پروفیسر سعید احمد رفیق

اُمّ الفضائل ——— خودی

لفظ اخلاق خلق کی جمع ہے اور خلق کے معنی ہیں عادت، خصلت، سیرت۔ علم الاخلاق وہ علم ہے جس میں کردار انسانی اور اس کی عادات و خصائل سے بحث کی جاتی ہے۔ اس علم کا اصل موضوع سیرت انسانی ہے جس میں ان اصولوں کو زیر بحث لایا جاتا ہے جن پر انسان کو عمل پیرا ہونا چاہیئے۔ اور اس معیار کو تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جو ان اصولوں کو "صائب و غیر صائب" اور ان صفات کو "خیر و شر" بنانے کی ذمہ دار ہے۔ 'صائب' صوب سے مشتق ہے جس کے معنی مستقیم۔ صحیح۔ مطابق اصول ہیں۔ ہم کسی چیز کو صحیح اور ٹھیک اس وقت کہتے ہیں جب وہ کسی اصول اور قانون کے مطابق ہو۔ لفظ 'صائب' جس چیز پر زور دیتا ہے وہ اصول اور قانون کی پیروی اور ان کی مطابقت ہے۔ لیکن کسی قانون کی پیروی عموماً کسی خاص مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔ اور یہ مفہوم دوسرے لفظ "خیر" سے واضح ہو جاتا ہے۔ خیر کے معنی ہیں اچھائی، بھلائی اور نیکی۔ ہم کسی کردار کو اس وقت خیر کہتے ہیں جب وہ ہمیں اس مقصد تک جو ہمارے پیش نظر ہے لے جائے۔ یا اس کے حاصل کرنے میں ہماری مدد کرے۔ لیکن علم الاخلاق میں لفظ 'خیر' صرف ذرائع کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ مقصد کے لیے بھی۔ یعنی وہ کونسا مقصد اعلیٰ ہے جس کا حاصل کرنا ہماری زندگی کا منتہائے نظر ہونا چاہیئے۔ اس خیر کل اور مقصد اعلیٰ کو ہم ام الفضائل بھی کہتے ہیں۔

صائب اور خیر کے اس تنازع نے اخلاقی مفکرین کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ اول وہ جو صائب پر زور دیتے ہیں اور قانونی کہلاتے ہیں۔ اور دوسرے جو خیر کے متلاشی ہیں۔ اور غائتی کے نام سے مشہور ہیں۔ قانونی اور غائتی مدارس فکر بھی مختلف قوانین اور مختلف مقاصد کی بنا پر بہت سی جماعتوں میں منقسم ہو گئے ہیں۔ یہاں ان تمام مدارس فکر پر ایک اجمالی نگاہ ڈالنا بھی ممکن نہیں۔ بہر حال موضوع زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے لیے بعض اہم مدارس فکر کا ذکر ضروری ہے۔

لفظ 'قانون' اپنے مفہوم میں زیادہ واضح نہیں۔ یہ لفظ قانونِ قدرت کے معنوں میں بھی

استعمال ہوتا ہے اور اخلاقی اور سیاسی قوانین کے مفہوم میں بھی۔ یہاں ہمیں اس لفظ کے صرف اخلاقی مفہوم سے بحث ہے۔ وہ کونسا قانون اور کس کا قانون ہے جسے قانونِ اخلاق کہا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ پر قانونی مفکرین مختلف گروہوں میں منقسم ہیں۔ بعض مفکرین خارجی قوانین پر زور دیتے ہیں اور بعض داخلی پر۔ جہاں تک قانونِ اخلاق کی ابتدا کا تعلق ہے۔ اس کی ابتدائی شکل قبیلہ کے سردار کے احکامات کی تھی۔ قبیلہ کے سردار کا حکم نہ صرف سیاسی قانون کی حیثیت رکھتا تھا بلکہ اخلاقی قانون کی بھی۔ قبیلہ کے سردار کے احکامات نے رفتہ رفتہ قبیلہ کے رسم و رواج کی شکل اختیار کر لی اور یہی رسم و رواج آہستہ آہستہ سماجی قوانین کی شکل اختیار کر گئے۔ اسپنسر سماجی قوانین ہی کو اخلاقی قوانین سمجھتا ہے۔ ہوبز کے ہاں سماجی قوانین کی بجائے یہ جگہ سیاسی قوانین نے حاصل کی۔ اس کے خیال میں سیاسی قوانین ہی اخلاقی قوانین ہیں۔ صرف ریاست اس بات کا فیصلہ کر سکتی ہے کہ کونسا کردار خیر ہے اور کونسا شر۔ کسی فرد کو انفرادی طور پر یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خود اس کا فیصلہ کر سکے۔

دوسرا خارجی قانون جسے قانون اخلاق سمجھا گیا ہے قانونِ قدرت ہے۔ یونانیوں میں رواقیہ اور موجودہ دور میں روسو اس نظریے کے زبردست حامی ہیں۔ قوانینِ قدرت کو معیارِ اخلاق ماننے کا یہ مطلب ہے کہ ہمیں اپنی زندگی قدرتی اصولوں پر گزارنی چاہیئے اور لذت والم کو زندگی میں کوئی خاص جگہ نہ دینی چاہیئے۔

ڈیکارٹ اور لاک احکاماتِ خداوندی کو معیارِ اخلاق مانتے ہیں۔ ان کے لحاظ سے صرف وہ افعال صائب ہیں جو احکاماتِ خداوندی کے مطابق ہوں اور ان کا صائب ہونا ان احکامات سے مطابقت میں پوشیدہ ہے نہ کہ خود ان میں۔

کیا خارجی قوانین کو معیارِ اخلاق قرار دیا جا سکتا ہے؟ اخلاقی حیثیت سے صرف وہی عمل خیر یا صائب ہو سکتا ہے جو آزادیٔ ارادہ اور خود اختیاری کی بنا پر کیا جائے۔ خارجی قانون کی پیروی میں چاہے یہ خارجی قانون قدرت کا ہو یا ریاست اور سماج کا۔ آزادیٔ ارادہ مفقود ہوتی ہے۔ ہم اس قانون کی پیروی پر مجبور ہوتے ہیں۔ خارجی قانون ہم میں احساسِ مجبوری پیدا کر کے ہمیں ایک خاص راہ پر چلا تو سکتا ہے لیکن ہم میں جذبۂ خود اختیاری پیدا کر کے ہمیں آزاد نہیں بنا سکتا۔ اور چونکہ خارجی قانون کی پیروی میں آزادیٔ ارادہ مفقود ہوتی ہے اس لیے اس میں خیر و صائب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں آخر ان قوانین پر عمل کیوں کیا جائے؟ اگر ان پر عمل پیرا

ہونے کی وجہ کسی مقصد کا حصول ہے تو خارجی قوانین کا نظریہ ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں یہ مقصد یا مقاصد معیارِ اخلاق بن جائیں گے نہ کہ خارجی قوانین۔ اور اگر ان پر عمل صرف جزا و سزا کی وجہ سے ہے تو اخلاقی طور پر ان پر کسی قسم کا حکم صادر کرنا غلط ہوگا۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی بھی خارجی قانون کو اخلاقی قانون قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جہاں تک داخلی قوانین کا تعلق ہے وہ بھی خارجی قوانین کی طرح مختلف ہو سکتے ہیں۔ بہر حال ان تمام نظریات کو جو داخلی قوانین کو معیارِ اخلاق مانتے ہیں ہم وجدانیت کا نام دے سکتے ہیں۔ ان میں سے شیفٹسبری اور ہچسن کے نزدیک احکامات حاسۂ اخلاقی معیارِ اخلاق ہیں۔ جس طرح حواس خمسہ بیرونی دنیا کے متعلق معلومات بہم پہنچانے کے ذرائع ہیں اور اندرونی حواس جسم کی اندرونی حالت کا پتہ دیتے ہیں اسی طرح ان مفکرین کے نزدیک انسان میں ایک اور بھی حس ہے۔ جسے وہ حاسۂ اخلاقی کا نام دیتے ہیں۔ یہ حاسہ اخلاقی ہر عمل اور ہر خیال پر اخلاقی حکم لگاتا ہے کہ یہ عمل اور خیال اخلاقی لحاظ سے نیک ہے یا بد۔ اور ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ اس حاسۂ اخلاقی کے احکامات پر عمل کرے۔

بٹلر کے خیال میں یہ داخلی قانون، قانونِ ضمیر ہے نہ کہ قانون حاسۂ اخلاقی۔ ضمیر کے احکامات وجدانی اور استخراجی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ضمیر بنیادی طور پر اخلاقی ہے اس لیے اس کے احکامات ہمیشہ صائب ہوتے ہیں۔ ضمیر نے تجربہ کی بنا پر ارتقائی منازل طے نہیں کیں اور نہ وہ ماحول کا پرتو یا سماج کی آواز ہے۔ بلکہ اس کی آواز خدا کی آواز ہے۔ یہ ضمیر انفرادی ضمیر نہیں بلکہ عالمگیر ضمیر ہے اور اس لیے اس کے احکامات مختلف بھی نہیں ہو سکتے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی فرد اس کے صحیح احکامات نہ سمجھ سکے اور خواہشات کی پیروی کو ضمیر کی پیروی سمجھ لے۔ بعض مفکرین کے نزدیک یہ ضمیر عقدہ لاینحل ہے اور اس کے احکامات کو بنیادی قوانین کے تحت نہیں لایا جا سکتا۔ لیکن بعض مفکرین کے لحاظ سے عقل ان احکامات کی تشریح کر سکتی ہے۔ لیکن آخر عقل اپنے آپ کو صرف احکامات ضمیر کی تشریح تک کیوں محدود رکھے۔ کیوں نہ قوانین عقل ہی کو معیارِ اخلاق مانا جائے۔ جرمنی کا عظیم مفکر قانون عقل یعنی اطلاقی امر کو معیارِ اخلاق قرار دیتا ہے۔ اس نظریہ کے تحت صرف وہ اعمال صائب ہیں جو قانون عقل کے مطابق ہوں نہ صرف مطابق بلکہ صرف قانونِ عقل کی وقعت و منزلت کے پیش نظر سرزد ہوئے ہوں اگر اعمال کا مقصد کچھ اور ہے تو ان کی وہ اخلاقی وقعت نہیں رہتی جس کی بنا پر انہیں صائب کہا جاتا ہے کانٹ اخلاق کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل نہ صرف معیارِ اخلاق مقرر کرتی ہے

بلکہ عقل کی پیروی ہی معیارِ اخلاق ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہر قانون کا کچھ نہ کچھ مقصد ضرور ہوتا ہے اور وہ قانون اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہوتا ہے۔ قانون اور اس کی پیروی کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں لیکن اس کے مقابلہ میں مقصد کو قانونی حیثیت دینا ناممکن ہے۔ قانون ضمیر کا ہو یا عقل کا بہر حال اس کی پیروی کا کوئی نہ کوئی مقصد تو ضرور ہوتا ہے۔ ہم اس قانون کی پیروی اس مقصد کے حصول کے لیے کرتے ہیں۔ صرف قانون کی پیروی کو مقصد سمجھ لینا کچھ زیادہ صحیح نہیں۔

وہ اخلاقی مفکرین جو مقصد پر زور دیتے ہیں غائتی کہلاتے ہیں۔ غائتی نظریات کے لحاظ سے ہماری زندگی کا مقصدِ اعلیٰ یعنی ام الفضائل معیارِ اخلاق ہے۔ یہ ام الفضائل کیا ہے۔ یا کیا کیا ہیں اس مسئلہ پر غائتی مفکرین بہت سے مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ غائتی مدرسۂ فکر کے مفکرین نے اس سوال کا جواب مختلف طور پر دیا ہے۔ لذت، مسرت، طاقت، حسن، محبت، علم، معاشرہ کی ترقی، سماج کی صحت اور اس میں توازن، تکمیل ذات، فنا فی اللہ، قرب الٰہی ان میں سے چند جوابات ہیں۔

جہاں تک نظریۂ لذتیت کا تعلق ہے مختلف مفکرین نے اسے مختلف رنگ میں پیش کیا ہے۔ سب سے پہلے ہم نظریۂ لذتیت کو اخلاقی اور نفسیاتی لذتیت کے دو مختلف مدارس فکر میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ نفسیاتی لذتیت کے حامی یونانیوں میں سرینیہ اور ایپکیورین تھے۔ اور موجودہ زمانہ میں سپینوزا ہوبز، بنیتھم اور کچھ حد تک مل۔ ان کے نزدیک انسان مجبورِ محض ہے۔ اور وہ قدرتی طور پر لذت کا جویا اور الم سے متنفر ہے۔ وہ صرف لذت کا انتخاب کر سکتا ہے۔ اس کی تمام جد و جہد کا مقصد لذت کی تلاش ہے اور جبلی طور پر وہ اس کے لیے مجبور ہے۔ اخلاقی لذتیت کے حامی مل اور سجوک ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے انسان الم کا انتخاب تو کر سکتا ہے، وہ اس ضمن میں آزاد ہے لیکن اخلاقی طور پر اس کا فرض ہے کہ وہ صرف لذت کا انتخاب کرے۔ اور الم سے اجتناب برتے۔

نفسیاتی اور اخلاقی لذتیت کے علاوہ لذتیت کو انانیت اور اخوانیت کے مدارس فکر میں بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ انانی لذتیت کا حامی بنیتھم تھا جس کے لحاظ سے کسی فعل کو خیر و شر بنانے کی ذمہ دار فاعل کی لذت و مسرت ہے۔ گو وہ "زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت" کے الفاظ بھی استعمال کرتا ہے۔ لیکن اس کی بنیاد وہ فاعل کی ذاتی مسرت پر رکھتا ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ انانی لذتیت کا حامی ہے نہ کہ اخوانیت کا۔ اخوانیت کو تین مختلف

گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ مل کی افادیت۔ سجوک کی عقلیتی لذتیت اور ارتقائی لذتیت مل افادیت کی بنیاد تجربہ کو مانتا ہے۔ اس کے لحاظ سے صرف تجربہ سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کیا چیز ہمیں لذت بخشتی ہے اور کونسی چیز الم کی موجب ہے۔ خیر و شر کا فیصلہ صرف تجربہ کی بنا پر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کس کی لذت اور کس کا الم؟ صرف فاعل کا نہیں بلکہ تمام انسانوں کا۔ "زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت" کا وہ بنیتھم سے زیادہ قائل ہے۔ وہ نہ صرف لذت کی کمیت کا قائل ہے بلکہ کیفیت کا بھی۔ وہ لذت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ لذت کا بھی خیال رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ اخوانیت پسند ہے لیکن بنیتھم کی طرح وہ بھی اپنے نظریہ کی بنیاد انانی لذتیت ہی پر رکھتا ہے۔ سجوک نے کانٹ کی پیروی میں اپنے نظریہ میں عقل کو کافی جگہ دی ہے۔ اور اس لیے اس کے نظریہ کو عقلیتی اخوانیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاقی معلومات کا ذریعہ تجربہ نہیں بلکہ وجدان ہے۔ ہم خیر و شر کو تجربہ کی بنا پر نہیں بلکہ استخراجی طور پر معلوم کرتے ہیں۔ اسے لذتیت پسند گروہ میں شامل کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس کے لحاظ سے ام الفضائل لذت و مسرت ہے۔ وگرنہ جہاں تک اس کے طریقہ استدلال اور اس کے ضمیر و عقل کا تعلق ہے وہ یقیناً عقلیتی اور وجدانی ہے۔ نہ کہ لذتی۔ اگرچہ سجوک کے زمانہ میں نظریہ ارتقا کافی مقبول ہو چکا تھا۔ لیکن اس نے اس نظریہ سے کچھ استفادہ نہ کیا۔ اس کے برخلاف اسپنسر، اسٹیفن اور الگزنڈر نے اپنے نظریات کی بنیاد بھی اس نظریہ ارتقا پر رکھی۔ انتخاب طبعی۔ تنازع للبقا اور بقائے اصلح کے اصولوں کو اخلاقیات پر منطبق کرنے کی کوشش کی۔ اسپنسر کے لحاظ سے زندگی اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت کی پیہم جدوجہد کا نام ہے۔ کوئی عمل اور فعل ایسا نہیں جو اس میں معاون یا مزاحم نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو خیر ہے وگرنہ شر۔ خیر موجب لذت ہوتا ہے کیونکہ اس سے فرد اور ماحول میں مطابقت پیدا ہوتی ہے۔ اور شر موجب الم۔ کیونکہ اس سے ان دونوں میں اختلاف رونما ہوتا ہے۔ انسان کا مقصدِ قریب یہ مطابقت ہے تاکہ اس کی زندگی طویل، عریض اور عمیق ہو سکے۔ اور مقصد اعلیٰ لذت۔ کیونکہ زندگی کا مقصد حصول لذت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسٹیفن سوسائٹی کا ایک نیا نظریہ پیش کرتا ہے۔ اس کے لحاظ سے سماج ایک جسم نامی ہے اور اس کی صحت اور صلاحیت انسان کا مقصد اعلیٰ ہونا چاہیئے۔ الگزنڈر جب انسانی زندگی کا مقصد اجتماعی توازن قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے گو الفاظ ضرور مختلف ہیں۔ اسٹیفن اور الگزنڈر بھی لذتیت پسند ہیں۔ کیونکہ ان کے نظریہ کی رو سے جسم نامی کی صحت اور اجتماعی توازن

فرد کو لذت و مسرت بخشتے ہیں اور انفرادی طور پر فرد کا یہی مقصدِ زندگی ہے۔

نظریہ لذتیت پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ لذت، مسرت اور مادی زندگی کو مقصدِ اعلیٰ اور ام الفضائل ماننا اخلاقی طور پر قابلِ قبول نہیں ہوسکتا۔ حقیقتاً لذتیت ایک معیاری نہیں بلکہ ایجابی نظریہ ہے۔ یہ نظریہ ہمارے سامنے کوئی معیارِ اخلاق پیش نہیں کرتا۔ صرف ایک واقعہ کا اظہار کردیتا ہے کہ انسان لذت کا جویا ہے۔ یہ واقعہ بلکہ مفروضہ انسان کو انسانیت سے گرا کر حیوانیت کی سطح پر لے آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لذتیت ایک ایسا مواد ہے جس کی کوئی ہیئت نہیں۔ ہماری زندگی صرف ہماری خواہشات، احساسات، تمناؤں اور جبلتوں تک محدود نہیں اور اس بنا پر زندگی کو صرف ان کی آزاد تشفی تک محدود کردینا اصولاً غلط ہے۔ ہمارا مقصدِ زندگی صرف خواہشات کی تشفی اور اس طرح لذت حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ تکمیلِ ذات ہے جس میں عقل کا ایک زبردست حصہ ہے۔ خواہشات کو بے محابا چھوڑ دینا مقصدِ زندگی نہیں بلکہ اصل زندگی کی موت ہے۔

کیا یہ حقیقت نہیں کہ لذت کے علاوہ بہت سی اور چیزیں ہیں جو انسان کو لذت سے زیادہ عزیز ہیں اور ہونی چاہئیں۔ جو حقیقتاً قدر بالذات ہیں مثلاً صداقت، حسن، ادائے فرض، آزادی، طاقت، انصاف، علم و ادب، تہذیب و تمدن اور سب سے زیادہ تکمیلِ نفس۔ انسان لذت کا جویا ہوتا ہے لیکن کیا وہ لذت سے زیادہ مندرجہ بالا قدروں کا جویا نہیں ہوتا۔ کیا اسے ان کا جویا نہیں ہونا چاہیئے؟ ان تمام قدروں کو فراموش کردینا اور انہیں لذت کا محکوم بنادینا کسی طرح جائز نہیں۔ ایسا کرنا نہ صرف حقیقت کے خلاف ہے۔ بلکہ انسان کو انسانیت کی سطح سے پست لے جانے کا موجب بھی۔

قوت کو ام الفضائل ماننے والے مفکرین میں نطشے صفِ اول میں نظر آتا ہے۔ اس کے لحاظ سے نہ لذت مقصدِ زندگی ہے۔ اور نہ صرف زندہ رہنا۔ بلکہ قوت مقصدِ حیات ہے۔ اور یہی معیارِ خیر و شر۔ جو عمل قوت کی بنا پر ظہور میں آئے وہ خیر ہے اور جو کمزوری اور لاچاری کی وجہ سے وہ شر۔ خیر و شر مستقلاً صفات نہیں بلکہ صرف اضافی صفات ہیں جو ماحول کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں، اور اسی وجہ سے اس کے خیال میں قوت کو معیار مان کر ہمیں اخلاقی قدروں پر نظرِ ثانی کرتے رہنا چاہیئے۔ تاکہ نئے ماحول کے ساتھ مطابقت حاصل کی جاسکے۔ نطشے کے نظریہ پر ہم بعد میں نسبتاً مفصل طور پر عرض کریں گے۔

سقراط کا دعویٰ ہے کہ علم نیکی ہے۔ علم کے معنی وہ صرف جاننے کے نہیں لیتا بلکہ یقین محکم کے اس یقین کے جس کے ساتھ ہمارے دل میں اس پر عمل کرنے کا مصمم ارادہ بھی موجود ہو۔ اس کے خیال میں جو شر ہم سے سرزد ہوتا ہے وہ صرف لاعلمی کی بنا پر۔ وہ جہل کو گناہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اگر ایک شخص یہ جانتا ہے کہ خیر کیا ہے اور پھر اس پر عمل نہ کرے۔ کیا معنی؛ جہاں تک اخلاقی زندگی کے اخلاقی مقصد متعین کرنے کا سوال ہے وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ یہ مقصد اعلیٰ انسانی فلاح و بہبود ہے لیکن آخر یہ فلاح و بہبود کس چیز میں مضمر ہے۔ اس کا جواب افلاطون اپنے مکالمات میں سقراط کی زبان سے مختلف مقامات پر مختلف دیتا ہے۔ اور غالباً سقراط نے بھی اس کا کوئی خاص جواب نہ دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ متضاد نظریات کے حامل مفکرین سقراط کو اپنا پیش رو مانتے ہیں۔ کلبیہ اس کے ضبط و تحمل اور ضروریاتِ زندگی سے بے نیازی پر فدا تھے۔ اور سیرینیہ اس کی مسرت بخش زندگی کے شیدا۔ انھوں نے اپنے نظریات کی بنیاد سقراط کے یک طرفہ اصولوں پر استوار کی اور دوسرے رخ کو بالکل فراموش کر گئے افلاطون نے اس انتہاپسندی سے الگ رہ کر جو نظریات پیش کیے وہ کلبیہ اور سیرینیہ کے نظریات سے یقیناً بہتر ہیں۔

اقبال اپنے نظریۂ اخلاق میں غائتی ہیں۔ ان کے لحاظ سے 'ام الفضائل' خودی کی بلندی۔ انا کی توسیع۔ انفرادیت کی تکمیل۔ شخصیت کا استحکام۔ تکاثفی و تجاذبی حالت کا قیام ہے۔ اقبال خودی کے استحکام کو مقصد بالذات مانتے ہیں۔ نہ صرف مقصد بالذات بلکہ وہ مقصد اعلیٰ کہ تمام دوسرے مقاصد اور اقدار اس مقصود کو حاصل کرنے کے صرف ذرائع ہیں:

"مرکزِ حیات انسان میں 'انا' یا شخصیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ شخصیت ایک تکاثفی اور تجاذبی حالت ہے جو اس تکاثف کو قائم رکھنے سے ہی قائم رہ سکتی ہے۔ اگر تکاثفی اور تجاذبی حالت قائم نہ رہے تو اضمحلال واقع ہو جائے گا۔ شخصیت یا تکاثفی و تجاذبی حالت کا قیام انسان کا قیمتی کارنامہ ہے۔ اس کا خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ اضمحلال کی طرف نہ لوٹ جائے۔ جو شے اس تکاثفی و تجاذبی حالت کو قائم رکھنے کا باعث ہو وہی ہمیں غیر فانی بنا دینے کا باعث ہے۔ شخصیت کا تصور ہمارے سامنے قدروں کا معیار پیش کر دیتا ہے اور خیر و شر کے مسئلہ کو طے کر دیتا ہے۔ جو شے شخصیت کو استحکام بخشے اچھی ہے اور جو اس کو کمزور کرے بری ہے۔ فنون، مذاہب اور اخلاقیات کا فیصلہ شخصیت کے نقطۂ نظر سے ہی کرنا چاہیئے"۔(۱)

---

(۱) اسرارِ خودی کا انگریزی میں مقدمہ۔ ترجمہ چھوٹے لال صاحب

مثل حیواں خوردن آسودن چہ سود گر بخود محکم نہ، بودن چہ سود؟

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال ایک اور مقام پر فرماتے ہیں "اخلاقیات اسلام کا تمام دارومدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فرد من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ عروج و ارتقا کے راستہ میں حائل ہو وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے"(۱)

زمانہ حال کے بعض مفکرین نے تکمیل نفس کو 'ام الفضائل' اور مقصد بالذات قرار دیا ہے۔ ان میں ہیگل، گرین، بریڈلے کافی مشہور ہیں۔ ہیگل اپنے نظریہ میں عینیت پسند تھا۔ اس کے لحاظ سے یہ عالم روحانی طور پر ارتقائی منازل طے کر رہا ہے اور موجودہ زمانہ میں اس کی انتہائی شکل انسانی زندگی ہے۔ اور وہ مقصد جو انسان کے پیش نظر ہے اپنی روحانی فطرت کی تکمیل ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انفرادی ارادے اور اجتماعی ارادے کا اتحاد لازمی اور ضروری ہے۔ اس اتحاد تک پہنچنے کے لیے اخلاقی ارتقا تین حالتوں سے گزرتا ہے:

اول۔ قانونی حق۔ دوم اخلاق۔ (ذہن معروضی) اور سوم معاشرتی اخلاقیات۔ یہ معاشرتی اخلاقیات بھی تین شکلیں اختیار کرتی ہے (۱) خاندان (۲) معاشرہ اور (۳) ریاست۔ اور اس طرح وہ ریاست

---

(۱) بحوالہ عزیز احمد۔ ص ۱۴۵

کو بہترین اخلاقی منظر سمجھتا ہے۔ جہاں تک اقبال اور ہیگل کے نظریات میں مماثلت کا تعلق ہے۔ تو صرف شخصیت کی تکمیل اور یکتائی کی جانب حرکت کرنے میں "انا" کا تین منزلوں سے گزرنے کو وجہ مماثلت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگرچہ اقبال اور ہیگل دونوں شخصیت کی تکمیل کے قائل ہیں۔ لیکن اس تکمیل کا مفہوم دونوں کے ہاں مختلف ہے اور جہاں تک تین منازل کا تعلق ہے ان میں بھی اختلاف ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ تین منازل (۱) قانون کی پابندی (۲) ضبط نفس جو خود آگاہی یا انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اور (۳) نیابت الٰہی ہیں۔

گرین۔ بریڈلے اور تکمیل نفس کے بعض دوسرے حامی مفکرین اکثر و بیشتر ہیگل سے اس قدر متاثر ہیں کہ اقبال اور ان کے نظریات میں فرق واضح کرنے کی ضرورت نہیں۔ کانٹ اگرچہ اپنے نظریۂ اخلاق میں غائیتی نہیں بلکہ قانونی ہے۔ بہرحال کانٹ اور اقبال کے نظریات میں کچھ مماثلت ہے۔ کانٹ نے فرائض اور فضائل کی ایک مکمل فہرست پیش کی ہے۔ اور اقبال نے شخصیت کے استحکام کے لیے کچھ اقدار۔ کچھ صفات کو لازمی قرار دیا ہے۔ لیکن کانٹ اور اقبال اپنے اخلاقی نظریات میں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں۔ ایک قانونی ہے اور دوسرا غائیتی۔ ایک اخلاق کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے اور دوسرا عشق پر۔ اس کے علاوہ کانٹ کے فرائض اور اقبال کی پیش کردہ صفات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اقبال اس مسئلہ میں کانٹ سے متاثر ہے۔ ویسے علمی دنیا میں متاخرین کا متقدمین سے بالکل متاثر نہ ہونا ناممکن کی حد تک مشکل ہے۔

اقبال پر کبھی نطشے کے تتبع کا الزام لگایا جاتا ہے اور کبھی برگساں کی تقلید کا۔ جہاں تک اقبال اور نطشے کا تعلق ہے خود اقبال اس کے متعلق فرماتے ہیں "بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑگئے ہیں۔ "دی اتھینیم" والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خلط مبحث کرکے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کرلیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس[۲۰] سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں[۱]"۔

---

(۱) اقبال نامہ ص ۴۷۰ - پروفیسر نکلسن کو خط

اقبال اور نطشے کے اخلاقی نظریات میں بنیادی اور اساسی اختلافات ہیں۔ اقبال کے لحاظ سے اخلاق، انسان اور انسانیت کی ایک بنیادی صفت ہے۔ اور نطشے کہتا ہے۔ "نہ معلوم بعض منافقوں نے 'اخلاق' کی اصطلاح کس ضرورت کے لیے وضع کر لی ہے۔ حالانکہ انسان اور اخلاق دو متضاد چیزیں ہیں اور بہت سے لوگ شیطان کو اپنے سے جدا کرنے کی جدوجہد میں بدترین جانور بن گئے ہیں۔" کیا سماج کی یہ وضعی اور مصنوعی 'عصمت و عفت' حماقت کے مترادف نہیں ہے۔ بہرحال یہ حماقت خود ہماری طرف چل کر آئی ہے۔ ہم اس کی طرف چل کر نہیں گئے؟ یہ ہماری بے وقوفی تھی کہ ہم نے اس مہمان (عصمت و عفت) کے سامنے اپنا گھر، اپنا دل اور اپنی خدمات پیش کر دیں۔ اب وہ ہمیں چھوڑنا نہیں چاہتا۔ اور ہمیں بھی بادل ناخواستہ اس وقت تک اس کی تواضع کرنی ہوگی جب تک وہ یہاں قیام پذیر ہے۔" نطشے کے لحاظ سے دنیا میں دو مختلف بلکہ متضاد معیار اخلاق ہیں۔ ایک معیار کو وہ اخلاقیاتِ اعلیٰ کا نام دیتا ہے، اور دوسرے کو اخلاقیات ادنیٰ کا۔ اول الذکر کا اصول قوت و طاقت ہے اور ثانی الذکر کا افادہ اور مطلب پرستی اقبال اس کے متعلق رقمطراز ہیں "اس زمانہ میں یہ ممکن نہیں کہ سچائی کی دو قسمیں قرار دی جائیں۔ ایک عوام کے لیے ایک خواص کے لیے۔ اور جو صداقت خواص کے لیے ہو اسے عوام پر ظاہر نہ کیا جائے لیکن میرے حالات کے لیے یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ میں نے مسئلۂ خودی کے صرف اس پہلو کو نمایاں کیا ہے جس کا جاننا اس زمانے میں ہندی مسلمانوں کے لیے میرے خیال میں ضروری ہے، اور جس کو ہر آدمی سمجھ سکتا ہے[1]۔" نطشے منکر خدا ہے۔ اس کے خیال میں روح۔ حشر و نشر۔ جزا و سزا سب لایعنی عقیدے ہیں اور اقبال کے لحاظ سے یہ تمام عقائد جزو ایمان ہیں۔ اقبال آزادئ ارادہ کا قائل ہے۔ اور انسان کو صاحب اختیار سمجھتا ہے۔ نطشے کہتا ہے "کوئی انسان اس کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ موجود ہے۔ اپنی موجودہ شکل و صورت اور عادات و خصائل میں موجود ہے۔ اور خاص کیفیات اور واقعات کے زیر تحت خاص ماحول میں موجود ہے۔ اس موجودہ حالت کو نہ اس کے ماضی سے علاحدہ کیا جا سکتا ہے اور نہ مستقبل سے[2]۔"

نطشے صرف جلالی خصوصیات کا مداح ہے۔ مثلاً قوت، شجاعت، بہادری، کوشش۔ ہمت۔

---

(۱) اقبال نامہ۔ ص ۲۳۹

(۲) نگ۔ ص ۴۳

اور جمالی خصوصیات مثلاً ہمدردی، اخوت، مساوات، رحم کا زبردست مخالف ہے۔ اقبال تکمیل نفس کے لیے ہر دو قسم کی خصوصیات کو لازمی اور ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نطشے کے فوق الانسان میں صرف شیر کی خصوصیات پائی جا سکتی ہیں۔ نطشے کی نیک خواہشات کے باوجود وہ کبھی بچہ نہیں بن سکتا۔ اور اقبال کا انسانِ کامل، مردِ مومن، مردِ حر ہے۔ جو اپنے میں ہر دو قسم کی قدروں کو سموئے ہوئے ہے۔

خودی کی تندی و شوخی میں کبر و ناز نہیں   جو ناز ہو بھی تو بے لذتِ نیاز نہیں

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم   رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن
کہتے ہیں فرشتے کہ دل آویز ہے مومن   حوروں کو شکایت ہے کم آمیز ہے مومن

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت   یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان!
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم!   دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان!

نطشے قوت اور طاقت کو ام الفضائل اور معیارِ اخلاق مانتا ہے۔ اقبال کے خیال میں قوت صرف ایک قدر ہے اور وہ بھی قدر بالذات نہیں بلکہ خودی کی اعلیٰ منازل تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ۔ صرف ایک وسیلہ۔ نطشے تو جنگ برائے جنگ تک کا حامی ہے "جنگ خود ایک مقدس چیز ہے۔ ہر دوسری چیز کو مقدس بنا سکتی ہے اور خون کا منظر ہی اس کے جواز کا بہترین ثبوت ہے۔" اقبال شر کے خلاف جد و جہد کے قائل ہیں نہ کہ جنگ برائے جنگ کے "میں جنگ کا حامی نہیں ہوں۔ نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدود معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے۔ (نہ حکم) اور دوسری صورت جس میں جہاد کا حکم ہے ۹: ۹ ۴ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیموئل ہور جمعیت اقوام کے اجلاس میں COLLECTIVE SECURITY کہتا ہے۔ قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے . . . . . جمعیت اقوام

کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دین اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ ہٰذالقیاس دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔"(۱)

اقبال اور نطشے دونوں ارتقا کے قائل ہیں۔ نطشے ہربرٹ اسپنسر کی طرح علم الاخلاق کی بنیاد علم الحیات پر رکھتا ہے۔ وہ اپنے نظریۂ عزم للقوت کو حقیقتاً علم الحیات کے قوانین انتخاب طبعی۔ تنازع للبقا۔ اور بقائے اصلح اور کمزور اور نا قدر جنس کے ختم ہونے پر استوار کرتا ہے۔ لیکن اقبال اس ارتقا کا قائل نہیں:

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

"وہ قانون علت و معلول کو صحیح مان کر ماضی میں وقوع پذیر واقعات سے انسانی کردار کی تشریح نہیں کرتے بلکہ اس مقصد سے اس کی تشریح کرتے ہیں جو ابھی متعین نہیں ہوا۔ بلکہ اس عمل کے ذریعہ متعین ہو رہا ہے۔ اقبال اپنے نظریۂ ارتقا میں نطشے کے میکانکی ارتقا کی نسبت برگساں کے تخلیقی ارتقا سے زیادہ قریب ہیں۔ حیاتِ انسانی نہ قانون علت و معلول کے ماتحت ہے نہ کسی تعین شدہ مقصد کے۔ بلکہ وہ جوش حیات کے تحت اپنے مقاصد خود تخلیق کرتی ہے۔ اور پھر انہیں تکمیل تک پہنچاتی ہے وہ ہر لمحہ، ہر گھڑی آگے بڑھتی ہے اور اس تخلیق میں۔ اس ارتقا ہی میں اصلی زندگی پوشیدہ ہے۔ زندگی نام ہی اس عمل پیہم کا ہے۔

برگساں دوراں اور زماں کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دوراں کا مطلب ہے" اختراع ایجاد۔ اور کسی ایجاد کی تفصیلات کو اتمام تک پہنچانا" اور یہ اختیار اور آزادی کے بغیر ناممکن ہے۔ اس لیے نفسیاتی زندگی کا اصلی جوہر اختیار ہے جس کے بغیر انسانی زندگی، نفسیاتی زندگی کہلانے کی مستحق نہیں۔ زندگی بذاتِ خود آزادی۔ خود روی۔ رد و بدل اور تخلیق ہے۔ اسی بنا پر اس کا میدان عمل واقعات کی تخلیق ہے نہ کہ صرف ظہور پذیری۔ اس لیے علت و معلول کا قانون اس پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔ نفسیاتی زندگی میں کوئی واقعہ پیش نہیں آتا بلکہ ہر واقعہ تخلیق کیا جاتا ہے اس طرح نفسیاتی

---

(۱) اقبال نامہ، ص ۲۰۳

زندگی قانونِ علت و معلول کے حلقہ اثر سے کلیتاً آزاد ہے۔ یہ قانون اگر کہیں اثر انداز ہوتا ہے تو وہ طبعی زندگی ہے نہ کہ نفسیاتی۔ اقبال بھی آزادیٔ ارادہ کے قائل ہیں۔ وہ بھی انسان کو بااختیار اور آزاد سمجھتے ہیں لیکن بالقوۃ نہ کہ بالفعل۔ انسان اپنی اس قوت کو جستجو، عزم، ہمت، جدوجہد اور عمل کے ذریعہ حقیقت میں تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ ازیں برگساں کے نظریۂ وجدان اور اقبال کے نظریۂ عشق میں بھی فرق ہے۔ وجدان کی بنیاد جبلت ہے اور عشق عقل اور فکر کی ارتقائی شکل کا نام ہے اور اسی بنا پر اقبال عشق کو عقل سے بلند تر سمجھتے ہیں۔

اقبال کے نظریات پر جس مفکر کا سب سے زیادہ اثر ہے وہ رومی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں " عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجہ کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی بجائے بیخودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلمہ تخیل سے الگ ہے ....

دونوں ارتقائی مفکر ہیں نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد تک نہیں۔ قوت، آرزو اور جہد صالح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی معراج کا ایک نصب العین یعنی تخیل سمجھتے ہیں۔ اور دونوں جدوجہد کو زندگی اور خفتگی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے یہاں بقا مشروط ہے سعی بقا پر۔ دونوں اپنے سے پیشتر پیدا کردہ افکار سے کماحقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدتِ فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں۔ کمال عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے۔" (۱) عبدالمالک آروی تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ:

" اقبال جب یورپ سے واپس آ گئے تو انہوں نے رومی کا گہرا مطالعہ کیا اور ۱۹۱۴ء میں " اسرار خودی " شائع کی۔ یہ کتاب بالکل مثنوی رومی کے مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے انہوں نے اس کو

---

(۱) رسالہ اردو اقبال طبع جدید ص ۶۳

سامنے رکھ کر پہلے مشق کی اور پھر اس کے بعد اپنے خاص اجتماعی افکار و میلانات کے اندر رومی کے صوفیانہ و اخلاقی پیام کا رنگ بھرا"۔[۱]

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ اقبال رومی سے بہت کافی متاثر ہیں۔ مثنوی 'اسرار خودی' کی وجہ تصنیف رومی کے ارشادات کو قرار دیتے ہیں۔ جس طرح دانتے نے ڈوائن کامیڈی میں ورجل کو اپنا رہنما بنایا تھا۔ اقبال نے 'جاوید نامہ' میں رومی کو اپنا رہبر بنایا ہے۔ 'ارمغان حجاز' میں ان کے متعلق قطعات ہیں۔ 'ضرب کلیم' میں ایک نظم 'رومی' ہے جس میں وہ زمانہ حال میں خودی کے ساز کی گسستہ تاری کی وجہ نغمۂ رومی سے بے نیازی قرار دیتے ہیں۔ 'بال جبریل' کی 'پیر و مرید' میں اقبال نے رومی کو خراج عقیدت پیش کیا ہے:

شامل ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبال　!　جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی

اقبال فلسفۂ خودی کے ماخذ کے متعلق خود یہ کہتے ہیں: "اسرار خودی کا فلسفہ مسلمان صوفیاء و حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے"۔[۲] اور مسلمان صوفیا اور حکما میں رومی کے رتبہ کے متعلق کچھ کہنا لاحاصل ہے۔ قانونِ اخلاق کا ذکر کرتے ہوئے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں: "مولانا رومی کو بغور پڑھیے اور اس بات کا خیال رکھیے کہ جو کچھ آپ کا ضمیر اس خصوص میں آپ کو مشورہ دے اس سے انکار نہ ہو"۔[۳]

حقیقت یہ ہے کہ مولانا رومی اور اقبال دونوں کے خیالات اور نظریات قرآن کریم سے ماخوذ ہیں۔ اقبال نے بھی اسی آستانہ سے فیض حاصل کیا جس سے رومی نے۔ اس لیے اقبال اور رومی میں مماثلت ناگزیر ہے۔ اور ان معنوں میں ہم رومی کو اقبال کا پیش رو بھی کہہ سکتے ہیں۔ مولانا عبدالسلام ندوی کی رائے سے کسے اختلاف ہو سکتا ہے۔" ان کے فلسفۂ خودی کے تمام اساسی مضامین در حقیقت قرآن مجید سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید میں فضیلت انسان۔ تسخیر فطرت۔ عزم و استقلال۔ جرأت و شجاعت۔ فتح و نصرت۔ حمیت و غیرت اور قدرت و اختیار پر بہ کثرت آیتیں موجود ہیں ..... ڈاکٹر صاحب نے یہ تمام مضامین قرآن مجید ہی سے لیے"۔[۴] اقبال نے کبھی یہ دعوے نہیں کیا کہ انہوں نے انسانوں کی رہنمائی کے لیے کوئی نیا راستہ تراشا ہے۔ بلکہ وہ ہمیشہ کہتے رہے کہ یہ وہی سیدھا

---

(۱) ص ۹۳　(۲) اقبال نامہ: ص ۴۷۰　(۳) اقبال نامہ اول، ص ۴۸۲　(۴) ص ۲۱۶-۲۱۷

راستہ ہے جس کو خداوند کریم ابتدائے آفرینش سے آج تک برابر بتلاتا رہا ہے۔ اور جس کو اسلام نے مکمل تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ لیکن چونکہ وقت کے گزرنے کے ساتھ انسان اس سیدھے راستے سے دور ہوتے گئے۔ اس لیے اقبال کی ساری کوششیں اس نقطہ پر مرکوز تھیں کہ ان ابدی حقیقتوں کو تازہ کریں اور انسانوں کو اسی خدائی راستہ پر لگادیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے وہ پیرایہ اختیار کیا جو پڑھنے والوں کے دلوں پر زیادہ سے زیادہ اثر کر سکے۔ ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا:

"شوق مری لے میں ہے شوق مری نے میں ہے نغمہ اللہ ھو، میرے رگ و پے میں ہے"[1]

یہاں ڈاکٹر سنہا کے ایک اعتراض کے متعلق کچھ عرض کر دینا بے جا نہ ہوگا۔ ڈاکٹر سنہا کہتے ہیں "یہ سمجھنا قاری کا کام ہے کہ آیا اقبال کے فلسفہ کو کسی معنی میں اصلی اور خلقی حتیٰ کہ اس کو پورا نظام کہہ سکتے ہیں ہربرٹ اسپنسر کی طرح ایک پورے منصوبے کے ماتحت سوچا سمجھا ہوا ہے۔ یا یہ ایک مجموعہ ہے خیالات کے منتشر سلاسل کا جو بہت سے ماخذ سے مستفاد ہے۔ اور جس کو مختلف نظاموں کے متضاد اثرات کے ماتحت ..... ترقی دیا گیا ہے۔ اور انجام کار ہر شے پر تشبیہی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے ...... آیا شاعر کسی معنی میں بڑا فلسفی اور خلقی مفکر بھی تھا یا اس کے فلسفیانہ تصورات قدیم، متوسط، جدید مفکرین کے متضاد تصورات کا پرانا مجموعہ تھے جن کو نیا روپ دیا گیا تھا۔"[2] اگرچہ ڈاکٹر سنہا نے قاری سے یہ سوال صرف مابعد الطبیعات کے ایک مسئلہ وجود باری تعالیٰ پر مختصراً بحث اور پروفیسر شریف کے مقالہ "اقبال کا تصور باری" کے بعد کیا ہے۔ لیکن یہی سوال ڈاکٹر سنہا اور شاید کچھ دوسرے اصحاب اقبال کے دوسرے نظریات کے متعلق بھی کر سکتے ہیں۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ متاخرین اپنے متقدمین سے استفادہ کرتے ہیں کہ اس کے بغیر زندگی کے کسی بھی شعبہ میں ترقی ممکن نہیں۔ جارج برنارڈ شا کہتا ہے "میں شیکسپیئر سے بلند تر ڈرامہ نگار ہوں کیونکہ میں اس کے کاندھوں پر کھڑا ہوں۔" کاندھوں پر کھڑا ہونا متاخرین کا حق ہے اور اسی لیے وہ متقدمین سے بلند تر ہوتے ہیں۔ لیکن صرف اس بنا پر کہ انہوں نے متقدمین سے استفادہ کیا ہے

---

(۱) ڈاکٹر رضی الدین، مقدمہ روح اقبال، ص ۱؛ (۲) بحوالہ آردی، ص ۲۵۸

انہیں صرف مقلد یا مرتب کہہ دینا کہاں تک مبنی بر انصاف ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال نے صرف مختلف ماخذ سے متضاد خیالات جمع کر کے انہیں اپنے الفاظ میں پیش کر دیا ہے اور ان خیالات کو صرف ایک نیا روپ دیدیا ہے یا اقبال کا اپنا کوئی خاص زاویۂ نگاہ بھی ہے۔ کیا اس نے اپنا ایک خاص نظریۂ حیات بھی پیش کیا ہے۔ اور اگر ایسا ہے (اور اس سے تو غالباً ڈاکٹر سنہا بھی انکار نہیں کر سکتے) تو پھر صرف اس بنا پر کہ اقبال نے دوسروں سے استفادہ کیا ہے ان کے خیالات کو اپنے نظام فکر میں مناسب جگہ دی ہے۔ انہیں ایک نئی شکل عطا کی ہے۔ اقبال کے نظام فکر کو اصلی اور خلقی مکمل نظام فکر نہ کہنا کس طرح درست سمجھا جا سکتا ہے" ایک بڑے مفکر کا کام تخلیقی ہوتا ہے۔ وہ اپنے سے پیشتر کے متضاد نظریات کو خام بیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک نئی تصویر ہوتی ہے۔ جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے۔ لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا ہوتا ہے۔ ایک نئی تعمیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے۔ جس کے لیے وہ سنگ وخشت پہلے کھنڈرات میں سے مہیا کرتا ہے"(۱) اقبال نے جو نظریات پیش کیے ہیں وہ اس کے اپنے ہیں۔ خاکہ، نقشہ اور تصویر اس کی اپنی بنائی ہوئی ہے۔ زاویۂ نگاہ اس کا اپنا ہے۔ وہ ایک خاص نظریۂ حیات کا ماننے والا اور پیش کرنے والا ہے۔ اس کے اور متقدمین اور ہم عصر مفکرین کے خیالات میں مماثلت تلاش کرنے سے نہ اقبال کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے ساتھ انصاف ہی کیا جا سکتا ہے۔ کسی بھی مفکر کو سمجھنے کا یہ طریقہ نہ صرف عجیب بلکہ بنیادی طور پر غلط ہے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال کے لحاظ سے ام الفضائل' خودی کی بلندی۔ انا کی توسیع۔ انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ہے۔ اقبال نے لفظ خودی کو ایک نئے معنی۔ نہایت وسیع معنی عطا کیے ہیں۔ اقبال کے یہاں خودی کے معنی تکبر۔ فخر۔ غرور نہیں ہیں۔ جیسا کہ عام طور پر اس کے معنی سمجھے جاتے تھے۔ بلکہ " میری تحریروں میں خودی کا لفظ دو معنوں میں مستعمل ہوا ہے۔ اخلاقی اور مابعد الطبیعی۔ ہر دو معنوں میں لفظ مذکور کی تشریح واضح طور پر کر دی گئی ہے ..... 'اسرار خودی' اور 'رموز بیخودی' دونوں کا موضوع یہی مسئلۂ خودی ہے۔ ان کتابوں کے پڑھنے سے آپ کو اطمینان ہو جائے گا۔ اگر ان دونوں میں یا کسی اور کتاب میں آپ کو کوئی ایسا شعر ملے جس میں خودی کا مفہوم تکبر یا نخوت لیا گیا ہو تو اس سے مجھے آگاہ کیجیے گا"(۲) یہاں ہمیں خودی کے صرف اخلاقی

---

(۱) رسالہ اردو اقبال، ص ۱۴
(۲) اقبالنامہ دوم، ص ۲۲۹

معنی سے بحث ہے۔ گو خودی کے متعلق اس قدر کہا جا چکا ہے کہ اس پر اضافہ آسان نہیں۔ بہر حال موضوع کی نوعیت اس بات کی مقتضی ہے کہ لفظ خودی کے مفہوم کو واضح کیا جائے اور بہتر ہے کہ اقبال ہی کے الفاظ میں۔

"حیات کیا ہے؟ انفرادیت۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت تک 'انا' یا خودی ہے جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو اپنے آپ سے خارج کر دیتی ہے۔ اور ایک محیط بالذات مرکز ہو جاتی ہے۔ جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے۔ لیکن ہنوز وہ مکمل انفرادیت نہیں۔ اس کا خدا سے جتنا بُعد ہوتا ہے اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے۔ خدا سے سب سے زیادہ قریب، سب سے زیادہ کامل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ خدا کو اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے۔ صحیح اور حقیقی فرو ما دی عالم ہی کو اپنے آپ میں جذب نہیں کرتا بلکہ اس پر قابو پا کر خود خدا کو بھی اپنے 'انا' میں جذب کر لیتا ہے۔"(۱)

"یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ 'خودی'، یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی۔ کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء اور علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔"(۲)

اقبال نے 'اسرارِ خودی' 'ساقی نامہ' اور اکثر دوسرے مقامات پر اس ضروری سوال کا جواب دیا ہے۔ لیکن ان کے لیکچر 'انسانی انا اور اس کی آزادی' میں فلسفیانہ طور سے اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔

---

(۱) اسرارِ خودی کا انگریزی میں مقدمہ (۲) دیباچہ 'اسرارِ خودی' اشاعت اول

اقبال کی پوزیشن سمجھنے کے لیے ذیل میں اس لیکچر میں سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:۔

" 'انا' اپنے آپ کو ایک وحدت کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ جنہیں ہم ذہنی کیفیات کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے علاحدہ وجود نہیں رکھتیں۔ وہ ایک دوسری میں شامل ہیں اور ایک دوسری کی موجودگی پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ ایک پیچیدہ کل جسے MIND کہا جاتا ہے، کے پہلوؤں کے طور پر موجود ہوتی ہیں۔ ان متعلقہ کیفیتوں یا حالتوں کی منظم وحدت ایک عجیب قسم کی وحدت ہے۔ یہ وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے کیونکہ ایک مادی شے کے اجزا ایک دوسرے کے بغیر بھی موجود رہ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت قطعاً یکتا ہے۔ "انا" کی وحدت کی دوسری ضروری خاصیت اس کی لازمی تنہا انفرادیت ہے۔ جو میرا 'انا' کی یکتائیت کو ظاہر کرتی ہے ۔۔۔ میری مسرتیں، غم اور خواہشات صرف میری ہیں۔ صرف میری 'انا' کے حصے ہیں۔ میرے احساسات، نفرتیں اور محبتیں۔ فیصلے اور ارادے صرف میرے ہیں۔ اگر میرے لیے ایک سے زیادہ راہ عمل کھلی ہوئی ہوں تو خود خدا آپ میرے لیے نہ محسوس کر سکتا ہے، نہ فیصلہ کر سکتا ہے، اور نہ انتخاب کر سکتا ہے۔"

" داخلی تجربہ (INNER EXPERIENCE) عمل میں مشغول 'انا' ہے۔ ہم 'انا' کو ادراک۔ فیصلے اور تمنا کے عمل میں پرکھ سکتے ہیں۔ انا کی زندگی ایک طرح کی کشاکش ہے۔ جو انا کے ماحول پر۔ اور ماحول کے انا پر حملہ کی وجہ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ 'انا' اس میدان کارزار سے الگ نہیں رہتی۔ یہ اس میں ایک مقصدی قوت کے طور پر موجود رہتی ہے۔ اور اپنے تجربات کی بنیاد ہی پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔"

" میری حقیقی شخصیت ایک شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے ان افعال کا مرتب مجموعہ ہے جو ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور کسی خاص مقصد کی وحدت پر مرکوز ہیں۔ میری حقیقت میرے مقصدی رویہ میں موجود ہے۔ تم میرا ادراک مکاں میں مقید شے یا زماں میں تجربات کی حیثیت سے نہیں کر سکتے۔ تم صرف میرے فیصلوں۔ میرے رویہ۔ میرے مقاصد اور میری تمناؤں سے میری تشریح کر سکتے ہو۔ مجھے سمجھ سکتے ہو اور مجھے پرکھ سکتے ہو۔"

" انا کوئی بے لوچ شے نہیں ہے۔ یہ زماں میں اپنے آپ کو منظم کرتی ہے۔ اور تجربہ کی بنا پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔"

"انا کو اپنی جدوجہد اس وقت تک قائم رکھنی چاہیئے جب تک وہ اپنے آپ کو مجتمع کرنے اور دوبارہ زندگی حاصل کرنے کے قابل نہ ہو جائے۔ دوبارہ زندگی حاصل کرنا خارجی واقعہ نہیں ہے۔ یہ 'انا' کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ یہ انفرادی ہو یا کائناتی، ہر حال میں یہ انا کی گزشتہ کامیابیوں اور آئندہ کی امیدوں کا ایک قسم کا جائزہ ہے۔"

جہاں تک اشعار میں خودی کی تشریح کا تعلق ہے۔ اقبال نے کافی اشعار خودی کے متعلق پیش کیے ہیں۔ مثنوی تو کلیتہً اسی موضوع پر ہے۔ بہرحال یہاں صرف چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے!
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات!
خودی کیا ہے بیدارئ کائنات

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند!
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند!

اندھیرے اجالے میں ہے تابناک
من و تو میں پیدا من و تو سے پاک

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی!
ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی

تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی!
دمادم نگاہیں بدلتی ہوئی!

سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں
پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں

سفر اس کا انجام و آغاز ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے!

کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں
یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں

اسے واسطہ کیا کم و بیش سے
نشیب و فراز و پس و پیش سے

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی!

زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا
مقامِ رنگ و بو کا راز پا جا!

برنگِ بحر ساحل آشنا رہ !
کفِ ساحل سے دامن کھینچتا جا !

یہ پیام دے گئی ہے مجھے آہِ صبحگاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی
تری زندگی اسی سے تری آبرو اسی سے
جو رہی خودی تو شاہی نہ رہی تو روسیاہی

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی !
ہر ذرہ شہیدِ کبریائی !
بے ذوقِ نمود زندگی موت
تعمیرِ خودی میں ہے خدائی
رائی زورِ خودی سے پربت
پربت ضعفِ خودی سے رائی

حیاتِ ابدی

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

خودی کی تربیت

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے موقوف
کہ مشتِ خاک میں پیدا ہو آتشِ ہمہ سوز !
یہی ہے سرِّ کلیمی ہر اک زمانے میں !
ہوائے دشت و شعیب و شبانیِ شب و روز

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد !!
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیر او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پنداشت است

مسلماں از خودی مردِ تمام است
بحاکش تا خودی میرد غلام است
اگر خود را متاعِ خویش دانی
نگہ را جز بخود بستن حرام است

کسے کو برخودی زد لا الٰہ را — زخاکِ مردہ رویاند نگہ را
مدہ از دست دامانِ چنیں مرد — کہ دیدم در کمندش مہر و مہ را

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں یہ لفظ بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ اس لفظ کا مطلب تکبر نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ہے اپنی ذات کی معرفت۔ معرفت نفس۔ خود شناسی۔ عرفان نفس۔ یہ معلوم کرنا کہ ہم کیا ہیں۔ اور یہ صرف عقلی اور استدلالی طور پر نہیں۔ بلکہ عملی طور پر اپنے آپ کو اس معیار تک لانے کی جدوجہد کرنا تاکہ انفرادیت کی تکمیل ہوسکے۔ شخصیت مستحکم ہوسکے۔ انسان حقیقی معنوں میں انسان بن سکے۔ بندہ مولا صفات ہوسکے۔ جس میں آفاق گم ہوسکیں۔ یہ وہ منزل ہے جس پر پہنچنے کے بعد انسان خلیفۃ اللہ فی الارض۔ مرد مومن۔ انسانِ کامل۔ درویش۔ مرد حر۔ قلندر۔ صاحب فقر ہوجاتا ہے۔

اپنے آپ کو مجتمع کرنے میں "انا" کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ (۱) قانون کی پابندی (اطاعت) (۲) ضبط نفس اور (۳) نیابت الٰہی۔ اقبال نے ان تینوں مراحل کی تشریح "اسرار خودی" میں مکمل طریقہ سے کی ہے۔ انا کی تین منزلوں میں سب سے پہلی منزل اطاعت یعنی قانون کی پابندی ہے یہ قانون صرف خدا کا قانون ہے اور اطاعت، خدا اور اس کے رسولؐ کی اطاعت۔ اطاعت کا مطلب اپنے فرائض کو پورا کرنا اور آئین کا پابند ہونا ہے۔ کہ اس پابندی کے بغیر آزادی ممکن ہی نہیں۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار — می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود — آتش ار باشد ز طغیاں خس شود
ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند — خویش را زنجیری آئیں کند
باد را زنداں گل خوشبو کند — قید بو را نافۂ آہو کند
می زند اختر سوئے منزل قدم — پیش آئینے سر تسلیم خم
سبزہ بر دین نمو روئیدہ است — پائمال از ترک آں گردیدہ است
لالہ پیہم سوختن قانونِ او — بر جہد اندر رگِ او خونِ او
قطرہ ہا دریاست از آئینِ وصل — ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل
باطنِ ہر شے ز آئینے قوی — تو چرا غافل ازیں ساماں روی

بازلے آزاد دستور قدیم — زینت پاکن ہماں زنجیر سیم
شکوہ سنج سختی آئین مشو
ازحدودِ مصطفیٰ بیروں مرو

'بانگ درا' میں 'محاصرۂ ادرنہ' میں بھی اسی چیز پر زور دیا گیا ہے:

چھوتی نہ تھی یہود و نصاریٰ کا مال فوج — مسلم خدا کے حکم سے مجبور ہو گیا

"دین اسلام نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی۔ قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانونِ الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے۔ اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں۔ اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے"[1] عام زندگی کے لیے بھی اقبال اطاعت کو بہت ضروری سمجھتے ہیں "دوسرا مرض جو مسلمانوں کے اندر گھر کر چکا ہے یہ ہے کہ ان میں اطاعت کا مادہ باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ آج متعدد افراد اور متعدد جماعتیں الگ الگ راہوں پر گامزن ہیں"

خودی کے لیے اطاعت کے بعد جو دوسری منزل آتی ہے، وہ ضبطِ نفس ہے۔ اطاعت حقیقتاً وہ طریقہ ہے جس سے انسان ضبطِ نفس تک پہنچ سکتا ہے۔ اطاعت کے بغیر اپنے نفس پر قابو پا لینا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ نفس پر قابو پا لینے کا مطلب اپنی ذات کا تعین اور اپنی شخصیت کا احساس کر لینا ہے اور یہ انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے ضبطِ نفس پر کافی زور دیا ہے:

---

(۱) اقبال نامہ، ص ۲۰۲ - ۲۰۳

زیستن تا کے بہ بحر اندر چو خس سخت شو چوں کوہ از ضبطِ نفس

ضبطِ نفس کا مطلب اپنی رائے میں آزاد ہونا اور اپنے اقوال۔ احساسات اور افعال میں خود حکمران ہونا ہے۔ نہ کہ دوسروں کے احکامات کی پیروی کرنا۔

مرد شو آور زمامِ او بکف تا شوی گوہر اگر باشی خزف
ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں می شود فرماں پذیر از دیگراں

ضبطِ نفس کی منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال

خوفِ دنیا خوفِ عقبیٰ خوفِ جاں خوفِ آلامِ زمین و آسماں
حبِّ مال و دولت و حبِّ وطن حبِّ خویش و اقربا و حبِّ زن

اور تن پروری۔ فحاشی اور برائی سے بچنے کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ نفس پر قابو پانے اور خوف، حب اور تن پروری سے بچنے کے لیے اقبال اسلام کے ارکانِ خمسہ: توحید۔ صلوٰۃ۔ روزہ۔ حج اور زکوٰۃ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں۔ کہ ان کے بغیر ضبطِ نفس ممکن نہیں۔ "کسی قوم کی تشکیل و تعمیر کے لیے اسلام کے پانچ ارکانِ مشہورہ کا اجراء و انضباط کافی ہے۔ چنانچہ اس کی محسوس عملی صورت عہدِ سعادت سے بہتر کہیں نظر نہیں آسکتی اور تاریخ کا حافظہ اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔"

تا عصائے لا الٰہ داری بدست ہر طلسمِ خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش خم نگردد پیشِ باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

لا الٰہ باشد صدف گوہر نماز قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است قاتلِ فحشا و بغی و منکر است
روزہ بر جوع و عطش شبخوں زند خیبرِ تن پروری را بشکند
مومناں را فطرت افروز است حج ہجرت آموز و وطن سوز است حج
طاعتے سرمایۂ جمعیتے ربطِ اوراقِ کتابِ ملتے
حبِّ دولت را فنا سازد زکوٰۃ ہم مساوات آشنا سازد زکوٰۃ
دل ز حتّٰی تُنفِقُوا محکم کند زر فزاید الفتِ زر کم کند

ایں ہمہ اسباب استحکام تست
پختۂ محکم اگر اسلام تست
اہل قوت شو ز وردِ یا قوی
تا سوار اشترِ خاکی شوی

نیابت الٰہی خودی کی آخری منزل ہے۔ نیابت الٰہی کے متعلق اقبال ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں "نیابت الٰہی اس زمین پر انسانی نشو و نما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔ نائب کی حیثیت کرۂ زمین پر خلیفۃ اللہ کی ہے وہ کامل ترین 'انا' ہے۔ وہ انسانیت کا مقصد اور ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہی ہے۔ اس میں ہماری ذہنی زندگی کی بے آہنگی ہم آہنگی بن جاتی ہے۔ اس میں اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس کی زندگی میں خیال و عمل۔ استدلالی اور فکری علم سب ایک ہو جاتے ہیں۔ نخل انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے ...... نوع انسان کا وہ حقیقی حاکم ہے۔ اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ وہ اپنی متاع فطرت میں سے دوسروں پر حیات کی دولت لٹاتا ہے۔ اور ان کو تدریجاً اپنے آپ سے قریب لاتا رہتا ہے۔ ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں اتنا ہی اس سے نزدیک ہو جاتے ہیں۔ اس تک پہنچنے میں ہم معیار حیات کے اعتبار سے اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں۔"

نیابت الٰہی کی اس آخری منزل تک پہنچنا انسان کو "انسان کامل" بنا دیتا ہے۔ انسانِ کامل خودی کی ترقی کی آخری منزل ہے۔ جسے اقبال نے نیابت الٰہی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اقبال نے انسانِ کامل کی صفات اور خصوصیات مختلف اشعار میں پیش کی ہیں۔ وہ نطشے کے فوق البشر کی طرح صرف قوت کا مظہر، طاقت کا پجاری۔ جنگ کا دلدادہ نہیں ہے بلکہ جلالی اور جمالی دونوں قسم کی صفات کا پیکر ہے۔ وہ بہترین انا، خدا سے سب سے زیادہ قریب۔ خلیفۃ اللہ اور بندۂ مولا صفات ہے۔ جو نخلِ انسانیت کا آخری ثمر ہے۔ نوع انسانی کا حقیقی حاکم ہے۔ جس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

بزم دم گفتگو گرم دم جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے دست و بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

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

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہدِ قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کیے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ اور اس کتاب میں کون فیوشس۔ گوتم بدھ۔ زرتشت۔ مانی۔ سقراط۔ افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے۔

ریاض السنت

مصنفہ شاہ محمد جعفر پھلواروی

بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل احادیث کا انتخاب قیمت ۱۰ روپے

ملنے کا پتہ: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور