بینم
خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہر نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

....

آں زمینے کہ برو گریۂ خونیں زدہ ام
اشک من در جگرش لعل گراں خواہد بود
''مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند''

اس حقیقت کے پیش نظر ان کا یہ دعویٰ حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ میں نے تمھیں نورِ بصیرت عطا کیا اور تمہارے دل میں ایک نئی دنیا تعمیر کی۔ جب سارا مشرق خوابِ غفلت میں محو تھا تو میں نے زندگی کا نغمہ سنا کر طلوع سحر کا سامان کیا اور اہل مشرق کو نیند سے بیدار کر دیا:

بہ سوادِ دیدۂ تو نظر آفریدہ ام من
بہ ضمیرِ تو جہانے دگر آفریدہ ام من
ہمہ خاوراں بہ خوابے کہ نہاں ز چشمِ انجم
بہ سرودِ زندگانی سحر آفریدہ ام من

اس طرح انھوں نے اپنی زندگی کا جو مقصد متعین کیا تھا، اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچتے ہوئے دیکھ لیا اور ان کی وفات سے چند سال کے اندر ہی مشرقی ممالک میں آزدی کی سحر طلوع ہوئی، ایامِ شرق روشنی سے دوبارہ جگمگا اٹھے اور ان کے اس سوال کا، جو انھوں نے اپنی آخری مثنوی میں پیش کیا تھا، جلد ہی جواب مل گیا:

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق
باز روشن می شود ایامِ شرق

رضی الدین صدیقی
(۸ جون ۱۹۷۳)

۱۔ اقبال حضورِ باری میں [۱]

اقبال کے کلام کا معتد بہ حصہ ان اشعار پر مشتمل ہے جن میں راست خدائے تعالیٰ سے خطاب ہے۔ ذات باری سے مخاطب ہونے کا انہوں نے ایسا اسلوب اختیار کیا ہے اور اس کو اس قدر مختلف پیرایوں میں باندھا ہے کہ اس کا جواب کسی دوسرے شاعر کے کلام میں مشکل سے ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ دعا کو اقبال نے فنِ لطیف کی حد تک پہنچا دیا ہے۔

اکثر موقعوں پر انسان بے اختیار خدا کو یاد کرتا ہے اور اسی لیے ہر فردِ بشر کے لب پر کوئی نہ کوئی دعا ہمیشہ رہتی ہے۔ بعض لوگ اس دنیا میں اپنی ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے دعا مانگتے ہیں اور بعض آخرت میں اپنی نجات کے لیے سر بہ سجدہ ہوتے ہیں، لیکن اقبال کی بے لوثی اور بے غرضی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ باوجود اس کثرت کے ساتھ حق تعالیٰ کو مخاطب کرنے کے انہوں نے کبھی نہ تو اس دنیا میں اپنی بھلائی کے لیے دعا کی ہے اور نہ آخرت میں اپنی نجات کے لیے۔ وہ دعا کرتے ہیں تو محض اپنی قوم کی فلاح کے لیے، یا اس لیے کہ ان کے کلام میں ایسی تاثیر ہو جس سے وہ اپنی قوم کی پوشیدہ قوتوں کو ابھار سکیں۔ چنانچہ 'ارمغانِ حجاز' میں وہ حضورِ حق میں ایک رباعی عرض کرتے ہیں:

نخواہم ایں جہان و آں جہاں را　　مرا ایں بس کہ دانم رمزِ جاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش　　بہ وجد آرم زمین و آسماں را

اسی طرح ان کی ساری دعائیں اور تمام التجائیں یہی ہیں کہ ان کی کمزور و ناتواں قوم پھر طاقتور اور قوی ہوجائے اور انسانوں کے دل روشن ہوجائیں۔ چنانچہ کہتے ہیں:

۱۔　یہ مضمون ۲۱ اپریل ۱۹۳۹ء کو حیدرآباد دکن میں یومِ اقبال کے موقع پر پڑھا گیا اور ادارۂ ادبیاتِ اردو کے رسالہ ''سب رس'' میں شائع ہوا۔

Marfat.com

بہ جلالِ تو کہ در دل دگر آرزو ندارم
بجز ایں دعا کہ بخشی بہ کبوتراں عقابی
بہ ضمیرم آں چناں کن کہ زشعلۂ نوائے
دلِ خاکیاں فروزم، دلِ نوریاں گدازم

آخر دم تک اقبال کی یہی دعا تھی کہ ان کے کلام کی تاثیر سے مردہ دل انسان بھی زندہ دل ہو جائیں اور زمین و آسمان کی قسمت بدل جائے:

زمن ہنگامۂ دہ ایں جہاں را
دگر گوں کن زمین و آسمان را
زخاکِ ما دگر آدم برانگیز
بکش ایں بندۂ سود و زیاں را

اقبال کے کلام کا ایک حصہ وہ ہے جس میں حق تعالیٰ کو عارفانہ انداز سے مخاطب کیا گیا ہے۔ 'زبورِ عجم' کی ایک نظم میں حق تعالیٰ سے کہتے ہیں کہ اس کائنات کے برے یا بھلے ہونے کا معیار انسان کا دل ہے، اس لئے بادِ بہار کو حکم دیا جائے کہ چمن کی آرائش اس طرح کرے جو انسانوں کو پسند آئے اور کوہ وصحرا کے نقش ونگار انسانی معیار پر پورے اتریں:

بادِ بہار را بگو پے بہ خیال من برد
وادی و دشت را دہد نقش و نگار ایں چنیں
زادۂ باغ و راغ را از نفسم طراوتے
در چمنِ تو زیستم باگل و خار ایں چنیں
عالمِ آب و خاک را بر محکِ دلم بسائے
روشن و تار خویش را گیر عیار ایں چنیں

اس نظم کا ایک نہایت پاکیزہ شعر ہے جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ سوائے ذاتِ باری کے کسی دوسرے سے تعلق کو وہ گوارا نہیں کرتے:

دل بہ کسے نہ باختہ با دو جہاں نہ ساختہ
من بہ حضورِ تو رسم روزِ شمار ایں چنیں

ایک اور نظم میں وہ انسان کی ہمت اور جگرداری کا بیان کرتے ہیں کہ وہ کیسی بڑی بڑی امانتوں کا بار برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے اور اپنی آلودہ دامانی کے باوجود ہستی کے دامن پر جو بدنما داغ ہیں، انہیں دھوڈالتا ہے۔ خود فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنی خاک سے نئی زمین اور نیا

Marfat.com

آسمان تعمیر کر دیتا ہے:

اے خدائے مہر و مہ خاکِ پریشانے نگر
ذرہَ در خود فرو پیچد بیابانے نگر
شوید از دامانِ ہستی داغہائے کہنہ را
سخت کوشی ہائے ایں آلودہ دامانے نگر
خاک ما خیزد کہ سازد آسمانِ دیگرے
ذرہَ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر

انسان کے اس تخیل کو انھوں نے اس قدر بلند کیا ہے اور اس کی عظمت کا احساس ان کو اس قدر ہے کہ جب وہ خدا کی راہ میں نکل جاتے ہیں تو اس سے ان کا مقصد صرف انسان کی تلاش کرنا ہوتا ہے:

درونِ سینۂ ما دیگرے چہ بوالعجبی است
کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دوچارِ خودیم
کشائے پردہ ز تقدیرِ آدمِ خاکی
کہ ما بہ رہ گزرِ تو در انتظارِ خودیم

اقبال کا دل دردِ انسانیت سے معمور تھا۔ اور چونکہ وہ نسلِ انسانی کی نجات اسلام میں دیکھتے اور انسانی مقاصد کی تکمیل کا واحد ذریعہ مسلمانوں کو سمجھتے تھے، اس لیے لازم تھا کہ وہ اپنی قوم کی حالت پر غور کریں۔ چنانچہ متعدد مرتبہ انہوں نے بارگاہِ ایزدی میں قوم کا حال بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہاں مثنوی ''مسافر'' سے اُس مناجات کا مفہوم بیان کرتے ہیں جو انہوں نے شہر غزنی کے ویرانے میں کہی تھی اور جس میں دنیا اور بالخصوص مسلمانوں کی موجودہ حالت کا نقشہ کھینچا ہے۔ عرض کرتے ہیں کہ ''اس دنیا کی ہر خلوت اور ہر انجمن میں فتنہ و فساد برپا ہے، ہر طرف بدامنی پھیلی ہوئی ہے، صداقت اور اخلاص کا نام بھی کہیں باقی نہیں ہے۔ اے خدا! تو نے اس دنیا کا انتظام اہلِ مغرب کے ہاتھ میں دے دیا ہے لیکن نوعِ انسان ان کے مظالم سے تباہ و برباد ہے۔ وہ روشن ضمیر مردِ حق جو تیرا نائب تھا وہ مال و زر، فرزند و زن کی محبت میں گرفتار ہے۔ مردِ مسلمان کے گریبان میں کوئی ہنگامہ نہیں، اس کا سینہ سوز سے خالی ہے اور اس کی جان ناتوان و زار ہے۔ زندگی کے معرکے میں اس کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں۔ کافروں کی طرح وہ بھی موت کو فنائے کامل سمجھنے لگا

Marfat.com

ہے۔اس لیے ضرورت ہے کہ پھر مسلمان کی خاک سے شعلے پیدا کیے جائیں اور اس کو طلب و جستجو کی لذت سے آشنا کیا جائے، تا کہ اس میں وہی سوزِ دروں پیدا ہو جس کی وجہ سے مشرق و مغرب کی زندگی استوار ہو جائے اور سابق کی طرح پہاڑ اور سمندر اس کی ہیبت سے لرزنے لگیں۔''

اقبال دنیا کی اور خصوصاً مسلمانوں کی موجودہ روش سے بیزار ہو چکے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کی حالت میں انقلاب ہو۔یا تو جاھدوا فی سبیل اللہ کا حکم منسوخ ہونا چاہیے یا پھر مردِ مسلمان کے فرسودہ پیکر میں ایک نئی روح پھونکنی چاہیے، تا کہ وہ جہاد کرے۔کافروں کے اصنام میں بھی اب کوئی خاص کشش باقی نہیں رہی۔اس لیے اے خدا! یا تو انہیں حکم دے کہ نئے بت تراشیں یا خود ان برہمنوں کے سینے میں جاگزیں ہو جا۔اب تو آدم اور ابلیس کی باہمی کش مکش بھی مؤثر نہیں رہی، کیونکہ خود آدم اب ابلیس کا استاد بن گیا ہے۔اس لیے یا تو اب ایسا آدم بنا جو ابلیس سے کمتر ہو یا ایک نیا ابلیس پیدا کر جو آدم سے زیادہ طاقتور ہو اور اس کی عقل پر غالب آجائے اور اس کے دین کا امتحان لے سکے۔اُنھی پرانی کیفیتوں کی تکرار سے ہم بیزار ہو چکے ہیں۔اس لیے یا تو کسی نئے جہان کی تخلیق کی جائے یا نئی آزمائشیں مقرر کی جائیں تا کہ ہماری زندگی بامعنی ہو۔مختصر یہ کہ یا تو شاعر کے سینے میں انقلاب کی جو آرزو تڑپ رہی ہے اسے معدوم کر دیا جائے، یا پھر زمین و آسمان کی بنیادوں کو بدل کر نئی دنیا کی تعمیر کی جائے۔ان چند اشعار میں اقبال نے انقلاب کے لئے کیسی انوکھی اور مؤثر التجا کی ہے:

یا مسلماں را مدہ فرماں کہ جاں در کف بنہ
یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفریں
یا چناں کن یا چنیں!

یا برہمن را بفرما نو خداوندے تراش
یا خود اندر سینۂ زناریاں خلوت گزیں
یا چناں کن یا چنیں!

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک
یا دگر ابلیس بہرِ امتحانِ عقل و دیں
یا چناں کن یا چنیں!

Marfat.com

یا جہانے تازہَ یا امتحانے تازہَ
می کنی تا چند با ما آنچہ کردی پیش ازیں
یا چناں کن یا چنیں!
فقر بخشی؟ با شکوہِ خسروِ پرویز بخش
یا عطا فرما خرد با فطرتِ روح الامیں
یا چناں کن یا چنیں!
یا بکُش در سینۂ من آرزوئے انقلاب
یا دگرگوں کن نہادِ ایں زمان و ایں زمیں
یا چناں کن یا چنیں!

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اقبال اپنی ذات کے لئے بھی بارگاہِ ایزدی میں دستِ طلب دراز نہیں کرتے۔ حضورِ باری تعالیٰ میں بھی ان کی نظر اپنی درماندہ اور مصیبت زدہ نوعِ انسانی پر رہتی ہے اور اس لئے وہ خود اپنی ذات میں اور اپنے کلام میں ایسی صفات طلب کرتے ہیں جن کی مدد سے وہ انسانوں کو بیدار کرسکیں۔ اس قسم کی دعائیں انہوں نے اپنی مختلف تصنیفوں کی ابتدا میں درج کی ہیں۔

'پیام مشرق' کا حصۂ افکار جب شروع ہوتا ہے تو وہ اپنے پیدا کرنے والے سے التجا کرتے ہیں کہ میری اس شراب (خیالات) کی گرمی سے شیشۂ دل کو پگھلا دے۔ میری یہ آہ و فریاد عشق کا سرمایہ بن جائے۔ میری کفِ خاک کو وہ شعلہ بنا دے جو کوہِ طور پر روشن ہوا تھا۔ جب میں مر جاؤں تو میری مٹی سے لالے کا چراغ بنا، میرے داغ کو تازہ کر اور صحرا میں جلتا رکھ:

اے کہ از خمخانۂ فطرت بجامم ریختی
ز آتشِ صہبائے من بگداز مینائے مرا
عشق را سرمایہ ساز از گرمیٔ فریادِ من
شعلۂ بیباک گرداں خاکِ سینائے مرا
چو بمیرم از غبارِ من چراغِ لالہ ساز
تازہ کن داغِ مرا، سوزاں بصحرائے مرا

'زبورِ عجم' کی ابتدا میں وہ دعا کرتے ہیں کہ ان کے سینے میں ایک باخبر دل ہو۔ ان کی نظر

Marfat.com

اس قدر دور رس ہو کہ انھیں شراب میں نشہ دکھائی دے۔ انھیں غیروں کی منت سے بے نیاز کر دیا جائے۔ ان کے خیالات ان کے اپنے دل سے نکلے ہوئے ہوں۔ ان کی جولاں گاہ ساری کائنات ہو۔ اس بے پایاں سمندر میں انھیں موج کی سی تپش اور صدف کا سا سکون نصیب ہو۔ وہ شاہین ہیں اور انھیں شیروں کا شکار کرنا ہے، اس لیے ان کو بلند ہمت اور تیز پنجہ عطا کیا جائے۔ وہ بامِ حرم کے پرندوں کا شکار کرنے جا رہے ہیں اس لیے انھیں ایسے تیر مرحمت ہوں جو ترکش میں سے نکلے بغیر نشانے پر بیٹھیں۔ ان کی خاک سے نغمۂ داؤدی نکلے اور ان کے ہر ذرے میں چنگاری کا تاب و تب پیدا ہو:

یا رب درونِ سینہ دلِ با خبر بدہ
در بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ
ایں بندہ را کہ بانفسِ دیگراں نہ زیست
یک آہِ خانہ زاد مثالِ سحر بدہ
سیلم مرا بجوئے تنک مایۂ مپیچ
جولاں گہے بوادی و کوہ و کمر بدہ
سازی اگر حریف یمِ بے کراں مرا
با اضطرابِ موج سکونِ گہر بدہ
شاہینِ من بصیدِ پلنگاں گزاشتی
ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بدہ
رفتم کہ طائرانِ حرم را کنم شکار
تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر بدہ
خاکم بہ نورِ نغمۂ داؤد بر فروز
ہر ذرۂ مرا پر و بالِ شرر بدہ

ان کی ایک بہت مؤثر اور روح پرور مناجات وہ ہے جس سے 'جاوید نامہ' کا آغاز ہوتا ہے اور جوان کے سیرِ افلاک کا پیش خیمہ ہے۔ کہتے ہیں: انسان اس دنیا میں ہمیشہ آہ و فریاد کرتا رہتا ہے۔ لیکن یہ دنیا محض آب و گل کا کھیل ہے۔ اس میں دل کا کہیں نام و نشان بھی نہیں اس لیے انسان کی آہ و زاری کے باوجود سمندر، پہاڑ، صحرا، آسمان، چاند اور سورج سب خاموش رہتے ہیں۔

اگرچہ شاعر نے بارہا آواز دی کہ فرزندِ آدم کا ہم نفس کہاں ہے، لیکن کائنات کے کسی گوشے سے اس کو اس سوال کا جواب نہیں ملا۔ بیزار ہو کر شاعر بارگاہ ایزدی میں فریاد لے کر آتا ہے کہ اے خدا تو نے آیۂ تسخیر کس کی شان میں نازل فرمائی تھی؟ یہ آسمان کس کی تلاش میں گردش کر رہا ہے؟ تو نے کسے اپنا رازداں بنایا اور کس کو اپنا علم سپرد کیا؟ تمام مخلوقات میں سے تو نے کس کو اپنی خلافت کے لئے منتخب فرمایا؟ تو نے کس کو مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ "ادعونی استجب لکم" (تم مجھے پکارو، میں جواب دوں گا)۔ پھر کیا وجہ ہے کہ تو نے مجھے اپنے جلوے سے محروم کر رکھا ہے؟ اگر آفتاب سے صد ہا شعاعیں نکل کر ذروں کو روشن کریں تو بھی آفتاب کے نور میں اس سے کوئی کمی نہیں ہوتی، پھر کیوں تو مجھے اپنا جلوہ نہیں دکھاتا۔

موجودہ دور عقلیت کی دلدل میں پھنسا ہوا ہے۔ میرے جیسی بے تاب روح رکھنے والا کوئی نہیں ملتا، اور ملے بھی کیسے، کیونکہ وجود جب کئی قرنوں تک پیچ و تاب میں رہتا ہے تو پھر کہیں ایک بے تاب جان رکھنے والا فرد پیدا ہوتا ہے۔ اگر تو خفا نہ ہو تو میں تجھ سے عرض کروں کہ یہ تیری دنیا اس قابل نہیں ہے کہ اس میں آرزو نشو و نما پا سکے۔ اگر اس بنجر زمین میں سے کبھی ایک آدھ اہلِ دل بھی پیدا ہو جائے تو بس اسی کو غنیمت سمجھ لے۔

میں پیرانِ کہن سے ناامید ہوں کیونکہ میں جو کچھ کہتا ہوں وہ ایک دوسری دنیا سے متعلق ہے۔ میں آنے والے کا قصہ بیان کرتا ہوں اور یہ پیران کہن اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ اس لیے اے خداوندِ کریم! نوجوانوں میں ایسی صلاحیت پیدا کر کہ وہ میری بات کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔

خدا سے شوخیاں اور ناز و نیاز کرنا اور حسنِ ادا سے شکایت کو شکر بنا دینا اقبال کا ایک لازوال کارنامہ ہے جس کا جواب مشرق و مغرب کی شاعری میں مشکل ہی سے مل سکتا ہے۔ عمر خیام، غالب اور چند دوسرے شاعروں نے ایک آدھ مقام پر کچھ دبی زبان سے شوخیانہ شعر کہے ہیں۔ لیکن اقبال کے ہاں اس ناز و نیاز کا کچھ اور ہی عالم ہے جس کی کیفیت اسی وقت بخوبی واضح ہو سکتی ہے جب ان کے اشعار کا تفصیل سے مطالعہ کیا جائے۔ اس کی سب سے پہلی اور شاید سب سے اہم مثال اُس لافانی مسدس میں ملتی ہے جو 'شکوہ' کے نام سے زبان زدِ خاص و عام ہے، جس میں وہ کہتے ہیں:

جرأت آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو
شکوہ اللہ سے، خاکم بدہن، ہے مجھ کو

Marfat.com

اے خدا شکوۂ اربابِ وفا بھی سن لے
خوگرِ حمد سے تھوڑا سا گلا بھی سن لے

اسی طرح 'بالِ جبریل' میں وہ کہتے ہیں:

گفتار کے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا
جب روح کے اندر متلاطم ہوں خیالات
چپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبال
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

اقبال کی شوخی پر جب فرشتوں کو بھی حیرت ہوتی ہے اور وہ ایک دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ:

غافل آداب سے سکّانِ زمیں کیسے ہیں
شوخ و گستاخ یہ پستی کے مکیں کیسے ہیں
اس قدر شوخ کہ اللہ سے بھی برہم ہے
تھا جو مسجودِ ملائک ، یہ وہی آدم ہے
عالمِ کیف ہے ، دانائے رموزِ کم ہے
ہاں مگر عجز کے اسرار سے نامحرم ہے
ناز ہے طاقتِ گفتار پہ انسانوں کو
بات کرنے کا سلیقہ نہیں نادانوں کو

تو اس کا جواب اقبال کس قدر لطیف پیرایے میں دیتے ہیں کہ شوخی اور بے باکی ایک ناز ہے جو صرف عاشق ہی اپنے محبوب سے کر سکتے ہیں، ہر کس و ناکس اس کی ہمت نہیں کر سکتا:

رمزیں ہیں محبت کی ، گستاخی و بے باکی
ہر شوق نہیں گستاخ ، ہر جذب نہیں بے باک

....

اب کیا جو فغاں میری پہنچی ہے ستاروں تک
تو نے ہی سکھائی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی

....

ساقیا! تنگ دل از شورشِ مستاں نہ شوی
خود تو انصاف بدہ، ایں ہمہ ہنگامۂ تست

....

بوے گل خود بہ چمن راہ نما شد زنخست
ورنہ بلبل چہ خبر داشت کہ گلزارے ہست

اقبالؒ جب اپنے آپ کو کائنات میں اکیلا محسوس کرتے ہیں اور ہمدم کی تلاش میں زمین کے سمندر اور پہاڑ یا آسمان کے چاند اور ستاروں کو مخاطب کرتے ہیں اور ان سے کوئی جواب نہیں پاتے تو خدا کی بارگاہ میں فریاد لے کر آتے ہیں کہ تیری دنیا میرے رہنے کے قابل نہیں۔ میں سراپا دل ہوں اور تیری دنیا اس سے بالکل خالی ہے، لیکن تنہائی کی انتہا دیکھیے کہ وہاں سے بھی انھیں سوائے تبسّم کے کچھ نہیں ملتا:

شدم بہ حضرتِ یزداں، گزشتم از مہ و مہر
کہ در جہانِ تو یک ذرہ آشنایم نیست
جہاں تہی ز دل و مشتِ خاکِ من ہمہ دل
چمن خوش است ولے درخورِ نوایم نیست
تبسّمے بہ لبِ او رسید و ہیچ نہ گفت

ایک اور موقع پر وہ خدا کی بے وفائی کی شکایت کرتے ہیں جس کو 'شکوہ' میں انھوں نے بیان کیا ہے:

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

لیکن یہاں یہ شکایت زیادہ لطیف پیرایے میں ہے:

آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی
در بیابانِ جنوں بردی و رسوا ساختی

جرمِ ما یک دانہ، تفصیرِ او یک سجدۂ
نے بہ آں بیچارہ می سازی، نہ باما ساختی

Marfat.com

صد جہاں می روید از کشتِ خیالِ ما چو گل
یک جہان و آں ھم از خونِ تمنا ساختی
طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

آخری شعر میں کہتے ہیں کہ یہ دنیا ایک کھلونا ہے، خدا کی قدرت کا شایانِ شان نمونہ نہیں ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ بیان کرتے ہیں کہ یہ مٹی کا پتلا بنانا خدا کا کام نہیں ہے، ایک پختہ تر آدم بنا:

نقشِ دگر طراز دہ، آدمِ پختہ تر بیار
لعبتِ خاک ساختن می نہ سزد خدائے را

اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ ساری دنیا جب تک ہمارے معیار پر پوری نہ اترے، مکمل نہیں ہوسکتی:

عالمِ آب و خاک را بر محکِ دلم بسائے
روشن و تارِ خویش را گیر عیار ایں چنیں

کبھی وہ خدا سے کہتے ہیں کہ تو نے یہ کراماً کاتبین جو ہم پر مقرر کر رکھے ہیں، اس سے کیا فائدہ۔ تو نے ہمیں اس دنیا میں اتنی مہلت ہی کہاں دی ہے کہ ہم کچھ گناہ کرسکیں:

گناہِ ما چہ نویسند کاتبانِ عمل
نصیبِ ما ز جہانِ تو جز نگاہے نیست

بعض موقعوں پر اقبال خدائی اور بندگی کا مقابلہ بڑے لطیف پیرایے میں کرتے ہیں۔ اگر چہ یہ بڑا نازک مقام ہے لیکن اس کو انھوں نے جس طرح نبھایا ہے یہ انھی کا حق ہے۔ مثلاً ایک موقع پر حضرت باری سے عرض کرتے ہیں کہ اگر چہ تو خدائے بے نیاز ہے لیکن ذرا انسان کو بھی دیکھ کہ اس میں کس قدر نیاز مندی ہے اور یہی نیاز مندی اور سوز و ساز اس کی فطرت کی تاب ناکی کا باعث ہے:

تب و تابِ فطرتِ ما ز نیاز مندئ ما
تو خدائے بے نیازی نرسی بسوز و سازم

اسی مضمون کو 'ارمغانِ حجاز' کی رباعیوں میں اس طرح بیان کیا ہے:

ترا ایں کش مکش اندر طلب نیست
ترا ایں درد و داغ و تاب و تب نیست
ازاں از لامکاں بگریختم من
کہ آں جا نالہ ہائے نیم شب نیست
تو می دانی حیاتِ جاوداں چیست
نمی دانی کہ مرگِ ناگہاں چیست

اسی لیے بندگی ان کو اس قدر پسند ہے کہ وہ خدائی کے بدلے بھی اس عبدیت سے دست بردار ہونا نہیں چاہتے:

چناں با بندگی در ساختم من
نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

ایک مقام پر خدائی اور بندگی کا فرق بتلاتے ہیں:

خدائی اہتمام خشک و تر ہے
خداوندا! خدائی دردِ سر ہے
ولیکن بندگی؟ استغفر اللہ!
یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

آدم شیطان کے دھوکے میں آتے ہیں تو اقبال کس مدلل پیرایے میں عذرداری پیش کرتے ہیں:

جہاں از خود بروں آوردۂ کیست
جمالش جلوۂ بے پردۂ کیست؟
مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن
بگو با من کہ او پروردۂ کیست؟

انسانوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ دنیا میں اس طرح جیو کہ اگر ہماری موت دائمی موت ہے تو خدا کو بھی افسوس ہو کہ اس نے ایک ایسی بہترین مخلوق کو فنا ہونے دیا:

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام
خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

اقبال اپنی اور خدا کی دنیا کا مقابلہ کرتے ہیں:

تری دنیا جہانِ مرغ و ماہی
مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں مَیں محکوم و مجبور
مری دنیا میں تیری بادشاہی

اسی طرح 'ارمغان حجاز' میں خدا سے کہتے ہیں کہ تو اپنی جنت کا مقابلہ ہماری اس دنیا سے کر جس کو ہم نے آراستہ کیا ہے اور یہ دیکھ کہ دونوں میں کون بہتر ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ تو اس دنیا کو بھی جنّت کی طرح جاودانی بنا دے:

یکے اندازہ کن سود و زیاں را
چو جنّت جاودانی کن جہاں را
نمی بینی کہ ما خاکی نہاداں
چہ خوش آراستیم ایں خاکداں را

ان کی طبعِ آزاد پر پابندی بڑی گراں گزرتی ہے۔ اس پابندی کا گلہ کس نازک انداز سے کرتے ہیں:

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

خدائے تعالیٰ سے سوال و جواب کی ایک بہترین مثال اقبال نے 'جاوید نامہ' میں پیش کی ہے جس میں ان کے سارے فلسفۂ حیات کا نچوڑ موجود ہے۔ افلاک کی سیر کرتے ہوئے اور فردوسِ بریں سے گزر کر جب وہ حضورِ باری میں پہنچتے ہیں تو اس کرۂ خاکی کی موجودہ حالت کی طرف توجہ دلاتے ہیں:

عشق جاں را لذتِ دیدار داد
با زبانم جرأتِ گفتار داد
اے دو عالم از تو با نور و نظر
اندکے آں خاکدانے را نگر

Marfat.com

بندۂ آزاد را ناسازگار
بر دمد از سنبلِ او نیشِ خار

از ملوکیت جہان تو خراب
تیرہ شب در آستینِ آفتاب

دانشِ افرنگیاں غارت گری
دیرہا خیبر شد از بے حیدری

آنکہ گوید لا الہ بیچارہ ایست
فکرش از بے مرکزی آوارہ ایست

این چنیں عالم کجا شایانِ تست
آب و گل داغے کہ بر دامانِ تست

اس کے جواب میں ذات باری کی طرف سے ندائے جمال آتی ہے جس میں تخلیق عالم کی حقیقت بتلائی گئی ہے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے:

کلکِ حق از نقش ہائے خوب و زشت
ہرچہ ما را سازگار آمد نوشت

چیست بودن دانی اے مردِ نجیب
از جمالِ ذاتِ حق بردن نصیب

آفریدن؟ جستجوئے دلبرے
وا نمودن خویش را بر دیگرے

ایں ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود
بے جمالِ ما نیاید در وجود

زندگی ہم فانی و ہم باقی است
ایں ہمہ خلاق و مشتاق است

زندۂ؟ مشتاق شو خلاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو

Marfat.com

در شکن آں را کہ ناید سازگار
از ضمیرِ خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ او را قوّتِ تخلیق نیست
پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست
از جمالِ ما نصیبِ خود نبرد
از نخیلِ زندگانی بر نہ خورد
مردِ حق برّندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

اقبال پھر عرض کرتے ہیں کہ جو قوم ایک مرتبہ مردہ ہو چکی وہ دوبارہ کیسے زندہ ہو سکتی ہے:

چیست آئینِ جہان رنگ و بو
جز کہ آب رفتہ می ناید بجو
زندگانی را سرِ تکرار نیست
فطرتِ او خوگرِ تکرار نیست
زیرِ گردوں رجعتِ او نارواست
چوں ز پا افتاد قومی برنخواست
ملتے چوں مرد کم خیزد ز قبر
چارۂ او چیست غیر از قبر و صبر

باری تعالیٰ کی طرف سے اس کا یہ جواب ملتا ہے کہ زندگی کا راز وحدتِ افکار و کردار میں پوشیدہ ہے:

زندگانی نیست تکرارِ نفس
اصلِ او از حیّ و قیّوم است و بس
فرد از توحید لاہوتی شود
ملّت از توحید جبروتی شود

Marfat.com

بے تجلی نیست آدم را ثبات
جلوۂ ما فرد و ملت را حیات

ہر دو از توحید می گیرد کمال
زندگی ایں را جلال، آں را جمال

چیست ملت اے کہ گوئی لا الہ
با ہزاراں چشم بودن یک نگہ

اہلِ حق را حجت و دعویٰ یکے ست
خیمہ ہائے ما جدا دلہا یکے ست

ذرہ ہا از یک نگاہی آفتاب
یک نگہ شو تا شود حق بے حجاب

ملتے چوں می شود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست

روحِ ملت را وجود از انجمن
روحِ ملت نیست محتاجِ بدن

مردۂ؟ از یک نگاہی زندہ شو
بگزر از بے مرکزی پایندہ شو

وحدتِ افکار و کردار آفریں
تا شوی اندر جہاں صاحب نگیں

پھر اقبال حقیقتِ عالم اور انسان کی مجبوری کے متعلق سوال کرتے ہیں:

من کیم ؟ تو کیستی؟ عالم کجاست؟
درمیانِ ما و تو دوری چراست
من چرا در بندِ تقدیرم بگوے
تو نمیری من چرا میرم بگوے

جواب ملتا ہے کہ مجبوری کا علاج انسان کی خودی میں ہے:

Marfat.com

بودۂ اندر جہانِ چار سو
ہر کہ گنجد اندر و میرد درو
زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن
باز بینی من کیم تو کیستی
در جہاں چوں مردی وچوں زیستی

آخر میں اقبال مشرق ومغرب کی تقدیر معلوم کرنا چاہتے ہیں:

پوزشِ ایں مردِ ناداں را پذیر
پردہ را از چہرۂ تقدیر گیر
انقلابِ روس و الماں دیدہ ام
شور در جانِ مسلماں دیدہ ام
دیدہ ام تدبیر ہائے غرب و شرق
وا نما تقدیر ہائے غرب و شرق

اس کے جواب میں اقبال نے باری تعالیٰ کا جو پیام منظور کیا ہے وہ زبان، خیالات اور تغزل کے لحاظ سے فن کاری اور قادر الکلامی کا بہترین نمونہ ہے:

بگذر از خاور و افسونیِ افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوے ایں ہمہ دیرینہ و نو
آں نگینے کہ تو با اہرمناں باختہ ای
ہم بہ جبریل امینے نتواں کرد گرو
زندگی انجمن آرا و نگہدار خود ست
اے کہ در قافلۂ بے ہمہ شو باہمہ رو
تو فروزندہ تر از مہر منیر آمدہ ای
آنچناں زی کہ بہ ہر ذرہ رسانی پر تو
چوں پرِ کاہ کہ در رہگذرِ باد افتاد
رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو
از تنک جامئی تو مے کدہ رسوا گردید
شیشۂ گیر و حکیمانہ بیاشام و برو

....

موت اور حیات اقبال کے کلام میں (۱)

اقبال نے اپنی بیمار قوم کی حالت پر نظر ڈال کر معلوم کر لیا کہ جو کہنہ امراض قوم کو اندر ہی اندر کھائے جا رہے ہیں ان میں ایک خطرناک مرض موت کا وہ ڈر ہے جو ہر کس و ناکس کے دل و دماغ پر چھایا ہوا ہے۔ یہ ''خوفِ مرگ'' وہ بلا ہے کہ اگر یہ کسی قوم کو لگ جائے تو وہ قوم غیرت اور آزادی کی موت پر بے عزتی اور غلامی کی زندگی کو ترجیح دیتی ہے۔ اور پھر وہ پستی اور ذلت کے سب سے گہرے گڑھے میں گر جاتی ہے جہاں اس کو اغیار کی ٹھوکروں کے سوا کچھ نصیب نہیں ہوتا۔ اقبال نے اس خوف و ہراس کے خلاف مسلسل جہاد کیا اور بار ہا یہ نکتہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اگر ہم بہ حیثیت ایک قوم کے زندہ رہنا چاہتے ہیں تو ہمیں موت سے ذرہ برابر نہیں ڈرنا چاہیے۔ انفرادی اور اجتماعی تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ وہی شخص یا وہی گروہ کچھ نمایاں کام کر گیا ہے جس کا دل موت کے خوف سے خالی تھا۔ اقبال ہمیں یاد دلاتے ہیں کہ ہمارے اسلاف نے مشرق و مغرب پر اپنا سکہ بٹھا دیا اور انسانی تہذیب کے ہر شعبے میں حیرت انگیز ترقیاں کیں تو اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ خوف کے احساس سے پاک تھے اور اپنی مہموں میں سر کو ہتھیلی پر لیے پھرتے تھے۔ یا اب یہ حال ہے کہ موت کے اندیشے سے ہمارا دل کانپتا رہتا ہے اور ہمارا جسم ہلدی کی طرح زرد ہو جاتا ہے۔ اس خوف سے ہم اِس قدر مغلوب ہو گئے ہیں کہ ہمارے مرشدانِ خود بیں قوم کو اپنی بے بسی کی طرف توجہ دلانے کی بجائے فتویٰ دے رہے ہیں کہ یہ زمانہ ہی ایسا ہے کہ اس میں تلوار کی ضرورت نہیں رہی۔ جنابِ شیخ سے اقبال عرض کرتے ہیں کہ مسجد میں آپ کا یہ وعظ اب غیر ضروری ہے، کیونکہ:

تیغ و تفنگ دستِ مسلماں میں ہے کہاں
ہو بھی تو دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر

۱۔ یہ مضمون انجمن ترقی اردو دہلی کے رسالہ ''اردو'' میں اکتوبر ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا۔

کافر کی موت سے بھی لرزتا ہو جس کا دل
کہتا ہے کون اسے کہ مسلماں کی موت مر

اقبال متعدد موقعوں پر مختلف پیرایوں میں یہ نکتہ سمجھاتے ہیں کہ موت کا ڈر صرف اُن لوگوں کو ہو سکتا ہے جو اس کو فنائے کامل سمجھتے ہیں اور آخرت پر یقین نہیں رکھتے۔ لیکن جو لوگ موت کو آئندہ زندگی کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں انھیں مرنے کی کچھ پروا نہیں ہوتی۔ دنیائے اسلام کا سب سے بڑا فتنہ یہی ہے کہ جن کی حیات اور موت خدا کے لیے ہونی چاہیے تھی، وہ یا تو مال و زر کی محبت میں گرفتار ہیں یا موت کے خوف سے پریشان:

آں کہ بود اللہ اُو را ساز و برگ
فتنۂ او حُبِ مال و ترسِ مرگ
ہمچو کافر از اجل ترسندۂ
سینہ اش فارغ ز قلبِ زندۂ
مرگ را چوں کافراں داند ہلاک
آتشِ او کم بہا مانندِ خاک

غرض اقبال کو جب یقین ہو جاتا ہے کہ موت کے خوف کا یہ زہر ہمارے خون میں سرایت کر چکا ہے تو اس کے اثر کو زائل کرنے کے لئے وہ مختلف تریاق استعمال کرتے ہیں اور ہر طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ موت سے ہمیں کوئی ڈر نہیں ہونا چاہیے۔

اس ضمن میں وہ سب سے پہلے موت کے عالم گیر اور اٹل ہونے کی طرف ہماری توجہ مبذول کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جب موت سے کسی طرح مفر نہیں تو پھر اس سے بھاگ کر کہاں جائیں۔ ہر جاندار کے لئے موت کا ایک دن مقرر ہے اور کائنات کی ہر شے کبھی نہ کبھی فنا ہو گی:

تہِ گردوں مقامِ دلپذیر است
ولیکن مہر و ماہش زود میر است
بدوشِ شام نعشِ آفتابے
کواکب را کفن از ماہتابے

Marfat.com

پرد کہسار چوں ریگِ روانے
دگرگوں می شود دریا بآنے
فنا را بادۂ ہر جام کردند
چہ بیدردانہ او را عام کردند
تماشا گاہِ مرگِ ناگہاں را
جہانِ ماہ و انجم نام کردند

موت کے ہمہ گیر اور دنیا کے دو روزہ ہونے کے لئے ذیل کے اشعار میں نفیس تشبیہیں دی ہیں:

زندگی انساں کی ہے مانندِ مرغِ خوش نوا
شاخ پر بیٹھا، کوئی دم چہچہایا، اڑ گیا
اے ہوس خوں رو کہ ہے یہ زندگی بے اعتبار
یہ شرارے کا تبسّم، یہ خسِ آتش سوار
آہ یہ دنیا، یہ ماتم خانۂ برنا و پیر
آدمی ہے کس طلسمِ دوش و فردا میں اسیر
کتنی مشکل زندگی ہے کس قدر آساں ہے موت
گلشنِ ہستی میں مانندِ نسیم ارزاں ہے موت
کلبۂ اَفلاس میں، دولت کے کاشانے میں موت
دشت و در میں شہر میں گلشن میں ویرانے میں موت
موت ہے ہنگامہ آرا قلزمِ خاموش میں
ڈوب جاتے ہیں سفینے موت کی آغوش میں

جب یہ معلوم ہو گیا کہ غنیم موت کی یورش کبھی نہیں ٹل سکتی اور موت ہر شاہ و گدا کے خواب کی تعبیر ہے، تو پھر اس کا ڈر ہی کیا اور اس سے بھاگ کر کہاں جائیں۔ اس حقیقت پر پہنچ جانے کے بعد اقبال اب اِس راز کا انکشاف کرنا چاہتے ہیں کہ خدا نے اس کائنات کو فانی بنایا ہی کیوں اور انسان کو اس رنج و غم میں مبتلا ہونے پر مجبور کیوں کیا۔ باری تعالیٰ خود غیر فانی ہے تو پھر اس کی قدرت سے کیا بعید تھا کہ وہ اس دنیا کو اور اس کے ساتھ انسان کو بھی غیر فانی بناتا۔ اس مطلب کو

Marfat.com

ایک پھول کی زبانی وہ اس طرح ادا کرتے ہیں:

مرا روزے گلِ افسردہ گفت
نمودِ ما چو پروازِ شرار است
دلم بر محنتِ نقش آفریں سوخت
کہ نقشِ کلکِ او ناپائدار است

اس کا جواب ایک دوسری رباعی میں وہ اس طرح دیتے ہیں کہ یہ دنیا اور آدم خاکی بھی ناتمام ہیں۔ یہ پختہ اُسی وقت ہوتے ہیں جب موت کی آگ میں سے ہو کر نکلتے ہیں۔ موت کا سوہان ہمارے اس ناتمام پیکرِ خاکی کو درست کرتا ہے:

جہانِ ما کہ جز انگارہ نیست
اسیرِ انقلابِ صبح و شام است
ز سوہانِ قضا ہموار گردد
ہنوز ایں پیکرِ گل ناتمام است

رنج و غم انسان کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں۔ کوئی نقش اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے رنگ میں خونِ جگر کی آمیزش نہ ہو۔ وہ بلبل ہی کیا جس نے کبھی خزاں نہ دیکھی ہو، وہ نغمہ ہی کیا جس میں زمانے کی چاشنی نہیں۔ غم کے داغوں سے ہمارے سینے منور ہوتے ہیں اور آہوں کے صیقل سے ہمارے دلوں کا زنگ دور ہوتا ہے۔ جو گلچیں کانٹوں کی خلش سے بالکل ناواقف ہوں اور جن عاشقوں نے کبھی ہجر کی کلفت نہ سہی ہو وہ زندگی کی لذت سے محروم ہیں اور زندگی کا راز ان کی نظروں سے پوشیدہ ہے۔ غم کے اس نکتے کو اقبال نے جن شعروں میں بیان کیا ہے وہ فلسفیانہ معنویت اور لطافت کے لحاظ سے بہترین شمار کیے جا سکتے ہیں۔ یہ وہ شعر ہیں جو ہر زبان کے لئے مایۂ ناز ہیں:

گو سراپا کیفِ عشرت ہے شرابِ زندگی
اشک بھی رکھتا ہے دامن میں سحابِ زندگی
موجِ غم پر رقص کرتا ہے حبابِ زندگی
ہے اَلم کا سورہ بھی جزوِ کتابِ زندگی

اس شعر میں لفظ ''اَلم'' ایک طرف تو غم کو تعبیر کرتا ہے اور دوسری طرف قرآن شریف کے

Marfat.com

سورہ ''الم'' کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

ایک بھی پتی اگر کم ہو تو وہ گل ہی نہیں
جو خزاں نادیدہ ہو بلبل وہ بلبل ہی نہیں
غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطفِ خواب سے
ساز یہ بیدار ہوتا ہے اِسی مضراب سے
طائرِ دل کے لیے غم شہپرِ پرواز ہے
راز ہے انساں کا دل غم انکشافِ راز ہے
غم نہیں غم روح کا اک نغمۂ خاموش ہے
جو سرودِ بربطِ ہستی سے ہم آغوش ہے
ہاتھ جس گلچیں کا ہے محفوظ نوکِ خار سے
عشق جس کا بے خبر ہے ہجر کے آزار سے
کلفتِ غم گرچہ اس کے روز و شب سے دور ہے
زندگی کا راز اس کی آنکھ سے مستور ہے

اقبال بار بار یہی سکھاتے ہیں کہ انسان کو اس دنیا میں ہمیشہ حضر سے بڑھ کر سفر میں لذت ملتی ہے اور وصل سے بڑھ کر فراق میں۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں:

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب

انتہا یہ ہے کہ ان کے نزدیک حسن کا کمال بھی اس میں ہے کہ وہ زوال پذیر ہو۔ اس نکتے کو انہوں نے خدا اور حسن کے مابین ایک مکالمے کی شکل میں بیان کیا ہے:

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں تو نے مجھے کیوں نہ لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسیں ہے، حقیقت زوال ہے جس کی

Marfat.com

غرض اس طرح وہ سمجھاتے ہیں کہ موت ہو یا رنج و غم، ان کی شکایت کے لیے ہماری زبان نہیں کھل سکتی کیونکہ اس گلستان میں نئے سرے سے بہار آنے کے لئے ضروری ہے کہ خزاں نے اس کے پھولوں اور پھلوں کو پامال کیا ہو۔ غم کی حقیقت کو آشکار کردینے کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ ظاہر پرست انسان جس کو موت کہتے ہیں، وہ دراصل فنا نہیں بلکہ آئندہ زندگی کا پیشہ خیمہ ہے۔ لوگ جس کو زندگی کی شام سمجھتے ہیں وہ دراصل اس کی دائمی صبح ہے:

موت کو سمجھے ہے غافل اختتامِ زندگی
ہے یہ شامِ زندگی صبحِ دوامِ زندگی

موت کی منزل سے گزرنے کے بعد انسان کو وہ زندگی حاصل ہوتی ہے جو خضر کو اپنی عمرِ دراز میں بھی نصیب نہیں۔ دنیا کی بے ثباتی ایک سطحی مظہر ہے جس کی تہہ میں وہی زندگی کی روح کارفرما ہے۔ نقشِ حیات ہر مرتبہ مٹنے کے بعد ایک نئی شان سے اُبھرتا ہے۔ فنا اور عدم کی اس کثرت میں صرف زندگی کی وحدت جلوہ گر ہے:

دمادم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
الجھ کر سلجھنے میں لذت اسے
تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے
اتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے

Marfat.com

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

''حیات بعد الموت'' فلسفۂ اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ ہے۔ اقبال کے مرشد معنوی مولانا روم بھی اپنی مثنوی میں جا بجا مسئلۂ ارتقا کا ذکر کر کے بتلاتے ہیں کہ انسان ہر فنا کے بعد ارتقا کا ایک نیا درجہ طے کرتا ہے اور پہلے سے بہتر حالت میں نمودار ہوتا ہے:

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی
آتشی یا خاک یا بادی بدی
گر بداں حالت ترا بودے بقا
کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا
از مبدل ہستیِ اول نماند
ہستیِ دیگر بجائے او نشاند
ایں بقاہا از فناہا یافتی
از فنا پس رُو چرا برتافتی
زاں فناہا چہ زیاں بودت کہ تا
بر بقا چسپیدۂ اے بے نوا
صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود
تا کنوں در لحظہ از بدوِ وجود
در فناہا ایں بقاہا دیدۂ
بر بقائے جسم چوں چسپیدۂ

میں نے اپنے اُس لیکچر میں، جو لاہور کی کلچرل ایسوی ایشن میں دیا گیا اور جو رسالہ 'اسلامک کلچر' بابت جنوری ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا ہے، تفصیل سے بتلایا ہے کہ ارتقا کا سائنسی نظریہ مسلمانوں کے لئے کوئی نئی چیز نہیں بلکہ جاحظ اور مسکویہ نے دسویں صدی عیسوی میں پرندوں کے مطالعے کے بعد اس نظریے کی تشکیل کی تھی۔ تصوف اور علم کلام میں حیات بعد الموت کے ثبوت میں اس کو دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت اکبر نے بھی اسی استدلال سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

Marfat.com

عبث ہے نظمِ بلیغِ فطرت جو رخ نہ ہو حسنِ مدّعا کا
حدیثِ محشر اگر غلط ہے تو کیا نتیجہ ہے ارتقا کا

اقبال اس نکتے سے اچھی طرح واقف ہیں اور متعدد وجد آفریں تشبیہوں کے ذریعے ثابت کرتے ہیں کہ ہر جامِ فنا میں شرابِ زندگی کی مستی بھری ہوئی ہے۔ وہ ایک ستارے کے ٹمٹانے کو کانپنے سے تعبیر کرتے ہیں اور اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا تجھے قمر کا خوف ہے یا سحر کا خطرہ لگا ہوا ہے؟ تُو جو یہ تمام رات کانپتے ہوئے گزارتا ہے تو شاید تجھے مآلِ حسن کی خبر مل گئی ہے کہ جب چاند نکلے گا یا سحر ہو گی تو تیری ہستی نابود ہو جائے گی۔ پھر اس چمکنے والے مسافر کو سمجھاتے ہیں کہ اس دنیا کا آئین یہی ہے۔ کلی کی موت میں پھول کی آفرینش کا راز پوشیدہ ہے اور لاکھوں ستاروں کے فنا ہونے سے ایک آفتاب کی ولادت واقع ہوتی ہے:

اجل ہے لاکھوں ستاروں کی اک ولادتِ مہر
فنا کی نیند مئے زندگی کی مستی ہے
وداعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینشِ گل
عدم عدم ہے کہ آئینہ دار ہستی ہے

شام کے سناٹے میں دریائے راوی کے کنارے وہ عالمِ خیال میں محو کھڑے ہوتے ہیں۔ اتنے میں ایک کشتی تیزی کے ساتھ دریا میں جاتی نظر آتی ہے۔ ان کا حکمت شناس دل اس معمولی واقعے سے کس قدر گہرا نتیجہ اخذ کرتا ہے:

جہازِ زندگیِ آدمی رواں ہے یونہی
ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے، لیکن فنا نہیں ہوتا

ایک ندی کو دیکھیے کہ جب اس کی چادر پہاڑ کی بلندی سے وادی کی چٹانوں پر گرتی ہے تو بظاہر اس کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے اور پانی کی مسلسل رو کے بجائے آبشار کے قریب بکھری ہوئی بوندوں کی ایک دنیا نظر آتی ہے۔ لیکن آبشار سے تھوڑی دور آگے وادی میں بڑھیں تو پھر وہی ندی بہتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ زندگی کی نہر بھی اسی طرح رواں ہے جس پر ان انسانی حادثات کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا:

ایک اصلیت میں ہے نہرِ روانِ زندگی
گر کے رفعت سے ہجومِ نوعِ انساں بن گئی
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

یہ ہمارا جسمِ خاکی ہماری روح کی چنگاری کے لئے عارضی محمل ہے تو ہمیں نالہ وفریاد کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ:

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

حفظِ زندگی کی خواہش ہر جاندار کی فطرت میں ودیعت کردی گئی ہے اور کشمکشِ حیات دنیا کا عام اصول ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ خود قدرت کو بھی زندگی بہت محبوب ہے۔ پس اگر موت کے ہاتھوں سے نقشِ حیات مٹ سکتا تو قدرت اس کو کائنات میں اس طرح عام نہ کردیتی۔ موت کا اس طرح عالمگیر اور ارزاں ہونا ہی خود اس بات کی دلیل ہے کہ زندگی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا:

ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں
جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں

موت کے رازِ نہاں کو سمجھنے کے لئے ایک اور مثال پر غور کیجیے، ساحلِ دریا پر کھڑے ہوئے ہم ہوا اور پانی کے اس مسلسل کھیل کو دیکھتے ہیں جس سے بلبلے پیدا ہوتے اور ٹوٹتے رہتے ہیں۔ موجِ مضطر حباب کی تعمیر بھی کرتی ہے اور پھر بڑی بے دردی سے اس نقش کو مٹا کر اپنے دامن میں چھپا لیتی ہے۔ نقش کی یہ ناپائداری اس بات کا ثبوت ہے کہ ہوا میں ان بلبلوں کو پیدا کرنے کی قوت ہے۔ اگر یہ قوتِ تعمیر اس میں موجود نہ ہوتی تو وہ ان کو توڑنے میں اس قدر بے پروا بھی نہ ہوتی۔ قدرت ایک کائنات کو فنا کرتی ہے تو دوسری کائنات پیدا بھی کرسکتی ہے۔

ایک اچھا شاعر اپنے شعر سے خوش نہیں ہوتا تو اسے چھوڑ کر دوسرا شعر کہتا ہے۔ ایک بڑا مصنف اپنے مضمون میں اُس وقت تک کانٹ چھانٹ کرتا رہتا ہے جب تک وہ اس کے دل خواہ معیار پر پورا نہ اُترے۔ کوئی تصویر جب تک اچھی طرح تکمیل نہیں ہونے پاتی مصور اس کو بدلتا رہتا ہے۔ پھر قدرت جو سب سے بڑی آرٹسٹ ہے، اپنے نامکمل نقش سے کس طرح مطمئن ہوسکتی ہے۔ موت کی اس قدر لطیف توجیہ اقبال کے سوا شاید ہی کسی دوسرے شاعر کے ہاں ملے۔ اگر

Marfat.com

قدرت اس پیکرِ خاکی کو فنا کرتی ہے تو اس لیے کہ وہ ایک خوب تر پیکر بنانے کی آرزو مند ہے:

فطرتِ ہستی شہیدِ آرزو رہتی نہ ہو
خو بتر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو

طبعی سائنس میں انسان ایک نہایت ہی حقیر ہستی ہے جس کی اس کائنات میں کوئی بڑی اہمیت نہیں۔ لیکن مذہب یہ سکھلاتا ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور یہ ساری کائنات اسی کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو ان ستاروں پر غور کیجیے جو کروڑوں برس سے منوّر ہیں، جن کی عمر کا حساب لگاتے ہوئے ہماری عقل چکرا جاتی ہے۔ ان کا مقابلہ انسان سے کیجیے جس کی نظر ان ستاروں سے بھی آگے ہمیشہ آس سوئے افلاک رہتی ہے جس کی وسعتِ بصارت میں آسمان ایک نقطے سے زیادہ نہیں۔ جس کی زندگی کا مقصد فرشتوں سے بھی زیادہ پاکیزہ ہے۔ جس سے محفلِ قدرت میں روشنی ہے۔ جس نے اُس بارِ امانت کو اٹھایا جس کے متحمل زمین اور آسمان بھی نہیں ہو سکتے۔ اگر ستاروں کی زندگی اس قدر طویل ہے تو انسان، جس کا ناخن سازِ ہستی کو چھیڑتا ہے، کیا وہ ایک لحظے میں فنا ہو جائے گا؟ کیا وہ ان چمکدار ذروں سے بھی کم قیمت ہے کہ ستارے تو ایک عرصے تک چمکتے رہیں اور انسان کی ہستی ایک لحظے میں فنا ہو جائے؟

شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنے ستاروں سے بھی کیا؟

پھول کے ایک بیج کی حقیقت پر غور کیجیے۔ اس کو مٹی میں دبا دیا جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ سردیٔ مرقد سے افسردہ نہیں ہو جاتا۔ زیرِ خاک بھی وہ نشو ونما کے واسطے بے تاب رہتا ہے۔ اس کی ہستی میں زندگی کا جو شعلہ پنہاں ہے وہ مٹی کے اس انبار سے نہیں دب سکتا۔ خود نمائی اور خود فزائی کے لیے وہ یہاں تک مجبور ہے کہ آخرِ کار یہ دانہ گل کی شکل میں نمودار ہو جاتا ہے:

پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ
موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ
ہے لحد اس قوتِ آشفتہ کی شیرازہ بند
ڈالتی ہے گردنِ گردوں میں جو اپنی کمند
موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

Marfat.com

خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں
موت اس گلشن میں جز سنجیدنِ پر کچھ نہیں

رات کے وقت ساری کائنات اس طرح مراقبے میں ہوتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے ہر چیز پر موت کا جادو چل گیا ہے، لیکن جب صبح ہوتی ہے تو اس دنیا کا ذرہ ذرہ نئی زندگی لیے ہوئے بیدار ہوتا ہے۔ پس اگر ہر شام کے بعد صبح کا ہونا لازمی ہے تو پھر ہماری شب عدم کی صبح کیوں نہ ہو۔ کس قدر روح پرور شعر ہے:

یہ اگر آئین ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقدِ انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح

غرض ہم قدرت کے کسی مظہر پر غور کریں تو ہمیں زندگی ہی زندگی نظر آئے گی۔ موت صرف ایک عارضی حادثہ ہے جس کی دہلیز سے گزر کر ہم زندگی کی دوسری منزل میں قدم رکھتے ہیں۔ یہ دنیا صرف ہمارے امتحان وترقی کا ایک زینہ ہے۔ آسمان کے نو پردوں کے آگے بھی بہت سے دور ہیں جن سے ہم کو گزرنا پڑے گا۔ یہ نشیمن خاکی ہو یا عالمِ آخرت، دونوں ہماری زندگی کی جولانگاہ ہیں:

وہ فرائض کا تسلسل، نام ہے جس کا حیات
جلوہ گاہیں اس کی ہیں لاکھوں جہانِ بے ثبات
مختلف ہر منزلِ ہستی کی رسم و راہ ہے
آخرت بھی زندگی کی ایک جولاں گاہ ہے

انسان کا حلقۂ فکر اس قدر تنگ نہیں کہ وہ اس جسمِ خاکی کو اپنی حقیقی ہستی کے لیے ناگزیر سمجھے۔ اس دنیا سے ہمارا کام ختم نہیں ہو جاتا بلکہ یہ تو عشق کی پہلی منزل ہے۔ اس سے آگے ابھی بہت سے منزلیں طے کرنی ہیں۔ ذیل کی نظم زبان اور خیالات کے لحاظ سے تخلیقی آرٹ کی ایک بہترین مثال ہے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر
چمن اور بھی، آشیاں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے، پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اس کے علاوہ افراد مٹ سکتے ہیں لیکن نسل و قوم باقی رہتی ہے۔ بادِ نسیم کی روح آفرینیوں کی بدولت کلی شاخِ گل سے چٹکتی ہے لیکن ابھی پوری طرح کھلنے بھی نہیں پاتی کہ گلچیں کے ظالم ہاتھوں اس کا خون ہو جاتا ہے اور بوئے گل کی طرح اس کو چمن سے باہر نکل جانا پڑتا ہے۔ قمری کے آشیاں پر بجلی گر پڑتی ہے، بلبل صیاد کے دام میں پھنس جاتی ہے، لیکن بہار کی رونق کم نہیں ہوتی۔ ہزاروں جانور اپنی بولی بول کر اڑ جاتے ہیں لیکن یہ چمن اسی طرح قائم رہتا ہے:

فصلِ گل از نسترن باقی تر است
از گل و سرو و سمن باقی تر است
کانِ گوہر پرورنے، گوہر گرے
کم نگردد از شکستِ گوہرے
صبح از مشرق ز مغرب شام رفت
جامِ صد روز از خُم ایام رفت
بادہ ہا خوردند و صہبا باقی است
دوش ہا خوں گشت و فردا باقی است
ہمچناں از فرد ہائے بے سپر
ہست تقویمِ اُمم پائندہ تر
در سفر یار است و صحبت قائم است
فرد رہ گیر است و ملت قائم است

Marfat.com

امتِ مرحومہ خدا کی ایک نشانی ہے اور اغیار اس نورِ الٰہی کو بجھانے کے درپے ہیں، لیکن باری تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے۔ اور جب تک کہ تخلیقِ عالم کے مقصد کی تکمیل نہ ہو جائے اور صداقت و توحید کا پرچم ساری دنیا پر نہ لہرانے لگے، یہ امت اسی طرح زندہ رہے گی:

تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے
نشۂ مے کو تعلق نہیں پیمانے سے
ہے عیاں یورشِ تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے
کشتیٔ حق کا زمانے میں سہارا تو ہے
عصرِ نو رات ہے، دُھندلا سا ستارہ تو ہے
چشمِ اقوام سے مخفی ہے حقیقت تیری
ہے ابھی محفلِ ہستی کو ضرورت تیری
زندہ رکھتی ہے زمانے کو حرارت تیری
کوکبِ قسمتِ امکاں ہے خلافت تیری
وقتِ فرصت ہے کہاں، کام ابھی باقی ہے
نورِ توحید کا اتمام ابھی باقی ہے

یہی وجہ ہے کہ اگرچہ آسمان ہمارے ساتھ برسرِ پیکار رہا اور ہمارے سر پر وہ وہ مصیبتیں نازل کیں جو یونان اور روما نے بھی نہیں دیکھیں، اور جن کے باعث سطوتِ مسلم خاک و خون میں تڑپنے لگی لیکن ہم اس امتحان سے کبھی نہیں گھبرائے۔ ہر مشکل کا ہم نے مقابلہ کیا اور ابراہیم خلیل اللہؑ کی طرح آگ کو بھی اپنے لیے گلزار بنالیا۔ پھر اگرچہ مصر و بابل مٹ گئے۔ نہ تو صفحۂ دہر پر ان کا نشان باقی ہے اور نہ دفترِ ہستی میں ان کی داستان۔ لیکن مسلم کی اذان کی آواز فضائے عالم میں اب بھی اسی طرح گونجتی ہے:

از تبِ آتش براندازیم گل
نارِ ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلابِ روزگار
چوں بہ باغ ما رسد، گردد بہار

Marfat.com

رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری، جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست
رونقِ خم خانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوانِ او تہِ اہرام ماند
در جہاں بانگِ اذاں بودست وہست
ملت اسلامیاں بودست و ہست

اجل کا ہاتھ ہماری قوم کو نہیں چھو سکتا۔ اور چوں کہ قوم کی ہستی ہی میں افراد کو حقیقی زندگی نصیب ہوتی ہے اس لیے قوم کی خاطر قربان ہو جانے میں کسی قسم کی جھجک نہیں ہونی چاہیے۔

ایک سچے عاشق کو موت سے کچھ ڈر نہیں کیوں کہ موت ہر چیز پر غالب آتی ہے لیکن عشق پر غالب نہیں آتی۔ ''ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما'' کی اس قدیم حقیقت کو اقبال نے عشق اور موت کے فرشتوں کی اچانک ملاقات کے لطیف پیرائے میں بیان کیا ہے۔ عشق کا فرشتہ جنت کی سیر کو جا رہا تھا کہ راستے میں موت کے فرشتے سے اس کی مڈ بھیڑ ہوتی ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے بالکل ناواقف ہیں۔ فرشتۂ موت کی کریہہ صورت کو دیکھ کر عشق کا فرشتہ پوچھتا ہے کہ تو کون ہے؟ وہ جواب دیتا ہے کہ میں اجل ہوں۔ میری آنکھ میں جادوئے نیستی اور میرے اشارے میں پیامِ فنا ہے لیکن دنیا میں صرف ایک ایسی ہستی ہے کہ وہ آگ ہے اور میں اس کے سامنے پارہ ہوں:

سنی عشق نے گفتگو جب قضا کی
ہنسی اس کے لب پر ہوئی آشکارا
گری اس تبسم کی بجلی اجل پر
اندھیرے کا ہو نور میں کیا گزارا
بقا کو جو دیکھا فنا ہو گئی وہ
قضا تھی شکارِ قضا ہو گئی وہ

عشق اور موت کے فرشتوں کی ایک اور ملاقات کا ذکر میں نے ایک جرمن نظم میں پڑھا تھا۔ چونکہ یہ ایک بے حد اچھوتا مضمون ہے اس لیے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس کو مختصر طور پر

Marfat.com

یہاں بیان کر دوں۔ عشق کا فرشتہ اپنی پیہم محنت سے تھک کر ترکش کو کمر سے کھولے ہوئے آرام کر رہا ہے اور جامِ شراب کے پینے میں مشغول ہے۔ موت کا فرشتہ اپنی تیر و کمان کو لیے ہوئے شکار کی فکر میں ادھر سے گزرتا ہے۔ عشق کا فرشتہ آواز دیتا ہے کہ دوست تم اس قدر جلدی میں کہاں چلے۔ اہلِ جہاں کو تھوڑی مہلت اور مل جائے تو تمہارا کیا بگڑ جائے گا۔ آؤ کچھ دیر آرام کرو اور چند جام تم بھی نوش کر لو۔ موت کا فرشتہ بھی اپنی ترکش کو کھول کر رکھ دیتا ہے اور دونوں خوب پی کر مدہوش ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر بعد وہ اس مدہوشی اور غفلت سے چونکتے ہیں اور گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوتے ہیں تاکہ اپنی اپنی مہم پر روانہ ہوں۔ جلدی سے تیر اور کمان سمیٹ کر اپنے اپنے راستے پر نکل جاتے ہیں۔ لیکن بہت دیر نہیں گزرتی کہ دونوں حیرت کے مارے مبہوت ہو جاتے ہیں۔ عشق کا فرشتہ کیا دیکھتا ہے کہ جس نوجوان پر اس نے تیر چلایا تھا وہ عشق و محبت کے سمندر سے کھیلنے کی بجائے موت کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح موت کا فرشتہ یہ دیکھ کر دنگ ہو جاتا ہے کہ جس بوڑھے کو نشانہ اجل بنانا چاہتا تھا وہ مرنے کے بجائے عشق و ہوس کے فریب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس وقت ان فرشتوں کو احساس ہوتا ہے کہ ان کے تیر بدل گئے ہیں۔ موت کے چند تیر فرشتہ عشق کی ترکش میں ہیں اور عشق کے چند تیر فرشتہ موت کی ترکش میں۔ شاعر نے لطیف پیرائے میں جوانی کی موت اور بڑھاپے کی عاشقی دونوں کی توجیہ کی ہے۔

اقبال بتاتے ہیں کہ موت کا فرشتہ اگرچہ ہمارے جسم سے جان نکال لیتا ہے لیکن ہمارے وجود کے مرکز تک اس کی رسائی نہیں ہوتی۔ ہمارا زندہ دل قبر میں بھی بے قرار رہتا ہے:

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

اس جسم خاکی کے مرجانے سے جان نہیں مرتی۔ دل حلقۂ بود و عدم سے آزاد ہے:

چہ غم داری حیاتِ دل ز دم نیست
کہ دل در حلقۂ بود و عدم نیست
مخور اے کم نظر اندیشۂ مرگ
اگر دم رفت دل باقی ست غم نیست

Marfat.com

دنیا کی ساری چیزیں فنا ہو جائیں لیکن جوہرِ انسان کی حقیقت کچھ اور ہے، اس کو فنا ممکن نہیں:

سریرِ کیقباد اکلیلِ جم خاک
کلیسا و بتستانِ حرم خاک
و لیکن من ندانم گوہرم چیست
نگاہم برتر از گردوں تنم خاک

سحر کے وقت شاعر کے حساس دل میں ہر جان دار اور بے جان چیز سے پیام قبول کرنے کی قابلیت بڑھ جاتی ہے۔ وہ صبح کے تاروں کو اپنا درِدل سنانے کے لیے فضائے دشت میں گھوم رہا ہے۔ راکھ کے ایک ڈھیر سے اس کو کچھ سرگوشیوں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ راکھ بادِ صبا سے کہہ رہی ہے کہ ''کبھی میں بھی بھڑکتی ہوئی آگ تھی جس سے رہرو اپنے جسم کے لیے گرمی وصول کرتے تھے۔ لیکن اس صحرا کی ہواؤں نے میری چنگاریوں کو ٹھنڈا کر دیا۔ تو آہستہ چل تاکہ میرے یہ افسردہ ذرے بکھر نہ جائیں، ورنہ جس قافلے کے سوز و گداز کی میں نشانی ہوں اس کی یاد بھی باقی نہ رہے گی۔'' یہ سن کر شاعر کو اپنی حالت یاد آجاتی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اس کی ہستی بھی خاک سے زیادہ نہیں اور وہ بھی اس رہ گزر میں پڑا ہوا ہے۔ بادِ حوادث کی تباہ کاریوں کے خیال سے اس کی آنکھ سے بے اختیار آنسو بہنے لگتے ہیں۔ اتنے میں اس کے کان میں دل کی یہ آواز پہنچتی ہے کہ تو اس مشتِ خاک کی تباہی پر کیوں افسوس کرتا ہے۔ ازل اور ابد میرے ہی رہینِ منت ہیں اور میری کوئی انتہا نہیں:

بگوشِ من رسید از دل سرودے
کہ جوئے روزگار از چشمہ سارم
ازل تاب و تب پیشینۂ من
ابد از ذوق و شوقِ انتظارم
میندیش از کفِ خاکے میندیش
بجانِ تو کہ من پایاں ندارم

من کی دنیا میں فنا کا گزر نہیں انسان موت کے غم میں اسی لیے گھلا جا رہا ہے کہ وہ اپنی اصلیت کو پیکرِ خاکی پر منطبق کرتا ہے۔ جب تک ہم اپنی حقیقت سے واقف نہ ہو جائیں، اس غمِ

Marfat.com

مرگ سے نجات ممکن نہیں:

تری نجات غمِ مرگ سے نہیں ممکن
کہ تو خودی کو سمجھتا ہے پیکرِ خاکی

انسان اگر اپنی خودی کی نگہداشت کرے تو مرنے کے باوجود زندہ رہتا ہے۔ یہ چاند ستارے اور کائنات فنا ہو جائیں گے لیکن خودی کا نشہ وہ ہے جو ابد تک نہیں اُترے گا:

مہ و ستارہ مثالِ شرارہ یک دو نفس
مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے

خودی جب پختہ ہو جائے تو موت سے پاک ہوتی ہے۔ جس نے اپنی خودی کو مستحکم کرلیا اسے آنے والی موت کا کوئی ڈر نہیں ہوتا:

ازاں مرگے کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

اقبال نے بارہا یہ نکتہ سمجھایا ہے کہ انسان کی تمام برائیوں کی جڑ خوف اور خصوصاً موت کا خوف ہے۔ خوف اور اس کی وجہ سے پیدا ہونے والی ناامیدی کو وہ ''اُم الخبائث'' کہتے ہیں۔ ڈر سے کانپنے والے اور نڈر دلوں کا انہوں نے اکثر مقابلہ کیا ہے اور بتلایا ہے کہ نڈر انسان شیر کو بھی بکری سمجھ کر اس سے مقابلے کے لیے تیار ہو جاتا ہے اور ڈرپوک شخص ہرن سے بھی ایسا بھاگتا ہے گویا شیر اس کے تعاقب میں ہے۔ اگر ہمارے دل میں خوف کا کوئی شائبہ نہیں تو سمندر کو بھی ہم صحرا کی طرح بے کھٹکے پار کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم خوف و ہراس سے مغلوب ہیں تو سمندر کی ہر موج میں ہم کو مگرمچھ دکھائی دیتا ہے:

دلِ بے باک را ضرغام رنگ است
دلِ ترسندہ را آہو پلنگ است
اگر بیمے نداری بحر صحرا است
اگر ترسی بہر موجش نہنگ است

شہنشاہ عالمگیر کی بے باکی تاریخ ہند میں مشہور ہے۔ موت کو وہ خاطر میں نہ لاتا تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ محاصرۂ گولکنڈہ کے زمانے میں جب ظہر کی نماز کا وقت آیا تو فصیل کے سامنے مغل فوج صف باندھ کر نماز میں مشغول ہوگئی۔ قلعے کی دیوار سے قطب شاہی تیر اندازوں نے یکے بعد

Marfat.com

دیگرے کئی اماموں کونشانہ اجل بنایا تو پہلی صف میں سے کوئی دوسراشخص امامت کے لیے بڑھنے سے جھجکنے لگا۔ عالمگیر جواسی صف میں کھڑا تھا، فوراً آگے بڑھ گیا اور حضور قلب کے ساتھ امامت کرنے لگا۔ یہ جوش اور نڈر پن بھی ایک خصوصیت تھی جس کے باعث ہمارے اسلاف نے جہانگیری کی۔ اقبال اسی بے خوف زندگی کی طرف ہمیں واپس لانا چاہتے ہیں۔ وہ خداوند کریم کا وعدہ یاد دلاتے ہیں کہ اللہ پر بھروسا کرنے والوں کے لیے کوئی ڈر نہیں۔ جس کے دل میں ایمان کی قوت ہو وہ موسیٰؑ کی طرح فرعون سے مقابلے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ موت کا ڈر عمل کا دشمن ہے۔ یہ ڈر ہمارے زندگی کے قافلے پر چھاپہ مارتا ہے۔ اس سے ہمارے محکم ارادے بھی متزلزل ہو جاتے ہیں اور ہماری بلند ہمت اندیشوں سے گھر جاتی ہے۔ جب اس ڈر کا بیج ہماری طبیعت میں بویا جاتا ہے تو زندگی کی نشو ونما رک جاتی ہے۔ اس سے ہمارے دلوں میں لرزہ اور ہمارے ہاتھوں میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ ہمارے پاؤں سے طاقتِ رفتار اور ہمارے دماغ سے فکر کی قوت سلب ہو جاتی ہیں۔ جب دشمن ہم کو خوف زدہ دیکھتے ہیں تو شاخِ گل کی طرح توڑ کر ہم کو باغ سے پھینک دیتے ہیں۔ ان کی تلوار زیادہ قوت کے ساتھ ہمارے سر پر پڑتی ہے اور ان کی نگاہ خنجر کی طرح ہمارے سینے میں گھس جاتی ہے۔ ہمارے دل کی تمام برائیاں خوف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ مکاری، کینہ اور جھوٹ خوف کی فضا میں پرورش پاتے ہیں۔ خوف کے دامن میں ریاکاری اور فتنے پلتے ہیں۔ جس کسی نے دینِ الٰہی کی رمز کو پہچانا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اصل شرک خوف میں مضمر ہے۔ اس لیے جو شخص شرک سے پاک ہونا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ خوفِ غیر اللہ اور خصوصاً خوفِ مرگ کو دل سے دور کر دے۔ شانِ قلندری یہی ہے کہ ہم غمِ زندگی سے بے نیاز ہو جائیں ورنہ یہ غم ہماری جان کو زہر کی طرح کھا جاتا ہے:

دم زندگی رم زندگی، غم زندگی سم زندگی
غم رم نہ کر، سم غم نہ کھا کہ یہی ہے شانِ قلندری

جو دل رمزِ حقیقت سے آگاہ ہے اس کو موت کی کچھ پروا نہیں ہوتی، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ رات کی یہ خاموشی ہنگامۂ فردا کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے:

موت کی لیکن دلِ دانا کو کچھ پروا نہیں
شب کی خاموشی میں جز ہنگامۂ فردا نہیں

مردِ حق کی نشانی یہ ہے کہ موت کا ہنسی خوشی استقبال کرے۔ اس کا ثبوت خود اقبال نے اپنی

Marfat.com

مثال سے بھی دیا ہے۔ مرتے وقت اپنا یہ شعر ان کی زبان پر تھا:

نشانِ مرد حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

حج بیت اللہ سے فارغ ہو کر ایک قافلہ مدینہ منورہ جا رہا تھا کہ وہ راستے میں رہزنوں کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایک زائر کے سوا باقی تمام شریکِ قافلہ قتل ہو جاتے ہیں۔ اس مردِ صادق کے تاثرات آپ سن لیجیے جو اس حادثے کے باوجود تن تنہا یثرب کی طرف چلا جاتا ہے:

قافلہ لوٹا گیا صحرا میں اور منزل ہے دور
اس بیاباں یعنی بحرِ خشک کا ساحل ہے دور
اس بخاری نوجواں نے کس خوشی سے جان دی
موت کے زہراب میں پائی ہے اس نے زندگی
خنجرِ رہزن اسے گویا ہلالِ عید تھا
ہائے یثرب دل میں، لب پر نعرۂ توحید تھا
خوف کہتا ہے کہ یثرب کی طرف تنہا نہ چل
شوق کہتا ہے کہ تو مسلم ہے، بے باکانہ چل
خوفِ جاں رکھتا نہیں کچھ دشت پیمائے حجاز
ہجرتِ مدفونِ یثرب میں یہی مخفی ہے راز
گو سلامت محمل شاہی کی ہمراہی میں ہے
عشق کی لذت مگر خطروں کی جانکاہی میں ہے
آہ یہ عقلِ زیاں اندیش کیا چالاک ہے
اور تاثر آدمی کا کس قدر بے باک ہے

کوئی قوم اس وقت تک زندہ نہیں رہتی اور معرکۂ حیات میں نہیں پنپتی جب تک کم از کم اس کے ممتاز ترین افراد میں جاں نثاری اور سرفروشی کا جذبہ اس قدر نہ ہو کہ وہ قوم کی خاطر ہر قسم کے ایثار اور قربانی کے لیے تیار رہیں۔ اقبال کے نزدیک ساری داستانِ حرم صرف اس قدر ہے کہ اس کا دیباچہ تذکرۂ اسمٰعیل ہے جو خدا کی بارگاہ میں اور اس کے حکم پر اپنی جان قربان کرنے کے لیے تیار تھے اور اس کا خاتمہ ذکر حسینؓ ہے جنھوں نے حق وصدات کے لیے اپنا سب کچھ نثار کر دیا:

Marfat.com

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسین، ابتدا ہے اسمٰعیل

قوم کے پودے کی آبیاری دریا کے پانی سے نہیں بلکہ اس خون سے ہوتی ہے جو شہیدوں کے سینے سے نکلتا ہے۔ ملت کی آبرو اس پیالے میں چھلکتی ہے جس میں خون شہدا بھرا ہوا ہے۔ یہ خون قدر و قیمت میں حرم سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اس لیے اقبال شہیدوں کی تربت پر لالہ کے پھول نچھاور کرتے ہیں:

سرِ خاکِ شہیدے برگ ہائے لالہ می پاشم
کہ خونش با نہالِ ملتِ ما سازگار آمد

عرب کی ایک لڑکی فاطمہ طرابلس کی جنگ میں غازیوں کو پانی پلاتی ہوئی شہید ہوتی ہے تو اس بے تیغ و تبر جہاد کرنے والی کو وہ آبروئے امتِ مرحوم کا لقب دیتے ہیں۔ اگرچہ فاطمہ کے غم میں ان کی آنکھ آنسو بہا رہی ہے لیکن ان کے نالۂ ماتم میں نغمۂ عشرت بھی موجود ہے۔ کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ جس باغ کو خزاں نے اُجاڑ دیا تھا اور جس کے متعلق یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ اس میں اب کوئی پھول کھل نہیں سکتا اس میں ایسی کلی بھی موجود تھی۔ جس راکھ کو مدت سے افسردہ سمجھا جا رہا تھا اس میں ابھی ایسی چنگاریاں بھی باقی ہیں۔ جن بادلوں کے متعلق یہ کہا جاتا تھا کہ وہ مدت ہوئی برس چکے ان میں ابھی بجلیاں سو رہی ہیں:

اپنے صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں

زندگی اور موت کی حقیقت 'جاوید نامہ' میں سلطان شہید ٹیپو کی زبانی دریائے کاویری کو سنائی ہے۔ زندگی اصل حقیقت ہے، موت ایک فریب اور دھوکا ہے۔ غلام کو موت کے خوف سے زندگی حرام ہو جاتی ہے لیکن بندۂ آزاد کے لیے موت ایک لمحے سے زیادہ نہیں۔ موت سے اس کو نئی زندگی ملتی ہے۔ اگرچہ ہر موت مومن کے لیے خوش آیند ہے لیکن حسین ابن علی کی موت کچھ اور ہی شان رکھتی ہے:

ہر زماں میرد غلام از بیمِ مرگ
زندگی او را حرام از بیمِ مرگ

Marfat.com

بندہَ آزاد را شانے دگر
مرگ او را می دہد جانے دگر

او خود اندیش است مرگ اندیش نیست
مرگِ آزاداں ز آنے بیش نیست

گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر
مرگِ پورِ مرتضیٰؓ چیزے دگر

جنگِ شاہانِ جہاں غارتگری است
جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است

کس نداند جز شہید ایں نکتہ را
کو بخونِ خود خرید ایں نکتہ را

غرض موت صرف بے غیرتی کی زندگی کا نام ہے۔ عزت اور آبرو کی زندگی میں سر کھونا بھی بقائے دوام سے کم نہیں۔ شیر کی زندگی کا ایک لمحہ بکری کی عمر کے سو سال سے زیادہ ہے۔ سمندر کی موجوں سے ایک گھڑی مقابلہ کرنا اور اس مقابلے میں فنا ہو جانا ہزار برس ساحل پر آرام کی زندگی سے خوشتر ہے۔ زندگی چاہے مختصر ہو لیکن کام کی ہو۔ خضر کو اپنی عمر دراز میں زندگی کی کوئی لذت حاصل نہیں لیکن پروانے کو ایک پل بھر شمع کے گرد طواف کرنے میں حقیقی سرور نصیب ہوتا ہے:

شنیدم در عدم پروانہ می گفت
دمے از زندگی تاب و تبم بخش
پریشاں کن سحر خاکسترم را
ولیکن سوز و ساز یک شبم بخش

اس طرح اگرچہ ہماری دنیوی زندگی صرف ایک دو لمحے رہے گی لیکن ہمیں تب و تابِ جاودانہ حاصل ہو گا کام زیادہ اور وقت تھوڑا ہے۔ فرصت عمل دم بھر سے زیادہ نہیں۔ اس لیے جو کچھ کرنا ہے ابھی کرنا چاہیے۔ نپولین کے مزار پر کھڑے ہوئے اقبال سوچتے ہیں کہ اگرچہ اب یہ آرام سے سو رہا ہے لیکن ایک دن وہ تھا کہ اس نے دنیا میں ہلچل مچا دی تھی۔ اس مزار پر کھڑے ہوئے وہ موت کا راز کھول کر بیان کرتے ہیں اور ہمارے لیے زندگی اور عمل کا پیغام چھوڑ جاتے ہیں:

Marfat.com

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز

جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

ہے مگر فرصتِ کردار نفس یا دو نفس
عوضِ یک دو نفس قبر کی شب ہائے دراز

عاقبت منزلِ ما وادیٔ خاموشان است
حالیا غلغلہ در گنبدِ افلاک انداز

......

Marfat.com

۳۔ مثنوی 'اسرارِ خودی' کا تجزیہ (۱)

مثنوی 'اسرار خودی' سے قبل اقبال نے جو نظمیں اور غزلیں کہیں وہ 'بانگ درا' میں شامل ہیں۔ قیام یورپ کے زمانے میں جب انہوں نے فلسفۂ عجم پر اپنا علمی مقالہ لکھا اور اس ضمن میں فارسی ادب اور تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تو انھوں نے محسوس کیا کہ دنیا میں مسلمانوں کی کمزوری اور انحطاط کا ایک بڑا سبب عجمی تصوف اور نفیٔ خودی کا وہ تصور ہے جو انسانی وجود کو موہوم سمجھتا ہے، یاس وقنوطیت کی تعلیم دیتا ہے اور سعی وعمل کے بجائے یہ سکھاتا ہے کہ دوڑنے سے لے کر چلنے، کھڑا رہنے، بیٹھنے، سونے اور مرنے تک سکون کی ہر منزل میں زیادہ راحت ہوتی ہے:

بقدر ہر سکوں راحت بود، بنگر تفاوت را
دویدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن و مردن

اقبال کو یقین تھا کہ اس شدید کش مکشِ حیات کے زمانے میں مسلمان اگر اسی تصورِ حیات کو لیے رہیں اور اپنی انفرادی اور اجتماعی قدر و قیمت نہ جانیں تو ان کا جو حشر ہونے والا ہے اس کی پیش قیاسی بلقان اور طرابلس کی جنگوں سے ہو سکتی ہے۔

اس احساس کے تحت قیامِ یورپ کے زمانے میں انھوں نے اپنا آئندہ پروگرام یہ بنایا کہ

۱۔ میرے قدیم ہم کتب اور عنایت فرما بہادر یار جنگ مرحوم نے فرمائش کی تھی کہ ہفتے میں ایک مرتبہ ان کے مکان پر درسِ اقبال منعقد ہوا کرے۔ چنانچہ ۱۹۴۱ع سے لے کر ۱۹۴۴ع میں ان کی ناگہانی وفات تک اس کا سلسلہ جاری رہا جس میں خود مرحوم کے علاوہ چند دوسرے اقبال شناس مثلاً ڈاکٹر یوسف حسین خاں، پروفیسر غلام دستگیر رشید، وغیرہ شریک ہوا کرتے تھے اور اقبال کے کلام اور فکر پر سیر حاصل بحث ہوتی تھی۔ ایسے ہی ایک درس کے لیے میں نے نواب مرحوم کے ایماء پر مثنوی 'اسرار خودی' کا تجزیہ کر کے اس کو سمجھانے کی کوشش کی تھی، کیونکہ عامۃ الناس فارسی زبان سے نابلد تھے اور اس انتہائی اہم اور موثر نظم میں جس منطقی استدلال کو پیش کیا گیا ہے، اس کو کماحقہ سمجھنے سے قاصر تھے۔

Marfat.com

اہل مشرق خصوصاً مسلمانوں کو ان کا اپنا جلوہ دکھا کر ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کی ترغیب دی جائے تاکہ وہ اپنا حقیقی مقام حاصل کرلیں۔ اس پروگرام کا اشارہ انھوں نے اپنی اُس نظم میں بھی کیا ہے جو سر شیخ عبدالقادر کے نام لکھی گئی تھی۔ ہندوستان واپس پہنچنے کے بعد بھی وہ اس پروگرام کو عمل میں لانے کی فکر کرتے رہے اور وقت بوقت اپنی اردو نظموں میں ملت کو اس حقیقت سے آگاہ کرتے رہے۔ اس کی ایک بہترین مثال ان کی نظم ''شمع و شاعر'' میں ملتی ہے جو ۱۹۱۲ع میں لکھی گئی تھی اور جس میں پورے دو بند اسی موضوع کے لیے وقف ہیں۔ اس کے صرف چند شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں:

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو
کانپتا ہے دل ترا اندیشۂ طوفاں سے کیا
ناخدا تو، بحر تو، کشتی بھی تو، ساحل بھی تو
شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا کہ ہے غارت گرِ باطل بھی تو
بے خبر تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے
اپنی اصلیت سے ہو آگاہ، اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں بھی ہے
کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے
تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیٔ داماں بھی ہے

پھر انھیں خیال ہوا کہ یہ جستہ جستہ اشعار یا نظمیں اس مقصد کے لیے کافی نہیں ہیں، بلکہ ایک پوری کتاب لکھنی چاہیے جس میں فلسفۂ خودی اور تصورِ حیات کی تشریح دل آویز پیرائے میں ہو سکے جو مسلمانانِ عالم کے لیے ایک مکمل لائحۂ عمل کا کام دے۔ اس کے لیے انھیں ناگزیر طور پر اردو کو چھوڑ کر فارسی کی طرف رجوع کرنا پڑا کیونکہ اول تو صدیوں اور قرنوں سے فارسی زبان منجھتے منجھتے

Marfat.com

مشکل سے مشکل اور خشک سے خشک فلسفیانہ مطالب کے ادا کرنے پر قادر ہو گئی تھی اور دوسرے یہ کہ اقبال نہ صرف ہندوستان بلکہ ساری دنیا کے مسلمانوں تک یہ پیام پہنچانا چاہتے تھے اور ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لیے اردو کی بہ نسبت فارسی زبان زیادہ موزوں تھی۔

عجمی تصوف کے مطالعے کے دوران میں اقبال نے مثنوی مولانا روم کا بھی نہایت غور کے ساتھ مطالعہ کیا تھا اور مولانا کا اثر ان پر اس قدر گہرا ہوا تھا کہ وہ انھیں اس معاملے میں اپنا مرشد اور رہبر سمجھنے لگے اور اپنی تصنیف کی بنیاد بھی مثنویٔ معنوی کے وزن اور بحر میں ڈالی۔ چنانچہ مثنوی 'اسرادِ خودی' بھی اسی بحرِ رمل مزاعف یعنی ''فاعلاتن فاعلاتن فاعلن'' میں ہے اور اس میں وہی تمثیلی اور حکایتی طریقہ اختیار کیا گیا ہے جو مثنوی معنوی کا طرۂ امتیاز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی مثنوی سب سے پہلے حکیم سنائی غزنوی نے لکھی تھی جس کی وفات ۵۴۶ھ میں ہوئی اور جس کی تصنیف ''حدیقۃ الحقیقۃ''، ''حدیقہ سنائی'' کے نام سے مشہور ہے۔ پھر اس قسم کی مثنویاں شیخ فرید الدین عطار (منطق الطیر)، ملا جامی ('یوسف زلیخا')، شیخ سعدی ('بوستاں') اور مولانا روم وغیرہ نے تحریر کیں۔

مولانا روم نے ساتویں صدی ہجری کے وسط میں اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ مسلمانوں نے خود پرستی اور عشرت پسندی کے باعث اپنی تباہی مول لی اور تاتاریوں کے ہاتھوں ذلیل و خوار ہوئے۔ انھوں نے کہا کہ مسلمان دنیا تو اس طرح کھو بیٹھے اور اگر انانیت اور کبر میں مبتلا رہے تو اندیشہ ہے کہ دین بھی کھو بیٹھیں گے۔ اقبال بھی اس چودھویں صدی ہجری میں مسلمانوں کی سلطنت کا شیرازہ بکھرتا ہوا دیکھتے ہیں لیکن اس مرض کی تشخیص بالکل مختلف کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ مسلمان راہِ عمل پر گامزن نہیں ہیں اور جدید سائنسی تمدن کی ظاہرہ چمک دمک سے مرعوب ہو کر احساسِ کمتری میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ وہ جوہرِ خودی سے بے خبر اور انسانیت کی حقیقی عظمت سے ناواقف ہیں۔ چنانچہ اقبال اپنی تصنیف کی ابتدا میں مولانا روم کی مشہور غزل کے تین شعر درج کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ جو ہر طرف ایک ہجوم اور انبوہِ کثیر نظر آتا ہے ان میں انسان نما حیوان تو بہت ہیں لیکن انسان شاذ و نادر ہی پائے جاتے ہیں۔

مثنوی 'اسرارِ خودی' اصل میں تفسیر اور تشریح ہے اس مشہور حدیث کی کہ ''مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ'' جس کا خلاصہ اس شعر میں درج ہے کہ:

Marfat.com

غلامِ ہمتِ آں خود پرستم
کہ با نور خودی بیند خدا را

اس تفسیر وتشریح کے لیے اقبال ایک طرح کا مسلسل منطقی استدلال تیار کرتے ہیں تا کہ انسان اپنی حقیقت کو پہچان کر اور اپنی شخصیت کی تربیت کر کے معرفتِ رب حاصل کرے اور نیابتِ الٰہی کی منزل پر پہنچ جائے۔ نظامِ عالم کی بنیاد خودی پر ہے اور جو کچھ نظر آرہا ہے وہ صرف خودی کا کھیل ہے۔ انفرادی زندگی کا تسلسل خودی کو مستحکم کرنے پر منحصر ہوتا ہے اور زندگی کا باقی رہنا تخلیق اور تولیدِ مقاصد کی بنا پر ہے۔ زندگی نام ہے تلاش وجستجو کا۔ عشقِ الٰہی اور محبت رسولؐ سے خودی مضبوط اور مستحکم ہوتی ہے اور اغیار سے سوال کرنے یا ان کے دست نگر اور محتاج ہونے سے خودی کمزور اور ضعیف ہو جاتی ہے، اس لیے خوددار انسان کو کسی کا احسان نہیں اٹھانا چاہیے۔ جب عشق و محبت سے خودی مستحکم ہو جاتی ہے تو پھر انسان کائنات کی ظاہری اور مخفی قوتوں کو مسخر کرتا ہے اور ان سے اپنی خدمت لے سکتا ہے:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہرچہ می بینی ز اسرارِ خودی است

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است
پس بہ قدرِ استواری زندگی است

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصلِ او در آرزو پوشیدہ است

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ نفی خودی کا اصول مغلوب اور مفتوح قوموں کا ایجاد کیا ہوا ہے۔ یہ مفتوح قومیں چاہتی ہے کہ غالب اور فاتح قوموں کو بھی کمزور کر دیں تا کہ ان کے ظلم وستم سے نجات پائیں، اس لیے وہ بے خودی اور فنائیت کے مسلک کا پرچار کرتی ہیں۔ اس کی مثال دیتے ہوئے اقبال بکریوں کے ایک گروہ کا قصہ بیان کرتے ہیں جو شیروں کے ظلم سے تنگ آ کر یہ تلقین کرنے لگا تھا کہ گوشت کھانا حرام ہے۔ اقبال فنائیت کی اس تلقین کو 'مسلک گوسفندی' کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہ مسلک افلاطون کا پیش کیا ہوا ہے۔ چونکہ افلاطون کا اثر مسلمان

Marfat.com

صوفیوں اور مفکرین پر کافی زیادہ تھا اس لیے مسلمان بھی اس 'مسلک گوسفندی' کے پیرو ہو گئے اور اپنی کمزوری اور انحطاط کو تہذیب کی علامت سمجھنے لگے۔

اقبال مسلمانوں کو افلاطون کے مسلک گوسفندی سے احتراز کی تاکید کرتے ہیں۔ پھر وہ شعر کی حقیقت بیان کر کے اسلامی ادبیات کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں تاکہ ادب اور فن کو عجمیت اور بے عملی سے خودی اور زندگی کی طرف واپس لایا جائے۔ اس کے بعد وہ تشریح کرتے ہیں کہ خودی کی تربیت کس طرح ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے انھوں نے تین مرحلے متعین کیے ہیں۔

پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اعلیٰ اور حقیقی حُرّیت اطاعت یعنی پابندیِ فرائض ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کو تاکید کرتے ہیں کہ چونکہ جبر ہی سے اختیار حاصل ہوتا ہے اس لیے خدا اور رسولؐ کی اطاعت بجالائیں اور فرائض کی سختی کی شکایت نہ کریں۔ جو شخص چاند اور ستاروں کو مسخر کرنا چاہتا ہے اس کے لیے قوانین و فرائض کی پابندی لازمی ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
شکوہ سنجِ سختیٔ آئیں مشو
از حدودِ مصطفیؐ بیروں مرو
ہر کہ تسخیرِ مہ و پرویں کند
خویش را زنجیریِ آئیں کند

تربیت خودی کے لیے دوسرا مرحلہ ''ضبطِ نفس'' کا ہے یعنی اپنے نفس پر قابو حاصل کرنے کا، کیونکہ جس شخص کا حکم اپنی ذات پر نہیں چلتا وہ لازماً دوسروں کا محکوم ہو جاتا ہے:

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں
می شود فرماں پذیر از دیگراں

جب اس طرح تربیت کے بعد خودی کی تکمیل ہو جاتی ہے تو وہ اپنی تیسری منزل میں پہنچ جاتی ہے یعنی نیابت الٰہی کی حقدار بن جاتی ہے۔ ایسا شخص نوع انسان کی کھیتی کا ماحصل اور کاروانِ زندگی کی منزل ہوتا ہے کہ جس پر انسانیت کی تکمیل ہوتی ہے:

نائبِ حق در جہاں آدم شود
بر عناصر حکمِ او محکم شود

Marfat.com

نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است
ہستیٔ او ظلِ اسمِ اعظم است
ذات او توجیہِ ذاتِ عالم است
از جلالِ او نجاتِ عالم است

یعنی "جب انسان اس دنیا میں نیابت الٰہی کے درجے پر پہنچ جاتا ہے تو عناصر پر اس کی حکمرانی ہوتی ہے۔ وہ کائنات کی روح ہوتا ہے اور اس کی ہستی اسمِ اعظم کی طرح مشکل کشائی کرتی ہے۔ اس کی قوت و جبروت میں دنیا کی نجات مضمر ہے۔"

حضرت سید مخدوم علی ہجویریؒ کی زبانی اقبال اہلِ ملت کو نصیحت کرتے ہیں کہ اپنے آپ کو کمزور و ناتواں نہ سمجھیں بلکہ قوی سے قوی دشمن کے مقابلے کے لیے تیار ہو جائیں۔ جب پتھر خود کو شیشے کی مانند کمزور سمجھنے لگتا ہے تو واقعی شیشہ بن کر ٹوٹنے لگتا ہے۔ تم اپنے آپ کو محض پانی اور مٹی کب تک سمجھتے رہو گے، اپنی خاک سے شعلۂ طور پیدا کرو۔ حیوان کی طرح کھانا اور سونا زندگی کا مقصد نہیں ہے۔ جب انسان اپنے آپ کو خودی کی بنا پر مضبوط کر لیتا ہے اور سخت محنت و مشقت کرتا ہے تو اس سے دونوں جہان روشن ہو جاتے ہیں اور وہ کائنات کی قوتوں کو مسخر کرتا ہے۔ زندگی کی آبرو سختی اور طاقت میں مضمر ہے۔ ناتوان اور کمزور ہونا بے چارگی اور ناتجربہ کاری پر دلالت کرتا ہے:

اے ز آدابِ امانت بے خبر
از دو عالم خویش را بہتر شمر
سنگ چوں بر خود گمانِ شیشہ کرد
شیشہ گر دید و شکستن پیشہ کرد
تا کجا خود را شماری ماء و طیں
از گلِ خود شعلۂ طور آفریں
مثلِ حیواں خوردن آسودن چہ سود
گر بخود محکم نہ ای، بودن چہ سود
خویش را چوں از خودی محکم کنی
تو اگر خواہی جہاں برہم کنی

Marfat.com

می شود از وے دو عالم مستنیر
ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروے زندگی است
ناتوانی، نا کسی ناپختگی است

ہر فرد کی زندگی میں سب سے زیادہ اہم سوال مقصدِ حیات کے متعلق ہوتا ہے کہ وہ کس لیے وجود میں آیا ہے۔ اقبال جواب دیتے ہیں کہ ایک مسلم کی زندگی کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ ایسا جہاد جس کا محرک صرف زمین فتح کرنا ہو وہ مذہب اسلام میں حرام ہے۔ کیونکہ اگر مسلمان کی تلوار سے حق کی آواز بلند نہ ہو تو ایسی جنگ قوم کے لیے نامبارک ہوتی ہے۔

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

اس ضمن میں وہ حضرت شیخ میاں میرؒ کا قصہ بیان کرتے ہیں کہ جب بادشاہِ ہند نے محض حرص وہوس کی خاطر دکن کی تسخیر کا ارادہ کیا تو شیخ نے اس کو بہت کچھ لعنت ملامت کی اور کہا کہ ایک گداگر کی بھوک تو صرف اسی کی جان لیوا ہوتی ہے لیکن ایک بادشاہ کی بھوک تمام ملک وملت کے لیے فنا کا پیغام لاتی ہے۔ جو کوئی سوائے اللہ کے کسی اور کے لیے خنجر کھینچتا ہے تو اس کا خنجر صرف اسی کے سینے میں اترتا ہے اور اس سے خود اسی کو نقصان پہنچتا ہے:

آتشِ جانِ گدا جوعِ گداست
جوعِ سلطان ملک و ملت را فناست
ہر کہ خنجر بہرِ غیراللہ کشید
تیغِ او در سینۂ او آرمید

پھر اقبال عقل اور عشق کا موازنہ کرتے ہیں جو ان کے تصورِ حیات کا ایک امتیازی مسئلہ ہے اور جس کو انھوں نے اپنے کلام میں بار بار پیش کیا ہے۔ یہاں اس قدر واضح کر دینا ضروری ہے کہ اقبال علم اور عقل کے مخالف نہیں تھے لیکن ان کو بے لگام چھوڑنا نہیں چاہتے تھے بلکہ ایمان اور عشق کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ ان کی رائے میں عصر حاضر اور تہذیب جدید کی تباہ کاری بڑی حد تک اسی وجہ سے ہے کہ انسان علم اور عقل کی محدود رسائی سے واقف نہیں ہیں اور ان کے غلام بن گئے

Marfat.com

ہیں۔اقبال بتاتے ہیں کہ مسلمان کا علم سوزِ دل کی بنا پر کامل ہوتا ہے۔ عقل کی خامیوں اور خرابیوں کا علاج عشق سے کیا جا سکتا ہے اور اس کی وجہ سے جو فتور دماغ میں پیدا ہوتا ہے وہ عشق کے نشتر ہی سے دور ہوتا ہے:

علمِ مسلم کامل از سوزِ دل است
معنی اسلام ترکِ آفل است
عشقِ افلاطون علت ہائے عقل
بہ شود از نشترش سودائے عقل"

ہندوستان کے مسلمانوں کو، جو اپنی خودی اور شخصیت کھو بیٹھے ہیں اور غیروں کی اداؤں کے دل دادہ ہیں، اقبال میر نجات نقشبندؒ کی زبانی نصیحت کرتے ہیں کہ امت مسلمہ کی محفل کو غیروں کے چراغ سے آگ لگ گئی ہے اور ان کی مسجد کو بت خانے کی چنگاری نے جلا دیا ہے۔اے مسلم! تو جو غیروں کے دستر خوان سے ٹکڑوں کی بھیک مانگ رہا ہے، گویا اپنی دولت دوسروں کے ہاں تلاش کر رہا ہے۔

تیسری مثال گلاب کے اُن پتوں کی طرح ہے جو اپنی بو لٹا کر پژمردہ اور پریشان ہو چکے ہیں:

بزمِ مسلم از چراغِ غیر سوخت
مسجد او از شرارِ دیر سوخت
اے گدائے ریزۂ از خوانِ غیر
جنسِ خود می جوئی از دکانِ غیر
شد پریشاں برگ گل چوں بوئے خویش
اے ز خود رم کردہ باز آ سوئے خویش

اقبال نے حضرت امام شافعیؒ کے مشہور مقولے ''الوقت سیف قاطع'' کی تفسیر کی ہے کہ زمانہ ایسی شمشیر براں ہے کہ یہ جس کے ہاتھ میں ہو اس کی قدرت حضرت موسیٰ کی قدرت سے زیادہ ہوتی ہے۔ حیدر کرارؓ کے ہاتھ میں یہی شمشیر روزگار تھی جس سے آپ نے درۂ خیبر کو فتح کیا تھا۔ جو شخص زمانے کو محض دن اور رات کی تعداد سے ناپتا ہے وہ گمراہی میں ہے اور زمانے کی اصل حقیقت سے ناواقف ہے۔اور جو شخص زمانے کی اصل حقیقت سے واقف نہیں وہ حیاتِ جاوداں

سے بھی آگاہ نہیں ہے۔ زمان کو لیل ونہار کے پیمانے سے اس طرح ناپنا جیسے کہ فضا کو طول وعرض کے ذریعے ناپا جاتا ہے، بڑی سخت غلطی ہے۔ انسانی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ زمان کی اصل حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو فروغ دینے کی بجائے انسان زمان کو مکان کی طرح پیائش کر کے گردشِ لیل ونہار میں اسیر ہو جاتا ہے:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر
در دلِ خود عالمے دیگر نگر

باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکر تو پیمود طولِ روزگار

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ ای
از حیاتِ جاوداں آگہ نہ ای

تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمز وقت از ''لی مع اللہ'' یاد گیر

اصل وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است وخور جاوید نیست

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
''لا تسبو الدھر '' فرمان نبی است

پھر اقبال مردِ آزاد اور بندۂ محکوم کا فرق بیان کرتے ہیں کہ محکوم زمانے کی قید وبند میں جکڑا ہوا ہوتا ہے اور اس سے باہر نہیں نکل سکتا لیکن مردِ آزاد زمانے پر قابو پاتا ہے اور اس سے اپنے مطلب ومنشا کے موافق کام لیتا ہے۔ محکوم کی فطرت بھی تقلید اور تحصیل حاصل کی طرف مائل ہوتی ہے اور کوئی نادر کام اس کے ہاتھ سے انجام نہیں پاتا۔ لیکن مردِ آزاد ہر دم نئی تخلیق کرتا رہتا ہے اور اس کے ساز سے ہمیشہ تازہ نغمے نکلتے ہیں۔ اس کی فطرت تکرار کو پسند نہیں کرتی اور نہ وہ کولھو کے بیل کی طرح ایک ہی حلقے میں چکر لگاتا ہے۔ انتہا یہ کہ مردِ آزاد کی ہمت قضا وقدر کی مشیر ہوتی ہے اور ماضی اور مستقبل اس کے حال میں ضم ہو جاتے ہیں:

عبد گردد یاوہ در لیل و نہار
در دلِ حُر یاوہ گردد روزگار

Marfat.com

عبد از ایام می بافد کفن
روز و شب را می تند بر خویشتن
عبد را ایام زنجیر است و بس
بر لبِ او حرفِ تقدیر است و بس

ہمتِ حر با قضا گردد مشیر
حادثات از دستِ او صورت پذیر
رفتہ و آئندہ در موجودِ او
دیر ہا آسودہ اندر زودِ او

آخر میں اقبال مسلمانوں کو اس زمانے کی یاد دلاتے ہیں جب کہ ان کے دم سے اس دنیا میں رونق تھی، جبکہ کائنات کی قوتیں ان کے توانا اور قوی ہاتھوں میں مسخر تھیں، جب کہ انھوں نے دلوں کی کھیتی میں مذہب کا بیج بویا تھا اور حق وصداقت کو بے نقاب کیا تھا، جب ان کا ناخن سازِ ہستی کے لیے مضراب تھا اور کائنات کے اسرار کی عقدہ کشائی کرتا تھا، جب اس زمین کی قسمت ان کے سامنے سجدہ کرنے سے جاگ اٹھی تھی، جب ان کے دم سے دنیا میں تکبیر کا نعرہ بلند ہوا تھا اور ان کی خاک سے کعبے کی تعمیر ہوئی تھی:

جام ما ہم زیبِ محفل بودہ است
سینۂ ما صاحبِ دل بودہ است

عصرِ نو از جلوہ ہا آراستہ
از غبارِ پائے ما برخواستہ

ناخنِ ما عقدۂ دنیا کشاد
بختِ ایں خاک از سجودِ ما کشاد

عالم از ما صاحبِ تکبیر شد
از گلِ ما کعبہ ہا تعمیر شد

اس لیے وہ واضح طور پر اعلان کرتے ہیں کہ اگرچہ تخت وتاج آج مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل گئے ہیں اور اغیار کی نگاہوں میں وہ زیاں کار اور ذلیل وخوار ہیں لیکن وہ اب بھی توحید کے علم بردار اور کونین کے محافظ ہیں۔ خدائے بزرگ و برتر کی نظروں میں وہ سرِ مکنون ہیں اور دنیا کی

Marfat.com

خلافت انھی کے لیے ہے۔ چانداور سورج انھی کے نور سے روشن ہیں کیونکہ ان کی ذات، ذاتِ حق کا مظہر ہے۔ ان کی ہستی خدا کی نشانی ہونے کے باعث کبھی فنا پذیر نہیں ہوسکتی:

اعتبار از لا الٰہ داریم ما
ہر دو عالم را نگہ داریم ما

مہر و مہ روشن ز تابِ ما ہنوز
برق ہا اندر سحابِ ما ہنوز

ذاتِ ما آئینۂ ذاتِ حق است
ہستیٔ مسلم ز آیاتِ حق است

غرض یہ ابتداتھی اقبال کی تعلیم خودی کی جس کوایک چوتھائی صدی تک وہ بار بار دہراتے رہے اور جوان کے پیام کا اہم ترین جزو ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی پستی اور ذلت کا بڑا سبب یہی ہے کہ وہ اپنے آپ کو بھول گئے ہیں اور اپنی پوشیدہ قوتوں سے واقف نہیں ہیں۔ اس پر وہ اس شدومد کے ساتھ یقین رکھتے ہیں کہ منکرِ خودی کو وہ منکرِ خدا سے بڑھ کر کافر سمجھتے ہیں:

منکرِ حق نزدِ ملا کافر است
منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

اس طرح اقبال نے مسلمانوں کے دل و دماغ سے احساس کمتری کو دور کرنے کی کوشش کی اور یہی مثنوی 'اسرار خودی' کا مرکزی موضوع ہے۔

....

Marfat.com

۴۔ اقبال کا تصورِ زمان و مکان (۱)

اقبال نے اپنے کلام، خطبات (۲) اور دوسری تحریروں میں جن بنیادی مسئلوں پر غور و فکر کیا ہے، ان میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بھی شامل ہے جو ان کے زیرِ نظر بہت زیادہ رہا ہے، حتیٰ کہ خطبات کا بیشتر حصہ محض اسی مسئلے کی توضیح و تشریح اور اسکے اطلاقات پر مشتمل ہے۔ اس کی روشنی میں انھوں نے مذہب اور الٰہیات کے مختلف اصولوں پر غائر نظر ڈالی ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

> ''دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات، یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں، سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمو لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا یہ مطمحِ نظر ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔'' (خطبات، ص ۱۸۴)

اقبال کو یقین تھا کہ اگرچہ سائنس اور حکمت محدود ہیں اور ہماری قلبی واردات اور روحانی زندگی کے لیے مشعل راہ نہیں بن سکتے لیکن اس کے باوجود سائنسی علم انسان اور انسانیت کے لئے بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ، پیامِ مشرق اور رموزِ بیخودی میں وہ اپنے خیال کی ترجمانی اس طرح فرماتے ہیں:

۱۔ مرکزی مجلسِ اقبال لاہور کے زیرِ اہتمام یومِ اقبال ۱۹۴۳ء میں خطبۂ صدارت کے طور پر پڑھا گیا اور بعد میں انگریزی میں "The Poet of Tomorrow" میں اور "Iqbal as a Thinker" میں شائع ہوا۔

۲۔ اس مضمون میں خطبات سے مراد علامہ اقبال کے وہ انگریزی خطبے ہیں جو انہوں نے سنہ ۱۹۲۸ء میں مدراس اور حیدر آباد میں دیے اور جو ''تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے نام سے سنہ ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔

Marfat.com

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر | ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علمِ اشیاء علّم الاسماستے | ہم عصا وہم یدِ بیضا ستے
علمِ اسما اعتبارِ آدم است | حکمتِ اشیا حصارِ آدم است
علم حرف و صوت را شہپر دہد | پاکیِ گوہر بہ ناگوہر دہد
علم را بر اوجِ افلاک است رہ | تا ز چشم مہر بر کند نگہ
نسخۂ او نسخۂ تفسیرِ کل | بستۂ تقدیرِ او تقدیرِ کل
دشت را گوید حبابے دہ دہد | بحر را گوید سرابے دہ دہد
چشمِ او بر وارداتِ کائنات | تا بہ بندد محکماتِ کائنات
دل اگر سوزد بحق پیغمبری اشت | ور زحق بیگانہ گردد کافری است

اقبال طبیعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسس کو عبادت کی ایک قسم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ خطبات میں لکھتے ہیں:

''غرض کہ جو تشریح ہم نے اوپر دی ہے وہ طبیعی سائنس کو ایک نئی روحانیت عطا کرتی ہے۔ نیچر کا علم خدا کی خدائی کا علم ہے۔ جب ہم نیچر کا مشاہدہ کرتے ہیں تو گویا ہم انائے مطلق سے قریب تر ہوتے ہیں، اور یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے''۔ (خطبات، ص ۷۷)

اس وجہ سے بھی اقبال ضروری سمجھتے تھے کہ جدید سائنس کے اصول کا کماحقہ مطالعہ کیا جائے اور ان کی روشنی میں فلسفے اور مذہب کے بنیادی مسئلوں کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ زمان ومکان اور علمیّت کے مسئلے اقبال کی نظر میں بنیادی اور اہم مسئلے ہیں اور بغیر ان کے الٰہیات کی تشکیل نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''قرون وسطیٰ سے لے کر موجودہ زمانے تک انسانی تخیل اور تجربے نے ناقابل بیان ترقی کی ہے۔ نیچر پر انسان کا تسلط اور اقتدار بہت بڑھ گیا ہے۔ اس تسلط نے انسان میں ایک نئی روح پھونک دی ہے اور اس امر کا ایقان پیدا کر دیا ہے کہ وہ کائنات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے اور درحقیقت اشرف المخلوقات ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمان ومکان اور علمیّت کے بارے میں انسانی ذہن بہت آگے نکل گیا ہے۔ سائنس کی جدید ترقیوں نے ہماری

Marfat.com

ذہنی صلاحیتوں میں تدریجی طور پر ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے کائنات کے ایک جدید تخیل کو ہمارے سامنے پیش کر دیا ہے اور ہمیں اس قابل بنا دیا ہے کہ ہم فلسفے اور مذہب کے اکثر اہم مسئلوں کو ان جدید تصوروں کی روشنی میں دیکھیں اور ان کی مدد سے حل کریں''۔

(خطبات، ص ۱۰)

اس ایقان کے تحت اقبال اپنے خطبات میں جا بجا زمان و مکان کے مختلف قدیم و جدید نظریوں پر تنقیدی نظر ڈالتے ہیں اور ان کی صحت اور غلطی کے بارے میں تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ اس مضمون میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ ان قدیم اور جدید نظریوں کی سلسلہ وار تشریح کریں اور اس بات کو واضح کریں کہ اقبال کن تصوروں سے متفق تھے اور کن خیالات سے انھیں اختلاف تھا۔اس طرح اس بنیادی مسئلے کے متعلق خود اقبال کے خیالات کی ایک واضح تصویر ہمارے سامنے آ جائے گی۔

زمان و مکان کے متعلق عوام کا تصور:

زمان اور مکان کے بارے میں عامیانہ تصور کچھ اس طرح کا ہوتا ہے: ایک دن میں جو واقعات رونما ہوتے ہیں وہ ایک سادہ ترتیب سے واقع ہوتے ہیں، جس طرح کہ ایک مالا میں موتی ایک ترتیب سے یکے بعد دیگرے پروئے ہوئے ہیں۔ مالا کو ہم ''وقت'' کہہ سکتے ہیں اور واقعات کی جو ترتیب ایک دوسرے کے لحاظ سے ہوتی ہے وہ ''پہلے'' اور 'بعد' کے الفاظ سے تعبیر کی جا سکتی ہے۔جس طرح مالا میں دو موتیوں کے درمیان بعض حصے خالی ہوتے ہیں اسی طرح ممکن ہے کہ دو واقعات کا درمیانی وقت ''خالی'' گزرے جس میں کوئی ایسا واقعہ رونما نہ ہوا ہو جس کا ہمارے ذہن پر کوئی خاص اثر ہو۔ ہمارا ذہن اس کو ''خالی'' آن قرار دے گا۔

غرض ہمارے ذہن میں وقت کے گزرنے کا ایک احساس ہوتا ہے اور اس طرح ہم ''تھوڑی دیر'' اور ''زیادہ دیر'' کا اندازہ لگاتے ہیں۔ پھر جب ہم دوسرے انسانوں سے بات چیت کرتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ سب کے ذہن میں وقت گزرنے کا احساس ایک ہی سا ہے۔اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وقت ایک خارجی شے ہے جو انسان کے شعور سے اس طرح گزرتا ہے جیسے کوئی دریا ایک پل کے ستونوں میں سے ہوتا ہوا بہتا ہے۔یعنی یہ کہ وقت گویا ایک مسلسل سیال

Marfat.com

شے ہے۔ سائنس میں وقت کے اس بہاؤ کا ٹھیک اندازہ ان واقعات کے ذریعے کیا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے مساوی فصل پر رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً سورج یا کسی ستارے کا نصف النہار پر سے گزرنا یا ایک گھڑی کی ٹک ٹک یا ایک برقی نظام کے جھولنے کی حرکت وقت کے فصلوں کو ناپنے کے کام میں لائی جاتی ہے۔

لیکن مکان کے بارے میں ہمارا تصور اس سے مختلف ہے۔ فضا میں اشیا کے مقامات کا تعین ہم آنکھ کے ذریعے کرتے ہیں اور ہماری آنکھ کی ساخت کچھ اس قسم کی ہے کہ جو شعاعیں ایک ہی سمت سے آتی ہیں وہ ایک ہی نقطے پر جمع ہوتی ہیں۔ اس طرح اشیاء کے متعلق ہماری پہلی ترتیب سمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ مگر ہم کو احساس ہے کہ محض سمت کے ذریعے ہم اشیاء کا مقام معیّن نہیں کرسکتے کیونکہ اگر ہم اپنی جگہ سے ذرا ہٹ جائیں تو ان کی سمت بدل جاتی ہے اور دو اشیاء جو پہلے ایک ہی سمت میں دکھائی دیتی ہیں، اب مختلف سمتوں میں نظر آنے لگتی ہیں۔ اب جس طرح کہ دو واقعات کا، جو یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں، بالکل ایک دوسرے سے لگا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان خالی وقت ہوسکتا ہے، اسی طرح دو اشیا جو ہماری آنکھ کو یکے بعد دیگرے نظر آتی ہیں، بالکل ایک دوسرے سے متصل نہیں ہوتیں بلکہ دونوں کے درمیان ''خالی فاصلہ'' ہوتا ہے۔ ایک گھڑی کی ٹک ٹک کو اگر ہم شمار کریں تو اس سے دو واقعات کا درمیانی وقت معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ایک ناپنے کی پٹڑی کو بتدریج ایک شے سے دوسری شے تک رکھتے چلے آئیں تو اس سے دو اشیا کا درمیانی ''فاصلہ'' حاصل ہوسکتا ہے۔ فاصلہ ناپنے کا یہ طریقہ ہماری قوت باصرہ پر یا روشنی کی خاصیتوں پر منحصر نہیں ہے۔ ایسی مخلوق جس میں سوائے قوتِ لامسہ کے باقی تمام قوتیں مفقود ہوں، ایک پٹڑی کے ذریعے فضا میں اشیا کی ترتیب معیّن کرسکتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ ترتیب اس ترتیب سے مختلف ہو جو کسی دوسری مخلوق نے صرف اپنی بصارت کی مدد سے معیّن کی ہو۔ غرض واضح ہے کہ فضا میں اشیاء کا تعین کوئی غیر متغیر مطلق یا خارجی شے نہیں ہے بلکہ وہ موضوعی اور شخصی ہے۔ اس کے برعکس ہم دیکھ آئے ہیں کہ دو واقعات کے درمیان وقت کی ترتیب ایک خارجی چیز ہے جو ہمارے ذاتی اثرات سے قطعاً بے نیاز ہے۔

زمان و مکان کے متعلق اہل یونان کا تصور:

حکیم افلاطون نے اپنی کتاب Timaeus میں مکان کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا

Marfat.com

ہے:

''مکان وہ ہے جس میں تمام اجسام واقع ہیں۔ وہ ہمیشہ غیر متغیر ہے کیونکہ وہ کبھی اپنی صفت نہیں بدلتی۔ اگر یہ کسی ایسی شے کی طرح ہو جو اس میں واقع ہو، تو جب دو متضاد یا بالکل مختلف خاصیتوں والی اشیا اس میں آئیں تو ان کی خاصیت بدل جائے گی کیونکہ مکان کی خاصیت بھی ان میں ظاہر ہوگی۔ اس لیے جس چیز میں تمام دوسری اشیا جگہ پائیں اس کو ہر قسم کی شکل وصورت سے پاک ہونا چاہیے۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے خوشبودار عطر بناتے وقت اُن مائعات میں، جن سے مختلف عطر بنائے جاتے ہیں، پہلے سے کسی قسم کی کوئی بو نہیں ہوتی۔ یا جیسے کہ ملائم مٹی سے مجسمے بنائے جاتے ہیں تو پہلے سے مٹی میں کسی قسم کی شکل کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ مٹی پہلے بالکل بے شکل ہوتی ہے۔ فضا کبھی معدوم نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر پیدا شدہ شے کے لیے جگہ مہیا کرتی ہے۔

غرض کہ تمام وہ اشیا جن کا وجود ہے، کسی نہ کسی جگہ ہونی چاہئیں اور انھیں کچھ نہ کچھ فضا گھیرنی چاہیے۔ جو نہ زمین پر ہے نہ آسمان پر وہ ''لاشے'' ہے۔

اس تصور کے مطابق نیچر کو ٹھوس اشیا کا ایک مجموعہ سمجھا گیا جس کے درمیان ایک خلا ہے جس کی کوئی شکل وصورت یا خاصیت نہیں۔ یونانیوں کے خیال میں مکان کوئی خارجی مطلق شے نہیں بلکہ اس کا مقصد محض یہ تھا کہ وہ مختلف مادی اشیا کی ترتیب کے لیے ایک واسطے کا کام دے۔

ایک دوسرے یونانی فلسفی زینو (Zeno) کا خیال تھا کہ فضا ایک لامتناہی درجے تک قابل تقسیم شے ہے یعنی فضا کے کسی حصے کو جس قدر چاہیں چھوٹے اجزا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ فضا میں حرکت محض ایک فریبِ نظر ہے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی محدود وقت میں لامحدود نقطے طے کیے جا سکیں۔ حرکت کو اس طرح غیر حقیقی تصور کرنے سے فضا کے خارجی مستقل بالذات وجود کی نفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ زینو یہ سوال کرتا ہے کہ:

''اگر آپ کسی آن میں کسی مقام پر ہوں تو اس کے بعد کی متصلہ آن میں متصلہ مقام پر کیوں کر پہنچ سکتے ہیں، جب کہ آپ کسی درمیانی آن میں کسی مقام پر بھی نہ ہوں؟''

یہ خیال صریحاً اس بنا پر پیدا ہوا ہے کہ زینو کے نزدیک زمان لامحدود آنوں سے اور مکان

Marfat.com

لامحدود نقطوں سے مل کر بنا ہے۔ اگر اس لامحدود تقسیم پذیری کو مان لیا جائے تو پھر چونکہ ایک متحرک جسم دو متصلہ نقطوں کے درمیان خارج العمل ہوگا اس لیے حرکت ناممکن ہوگی کیونکہ ان کے درمیان اس کے لیے کوئی جگہ نہیں ہوگی۔

یونانی فلسفی اور مفکر اس امر پر زور دیتے تھے کہ کائنات سکونی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس میں یونانیوں کا کارنامہ نقطوں کی جیومیٹری اور سکونیات کے علم سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ یونانیوں کا عقیدہ تھا کہ مقام کے بدلنے اور حرکت کی وجہ سے نقطوں، خطوں اور شکلوں میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ جب روزمرہ زندگی میں کسی یونانی فلسفی کو حرکت سے سابقہ پڑتا تھا تو وہ اس کو قدرت کی ایک غلطی سمجھتا تھا، جو اس کی خوشی نما ذہنی اور تصوری دنیا کے برخلاف حرکت کو وجود میں لایا۔ اس بنا پر یونانیوں کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں تک ہو سکے حرکت کے تصور کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علم حرکت کی تشکیل نہیں کر سکے۔ ان کے فنون لطیفہ، مصوری اور بت تراشی میں بھی کسی ساکن اور خوابیدہ مجسمے کی کیفیتوں کا اظہار کمال ہنر سمجھا جاتا تھا۔ جس طرح ان کے اصنام بجائے عمل کے صرف سکون کو تعبیر کرتے تھے اسی طرح ان کی جیومیٹری میں بھی بجائے واقعات کے صرف نقطوں سے بحث ہوتی تھی۔

زمان و مکان کے متعلق علمائے اسلام کے خیالات:

اقبال نے ''خطبات'' میں مسلم علماء کے مختلف مکاتبِ خیال مثلاً اشاعرہ، معتزلہ وغیرہ سے تفصیلی بحث کی ہے اور خاص کر الاشعری، ابن حزم، طوسی اور عراقی کے افکار پر تنقید اور تبصرہ کیا ہے:

> ''اشاعرہ نے زمان و مکان کی لامحدود تقسیم پذیری کے تصور کو رد کر دیا۔ ان کے خیال میں زمان، مکان اور حرکت ایسے نقطوں اور آنوں پر مشتمل ہوتے ہیں جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ گویا زمان و مکان کے متعلق اشاعرہ کا تصور ایک طرح کو اٹم تصور ہے۔ اس تصور کی مدد سے انھوں نے زینو کے اس خیال کی تردید کی کہ حرکت ناممکن ہے۔ جب زمان و مکان کو صرف ایک حد تک قابلِ تقسیم مان لیا جائے تو پھر صریحاً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک محدود وقت میں مکان میں نقل مقام اور حرکت کی جا سکے۔ اشاعرہ کے نزدیک کسی جسم کی حرکت کا تصور حسب ذیل تھا؛ ان کا خیال تھا کہ فضا جواہرِ فردہ پر

Marfat.com

مشتمل ہوتی ہے اور اس لیے حرکت درحقیقت جواہر کا نقلِ مقام ہے۔ وہ یہ نہیں کہتے تھے کہ کوئی جسم دورانِ حرکت میں فضا کے تمام نقطوں پر سے ہو کر گزرتا ہے کیونکہ اس طرح خلا کے آزاد اور خارجی وجود کو تسلیم کرنا پڑتا اور انھیں اس سے انکار تھا۔ اس لیے انھوں نے ''چھلانگ'' کا تخیل پیش کیا کہ سالمے دورانِ حرکت میں تمام درمیانی نقطوں پر سے گزرنے کی بجائے صرف چند نقطوں پر سے گزرتے ہیں اور بقیہ فضا چھلانگ جاتے ہیں۔ مولوی عبدالباری ندوی صاحب کے قول کے مطابق ''طفرہ'' (چھلانگ) کا نظریہ اشاعرہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا ہے۔ جوہر کی چھلانگ کا یہ تخیل پلانک (Planck) اور بوھر (Bohr) کے موجودہ کوانٹم تخیل سے ملتا جلتا ہے۔ جدید کوانٹم نظریے میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کسی متحرک نظام کی حالتوں میں تغیر مسلسل نہیں بلکہ غیر مسلسل ہوتا ہے۔ ایک ذرہ الیکٹرون اپنے مرکزے کے گرد صرف چند خاص مداروں میں حرکت کرتا ہے۔ اسے اس امر سے کوئی تعلق نہیں کہ ان مداروں کے درمیان اور بھی مدار ہو سکتے ہیں۔''

مکان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے جو مشکلیں واقع ہوتی ہیں ان کے اس حل کو، جو اشاعرہ نے پیش کیا ہے، اقبال صحیح نہیں سمجھتے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بغیر وقت کے تخیل کے حرکت کو تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور چونکہ وقت نفسیاتی زندگی سے پیدا ہوتا ہے اس لیے بہ نسبت حرکت کے وقت اہم تر ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ نفسیاتی زندگی، وقت اور حرکت میں منطقی تعلق کے لحاظ سے وہی ترتیب ہے جو اس جملے میں درج ہے؛ یعنی بغیر نفسیاتی زندگی کے وقت ناممکن ہے اور بغیر وقت کے حرکت ناممکن ہے۔ اس لیے اقبال کے نزدیک زمان بھی کوئی مطلق شے نہیں بلکہ نفسیاتی زندگی پر منحصر ہے۔ وہ اشاعرہ اور جدید علمائے طبیعیات کے ساتھ اس خیال میں بھی متفق ہیں کہ زمان و مکان دو علیحدہ، ایک دوسرے سے بے تعلق چیزیں نہیں ہیں، بلکہ صرف ایک ہی چیز ''نقطہ آن'' موجود ہے جسے سائنس دان ''سلسلۂ زمان - مکان'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نقطوں اور آنوں کے باہمی رشتوں کا تعلق ہے، اقبال کو اشاعرہ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اقبال کے نزدیک نقطہ اور آن دونوں میں سے آن زیادہ اساسی ہے۔ اگرچہ نقطے کو آن سے جدا نہیں کیا جا سکتا بلکہ آن کے ظہور کے لیے نقطہ لازمی ہے۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ نقطہ اور آن کا یہ

Marfat.com

تصور جدید نظریہ اضافیت کی رو سے بھی ٹھیک ہے۔

اشاعرہ نے زمان کا جو جوہری یا کوانٹم تخیل پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال کو اعتراض ہے۔ وقت کو انفرادی آنوں کا سلسلہ ماننے سے یہ غلط نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ وقت کی دو آنوں کے درمیان کچھ نہ کچھ خلا یا خالی وقت ہے۔ اس کے متعلق اقبال کے اعتراضات کو ہم آگے چل کر نیوٹن کے ضمن میں بیان کریں گے۔ نیوٹن کے متعلق ہم دیکھیں گے کہ وہ بھی اشاعرہ کے سالمی تخیل کا حامی تھا۔

مسلم مفکر ابن حزم نے اشاعرہ کے اس سالمی تصور کی تردید کی کیونکہ اس کی رائے میں وقت کے اس تصور کو مان کر ہم زینو کے مذکورہ بالا معمے کو حل نہیں کر سکتے کہ دنیا میں حرکت ناممکن ہے۔ ابنِ حزم کے نزدیک زمان اور مکان مسلسل ہیں۔ یہ تصور عہدِ جدید کے ریاضی دانوں کانٹور (Cantor)، ویرشٹراس (Weierstrass) وغیرہ کے نظریے کے عین مطابق ہے۔ عددوں اور نقطوں کے اس جدید ریاضیاتی نظریے میں بتایا جاتا ہے کہ کسی دو نقطوں الف اور ب کے درمیان ''خواہ یہ کتنے ہی قریب لیے جائیں'' ہم بے شمار نقطے معلوم کر سکتے ہیں۔ نقطوں کی جماعت کی اس خاصیت کو حسبِ ذیل طریقے سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کوئی نقطہ ب کسی نقطہ الف کے متصل ہے کیونکہ درحقیقت نقطہ ب نقطہ الف کے متصل نہیں ہے اور نہ کوئی دوسرا نقطہ ج یا د وغیرہ نقطہ الف کے متصل ہے۔ غرض ہم کسی مقام کے متصل مقام کا تعین نہیں کر سکتے۔ (متصل سے مراد یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا مقام نہ ہو) اور نہ کسی آن کے متصل آن کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے کہ کوئی جسم حرکت کر رہا ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مختلف آنوں میں ہم اسے مختلف مقامات پر دیکھتے ہیں۔ کسی آن ت۱ میں وہ کسی مقام م۱ پر ہوتا ہے اور دوسری آن ت۲ میں وہ کسی دوسرے مقام م۲ پر ہوتا ہے۔ اس طرح وقت کی کسی دی ہوئی آن کے متناظر جسم کا ایک مقام ہوتا ہے اور جسم کے کسی دیے ہوئے مقام کے متناظر وقت کی ایک آن۔ آنوں کے تواتر اور مقاموں کے تواتر کا یہ باہمی تناظر ہی حرکت کہلاتا ہے۔ اس جدید نظریے کے تحت ہم زمان و مکان اور حرکت کے حقیقی ہونے کی تصدیق اور توجیہہ کر سکتے ہیں اور اس طرح زینو کے معمے کو حل کر سکتے ہیں۔

اقبال کا خیال ہے کہ یہ جدید ریاضیاتی نظریہ بھی ان مشکلوں کو رفع نہیں کر سکتا جو زمان و مکان کو لامحدود تقسیم پذیر ماننے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ''مقاموں اور آنوں کے

Marfat.com

باہمی تناظر کا یہ ریاضیاتی تخیل حرکت کی صرف خارجی تصویر کو واضح کر سکتا ہے، لیکن حرکت کے عمل پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ حرکت کے اس عمل کو (یعنی اس حرکت کو جو ہم پر گزرتی ہے، نہ کہ اس حرکت کو جس کا ہم تصور کرتے ہیں) کسی طرح تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی تیر فضا میں جو راستہ بناتا ہے اسے یقیناً نقطوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، لیکن تیر کی یہ اڑان علاوہ اس کے کہ فضا میں اس کا راستہ کھینچا جا سکتا ہے، ''بذات خود ایک عمل اور اکائی ہے جسے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح تحلیل کرنے سے حرکت فنا ہو جاتی ہے۔''

اقبال نے بتایا ہے کہ کس طرح مسلم مفکرین نے یونانیوں کے سکونی تصورِ کائنات کے خلاف بغاوت کی ہے۔ اسلامی تخیل یونانیوں کے اس تخیل کے بالکل مختلف تھا۔ اسلام نے انسانوں کو موجودہ حقیقت کی طرف متوجہ کیا اور بتلایا کہ دنیا جیسی کچھ بھی ہے اسی سے سابقہ رکھو اور یہ فکر چھوڑ دو کہ دنیا کو ایسا ہونا یا ویسا ہونا چاہیے تھا۔ قرآن کریم کی تعلیم کے مطابق ہماری کائنات ایک ارتقا پذیر متحرک کائنات ہے اور چونکہ حرکت اس کا اساسی جزو ہے اس لیے کائنات کے ہر نظام میں اس کو ملحوظ رکھنا چاہیے:

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

مُلّا جلال الدین دوانی اور صوفی شاعر عراقی نے وقت کا ایک اضافی تصور لیا ہے۔ مختلف ہستیوں کے لیے، جو خالص مادیت سے لے کر خالص روحانیت تک مختلف مدارج رکھتی ہیں، زمان کی نوعیت مختلف ہے۔ مادی اشیاء کے لیے وقت آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے اور اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ جب تک ایک دن ختم نہیں ہو جاتا دوسرا دن شروع نہیں ہوتا۔ غیر مادی ہستیوں کے لیے یہی ترتیب اور تسلسل موجود ہے لیکن وقت کا بہاؤ ایسا ہے کہ جو مدت مادی ہستی کے لیے ایک سال کی ہے وہ غیر مادی ہستی کے لیے ایک دن سے زیادہ نہیں۔ غیر مادی ہستیوں کے نچلے طبقوں کو درجہ بدرجہ طے کر کے آخر میں ہم ربانی یا الٰہی وقت پر پہنچتے ہیں جو گزرنے یا بہاؤ کی خاصیت سے بالکل مبرا ہے، اور اس لیے اس میں نہ تقسیم ہے، نہ ترتیب اور نہ تغیر۔ یہ دوام سے بھی بالاتر ہے اور اس کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ یہی وہ وقت ہے جس کو قرآن کریم نے ''اُم الکتاب'' کا لقب دیا ہے اور جس میں ساری تاریخ عالم علت و معلول کے سلسلے سے آزاد ہو کر ایک مافوق الدوام ''اب'' میں سما جاتی ہے۔

Marfat.com

عراقی نے اسی قسم کی طبقہ بندی مکان یا فضا کے لیے بھی کی ہے۔اس کا خیال ہے کہ فضا کے تین طبقے ہیں: (۱) پہلا طبقہ مادی اشیاء کی فضا کا ہے جس کے پھر تین درجے ہیں۔ پہلے درجے میں وزن دار اشیا کی فضا ہے۔دوسرے درجے میں ہوا اور اسی نوعیت کی ہلکی چیزوں کی فضا ہے اور تیسرے درجے میں نور یا روشنی کی فضا ہے۔ یہ تینوں فضائیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب واقع ہیں کہ ان میں سوائے ذہنی تحلیل اور روحانی واردات کے اور کسی ذریعے سے امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔اس پہلے طبقے کی فضا میں ہم دو نقطوں کے درمیان ایک فاصلے کی تعریف کر سکتے ہیں۔(۲) دوسرا طبقہ غیر مادی ہستیوں یعنی ملائکہ وغیرہ کی فضا کا ہے۔اس فضا میں بھی فاصلے کا ایک مفہوم موجود ہے کیونکہ اگر چہ غیر مادی ہستیاں پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتی ہیں، تاہم وہ حرکت سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں، اور حرکت کے ساتھ فاصلے کا مفہوم لازماً پایا جاتا ہے۔فضا سے آزادی اور بے نیاز کا بلند ترین درجہ انسانی روح کو عطا ہوا ہے۔(۳) تیسرا طبقہ ربانی یا الٰہی فضا کا ہے جس تک ہم فضا کے تمام لامحدود اقسام سے گزر کر پہنچتے ہیں۔ یہ فضا ابعاد اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور اسی پر تمام لامتناہیاں آ کر مرتکز ہو جاتی ہیں۔اس طرح عراقی نے مکان کے جدید تصور تک یعنی اس تصور تک پہنچنے کی ناتمام کوشش کی ہے کہ فضا ایک لامحدود سلسلہ ہے اور حرکیاتی خواص رکھتی ہے۔

Marfat.com

زمان و مکان کے متعلق جدید فلاسفہ اور سائنسدانوں کا تصور:

قرونِ وسطیٰ کے مسلم مفکرین کے بعد اب ہم دورِ حاضر کے مغربی مفکرین کے خیالات بیان کریں گے۔ان میں سب سے پہلا نام دے کارت (Descartes) کا ہے جو سترھویں صدی میں فرانس کا مشہور فلسفی اور ریاضی دان تھا اور جس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ جدید فلسفے اور جدید ریاضی کا بانی ہے۔اس نے اپنے فلسفیانہ نظام کے ضمن میں فضا کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ اس کے فلسفے کا ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ تمام اشیا ذہن یا مادہ دونوں میں سے کسی ایک سے تعلق رکھتی ہیں۔خود ذہن اور مادے میں کوئی رشتہ نہیں ہے۔ذہن کی خاصیت خیال ہے جو نہ تو جگہ گھیرتا ہے اور نہ فضا میں کسی خاص ترتیب کا حامل ہے۔مادے کی خاصیت جگہ گھیرنا اور فضا میں واقع ہونا ہے۔اس بنا پر دے کارت کا خیال تھا کہ تمام فضا میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور موجود ہونی چاہیے ورنہ خالی فضا کسی کام کی نہیں رہے گی۔اور یہ خالقِ عالم کے کمال کے منافی ہے کہ کسی چیز کو بغیر مقصد کے

پیدا کرے۔ علمائے قدیم بھی اس خیال سے متفق تھے۔ چنانچہ ایک پرانی ضرب المثل ہے کہ ''نیچر خلا سے نفرت کرتی ہے'' اس لیے اگرچہ ستاروں کی درمیانی فضا ہم کو خالی نظر آئے لیکن دراصل ایسا نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک قسم کی مسلسل شے بھری ہوئی ہے۔ جس کو اثیر کہتے ہیں اور جو اپنی امتیازی خاصیتیں رکھتی ہے۔ دے کارت کے زمانے سے فضا محض خالی چیز ہونے کی بجائے ایک خارجی شے ہوگئی جس کا وجود حقیقی تسلیم کیا گیا۔

دے کارت کے بعد نیوٹن نے زمان و مکان کے متعلق تفصیلی تصور پیش کیا۔ نیوٹن کے تصور کی بنیادیں ایک عالمگیر اثیر پر رکھی گئی تھیں کیونکہ اس کی میکانیات کا دارومدار ایسے مقاموں پر ہے جو مطلق طور پر ساکن اور ثابت ہوں۔ اگر اثیر موجود نہ ہو تو فضا میں ہم کو کوئی ثابت نقطے کہیں حاصل نہیں ہو سکتے۔ زمین اور سیارے سورج کے گرد حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتاریں ۳ سے لے کر ۳۰ میل فی ثانیہ تک بدلتی ہیں۔ خود سورج، ستارے اور سحاب بھی ہزاروں میل کی رفتاروں سے متحرک ہیں۔ غرض کہ ساری فضا میں کوئی جسم ایسا ہم کو معلوم نہیں ہے جو ثابت ہو اس لیے فضا میں کسی نقطے کا معیّن کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ لیکن نیوٹن کے اصولِ حرکت کے لیے کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناگزیر تھا جو مطلق طور پر ساکن ہو اور جس کے ذریعے اشیاء کے مقاموں اور رفتاروں کا تعین کیا جا سکے۔ چونکہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا بالکل ساکن جسم معلوم نہیں ہے اس لیے نیوٹن نے اثیر اور مطلق فضا کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ وہ خود اس کو یوں بیان کرتا ہے:

> ''مطلق فضا (مکان) کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہ محض اپنی حقیقت کی بنا پر غیر متغیر اور غیر متحرک ہے۔ اضافی مکان مطلق مکان کا ایک حرکت پذیر حصہ ہے۔ ہمارے حواس اس کو دوسری اشیا کے لحاظ سے اس کے مقام کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔''

زمان یا وقت کی ماہیت کے بارے میں بھی نیوٹن کے ایسے ہی خیالات ہیں:

> ''مطلق، حقیقی اور ریاضیاتی وقت کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہ اور بذاتِ خود یکساں طور پر بہتا ہے۔ اضافی، ظاہری اور معمولی وقت حقیقی اور مطلق وقت کا ایک خارجی ناپ ہے جسے ہم روزمرہ کے کاروبار میں استعمال کرتے ہیں اور جو گھنٹے، دن، مہینے اور سال سے تعبیر ہوتا ہے۔'' آگے چل کر نیوٹن کہتا ہے: ''تمام حرکتوں کو تیز یا سست کیا جا سکتا ہے لیکن مطلق

وقت کے بہاؤ میں کوئی تبدیلی پیدا کرنی قطعی ناممکن ہے۔ تمام اشیا کے وجود میں ایک ہی امتداد اور ایک ہی استواری ہے، خواہ حرکت آہستہ ہو، تیز ہو یا بالکل نہ ہو۔''

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نیوٹن کے خیال میں مکان اور زمان دونوں مطلق خارجی وجود رکھتے ہیں اور کسی مشاہد یا متحرک شے پر منحصر نہیں ہیں۔ وقت کے اس تصور پر، جس کو نیوٹن نے پیش کیا ہے، اقبال نے کئی اعتراض کیے ہیں۔ چنانچہ ''خطبات'' کے صفحہ ۱۰۲ پر وہ لکھتے ہیں: ''اگر وقت کوئی ایسی چیز ہے جو خود بخود اور بلا کسی خارجی شے کے حوالے کے مسلسل طور پر بہتا ہے تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ کسی شے کے اس بہاؤ میں داخل ہونے سے کوئی تغیر پیدا ہو سکتا ہے اور وہ اس شے سے مختلف ہو سکتی ہے جس نے اس بہاؤ میں حصہ نہ لیا ہو۔ اور اگر ہم وقت کو ایک ندی کے بہاؤ کے طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو پھر ہم اس کی ابتدا، انتہا اور حدود کو نہیں سمجھ سکتے۔ نیز یہ کہ اگر وقت کی ماہیت سوائے اس کے کچھ نہ ہو کہ اس کو الفاظ بہاؤ، حرکت یا گزران سے کامل طور پر معین کیا جا سکے تو اس پہلے وقت کو شمار کرنے کے لیے ہمیں ایک اور وقت کی ضرورت ہوگی اور اس دوسرے وقت کو شمار کرنے کے لیے ایک تیسرے وقت کی اور اس طرح یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا۔ ان وجوہ کی بنا پر اقبال کا خیال ہے کہ وقت کے اس نیوٹنی تخیل میں کئی خامیاں ہیں۔ اسی کے ساتھ انھیں اعتراف ہے کہ وقت کو یونانیوں کی طرح ایک غیر حقیقی شے بھی نہیں قرار دے سکتے۔ اور نہ ہی اس سے انکار کر سکتے ہیں کہ اگرچہ ہمارے پاس وقت کے احساس کے لیے کوئی علیحدہ حس نہیں ہے، تاہم وہ ایک قسم کا بہاؤ ہے اور کچھ ایسی خارجی یا سالمی نوعیت رکھتا ہے جس کی کوانٹم نظریے سے تصدیق ہوتی ہے۔

زمان و مکان کا جو تصور نٹشے نے پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال نے تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ نٹشے نے دائمی تکرار اور لافنائیت کے متعلق اپنے عقیدے کی بنیاد بقائے توانائی کے اصول پر رکھی تھی جو انیسویں صدی میں رائج ہوا تھا۔ اس عقیدے کی تشریح کے ضمن میں نٹشے نے زمان و مکان کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مکان یا فضا کے متعلق نٹشے کو کانٹ اور دوسرے فلسفیوں سے اتفاق ہے کہ مکان محض داخلی یا موضوعی شکل ہے اور یہ کہنا مہمل ہے کہ پہلے سے کوئی خلا موجود ہے جس میں دنیا واقع ہے۔ لیکن زمان یا وقت کے متعلق نٹشے کا تصور کانٹ اور شوپنہائر کے تصور سے مختلف ہے۔ اس کے خیال میں زمان داخلی یا موضوعی شے نہیں۔ وہ وقت کو ایک حقیقی اور لامتناہی

عمل تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے۔ چونکہ توانائی کا نقصان نہیں ہوسکتا بلکہ توانائی کی مقدار مستقل اور محدود ہے اس لیے توانائی کے مرکزوں کی تعداد بھی محدود ہے اور ان کے باہمی عمل اور ردِ عمل بخوبی محسوب کیے جاسکتے ہیں۔ اس توانائی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ نہ کوئی اولین تغیر ہے نہ آخری۔ (جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے، توانائی کے ساتھ مادے کو بھی شامل کرنا چاہیے)۔ اب چونکہ کائنات کی حقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ توانائی مختلف حالتیں اختیار کرتی ہے، یعنی کائنات محض توانائی کے تغیروں کا نام ہے، اس لیے نٹشے کا خیال ہے کہ یہ دنیا ازل سے قائم ہے اور ابد تک رہے گی۔ وقت کے اس طرح لامتناہی ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ توانائی کے مرکزوں کی تمام ممکنہ ترتیبیں اور اجتماع ختم ہو چکے ہیں۔ ہر واقعہ اپنے آپ کو ایک دوسری ترتیب میں بار بار دہراتا ہے۔ جو آج ہو رہا ہے وہ اس سے پہلے بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے اور مستقبل میں بھی بے شمار مرتبہ ہوگا۔ کائنات میں واقعات کی ترتیب بھی بالکل معین ہے کیونکہ لامتناہی زمانہ گزرنے کی وجہ سے توانائی کے مرکزوں کا طریقۂ عمل متعین ہو چکا ہے۔

اقبال، نٹشے کے اس تصور کو ایک بہت سخت قسم کی میکانیت اور جبریت قرار دیتے ہیں جس کی بنیادیں بجائے کسی معلوم شدنی واقعے کے محض ایک قیاسی مفروضے پر یعنی بقائے توانائی کے مفروضے پر رکھی گئی ہیں۔ ان کے خیال میں واقعات کا لاتعداد مرتبہ اعادہ بقائے دوام کو ناقابل برداشت بنا دیتا ہے۔ چنانچہ وہ حق تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں:

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

اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ نٹشے کا یہ تصور، تقدیر اور قسمت کے قدیم تصور سے بھی زیادہ قنوطی اور یاس انگیز ہے۔ ہم محض اس شے کے لیے جدوجہد کر سکتے ہیں جو بالکل نئی اور انوکھی ہو اور چونکہ نٹشے کے قول کے مطابق کائنات میں کوئی نئی واردات نہیں ہو سکتی، لہٰذا یہ تصور انسان کے عمل اور جدوجہد کے رجحان اور رغبت کو معدوم کر دیتا ہے۔

آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت میں زمان اور مکان کا تصور:

نٹشے کے بعد ہم آئن سٹائن کے نظریے سے بحث کرتے ہیں جس نے زمان و مکان کے تصور میں سائنسی نقطۂ نظر سے انقلاب پیدا کر دیا ہے اور انیسویں صدی کے جبر ولزوم اور مادیت

کے اصولوں پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اقبال آئن سٹائن کے بڑے مداح اور معترف تھے۔ چنانچہ ''پیامِ مشرق'' میں ایک پوری نظم پروفیسر موصوف کی شان میں لکھی ہے۔ اس نظم میں اضافیت کے بنیادی اصول کی طرف بھی اشارہ ہے اس لیے اس کے چند شعر یہاں درج کرنا نامناسب نہ ہوگا:

جلوہ می خواست مانندِ کلیمِ ناصبور
تا ضمیرِ مستنیرِ او کشود اسرارِ نور
بے تغیر در طلسمِ چون و چند و بیش و کم
برتر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دور
در نہادش نار و نور و سوز و ساز و مرگ و زیست
اہرمن از سوزِ او، وز سازِ او جبریل و حور

اب ہم آئن سٹائن کے پیش کردہ تصورِ زمان و مکان کی مختصر تشریح کریں گے۔ آئن سٹائن نے بتایا ہے کہ نظری اور تجربی دونوں قسم کے وجوہات کی بنا پر مطلق مکان اور مطلق زمان کا تصور ناقابل قبول ہے۔ مثلاً پہلے اس جملے کو لیجیے کہ فلاں فلاں دو واقعات ایک ہی وقت میں رونما ہوئے۔ اگر یہ واقعات ایک ہی جگہ پر ہوں اور ایک ہی نظام میں ہوں، یعنی اگر مشاہد ساکن ہوں یا یکساں سیدھی رفتار سے حرکت کر رہے ہوں تو ''ہم وقتی'' کا ایک معیّن تصور لیا جا سکتا ہے اور اس کی واضح اور غیر مبہم تعریف کی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ تعریف اس وقت کام نہیں دے سکتی جبکہ نظام مختلف ہوں اور واقعات مختلف مقاموں پر رونما ہوں۔ آئن سٹائن نے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ واقعات کا ہم وقت ہونا ایک اضافی چیز ہے۔ ایک مشاہد زید کے لیے جو واقعات ہم وقت ہوں، ضروری نہیں کہ دوسرے مشاہد بکر کے لیے بھی وہ ہم وقت ہوں، بلکہ یکے بعد دیگرے ہو سکتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وقت کے بہاؤ کی شرح کا بھی ان دونوں کے لیے یکساں ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر دو واقعات کے درمیان زید کی گھڑی ایک گھنٹے کا وقفہ ظاہر کرے تو یہ ممکن ہے کہ انھی دو واقعات کے درمیان بکر کی گھڑی میں ایک گھنٹے سے زیادہ وقفہ معلوم ہو۔ اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وقت کوئی مطلق چیز نہیں بلکہ اضافی ہے۔ ہر مشاہد کا ایک خاص ذاتی وقت ہوتا ہے اور اگر دو مشاہد بلحاظ ایک دوسرے کے اضافی حرکت کر رہے ہوں تو ان کے وقت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔

اسی طرح مکان یا فضا بھی مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے کیونکہ دو متحرک اشیا کے درمیانی فاصلے

Marfat.com

کے کوئی معنی نہیں، جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ کس خاص وقت کے لیے یہ فاصلہ ناپا جارہا ہے اور کون سا مشاہد اس فاصلے کو ناپ رہا ہے۔ اب چونکہ وقت خود اضافی ہے اس لیے فاصلہ، جو وقت پر منحصر ہے، لازماً اضافی ہوگا۔ تجربوں کے ذریعے بھی سائنس دانوں نے اس امر کی تصدیق کی ہے کہ متحرک جسموں کا درمیانی فاصلہ دو مختلف مشاہدین کے لیے مختلف ہوتا ہے۔

غرض نظریۂ اضافیت کی رُو سے مکان اور زمان مطلق اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں، بلکہ اضافی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ کائنات میں دو مختلف چیزیں زمان اور مکان نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز ''زمان۔مکان'' پائی جاتی ہے جس میں مکان اور زمان گھل مل جاتے ہیں اور ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انیسویں صدی تک دنیا کا جو سہ ابعادی تصور رائج تھا اس کی بجائے اب چار ابعاد مان لیے گئے ہیں۔ کیونکہ کائنات محض مقاموں اور نقطوں کا مجموعہ نہیں بلکہ واقعات پر مشتمل ہے۔ کسی واقعے کو معین کرنے کے لئے صرف اس کے جائے وقوع کا بیان کرنا کافی نہیں بلکہ یہ بھی بتانا لازمی ہے کہ واقعہ کس وقت ظہور میں آیا۔ اس طرح واقعے کے تعین کے لیے چار ابعاد یعنی طول، عرض، بلندی اور وقت کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ہماری دنیا، جو واقعات کی دنیا ہے، چار ابعادی ہے۔

آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت میں زمان اور مکان مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ اس اضافیت کی بنا پر عملِ ریاضی کے ذریعے سے، یعنی محض منطق و استدلال سے، چند اہم نتیجے اخذ کیے جاتے ہیں جن کی صداقت میں شبہ نہیں کیا جاسکتا۔

(الف) اضافیت کے نظریے میں روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ رفتار تین لاکھ کیلومیٹر فی ثانیہ، یعنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ بظاہر یہ رفتار ہم کو بہت زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی ایک شعاع زمین کے ایک مقام سے کسی دوسرے مقام تک پلک جھپکنے میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی یہ رفتار ایک محدود رفتار ہے۔ اور تجربہ خانے میں بعض ایسے مادی ذرے حاصل ہوتے ہیں جن کی رفتار روشنی کی رفتار کے لگ بھگ ہوتی ہے۔ نیوٹن کے نظریے میں جو مساواتیں حاصل ہوتی ہیں ان میں یہ رفتار شامل نہیں ہوتی۔ لیکن آئن سٹائن کی مساواتوں میں یہ ہمیشہ پائی جاتی ہے۔ دنیا کے معمولی مظاہر میں رفتاریں بہت سست ہوتی ہیں۔ چنانچہ تیز سے تیز ہوائی جہاز کی رفتار ایک گھنٹے میں ۵۰۰ میل یعنی ایک ثانیے میں چند گز سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہ رفتار روشنی کی رفتار کے مقابلے میں بہت ہی حقیر ہے۔ ایسے معمولی واقعات کے لیے نیوٹن اور آئن

Marfat.com

سٹائن کی مساواتوں میں اس قدر خفیف اور نا قابل لحاظ فرق ہے کہ وہ موجودہ آنوں کی مدد سے نہیں ناپا جا سکتا۔ ان واقعات کے لیے نیوٹن کی مساواتیں استعمال کرنا کافی ہے۔ البتہ تیز رفتار والے واقعات کے لیے نیوٹن کا نظریہ قطعی غلط ہے۔ ان واقعات کی توجیہ کے لیے آئن سٹائن کا نظریہ استعمال کرنا نہایت ضروری ہے۔ اس نظریے میں آئن سٹائن نے ثابت کیا ہے کہ کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر نہیں کر سکتی اور اس لیے روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ نتیجہ جو باضابطہ ریاضی کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی تشفی بخش ہے کیونکہ بفرض محال اگر کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر کر سکتی تو ایک ایسے مشاہد کے لیے جو اس نظام میں واقع ہو علت اور معلول کا تمام سلسلہ درہم برہم ہو جاتا۔ مثلاً فرض کیجیے کہ ایک مشاہد زید روشنی سے زیادہ تیز رفتار کے ساتھ سفر کر رہا ہے۔ جب وہ ایک مکان کے مقابل سے گزرتا ہے تو بکر ایک کھٹکہ دبا کر چراغ روشن کرتا ہے۔ زید کو چراغ کی روشنی پہلے نظر آئے گی اور کھٹکہ دبانا بعد میں دکھائی دے گا۔ اس لیے زید کی نظر میں کھٹکہ دبانے کا نتیجہ روشنی ہونا نہیں بلکہ روشنی ہونے کا نتیجہ کھٹکہ دبانا ہوگا۔ زید کے لیے تمام واقعات اسی الٹی ترتیب میں رونما ہوں گے۔ لیکن علت و معلول کی اس برہمی کا انسداد آئن سٹائن نے پہلے ہی کر دیا ہے، کیونکہ نظریۂ اضافیت کا یہ بنیادی مسئلہ ہے کہ زید یا کسی مادی جسم کی رفتار روشنی کی رفتار کے مساوی بھی نہیں ہو سکتی۔ اس سے زیادہ تیز ہونا تو بدرجۂ اولیٰ ناممکن ہے۔

(ب) اضافیت کے نظریے کا دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ متحرک جسموں کا طول حرکت کی سمت میں کم نظر آتا ہے۔ مثلاً فرض کیجیے کہ زید مشرق کی طرف کسی یکساں سیدھی رفتار سے تیز حرکت کر رہا ہے اور بکر ساکن ہے۔ زید کے ہاتھ میں ایک لکڑی ہے جس کا طول ایک گز ہے اور جو شرقاً غرباً واقع ہے۔ بکر تجربہ کر کے معلوم کرتا ہے کہ زید کی لکڑی کا طول ڈھائی فٹ ہے لیکن زید خود ناپتا ہے تو اس کو اپنی لکڑی کا طول پورا ایک گز حاصل ہوتا ہے۔ نظریہ اضافیت میں اس امر کی تشریح کی جاتی ہے کہ زید اور بکر دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں اور ان کے مشاہدوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ لکڑی کے طول کو اپنے اپنے نظام میں یعنی مکان - زمان میں ناپتے ہیں۔ اگر ہم ان کے نتیجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے لورنٹز کے ضابطوں کو استعمال کریں تو دیکھیں گے کہ دونوں کے نتیجے ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ لکڑی کا ''اصلی'' طول کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہر طول کسی ناپنے والے یا مشاہد کے لحاظ سے ہوگا۔ کوئی طول مطلق نہیں، سب اضافی ہیں۔ یاد رہے کہ زید کی لکڑی کے طول

Marfat.com

میں کمی صرف بکر کو معلوم ہو گی، خود زید کو اس کا ذرا بھی احساس نہ ہو گا، کیونکہ اپنی نظر میں وہ ساکن ہے اور اس کی دنیا وہی معمولی دنیا ہے۔ البتہ زید دیکھے گا کہ بکر مغرب کی طرف تیز رفتار سے جا رہا ہے، اور بکر کے ساتھ جتنی چیزیں ہیں وہ سب حرکت کی سمت میں سکڑی ہوئی ہیں۔ غرض کہ طول میں کمی کا یہ احساس باہمی ہے۔

(ج) مکان کی طرح زمان بھی اضافی ہے اور مختلف مشاہدین کے نزدیک وقت کا بہاؤ مختلف ہوتا ہے۔ اس کی تشریح کے لیے بھی وہی اوپر کی مثال لیجیے جس میں زید اور بکر ایک دوسرے کے لحاظ سے حرکت کر رہے ہیں۔ بکر دیکھتا ہے کہ زید کے ہر کام میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جس کام کو بکر خود پانچ منٹ میں کرتا ہے اس کے کرنے میں زید کو چھ منٹ لگتے ہیں۔ بکر کا سگار ۲۰ منٹ میں ختم ہو جاتا ہے تو زید کا سگار بکر کی نظر میں آدھ گھنٹہ جلتا رہتا ہے۔ غرض بکر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ زید کا وقت سستی سے طے ہو رہا ہے۔ وقت کی سستی کا یہ احساس بھی باہمی ہے کیونکہ زید اور بکر میں سے ہر ایک خود کو ساکن اور دوسرے کو متحرک سمجھتا ہے۔

(د) اسی طرح نظریۂ اضافیت کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر متحرک شے کی کمیت میں اضافہ ہونا لازمی ہے۔ مثلاً فرض کیجیے کہ زید اور بکر ایک ہی مقام پر ساکن ہیں اور دونوں کے ہاتھ میں ایک ایک پونڈ کا گولہ رکھا ہوا ہے۔ پھر کسی طرح ان دونوں میں تیز اضافی حرکت پیدا ہو جاتی ہے بکر سمجھتا ہے کہ زید تیز رفتار کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ تجربہ کرنے پر بکر کو معلوم ہوتا ہے کہ زید کے گولے کی کمیت ایک پونڈ سے زیادہ ہے۔ اسی طرح زید کے نظام کی تمام چیزوں کی کمیت میں اور خود زید کی کمیت میں بھی بکر کو اضافہ محسوس ہوتا ہے، حالانکہ خود زید کو ان چیزوں کی کمیت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا، چاہے وہ کوئی تجربہ کیوں نہ کرے۔ البتہ زید کی نظروں میں بکر تیز رفتار سے حرکت کر رہا ہے اور اس لیے بکر کے ہاتھ کے گولے اور بکر کے نظام کی تمام دوسری چیزوں کی کمیت میں اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

مختلف مشاہدین کے لیے، جو ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی حرکت کر رہے ہوں، اشیاء کے طول میں کمی، وقت میں سستی اور کمیت میں اضافے کو اقبال نے خطبات (ص ۵۱) میں حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے: ''جس جسم کا مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ متغیر ہے اور مشاہدہ کرنے والے شخص کے لحاظ سے اضافی ہے۔ مشاہد کے مقام اور اس کی رفتار کے ساتھ جسم کی کمیت، شکل اور جسامت بدلتی رہتی ہیں۔ حرکت اور سکون بھی مشاہد کے لحاظ سے اضافی ہیں'' زمان و مکان کی اس

Marfat.com

اضافی خاصیت کو اقبال نے 'جاوید نامہ' (ص ۱۹-۲۲) میں ''زروان'' فرشتہ کے تذکرے کے ضمن میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ فرشتہ اقبال کو افلاک کی سیر کے لیے لے جاتا ہے۔ اس سیر سے قبل مولانا روم اقبال کو معراج کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

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

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق

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

پھر رومی، اقبال سے کہتے ہیں کہ زمان و مکان زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے اور اس آسمانی سفر کے لیے انسان کو جسم خاکی سے منزہ ہونا چاہیے۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان زمان و مکان پر سوار ہو، یعنی زمانی اور مکانی حدود پر غالب آئے:

بر مکان و بر زماں اسوار شو
فارغ از پیچاکِ ایں زنار شو

چشم بکشا بر زمان و بر مکاں
ایں دو یک حال است از احوال جاں

اس کے بعد زروان یعنی زمان و مکان کا فرشتہ اقبال کے سامنے آتا ہے۔ اقبال نے اس فرشتے کی دو مختلف صورتیں بتلائی ہیں جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ زمان و مکان کی اضافی خاصیت کا اظہار کیا جائے:

زاں سحاب افرشتۂ آمد فرود
باد و طلعت ایں چو آتش آں چو دُود

آں چو شب تاریک و ایں روشن شہاب
چشمِ ایں بیدار و چشمِ آں بخواب

بالِ او را رنگہائے سرخ و زرد
سبز و سیمین و کبود و لاجورد

Marfat.com

چوں خیال اندر مزاج او رمے
از زمیں تا کہکشاں او را دمے
ہر زماں او را ہوائے دیگرے
پر کشادن در فضائے دیگرے

(ھ) نیوٹن نے مکان اور زمان کے ساتھ قوت کو بھی مطلق فرض کیا تھا لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ مکان اور زمان اور کمیت اضافی مفہوم ہیں۔ مختلف مشاہد اپنے نظام میں ان کی مختلف قسمیں حاصل کرتے ہیں۔ قوت بھی فاصلے اور کمیت پر منحصر ہوتی ہے۔ اس لیے اپنے نظریۂ اضافیت کو توسیع دے کر آئن سٹائن نے بتلایا کہ فاصلے اور وقت کی طرح قوت بھی اضافی ہوتی ہے۔ قوت کے اضافی ہونے کو سمجھنے کے لیے ذیل میں چند مثالوں پر غور کیجیے۔

فرض کیجیے کہ ایک ہموار چکنا تختہ زمین پر پڑا ہوا ہے اور اس پر ایک کتاب رکھی ہوئی ہے۔ اگر تختے کے ایک کنارے کو پکڑ کر اس کنارے کو اٹھایا جائے تو کتاب پھسل کر مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کرے گی اور اس حرکت کی وجہ زمین کی کشش یا تجاذب کو قرار دینا پڑے گا۔ گویا ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر کوئی چیز بغیر دھکیلے جانے یا رسی سے کھینچے جانے کے حرکت کرے تو اس کی حرکت کا باعث تجاذب کی قوت ہے۔ اب فرض کیجیے کہ آپ ایک بند ریل گاڑی میں سفر کر رہے ہیں جو ایک سیدھی پٹڑی پر یکساں رفتار کے ساتھ چل رہی ہے۔ ڈبے کے تمام دریچے بند ہیں اور باہر کی فضا آپ کی نظروں سے پوشیدہ ہے۔ اگر گاڑی بغیر دھکے کھائے سیدھی چلتی رہے اور رفتار میں کوئی تبدیلی نہ ہو اور نہ پہیوں کی آواز کان میں آئے، تو آپ کو اس گاڑی کی حرکت یا سکون کا کوئی احساس نہیں ہو سکتا، یعنی آپ نہیں کہہ سکتے کہ گاڑی چل رہی ہے یا ساکن ہے۔ اب چلتے چلتے گاڑی کی رفتار یکایک بدلتی ہے، یعنی تیز یا سست ہوتی ہے، اور آپ ایک دم سامنے یا پیچھے کی طرف جھک جاتے ہیں۔ اگر گاڑی کے فرش پر ایک گولا آزاد رکھا ہوا ہو تو وہ بھی حرکت کرنے لگتا ہے۔ آپ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ آپ کے جھک جانے یا گولے کے حرکت کرنے کا سبب کیا ہے۔ گاڑی کی رفتار کے بدلنے کا احساس آپ کو نہیں ہو سکتا کیونکہ آپ بند گاڑی میں ہیں اور کوئی ایسا تجربہ نہیں کر سکتے جس سے گاڑی کے مقام کی تبدیلی معلوم ہو۔ رفتار اور اس کی تبدیلی معلوم کرنے کے لیے مقام کی تبدیلی معلوم کرنا لازمی ہے۔ آپ کا مشاہدہ صرف اس قدر ہے کہ آپ جھک گئے ہیں اور جتنی چیزیں فرش پر آزاد رکھی ہوئی تھیں وہ حرکت کر رہی ہیں۔ یہ اثر اس وقت بھی

Marfat.com

ہوتا ہے جب کوئی طاقت ورہستی گاڑی کو ایک طرف اٹھاتی ہے جس کی وجہ سے گاڑی زمین کی سطح کے ساتھ ایک زاویہ بناتی ہوئی مائل ہو جاتی ۔ لیکن آپ گاڑی کے اس اٹھائے جانے کو بھی نہیں دیکھ سکتے ۔ آپ صرف یہ دیکھ رہے ہیں کہ تمام اشیاء مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کر رہی ہیں، اسی لیے آپ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ مقابل کے کنارے کی طرف کشش یا تجاذب کی قوت پیدا ہو گئی ہے، جیسا کہ آپ نے تختے اور کتاب کی مثال میں دیکھا تھا۔ ریل گاڑی سے باہر کھڑا ہوا مشاہد کہے گا کہ کوئی قوت عمل نہیں کر رہی ہے بلکہ صرف گاڑی کی رفتار بدل رہی ہے۔ آپ دونوں میں سے کسی ایک کو صحیح اور دوسرے کو غلط نہیں کہہ سکتے۔ دونوں اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔ جو چیز آپ کی نظروں میں تجاذبی قوت ہے وہ بیرونی مشاہد کے نزدیک رفتار کی تبدیلی ہے۔ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ قوت مشاہد سے آزاد کوئی مطلق شے نہیں ہے۔

قوت کی اضافیت کو ایک اور طرح سے بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ کوئی موٹر یا ریل گاڑی سیدھے راستے پر چلتے چلتے مڑتی ہے تو مسافر ایک طرف گرنے لگتے ہیں۔ اس طرح گویا ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر یہ گاڑی مسلسل ایک گول راستے میں چلتی رہے تو اس گول راستے کے مرکز کی طرف ایک مستقل قوت پیدا ہو جائے گی جو نہ صرف مسافروں کو محسوس ہوگی بلکہ ہر اس طبیعی تجربے میں بھی ظاہر ہوگی جو گاڑی میں کیا جائے۔ اسی طرح اگر ہم ایک ڈوری سے پتھر باندھ کر گھمائیں تو ہمارے ہاتھ پر ایک دباؤ محسوس ہوگا۔ یہ دباؤ اسی قسم کی ایک قوت ہے جو موٹر یا ریل گاڑی کے مڑتے وقت محسوس ہوتی ہے۔

فرض کیجیے کہ ایک میدان میں شیر کا ایک بند پنجرا رکھا ہے اور اس کے چوطرف تماشائیوں کی ایک بڑی تعداد جمع ہے۔ دفعتاً پنجرا کھل جاتا ہے۔ پھر تماشائی فوراً ہر طرف بھاگنے لگتے ہیں اور جس قدر ہو سکے، پنجرے سے دور ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب فرض کیجیے کہ ایک مشاہد دور بیٹھے ہوئے اس واقعے کو دیکھ رہا ہے۔ اسے شیر کا پنجرا یا شیر دکھائی نہیں دیتا۔ وہ صرف یہ دیکھ سکتا ہے کہ بہت سے لوگ ایک میدان میں جمع تھے اور پھر یکایک اس طرح حرکت کرنے لگتے ہیں کہ ایک خاص مقام سے جہاں تک ہو سکے دور ہو جائیں۔ اس لیے مشاہد یہ نتیجہ اخذ کرے گا کہ اس خاص مقام پر ایک قوت پیدا ہو گئی ہے جو تمام لوگوں کو اپنے سے دور ہٹاتی ہے۔

ان مختلف مثالوں پر غور کرنے کے بعد قوت کے اضافی ہونے کا تصور سمجھ میں آ جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر آئن سٹائن نے بتایا کہ نہ صرف قوت غیر مطلق اور اضافی ہے بلکہ سرے سے

Marfat.com

قوت کے وجود کا تصور ہی بے کار ہے، اور حقیقت تک ہماری رسائی میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔
قوت کوئی خارجی شے نہیں ہے جو مکان زمان سے علیحدہ ہے بلکہ اسی مکان زمان کی ایک حالت ہے جو ہم کو قوت کے طور پر محسوس ہوتی ہے۔ جتنے تجربے اور مشاہدے ہیں ان کی توجیہ مکان کی حالتوں کے لحاظ سے کی جاسکتی ہے۔ قوت کا مفہوم داخل کرنے سے محض پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔
مثلاً ایک دریا کا پانی پہاڑ سے نکل کر وادی میں بہتے ہوئے سمندر میں گرتا ہے۔ تو کیا ہم کہتے ہیں کہ دریا کو سمندر سے عشق ہے اور اس عشق کی قوت پانی کو مجبور کرتی ہے کہ وہ سمندر میں جا گرے؟ ہم یہی کہیں گے کہ یہاں عشق کی قوت کا مفہوم داخل کرنا غیر ضروری ہے۔ دریا اس لیے نہیں بہتا کہ سمندر اس کو کھینچتا ہے بلکہ اس لیے بہتا ہے کہ اس مقام پر زمین کی نوعیت ہی اس طرح کی ہے اور یہ آسان ترین راستہ ہے۔ اس طرح کسی جسم کی حرکت کے متعلق یہ کہنا کہ حرکت ایک قوت کی وجہ سے ہوتی ہے، غیر ضروری پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔ بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ جسم جہاں واقع ہے اس کے اردگرد مکان زمان کی حالت ہی کچھ ایسی ہے کہ جسم کا آسان ترین راستہ وہی ہے جو نظر آتا ہے۔ کسی پہاڑ کی چوٹی پر جانا ہو تو ہم یہ نہیں کرتے کہ دامن سے پہاڑ کی چوٹی تک ایک سیدھے خط میں چڑھتے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اس سیدھے خط میں پہاڑ کا ڈھال بہت زیادہ ہے اس لیے سیدھا چڑھنا محال ہی نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اس واسطے ہم پہاڑ پر ایسے چکر کاٹنا شروع کرتے ہیں کہ مناسب ڈھال سے سابقہ پڑے اور اس راستے پر چلنا آسان ترین ہو۔ کیا اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ پہاڑ کی چوٹی سے ایک قوت نکلتی ہے جو ہم کو چکر کاٹنے پر مجبور کرتی ہے؟ ہم تو پہاڑ کی سطح پر صرف اپنا آسان ترین راستہ اختیار کر رہے ہیں۔ پہاڑ سے نکلنے والی قوت کا کوئی ذکر ہی نہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ یہی حال دوسری حرکتوں کا ہے۔ زمین سورج کے گرد چکر لگا رہی ہے۔ اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ زمین اور سورج کے درمیان تجاذب کی قوت فرض کی جائے جو زمین کو گھما رہی ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ سورج کے اطراف مکان زمان ایک خاص حالت میں ہے اور اس مکان زمان میں زمین اپنے آسان ترین راستے پر جا رہی ہے۔ قوت تجاذب کا کوئی وجود نہیں۔ پس عام اضافیت کے اصولوں پر آئن سٹائن نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہم جس کو ''قوت'' کہتے ہیں وہ صرف ''مکان۔ زمان'' کی ایک خاصیت ہے، کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے۔ کائنات کی ہر شے اپنے گردوپیش کے مکان۔ زمان میں آسان ترین راستہ اختیار کرتی ہے۔ تمام جسموں کی حرکتیں وغیرہ اسی اصول کی بنا پر حاصل کی جاسکتی ہیں۔

Marfat.com

ان وجوہات کی بنا پر آئن سٹائن نے یہ بھی بتایا کہ مادے کی موجودگی زمان۔ مکان کی طبیعی خاصیتوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ تجربے، مشاہدے اور نظریے سب اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ طبیعی فضا (یعنی مکان۔ زمان) اس قسم کی چپٹی نہیں ہے جس کو اقلیدس کی جیومیٹری میں مان لیا گیا ہے۔ بلکہ طبیعی فضا کی جیومیٹری نااقلیدس قسم کی ہے جس میں فیثا غورث کا مشہور مسئلہ صحیح نہیں رہتا۔ چونکہ اقلیدس فضا کو، جس کی جیومیٹری ایک مستوی سطح کی جیومیٹری کے مماثل ہے، ''چپٹی فضا'' کہتے ہیں، اس لیے اس نئی نااقلیدسی فضا کو، جس کی جیومیٹری ایک گول کرے کی سطح کی جیومیٹری کے مماثل ہے، پیچ وخم والی یا مڑی ہوئی فضا کہتے ہیں۔ فضا کا یہ پیچ وخم اب ایک مسلمہ سائنسی حقیقت ہے۔ اقبال اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے اور اپنے اشعار میں بعض جگہ انھوں نے مڑی ہوئی فضا کے اس مفہوم کو باندھا ہے:

کارواں تھک کر فضا کے پیچ وخم میں رہ گیا

(و) نظریۂ اضافیت کے انکشاف سے پہلے مکان، یعنی فضا کے متعلق خیال کیا جاتا تھا کہ اس کی کوئی انتہا نہیں ہے، کیونکہ یہ تصور کرنا مشکل تھا کہ فضا کہیں جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ کسی فضا کے ختم ہونے کو ہم دو طرح سے سمجھ سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر کسی کمرے کے ختم ہونے کا خیال کریں، تو ہمارے ذہن میں فوراً دیواروں کا تصور آتا ہے۔ یعنی ہم کہتے ہیں کہ کمرے کے چاروں طرف دیواریں ہیں۔ یا اگر کسی کھیت یا احاطے پر غور کریں تو وہ ایک باڑ سے گھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہم کسی بلند سطح پر چڑھ جائیں اور کچھ دور جانے کے بعد سطح یکا یک ختم ہو جائے۔ اس کے بعد ایک گہرا غار ہو اور اس غار کی وادی ہماری نظروں سے پوشیدہ رہے۔ ان مختلف صورتوں میں ہم کہتے ہیں کہ کمرے یا کھیت یا سطح کی انتہا ہے، اور اس انتہا پر دیوار یا غار واقع ہے۔ اب اگر فضا کی بھی انتہا فرض کی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس انتہا پر کیا کوئی دیوار یا کنارہ واقع ہے؟ اور چونکہ فضا کی انتہا پر دیوار یا کنارے کا تصور ناممکن تھا اس لیے مان لیا گیا کہ فضا کی کوئی انتہا نہیں، اگرچہ ہمارے حواس یا تجربے ایک خاص حصے سے آگے کی کچھ خبر نہیں دیتے۔

لیکن نظریۂ اضافیت کی بنا پر آئن سٹائن نے نہ صرف یہ ثابت کیا کہ کائنات بے انتہا نہیں ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ اس متناہی کائنات کا تصور کس طرح کیا جا سکتا ہے۔ اگر فضا کی انتہا مان لی جائے تو دیوار یا کنارے کا سوال ہمارے ذہن میں اس لیے آتا ہے کہ ہم نے فضا کو ایک کمرے کی طرح چپٹی (اقلیدسی) سمجھ رکھا ہے۔ ایک کرّے مثلاً گولے کو لیجیے۔ اس گولے کی سطح پر انتہا نہیں

Marfat.com

ہے۔اس کے کئی دونقطوں کا درمیانی فاصلہ معین ہے لیکن کیا اس گولے کی سطح پر کوئی حد یا کنارہ ہے؟ اگر زمین کی سطح پر ہم چلنے لگیں تو کیا کسی مقام پر پہنچ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے آگے نہیں جا سکتے؟ ایک کرّے کی سطح کے لیے ہم ماننا پڑتا ہے کہ وہ انتہا رکھتی ہے لیکن اس کے کسی مقام پر کوئی حد یا کنارہ نہیں ہے۔فضا کے متعلق بھی ہم ابھی دیکھ آئے ہیں کہ وہ چپٹی (اقلیدسی) نہیں بلکہ پیچ دار اور خمیدہ (نااقلیدسی) ہے، اس لیے ایک گول فضا کی بھی انتہا ہو سکتی ہے۔اگرچہ کوئی حد یا کنارہ نہ ہو۔ ایسی فضا کو ریاضی دان متناہی لیکن غیر محدود کہتے ہیں۔اس اصطلاح سے صرف اس حقیقت کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ فضا کے کسی دونقطوں کا درمیانی فاصلہ بے انتہا بڑا نہیں بلکہ معین ہے۔اگرچہ اس فضا میں ہم جب تک چاہیں چل سکتے ہیں، کوئی حد یا کنارہ ایسا نہیں ہے جہاں پہنچ کر ہمارا سفر ختم ہو جائے۔علمِ جغرافیہ میں زمین کے گول ہونے کا ثبوت دیتے وقت بتایا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مقام سے روانہ ہو اور سیدھے ایک ہی سمت میں چلتا رہے تو آخر وہ اسی مقام پر پہنچ جائے گا جہاں سے روانہ ہوا تھا اور اگر اسی طرح چلتا رہے تو جتنی دیر تک چاہے چل سکتا ہے۔کائنات کے متناہی لیکن غیر محدود ہونے کو بھی اسی طرح تصور کیا جا سکتا ہے۔اقبال نظریۂ اضافیت کے اس نتیجے سے بھی واقف تھے کہ کائنات غیر محدود لیکن متناہی ہے۔چنانچہ خطبات میں آئن سٹائن کے نظریے کے فلسفیانہ پہلو پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اس نظریے کی رُو سے فضا مادے پر منحصر ہے۔آئن سٹائن کے خیال کے بموجب کائنات کسی لامحدود خلا میں ایک جزیرہ نہیں ہے بلکہ وہ غیر محدود لیکن متناہی ہے جس کے آگے کوئی خالی فضا نہیں۔''

(ز) اپنے نظریۂ اضافیت کی بنا پر آئن سٹائن نے بتایا کہ توانائی (انرجی) بھی ایک وجود رکھتی ہے جس کو عرفِ عام میں وزن کہا جاتا ہے۔آئن سٹائن نے ثابت کیا ہے کہ مادہ اور توانائی دو مختلف اشیا نہیں بلکہ ایک ہی شے کی دو مختلف شکلیں ہیں جس طرح برف اور پانی ایک ہی شے کی دو مختلف حالتیں ہیں۔روشنی کی شعاع صرف اسی وقت سیدھے خط میں جاتی ہے جبکہ فضا میں کوئی مادہ نہ ہو۔لیکن اگر یہی شعاع کسی مادی جسم کے قریب سے گزرے تو اپنے سیدھے راستے سے مڑ جائے گی۔آئن سٹائن نے ایک ضابطہ بھی معلوم کیا ہے جس کی مدد سے پتا چلتا ہے کہ کسی مادی شے سے کس قدر توانائی اور کسی توانائی سے کس قدر مادہ حاصل ہوتا ہے۔اس تبدیلی کو دارالتجربہ میں ثابت کیا جا چکا ہے اور اس کو بیسویں صدی کا اہم ترین سائنسی انکشاف مانا جاتا ہے۔نظریۂ

Marfat.com

اضافیت اور کوانٹم نظریے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ایک ہی شے کہیں ذرے کے خواص کا اظہار کرتی ہے اور کہیں موج کے خواص کا۔مادے اور توانائی میں کوئی اساسی اختلاف نہیں ہے۔

اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔مادہ پرستوں اور دہریوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال تھا کہ ایک غیر مادی خالق، مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے؟ لیکن اب ہم جانتے ہیں کہ مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے۔ ''اللّٰہ نور السموات والارض ''یعنی خدا آسمانوں اور زمینوں کا نور ہے۔نظریۂ اضافیت کے اس فلسفیانہ پہلو کی قدر و قیمت اقبال خوب جانتے تھے۔چنانچہ وہ خطبات (ص ۵۲) میں فرماتے ہیں:

''......اس طرح ہمیں معلوم ہو گیا کہ قدیم طبعیات کی مادیت کا سرے سے وجود ہی نہیں۔نظریۂ اضافیت نیچر کی واقعیت کو معدوم نہیں کرتا بلکہ مادے کے متعلق اس تصور کا خاتمہ کرتا ہے کہ مادہ نیچر میں خود بخود پھیلا پڑا ہے۔اسی تصور نے قدیم طبعیات کو مادیت کے غار میں دھکیلا تھا۔جدید اضافیتی طبعیات میں مادہ کوئی پائدار شے نہیں ہے جس کی خاصیتیں بدلتی جائیں، بلکہ یہ محض ایک باہمی تعلق رکھنے والے واقعات کے نظام کا نام ہے۔'' انھی خطبات میں ایک اور جگہ (ص ۴۷) اقبال لکھتے ہیں: ''آئن سٹائن نے مادیت پر کاری ضرب لگائی ہے اور اس کے انکشاف نے انسانی خیالات میں ایک وسیع الاثر انقلاب کی بنیادیں رکھی ہیں۔''

غرض اقبال نظریۂ اضافیت کے اصول کے بہ حیثیت مجموعی قائل ہیں لیکن اس پر ان کا ایک اعتراض بھی ہے۔راقم الحروف کے خیال میں ان کا یہ اعتراض اس نظریے سے متعلق ایک غلط فہمی کی بنا پر تھا جو عام طور پر غیر ریاضی دانوں میں پھیلی ہوئی ہے۔دوسرے فلسفیوں کی طرح اقبال نے بھی یہ خیال کیا کہ نظریۂ اضافیت نے وقت (زمان) کی حقیقت اور واقعیت کو فنا کر دیا ہے۔اور وقت کو فضا کی ایک چوتھی سمت بنا کر چھوڑ دیا ہے۔اس طرح مستقبل ایک مقرر کردہ چیز بن جاتی ہے جو اسی طرح معیّن ہے جیسے کہ ماضی۔اس طرح زمان کی تخلیقی حرکت باقی نہیں رہتی اور کائنات میں تقدیر اور جبر کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔نظریۂ اضافیت کا یہ تصور جو فلاسفہ اور انکے ساتھ اقبال نے لیا

ہے صحیح نہیں ہے۔ وقت چوتھی سمت ضرور ہے لیکن فضا یعنی مکان کی چوتھی سمت نہیں بلکہ زمان مکان مسلسلہ کی چوتھی سمت ہے۔ نظریۂ اضافیت میں وقت اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ فضا، بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی حقیقی ہے۔ فضا میں مطلق طور پر پیچھے یا آگے کی سمتوں کو تعین کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے لیکن وقت میں ماضی اور مستقبل کے تعین کا طریقہ اور ذریعہ موجود ہے۔ حرحرکیات (thermodynamics) کے دوسرے اصول یعنی ناکارگی (entropy) میں اضافے کے اصول سے ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ دو واقعات میں سے کون سا واقعہ پہلے ظہور پذیر ہوا اور کون سا بعد میں۔ نظریۂ اضافیت نے وقت کے بہاؤ کی سمت پر کوئی اثر نہیں کیا، بلکہ اس کو جوں کا توں چھوڑ دیا ہے۔ واقعات کی ترتیب مشاہد پر منحصر نہیں بلکہ ہر مشاہد کے لیے ایک ہی ہے۔ اقبال نے اوس پنسکی (Ouspensky) وغیرہ کے اس خیال پر بجا اعتراض کیا ہے۔ ممکن ہے مشاہد اور مشہود (جس میں واقعات رونما ہو رہے ہیں) کی رفتاروں کے موزوں انتخاب سے معلول کو علت سے پہلے وقوع پذیر کر دیں۔ لیکن جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، نظریۂ اضافیت کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ حوالہ کے محوروں کے انتخاب کا ایسا کوئی طریقہ نہیں ہے جس کی رُو سے علت و معلول کی باہمی ترتیب بدلی جا سکے۔ اقبال اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ''عام آدمیوں کے لیے آئن سٹائن کے تصورِ زمان کو سمجھنا مشکل ہے۔'' اگر وہ اسے اچھی طرح سمجھ گئے ہوتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ جدید سائنس نے قدیم طبیعیات کی کٹر جبریت کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی۔ بلکہ بتلائے ہوئے اصول یعنی تخلیقی ارتقا (کل یوم ھو فی شان) کے لیے وافر گنجائش موجود ہے۔ اس تخلیقی ارتقا کے اصول کو فرانس کے مشہور فلسفی برگسوں نے پیش کیا ہے۔

زمان و مکان کے متعلق اقبال کا تصور:

جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے نظریۂ اضافیت کے پیش کردہ تصور زمان و مکان سے اقبال متفق ہیں۔ انھیں نظریۂ اضافیت کی اس تعبیر سے اتفاق ہے جو وہائٹ ہیڈ نے کی ہے یعنی یہ کہ ''نیچر کوئی ایسی سکونی حقیقت نہیں ہے جو ایک غیر حرکیاتی خلا میں واقع ہو بلکہ وہ ایسے واقعات کا مجموعہ ہے جو اپنے اندر مسلسل تخلیقی بہاؤ کی خاصیت رکھتے ہیں۔'' زمان اور مکان دونوں اضافی اور حقیقی ہیں لیکن ان دونوں میں سے زمان زیادہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ اگرچہ تمام اشیا میں زمان و مکان دونوں موجود ہیں لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا جسم اور ذہن کا، یعنی زمان ذہن ہے

Marfat.com

مکان کا۔اس کے ساتھ ہی اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ آئن سٹائن کا نظریہ بحیثیت ایک سائنسی نظریے کے صرف اشیا کی ساخت سے بحث کرتا ہے لیکن اشیا کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔اس بات کو بھولنا نہیں چاہیے کہ نظریۂ اضافیت زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے جو ہم پر گزرتی ہیں۔اس لیے یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ زمان کی ساری ماہیت صرف ان خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جو نظریۂ اضافیت میں بیان کی جاتی ہیں کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے صرف ان پہلوؤں پر غور کرتا ہے جن پر ریاضیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی جاسکتی ہے۔

طبیعیات اور سائنس کے نظریوں کی اس خامی اور نقص کو بیان کرنے کے بعد اقبال زمان کی ان خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبیعیاتی نظریے سے باہر ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ خالص طبیعیاتی نقطۂ نظر سے ہم زمان کی صرف جزئی تعیین کر سکتے ہیں۔صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک پتا چل سکے گا۔وہ قرآن کریم کی چند آیتوں کا حوالہ دیتے ہیں جن میں زمان سے متعلق ہمارے مشاہدات کو اضافی قرار دیتے ہوئے شعور کے نامعلوم مدارج کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔حقیقی زمان ایک قسم کی تخلیقی فعلیت ہے،اس کے متعلق تواتر کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔بلکہ زمان خالص دوران و مرور ہے۔ہمارا ذہن اپنی سہولت کی خاطر اس خالص زمان کو متواتر آنات میں تقسیم کر لیتا ہے تاکہ اس طرح حقیقت کی فعلیت کا تصور اور اس کی پیمائش کی جاسکے۔

زمان کے دوران کے متعلق برگسوں کا جو نظریہ ہے اور خارجی دنیا اور ہماری روزمرہ زندگی میں رونما ہونے والے تغیروں کے متعلق اس کا جو تصور ہے اس سے اقبال متفق ہیں۔لیکن برگسوں کے نزدیک تغیر اور حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جس سے ہمیں زمان کا احساس ہوتا ہے۔فعلیت کو ظہورِ افعال سے قبل ان کا علم نہیں ہوتا اور نہ ان کے ظہور میں کسی ایسی مشیت کو دخل ہوتا ہے۔اس کے برخلاف اقبال کے ہاں تغیر و حرکت فعلیتِ مطلقہ کی شان ہے۔فعلیتِ مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ بامقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے۔یہ کہنا کہ مقصد اور غایت متعین کرنے سے فعلیتِ مطلقہ آزاد نہیں رہے گی، غلط ہے۔اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبے کی تکمیل کی جائے تو زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری و قائم رہے تاکہ وہ اپنا تحقق کرے تو زمان کی نفی

Marfat.com

لازم نہیں آتی۔ اس طور پر انسان اپنے اوپر موتیں طاری کرتا رہتا اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمان کا خط پہلے سے کھینچا ہوا موجود نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تا کہ زندگی کے امکانات ظاہر ہوتے رہیں۔ مراتب کو نیہ ذاتِ واجب کے اغراض ہیں جو ہر آن متبدل ہوتے رہتے ہیں۔ زمان میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اس طرح ہے جیسے ظہورِ صفات اپنے موصوف میں اور ظہور اغراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لیے زمان ظرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زمان عارضی ہے ان اشیا کے لیے جو ممکنات رکھتی ہیں۔ اس طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی اور پھر اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی جاتی ہے۔'' (روح اقبال، مصنفہ ڈاکٹر یوسف حسین خان، سنہ ۱۹۴۱ء صفحہ ۳۴۹)

اقبال کے نزدیک داخلی زندگی کے لحاظ سے انا کے دو رخ ہیں جو ہمارے مادی اور روحانی وجود کے متناظر ہیں۔ اقبال ان کو ''فاعل انا'' (efficient ego) اور ''عاقل انا'' (appreciative ego) کے نام سے پکارتے ہیں۔ پہلے رخ کا لحاظ کر کے انا زمان و مکان کی طبیعی دنیا سے ربط پیدا کرتا ہے۔ اور اگر چہ وہ اپنی عضوی وحدت کو قائم رکھتا ہے لیکن اس کا ظہور چند معین کو انٹم حالتوں میں ہوتا ہے۔ اس فاعل انا کا وقت زمان۔ مکان مسلسلہ کا ایک بُعد ہے اور اس وقت میں تسلسل اور تدریج کی وہ خاصیت موجود ہے جس کو اشاعرہ نے بیان کیا تھا۔

قرآن کریم نے عاقل انا کے وقت کی بھی تشریح کی ہے۔ اس انا کا پتا ہمارے شعوری تجربے کی تحلیل سے چلتا ہے۔ ہم اپنی اس موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں کہ عاقل انا کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔ یہ انا خالص دوران میں وجود رکھتا ہے۔ خالص دوران سے مراد ایسا تغیر ہے جو متوالی نہ ہو۔ اس انا کی زندگی میں شعور کے مختلف مدارج ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ اس کی وحدت اس جرثومے کی وحدت کے مانند ہے جسے اپنی گزری ہوئی نسلوں کے تمام تجربے وراثۃً پہنچے ہوں اور اس میں اس طرح جاری و ساری ہو گئے ہوں کہ انھیں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ تمام مل کر ایک واحد اکائی بن جاتے ہیں۔ اس عاقل انا کا زمان طبعاً غیر تسلسلی ہوتا ہے اور اس کے تمام تغیر اور حرکتیں نا قابل تقسیم ہوتی ہیں۔ اس کے تمام عناصر باہم گھلے ملے ہوتے ہیں اور اس کی جداگانہ کیفیتوں کی یہ کثرت کمی نہیں بلکہ کیفی ہوتی ہے۔ اسی زمان کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے: ''انا کل شی خلقناہ بقدرہ ما امرنا الا واحدۃ کلمح البصرہ '' (ہم نے سب چیزوں کو ایک مقررہ تقدیر پر پیدا

Marfat.com

کیا ہے۔ ہمارا حکم ایک تھا آنکھ کی جھپک کی مانند تیز) فاعل انا کے لیے یہی ایک غیر منقسم لمحہ دنوں اور برسوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ اس کی طرف بھی قرآن کریم میں اشارہ کیا گیا ہے: "الذی خلق السمٰوات و الارض وما بینھما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش "(اس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، چھ دنوں میں، اور پھر قائم ہوا عرش پر)۔ غرض فاعل انا کا دوران جسے ہم قرنوں اور صدیوں پر شمار کرتے ہیں، عاقل انا کے لیے ایک آن واحد ہے۔ اگرچہ روشنی کی موجوں کا تعدد (کثرت) بہت زیادہ ہوتا ہے جن کو گننے کے لیے ہزاروں لاکھوں سال لگ جاتے ہیں لیکن ہم اس روشنی کو چشم زدن میں یعنی دیکھنے کے ایک واحد فوری فعل کے ذریعے محسوس کر لیتے ہیں اور اس طرح تواتر اور کثرت کو وحدت میں بدل دیتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ مقامات اور آنات یعنی مکان کے چھوٹے چھوٹے تغیر فاعل انا کے لیے ناگزیر ہیں لیکن عاقل انا ان مقامات اور آنات کو ترکیب دے کر ایک واحد کلیت میں مبدل کر دیتا ہے، یعنی فاعل انا کی صدیاں اور برس عاقل انا کے زمان میں وہی ایک آنِ واحد بن جاتے ہیں۔ عاقل انا کا زمان ہم پر فاعل انا کے زمان کی طرح لمحوں کی ایک لڑی کی طرح منکشف نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک عضوی کل کی طرح منکشف ہوتا ہے، جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔

"مستقبل پہلے سے بندھا ٹکا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک نے جس چیز کو تقدیر کہا ہے وہ زمان ہی ہے جبکہ اس کو عضوی کل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زمان ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر غور کیا جائے۔ ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیش گوئی کرنا ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظے کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کار موجود رہتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کی وسعت اور تجربے کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے، ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانات کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانات کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس اور شعور کی مشعلوں سے روشنی کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ شعور کے بطن ہی سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں۔ حافظے کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے

Marfat.com

ادراکات کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجود ادراکات کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظے کی بدولت ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے ہیں تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹ لے گا، اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سرخ رنگ کی حرکت موجی کے بے شمار تعداد کا ہم آنِ واحد میں ادراک کر لیتے ہیں اُسی طرح حافظے کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کچلتی ہوئی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جوشِ حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقا کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہوگا جبکہ زمان کو مکان کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعبیر وسعت پذیری کے ذریعے ہو۔ دورانِ خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے۔ جبکہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں۔ ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں اس لیے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفسِ انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر یہ کیفیت عائد ہوتی ہے اس لیے وہ جبر و لزوم کی پابند ہوتی ہے۔"

(روحِ اقبال، صفحہ ۳۵۳۔۳۵۴)

قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے، نہ کہ ایک مکمل چیز، جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب فضا میں مادے کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے، جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ خود ہم کو وقت کے تواتر کا جو

Marfat.com

احساس ہوتا ہے اس سے اقبال نے حقیقتِ آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جوان کے نزدیک ایک ایسا خالص دوران ہے جس میں خیال، زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترکیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض زمان یا وقت اس حقیقت آخری کا ایک لازمی جزو ہے۔

فاعل انا کے تسلسلی زمان اور عاقل انا کے غیر تسلسلی زمان میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے مفکرین نے غلطی سے زمان کو غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ وہ فرض کر لیتے ہیں کہ زمان کی خاصیت صرف تسلسل ہے اور کچھ نہیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زمان کے اجزائے لائینک تصور کر لیں تو گویا ہم زمان کو ایک خطِ مستقیم تصور کر رہے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم طے کر آئے ہیں اور پیچھے چھوڑ چکے ہیں اور کچھ حصہ ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے اور ہمیں طے کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی مطلق شے ہے۔ میک ٹیگرٹ اور دوسرے علما کو، جو جبر ولزوم کے قائل ہیں، اقبال جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ ایک معین اور ثابت واقعے کی۔ مستقبل کے امکانات کے لیے ہمیشہ گنجائش باقی رہتی ہے۔ جدید کوانٹم نظریہ اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتا ہے۔

اقبال کو یقین تھا کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتا ملے گا۔ جس میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تواتر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں انائے الٰہی موجود ہوتا ہے۔ جس کے لیے نہ کبھی تھکن ہے اور نہ نیند (لا تاخذہ سنة و لا نوم)۔ اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ انا کی زندگی فاعلیت سے عاقلیت کی طرف اور وجدان سے ذہن کی طرف حرکت پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور اس تغیر اور حرکت سے سالمی- جوہری وقت پیدا ہوتا ہے۔ اس استدلال کی مدد سے اقبال وقت یا زمان کے ان دو تصوروں میں پائے جانے والے اختلاف کو رفع کرتے ہیں جن میں سے ایک میں زمان کو ابد کی ایک عضوی وحدت اور کلیت سمجھا جاتا ہے اور دوسرے میں زمان کو سالمی- جوہری اور متغیر سمجھا جاتا ہے۔ روزمرہ کے تجربوں اور مشاہدوں کی روشنی میں اور اس اصول کو مان کر کہ ہمہ گیر انا کی ہستی محدود انا کی ہستی کے مشابہ ہے، وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ انائے کامل کا زمان ایک غیر متوالی تغیر ہے، یعنی انائے کامل کا زمان ایک عضوی کلیت ہے جو اس انا کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہری یا منقسم نظر آتا ہے۔ اس لیے ایک طرف تو انا

Marfat.com

دوام اور ابد میں یعنی غیر متوالی تغیر میں دوسری طرف تسلسلی زمان میں وجود رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تسلسلی زمان ابد اور دوام کے ساتھ اس معنی میں مربوط ہے کہ وہ درحقیقت غیر متوالی تغیر کا ایک ناپ ہے۔ اس طرح الٰہی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیانی رابطے کی تشریح ہو جاتی ہے۔ اس تخیل میں ارتقاء کا اسلامی تصور مضمر ہے۔

اسلام نے زمان کو حقیقی مانا ہے۔ اقبال بھی اسے حقیقی تصور کرتے ہیں۔ اگرچہ طبیعی زمان۔ مکان جس میں انسانی عقل چکر لگاتی ہے، اصل حقیقت نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

وہ زندگی کو زمان میں ایک مسلسل حرکت سمجھتے ہیں۔ ان کا ایقان ہے کہ انسان اپنے جسم اور روح کے ساتھ مل کر ایک ہی وحدت ہے۔ اور یہ تصور غلط ہے کہ انسان کو دو مختلف حقیقتوں میں بانٹا جاسکتا ہے جو اگرچہ ایک نقطے پر باہم ملتے ہیں لیکن دراصل ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ سچ یہ ہے کہ مادہ اور روح ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ مادہ نام ہے روح کا جب اس کو زمان مکان میں بیان کیا جائے۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جدید اضافیتی کوانٹم نظریے کی رُو سے مادہ اور توانائی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو بہروپ ہیں۔ اس لیے اقبال کے اس قول پر اچنبھا نہیں ہونا چاہیے کہ ''جس وحدت کو انسان کے نام سے پکارا جاتا ہے وہ جسم ہے اگر ہم خارجی دنیا میں اس کی افعال پر نظر رکھیں۔ اور روح ہے اگر اس کے انجام دادہ کام کی غایت یا نصب العین کا لحاظ رکھیں۔''

ان کے خطبات کے بعد اگر ہم اقبال کی شاعری پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کئی نفیس اور مؤثر نظموں میں انھوں نے زمان و مکان کی حقیقت کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ ''بالِ جبریل'' (ص ۱۲۶) کے اشعار میں وہ بتاتے ہیں کہ زندگی زمان کے مسلسل تغیر و حرکت کا دوسرا نام ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

Marfat.com

سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رَو جس میں نہ دن ہے نہ رات

''جاوید نامہ'' میں زمان و مکان کا فرشتہ زروان اقبال پر یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ ہر انسانی تدبیر زمان کی تقدیر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ زندگی، موت اور حشر سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں۔ انسان، فرشتے اور کائنات سب زمان میں واقع ہوئے ہیں۔ زمان حقیقت آخری کا ضروری جزو ہے:

گفت زروانم جہاں را قاہرم — ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر باتقدیرِ من — ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخِ من بالد زمن — مرغک اندر آشیاں نالد زمن
من حیاتم، من مماتم، من نشور — من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُم ہر چیزے کہ می بینی منم

''اسرارِ خودی'' میں اقبال نے امام شافعی کے مشہور مقولہ: ''الوقت سیف قاطع'' کی تفسیر کی ہے کہ وقت ایسی شمشیر براں ہے کہ یہ جس کے ہاتھ میں ہو اس کی قدرت حضرتِ موسیٰؑ کی قدرت سے زیادہ ہوتی ہے۔ حضرت علیؓ کے ہاتھ میں بھی یہی شمشیرِ روزگار تھی جس سے آپ نے درۂ خیبر فتح کیا تھا۔ جو شخص زمانے کو محض دن اور رات کی تعداد سے ناپتا ہے وہ گمراہی میں ہے اور زمانے کی اصل حقیقت سے ناواقف ہے:

اے اسیرِ دوش و فردا درنگر — در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنارِ دوش — گشتہ ای مثلِ بتاں باطل فروش

جو شخص زمان کی اصل حقیقت سے واقف نہیں وہ حیاتِ جاوداں سے بھی آگاہ نہیں ہے۔
زمان کو بھی لیل و نہار کے پیمانے سے اس طرح ناپنا جیسا کہ ہم نظریۂ اضافیت کے بیان میں بتا چکے ہیں۔ اگرچہ زمان اور مکان ایک دوسرے سے مل کر زمان۔ مکان کا چار ابعادی مسلسلہ بناتے ہیں لیکن پھر بھی زمان اور مکان کا بنیادی فرق باقی رہ جاتا ہے۔ محض مکان یعنی فضا میں مطلق آگے اور مطلق پیچھے کی سمتوں کا تعین کرنا ممکن نہیں ہے لیکن زمان میں ماضی اور مستقبل کا امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ زمان کے متعلق ہمارے ادراک اور مکان کے متعلق ادراک میں ایک اہم فرق ہے۔ ہماری زندگی اس پر مشتمل ہے کہ ہم مطلق مستقبل میں آگے کی طرف بڑھتے ہیں اور اس طرح ہمیں وقت کے مختلف وقفوں کے طے کرنے کا احساس ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہم کو ایسا احساس صرف اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ ہم روشنی کی رفتار سے زیادہ تیز رفتار کے ساتھ حرکت کریں جو ناممکن ہے۔ اس وجہ سے زمان کے متعلق ہمیں راست ادراک اور تجربہ ہوتا ہے۔ لیکن مکان کے متعلق ہمارا ادراک اور تجربہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا علم ہمارے حواس پر پڑنے والے اثرات اور ان سے اخذ کیے ہوئے نتیجوں پر مبنی ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح خارجی دنیا کے واقعات کے درمیان جو زمانی رشتے ہوتے ہیں ان کا علم بھی ہم کو بالواسطہ ہی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہمارے شعور میں وقت اور اس کے گزرنے کا جو احساس ہوتا ہے وہ فوری اور راست ہوتا ہے۔ اگر ہم آنکھیں بند کرلیں اور خارجی دنیا کے تمام خیالات کو دل سے نکال دیں تو اس کے باوجود ہمیں وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا رہے گا لیکن مکان کی وسعت یا تنگی کا کوئی احساس نہیں ہوگا۔ وقت کا یہی داخلی اور شعوری احساس اس کی امتیازی خاصیت ہے۔ مکان ہمیشہ ایک خارجی شے کے طور پر ہی ادراک ہوتا ہے۔

پروفیسر ایڈنگٹن نے اپنی ایک کتاب (Nature of the Physical World) میں زمان اور مکان کے اس فرق کو تفصیل کے ساتھ واضح کیا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ ایڈنگٹن کی یہ کتاب سنہ ۱۹۲۸ع میں لکھی گئی تھی، حالانکہ اقبال نے ''مثنوی اسرار خودی'' کی تصنیف گزشتہ عالمی جنگ سنہ ۱۹۱۴ع۔۱۹۱۸ع کے دوران میں کی تھی، جبکہ آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت ابھی عام طور پر رائج نہیں ہوا تھا۔ اس مثنوی میں اقبال بتاتے ہیں کہ انسانی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ بجائے زمان کی اصلی حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو آبدار بنانے کے انسان زمان کو مکان کی طرح تسلسلی سمجھ کر گردشِ لیل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے:

Marfat.com

باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ ای — از حیات جاوداں آگہ نہ ای
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمزِ وقت از ''لی مع اللہ'' یادگیر
این و آں پیدا است از اسرارِ وقت — زندگی سرے است از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشد نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست
وقت را مثلِ مکان گسترده ای — امتیازِ دوش و فردا کرده ای
وقت ما کو اول و آخر ندید — از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت — سرّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی است — ''لا تسبو الدھر'' فرمانِ نبی است

''بال جبریل'' میں بھی اقبال نے ''زمانہ'' کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے۔ جس میں وقت اپنی صفات کا اظہار خود اپنی زبان سے کرتا ہے۔ اس میں فاعل انا کے تسلسلی وقت کا بھی ذکر ہے کہ حوادث اور واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن اصل زمان یہ تسلسلی وقت نہیں ہے بلکہ اصل زمان میں خود زندگی اور تقدیر مضمر ہیں۔ جس شخص کی نظر عارفانہ نہیں ہے وہ اصل زمان سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہو گا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اُس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ

''پیام مشرق میں ''نوائے وقت'' والی نظم اقبال کے تصورِ زمان کو بہت اچھی طرح پیش کرتی ہے۔ طبیعیاتی وقت جو زمان۔ مکان مسلسلہ کی ایک سمت ہے، اضافی ہے۔ لیکن اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض

Marfat.com

زمان کا نام ہے جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو تواتر کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیا کی جان ہے۔ یہ وقت محض یکساں آنات کا اعادہ نہیں ہے بلکہ اس کا لمحہ بالکل جداگانہ ہے اور اس سے نئی اور انوکھی اشیا کی تخلیق ہوتی ہے۔ حقیقی وقت میں وجود رکھنا معمولی (تسلسلی) وقت کی جکڑ بندیوں سے آزادی کے مترادف ہے۔ حقیقت میں موجود رہ کر ہم تسلسلی وقت کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرتے ہیں اور یہ تخلیق بالکل آزادانہ اور غیر مقلدانہ ہوتی ہے۔ وقت کی اس آزاد تخلیقی حرکت پر زندگی کی ساری جد و جہد کا دار و مدار ہوتا ہے۔ چنانچہ وقت انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے تو خود اپنے اندر دیکھ کہ میں تیری جان ہوں۔ میں شہر، بیابان، جھونپڑی اور محل ہر جگہ پر چھایا ہوا ہوں۔ میں موت کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور زندگی بھی بخشتا ہوں۔ دنیا میں یہ جتنے ہنگامے ہوتے رہتے ہیں، یہ سب میرے ہی ادنیٰ کرشمے ہیں۔ دوزخ اور جنت میرے ہی دو بہروپ ہیں۔ میں ساکن بھی ہوں اور متحرک بھی۔ میرے امکانات کی کوئی حد نہیں۔ ابھی سینکڑوں کائنات میرے ضمیر میں پوشیدہ ہیں۔ میں انسان کا لباس بھی ہوں اور یزدان کا پیراہن بھی۔ تو صرف تدبیر ہی کر سکتا ہے لیکن تقدیر بالآخر میری ہی ہوتی ہے۔ مجھ میں تیرا راز اور تجھ میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ میں تیرے شعور سے نکلتا ہوں اور تیرے ہی شعور میں ختم ہو جاتا ہوں کیونکہ منتہا اور مقصود تو ہی ہے۔ ساری کائنات میں تیرے ہی دم سے گرمیِ محفل ہے۔ پھر تو کیوں ادھر ادھر بھٹکتا پھرتا ہے۔ اگر تو مقامِ دل کو پا جائے تو ساری کائنات تجھ میں سما جاتی ہے اور تیری بلند آہنگیوں سے میرے دریا میں بھی طوفان اٹھتے ہیں:

خورشید بہ دامانم، انجم بگریبانم
درمن نگری ہیچم، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم، در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم، من عیشِ فراوانم
من تیغِ جہاں سوزم، من چشمۂ حیوانم
چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من
ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من

Marfat.com

انسان و جہان او از نقش و نگارِ من
خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوازنم ، من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیّارم، این طرفہ تماشا بیں
در بادۂ امروزم، کیفیتِ فردا بیں
پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بیں
صد کوکبِ غلطاں بیں ، صد گنبدِ خضرا بیں
من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم

تقدیرِ فسونِ من، تدبیر فسونِ تو
تو عاشقِ لیلائے، من دشتِ جنونِ تو
چوں روح رواں پاکم از چند و چگونِ تو
تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو
از جانِ توِ پیدائم، در جانِ تو پنہانم

من رہرو و تو منزل ، من مزرع و تو حاصل
تو ساز صد آہنگے، تو گرمیِ ایں محفل
آوارۂ آب و گل دریا بہ مقامِ دل
گنجیدہ بہ جامے بیں ایں قلزمِ بے ساحل
از موجِ بلندِ تو سربرزدہ طوفانم

....

Marfat.com

۵۔ قوموں کا عروج و زوال (۱)

ہر وہ شخص جس نے تاریخ عالم کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے، واقف ہے کہ دنیا میں بہت سی قومیں آئیں۔ ایک عرصے تک بڑھتی اور پھلتی پھولتی رہیں اور پھر دوسری قوموں کو اپنی جگہ دے کر ختم ہو گئیں۔ اقوام و ملل کے عروج و زوال کے اسباب کیا ہیں اور یہ کن قوانین کے ماتحت وقوع پذیر ہوئے ہیں؟ ان کو دریافت کرنے کے لیے ہمیں کلام الٰہی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ خداوند کریم نے ارشاد فرمایا ہے:

ان الارض للہ یورثھا من یشاء من عبادہ و العاقبۃ للمتقین

یعنی ''بے شک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہے اس کا وارث کر دے۔ اور عاقبت ان لوگوں کے لیے ہے جو متقی ہیں۔'' اس سے معلوم ہوا کہ زمین خدا کے سوا کسی کی میراث نہیں۔ اقوام کو یہ میراث خدا کے حکم سے عطا کی جاتی ہے۔ کن لوگوں کو یہ وراثت ملتی ہے، اس کی تشریح اس آیت کے علاوہ دوسری آیتوں میں بھی کی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا:

وعد اللہ الذین آمنوا منکم و عملوا الصّٰلِحٰت لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم۔

یعنی ''اللہ نے ان لوگوں کو زمین پر خلیفہ بنانے کا وعدہ کر لیا ہے جو ایمان لائے اور جنھوں نے عمل صالح کیا، جس طرح ان کے اگلوں کو اس نے خلیفہ بنایا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں خلافت حاصل کرنے کے لیے دو اجزا ضروری ہیں: (۱) ایمان اور (۲) عمل صالح۔ اقبال نے اسی حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد
جلوہ اش بادیدۂ مؤمن سپرد

۱۔ خطبۂ صدارتِ یوم اقبال، اقبال اکادمی کراچی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۶۰ء۔

جب کسی قوم کو اس کی اہلیت اور صلاحیت کی بنا پر مسندِ خلافت عطا ہوتی ہے تو پھر بلا وجہ اس کو اس مقام سے نہیں ہٹایا جاتا۔ چنانچہ فرمایا ہے:

''وما كان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها مصلحون۔''

یعنی ''ایسا نہیں ہو سکتا کہ تیرا پروردگار قریوں کو بلا وجہ تباہ کر دے حالانکہ اس کے باشندے نیکو کار ہوں۔''

لیکن اگر کوئی قوم خلافت کی اہلیت اور صلاحیت کھو بیٹھے، یعنی ایمان اور عملِ صالح سے دور ہو جائے، تو پھر چاہے وہ بظاہر کتنی ہی طاقت ور نظر آئے، کوئی قوت اس کو منصبِ خلافت پر بحال نہیں رکھ سکتی۔

''او لم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبه الذين من قبلهم و كانوا أشد منهم قوة۔''

یعنی ''کیا لوگ زمین پر سیر نہیں کرتے تا کہ اپنے پیش روؤں کا انجام دیکھیں جو کبھی قوت میں ان سے زیادہ تھے؟

پھر کہا گیا ہے کہ ہلاکت صرف ان ہی قوموں کے لیے مختص ہے جو فاسق اور بدکار ہوتی ہیں:

فهل يهلك الا القوم الفاسقون۔''

یہ ہے وہ قانون جو قوموں کے عروج اور زوال کے اسباب کی نشاندہی کرتا ہے اور جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ ہمیشہ سے یہی ہوتا آیا ہے اور ہمیشہ یہی ہوتا رہے گا۔

''سنته الله فى الذين خلوا من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلا۔''

''یہی قانون تھا ان لوگوں کے لیے جو پہلے گزر چکے ہیں اور قانونِ الٰہی میں تم کبھی تبدیلی نہ پاؤ گے۔

انھی قوانینِ الٰہی کی اقبال نے مختلف مقامات پر تشریح کی ہے اور انھیں مقتضائے زمانہ کے مطابق جدید اور دلچسپ پیرایوں میں بیان کیا ہے تا کہ وہ دلنشین ہو جائیں۔

قومیں افراد سے بنتی ہیں اور قوموں کا عروج و زوال افراد کی صلاحیت اور نااہلی سے وابستہ ہوتا ہے۔ فرد کی زندگی اور ترقی کا اصل محرک اپنی انا یا خودی کی حفاظت کا جذبہ ہے۔ اس لیے جو قومیں ترقی کرنا چاہتی ہیں ان کے افراد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی شخصیت اور صلاحیتوں کی

تربیت کریں تا کہ وہ مستحکم ہوں اور ارتقاء کے زینے طے کریں۔ ہر وہ چیز جو انسانی شخصیت کو اجاگر کرے خیر ہے، اور جس چیز سے شخصیت کمزور ہو جائے وہ شر ہے۔ فرد کی شخصیت کے تین پہلو ہوتے ہیں: جسمانی، ذہنی اور روحانی۔ ان تینوں پہلوؤں کی متناسب طور پر نشو نما ہو اور ان میں ہم آہنگی پائی جائے تو پھر فرد کی ذات تکمیل کی طرف آگے بڑھتی ہے اور اس سے قوم اور جماعت کو فائدہ پہنچتا ہے۔ ہر پہلو کی نشو ونما کے لیے کافی ریاضت اور محنت کی ضرورت ہے۔ ترقی پذیر قوموں میں ہمیشہ دیکھا جاتا ہے کہ ان کے افراد ہر قسم کی شدید محنت و مشقت کے عادی ہوتے ہیں اور جب قوم کے زوال کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے تو ان افراد میں تن آسانی اور راحت پسندی سرایت کر جاتی ہے۔ اس نکتے کی طرف اقبال نے نہایت بلیغ اشارہ کیا ہے:

میں تجھ کو بتاتا ہوں، تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول، طاؤس و رباب آخر

اس لیے اقبال ہمیشہ تن آسانی کے خلاف تنبیہ کرتے ہیں اور اپنی قوم خصوصاً نوجوان افراد کو اس میں مبتلا دیکھتے ہیں تو خون کے آنسو روتے ہیں:

ترے صوفے ہیں افرنگی، ترے قالیں ہیں ایرانی
لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

کس قدر درد اور سوز سے بھرا ہوا یہ شعر ہے جس میں وہ خود اپنے آپ ک ملامت کرتے ہیں:

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مردِ تن آساں تھا، تن آسانوں کے کام آیا

اسلام نے انفرادی ذمہ داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے۔ اسی سعی و عمل کی بدولت انسان خود کو اشرف المخلوقات ثابت کر سکتا ہے۔ خدائے تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے کہ کسی شخص کا عمل ضائع نہیں جاتا:

''انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی''

اقبال نے اپنے خطبات میں آیہ کریمہ ''انا عرضنا الا مانة علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان'' کی تشریح یوں کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان، زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا وہ شخصیت

اور احساسِ خودی کی ذمہ داری تھی جسے انسان نے قبول کرلیا۔ اسی ذمہ داری کی بدولت اس کی تمام تر فضیلت اور عظمت پیدا ہوئی اور اسی سے اس میں اتنا اعتماد پیدا ہوا کہ نہ صرف حقائق اشیاء کا علم حاصل کر سکے، بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے۔ اپنی اس استعداد کی بدولت وہ رفعت و کمال کے اعلیٰ ترین مرتبے تک پہنچ سکتا ہے اور اپنے علم ومحبت کو اتنا وسیع کر سکتا ہے کہ جس کی کوئی انتہا نہیں۔ انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر کیا ہوگی کہ اس کی فطرت کو فطرتِ الٰہی کے مطابق ٹھیرایا گیا:

''فطرة الله التی فطر الناس علیها''

اور اس کو اختیار دیا گیا کہ اپنے فکر وعمل سے حالات وحقائق میں تغیر کرے۔ اس کے تصور اور ارادے کو آزاد چھوڑ دیا گیا تا کہ وہ کائنات کو مسخر کرے۔ ایجاد اور تخلیق فطرت الٰہی کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ انسان میں بھی یہ وصف ایک حد تک ودیعت کیا گیا کہ وہ ایجاد اور تخلیق کے ذریعے اپنے ماحول پر قابو پائے اور نئی نئی اشیا بنا تا رہے۔

''جاوید نامہ'' میں افلاک کی سیر کرتے ہوئے اور فردوس بریں سے گزر کر جب اقبال حضورِ باری میں پہنچتے ہیں تو اس کرۂ خاکی کی موجودہ حالت کی طرف جناب باری کی توجہ مبذول کراتے ہیں۔ اس کے جواب میں ندائے جمال آتی ہے جس میں تخلیق عالم کی حقیقت بتلائی گئی ہے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے:

زندگی ہم فانی و ہم باقی است — ایں ہمہ خلاقی و مشتاقی است
زندہ ای؟ مشتاق شو خلاق شو — ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید سازگار — از ضمیرِ خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں — زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست — پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست
مرد حق برندہ چوں شمشیر باش — خود جہانِ خویش را تقدیر باش

انفرادی ذمہ داری کا احساس، سعی وعمل کی توفیق اور ایجاد وتخلیق کی صلاحیت افراد کی یہی تین بڑی صفتیں ہیں جن کی بنا پر وہ اپنی قوم کو بام ترقی کے انتہائی زینے تک لے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اپنے خطبات میں لکھتے ہیں:

''انسان کے لیے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد وپیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں

Marfat.com

شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا خود اس کا شریکِ کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو:

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم۔ ''اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا، تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادے کے ہو جاتا ہے'' (خطبات، ص ۱۲)۔

اب افراد سے گزر کر قوم کی طرف بڑھیں تو معلوم ہوگا کہ قوم کی ترقی کے لیے سب سے پہلے اس کے نصب العین (ideology) کے تعین اور تحفظ کی ضرورت ہے۔ جب کوئی قوم اپنی تہذیب اور اپنی عملی روایات پر یقین نہیں رکھتی، اپنی عقل کو دوسروں کے افکار کی زنجیر میں گرفتار کرتی اور اپنی تمناؤں کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہیں کرتی تو پھر وہ نیابتِ الٰہی کے حق سے دست بردار ہو جاتی ہے:

عقلِ تو زنجیریِ افکارِ غیر — در گلوے تو نفس از تارِ غیر
بر زبانت گفتگو ہا مستعار — در دلِ تو آرزوہا مستعار
بادہ می گیری بجام از دیگراں — جام ہم گیری بوام از دیگراں
آفتاب استی یکے در خود نگر — از نجومِ دیگراں تابے مخر
تا کجا طوفِ چراغِ محفلے — ز آتشِ خود سوز اگر داری دلے

قوم اسی وقت زندہ رہ سکتی ہے جب کہ وہ اپنے ناموسِ کہن کی حفاظت کرے اور اپنے مقصودِ حیات کو فراموش نہ کردے۔ جماعتیں اپنی سرگذشت کے ذریعے اپنے مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں:

زندہ فرد از ارتباطِ جان و تن — زندہ قوم از حفظِ ناموسِ کہن
مرگِ فرد از خشکیِ رودِ حیات — مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات

''جاوید نامہ'' کے سفر میں اقبال جب آں سوئے افلاک پہنچ کر ذاتِ باری سے مخاطب ہوتے ہیں تو ایک بار پھر عرض کرتے ہیں کہ جو قوم ایک مرتبہ مردہ ہو چکی ہو وہ دوبارہ کیونکر زندہ ہو

Marfat.com

سکتی ہے:

چیست آئینِ جہانِ رنگ و بو　　جز کہ آبِ رفتہ می ناید بجو
زندگانی را سرِ تکرار نیست　　فطرتِ او خوگرِ تکرار نیست
زیرِ گردوں رجعتِ او ناروا ست　　چون زپا افتاد قومے، برنخواست
ملتے چوں مرد کم خیزد زقبر　　چارہ او چیست غیر از قبر و صبر

اس کے جواب میں ندائے جمال آتی ہے کہ قوموں کی زندگانی کا راز وحدتِ افکار و کردار میں پوشیدہ ہے:

چیست ملت اے کہ گوئی لا الٰہ
با ہزاراں چشم بودن یک نگاہ
اہلِ حق را حجت و دعویٰ یکے ست
خیمہ ہای ما جدا دل ہا یکے ست
ذرہ ہا از یک نگاہی آفتاب
یک نگہ شو تا شود حق بے حجاب
ملتے چوں می شود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست
روحِ ملت را وجود از انجمن
روحِ ملت نیست محتاجِ بدن
مردہ ای از یک نگاہی زندہ شو
بگزر از بی مرکزی پائندہ شو

سیاسی محکومیت سے زیادہ خطرناک ذہنی غلامی ہوتی ہے، جب کہ کوئی قوم اپنے نصب العین کو چھوڑ کر کسی دوسری جماعت کے خیالات اور افکار کو اختیار کر لیتی ہے اور انھی کے مطابق عمل کرنا شروع کرتی ہے۔ اسی لیے قوموں کے عروج و زوال میں Ideology کا بھی بڑا عنصر ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کے لیے سب سے پہلے لازمی شرط بقول اقبال "تطہیرِ فکر" یعنی افکار کو پاک و صاف کرنا ہے۔

اس کے بعد ایک اہم سوال فرد اور جماعت کے باہمی تعلق کا ہے۔ وہی معاشرہ ترقی پسند ہو

Marfat.com

گا جس میں اس مسئلے کو بحسن وخوبی حل کیا گیا ہو۔ جس قوم میں فرد اور سوسائٹی کا رشتہ مناسب اور فطرت کے مطابق ہوگا اس کی ترقی کے امکانات وسیع ہوں گے، اور جہاں افراد اور جماعت میں باہمی نزاع اور کشمکش پائی جائے وہاں ترقی مفقود ہوگی۔

فرد اور جماعت کے اغراض ومقاصد میں کوئی دائمی تضاد نہیں۔ وہی سوسائٹی فطرت کے مطابق ہوگی جس میں انفرادی خودی کو اپنی نگہبانی اور پرورش کا موقع حاصل ہو اور اس کے ساتھ اجتماعی مفاد کو بھی ٹھیس نہ لگے۔ جس طرح وہ شخص جو قافلے میں سفر کرتا ہے، سب کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور سب سے الگ اپنا وجود بھی برقرار رکھتا ہے۔ یہی حال کاروانِ زندگی کا ہے جس میں ہر فرد سب کے ساتھ بھی ہے اور سب سے جدا بھی۔ اس حقیقت کو اقبال نے مختلف موقعوں پر نہایت بلیغ پیرائے میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

زندگی انجمن آرا و نگہ دارِ خود است
اے کہ در قافلہ ای بے ہمہ شو، با ہمہ رو

جو لوگ زندگی کے اس راز سے واقف ہوتے ہیں وہ اس طرح رہتے ہیں کہ:

بروں ز انجمنے، درمیانِ انجمنے
بخلوت اند ولے آں چناں کہ با ہمہ اند

فرد اور جماعت کے اس تعلق کو اقبال نے اپنے لیکچر "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس لیکچر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع دیکھنا چاہتے ہیں۔ فرد کی شخصیت عمرانی ماحول کے بغیر روشن نہیں ہوسکتی۔ خودی کی تربیت، جو زندگی کا مقصد ہے، تنظیم ملت کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ فرد کے جسمانی اور روحانی قویٰ وقف ہوں اجتماعی زندگی کے مقاصد کے لیے، جن کی خاطر وہ زندہ رہتا ہے۔

افراد جلد جلد مٹنے والے ہیں لیکن قومیں اپنی آئندہ نسلوں کے ذریعے اپنی زندگی کو دائمی بنا لیتی ہیں۔ ان کی زندگی غیر محدود ہوتی ہے۔ یوں سمجھیے کہ اگر چمن کے پھول مرجھا جائیں تو فصلِ بہار پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جواہرات کے معدن میں سے اگر ایک دو جوہر ٹوٹ جائیں تو معدن میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ خم ایام میں سے روز وشب کے بے شمار جام پے بہ پے میخوارانِ حیات کو ملتے ہیں لیکن وہ جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ اسی طرح ملت کی تقویم فرد کی تقویم سے جداگانہ ہے اور اس کے جینے مرنے کا قانون بھی مختلف ہے:

Marfat.com

فصلِ گل از نسترن باقی تراست
از گل و سرو و سمن باقی تراست
کانِ گوہر پرورے گوہر گرے
کم نہ گردد از شکستِ گوہرے

صبح از مشرق ز مغرب شام رفت
جامِ صد روز از خمِ ایام رفت
بادہ ہا خوردند و صہبا باقی است
دوش ہا خوں گشت و فردا باقی است

ہم چناں از فرد ہائے پے سپر
ہست تقویمِ امم پائندہ تر
در سفر یار است و صحبت قائم است
فرد رہ گیر است و ملت قائم است
ذات او دیگر، صفاتش دیگر است
سنتِ مرگ و حیاتش دیگر است

افراد کے دل میں جماعت کی خاطر ایثار اور خود فراموشی کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے اس کو اقبال ''بے خودی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ خودی اور بے خودی کے باہمی توازن اور ہم آہنگی کی بنا پر ہی قومیں ترقی اور کامرانی کی شاہراہ پر آگے بڑھتی ہیں:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است — جوہرِ او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش — رونقِ ہنگامہِ احرار باش
فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام
در جماعت فرد را بینیم ما — از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش وارفتۂ یکتائی است — حفظِ او از انجمن آرائی است

فرد جب اپنے آپ کو ملت کا پابند بنالیتا ہے اور معاشرے کی خدمت میں منہمک ہوتا ہے تو اس وقت وہ اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ عضوی (organic) تعلق ہے۔ فرد اپنے آپ کو اگر چاہے بھی تو جماعت سے علیحدہ نہیں کر سکتا۔

Marfat.com

فرد کی تکمیلِ ذات سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو جماعت کے ساتھ استوار کرے ورنہ وہ اس درخت کے مثل ہوگا جس کی جڑیں اکھڑ گئی ہوں۔ انسانی ارتقاء کا منتہا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار حیات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک جس خوبی سے اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے تضاد کو رفع کیا گیا ہے اور مادی اور روحانی زندگی میں جو امتزاج پیدا کیا گیا ہے وہ خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کے جوکھوں میں پڑ کر اور جلا پائے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے باوجود اپنی ہستی کو برقرار رکھ سکے گا۔ انقلابوں کو جھیلنا جماعتوں کی قوت حیات پر دلالت کرتا ہے اور تغیرات سے عہدہ برآ ہونا صرف اجتماعی اقدار ہی کی بدولت ممکن ہے۔ نئے حالات سے مطابقت جماعتوں کو دوام بخشتی ہے۔ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب نے اپنے آپ کو از سر نو زندہ کیا۔ تاتاری حملے کی مثال اسلامی تاریخ میں موجود ہے۔ جس کی بدولت کعبہ کو نئے پاسبان مل گئے۔

اسی مضمون کی طرف ''رموز بے خودی'' میں اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے کہ اسلامی تہذیب اپنے اندرونی جوش حیات و بقا کی بدولت ہر نمرود کی آگ کو گلزار بنا سکتی ہے۔ انقلابِ زمانہ کے شعلے جب گلشن اسلام تک پہنچتے ہیں تو پھر انھی شعلوں سے بہارِ تازہ نمودار ہوتی ہے۔ یونانی علم و حکمت، رومیوں کی جہانگیری، مصری اور ساسانی شان و جبروت سب کے سب ایک ایک کر کے انقلاب زمانہ کے شکار ہو گئے۔ لیکن ملت اسلامیہ کے عزم حیات میں آج بھی کمی نظر نہیں آتی:

آتشِ تاتاریاں گلزارِ کیست ؟
شعلہ ہای او گلِ دستارِ کیست؟

از تہ آتش براندازیم گل
نارِ ہر نمرود را سازیم گل

شعلہ ہائے انقلابِ روزگار
چوں بہ باغِ ما رسد گردد بہار

رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہاں داری نماند

شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست
رونقِ خُم خانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوانِ او تہِ اہرام ماند

در جہاں بانگِ اذاں بودست و ہست
ملتِ اسلامیاں بودست و ہست

میں نے ابتدا میں قرآنی آیات کے ذریعے تشریح کی ہے کہ نیابتِ الٰہی اور زمین پر حکمرانی کے لیے ایمان اور عمل صالح ناگزیر ہیں۔ ایک اور موقع پر قرآن نے بتایا ہے کہ ارتقائے مدارج کے لیے ایمان کے ساتھ علم بھی ضروری ہے۔

''و یرفع اللہ الذین آمنوا والذین اوتوا العلم درجات۔''

''ایمان، عمل صالح اور علم، یہی اقالیم ثلاثہ ہیں جن کے بغیر کوئی ترقی ممکن نہیں اور جن کی عدم موجودگی میں قوموں کا زوال لازمی ہے۔ ایمان کے متعلق اقبال کہتے ہیں:

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا؟
نگاہ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

ایمان کے بعد دوسرا عنصر عملِ صالح کا ہے۔ نیابتِ الٰہی انھی کو نصیب ہوتی ہے جو اپنے عمل اور کردار سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کرتے ہیں۔ جس جماعت میں جوش عمل کی بنا پر جذب و تسخیر کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو پھر اس کے غلبے اور تسلط کو دنیا کی کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ وہ اپنے جوش کردار اور اعمالِ صالحہ کی بنا پر تقدیر کے راز بھی معلوم کر سکتی ہے:

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

اقبال نے اپنے کلام میں عمل کی ترغیب مختلف پیرایوں میں دی ہے۔ چنانچہ ایک مقام پر

Marfat.com

کہتے ہیں:

جہاں اگرچہ دگرگوں ہے، قُم باذن اللہ
وہی زمین وہی گردوں ہے، قم باذن اللہ
کیا نوائے اناالحق کو آتشیں جس نے
تری رگوں میں وہی خوں ہے، قم باذن اللہ

''زبورِ عجم'' کی وجد آفریں نظم کا ایک بند ہے:

تختِ جم و دارا سر راہے نفروشند
ایں کوہ گران ست، بکاہے نفروشند
باخونِ دلِ خویش خریدن دگر آموز

قوموں کے عروج وترقی کے لیے ایمان اور عمل صالح کے بعد تیسری اور آخری شرط علم و حکمت کی ہے، جس کو خداوند تعالیٰ نے خیر کثیر کہا ہے:

''ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا۔''

گفت حکمت را خدا خیر کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
سیّدِ کل صاحبِ اُم الکتاب پردگی ہا برضمیرش بے حجاب
گرچہ عین ذات را بے پردہ دید ''رب زدنی'' از زبان او چکید

قرآن پاک میں انسانی شرف کی بنا حقائق اشیاء کے علم کو ٹھیرایا گیا ہے۔ چنانچہ ''وعلم آدم الاسماء کلھا'' کی آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ انسان اپنے علم کی قوت سے آسمانوں کے سینے میں شگاف کرتا ہے اور عالم رنگ وبُو کو اپنے تصرف میں لاتا ہے۔ وہ فطرت کی کمی اور کوتاہی کو اپنے منشا کے مطابق دور کرسکتا اور اس کی فزونی کو کم کرسکتا ہے۔ انسانی آزادی اور اختیار اس کے علم ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ اس علم کی بدولت وہ ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں ساری کائنات اس کے زیرِ نگیں آجاتی ہے اور عناصر پر اس کی حکمرانی ہوتی ہے:

خنک روزی کہ گیری ایں جہاں را
شگافی سینۂ آسماں را
بکف بردن جہانِ چار سُو را
مقامِ نور و صوت و رنگ و بُو را

Marfat.com

فرزندش کم، کمِ او بیش کردن
دگر گوں بر مرادِ خویش کردن
شکوہِ خسروی این است این است
ہمیں ملک است کوتو اُم بدین است

قانون طبعی کی رُو سے عملِ صالح کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ موالید وعناصر کو مطیع کیا جائے اور انھیں زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے۔ جماعتیں اسی وقت آزادی اور عزت کی زندگی بسر کرسکتی ہیں جب کہ وہ خارجی دنیا اور اس کی پوشیدہ قوتوں پر تصرف حاصل کریں۔ تمدن کی ترقی عبارت ہے عالم خارجی پر تصرف حاصل کرنے کے طریقوں کی ترقی سے۔ قوائے عالم کی تسخیر استحکام خودی اور حیات ملیہ کی توسیع کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اقبال نے فطرت کو اربابِ نظر کا تختۂ تعلیم قرار دیا ہے، جس کے ذریعے انسان کی صلاحیتوں اور قابلیتوں کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی روح کے تقاضے جس قدر شدید ہوں گے فطرت اسی مناسبت سے اپنے رازہائے سربستہ اس پر منکشف کرے گی۔

ما سوا از بہرِ تسخیر است و بس — سینۂ او عرضۂ تیر است و بس
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد — عالمے از ذرہٗ تعمیر کرد
تا ز تسخیرِ قوائے ایں نظام — ذو فنونیہائے تو گردد تمام
نائب حق در جہاں آدم شود — بر عناصر حکم اور محکم شود

اقبال نے اپنے خطبات میں قرآنی آیات کی تشریح کرتے ہوئے بتایا ہے کہ صرف علم کے ذریعے انسانی ذہن عالمِ محسوس کے پرے جاسکتا ہے اور اس پر تصرف حاصل کرسکتا ہے۔ یہ تصرف جو علم کے ذریعے ممکن ہے، حفظِ حیات اور استحکامِ خودی کا ضامن ہوتا ہے:

علم از سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است
دست رنگیں کن ز خونِ کوہسار
جوئے آبِ گوہر از دریا بر آر
صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند
مہرہا در ذرہ ہا پوشیدہ اند

Marfat.com

از شعاعش دیدہ کن نا دیدہ را
وا نما اسرارِ نافہمیدہ را
تابش از خورشیدِ عالم تاب گیر
برقِ طاق افروز از سیلاب گیر
جستجو را محکم از تدبیر کن
انفس و آفاق را تسخیر کن

قوموں کے عروج وزوال کے یہ وہ ابدی قوانین ہیں جن کو قرآن کریم سے اخذ کر کے اقبال نے بڑی شرح وسط کے ساتھ بیان کیا ہے اور جو آج بھی اسی طرح تازہ زندگی بخش سکتے ہیں بشرطیکہ انھیں حرزِ جاں بنایا جائے اور پوری قوت اور استقامت کے ساتھ ان پر عمل کیا جائے۔

ملتِ بیضا کے لیے اقبال کا ایک انتہائی جاں افروز پیام اور سن لیجیے:

عہدِ نو برق ہے آتش زنِ ہر خرمن ہے
ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے
اس نئی آگ کا اقوامِ کہن ایندھن ہے
ملتِ ختمِ رسل شعلہ بہ پیراہن ہے
آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

....

Marfat.com

٦۔ اقبال اور جذبہ آزادی[1]

آج سے چوبیس سال قبل اسی ارضِ کشمیر کے صدر مقام سری نگر میں یوم اقبال کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے میں نے علامہ اقبال کی بارگاہ میں نذرانہ عقیدت پیش کیا تھا۔ اس ربع صدی میں چشمِ فلک نے بہت سے نظارے دیکھے اور خود اس برصغیر کے مسلمانوں کو سخت ترین آزمائشوں میں سے گزرنا پڑا۔ اس وقت دوسری جنگ عظیم اپنے شباب پر تھی اور اس آگ کے شعلے کرۂ ارض کے مشرق اور مغرب دونوں حصوں میں پوری شدت کے ساتھ پھیل چکے تھے۔ کوئی شخص پیش گوئی نہیں کر سکتا تھا کہ یہ اونٹ کس کروٹ بیٹھے گا۔ بظاہر ایسا نظر آتا تھا کہ مشرقی دنیا پر جاپان کا اور مغربی نصف کرّے پر جرمنی کا تسلّط ناگزیر ہے اور انسانی تاریخ میں ایک نئے باب کا آغاز ہو رہا ہے۔

اسی زمانے میں برصغیر کے مسلمانوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھنے اور اقدارِ حیات کی حفاظت کرنے کے لیے ایک علیحدہ مملکت کی وہ منزل مقرر کی تھی جس کی نشان دہی علامہ اقبال نے کی تھی اور جس تک راہبری کرنے کے لیے انھوں نے خضرِ راہ کا انتخاب بھی کر دیا تھا۔ اگرچہ اس وقت میر کارواں کی رہنمائی میں قافلہ منزلِ مقصود کی طرف چل پڑا تھا لیکن غیروں کا تو کیا ذکر، خود اپنوں کو بھی اس کا یقین نہیں تھا کہ آیا منزلِ مقصود کا تعین صحیح طور پر کیا گیا ہے؟ اور اگر صحیح بھی ہے تو آیا وہ عملی طور پر قابل حصول بھی ہے؟

اس رُبع صدی میں یہ تصویر بڑی حد تک بدل چکی ہے۔ سرمایہ و محنت کا باہمی خروش مصلحتِ وقت کے تحت عارضی طور پر ختم ہو گیا اور دونوں نے متحدہ طور پر جرمنی کے خلاف محاذ قائم کیا جس کی بنا پر جنگِ عظیم کا نتیجہ بھی غیر متوقع نکلا۔ ۱۹۴۲ - ۴۳ء میں مشرق و مغرب کی جن دو قوموں، یعنی جاپان اور جرمنی کو ناقابل تسخیر سمجھا جانے لگا تھا، انھیں بالآخر شکست ہوئی۔ اگرچہ برطانیہ فاتح

۱۔ مظفر آباد، آزاد کشمیر، میں ۱۹۶۷ء کے یوم اقبال کے موقع پر صدارتی تقریر۔

قوموں کی فہرست میں شامل تھا لیکن اس جنگ کے نتیجے میں اس کی عظیم الشان سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا اور جنگ کے خاتمے پر حکومت میں تغیر کی خواہش نے انگلستان میں لیبر پارٹی کو برسرِ اقتدار کر دیا۔ اس پارٹی کے سربراہ حکومت اور سیاست کے عملی اصول سے ناواقف تھے اور ان کی ناتجربہ کاری نے مشرقی ممالک، خصوصاً برصغیر میں جو ہنگامہ برپا کیا وہ ابھی تک کسی نہ کسی صورت میں جاری ہے۔ مسلمانان ہند کا قافلہ اقبال کے بتائے ہوئے راستے پر چل کر ابھی منزل کو پہنچنے والا ہی تھا کہ ایک منظم سازش نے منزل مقصود کی ہیئت مسخ کر دی۔ اور آزادی کی سحر ابھی طلوع ہی ہوئی تھی کہ وہ لاکھوں کروڑوں انسانوں کے لیے تباہی اور بربادی کی تاریک شب میں تبدیل ہو گئی۔ اس کے علاوہ برصغیر میں رہنے والے مسلمانوں کی معتد بہ تعداد کو، اور خاص کر اس کشمیر جنت نظیر کے باشندوں کو، اسیری سے رہائی نصیب ہی نہیں ہوئی، بلکہ ان پر قید و بند کی سختیاں اور زیادہ ہو گئیں۔

ایک چوتھائی صدی بعد جب اس ارض کشمیر میں یوم اقبال کے موقع پر دوبارہ حاضر ہوا ہوں تو دنیا اور اس کے ساتھ برصغیر کا نقشہ بڑی حد تک بدلا ہوا ہے۔ اقبال کی الہامی فکر اور قائداعظم کی بے مثال قیادت کی بدولت ہم اب الحمد اللہ آزاد ہیں، اپنے مستقبل کی آپ تشکیل کر سکتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس قفس میں ہم مقید تھے، اگرچہ اس کا دروازہ کھل گیا ہے اور ہم صحنِ چمن میں نکل آئے ہیں، مگر ہمارے بال و پر ایک عرصے تک بند رہنے کی وجہ سے معطل ہو چکے ہیں اور طاقت پرواز بڑی حد تک کھو بیٹھے ہیں۔ اس کیفیت کو اقبال نے بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

از غلامی دل بہ میرد در بدن — از غلامی روح گردد بار تن
از غلامی ضعفِ پیری در شباب — از غلامی شیرِ غاب افگندہ ناب
از غلامی بزمِ ملت فرد فرد — این و آں با این و آں اندر نبرد
از غلامی مردِ حق زنار بند — از غلامی گوہرش نا ارجمند

یعنی غلامی سے دل مردہ ہو جاتا اور روح بارتن بن جاتی ہے۔ عین عالم شباب میں ضعفِ پیری نمودار ہو کر تمام قویٰ مضمحل ہو جاتے ہیں، بزمِ ملت کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور افرادِ ملت آپس میں لڑ مرتے ہیں۔ حالتِ غلامی مردان حق کو مجبور کرتی ہے کہ وہ ارباب باطل کی پیروی کریں۔
پھر اقبال بتاتے ہیں کہ اگرچہ ہم ایک حد تک سیاسی غلامی سے آزاد ہو چکے ہیں لیکن اس

Marfat.com

سے بھی بدتر لعنت، یعنی ذہنی اور اخلاقی غلامی میں ابھی تک جکڑے ہوئے ہیں۔ اور ایک قید سے نکلنے بھی نہیں پاتے کہ دوسری میں گرفتار ہو جاتے ہیں، جس کی وجہ سے ہمارے دل و دماغ ہی میں نہیں بلکہ خود ضمیر کے اندر بھی تبدیلی آ گئی ہے۔

اگر علت و معلول کے اصول کی بنا پر یہ صحیح ہے کہ نتائج سے اسباب و علل کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے تو آیئے اس امر پر غور کریں کہ آزاد قوموں کی کتنی عادات اور خصائل ہماری فطرت میں پائی جاتی ہیں۔

کیا ہم میں زندگی کا وہ ذوق موجود ہے جو ایک آزاد اور جاندار قوم میں پایا جاتا ہے؟ یا ہم اقبال کی اس تشخیص کے مصداق بن گئے ہیں کہ غلامی میں جسم روح سے خالی ہو جاتا ہے۔ اور ایسے بے جان جسم سے بہتری کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ انسان تو کجا اگر جبرئیل کو بھی غلام بنا دیا جائے تو وہ اپنے ملکوتی صفات کھو کر عرشِ معلیٰ سے گر کر تحت الثریٰ پہنچ جائے گا:

در غلامی تن ز جاں گردد تہی ... از تنِ بے جاں چہ امید بہی

جبرئیلے را اگر سازی غلام ... بر فتد از گنبدِ آئینہ فام

آزاد مردوں اور غلاموں کا فرق بیان کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ محکوم قوموں میں نئے حقائق منکشف کرنے، نئے علوم حاصل کرنے اور نئے آلاتِ تسخیر ایجاد کرنے کا وہ ذوق و شوق نہیں پایا جاتا جو آزاد قوموں کا خاصہ ہے بلکہ محکوم صرف غیروں کی تقلید ہی پر اکتفا کرتے ہیں:

ذوقِ ایجاد و نمود از دل رود
آدمی از خویشتن غافل رود
کیشِ او تقلید و کارش آذری است
ندرت اندر مذہبِ او کافری است
در گلویش گفتگوہا مستعار
در دلِ او آرزوہا مستعار

یعنی اس کے دل سے ایجاد اور تخلیق کا ذوق ختم ہو چکا ہے یہاں تک کہ وہ خود اپنے آپ سے اور اپنی صلاحیتوں سے غافل اور ناواقف ہے۔ اس کا مذہب تقلید پر مبنی ہے اور وہ صرف اپنے آقاؤں کی پرستش کرتا ہے۔ کوئی جدت پیدا کرنا یا نادر کام کرنا اس کے نزدیک کفر کے برابر ہے۔ اس کی زبان سے جو باتیں نکلتی ہیں وہ دوسروں سے مستعار لی ہوئی ہوتی ہیں، حتیٰ کہ اس کے دل

میں جو آرزو پائی جاتی ہے وہ بھی اغیار سے مانگی ہوئی ہے۔

اقبال اس کی تشریح کرتے ہیں کہ آزادوں کا مذہب وہ دین الٰہی ہوتا ہے جو دل و دماغ کی گہرائیوں تک پہنچتا ہے، جس سے زندگی کا چشمہ پھوٹتا ہے، جو انسانوں کے قول کو فعل سے ہم آہنگ کرتا ہے، جس کی خاطر آزاد مرد اپنی جان اور اپنا مال سب کچھ نثار کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں، جو ان میں توحید کا وہ ایمان اور یقین پیدا کرتا ہے جس کی بدولت وہ سارے ماسوا سے بے نیاز ہو جاتے ہیں اور دنیا کی کسی بڑی سے بڑی ہستی کے آگے بھی سر نہیں جھکاتے۔ اس کے برخلاف غلاموں کا مذہب محض ایک رسمی اقرار باللسان ہے، جس کا عشق الٰہی سے کوئی واسطہ نہیں، اور ہے بھی تو صرف اس قدر کہ وہ اس کے متعلق لفاظی اور چرب زبانی تو بہت دکھاتے ہیں لیکن ان کے اعمال اور افعال میں اس کا کوئی اثر نہیں پایا جاتا۔ وہ دنیا کی عارضی منفعت کی خاطر اپنی جان بچانے کے لیے حق گوئی اور حق کاری سے احتراز کرتے ہیں اور ان کا سر باطل کی ہر قوت کے آگے جھک جاتا ہے:

در غلامی عشق و مذہب را فراق
انگبینِ زندگانی بد مذاق
در غلامی عشق جز گفتار نیست
کارِ ما گفتارِ ما را یار نیست
دین و دانش را غلام ارزاں دہد
تا بدن را زندہ دارد جاں دہد
گرچہ بر لب ہائے او نامِ خداست
قبلۂ او طاقتِ فرماں رواست

اب آیئے کچھ تجزیہ محکوم اقوام میں ان لوگوں کی حالت کا کریں جو اہلِ فکر یا اہلِ ذکر کہلائے جاتے ہیں۔ پہلے درس گاہوں سے شروع کیجیے۔ کیا ان کے نوجوان طلبہ جذبۂ دین سے بہرہ ور ہیں یا بے بہرہ؟ کیا وہ اپنی صلاحیتوں سے واقف ہیں اور ان صلاحیتوں سے کام لے رہے ہیں؟ کیا ان کے اساتذہ ان متعلمین کی خودی کو بیدار اور ان کی صلاحیتوں کو اجاگر کر رہے ہیں؟ یا ان کے دماغوں میں وہی فرسودہ معلومات ٹھونسنے پر اکتفا کرتے ہیں:

Marfat.com

ایں غلام ابنِ غلام ابنِ غلام
حریت اندیشۂ او را حرام
مکتب از وے جذبۂ دیں در ربود
از وجودش ایں قدر دانم کہ بود
ایں ز خود بیگانہ ایں مستِ فرنگ
نان جو می خواہد از دستِ فرنگ
شیخِ مکتب کم سواد و کم نظر
از مقامِ او نداد او را خبر

یعنی جو شخص کئی نسلوں سے غلام اور محکوم چلا آ رہا ہو اس کے لیے غور و فکر کی آزادی حرام ہو جاتی ہے۔ مکتب کی تعلیم سے اس کا دینی جذبہ مفقود ہو جاتا ہے اور اس کا حقیقی وجود قصۂ پارینہ بن جاتا ہے۔ وہ اپنی خودی سے بیگانہ اور مغرب کی غلامی میں سرشار رہتا ہے اور اہل مغرب کے سامنے روٹی کے ٹکڑے کی خاطر دست سوال دراز کرتا ہے۔ ان کے استادوں میں بھی یہ صلاحیت اور استعداد نہیں ہوتی کہ وہ ان نوجوان طلبہ کو ان کے صحیح مقام سے باخبر رکھیں۔

مکتب سے نکل کر اب ذرا ان فکر گاہوں کا رخ کیجیے جہاں شاعر، عالم، حکیم، مفکر سب ہی موجود ہیں۔ یہاں سے محکوم قوم کو کیا رہنمائی ملتی ہے؟ اس کا خاکہ اقبال چند اشعار میں یوں کھینچتے ہیں:

شاعر بھی ہیں پیدا، علماء بھی حکماء بھی
خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ
مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک
ہر ایک ہے گو شرحِ معانی میں یگانہ
بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رمِ آہو
باقی نہ رہے شیر کی شیری کا فسانہ
کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضامند
تاویلِ مسائل کو بناتے ہیں بہانہ

مکتبوں اور فکر گاہوں کو چھوڑ کر خانقاہوں کی طرف چلیے کہ دیکھیں وہاں اہل ذکر کا کیا حال

Marfat.com

ہے۔کیا یہ حضرات اپنے وقت کے فرعونوں سے برسرِ پیکار ہیں یا محض مریدین اور معتقدین کے حلقے میں اپنے بزرگوں کی کرامات بیان کرنے میں مصروف ہیں؟

سخت باریک ہیں امراضِ اُمم کے اسباب
کھول کر کہیے تو کرتا ہے بیاں کوتاہی
دینِ شیری میں غلاموں کے امام اور شیوخ
دیکھتے ہیں فقط اک فلسفۂ روباہی
ہو اگر قوتِ فرعون کی در پردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللّٰہی

اس آخری شعر میں اقبال اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ کلیسا اور حکومت کا جو ساز باز اہلِ مغرب پر مسلط تھا، تاریخ اسی کو دہرا رہی ہے اور اب اہلِ مشرق بھی اسی سازش کا شکار ہیں۔ غرض اس تجزیے سے پتا چلتا ہے کہ ملوکیت نے ہمارے پاؤں میں جو بیڑی ڈالی تھی اگرچہ وہ کٹ گئی ہے لیکن ابلیس کی سیاست نے ہمارے ذہنوں اور اخلاق پر اور ہمارے دل و دماغ پر تسلط حاصل کر لیا ہے اور اس طوقِ گردن کے ذریعے جدھر کھینچا جاتا ہے، ہم چلے جاتے ہیں۔ نہ خداوندانِ مکتب اور اہلِ فکر اس قابل ہیں کہ ہماری رہنمائی کر سکیں اور نہ اہلِ ذکر ہمیں نورِ ہدایت دکھا سکتے ہیں۔

غلامی کو، خواہ وہ کسی شکل میں ہو، اقبال نوعِ انسان کے لیے سب سے بڑی لعنت سمجھتے ہیں اور ہر فردِ بشر کو آزاد دیکھنے کے متمنی ہیں:

نوعِ انساں کے لیے سب سے بڑی لعنت ہے یہ
شاہ راہِ فطرت اللہ میں ہے اک غارت گری
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
سروری زیبا فقط اُس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی، باقی بتانِ آذری
''از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری''

Marfat.com

آزاد اور محکوم کا فرق ''ضربِ کلیم'' میں واضح کرتے ہیں:

اقبال یہاں نام نہ لے علمِ خودی کا
موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات
بہتر ہے کہ بے چارے ممولوں کی نظر سے
پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات
آزاد کی اک آن ہے محکوم کا اک سال
کس درجہ گراں سیر ہیں محکوم کے اوقات
آزاد کا ہر لحظہ پیامِ ابدیت
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات
آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور
محکوم کا اندیشہ گرفتارِ خرافات
محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا
ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات

ان نادان انسانوں کو، جو اپنی غلامی پر مطمئن ہیں، اقبال یہ کہہ کر جھنجھوڑتے ہیں کہ ایسے لوگ اپنی غلامی کی خصلت کے باعث کتوں سے بھی ذلیل تر ہیں کیونکہ کوئی کتا کسی دوسرے کتے کے آگے سر خم نہیں کرتا:

آدم از بے بصری بندگیِ آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد
یعنے از خوے غلامی ز سگاں خوار تر است
من نہ دیدم کہ سگے پیش سگے سر خم کرد

سامراج کی مذمت کرتے ہوئے اقبال فرنگی آقاؤں کو متنبہ کرتے ہیں کہ تم نے نوعِ انسان کا استحصال کیا اور انھیں غلام بنا رکھا ہے۔ لیکن یاد رکھنا کہ فطرت کا انتقام بہت سخت ہوگا:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

Marfat.com

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

آخر میں اقبال کی زبانی یہ بھی سن لیجیے کہ محکوموں اور آزاد قوموں کے فنونِ لطیفہ کا فرق کیا ہوتا ہے:

مرگ ہا اندر فنونِ بندگی — من چہ گویم از فسونِ بندگی
نغمۂ او خالی از نارِ حیات — ہمچو سیل افتد بہ دیوارِ حیات
از نئے او آشکارا رازِ او — مرگِ یک شہر است اندر سازِ او
ناتوان و زار می سازد ترا — از جہاں بیزار می سازد ترا
نغمہ باید تند رَو مانندِ سیل — تا برد از دل غماں را خیل خیل
نغمہ می باید جنوں پروردۂ — آتشے در خونِ دل حل کردۂ

یعنی محکوموں کے فنونِ لطیفہ میں موت کی خواہش پنہاں ہوتی ہے اور محکومیت کا جادو ایسا ہوتا ہے کہ اس خواہش کو حسین پیکر عطا کرتا ہے۔ غلاموں کے نغمے زندگی کی حرارت سے خالی ہوتے ہیں اور سیلاب کی طرح زندگی کی دیوار کو گرا دیتے ہیں۔ محکوم کی بانسری سے جو نالہ برآمد ہوتا ہے اس میں ساری قوم کی موت کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ یہ نغمہ انسانوں کو کمزور و ناتواں بنا دیتا ہے اور دنیا سے بیزار کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف آزاد مردوں کا نغمہ سیلاب کی طرح تیز رو ہوتا ہے اور دل سے غموں کو دور کر دیتا ہے۔ یہ نغمہ مردِ آزاد کے خونِ دل میں شعلوں کی تپش پیدا کرتا ہے۔

جب اقبال محکوموں کی مصوری اور شاعری کو دیکھتے ہیں تو بے اختیار پکار اٹھتے ہیں کہ ان غلاموں کے قلم سے صرف موت کا مضمون ہی نکلتا ہے اور جدھر دیکھو موت ہی کا افسانہ قلم بند ہو رہا ہے۔ محکوم چونکہ بے یقین ہوتا ہے اس لیے وہ لذتِ تحقیق اور قوتِ تخلیق دونوں سے محروم ہے۔ محکوم قوم کے مذہبی پیشوا برہمن سے زیادہ کافر ہیں کیونکہ ان کا بت خانہ باہر نہیں بلکہ ان کے دماغ میں پوشیدہ ہے۔ انھوں نے عرب سے منہ موڑ لیا ہے اور عجم کے میخانوں میں سرشار پڑے ہوئے ہیں۔ عجم کی برف آلودہ فضا میں ان کے اعضاء شل اور دماغ مختل ہو گئے ہیں اور ان کی شراب ان کے آنسوؤں سے زیادہ سرد ہو گئی ہے:

می چکد از خامہ ہا مضمونِ موت
ہر کجا افسانہ و افسونِ موت

Marfat.com

بے یقیں را لذتِ تحقیق نیست
بے یقیں را قوتِ تخلیق نیست
شیخِ ما از برہمن کافر تر است
زاں کہ او را سومنات اندر سر است
رختِ ہستی از عرب برچیدہٗ
در خمستانِ عجم خوابیدہٗ
شل ز برفابِ عجم اعضائے او
سرد تر از اشک او صہبائے او

اس مختصر بیان سے آپ پر واضح ہو گیا ہوگا کہ اقبال کو غلامی سے کتنی نفرت تھی اور ان کا دل جذبۂ آزادی سے کس حد تک سرشار تھا۔ آپ جانتے ہیں کہ اقبال کا خمیر ارض کشمیر کی اسی خاک پاک سے تیار ہوا تھا۔ ایک ایسے شخص کو جو ساری دنیا کو آزاد اور خود مختار دیکھنا چاہتا تھا، خود اپنے ہی آبائی وطن کو محکوم اور مجبور دیکھ کر کس قدر روحانی اذیت ہوتی ہوگی، اس کا اندازہ ان کے کلام کی روشنی میں با آسانی لگایا جا سکتا ہے۔ گوش دل سے سننے والوں کو ان کی تربت سے اب بھی یہی ندا آتی ہے کہ:

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

....

Marfat.com

۷۔ مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں (۱)

مذہب اور سائنس کا باہمی تعلق ایک عرصہ دراز سے موضوع بحث رہا ہے۔ علم کی توسیع اور اشاعت کے ساتھ ساتھ یہ بحث جن اصولوں پر کی جاتی رہی ہے، وہ بھی بدلتے گئے ہیں اور اس وقت مسلم ممالک میں اس مسئلے پر کافی شدت کے ساتھ غور وخوض ہو رہا ہے۔ کیونکہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے اس دور میں ملت اسلامیہ کی بقا اور نشاۃِ ثانیہ کے لیے مذہب اور سائنس کے صحیح تعلق کو متعین کرنا بہت اہم اور ضروری سمجھا جاتا ہے۔ پیش نظر مضمون میں اس تعلق کے بارے میں علامہ اقبال کے خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

طلوعِ اسلام سے قبل مذہبی پیشواؤں کی منظم کوشش تھی کہ عوام الناس کو پڑھنے لکھنے اور سوچنے سمجھنے سے باز رکھا جائے تاکہ وہ وہم اور جہالت میں مبتلا رہیں اور پیشواؤں کی گرفت ان پر مضبوطی سے قائم رہے۔ انھیں مسلسل ڈرایا جاتا تھا کہ اگر انھوں نے علم حاصل کرنے کی ذرا بھی کوشش کی تو سخت سزا اور عذاب کے مستحق ہوں گے۔ ان پیشواؤں نے چاند گرہن اور سورج گرہن جیسے مظاہرِ قدرت کو بھی سزا کی نشانی کے طور پر پیش کر کے عام لوگوں کو اپنی اطاعت اور فرماں برداری پر مجبور کرنے کا ذریعہ بنالیا تھا۔

لکھنے پڑھنے کے متعلق مذہبی پیشواؤں کی اس اجارہ داری اور عوام الناس کو جاہل رکھنے کی سازش کے برخلاف سب سے پہلا جہاد اسلام نے کیا اور امت مسلمہ کے ہر فرد کو علم حاصل کرنے کی تاکید کی۔ یہ حقیقت عام طور پر سب کو معلوم ہے کہ قرآن کریم میں سوچنے اور سمجھنے اور غور وفکر کرنے کی بار بار تلقین کی گئی ہے اور مظاہر قدرت کو خدا کی نشانیاں بتایا گیا ہے، جن کو دیکھ کر انسان کائنات کے متعلق دور رس نتیجے اخذ کرتا اور خالقِ کائنات کی معرفت حاصل کرتا ہے۔

شارع علیہ السلام نے بھی تحصیل علم کو فرض قرار دے کر اور علم کو اپنا ہتھیار بتلا کر اُمت کے

۱۔ ۱۶-۱۷ مارچ ۱۹۶۸ء، سینٹ روم پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

Marfat.com

ہر فرد کو غور و فکر کی ترغیب دی۔ اسی ذہنی انقلاب اور توہم پرستی سے آزادی کا نتیجہ تھا کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے سیاست اور تمدن کے علاوہ علم و فن کے میدان میں بھی بڑی فتوحات کیں اور کوئی پانچ سو سال تک علمی دنیا کی رہبری کا فرض انجام دیا۔ میں ایک اور مضمون "Islam's Attitude to Science" میں جو ۱۹۵۸ع میں اسی یونیورسٹی کے زیرِ اہتمام منعقد شدہ اسلامی مذاکرے (Colloquium) میں پیش کیا گیا تھا، بتایا تھا کہ مشاہدے اور نظریے کے امتزاج سے جدید سائنس کی بنیاد درحقیقت مسلم علماء ہی نے رکھی ہے، اور اب تو مغربی مؤرخین بھی اس امر کی شہادت دینے لگے ہیں کہ اس اولیت کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اس حقیقت کو اپنے انداز میں بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ مسلمانوں کے لیے کتاب اور حکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے:

برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبارِ ملت است

آں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق
ایں فتوحات جہانِ تحت و فوق

ہر دو انعامِ خدائے لایزال
مومناں را آں جمال است ایں جلال

حکمتِ اشیاء فرنگی زاد نیست
اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلماں زادہ است
ایں گہر از دستِ ما افتادہ است

چوں عرب اندر اروپا پر کشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد

دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں برداشتند

ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست
باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست

(مسافر، صفحہ ۴۰)

Marfat.com

اب یہ غور کرنے کی بات ہے کہ اگر مذہب اور سائنس میں کوئی تضاد ہوتا یا عقل سلیم کو استعمال کرنے کی ممانعت ہوتی تو قرونِ اولیٰ کے وہ لوگ جو رسول کریمؐ کے زمانے سے قریب تر تھے اور اسلام کی تعلیم سے بخوبی واقف تھے، علم وفن میں اس قدر انہماک کو کیسے گوارا کرتے اور علومِ فطرت خصوصاً ریاضی، ہیئت، طبعیات اور طب میں اس قدر ترقی کیسے کرتے۔ یہ اسلام ہی کی تعلیم کا نتیجہ اور اسی کی پیدا کی ہوئی وسعتِ قلب ونظر تھی جس کی بدولت مسلمانوں میں یہ ذوق وشوق پیدا ہوا اور انھوں نے علمی تحقیقات اور انکشافات میں اپنے جوہر دکھلائے۔

اس میں شک نہیں کہ اس دور میں چند لوگ ایسے موجود تھے جو علم وفن کی اس توسیع و اشاعت کے خلاف تھے اور دین کو دنیا سے علیحدہ کر کے دینی معاملات میں تقلید اور روایت پرستی کو نافذ کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کا اثر اور رسوخ جب زیادہ ہو گیا تو وقت بوقت بعض اکابرینِ امت نے اس تنگ نظری کا ازالہ کرنے کی کوشش کی۔ ان بزرگوں میں ایک قابل قدر مثال امام غزالیؒ کی ہے جنھوں نے اس مسئلے پر کافی غور کیا اور اس کے متعلق ایک متوازن نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ چنانچہ اپنی معرکۃ الآرا تصنیف ''احیاء علوم الدین'' میں وہ فرماتے ہیں:

> ''اب اگر یہ پوچھا جائے کہ جب عقل کا یہ حال ہے (یعنی بموجب حدیث شریف، عقل عرش سے بزرگ تر ہے) تو صوفیا عقل اور معقول کو برا کیوں کہتے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے عقل اور معقول کو ان کے اصلی معنی چھوڑ کر مناظرے اور مجادلے کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس لیے صوفیا نے ان کی مذمت کی ہے۔ ورنہ نورِ بصیرت جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کو پہچانا جاتا ہے اور اس کے رسولوں کی تصدیق کی جاتی ہے، بھلا اس کی مذمت کیسے متصور ہو سکتی ہے۔ اس کی تعریف تو خود اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔ اور اگر اسی کی مذمت کی جائے تو پھر تعریف کس چیز کی ہوگی۔ کیونکہ اگر شرع قابلِ تعریف ہے تو اس کی درستی کا علم کس چیز سے حاصل ہوتا ہے؟ اگر یہ علم اسی بری شے یعنی عقل سے ہے کہ جس کا اعتبار نہیں تو پھر شریعت بھی بری ٹھہرتی ہے۔ اگر کوئی کہے کہ شریعت کی صحت کا علم عین الیقین اور نور ایمان سے حاصل ہوتا ہے تو اس قول پر لحاظ نہ کرنا چاہیے، اس لیے کہ ہماری مراد جو کچھ عقل سے ہے وہی عین الیقین اور نور ایمان سے ہے، یعنی وہ صفتِ باطنی

کہ جس سے آدمی حیوانوں سے ممتاز ہوتا ہے، یہاں تک کہ اسی کے باعث امور کی حقیقتیں معلوم کرتا ہے۔

(احیاء علوم الدین، صفحہ ۱۱۷)

'احیاء العلوم' کے علاوہ اپنی دوسری کتاب ''المنقذ من الضلال'' میں جو ایک طرح سے ان کی علمی اور روحانی سوانح حیات ہے، امام غزالیؒ نے اس امر پر نہایت صراحت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے کہ مذہب اور علم و حکمت میں کوئی تضاد یا اختلاف نہیں ہے۔ اس کتاب سے ایک دو اقتباس یہاں درج کیے جاتے ہیں:

''نشأت من صديق الالسلام جاهل، ظن ان الدين ينبغي ان ينصر بانكار كل علم منسوب اليهم ۔ فأنكر جميع علومهم و ادعى جهلهم فيها ۔ حتى انكر قولهم فی الكسوف والخسوف، وزعم ان ما قالوا على خلاف الشرع فلما قرع ذالک سمع من عرف ذالک بالبرهان القاطع لم يشک فی برهانه ، لكن اعتقد ان الاسلام مبنی على الجهل و انكار البرهان القاطع، فاز داد للفلسفة حبا وللاسلام بغضا ۔ وقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم ۔ وليس فی الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفی الاثبات ۔ ولا فی هذه العلوم تعرض الامور الدينية ۔ وقوله عليه السلام ''ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالىٰ، لا ينخسفان لموت احد و لا لحياته، فاذا رأيتم ذلک فافزعوا الى ذكر الله تعالىٰ و الى الصلاة'' ۔ ليس فی هذه ما يوجب انكار علم الحساب المعروف بمسير الشمس والقمر و اجتماعها او مقابلتها على وجه مخصوص.''

(المنقذ من الضلال ، صفحہ ۲۵)

اس عبارت کا لفظی ترجمہ یوں ہوگا:

''دوسری آفت اس شخص کی پیدا کردہ ہے جو اسلام کا نادان پیرو ہے۔ وہ سمجھتا

Marfat.com

ہے کہ مذہب کو بچانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہر علم وحکمت کا انکار کیا جائے اور ان علوم کو جہل قرار دیا جائے۔ اس معاملے میں اس شخص کا غلو اس درجے ہوتا ہے کہ وہ چاند گرہن اور سورج گرہن کے نظریے کا بھی انکار کرتا ہے اور اس زعم میں مبتلا ہوتا ہے کہ ان گرہنوں کے متعلق جو کچھ حکماء نے کہا ہے وہ خلاف شرع ہے۔ جب اس شخص کی باتیں کوئی ایسا آدمی سنتا ہے جو ان علوم سے قطعی دلائل کی بنا پر واقف ہوتا ہے، تو چونکہ وہ اپنی دلیلوں پر شبہ نہیں کر سکتا، اس لیے سمجھتا ہے کہ اسلام کی بنیاد ہی جہالت اور قطعی دلائل سے انکار پر ہے۔ اس طرح وہ خود اسلام ہی سے متنفر ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسا مذہبی شخص جو یہ سمجھتا ہے کہ مذہب کو ان علوم کے انکار سے تقویت پہنچتی ہے، دراصل مذہب کے حق میں ایک زبردست جرم کا مرتکب ہوتا ہے۔ حالانکہ شرع میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ان علوم کے مقابل منفی یا مثبت طور پر ہو۔ اسی طرح ان علوم میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں جو مذہب کے خلاف ہو۔ چنانچہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے: ''سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ انھیں نہ تو کسی کے مرنے پر گرہن لگتا ہے اور نہ جینے پر۔ جب تم ان مظاہر قدرت کو دیکھو تو خدا کو یاد کرو۔'' اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ان علوم سے انکار کرنا سکھائے۔''

چونکہ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اس لیے میں امام غزالیؒ کا ایک اور مقولہ نقل کرتا ہوں اور پھر اس کا ترجمہ درج کرتا ہوں:

''واما علم طبیعیات فھو بحث عن عالم السمٰوت و کوا کبھا وما تحتھا من الاجسام المفردة کالماء والھواء والتراب و النار ومن الاجسام المرکبة کالحیوان والبنات والمعادن و عن اسباب تغیرھا واستحالتھا وامتزاجھا و ذلک یضاھی بحث الطب عن جسم الانسان و اعضائہ الرئیسہ والخادمة و اسباب استحالة مزاجھا۔ و کما لیس من شرط الدین انکار علم الطب فلیس من شرطہ ایضاً انکار ذالک العلم۔''

(المنقذ من الضلال ، صفحہ ۲۷)

Marfat.com

"علمِ طبیعیات میں آسمانوں اور ستاروں سے، ان کے نیچے پائے جانے والے منفرد اجسام مثلاً پانی، ہوا، مٹی اور آگ سے اور مرکب اجسام مثلاً حیوانات، نباتات اور جمادات سے اور ان میں پیدا ہونے والے تغیر و تبدل اور ترکیب و اجتماع کے اسباب سے بحث کی جاتی ہے۔ طبعی علوم کی یہ بحث علمِ طب کی اس بحث کے مماثل ہے، جو اس علم میں انسان کے جسم اور اس کے اعضائے رئیسہ اور ثانیہ سے اور اس کے مزاج میں تبدیلیوں سے کی جاتی ہے۔ پس جس طرح مذہب کے ماننے کے لیے ایسی کوئی شرط نہیں ہے کہ علم طب سے انکار کیا جائے، اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ علومِ طبعی سے انکار کیا جائے۔"

میں نہیں سمجھتا کہ مذہب اور سائنس میں کوئی تضاد نہ ہونے کے متعلق اس سے زیادہ واضح طور پر کچھ کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ امام غزالی نے کہا ہے۔ اگرچہ ان کی یہ تحریریں گیارھویں صدی میں دنیا کے سامنے پیش کر دی گئی تھیں لیکن مغرب کے عہدِ وسط میں کلیسائیت کا وہی تسلط برقرار رہا اور امامِ موصوف کی تشریحات کے صدیوں بعد بھی گلیلیو جیسے عظیم سائنس دان کو محض حرکتِ زمین کے متعلق تعلیم دینے پر سزا کا مستحق قرار دیا گیا، کیونکہ یہ تعلیم کلیسا کے عقیدے کے خلاف تھی۔ اسی کلیسائی عقیدے کا اثر تھا کہ کپلر جیسے ماہر فلکیات نے، جس کے مشاہدات نیوٹن کے قانونِ تجاذب کی بنیاد سمجھے جاتے ہیں، سیاروں کی حرکت کی توجیہ یوں کی کہ ہر سیارے میں ایک روح ہوتی ہے جو اس کو سورج کے گرد گردش دیتی ہے۔ غرض سائنس کو اسی اندیشے سے مسخ کیا جاتا رہا کہ کہیں وہ مذہب کی مدِ مقابل نہ ہو جائے۔

پھر ظاہر ہے کہ اس شدید مذہبی تعصب کا ردِ عمل بھی شدید ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ جب یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا دور شروع ہوا تو وہاں کے علمی حلقوں میں مادیت اور الحاد کی تحریک زور پکڑتی گئی اور لوگوں نے مذہب کو سائنس کے اصولوں پر پرکھنا اور ان پر پورا نہ اترنے کے باعث مسترد کرنا شروع کیا۔ جن لوگوں نے مذہب سے قطعی انکار نہیں کیا، انھوں نے بھی اس کو خدا اور بندے کے درمیان ایک خانگی معاملہ قرار دیا، اور دنیاوی معاملات سے اس کو بالکل بے دخل کر دیا۔ اہل مغرب کے یہ سائنسی اور فلسفیانہ خیالات ان کے سیاسی غلبے اور حکومت کے ساتھ ساتھ مشرقی ممالک میں بھی پھیلتے گئے اور ان کی تعلیم اور تہذیب سے متاثر ہو کر برعظیم کے مسلمانوں میں بھی

Marfat.com

رائج ہوتے چلے گئے۔

انیسویں صدی کا یہی آخری زمانہ تھا جب اقبال نے ہوش سنبھالا اور ملت اسلامیہ کے نوجوان افراد کو، جنھوں نے کسی قدر جدید تعلیم حاصل کی تھی، مذہب کو عقل کے منافی سمجھ کر اس سے بیگانہ ہوتے ہوئے دیکھا تو وہ ایک حسرت بھرے لہجے میں پکار اٹھے:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ
گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشۂ فرہاد بھی ساتھ

(بانگ درا، صفحہ ۲۳۳)

تھوڑی بہت نئی تعلیم حاصل کر کے گمراہی اور مادہ پرستی میں مبتلا ہونے والے نوجوانوں کی اصلاح و تربیت کے لیے اقبال نے ضروری سمجھا کہ اس زہرِ قاتل کا، جو ملت کے جسدِ اجتماعی میں سرایت کرتا جا رہا ہے، تریاق پیش کریں اور عقلِ محض کی خامیوں اور کمزوریوں کو اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم اور تجربے کے نقائص اور کوتاہیوں کو واضح کریں تا کہ یہ علم کہیں حجاب اکبر نہ بن جائے۔

اس کے علاوہ جس جدید مغربی تہذیب کا مشاہدہ انھیں اپنے قیام مغرب کے زمانے میں ہوا تھا اور جس کے دل دادہ ہمارے نوجوان ہوتے جا رہے تھے، چونکہ اس کی بنیاد سائنس اور ٹیکنالوجی یعنی علومِ عقلی پر رکھی گئی تھی۔ اور چونکہ اس تہذیب میں مذہب اور روحانیت کا کوئی شائبہ نہیں تھا، اس لیے اقبال نے اس ابتدائی دور میں یہ ضروری سمجھا کہ عقل اور عشق کا موازنہ کر کے عقل و خرد کی کوتاہ دامنی کا پردہ چاک کیا جائے۔ یہاں یہ نکتہ بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال عام طور پر عشق، جذب اور جنوں کے اصطلاحی الفاظ بمصداقِ ''الذین آمنوا اشد حبا للہ'' ایمان اور یقین کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور اپنی ابتدائی نظموں میں جا بجا عقل و خرد اور عشق و جنوں کا فرق اور تفاوت پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ اس قبیل کی پہلی نظم ''بانگ درا'' میں ''عقل و دل'' کے عنوان سے ملتی ہے جس میں عقل، دل کے سامنے یوں لاف

Marfat.com

زنی کرتی ہے کہ:

ہوں زمیں پر، گزر فلک پہ مرا　　دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں

ہوں مفسر کتابِ ہستی کی　　مظہرِ شانِ کبریا ہوں میں

یہ سن کر دل جواب دیتا ہے کہ تو جو کچھ کہتی ہے وہ سچ ہو گا لیکن ذرا میری شان بھی تو دیکھ کہ:

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

علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے
تو خدا جُو، خدا نما ہوں میں

تو زمان و مکاں سے رشتہ بہ پا
طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں

کس بلندی پہ ہے مقام مرا
عرش ربِ جلیل کا ہوں میں

(بانگ درا، صفحہ ۲۸-۲۹)

عقل اور عشق میں یہی فرش و عرش یعنی زمین و آسمان کا فرق ہے جو اقبال نے اپنی دوسری نظموں میں بھی پیش کیا ہے۔ چنانچہ ''رموز بے خودی'' میں حریتِ اسلامیہ اور حادثۂ کربلا کا راز فاش کرتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ:

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را نا ممکنِ ما ممکن است

عقل در پیچاکِ اسباب و علل
عشق چوگاں بازِ میدانِ عمل

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقیں لاینفک است

عقل محکم از اساسِ چون و چند
عشق عریاں از لباسِ چون و چند

(رموزِ بے خودی، صفحہ ۱۲۵)

اس امر کا انھوں نے اپنے خطبات میں اس طرح اظہار کیا ہے:

''تصورات کا ذریعہ حقیقت تک پہنچنے کا کوئی سنجیدہ ذریعہ نہیں لہٰذا اگر تصورات کی مدد سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی گئی تو یہ کوشش کچھ بہت زیادہ مؤثر ثابت نہ ہوگی۔ سائنس کو اس امر سے کوئی غرض نہیں کہ الیکٹرون کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ ہوسکتا ہے کہ الیکٹرون محض ایک علامت یا قرار داد ہو۔ یہ صرف مذہب ہی ہے جو حقیقت کے متعلق سنجیدہ طور پر بحث کرتا ہے۔ ایک اعلیٰ درجے کی واردات کی حیثیت سے مذہب کا یہ کام ہے کہ وہ فلسفۂ الٰہیات کے تصوروں کی تصحیح کرے یا کم از کم اس عقل محض کو مشتبہ ثابت کرے جو اس قسم کے تصوروں کی تشکیل کرتی ہے۔ سائنس کے لیے تو یہ ممکن ہے کہ مابعد الطبیعیات کو سرے سے نظر انداز کردے یا Lange کی طرح اس کو ایک جائز قسم کی شاعری سمجھے یا Nietzsche کے بقول اس کو سن رسیدہ لوگوں کا کھلونا بنادے۔ لیکن ایک مذہبی عالم جو اشیاء کی ترکیب میں اپنا مقام اور مرتبہ تلاش کر رہا ہو، اس بات پر قانع نہیں ہوسکتا کہ صرف اشیاء کے طرزِ عمل سے واقفیت حاصل کرے۔ جہاں تک حقیقت مطلقہ کی ماہیت کا تعلق ہے، سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اس کے برعکس چونکہ خودی بذات خود زندگی اور اس کے واردات یعنی مشاہدات اور تجربوں کے حصول اور جذب و اکتساب کا ایک مرکز ہے، اس کی ہستی کا دارومدار ہی اس پر ہے۔'' (خطبات، صفحہ ۱۸۴۔ ۱۸۵)

''بانگِ درا'' اور ''اسرار و رموز'' تک تو اقبال نے کبھی کبھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ''پیامِ مشرق'' کی تصنیف کے زمانے میں زیادہ تر یہی موضوع ان کے پیشِ نظر رہا ہے اور انھوں نے کئی موقعوں پر مختلف پیرایوں میں ذکر و فکر، خبر و نظر اور عقل و عشق کا مقابلہ اور موازنہ کیا ہے۔ چنانچہ نقش فرنگ، جلال و ہیگل، جلال و گوئٹے، پیغام برگساں وغیرہ نظموں کا موضوع ہی یہ ہے۔ اس موقع پر میں ان کی صرف ایک نظم ''جلال اور گوئٹے'' پیش کرنے پر اکتفا کروں گا، جس میں انھوں نے مولانا روم کے ایک شعر کی تضمین کرتے ہوئے باغ ارم میں

Marfat.com

گوئٹے کو مولانا کی خدمت میں پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ کس طرح مولانا روم جرمن شاعر کی مشہور کتاب 'فاؤسٹ' کی پوری حکایت اپنے ایک نہایت فصیح و بلیغ شعر میں ادا کر دیتے ہیں۔ جیسا کہ خود اقبال نے اپنے تشریحی نوٹ میں بیان کیا ہے، اس ڈرامے میں شاعر گوئٹے نے حکیم فاؤسٹ اور ابلیس کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرایے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج نہایت خوبی اور کمال فن کے ساتھ ادا کیے ہیں۔ اقبال کی یہ مختصر نظم الفاظ و معانی کا شاہکار ہے اور ہمارے پیشِ نظر موضوع پر بڑی خوبی سے روشنی ڈالتی ہے:

نکتہ دانِ المنی را در ارم
صحبتے افتاد با پیرِ عجم

شاعرے کو ہمچو آں عالی جناب
نیست پیغمبر و لے دارد کتاب

خواند بر دانائے اسرارِ قدیم
قصۂ پیمانِ ابلیس و حکیم

گفت رومی اے سخن را جان نگار
تو ملک صیداستی و یزداں شکار

فکرِ تو در کنجِ دل خلوت گزید
ایں جہانِ کہنہ را باز آفرید

سوز و سازِ جاں بہ پیکر دیدہٗ
در صدف تعمیرِ گوہر دیدہٗ

ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست
ہر کسے شایانِ ایں درگاہ نیست

داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است"

(پیامِ مشرق، صفحہ ۲۴۶)

اقبال پر بعض لکھنے والوں نے ان کے ساتھ سخت نا انصافی کی ہے اور ان کی اسی قبیل کی نظموں اور اشعار کو پیش کیا ہے، جس سے ان کے اصلی خیالات کے متعلق غلط تاثر پیدا ہوتا ہے۔

Marfat.com

جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے، جدید تہذیب کی ظاہری چمک دمک سے مرعوب ہو کر اپنے شعارِ ملی سے غفلت یا انکار کرنے والوں کو جھنجوڑنے کے لیے اقبال نے عقل کے محدود ہونے کا بیان ضروری سمجھا تھا۔ لیکن اس سے ان کا مقصد ہرگز یہ نہیں تھا کہ عقل و فکر کی تنقیص کی جائے۔ ان کے کلام میں بے شمار مقامات ایسے ہیں جہاں انھوں نے عقل و خرد اور اس پر مبنی علم و حکمت کی اہمیت جتائی ہے اور مسلمانوں کو تاکید کی ہے کہ وہ تسخیرِ فطرت کی خاطر علم و فن میں کمال حاصل کریں اور اس طرح ملتِ اسلامیہ کو وسیع اور مستحکم بنائیں۔ اپنے خطبات میں تو انھوں نے خاص طور پر بتایا ہے کہ نہ صرف مذہب اور سائنس میں کسی قسم کا تضاد نہیں ہے بلکہ ان میں یک گونہ مطابقت بھی پائی جاتی ہے۔ اس مضمون کے بقیہ حصے میں اسی اجمال کی تفصیل پیش کی جائے گی۔

اس کی تمہید کے طور پر میں چاہتا ہوں کہ ''بانگ درا'' کی ایک نظم جس کا عنوان ہی 'مذہب' ہے اور جو مرزا بیدل کے ایک شعر کی تضمین پر مشتمل ہے، آپ کی خدمت میں پیش کروں۔ کہتے ہیں:

تعلیمِ پیرِ فلسفۂ مغربی ہے یہ
ناداں ہیں جن کو ہستیِ غائب کی ہے تلاش
پیکر اگر نظر سے نہ ہو آشنا تو کیا
ہے شیخ بھی مثالِ برہمن صنم تراش
محسوس پر بنا ہے علومِ جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش
مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنونِ خام
ہے جس سے آدمی کے تخیل کو انتعاش
کہتا مگر ہے فلسفۂ زندگی کچھ اور
مجھ پر کیا ہے مرشدِ کامل نے راز فاش
با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کل شدہٗ بے جنوں مباش

(بانگ درا، صفحہ ۲۷۷)

ہوش و خرد اور جذب و جنوں کا یہی امتزاج اقبال کے فلسفے کا خصوصی عنصر ہے اور ان کے

Marfat.com

کلام میں شروع ہی سے اس کا اشارہ ملتا ہے۔ چنانچہ 'بانگ درا' کا ایک شعر ہے:

الٰہی عقلِ خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری، مجھے سرِ پیرہن نہیں ہے

(صفحہ ۱۴۳)

اسی طرح ''ضرب کلیم'' میں عقل اور دین کے عنوان سے فرماتے ہیں:

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم
کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم

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

چمن میں تربیتِ غنچہ ہو نہیں سکتی
نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریکِ نسیم

وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم

(ضربِ کلیم، صفحہ ۱۹)

اسی نکتے کی تشریح کرتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ مسلمان کی زندگی میں 'نہایت اندیشہ' اور 'کمال جنوں' دونوں پائے جانے چاہئیں اور قبائے جنوں کو قامتِ خرد پر موزوں کرنا چاہیے۔ اس کائنات میں ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ نورِ حق کی وساطت ہی سے دیکھتے ہیں اور حکمتِ اشیاء جو اسرارِ حقیقت کو نمایاں کرتی ہے، اس کی بنیاد قرآنی حکم ''انظر'' ہی پر رکھی گئی ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں اس حقیقت کو وہ نہایت مؤثر انداز میں پیش کرتے ہیں:

علم تا از عشق برخوردار نیست
جز تماشہ خانۂ افکار نیست

ایں تماشہ خانہ سحرِ سامری است
علم بے روح القدس افسوں گری است

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

چشم او بر وارداتِ کائنات
تا بہ بیند محکماتِ کائنات
دل اگر بندد بہ حق پیغمبری است
ور زحق بیگانہ گردد کافری است
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی
کشتۂ شمشیر قرآنش کنی
علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردہٗ
عقل تیرے بر ہدف نا خوردہٗ
کور را بینندہ از دیدار کن
بو لہب را حیدرِ کرارؒ کن

(جاوید نامہ، صفحہ ۸۲)

اقبال کے منظوم کلام کے بے شمار اشعار میں سے یہاں صرف چند شعر پیش کیے گئے ہیں جن میں انھوں نے ذکر وفکر کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط رکھنے کی تلقین کی ہے۔ لیکن شرح وبسط کے ساتھ مدلل پیرائے میں اس حقیقت کا اظہار انہوں نے اپنے خطبات میں کیا ہے اور اب میں انھی خطبات کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

مذہب اور سائنس میں عدم تضاد بلکہ یک گونہ مطابقت کے متعلق اقبال کے خیالات کا جائزہ لینے سے پیشتر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ طبیعی سائنس کے جدید بنیادی تصوروں کی تشریح کر دی جائے جن کو اقبال نے جابجا اپنے خطبات میں استعمال کیا ہے۔

جب نیوٹن نے سترھویں صدی کے اواخر میں قانون تجاذب کا انکشاف کیا اور علم حرکت کی تدوین کی تو ان قوانین کا اطلاق نہ صرف روئے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ نظام شمسی کے سیاروں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو وسعت دی گئی۔ اور مشہور فرانسیسی ریاضی داں لاپلاس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس کائنات کی میکانکس ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس میکانکس کو نیوٹن نے دریافت کر لیا ہے۔ اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ اب اس سے آگے کسی اور کے لیے کچھ کرنا

Marfat.com

باقی نہیں ہے۔ انیسویں صدی میں اس میکانکس کی جڑیں اس قدر مضبوط اور وسیع ہوگئیں کہ نہ صرف طبیعی علوم میں بلکہ حیاتیاتی علوم میں بھی ان کا اطلاق کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ علوم فلکیات، طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات میں اس غیر معمولی ترقی کی وجہ سے مادیت اور دہریت کو زبردست تقویت پہنچی اور ظاہر بیں لوگوں نے یہ سمجھنا شروع کیا کہ سائنس نے مذہب کی بنیادیں کھوکھلی کر دی ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں شروع سے آخر تک علت و معلول کا ایک سلسلہ کار فرما ہے جس کی بنا پر اس کی تخلیق بھی ہوئی اور تشکیل بھی ہو رہی ہے۔ نہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ قیوم کی۔

علمی دنیا کا یہ بھی ایک عجیب اتفاق ہے کہ جب نیوٹن کے نظریوں پر مبنی طبیعیات انیسویں صدی کے آخری حصے میں اپنے عروج پر پہنچ رہی تھی، عین اسی زمانے میں پے در پے چند ایسے تجربے اور مشاہدے ہوئے کہ خود اس علم کی بنیادیں ہل گئیں اور علم طبیعیات میں ایک ہمہ گیر انقلاب رونما ہوا۔ مادہ اور توانائی، ذرہ اور موج، جوہر اور عنصر، زمان و مکان اور علت اور معلول جیسے بنیادی تصور ہی سرے سے بدل گئے اور قوانین قدرت کا بھی ایک نیا مفہوم لیا جانے لگا۔ ان تغیرات نے نیوٹن اور میکسول کی طبیعیات کی بجائے اس جدید طبیعیات کی تشکیل کی، جس کی بنیاد کوانٹم اور اضافیت کے نظریوں پر رکھی گئی ہے۔ ان نئے تصورات کی کما حقہ تشریح کے لیے تو ایک پوری کتاب درکار ہوگی لیکن ان کو کسی حد تک بتائے بغیر آگے بڑھنا بھی مشکل ہے۔ کیونکہ اس مضمون کا دارومدار ہی ان تغیرات پر ہے جو جدید سائنس میں رونما ہوئے ہیں۔

انیسویں صدی کی طبیعیات میں مادہ اور توانائی ایک دوسرے کے متضاد تصور تھے۔ مادے کے متعلق سمجھا جاتا تھا کہ وہ ایک مجسم شے ہے، جو ایک محدود فضا کو بلا شرکت غیرے احاطہ کرتی ہے، جس کا ایک مستقل وزن ہوتا ہے، جس کو کم و بیش یا معدوم نہیں کیا جا سکتا۔ جب کوئی مادی شے حرکت کرتی ہے تو وہ ایک ہی خط میں کسی ذرے کی طرح حرکت کرتی ہے۔ آواز یا روشنی کی موجوں کی طرح پوری فضا میں نہیں پھیل جاتی۔ اس کے برخلاف روشنی اور توانائی کے متعلق یہ خیال تھا کہ نہ تو وہ کوئی مجسم شے ہے اور نہ کسی محدود فضا کو بلا شرکت غیرے گھیرتی ہے۔ اس کا کوئی وزن نہیں ہوتا اور وہ ذرے کی طرح حرکت نہیں کرتی بلکہ موجوں کی شکل میں آگے بڑھتی ہے۔

جدید طبیعیات میں مادے اور توانائی کا یہ اختلاف ختم ہو گیا ہے اور تجربوں سے ثابت ہو گیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی مختلف شکلیں ہیں۔ کبھی مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور کبھی

Marfat.com

توانائی مادے میں۔ جب کوئی ذرہ حرکت کرتا ہے تو اس کے وزن میں اضافہ ہو جاتا ہے اور جب وہ ذرہ ساکن ہوتا ہے تو اس کا وزن کم ہو جاتا ہے۔ ایک مادی شے کبھی ذرے کی طرح ایک خط میں اور کبھی موجوں کی طرح پھیلتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ مادہ کے توانائی میں منتقل ہونے کا یہی اصل اصول ہے جس کی بنا پر جوہری بم بنایا گیا ہے۔

جوہر یا Atom کے متعلق ۱۸۹۵ء تک سمجھا جاتا تھا کہ وہ مادے کا سب سے چھوٹا ذرہ ہے جس کی مزید تقسیم نہیں کی جا سکتی۔ لیکن اس صدی کے آغاز میں پتا چلا کہ ہر جوہر کے اندر بہت سے دوسرے ذرے ہوتے ہیں جو تین قسم کے اجزا یعنی الیکٹرون، پروٹون اور نیوٹرون پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جوہر کا مادہ مسلسل پھیلا ہوا نہیں ہوتا بلکہ یہ ذرے اس کے اندر نظام شمسی کی طرح ترتیب دیے ہوئے ہوتے اور حرکت کرتے رہتے ہیں۔ ہر جوہر کا مرکزی حصہ جس کو Nucleus کہا جاتا ہے، اس کی ساری توانائی اور مادے کا مرکز ہوتا ہے اور اسی کی شکست و ریخت سے جوہر کی ماہیت بھی بدل جاتی ہے اور جوہری توانائی بھی حاصل ہوتی ہے۔

کیمیائی عنصر سے متعلق سابقہ تصور یہ تھا کہ وہ ایک خاص قسم کے مادے سے متعلق ہوتے ہیں اور ان کی ہیئت اور ماہیت ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے، جیسے ہائیڈروجن یا آکسیجن یا سوڈیم وغیرہ۔ چند سال قبل تک خیال تھا کہ ایسے کیمیائی عنصروں کی تعداد ۹۲ ہے اور ایک عنصر کو دوسرے عنصر میں تبدیل کرنا وہی امر محال ہے جس کی تلاش میں ازمنۂ وسطیٰ میں متعدد کیمیا گروں نے اپنی عمریں ضائع کی تھیں۔ لیکن آج کل یہ کیمیا گری لیبوریٹری میں ہر وقت کی جا رہی ہے اور بعض عناصر میں قدرتی طور پر بھی ہوتی رہتی ہے۔ ایک عنصر کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں جن کو Isotope کہا جاتا ہے اور لیبوریٹری میں مصنوعی طور پر Isotope تو کیا نئے عنصر بھی بنائے جا رہے ہیں اور گزشتہ چند سال میں ۱۲ سے زیادہ نئے عنصر یورینیم کے اوپر بنائے جا چکے ہیں۔

زمان و مکان کے متعلق جدید تصور کو میں نے تفصیل کے ساتھ اپنے سابقہ مضمون میں پیش کیا ہے اور اس لیے اس کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ مذکورہ بالا بنیادی تصورات کے بدلنے کی وجہ سے علت و معلول کے منطقی مفہوم میں بھی فرق آ گیا ہے۔ نیوٹن کی میکانکس کا ایک اہم مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابقہ یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو جائے گی اور محض قوانینِ حرکت کی بنا پر علمِ ریاضی کی مدد سے اس کی تمام حالتوں کو ازل تا ابد معلوم کیا جا سکتا ہے۔ سائنس کا یہی مسئلہ تھا جو مادہ پرستوں کے لیے حکمِ فیصل کا کام دیتا تھا اور جس

Marfat.com

کی بنا پر وہ کسی خالقِ کائنات کے تصور کو غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی حالت ہر لحہ متعین ہے اور وہ اس کے مطابق خود بخود تشکیل پاتی چلی جا رہی ہے۔

لیکن مادہ اور توانائی اور ذرہ اور موج کی ثنویت (duality) اور زمان و مکان کی اضافیت کی بنا پر ۱۹۲۷ء میں ہائی زن برگ نے ثابت کیا کہ مظاہر فطرت میں تعین یا جبر نہیں بلکہ عدمِ تعین یا امکان پایا جاتا ہے اور ایک ذرہ کسی وقت بھی بے شمار ممکنہ حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کر سکتا ہے۔ اس طرح قوانین قدرت تعینی نہیں بلکہ اوسطی (Statistical) ہو جاتے ہیں، اور انیسویں صدی کی سائنس میں جو کٹر قسم کی مادیت پائی جاتی تھی، باقی نہیں رہتی۔ اسی کے ساتھ آیۂ شریفہ ''اللّٰہ نور السمٰوات والارض'' کا مفہوم بھی سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جب مادہ اور روشنی میں غیریت نہیں رہی تو مادی اشیاء کے خالق کا غیر مادی ہونا خلاف قیاس نہیں ہو سکتا اور دہریوں کے استدلال میں کوئی جان باقی نہیں رہتی۔

۱۹۲۲ء۔ ۲۳ء کے بعد جب نیلس بوہر کے کوانٹم نظریے میں یکے بعد دیگرے متعدد غلطیاں اور خامیاں منکشف ہونے لگیں تو ۱۹۲۵ء۔ ۲۶ء میں نئی کوانٹم میکانکس کی بنیاد رکھتے ہوئے ہائی زن برگ اور ڈیراک نے بتایا کہ یہ غلطیاں اس وجہ سے پیدا ہو رہی ہیں کہ سائنس کا مقصد اور اس کا طریقِ کار صحیح طور پر متعین نہیں کیا گیا۔ سائنس کا مقصد یہ نہیں کہ وہ مظاہر فطرت کی انتہائی حقیقت یا غایت معلوم کرے بلکہ سائنس کا کام صرف یہ ہے کہ ان اشیاء اور مظاہر میں باہمی ربط اور تعلق کا پتا چلائے۔ ڈیراک نے مثال کے طور پر بتایا کہ سائنس میں یہ سوال کرنا بے معنی ہے کہ برق کی حقیقت یا ماہیت کیا ہے، بلکہ صحیح سوال یہ ہوگا کہ قوتِ برق کا عمل کیا ہے۔ اس طرح سائنس کا طریق کار اور دائرہ عمل نئے سرے سے متعین ہو جاتا ہے اور فلسفہ یا مذہب کے ساتھ کسی تضاد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اس سے بھی آگے چلیے تو ہم دیکھیں گے کہ سائنس کے اساسی تصور میں ایک بہت بڑا انقلاب رونما ہوا۔ یہ انقلاب سائنس کے بنیادی قوانین کی تشکیل سے متعلق ہے۔ جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے، انیسویں صدی کے ختم تک سائنس کے تمام بنیادی قوانین استقرائی یعنی Inductive طریقے پر اخذ کیے جاتے تھے۔ مثلاً قانونِ تجاذب ہی کو لیجیے۔ یہ قانون کہ کائنات کے کسی دو مادی اجسام کے درمیان ایک معین مقدار کی تجاذبی قوت پائی جاتی ہے، خاص مثالوں کی مدد سے اخذ کیا گیا تھا۔ اسی طرح برق و مقناطیس کے قوانین یا روشنی کے منعکس یا منتشر

ہونے کے قوانین سب استقرائی تھے۔

لیکن ۱۹۰۵ء میں آئن سٹائن نے اپنے نظریۂ اضافیت کی تشکیل کے لیے جو قانون یا مفروضہ اختیار کیا وہ استقرائی نہیں بلکہ علمیاتی (Epistemological) یا فلسفیانہ ہے۔ اس اصول کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ طبعی قوانین ایسے ہونے چاہیں کہ وہ تمام مشاہدین کے لیے غیر متغیر ہوں، خواہ یہ مشاہدین کسی قسم کی حالتِ حرکت یا سکون میں کیوں نہ ہوں۔ یہ مفروضہ جس پر نظریۂ اضافیت کی تشکیل کی گئی ہے، استقرائی نہیں ہے۔ اس طرح عدمِ تعین کا اصول جس پر جدید کوانٹم میکانکس کا دارومدار ہے، استقرائی نہیں بلکہ علمیاتی ہے۔

پروفیسر ایڈنگٹن نے سائنس کی اس نئی تحریک کو ایک بڑی دل چسپ مثال کے ذریعے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرض کرو ایک سائنس دان کسی تالاب سے ایک جال کے ذریعے مچھلیاں پکڑ رہا ہے کہ تاکہ ان مچھلیوں کے طول سے متعلق کوئی قانون بنا سکے۔ جب تمام دن کی محنت کے بعد وہ ان مچھلیوں کو جو پکڑی گئی ہیں، ناپتا ہے تو بزعم خود ایک قانون کا انکشاف کرتا ہے کہ اس تالاب میں کوئی مچھلی ایک انچ طول سے کم نہیں ہے۔ اس کے اس فعل کو جب کوئی دوسرا سائنس دان دیکھتا ہے تو اس کو بتاتا ہے کہ تمہیں اس قانون کے اخذ کرنے کے لیے تمام دن اتنی محنت کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ تم محض اپنے جال کو دیکھ کر جس کے تمام خانے ایک انچ طول کے ہیں، شروع ہی میں یہ نتیجہ اخذ کر سکتے تھے کہ اس جال سے کوئی ایسی مچھلی نہیں پکڑی جا سکتی جس کا طول ایک انچ سے کم ہو۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوانینِ فطرت کی تشکیل کے لیے علم کی نوعیت اور علم حاصل کرنے کے طریقوں پر غور کر کے استقرائی قوانین کی بہ نسبت زیادہ دوررس اور دیرپا قانون بنائے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ استقرائی قوانین تو ایک بھی مخالف مثال کی بنا پر غلط ثابت ہو سکتے ہیں، جیسا کہ نیوٹن کے قانون تجاذب کے متعلق معلوم ہوا کہ سیارۂ عطارد کا مدار اس قانون کی بنا پر غلط حاصل ہوتا ہے تو اس قانون کو ترک کر دینا پڑا۔

سائنس کی بنیادوں میں ان جدید تبدیلیوں سے واقف ہونے کے بعد اب اقبال کے خیالات کو سمجھنے میں کچھ سہولت ہوگی۔

Marfat.com

(۲)

اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچے میں وضاحت کر دی ہے کہ اس دور کا انسان، جس نے کائنات کی ہر شے کے متعلق سوچنے سمجھنے کی عادت ڈال لی ہے اور جس کو خود اسلام نے اس قسم کے غور وفکر کی تعلیم دی ہے، مذہب کے متعلق وہ داخلی کیفیت نہیں پیدا کر سکتا جس پر دراصل دین کا دارو مدار ہوتا ہے۔ صوفیائے کرام یہ صلاحیت پیدا کر سکتے ہیں، لیکن معمولی انسان میں یہ صلاحیت بہت کم ہوتی ہے۔ اس لیے اس قسم کا ذہن رکھنے والے انسانوں کا یہ مطالبہ کہ مذہب کے متعلق معلومات کو سائنٹیفک شکل میں پیش کیا جائے، بالکل قدرتی ہے اور اقبال کہتے ہیں کہ اسی مطالبے کی تکمیل کے لیے انہوں نے یہ خطبات تحریر کیے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ طبیعی سائنس کی بنیادوں میں تبدیلی ہو رہی ہے اور اس تبدیلی کے باعث وہ مادیت جو سائنس کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی، معدوم ہوتی جا رہی ہے۔ اب وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے میں ایسی ہم آہنگی محسوس کریں، جس کا اس سے قبل خیال بھی نہیں آ سکتا تھا۔ چونکہ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اس لیے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ یہاں اقبال کے خود اپنے الفاظ نقل کر دوں:

"Moreover, the modern man by developing habits of concrete thought--habits which Islam itself fostered--has rendered himself less capable of that experience (i.e. the inner experience on which religious faith ultimately rests). A living experience of the kind of biological unity embodied in this verse: (و ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة) requires today a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete of mind. In the absence of such a method, the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural. In these lectures....I have tried to meet, even though partially, this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the

Marfat.com

philosophical traditions of Islam, and the more recent developments in the various domains of human knowledge. And the present moment is quite favourable to such an undertaking. Classical physics has learnt to criticise its own foundations. As a result of this criticism, the kind of materialism which it originally necessitated, is rapidly disappearing; and the day is not far off when religion and science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies."

(خطبات۔دیباچہ)

میں نے اس مضمون میں اس سے قبل جدید سائنس کے چند بنیادی اصولوں کا ذکر کیا ہے۔ اپنے خطبات میں ان اصولوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال اس امر کی تشریح کرتے ہیں کہ طبیعی سائنس، جس کی تشکیل ان بنیادوں پر کی گئی ہے، مادیت کو خیر باد کہہ چکی ہے اور اب حقیقت کے متعلق سائنس کے تصور اور مذہب کے تصور میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ وہ یاد دلاتے ہیں کہ سائنس حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر نہیں پیش کرتی بلکہ اس کے مختلف اجزا سے فرداً فرداً بحث کرتی ہے۔ سائنس کی تین بڑی قسمیں مادہ، زندگی اور ذہن سے متعلق علوم پر یعنی طبیعی، حیاتی اور نفسیاتی علوم پر مشتمل ہیں۔ اور اسی بات سے سائنس کی محدود رسائی کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر علم، حقیقت کا صرف ایک ہی پہلو پیش کر سکتا ہے اور مکمل حقیقت کو نہیں بیان کر سکتا۔ سائنس کا طریق کار ہی کچھ اس قسم کا ہے۔ اس کے برعکس مذہب، حقیقت کو بحیثیت ایک وحدت کے محسوس کرتا ہے اور اس لیے اس کو سائنس سے جو حقیقت کے اجزا سے بحث کرتی ہے، کسی قسم کا اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ اس نکتے کو بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ سائنس کے نظریوں کی بدولت ہمیں قابلِ اعتماد علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ ہم اس کی توثیق کر سکتے ہیں اور ان نظریوں کی مدد سے واقعات کی پیش گوئی کر سکتے اور قوائے فطرت پر تصرف حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ جس چیز کو سائنس کہا جاتا ہے، وہ

Marfat.com

حقیقت کا کوئی واحد، منظم تصور نہیں پیش کرتی۔ اس کے یہاں کچھ ہے تو حقیقت کے جزوی تصورات ہیں جن کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں۔ یوں تو سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے اور حیات اور نفس بھی، لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کا باہمی تعلق کیا ہے؟ تو آپ پر یہ بات آشکار ہو جائے گی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے، ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے، لہٰذا وہ اس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی مکمل جواب دے سکیں۔ سچ تو یہ ہے کہ مختلف علوم فطری کی مثال ان زاغ وزغن کی سی ہے جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اس کے جسم کا ایک ٹکڑا نوچ لے جاتا ہے۔ سائنس کا موضوع بحث ہونے کی حیثیت سے فطرت کا وجود دراصل ایک مصنوعی چیز ہے، جس میں یہ مصنوعی کیفیت اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ سائنس اس کے ایک چھوٹے حصے کا انتخاب کرتی ہے، تاکہ پوری صحت کے ساتھ اس کا مطالعہ کر سکے۔ جوں ہی ہم سائنس کے موضوع کو مکمل انسانی تجربے کے زیر اثر ملاحظہ کریں تو اس کی نوعیت یک لخت بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن مذہب چونکہ حقیقت کلی کا طلب گار ہے اور اس لیے ان معطیات کی شیرازہ بندی میں جو انسانی تجربوں اور مشاہدوں نے بہم پہنچائے ہیں، ایک مرکزی مقام حاصل کرتا ہے، اس لیے مذہب کو حقیقت کے جزوی نظریوں سے کوئی خوف نہیں ہوسکتا۔ علوم فطری کی امتیازی خاصیت ہی یہ ہے کہ وہ جزوی ہوں اس لیے کہ بہ اعتبار اپنی ماہیت اور اپنے فعل کے ان میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ حقیقت کا کوئی واحد اور مکمل نظریہ قائم کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ علم وحکمت کی تدوین میں ہم جن تصوروں سے کام لیتے ہیں، وہ جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق حقیقت کے مختلف مدارج کے لحاظ سے اضافی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر علت ہی کا تصور لیجیے جو ایک اضافی تصور ہے اور جس کا تعلق صرف ان اعمال سے ہے جن کا مطالعہ علمِ طبیعیات میں کیا جاتا ہے۔ مگر جن میں وہ اعمال شامل نہیں ہیں جو دوسرے علوم کا موضوع بحث ہیں۔ لیکن جہاں آپ نے حیات اور

Marfat.com

شعور کی دنیا میں قدم رکھا، اس تصور کی نوعیت ہی بدل جائے گی اور آپ بعض ایسے تصورات کی ضرورت محسوس کریں گے جن کا تعلق فکر کے ایک جداگانہ نظام سے ہے۔"

(خطبات، صفحہ ۴۱-۴۲)

جو عبارت میں نے ابھی سنائی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف نہیں پیدا ہو سکتا۔ پھر آگے چل کر وہ بتاتے ہیں کہ مذہب کو معقول بنیادوں پر استوار کرنا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ مذہب کی روح عقیدہ اور ایمان ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا سکتا کہ ایمان محض احساسات اور جذبات سے کچھ زیادہ ہوتا ہے اور اس میں غور و فکر کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ اقبال کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It was something like a cognitive content."

(Page 1)

اس کے علاوہ مذہب چونکہ ان عام صداقتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو انسانی سیرت کی تعمیر کرتی ہیں، اور چونکہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی کی تشکیل اور رہنمائی مذہب کا مقصود اور منتہا ہے اس لیے اقبال کے خیال میں مذہب کی ان صداقتوں کو غیر معین نہیں چھوڑا جا سکتا۔ کوئی شخص اس کے لیے تیار نہیں ہو سکتا کہ اپنے عمل کی بنیاد مشتبہ اصولوں پر رکھے اور یہی وجہ ہے کہ مذہب کے لیے سائنس سے بھی زیادہ ضروری ہے کہ اس کی تشکیل معقول بنیادوں کی جائے۔

اقبال پروفیسر وھائٹ ہیڈ کے اس خیال سے متفق ہیں کہ جب کبھی مذہب کو فروغ ہوتا ہے، وہی زمانہ معقولیت کا بھی ہوتا ہے۔

یعنی بقول وھائٹ ہیڈ:

"The ages of faith are the ages of rationalism".

اقبال کہتے ہیں کہ وجدان اور فکر کو ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ دونوں ایک ہی سرچشمے سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ عقل حقیقت کا تجزیہ کر کے اس کو جزواً جزواً سمجھتی ہے اور وجدان اس کو یک لخت بحیثیتِ مجموعی اخذ کر لیتا ہے۔ دونوں کو اپنی نشو و نما کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔

Marfat.com

اقبال، برگساں کی اس رائے سے متفق ہیں کہ وجدان کی حیثیت ایک اعلیٰ قسم کے عقل کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"In fact intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect." (P. 3)

اقبال کا خیال ہے کہ "فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے طرزِ عمل سے قریب تر رکھتا اور اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لیے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔ رہا صوفی سو اس کی تلاش اور طلب کی ترجمانی مولانا روم نے جس خوبی سے کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اسے یہاں نقل کر دیا جائے۔ مولانا فرماتے ہیں:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست
جز دلِ اسپید مثلِ برف نیست

زادِ دانش مند آثارِ قلم
زادِ صوفی چیست آثارِ قدم

ہم چو صیادے سوئے اشکار شد
گامِ آہو دید و بر آثار شد

چند گاہش گامِ آہو درخور است
بعد ازاں خود نافِ آہو رہبر است

راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزلِ گام و طواف

سچ تو یہ ہے کہ علم کی ہر جستجو عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے فطرت کا سائنسی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی فعل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحالتِ موجودہ اس کی نگاہیں گامِ آہو پر ہیں لہٰذا اس کا جادۂ طلب بھی محدود ہے۔ لیکن اس کی تشنگیٔ علم اسے بہت جلد اس مقام پر لے جائے گی جہاں گامِ آہو کی بجائے نافِ آہو اس کی رہبری کرے گا۔ اسی طرح عالمِ فطرت پر اسے مزید غلبہ حاصل ہوگا اور اسی طرح مجموعی لامتناہی میں اسے وہ بصیرت حاصل ہوگی جس کی فلسفے کو آرزو تو ہے لیکن جس کا پانا اسے محال ہے۔ اب اگر بصیرت کے ساتھ طاقت نہ ہو تو اس سے اخلاق و عادات میں سربلندی تو پیدا ہوگی لیکن اس

Marfat.com

سے کسی پائیدار تمدن کی بنیاد نہیں پڑ سکے گی۔ اسی طرح اگر طاقت اور قوت بصیرت سے محروم ہیں تو اس کا نتیجہ بھی بجز ہلاکت اور تباہی کے کچھ نہیں ہوگا۔ دونوں کا امتزاج ضروری ہے تا کہ عالمِ انسانی روحانی اعتبار سے آگے بڑھ سکے۔'' (خطبات، صفحہ۹۱-۹۲)

اس نکتے کو اقبال نے ایک شعر میں اس طرح بیان کیا ہے:

رائے بے قوت ھمہ مکر و فسوں
قوتِ بے رائے جہل است و جنوں

اقبال بتاتے ہیں کہ مذہب کو معقول بنیادوں پر استوار کرنے کا کام خود پیغمبرِ اسلامؐ ہی نے شروع فرمایا تھا، جن کی مستقل دعا یہ تھی کہ اے خدا! مجھے اشیاء کی حقیقت کا علم عطا فرما۔ یونانی فلسفے کے برخلاف قرآن میں عالمِ محسوسات کو مشاہدہ کرنے اور اس سے حقیقت کا پتا چلانے میں مدد لینے کی تلقین کی گئی ہے۔ اپنے پانچویں خطبے میں اسلامی ثقافت کی روح کی تشریح کرتے ہوئے اقبال تفصیل سے ذکر کرتے ہیں کہ:

''بنی نوع انسان کی صغر سنی میں ایسا بھی ہوا کہ اس کی نفسی توانائی کی نشوونما شعور کی وہ صورت اختیار کرے جسے ہم نے شعورِ نبوت سے تعبیر کیا ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ اس شعور کی موجودگی میں نہ تو افراد کو خود کسی چیز پر حکم لگانا پڑے، نہ ان کے سامنے یہ سوال ہو کہ ان کی پسند کیا ہو اور ناپسندیدگی کیا۔ انھیں یہ بھی سوچنے کی ضرورت نہ ہوگی کہ وہ اپنے لیے کیا راہِ عمل اختیار کریں۔ یہ سب باتیں پہلے ہی سے طے شدہ ہوں گی۔ لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور قوتِ تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اس میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا ان کا ظہور اور نشوونما رک جائے۔ انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے۔ وہ اپنے ماحول کی تسخیر کرسکتا ہے تو صرف عقل استقرائی کی بدولت۔ لیکن عقل استقرائی اس کے اپنے حاصل کرنے کی چیز ہے، جسے ایک دفعہ حاصل کرلیا جائے تو پھر ضروری ہے کہ حصولِ علم کے اور جتنے بھی طریقے ہیں ان پر ہر پہلو سے بندشیں عائد کردی جائیں تا کہ عقل استقرائی کو مستحکم کیا جاسکے۔

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ پیغمبرِ اسلام کی ذاتِ گرامی دنیائے قدیم اور جدید کے مابین ایک واسطے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اپنے سرچشمۂ وحی کے اعتبار سے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے آپ جدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ آپؐ ہی کا وجودِ گرامی ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی اور ختم نبوت کے ضروری ہونے کو تسلیم کر لیا گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ خارجی سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل اسی طرح ہو سکتی ہے کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے مذہبی پیشوائی کو ختم کیا، موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا۔ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا۔ کیونکہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے کہ یہ تصورِ ختمِ نبوت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حیاتِ انسانی باطنی واردات سے جو بہ اعتبار نوعیت انبیاء کے واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔ قرآن مجید نے آفاق اور انفس دونوں کو علم کا ذریعہ بتایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیاتِ الٰہیہ کا ظہور محسوسات اور مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا اندرونی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ اس کے ہر پہلو کی قدر و قیمت کا کما حقہ اندازہ کریں اور دیکھیں کہ اس سے حصولِ علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے۔ حاصلِ کلام یہ کہ تصورِ خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے اور جذبات کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ باطنی واردات کی کوئی بھی شکل ہو، ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ اس لیے کہ اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا یہ بھی تسلیم کر لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے

Marfat.com

علم کا تعلق چونکہ مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے، جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے اور جس سے مقصود یہ ہے کہ باطنی واردات اور احوال کی دنیا میں بھی علم کے نئے نئے راستے کھل جائیں۔ بعینہٖ جس طرح اسلامی کلمہ کے جزوِ اول (لا الہ الا اللہ) نے انسان کے اندر یہ نظر پیدا کی کہ عالمِ محسوسات و مدرکات کا مطالعہ تنقیدی نگاہ سے کرے اور قوائے فطرت کو الوہیت کا درجہ دینے سے باز رہے، جیسا کہ قدیم تہذیبوں کا دستور تھا۔ لہٰذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کو، خواہ ان کی نوعیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبیعی کیوں نہ ہو، ایسا ہی فطری اور طبیعی سمجھیں جیسے اور حالات کو، اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید اور تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ خود آنحضرتؐ کا طرزِ عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابنِ صیاد کے احوالِ نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی وہ اس کا بیّن ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کو منظم کرنے کی کوشش ہے۔ گو یہ ماننا پڑتا ہے کہ ابنِ خلدون ہی وہ واحد مسلم عالم ہے، جس نے اس کو خاص سائنسی نقطہ نظر سے دیکھا ہے۔

''لیکن باطنی واردات انسانی علم کا صرف ایک ذریعہ ہیں۔ قرآن میں علم کے دو اور سرچشموں کا ذکر ہے: ایک عالمِ فطرت اور دوسرا عالمِ تاریخ۔ اور انھی دو سرچشموں سے استفادہ کرنے میں اسلامی روح کا بہترین اظہار ہوا ہے۔ قرآن کے نزدیک سورج، چاند، سایوں کا طویل ہونا، دن اور رات کا بدل بدل کر آنا، رنگ اور زبان کا فرق، قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دور، غرض یہ سارا عالم فطرت جس کا ادراک ہمیں اپنے حواس کے ذریعے ہوتا ہے۔ حقیقت مطلقہ کی نشانیوں سے بھرپور ہے۔ اور اس لیے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و فکر سے کام لے۔ یہ نہیں کہ نہ سننے اور نہ دیکھنے والوں کی طرح ان سے اعراض کرے۔ کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے، وہ آئندہ زندگی کی

حقیقتوں سے بھی اندھا ہی رہے گا۔ ومن کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی واضل سبیلا۔''

(خطبات، صفحہ ۱۲۶-۱۲۸)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ عالمِ فطرت اور تسخیرِ قوائے فطرت کو اقبال حیاتِ ملی کی توسیع کے لیے ناگزیر سمجھتے ہیں۔ چنانچہ مثنوی ''رموزِ بے خودی'' میں اس نکتے کو یوں بیان کرتے ہیں:

ما سوا از بہر تسخیر است و بس
سینۂ او عرضۂ تیر است و بس

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد
عالمے از ذرۂ تعمیر کرد

کوہ و صحرا دشت و دریا بحر و بر
تختۂ تعلیمِ اربابِ نظر

اے کہ از تاثیرِ افیوں خفتہ ای
عالمِ اسباب را دوں گفتہ ای

غایتش توسیعِ ذاتِ مسلم است
امتحانِ ممکناتِ مسلم است

حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد
جلوہ اش با دیدۂ مومن سپرد

تا ز تسخیرِ قوائے ایں نظام
ذوفنونیہائے تو گردد تمام

نائبِ حق در جہاں آدم شود
بر عناصر حکمِ او محکم شود

(رموزِ بے خودی، صفحہ ۱۶۴-۱۶۶)

اقبال کے نزدیک یہ خیال کہ فکر چونکہ محدود ہوتی ہے اس لیے لامحدود کو نہیں سمجھ سکتی، علم میں فکر کی حیثیت کے متعلق ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ یہ غلط فہمی اس لیے پیدا ہوئی کہ فکر کو ساکن اور جامد سمجھ لیا گیا، حالانکہ وہ متحرک ہے اور اپنی داخلی لامحدودیت کو بتدریج ظاہر کرتی جاتی ہے۔ یہ اس تخم

Marfat.com

کی مانند ہے جو شروع ہی سے اپنے اندر پورے درخت کی وحدت کو سموئے ہوئے ہوتا ہے۔ اس ذرے میں ایک پورا کل پوشیدہ ہے اور اسی کل کو قرآن کریم میں 'لوحِ محفوظ' کہا گیا ہے، جس میں تمام عالم موجود ہے، لیکن اس کا اظہار بتدریج ہو رہا ہے۔ اسی بنا پر فکر کے لیے یہ بالکل ممکن ہے کہ لامحدود کو سمجھ سکے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ ہم اس کائنات کی جزوی حقیقتوں پر غور کرتے کرتے ہی لامحدود کو تصور کرنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور اسی لیے قرآن میں بار بار مظاہر فطرت کے مشاہدے اور ان کے متعلق غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے۔ فکر اور وجدان کے اس باہمی تعلق کو اقبال نے نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

قرآن نے غور و فکر کے ساتھ فطرت کے مشاہدے کی تلقین کی تو اس لیے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں، جس کی ایک نشانی عالمِ فطرت ہے۔ یہاں توجہ طلب امر قرآن کی وہ حقیقت پسندانہ روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالمِ واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت آگے چل کر انھوں نے علومِ جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ پھر یہ بات کہ تجربے اور مشاہدے کی اس روح کو اس زمانے میں بیدار کیا گیا جو خالقِ کائنات کی جستجو میں عالمِ محسوسات کو بے حقیقت سمجھ کر نظر انداز کر چکا تھا، کوئی معمولی واقعہ نہیں۔ قرآن کے نزدیک کائنات میں کوئی بہت بڑا مقصد کام کر رہا ہے۔ یہ فطرت ہی کے پیہم انقلاب ہیں جن کے پیشِ نظر ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ اپنے آپ کو نئے سانچوں میں ڈھال دیں۔ پھر جوں جوں ہم اپنی ذہنی کاوشوں سے علائقِ فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں، ہماری زندگی میں وسعت اور تنوع پیدا ہوتا اور ہماری بصیرت تیز تر ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ محسوسات اور مدرکات کے زیادہ نازک پہلو اپنی گرفت میں لے آئیں۔ حقیقت اپنے تمام مظاہر میں موجود ہے اور انسان جو ایک مزاحمت کرنے والے ماحول میں زندگی بسر کر رہا ہے، مرئی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ قرآن کریم نے ہمیں تغیر جیسی حقیقت کی طرف متوجہ کیا کیونکہ اگر ہم اس سے غفلت برتتے یا اسے اپنے قابو میں لانے کی کوشش نہیں کرتے تو ناممکن ہے کہ کوئی زندہ اور پائدار تمدن قائم کر سکیں۔ دنیائے قدیم کے

Marfat.com

سارے تمدن محض اس لیے ناکام رہے کہ انھوں نے حقیقت کی طرف داخل کی راہ سے قدم اٹھایا اور پھر داخل سے خارج کی طرف آگے بڑھے۔ یوں انھوں نے نظریات تو قائم کر لیے مگر طاقت سے محروم ہو گئے۔ اور ظاہر ہے کہ صرف نظریوں کی بنا پر کوئی پائدار تمدن قائم نہیں ہو سکتا۔

"قرآن مجید نے انسان کی عمل پسندانہ (Empirical) روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا اور اس لیے محسوسات و مدرکات کے ہر عالم کو یکساں اہمیت دی۔ ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں، اس سے رابطہ پیدا کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس کی ان علامتوں کا، جن کا حواس کے ذریعے ادراک ہوتا ہے، غور و فکر کے ساتھ مشاہدہ کریں اور ان پر دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن اس کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ حقیقت سے، جس کا انکشاف ہمارے اندرونِ ذات میں ہوتا ہے، براہِ راست تعلق پیدا کیا جائے۔ قرآن مجید کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی چونکہ قوائے فطرت پر قابو حاصل کرنے کا ایک ممکن ذریعہ ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس کا استعمال غلبہ حاصل کرنے کی مذموم خواہش کی بجائے اس مقصدِ عظیم کے لیے کریں کہ اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارجِ کمال کی طرف آگے بڑھنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے مکمل جلوے اور دیدار کی خاطر حواس کے ذریعے ادراک حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ، اس چیز کے مدرکات کا شامل کرنا بھی ضروری ہے، جسے قرآن کریم نے 'فواد' یا 'قلب' کے لفظ سے موسوم کیا ہے۔"

(خطبات، صفحہ ۱۴-۱۵)

آخر میں اقبال اس امر کی تشریح کرتے ہیں کہ خصوصاً موجودہ سائنسی دور میں انسانوں کو مذہب کی کس قدر ضرورت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے، اس کا علاج نہ تو عہد وسطیٰ کی

Marfat.com

صوفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنیت اور لادین اشتراکیت کی تحریکوں سے۔ اس وقت دنیا کو حیاتِ نو کی ضرورت ہے۔ اگر عصرِ حاضر کا انسان دوبارہ وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان اور یقین کی اس کیفیت کا احیا ہو گا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک انفرادیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب، جہاں تک اس کے مدارجِ عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدے کا نام ہے، نہ کلیسا اور رسومِ ظاہری کا۔ لہٰذا جب تک انسان کو اپنے آغاز اور انجام یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی، وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آ سکتا، جس میں باہمد گر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے، اور نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔''

(خطبات، صفحہ۲۹۲-۲۹۳)

فکر و ذکر یا عقل و عشق کے امتزاج کی یہی قرآنی تعلیم ہے جس کو اقبال نوعِ انسان کی نجات کے لیے لازمی سمجھتے ہیں اور جس کو انہوں نے نہایت دل نشیں اور وجد آفریں انداز میں اپنے منظوم کلام میں جا بجا پیش کیا ہے۔ چنانچہ مثنوی ''پس چہ باید کرد'' کا آغاز ہی اس سے ہوتا ہے:

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ او را
جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است
بہ آں مقام رسیدم چو در برش کردم
طوافِ بام و درِ من سعادتِ خرد است

(پس چہ باید کرد، صفحہ۴)

اس مثنوی میں آگے چل کر ایسی عقل کو، جو عشق سے بہرہ ور ہو، وہ 'حکمتِ کلیمی' کے لقب

Marfat.com

سے موسوم کرتے ہیں اور اس کا موازنہ 'حکمت فرعونی' سے کرتے ہیں، جو آج کل مغرب پر مسلط ہے اور یہ ساری تباہی پھیلا رہی ہے۔ ایک طرف تو حکمتِ کلیمی ہے جو سمجھتی ہے کہ:

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است
حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است
ہر کہ آیاتِ خدا بیند حر است
اصل ایں حکمت ز حکم 'انظر' است
معنیِ جبریل و قرآن است او
فطرۃ اللہ را نگہبان است او

اور دوسری طرف 'حکمتِ فرعونی' ہے جس کی تاثیر ہی جدا ہے:

حکمتے از بند ایں آزادہَ
از مقامِ شوق دور افتادہَ
می شود در علم و فن صاحب نظر
از وجودِ خود نہ گردد باخبر
ہر زماں اندر تلاشِ ساز و برگ
کارِ او فکرِ معاش و ترسِ مرگ
از حدِ امروز خود بیروں نہ جست
روزگارش نقشِ یک فردا نہ بست
علم از ورسواست اندر شہر و دشت
جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
علم حق را ساحری آموختند
ساحری نے کافری آموختند
عقل اندر حکم دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است

(پس چہ باید کرد، صفحہ ۱۲، ۱۸، ۵۷)

اقبال ایسی عقل کے قائل ہیں جو نسیم کی مانند سیرِ چمن ہی پر اکتفا نہ کرے بلکہ گل و نسرین کے

Marfat.com

رگ و ریشہ میں داخل ہو کر ان کا مطالعہ کرے؛ جو نہ صرف دنیا و مافیہا کے متعلق قیاس آرائی کرتی رہے بلکہ آں سوئے افلاک بھی نظر دوڑائے اور جس کی خمیر میں فرشتوں کا نور اور انسانوں کا سوزِ دل شامل ہو:

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

(جاوید نامہ)

اقبال کو یقین ہے کہ ایسی ہی عقل جو ادب خوردہ دل ہو، بنی آدم کو گمراہی سے نجات دلا سکتی اور صحیح راستہ دکھا سکتی ہے۔ اور وہی انسان جس کی سرشت میں ایمان اور عقل کا مناسب امتزاج ہو، ایک ایسی نئی دنیا تعمیر کر سکتا ہے جو اس کی تحقیقی قوتوں کے لیے سازگار ہو:

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہم بر شود
نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

(جاوید نامہ، صفحہ ۱۷)

....

Marfat.com

these points have been taken from the Islamic literature, but Iqbal has presented them in a language and in terms which appeal directly to the heart of his readers. His is one of the best and most readily acceptable renderings of the Quranic Truths that are available to us. For this most precious gift, all the Muslims of the world in general, and of this sub-continent in particular, owe an ever-lasting debt of gratitude to him.

Marfat.com

This is such an important point that it recurs again and again as a constant theme in Iqbal's poetry:

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں
علم و ہم شوق از مقاماتِ حیات
ہر دو می گیرد نصیب از واردات
علم از تحقیق لذت می برد
عشق از تخلیق لذت می برد

It is, therefore, only a synthesis of knowledge and faith, which can lead the human race to its salvation:

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیزدہ

This is the kind of thought which penetrates the mysteries of Nature, and which is akin to the Divine Intelligence, linked with the vision of an angel and the throb of the human heart. Iqbal has extolled such thought and wisdom in his Message from the East to the West:

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوے شاہیں دگر است
دگر است آں کہ زند سیر چمن مثلِ نسیم
آں کہ در شد بہ ضمیرِ گل و نسرین دگر است
دگر است آں سوے نہ پردہ کشادن نظرے
ایں سوئے پردہ گمان و ظن و تخمیں دگر است
اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
نورِ افرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست

These are some of the fundamental principles on: which Iqbal has based his concept of a "مومن", a true believer. As explained earlier, all

contemplating about the Creation of the heavens and of the earth, come to the conclusion that these were not created in vain:

”ویتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت ھذا باطلاً“(١١/١١)

The Quran has asked the prophet to enjoin upon the believers to think and contemplate for themselves.

قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا للہ مثنٰی و فرادیٰ ثم تتفکروا (٣٤/٣٦)

That is why it has been reported in the Traditions that the Holy Prophet has stated:

ساعة فکر خیر من عبادة سبعین سنة

i.e. one hour's contemplation is more valuable than formal prayer for seventy years. This truth has been expressed beautifully by Iqbal in two couplets:

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا
کہ ذرے ذرے میں ہے ذوقِ آشکارائی
کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں
نگاہِ شوق اگر ہو شریکِ بینائی

Iqbal attaches the utmost importance to knowledge, but warns at the same time that mere intellect and pure reason creates imbalance in human personality and becomes a destructive force if it is not accompanied by an equal development of moral and spiritual faculties:

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا این خیر را بینی بگیر
علم را بر اوجِ افلاک است رہ
تا ز چشمِ مہر بر کندد نگہ
نسخۂ او نسخۂ تفسیرِ کل
بستۂ تدبیرِ او تقدیرِ کل
دل اگر بندد بہ حق پیغبری است
ور ز حق بیگانہ گردد کافری است

Marfat.com

engrossed in the acquisition of material things that he is completely absorbed in them, and has no consciousness of any higher levels of existence. The believer on the other hand, rises above these petty desire and distractions, and develops his moral and spiritual powers in such a way that the whole world lies ultimately at his feet:

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

He strives to conquer the forces of Nature, and transcend the limitations of Time and Space:

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

This last line is a paraphrase of the Quranic verse:

محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینھم

The supreme test of a believers' devotion *i.e.*, کمال جنوں has been described most beautifully by Iqbal in a quarter addressed to the Lord Almighty, refusing the gift of both this world and the next, with the explanation that a devotee who has completely submerged himself in the Ultimate Ego, has no use for anything else in both these worlds, if they alienate him from the Divine Love:

آں کس کہ ترا بخواست جاں را چہ کند
فرزند و عیال و خانماں را چہ کند
دیوانہ کنی ہر دو جہانش بخشی
دیوانۂ تو ہر دو جہاں را چہ کند

Turning now to the contemplative side, we find that Iqbal has repeatedly referred to the Quranic principle that the believers

Marfat.com

In the last line Iqbal asserts emphatically that for a believer, the criterion for good and evil and for right and wrong is not derived from and any external source, but comes from the Divine Being Himself.

Then Iqbal goes one step further, and declares that is not sufficient for a believer to be satisfied with his own faith and salvation alone, but he is under the sacred obligation of spreading the light of faith in the whole world. The secret of a Muslims' existence lies in the propagation of the Divine Message to all those who are seeking the ultimate Truth:

صد نوا داری چو خوں در تن رواں
خیز و مضرابے بہ تارِ او رساں
زانکہ در تکبیر رازِ بودِ تست
حفظ و نشر لا الہ مقصودِ تست
تا نہ خیزد بانگِ حق در عالمے
گر مسلمانی نیاسائی دمے

The life of a believer, according to Iqbal, should consist of the highest thought or, "نہایت اندیشہ" on the one hand, and utmost devotion or, "کمال جنون" on the other. On the side of devotion, the life and actions of a Muslim should reflect the Divine qualities, and his very existence should serve as a criterion for good as against evil, so that he may be used as a standard both in this world and on the Day of judgement:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں، کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی
میزان

Iqbal has pointed out a crucial test for distinguishing a believer from a non-believer. A non-believer is lost in the world: he is so much

Marfat.com

He points out that life cannot be based on a negative foundation; it must proceed from the negative to the affirmative. The communists were on the right track when they started by demolishing the idols of kingship, of priesthood, and of the false deities. As a matter of fact, Islam had itself demolished these idols long ago. Where the Communists went wrong was in being satisfied with the negative, and not proceeding further to the affirmative i.e. to the belief in the true God. Iqbal states this in a beautiful couplet:

در مقام لا نیاساید حیات
سوئے الاّ می خرامد کائنات

This belief in God should not only be a lip service, and should not only consist of the recitation of "Kalimah" کلمہ but should also permeate the believer's whole being, and should be reflected in all his actions:

خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

This perfection of faith is achieved, according to the Quran, when the believer is completely devoted to the Divine Being: "الذین آمنوا اشد حبا لله" Such a devotee does not at all hesitate from sacrificing even his life for a righteous cause. He will pay the ultimate price, but will never submit to any but the Divine injunctions, nor will he agree to anything which is evil:

ما سوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست
بندۂ حق مردِ آزادست و بس
ملک و آئینش خداداد است و بس
رسم و راہِ دین و آئینش ز حق
زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق

Marfat.com

he may suffer this deprivation if his writings are based on anything but the principles of Quran, we can be sure that his statement is literally true. Indeed this is such a cardinal principle of faith with him that in another line he affirms ecphatically that no one can live as a true Muslim except according to the Divine Laws enunciated in the Quran:

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن

The second point to which Iqbal draws our attention is that the Prophet of God constitutes the perfect example i.e. "اسوۂ حسنہ" for the believers. This point has been brought out by Iqbal repeatedly, and he expresses it most forcefully in the line:

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

Iqbal was a most ardent devotee of the Holy Prophet, for whom he had the greatest veneration. He considered that all created things in the universe which possess consciousness and desire, can be divided into two categories, those which are illuminated by the light of the Holy Prophet's personality, and those which are seeking this light:

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو
آں کہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نورِ مصطفیٰ او را بہاست
یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفیٰ ست

After stressing the importance of the Quran and the Sunnah in Iqbal's life and work, let us see how he deals with the fundamental principle of Tauhid. In a detailed analysis of Communism made in one of his works i.e. the Mathnavi "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق", he explains that this doctrine is based on some negative slogans, such as "No kings, No Church, No God,' or, as he says:

لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الہٰ

Marfat.com

culture and evolution of civilized society. It was through Iqbal's inspiring poems that the people of the sub-continent at the beginning of this century became acquainted with such names as :
غزالی and الرازی، فارابی، ابن سینا، رومی، عطار، سنائی with the consequent awakening of general interest in Islamic learning. If Iqbal had done nothing else except rekindle this spirit of appreciation of their own cultural heritage among the Muslims, he would have done the greatest service to the cause of Muslim renaissance. But he did much more than this: he revived their faith in their religion. He used the latest developments in modern philosophy, psychology, and science to show the validity of religious belief and the value of religious experience. A logical and coherent account of his ideas is given in his lectures on the "Reconstruction of Religious Thought in Islam". But these Lectures are highly philosophical, and many people prefer to turn to his enchanting verses to obtain their inspiration and guidance.

The first thing which should be remembered in this connection is Iqbal's emphatic assertion that whatever he has said is taken from the Quran, and is in conformity with the spirit of the Holy Book. In his second great Mathnavi 'رموز بے خودی', he exhorts the Holy Prophet to judge whether he has said any thing which is inconsistent with the Quran, and if so, to denounce him on the Day of judgement:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
ور بہ حرفم غیر قرآں مضمر است
پردۂ ناموسِ فکرم چاک کن
ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

It can be easily realised that for Iqbal whose most cherished ambition was to be buried at the Prophet's feet, there could be no greater punishment than to be deprived of the privilege of kissing the Prophet's feet on the Day of judgment. Therefore, when he avows that

9. IQBAL'S CONCEPT OF A MUSLIM[1]

I have explained on other occasions that like all truly great men, Iqbal's personality is considerably developed in several directions. He is an erudite scholar, a profound thinker and an inspired poet. But the constant current which is flowing through all his activities is that of faith in the Divine Spirit and belief in the fundamental principles of Islam.

At a very early stage in his career Iqbal had seen that the spread of modern education was having a disastrous effect upon the religious beliefs of the younger generations who were being caught increasingly in the whirl of materialism. A great part of his writings throughout his life was devoted, therefore, to the crusade against this onslaught of agnostic and atheistic movements among the Muslim people. He utilised his versatile genius, his vast knowledge of classical and modern thought, and his unrivalled powers of expression, to describe the; basic ideology of Islam in a most attractive language which catches the imagination of the people, appeals to their heart and turns their attention to the study of the Quran and to the life and work of the Holy Prophet.

It is a well-known fact that the political domination of the East by Western powers and the phenomenal success of modern science and technology in the 19th century, had impressed and affected our people so much that, being submerged by a feeling of inferiority, they had become ignorant and oblivious of their own glorious heritage. Very few people had any idea of the contributions of Muslims to knowledge,

---

1 East Pakistan, in an English Journal in Chittagong, published in 1962-63.

Marfat.com

precept.

بپای خود مزن زنجیرِ تقدیر
تہ این گنبدِ گردوں رہی هست
اگر باور نداری خیز و دریاب
کہ چوں پا وا کنی، جولاں گہی هست

"Do not tie up thyself with the chain of fate; there is always a way under the heaven. If thou dost not believe, then arise and see, that as soon as thou startest, thou findest a whole field open before thee". (Iqbal).

Marfat.com

"The determination is yours, and therefore it is for you to ordain".

That is why we are responsible for our good and evil deeds, and as such, merit reward or punishment.

The whole problem becomes quite clear now, and we understand the meaning of such verses of Iqbal as:

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

"Exalt thy ego to such an extent that before each determination the Lord should ask thee: 'say' what dost thou desire".

Mohiuddin Ibn-i-Arabi had expressed this truth in the following words:

"انا الحق لا یعطیه الا ما اعطاه عینه"

"The Lord bestows only that upon a thing which is given to it by its nature".

Thus the truth lies between 'Jabr' and 'Qadr', as explained by Imam J'afar Sadiq:

"لا جبر ولا قدر، بل الامر بین الامرین"

"There is no 'Jabr' and no 'Qadr', but the truth lies between these two.

If we understand this, there is no need for us to lament over our fate; our fate is in ourselves.

تیرے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے؟
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے؟
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟

"Why is thy river not overflowing?
Why is thine ego not a 'muslim'?
Thy lamentation of thy fate is in vain:
Why art thou not the arbiter of thy fate?" (Iqbal)

Our code of action should therefore be based on the following

like that; you have always *been like that* — potentially of course. Your potentialities are your own. That is why you are considered a free agent, and made responsible for your acts. This is 'Qadr' (freedom). The realization of the potentialities, *i.e.* the creation, is from God. This is 'Jabr' ((Determination). The great Muslim philosopher and mystic, Mohiuddin Ibn-i-Arabi, has expressed this lucidly in one sentence:

"لایمکن بعین ان یظھر فی الوجود ذاتاً صفتا و فعلا الا بقدر خصوصیته و اھلیته واستعداده الذاتی"

"It is not possible for the eternal category (object of God's knowledge) to be realized externally, (created) in its person or, in its acts, but according to its nature, its characteristics and its capabilities".

The apparent contradiction is thus removed and the conflict resolved. The creation is from God, but it takes place according to the nature of the thing. The nature of the thing, being an object, of God's Knowledge, is eternal. Thus we get the reconciliation between these two aspects. Although everything is created by God, and to this extent, it is determined, still its external realization (creation) and its actions are taking place according to its eternal nature. Herein lies its freedom. The Quran has stated this explicitly :

آتاکم من کل ما ساء لتموه (پ ۱۳ ع ۱۷)

"The Lord gave you what (your eternal nature) asked." At another place the Quran says:

انا لموفوھم نصیبھم غیر منقوص - (پ ۱۲ ع ۹)

"We give them their full share without any loss".

Mohiuddin Ibn-i-Arabi has explained this as follows :—

"ما یحکم علینا الانبا، بل نحن نحکم علینا نبا" -

"Whatever is ordained for us, it is according to our nature; rather we are ordaining it ourselves according to our nature".

The pre-determination is thus proved to emanate from the nature and characteristics of things: creation simply follows these characteristics. That is why it is said;

"القدر انت والحکم لک" -

Marfat.com

will imply their susceptibility to be increased or decreased sometime, which in its turn would imply a sort of defect in God. But we believe that God is perfect in His Being as well as in all His Attributes. This is our second axiom. Thus God's knowledge is perfect, and therefore *the objects of His knowledge are also perfect and unchangeable.* This is our second fundamental conclusion.

Since the objects of God's knowledge are eternal and unchangeable, it follows as a corollary that their characteristics and capabilities are also eternal and unchangeable, since these capabilities cannot ever be conceived as removed from the objects themselves.

An object of God's knowledge is called 'Ultimate Reality', 'Eternal Category' or 'Nature of Thing'.

Now creation requires Will, and God's will depends upon His knowledge, since all His Acts are believed to have some reason (حکمت). Creation itself is nothing but the realisation or expression of the eternal categories (*i.e.* of the objects of God's knowledge) outside Himself. That which is coming out (is being created) exists already from eternity as an object of God's knowledge. Only its expression or creation is new, and it is then called a 'thing'! The 'things' are intrinsically eternal as known objects ; externally, they are God's creations, and in their individuality and personification they are separate from God.

Now consider the act of creation. Although the things are being created by God, creation is taking place according to the characteristics, the capabilities and the nature of the things themselves. We have seen that the nature of a thing is eternal and unchangeable. It is not being created, because it already exists from eternity. This is the exact point which the determinists miss, and whose ignorance causes all the confusion. People usually argue like this: "So-and-so has sinned because his nature was evil; his nature was also made by God; therefore he is not responsible for his evil deed." But the very premise is wrong; So-and so's nature was not created by God, it was already there. It is useless to cry; "Why was I made like that"? You have not been *made*

Marfat.com

thing, its realisable possibilities which lie within the depths of its nature, and socially actualize themselves without any feeling of external compulsion". (Lectures : pp. 67 et Seq).

But he has not given any detailed arguments or logical analysis, and has not made the point quite clear. From his powerful Lectures as well as from his beautiful poems, we get to know very well the two aspects of pre-determination and free-will. But the internal conflict is not resolved; the doubt and perplexity still remain in the mind of his reader.

The old Muslim thinkers, however, have considered this problem, and have tried to reconcile the apparent contradiction, 'They have explained how the freedom of man's actions can be established inspite of the fact that everything has been created by the Lord. In order to make this essay logically complete, it seems desirable and worth-while to reproduce these arguments here.*

We believe in the existence of God and in His Omniscience. This is our fundamental axiom on which all further arguments are based. Those who do not believe this, part company from us here at the very outset, and need not pursue the matter further. Since God knows every thing, His knowledge requires 'objects' which are known. These objects are His own "ideas". As God is omniscient from eternity, and knowledge is impossible without the known objects, therefore these objects of God's knowledge (which we have seen are His own ideas) are also eternal. Knowledge is one of God's attributes, and must always be associated with Him, otherwise it will imply His ignorance which is inconceivable. Thus we arrive at the inevitable conclusion that God is eternal, hence His knowledge is eternal, and consequently *the objects of His knowledge are also eternal.* This is the first fundamental result which we shall utilise in our arguments. Now we also believe that all God's Attributes are perfect; they cannot be variable, as their variation

---

* M. Valiuddin: Journal, Osmania University, Vol VII, pp. 45-55.

Marfat.com

Iqbal has described this aspect of pre-determination in a few beautiful lines in Javed Namah :

می شناسی طبع دراک از کجاست
حورے اندر بنگہ خاک از کجاست
قوتِ فکرِ حکیماں از کجاست؟
طاقتِ ذکرِ کلیماں از کجاست
ایں دل و ایں وارداتِ او ز کیست؟
ایں فنون و معجزاتِ او ز کیست
گرمیٔ گفتار داری؟ از تو نیست
شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست
ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است
فطرت از پروردگارِ فطرت است!

"Do you know where your understanding mind comes from? Who gives the wisdom to the Philosophers, and the inspiration to the Prophets? Whence comes the soul and its acts and miracles? The force of your oratory is not your own, nor is the heat of your actions generated by you. All these bounties you receive from Nature, and Nature has been created by its Creator".

Thus we have here a thesis and anti-thesis: The thesis is:

"وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم" (پ ۲۵-۵۴)

"And whatever has happened to you, it is your own hand that has earned it" (25 : 5) This shows man's complete freedom of action, and his full responsibility. The anti-thesis is:

"واللہ خلقکم وما تعملون" (والصفات- ۹۴)

"And God has created you and also your actions". There is an apparent contradiction in these two aspects and Iqbal has stated both of them in a forceful language at different places. The crux of the whole problem lies in the attempt to reconcile these two apparently contradictory statements. Iqbal has just touched on this point when he says that "The destiny of a thing, then, is not an unrelenting fate working from without like a task-master; it is the inward reach of a

Marfat.com

verses, pointing to man's freedom of action. Here are a few which state that God is the Creator of our being, our attributes and our actions, in fact of everything.

انا کل شئی خلقنه بقدر
و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر
(القمر۔۴۹۔۵۰)
و کل شئی فعلوه فی الزبر
و کل صغیر و کبیر مستطر
(القمر۔۵۲۔۵۳)

"And we have created everything according to a plan; and our order was but one like the twinkling of an eye." "And every thing that they do, is written in the scriptures; and every small or big action is written down". (54 : 49-50, 52-53).

Another verse is quite explicit on this point that not only our being but also our actions have been created by the Lord :

"واللہ خلقکم و ما تعملون" (والصّٰفات۔۹۴)

"And the Lord has created you, and your actions". There are also several Traditions and sayings of the Holy Prophet, which are in the same vein. One of them runs as follows:

"لایومن احدکم حتی یومن بالقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ"
(صحاح)

"No one can become a true believer unless he believes that the creation of good and evil is from God." But the prophet has also enjoined that this does not mean that we should stop action. We should rather continue to act, because that which has been pre-ordained, has been made easy for us:

"فقال اعملوا فکل مسیر لماخلق لہ" (صحاح)

On another occasion when the Holy Prophet was asked "whether the acts that we do and the medicine that we use can change the destiny pre-ordained by God". The Holy Prophet replied that this also happens by the will of God.

Marfat.com

submission. If you have got the courage to go forward, the space is unbounded, and Gods' country is infinite."

In one of his Urdu poems, Iqbal has given a very fine illustration of the condition of those people who plead their impotence against the workings of fate, and thus wish to escape the punishment for their evil deeds. The Devil goes before the Almighty Lord, and pleads not guilty, because his refusal to bow down before Adam was pre-destined. The Lord asks the devil when he found this out, before the refusal or after. The Devil replies that he found this out afterwards. Then the Lord turns to the angels, and says:

پستیٔ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

"His evil nature has taught him this contention; he says; 'It was Thy Will, O Lord, that I should not bow down before Adam. He is calling his freedom helplessness'. He is trying to make out that his flame is nothing but smoke."

As I have explained above, Iqbal has stressed this point of man's freedom of action and their responsibility for their deeds, because he saw that his people were steeped in a centuries-old fatalism which had deprived them of the power of action, and had brought them down to a very low cultural level. He had, however, not lost sight of the other aspect of this thorny question. He knew that the true path for a believer lies between جبر (determinism) and قدر (freedom), and quotes the Holy Prophet.

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

As a matter of fact, the Quran also expresses both these aspects of the question in quite plain words. We have already reproduced several

Marfat.com

another fate from God, if one fate does not agree with him. It is quite in order if a man prays to God for a fresh destiny, because there are an infinite number of fates in the limbo of possibilities, and the work of Creation is unending :

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکم تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زاں کہ تقدیراتِ حق لا انتہا است

When the Muslim people lost their energy and vitality, and began shirking the arduous tasks, they adopted the Wrong interpretation of the concepts of 'Qismat' and 'Taqdir', and called their lethargy and inactivity by the grandiose terms 'صبر' (patience), توکل (contentment), and تسلیم (submission). Iqbal has repeatedly pointed out the fallacy in such arguments, and explained that 'Tawakkul' or 'Taslim' does not mean that one should lay down one's tools and stop all activity; it means that one should always continue to make one's best efforts, and then leave the result to God.

ہر شاخ سے یہ نکتۂ پیچیدہ ہے پیدا
پودوں کو بھی احساس ہے پہنائے فضا کا
ظلمت کدۂ خاک پہ شاکر نہیں رہتا
ہر لحظہ ہے دانے کو جنوں نشو و نما کا
فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند
مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا
جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے

"Every branch points to this subtle truth, that even the plants have the desire for the wide space. The seed does not remain content with the darkness of the soil; it has a craving for shooting out and for growth. Do not suppress the functions of your nature; this is not what is meant by

Marfat.com

nothing but a translation of the Quranic verse: " ما رمیت اذ رمیت و لکن اللہ رمی"

Iqbal has condemned in strong terms those fatalists who ascribe their miseries and sorrows to the workings of the inexorable fate, and thus try to shirk their responsibility. He interprets a fatalist in Javed Namah, by stating that:

سائل و محروم تقدیرِ حق است
حاکم و محکوم تقدیرِ حق است
جز خدا کس خالقِ تقدیر نیست
چارۂ تقدیر از تدبیر نیست

"It is God's Will that some people are needy and deprived of all the good things of the world. God has made the rulers and the ruled. None but God has willed these things, and therefore we cannot fight against our fate".

When the wise old man on Mars hears these lamentations of the good-for-nothing fatalists, he turns round and exclaims:

تا بخود نا ساختن ایمانِ تست
عالمِ افکارِ تو زندانِ تست
اصلِ دیں این است اگر اے بے خبر
می شود محتاج ازو محتاج تر
وای ایں دینی کہ خوابِ آرد ترا
باز در خوابِ گراں دارد ترا
سحر و افسون است یا دین است ایں؟
حبِّ افیون است یا دین است ایں؟

"Since you believe in being in conflict with your own personality, the world of your ideas has become your prison. If what you say is the religion, then it makes a needy person more needy still. What sort of a religion is it that puts you to sleep, and keeps you in perpetual slumber? Is it a religion or an enchantment ? Is it a religion or a narcotic drug?"

Then the Martian Philosopher enjoins the fatalists to demand

Marfat.com

قلزمی؟ پائندگی تقدیر - تست

"The inhabitants of the Earth lost their ego, and did not understand the secret of 'taqdir' (fate). That secret is simply this; it (fate) alters when you reform yourselves. If you become mere dust, fate scatters you in space. But if you turn into stone, it drops you on the glass. If you become dew, your life is evanescent like the drop; but if you become an ocean, you survive for ever."

This shows that although God is the Creator of our being as well as of our actions, still whatever happens does so according to our nature, and in this sense we are the arbiters of our destiny. The creative activity of God never ceases; whenever He wishes for something, He just lays down the word 'Be', and it becomes:

انما قولنا لشئی اذا اردناہ، ان نقول لہ کن فیکون (نحل۔ ۴۰)

Iqbal utilises this incessant creative activity of the Almighty God. to show that a man's fate can be altered :

اے کہ گوئی بودنی این بود، شد
کارھا پابندِ آئین بود، شد
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ
نے خودی را، نے خدا را دیدۂ
مردِ مومن با خدا دارد نیاز
با تو ما سازیم تو با ما بساز
عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ھیجا تیرِ او تیرِ حق است

'O you, who say that 'this and that was destined to happen, and therefore it happened; it could not have been otherwise', you have not understood the true meaning of destiny. You have seen neither yourself nor God. A true believer has a short of intimacy with God and says to Him: "We are with You, O Lord, so you; Be with us.'' The believer's determination is the instigator of God's Will; the arrow that he shoots in the battle-field comes from God Himself." This last line of Iqbal is

Marfat.com

Verily we proposed to the Heavens and to the earth and to the mountains to receive the ''trust', but they, refused the burden, and they feared to receive it. Man undertook to bear it, but has proved unjust, senseless" : (33 : 72).

Iqbal admits that a most degrading type of fatalism has prevailed in the world of Islam for many centuries. He ascribes its prevalence partly to philosophical thought, partly to political expediency, and partly to the gradually diminishing force of the life-impulse which Islam imparted to its followers. The Quran was misinterpreted to establish the theory of the 'accomplished fact' in order to support vested interests, and to make the oppressed people reconciled to their fate. Iqbal points out the analogy of modern philosophers like Hegel and Augustus Comte justifying intellectually the capitalistic structure of Society. Iqbal denies vehemently that the morally degrading kind of fatalism which the European critics of Islam sum up in the word "قسمت" (Qismat) has any basis in the Quran. It has been thrust on the ignorant masses by distorting the Islamic teaching, and misinterpreting the Quranic verses at the expense of the plain meaning. He says that the Quranic verse : خلق کل شئی و قدرہ تقدیرا : God created all things and assigned to each its destiny'', does not mean that the destiny of a thing is an unrelenting fate working, from without like a task master. It only means that every thing, is realising its possibilities, and is acting according to its own intrinsic nature without any feeling of external compulsion. He explains this further in Javed Namah:

ارضیان نقد خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشاختند
رمز باریکش بہ حرفی مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو، نذر ہوا سازد ترا
سنگ شو، بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی؟ افتندگی تقدیر تست

believe; and let him who will, be an unbeliever" (18:28).

Again, the Quran says: —

''ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اسأتم فلها''

"If ye do well, to your own behoof will ye do well ; and if ye do evil, against yourself will ye do it". (17 : 7).

Iqbal points out that "Islam recognises a very important fact of human Psychology, *i.e.* the rise and fall of the power to act freely, and is anxious to retain the power to act freely as a constant and undiminished factor in the life of the ego. The timing of the daily prayer, which according to the Quran bestows self-possession to the ego by bringing it into closer touch with the ultimate source of life and freedom, is intended to save the ego from the mechanising effects of sleep and business. Prayer in Islam is the ego's escape from mechanism to freedom".

Iqbal explains further the concept of the human ego's freedom by considering the Quranic legend of the Fall of Man. He shows that contrary to the account given in Jewish literature, the Fall (according to Quran) does not mean any moral depravity, it is man's transition from simple consciousness to the first flash of self-consciousness, a kind of waking from the dream of nature with a throb of personal causality in one's own being. He affirms that goodness is not a matter of compulsion; it is the self's free surrender to the moral ideal, and arises of the willing co-operation of free egos. He says that a being whose movements are wholly determined like a machine cannot produce goodness, and then arrives at the conclusion that freedom is a condition of goodness. The Quran says that:

'And for trial will we test you with evil and with good.' (21 : 36). "ونبلوکم بالشر والخیر فتنه" The Quranic verse describing man's acceptance of the امانت the trust of personality, is a clear and irrefutable indication of the ego's freedom:

''انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال، فابین ان یحملنها، واشفقن منها، فحملها الانسان، انه کان ظلوماً جهولا''(الاحزاب۔ ۲)

Marfat.com

this conclusion.

In the year 1927, however. Heisenberg made his epoch-making discovery of the Principle of Indeterminacy in Quantum Mechanics, which has demolished completely Newton's mechanical determinism.

Heisenberg showed that the behaviour of even a single atomic particle is not determined; there are an infinite number of possibilities out of which any one might happen. We can only be wise after the event, and can say afterwards how it has actually behaved. Determinism has since then dropped completely out of Physics. This is due to the fact that in order to know the state of any particle, we have to find both its position and its speed. Now it can be proved that both these quantities cannot be determined simultaneously with exactness. In order to determine the position of the particle, we have to observe it by throwing light on it. But, since this is exactly the same thing as striking a ball with another ball, the first ball will be displaced from its position. The very act of observation disturbs the particle. Hence the uncertainty about its position and speed.

Now consider Newton's mechanistic principle. It says that if the present is known, the future is determined completely. But Heisenberg has shown that it is not possible to determine the present; Therefore, the future is indeterminate. This is the Principle of Indeterminacy. I have given only the barest outline, shorn of all mathematical reasoning. It is, however, sufficient to show that the mechanists and determinists have no more basis for their belief. As already remarked Iqbal had no knowledge of these later developments in modern Physics, and tried to refute the arguments of the materialists by other methods. All the same he has arrived at the right conclusion about the freedom of the ego. He remarks that this freedom of conscious behaviour, follows from the view of ego-activity which the Quran? takes.

The Quran lays down:

''وقل الحق من ربکم، فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر''(کہف-۱۸)

"And say: The Truth is from your Lord: Let him then who will,

with the cause, the material Universe could not have been created by God who is not material.

Now the theory of Relativity and the Quantum theory have established beyond doubt that matter and energy are not two different things, but two aspects of the same entity, just as ice and steam are two forms of the same substance. Light has weight and inertia just like matter. Both of them travel sometimes like particles and sometimes like waves. Matter is converted into energy and energy is converted into matter according to a formula which is called Einstein's mass energy relation. This formula has been proved not only theoretically, but also by actual experiments in the Laboratory, by Millikan (1916) and by Cockcroft and Walton (1932). Incidentally it is this formula which is the basis of the atomic bomb. This discovery has taken away the ground from under the feet of the mechanists and the atheists. It shows us clearly that God who is the Light of the heavens and of the earth could very well have created the universe :

''الله نور السموات والارض''

The second argument of the mechanists was taken from determinism of the classical physics, prevalent upto the year 1927. It is a consequence of Newton's Laws of Mechanics that if the state of a dynamical system is known at the present moment, it can be calculated for any instant either in the past or in the future. This was the point emphasized by the poet in his famous lines:

"Yea ! the First Dawn of Creation wrote
What the Last Day of Reckoning shall read."

The success of Newton's mechanics had led people to apply the same mechanical principles even to the psychological phenomena, and the mechanical brain was a favourite term in those days. This had given rise to absolute and rigid determinism not only in the physical domain, but also in human history. All our future actions are determined completely by our past; we have no control over them and no choice in the matter. If we accept Newton's Laws then there is no escape from

Marfat.com

the determinism of the physical Universe? By considerations based on Configuration Psychology he tries to refute the arguments of those who claim that the determinism of the ego and that of Nature are not mutually exclusive and that the scientific method is equally applicable to human action. He was bound to adopt this method because he thought that the principles and conclusion of the physical science were against him.

Now it must be remembered that Iqbal wrote his lectures before 1928, and was therefore unable to take account of later developments in physical science which began at about that time, and which have entirely revolutionized the whole concept of matter, energy and causality. If he had had knowledge of the latest developments he would have perceived at once that the advocates of mechanism and pre-determination had really no case, and their arguments stood refuted by the very physical principles on which they were based, I shall try to explain this briefly.

The two fundamental principles of classical Physics which prevailed in the 19th Century, and the first quarter of the present century were those of the absoluteness of matter and energy, and of determinism in mechanics.

It was believed that matter and energy were two entirely and absolutely different entities, quite independent of each other. Matter had weight and inertia, whereas energy had no weight. Matter travelled in a corpuscular manner, while energy was propagated by waves. There was a separate law of conservation for matter and another for energy. The advocates of جبر (mechanism) took advantage of this physical principle, and put forward the notion of a transcendent God, operating upon it from without, and the real author of all that happens in the Universe. Man was nothing but a tool, obeying the command of the Master, and doing only what has been pre-ordained.

The opponents of religion took this very difference of matter and energy to point out that since every effect must have some resemblance

Marfat.com

Iqbal argues that the 'yet another make' of man develops on the basis of physical organism—that colony of sub-egos through which a profounder Ego constantly acts on him. and thus permits him to build up a systematic unity of experience. Iqbal thinks that the soul and the body are not two different things in the sense of Descartes, independent of each other, which are united some how in some mysterious way. He considers this Cartesian hypothesis about the independent existence of matter as perfectly gratuitous, and devotes a few pages of searching analysis to establish this point. He takes up the relativistic conception according to Einstein's theory that the body is not a thing situated in an absolute void; it is a system of events or acts. The system of experiences, called soul or ego, is, according to Iqbal, also a system of acts. The characteristic of the ego is spontaneity whereas the acts composing the body repeat themselves.

The body is accumulated action or action of the soul, and as such undetachable from it. He asserts that matter is a colony of egos of a lower order out of which emerges the ego of a higher order. To remove any doubts and misconceptions, he explains; that the mere fact of the higher emerging out of the lower does not rob the higher of its worth and dignity. He goes one step further, and affirms that it is not the origin of a thing that matters, but the capacity, the significance and the final reach of the emergent that is important. As the evolution of life shows, though in the beginning the mental is dominated by the physical, yet later on the mental as it grows in power, tends to dominate the physical, and may eventually rise to a position of complete independences. The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in nature, and is described by the Quran as "الاول والآخر، الظاهر والباطن" (the First and the Last, the Visible; and the Invisible).

It has already been remarked that the ego is not something rigid. It organizes itself in time, and is formed and disciplined by its own experiences. It influences and is itself influenced by Nature causally. Iqbal raises the next question whether the ego determines its own activity, and if so, how is this self-determination of the ego related to

Marfat.com

Lord's command" (17 : 85).

Iqbal draws our attention to the two words, 'Amr' and 'Khalq' used in the Quran to express the two ways in which the creative activity of God reveals itself to us. The word 'Khalq' expresses the relation of God and the Universe of extension; and the word' 'Amr' expresses the relation of God and the human ego. Thus it is seen from the verse "الروح من امرربی" that the essential nature of the soul is directive, as it proceeds from the directive energy of God. The personal pronoun used in the expression ربی (My Lord) throws further light on the nature and behaviour of the ego. It is meant to suggest that the soul mast be taken as something individual and specific, with all the variations in the range, balance and effectiveness of its kind. As the Quran says:

''کل یعمل علی شاکلته، فربکم اعلم بمن هواهدی سبیلا''

"Every man acteth after his own manner, but your Lord well knoweth who is best guided in his path" (17—84).

Iqbal affirms that a man's experience is only a series of acts, mutually referring to one another and held together by the mind of a directive purpose. His whole reality lies in his directive attitude. He cannot be perceived like a thing in space, or a set of experience in time-duration; he must be interpreted, understood and appreciated in his judgements, in his will attitudes, in his aims and aspirations.

This is the answer Iqbal gives in the light of Quranic teaching to the first question as to the nature of the ego.

Then Iqbal goes over to the next question. How does the ego emerge within the spatio-temporal order ? He finds the answer to this question in the Quranic verse :

"ولقد خلقنا الانسان من سللة من طين- ثم جعلنه نطفة فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظما فکسونا العظم لحما — ثم أنشاناه خلقا آخر-" (المومنون ۱۲-۱۴)

"Now of fine clay have We created man: There We placed him, a moist germ in a safe abode; then made We the moist germ a clot of blood; then made the clotted blood into a piece of flesh; then made the piece of flesh into bones: and We clothed the bones with flesh: *Then brought forth man of yet another make*". (23 : 12 14). From this verse

Marfat.com

The problem, therefore, lies at the root of religion and morals, and calls for a satisfactory solution at the very outset. Iqbal has expressed his views on this fundamental problem both in his poetical works and in his lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. In a short essay it would not be possible to give an exhaustive account of all that Iqbal has said on the subject. I must postpone this to some future occasion, and confine myself to giving a brief review and a critical analysis of his ideas, bringing out the essential points raised by him, and determining how far he has dealt with them satisfactorily, and whether he has been successful in finding a definite solution. In a previous essay, I have analysed Iqbal's conception of Time and Space, and have pointed out that Iqbal believed the problem of Space and Time to be a question of life and death for the Muslims. It is most unfortunate that his failing health prevented him from elaborating and elucidating this vital point, viz. the spatio-temporal relationship of the human individual and the Ultimate Ego. This would have given us a deep and revealing insight into the thorny question of free will or predestination. In the absence of an authoritative presentation of the subject by him, we have to console ourselves with the few paragraphs in the Lectures, and the scattered verses in the poetical works, to see how he interprets the Divine Teachings revealed to the Holy Prophet.

First of all Iqbal considers what light modern Psychology throws on the nature of the ego. He criticises William James' conception of consciousness as a "stream of thought", and remarks that although it is an ingenious description of our mental life, it is not true to consciousness as we find it in ourselves. According to him consciousness is something single, presupposed in all mental life and not bits of consciousness, mutually reporting to one another. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging and willing. The Quran is clear on the directive function of the ego:

''ویسئلونک عن الروح قل الروح من امرربی''

"And they ask thee of the soul. Say the soul proceeded from my

Marfat.com

8. IQBAL AND THE PROBLEM OF FREE WILL[1]

The problem of Free will and Predetermination, has always been one of the most significant and crucial problems in the history of human thought. It has been discussed in almost all ages since man began to think consciously. All the great leaders of religion and philosophy have tried to pronounce judgement on it, so as to devise a code of behaviour for individuals. If we believe in a life hereafter, and in punishment or rewards for deeds done in this world, then it becomes a matter of paramount importance and necessity to settle the question whether we are free in our acts or whether there is a higher will than our own which has predetermined the course we would follow in any case. For it is apparent that reward or punishment can be meted out only if we are free agents, making our own choice of the good and evil acts. There would seem to be no justice in making a man responsible for acts which are pre-destined. As Iqbal says:

جہاں از خود بروں آوردۂ کیست؟
جمالش جلوۂ بے پردۂ کیست
مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن
بگو با من کہ او پروردۂ کیست

"Who has created the world? Whose beauty does it reflect? O Lord, you ask me to beware of the Devil, but tell me Who has brought him up?"

---

1 Read at the Iqbal Day at the Governor General's House, Karachi, on 21-April 1950, and an expanded version published in the Memorial Volume presented to Moulvi Mohammad Shafi of the Panjab University, Lahore, in 1955.

Marfat.com

اشاریہ

مرتبہ احمد رضا

۱۔ اشخاص

۲۔ مقامات، ادارے

۳۔ کتب، رسائل، اخبارات، مضامین، نظمیں۔

اشخاص

الف

آگسٹس کومٹ: ۱۷۹

آنند نرائن ملا: ۱۲

آئن سٹائن: ۷۲، ۸۲ تا ۸۵، ۸۸ تا ۹۵، ۱۰۲، ۱۴۴، ۱۸۲، ۱۸۴

ابراہیمؑ خلیل اللہ، حضرت: ۴۹

ابن حزم: ۷۵، ۷۷

ابن خلدون: ۱۵۲

ابن سینا: ۱۶۶

ابن صیاد: ۱۵۲

ارشد گورگانوی: ۹

اسماعیلؑ، حضرت: ۵۵

افلاطون: ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۷۳

اقبال، علامہ، ڈاکٹر محمد: ۷ تا ۱۹، ۲۱ تا ۲۵، ۲۷ تا ۳۲، ۳۴ تا ۴۱، ۴۳ تا ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۳ تا ۵۷، ۵۹، ۶۱ تا ۷۲، ۷۵ تا ۷۸، ۸۱ تا ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۱ تا ۹۶، ۹۸ تا ۱۰۳، ۱۰۶ تا ۱۱۵، ۱۱۷ تا ۱۲۸، ۱۳۴ تا ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴ تا ۱۴۶، ۱۴۸ تا ۱۵۰، ۱۵۳ تا ۱۵۸، ۱۶۰ تا ۱۶۹، ۱۷۵ تا ۱۸۰، ۱۸۳ تا ۱۸۷

اقلیدس: ۹۱

اکبر الہ آبادی: ۹، ۴۳

الاشعری: ۷۵

امام شافعی: ۶۶، ۱۰۱

اورنگ زیب عالمگیر: ۵۳، ۵۴

اوس پنسکی: ۹۴

ایڈنگٹن، پروفیسر: ۱۰۲، ۱۴۴

ب

برگساں: ۱۳۶، ۱۴۹

بوہر (Bohr): ۷۶، ۱۴۳

بہادر یار جنگ: ۵۹

بیدل، مرزا: ۱۳۸

پ

پلانک (Planck): ۷۶

ت

تیج بہادر سپرو، سر: ۱۲

تیمور، امیر: ۵۸

ٹ

Marfat.com

ٹیپو سلطان، شہید: ۵۶

ج

جامی (دیکھیے: مُلا جامی) ۔ ۶۱
جعفر صادقؓ، امام: ۱۶۹
جلال الدین دوانی، مُلا: ۷۸

ح

حالی: ۹
حسین ابن علیؓ، امام: ۵۵، ۵۶
حمید احمد خاں، پروفیسر: ۷
حیدر کرار (دیکھیے: علیؓ، حضرت): ۵۶، ۱۰۱

خ

خضرؑ، حضرت: ۴۲، ۵۷

د

داتا گنج بخش (دیکھیے: سید علی ہجویری): ۶۴
داغ دہلوی: ۹
دیکارت (Descartes): ۷۹

ڈ

ڈیراک: ۱۴۳

ر

رازی، امام: ۱۶۶
رومی، مولانا (دیکھیے: مولانا روم): ۸۷، ۱۳۷

ز

زروان فرشتہ: ۸۷، ۱۰۱
زینو (Zeno): ۷۴، ۷۵، ۷۷

س

سعدی، شیخ: ۱۵، ۶۱
سنائی غزنوی: ۸، ۶۱، ۱۶۶
سید علی ہجویری: ۶۴

ش

شافعیؒ، امام (دیکھیے: امام شافعیؒ): ۶۶، ۱۰۱
شبلی نعمانی، علامہ: ۹
شوپنہائر: ۸۱
شیخ سعدی (دیکھیے: سعدی): ۱۵، ۶۱
شیکسپیئر: ۱۷

ط

طوسی: ۷۵

ع

عالم گیر (دیکھیے: اورنگ زیب عالمگیر): ۵۳، ۵۴

Marfat.com

عبدالباری ندوی، مولوی:۷۶
عبدالقادر، شیخ، سر:۶۰
عراقی:۷۵،۷۸،۷۹
عطار، شیخ فریدالدین:۶۱،۸
علیؓ، حضرت:۵۶،۱۰۱
عمر خیام:۲۷

غ

غالب، مرزا اسداللہ خاں:۲۷
غزالی، امام:۱۳۰ تا ۱۳۳
غلام دستگیر رشید، پروفیسر:۵۹

ف

فارابی:۱۶۶
فاطمہ (ایک عربی لڑکی):۵۶
فرعون:۵۴
فریدالدین عطار (دیکھیے: عطار):۶۱،۸
فیثا غورث:۹۱

ق

قائداعظم محمد علی جناح:۱۲۰

ک

کاک کروفٹ (Cockcroft):۱۸۲
کالی داس:۱۲
کانٹ:۸۱
کانٹور (Cantor):۷۷
کپلر:۱۳۳

گ

گلیلیو:۱۳۳
گوئٹے:۱۳۶،۱۳۷

ل

لاپلاس:۱۴۰
لورنٹز:۸۵
لانگے (Lange):۱۳۶
لینن:۱۶

م

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم:۱۶،۶۲، ۶۳،۱۳۰،۱۳۲،۱۶۲
محی الدین ابن عربی:۱۶۹،۱۷۰
مرتضیٰ، حضرت (دیکھیے: علیؓ، حضرت):۵۶، ۱۰۱
مسکویہ:۴۳
مُلّا جامی:۶۱
ملیکن (Millikan):۱۸۲

موسیٰؑ ،حضرت:۱۰۱،۶۶،۵۴

مولانا روم:۱۵،۴۳،۶۱،۸۷

مولوی محمد شفیع:۱۵۹

میاں میر،شیخ:۶۵

میر تقی میر:۱۰

میر نجات نقشبند:۶۶

میک ٹیگرٹ:۹۹

میکسویل:۱۴۱

ن

نپولین:۵۷

نٹشے:۸۱،۸۲،۱۳۶

نظام معتزلی:۷۶

نمرود:۴۹

نیلس بوہر(بوہر بھی دیکھیے):۷۶،۱۴۳

نیوٹن:۷۷،۸۰،۸۱،۸۴،۸۵،۸۸

و

والٹن(Walton):۱۸۲

ولی الدین،میر:۱۷۲

ولیم جیمز:۱۸۶

وہائٹ ہیڈ:۹۴،۱۴۸

ویرشٹراس(Weierstrass):۷۷

ہ

ہائیزن برگ:۱۴۳،۱۸۱

ہیگل:۱۷۹

ی

یوسف حسین خاں،ڈاکٹر:۵۹،۹۶

Marfat.com

مقامات،ادارے

الف

آزاد کشمیر:۱۱۹
ادارۂ ادبیات اردو:۲۱
اقبال اکادمی کراچی:۱۰۶
انجمن ترقی اردو دہلی:۳۷
انگلستان (دیکھیے: برطانیہ)۔
ایران:۴۹

ب

بابل:۴۹
برطانیہ:۱۱۹
بلقان:۵۹
بیت اللہ:۵۵

پ

پاکستان:۹
پنجاب یونیورسٹی لاہور:۱۲۸، ۱۸۷

ت

تاتار:۴۹، ۶۱

ج

جاپان:۱۱۹
جامعۂ عثمانیہ:۷
جرمنی:۱۱۹

ح

حجاز:۵۵
حیدرآباد دکن:۲۱،۷۰

خ

خیبر،قلعہ:۳۳، ۶۶، ۱۰۱

د

دریاے کاویری:۵۶
دکن:۲۱، ۶۵

ر

راوی، دریا:۴۴
روما:۴۹

س

Marfat.com

سری نگر:۱۱۹

ط

طرابلس:۵۹،۵٦

ع

عجم:۱۴،۱۵،۱۸،۱۹،۲۲،۲۵،۵۹

عرب:۱۴،۱۵،۵٦

غ

غزنی:۲۳

ف

فرانس:۷۹،۹۴

ک

کاویری (دیکھیے: دریاے کاویری)۔

کربلا:۱۳۵

کشمیر:۱۱۹

کلچرل ایسوسی ایشن:۴۳

گ

گورنر جنرل ہاؤس کراچی:۱۸۷

گولکنڈا:۵۴

ل

لاہور:۴۳،۷۰

لکھنؤ:۱۲

لیبر پارٹی (برطانیہ):۱۲۰

م

مجلس ترقی ادب لاہور:۷

مدراس:۷۰

مدینہ منورہ:۵۵

مرکزی مجلس اقبال:۷۰

مصر:۴۹،۵۰

مظفر آباد (کشمیر):۱۱۹

ہ

ہندوستان:۱۱،۶۰،٦۱،٦٦

ی

یثرب:۵۵

یورپ:۷،۵۹

یونان:۴۹،۷۳تا۷۵،۷۸،۸۱

کتب، رسائل، اخبارات، مضامین، نظمیں

الف

احزاب، سورۃ: ۱۸۰

احیاء علوم الدین: ۱۳۰

اردو، رسالہ: ۳۷

ارمغان حجاز: ۲۱، ۳۰، ۳۲

اسرار خودی: ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۹، ۱۰۱، ۱۰۲

اسرار و رموز: ۱۳۶

اسلامز ایٹیٹوڈ ٹو سائنس (Islam's Attitude to Science): ۱۲۹

اسلامک کلچر: ۴۳

اقبال اور جذبۂ آزادی: ۱۱۹

اقبال ایز اے تھنکر (Iqbal as a Thinker): ۷۰

اقبال حضور باری میں: ۲۱، ۱۰۹

اقبال کا تصور زمان و مکان: ۷۰

ال م، پارہ: ۴۱

المنقذ من الضلال: ۱۳۱، ۱۳۲

ب

بال جبریل: ۱۰، ۲۸، ۱۰۳

بانگ درا: ۱۰، ۵۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹

بوستانِ سعدی: ۶۱

پ

پس چہ باید کرد: ۱۱، ۲۰، ۱۵۶، ۱۵۷

پیغامِ برگساں: ۱۳۶

پیامِ مشرق: ۲۵، ۷۰، ۸۳، ۱۰۳، ۱۳۶، ۱۳۷

ت

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (نیز دیکھیے: خطبات انگریزی): ۱۶، ۷۰

ٹ

Timaeus: ۷۳

ج

جاوید نامہ: ۲۳، ۲۶، ۵۶، ۷۰، ۸۷، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۴۰، ۱۵۸

جرنل عثمانیہ یونیورسٹی: ۱۷۲

جلال و گوئٹے: ۱۳۶

جلال و ہیگل: ۱۳۶

Marfat.com

ح

حدیقۃ الحقیقۃ: ۶۱

حدیقۂ سنائی: ۶۱

خ

خطباتِ اقبال، انگریزی: ۸، ۷۰ تا ۷۲، ۷۵، ۸۱، ۸۶، ۹۲، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۰ تا ۱۱۷، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶

ر

رموزِ بے خودی: ۸، ۷۰، ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۵۳

روحِ اقبال: ۹۶، ۹۸

ری کانسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام: ۱۸۶

ز

زبورِ عجم: ۱۵، ۲۲، ۲۵، ۱۱۶

زمانہ: ۱۰۳

س

سب رس: ۲۱

ش

شاعرِ فردا (انگریزی): ۷۰

شکوہ: ۲۷، ۲۹

شمع و شاعر: ۶۰

ص

صحاح (ستہ): ۱۷۴

ض

ضربِ کلیم: ۱۲۵، ۱۳۹

ع

عقل و دل: ۱۳۴

ف

فاوسٹ: ۱۳۷

ق

قرآن مجید: ۸، ۴۰، ۷۸، ۹۳، ۹۵ تا ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۵ تا ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۵۰ تا ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷

قمر، سورۃ: ۱۷۴

قوموں کا عروج و زوال: ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۸

ک

کہف، سورۃ: ۱۸۱

Marfat.com

م

مثنوی اسرار خودی کا تجزیہ: ۵۹، ۶۱، ۶۹، ۱۰۲

مثنوی مولانا روم: ۶۱

مذہب: ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۴۶، ۶۵، ۶۸، ۷۰ تا ۷۲، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵ تا ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶

مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں: ۱۲۸

مسافر: ۲۳، ۱۲۹

ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر: ۱۱۲

منطق الطیر: ۶۱

موت اور حیات اقبال کے کلام میں: ۳۷

مومنون، سورۃ: ۱۸۵

ن

نقش فرنگ: ۱۳۶

نوائے وقت: ۱۰۳

نیچر آف دی فزیکل ورلڈ: ۱۰۲

ی

یوسف زلیخا، مثنوی: ۶۱

Marfat.com

مجلس ترقی ادب لاہور

Marfat.com