پروفیسر محمد عثمان

۱۰

انسانی انا[1] —— اس کی بقا اور اختیار

علامہ اقبال کو انسانی انا یا خودی میں کس قدر دلچسپی تھی، اس کا اندازہ اس امر سے لگائیے کہ ان کے فکر کا مرکزی نقطہ ہی خودی ہے اور ان کے نظامِ افکار کو اکثر نقادوں نے فلسفۂ خودی سے موسوم کیا ہے۔ انسانی نفس، روح یا انا کیا چیز ہے اور بنیادی طور سے وہ کن اوصاف سے متصّف ہے؟ کیا وہ جسم سے الگ کوئی حقیقت رکھتی ہے کہ نہیں؟ کیا وہ ذی‌اختیار اور اپنی سوچ اور عمل میں آزاد ہے؟ اور کیا موت کے بعد اسے بقا نصیب ہے؟ یہ ہیں وہ سوالات جن پر انسان ہمیشہ سے غور و فکر کر رہا ہے اور ان کے جوابات کا متلاشی ہے۔

۱

اقبال شروع ہی سے انسان کی عظمت و برتری کے قائل تھے۔

۱۔ علامہ اقبال کے چوتھے خطبے کا مطالعہ:
"The Human Ego—His Freedom and Immortality"

''بانگِ درا'' کے ابتدائی دور کی ایک نظم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

پریشاں ہوں میں مشتِ خاک، لیکن کچھ نہیں کھلتا
سکندر ہوں کہ آئینہ ہوں یا گردِ کدورت ہوں
یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
سراپا نور ہو جس کی حقیقت، میں وہ ظلمت ہوں
نہ صہبا ہوں، نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ
میں اس میخانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں[1]

یہ طرز فکر و احساس کہ انسان اس میخانۂ ہستی میں ''ہر شے کی حقیقت'' ہے، وقت کے ساتھ بڑھتا ہی گیا۔ اوپر کے اشعار ۱۹۰۴ع کے ہیں۔ اب آپ ''بالِ جبریل'' کی ایک غزل دیکھیے جو ۱۹۳۰ع کے بعد کی یادگار ہے۔ انسان کائنات سے مخاطب ہے :

عالمِ آب و خاک و باد ! سرِّ عیاں ہے ُتو کہ میں ؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں، اس کا جہاں ہے ُتو کہ میں ؟
وہ شبِ درد و سوز و غم، کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں ؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں ؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
شانۂ روزگار پر بارِ گراں ہے ُتو کہ میں ؟
تو کفِ خاک و بے بصر ! میں کفِ خاک و خود نگر !
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے ُتو کہ میں ؟[2]

تاہم جہاں تک شعر کا تعلق ہے انسان کو ہر شے کی حقیقت

۱- ''تصویر درد''، ص ۶۴ -
۲- ''بالِ جبریل''، ص ۴۵ -

ماننے والا اور اسے کشتِ وجود کے لیے ''آبِ رواں'' تسلیم کرنے والا اقبال کبھی کبھی اس کی طرف سے مایوس بھی ہو جاتا تھا۔ ایسے ہی ایک لمحے کا تاثر مندرجہ ذیل رباعی ہے :

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا؟
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا!
نہ خود بیں، نے خدا بیں، نے جہاں بیں!
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا؟[1]

اور پھر یہ شکایت :

ہر نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی؟[2]

لیکن اپنی نثر میں اور بالخصوص زیرِ مطالعہ انگریزی خطبات میں علامہ نے انسان کے منصب و مقام کے بارے میں جو کچھ کہا ہے، اس میں نشیب و فراز نہیں۔ اس کی بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہاں انھوں نے براہ راست قرآن حکیم سے استدلال کیا ہے اور وہی بات اور اتنی ہی بات کہی ہے جو قرآن پاک پیش کرتا ہے۔ بہ قولِ اقبال کتاب اللہ سے تین باتیں بدیہی طور سے ثابت ہیں :

(۱) ''پھر اس کے رب نے (اپنے فضل کے لیے) اسے (آدم کو) چن لیا۔ پس اس کی طرف ملتفت ہوا اور اسے راہ دکھائی۔'' (۲۰ : ۱۲۲)

(۲) باوجود اپنی خامیوں کے وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ اور اس کا نائب ہے : ''اور جب تمھارے رب نے فرشتوں سے کہا : میں زمین میں اپنا نائب بنانے

۱۔ ایضاً، ص ۳۲۔ ۲۔ ایضاً، ص ۳۱۔

والا ہوں تو وہ بولے : کیا آپ وہاں ایسے کو بنائیں
گے جو اس میں فساد کرے اور خون بہائے اور ہم
آپ کی پاکیزگی اور بڑائی بیان کرتے ہیں ؟ رب تعالٰی
نے جواب دیا : میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے ۔"
(۲ : ۳۰)

(۳) وہ ایک بااختیار شخصیت کا امین ہے جسے اس نے
خود کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا :
"ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں
کے پیش کیا ، سو انھوں نے اسے اٹھانے سے انکار
کردیا اور اس سے ڈر گئے ۔ اور انسان نے اس
(بارِ امانت) کو اٹھا لیا ۔ وہ دراصل زیادتی کرنے
والا اور بے سمجھ تھا ۔"
(۳۳ : ۷۲)

علامہ نے اسی امر پر افسوس اور حیرت کا اظہار کیا ہے کہ روح انسانی میں اپنی خاص دلچسپی کے باوجود بہت کم مسلمان حکما ہمیں ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے انسانی شعور کی وحدت کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا ہو ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ایرانی تصورات ، جن کو یونانی افکار کے بعد مسلمانوں کے اذہان کو متاثر کرنے کا سب سے زیادہ موقع ملا ، خود وحدت کی بجائے ہمیشہ دوئی کی طرف مائل رہے ہیں ۔ اسلامی فکر کی مختلف شاخوں میں یہ تصوف ہی ہے جس نے عبادت و ریاضت کے ذریعے سے وارداتِ باطنی کی وحدت تک پہنچنے کی کوشش کی ، لیکن یہ کوشش بھی دو وجوہ سے چنداں بار آور ثابت نہ ہوئی ۔ اول یہ کہ باطنی واردات کے ذریعے سے باکمال صوفیا نے جن عمیق ترین تجربات کو بیان کیا ،

ان کے قارئین اکثر سوء فہم اور دقتِ زبان کا شکار ہو گئے ۔ دوسرے، وہ تمام لٹریچر جو صوفیائے کرام کی بدولت پیدا ہوا ، آج جدید ذہن کے لیے کچھ زیادہ قابلِ فہم نہیں رہا ۔ نہ صرف زبان و بیان کی مشکلات اس راہ میں حائل ہیں بلکہ خود واردات کی جانچ پرکھ کا کوئی علمی اور قابلِ اعتماد ذریعہ اب تک نہ مسلمانوں نے دریافت کیا ہے اور نہ جدید علوم نے ۔ یہاں علامہ نے منصور حلاج کی مثال پیش کی ہے ۔ حلاج نے ''انا الحق'' کا جو نعرہ بلند کیا تو اس کے معاصرین اور بعد میں آنے والوں نے بالعموم اس کی تعبیر وحدت الوجودی تصورات کی روشنی میں کی اور یہ سمجھے کہ حلاج کو ذاتِ باری تعالٰی کے وراء الوریٰ ہونے سے انکار تھا ، حالانکہ فرانس کے نامور مستشرق موسیو میسنون (Massignon) نے حلاج کے جو بکھرے ہوئے مضامین مرتب کر کے شائع کیے ہیں ، ان سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ حلاج کا باطنی تجربہ قطرے کے سمندر میں مل جانے کی تمثیل کا متحمل نہیں ہو سکتا ۔ وہ تو دراصل اس بات کا اعلان تھا کہ انسانی انا تلاش حق میں ایک ایسے مقام پر پہنچ سکتی ہے جہاں وہ محکم ہو کر اپنے استحکام و ثبات کا شعور حاصل کر لیتی ہے ۔ منصور کا نعرۂ اناالحق درحقیقت انسانی انا کی حقیقت کا برملا اظہار تھا جسے اس عہد کے متکلمین نے ناسمجھی کی بنا پر کفر و الحاد قرار دے دیا ۔ باطنی واردات کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل یہی ہے کہ شروع شروع میں اس کے تجربات نارمل اور سیدھے سادے ہوتے ہیں ، لیکن اگلی منزلوں کا حال اس سے مختلف ہے ، اور جب تک اگلی منزلوں کو جاننے اور سمجھنے کا کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ ہمارے ہاتھ نہیں آتا ، ہم صوفیا کے باطنی واردات کو ایک ذریعۂ علم کے طور پر چنداں کارآمد نہیں بنا سکتے ۔

اس مرحلے پر یعنی اس خطبے کے آغاز ہی میں علامہ نے مسلمانوں کی نئی نسل کو تلاشِ حق اور تحقیقِ علمی کے سلسلے میں جو نصیحت فرمائی ہے ، یا زیادہ واضح لفظوں میں ان کے لیے جو طرزِ عمل تجویز کیا ہے ، وہ بڑی حد تک انقلابی ہے ۔ علامہ چاہتے ہیں کہ ہم افکارِ سلف سے رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سرِ نو غور و فکر کریں اور اس کوشش میں جو نتائج ہم اخذ کریں ، ان کو دیانت داری کے ساتھ اپنائیں ۔ اس حصۂ خطاب کی اہمیت کے پیش نظر بلا کم و کاست میں اسے ترجمے کی صورت میں یہاں پیش کرتا ہوں :

”چونکہ ہمارے پاس کوئی ایسا علمی طریقہ نہیں جس سے ہم ان باطنی تجربات کی قدر و قیمت طے کر سکیں جیسی مثلاً حلاج کے اعلان میں مضمر تھی ، اس لیے ہم ان تجربات سے بہ طور ایک علم کے فائدہ اُٹھانے سے قاصر ہیں ۔ اسی طرح وہ دینیاتی تصورات ، جو عملاً ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں ملبوس ہیں ، اس نسل کے لیے کسی کام کے نہیں جو ایک مختلف ذہنی پس منظر کی حامل ہے ۔ لہٰذا عصر جدید کے مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے ۔ اس کو ماضی سے پوری طرح رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سرِ نو غور کرنا ہے ۔ غالباً شاہ ولی اللہ پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنے اندر ایک نئی روح کا تقاضا محسوس کیا ۔ تاہم وہ شخص جسے اس کام کی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا احساس تھا اور جسے اسلامی فکر و تاریخ میں گہری بصیرت نصیب تھی اور جو ان اوصاف کے علاوہ انسانوں

اور انسانی آداب کا نہایت وسیع تجربہ رکھنے کی بدولت ہمارے ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ تعلق کا کام دے سکتا تھا ، جمال الدین افغانی تھا ۔ اگر ان کی اَن تھک مگر منقسم توانائی اسلام کو بہ طور ایک انسانی نظامِ فکر و عمل کے پیش کرنے کی خاطر وقف ہو جاتی تو آج دنیائے اسلام ذہنی اعتبار سے زیادہ مضبوط قدموں پر کھڑی ہوتی ۔ ہمارے لیے اب فقط یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علم کی طرف مؤدب مگر آزادانہ رویہ اختیار کریں اور اس علم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کا جائزہ لیں ، خواہ اس کوشش میں ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف نتائج ہی کیوں نہ اخذ کرنا پڑیں ۔ اور زیرِ نظر موضوع کے بارے میں میں یہی طریقِ عمل اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں ۔"[۵]

اس اقتباس سے علامہ اقبال کے علمی موقف کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے اور ان کے تمام خطبات ان کے اس موقف کا واضح ثبوت ہیں ۔ وہ جدید علم سے بے تعلق رہنے یا اس کی تحقیقات کو بے سوچے سمجھے جھٹلانے کے قائل نہ تھے ۔ وہ جدید علوم کی نسبت ہمیں ایک ایسا رویہ اختیار کرنے کا بار بار مشورہ دیتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی سنجیدگی ، احترام اور آزادی ہوں ۔ وہ چاہتے ہیں کہ ہم جدید مسلمات کی روشنی میں اپنے صوفیانہ اور فقہی تصورات کا نئے سرے سے جائزہ لیں اور اگر اس کوشش میں ہم اپنے اسلاف سے مختلف نتائج پر پہنچیں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ۔

۵- انگریزی خطبات : Reconstruction of Religious Thought in Islam ، ص ۹۷ ۔

۲

یوں کہنا چاہیے کہ ان تمہیدی بیانات کے بعد علامہ اقبال خودی یا انسانی انا کی ماہیت پر قدرے تفصیل سے بحث کرتے ہیں ۔ اس بحث کو جو کتاب کے تقریباً اٹھارہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے ، بطور خاص خیال انگیز اور دلچسپ قرار دینا چاہیے ۔ آغاز میں وہ ایک انگریز فلسفی بریڈلے (Bradley) کے تصورات کا جائزہ لیتے ہیں ۔ پھر امام غزالی کے خیالات پر تنقید کرتے ہیں اور آخر میں جدید نفسیات کے ماہر ولیم جیمز (William James) کی مایوسی آتی ہے اور اس کے نتائجِ فکر پر تبصرہ کیا جاتا ہے ۔ علامہ اقبال کے ان انگریزی خطبات میں ایک دو نہیں ، کوئی درجن بھر مقامات ضرور ایسے ہیں کہ قاری ان کی نظر کی گہرائی اور ان کے خیالات کی ندرت پر عش عش کر اٹھتا ہے اور ان کے لطفِ بیان پر سر دھنتا ہے ۔ کتاب کے یہ دس بارہ صفحات ، جن میں خودی کی حقیقت و ماہیت کا بیان ہے ، ایک ایسا ہی مقام ہیں جہاں علامہ کی عظمتِ فکر اور قدرتِ اظہار اپنے عروج پر ہیں ۔

چونکہ یہ بحث خالص فلسفیانہ ہے اور عام قاری کے لیے شاید اس کی تفصیلات میں چنداں دلچسپی نہ ہو ، لہٰذا میں مختصراً وہ نکات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں جن کو علامہ نے اپنی بحث کے دوران میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ۔ بریڈلے کے خیالات کے جائزے کے بعد یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہم جسے انسانی انا ، خودی یا نفس کہتے ہیں ، کوئی لاکھ چاہے کہ اس کی حقیقت سے انکار کر دے اور بڑے بڑے فلسفیانہ فارمولے اور معیار مقرر کرکے اس کی صداقت سے بچنے کی سعی کرے ، اسے کامیابی نصیب نہیں ہوتی اور

بالآخر اسے کسی نہ کسی صورت میں یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ انسانی خودی ایک حقیقت، ایک سچائی ہے۔

بریڈلے نے ایک لمبے عرصے میں تین کتابیں لکھی تھیں جو بہت مشہور ہوئیں۔ پہلی کتاب ''مطالعہ اخلاق'' (Ethical Studies) میں اس نے خودی کو بلا تمحیص ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا۔ دوسری کتاب ''منطق'' (Logic) میں اس نے اسے ایک کارآمد مفروضے کے طور پر استعمال کیا۔ لیکن اپنی تیسری کتاب ''حقیقت و شہود'' (Appearance & Reality) میں اس نے اس سوال کا بڑی گہرائی اور دقتِ نظر کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ بریڈلے کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ احساسات و تجربات کا متناہی مرکز ہو مگر تعارض و تناقض سے پاک۔ اور پھر اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی نفس مجموعہ اضداد ہے اور تغیّر و ثبات کے مسلسل تضاد میں گرفتار، لہٰذا خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں۔ لیکن اس کتاب میں وہ ذرا آگے چل کر یہ بھی لکھتا ہے کہ زندگی کی خواہ کوئی بھی صورت ہو اس کا ادراک فکر کے ذریعے ہی سے ممکن ہے لیکن فکر کا دار و مدار نسبتوں پر ہے اور نسبتوں کے لیے تعارض ناگزیر ہے۔ لہٰذا اپنی تمام بے رحم منطق کے باوجود بالآخر بریڈلے کو اعتراف کرنا پڑا کہ خودی کسی نہ کسی صورت میں حقیقت ضرور ہے، یعنی ایک ناقابلِ انکار امرِ واقعی۔

یہاں علامہ نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ خودی اپنی ابتدائی اور ناپختہ حالت میں بلا شبہ بہت سے تضاد و تعارض کا شکار ہوتی ہے، لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے اور اس کی آرزو اسے کس منزل تک لے جانے کے لیے بے قرار ہے۔ خودی کے سلسلے میں ان امکانات کو بھی تو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو اس

کی زد میں ہیں[1] اور جہاں پہنچ کر وہ ایسی مستحکم اور قوی ہو جاتی ہے کہ کوئی ہیجان اس کی وحدت کو درہم برہم نہیں کر سکتا۔

خودی کی پہلی خصوصیت، جو اس بحث کے نتیجے میں سامنے آتی ہے، یہ ہے کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیاتِ نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں علامہ نے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ خودی پر زمان و مکان کی ان بندشوں کا اطلاق نہیں ہوتا جن کی اشیا و اجسام پابند ہیں، اس لیے کہ جسم کا تعلق جب بھی ہوگا، ایک مکان سے ہوگا، دو سے نہیں ہو سکتا۔ اس کے مقابلے میں خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ ایسے کئی نظاماتِ مکانی کا تصور کر سکے۔ پھر عالمِ بیداری میں ہمارا شعورِ مکان کچھ اور ہوتا ہے، عالمِ خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے، نہ وہ ایک دوسرے میں مخل، نہ ایک دوسرے پر حاوی؛ لہٰذا خودی کو ان معنوں میں مکاناً محدود نہیں ٹھہرایا جا سکتا جن معنوں میں جسم کو۔ یہی صورت زمان کی ہے۔ طبیعی واقعات کی مدتِ زمانی تو ایک حقیقتِ حاضرہ ہے اور مکان پر مختصر لیکن خودی کی مدتِ زمانی اس کے باطن میں جاگزیں ہے اور اپنے ہی انداز میں حال اور مستقبل سے وابستہ۔ یہ اس لیے کہ جب کوئی طبیعی حادثہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے کئی نشانات چھوڑ جاتا ہے جن کو دیکھ کر ہم اس کی مدتِ زمانی کا

۱۔ ملاحظہ ہو رباعی ''بالِ جبریل'' (ص ۱۱۸):

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

اندازہ کر لیتے ہیں ، اگرچہ یہ نشانات خود مدتِ زمانی نہیں بلکہ ان کی علامت ہوں گے - حقیقی مدتِ زمانی کا تعلق بہ قول علامہ ، خودی اور صرف خودی سے ہے -

خودی کی دوسری خصوصیت اس کی مخصوص خلوت ہے جس کی بدولت خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے - فرض کیجیے آپ کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں ؛ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس نتیجے سے متعلق امور ایک ذہن میں جمع ہوں - مثلاً اگر یہ مان لیا جائے کہ انسان فانی ہے اور یہ بھی تسلیم ہو کہ سقراط انسان ہے تو ان دونوں باتوں کا کوئی منطقی نتیجہ اس وقت تک برآمد نہیں ہو سکتا جب تک یہ دونوں باتیں ایک ذہن میں جمع نہ ہو جائیں - اس نتیجے کے لیے کہ سقراط فانی ہے ، پہلی دونوں حقیقتوں کا ایک ہی ذہن سے تسلیم کیا جانا ضروری ہے - اسی طرح اگر مجھے کسی چیز کی خواہش ہے تو یہ میری ہی خواہش ہوگی اور اس کی تکمیل میری ہی خواہش کی تکمیل ہوگی اور اس کا لطف مجھی کو حاصل ہوگا - حتٰی کہ اگر ساری دنیا اس چیز کی خواہش رکھتی ہو اور وہ شے دنیا بھر کو حاصل ہو جائے لیکن مجھے حاصل نہ ہو تو میری خواہش ناآسودہ رہے گی - یا پھر اگر میرے دانت میں درد ہے تو یہ تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا ثبوت دے لیکن درد کا احساس صرف مجھی کو ہوگا - لٰہذا میری خوشی ، میری تکلیف اور اسی طرح میرا احساسِ ندامت ، میری افسردگی اور میرا احساسِ جوش و خروش یہ سب احساسات حظ و کرب میرے احساسات ہی ہوں گے ، کسی دوسرے کے نہیں ہو سکتے اور یہی میری خودی کی خلوت و یکتائی کا ثبوت ہے - میری نفرت میری نفرت ہے ، میری محبت میری محبت ہے - اسی طرح میرے عزائم میرے عزائم اور میرے فیصلے میرے فیصلے ہیں جو صرف

میری انفرادی خودی کے تار و پود ہوں گے۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا اور حکم لگانا شروع کردے۔ یا یہ کہ اگر ایک کی بجائے دو راستے میرے لیے کھلے ہوں تو خود ان سے ایک کا انتخاب کر لے۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں؟ لہٰذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہوگا، دوسروں کے تجربات و واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔ کیفیاتِ نفسی کا یہی بے مثل ربط باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ ''میں'' سے کرتے ہیں۔[۱]

وحدت و خلوت کے بعد علامہ نے خودی کی جس خصوصیت پر زور دیا ہے۔ وہ گویا اس کی ہدایت کاری ہے۔ خودی اپنی وحدت و انفرادیت کے ساتھ زندگی کی فلاح و ترقی کے لیے منصوبے بناتی اور ارتقا کی راہ میں اس کی ہدایت و رہنمائی کا فریضہ انجام دیتی دیتی ہے۔ خود قرآنِ حکیم نے اس طرف واضح اشارہ فرمایا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

''و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الاّ قلیلا۔'' (۱۷ : ۸۷)

(لوگ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دیں کہ روح میرے رب کا امر (ہدایت و حکم) ہے اور تم لوگوں کو زیادہ علم نہیں دیا گیا ہے)۔

اس آیتِ شریف کی معنویت کو جاننے کے لیے ہمیں اس فرق کو ملحوظ رکھنا ہوگا جو قرآنِ حکیم کے نزدیک ''خلق'' اور ''امر''

۱- خطبات انگریزی، ص ۱۰۰۔

میں ہے۔ ''خلق'' کے معنی ہیں تخلیق و پیدائش اور ''امر'' کے معنی ہیں ہدایت و رہنمائی۔ قرآنِ حکیم نے ایک جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''الا لہ الخلق والامر'' (۷ : ۵۴) [بلاشبہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے خلق بھی اور امر بھی (پیدائش بھی اور ہدایت بھی)]۔

اگر آپ اوپر کی آیت (۱۷ : ۸۷) پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ خالقِ کائنات نے روح کے بارے میں اگر کسی حقیقت کا انکشاف فرمایا ہے تو وہ اس کا امرِ ربی ہے: ''وہ میرے رب کا ایک حکم، ایک ہدایت اور ایک رہنمائی ہے''۔ کیا اس سے خودی کی ہدایت کاری اور رہبرانہ کارفرمائی کا پتا نہیں چلتا؟ اس حصۂ گفتگو کو اقبال نے یوں سمیٹا ہے:

''لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں، عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کارفرما ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفریں رویے میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا ادراک مجھے ایک شئے مکانی سمجھ کر یا وقت کی ترتیب میں واقعات کا کوئی مجموعہ جان کر نہیں کر سکتے۔ میں کوئی شے نہیں ہوں کہ آپ یوں کریں۔ آپ اگر سچ مچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا۔ آپ کو یہ دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں

تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے؟ میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنائیں کیا ہیں؟ صرف اسی صورت میں آپ مجھے سمجھ سکتے ہیں، جان سکتے ہیں اور میری قدر و قیمت متعیّن کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔"[۱]

۳

دوسرے اہم سوال یہ ہے کہ زمان و مکان کی اس دنیا میں خودی معرضِ وجود میں کیونکر آتی ہے؟ اس ضمن میں بھی قرآنِ حکیم کے ارشادات بہت واضح ہیں۔ فرمایا:

"و لقد خلقنا الانسان من سللة من طین ○ ثم جعلنٰہ نطفة فی قرار مکین ○ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ق ثم انشانٰہ خلقاً آخر فتبارک اللہ احسن الخالقین ○"

(۲۳ : ۱۲ - ۱۴)

(اور ہم نے پیدا کیا انسان کو مٹی کے خلاصے سے۔ پھر بنایا ہم نے اس کو محفوظ قرارگاہ میں نطفہ۔ پھر بنایا ہم نے نطفے کو خونِ بستہ۔ پھر بنایا ہم نے خونِ بستہ کو لوتھڑا گوشت کا۔ پھر بنا دیں ہم نے لوتھڑے کی ہڈیاں۔ پھر پہنا دیا ہم نے ہڈیوں کو گوشت۔ پھر پیدا کر دیا ہم نے اس کو ایک نئی مخلوق۔ پس بڑا بابرکت ہے اللہ سب سے بہتر خالق)۔

اس "خلقِ آخر" (نئی مخلوق) کا نشو و نما نظامِ جسمانی کی بنا پر ہوتا ہے اور نظامِ جسمانی کیا چیز ہے؟ کم تر خودیوں کی وہ بستی

۱- ایضاً، ص ۱۰۳ -

جن کے اندر سے ایک عمیق تر خودی اُبھرتی ہے۔ یہاں اقبال دو تصورات سے بحث کرتے ہیں؛ ایک تصور ڈیکارٹ (Descarte) کا ہے جو روح اور جسم کو الگ اور ایک دوسرے سے آزاد خیال کرتا تھا مگر سمجھتا تھا کہ یہ دونوں کسی پُراسرار طریق سے باہم وابستہ بھی ہیں۔ اور دوسرا تصور لائب نٹیس (Liebniz) کا ہے جس میں بدن کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ علامہ نے ان دونوں تصورات کی معقول تردید کی ہے۔ روح اور جسم کی علیحدگی اور ایک دوسرے سے آزادی کا تصور اس لیے قابلِ قبول نہیں کہ اس کے نتیجے میں روح اور جسم دو متوازی نظامات تسلیم کرنا پڑیں گے جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت نہیں ہوتے۔ رہا لائب نٹیس کا نظریہ، جس میں بتایا گیا ہے کہ روح بدن سے اور بدن روح سے اثرات قبول کرتا ہے، لیکن یہاں بدن کا پلہ یوں بھاری رہتا ہے کہ اس تاثر و تعامل میں پہل بدن کی طرف سے ہوتی ہے۔ علامہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے اعمال و تجربات میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہم کس جذبے یا محرک کے تحت کوئی کام کرتے یا اثر لیتے ہیں؟ اور اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہم کس حد تک اس کام کی طرف ملتفت ہیں، اور التفات جو ہماری رضا و رغبت کا دوسرا نام ہے، دراصل ذہن کا عمل ہے، بدن کا ہرگز نہیں۔ اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

”لہٰذا تعامل ہو یا متوازیت، یہ دونوں نظریے اپنی جگہ پر ناکافی ہیں، اس لیے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اُٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہوگا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں، نہ ایسا

کوئی خط کھینچ سکتے ہیں جس سے پتا چلے کہ اس میں ذہن کا دخل کتنا ہے اور جسم کا کتنا۔ لہٰذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ خلق بھی اس کے ہاتھ میں ہے اور امر بھی اسی کے ہاتھ میں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصور کیونکر کریں۔ ہمیں معلوم ہے کہ حس کوئی شے نہیں کہ ہم اسے خلائے مطلق میں واقع سمجھیں، بلکہ ایک نظامِ اعمال یا نظامِ حوادث ہے جس سے روح اور بدن کا امتیاز تو دور نہیں ہوتا مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آ جاتے ہیں۔ خودی کی خصوصیت ہدایت و اختیار ہے۔ برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ لہٰذا بدن کو روح کے افعال کا حاصل جمع کہیے یا اسے اس کی عادت قرار دیجیے، وہ اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"[۱]

اس بحث کے ضمن میں ذرا آگے چل کر علامہ نے ان سوالات کو بھی اُٹھایا ہے کہ مادہ کیا ہے؟ اور علّت و معلول کے مسلمات کی روشنی میں خودی کی حیثیت کس طرح متعین ہوتی ہے؟ اور ان کے نہایت خیال انگیز جوابات مہیا کیے ہیں۔ مادہ کیا ہے؟ کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ گویا ادنٰی خودیوں کی ایک بستی ہے جن کا میل جول اور باہمی عمل و ردِ عمل جب ایک خاص مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلٰی تر خودی صدور میں آتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اعلٰی کا صدور ادنٰی سے ہوتا ہے، سو

۱- ایضاً، ص ۱۰۵ -

بہ قول علامہ اس سے اعالی کی قدر و قیمت اور مرتبے میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ یہاں اہم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتدا کیونکر ہوئی ، اصل بات تو یہ دیکھنا ہے کہ جو چیز صادر ہوئی ، اس کی صلاحیتیں کیا ہیں ، اس کا معنی و مطلب کیا ہے ، اس کی انتہا کیا ہے ، اس کی رسائی کہاں تک ہے ؟ لہٰذا اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حیاتِ ذی روح کی اساس خالصاً طبیعی ہے ، یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا ظہور و صدور ہوا وہ پھر اس چیز میں گم ہو جائے گی جس سے وہ صادر ہوئی ؟ کسی شے کی قدر و قیمت اس کی ابتدا سے نہیں ، اس کے امکانات اور اس کی کامیابیوں سے طے پاتی ہے -

علّت و معلول کے ضمن میں اصل سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ کیا خودی اپنی فعالیت آپ متعین کرتی ہے ؟ یہ سوال دراصل خودی کی آزادی کے سوال ہی کا ایک پہلو ہے جس کا جواب اقبال نے یوں دیا ہے کہ خودی کو ایک صلاحیت ''بصیرت'' کی بھی نصیب ہے جس کی بدولت وہ بعض فیصلے علّت و معلول کے عمل سے بے تعلق یا بے نیاز ہو کر کرتی ہے - خودی حیات کا وہ ترقی یافتہ مظہر ہے جس کے سامنے بعض مقاصد ہوتے ہیں اور یوں کہنا چاہیے کہ ان مقاصد کی کشش یا ان کی تکمیل کا شوق اسے کشاں کشاں لیے جاتا ہے - یہ شوق یا جذبۂ تکمیل مقاصد ، یہ ''بصیرت'' خودی کی فعالیت کا سرچشمہ اور اس کی تمام سرگرمیوں کا راز ہے جو کسی خارجی علّت و معلول کا پابند ہونے کی بجائے خود خودی ہی کی داخلی قوت سے جوش و نمو پاتا ہے - لہٰذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کی کارگزاریوں میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دونوں پہلو کام کرتے ہیں تو کیا اس امر کے تسلیم کرنے میں کچھ تامل نہیں

کرنا چاہیے کہ خودی بھی ایک آزاد علّت ہے اور اس مطلق خودی (یعنی ذاتِ باری تعالیٰ) کی آزادی و اختیار میں حصہ دار، جس نے خود اپنی آزادانہ مشیت سے اس متناہی خودی کے تصرف و اختیار کو گوارا کیا؟ ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے اس نظریے سے بھی ہوتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا - چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

"و قل الحق من ربکم - فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر" (١٨ : ٢٩) -

(اور کہہ دیجیے : حق تو وہی ہے جو تمھارے رب کی طرف سے ہے - پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے) -

"ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اسأتم فلها" (١٧ : ٧) -

(اگر نیکی کی تم نے تو نیکی کی اپنے لیے اور اگر تم نے برا کیا تو اپنے لیے -)

۴

جب جبرو اختیار کا ذکر چھڑ جائے تو بات لامحالہ تقدیر پر جا پہنچتی ہے - زیرِ نظر خطبے کے اس حصے میں بھی یہی کچھ ہوا - علامہ یہ کہہ رہے تھے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس صداقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ عمل کی اہلیت انسان میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے - اسلام چاہتا ہے کہ خودی کی زندگی میں یہ اہلیت ایک مستقل اور برقرار عنصر کی حیثیت حاصل کر لے - از روئے قرآن، نماز پنجگانہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ خودی کو زندگی اور آزادی کے اصل منبع کے قریب تر لا کر اسے نیند اور کاروبار کے مشینی (اور منفی) اثرات سے پاک کرے - اسلام میں عبادت دراصل خودی

کا پابندیوں (میکانیت) سے نکل کر آزادی کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔
اور اقبال جب اس بلیغ نکتے کو بیان کر چکے تو تقدیر کا سوال ان
کے سامنے تھا۔ درحقیقت آن دنوں اسپنگلر (Spengler) کی ''زوال
مغرب'' (Decline of the West) کا بڑا چرچا تھا اور اس نے یہ
غلط رائے قائم کر کے اسے عام کرنے کی کوشش کی تھی کہ اسلام تقدیر
پرست مذہب ہے، لیکن ساتھ ہی اس نے اس حقیقت کو بھی تسلیم کیا
تھا کہ زندگی کو جاننے اور اس پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے دو
طریقے ہیں: ایک ذہنی اور دوسرے کو زیادہ مناسب لفظ نہ ملنے کی
بنا پر ہم حیاتی کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی طریقہ علّت و معلول کے کڑے
نظام کے ذریعے سے عقلاً زندگی کے حقائق کو جاننا اور ان سے کام
لینا ہے۔ حیاتی طریقہ یہ ہے کہ آپ بہ طور کل کے زندگی کی ناگزیر
ضرورت کو انشراحِ قلب کے ساتھ قبول کریں جو اپنی باطنی ثروت
کو بڑھاتی ہوئی زمانِ متسلسل کو پیدا کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں
کہ قرآن جسے ''ایمان'' کہتا ہے، وہ دراصل کائنات کو حیاتی طریقے
سے سمجھنے کا نام ہے۔ محض بعض عقائد کو بے جان طور سے مان
لینے کا نام ایمان نہیں ہے۔ ایمان تو ایک نادر تجربے کی بدولت
حاصل ہونے والا زندہ ایمان ہے۔ اس تجربے تک صرف مضبوط
شخصیتیں ہی پہنچ سکتی ہیں اور اس اعلیٰ درجے کی ''راضی بہ رضا''
کیفیت کو پاتی ہیں جسے کم فہمی کی بنا پر لوگ ''تقدیر پرستی''
بھی کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف کی تاریخ میں یہ تجربہ، جو
حضور رسالت مآب ﷺ کے ارشاد کے مطابق ''انسان میں اخلاقِ الٰہی
پیدا کرتا ہے''[1]، اس طرح کے جملوں میں اظہار پذیر ہوا ہے:

۱- تخلقوا باخلاق اللہ (حدیث شریف)۔

"میں حق ہوں" ("انا الحق" ــ منصور) - "میں زمانہ ہوں"، "میں قرآنِ ناطق ہوں" (حضرت علی) - "میری بڑی شان ہے" (بایزید بسطامی) - اسلام کے اعلیٰ تصوف میں قربِ الٰہی کے تجربے کے یہ معنی نہیں کہ انسانی خودی لامحدود خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دیتی ہے، بلکہ یہ ہیں کہ ذاتِ لامحدود از راہِ فضل و کرم انسانی خودی کی آغوشِ محبت سے ہم کنار ہوتی ہے - مولانا رومی نے کہا ہے :

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود
ایں سخن کے باورِ مردم شود

(خدائی علم، صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے، مگر عام لوگوں کے لیے اسے باور کرنا آسان نہیں) -

اس "راضی بہ رضا" کیفیت کو آپ خودی کی نفی یا اس تقدیر پرستی سے کیونکر تعبیر کر سکتے ہیں جو اسپنگلر کا مطلب ہے؟ یہ تو سراسر زندگی اور بے پایاں قوت ہے جو گولیوں کی بوچھاڑ میں انسان کو بہ کمال دل جمعی ادائے نماز کے قابل بناتی ہے -

لیکن یہاں اقبال نے پھر ایک سوال اٹھایا ہے جو بلاشبہ ہر قاری یا سامع کے دل میں پیدا ہو سکتا تھا - اگر اسلامی فکر کا نہج یہ ہے تو صدیوں سے عام مسلمان ایک پست درجے کی تقدیر پرستی میں کیوں مبتلا ہے، اور اس کے گرد و پیش میں جو کچھ ہوتا ہے اسے وہ یہ کہہ کر کیوں قبول کر لیتا ہے کہ خدا کی مرضی یوں ہی تھی؟ اقبال کہتے ہیں کہ اس صورت حال کی ذمہ داری کچھ تو فلسفیانہ فکر پر ہے اور کچھ سیاسی مفاد پرستی پر اور کچھ اس امر پر کہ مسلمانوں کے دلوں میں زندگی کا وہ جوش رفتہ رفتہ ٹھنڈا پڑ گیا جسے اسلام نے ابتداءً ان کے دلوں میں پیدا کیا تھا -

فلسفیانہ غور و فکر نے ، جو علت و معلول کا پابند تھا ، ایک ایسے خدا کا تصوّر اجاگر کرنا شروع کیا جو زندگی کے روزمرہ کاروبار سے وراء الورا ، کائنات پر باہر سے حکومت کرتا ہے اور دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے بس اُسی کے اشارۂ ابرو سے ہوتا ہے ۔ ادھر بنی اُمیہ نے کربلا میں جو قیامت ڈھائی تھی اس کی وجہ سے اُنھیں عوام کی طرف سے بغاوت کا دھڑکا لگا رہتا تھا ، لہٰذا سیاسی مصلحتوں کی بنا پر اس خیال کو عام کیا گیا کہ جو کرتا ہے خدا کرتا ہے ، بندوں کا اس میں کیا عمل دخل ہے ؟ اس سے کربلا کے گناہوں پر پردہ ڈالنا مقصود تھا ۔ چنانچہ روایت ہے کہ معبد نے حسن بصری سے کہا کہ امویوں نے مسلمانوں کو قتل کیا اور اس کی ذمہ داری خدا پر ڈال دی ۔ حسن بصری نے جواب دیا : ”خدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں ۔“ اس طرح صوفیا کی مخالفت کے باوجود مسلمانوں کے اندر عمل کو شل کر دینے والی تقدیر پرستی رفتہ رفتہ جڑ پکڑتی گئی ۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس روش پر ہمیں چنداں حیران ہونے کی ضرورت نہیں ہے ۔ کیا بے شمار مغربی دانشور ابھی کل تک سرمایہ دارانہ نظام معاشرت کو ایک قدرتی اور ُپرجواز معاشرہ ثابت نہیں کر رہے تھے ؟ اس طرح آگسٹ کامٹے (Auguste Comte) کا خیال تھا کہ سوسائٹی میں ہر فرد کا منصب اور کام ازلی و ابدی طور سے مقرر ہے ۔ اور یہی کچھ مسلمان سوسائٹی میں بھی ہوا ۔

آخری اور نہایت اہم سوال ، جو اس خطبے کے آخر میں اُٹھایا گیا تھا ، انسانی خودی کی بقائے دوام کا سوال تھا ۔ اقبال کو انسانی زندگی کے اس پہلو سے بھی ابتدائے فکر ہی سے دلچسپی تھی ۔ ”بانگِ درا“ کے پہلے حصے (۱۹۰۰ع - ۱۹۰۵ع) کی ایک نظم ہے ”کنارِ راوی“ ۔ اس نظم کا خلاصہ یہ ہے کہ سہ پہر کے سمے راوی

میں ایک کشتی چل رہی ہے ، پانی کا بہاؤ تیز ہو رہا ہے اور ملاح زیادہ مستعدی اور چابک دستی سے موجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے کشتی کو آگے لے جا رہا ہے - شاعر کنارے پر کھڑا ہوا یہ دلفریب منظر مشاہدہ کر رہا ہے - کشتی پہلے اس کے عقب میں تھی ، پھر وہ اس کے سامنے آئی اور اس کے بعد آہستہ آہستہ آگے بڑھی ، حتٰی کہ وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئی - شاعر کے دل میں اس منظر سے انسانی روح کی بقا کی ایک دلیل پیدا ہوئی - کیا کشتی ٹوٹ چکی ہے ؟ پاش پاش ہو چکی ہے ؟ نہیں ، ایسا تو نہیں ، وہ تو پانی میں پہلے کی طرح رواں ہے - ہاں ، جہاں سے شاعر کھڑا اسے دیکھ رہا ہے ، بس وہاں سے دکھائی نہیں دیتی - کسی شے کا دکھائی نہ دینا یا نظر نہ آنا اس کے خاتمے اور اس کی فنا کی دلیل نہیں ہو سکتی - لہٰذا :

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[1]

پھر ایک جگہ فرمایا :

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

وجود کا یہی مرکز ، جو فرشتۂ موت کی زد سے باہر ہے ، اقبال اسے خودی کا نام دیتے ہیں - اسی طرح جو بلندپایہ نظم انھوں نے اپنی والدہ مرحومہ کی وفات پر لکھی تھی اور جو ''بانگِ درا'' میں

۱- ''بانگِ درا'' ، ص ۹۷ -

"والدۂ مرحومہ کی یاد میں" کے عنوان سے شامل ہے ، اس میں بھی وہ موت کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے انسانی روح کی بقا پر متعدد دلیلیں پیش کرتے ہیں - پہلے اس نظم کے چند اشعار سنیے :

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں !
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو ، یہ وہ گوہر نہیں !
زندگی محبوب ایسی دیدۂ قدرت میں ہے
ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے
موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات
عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات
ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں
جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں[1]

اس نظم میں پیش ہونے والی ایک دلیل بھی سن لیجیے - آسمان کی طرف دیکھو ، ستارے ہی ستارے ہیں - یہ ستارے کروڑوں بلکہ اربوں سال سے چمک رہے ہیں - انسان ان سے بڑی ہستی ہے - اس لیے کہ وہ دانا و بینا ہے ، خودگر و خود نگر ہے ، خدا بین و جہاں بین ہے - لہٰذا اگر ان چمکنے والے ستاروں کی عمر کروڑوں برس ہو سکتی ہے تو انسان ، جو رتبے اور مقاصد میں ان سے بڑھ کر ہے ، اس کے لیے قدرت نے ان سے زیادہ عمر کیوں نہ رکھی ہوگی ؟ :

آہ ! سیمابِ پریشاں ، انجمِ گردوں فروز
شوخ یہ چنگاریاں ، ممنونِ شب ہے جن کا سوز
عقل جس سے سر بزانو ہے وہ مدت ان کی ہے
سرگزشتِ نوعِ انساں ایک ساعت ان کی ہے

۱- ایضاً ، ص ۲۶۴ -

پھر یہ انسان آنسوئے افلاک ہے جس کی نظر
قدسیوں سے بھی مقاصد میں ہے جو پاکیزہ تر
جو مثالِ شمع ، روشن محفلِ قدرت میں ہے
آسماں اک نقطہ جس کی وسعتِ فطرت میں ہے
جس کی نادانی صداقت کے لیے بے تاب ہے
جس کا ناخن سازِ ہستی کے لیے مضراب ہے
شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا ؟[۱]

اس نظم کے دو شعر بہ طرز قطعہ یہ بھی ہیں جن کا ہمارے موضوع سے براہِ راست تعلق ہے :

آدمی تابِ شکیبائی سے گو محروم ہے
اس کی فطرت میں یہ اک احساس نامعلوم ہے
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے ، فنا ہوتا نہیں

یہ تو شعر کی بات تھی ، اب آپ خطبے کے زیرِ نظر حصے کی طرف آئیے ۔ علامہ نے پہلے تو ابنِ رشد ، کانٹ (Kant) اور نطشے (Nietzsche) کے بعض تصورات سے بحث کی ہے جو انھوں نے موت کے بعد انسانی زندگی کی ممکنہ صورتوں کے بارے میں پیش کیے ہیں اور اس کے بعد قرآن حکیم کی روشنی میں اس اہم سوال پر اسلام کے موقف کی وضاحت فرمائی ہے ۔ بہ قول اقبال تین باتیں قرآن مجید سے نہایت واضح ہیں : (۱) یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمان سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمانے سے متقدم نہیں (٦ :

۲- ایضاً ، ص ۲٦۳ -

۳۸) - (۲) یہ کہ قرآن مجید کی رو سے ناممکن ہے کہ انسان پھر اس کرۂ ارض پر واپس آئے (۲۳ : ۹۹ - ۱۰۰ ‘ ۵۶ : ۵۹ - ۶۱) - (۳) یہ کہ متناہیت کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے (۱۹ : ۹۳ - ۹۵) - تیسرے نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے ، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا (۱۷ : ۱۳ - ۱۴) - لہٰذا انسان کا انجام کچھ بھی ہو ، اس کے یہ معنے ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھودے گا۔ قرآن حکیم کی نظروں میں انسان کی انتہائی مسرت و سعادت یہ نہیں (جیسا کہ ہندو ازم اور بعض صوفیانہ گروہوں کا خیال ہے) کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے - اس کے ''اجر غیر ممنون'' کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس ، اس کی یکتائی اور ایک خودی کی حیثیت سے اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی ، جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی ، اس قسم کی توانا اور ارتقا یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر ذرہ برابر اثر انداز نہیں ہوگا (۳۹ : ۶۹) - لیکن ظاہر ہے اس قسم کے استثنا کا اطلاق انھی شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جن میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ چکی ہو - لہٰذا اس کی نشو و ارتقا کی معراج یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہِ راست اتصال میں بھی ، جو سب پر محیط ہے ، اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں ؛ جیسا کہ قرآن نے حضور رسالت مآب ؐ کے مشاہدۂ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے :

''ما زاغ البصر و ما طغٰی'' (۵۳ : ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیتِ کامل کا تصور جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر، جو جنابِ رسالت مآبؐ کے واقعۂ معراج کے بارے میں کہا گیا، اور کہیں نہیں ہوا:

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عینِ ذات می نگری و در تبسّمی

اقبال کہتے ہیں کہ یہ تینوں حقائق ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطۂ نظر بآسانی سمجھ میں آ سکتا ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہوجائیں (۷۵ : ۳۶ - ۴۰)۔ اور یوں بھی جس ہستی کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوئے، اس کے متعلق یہ کہنا کچھ غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لاحاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔

یہاں اقبال ایک بار پھر اس امر پر زور دیتے ہیں کہ کائنات کے مقاصد میں انسان کی شرکت بہ حیثیت ایک ارتقا یافتہ خودی ہی کے ممکن ہے۔ انسانی خودی باشعور اور پختہ ہو کر ہی ان مقاصد کے حصول میں قدرت کا ہاتھ بٹا سکتی ہے جو اس کے سامنے ہیں (۹۱ : ۷ - ۱۰)۔ لہٰذا آخری اور نہایت اہم سوال یہ ہے کہ خودی اپنے آپ کو کس طریق سے محکم اور مقاصد قدرت سے ہم آہنگ بنا سکتی ہے؟ اقبال کے پاس اس کا سیدھا سادہ جواب ہے کہ عمل سے، عمل سے۔ خودی پختہ کار اور مقاصدِ حیات میں مددگار بن کر اپنے آپ کو غیر فانی بناتی ہے۔ اقبال یہاں اس آیت شریفہ سے استدلال کرتے ہیں:

''تبارک الذی بیدہ الملک و ھو علیٰ کل شیء قدیر، الذی خلق الموت والحیٰوۃ لیبلوکم ایّکم احسن عملا، و ھو العزیز الغفور'' (۶۷ : ۲)۔

(برکت والی ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں حکومت ہے اور وہ ہر شے پر قادر ہے ۔ وہ ذات اقدس جس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ تم لوگوں کو آزمائے کہ کون تم میں سے اچھے عمل کرتا ہے ، اور وہ ذات قوت والی اور بخشنے والی ہے ۔)

اقبال کہتے ہیں زندگی گویا وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے بے انتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے ۔

خطبے کے آخر میں لیکن اسی بحث کے ضمن میں اقبال نے دو ایک بڑے نازک اور بڑی حد تک نئے خیالات بیان فرمائے ہیں ۔ ایک یہ کہ بقائے روح یا بقائے خودی بہرحال ایک انعام ، ایک جزا اور ایک صلہ ہے جو فقط اُنھی کو نصیب ہوگا جو اس کے لیے مناسب جد و جہد کریں گے ، جو اس کے اہل نکلیں گے ۔ بقا مفت میں نہیں ملے گی ، اس کی خیرات نہیں بٹے گی ۔ بقا حاصل کی جاتی ہے ، ملتی نہیں ۔ لہٰذا اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ کمزور خودی کے افراد عالمِ برزخ ہی میں رہ جائیں اور ان کی سزا ، ان کا جہنم ان کے فنا ہی کا دوسرا نام ہو ۔

دوم ، یہ مسئلہ بھی مسلمانوں میں متنازعہ فیہ ہے کہ بقائے روح کے ساتھ کیا جسم کو بھی دوبارہ ساخت ملے گی ؟ اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگلے جہانوں میں جسم کی ضرورت بھی ہے یا نہیں ۔ اور جسم کا جو تصور بھی ہم قائم کرتے ہیں ، اس کا اطلاق دوسرے عالموں پر ممکن بھی ہے ؟ یہ جاننے کا ہمارے پاس کوئی یقینی ذریعہ نہیں ۔ قرآن سے جو بات قطعی واضح ہے یہ ہے کہ جسم کی تحلیل سے روح یا نفس کی زندگی ختم نہیں ہوتی ۔

سوم ، اگر ہم مکانی تصورات سے نجات حاصل کر لیں تو یوں

بھی سمجھ سکتے ہیں کہ جنت و دوزخ مقامات نہیں ، نفس کے احوال ہیں - از روئے قرآن ، دوزخ کی آگ کسی خارجی ایندھن سے نہیں بلکہ خود قلوب کے شعلوں سے بھڑکتی ہے - دوزخ دراصل انسان کے ناکام ہونے کا اذیت ناک احساس ہے اور از روئے قرآن کوئی انسان ابدی طور پر اس کیفیت میں نہیں رہے گا - یہ احساس اسے اصلاح پر مائل کر سکتا ہے - دوسرے لفظوں میں دوزخ ابیت و ندامت کے بعد سنبھلنے اور اصلاح پذیر ہونے کی منزل بھی ہے -

چہارم ، جنت کوئی بے کاروں کی عشرت گاہ نہیں بلکہ خود وہ بھی ایک میدانِ عمل ہے جہاں ارتقا یافتہ نفوس قربِ الٰہی کی پیہم کوشش میں ترقی و ارتقا کی مزید منزلیں طے کرنے میں مشغول رہیں گے - زندگی ایک مسلسل سفر ہے ، آگے بڑھنے کا نام ـــــ ہر آن نئی شان -

• • •