عالم خوند میری

جاوید نامہ
فکری پس منظر

اقبال کے شعری مجموعوں پر ادبی اور فکری دونوں اعتبارات سے بحث کی جاسکتی ہے اور ان کا محاکمہ بھی کیا جاسکتا ہے' لیکن ان دو معیارات میں توازن کو قائم اور برقرار رکھنا آسان نہیں۔ مثلاً "اسرار" اور "رموز" فکری اعتبار سے اقبال کی انتہائی اہم تصانیف ہیں لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ ادبی اعتبار سے یہ تصانیف' "زبور" یا "لالہ طور" کا مقابلہ کر سکتی ہیں۔ اقبال کے ناقدین اور شارحین نے اقبال کی فکر کو اتنی زیادہ اہمیت دی کہ بہت کم نے "لالہ طور" کی ادبی اور ساتھ ہی فکری اہمیت کو اس کا مستحق مقام عطا کیا۔ "زبور" میں فکری ہم آہنگی شاید نمایاں نہ ہو لیکن اس کی گہری معروضیت اور غزل کی ہیئت' "زبور" کو ایک بلند مقام عطا کرتی ہے۔ "پیام مشرق" کے اکثر حصوں میں اقبال کی اعلیٰ شاعرانہ رومانویت' اس تصنیف کو اقبال کی دوسری شعری تصانیف سے بڑی حد تک ممتاز کرتی ہے۔ یہی حال اقبال کے اردو شعری مجموعوں کا ہے۔ "بانگ درا" میں اقبال جہاں شعری خطابت کے اعلیٰ ترین مدارج کو چھو لیتے ہیں وہیں فکری اعتبار سے تغیر' تبدل اور انقلابیت کے عناصر "بانگ درا" کی تقریباً تمام شعری تخلیقات میں ابھر آتے ہیں۔ "بانگ درا" کی نظموں میں "خودی" کا پیام نمایاں نہیں' لیکن تبدیلی اور انقلاب کے علائم' اپنی پوری طاقت کے ساتھ نظر آتے ہیں اور پھر ان کی فکر کی اقطابیت

(Polarity) پوری طرح ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں "بال جبریل" کا مرکزی تصور خودی ہے، وہیں "ضرب کلیم" میں طاقت اور جبروت (Power) کے عناصر نمایاں ہیں۔ اسی لیے اقبال کے مکمل عرفان کے لیے کسی بھی شعری مجموعے یا تصنیف کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان تمام شعری مجموعوں میں "اسرار و رموز" اور "جاوید نامہ" اس طرح ممتاز ہیں کہ ان میں اقبال نے اپنے فلسفیانہ مسلک کو ایک فکری تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے لیکن "اسرار و رموز" اور " جاوید نامہ" کے درمیان صرف زمانی فصل نہیں ہے بلکہ اس دوران اقبال نے ایک طویل فکری سفر بھی طے کیا۔ "اسرار و رموز" اور "جاوید نامے" کی منزلیں بھی الگ ہیں اور شاعر کے نقاط نظر بھی جدا۔ اسرار نے یقیناً اپنے پڑھنے والوں کو چونکا دیا جس کی بڑی وجہ اقبال کا بت شکنی کا رجحان تھا اور پھر ان کی نئی لفظیات، خودی کو بلند کرنا، یقیناً ایک کار نادر تھا۔ شاید اقبال، نطشے کی طرح تقلیب اقدار (Transvaluation of Values) کی جانب مائل تھے۔ فکری اعتبار سے بھی "اسرار" میں نطشے کا اثر نمایاں ہے۔ ذرا گہری نظر سے لائبنز اور پھر فشٹے کے اثرات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اسرار میں ان کی فکر یقیناً "زماں بردوش" ہے لیکن خودی اور زماں کا تناؤ (Tension) ابھی نمایاں نہیں۔ ان کا حیاتیاتی نقطہ نظر بھی برگساں کے مقابلے میں نطشے سے قریب تر ہے۔ خود وجود کی ماہیت کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر پوری طرح واضح نہیں ہوتا، مثلاً جہاں وہ کہتے ہیں کہ زندگی خودی کے اسرار سے تعلق رکھتی ہے۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہرچہ می بینی ز اسرار خودی است

یا

نقطہ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ خود' خودی کی نوعیت کیا ہے' اس خودی سے مراد خودی مطلق ہے یا انسانی خودی۔ اسرار کی منزل پر اقبال' وحدیت (Monism) سے اس حد تک گریزاں ہیں کہ وہ اس خودی سے خودی مطلق مراد نہیں لے سکتے تھے۔ لیکن فطری نقطہ نظر سے مشکل یہ ہے کہ خودی اور خدا کا ربط ایک سوال بن جاتا ہے۔ نطشے کے سامنے تو یہ مسئلہ نہیں تھا لیکن اقبال کے لیے یقیناً یہ ایک مسئلہ تھا۔ نطشے کی طرح اقبال بھی "اسرار" میں یہ پیام دیتے ہیں کہ خیرو شر کا معیار بھی خودی اور اس کا استحکام ہے۔ اس طرح خودی' بنیادی طور پر ماورائے خیرو شر بن جاتی ہے۔ اس مشکل کو انھوں نے "رموز" میں حل کرنے کی کوشش کی لیکن "رموز" کا پیش کردہ حل سیاسی —— عمرانی ہے' مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی نہیں۔ اس مشکل کو صرف صوفیانہ شعور حل کرسکتا تھا اور اقبال خود اپنے اس امکانی شعور کے خلاف برسرجنگ تھے۔ ان کی تخلیق خودی جس پر ابھی تک حیاتیاتی اثر تھا خود اپنی استعداد سے لاعلم تو نہیں تھی لیکن اس کے خلاف شاید برسرپیکار تھی۔ "اسرار" کا ایک اور مقام جو اس نظم کی فکری ساخت میں بذات خود اہم ہے ایک اہم اخلاقیاتی اور مذہبی مشکل سے ہمیں دوچار کرتا ہے۔ نیابت الٰہی کے مرحلہ پر جہاں اقبال اپنے نصب العینی انسان کا ایک " سرخوشی اور سرمستی" کے عالم میں ذکر کرتے ہیں' ان کے کلام میں ایک "انتظاری" کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔ مثلاً

ہستی مکنون او' راز حیات
نغمہ نشنیدہ ساز حیات
طبع مضموں بند فطرت خوں شود
تادو بیت ذات او موزوں شود

☆☆☆

خفتہ در خاکستر امروز ما

شعلہ فردائے عالم سوزما
غنچہ ما گلستاں در دامن است
چشم ما از صبح فردا روشن است
اے سوز اشب دوران بیا
اے فروغ دیدہ امکان بیا

☆☆☆

رونق ہنگامہ ایجاد شو
در سواد دیدہ ہا آباد شو

☆☆☆

نوع انساں مزرع و تو حاصلے
کاروان زندگی را منزلے

یہ انتظاری کیفیت، ہمیں نطشے کی یاد دلاتی ہے۔ جس طرح نطشے اپنے انسان برتر کا منتظر ہے۔ اسی جوش و خروش کی حالت میں اقبال بھی مستقبل کے نائب الٰہی کا انتظار کرتے ہیں۔ اقبال نے یقیناً اپنے اور نطشے کے نصب العینی انسان کے فرق کو واضح الفاظ میں پیش کیا ہے۔ (بحوالہ مکتوب اقبال بنام نکلسن) لیکن "اسرار" کے اشعار میں اس وضاحت کا عکس نظر نہیں آتا۔ یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے اگر یہ "انسان برتر" (اقبال نے اس لفظ کا کہیں استعمال نہیں کیا) مستقبلی ہے تو پھر ذات رسولؐ اللہ سے اس کا ربط کیا ہے۔ صوفیا اور اقبال کے "انسان کامل" کا یہ فرق انتہائی اہم ہے۔ اور "اسرار" میں اس ربط پر روشنی نہیں پڑتی۔ "رموز" میں اقبال نے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی، لیکن جیسا کہ کہا گیا۔ عمرانی سیاسی سطح پر اور اسی لیے اقبال کی فکر بلند، "رموز" میں شریعت کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اقبال کی فکر نے بتدریج اس گتھی کو اس وقت سلجھایا جب وہ انسان برتر کے پرشکوہ تصور سے

گزر کر، مرد مومن کے اخلاقی اور اعلیٰ تر مذہبی صوفیانہ تصور پر پہنچے۔ ''اسرار'' کے نصب العینی انسان اور ذات رسولؐ اللہ میں ربط کا پہچاننا جتنا مشکل تھا، مرد مومن اور ذات رسولؐ میں اتنا مشکل نہیں۔

''اسرار'' جہاں اقبال کی شاعرانہ فکر کا نقطہ آغاز ہے جاوید نامہ اقبال کی فکری منزل ہے۔ اس منزل تک پہنچتے پہنچتے اقبال نے کئی فکری گتھیوں کو سلجھانے میں کامیابی حاصل کر لی تھی۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ ان کی مشکل پسند فکر، کسی تناؤ کے آخری حل کو قبول نہیں کرتی۔ اس ضمن میں ایک اہم بات یہ ہے کہ ''جاوید نامہ'' اور ''خطبات اقبال ۔ اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید'' میں زمانی قربت ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ تقریباً ایک ہی زمانے میں اقبال نے ''خطبات'' اور ''جاوید نامہ'' کے پلان بنائے۔ یوں تو ایک عرصے سے، یہ دونوں منصوبے اقبال کے پیش نظر تھے لیکن ان کی تکمیل کے لیے عرصہ لگا۔ جہاں ''خطبات'' کے لیے اقبال نے مشرق اور خصوصاً'' اسلامی مشرق اور مغرب کے افکار کا گہرا مطالعہ کیا، وہیں انھوں نے انسانی شعور اور مذہبی صوفیانہ شعور کے درمیان ربط کی تلاش کے لیے، اسلامی تصوف کے ادب پر بھی گہری نظر ڈالی۔ مثلاً ۱۹ء اور ۲۰ء کے زمانے میں، اقبال نے شاید ابن عربی کا راست مطالعہ نہیں کیا تھا (ملاحظہ ہو: اقبال کے خطوط سلیمان ندوی کے نام'' اقبال نامہ'') اور صوفیانہ وحدانی نقطہ نظر کے بارے میں ان کی شدید مزاحمت برقرار تھی۔ لیکن خطبات اور جاوید نامہ تک پہنچتے پہنچتے، ان کی یہ مزاحمت ٹوٹی۔ اس لیے کہ اب جو سوال ان کے لیے اہم تھا، وہ مذہبی صوفیانہ شعور (Religio - Mystical Consciousness) کا تھا اور اسی سوال کے ساتھ وجود کی ماہیت اور شعور سے اس کے ربط کا سوال بھی وابستہ تھا۔ اور پھر وجود اور انسانی وجود کے باہمی ربط کے مسئلہ کو بھی سلجھانا تھا۔ ان سوالات کے جواب حاصل کرنے میں اقبال جہاں ایک طرف صوفیانہ مذہبی شعور کی مجموعی

روایت سے قریب تر ہو جاتے ہیں' وہیں وہ اس روایت کی عصری فلسفانہ اصطلاحوں میں تشریح بھی کرتے ہیں۔ لیکن اس تشریح میں اعتذار کا پہلو نہیں بلکہ ایک تخلیقی ترکیبی سعی کارفرما نظر آتی ہے۔ شعور کے مدارج کا قدیم صوفیانہ تصور' جو عالمی صوفیانہ شعور کی مشترک روایت ہے' ان کا رہنما بن جاتا ہے۔ اسی طرح وجود کے مدارج کا نقطہ نظر' کثرتیت' فردیت اور وحدیت کے بظاہر متصادم نقاط نظر میں ہم آہنگی کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ اسی منزل پر' عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے وحدانی صوفی مفکر ابن عربی اور سترھویں صدی کے جرمن فلسفی لائبنز میں بڑی مماثلت نظر آتی ہے۔ یہاں اس نکتہ کو ذہن میں رکھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ جہاں خالص وحدیت پسند نقطہ نظر کثرت کے مسئلہ میں الجھ جاتا ہے' وہیں کثرتیت پسند (Pluralist) مسلک' وحدت کی گتھی کو سلجھا نہیں سکتا۔ ابن عربی کے وحدانی وجودی نقطہ نظر کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے وحدت' کثرت اور فردیت کی سطحات کو ان کے تسلسل اور پھر امتیاز کو برقرار رکھتے ہوئے وجود کی وحدت کو قائم رکھا۔ اقبال نے خطبات میں اسی نوع کے وحدانی' وجودی نقطہ نظر کو پیش کیا ہے۔ یقیناً انا یا خودی کی وجودی برتری کے تصور پر اقبال قائم ہیں لیکن خودی اور غیر خودی کے درمیان' بنیادی وجودی فرق کے وہ قائل نہیں رہتے۔ خدا بھی اب خودی مطلق کا دوسرا نام ہے' اور کوئی شے خودی مطلق کے باہر اپنا وجود نہیں رکھتی۔ صوفیانہ مذہبی تجربہ اسی وجود کے وحدانی شعور کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔ وجود کے مدارج' اور شعور کے مدارج میں ایک ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ وجود کی اعلیٰ ترین منزل اور شعور کا اعلیٰ ترین تجربہ' ایک ہی حقیقت کے دو رخ نظر آتے ہیں۔ اقبال کا استدلالی انداز مختلف ضرور ہے لیکن ان کے فکری نتائج اور ان کا مذہبی وجدان' اعلیٰ ترین مذہبی صوفیانہ روایت کا ایک تسلسل بن جاتے ہیں۔

"جاوید نامہ" کا مابعدالطبیعیاتی اور فکری پس منظر' یہی وجدانی نقطہ نظر

ہے' جس کی تشریح ابن عربی کے نقطہ نظر سے بھی کی جاسکتی ہے اور شہودی نقطہ نظر سے بھی ــــــ بشرطیکہ ہم ان تمام فکری مساعی کو پیش نظر رکھیں جو ان دو نقاط نظر میں' اندرونی اتحاد کی جویا رہی ہیں۔ یہاں اقبال ہندوستان کے صوفی شاعر خواجہ میر درد (۱) سے قریب ہیں' جو ابن عربی سے دور نہیں۔

جاوید نامہ کی پہلی منزل ہی پر جہاں پیر رومی نمودار ہوتے ہیں' اقبال کا وحدانی وجودی نقطہ نظر آشکار ہو جاتا ہے:

گفتمش' موجود و ناموجود چیست؟
معنی محمود و نامحمود چیست؟
گفت' موجود آنکہ می خواھد نمود
آشکارائی تقاضائے وجود (۲)
زندگی خود را بخویش آراستن
بروجود خود شہادت خواستن
انجمن روز الست آراستند
بروجود خود شہادت خواستند

ان اشعار کے بعد کے شعر' وجود کے مدارج اور ان کے درمیانی وجودی ربط کی تشریح کرتے ہیں اور اسلامی تصوف کا ایک اہم عنصر' جو تقریباً تمام سامی مذاہب کے صوفیانہ مسلک میں مشترک ہے' نمایاں ہوتا ہے اور وہ ہے شہادت یا (Testimony) کا۔ وجود کی ہر منزل' اعلیٰ ترین منزل کی شہادت یا (Testiomony) کا وجود کی ہر منزل' اعلیٰ ترین منزل کی شہادت بن جاتی ہے۔

زندہ یا مردہ جان بہ لب
از سہ شاہد' کن شہادت را طلب
شاہد اول' شعور خویشتن

خویش را دیدن بہ نور خویشتن
شاہد ثانی' شعور دیگرے
خویش را دیدن بہ نور دیگرے
شاہد ثالث' شعور ذات حق
خویش را دیدن بہ نور ذات حق

اسی مقام پر اقبال کا سب سے طاقت ور شعری مذہبی محرک ابھرتا ہے جو "جاوید نامہ" کا بنیادی اور مرکزی محرک ہے' یعنی تجلی ذات۔ یہی آرزو ہے جس نے اقبال کو اکسایا اور یہی تجربہ تھا جس کو ہم ذات مصطفویؐ کی معراج کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ "جاوید نامہ" کا محرک یہی تجربہ ہے اور اسی تجربے کی لگن " جاوید نامہ" کے آغاز ہی پر مناجات میں ہم اس آرزو کے شاہد بنتے ہیں۔

بے تجلی' زندگی رنجوری است
عقل مہجوری و دیں مجبوری است
ایں جہان کوہ و دشت و بحر و بر
ما نظر' خواہم واو گوید' خبر'

نظر کی تلاش اور محض خبر سے بیزاری' جاوید نامہ کا طاقت ور ترین محرک ہے اور یہیں ان کا انسان اور انسانی وجود کے بارے میں عارفانہ نقطہ نظر واضح ہو تا ہے۔ مثلاً "اسرار خودی" میں۔ نائب کا تصور' اس عارفانہ منزل کی صرف ابتدائی شکل ہے۔ نیابت کا پچھلا تصور' بڑی حد تک عمرانی سیاسی ہے' اور نائب کا اہم فرض اسلامی نظام کا قیام ہے۔ اب انسان کی منزل' کشف حقیقت ہے اور خبر سے نظر تک پہنچنا ہے۔ انسان کا فرض صرف سیاسی عمرانی مفہوم میں نائب بننا نہیں ہے بلکہ حقیقت مطلق سے کشف اور نظر کے ذریعہ اپنے آپ کو مربوط کرنا ہے۔ اس لیے اقبال کی مناجات ہے:

منزلے بخش این دل آوارہ را

بازدہ باماہ ایں ماہ پارا را
گرچہ از خاکم' تردید جز کلام'
حرف مجبوری نمی گردد تمام
زیر گردوں خویش را یابم غریب
ز آنسوئے گردوں بگو "انی قریب"

غربت کا احساس اور تمنائے قربت' ایک لاینحل اور مستقل تناؤ کو پیش نہیں کرتے۔ یہ زیست کا تناؤ ہے' مطلق و جودی تناؤ نہیں ہے' یعنی ایک اعلیٰ تر شعوری تجربے میں زیست کا یہ تناؤ حل ہو سکتا ہے اور وجود کے اقطاب ایک دوسرے سے قریب ہوسکتے ہیں' وجود کے اقطاب وجود کے ضدینی پہلو نہیں بلکہ صرف زیست کا تضاد ہیں جو شعور کی اعلیٰ تر سطح پر حل ہو سکتا ہے۔ واقعی زیست اور وجود' امکانی استعداد اور استعداد کی تکمیل کے پہلوؤں کی وضاحت کرتے ہیں۔ جہاں تک انسانی وجود کا تعلق ہے اقبال نے "جاوید نامہ" کے اس حصے میں جہاں انھوں نے خلافت آدم (محکمات عالم قرانی' خلافت آدم' فلک عطارد۔ جمال الدین افغانی) کی تشریح کی ہے' اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ ہر چند کہ کلام' افغانی کی زبان سے سرزد ہوا ہے لیکن افکار کا جہاں تک تعلق ہے' اقبال نے عارفانہ صوفیانہ نقطہ نظر کی وکالت ہے' جہاں وہ کہتے ہیں:

ابن آدم سرے از اسرار عشق

ابن عربی کی یاد آتی ہے جب انھوں نے حسین بن منصور الحلاج کے کلمہ "اناالحق" کو انا سرالحق (میں حق کا راز ہوں) میں تبدیل کیا تھا۔ اقبال کے پاس عشق اور حق مرادف ہیں۔ ابن عربی فص آدم میں حقیقت آدم کی تشریح یوں فرماتے ہیں۔ (۳) لماشاء الحق سبحانہ من حیث اسماء ہ الحسنی التی لایبلغھا الاحصاء ان یری اعیانھا' وان شئت قلت ان یری عینہ' فی کون جامع یحصر الامر کلہ لکونہ متصفًا

بالوجود' ویظھر بہ سرہ الیہ..... الخ اسی طرح انسان کامل کی تشریح یوں کرتے ہیں۔ جمیع الاسماء الالھیتہ و حقایق (۴)

"جاوید نامہ" کا تفصیلی مطالعہ' اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اب اقبال کا بشریاتی نقطہ نظر محض عمرانی سیاسی نہیں رہا بلکہ عارفانہ ہے اور عمرانی۔ سیاسی نتائج' اسی عارفانہ نقطہ نظر سے برآمد ہوتے ہیں۔ عرفان ذات اب اقبال کے لیے معراج انسانی ہے اور اسی لیے وہ کہتے ہیں:

مرد مومن در نسازد باصفات
مصطفےؐ راضی نشد الا بذات
چیست معراج آرزوے شاہدے
امتحانے روبروے شاہدے

اسی تجربے کی اپنی زندگی میں بازیافت "جاوید نامہ" کا روحانی محرک ہے۔ یہ محض شاعرانہ سیر افلاک نہیں بلکہ ایک ایسی تمنا کا اظہار جو ایمان کی تکمیل کی ضامن ہے۔ اسی لیے "جاوید نامہ" اگر تجربے کے حصول کی داستان نہیں تو کم از کم تجربے کے اشتیاق کی اس منزل کی تصویر ہے جہاں اشتیاق اور تکمیل میں فاصلہ کم سے کم رہ جاتا ہے۔

اسی آرزو کے اظہار میں اقبال نے معراج کے اسرار پر اہم بحث کی ہے اور یہ حصہ اسلامی ادب کا ایک اہم ترین جز بن جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے' وجود اور شعور کا ربط' اقبال کا ایک اہم فکری محرک ہے اور اسی روشنی میں انھوں نے معراج کی تشریح کی ہے۔ اسلامی ادب میں معراج کی بحث معرکہ الاراء رہی ہے۔ تجربہ روحانی تھا کہ جسمانی یا محض رویاء۔ قدیم حکماء نے افلاک کے رمز' براق کی علامت اور شق صدر کو لغوی اور لفظی انداز میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی لیے بحث' فلکیاتی اور حقیقت جسم کی اصطلاحوں کا شکار ہوگئی۔ لیکن عارفانہ نظر جو جسم اور روح کے اعتباری فرق کو ایک اعلیٰ

ترحقیقت میں حل کرنے کی کوشش کرتی ہے وہ ان علائم کو حقائق کا مرتبہ نہیں دیتی بلکہ انسانی فہم کی ایک ایسی منزل قرار دیتی ہے جہاں فہم مادی اور مکانی زبان میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ خود قرآنی زبان میں "سبحان الذی اسری بعبدہ" میں "اسری بعبدہ" اہم اور معنی خیز اظہار ہے۔ یہاں "ب" کا حرف جہاں معیت کے رمز کا پاسبان ہے وہیں جسم اور روح کی تفریق اور تضاد کو بے معنی بنا دیتا ہے اور آیہ تسخیر کو ایک نیا مفہوم عطا کرتا ہے۔

آیہ تسخیر اندر شان کیست؟
ایں سپہر نیلگوں حیران کیست؟
راز دان علم الاسماء کہ بود
مست آں ساقی و آں صہبا کہ بود
برگزیدی از ہمہ عالم کرا
کردی از راز دروں محرم کرا

اسی مقام پر ابن عربی کی ایک عبارت بھی غور و فکر کا موقعہ فراہم کرتی ہے جہاں وہ "وسخرلکم مافی السموات و مافی الارض جمیعًا" کے بارے میں فرماتے ہیں: "فکل مافی العالم تحت تسخیر الانسان' علم ذلک من علمہ و ھوالانسان الکامل۔ وجھل ذلک من جھلہ و ھوالانسان الحیوان...... الخ (۵)

اس مقام پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ یہاں تسخیر کا مطلب کائنات کی مادی تسخیر نہیں ہے بلکہ روحانی تسخیر ہے' جس عمل میں انسان کامل اپنی روحانی قوت سے جو اس کو اپنی استعدادات کی تکمیل سے حاصل ہوتی ہے کائنات کو مسخر کرتا ہے۔ یہی معراج کی روح اور اس کا روحانی مفہوم ہے۔ جہاں جسم اور روح کی دوئی ختم ہو جاتی ہے اور شخصیت اس مقام پر پہنچتی ہے جہاں عین تجلی پر "مازاغ البصر و ما طغی" کی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس اعتبار

سے معراج محض جسمانی ہے نہ روحانی بلکہ شخصیت کی مکمل ترین توسیع' "مازاغ البصر و ماطغی" کا مفہوم شخصیت کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا اور شخصیت صرف مادہ ہے اور نہ روح۔ اسی مفہوم کو اقبال نے اس طرح پیش کیا ہے:

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

☆☆☆

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن باجان ما انباز نیست
مشت خاکے مانع پرواز نیست

پہلے شعر میں شعور' دونوں مصرعوں میں مشترک ہے' لیکن پہلا شعور' جہاں نزد و دور کا امتیاز ہے ہمارا معمول کا وقوفی شعور ہے جو زماں بستہ اور مکاں بستہ ہے لیکن شعور میں انقلاب اور توسیع کے بعد وہ منزل آتی ہے جہاں نہ صرف مکانی بلکہ زمانی امتیازات بھی رفع ہو جاتے ہیں۔ شعور ایک سرمدی حال کا لطف حاصل کرتا ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں شعور وجود کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے اور شعور' شعور سرمدی کی منزل پر مکمل سرور کا حامل ہوتا ہے۔ یہی "النفس المطمئنۃ" ہے۔

اب جب زمانی اور مکانی امتیازات شعور کے اس انقلابی لمحے میں رفع ہو جاتے ہیں تو انسانی شخصیت خود انقلاب آفریں بن جاتی ہے' یہی وہ راز ہے کہ واقعہ معراج کے بعد ہجرت واقع ہوئی' اور رسول عربیؐ نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا۔ یہی خلوت اور جلوت کا تخلیقی مفہوم ہے۔ نبیؐ کے تجربے میں خلوت اور جلوت میں ایک توازن ہوتا ہے جہاں "لی مع اللہ وقت" ہے وہیں انسان کی انجمن بھی ہے۔ اسی کو ایک دوسری جگہ اقبال نے یوں بیان کیا

ہے:

خودی کی خلوتوں میں کبریائی
خودی کی جلوتوں میں مصطفائی

اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بھی نبوت اور ولایت کے اس فرق کو پیش کیا ہے اور ذرا مبالغے کے ساتھ۔ ان کے نزدیک جہاں تک تجربہ کا تعلق ہے' نبوت اور ولایت میں بنیادی فرق نہیں لیکن نبی کی شخصیت عزلت اور مراجعت کے آہنگ کی مظہر ہوتی ہے جہاں ولی' عزلت کی جانب مائل نظر آتا ہے۔ "جاوید نامہ" میں زرتشت کو ابلیس نے اسی ولایت اور خلوت کی ترغیب (Temptation) دی تھی تاکہ وہ انسانی انجمن سے یعنی معرکہ خیرو شر سے اپنے آپ کو دور کرلیں۔

"جاوید نامہ" کی ابتدا میں زروان کا ظہور ایک اہم ڈرامائی منصب کی تکمیل کرتا ہے جہاں مشت خاکے مانع پرواز نیست کا حوصلہ بلند ہوتا ہے' اس لمحہ' زماں و مکاں کا یہ زرتنشتی' افرشتہ اپنے پورے جلال کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے' بعض ناقدوں کی نظر میں زروان کا ظہور' اقبال کی فکری بدعت کا مظہر ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی ہے کہ اقبال نے شعر کے روپ میں اپنے روحانی تجربے کی ترسیل کی ہے اور زروان کا ظہور ایک ڈرامائی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ اقبال کا محرک زروان کی عظمت کو نہیں بلکہ زروان کی آخری شکست کو پیش کرنا ہے۔ زروان کی تقریر:

گفت زروانم جہاں را قاہرم

ایک عجیب ہیبت اور شکوہ کا منظر فراہم کرتی ہے لیکن زروان جہاں اپنی طاقت کا اعلان کرتا ہے وہیں آخر میں ہارمان جاتا ہے۔

"لی مع اللہ" ہر کرا دردل نشست
آں جوانمردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیاں
"لی مع اللہ" باز خواں از عین جاں"

اسی طلسم کی شکست اقبال کے نزدیک "زادن نو" ہے۔

زادن طفل از شکست اشکم است
زادن مرد از شکست عالم است
ہر دو زادن را دلیل آمد اذاں
آں بلب گویند و این ازعین جاں
جان بیدارے چو زاید در بدن
لرزہ ہا افتد دریں دیر کہن

یہی زادن نو ہے جو شخصیت کی معراج کی تمہید ہے اور شق صدر اسی کی ایک علامت ہے یہ اسی زادن نو میں حیات جاوداں کا راز ہے اور یہیں ہم جاوید نامہ میں اقبال کے ایک اہم محرک کا اشارہ پاتے ہیں۔ مناجات میں اقبال نے دعا کی تھی۔

آنیم من' جاوذانی کن مرا
از زمینی' آسمانی کن مرا

جاوداں بننایا بقاء (Immortality) کا حصول اقبال کی ایک دیرینہ تمنا تھی۔ انھوں نے بقاء کے قدیم مروجہ مفہوم کو بہت پہلے رد کر دیا تھا۔ افکار پریشاں (Stray Reflections) میں (جو ۱۹۱۰ء پر ختم ہوتے ہیں) انھوں نے شخصیت کی بقاء کے مسئلے پر اشارہ کیا تھا' جو ان کے خطبے میں واضح ہوا۔ بقاء ہر فرد کا پیدائشی حق ہے' اس بات کی انھوں نے تردید کی بلکہ یہ اعلان کیا کہ جاودانیت یا بقاء ایک تمنا اور آرزو ہے' جس کی تکمیل' ہر فرد کا نصیب نہیں۔ ان کے الفاظ میں ہم صرف بقا کے امیدوار ہیں۔ یہ خیال بظاہر حیرت انگیز نظر آتا ہے لیکن یوں بالکل انوکھا نہیں۔ اسلامی فکری تاریخ میں پہلی بار ابو نصر

فارابی نے اس خیال کی وکالت کی تھی اور مغربی فکر میں اسپنوزا نے بھی اس کی حمایت تھی۔ اقبال کی اس شدید آرزو کا راز یہی ہے کہ یہ ایک ایسی سعادت ہے جس کے حصول کے لیے انسانی کوشش بھی ضروری ہے۔ (۶) خطبات میں اقبال کا جواب یہ ہے کہ وہی جو اپنی شخصیت یا خودی کو مستحکم کرتے ہیں اور اپنے اصلی انا کو حاصل کرتے ہیں' بقا کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ لیکن جاوداں بننا یا بقا حاصل کرنا' زماں و مکاں سے کامل نجات کا نام نہیں بلکہ ایک اعلیٰ تر اور مختلف زمانی' مکانی نظام سے دوچار ہونا ہے۔ یہیں اقبال کا انفرادی نقطہ نظر نمایاں ہوتا ہے' اور زماں و مکاں کے مختلف مدارج یا مختلف عوالم کے سری پہلو کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ جاوداں بننے کی آرزو عالمی مذہبی شعور کا ایک خاصہ ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ قدیم آریائی ویدی ذہن میں یہ آرزو' اپنی پوری شدت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ ایک اپنشد کی دعا ہے۔

"غیر حقیقی سے حقیقی تک میری رہنمائی کر' اندھیرے سے نور تک مجھے لے چل' موت سے یا فنا سے بقا کا مجھے راستہ دکھلا۔" (۷)

اے امینے از امانت بے خبر
غم مخور' اندر ضمیر خود نگر
روزہا روشن زغوغائے حیات
نے ازاں نورے کہ بینی درحیات
نور صبح از آفتاب داغدار
نور جاں پاک از غبار روزگار
نور جاں بے جادہ ہا اندر سفر
از شعاع مہر و مہ......بیلہ.. الخ

اسی طرح اپنشد میں ایک مقام ہے:

یہاں سورج نہیں چمکتا' اور نہ چاند نہ تارے' وہاں بجلیاں نہیں چمکتیں' آگ کا نور کہاں وہ خود (انا) روشن ہے اور چیزیں اسی نور سے روشن ہیں' یہی ساری دنیا کو منور کرتا ہے۔"

The sun does not shine there nor yet the moon and stars
Nor do these Lightnings shine (there) much less mere fire.
It (self) shines and all things shine in its reflected light
Its light illumines this whole (world) (Br. Hadaranyoka - up.)

ہندوستانی عارف وشوامتر نے اسی روشنی کی تلاش کی تھی اور بقا کی یہی تمنا اس کی روح کو گرماتی اور مضطرب کرتی رہی تھی۔ وہ ذات کے کھتری تھے لیکن ریاضت سے انھوں نے برہمن (عارف) کا درجہ حاصل کیا اور جاودانی بن گئے۔ ایک روایت کی رو سے ان کی آرزو تھی کہ وہ اپنے جسم کے ساتھ جاودانی بنیں۔ ان کی ریاضتیں قبول ہوئیں اور انھوں نے بقا کا مقام حاصل کیا۔ یہی جذبہ' اقبال اور وشوامتر میں مشترک تھا اور شاید یہی سبب ہے کہ اپنے روحانی سفر میں ان کی پہلی ملاقات وشوامتر (جہاں دوست) سے ہوئی ہے۔ اس غار کا جہاں عارف ہندی' جہاں دوست مکیں ہیں۔ اقبال نے یوں نقشہ پیش کیا ہے جو مندرجہ بالا اپنشد کے متن کے قریب تر ہے۔

تا نگہ را جلوہ ہا شد بے حجاب
صبح روشن بے طلوع آفتاب
وادی ہر سنگ او زنار بند
دیو سار از نخلہائے سربلند
در ہوائے او چومے ذوق و سرور
سایہ از تقبیل خاکش عین نور

نے زمینش را سپہر لاجورد
نے کنارش از شفقہا سرخ و زرد
نور در بند ظلام آنجا نبود
دود گرد صبح و شام آنجا نبود

اس طرح عارف ہندی' جہاں دوست' سے ملاقات ہوتی ہے۔ (۸) اسرار عالم و آدم پر اور حقیقت مرگ و حیات پر' رومی' زندہ رود (اقبال) اور جہاں دوست کی گفتگو ہوتی ہے۔ جہاں دوست کے سوال اور زندہ رود کے جواب' ایک ایسے روحانی مکالمہ کی فضا پیدا کرتے ہیں جو اس دنیا میں انسان کی روحانی نجات کی واحد ضامن ہے' اقبال نے اس مقام پر روحانی مکالمہ (Dialogue) کا ایک نیا محرک پیش کیا ہے۔ اقبال کے جوابات سے جہاں دوست کا اتفاق اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جب نظر مذہب کے ظاہر سے ان کے باطن کی طرف پلٹتی ہے تو حقیقت عیاں ہوتی ہے۔ اس مکالمہ کی روح' مذاہب کی روح کی شاہد ہے۔

گفت مرگ عقل؟ گفتم ترک فکر
گفت مرگ قلب؟ گفتم ترک ذکر
گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گرد رہ
گفت جاں؟ گفتم کہ رمز لا الہ
گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود ربروست
گفت ایں علم وہنر؟ گفتم کہ پوست
گفت حجت چیست؟ گفتم روے دوست
گفت دین عامیاں؟ گفتم شنید
گفت دین عارفاں؟ گفتم کہ دید

از کلام لذت جائش فزود
نکتہ ہائے دل نشیں برمن کشود

فلک قمر سے اقبال کا روحانی سفر شروع ہوتا ہے اور ان کی مذہبی صوفیانہ فکر کے یہ عناصر جن کا اس مضمون میں ذکر کیا گیا ہے، بڑی خوب صورتی اور دل کشی کے ساتھ نمایاں ہوتے ہیں۔ اس تصنیف کی ادبی حیثیت تو مسلم ہے لیکن اس امر میں بھی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال ایک روحانی عالم سے گزرے اور ایک ایسے تجربے سے دوچار ہوئے جو ہر دور میں عارفوں کا منتہائے نظر رہا۔

حواشی

۱۔ خواجہ میر درد کے صوفیانہ نقطہ نظر کے لیے اردو میں دیکھیے، خواجہ میر درد، "تصوف اور شاعری" از ڈاکٹر وحید اختر، انجمن ترقی اردو۔ یا
مس شمل ” 1975 <Mystical Dimensions of Islam.

۲۔ مشہور حدیث کنت کنزاً مخفیًا ..... یہاں صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مسلک کو اپنے مابعدالطبیعاتی مسلک کے طور پر قبول کر لیا تھا۔

۳۔ فص حکمہ الھیہ فی کلمتہ آدمیہ ابتدائی سطور، ص ۴۸، " فصوص الحکم" مرتبہ ابوالعلا عفیفی، قاہرہ۔

۴۔ فص حکمہ علویہ فی کلمہ موسویتہ ص ۱۹۹

۵۔ ایضاً

۶۔ Stray Reflections, P No. 17

۷۔ From the Unreal lead me to the real
From the darkness lead me to light
From death lead me to immortality. (Br. hadaranyaka - up)

۸۔ پچھلے چند برسوں میں اقبال کے ایک ممتاز ماہر جگن ناتھ آزاد نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ جہاں دوست قدیم ہندی مذہبی ادب کے، وشوامتر نہیں ہیں بلکہ

شیو جی ہیں۔ یہاں ان شواہد کے قطع نظر جو جہاں دوست اور وشوامتر کی عینیت پر دلالت کرتے ہیں' اس بات کی جانب توجہ ضروری ہے کہ خود اقبال نے "جہاں دوست" کو وشوامتر ٹھہرایا ہے۔ گول میز کانفرنس کے دوران انڈیا سوسائٹی نے ایک علمی اجتماع میں' جس کی صدارت سر فرانسیس ینگ ہزبنڈ نے کی تھی' اقبال نے اپنے کلام اور افکار کا جائزہ لیتے ہوئے جب جاوید نامہ پر روشنی ڈالی تو کہا "میری تصنیف مطبع میں جاچکی ہے اور غالباً" ایک دو مہینوں میں چھپ جائے گی۔ یہ حقیقت میں ایشیاء کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے' جیسے دانتے کی تصنیف یورپ کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ شاعر مختلف ستاروں کی سیر کرتا ہے اور اس میں مختلف مشاہیر کی روحوں سے باتیں ہوتی ہیں۔ پھر جنت میں جاتا ہے اور آخر میں خدا کے سامنے پہنچتا ہے۔ اس تصنیف میں دور حاضر کے تمام جماتیں' اقتصادی' مذہبی' اخلاقی اور سیاسی مسائل زیر بحث آگئے ہیں۔ اس میں صرف دو شخصیتیں یورپ کی ہیں اول کچنر' دوم نطشے' باقی تمام شخصیتیں ایشیاء کی ہیں۔ دانتے نے اپنا رفیق سفر یا خضر طریق "ورجل" کو بنایا تھا' میرے رفیق سفر یا خضر طریق "مولانا روم" ہیں۔ میں اس تصنیف میں سے صرف ایک دو مثالیں پیش کرسکتا ہوں۔ مثلاً چاند میں ہندوستان کے مشہور صوفی واشومتر سے ملاقات ہوتی ہے جس کا نام میں نے "جاوید نامہ" میں "جہاں دوست" رکھا ہے۔ اس وشوامترا کے معنی جہاں دوست کے ہیں۔" ..... ملاحظہ ہو سفر نامہ اقبال مرتبہ محمد حمزہ فاروقی' مکتبہ معیار' کراچی' ص ۶۱۔

اقبال کے اس توضیحی بیان کے بعد وشوامتر کے بارے میں مزید بحث لاحاصل ہے۔ اب رہا آزاد صاحب کی یہ بحث کہ اس شعر:

موئے برستہ و عریاں بدن
گرد او مارے سفیدے حلقہ زن

میں "گرد او مارے سفیدے حلقہ زن" سے ذہن شیو جی کی طرف جاتا ہے۔ عرض یہ ہے کہ ہندی مذہبی علائم میں یہ تصویر' سخت ریاضت کی جانب بھی اشارہ کرتی ہے اور دوسرا یہ کہ چونکہ اقبال کی ملاقات جہاں دوست سے فلک قمر پر ہوتی ہے اور ہندو دیومالا کی رو سے شیو جی کے ماتھے پر ہلال ہے' صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ مماثلت' محض اتفاقی ہے۔ اقبال کا روحانی سفر فلک قمر سے شروع ہوتا ہے اور یہ بات معنی خیز ہے کہ پہلے ہی مرحلے پر ان کی ملاقات عارف ہندی سے ہوتی ہے اور وہ ہندوستان کی بیداری پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"گفت" ہنگام طلوع خاور است
آفتاب تازہ او رادر بر است
لعلہا از سنگ رہ آید بروں
یوسفان او زچہ آید بروں
رستخیزے در کنارش دیدہ ام
لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام..

یہاں ایک علامتی پہلو یہ ہے کہ قمر' زمین سے قریب تر ہے اور شاعر کا رشتہ ابھی زمین سے باقی ہے' ارض وطن زمین کی علامت ہے۔ پرواز کی پہلی منزل پر انسان' اپنی زمین کی طرف پلٹ کر دیکھتا ہی ہے۔