پروفیسر عالم خوندمیری

''زماں''

اقبال کے شاعرانہ عرفان کے آئینے میں

[''زمانہ یا وقت'' اقبال کی شاعرانہ فکر کا ایک اہم موضوع ہے۔ اس مختصر سے باب میں یہ گنجائش نہیں کہ اس پر سیر حاصل بحث کی جائے۔ راقم الحروف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ موضوع اقبال کی شاعرانہ فکر پر چھایا رہا اور اس کی شاعری کے مختلف ادوار میں اس موضوع کے مختلف پہلو منکشف ہوتے رہے۔ لیکن بنیادی مسئلہ اس کے پیشِ نظر یہی رہا کہ نفسِ انسانی اور زمانے کی رفتار کو ہم آہنگ کیا جائے تاکہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہو سکے کہ وہ کائناتی زمانے کے جبر سے آزادی حاصل کرے۔ وقت کے مسئلے کو سلجھانے کے لیے اس نے برگساں سے بھی مدد لی اور دوسرے جدید فلسفیوں سے بھی استمداد کیا۔ لیکن اس کا اصلی محرک ''وقت کے فلسفے'' پر روشنی ڈالنا نہیں تھا بلکہ انسان کے روحانی تجربے اور تاریخ میں ایک ربط قائم کرنا تھا۔ اس ضمن میں یقیناً اس نے کئی 'نکات' روشن کیے لیکن اس کا اصل موضوع نفس انسانی ہی رہا۔ اسی لیے ضرورت ہے کہ اقبال کی فکر کے کسی ایک جزو کو دوسرے اجزاء سے علیحدہ نہ کیا جائے اور اس کی فکر کے کسی بھی پہلو پر بحث کرتے ہوئے کُل اقبال کو پیشِ نظر رکھا جائے کیونکہ اقبال کا شاعرانہ جینئیس تدریجی طور پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔ تضاد کا گمان اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم کسی ایک منزل کو دوسری منزلوں سے الگ کر لیتے ہیں۔]

اقبال کی شاعرانہ فکر، انسانی تقدیر کے تقریباً تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور اسی

لیے یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں (ہر چند کہ محبت اس کا تقاضہ کرتی ہے) کہ اس کی فکر--- تمام کی تمام--- عصریت کی حامل ہے اور عصری انسان کے مسائل کا حل، اس کے بس میں ہے۔ لیکن اس بات کو تسلیم کرنا ہوگا کہ جہاں تک 'وقت' یا 'زمان' کے مسئلہ کا تعلق ہے اور 'اس کا انسانی تقدیر سے ربط ہے' اقبال ایشیائی شاعری میں پہلا مفکر ہے جس نے انتہائی سنجیدگی کے ساتھ، اس مسئلہ کو اپنی شاعرانہ فکر کا موضوع بنایا اور اس طرح بیسویں صدی کی شاعرانہ آواز بن گیا۔ زمانے کا شعور، خصوصاً جہاں تک شاعرانہ فکر میں اس کے اظہار کا تعلق ہے، تکوین (Becoming) اور تغیر کے وجدان کا ایک نتیجہ ہے۔ ریناںؔ نے کہا تھا کہ تکوینؔ اور تغیر کا وجدان، انیسویں صدی میں اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ گیا تھا۔ بیسویں صدی کا شعورِ زماں، اسی وجدان کی تکمیل ہے جس نے بالآخر پورے انسانی شعور کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ یہاں تک کہ بیسویں صدی کی فکر، جس نے اپنے آپ کو مذہبی مابعدالطبیعیاتی وابستگی سے آزاد کر لیا تھا (یا دوسرے لفظوں میں خالصتاً ایں جہانی یا سیکولر بن گئی تھی) ایک اعتبار سے زماں گرفتار بن گئی۔[۱] اسی بات کا اظہار یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ بیسویں صدی کی سیکولر فکر میں زروانیت کا احیا ہوا۔ تقریباً سارے جبری فلسفوں میں، مانی کے قدیم مسلک اور زروانیت کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسی لیے بعض مذہب مائل نقادوں کو جہاں بھی، وقت اور زماں کے مسئلے سے سنجیدہ دلچسپی دکھائی دیتی ہے، وہاں انہیں زروانیت کے گہرے سائے نظر آتے ہیں۔

اس بناء پر یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کہ بعض نقادوں نے اقبالؔ کی شاعرانہ فکر کا رشتہ زروانیت سے جوڑ دیا۔ اس قسم کی مذہبی احتیاط بے جا تو نہیں لیکن اقبال کی حد تک بے محل ضرور ہے۔ اقبالؔ کا شمار، ان مذہبی مفکر شاعروں میں کیا جانا چاہیے جنہوں نے اپنے گہرے شعورِ زماں کے وسیلے سے، زماں اور لازماں، اور تغیر اور دوام کو ایک اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی کوشش کی۔ ان کی شاعرانہ فکر کا اہم اور مرکزی سوال یہ ہے کہ زماں اور لازماں، ثابت اور سیّار کا تضاد، محض اس خرد کی ایجاد تو نہیں جو اضداد سے گھبرا جاتی ہے اور کیا یہ تضاد محض ایک لسانی تشکیل تو نہیں جس نے ماورائی حقیقت کی ترسیل میں عجز سے گھبرا کر، ایسی اضدادی زبان

کی تشکیل کی جو ایک مرتبہ اضداد کی 'ایجاد' کے بعد ان کی ترکیب میں قاصر رہتی ہے۔ غالبؔ کا ذہن بھی اس سوال سے گزرا تھا جب اس نے کہا:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟

بظاہر جہاں تک الفاظ کی ساخت کا سوال ہے غالبؔ کو جواب نہیں ملا لیکن اسی سوال میں ایک جواب پنہاں تھا کہ شاید یہ ہنگامۂ کون ومکان اور ذاتِ سرمدی، دونوں، ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ایک کی حقیقت کے اثبات کے لیے دوسرے کے انکار کی ضرورت نہیں۔ غالبؔ اور اقبالؔ کے وجدان کا سرچشمہ چوں کہ ایک ہی ہے، اسی لیے ان دونوں میں ٹکراؤ نہیں بلکہ اگر ایک سوال ہے تو دوسرا جواب۔ غالبؔ تکوین کے ہنگامے کے شعور کا ترجمان ہے اور اس کا شاہد، تو اقبالؔ تکوین سے گزر کر زمان اور پھر زمان سے بلند ہوکر شکستِ زماں تک پہنچتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر، تکوینِ زماں اور شکستِ زماں کی فکری، شعری جدلیت کا اظہار ہے۔ اس مقام پر جملۂ معترضہ کے طور پر اس حقیقت کی طرف توجہ ضروری ہے کہ اسلامی فکر نے حقیقتِ مطلق کے اثبات اور عرفان کے لیے کبھی بھی عالمِ محسوسات اور زمانی مظاہر کا کلیتہً انکار نہیں کیا ہے۔ اس لیے اسلامی منطقیین بھی ارسطو کی منطق سے پوری طرح مطمئن نہیں رہے۔[۲]

یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جا سکتا ہے یا ماضی تک انسان اپنی قدرت کی توسیع کر سکتا ہے۔ نہ صرف اقبالؔ کے اولین شعری فکری محرکات میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے بلکہ دمِ آخر تک اس کے شعور پر چھایا رہا اور نام نہاد احیائیت پسند رجحان اس کی فکر کے اسی عنصر سے وابستہ رہا۔ لیکن اقبالؔ کی متجسس فکر، احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی۔ البتہ اس کے اہم محرک نے اس کو ماضی، حال اور مستقبل کے ربط پر غور کرنے کے لیے اُکسایا۔ کائناتی زمانے میں وقت کے یہ ادوار بے اصل سہی لیکن زندگی میں وقت، انھیں ادوار سے عبارت ہے اور انھیں ادوار کی حقیقت، تاریخ کے شعور کا منبع ہے۔ اگر ان

ادوار کو بے معنی اور حقیقت سے کلیتہً غیر متعلق فرض کر لیا جائے تو تاریخ یکسر بے معنی بن جاتی ہے۔ اسی لیے جن تمدنوں نے ان ادوار کو حقیقت اور اس کی ماہیت سے بے تعلق تصور کر لیا، وہاں تاریخ کا شعور، اپنے لیے کوئی جگہ حاصل نہ کر سکا۔ ابدیت اور وقت کے تضاد اور ابدیت کے حق میں انسانی ذہن کے کامل اور غیر مشروط اقرار نے ہمیشہ تاریخ کو انسانی زیست کے لیے مہمل بنایا ہے۔ قدیم ہندی تمدن، اس کی ایک بیّن مثال ہے۔

قدیم ہندی فلسفے اور آرٹ کے شعورِ وقت میں، تاریخی زمانے کے لیے کوئی مقام نہیں۔ اجتماعی زندگی میں وقت کے انہی ادوار کی معنویت، روایت اور تجربے، قدیم اور جدید، تسلسل اور تبدیلی کی کشمکش میں ظاہر ہوتی ہے، چاہے اس کش مکش کا حل، تجربے اور تبدیلی کے انکار ہی کی صورت میں کیوں نہ ڈھونڈا جائے۔ لیکن یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ انسانی شعور میں زمانے کا تناؤ، موجود ضرور ہے۔ اسی لیے احیائیت پسند رجحانات انہی تمدنوں میں ظاہر ہوتے ہیں جن میں زمانہ کسی نہ کسی طرح حقیقت کا حامل ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بھرپور شدت پسند اور فعال احیائیت، ہمیں ان تمدنی علاقوں میں نظر آتی ہے، جہاں یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا چلن رہا یا جہاں ان کے گہرے اثرات رہے۔ جہاں ان تمدنوں میں احیائیت ایک بے پناہ جوشِ عمل کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کی تمنا کی صورت میں اپنا اثر دکھاتی ہے، وہیں ہندی تمدن میں فعال، احیائیت پسندی کی بجائے ماضی میں استغراق اور اس میں ڈوبے رہنے کا رجحان نظر آتا ہے۔

اقبالؔ کی شاعری کے پہلے ہی دَور میں ہمیں ایک جوش کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کا رجحان نمایاں نظر آتا ہے۔ اقبالؔ کے پہلے اُردو مجموعے کی پہلی نظم ''ہمالہ'' کا آخری مصرع[۳] ''دوڑ پیچھے کی طرف، اے گردشِ ایام تُو'' ماضی سے اس کے بے پناہ لگاؤ اور اس طرح وقت کے بہاؤ کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا مظہر ہے۔ شاعر ابھی معصوم ہے اور شاید یہ نہیں جانتا کہ وقت کے بہاؤ میں تکرار نہیں۔ لیکن جو بات اہم ہے وہ ماضی کے احیاء کا طاقت ور جذبہ ہے۔ یہاں ہمالہ کی قدامت اور اس کے اضافی دوام کو زمانے کے بہاؤ کے ایک نقیض

کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اور اس ابتدائی نظم ہی میں نقیضین اور اضداد کے ساتھ شاعر کی اس وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے جو اس کی شاعرانہ زندگی کے مستقبل میں ایک طاقت ور جذبہ بن جانے والی تھی۔ نوجوان اقبال جب پروانہ و شمع جیسے پامال استعارے استعمال کرتا ہے تو انھیں ایک نیا مفہوم عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جہاں وہ شمع کے لیے ''چھوٹا سا طور'' کی تشبیہ استعمال کرتا ہے تو وہیں پروانے کو 'کلیم' کے نام سے یاد کرتا ہے۔ طور اور کلیم کی علامتیں، شمع و پروانہ کے اضداد کو ایک نیا مفہوم عطا کرتی ہیں۔ اسی طرح ایک نظم میں 'عقل' و 'دل' کا پرانا تضاد اُبھر آتا ہے۔ اگر 'دل'، 'عقل' کو زماں بستہ قرار دیتا ہے تو اپنے آپ کو 'طائرِ سدرہ آشنا' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یقیناً اس قبیل کی نظموں میں شاعر کا نقطۂ نظر روایت سے وابستہ ہے لیکن اظہارِ بیان اور استعاروں کا استعمال، اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ وہ ایک نئی اور معتبر بصیرت کے حصول کے لیے بے چین ہے۔ تکوین اور تغیر کے ہنگامے نے اس کی نظر کو چونکا دیا ہے اور جہاں وہ زندگی کے راز کو سمجھنے کے لیے بے تاب ہے وہیں اضداد کی کشمکش اس کے لیے ایک چیلنج بن جاتی ہے۔ مثلاً:

عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسن عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے
(آفتابِ صبح)

اور عقیدۂ اضداد کی یہی کاوش اس کے لیے سامانِ لذت بھی ہے:

کس قدر لذت کشود عقدۂ مشکل میں ہے
لطفِ صد حاصل ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے
(آفتابِ صبح)

شمع و پروانہ، ابرِ کوہسار، ماہِ نو، موجِ دریا، صبح کا ستارہ، ابر جیسے استعاروں کا مسلسل استعمال اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ شاعر ایک حقیقی شاعرانہ کرب میں مبتلا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ ایک اعلیٰ نصب العین کی تکمیل قدرت نے اُس کے ذمے کی ہے۔ وہ ابھی اپنے اس مشن

سے آگاہ نہیں لیکن اس بات کا شدید احساس ہے کہ عصری انسانی موقف میں کوئی نقص ضرور موجود ہے اور اس وقت انسان کی تاریخی تقدیر کو تخلیق اور تخریب کے کائناتی ڈرامے سے مربوط کرتا ہے۔ ایک ارتقا پذیر کائنات کا اُبھرتا ہوا عرفان شاعر کو انسانی تقدیر کے بارے میں ایک اُمید عطا کرنے لگتا ہے۔ اس سے پہلے غالب نے بھی کائنات کے اضطراب اور انسان کے وجودی غم میں ایک ربط محسوس کیا تھا۔ لیکن وہ انہیں انسانی زیست کی سطح پر مربوط نہ کر سکا۔ اس ربط کا قیام اسی وقت ممکن ہے جب شاعر کی بصیرت تکوین کے کائناتی نظام اور تاریخ کے عمل کے اندرونی آہنگ کو دریافت کر لے۔ اقبال نے اپنی فکر کا آغاز روایتی نوفلاطونی مسلک سے کیا، لیکن اس کی عصریت نے اس روایتی مسلک میں پنہاں حرکیت کو دریافت کرلیا۔ پہلے ہی دَور کی ایک معنی خیز نظم 'کنارِ راوی' میں شاعر کائناتی تغیر اور انسانی زیست کو مربوط کرنے میں کامیاب ہوتا نظر آتا ہے۔ انسان ابدی زیست کے سمندر میں رواں ہے، کبھی پیدا، کبھی نہاں، لیکن موت یا عدمِ مطلق، اس کی آخری تقدیر نہیں۔ تخریب اور تخلیق کے کائناتی عمل میں انسانی تقدیر کا راز پنہاں ہے۔ اقبال کی ابتدائی شاعری ہی میں فطرت ایک زندہ وجود کے طور پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس نے شاید ابھی تک اسپنوزا اور گوئٹے کا بغور مطالعہ نہیں کیا تھا۔ لیکن غالبؔ کی طرح اس نے یہ محسوس کرلیا تھا کہ 'وجود' شر نہیں ہوسکتا۔[۴] وجود کی تغیر پذیری اور اضطراب ہی نے قدیم حکماء کے ایک گروہ کو وجود کے گناہ آلود ہونے کے نظریے تک پہنچایا تھا۔ لیکن اس اہم سوال تک ان کی نظر نہ جاسکی کہ اگر کائناتی اور انسانی وجود، وجودِ مطلق سے بے تعلق نہیں اور اگر کائناتی وجود میں تغیر اور حرکت ہے تو اس حرکت کے سرچشمہ کی تلاش، وجودِ مطلق ہی میں کی جانی چاہیے۔ اسلامی حکماء میں ابن العربی اور شیخ الاشراق نے اس گتھی کو سلجھایا تھا، لیکن یہ روایت ایران کے حکیم ملا صدرہ تک پہنچی اور رُک گئی۔ اقبال کا یہ ایک کارنامہ ہے کہ اس نے اس روایت کو پھر سے زندہ کیا اور اپنے انداز میں ایک حرکت پذیر کائنات میں انسانی موقف کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ کائنات اگر تغیر پذیر ہے تو پھر انسانی تقدیر کو بھی تغیر پذیر ہونا چاہیے۔ انسانی تاریخ کی کوئی منزل بھی آخری اور قطعی منزل نہیں ہوسکتی۔ دوسرے الفاظ میں انسان تبدیلی کے قابل

ہے۔فکر کی ایک جست نے شاعر پر ایک اہم حقیقت کو منکشف کیا کہ انسانی اجتماع بھی، اس قانونِ تغیر سے مستثنیٰ نہیں ہوسکتا۔ اگر آج ایک ملت تباہ حال ہے تو کل یہ اُبھر سکتی ہے۔ لیکن کائنات میں جہاں صرف اٹل قانون کی حکمرانی ہے، وہیں انسانی عالم میں ارادہ ایک تخلیقی طاقت کا حامل ہوسکتا ہے۔ تاریخ کی سطح پر ارادہ اور زمانہ یا 'وقت' قریبی تعلق رکھتے ہیں جہاں کائنات میں 'وقت' محض ایک مقدار ہے وہیں انسانی زیست کی سطح پر ایک تخلیقی قوت، اقبال کے اس عرفانِ وقت کی اندرونی داستان بڑی دلچسپ ہے۔ روایتی نوفلاطونی نظریۂ جمال کی گرفت سے آزادی حاصل کرنے کے دوران اس کی حساس شاعرانہ فکر پر یہ راز کھلا کہ جہاں حسن لامحدود ہے، وہیں مظاہر حسن تبدیلی، فنا اور تخریب کے دائرۂ عمل سے آزاد نہیں۔ زمانہ اپنا ایک تخریبی پہلو رکھتا ہے اور ''حُسین'' بھی عدم کا شکار ہوسکتا ہے۔ اُس کی نظم ''حقیقتِ حسن'' دو اعتبارات سے اہم ہے۔ ایک تو یہ کہ زمانہ کا تخریبی پہلو اس میں نمایاں ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس نظم میں ایک نیا موضوع جو آگے چل کر اقبال کی شاعری میں مستقل نوعیت اختیار کرنے والا تھا، ابھرتا ہے یعنی خدا اور انسان کا مکالمہ۔ اگر وہی حسین ہے، حقیقت زوال ہے جس کی، تو پھر بقا کس طرح حاصل کی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ سوال مستقبل کے بارے میں ایک اضطرابی کیفیت پیدا کردیتا ہے۔ کائنات میں تخریب اور تخلیق کا عمل ایک تکرار کا حامل ہے اور اس لیے کائناتی سطح پر ماضی، حال اور مستقبل بے معنی ہیں اور اسی لیے تغیر اور دوام بھی اپنی ایک الگ نوعیت رکھتے ہیں۔ چونکہ وہ قانونِ جبر کے تابع ہیں۔ اسی لیے 'وقت' ان پر حکمران ہے۔ انسانی عالم میں بقا، یا دوام کے لیے وقت پر فتح ضروری ہے۔ اگر اقبال اس راز کو نہ پالیتا، تو یقیناً اس پر زروانیت کا الزام بجا ہوتا۔ اقبال کی نظر کسی منزل پر صرف 'زماں' کی حقیقت تک محدود نہیں رہی، شکستِ زماں کی ضرورت پر بھی اس کی نظر رہی کیونکہ اسی طرح دوام ممکن ہے۔ اپنی ایک اہم نظم 'طلبہ علی گڑھ کالج کے نام' میں جہاں وہ گردشِ آدم اور گردشِ جام میں فرق کرتا ہے، وہیں ذوقِ طلب کو موت پر فتح حاصل کرنے کا راز بتاتا ہے:

موت ہے عیشِ جاوداں، ذوقِ طلب اگر نہو
گردشِ آدمی ہے اور، گردشِ جام اور ہے
شمعِ سحر یہ کہہ گئی، سوز ہے زندگی کا ساز
غمکدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

اسی دور کی ایک دوسری نظم 'کوششِ ناتمام' میں ارادۂ بقاء کو وہ زندگی کا راز بتاتا ہے:

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ کام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

یقیناً اس بارے میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے اس نئے رجحان پر مغربی ادب اور فکر سے اس کی گہری واقفیت اور رسائی کا اثر تھا۔ جہاں اس نے گوئٹے سے یہ سبق سیکھا کہ زندگی کی عظمت جستجوئے مسلسل میں پنہاں ہے، وہیں نطشے نے اسے یہ درس دیا کہ تخلیق تخریب کی متقاضی ہے:

''وہ جسے خیر اور شر کا خالق بننا ہے، یقیناً اُسے پہلے قاہر بننا ہوگا اور اقدار کی کامل نفی کرنی ہوگی۔'' (بقول زرتشت)

لیکن یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے یہ سبق پہلی مرتبہ مغرب سے حاصل کیا، اس نے یہ عرفان جیسا کہ اس بحث کے دوران واضح کیا گیا ہے، اپنی شاعرانہ زندگی کے آغاز ہی میں حاصل کرلیا تھا، مغرب نے اس عرفان کو اور بھی چمکا دیا۔ شاید اسی عرفان کے چمک جانے سے وہ رومی کی جانب مائل ہوا جس نے بہت پہلے اس راز کو پالیا تھا:

گفت رومی، ہر بنائے کہنہ کہ باداں کنند
می ندانی، اول آں بنیاد را ویراں کنند

مغرب نے اس پر سب سے بڑا احسان یہ کیا کہ اس نے اس اثر کے تحت اپنے تاریخی ضمیر کو دریافت کرلیا۔ اس تاریخی ضمیر کی دریافت کے عمل میں اُس نے 'زمانے' یا 'وقت' کی معنویت کا ادراک کیا کہ 'وقت' ہی تقدیر اور تاریخ کے درمیان ایک واسطہ ہے، اور تاریخ کا ایک اہم تخلیقی

محرک 'ارادہ' ہے۔

قدیم ایشیائی مذہبی شعور میں تکوین کا عمل نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اسی لیے حرکت اور تغیر کمال کی ضد بن جاتے ہیں۔ اور چونکہ کمال کی ضد ہیں اس لیے تکوین کے عمل کو زوال کی علامت سمجھا گیا۔ افلاطونی اور نوفلاطونی شعورِ زیست میں یہ خیال مرکزی اہمیت اختیار کر گیا۔ خود ارسطو نے بھی جس کا شعورِ تکوین افلاطون کے مقابلے میں حقیقت سے قریب تر تھا زمانے کو زوال اور انحطاط کا پیامبر تصور کیا تھا۔[۵] تکوین کا عمل یقیناً موجود نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے لیکن کائناتی اور انسانی سطحوں پر یہی نقص ایک ایسے کمال کی جانب سفر کی علامت بھی ہے جس کی کوئی منزل آخر نہیں۔[۶] لُطفِ خرام بذاتِ خود ایک قدر رکھتا ہے اور اسی لیے قطبِ آسمان قافلۂ نجوم کو رشک بھری نظروں سے دیکھتا ہے:

کہتا تھا قطبِ آسماں قافلۂ نجوم سے
ہمرہو! میں ترس گیا لُطفِ خرام کے لیے

اقبالؔ نے اپنے اسی شعورِ تکوین و تغیر میں شخصیت کے استناد کی کلید تلاش کی۔ اس اعتبار سے مستند و معتبر شخصیت وہ ہے جو اس تغیر مسلسل سے کامل طور پر آگاہ ہو اور اس کو تقدیر کے بدلنے میں وسیلے کے طور پر استعمال کرنے کی طاقت رکھتی ہو۔ اسی دَور میں اقبال کے شاعرانہ شعور میں تاریخ سے آگاہی کا ایک نیا عنصر ابھرتا ہے۔ خود شناسی اور تاریخ شناسی میں ایک آہنگ کی دریافت، اس شعری دَور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ اسی دریافت کا اثر ہے کہ اقبال اپنے آپ کو ایک ایسے تاریخی گروہ سے وابستہ کرنے لگتا ہے جو اس کی نظر میں ایک جغرافیائی علاقے میں انسانوں کا ایک اتفاقی اجتماع نہیں بلکہ جو ایک متعین تاریخی تسلسل رکھتا ہے اور اپنا ایک متعین کردار بھی۔ اس تاریخی شعور نے اس کی شاعرانہ حقیقت کو ایک نیا بُعد عطا کیا اور اسی نے المیے کے اس احساس کو اُبھارا جو اب تک اس کی شاعری میں اُجاگر ہوا تھا۔ المیے کا یہ احساس اس کے نجی دُکھوں کا آفریدہ نہیں تھا بلکہ اس گروہ کے تاریخی تسلسل کے انجماد کے ایک ادراک کا ایک اثر تھا۔ اس کی تاریخی بصیرت نے محض روایت کے تسلسل اور روایت کے ارتقا کے مسلسل

عمل میں فرق کو محسوس کر لیا۔ اس لیے اس احساسِ الم کا سرچشمہ ماضی میں حرکت اور حال کے جمود کا ادراک اور تقابل ہے۔ اس تقابل نے الم کو کامل یاس میں تبدیل کر دیا ہوتا اگر وہ اس منزل پر اس اعتقاد کا حامل نہ ہوتا کہ انسانی زیست کے تاریخی ڈرامے کا کوئی آخری منظر نہیں کیونکہ انسانی تاریخ کا اسٹیج ایک ایسی کائنات ہے، تغیر جس کے زمانے کا ابدی قانون ہے۔ اسی دَور میں اس کے ذہن میں ماضی سے ایک رومانی پیکار شروع ہوتی ہے جس نے اقبال کو ماضی میں مستغرق ہونے سے بچا لیا۔ ماضی سے اسی پیکار کا شاعرانہ شاہکار اس کی نظم 'شکوہ' ہے۔ اگر اس کا شعور اسی منزل پر رُک جاتا تو وہ ایک مہمل حد پر پہنچ کر، شاید ماضی کی نذر بھی ہو جاتا۔ خدا سے شکوہ میں انسان کے جبر کا پہلو مضمر ہوتا ہے۔ شکوہ وہی کرتا ہے جس کا عمل خود آفریدہ نہیں اور جس کا وقت کائناتی وقت سے اپنی نوعیت میں جدا نہیں۔ 'جواب شکوہ' انسانی ارادے کی آزادی کا اعلان ہے اور اس امر کا اظہار کہ حال، ماضی سے مختلف ہو سکتا ہے اگر انسانی ارادہ زمانے کے بہاؤ میں مداخلت کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ جہاں دینیاتی نقطۂ نظر سے یہ نظم خدا کی مشیت کے جواز کا اعتذار نظر آتی ہے، وہیں انسانی نقطۂ نظر سے اس بات کا اعلان ہے کہ انسانی تقدیر محض مشیت الٰہی کا ایک اٹل اظہار نہیں بلکہ تاریخ کے قوانین کے چوکھٹے میں اپنا ایک آزاد وجود بھی رکھتی ہے۔ اس نظم میں اقبال کے شاعرانہ وجدان نے تاریخی عمل میں ایک متحرک انقلابی شخصیت کے کارفرما اصول کو بھی دریافت کیا۔ یہی تصور آگے چل کر فلسفیانہ گہرائی حاصل کر لیتا ہے جس کا ارتقاء خودی کے تصور میں نظر آتا ہے۔ ایک مکمل شخصیت یا خودی--- جوابِ شکوہ میں ذاتِ محمدؐ--- زمانے کے حملے کی مدافعت کرتی ہے۔ موت کو شکست دیتی ہے، بقاء حاصل کرتی ہے اور پھر انسان کا نصب العین بن جاتی ہے۔ ذاتِ محمدؐ کا نصب العینی تصور، ایرانی اور اُردو شاعری کی روایت میں نیا نہیں۔ لیکن اقبال نے اس شخصیت کے ساتھ طاقت اور 'جبروت' کے عنصر کو وابستہ کیا اور اس شخصیت کو انقلابی ارادے اور عمل کا مظہر بنایا۔ اس شخصیت کے ساتھ وفاداری کا مفہوم یہ ہے کہ 'وفادار' اس انقلابی ارادے کو اپنے نفوس میں ابھاریں جس نے ایک دَور میں تاریخ کو بدل دیا تھا۔[۷]

اقبال کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی شاعری کے اس دور میں اس کے ذہن میں خیالات کی ایک کشمکش تھی اور وہ اپنے لیے ایک منفرد فلسفۂ حیات کا جویا تھا۔ مروّج ارتقائی نظریوں اور زندگی مرکز فلسفوں نے اس کے ذہن پر ایک گہرا اور فیصلہ کن اثر چھوڑا تھا۔ اگر مقدار حرکت کے دوام (Constancy of Motion) اور بقائے مادّہ کے مادّی میکانی مفروضات اٹھاویں صدی کی فکر کے محرک اصول تھے تو انیسویں صدی کے اواخر میں انسانی فکر ایک مختلف متضاد سمت میں حرکت پذیر تھی اور جیسا کہ وائٹ ہیڈ نے اشارہ کیا ہے[۸] اس دَور کے نئے تصورات، عبور یا تغیر کے اصول سے متاثر تھے، توانائی کی تبدیلی اور ارتقاء کے نظریات اسی اصول کا سائنٹفک اظہار تھے۔ ارتقاء کے نظریے نے اقبال کو اپنی طرف متوجہ کیا اور حیات کے اصول میں اس کے لیے کائنات اور انسان کی تشریح اور تعبیر نظر آئی۔ برگساںؔ اور نطشےؔ کے علاوہ جن سے وہ بہرحال متاثر تھے، گوئٹےؔ کی شاعرانہ بصیرت نے بھی، جس کی تصنیف فاوسٹ کا غالب شاعرانہ محرک مادے پر زندگی کی اور لفظ پر عمل کی اوّلیت تھا، اقبال کو اپنی طرف مائل کیا۔ ڈلتھائی (Dilthey) نے بجا طور پر گوئٹے کے شاعرانہ فلسفہ کو ارتقائی وجودیت کا نام دیا ہے۔ اقبال نے یقیناً اس جرمن فلسفی کا بھی اثر قبول کیا ہوگا جس نے برگساںؔ سے کچھ ہی پہلے زندگی کے عمل کو اپنی تاریخی فکر کا نقطۂ آغاز بنایا تھا۔

یورپ کے اس فکری ماحول میں اقبالؔ نے جس کی فلسفیانہ فکر پر اب تک وجودِ محض کا تصور حاوی تھا، اپنی نظر 'حیات' کی جانب موڑ دی۔ اس حیاتی نقطۂ نظر میں اس نے قرآنِ حکیم کے اسرار کی کلید تلاش کی۔ اسی نقطۂ نظر کا اثر تھا کہ اب 'موت' اس کے لیے بھیانک نہیں رہی۔ اسی دَور کی ایک اور اہم نظم 'والدۂ مرحومہ کی یاد میں' میں اقبالؔ نے یہ محسوس کیا:

مختلف ہر منزلِ ہستی کی رسم و راہ ہے
آخرت بھی زندگی کی ایک جولانگاہ ہے

یہی تصور بالآخر 'خطبات' میں ایک واضح فلسفیانہ صورت اختیار کر لیتا ہے، جس کی رُو سے اس زندگی اور آخرت کا فرق نظامِ زماں و مکاں کی انقلابی تبدیلی میں مضمر ہے۔ حیات بعد

الموت ایک مختلف زمانی مکانی نظام ہے جس میں شخصیت کے عمل کا تسلسل باقی رہتا ہے۔ اسی وجدان نے کمی کے بغیر نشو ونما (growth without dimination) کے معنی خیز اصول کی جانب اس کی رہنمائی کی۔ اس نظم سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ اپنی ماں کی موت کے شخصی غم کو شاعر نے فلسفیانہ فکر میں غرق کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر کسی مرحوم نے اپنی شخصیت کو مستحکم کر لیا تھا تو پھر اس زندگی کا انجام خاکستر نہیں ہوسکتا۔ اسی بات کو گوئٹے نے ایک ذرا سے مختلف انداز میں بیان کیا تھا۔ یہ بات کہ فطرت، اس قدر بلند مرتبت روحانی توانائیوں کو فنا ہونے کی اجازت دے گی، بعید از قیاس ہے۔ فطرت اپنے اثاثے کو اس بے دردی سے لٹاتی نہیں۔[۹]

اقبال نے بقا کے بارے میں اپنے اس وجدان کو خطبات میں اس تصور کے ذریعے پیش کیا کہ بقا صرف مستحکم شخصیت کا حق ہے اور یہ کہ ہر ایک کی لازمی تقدیر نہیں۔ آخرت، ایک بے حادثہ لازماں ابدیت نہیں بلکہ اپنے مختلف زمانی نظام کا نام ہے جہاں حیات ایک مختلف ارتقائی قانون کی تابع بنتی ہے۔ موت فرائض کے ختم ہو جانے کا نام نہیں بلکہ ایک نئے نظامِ حیات میں فرائض کا ایک نیا نظام اُبھرتا ہے۔ انسان ایک منفعل انداز میں اپنی پچھلی زندگی کے نتائج حاصل نہیں کرتا بلکہ ایک بدلے ہوئے انداز میں اپنی فعلیت کا اظہار کرتا ہے یعنی جسمانی موت، اندرونی کردار کی تبدیلی سے عبارت ہے۔

زندگی کے اس بہاؤ اور اس کے پنہاں امکانات کا یہی تصور طویل نظم 'خضرِ راہ' میں بھرپور اظہار حاصل کر لیتا ہے۔ شاعر خضر سے متنوع سوالوں کا جواب چاہتا ہے اور اس کے سوال زندگی کے اسرار سے شروع ہوتے ہیں اور حال کے انقلابات کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ ان سوالات کا تنوع اس امر کا شاہد ہے کہ اب شاعر نے ایک ہمہ گیر تخلیقی نقطۂ نگاہ حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ہے جس میں خود آگاہی اور تاریخ شناسی ایک ایسے حیاتیاتی نقطۂ نظر کا جزوِ لازم بن جاتے ہیں جس کی رُو سے حیات ہر لحہ ایک ابھی ناآفریدہ عالم کی تخلیق پر انسانی ارادے کو اُکساتی ہے۔ غالب نے جس عندلیبِ گلشن ناآفریدہ کی تمنا کی تھی اور بالآخر اپنے

آپ کو ایک ایسا وجود فرض کرلیا تھا، اقبال کی نظر میں اس کی آفرینش اِنسانی ارادے کے باہر نہیں۔ شاعر اپنی عصری دُنیا سے بلند تر ہو کر اور اپنے ماضی کے قید خانے سے آزاد ہو کر مستقبل کا ادراک کرتا ہے جس میں نامعلوم امکانات صرف خوابیدہ نہیں ہیں بلکہ جاگ پڑنے کے لیے، انسانی ارادے کو للکارتے ہیں۔ زمانے کے بہاؤ کا تعمیری تخلیقی پہلو شاعرانہ ادراک پر عیاں ہو جاتا ہے۔[۱۰] لیکن زمانے کا یہ تخلیقی تعمیری پہلو خود سے کارفرما نہیں ہوتا۔ یعنی زمانہ خالق نہیں ہے۔ اقبال نے زمانے کو کبھی بھی اور کسی مقام پر بھی خالق کا رُتبہ عطا نہیں کیا، اگر کائنات کی تکمیل مشیتِ الٰہی کی تابع ہے یعنی خودیِ مطلق کی، تو انسانی عالم کی تدریجی ترقی اور فلاح کی ذمہ داری انسانی شخصیت پر، جو آزاد ارادے کی مالک ہے، عاید ہوتی ہے۔ اس طرح فلسفیانہ سطح پر خودی اور زمانہ مربوط ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس فلسفیانہ موقف سے دوئی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ وجودی طور پر خودیِ مطلق سے خودیِ انسان اپنا آزاد وجود نہیں رکھتی اور دوسرے یہ کہ خودی یقیناً زمانے پر وجودی اعتبار سے اوّلیت یا تقدم کی حامل ہے۔ خودی یا شخصیت ہی زمانے کے تخلیقی پہلو کے اظہار کا وسیلہ یا ضامن ہے۔ اقبال نے یقیناً یہ سبق قرآن حکیم سے حاصل کیا جس کی رُو سے اِنَّ اللّٰهَ لَايُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ۔ اسرارِ خودی اسی فلسفیانہ موقف کا شعری اظہار ہے۔ اب وہ اپنے اس مشن یا نصب العین سے آگاہ ہو جاتا ہے جس کی آہٹ اس نے بہت پہلے سن لی تھی۔ اس نظم کی 'زمانی تشکیل' بڑی معنویت رکھتی ہے۔ نظم کے آغاز پر شاعر محسوس کرتا ہے کہ اس کا اپنے ہم عصروں سے کوئی ربط نہیں اور وہ اصلاً مستقبل کی آواز ہے۔

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم   من نوائے شاعرِ فرداستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست   یوسفِ من بہرِ ایں بازار نیست
نااُمیدہ ستم، زیارانِ قدیم   طورِ من سوز د کہ می آید کلیم
قلزمِ یاراں چوں شبنم بے خروش   شبنمِ من مثل یم طوفاں بدوش

نغمۂ من از جہانے دیگر است
ایں جرس را کاروانے دیگر است

لیکن یہ مستقبل عدمِ محض سے وجود میں آنے والا نہیں بلکہ ایک ایسے ماضی کی دریافت پر اس کی تخلیق منحصر ہے جس کا رشتہ وقت کی رفتار سے ٹوٹ گیا تھا اور چونکہ یہ ربط ٹوٹ چکا تھا، اس لیے اگر ایک طرف ماضی منجمد ہو گیا تو دوسری طرف ایک ایسا حرکت پذیر حال اس سے اُبھر نہ سکا جو ایک نئے مستقبل کو جنم دے سکتا۔ اس نظم میں اقبال کی فکری کوشش یہ ہے کہ ماضی، حال اور مستقبل میں ایک تخلیقی ربط کو دریافت کیا جائے۔ اقبال نطشے کی طرح عدمیت پسند (Nihilist) نہیں ہے جس کے لیے مستقبل کی تخلیق، ماضی کی کامل نفی اور ابطال میں پنہاں ہے۔ استبعادی یا نقیضی (Pardoxical) زبان میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایسے مستقبل کی تخلیق، منجمد ماضی کو اس طرح حرکت دینے یا متحرک کرنے میں پنہاں ہے کہ صدیوں یا قرنوں کا زمانی فرق، زمانے کی ایک تخلیقی جست میں طے پا جائے۔ زمانے کی یہ تخلیقی جست دراصل فعال شخصیت یا تخلیقی خودی کی ایک جست ہے۔ فعال شخصیت اور خودی اقبال کی لغت میں مرادف الفاظ ہیں۔ زمانی اعتبار سے خودی ماضی، حال اور مستقبل کا احاطہ کرتی ہے۔ اگر ماضی اس کے حاصل کردہ کمالات کا نام ہے تو مستقبل ان امکانات کا جو ان کمالات میں پنہاں ہیں۔ حال دراصل فعلیت ہے جو ان دو زمانی پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کرتی ہے۔ یعنی حال زمانی تناؤ یا Time Tension کی نمائندگی کرتا ہے۔ اسی لیے جہاں اس کا تعین مشکل ہے وہیں اس کے ادراک پر زمانی ادراک کا دارومدار ہے۔ زندہ اور ارادی وجود جو اپنی وجودی ماہیئت میں محدود (Finite) ہے، اسی زمانی تناؤ سے عبارت ہے۔ تخلیقی ارادہ اسی حال کی توسیع میں مصروف رہتا ہے۔ اس طرح کہ یہ ماضی اور مستقبل دونوں پر قدرت حاصل کر سکے، جہاں وجود لامحدود اس قدرت کو حاصل کرنے کی جہد کرتا ہے۔ یہ اس کا مجاہدہ ہے۔ یہ تلوار کی دھار ہے اور حضرت علی ہجویری کی زبان میں ایک دَور کو دوسرے دور سے جدا کرتا ہے جہاں الوقت سیفٌ قاطِع کہا جاتا ہے، وہاں وقت سے مراد لمحۂ حال ہے جو صوفیہ کی زبان میں یکے از احوال ہے۔ ایک اعتبار سے حال تسلسل ہے اور صحیح معنوں میں دوران جو زمانے کی ماہیت ہے، چونکہ فعال خودی زمانے کے تینوں ادوار کا احاطہ کرتی ہے، اسی لیے یہ دوران میں بسر کرتی ہے۔

دوران، اعتباری طور پر ابدیت ہے۔ خودیِ مطلق کا دوران ابدِ مطلق اور خودی انسان کا دوران ابدِ اضافی۔ یہ دوران دہر ہے جو فلاسفۂ قدیم کی اصطلاح میں صُوَر کو واقعات یا محسوسات سے مربوط کرتا ہے، یعنی امکانات اور واقعات کو یا ''استعدادات'' اور حاصل شدہ کمالات کو عالمِ مادّی اپنے امکانات سے باخبر نہیں ہوتا اسی لیے کہ اس کی تقدیرِ علّی رشتوں سے جدا نہیں رہتی۔ لیکن عالمِ بشریت کی یہ استعداد ہے کہ وہ اپنے امکانات سے آگاہ ہو جائے اس لیے اس کی تقدیرِ علّی رشتوں سے ماورا ہو سکتی ہے۔ وہ صاحبِ تقدیر ہے، عالمِ مادّی پر زمانہ سوار ہوتا ہے اور انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ زمانے کا راکب بن جائے۔ زمانے کا راکب بننا ہی زمانے کو شکست دینا ہے۔ اقبال نے اسی امر کو مختلف موقعوں پر مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ اُن نظموں میں بھی جہاں بظاہر زمانے کی قدرت اور طاقت کا گمان ہوتا ہے۔ 'نوائے وقت' کا پیام بھی یہی ہے:

در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم

یا:

از موجِ بلند تو سر بر زدہ طوفانم[۱۱]

'وقت' کا طوفان خودی کے سمندر سے ابھرتا ہے، خودی اس پر قابو نہ پا سکے تو یہ تباہی کا پیامبر ہے ورنہ یہ امکانات کے اظہار کا وسیلہ۔ ترقی پذیر انسانیت ہمیشہ راکبِ تقدیر ہی ہے، راکبِ تقدیر ہی بندۂ حر ہے۔

اسرارِ خودی کی معرکہ آراء اور الجھن میں ڈال دینے والی منزل وہ ہے جہاں اقبال تکمیلِ خودی کی منزل مستقبل کے انسان یا ایک نئی انسانی نوع کو قرار دیتا ہے۔ اسی منزل پر 'وقت' کا مسئلہ بھی مرکزی اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ نظم کے آغاز ہی پر اقبال نے اعلان کیا تھا کہ ارتقا کی اگلی منزل اعلیٰ تر خودی کا عروج ہے:

وسعتِ ایّام جولانگاہِ اُو
آسماں موجے ز گردِ راہ اُو

یہ مستقبلی انسان جو نیابت کا بوجھ سنبھالنے والا ہے، راکبِ تقدیر ہے، یہ سوارِ شہبِ

دوران ہے جس کا انسانیت بے تابی سے انتظار کر رہی ہے کیونکہ یہی 'فروغِ دیدۂ امکاں' بھی ہے۔ یہ زمانے میں رہتے ہوئے زمانے پر فتح حاصل کرتا ہے جس کا مطلب عام کائناتی وقت سے آزادی اور دورانِ خالص کا سرور ہے۔ کائناتی وقت برگساں اور اقبال دونوں کے نزدیک مکانی ہے اور اسی لیے اقبال آگاہ کرتا ہے کہ اصلی وقت یا دوراں کو خط سے ممتاز کیا جائے جہاں دورانِ خالص کا سرور مردِ حُر کا امتیاز ہے وہیں مکانی زماں کی قید عبد یا محکوم کی نشانی ہے۔ یہ وہی نکتہ ہے جس پر برگساں نے اپنی کتاب 'وقت اور آزاد ارادہ' میں زور دیا تھا لیکن فرق یہ ہے کہ برگساں کے برخلاف، اقبال کا بنیادی محرک مذہبی ہے۔ 'مردِ حُر' پیغمبرانہ صفات کا حامل ہے اور موسیٰؑ و محمدؐ کی روایات کا علم بردار ہے۔ اقبال کا یہ محرک کہ نوعِ انسان زندہ خدائے حی و قیوم سے آگاہ ہو جائے جس انداز سے موسیٰؑ و محمدؐ نے یہ شرف حاصل کیا تھا، نمایاں ہو جاتا ہے۔ اور برگساں کے خالص سیکولر نقطۂ نظر سے اقبال کا راستہ مختلف ہو جاتا ہے۔ وہ جو دورانِ خالص کے سرور سے آگاہ نہیں، اس کے نصیب میں سرچشمۂ حیاتِ ابدی کا سرور بھی نہیں۔ وہی اس سرور سے سرشار ہوسکتا ہے جو لِیْ مَعَ اللّٰهِ وَقتٌ کہنے کی قدرت رکھتا ہے۔ اسی لیے وہ جو روز و شب کا اسیر ہے وہ اس رمزِ لی مع اللہ وقت سے بھی آگاہی حاصل نہیں کر سکتا۔ اسرارِ خودی کے انگریزی مترجم نکلسن نے ایک اہم سوال اُٹھایا ہے کہ آیا پیغمبر علیہ السلام کا یہ تجربہ (لِیْ مَعَ اللّٰهِ وَقتٌ) لازمانیت کا تجربہ تھا۔ اس اہم روحانی تجربہ کو اقبال زماں و لازماں کے قدیم تضادات کی زباں میں سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ 'لازماں' محض زماں کی نفی ہے جس سے کسی عالم کی ہمیں خبر نہیں ملتی۔ اصلی سوال یہ ہے کہ اس 'عالم' کی سیر زمانے سے کس انداز سے باہر ہوتی ہے۔ اگر زمانے سے مراد 'دوش و فردا' وقت اور امتیاز ہے تو یقیناً یہ 'سیر' زمانے سے باہر ہے لیکن اگر یہ سیر اس حال میں ہوئی ہے جس کی طرف پچھلے صفحات میں اشارہ کیا گیا ہے تو پھر 'زماں' اور 'لازماں' کی تضادی اصطلاحوں کا اس تجربہ پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے نفسِ انسانی، کائناتی وقت کے سلسلے سے آزاد ہو کر دورانِ خالص کا سرور حاصل کرتا ہے اور اس 'شعور' سے مستفیض ہوتا ہے جس کی خصوصیت اقبال کے نزدیک 'زماں بغیر تواتر' یا تغیر بغیر تواتر

ہے۔[۱۲] اہم بات یہ ہے کہ اقبال نے اس مقام پر 'آزادی' کا ایک مابعد الطبیعیاتی روحانی معیار مقرر کرنے کی کوشش کی ہے اور 'آزادی' اور 'اسیری' یا محکومیت کے عمرانی مفاہیم بھی، اسی مابعد الطبیعیاتی روحانی معیار سے متعین ہوتے ہیں (یہی اسرار و رموز کا اندرونی ربط بھی ہے) وہ جس نے اپنے روحانی تجربے میں دورانِ خالص یا تغیر تواتر کا سرور حاصل کیا، اس نے 'پہلے' اور 'بعد' کے کائناتی وقت سے آزادی حاصل کی اور صحیح معنوں میں بندۂ حر بنا۔ یہی بندۂ حر زندگی کی دوسری سطحوں میں بھی اپنی آزادی کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ سیاسی آزادی اور روحانی آزادی، وہ غیر متعلق امور نہیں ہیں بلکہ ان میں اندرونی ربط ہے۔ (یہاں بھی اقبال بیسویں صدی کی خالص سیکولر فکر سے اپنا راستہ الگ کر لیتا ہے۔) مردِ حر زماں اور کائناتی وقت میں امتیاز کرتا ہے۔ آزاد عمل جدید سے جدید تر، کی تخلیق کا نام ہے (دمبدم نو آفرینی کارِ حُر) جو عَبد کے بس کی بات نہیں کیونکہ وہ اسیرِ ایّام ہے۔ لیکن یہاں اس نکتہ سے آگاہی ضروری ہے کہ زمانِ حقیقی کا شعور، دوسرے الفاظ میں، شکستِ زماں پر قدرت کا نتیجہ ہے جہاں 'زماں' سے مراد محض کائناتی وقت ہے۔ اسی حقیقت کو جسے 'جوابِ شکوہ' میں خطیبانہ انداز میں بیان کیا گیا تھا، اُسی کا اظہار یہاں زیادہ گہرے فلسفیانہ انداز میں کیا گیا ہے۔ تاریخ روایتی معنی میں محض 'تقدیر' ہے جس میں تاریخ کے کردار، مکان سے مقید زماں میں اسیر رہتے ہیں اور تاریخ تقدیر کی تشکیل ہے۔ اگر یہی کردار زمانِ حقیقی یا دوراں کے سرور سے آگاہ ہو جائیں۔ یہ بات بظاہر مابعد الطبیعیاتی نظر آتی ہے لیکن ذرا گہری نظر سے دیکھیں تو اس میں ایک اہم حقیقت پوشیدہ ہے۔ سوئی ہوئی قومیں اور افراد، عالمِ مادّی اشیا کی طرح علل و معلول کے رشتے میں اسیر رہتے ہیں جن پر اُن کو قابو نہیں رہتا لیکن حقیقی عالم دوران میں رہنے والے، جہاں اِس علل و معلول کے ربط سے کلیتہً آزاد نہیں ہوتے، وہیں ان کا آزادانہ ارادہ خود سلسلۂ علل میں ایک علّت بن جاتا ہے اور اس طرح علل کے اس سلسلے کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ یہاں تک تو اقبال اور نطشے متفق ہیں لیکن اقبال ارادے کی آزادیِ محض پر قانع نہیں وہ اس بات پر بھی مُصِر ہے کہ یہ آزاد ارادہ اس دورانِ خالص کے سرور سے بھی مستفیض ہو جس سے آزادیٔ مطلق عبارت ہے، جو خودیِ مطلق کے لیے مخصوص

ہے۔ یہاں اقبال نے دراصل مذہبی، روحانی تجربے کی ماہیت یا اس کے متن کو بیان کرنے کی کوشش ہے یعنی دوسرے لفظوں میں اعلیٰ ترین روحانی تجربہ محض سلبی انداز میں لازمی نہیں ہے بلکہ زماں و لازماں سے بلند، دوران خالص یا تغیر یا بغیر تواتر کی 'سیر' ہے۔ دورانِ خالص صرف ایک ذات کی کیفیت ہوسکتی ہے اور اسی لیے اس کا سرور بھی دوسرے اعتبار سے ذات کے تجربے کا سرور ہے۔ فان الدھر ھو اللّٰہ پر استغراق نے اقبال کو زروانیت کی جانب نہیں بھٹکایا بلکہ اس اعلیٰ ترین تجربے کی طرف اس کی رہنمائی کی جو تمام عارفوں کا منتہائے نظر رہا ہے۔ لی مع اللّٰہ وقت کی تکرار، اسرار کو جاوید نامے سے مربوط کرتی ہے جہاں لی مع اللّٰہ کا تجربہ 'زروان' کے لیے ایک چیلنج بن جاتا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں زروان ایک وجود کی حیثیت سے داخل نہیں ہوتا بلکہ اس زماں بستہ و مکاں بستہ عالم کے رمز کے طور پر استعمال ہوا ہے، جہاں جبر کی حکمرانی ہے اور 'وقت' مکاں کی طرح ایک رکاوٹ ہے۔ اس عالمِ فطرت میں جو زمانی مکانی ہے، علّت کے قانون کی حکمرانی ہے اور انسان دوسری مخلوقات کی طرح غیر شخصی قوانینِ فطرت کے تحت عمل کرنے پر مجبور ہے۔ یہیں وقت کا جبر نمایاں ہوتا ہے اور وقت ایک قہر بن کر بھی نازل ہوتا ہے۔ زرتشتی رمز میں زروان اسی کائناتی وقت کی روح یا اس کا فرشتہ ہے اور اسی لیے اس کا کلام وجود کی اسی سطح پر معنویت رکھتا ہے، جہاں زماں مکاں سے وابستہ ہے اور مادّی کائنات کا چوتھا بُعد ہے۔ یہ عالمِ جبر ہے جہاں پیدائش اور نمو دونوں قانونِ جبر کے تابع ہیں لیکن شعور کی ایسی منزلیں بھی ممکن ہیں جہاں زماں مکاں سے آزادی حاصل کرتا ہے اور بالآخر مکاں سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ لی مع اللّٰہ وقتٌ کا 'وقت' شعور کی وہ اعلیٰ ترین منزل ہے جو صرف اس 'عبد' کے لیے مخصوص ہے۔ 'مکاں' سے کامل طور پر رشتہ توڑ سکتا ہے اور اسی لیے ملائکہ مقربین بھی اس 'فیض' سے محروم رہتے ہیں۔ یہاں 'وقت' کی بجائے 'مکاں' یا 'محل' رکھ دیکھیے اور تعبد لازم آئے گا۔ اس لمحۂ غیر زمانی میں جس سے اس حدیث کا وقت عبارت ہے، زروان کے پَر کٹ جاتے ہیں۔ اسی لیے زروان کہتا ہے:

لی مع اللّٰہ ہر کرا درِ دل نشست   آں جواں مردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیاں		لی مع اللہ بازخواں ازعینِ جہاں

یہ منزل، تقدیر پر آخری فتح کی منزل ہے اور یہی تقدیر فتح، اقبال کے نزدیک 'زادنِ نو' شرط ہے شعور کے اس انقلاب کے لیے، جو انسانی زیست کا منتہا ہے اور ذاتِ محمدؐ کا اعلیٰ ترین تجربہ۔ یہ نمو کی اعلیٰ ترین مثال ہے جہاں نزد و دور بے معنی ہو جاتے ہیں اور ابد و زماں کا فرق اضافی ہو جاتا ہے کیونکہ 'ابد' زماں کو اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ طلسمِ زماں کی شکست میں زماں کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ اقبال کے شاعرانہ وجدان کی یہ منزل اسلام کے عارفانہ، حکیمانہ ادب میں ایک منفرد مقام ہے۔ عرفانِ حقیقت کے اس پہلو پر پچھلے ادب میں بڑے بلیغ اشارے تو مل جاتے ہیں لیکن اتنا جَری اظہار کسی نے نہیں کیا تھا۔ اقبال کے اس پہلو پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس نے اس 'وجدان' کو عالمِ بشریت کی ہر سطح سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ بحث کی اس منزل پر الجھن میں ڈال دینے والے اس مقام پر غور ضروری ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اقبال کے 'عرفانِ وقت' کے اس مختصر جائزے کو اطمینان بخش بنانے کے لیے اس الجھن پر مختصر ہی سہی لیکن بحث ضروری ہے۔

اقبال کی شاعرانہ فکر کا جہاں ایک جذبہ یہ ہے کہ انسان حقیقت کا عرفان حاصل کرے، وہیں ایک دوسرا اور مساوی حد تک طاقت ور جذبہ یہ ہے کہ نوعِ انسان زندہ کردار کی حیثیت سے تاریخ کے عمل میں حصہ لے۔ اس نے اپنی فکر میں اِن دونوں جذبات کو ہم آہنگ کرنے کی بڑی طاقت ور کوشش بھی کی۔ مشرقی فکر کی تاریخ میں یہ شاید پہلی کوشش تھی، مغربی فکر میں یہ دونوں جذبات ملتے ہیں۔ لیکن ان میں تناؤ زیادہ اور ہم آہنگی کم نظر آتی ہے۔ مشرقی فکر نے اگر انسانی زیست کے عمودی بُعد پر زیادہ توجہ دی تو مغربی فکر نے اور خصوصاً روشن خیالی کے دَور میں اُفقی بُعد کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔[۱۳] ہیگل کے عظیم الشان انداز میں ان دونوں ابعاد کو اپنے عالمی نقطۂ نظر weltanschauuing میں سمونے پر توجہ دی اور ایک پُرعظمت فکر تعمیر کا نمونہ پیش کیا۔ خود فکری سطح پر یہ کام، ایک عظیم مہم سے کم نہیں۔ لیکن شاعری کے میڈیم میں، جہاں جذبہ اور تخیل عقل پر غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں، یہ مہم کئی خطرات میں گھر جاتی

ہے۔ اقبال نے اسی مہم کو انجام دینا چاہا۔ محمدؐ عربی کی شان دار شخصیت اُس کے پیشِ نظر تھی جنھوں ان دونوں ابعاد کو اپنی ارضی زیست کے دوران ہم آہنگ کیا تھا۔ سیرتِ نبویؐ کے اسی رُخ نے اقبال کے قلب میں عشقِ رسولؐ کی آگ بھڑکائی اور نتیجہ خود 'عشق' کے تصور نے ایک نیا مفہوم حاصل کرلیا۔ اقبال کا عشق وہ انقلاب آفریں جذبہ ہے جو حیاتِ محمدیؐ کا طاقت ور ترین محرک تھا۔

اقبال کی یہ جرأتِ رندانہ ہے کہ وہ اس جذبۂ محمدیؐ کو نوعِ انسان کی میراث بنانے کے لیے بے تاب ہے اور یہی وہ جذبۂ بے تاب ہے جو اُسے پیرِ رومی سے قریب کرتا ہے اور پیچ و تابِ رازی کو اس کے لیے اجنبی بنا دیتا ہے۔ حالانکہ وہ خود اس پیچ و تاب کا شاہد رہا ہے۔ اسرارِ خودی کا ایک اہم شعری جزو اسی جذبۂ بے تاب کو متشکل کرنے کی ایک جرأت مندانہ کوشش ہے۔ انسان کب راکبِ تقدیر بنے گا؟ یہ سوال اقبالؔ کے لیے محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی اہمیت بھی رکھتا ہے کیونکہ اسی سوال کے جواب پر اس ملّت کے مستقبل کا انحصار ہے جس سے اقبالؔ نے اپنے آپ کو جذباتی اور ذہنی سطحوں پر ایک کرلیا تھا۔ جذبۂ بیتاب کی بنا پر شاید اس کے قلب و دماغ میں یہ اندیشہ لرز رہا تھا کہ اس تاریخی ملّت نے اپنے جوشِ حیات (Elan Vital) کو کھودیا ہے اور اسی نصب العین کی تکمیل کے لیے جو اس سوال میں پنہاں ہے، ایک نئی نوع درکار ہے۔ جس نئی نوع کا اس نے بے چینی سے خواب دیکھا، اس کے خدوخال وہی ہیں جو اُن لوگوں کے تھے جنھوں نے پیغامِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو روئے ارض پر پھیلا دیا تھا۔ اس کا ذہن ارتقاء کے نظریے سے سرشار تھا اور اس نے سوچا کہ ارتقائی عمل، جو جدید سے جدید تر، کی جانب رواں ہے، ایک ایسی نوع انسانی کو پیش کردے گا جو نیابتِ الٰہی کا فرض انجام دے گی۔ نطشے کے تخیل نے یقیناً اس کو متاثر کیا لیکن اس کا خواب دوسرا ہی تھا۔ وہ 'شکستِ زماں' کے معجزے کو عصری تاریخ میں کارفرما دیکھنا چاہتا تھا۔ اس طرح کہ تاریخ کے سارے کردار، رہنما اور رہرو، زمانے کے راکب بن جائیں۔ زیست کے افقی اور عمودی ابعاد 'فرد' کی زندگی میں تو ایک دوسرے کو چھوتے رہے ہیں لیکن اقبالؔ کی آرزو تھی کہ ایک پوری نوع یا ملّت ایسی ہو، جو

ان ابعاد کے نقطۂ اتصال کی زندہ نشانی بن جائے۔ یہ ایک شاعرانہ تصور یا ایک یوٹوپیا تھا، اور اقبالؔ کی فلسفیانہ فکر نے بہت جلد اس راز کو پالیا۔ اس نے علانیہ طور پر تو اس کا اظہار نہیں کیا کہ یہ خواب حقیقت نہیں بنے گا۔ لیکن رموزِ بیخودی کی تصنیف اس امر کا اعتراف تھی کہ اسی تاریخی ملّت کو اپنے نصب العین کا محور بنانا ہے اور اسی کے جوشِ حیات کو اُبھارنا ہے، اسی لیے رموز کے لہجے میں وہ سرجوشی اور اُمنگ نہیں جو اسرار کا امتیاز ہے۔ لیکن اسی دوران اس کے نصب العینی انسان نے ایک دوسرا پیکر اختیار کر لیا اور اقبال مردِ مومن کا شاعر بن گیا۔ شکستِ زماں اور راکبِ تقدیر کے نصب العین برقرار رہے۔ اہم فرق یہ ہوا کہ اس کی نظر ارتقاء کے حیاتیاتی قانون سے پلٹ گئی اور انفرادی ترقی کا روحانی اصول، اس کا راہنما بن گیا۔ اقبال نے فوق الانسان کا خواب تو نہیں دیکھا تھا لیکن اس کے مستقبلی انسان پر فوق الانسان کے خواب کا گہرا سایہ ضرور تھا۔ اقبال کے شعور پر مردِ مومن کا عروج اس اہم حقیقت کے عرفان کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ نوع نہیں بلکہ فرد ہی تاریخ میں اعتبار یا استناد حاصل کر سکتا ہے اور وہی سارے آفاق کو اپنے اندر سمو سکتا ہے۔ اسرارِ خودی کا اقبال شاعر ہے جو عارف بننے کے لیے بے چین ہے لیکن جاوید نامہ، بالِ جبریل، زبورِ عجم اور لالۂ طور کا اقبال عارف ہے، شعر جس کے عرفان کا اظہار ہے۔ مردِ مومن عرفانِ ذات سے طاقت اور جبروت حاصل کرتا ہے اور زمان و مکان پر کمند آور ہوتا ہے اور یہی مردِ مومن اپنے عشق کی طاقت سے سیلِ وقت کو روک لیتا اور اپنے عمل سے دوام حاصل کرتا ہے۔ یہی مردِ مومن اپنے خونِ جگر سے اُن معجزہ ہائے ہُنر کی تخلیق کرتا ہے جو محدود وسیلہ ہائے اظہار پر جن میں 'مکاں' بھی شامل ہے۔ عشق کی مہر ثبت کرتے اور 'فنا' کے ہنگامے میں دوام کی سند حاصل کر لیتے ہیں۔

اسرارِ خودی میں مستقبلی انسان کی تمنا نے جو الجھن پیدا کی تھی، روحانی سطح پر اگر جاوید نامہ اس کا حل ہے تو فنی سطح پر مسجد قرطبہ ''غمکدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے'' کا اظہار۔ اس طرح اقبال کا عرفانِ زماں، زماں اور شوکتِ زماں دونوں کا احاطہ کر لیتا ہے۔

حوالہ جات

[۱] اسی حقیقت کا اظہار اقبالؔ نے یوں کیا تھا ع خرد ہوئی ہے زماں و مکاں کی زُناری

[۲] اس ضمن میں ابونصر الفارابی کا ایک بیان اہم ہے۔ ارسطو نے اپنے رسالہ ’’تعبیرات‘‘ میں ایک اہم بات کہی تھی کہ جہاں تک مستقبل کے امکانی واقعات کا تعلق ہے، ایسے قضایاء پر قانونِ تضاد کا اطلاق مشکل ہے کیونکہ جہاں تک مستقبل کا تعلق ہے، اِرادہ اور تفکر بھی عِلّی حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ الفارابی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ’’لزوم کی تمام صورتیں ایسی ہیں کہ نقیضین میں سے کسی ایک کا لازماً درست ہونا واجب ہے لیکن امکانات کی صورت یہ ہے کہ نقیضین میں سے کسی ایک کا لازماً واقع ہونا ضروری نہیں کیوں کہ ایسے نقیضین میں، جو بغیر کسی لزوم کے، مادی طور پر ممکن ہیں، درست اور غلط متبادلات کا تعین واقعے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے۔ فارابی کی اس تشریح سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے پیشِ نظر، دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی محرکات ہیں۔ وہ انسانی آزادی کی مابعد الطبیعیاتی ضمانت چاہتا ہے۔ چوں کہ قرآن، اس بارے واضح ہے، یہ بات اہم اور دلچسپ ہے کہ ارسطو کے اسلامی شارحین، یہاں تک کہ ابنِ رشد نے بھی ارسطو کے اس بیان کو اہمیت دی اور اس کی تشریح اس انداز سے کی کہ مستقبل نقیضین کی منطق سے آزاد رہ سکے۔

[۳] یہاں میں اپنے امکانی معترض سے معافی کا خواستگار ہوں کہ مَیں نے اقبال کی ایک کمزور نظم کا حوالہ دیا، لیکن چونکہ بحث اقبال کے شعری وجدان سے ہے، اس لیے میری یہ دانستہ غلطی برمحل ہے اور یوں بھی اس دَور کی اُن بہتر نظموں میں بھی، جنھیں عام طور پر ’’قومی نظمیں‘‘ کہا جاتا ہے، یہی جذبہ غالب نظر آتا ہے۔

[۴] زیست یا وجود کے بارے میں غالبؔ کے موقف کا اظہار ایک واقعہ سے ہوتا ہے جس کا اظہار حالیؔ نے یادگارِ غالب میں کیا ہے۔ حالی نے ایک بار صوفیہ کرام کے ایک مشہور قول کا ذکر کیا ’’وجودک ذنبٌ‘‘ غالب نے ایک غزل میں اس خیال کی تردید کی:

دم از وجودک ذنبٌ زرند بے خبراں
چہ ساں عطیّہ حق را گناہِ ما گویند

[۵] ارسطو ماہیئت زماں پر بحث کرتے ہوئے اپنے رسالہ طبیعیات (۲۲۲۶) میں کہتا ہے: زمانے میں ہونے کا مطلب زوال اور کہنگی کا شکار ہونا ہے، کیونکہ ’وقت‘ جو کچھ حاصل ہے، اسے چھین لیتا ہے۔ ’’وقت تباہی کا پیامبر ہے‘‘۔

[۶] اقبال اپنے دیگر ہم عصر ارتقائی مفکروں کی طرح قانون ناکارگی (Law of Entropy) کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خالص مذہبی شعور اس نوع کے ارتقائی نظریوں کو مشتبہ نظروں سے دیکھے گا۔

[۷] اشارہ ہے ''جوابِ شکوہ'' کے آخری پانچ بند کی طرف۔ آخری بند اس نئے وجدان کا مکمل اظہار ہے:

عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تری مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری
ما سوا اللہ کے آگ ہے تکبیر تری تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

کی محمد سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

[۸] Whitehead, *Science and the Modern Age*, p.95.

[۹] گوئٹے ماخوذ از: *Wisdom and Experience*, Selection by Lugwig Curtius, London, p.139.

[۱۰] اسی بات کو اقبال نے خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں اس طرح بیان کیا تھا: ''زمانہ ایک بڑی ہی برکت و نعمت ہے۔ (لا تسبوا الدھر، انّ الدھر ھو اللّٰہ) اگر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے، تو دوسری طرف وقت ہی آبادی و شادابی کا منبع ہے۔ یہی اشیاء کے پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ حالاتِ حاضرہ میں تغیر کا امکان ہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور ساکھ ہے۔'' (اقبال نامہ، ص ۳۱۶)

[۱۱] اس نظم کی اہمیت اور اس کا آہنگ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس پر تفصیلی بحث کی جائے۔ دراصل یہ نظم 'زماں' یا 'وقت' کی ماہیئت پر تعمق اور تامل کا نتیجہ ہے۔ وقت مظہر جلال بھی اور مظہر جمال بھی اور 'نوائے وقت' ان دونوں لحات کا احاطہ کرتی ہے۔ اس پر تعمق شانِ کبریائی کو روشن کرتا ہے۔ بھگوت گیتا (باب یاز دہم) میں سری کرشن کہتے ہیں ''مَیں وقت ہوں، دُنیا پر بربادی لانے والا، مجھے طاقت ملی ہے کہ میں دُنیا کو تہ و بالا کر دوں۔ تیرے بغیر (یعنی ارجن کے بغیر) بھی اور تیرے عمل کے بغیر بھی، تیرے مقابل کے شہسوار نذرِ عدم ہو سکتے ہیں۔'' (گیارہویں فصل، شلوک ۳۲)

[۱۲] اسرارِ خودی، انگریزی ترجمہ نکلسن، فٹ نوٹ، ص ۲۶۔

[۱۳] خطبات، تیسرا خطبہ۔

[۱۴] اس موضوع پر راقم الحروف نے اپنے مضمون ''وقت، تقدیر اور شخصیت'' (اسلام اور عصرِ جدید، دہلی، جلد ۴، ۲، ۱۹۷۲ء) میں تفصیل سے بحث کی ہے۔