اربابِ ذوق کی خدمت میں☆

خرم علی شفیق

خلاصہ

اقبال کی شاعری اپنی وسعت میں حکمت کے مشرقی اور مغربی سرچشموں کو سموئے ہوئے ہے۔ اقبال کی فکراور کلام میں تہذیبوں کے درمیان مکالمے کے واضح آثار موجود ہیں۔جس اسلامی معاشرے کا خواب اقبال نے دیکھا اسے انھوں نے جاوید نامہ میں مرغدین کا نام دیا۔اقبال کے نزدیک کسی بھی خارجی حقیقت کے تجربے کی پانچ ممکنہ سطحیں ہوسکتی ہیں۔جس مثالی معاشرے 'مرغدین' کی اقبال بات کرتے ہیں وہ بھی انھی ممکنہ سطحوں پر ظہور پذیر ہوتا ہے۔تاریخی طور اسلامی معاشرے کے دو اہم ستون بادشاہ اور صوفی تھے۔بادشاہ جنگ کی علامت تھا اور صوفی محبت کی۔یہی محبت ایک مثالی معاشرے کی اساس ہے۔کیونکہ صوفی اپنی خانقاہ میں انسان کی تربیت کر کے اسے تہذیب کا بہترین فرد بنانے کا فریضہ انجام دیتا تھا۔اقبال نے خطبہ الٰہ آباد میں بھی، جب مادہ وروح اور ریاست و مذہب کو ایک وحدت قرار دیا تو،تصوف کی اصطلاحات میں سیاسی فلسفے کی تشکیل کی۔تاہم مغربی مستشرقین کی اسلامی تاریخ کی ادھوری تفہیم نے اسلام کی تاریخ کو صرف بادشاہوں، سائنسی کارناموں اور قانون سازی تک محدود کردیا۔حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی مشرق میں ہر صاحب ذوق نے معاشرتی زندگی کی عمیق تر صداقتوں کے اظہار کی تلاش بادشاہت اور قانون سازی میں نہیں بلکہ روحانی روایت کے ضمیر میں کی جسے تصوف کے نام سے موسوم کیا گیا۔دین و سیاست کی یکتائی سے جس روحانی جمہوریت کی تشکیل ہوتی ہے۔اس کردار کے لیے افراد معاشرہ کو تیار کرنے کی امید تصوف سے کی جاسکتی ہے۔

اقبال کی شاعری اور فکر ہمارے تہذیبی رویے کا توانا اظہار ہے جس کی وسعت میں حکمت کے کئی سرچشموں کی روایت سموئی گئی ہے جن میں اسلام، عربی زبان وادبیات، فارسی ادب اور فکر، ویدانت، مغربی ادب اور مغربی فلسفہ کا سرمایہ شامل ہے۔ تہذیبوں کے درمیان مکالمہ ہر دور میں جاری رہا ہے مگر جدید دور میں اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ مکالمہ تہذیبوں کی باطنی زندگی کے اشاروں سے نکل کر خارجی سطح پر بھی بہت نمایاں ہو گیا ہے۔ تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی یہ شکل پوری طرح اقبال کے بعد کے عہد میں نمایاں ہوئی مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان کا کلام اور ان کی فکر اس مکالمے کے لیے اپنے اکثر ہم عصر مفکروں سے کہیں زیادہ تیار تھے۔ شائد وہ مستقبل کے اس رخ سے واقف بھی تھے۔ میں اس مقالے میں اُن کی پوری فکر کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش نہیں کر سکتا۔ صرف ایک استعارے کی تشریح کروں گا۔ یہ استعارہ اُس اسلامی معاشرے کا تصور ہے جسے اُنھوں نے سیاسی اصطلاح کے طور پر اپنے خطبۂ الہ آباد میں پیش کیا مگر جو ایک شاعرانہ تصور کے طور پر شروع سے ان کے یہاں موجود رہا اور ۱۹۰۷ء میں مکمل ہو گیا۔ خود انہوں نے اس مجوزہ معاشرے کو جاوید نامہ میں مرغدین کا نام دیا تھا مگر ان کی وفات کے بعد اسے پاکستان کا نام دیا گیا۔ لفظ پاکستان اگرچہ اقبال کی زندگی ہی میں وضع ہو گیا تھا مگر اُس زمانے میں یہ نام اقبال اور مسلم لیگ کی مخالف ایک تحریک سے وابستہ تھا۔ بہرحال اب چونکہ اس تصور کو مرغدین کی بجائے پاکستان کے نام سے ہی پہچانا جاتا ہے لہٰذا میں بھی یہی استعارہ استعمال کرنا چاہوں گا۔

اقبال کے نزدیک کسی بھی خارجی حقیقت کے تجربے کی پانچ ممکنہ سطحیں ہوتی ہیں۔ تاریخی، اصولی، مثالی، مقامِ عشق اور مقامِ تہذیب۔ تاریخی سطح ظاہری وجود کی سطح ہے۔ اس لحاظ سے پاکستان ایک ملک ہے جو ایک خاص قسم کے حالات کے نتیجے میں ۱۹۴۷ء میں وجود میں آیا اور اس کے بعد بھی اپنی ایک متعین زندگی رکھتا ہے جس میں ہم اس وقت موجود ہیں۔ دوسری سطح پر ہم ان اصولوں کا تجربہ کر سکتے ہیں جن کی بنیاد پر یہ وجود قائم ہوا یا قائم ہے۔ تیسری سطح پر ہم اُس تصور کا تجربہ کرتے ہیں جو ایک مثالی معاشرے کا تصور تھا اور ہم یہ سوال بھی اٹھا سکتے ہیں کہ کیا ہم نے تشکیلِ پاکستان کے بعد اس مثالی معاشرے کی تشکیل کی طرف کوئی قدم اٹھایا ہے؟ کلامِ اقبال کے تجربے کی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہوگا کہ تاریخی تجربہ اپنے باطن میں خود بخود اپنے مثالی ممکنات کی پرورش کرتا ہے۔ اس نکتے پر مزید روشنی ڈالی جائے گی۔

تجربے کی چوتھی سطح جسے زبورِ عجم کی اصطلاح میں ہم مقامِ عشق کہہ کہتے ہیں وہ تینوں نچلی سطحوں کو سمجھنے کے بعد اُن سے حاصل ہونے والے نتائج کو ایک دوسرے سے مربوط کرنے کا نام ہے۔ یہ گویا صفات اور اقدار کی تخلیق کا مرحلہ ہے۔ اس کے بعد حقیقت کی سطح پر پہنچنا ممکن ہوتا ہے جو تہذیبی اظہار کا مقام ہے۔ معنی خیز تہذیبی مکالمہ صرف اس سطح پر ہوتا ہے اور اُس وقت ممکن ہے جب حقیقت کی بقیہ چار سطحوں کو بھی اُس میں شامل کیا جائے ورنہ محض سراب اور تشنہ لبی ملتی ہے۔

میں نے عرض کیا کہ وہ مجوزہ معاشرہ جسے اقبال نے مرغدین کا نام دیا تھا اور جسے آپ پاکستان کہتے ہیں اُس کا تصور اُن کے یہاں ۱۹۰۷ء میں مکمل ہو گیا تھا چنانچہ میں اس مقالے کو اُس غزل کی تشریح تک محدود رکھوں گا جسے خود اُنہوں نے 'مارچ ۱۹۰۷ء' کا عنوان دیا:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، عام دیدارِ یار ہوگا[۱]

اسلامی تاریخ میں بادشاہ اور صوفی دو ستون تھے جو ہمیشہ الگ رہتے تھے۔ بادشاہ دربار لگاتا تھا اور صوفی خانقاہ میں رہتا تھا۔ اقبال نے اپنی کتاب اسرار و رموز میں دکھایا ہے کہ بادشاہ جنگ کی علامت تھا جو تاریخ میں ناگزیر تھی۔ صوفی محبت کی علامت تھا چنانچہ تاریخ کی مجبوری جاننے کے باوجود جنگ کے اصول سے سمجھوتہ کرنے پر تیار نہیں تھا اور خانقاہ میں ایک متبادل دنیا تعمیر کرتا تھا جس کے راز سینہ بہ سینہ چلتے تھے۔ تصوف کی جن کتابوں سے ہم ان رازوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں وہ کافی نہیں ہیں کیونکہ وہ کتابیں کسی خاص استاد کی رہنمائی میں پڑھی جاتی تھیں۔ صوفیوں کے نظامِ تربیت میں عملی سرگرمیوں کا بڑا حصہ تھا لہٰذا جب تک وہ مشقیں معلوم نہ ہوں جو ان کتابوں میں لکھی ہوئی تحریروں پر کروائی جاتی تھیں اُس وقت تک یہ کتابیں ہمیں پورا سچ بتانے سے قاصر ہیں۔ اسی لیے اقبال نے پیامِ مشرق میں تصوف کو زلیخا کے جھوٹ سے تشبیہ دی ہے۔ یہ اعتراض نہیں بلکہ تعریف ہے۔

یورپی استعمار نے مسلم دنیا کے کچھ ملکوں سے بادشاہت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر کے اُس کی جگہ ایک بنیادی جمہوریت متعارف کروائی۔ بیسویں صدی کے آغاز تک ہندوستان کے پڑھے لکھے نوجوانوں پر یہ بات واضح ہو چکی تھی کہ اُن کے ملک پر انگریزوں کی حکومت ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتی۔ اقبال نے غالباً مارچ ۱۹۰۷ء میں یہ اندازہ لگانے کی کوشش کی کہ جب کسی ایسے ملک میں مسلمانوں کو انگریزوں سے آزادی ملے گی تو کیا ہوگا؟ بادشاہت کے واپس آنے کا کوئی امکان نہیں تھا چنانچہ روایتی اسلامی معاشرے کا ایک ستون ہمیشہ کے لیے ختم ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال جب اپنی نظم میں کسی شاعر یا صوفی کے مزار پر حاضر ہوتے ہیں تو صاحبِ مزار سے گفتگو کر کے اپنے مسائل پر رہنمائی حاصل کرتے ہیں مگر بانگِ درا میں بادشاہوں کے قبرستان میں وہ

بادشاہوں کو اسلامی تاریخ کا ایک جلال انگیز پہلو تسلیم کرنے کے بعد وہ برسات کے بادل کی طرح آنسو برساتے دکھائی دیتے ہیں۔ گویا بادشاہ اب واپس آنے والے نہیں ہیں۔

سوال یہ تھا کہ اگر بادشاہ واپس نہیں آئیں گے تو پھر انگریزوں کے جانے کے بعد مسلمان معاشرے پر حکومت کون کرے گا؟ جواب واضح تھا۔ جو معاشرے کا دوسرا ستون تھا اب صرف وہی باقی رہ گیا اِس لیے پورے معاشرے کی تشکیل وہی کرے گا۔ وہ راز جو پہلے خانقاہوں تک محدود تھے اب زندگی کے ہر پہلو میں دکھائی دیں گے۔ نظامِ حیات کی تشکیل محبت کے اصول پر ہوگی۔ اپنے دل کی تربیت کر کے اُس میں خدا کے جلوے بے حجاب دیکھنے کا کرشمہ پہلے خانقاہوں تک محدود تھا مگر اب سب کی دسترس میں ہوگا:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، عام دیدارِ یار ہو گا
سکوت تھا پردہ دار جس کا، وہ راز اب آشکار ہوگا
گزر گیا اب وہ دَور ساقی کہ چھپ کے پیتے تھے پینے والے
بنے گا سارا جہان مے خانہ، ہر کوئی بادہ خوار ہو گا [۲]

صوفی اپنی خانقاہ میں آنے والے اچھے سے اچھے اور برے سے برے انسان کی تربیت کر کے اُسے تہذیب کا بہترین فرد بنانے کے طریقے جانتا تھا۔ اب سارے معاشرے کی تربیت کر دے گا۔ اُس کی روح میں جنت آباد تھی، اب وہ جنت معاشرے میں بھی دکھائی دے گی:

کبھی جو آوارۂ جنوں تھے، وہ بستیوں میں پھر آ بسیں گے
برہنہ پائی وہی رہے گی مگر نیا خارزار ہو گا [۳]

اب دیکھیے کہ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال اسی بات کو تصوف کی اصطلاحات سے نکال کر سیاسی فلسفے کی شکل دے رہے ہیں:

> Islam does not bifurcate the unity of man into an irreconcilable duality of spirit and matter. In Islam God and the universe, spirit and matter, church and state, are organic to each other. Man is not the citizen of a profane world to be renounced in the interest of a world of spirit situated elsewhere. To Islam matter is spirit realizing itself in space and time.

یہ خیال کہ روح اور مادہ درحقیقت ایک ہیں صرف اسلامی فکر سے مخصوص نہیں۔ خالص فلسفے کے طور پر اِس کی تشریح ویدانت میں بڑی وضاحت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اسلام کی خصوصیت یہ ہے کہ اُس نے معاشرے کے ہر ادارے اور قدر کی بنیاد روح اور مادے کی یگانگی پر رکھنے کو اپنا مقصد بنایا۔ چنانچہ جاوید نامہ میں اقبال ایک مثالی دنیا پیش کرتے ہوئے اس کے وجود میں آنے کی وجہ صرف یہی بتاتے ہیں کہ وہاں بسنے والوں کے جدِامجد برخیا کو شیطان نے ایک ایسی دنیا کا لالچ دیا تھا جہاں نہ خدا ہو گا نہ مذہبی بندشیں بلکہ صرف مسرت ہوگی اور برخیا

نے شیطان کی پیش کی ہوئی دنیا رد کر دی تھی۔ اس کے انعام میں خدا نے مریخ کی مثالی دنیا اُسے عطا کر دی۔ اگر اس برخیا کو وہی ''نیا آدم'' فرض کر لیا جائے جس کا تذکرہ پیامِ مشرق کے دیباچے میں ہے کہ زندگی کی گہرائیوں میں فطرت ایک نیا آدم اور اُس کے رہنے کے لیے نئی دنیا تخلیق کر رہی ہے تو ظاہر ہے کہ اقبال کے نزدیک ایک مثالی دنیا کا قیام نہ سیکولر معاشرے کے اُس تصور میں ہے جو شخصی آزادی کے مضمرات کی وجہ سے ہمیں دلکش دکھائی دیتا ہے اور نہ ہی کمیونزم میں ہے جسے اقبال پیٹ کی مساوات قرار دیتے ہیں۔ دراصل یہی متبادل دنیائیں جو اُس زمانے میں انسان کے سامنے موجود تھیں برخیا کے شیطان کا وہ بہکاوا ہے جسے رد کرنے پر جاوید نامہ کی وہ مثالی دنیا وجود میں آتی ہے جہاں یک اندیشی ہے یعنی روح اور مادے کی تقسیم نہیں ہے۔

اسلامی تاریخ میں جنگ اور محبت کی تقسیم روح اور مادے کی یگانگت کے اصول کے خلاف تھی مگر تاریخی مصلحت کی وجہ سے ضروری ہوگئی۔ میرے استاد جناب عباس محمد حسین نے اپنے ایک لیکچر میں اس قسم کی مصلحت کو خواجہ خضر کے دیوار مضبوط کرنے سے تشبیہ دی ہے۔ یہ تشبیہ بہت مناسب ہے اور اقبال کے خیال میں اسلام کی دفن شدہ میراث یہ ہے کہ دنیا جنت بن جائے کیونکہ آدم کو زمین پر اسی لیے بھیجا گیا تھا کہ خدا کی رحمت کا بخشا ہوا فردوس جو اُس نے اپنی بیداری کے تقاضے پر قربان کیا تھا اُسے اپنے خونِ جگر سے کشید کر کے اِس زمین پر پیدا کر دے۔ اگر یہ اسلام کی میراث ہے کہ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کب وہ یتیم بڑا ہوگا اور دیوار کے نیچے چھپے اس خزانے کو بے نقاب کر کے استعمال میں لائے گا؟ اقبال نے مارچ ۱۹۰۷ء میں محسوس کیا کہ اب وہ وقت دُور نہیں ہے۔ کبھی جو آوارۂ جنوں تھے، وہ بستیوں میں پھر آبسیں گے!

اِسی بات کو خطبۂ الٰہ آباد میں اس طرح دہرایا کہ انسان جس دنیا کا باشندہ ہے وہ ناپاک نہیں کہ اُسے کسی بلند روحانی نصب العین کے لیے ترک کرنا پڑے۔ اسلام کے مطابق مادہ بھی وقت اور مکان میں ظاہر ہونے والی روحانیت ہے۔ خواجہ خضر نے ایک بچے کو قتل بھی کیا تھا کیونکہ وہ نیک ماں باپ کی اولاد تھا مگر فتنہ پرور بننے والا تھا جس سے اُنہیں تکلیف ہوتی اور بزرگ جانتے تھے کہ اُس کے بدلے ماں باپ کو ایک صالح اولاد ملے گی جو اُن کے مقاصد پورے کرے گی۔ اسلام کی نافرمان اولاد وہ حکومت تھی جس سے امام حسن نے لاتعلقی اختیار کر کے گویا اُس سے اُس کا مذہبی استحقاق واپس لے لیا:

کشتیِ مسکین و جانِ پاک و دیوارِ یتیم
علمِ موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش[۴]

ہم دیکھتے ہیں کہ آگے چل کر وہ حکومت عرب استعمار میں بدل گئی جسے تاریخ کی مصلحت کے ہاتھوں مجبور ہو کر اسلام کے اُن مقاصد سے قدرے دُور ہٹنا پڑا جن کا تعلق انسانیت کی وحدت سے تھا اور جو قرآن کی اِس

دعوت میں مضمر تھے کہ تمام انسان الگ الگ مذاہب اور قومیتوں سے تعلق رکھنے کے باوجود اُن اصولوں پر اشتراکِ عمل کریں جو سب کے درمیان یکساں ہیں۔ اقبال نے محسوس کیا کہ اب وہ وقت دُور نہیں جب یتیم بڑا ہو کر اپنی میراث دیوار کے نیچے سے نکال لے گا۔ اسلام کی ہزار سالہ حکومت جو ختم ہو گئی ہے اُس کی جگہ ایک نئی قسم کا اقتدار ملے گا گویا نافرمان بچے کی جگہ نئی اولاد پیدا ہو گی۔ اب ممکن ہو گا کہ اسلام کے انسانی نصب العین کو کسی مصلحت سے سمجھوتہ کیے بغیر بے نقاب کیا جائے:

> Indeed the first practical step that Islam took towards the realization of a final combination of humanity was to call upon peoples possessing practically the same ethical ideal to come forward and combine. The Quran declares, "O people of the Book! Come let us join together on the 'word' (Unity of God), that is common to us all." The wars of Islam and Christianity, and, later, European aggression in its various forms, could not allow the infinite meaning of this verse to work itself out in the world of Islam. Today it is being gradually being realized in the countries of Islam in the shape of what is called Muslim Nationalism:

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا، پھر استوار ہو گا

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے، وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا

کیا مرا تذکرہ جو ساقی نے بادہ خواروں کی انجمن میں
تو پیرِ میخانہ سن کے کہنے لگا کہ منہ پھٹ ہے، خوار ہو گا[۵]

وہ کون سا عہد تھا جو صحرائیوں سے باندھا گیا تھا؟ انسانیت کا حتمی اجتماع۔ جس شیر نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا وہ کون تھا؟ اقبال ہی کی زبانی سنیے:

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زورِ حیدرؓ، فقرِ بوذرؓ، صدقِ سلمانیؓ![۶]

سب جانتے ہیں کہ زورِ حیدر، فقرِ بوذر اور صدقِ سلمانی کے استعارے کس طرف اشارہ کر رہے ہیں مگر ہماری مشکل یہ ہے کہ ہم نے اپنی تاریخ کو مستشرقین کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ مذہبی حلقے بھی اِس روّیے سے مکمل طور پر آزاد نہیں ہو سکے مثال کے طور پر خلافت اور ملوکیت کی بحث جس طرح اٹھائی جاتی ہے وہ مسلمان بادشاہوں کے بارے میں مستشرقین کے پیش کیے ہوئے نظریے کو اُصولی طور پر رد کرنے کی بجائے اُسے درست تسلیم کرتے ہوئے بادشاہت کی پوری تاریخ ہی کو اپنے ماضی سے خارج کرنے کی خواہش کا ثمر معلوم ہوتی ہے۔

مستشرقین کے جس رویے کی وجہ سے اس قسم کی قباحتیں پیدا ہوئی ہیں وہ اسلامی تاریخ کو بادشاہوں، سائنسی کارناموں اور قانون سازی تک محدود کرنا ہے۔ یہ تینوں شعبے کسی مخصوص عہد کی عارضی تاریخی حقیقتوں سے ہمیشہ بہت قریب ہوتے ہیں لہٰذا اِن کا ایک عالمی مذہب کے ہمیشہ زندہ رہنے والے ضمیر اور اُس کے کبھی نہ بدلنے والے پہلوؤں سے دُور ہونا بھی لازمی ہے۔ مغربی نقطہ نظر کی وجہ سے برطانوی عہد میں اور پاکستان بننے کے بعد بھی بادشاہت، سائنسی ترقی اور قانون سازی ہماری تاریخ کے بنیادی حوالے بن گئے جبکہ یورپی تسلط سے پہلے مسلمانوں کے ضمیر نے کبھی اپنی شناخت کو اِن حوالوں تک محدود کرنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ اگر کسی قوم کا ادب اُس کی داخلی زندگی کی عکاسی کرسکتا ہے تو اسلامی ادب میں ہمیشہ بادشاہ، حکیم اور ملاّ کو تضحیک کا نشانہ بنایا گیا ہے اور انہیں حقیقت کے ادراک سے محروم تصور کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ بادشاہوں کی تعریف میں لکھے ہوئے قصیدوں کو پرکھنے کے جو اصول ہماری تنقید میں ہمیشہ متعین رہے وہ بھی صرف قصیدے کے حسنِ بیان سے متعلق تھے اور کبھی ان قصیدوں میں کی گئی بادشاہوں کی تعریف کو امرِ واقع نہ سمجھا گیا۔ اس اصول پر قصیدہ لکھنے والا شاعر، اُسے لکھوانے والا بادشاہ اور اُسے پڑھنے والے قارئین ہمیشہ متفق رہے۔ ہماری روایت کے ضمیر سے ناواقف مستشرقین یہ نہیں سمجھ سکتے تھے کہ اسلامی مشرق میں بادشاہوں اور قانون سازوں کو زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد کے اظہار سے وابستہ نہیں سمجھا گیا بلکہ ہمارے چھوٹے سے چھوٹے اور بڑے سے بڑے شاعر نے زندگی کے اعلیٰ حقائق کی دریافت کے لیے اُن استعاروں پر انحصار کیا جو خاص تصوف سے منسلک ہیں۔ چنانچہ مغربی مستشرقین کے زیرِ اثر ہمارے تاریخی شعور میں پہلی خرابی یہ پیدا ہوئی کہ ہم اپنی عظمتِ رفتہ کا استعارہ بادشاہوں اور اسلامی قانون کی بالادستی کو بنا بیٹھے:

ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک[۷]

روایتی اسلامی دانش بادشاہت اور قانون سازی، ان دونوں اداروں کو عارضی سمجھتے ہوئے اصل حقیقت کی تلاش ہمیشہ کسی دوسری سمت میں کرتی تھی اور وہ سمت تصوف سے لازم وملزوم ہوتی تھی:

رہے نہ ایبک و غوری کے معرکے باقی
ہمیشہ تازہ و شیریں ہے نغمۂ خسرو[۸]

مغربی مستشرقین کی بے خبری اور اس کے نتیجے میں ہماری اپنی غلط فہمی کی روشن مثال اکبر اعظم سے دینِ الٰہی کا منسوب کیا جانا ہے۔ اکبر نے مذہب کے حوالے سے جو تجربہ کیا اُسے اُس نے دینِ الٰہی کا نام نہیں دیا نہ ہی ایک نئے دین کی طرح پیش کیا۔ اُس کے درباری مورخ ابوالفضل نے پورے اکبر نامہ میں کہیں یہ نام

استعمال ہی نہیں کیا بلکہ ''آئینِ رہنمونی'' کی ترکیب استعمال کی ہے یعنی رشد و ہدایت کے قوانین۔ اکبر کے مخالف ملّا عبدالقادر بدایونی نے دل کھول کر تنقید کرتے ہوئے بھی عام طور پر مریدی، ارادہ، اخلاص اور روش کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اکبر کی وفات کے بہت بعد ایک کتاب دبستانِ مذاہب میں اُس کے طریقے کو دینِ الٰہی کا نام دیا گیا مگر یورپی ذہن اس بات کو سمجھنے سے قاصر تھا کہ اسلام میں کلیسا جیسے کسی ادارے کی گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے نئے فرقوں اور سلسلوں کا وجود میں آنا کوئی بہت بڑی بات نہیں رہی ہے۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ جس معنی میں الگ مذاہب قرار پاتے ہیں یورپی مستشرقین نے اکبر کے سلسلے کو بھی اُسی طرح سمجھنے کی کوشش کی اور مزید ظلم یہ ہوا کہ ابوالفضل کے انگریز مترجم نے ''آئینِ رہنمونی'' کا ترجمہ ہر جگہ ڈیوائن فیتھ کیا۔ بیسویں صدی میں یہ ترجمہ اصل فارسی کتاب سے زیادہ مقبول ہو جانے کی وجہ سے کئی مقامی مورخ بھی اُس غلط بیانی کے مرتکب ہوئے جس کی توقع ایک ادنیٰ طالب علم سے بھی نہیں کی جا سکتی۔ یورپی مستشرق اور اُن سے متاثرہ مقامی مورخ یہ تصور کرنے کی قابلیت سے بھی محروم تھے کہ تصوف کسی قوم کی تاریخ میں ایک وقیع قوت کے ظہور کا حوالہ بن سکتا ہے چنانچہ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ اکبر نے ایک قسم کا صوفی سلسلہ قائم کرنے کی کوشش کی تھی مگر مذاہب کے درمیان جس قسم کا اشتراک اُس نے تجربے کی بیرونی سطح پر دریافت کرنے کی کوشش کی وہ صرف داخلی سطح پر رونما ہو سکتا ہے ورنہ مصلحت آمیزی اور گمراہی ہوگا۔ چنانچہ اقبال نے اکبر کی کوشش کو الحاد کے بیج کی پرورش کرنے سے تشبیہ دی ہے۔

اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی مشرق میں رومی اور حافظ سے لے کر اکبر اعظم اور ابوالفضل تک ہر صاحبِ ذوق نے معاشرتی زندگی کی عمیق تر صداقتوں کے اظہار کی تلاش بادشاہت اور قانون سازی میں نہیں بلکہ اُس روحانی روایت کے ضمیر میں کی ہے جسے تصوف کے نام سے منسوب کیا گیا تھا۔ اسلام کا اصل خزانہ اُسی دیوار کے نیچے دفن ہے۔

مارچ ۱۹۰۷ء میں اقبال نے کہا کہ اُنہوں نے قدسیوں یعنی فرشتوں سے یہ بات سنی۔ اس استعارے پر غور کرنا چاہیے کیونکہ فرشتے کائنات کے اصولوں سے متعلق ہیں۔ تاریخ ہمیں واقعات دکھاتی ہے مگر اُن کا دارومدار ایسے اصولوں پر ہوتا ہے جو اپنے آپ کو ظاہر نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک جدید دنیا میں یہ صورتحال بدل گئی ہے۔ اب اصول خود بخود ظاہر ہیں مگر اُن کا اطلاق دریافت کرنا پڑتا ہے۔ گویا سائنس کی مدد سے فطرت کی طاقتوں کو بے نقاب کر کے اب ہم زندگی کے باطن میں پہنچ گئے ہیں جہاں خارجی مظاہر کی بجائے انہیں ظہور میں لانے والے اصول ہمارے شعور سے زیادہ قریب ہیں۔ نیوٹن کے لیے درخت سے سیب کا گرنا ایک مشاہدہ تھا اور کششِ ثقل کا اصول وہ راز تھا جسے بہت جستجو کے بعد ہی دریافت کیا جا سکتا تھا۔ آج اس سے بھی

زیادہ پیچیدہ راز ایک بچہ چھوٹی سی عمر میں سیکھ لیتا ہے مگر جن خارجی مظاہر سے وہ راز وابستہ ہیں اُن کا مشاہدہ ایک عمرِ دراز طلب کرتا ہے۔ مغربی سائنس کی اس ترقی میں اقبال پچھلی تہذیبوں کو بھی حصہ دار ٹھہراتے ہیں مگر مغرب سے انہیں یہ شکایت ہے کہ فطرت کی پوشیدہ قوتوں کو بے نقاب کر کے اپنے قابو میں لانے کے بعد بھی یہ تہذیب انسان کے ضمیر میں وہ انقلاب پیدا نہیں کر سکی جو اِس تسخیرِ فطرت کا منطقی نتیجہ ہونا چاہیے تھا۔ خارجی دنیا میں ایسی زبردست تبدیلی جس کی بدولت زندگی آسان اور نفیس ہو جائے اِس بات کا تقاضا کرتی تھی کہ انسانی فطرت لالچ، بے صبری اور ہوس سے بلند ہو جاتی مگر یورپی استعمار نے سائنسی علوم کی ترقی سے حاصل ہونے والی قوت کو اُن اقوام کے خلاف استعمال کیا جو ابھی تیروں اور تلواروں سے آگے نہیں بڑھ سکی تھیں اور اس طرح سورج کی توانائی پر دسترس رکھتے ہوئے کوئلے کی دلالی میں اپنے ہاتھ سیاہ کرتے رہے:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائدار ہو گا[9]

یہاں "تمھاری تہذیب" سے مراد وہ یورپی استعمار ہے جو اُس وقت قائم تھا۔ اُس کے بارے میں یہ بات اقبال کے سوا اور لوگ بھی کہہ رہے تھے کہ وہ خود اپنی تباہی کا سامان کر رہا ہے چنانچہ آپس کی دو جنگوں کے نتیجے میں وہ تسلط ختم ہو گیا اور عام طور پر محکوم قوموں کو کسی خاص میدانِ جنگ میں اپنے یورپی آقاؤں کے ساتھ نبرد آزما نہیں ہونا پڑا۔ بعض لوگ غلطی سے سمجھ بیٹھتے ہیں کہ اقبال یورپی ممالک کی مکمل تباہی اور اُن کے نظامِ معاشرت کے تہس نہس ہو جانے کی پیشین گوئی کر رہے ہیں۔ یہ بالکل فضول بات ہے۔ اقبال ہمیں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب تک ہم جزئیات میں الجھنے کی بجائے مجموعی صورت حال کی وسعت کا جائزہ لینے پر آمادہ نہ ہو جائیں اُس وقت تک ایسی باتیں ظہور میں آتی رہیں گی جو ہماری توقع کے خلاف ہوں گی:

سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مُورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہو گا[10]

تاریخ کے خارجی مظاہر سے اُس کے باطنی مشاہدے کی طرف یہ سفر اقبال سے پہلے مولانا شبلی نعمانی کی زندگی میں بھی نظر آتا ہے۔ اُن کی علمی خدمات کے آغاز میں خلافت، بادشاہت اور قانون سازی کے مظاہر کی جستجو ہے مگر جس زمانے میں اقبال نے مارچ ۱۹۰۷ء والی غزل لکھی اتفاق سے اُسی زمانے میں شبلی بھی سوانح مولانا روم اور شعر العجم مرتب کر رہے تھے۔ شائد یہ اسلامی تاریخ کی خصوصیت ہے کہ اِس کا صحیح مذاق پیدا

ہونے پر خارجی عوامل سے باطنی اساس کی طرف سفر ناگزیر ہو جاتا ہے:

چمن میں لالہ دکھاتا پھرتا ہے داغ اپنا کلی کلی کو
یہ جانتا ہے کہ اس دکھاوے سے دل جلوں میں شمار ہوگا[۱۱]

اقبال نے اِس جستجو کو 'شکوہ' اور 'جوابِ شکوہ' میں بھی ظاہر کیا ہے۔ 'شکوہ' میں وہ اگلے زمانے کے مسلمانوں کے توپ سے لڑ جانے، تلواروں کے سائے میں کلمہ پڑھنے اور بحرِ ظلمات میں گھوڑے دوڑانے کا ذکر کرتے ہیں مگر 'جوابِ شکوہ' میں جواب دیتے ہوئے خدا اُن کی توجہ کسی اور طرف مبذول کرواتا ہے:

عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تری[۱۲]

مادی ہتھیاروں پر انسان کی نفسیاتی قوتوں کی برتری کلامِ اقبال کا مستقل موضوع ہے اور 'طلوعِ اسلام' میں بھی اِس اصول کی وضاحت ہوئی ہے کہ یقیں محکم، عمل جہادِ زندگانی میں مردوں کی شمشیریں ہیں گویا دوسری والی اب اُن لوگوں کے لیے رہ گئی ہیں جن میں نفسیاتی طاقت حاصل کرنے کا حوصلہ نہیں ہے۔ اب محبت فاتحِ عالم ہے۔ اب سمجھنے کی ضرورت ہے کہ قیصر و کسریٰ کے استبداد کو صرف شہسواروں کی معرکہ آرائی نے نہیں مٹایا تھا بلکہ اُس معرکہ آرائی کے پیچھے زورِ حیدر، فقرِ بوذر اور صدقِ سلمانی جیسی داخلی قوتیں بھی تھیں۔ یہی اصل تلواریں ہیں جو ہاتھ آ جائیں تو دنیا ہتھیاروں سے بے نیاز ہو سکتی ہے:

گیا ہے تقلید کا زمانہ، مجاز رختِ سفر اٹھائے
ہوئی حقیقت ہی جب نمایاں تو کس کو یارا ہے گفتگو کا![۱۳]

اقبال اس غلط فہمی میں مبتلا دکھائی نہیں دیتے کہ ہتھیاروں کا زمانہ بالکل ہی ختم ہو گیا ہے کیونکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ باطل کے فال و فر کی حفاظت کے واسطے یورپ دوش تا کمر زرہ میں ڈوب گیا ہے اور جہاد ترک کی تعلیم دراصل یورپ کو ملنی چاہیے جس کے پنجۂ خونیں سے دنیا کو خطرہ درپیش ہے۔ تاریخی طور پر بھی اسلامی تاریخ میں نہ صرف سماجی اصلاح کی اکثر تحریکوں کے پیچھے تصوف کا اثر رہا ہے بلکہ انیسویں صدی کے یورپی استعمار کا مقابلہ میدانِ جنگ میں کرنے والوں میں بھی صوفیوں کے نام شامل ہیں۔ عسکری قوت حاصل کرنے کی ضرورت اُس وقت تک ضرور درپیش ہے جب تک نسلِ انسانی اجتماعی طور پر وہ ماحول تخلیق کرنے میں کامیاب نہیں ہو جاتی جو نئے دَور کا تقاضا ہے مگر نئے دَور کا اپنا تقاضا بہرحال یہی ہے کہ رُوح اور مادّے کی وحدت تسلیم کی جائے۔

اکثر مذاہب نے روح اور مادے کو وحدت ہی قرار دیا تھا البتہ کسی بھی قسم کا استحصال چونکہ عموماً اس اصول کی نفی سے شروع ہوتا ہے چنانچہ بالادست قوتوں نے اکثر دین اور دنیا کو اصولی طور پر الگ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ مذہب کی اجارہ داری بھی اسی میں شامل ہے کیونکہ کسی بھی قسم کی اجارہ داری بہرحال غیریت کے اصول پر قائم ہوتی ہے۔ مذہب کی اجارہ داری گویا مذہب کا ایسا تصور ہے جو مذہب کی اصل رُوح یعنی

انسانی شخصیت کی تعمیر کے اصول سے خالی ہو۔ یہ بھی اسی مفروضے پر قائم ہوتا ہے کہ مذہبی حقیقتوں کے مقابلے میں دنیا کی حیثیت مجازی ہے۔ یہ دین اور دنیا کو یکجا کرنے کی صورت نہیں ہے بلکہ درحقیقت ان دونوں کی علیحدگی ہی کی ایک اور شکل ہے۔ تصوف کے سینے میں جو راز پوشیدہ ہے وہ یہ ہے کہ اگر دنیا میں ہر چیز جوڑوں کی صورت میں پیدا ہوئی ہے تو اِن جوڑوں کے متضاد ارکان کے درمیان وحدت بھی ہے۔ مرد اور عورت کی وحدت یہ ہے کہ دونوں انسان ہیں اور یہ بات بھلا دینے سے ناانصافی جنم لیتی ہے۔ اسی طرح سیاست اور مذہب کی وحدت یہ ہے کہ دونوں انسانی شخصیت کی نشو ونما سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ بات بھلا دینے سے سیاسی استحصال اور استعمار جنم لیتا ہے:

جو ایک تھا اے نگاہ تو نے ہزار کر کے ہمیں دکھایا
یہی اگر کیفیت ہے تیری تو پھر کسے اعتبار ہو گا [۱۴]

دین اور سیاست کی علیحدگی کے نئے طریقے سے علاقائی وطنیت کے تصور نے جنم لیا جس کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ اس نے انسانیت کی وحدت کو رنگ، نسل اور وطن میں تقسیم کر دیا ہے۔ مغرب کا اپنا ضمیر اُسے ملامت کر رہا ہے اور یورپ متحد ہونے کی ضرورت محسوس کر رہا ہے۔ یہ وحدت کلیسا نے پہلے بھی عطا کی تھی اور سائنسی ترقی کے بعد موقع تھا کہ یورپ کی وحدت کی نئی تشکیل سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیش کیے ہوئے انسانی اخوت کے تصور کو ایک حقیقت بنا دیا جاتا۔ اسلامی مشرق میں اس قسم کے خواب کی تکمیل اقبال کو اِس لیے آسان بلکہ ناگزیر نظر آئی کیونکہ یہ معاشرہ ابھی اپنی روایتی ساخت سے قریب تھا۔

اِس ساخت کو سمجھنے میں جو سب سے بڑی رکاوٹ پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ مذہب کی نمائندگی کرنے والی اکثر تحریکیں چونکہ مغربی فکری یلغار کے ردِعمل میں شروع ہوئیں لہٰذا وہ خود بھی اُس فکر سے برآمد ہونے والے اسلامی تاریخ کے تصور کو قبول کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر انگریزی عدالتوں میں مسلمانوں کے نجی معاملات کا فیصلہ اسلامی قانون کے تحت کیا جاتا تھا مگر چونکہ اسلامی قانون سے مراد وہ فقہ تھی جو انگریزوں کے غلبے کے وقت پہلے سے رائج تھی لہٰذا انگریزی عدالتوں میں اُس فقہ کے کسی پہلو کے خلاف قرآن سے دلیل پیش نہیں کی جا سکتی تھی۔ فقہ کی قرآن پر یہ بالادستی انگریزوں کی مذہبی رواداری کے سبب ایک مسلمہ اصول بنی مگر ظاہر ہے کہ اسلامی تاریخ کے کسی بھی دور میں اسے بحیثیت اصول قبول کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا خواہ عملاً کبھی اِس سے بھی بری صورت حال رہی ہو۔ اس قسم کے مذہبی جمود میں پیدا ہونے والی تحریکیں اُس وقت تک اپنی تاریخ سے رشتہ استوار نہیں کر سکتیں جب تک وہ جمود اور زندگی کے بنیادی فرق کا براہِ راست تجربہ نہ کریں۔ چنانچہ مغربی تہذیب کی وہی خرابی جس پر مذہب تنقید کرتا ہے وہ کسی اور صورت میں بعض مذہبی تحریکوں میں منتقل ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ خرابی انسان کو محدود سمجھتے ہوئے اُس کے ضمیر میں موجود خدائی صفات سے اغماض کرنا ہے۔ اِنسان کا اسلامی تصور

قبول کیا جائے تو پھر ہر انسان معاشرے کا ایک زندہ عنصر ہے جو اپنی ذات میں پورا معاشرہ ہے بالکل اُسی طرح جیسے معاشرہ اپنی خودی میں ایک فردِ واحد کی طرح ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا اخلاقی نصب العین یہی ہے:

> ...an ethical ideal which regards man not as an earth-rooted creature, defined by this or that portion of the earth, but as a spiritual being understood in terms of a social mechanism, and possessing rights and duties as a living factor in that mechanism.

کہا جو قمری سے میں نے اِک دن، یہاں کے آزاد پا بہ گِل ہیں
تو غنچے کہنے لگے، ہمارے چمن کا یہ رازدار ہو گا
خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں، بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اُس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہو گا[۱۵]

روحانی جمہوریت اس قسم کے اصولوں پر مبنی معاشرے کا فطری تقاضا ہے۔ اگر ہر شخص محترم ہے تو اُسے معاشرے کی تشکیل میں اور قانون سازی میں دخل دینے کا حق بھی ملنا چاہیے۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ اجتہاد کی اہلیت بعض خصوصیات کے بعد پیدا ہوتی ہے تو وہ خصوصیات عام کرنا اس معاشرے کی ذمہ داری ہے اور تصوف سے یہ امید کی جا سکتی ہے۔ میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ جن کتابوں سے ہم تصوف کے بارے میں معلومات حاصل کرتے ہیں وہ اِس لحاظ سے ناکافی ہیں کہ صوفی سلسلوں میں وہ کسی نہ کسی قسم کی سرگرمیوں کا حصہ ہوتی تھیں۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اُن کی پہلی کتاب اسرار و رموز جس کا حصہ اول اسرارِ خودی کے نام سے ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا وہ مولانا روم کی غزل کے اقتباس سے شروع ہوئی اور اُس میں اُنہوں نے کہا:

باز بر خوانم ز فیضِ پیرِ روم
دفترِ سر بستہ اسرارِ علوم[۱۶]

''رومی کے فیض سے میں اسرارِ علوم کا سربستہ دفتر دوبارہ کھولنے جا رہا ہوں۔'' اپنی کتاب کا مقصد انہوں نے یوں بیان کیا:

خاکِ من روشن تر از جامِ جم است
محرم از نا زاد ہای عالم است
فکرم آن آہو سر فتراک بست
کو ہنوز از نیستی بیرون نہ جست
سبزہ ناروئیدہ زیبِ گلشنم
گل بشاخ اندر نہان در دامنم[۱۷]

میری خاک جامِ جمشید سے زیادہ روشن ہے کیونکہ جو باتیں ابھی دنیا میں واقع نہیں ہوئیں یہ اُن سے بھی واقف

ہے۔ جو ہرن ابھی عدم سے وجود میں نہیں آیا وہ میرے شکاری تھیلے میں موجود ہے، جو سبزہ ابھی پیدا نہیں ہوا وہ میرے گلشن کی زینت بنا ہوا ہے اور میرے دامن میں وہ پھول ہے جو ابھی شاخ سے پھوٹا نہیں ہے۔ مستقبل اور غیب کے احساس کی یہ روشنی حقیقت کے مکمل ادراک کے لیے بھی ضروری ہے اور اُس مجوزہ معاشرے کی تمام سطحوں کو سمجھنے کے لیے بھی ہم اسے نظر انداز نہیں کر سکتے۔ حقیقت صرف ماضی اور حال میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ مستقبل سے بھی جُڑی ہوئی ہے۔ مستقبل سے ہمارا روحانی رشتہ صرف اسباب و علل کا تعلق نہیں ہے کیونکہ وہ تعلق تو جبر ہے۔ مستقبل سے ہمارا رشتہ یہ بھی ہے کہ ہم وقت کا حصہ ہیں اور وقت اپنے وجود کا اظہار ہماری روح کے بغیر کر ہی نہیں سکتا:

یہ رسم بزم فنا ہے اے دل! گناہ ہے جنبش نظر بھی
رہے گی کیا آبرو ہماری جو تو یہاں بے قرار ہو گا
میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہو گا
نہیں ہے غیر از نمود کچھ بھی جو مدعا تیری زندگی کا
تو اک نفس میں جہاں سے مٹنا تجھے مثال شرار ہو گا
نہ پوچھ اقبالؔ کا ٹھکانا ابھی وہی کیفیت ہے اُس کی
کہیں سر رہ گزار بیٹھا ستم کش انتظار ہو گا[۱۸]

[☆یہ مقالہ جناب محمد سہیل عمر ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان کی صدارت میں حلقۂ اربابِ ذوق کے اجلاس مورخہ ۱۷ دسمبر ۲۰۰۶ء لاہور میں ''اقبال اور تہذیبی مکالمہ'' کے موضوع پر گفتگو میں محرکِ بحث کے طور پر پڑھا گیا۔]

حوالے

۱- اقبال، ''بانگ درا''، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۵۰۔
۲- ایضاً، ص ۱۵۰۔
۳- ایضاً، ص ۱۵۰۔
۴- ایضاً، ص ۲۶۸۔
۵- ایضاً، ص ۱۵۱۔
۶- ایضاً، ص ۲۸۵۔
۷- ایضاً، ص ۱۶۸۔
۸- ایضاً، ص ۷۵۔
۹- ایضاً، ص ۱۵۱۔
۱۰- ایضاً، ص ۱۵۱۔
۱۱- ایضاً، ص ۱۵۱۔
۱۲- ایضاً، ص ۲۲۱۔
۱۳- ایضاً، ص ۱۴۸۔
۱۴- ایضاً، ص ۱۵۲۔
۱۵- ایضاً، ص ۱۵۲۔
۱۶- اقبال، ''اسرار و رموز''، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۳۸۔
۱۷- ایضاً، ص ۲۵-۲۶۔
۱۸- اقبال، ''بانگ درا''، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۵۲۔