مظفّر حسین

خُودی اَور آخرت

(۵)

علّامہ اقبالؒ کے نزدیک شخصی بقائے دوام انسان کی اپنی کوشش کا ثمرہ اور اس کی جزائے کار ہے۔ اس موقف پر آپ کو اس شدت سے اصرار ہے کہ اس کی وضاحت آپ کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کلام میں بار بار ملتی ہے گلشنِ رازِ جدید (زبورِ عجم) میں یہ خیال نہایت ہی شوخ اندازِ بیان اختیار کر جاتا ہے:

دوامِ حق جزائے کارِ اُو نیست	کہ اُو را ایں دوام از جستجو نیست
دوام آں بہ کہ جانِ مستعارے	شود از عشق و مستی پائدارے

"جاوید نامہ" میں فرماتے ہیں:

گرچہ ما مرغانِ بے بال و پریم	از خدا در علمِ مرگ افزوں تریم

آپ کے خیال میں بقائے دوام کے لیے 'آزادی' ایک ناگزیر شرط ہے۔ چنانچہ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں ایک خطبہ کا عنوان ہی "انسانی انا، اس کی آزادی اور بقائے دوام" باندھا گیا ہے۔ گویا آزادی اور بقائے دوام لازم و ملزوم ہیں۔ آزادی کا لفظ اقبال کے ہاں نہایت ہی وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ایمان، کفرِ طاغوت، دنیوی علائق سے وارستگی، استغنا، ارادۂ اختیاری (FREE WILL) قوتِ تخلیق، عشق اور ندرتِ فکر و عمل جیسے اوصافِ حسنہ کے لیے آپ نے آزادی کا لفظ استعمال کیا ہے، مثلاً:

بندۂ حق مردِ آزاد است و بس	ملک و آئینش خداداد است و بس	(ایمان)

مردِ درویش کا سرمایہ ہے آزادی و مرگ	ہے کسی اور کی خاطر یہ نصابِ زر و سیم

(دنیوی علائق سے وارستگی)

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من	عشق است امامِ من عقل است غلامِ من	(عشق)

بندۂ آزاد را آید گراں	زیستن اندر جہانِ دیگراں

ہر کہ او را قوّتِ تخلیق نیست — نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست (قوّتِ تخلیق)

دمبدم نو آفرینی کارِ حُر — نغمہ پیہم تازہ ریزد تارِ حُر (نُدرتِ فکر و عمل)

ہمّتِ حُر با قضا گردد مشیر — حادثات از دستِ اُو صورت پذیر (اختیاری ارادہ)

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

بندۂ آزاد را شانے دگر — مرگ او را می دہد جانے دگر (ایمان بالآخرت)

علّامہ اقبالؒ کے نزدیک "آزادی" سے مُراد ایمان کے وہ نفسیاتی مُضمرات ہیں جو انسان کو دنیوی علائق سے رُستگاری دلاتے ہیں ۔ درحقیقت ایمان کی نفسیات ہماری اخلاقی، روحانی، سیاسی اور اجتماعی زندگی میں ایسے نتائج پیدا کرتی ہے جن کے لیے آزادی کا لفظ بہت ہی جامع ہے ۔ پروفیسر منظور احسن عباسی کے نزدیک علّامہ اقبالؒ کا فلسفۂ خودی قرآن کی آیت " مَنْ یَّکْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَیُؤْمِنْ بِاللّٰہِ" سے ماخوذ ہے جس میں کفر بالطاغوت کو ایمان باللہ پر تقدم حاصل ہے اور یہ درحقیقت تشریح ہے کلمۂ طیبہ کی جس کا آغاز لاالٰہ یعنی کفر بالطاغوت اور مابعد الّا اللہ یعنی ایمان باللہ ہے ۔ ع (خودی کا سِرِّ نہاں لا الٰہ الّا اللہ) ۔ چنانچہ کفر بالطاغوت ہی سے انسان حقیقی معنوں میں آزاد کہلانے کا مستحق ٹھہرتا ہے اور ایمان باللہ ہی کی بدولت اس کی آزاد شخصیت کا وہ ماورائی پہلو بروئے کار آتا ہے جو انسان کو لافانی بناتا ہے (ع اگر اورا تو در گیری فنا نیست) ۔ اس اعتبار سے دیکھا جاتے تو خودی، آزادی اور بقا کا آپس میں بڑا گہرا رشتہ ہے ۔

علّامہ اقبالؒ کے نزدیک سیاسی غلامی بھی انسانی شخصیت کے لیے مہلک اثرات رکھتی ہے کیونکہ غلام قوموں میں مسکینی و دلگیری اور غلامانہ اتباع (SLAVISH OBEDIENCE) جیسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں اور وہ بلند مقصدی، فیاضی، اِنفاق اور اپنی اعلیٰ قومی روایات پر ناز اور قوت پر بھروسہ جیسی ارفع و اعلیٰ صفات سے عاری ہو جاتی ہے جو انسانی شخصیت کو استحکام بخشنے میں مددگار رہتی ہیں ۔ حضرت علّامہ کے خیال میں :

"غلام قومیں مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہیں اور جب ان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتے ہیں جس کا مقصد قوتِ نفس اور روحِ انسانی کا ترفّع ہو"

ارمغانِ حجاز میں عالمِ برزخ پر ایک نظم میں ایک مردہ، جو جہاں میں بندۂ محکوم تھا، کی زبان سے کہلوایا جاتا ہے

کہ چونکہ وہ ظلمت کدہ خاک سے بیزار نہیں اور رُوح کو بدن پر سوار نہیں دیکھنا چاہتا اِس لیے وہ قیامت کو پسند نہیں کرتا جس پر صدائے غیب آتی ہے:

نے نصیبِ مار و کژدم نے نصیبِ دام و دد ہے فقط محکوم قوموں کے لیے مرگِ ابد

بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں رُوح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد

مر کے جی اٹھنا فقط آزاد بندوں کا ہے کام گرچہ ہر ذی رُوح کی منزل ہے آغوشِ لحد

رُوح کی آزادی میں جو چیز انسانی شخصیت کو بقائے دوام کا مستحق بناتی ہے وہ عشق ہے۔ "آزادی" کی مانند "عشق" کی اصطلاح کو بھی حضرت علامہ نے بہت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس میں للّٰہیت، شدید محبت، جوش و ارادہ، باطنی مذہبی تجربہ، نصب العین سے شدید لگن، وسیلۂ علم و عرفان اور محرّکِ عمل کے معانی سماتے ہوئے ہیں بلکہ ان کے فلسفہ میں عشق ایک ایسا مابعد الطبیعی تصور ہے جو حقیقتِ خودی ہے۔ خودی کا تجربہ عشق ہی کی بدولت ہوتا ہے ۔

جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیٔ نیام ابھی

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق ابنِ آدم سرّے از اسرارِ عشق

اقبالؔ کے نظریۂ عشق کی وضاحت میں عبدالحمید کمالی لکھتے ہیں:

"عام استعمال میں عشق ایک کیفیت کا نام ہے جس کا جوش و جذبہ سے تعلق ہے۔ کسی کو دل کی گہرائیوں سے چاہنا یا کسی کے جلووں میں محوِ گشت ہو جانا، یہ عشق ہے۔ ہمارے داناؤں نے کچھ اور ترقی کی تو اس کو چاہت اور لگن کے مفہوم سے بلند کر کے ایک وسیلۂ علم یا بابِ معرفت قرار دیا۔ روحانی سلسلوں میں یہ زیادہ تر اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان کے آداب میں گو عقل علم کا ذریعہ ہے مگر عشق کہیں بڑے اور گہرے علم کا ذریعہ ہے۔ اقبال کے ہاں بھی اسی مفہوم کے شعر ملتے ہیں مگر ان کے ہاں علم و عشق کا معرکہ یہاں آکر ختم نہیں ہو جاتا۔ وہ سنائی اور عراقی سے کہیں دُور کی بات کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ عشق کو علم تک نہیں بلکہ خود عین وجود یعنی سرِ کائنات تک لے جاتے ہیں ...... نو افلاطونیوں حقیقت کی کنہ کو "تجربہ نور" میں دریافت کیا تھا۔ ہیگل نے "شعور" میں، شوپن ہار نے "ارادہ" میں برگساں نے "خلاق عمل" میں لیکن اقبال نے "عشقِ محض کے انہماک میں اس کو دریافت کیا۔ بالفاظِ دیگر اقبال کا

کشف یہ ہے کہ تمام تجربات میں صرف عشق کا تجربہ ہی وہ اصل ہے جو تمام کائنات کا عقدہ کشود ہے، جو تمام موجودات کی حقیقت ہے جو تمام گیتی کا سرِ اوّل و آخر، ظاہر و باطن ہے صرف اسی کے وجودیاتی فکر و تامل سے ہستی کی گرہ کشائی ہو سکتی ہے . . . . . ہو سکتا ہے یہ کہا جائے کہ افلاطون، ارسطو اور ان دونوں سے زیادہ واضح بوعلی سینا نے اس قسم کی مفہوم آرائی کی ہے کہ ان کا ایک رسالہ خاص عشق پر موجود ہے۔ ان کے افکار کے مطابق کائنات کی ہر شے میں آرزو یا عشق ہے چنانچہ ہر شے حسنِ کامل کی طرف بڑھ رہی ہے۔ پیر رومی جو اپنے ارتقائی خیال کے لیے بہت مشہور ہیں وہ بھی کائنات میں ارتقا کو حسنِ کامل کی طرف تیز گامی تصور کرتے ہیں۔ پھر اقبال نے کون سا نیا خیال پیش کیا؟ یہ ایک اچھی تنقید ہے اس لیے کہ اس کی وجہ سے اقبال اور دوسرے آئمہ فلسفہ کا فرق پورے طور پر سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اقبال یوں منفرد ہیں کہ ان کی مابعد الطبیعیات اپنے افکار میں "حسنِ خداوندی" کی وجودیات اور کائنات کے شوقِ پرواز کی دوئی پسند وجودیات سے کہیں یکجائی اختیار نہیں کرتی۔ ان کا اصول موضوعہ اس ضمن میں بہت واضح ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خود باری تعالیٰ اپنے عینِ وجود میں عشق ہے۔ اس طرح عشق باب علم سے نہیں باب وجود سے ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ عشقِ خالص[۱] ہے اور یہی عشق تمام وجودیاتی لحاظ کی قوتِ تشاکلہ ہے مظاہر میں حقیقت فعال اور جملہ ہست و نیست میں سِرّالاسرار . . . . .

یہ عشق ہی ہے جس کے پیمانہ میں تعدد پسندی کا لطف ہے اور جس کے سبب حقیقتِ تامہ متعدد اشخاص پر مشتمل ہے۔ اس کثرت میں ہر شخص اپنی نہایت میں عشق کا ایک نورانی نقطہ بنتا ہے۔ چنانچہ خود اس کی سرشت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حقیقت کثرت ہو اور متعدد اشخاص پر مشتمل ہو۔ غرض اس لیے غرض اور بے ہمہ نامتناہی ذات سبحانہٗ لاشریک لہٗ نے جو خود عشق نامتناہی ہے، عشق کے بے شمار چراغ روشن کیے ہیں۔ ہر چراغ ناصبوری کا ایک شعلہ ہے اور اپنی فطرت میں تب و تاب اور سوز و گداز رکھتا ہے" چنانچہ علامہ اقبالؒ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی محبت ایک وجود ساز عمل ہے جس کا خاصہ یہ نہیں کہ دوسری

---

[۱] نظامی گنجوی کہتے ہیں :

اللہ طلبی رَوِ برہ عشق نظامی

کہ، العشق ھو اللہ ھو اللہ ھو اللہ

خودیاں اس میں جذب ہو جائیں بلکہ یہ ہے کہ دوسری خودیاں نشوونما پا کر اس قدر مستحکم ہو جائیں کہ وہ اپنی انفرادیت کو برقرار رکھ سکیں۔ اسی طرح خدا کے لیے انسان کی فطری محبت کا بھی تقاضا یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ خدا کی خودی میں گم ہو جائے بلکہ جس طرح ایک ذرّہ آفتاب کے سامنے اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے ضیائے آفتاب سے کسبِ نور کرتا ہے اور اپنے وجود میں آب و تاب حاصل کر لیتا ہے اسی طرح انسان کی خودی بھی خدا کی محبّت سے جِلا پا کر نشوونما کی منازل طے کرنے کے بعد ایسا استحکام حاصل کر لیتی ہے کہ اسے بقائے دوام کی نعمت سے سرفراز کر دیا جاتا ہے۔ عشق ایک ایسا سوزِ ناتمام ہے جو ذاتِ محب کو اپنے خیال میں گم رکھتا ہے کہ کیا کرے اور دوسری طرف محبُوب کے خیال میں گم رکھتا ہے کہ اس کی کون کون سی شان ہے چنانچہ جدائی اس کے مقاماتِ وصال میں سے ہے اور وصال اس کے مقاماتِ جُدائی میں سے ہے۔ محبّت کی اس جدلیّت کو واضح کرنے کے لیے عبدالحمید کمالی صاحب نے "ماں کی مامتا" کی خوبصورت مثال دی ہے کہ ہر ماں میں یہ تڑپ ہے کہ اس کا بچہ خود اس کا محتاج نہ رہے، اپنے آپ چلنے پھرنے کے قابل بنے، پھلے پھولے اور بڑھے۔ چنانچہ جس طرح ماں کی محبت ایک وجود ساز عمل ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی محبت میں بھی یہ تڑپ پائی جاتی ہے کہ انسان اپنی خودی کی تربیت سے ایسا استحکام حاصل کرے کہ اس کا وجود فنا سے محفوظ ہو جائے۔

غرض خودی کی بقائے دوام کا راز للہیت میں ہے جس کے مدارج علّامہ اقبال کے نزدیک عشق، آزادی اور بقا ہیں۔ جو خودی تعلق باللہ سے محروم رہے وہ خودی موت کے صدمہ سے ہلاک ہو سکتی ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِهٖ ؕ اِنَّهُمْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَهُمْ فٰسِقُوْنَ (سورۂ توبہ: ۸۴)۔

"اور ان میں سے جو ابدی موت مر جائے اس کی نمازِ جنازہ نہ پڑھنا اور نہ ہی ان کی قبر پر کھڑے ہونا۔ انہوں نے خدا سے اور اس کے رسول سے کفر کیا اور حالتِ فسق ہی میں مر گئے"[۱]

---

[۱] اس آیت کی تفسیر میں علامہ آلوسی رُوح المعانی میں یہ قول نقل کرتے ہیں:

وقیل: هی هنا بمعنی الدعاء ولیس بذاک و (ابدا) ظرف متعلق بالنهی ۔ وقیل: متعلق بمات والموت الابدی کنایة عن الموت علی الکفر لان المسلم یبعث ویحیا حیات طیبة و

تصوّرِ باری تعالیٰ ہی ایک ایسا مابعد الطبیعی تصوّر ہے جو انسان کی خودی میں ماورائیت پیدا کرنے کا نقطۂ آغاز ہے۔ خدا پر ایمان لانے کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ رسولؐ پر ایمان لایا جائے، کیونکہ نہ تو رسولؐ کی ذات

الکافر وان بعث الکنه للتعذیب فکانه لم یحی وزعم بعضهم انه لو تعلق بالنهی لزم ان لا نجوز الصلٰوة علی من تاب منهم ومات علی ایمان مع انه لا حاجة للنهی عن الصلٰوة علیهم الی قید التابید (تفسیر روح المعانی جلد دہم صفحہ ۱۵۴)

اور یہ قول کہ یہاں یہ معنی دعا ہے مگر یہ بات صحیح نہیں کہ ابداً ظرف ہے جو نہی سے متعلق ہے۔ چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ اس مقام پر "ابداً" مات سے متعلق ہے اور موت ابدی کی طرف اشارہ ہے یعنی ایسی موت جو کفر پہ ہوتی ہو، کیونکہ موت کے بعد مسلمان کو زندہ کیا جاتا ہے اور پاکیزہ زندگی بخشی جاتی ہے اور کافر کو جو زندگی دی جاتی ہے وہ عذاب کے لیے ہے۔ گویا اس کی زندگی نہ ہونے کے برابر ہے اور بعض کا خیال ہے کہ اگر ابداً کو نہی سے متعلق کر دیا جائے تو لازم تھا کہ تائب ہو کر ایمان کی حالت میں مرنے والوں کے حق میں دعا کو ناجائز نہ قرار دیا جاتا اور ان کے لیے دعا سے روکنے کی ہمیشہ کے لیے قید کی ضرورت نہیں تھی۔

اِس آیت سے یہ نتیجہ بھی از خود نکلتا ہے کہ کامل شخصیتوں کو مرنے کے فوراً بعد نئی زندگی عطا کر دی جاتی ہے اور ان سے زندہ لوگوں کا اتحاد ممکن ہے جیسا کہ اولیاء کے مزاروں پر بعض لوگ جا کر فیض پاتے ہیں۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں عارف سلطان باہُو فرماتے ہیں:

ثابت قدم تے قدم اگیرے تائیں رب لبھیوے ہُو
لُوں لُوں دے وچ ذکر اللہ دا ہر دم پیا پڑھیوے ہُو
ظاہر باطن عین عیانی ہُو ہُو پیا سنیوے ہُو
نام فقیر تنہاں ندا باھُو قبر جنہاں دی جیوے ہُو

قرآن پاک میں حضرت یحییٰ کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"سلامتی اُس پر جس دن وہ پیدا ہوئے اور جس دن آپ نے موت پائی اور جس روز وہ دوبارہ اُٹھائے جائیں گے۔"

اِس آیۂ شریفہ میں بھی موت کے ساتھ سلامتی کا لفظ قابلِ غور ہے۔

کے حوالہ کے بغیر عرفانِ ذاتِ باری تعالیٰ ممکن ہے اور نہ ہی عمل کی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی مرضی سمجھ میں آسکتی ہے جو انسان کو محسوسات کی زندگی (دنیا) سے بلند کر کے ماورائی زندگی (آخرت) کا مشتاق بناتی ہے۔ چنانچہ خدا اور رسُول سے کفر کرنے کے بعد انسانی خودی کے ترفّع کی کوئی صورت ممکن نہیں رہتی جس سے اس کی بقاء وابستہ ہے اور انسان حیاتیاتی سطح پر ہی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم انسانی زندگی کی اِس کیفیت کو "اخلد الی الارض" سے تعبیر کرتا ہے:

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنٰهُ بِهَا وَلٰكِنَّهٗٓ اَخْلَدَ اِلَى الْاَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ ۔ (سُورہ اعراف: ۱۷۶)

ایمان باللہ کے بعد ضروری ہے کہ انسان تعلق باللہ کو راسخ کر کے محبت کی وہ شدید کیفیت پیدا کرے جسے علامہ اقبال عشق سے تعبیر کرتے ہیں اور جو کثرتِ ذکر کا نتیجہ ہے۔ کثرتِ ذکر سے خدا کی محبت شُعلہ کی طرح روشن ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ رُوح کی ایک داخلی کیفیت بن جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علاّمہ اقبالؒ خودی کی تربیت کے لیے ذکر کو لازم قرار دیتے ہیں۔ اِس سے انسانی خیالات میں یکسوئی پیدا ہوتی ہے جو انسان میں زندگی کو شدید تر اور خودی کو مستحکم بناتی ہے ؎

زندگی از گرمیٔ ذکر است و بس — حُرّیت از عفتِ فکر است و بس

لا الٰہ گوئی بگو از روئے جاں — تا ز اندام تو آید بُوئے جاں

ذکر؟ ذوق و شوق را دادن ادب — کارِ جاں است ایں نہ کارِ کام و لب

ذکر کی اعلیٰ ترین صورت نماز ہے جو خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمہ کے قریب لاکر اسے اپنی ذات پر قابو حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے اور کسبِ معاش کے میکانیت آفرین اثرات سے محفوظ کر کے خودی کے ماورائی پہلو کی تربیت کا سامان بہم پہنچاتی ہے اور انسان کو آزادی کی اُس نعمت سے بہرہ ور کرتی ہے جو اُسے "جہانِ چار سُو" سے نکال کر رفعتوں (ماورائیت) کی طرف لے جاتی ہے:

بودۂ اندر جہانِ چار سُو — ہر کہ گنجد اندرو میرد درو

زندگی خواہی خودی را پیش کُن — چار سُو را جذب اندر خویش کُن

از طریقِ زادن اے مردِ نکوی — آمدی اندر جہانِ چار سوی

ہم بروں جستن بزادن می تواں — بند ہا از خود کشادن می تواں

انسانی زندگی جذبہ اور ادراک اور ارادہ کے قویٰ سے عبارت ہے اور اسلام انسانی زندگی کے ان تمام

قویٰ کو نشو و نما دینے کا پروگرام ہے۔ چنانچہ اگر ذکر و فکر سے انسانی زندگی میں جذبہ و ادراک کی پرورش پا کر انسان عشق کی کیفیاتِ جذب و مستی سے لذّت یاب ہوتا ہے تو اخلاقی عمل سے اس کا ارادہ ترقی پا کر آزادی کی اُن بلندیوں کو چھونے لگتا ہے جہاں انسان حقیقتِ کاملہ سے تقرب و اتّصال حاصل کر لیتا ہے۔ علّامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ مذہب نے کبھی محض احساس پر قناعت نہیں کی بلکہ وہ ہمیشہ عقلی اور جذباتی ادراک سے آگے بڑھ کر حقیقتِ کاملہ سے تقرّب و اتّصال کا آرزومند رہا ہے۔ اِس تقرّب و اتصال کو حاصل کرنے کا عملی طریقہ اسلام یہ بتلاتا ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں اور وہ کائنات کی ان گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کائنات میں ارادۂ خداوندی کی غماز ہیں اور جس کی طرف قرآنِ حکیم نے ایک نہایت ہی بلیغ انداز میں اشارہ کیا ہے:-

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا۔ (سورہ نساء: ۷۵)

(آخر کیا وجہ ہے کہ تم اللہ کی راہ میں اُن بے بس مردوں، عورتوں اور بچّوں کی خاطر نہیں لڑتے جو کمزور پا کر دبا لیے گئے ہیں اور فریاد کر رہے ہیں کہ خدایا ہم کو اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں اور اپنی طرف سے ہمارا کوئی حامی و مددگار پیدا کر دے)

اِس آیۂ مبارکہ میں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک کمزور طبقہ اپنی نجات کے لیے اللہ تعالیٰ کے حضور دعائیں مانگ رہا ہے لیکن اللہ تعالیٰ اس دعا کو پورا کرنے کی ذمہ داری مومنین پر ڈال رہے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ اپنی مشیّت کو پورا کرنے کا مکلف انسان کو ٹھہراتے ہیں۔ غالباً اسی قسم کی اخلاقی ذمہ داری کے احساس کے تحت حضرت عمرؓ کی زبانِ حق آشنا سے یہ جملہ نکلا تھا:

"لوگو! اللہ تعالیٰ نے مجھے اس بات کا ذمّہ دار ٹھہرایا ہے کہ مَیں تمہاری دعاؤں کو خدا تک جانے سے روک دوں"

دوسری طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی زبانِ حق ترجمان کا یہ ارشادِ گرامی بھی موجود ہے کہ اگر تمہاری جوتی کا تسمہ بھی ٹوٹ جائے تو خدا سے مانگو۔ ظاہر ہے کہ دونوں اقوال میں کوئی تضاد و تعارض نہیں ہے۔ علّامہ اقبالؒ کے نزدیک اگر انسان ان آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کائنات میں ارادۂ خداوندی کی تخلیق ہیں تو

وہ کائنات کی تقدیر خود متشکل کرسکتا ہے۔ کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اپنی غرض و غایت کے مطابق ڈھال کر بشرطیکہ اس لحظہ بہ لحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں پہل انسان کی طرف سے ہو، کیونکہ اپنے با اختیار ارادہ میں للّہیت کا بیج بونے سے ہی انسانی شخصیت کو ماورائی بنایا جاسکتا ہے۔ اور للّہیت اسے ایسی آزادی (TRANSCENDENCE) بخشتی ہے جس میں انسان خود تقدیر یزداں بن جاتا ہے، اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے جو غالب و کار آفریں، کارکشا اور کارساز ہوتا ہے اور اسی سے احسن الخالقین کی خلّاقی میں اسے ایسی رفاقت حاصل ہوتی ہے جس میں ایک حدیث کے مطابق خود اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی آنکھیں بن جاتا ہے جن سے وہ دیکھتا ہے، اس کے کان بن جاتا ہے جن سے وہ سُنتا ہے، اس کے ہاتھ بن جاتا ہے جن سے وہ کام کرتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" اور "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ ط يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" میں اسی حقیقت کی وضاحت ہے اور یہی وہ مقام ہے جسے علامہ اقبالؒ "یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ" یا "لامحدود کو محدود میں سمونے" سے تعبیر کرتے ہیں اور ایک حدیث کے الفاظ میں اللہ کے نور کو اپنے گوشت پوست، اپنے اعضاء و جوارح میں سمونے کی دعا کی گئی ہے۔ غرض اللہ تعالیٰ کی خلّاقی سے خود اپنی خلاقیت کا رشتہ جوڑ دینے سے ہی انسان کو ارادے کی وہ آزادی حاصل ہوتی ہے جو انسان کو قضائے حق بناتی ہے

چوں فنا اندر رضائے حق شود　　　بندہ مومن قضائے حق شود

علامہ اقبالؒ کے نزدیک قرآن اسی حقیقت کو ایمان سے تعبیر کرتا ہے اور اس مقام تک رسائی صرف ان شخصیات کو حاصل ہوتی ہے جو نہایت مضبوط، مستحکم اور توانا ہوں۔ ایمان کا اسی قسم کا نہایت گہرا تجربہ ایسی شخصیات کے مُنہ سے انا الحق (حلّاج)، مَیں ہوں قرآنِ ناطق (علی)، ما اعظم شانی (بایزید)، قُم باذنی (سیّد علی ہمدانی) جیسے جملے کہلواتا ہے۔

اسلام کے نزدیک خدا کی محبت اگر لوگوں کی معاشی و معاشرتی بہی خواہی کا داعیہ بیدار نہ کرسکے تو ہرگز معتبر نہیں، کیونکہ اسلام میں نیکی کا تصوّر ہی یہ ہے کہ دوسروں کی معاشی احتیاج کو پورا کرنا مومن کو اپنی روحانی احتیاج کی صورت میں محسوس ہونے لگے۔ (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوا) اسی لیے ذکر و فکر کے علاوہ عمل کے میدان میں خدا سے محبت کرنے کا جو طریقہ اسلام بتلاتا ہے وہ یہی ہے کہ انسان مخلوقِ خدا سے محبت کرے اور اَلْخَلْقُ عیال اللہ کے مصداق اس کا نگران و محافظ بنے اور اس سے رحمت و شفقت کا برتاؤ کرے۔ چنانچہ خلوت میں ذکر و فکر

سے پیدا کی ہوئی اللہ تعالیٰ سے شدید محبت، جلوت میں مخلوقِ خدا سے دلسوزی و بہی خواہی کی صورت میں ظاہر ہونے سے ہی انسانی شخصیت کا ماورائی پہلو پوری طرح نشوونما پاسکتا ہے ۔علّامہ اقبالؒ فرماتے ہیں :

جلوۂ حق چشمِ من تنہا نخواست — حسن رابے انجمن دیدن خطاست

چیست خلوت ؟ دردو سوز و آرزوست — انجمن دیداست و خلوت جستجوست

عشق در خلوت کلیم اللّٰہی است — چون بجلوت می خرامد شاہی است

خلوت و جلوت کمالِ سوز و ساز — ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز

چیست آں بگذشتن از دیر و کنشت — چیست ایں تنہا نہ رفتن در بہشت

گرچہ اندر خلوت و جلوت خداست — خلوت آغاز است و جلوت انتہاست

گفتہ پیغمبری دردِ سراست — عشق چوں کامل شود آدم گراست

راہِ حق با کارواں رفتن خوش است

ہمچو جاں اندر جہاں رفتن خوش است

چنانچہ علّامہ اقبالؒ کے نزدیک جس طرح اللہ تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیّت اِس کائنات کے ایک ایک ذرّے میں جاری وساری ہے (اے چو جاں اندر وجودِ عالمی) اسی طرح ایک مردِ مومن کی رحمت و ربوبیت کی کرنیں اس جہانِ چارسو میں ہر دم پھیلتی رہنی چاہییں (ہمچو جاں اندر جہاں رفتن خوش است) ۔اسی احساس کے تحت حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ " اگر فرات کے کنارے ایک کتّا بھی پیاسا مرگیا تو اس کے لیے میں جوابدہ قرار پاؤں گا"۔ لیکن اس کی کامل ترین مثال اُسوۂ رحمۃ للعالمینؐ میں ملتی ہے جن کی دل سوزی کی کیفیت یہ ہے کہ قیامت کے روز جبکہ ہر طرف گھبراہٹ، خوف اور پریشانی کا ایسا نقشہ جمے گا اور ہر شخص نفسی نفسی پکارے گا عین اس عالم میں حضور سرورِ کائنات اُمّتی اُمّتی پکار رہے ہوں گے ۔یہ ہے وہ رمزِ بے خودی جو خودی کی ماورائیت کا نقطۂ کمال ہے ۔علّامہ اقبال اسے خودی کی جلوت سے تعبیر کرتے ہیں ۔دل میں اللہ تعالیٰ کی کامل محبّت جب خارجی عمل کی صورت اختیار کرتی ہے تو اُسوۂ حسنۂ رسولِ مقبول میں بدل جاتی ہے ۔جس کا خاصہ رحمۃ للعالمینی ہے ؎

خودی کی خلوتوں میں کبریائی — خودی کی جلوتوں میں مصطفائی

اور اسی حقیقت کو حضرت مجدد الفؒ ثانی نے یوں بیان کیا ہے کہ :

"مرتبۂ کمال میں حق تعالیٰ کی محبت غالب ہوتی ہے اور مقامِ تکمیل میں جناب رسولِ پاکؐ کی" چنانچہ خلوت میں ذکرِ کثیر کی مدد سے اللہ تعالیٰ کی محبت کا جو بیج کشتِ دل میں بویا جاتا ہے اس کے برگ وبارِ عمل کی دنیا میں رونما ہو کر اس جہان کا نقشہ بدل کر رکھ دیتے ہیں۔

نقشِ حق اندر جہاں انداختن ــــ بازاو را در جہاں انداختن

نقشِ حق داری جہاں نخچیرِ تست ــــ ہم جہاں تقدیر یا تدبیرِ تست

بقول ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم خُدا کی محبّت کا یہ بلند ترین مقام جہاں انسان کو یہ محسُوس ہونے لگتا ہے کہ وہ خُدا کی مرضی کا آلۂ کار بن گیا ہے اور اب تقدیر کے مقاصد اسی کے خیال، قول اور فعل کی وساطت سے پورے ہوں گے، تقدیر کے گہرے اور مخفی مقاصد کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے۔ علّامہ اقبالؒ کے نزدیک مردِ حُر یا مردِ آزاد کا یہی تصوّر ہے۔

مندرجہ بالا گزارشات کی روشنی میں اِس حقیقت کو سمجھ لینا کچھ مشکل نہیں کہ علّامہ اقبالؒ کے نزدیک مردِ حُر یا مردِ آزاد سے مُراد ایسا شخص ہے جس کی شخصیت کا ماورائی پہلو اس حد تک نشو و نما پا گیا ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رضا کو حاصل کر کے انسانِ مرتضیٰ کے مقام پر فائز ہو جاتے جہاں خدا کی رضا اور بندے کی رضا میں فرق کرنا محال ہو۔ خودی کا یہ عروج ہی حقیقی آزادی ہے جو انسان کو غلامی کے ان تمام بندھنوں سے نجات دلاتی ہے جو انسانی شخصیت کے زوال یا فنا کا سبب بنتے ہیں۔ مردِ حُرّ کی تعریف میں علّامہ اقبال لکھتے ہیں:

ما ہمہ عبدِ فرنگ او عبدہٗ ــــ او نہ گنجد در جہانِ رنگ و بُو

صبح و شامِ ما بہ فکرِ ساز و برگ ــــ آخرِ ما چیست تلخیہائے مرگ

در جہانِ بے ثبات اُو را ثبات ــــ مرگ اُو را از مقامات حیات

حُریّت و آزادی کا یہ تصوّر یعنی للّٰہیت درحقیقت ایک ایسی قسم کی تہذیب (کلچر) کو مقتضی ہے جس میں زمان و مکان کا سوال حد درجہ اہم ہے۔ علّامہ اقبالؒ فرماتے ہیں:

"اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات (یعنی اعلیٰ تصوّف) کے مسائل ہوں، سب کا نصب العین و مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدُود کے اندر سمو لیا جائے ظاہر ہے جس تہذیب کا یہ مطمحِ نظر ہو اس میں زمان و مکان کا مسئلہ درحقیقت زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ قرآنِ حکیم دنیا کی تمام تہذیبوں (CULTURES) کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایسے تہذیب و تمدّن جن کا مطمعِ نظر "دُنیا" ہے اور ایسے تہذیب و تمدّن جن کا مطمعِ نظر "آخرت" ہے اور وہ اپنی دنیا کو آخرت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر دنیا اور آخرت کے الفاظ میں غور کیا جائے تو دنیا کے نفظ میں مکان (SPACE) یعنی "جہانِ چار سُو" کا تصوّر اُبھرتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں آخرت کے تصوّر میں مکان کے بجائے زمان کا تصوّر غالب ہے۔ چنانچہ اسلام کی تہذیب کا اصل اصول یہ ہے کہ انسان زمینی و مکانی اشیاء کی محبّت میں جذب ہو جانے کی بجائے انہیں اپنے زیرِ نگیں لاتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی محبّت کے ذریعے اپنی خودی کی بقا (یعنی آخرت) کی فکر کرے۔ چنانچہ حضورؐ نے فرمایا: ان الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتم للاٰخرۃ۔

نہ تُو زمین کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے تُو نہیں جہاں کے لیے

چنانچہ یہ ذہنی رویّہ انسان کو یہ ایقان بخشتا ہے کہ زمان و مکان اور علیّت یعنی نیچر پر تسلّط و اقتدار اس کا

لہ ہیرلڈ انس (HAROLD INNIS) بھی اپنی کتاب (THE BIAS OF COMMUNICATION) میں دو قسم کی تہذیبوں مبنی بر مکان (SPACE - ORIENTED CULTURE)، اور مبنی بر زمان (TIME ORIENTED CULTURE) پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ جن معاشروں میں ابلاغ کے ذرائع بھاری اور دیرپا ہوتے ہیں مثلاً غاروں پر منقش تحریریں اور کتابیں اور وہاں ایسی تہذیبیں پیدا ہوتی ہیں جو زمانے میں استمرار پاتی ہیں۔ وہاں کے لوگوں کے لیے نسلاً بعد نسلٍ (SOURCE OF INSPIRATION) بنتی تھیں، جن کی وجہ سے وہاں کے لوگوں کی تہذیب کو دوام بخشتی تھیں لیکن دورِ حاضر میں جبکہ ابلاغ کے ذرائع ہلکے اور عارضی (مثلاً ریڈیو، ٹیلیویژن اور اخبارات) ہوتے ہیں وہاں ایسی تہذیبیں پیدا ہوتی ہیں جو جغرافیائی (مکانی) اعتبار سے وسیع ہوتی ہیں لیکن ان کے اثرات بالکل عارضی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ نسلاً بعد نسلٍ روایات منتقل نہیں ہو سکتیں کیونکہ ان ابلاغِ عامہ کے ذرائع سے جو خیالات پیش کیے جاتے ہیں، اُن کی اثر انگیزی ایک دن سے زائد نہیں ہوتی۔ اس بنا پر (HAROLD INNIS) کا خیال ہے کہ (TIME ORIENTED CULTURE) میں مذہبی قسم کے معاشرے شامل ہیں جن سے ایسا شخصی کردار پیدا ہوتا ہے جو زمانی تسلسل برقرار رکھنے کے قابل ہوتا ہے۔

حق ہے اور زمانِ خالص میں موت سے بھی آگے اس کے لیے بقا کی منازل ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں　　ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں　　یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر　　چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم　　مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا　　ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا　　کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

عیشِ منزل ہے غریبانِ محبت پہ حرام　　سب مسافر ہیں بظاہر نظر آتے ہیں مقیم
ہے گراں سیرِ غمِ راحلہ و زاد سے تو　　کوہ و دریا سے گزر سکتے ہیں مانندِ نسیم

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا　　یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

چنانچہ میکانیت پر قابو پانا اور مکانی اثرات کی گرفت سے آزاد ہونا اسلامی تہذیب کی غایت ہے۔

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

از طریقِ زادن اے مردِ نکوی　　آمدی اندر جہانِ چارسوی
ہم بروں جستن بزادن می تواں　　بندہا از خود کشادن می تواں

لیکن اس قسم کی ماورائیت کو ترقی دے کر بقائے دوام اسی صورت میں حاصل کیا جا سکتا ہے جبکہ شعورِ ذاتِ حق یعنی للٰہیت کا نور دل میں پیدا ہو جائے۔

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق　　خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیشِ ایں نور ار بجا مانی استوار　　حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار

اللہ تعالیٰ کو جب انسان اپنی رگِ جاں سے بھی قریب محسوس کرنے لگتا ہے تو اسے معیتِ الٰہی کی وہ ساعت بھی میسر آجاتی ہے جس میں اسے زمان و مکان سے ماورا ہو کر زمانِ ابدی کا ایسا تجربہ حاصل ہوتا ہے جسے آخرت کا تجربہ کہنا چاہیے۔ اس زندگی میں ماورائیت کی یہ انتہائی کیفیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج کے تجربہ کی صورت میں حاصل ہوئی۔ چنانچہ مجدد الف ثانی فرماتے ہیں:-

"شبِ معراج میں آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی رویت دنیا میں واقع نہیں ہوئی بلکہ آخرت میں

واقع ہوتی۔ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسّلام اس رات دائرۂ مکان و زمان اور تنگیٔ مکان سے باہر نکل گئے تھے۔ اس لیے ازل اور ابد کو آنِ واحد میں معلوم کر لیا تھا اور بدایت و نہایت کو ایک ہی نقطہ میں متحد دیکھا تھا یعنی اُن اہلِ بہشت کو جو کئی ہزار سال کے بعد بہشت میں جائیں گے بہشت میں دیکھ لیا۔ وہ رؤیت جو اس مقام میں واقع ہوئی وہ رؤیتِ آخرت ہے اور اس اجماع کے منافی نہیں ہے جو رؤیت کے عدمِ وقوع پر ہوا ہے"۔ (مکتوب ۲۸۳ بنام صوفی قربان)

معراج کے بارے میں صحیحین کی حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "میں اس وقت ایسے عالم میں تھا کہ نہ تو سوتا تھا اور نہ جاگتا تھا (بین النائم والیقظان)، یعنی دونوں حالتوں میں ایک درمیانی حالت تھی۔ ہماری تعبیرات میں اس کے لیے اگرچہ کوئی تعبیر نہیں ہے تاہم موجودہ نفسیات کی زبان میں اگر یوں کہا جائے کہ شعور اور لاشعور دونوں تجلیاتِ ذات کا مرکز بنے ہوئے تھے تو شاید اس کیفیت کی کچھ ترجمانی ہو سکے۔ علّامہ اقبالؒ کے نزدیک محبتِ الٰہی کی بدولت شعورِ انسانی کا وہ انقلاب ہے جس میں انسان اسی جسم میں رہتے ہوئے بھی مکانیت اور مکانی زماں سے ماوراء ہو جاتا ہے ؎

اے کہ گوئی محملِ جاں است تن	سرِ جاں را درنگر بر تن متن
محملے نے، حالے از احوالِ اوست	محملش خواندن فریبِ گفتگوست
چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد	ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است	با مقامِ چار سُو خو کردن است
از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دُور	چیست معراج انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق	وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق

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

معراج کے اس تجربے میں چھوٹے پیمانے پر ایک مومن بھی حصہ لے سکتا ہے جس کی صورت نماز ٹھہرا دی گئی ہے جو علّامہ اقبالؒ کے نزدیک زمان و مکان کی علّیت اور میکانیت سے نجات دلا کر زندگی کے سرچشمے کے قریب لاتی ہے۔

در بدن داری اگر سوزِ حیات　　ہست معراجِ مسلماں در صلوٰۃ

اور اس نماز کی ادائیگی کی صورت یہ بتلائی گئی ہے کہ خدا کی عبادت اس طرح کرو گویا تم خدا کو دیکھ رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو گویا وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔

چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی ۔۔۔ کہ اُو بیند ترا اُو را تو بینی

یہی وہ دید احساس یا احساسِ دید ہے جس کے بارے میں ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول وارد ہے:

"لی مع وقت لا یسعی فیہ ملکٌ مقربٌ ولا نبیٌ مرسل"

"ایک وقت مجھے خدا کا ایسا قُرب میسّر ہوتا ہے جس میں کوئی مقرّب یا نبی یا فرشتہ بار نہیں پا سکتا"

قربت کا یہ لمحہ جس میں ذات خداوندی سے خالص تنہائی میسّر آتی ہے درحقیقت ایک نئے زمان میں قدم رکھنا ہے۔ چنانچہ صوفیا نے غالباً اسی حدیث کے زیرِ اثر "وقت" کو لغوی معنوں سے ہٹ کر اصطلاحی معنی پہنائے ہیں۔ سیّد علی ہجویری کشف المحجوب میں لکھتے ہیں:

"وقت صوفیائے کرام کی مشہور اصطلاح ہے۔ اس سے مراد وہ وقت ہے جب بندہ اپنے رب کے ساتھ وصل کے محل (ملاقات کی حالت) میں ہوتا ہے۔ اس کی اپنی ہستی سمیت دنیا و مافیہا سب اس میں گم ہو جاتے ہیں ماضی، مستقبل اور حال سب سے وہ فارغ ہوتا ہے اور اپنے اختیار اور ارادہ سے کلیتہً دست بردار ہو کر وہ اپنے آپ کو رب کی مرضی اور اس کے امر ارادہ میں گم کر دیتا ہے۔ کشف (اسرارِ الٰہی اور حقیقتِ حال کا انکشاف) اسی حالت میں ہوتا ہے۔ یہ بندے کے لیے ایسی بے مثل مسرّت اور اطمینان کی حالت ہے کہ اس کے بدلے وہ کسی دوسری چیز کو بخوشی قبول کرنے کو تیار نہیں ہو سکتا۔"

چنانچہ علاّمہ اقبالؒ فرماتے ہیں:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا ۔۔۔ اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحبِ ہوش ۔۔۔ اِک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

تو کہ از اصل زماں آگہہ نۂ ۔۔۔ از حیاتِ جاوداں آگہہ نۂ

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

اِسی طرح جاوید نامہ میں زروان (روحِ زمان و مکاں) سے کہلواتے ہیں:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست ۔۔۔ آں جواں مردے طلسم من شکست

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

غرض یہ کہ معیتِ الٰہی میں انسان جس قسم کے زماں کا تجربہ کرتا ہے علّامہ اقبالؒ کے نزدیک حقیقی زماں وہی ہے اور طبیعی زماں (SERIAL TIME) تو محض اس کی ایک خارجی ماپ ہے، یہی وہ زمانہ ہے جس کا مشاہدہ باطن کی دنیا میں انائے بصیر کرتی ہے۔

اس اصلی زماں سے واقف ہو کر ہی انسان حیاتِ جاوداں سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔"وقت" کی یہ کیفیت جس میں انسان رضائے حق میں گُم ہو جاتا ہے انسان پر" تقدیر" کی معنویت منکشف کر دیتی ہے اور انسان کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ تقدیر کے" جبر" میں ہی جو درحقیقت مقامِ تسلیم و رضا ہے، اس کی خودی کی حقیقی آزادی مضمر ہے لیکن یہ تجربہ صرف پختہ اور مستحکم خودیوں کو ہی میسّر آتا ہے:-

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ　　لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ

جبر دینِ مردِ صاحب ہمّت است　　جبر مرداں از کمالِ قوت است

پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر　　جبر مردِ خام را آغوشِ قبر

جبر خالد عالمے برہم زند　　جبر ما بیخ و بنِ ما برکند

کار مرداں است تسلیم و رضا　　بر ضعیفاں راست نا ید ایں قبا

چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں :-

الوقت سیفٌ قاطع امّا هَلَكَ و اما ملَكَ ——"یعنی وقت دو دھاری تلوار ہے، ہو سکتا ہے آدمی کو بادشاہ بنا دے اور ہو سکتا ہے اسے ہلاک کر دے"۔

غرض یہ کہ علّامہ اقبالؒ کے نزدیک حقیقی وقت برگساں کی محض دورانِ خالص (PURE DURATION) کا ہم معنی نہیں بلکہ ان کے خیال میں دورانِ خالص اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعلیت کا نام ہے اور با غایت ہے اس لیے اس کا مشاہدہ اور تجربہ لی مع اللہ کی کیفیت حاصل کیے بغیر ممکن ہی نہیں۔ اس مفہوم کی دورانِ خالص کو جس میں اللہ تعالیٰ کا با مقصد ارادہ کارفرما ہے۔ قرآنِ حکیم تقدیر کی اصطلاح کا نام دیتا ہے۔ چنانچہ اس کا تجربہ

لہ برگساں کے نزدیک دورانِ خالص ایک عضوی وحدت ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور مستقبل ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ برگساں کے خیال میں دورانِ خالص میں کوئی غایت نہیں کام کرتی۔

حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنے ارادے کو خدا کے ارادے میں گُم کر دے۔ جب یہ صورت پیدا ہو جائے تو وہ مردِ تقدیر یعنی زمانے کا راکب بن سکتا ہے۔ لیکن اگر خدا کے ارادے سے ہم آہنگی پیدا نہ سکے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ چونکہ پوری کائنات میں غالب ہے اس لیے وہ زمانے کا مرکب اور بندۂ تقدیر یا غلام بن کر رہ جاتا ہے۔ لہٰذا علامہ اقبال زمانے یا دہر کو اللہ تعالیٰ کی ایک صفت یا آیتِ الٰہیہ قرار دیتے ہیں لیکن اسے عین ذات نہیں مانتے جیسا کہ ان کے بعض شارحین کو دھوکا ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک جگہ آپ نے لَا تَسُبُّوا الدَّھرَ کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس حدیث میں حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلّم نے دہر کو ذاتِ الٰہیہ کا مترادف ٹھیرایا ہے لیکن آگے چل کر آپ نے ابنِ عربی کے حوالے سے کہ اس نے دہر کو اسمائے حُسنیٰ میں شمار کیا ہے اس کی تشریح کر دی ہے۔ اور مزید وضاحت کے لیے یہ جملہ بطورِ خاص لکھ دیا ہے:

"ذاتِ الٰہیہ کی اوّلیّت زمانے کی اوّلیّت کا نتیجہ نہیں بلکہ زمانے کی اوّلیّت ذاتِ الٰہیہ کی اوّلیّت کا نتیجہ ہے۔"

پھر خود قرآنِ حکیم میں کفّار کا یہ قول خاص طور پر قابلِ غور ہے کہ:

وَقَالُوْا مَاهِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ۔

"اور (بعثت کے منکر) کہتے ہیں کہ بجز ہماری اس دنیوی حیات کے اور کوئی حیات نہیں۔ ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور صرف زمانہ (دہر) ہی ہمیں ہلاک کرتا ہے۔ ان لوگوں کو علم نہیں کہ یہ صرف ظن سے کام لے رہے ہیں۔"

غرض یہ کہ کفّار کا یہ قول برگساں کی اس فلسفیانہ موشگافی سے زیادہ نہیں کہ "زمانہ ہی خدا ہے"، جبکہ حق تعالیٰ اس بات کو ذہن نشین کروانا چاہتے ہیں کہ زمانہ فقط ارادۂ الٰہی کا مظہر ہے۔

علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ زمانہ ارادۂ الٰہی کا ہی دوسرا نام ہے اس لیے جو شخص للّٰہیت سے سرشار ہو کر اپنے ارادے کو ارادۂ الٰہی میں ضم کر دیتا ہے، زمانہ یا وقت اس کے تابع ہو جاتا ہے۔ وقت پر قابو پانا ہی درحقیقت موت پر قابو پانا ہے، اپنے ارادے کو آزادی کے اس مقام پر لے جانا ہے جہاں تقدیر اس کی غلام بن جاتی ہے اور وہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے اور وہ ہر قسم کے غم اور خوف سے پاک ہو جاتا ہے۔ شعور کا یہ انقلاب ہی، جسے قرآن کے

الفاظ میں جنّت کی حیاتِ طیّبہ سے تعبیر کیا گیا ہے حقیقی زندگی یا بقائے دوام ہے، ورنہ جہنّم کی زندگی تو ایک قسم کی تپھر کی زندگی ہے جس سے ارادہ کی وہ محدود آزادی بھی چھن جائے گی جو اسے اس دنیاوی زندگی میں حاصل ہے اور یہی اس کی ابدی موت ہے۔ زمان ومکان کے بارے میں اپنے انہی تصوّرات کی بنا پر علاّمہ اقبال بقائے دوام کو (TIME ADJUSTMENT) سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ مرنے کے بعد انسانی شعور میں بھی تبدیلیاں رونما ہونگی اور قیامت کے بعد یہ زمان ومکاں بھی بدل دیئے جائیں گے۔ اور نئی زندگی صرف انہی خودیوں کا حق ہوگا جو نئے زمان ومکاں کے ساتھ تطابق (ADJUSTMENT) پیدا کر سکیں جس کی تیاری اسی صورت میں ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تعلق اس حد تک اُستوار ہو جائے کہ اُس کے ارادے میں معاون اعتبار کرکے (نحن انصار اللہ) خود زمانہ بالقدر اس کی تابع ہو جاتے اِس ضمن میں آپ کے مندرجہ ذیل اشارات قابلِ غور ہیں:

و میں نے سوال کیا " یہ جو قرآن پاک میں " کم لبثت" کا جواب " یوماً " اور " بعض یوم" دیا گیا ہے اس سے کیا زمانے کی نفی ہو جاتی ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے ؟"

فرمایا " ہرگز نہیں، اس سے مُراد میعادِ زمانی کا اختلاف با اعتبار مراتب شعور۔ " (اقبال کے حضور)

پرویز صاحب نے کہا " قرآن حکیم میں ہے کہ ایک وقت آئے گا جب لوگ اپنے رب کی طرف دوڑتے ہوئے جائیں گے۔ جب تیرا رب اور ملائکہ صف بہ صف آئیں گے جیسے خدا زمین پر اُتر آتے گا۔ جب زمین تیرے رب کے نُور سے جگمگا اٹھے گی، ان آیات کا اشارہ کس حقیقت کی طرف ہے؟ کیا اس خاکداں میں کوئی اور کھیل کھیلا جائے گا؟

حضرت علاّمہ کوئی جواب نہیں دینے پائے تھے کہ پرویز صاحب نے پھر کہا:

" قرآن پاک نے یہ بھی کہا ہے جس روز یہ ارض وسما بدل کر کچھ سے کچھ ہو جائیں گے" ہم ان آیات کا مطلب کیا سمجھیں؟

حضرت علاّمہ نے فرمایا " یہ ارض وسما، یہ بلندی و پستی، یہ جو کچھ بھی ہے اس کا ادراک ہم اپنے شعور ہی کے ذریعے کرتے ہیں۔ ان کا شعور ہمارے شعور کے تابع ہے۔ جس روز یہ شعور بدلا ارض وسما بھی بدل جائیں گے۔ قرآن پاک کا خطاب ہمارے شعور ہی سے تو ہے۔ یہ ہمیں ہیں جن کو کوئی حقیقت سمجھائی جا رہی ہے۔"

ارشاد ہُوا " سرِدست ہم اپنے ارتقا کی ایک منزل میں ہیں، اس کے آگے جو منزل ہے اس میں قدم رکھا تو شعور کی تبدیلی سے ارض وسما بھی بدل جائیں گے۔ معلوم نہیں اس وقت ارض کیا ہو اور سما کیا؟ جب ہی تو فرمایا، جس روز یہ ارض وسما کچھ اور ہو جائیں گے۔" فرمایا " شعور میں بھی تو ارتقاء جاری ہے اور ارتقا کا تقاضا یہ ہے کہ زمان ومکاں کے ابعاد ختم ہو جائیں گے۔"

ارشاد ہُوا " خواب میں یہ ابعاد اکثر ختم ہو جاتے ہیں۔ سال کا وقفہ ثانیوں میں رونما ہوتا ہے۔ مسافتوں کا پتہ

ہی نہیں چلتا۔ جیسے اُن کا کوئی وجود ہی نہیں۔"

فرمایا "مَیں یہ سب کچھ مثالاً کہہ رہا ہوں، ورنہ کیا معلوم شعور کے ارتقا سے کیا کیا تبدیلیاں مترتب ہوں۔"

پھر فرمایا "ان آیات میں جن حقائق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ان کا فہم تو آسان ہے لیکن غلطی یہ ہے کہ ہم ان کی تاویل شعور کے اس مرحلے کی رعایت سے کرتے ہیں جس سے سرِدست ہمارا گزر ہو رہا ہے، حالانکہ تاویل سے مقصود کسی حقیقت کو سمجھنا اور اس کی تہ تک پہنچنا ہے۔"

ارشاد ہوا "تاویل اور موضوعِ تاویل میں لازم و ملزوم کا تعلق ہے۔ ایک منطقی، حقیقی اور واقعی کا تعلق یہ نہیں کہ ہم اسے ایسے ہی خیالات اور مزعومات کی تائید کا ذریعہ بنائیں گے۔" (اقبال کے حضور)

غرضیکہ ہر سطحِ شعور کے مطابق زمان و مکاں کی نوعیت مختلف ہوتی ہے اس موضوع پر ایک نہایت ہی دلچسپ بحث روسی فلسفی اوسپنیسکی کی کتاب ثلاثہ نظامِ منطق (TERTIAM ORGANUM) میں ملتی ہے جس میں اس نے شعور کے چار مظاہر گنوائے ہیں اور ہر مظہر شعور کی نفسیات، وجدیات اور افعال و اخلاق وغیرہ کا تفصیلاً جائزہ لینے کے بعد مختلف مظاہر شعور کے لیے زمان و مکان کی مختلف کیفیات کو بیان کیا ہے۔ انسان اپنی موجودہ شعوری سطح پر بھی زمان و مکان کے بارے میں مختلف قسم کے ادراکات سے دوچار ہوتا ہے۔ مثلاً جاگنے کے دوران زمان و مکاں کی جس العادیت کا ادراک ہوتا ہے وہ سونے کے اوقات کے ادراکِ زمان و مکاں سے بڑی حد تک مختلف ہوتا ہے جس کا اشارہ علامہ اقبالؒ نے محولہ بالا اقتباس میں کیا ہے۔ علامہ اقبالؒ کا خیال ہے کہ زمان و مکان کی "العادیت" معرفتِ عالم کی صفت ہے نہ کہ عالم کی۔ عراقی کے تصورِ زمان و مکان پر بحث کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے:

"اگر عراقی کا ذہن یہ سوال اٹھانے کے قابل ہو جاتا کہ آیا "العادیت" عالم کی صفت ہے یا معرفتِ عالم کی تو وہ اپنے شعور کے ایک متجسسانہ محاسبے کی ضرورت محسوس کرتا اور اس طرح اس کے سامنے ایک ایسی راہ کھل جاتی جو اس کے صوفیانہ نقطۂ نظر اور افتادِ مزاج سے ہم آہنگی ہوتی۔"

زمان و مکان کی "العادیت" درحقیقت ہماری عقل کی مجبوری ہے کیونکہ زمان و مکان فقط ہمارے ادراکِ حسی کی شرائط ہیں۔ علامہ اقبال نے اس حقیقت کو مختلف طریقوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے — مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے
خضر کیونکر بتائے کیا بتائے — اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

خرد دیکھے اگر دل کی نگاہ سے — جہاں روشن ہے نورِ لا الٰہ سے

فقط اک گردشِ شام و سحر ہے — اگر دیکھے فروغِ مہر و مہ سے

خرد در لامکاں طرحِ مکاں بست — چو زنّارے زماں را بر جہاں بست
زماں را در ضمیرِ خود ندیدم — مہ و سال و شب و روز آفریدم
مہ و سالت نمی ارزد بیک جَو — بحرفِ کُم لَبِثْتُمْ غوطہ زن شو
بخود رس از سرِ ہنگامہ برخیز — تو خود را در ضمیرِ خود فرو ریز

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

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری — نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

علّامہ اقبالؒ کے نزدیک خودی کی زندگی کے دو پہلو ہیں جو درحقیقت ہماری مادّی اور روحانی زندگی کے متناظر ہیں۔ ایک انائے فعّال (EFFICIENT) اور دوسرا انائے بصیر۔ انائے فعّال کا ربط طبیعی دنیا کے زمان و مکاں سے ہے اور اس کا علم حضوری علم کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ یہ انائے مطلق کا مشاہدہ کرنے کی استعداد رکھتی ہے اس لیے اس کا زمان دورانِ محض (PURE DURATION) اور اس کا مکان وسعتِ خالص (PURE EXPANSION) ہے۔ علّامہ اقبال کی نظر میں مکان کی نسبت زمان کی حیثیت زیادہ بنیادی ہے بلکہ وہ پروفیسر الیگزینڈر کے مقولہ ”زمان ذہن ہے مکاں کا“ سے متفق نظر آتے ہیں۔ انائے بصیر انہماک توجہ کے عمل میں ایک ایسے زماں سے آشنا ہوتی ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل ”آنِ واحد“ میں سمٹ آتے ہیں۔ معمولی قسم کے انہماک توجہ میں بھی ہم تسلسل زمانی کی گرفت ڈھیلی محسوس کرنے لگتے ہیں جس کی ایک خوبصورت مثال ڈاکٹر محمد محمود احمد مرحوم نے دی ہے:

”جب بھی میں ماضی، حال اور مستقبل کے بارے میں سوچتا ہوں تو حال کا لمحہ وارد ہوتے ہی ماضی مجھ سے رخصت ہو جاتا ہے لیکن جب تک ماضی اور حال یکجا بہم نہ ہوں ماضی کو ماضی اور حال کو حال کے طور پر متصوّر کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اس لیے ماضی، حال اور مستقبل کی تہ میں بالیقین شعور کی ایک ایسی حالت ضرور پائی جاتی ہے جو تغیّر آشنا ہے اور جو تمام تغیّرات میں ایک ہی حالت پر قائم رہتی ہے۔“

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب کے قول کے مطابق انہماک توجہ کے عمل میں وقتی طور پر "تدریج لمحات سے نظر ہٹ جاتی ہے۔ چنانچہ جب بھی کوئی ناظر کسی شہ پارہ کے نظارہ حسن میں منہمک ہوتا ہے تو اسے اپنے اس عمل (یعنی عشق) میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ گویا وقت کی رفتار تھم گئی ہے۔

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

درحقیقت توجہ کا جذب و انہماک ارادۂ انسانی کا ایک ایسا تسلسلِ جوش ہے جو تسلسلِ زمانی کے احساس کو زائل کر دیتا ہے۔ ارادۂ انسانی کا یہ تسلسلِ جوش جو توجہ کی شدّت اور انہماک میں ظاہر ہوتا ہے، اقبال کی شاعری کی اصطلاح میں عشق کہلاتا ہے جو انسانی شخصیّت میں ایسا جوش و جہد (TENSION) پیدا کر دیتا ہے جو اس کے ماورائی پہلو کو ترقی دے کر اسے غیر فانی بنا سکتا ہے۔ غرض یہ کہ جب للّٰہیت یا عشق انسانی خودی کی ایک ایسی داخلی کیفیت بن جائے کہ پوری شخصیّت (ادراک، جذبہ اور عمل) اس کی پشت پناہی موجود ہو تو خودی میں ایسی ماورائیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ محسوس کرتا ہے کہ دنیا میں اور مخلوق چاہے زمانے میں زندگی بسر کرتی ہو لیکن انسان میں زمانہ زندگی بسر کرتا ہے۔

عبد گردد یا وہ در لیل و نہار در دلِ حُر یا وہ گردد روزگار

اگرچہ ہم اپنی عملی زندگی اسی طبیعی زمان و مکان میں گزارنے پر مجبور ہیں جو اس خارجی اور مادّی دنیا کے طور پر ہمیں گھیرے ہوئے ہے۔ تاہم باطنی زندگی میں جس زماں کا تجربہ ہمیں معیتِ الٰہی میں ہوتا ہے وہ ہمیں اس مادّی دنیا کے جبر سے آزادی دلاتا ہے اور ہم اسی مادّی دنیا میں زندگی بسر کرتے ہوئے اپنے آپ کو اس سے ماوراء محسوس کرتے ہیں اور یہی ماورائیت ہمیں اپنے لافانی ہونے کا شعور بخشتی ہے۔