اقبال کی شاعری: ایک سلسلۂ گفتگو

''بالِ جبریل''

غزل-۲

مقرر
احمد جاوید

اگر کج رو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا؟
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب! لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا، وہ رازداں تیرا ہے یا میرا؟
محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا؟
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی، زیاں تیرا ہے یا میرا؟

بال جبریل کے آغاز میں اقبال نے تین بڑے مضامین، تین موضوعات کو انسان مرکزی کے تصور کے ساتھ سیر کیا ہے۔ یہ بڑے مفاہیم کیا ہیں: خدا، کائنات اور انسان۔ یہ گویا تقدیری مضامین ہیں۔بعض لوگ باقی دو اقلیموں کی سیر خدا مرکزی کے ساتھ کرتے ہیں،بعض لوگ کائنات کو مرکز بنا کر بقیہ دو کو دیکھتے ہیں۔اقبال جہاں بھی ان تینوں اقالیم کو یکجا حالت میں بیان کریں گے، ہمیشہ انسان مرکزی کے زور کے ساتھ کریں گے،لیکن انسان مرکزی کا یہ زور انسان پرستی کے مکتب فکر والوں کی طرح نہیں ہوگا جن کے ہاں انسان تمام حقائق کی کسوٹی ہے۔اقبال کے ہاں انسان مرکزی ان معنوں میں نہیں ہے، بلکہ انسان مرکزی ایک محفوظ مابعدالطبیعی، روایتی معنی میں ہے کہ انسان کو اپنی تکمیل کے لیے حق بھی درکار ہے، خلق بھی درکار ہے۔اقبال اس تناظر میں اور اس بنیاد پر کلام کرتے ہیں۔ان کا اصل مقصد تکمیل آدم ہے۔تکمیل آدم کے لیے دو چیزیں لازم ہیں: تصورِحق اور تصورِخلق۔اقبال تصور حق میں کوئی کمی کیے بغیر اور تصور خلق میں کوئی بیشی کیے بغیر، دونوں کو انسان کی آدرشی صورت گری یا اس کے تصور کی تکمیل میں صرف کرتے ہیں۔یہ اقبال کا مستقل انداز ہے جس میں کہیں کوئی استثنٰی نہیں ملے گا۔اس کا ایک نمونہ یہ غزل بھی ہے۔

پہلی غزل میں انسان اپنی حقیقت سے جڑ کے ظاہر ہوا ہے، دوسری غزل میں انسان اپنی حقیقت کو اپنی فعلیت سے جوڑ رہا ہے۔انسان اپنی آدرشی حیثیت، اپنی حقیقت کے بیان کے ساتھ پہلی غزل میں ظاہر ہوا ہے۔انسان اپنی idealization اور actualization کے ساتھ اس غزل میں آ رہا ہے۔حقیقت اور واقعیت یا مثالی، آدرشی اور واقعی، عملی ...... ان دو چیزوں کو جوڑ دیں تو اقبال کی فکر کو محسوس کرنا اور سمجھنا آسان ہو جائے گا۔وہ انسان کا مثالیہ بنانے کے عمل میں اس کے عملی اور تاریخی وجود کو بھی شامل رکھتے ہیں۔یہ غزل اس کی ایک اچھی مثال ہے۔

غور فرمایئے کہ پچھلی غزل میں کائنات، انسان، خدا، تینوں اپنی مثالی صورت میں ہیں، اس غزل میں انسان، کائنات، اور خدا کا سہ گانہ بیان بہ اعتبارِ واقعیت ہے۔پچھلی غزل میں جس کائنات کو آپ نے دیکھا وہ مثالی، آدرشی کائنات ہے۔انسان مثالی ہے، بہ اعتبار حقیقت ہے، خدا کا بیان حقیقت الٰہیہ کا بیان ہے۔یہاں تینوں اپنی صورتِ واقعی میں ہیں۔

اگر کج رو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا

کسی اچھے نقاد نے اس غزل کے بارے میں ایک اچھی بات کہی ہے۔وہ بات اگرچہ اس غزل کے

حوالے سے کہی ہے مگر وہ اور چیزوں پہ بھی منطبق ہوتی ہے کہ اقبال کا ایک تو مخاطب بہت بڑا ہوتا ہے، اور دوسرے یہ کہ انہیں کسی بھی چیز سے کلام کرنے میں کوئی تکلف نہیں ہوتا۔ کبھی پیڑ سے خطاب شروع کر دیتے ہیں، کبھی چاند سے، کبھی بچے کو مخاطب بنا لیتے ہیں، کبھی خدا سے تخاطب پیدا کر لیتے ہیں۔ یعنی جتنے موجودات ہیں، جتنے مراتب ہستی ہیں، اقبال سب کو اپنا مخاطب بنانے کا مزاج رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کے ایک مستقل مزاج کو سمجھنے کے لیے یہ بڑا اچھا نکتہ ہے۔ اس کے کچھ معانی ہیں جو ادبی تنقید کی محدودیت کی وجہ سے ہمارے ادبی نقاد بیان نہیں کر پاتے۔ یہ دریافت بڑی اچھی ہے، بہت معاون اور مددگار ہے کہ اقبال خدا کو بھی بے تکلفی سے مخاطب کر لیتے ہیں، لیکن اس اچھی دریافت کے ایک معنی ہیں۔ یہ مخاطبہ، خطاب کی ایک بہت بڑی روایت کا تسلسل ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ اللہ، کائنات کے ساتھ کلام سے متعلق ہے۔ انسان بھی کلام ہی کے ذریعے سے متعلق ہے خدا کے ساتھ۔ یعنی کلام، خدا کی طرف سے بنایا ہوا وہ پل ہے جو دو چیزوں کو ان کے امتیاز کے ساتھ جوڑتا ہے۔ سوائے کلمے کے، سوائے کلام کے، دو چیزوں کو متعلق کرنے کا کوئی ایسا وسیلہ نہیں ہے جس میں ان کا امتیاز بھی محفوظ رہے۔ کیونکہ کلام امتیاز ہی کی اصل پر کلام بنتا ہے۔ اگر امتیاز حقیقی نہ ہو تو کلام وجود ہی نہیں حاصل کر سکتا۔ اقبال ایسے لوگ آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یا اللہ! جس وسیلے کو آپ نے برتا ہے مجھ سے تعلق کے لیے، میں بھی اسی وسیلے کو ایجاد کر کے آپ سے تعلق کے لیے استعمال کروں گا یا اپنے غیر سے تعلق میں برتوں گا۔ یہ اس کی بڑی معنویت ہے۔

اس غزل میں دوسری چیز جو ملحوظ رکھنا درکار ہے، وہ معنی کی جمالیاتی تشکیل ہے۔ معنی کی جمالیاتی تشکیل کا مطلب یہ ہے کہ بعض معانی مستقل ہوتے ہیں، آفاقی ہوتے ہیں۔ ایسے مستقل آفاقی معانی میں طرح طرح کے لباس سے ملبوس ہونے کی صلاحیت اور گنجائش پائی جاتی ہے۔ جو چیز جتنی واحد و کامل ہو گی اتنا ہی اس میں تنوع کی سمائی پیدا ہو گی، اتنا ہی اسے دیکھنے کے مختلف تناظر قائم ہوں گے۔ چونکہ خدا، انسان، ان کے درمیان مکالمہ، زمینِ مکالمہ، یہ کائنات، یعنی اس بیانیے کے تمام بنیادی عناصر آفاقی اور مستقل معانی ہیں یا آفاقی معانی کے لیے ظرف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انسان، خدا، کائنات۔ ان معانی میں اور ان کے درمیان تعلق کی بلند سطحوں پر اتنی آفاقیت اور مستقل پن پایا جاتا ہے کہ اس کے لیے مختلف تناظر کا قیام ناگزیر ہو جاتا ہے۔ یعنی آفاقیت کے لیے وحدتِ تناظر، یک رخی نظر ناممکن ہے۔ اگر معنی کلی کا تناظر کلی ہو تو اس کا مطلب ہے کہ معنی اور تناظر ایک ہی ذات کا حصہ ہیں۔ اس سے اس غزل میں کچھ الجھنیں پیش آئیں گی۔ یعنی یہ غزل اپنے لحن اور اپنے مزاج میں ''شکوہ'' کی تکمیل ہے۔ وہ شکوہ مسلمان بن کے تھا، یہ شکوہ انسان بن کے ہے۔ تو اس میں آگے کہیں یہ الجھن پیش آئے گی کہ بندہ خدا سے اس طرح کیونکر مخاطب ہو رہا ہے! اس الجھن کو رفع کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ یہ نظر میں رکھا جائے کہ اللہ اور انسان کے

درمیان تعلق کی بعض معنویتیں ایسی ہیں جن کے لیے زاویۂ نگاہ کوئی دوسرا بھی ہوسکتا ہے، جن کو تصور میں لانے کے لیے ایک دوسرا تناظر اور اس تناظر کا ایک نیا اظہار درکار ہے۔ یہ غزل ہمیں یہ سمجھا دیتی ہے کہ اقبال کے بعض مضامین اور مفاہیم کو اسی غزل میں کارفرما تناظر کی روشنی میں دیکھنا ہوگا، کسی اور تناظر کو اس پہ عائد اور وارد نہیں کیا جانا چاہیے، ورنہ غلط نتیجے تک پہنچیں گے۔ اس کی ایک عملی مثال لیجیے، کیونکہ یہ ایک نازک موضوع ہے اور اسے اچھی طرح ہماری گرفت میں آنا چاہیے۔ عملی مثال یہ ہے کہ اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں۔ گویا ایک چیز گونج رہی ہے، میرے وجود کی سب سے قیمتی آواز یہ ہے کہ لا موجود الا اللہ۔ میرے علم کا منتہا یہ ہے کہ لاموجود الا اللہ۔ یعنی اس ایک خاص روایت میں رہ کر دیکھا جا رہا ہے، سوچا جا رہا ہے، لیکن اگر ہم اس بنیادی حال کو اس کی اخلاقی صورتوں میں استعمال کرنے لگیں، اور یہ کہیں کہ فلاں صاحب تو موجود نہیں ہیں، یعنی لاموجود الا اللہ پر تیقن کی ہر صلاحیت سے زیادہ یقین رکھتے ہوئے بھی ہم یہ نہیں کہیں گے کہ فلاں صاحب موجود نہیں ہیں یا قرآن موجود نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ ہماری نظر میں موجود نہ ہونا ایک سطح، ایک مرتبے پر فضیلت ہے، لیکن اس موجود نہ ہونے کو آپ اگر دوسرے معیار و میزان پر رکھنا چاہیں گے تو وہاں یہ نقص ہو جائے گا۔

یعنی جس سطح موجودیت پر، جس مرتبۂ حقیقت میں اللہ موجود ہے، اس سطح پہ کوئی اور موجود نہیں۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ ایک سطح وجود ہے جہاں ہمارا موجود نہ ہونا، ہماری حقیقت اور ہمارے لیے فضیلت ہے، لیکن جیسے ہی ہم مراتب میں خلط کرتے ہوئے کسی دوسرے مرتبے پر اپنے موجود نہ ہونے پر اصرار کریں گے، وہاں غلطی ہوگی۔ یہی وہ نقص ہے جسے مولانا جامی نے کہا:

ہر مرتبہ در وجود حکمے دارد
گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی[۱]

تو کہا یہ جا رہا ہے کہ ایک مرتبۂ مفاہیم پہ یہ باتیں بندگی کی انتہا ہیں، لیکن اگر ہم اس پر دوسرا قانونِ تصورات نافذ کر دیں گے، اور اسے ان باتوں کا معیار بنالیں گے تو غلط نتائج تک پہنچیں گے، اور کہا جائے گا کہ یہ گستاخی ہے۔ محبوب ایسا ہو کہ اسے چھوڑنے یا بدلنے کا تصور بھی محال ہو تو اس محبت میں اگر شکوہ شامل نہ ہو تو وہ محبت نہیں ہے۔ شکوہ منتہائے وفاداری ہے۔ آپ محبوب ہیں اور میرے پاس یہ وسعت انتخاب ہے کہ آپ کی جگہ کسی اور کو محبوب بنالوں، تو مجھے آپ سے کیا شکایت ہوگی! لیکن اگر میری تقدیر ہی یہ ہو کہ آپ ہی سے محبت کرنی ہے، تو اب شکوہ اگر نہ پیدا ہو تو میں نے آپ سے محبت کی ہی نہیں، اور شکوے میں

۱؎ زندیق کہتے ہیں جو لفظ کو مانتا ہے مگر معنی اپنے ڈالتا ہے۔

بھی بنائے شکایت کیا ہے! یہ نہیں کہ تم بدل جاؤ۔ بنائے شکایت یہ ہے کہ مجھے تو بدلو! تو اس معاملے کو سرسری نظر سے نہیں دیکھنا چاہیے۔"انما اشکو بثی وحزنی الی اللّٰہ واعلم من اللّٰہ ما لا تعلمون"۔اور حزن بندگی کے احوال کی ماں ہے۔ کیفیت کے طور پر حزن کا قیام شکوے کی لہر میں بھیگے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ ایسی اور باتیں بھی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ان معاملات کو بالکل نچلی سطحوں پر نہیں دیکھنا چاہیے، اس میں کچھ معنی ایسے آئیں گے جہاں معنی کی معروف تشکیل درکار نہیں ہوگی۔ وہاں معنی کی جمالیاتی تشکیل ضروری ہوگی۔

بعض لوگ شاید یہ کہیں کہ یہ غیر متعلق باتیں ہو رہی ہیں۔ ایسا جان بوجھ کے کیا جاتا ہے، مقصود اظہار معلومات نہیں ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ بڑی چیزیں اپنا علم کم دیتی ہیں، اپنے علاوہ کا علم زیادہ دیتی ہیں۔ بڑی چیز کی تعریف یہ ہے کہ وہ اپنا علم کم دے گی، اپنے ماسوا کا علم زیادہ دے گی۔ تو چونکہ یہ بہت بڑی چیزیں ہیں تو ان سے اگر ہمیں ان کے ماسوا کا علم بھی حاصل ہو رہا ہو تو اس کی ناقدری نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ وہ علم ان بڑی چیزوں کے ساتھ ہمارے متعلق رہنے کے لیے ضروری ہے۔ اب اس شعر کی طرف لوٹیے:

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

اگر کائنات میں فساد وجودی، اخلاقی اور تاریخی سطح پر غالب ہے تو اس کائنات پر اختیار کسے ہے؟ اے اللہ، تجھے یا مجھے! یہ دنیا زوال کی طرف لڑھکتی جا رہی ہے، اس زوال کو روکنے کی طاقت تو نے اپنے پاس رکھی ہے یا مجھے بھی دی ہے! مجھے تو نہیں دی، سو اب جس کے پاس زوال روکنے کی طاقت ہے، زوال بھی اسی کی طاقت سے پیدا ہوگا۔ جو ستاروں کی چال سیدھی رکھنے پہ قادر ہے، ستاروں کی چال میں ٹیڑھ بھی اس کی اسی قدرت سے پیدا ہوگی۔ اس شعر کو ایک دوسرے پہلو سے بھی دیکھیے۔ یہ جو ہم نے کہا تھا کہ بڑی شاعری بڑا اظہار ہے۔ بڑے اظہار کا ایک مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ تاثر کو تعقل سے زیادہ بامعنی بنا دے، اقبال کے الفاظ میں:

دور ہو جاتی ہے ادراک کی خامی جس سے
عقل کرتی ہے تاثر کی غلامی جس سے
خاتمِ دہر میں یا رب وہ نگیں ہے کہ نہیں
آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں[۲]

چونکہ یہ انہوں نے ابتدائی زمانے میں کہا تھا تو اس میں جیسے نظریہ سازی کی فضا زیادہ ہے، شاعری کم ہے۔ لیکن یہاں اس غزل میں تو انہوں نے برت کے دکھا دیا۔ اس غزل میں خصوصاً مطلع میں، تاثر کو

تعقل سے زیادہ بامعنی بنا دیا گیا ہے۔ اس میں احساس کو فہم سے زیادہ بامعنی بنا دیا گیا ہے۔ بڑا اظہار فہم پر احساس کی فتح ہے، محسوس کا معقول پر غلبہ ہے۔ تو اس غزل کو اس نظر سے نہ دیکھیے کہ اس بات کا دو چار فقروں میں بیان ہو جانے والا مطلب کیا ہے۔ اس شعر کو اگر اس نظر سے دیکھیں گے تو دو چار فقروں سے آگے پھر آپ چل نہیں پائیں گے۔ اس شعر کو آپ دیکھیں کہ اس کے دو فقروں میں بیان ہو جانے والے معانی کی حسی شدت کتنی ہے۔ اس کی المیاتی معنویت کتنی ہے۔ شکوے کا پہلو تو ہے ہی۔ مثال کے طور پر میں آپ کو ایک مفہوم یا خیال بتاتا ہوں جو مضمون ہے، ایک بہت ہی بڑا مضمون ہے، جسے انسان عقلاً اور شرعاً رد کرنے کے باوجود اس سے پیچھا نہیں چھڑا پایا، یعنی جس کو رد کرنے کے لیے اس کے پاس قرآن ہے، اس کے پاس عقل ہے، اس کے پاس فلسفے ہیں، سب کچھ اس کے رد کرنے میں کامیابی کے ساتھ استعمال ہو رہے ہیں، لیکن اس کی استدلالی تردید اس مضمون یا تصور کے تاثراتی رسوخ پر غالب نہیں آئی۔ وہ مضمون ہے ''انسان مجبور محض ہے''، یعنی عقیدۂ جبر۔ اس کو آدمی اپنے اندر سے آج تک نکال نہیں سکا، اور نہ کبھی نکال پائے گا۔ یہ اس احساسِ جبر کا بیان ہے جس کو بیان کرنے والا بھی طرح طرح سے رد کرنے پر قادر ہے لیکن اس کو وہ اپنے اندر سے خارج نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اس کے وجود کی بناوٹ میں داخل ہے۔ انسان کی خلقت میں گندھا ہوا یہ احساس اس کے عقل کے فراہم کردہ تصورات سے کہیں زیادہ بامعنی ہے۔ اس طرح کے احساس زیادہ کلی نوعیت کے اور کہیں زیادہ گہرے اور شدید ہوتے ہیں۔ تو اس غزل میں اصل ٹکراؤ یہ ہے کہ احساسِ جبر، عقیدۂ اختیار سے ٹکرا رہا ہے۔ اب اس ٹکراؤ کو جتنا آپ محسوس کرنے کے قابل ہوں گے، اتنا اس غزل میں مزید غواصی کرنے کی صلاحیت پیدا کریں گے۔ اس کو سمجھیں کہ یہ معنی کی جمالیاتی تشکیل ہے، اور یہ غزل ایک علوی المیہ ہے، اعلیٰ سطح کا المیہ۔ اس غزل کی تمام معنویت المیے کے اس احساس میں ہے جو ذہن سے زیادہ ہماری خلقت کا حصہ ہے۔ آپ خود سوچیں اگر اقبال سے کہا جاتا کہ اس شعر سے جو جبر نظر آ رہا ہے، اس جبر سے نجات پانے کا کوئی ذہنی راستہ ہمیں بتا دیں، تو جو تین، چار، دس راستے ہیں وہ آخر تک ہمیں بتا دیتے، لیکن معاملہ یہ ہے کہ وہ راستے اندھیرے سے دور تو کر دیتے ہیں، اندھیرے کی کشش ختم نہیں کرتے۔ وہ خود یہ بات جانتے ہیں اگر آپ نے اس بحث کو اس معنی میں لے لیا کہ یہ ایک غلط عقیدے کی ترجمانی ہے، تو وہ یہ عقیدہ رکھتے ہی نہیں۔ وہ تو پورے اختیار پہ کھڑے ہوئے تصورات رکھتے ہیں اور جبر میں گندھے ہوئے احساسات رکھتے ہیں۔ یہ اس آدمی کی غزل ہے جو اختیار پہ یقین رکھتا ہے اور جبر کو چکھے جا رہا ہے۔ اس ٹکراؤ کو اس پہلو سے دیکھیے۔

بہرحال شعر کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کی بناوٹ میں بھی انتشار غالب آ رہا ہے اور انسان کا تاریخی وجود بھی زوال کی لپیٹ میں ہے۔ یعنی ایک خرابی ہے جو کائناتی پیمانے سے انسانی پیمانے تک

مشترک ہے۔ اب اللہ کا فرمان تو یہ ہے کہ اے بندے یہ خرابی تو دور کر۔ بندہ کوشش کرنے کے بعد اب اللہ میاں سے کہہ رہا ہے کہ مجھ سے تو نہیں ہو رہی۔ مجھے تو یہ سمجھ میں آیا کہ جہاں تیرا ہے یا میرا، آسماں تیرا ہے یا میرا، یعنی جو منبع ہے تغیر کا (آسمان روایت میں تغیر کا اصول ہے) وہ تغیر کا مصدر تیرے قبضے میں ہے، اور یہ دنیا، اپنے تغیرات کو قبول کرنے کی صلاحیت سمیت، تیری دی ہوئی ہے تو میں بیچ میں کہاں سے آ گیا؟ یہ رہی دنیا اور اس دنیا کی تقدیر و تاریخ، اس کو از راہ کرم میرے ذمے نہ ڈال، کیونکہ تُو نے مجھے وہ سب صلاحیتیں دی ہی نہیں ہیں۔ مجھے اس امتحان سے نکال کے اس کو خود درست کرنا چاہے تو کر دے ورنہ جو تیری مرضی! یہ ہے اس شعر کا مطلب۔ اس مطلب کی بڑائی یہ ہے کہ یہ سب کچھ کا احاطہ کرتا ہے، یہ اپنے تمام کرداروں کا پورا احاطہ کرتا ہے، کائنات کا، خدا کا اور انسان کا، لیکن یہ احاطہ فکاہیہ، نشاطیہ نہیں ہے، المیہ ہے کہ چیزیں مکمل ہو کر زیادہ المیاتی ہوتی ہیں، نشاطیہ کم ہوتی ہے۔

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب! لامکاں تیرا ہے یا میرا؟

یہ دو شعر جوڑے کی طرح ہیں، جیسے جڑواں بچے۔ ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ مکان میں ساری خرابی اور سارے نقائص اس لیے ہیں کہ اس میں تو نہیں ہے۔ یہاں ایک جملہ معترضہ عرض کر دوں کہ جو بڑی فکر اور قدرت کلام رکھنے والا آدمی ہوتا ہے، وہ تکے میں کچھ نہیں کہتا۔ اس کی افتاد ذہنی بن جاتی ہے کہ چیزوں کو بہت بڑے پیمانے پر مربوط انداز سے بیان کرے، اور یہ اقبال کا خاص الخاص امتیاز ہے کہ ان کے یہاں نظم اور ترتیب کی منطقی ضرورتیں بھی تخلیق کے اعلیٰ مظاہر میں کارفرما نظر آتی ہیں۔ یہ دو شعر ہیں جن کا جوہری مضمون ہے مکان اور لامکان۔ ایک زاویے سے اگر ہم دیکھیں تو مکان کو بھی انھوں نے مکان کہنے پہ اکتفا نہیں کی، مکان کی دونوں قوسیں بیان کی ہیں۔ مکان ایک دائرے کا نام ہے جس کی ایک قوس سماوی ہے اور دوسری قوس ارضی۔ سماوی: آسمان تیرا ہے یا میرا، ارضی: جہاں تیرا ہے یا میرا! مکان کا پورا احاطہ ہو گیا، مکان پورا آ گیا۔ دوسری طرف لامکاں اس دائرے کی طرح ہے جو قوسوں سے بنا ہوا نہیں ہے۔ تو اس میں تجزیہ نہیں ہے، لامکاں کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اب ان دونوں شعروں کا منظم حالت میں، مربوط حالت میں ایک مطلب ہے۔ اس مطلب کو ذہن میں حاضر رکھنے سے ایک بلندی پیدا ہو گی۔ وہ مطلب یہ ہے کہ مکان میں بھی کمی رہ گئی ہے، مکان بگاڑ اور فساد کی لپیٹ میں آیا ہوا ہے، وہ اس لیے کہ اس میں تو نہیں ہے۔ اور لامکاں ایک اکتا دینے والی یکسانی اور ٹھہراؤ میں بدل گیا ہے اور اس لیے کہ وہاں میں نہیں ہوں۔ آپ سمجھے نا کتنا نفیس مطلب ہے کہ مکاں کی کمی ہے کہ اس میں خدا نہیں ہے۔ لامکاں میں سناٹا ہے اس لیے کہ وہاں میں نہیں ہوں۔ یہاں کا ہنگامہ اس لیے ہے کہ یہاں خدا نہیں ہے، مکان کی قسمت

بری ہے کہ یہاں ہنگامے ہی ہنگامے ہیں اور لامکاں کے ساتھ بھی کچھ اچھی نہیں ہوئی کہ وہاں سناٹا ہی سناٹا ہے۔ یہ ہے جمالیاتی شعور کا شعورِ حق میں بدل جانے کا عمل۔ جمالیاتی شعور جب مجموعی شعور کی تمام ضروریات کو مکمل کرنے کے در پے ہو جائے تو یہ دو شعر نکلتے ہیں۔شعور کی ہر قسم کا ایک بنیادی حال ہوتا ہے، جمالیاتی شعور کا بنیادی حال ہے 'وفور'۔ یعنی بند توڑنا۔ یہ وفور بعض مرتبہ شعر کی دوسری قسموں یعنی اخلاقی شعور، مذہبی شعور، عقلی شعور کے وہ تقاضے پورے کرنے میں جت جاتا ہے جن تقاضوں کو پورا کرنے سے وہ شعور عاجز آ چکے ہیں۔

جمالیات کہتے کسے ہیں؟ جمالیات کہتے ہیں Science of Presence، علم الحضور کو۔ جمالیات کی اس سے بہتر تعریف نہیں ہے۔ یعنی 'حضور' جمالیاتی شعور کا مرکزی اقتضا ہے۔ تو اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ یہاں حضور باری نہیں ہے، تو یہ گڑ بڑ ہوگئی ہے، اور وہاں حضور انسان نہیں ہے سو وہاں بھی حالات کچھ ٹھیک نہیں ہیں۔ یہاں 'لامکاں' کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ اور لامکاں اسے کہتے ہیں جس میں ظرف میں بھی تفصیل نہ ہو، یعنی مکان بھی اجزاء سے مل کر نہ بنا ہو، اس کا تجزیہ نہ ہو سکے اور جس کا مکین بھی واحدِ محض ہو۔ یعنی جہاں مکانیت غیریت کے اصول پہ نہ ہو اور جہاں مکینیت کثرت کے اصول پہ نہ ہو، اس کو کہتے ہیں لامکاں، یعنی ذات الٰہیہ کا عالم۔ لامکاں کے یہ تو ہوئے نیم عرفانی معنی۔ لامکاں کا فلسفیانہ مطلب ہے زمان اور مکان اور نسبت و علاقات سے ماورا ہونا۔ زمان اور مکان کہہ دیا تو نسب و علائق سب خود بخود آ گئے۔ تو لامکاں وہ ہے جہاں 'غیر' موجود نہ ہو، جہاں دوسرا حاضر نہ ہو، جہاں دوسرا امکان ہی نہ رکھتا ہو۔ اب 'شوق' کسے کہتے ہیں۔ شوق کے لیے دوئی شرط ہے۔ تو کہتے ہیں کہ اللہ اپنے مکان میں جس یکسانی میں ہے وہ یکسانی اس کے غیر کے نہ ہونے سے پیدا ہوئی ہے۔ وہ غیر میں ہی ہوں جو اس یکسانی کو توڑ سکتا تھا۔ اے اللہ آپ کا اصطلاحی حب، آپ کی حسِ محبوبیت کی تسکین نہیں کرتا۔ وہ حب جو ہے نا اللہ کا، کہ اللہ چاہتا ہے کہ لوگ مجھے پہچانیں، لوگ مجھے دیکھیں، تو کہہ رہے ہیں کہ وہ آپ کا جو اصطلاحی حب ہے وہ آپ کے جذبۂ محبوبیت کی تسکین اسی وقت کر سکتا ہے جب آپ لامکاں میں اپنے عاشق کو داخلے کی اجازت دیں۔ یہ دوسری منزل ہے اس شعر کے معنی کی۔ تیسری جو منزل ہے اس شعر کے معنی کی، وہ شوق کی معرفت ہے۔ شوق یعنی محبوب کی طرف لپکنے کا واحد اور قوی ترین جذبہ۔ شوق، حضور سے بھی تسکین نہیں پاتا۔ شوق وہ جذبۂ حصول ہے جو حصول پر بھی قانع نہیں رہتا۔ حصول سے اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس میں ایک باریک بات یہ ہے کہ شوق حاصل تک پہنچ کر اس میں مراتب حصول ایجاد کرتے رہنے کا نام ہے، کہ اے اللہ آپ تو ابھی بہت کچھ چھپے رہ گئے اس وجہ سے کہ آپ نے مجھے شوق فی الحضور کا موقع ہی نہیں دیا۔ اگر آپ شوق فی الحضور کو اذن باریابی دے دیتے تو پھر آپ اتنا چھپے نہ رہتے، پھر میں اپنے آپ کو بھی دکھاتا کہ آپ کو پا کر

بھی آپ کو پانے کے کتنے مراتب خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں! اور یہ بڑی باریک بات ہے، اس کو سمجھنا چاہیے کہ پالینا، پانے کی امنگ کو بڑھائے گا تو پانے کی آرزو سچی ہے اور پالینا اگر پانے کی امنگ کو ختم کرے گا تو وہ آرزو سچی نہیں ہے۔ لامکاں وہ ہے جہاں 'اور' ہمیشہ واقع ہو 'اور' کی ہمیشہ گنجائش ہو۔ لامکاں اصطلاح میں کہتے ہیں لاتعین کو۔ بنیادی اصطلاح ہے لاتعین۔ لاتعین جسے کسی طرح متعین، اسیرِ حدود اور پابندِ قیود نہ کیا جا سکے۔ یا اللہ! اپنا عشق دیا ہے اور اس تعین میں محدود اور محبوس اور محصور کر کے دیا ہے، جس تعین کو آپ نے خود فرما دیا ہے کہ یہ میں نہیں ہوں۔ تو میرے ساتھ کیا المیہ واقع ہوا۔ اس کو ذرا محسوس کریں تو اعصاب چیخ جائیں گے۔ اے اللہ! مجھ سے شوق طلب کیا ہے، مجھ سے محبت طلب کی ہے اور میری محبت کو چند تعینات کا پابند رکھا ہے، اور ان تمام تعینات کے بارے میں مجھے یہ بھی بتا دیا ہے کہ میں یہ نہیں ہوں! اس سے بڑا المیہ ہو سکتا ہے کوئی۔ المیہ اصل میں کسے کہتے ہیں؟ المیہ وہ ہے جو واقعاتی اور کسی خاص صورت حال پر مبنی نہ ہو بلکہ وجودی ہو، اساس ہستی پر استوار ہو۔ تو یہ ہستی انسانی کا المیہ ہے۔ یا اللہ یہ میرے ساتھ کیا ہو گیا، یہ میرے ہی ساتھ نہیں ہوا ہے یا اللہ! یہ تو آپ کے ساتھ بھی ہوا ہے۔ یعنی المیہ ہی ایک قانون ہے۔ المیہ ادھر بھی ہوا ہے لامکاں میں بھی۔ کیوں ہوا لامکاں میں! کیونکہ اللہ کی محبوبیت کے غیر متعین رہنے کا دروازہ بند ہو گیا۔ اے اللہ اس وجہ سے آپ کی محبوبیت غیر متعین نہ رہی، آپ کی محبوبیت جو آپ کی ذات کا بہت ہی بڑا اقتضا ہے، اس کے غیر متعین ہونے کے راستے بند ہو گئے ہیں، تو اب بھی مہربانی فرمائیے اور میرے شوق کو اپنے لاتعین سے ہم آہنگ رکھنے کا کوئی سامان فرما دیجیے۔ یہ کوئی اس طرح کی احمقانہ بات نہیں کہ یا اللہ لامکاں کا دروازہ کھول کے اندر آنے کی اجازت دیجیے۔ یہ نہیں کہا جا رہا۔ کہا یہ جا رہا ہے کہ یا اللہ اپنی محبوبیت کے لاتعین ہونے کا ماحول پیدا کیجیے۔ میرے شوق کو اپنی ذات کے لاتعین کا حضور دے کر پوچھا جا سکتا ہے کہ تعین ہی سے تو تیرا میرا پیدا ہو رہا ہے، اگر لاتعین ہو جائے گا تو پھر میرا تیرا کہاں رہ گیا! اقبال کہہ یہ رہے ہیں کہ لاتعین کی، خود میرے اندر غیر متعین ہونے کی گنجائش موجود ہے، یعنی جو ماحول آپ کی ذات کا ہے وہی ماحول میں اپنی ذات کے لیے چاہتا ہوں، میں خود بھی غیر متعین ہونا چاہتا ہوں۔ آخری مطلب شعر کا یہ ہے کہ یا اللہ خود ہی غیر متعین نہ رہیے مجھے بھی غیر متعین کر دیجیے تا کہ ہمارے درمیان تعلق اپنی حقیقت کے ساتھ پیدا ہو جائے۔ اس کو ذرا دھیان سے پڑھیے گا تنہائی میں۔ رونا نہ آئے تو اس شعر کو آپ نہیں سمجھے۔

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب، لامکاں تیرا ہے یا میرا

اچھا، اس میں خطا کا لفظ بہت اہم ہے، اس سے خاصی الجھن بھی جنم لے سکتی ہے۔ عام ذہن فوراً یہ سمجھے گا اس سے کہ گویا ذات باری تعالیٰ کو خطا کار کہا جا رہا ہے (نعوذ باللہ)۔ ایسا بالکل نہیں ہے۔ یہاں

اقبال نے ایک عجیب وغریب کمال دکھایا ہے۔ یہ لفظ جس معنی کے لیے وضع ہوا ہے، اس معنی کو اس لفظ میں سے خارج کر دیا گیا ہے، اور یہ لفظ جس تاثر کا ذریعہ ہے، اس تاثر کو برقرار رکھا گیا ہے۔ خطا کا لفظ جو ہے وہ ایک معنی رکھتا ہے غلطی کے، اور اس کی ایک تفصیل یہ ہے کہ جو غلطی کرے، وہ کامل نہیں۔ خطا کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ خطا سے ایک شکایت پیدا ہوتی ہے، اس شکایت کو برقرار رکھا گیا ہے۔ خطا کے معنی کو رد کر کے، ختم کر کے اس لفظ کو استعمال کیا گیا تو یہاں یہ لفظ اپنے معنی اور مفہوم میں نہیں ہے، اپنے تاثر میں ہے۔ کسی شاعر کے لیے اس سے بڑا تمغا ممکن نہیں ہے کہ وہ لفظوں کو ان کے معروف معنی سے الگ کر دے یا معروف معنی سے متضاد معنی میں استعمال کر کے ان کے اصلی تاثر کو برقرار رکھے۔ جیسے اللہ سے شکوہ، یہاں شکوے کے معنی بدل گئے ہیں، تاثر برقرار ہے، تو خطا بھی اسی طرح استعمال کیا گیا ہے۔

مطلع کے پہلے مصرع میں ایک بڑا نادر جمالیاتی کمال پایا جاتا ہے جس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ اس کی نشاندہی کر کے پھر آگے چلتے ہیں۔ ''اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا'' ــــ اس کے جمالیاتی محاسن کی ایک اجمالی فہرست یوں ہے: پہلے تو اس تمثیل کی ندرت اور تازگی پر نظر کیجیے۔ یہ تمثیل سامنے کی چیزوں پر مبنی ہے لیکن اس کے باوجود تازہ کاری کی مثال ہے۔ یہ شاعر کا بہت بڑا کمال ہوتا ہے کہ دیکھی ہوئی چیزوں کو نئے انداز سے دکھا دے۔ ستارے اور آسمان ہزار مرتبہ کی شاعرانہ نگاہوں سے دیکھی ہوئی چیزیں ہیں۔ ہمارے شعر و ادب نے اپنی بہترین روایتِ تمثیل سازی میں ستاروں اور آسمان کو صرف کیا ہے۔ تو اتنی قوی اور رفیع الشان روایت میں شامل رہتے ہوئے، انھی اشیاء و عناصر میں کوئی انفرادیت اور تازگی پیدا کر دینا ہے جن پہ حافظ جیسے لوگوں نے کام کیا ہو، یہ بہت بڑی بات ہے۔ اب یہ جو پوری تصویر بن رہی ہے، اسے دیکھیے۔ انجم کا کج رو ہونا اور آسمان کا بساطِ رفتارِ انجم ہونا، اس کی جس انداز میں تصویر کشی ہوئی ہے، اس طرح پہلے کبھی نہیں ہوئی۔ آپ ستاروں کا یہ تمثیلی دروبست شاید کہیں اور نہیں دکھا سکتے۔ تمثیل سازی میں ندرت کا سب سے پہلا تقاضا ہوتا ہے تازگی۔ یہ تقاضا اس میں اعلیٰ درجے پہ پورا ہوا ہے۔ محاسن کلام میں سے دوسرا ہے، مناسبات لفظی میں قوتِ ایجاد سے کام لینا۔ مطلب یہ کہ تمثیل میں قوتِ اختراع سے کام لے کر دکھایا ہے اور مناسبات لفظی میں طاقت ایجاد صرف کر کے دکھائی۔ ایجاد سے یہ مراد ہے کہ نئی وضع و ترتیب سے نیا نتیجہ نکالنا۔ اس کو شاعری میں ایجاد کہتے ہیں کہ چیزوں میں نئے انداز کا تال میل پیدا کر کے اس سے نیا نتیجہ نکال دینا۔ یہ ایجاد ہے۔ تو اب آپ دیکھیے کہ ستارے اور آسمان شروع سے تقدیر کے مبحث میں کلیدی کردار رکھتے چلے آرہے ہیں۔ اس میں ستاروں اور آسمان کے بیچ میں کسی نئی لفظی نسبت اور مناسبت کی کارفرمائی دکھا دینا بہت مشکل کام ہے۔ اس میں وہ کر دکھایا ہے۔ کس طرح دکھایا گیا ہے؟ ستارے گویا ایک نظامِ تقدیر کے کارکن ہیں، ایک عالم تقدیر ہے جس میں آسمان مرکزی حیثیت رکھتا

ہے یعنی آسمان بساط تقدیر ہے اور ایک مزید مرکزی حیثیت یہ رکھتا ہے کہ وہ ستاروں کا مربی ہے۔ وہ تقدیر جو انسانوں کے لیے ایک تاریخ بنتی ہے، وہ ستاروں کی آسمان سے تربیت حاصل کر لینے کے نتائج ہیں۔ اب آپ دیکھیں یہ بات کہاں کسی نے کہی ہے؟ اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ستارے گویا آسمان کے بچے ہیں۔ ستارے تاریخ کے اجزائے تعمیر ہیں اور آسمان کے تربیت یافتہ اور اس کے بچے ہیں۔ ان ستاروں کو چلنے کی مشق آسمان کرواتا ہے۔ تو ستارے آسمان سے تربیت پا کر زمین پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ستاروں کو سیدھا چلنا آسمان سکھاتا ہے۔ دوسرا پہلو اور ہے جو صرف لفظوں سے ایسا پیدا ہوتا چلا جاتا ہے کہ آپ کو ہرگز یہ احساس نہیں ہوتا کہ آپ یہ معنی لفظ میں ڈال رہے ہیں۔ اسے فنی اصطلاح میں کہتے ہیں کسی کردار کا ایک مربوط متوازیت پیدا کرنا۔ یہ خلاقی کا معجزہ کہلاتا ہے، یعنی ایک شعر میں اگر کچھ عناصر و کردار کارفرما ہو کر اس کے معنی کا سبب بنیں تو ان میں سے کسی کردار میں ایک ایسا دوہرا پن دکھا دیا جائے جو آپس میں غیر متعلق نہ ہو بلکہ مربوط ہو۔ ایسا دوہرا پن کہ جس کے دونوں اطراف ایک دوسرے کے لیے تکمیلی حیثیت رکھتے ہوں، ایک دوسرے کو کاٹتے، رد کرتے ہوئے نہ ہوں۔ یہ دہرا پن متضاد ہو گا تو اس کے لیے اصطلاح ہے، ایہام۔ تو یہاں تکمیلی متوازیت پیدا کرنا، یہ بڑے شاعر کے علاوہ کسی شاعر کے بس کی بات نہیں۔ تو آسمان میں کیا مربوط متوازیت پیدا کی ہے۔ ایک طرف آسمان کو مربی بنایا ہے اسباب تکوین و تقدیر کا، یعنی ستاروں کا۔ دوسری طرف آسمان کو ستاروں کے لیے بساط رفتار بنایا ہے۔ یعنی آسمان ستاروں کا معلمِ رفتار بھی ہے اور بساطِ خرام بھی ہے۔ یہ دو اطراف یا کنارے ہیں اور آپس میں مربوط ہیں، ان کے درمیان وجہ ربط کیا ہے، ستاروں کی رفتار۔ ستاروں کی رفتار ہی سے اس کا معلم ہونا ثابت ہوا۔ ستاروں کی رفتار سے اس کا بساط ہونا ثابت ہوگا۔ یہ وجہِ ربط ہے۔ تو یہ فنی نکتہ ہے، لیکن اچھا ہے کیونکہ اقبال بڑی بات کہنے تک محدود نہیں ہیں، بڑی بات کو بڑائی کے اسلوب سے کہتے ہیں۔ تو جو شخص بڑائی کے اسلوب کی تحسین نہیں کر پائے گا، وہ اس بڑی بات تک ایک مفہومی رسائی حاصل کر لینے کے باوجود اس بات کے جوہر، یعنی اس کے کمالِ اظہار سے لطف اندوز ہونے سے محروم رہے گا۔ تیسرا یہ کہ انھوں نے تقدیر کی روایتی مابعدالطبیعیاتی درجہ بندی یا مراتب کو بہت جیسے چلتے چلتے بیان کر دیا ہے، کسی طرح کا زور لگائے بغیر، کسی طرح کی تاکید پیدا کیے بغیر، اس کو گویا چلتے چلتے ایک ضمن میں بیان کر دیا۔ یعنی پورے عالم تقدیر میں کارفرما قانون کو گویا بہت سہولت سے ظاہر کر دیا۔ وہ یہ ہے کہ خدا، آسمان، ستارے، یہ تقدیر کے درجات ہیں۔ خدا آسمان کو پیدا کرتا ہے بنائے تقدیر کے طور پہ، آسمان، ستاروں کو جنم دیتے ہیں اسبابِ تاثیر کے طور پہ، اور ہم اور زمین اور ہماری دنیا ستاروں کے تحت تاثیر ہیں۔ یہ نظامِ مراتب ہے روایتی۔ اس شعر میں کیسی سہولت سے اس کو گویائی دے دی گئی ہے۔ یہ بھی ایک بڑی نشانی ہوتی ہے بڑی بات کی کہ اس کے بعض بہت بڑے نکات بیان کا منتہا اور

مقصود نہیں ہوتے بلکہ بیان کے ضمن میں حاصل ہو جاتے ہیں۔

اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا، وہ رازداں تیرا ہے، یا میرا

یہاں کلیدی الفاظ دو ہیں: ''صبحِ ازل'' اور ''رازداں''۔ صبحِ ازل اس لمحے کو کہتے ہیں، اس عالم کو کہتے ہیں جہاں خیر و شر کو مستقل اقدار کے طور پر خلق کیا گیا۔ زیادہ واضح اور زیادہ مکمل لفظوں میں کہا جائے تو صبحِ ازل وہ ساعت ہے جس میں اقدارِ وجود کی تخلیق کی گئی۔ یعنی وجود کی تخلیق سے پہلے اقدارِ وجود خلق ہوئے ہیں۔ تو نفسِ وجود یعنی خود وجود کی تخلیق جن اصولوں پر ہوئی ہے، ان کی تشکیل صبحِ ازل میں ہوئی ہے، اور وہ اصول ہیں خیر و شر کے۔ یعنی بنائے وجود ان دو ستونوں پر ہے: خیر اور شر۔ تو یہاں کہا یہ جا رہا ہے کہ جب اصلِ شر کو ظہور دیا جا رہا تھا یا قائم کیا جا رہا تھا یا خلق کیا جا رہا تھا تو اس کے پیچھے جو مصلحتیں بھی کارفرما ہوں گی، وہ تو میں نہیں جانتا لیکن اس اصل کے جو نتائج مجھے بھگتنے پڑ رہے ہیں، وہ میں جانتا ہوں۔ دوسرا جو اس میں بہت مشکل لفظ ہے وہ ہے 'رازداں'۔ یہ بہت مشکل کلمہ ہے۔ اس کو ہمیں خاصی گہرائی میں دیکھنا پڑے گا کہ شر کو ابلیس کی شکل میں متشکل کر کے فعال بنا دیا گیا۔ صبحِ ازل میں ابلیس کو مصدرِ شر یا اصولِ شر بنانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اللہ کا رازداں تھا۔ یعنی حق نے اپنے اظہار، اپنے ادراک، اپنے اثبات کے دو راستے بنائے ہیں، دو اصول بنائے ہیں، وہ ہیں خیر اور شر۔ خیر کو جس کردار میں مجسم کیا گیا ہے، وہ بھی رازداں ہے تیرا، اور شر کو جس کردار میں ڈھالا گیا ہے، وہ بھی رازداں ہی ہونا چاہیے۔ کیونکہ حق، ادراک، اثبات یا تعلق کی کسی بھی قسم میں اس وقت تک نہیں آئے گا جب تک آپ شر کا اصول realize نہیں کریں گے، جب تک آپ یہ دریافت نہیں کریں گے کہ حق کی شر کے ساتھ کیا نسبت ہے، اس وقت تک آپ کا حق کے بارے میں ہر تناظر غلط ہونے کی حد تک نامکمل رہے گا۔ یعنی خدا کا کوئی بھی تصور اس وقت تک لائق اعتبار نہیں جب تک اصولِ شر کو بھی اس کی طرف رسائی کا یقینی راستہ نہ بنایا جائے۔ یعنی اللہ کے اثبات اور ادراک کی یہ دو شرطیں ہیں۔ جس طرح ہمارے موجود ہونے کی یہ دو بنیادیں ہیں، اسی طرح اللہ کے ادراک اور اثبات کی بھی یہ دو شرطیں ہیں کہ ہم شر کو بھی اس کی طرف نسبت دینے کا شعور رکھتے ہیں یا نہیں۔ اگر نہیں رکھتے تو ہم شعورِ حق نہیں رکھتے۔ یعنی حق کا شعور اس جامع شعور کو کہا جائے گا جو حق کو بنیاد بنا کر شر کی تعریف متعین کر سکے۔ اس کو دوسری طرح میں کہتا ہوں کہ اللہ نے اصولِ وجود یا اقدارِ ہستی جو بنائی ہیں وہ مکمل انفعال کی بنیاد پر بنائی ہیں یعنی وجود کی اولین اقدار اور بنیادی اصول دراصل اللہ کے حضور میں مکمل انفعال کی نسبت رکھتے ہیں کیونکہ فعلیت کا ظہور، اقدار کی تشکیل کے بعد ہوتا ہے۔ یعنی اصول جیسے ہی وجود میں آتا ہے وہ انفعال کی حالت ہی میں وجود میں آئے گا۔ وجود میں آ کر اس میں فعلیت پیدا ہو گی۔ یہ بالکل سامنے کا مسئلہ ہے۔ تو

اب یہ کہہ رہے ہیں کہ حق کے حضور میں جس قدر کو، جس کردار کو بھی مکمل انفعال نصیب ہے، وہ حق کا رازداں ہے۔ یہ ذرا مشکل ہے اس لیے اس کو طرح طرح سے کھولنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ابھی مسئلہ یہ ہے کہ شیطان نے انکار کیا ہی کیوں؟ حکم کو ماننے سے شیطان نے انکار کیا ہی کیوں۔ کیونکہ شیطان تو اصولِ شر کو مجسم کرنے والا کردار ہے، وہ اصولِ شر جو تقدیرِ وجود ہے، جو وجود کے قیام میں اتنا ہی ضروری ہے جتنا خیر۔ تو اس نے یہ انکار کیوں کیا۔ مذہبی ذہن کے لیے یہ ایک بڑا مسئلہ ہے۔ تو علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ وہ انکار بھی اس نے نہیں کیا۔ وہ انکار اس نے جس سطح پر پہنچ کے کیا ہے، وہ سطح فعل کی نہیں، انفعال کی ہے۔ وہ انکار اس سے کروایا گیا ہے، وہ اس نے کیا نہیں ہے۔ تو اب رازداں کسے کہتے ہیں۔ دیکھیے ایک پہلو کیسا چمک کے نکلے گا اس میں سے۔ رازداں اُسے کہتے ہیں جو اپنے دوست کی اصل بات کو چھپا لے، خواہ اپنی بدنامی کی قیمت پر سہی۔ اسی کو رازداں کہتے ہیں۔ ایک مطلب رازداں کا یہ ہوا کہ اس نے حق کے امرِ وجودی کو چھپا لیا اور امرِ اخلاقی کی نافرمانی کر کے مطعون ہونا قبول کر لیا۔ حق کی حکمت امر میں یہ ہے کہ اے ابلیس تو امرِ وجود کو امرِ فعلی یا امرِ اخلاقی پر غالب رکھنا۔ یہ رازدانی ہے، کیونکہ حق نے اپنا یہ راز اسے بتا دیا تھا کہ میرے چھپے ہوئے امر کو، بیان کیے ہوئے امر پہ غالب رکھنا، اور خبردار اس کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے چاہے تجھے کتنا ہی مطعون اور مصیبت زدہ ہونا پڑے۔ تو شیطان نے کیا ایثار کیا۔ شیطان نے حق کے امرِ حقیقی کو راز کے طور پر محفوظ رکھا اور حق کے امرِ ظاہر کی نافرمانی اسی چھپے ہوئے امر سے مامور ہو کر کی اور اپنی بدنامی اور رسوائی اور تکلیف اور ہلاکت اور ملعونیت کی قیمت پہ کی۔ دوسرا پہلو رازداں کا یہ ہے کہ جو ہر حال میں حقیقت کو صورت پر ترجیح دے۔ صورت کے حقیقی ہونے کا انکار کیے بغیر وہ حقیقت کو صورت پر غالب رکھے، یعنی چھپی ہوئی مستقل بات کو ظاہر ہو جانے والی عارضی صورت پر ترجیح دے۔ تو آدم کا مسجود بنانا ایک عارضی واقعہ ہے۔ اللہ کا مسجود ہونا ایک دائمی حقیقت ہے۔ یعنی اللہ کا مسجود ہونا اتنا دائمی ہے کہ سجدہ کرنے والا نہ ہو تو بھی وہ مسجود ہے، لیکن آدم کا مسجود ہونا وقتی، ایک خاص صورتحال میں اور عارضی ہے۔ تو حقیقت یہ ہوئی کہ مسجودیت اللہ کی ازلی ابدی شان ہے۔ اور آدم کو ملنے والی مسجودیت عارضی ہے اور اس کی ملکیت نہیں ہے۔ تو اس کردار، یعنی ابلیس نے حقیقی مسجودیت یعنی مسجودیت کی حقیقت کو ترجیح دی مسجودیت کی عارضی صورت پر۔ یہ رازداں ہوا۔ رازداں کو آپ کھولتے چلے جائیں تو ہمارے تجربات، ہمارے اخلاقِ تعلق اس پہ دلالت کرتے چلے جائیں گے۔ تیسرا مطلب رازداں کا ہے کہ جو اپنے مالک کی ان کہی مرضی کو اس قانونی مرضی پر بھی غالب کر دے جو ظاہر کی گئی ہو۔ اور وہ اتنے ہی یقینی انداز سے اسے حاصل ہو، یعنی اس تک پہنچی ہوئی ہو، جتنے یقینی انداز سے بولی ہوئی مرضی ہے۔ تو شیطان نے اللہ کی ان کہی مرضی کو پورا کیا ہے۔ رازداں کون ہوتا ہے جو آپ کے اندر کی خواہش کو جانے، آپ کے لفظوں کا پیچھا نہ کرے۔ اب ہم یہ سب اسی شعر کے حوالے سے بات کر رہے ہیں، مطلب یہ کوئی بیانِ عقائد کے انداز سے بات نہیں کر رہے۔ تو

تیسرا مطلب رازداں کا یہ ہوا کہ جو خواہشِ ذات کو امر پر ترجیح دے۔ جو ذات کو امر پہ ترجیح دے، وہ رازداں ہے۔ کیونکہ رازداں ذات کا ہوتا ہے، ابلیس عارفِ ذات تھا، اس نے اپنے عرفانِ ذات کو امر، حکم پر ترجیح دی۔ مجموعی بات عرض کرتا ہوں کہ اللہ کا نظام کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کے امر کو اس کے فعل پر ترجیح دیتے چلے آتے ہیں، یعنی پوری بندگی نام کس چیز کا ہے؟ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ بندگی کیا ہے تو ہم کہیں گے اللہ کے امر کو اس کے فعل پر غالب رکھنا۔ یعنی فعل یہ ہے کہ اللہ نے شر بھی پیدا کیا، کفر بھی پیدا کیا، فسق بھی پیدا کیا، اس کے اسباب پیدا کیے۔ حکم یہ ہے کہ ان سے بچو! یعنی میری ہی پیدا کی ہوئی چیزوں سے بچو۔ اس کو کہتے ہیں امر کو فعل پر ترجیح دینا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اللہ کا کوئی تصور ایسا ہے جو اسے صرف آمر اور فاعل تک محدود رکھے، کیا اللہ محض آمر اور فاعل ہے؟ تو اس کا جواب آئے گا کہ نہیں۔ اللہ ذات ہے، اور آمر و فاعل ہونا اس ذات کے دو اوصاف ہیں۔ تو ابلیس کیونکہ رازداں تھا اور ذات سے متعلق رہنے کا تجربہ رکھتا تھا، اور اس کے سارے احوال وہ تھے جو ذات کے حضور سے پیدا ہوتے ہیں، تو اس نے اپنے عقیدۂ حق کو آمر اور فاعل کی متوازیت تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اس نے امر اور فعل دونوں پر ذات کو ترجیح دے کے دکھائی۔ یعنی اس کے انکار کا موضوع اللہ کا انکار نہیں تھا۔ اس نے اللہ کا انکار نہیں کیا، اس نے اللہ کے ایک حکم کا انکار کیا کہ وہ حکم اس کے اندر موجود الٰہِ مسجود کی شان میں رخنہ پیدا کر سکتا تھا۔ اس کو اللہ کی مسجودیت کی فضا میں اتنا تعطل بھی درکار نہیں تھا۔ اسے اللہ کی طرف یکسو ہو جانے کی حالت میں اتنا سا وقفہ بھی درکار نہیں تھا کہ وہ آدم یعنی غیر اللہ کی طرف رخ کر کے ایک سجدہ کر کے پھر یکسو ہو جاتا۔ یہ ساری باتیں ہم اس شعر کے بنائے ہوئے دائرے میں رہتے ہوئے کر رہے ہیں۔ اس پہ ٹھیٹھ مذہبی نقطہ نظر فی الحال وارد نہ کیا جائے۔

اگر عقیدہ شعور کی بلند تر سطح پر اپنی مرکزیت رکھنا چاہتا ہے تو اس کو فطری مذہبی شعور کے تمام مطالبات کو پورا کرنا پڑے گا۔ فطری مذہبی شعور کا جوہر ہے خیر و شر کیا ہے، تقدیر کیا ہے؟ یہ دو مسائل اعلیٰ مذہبی دانش کے دو بنیادی ترین مسائل ہیں۔ اور اگر مذہبی شعور اپنے عقیدے کو اپنی برترین سطحوں پر نہیں رکھے گا تو ان مسائل کے نتیجے میں اس کے اندر ایک ایسا انتشار پیدا ہو سکتا ہے جو عقائد کو خود اس کے لیے جبر بنا دے گا۔ اقبال کا عام انداز یہ ہے کہ وہ دینی مسلمات کو فطری مذہبی شعور کی اعلیٰ ترین سطحوں تک پہنچا کے دکھاتے ہیں اور وہاں بھی اسے اطمینان بخش بنا دیتے ہیں۔ تو یہ خیر و شر کا مسئلہ، یا ذرا عامیانہ لفظوں میں کہیں تو، شیطان کی حقیقت کا مسئلہ، یہ مذہبی شعور کا مستقل حصہ ہے۔ اس کو پستی میں ڈال کے حل کرنے کی کوشش کریں گے تو یہ آپ کے عقائد کو خود آپ کے لیے کوئی قابل قدر چیز نہیں رہنے دے گا۔ تو اب یہ شعر اصل میں یہاں سے کہا گیا ہے۔ یہاں ابلیس کو کسی غیر مذہبی نقطہ نظر سے نہیں دیکھا جا رہا بلکہ ایک فطری مذہبی تناظر کے منتہا پہ پہنچ کر ابلیس کی حقیقت کی تعریف متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہاں اسی سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ

ابلیس کو یہ قدرت کہاں سے حاصل ہوئی کہ وہ انکار کرے۔ اس کا ایک جو سرسری جواب ہے وہ یہ ہے کہ امر کے ساتھ ہی عالم ''تکلیف'' پیدا ہو گیا تھا۔ ابلیس کو کیونکہ عالمِ ''تکلیف'' یعنی فرمانبرداری کا تجربہ نہیں تھا، قانونی فرمانبرداری کا تجربہ نہیں تھا، اس لیے اس نے انکار کیا۔ اللہ نے اس کو امر دیا، مطلب ایک عالمِ تکلیف پیدا کر دیا۔ ''تکلیف'' ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے کسی حکم کو پورا کرنے کی صلاحیت، حقوق اللہ ادا کرنے کے لیے درکار ذمہ داری، اور اس ذمہ داری کو اٹھانے کی قوت۔ تو اللہ کا امر تعمیل کی دنیا کو پیدا کر چکا تھا۔ یہ ایک عامیانہ جواب ہے، لیکن اس کا جو دوسرا اشکال ہے وہ حل نہیں ہو سکتا، کہ اتنے بڑے پیمانے پہ جا کے جہاں سب اساسیاتِ وجود متعین کی جا رہی تھیں، وہاں شیطان نے اس ذات کے امر کا انکار کر دیا جس ذات کے حضور کا اسے فرشتوں کی طرح تجربہ تھا، اور اللہ نے اس کو یہ منصب دیا کہ فرشتوں کے لیے دیے جانے والے حکم کی تعمیل کے لیے اسے بھی مخاطب بنایا۔ اب اس سے کیا نکتہ نکلا کہ فرشتوں کو وسیلے کے طور پر مخاطب بنایا گیا۔ فرشتوں کو جو بھی خطاب ہو گا وہ تکلیفی نہیں ہو گا، تکوینی ہو گا۔ فرشتوں میں مادۂ نافرمانی نہیں پایا جاتا۔ تو فرشتوں کو ہر خطاب لزومِ تعمیل رکھے گا، ان کی ساخت کے مطابق ہو گا۔ تو اشکال یہ ہوا کہ شیطان کو کیوں پھر اس سے نکالتے ہو، جب تم فرشتوں کو وسیلہ مانتے ہو تو شیطان کو وسیلہ ماننے میں کیا چیز مانع ہے؟ یعنی فرشتوں کا جواب بھی، اللہ کی طرف سے طے کردہ تھا، شیطان کا انکار بھی اللہ کی طرف سے طے کردہ تھا۔ فرشتوں کو اس کے مطابق اس امر کے اقرار پہ ڈھالا گیا تھا، اسی امر کے انکار پر شیطان کی تخلیق ہوئی تھی۔ یعنی دونوں کا انکار اور اقرار ایک جیسی بے اختیاری کے ساتھ تھا۔

راز داں تو فرشتے بھی ہیں۔ تو پھر مخاطبوں کی جو جماعت مکلّف نہیں تھی، تو شیطان کو اس غیر مکلّف جماعت میں داخل کر کے ایک ہی خطاب کا مخاطب بنانا کچھ معنی رکھتا ہے۔ اس میں سے ایک مطلب یہ ہے کہ شیطان بھی امر کے ساتھ تعلق کی وہی نہج اور وہی ماہیت رکھتا تھا جو فرشتے رکھتے تھے، یعنی بے اختیاری، یعنی تسلیمِ محض۔

شیطان کا انکار ایک وہمِ ختیار سے پیدا ہوا۔ اسے اللہ نے فرشتوں کے مزاجِ بندگی کے ساتھ مناسبت پیدا کر لینے کا ایک انتہائی موقعہ دیا لیکن وہ اس موقعے سے فائدہ نہ اٹھا سکا اور اپنی خلقت پر ایسا اصرار کرنے لگا کہ فرشتوں کو حاصل تسلیم و تعمیلِ محض تک پہنچنے کا راستہ اس پر بند ہو گیا، لیکن یہ بندش بھی اس کے اختیار سے نہیں پیدا ہوئی تھی بلکہ وہ حکم سے روگردانی پر جبر کی لطیف تعبیر کے مطابق مجبور تھا۔ یہاں ایک اور نکتہ بھی ہے جو میرے استاذِ گرامی مولانا محمد ایوب دہلویؒ نے نکالا تھا۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ

ابلیس نے فعل کو ترجیح دی امر پر۔ مولانا ایوب دہلوی فرماتے تھے کہ شیطان کا اصل جرم یہ ہے کہ اس نے فعلِ الٰہی کو امرِ الٰہی پر غالب کیا کہ مجھے آپ نے آگ سے بنایا ہے اور آدم کو مٹی سے۔ اور پھر اُس نے

انکار کا سبب احترامِ توحید کے بجائے اپنی فضیلتِ خلقی کو بنایا۔ یہاں یہ خیال رہے کہ اس شعر میں ابلیس کو کسی اخلاقی نظر کا موضوع نہیں بنایا جا رہا۔ اس شعر میں ابلیس کو تقدیر کا فہم حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جا رہا ہے کہ یا اللہ ابلیس ہی سے میری تقدیرِ ہستی بنائی گئی ہے تو یہ جو ابلیس نے انکار کیا تھا، اس کی نوعیت کیا ہے؟ اس نے خود کیا تھا یا آپ نے کروایا تھا؟

اگر تقدیر کے تناظر میں دیکھا جائے تو ابلیس کے انکار کو اس کی طرف منسوب نہ کرنے کا ایک مضبوط قرینہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ پورا نظامِ ہدایت اللہ کو آزمائش کی بنیاد پر بنانا تھا، اور ظاہر ہے اس کے لیے اصولِ خیر و شر کو فعال حالت میں تشکیل دینا ضروری تھا۔ شیطان کا انکار اس سکیم کو عمل میں لانے کے لیے درکار تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اللہ نے اس کی ایک ایسی فرمائش پوری کر دی جو موجودات کی سب سے بڑی تمنا ہے، یعنی حصولِ بقا۔ یہاں یہ راز بھی کھلتا ہوا محسوس ہوتا ہے کہ یہ کائنات دو نظاموں پر چل رہی ہے: نظامِ تقدیر اور نظامِ عمل۔ شیطان نظامِ عمل کا تارک تھا لیکن نظامِ تقدیر کا عارف۔ وہ یہ جانتا تھا کہ میرا مالک جو دنیا پیدا کرنے جا رہا ہے اس میں میری حیثیت بہت مرکزی اور بنیادی ہوگی۔ 'راز داں' کے لفظ میں اس معنی کی طرف بہت واضح اشارہ موجود ہے۔ یعنی شیطان اللہ کی اس مرضی کو بھی جانتا تھا جو تقدیری اور تکوینی تھی، قانونی اور تشریعی نہیں۔ وہ جانتا تھا کہ اصولِ آزمائش کے ساتھ ساتھ یہ دنیا ظہورِ حق کے ایک نظام پر بھی بنے گی۔ اس نظام میں بھی اس کا کردار بہت کلیدی ہوگا، اسے پہچانے بغیر حق کو نہیں پہچانا جا سکے گا۔ شیطان کے یہ سارے 'معارف' اس کے انکار کو قابلِ فہم بھی بنا دیتے ہیں اور یہ سمجھنے کا سامان بھی فراہم کر دیتے ہیں کہ خدا کی scheme of creation کو جاننے والا یہ وجود خود بھی اس سکیم کا ایک کردار تھا جس کے تمام حدود پہلے سے طے شدہ تھے، یہاں تک کہ جس عمل نے اسے مردود اور ملعون ٹھہرایا، اس پر بھی وہ مجبور زیادہ تھا اور مختار کم۔

بہرحال، 'راز داں' کے کلمے کو ایک ذوقی وفور کے ساتھ بھی کھولنے کی ضرورت ہے۔ اب یہی دیکھیے کہ اس کردار کو 'راز داں' یعنی راز دانِ حق بتایا جا رہا ہے جو منتہائے قرب پر بھی رہا اور انتہائے دوری پر بھی آ گیا۔ یہ متضاد انتہائیں ابلیس کے سوا کہیں اور جمع نہیں ہوئیں۔ ایسا تضاد، ذرا غور سے دیکھا جائے تو اللہ کے ساتھ تعلق کی تمام قسموں کا تقریباً احاطہ کر لیتا ہے کہ منتہائے قرب کا بھی حسی تجربہ ہوا اور پھر دوری کی انتہا کو بھی بھگت رہا ہے۔ قرب کا تجربہ فراق سے گزرتے ہوئے بھی حسی تجربہ ہو اور پھر دوری کی انتہا کو بھی بھگت رہا ہو۔ قرب کا تجربہ فراق سے گزرتے ہوئے بھی اس پر غالب رہے گا۔ ابلیس ان معنوں میں راز داں ہے کہ اس میں گزشتہ احوالِ قرب موجودہ حالاتِ دوری پر غالب ہیں۔

تو اس شعر کا خلاصہ یہ ہوا کہ شیطان کے مقابلے میں کمزور اور بے بس ہو جانے والا آدمی اللہ سے

ایک حالتِ اضطرار میں عرض کر رہا ہے کہ شیطان پر تیرے حکم نے اثر نہیں کیا تو میری کوششوں کا کیا اثر ہو گا۔ اس بات کو ایک بہت بڑے سوال کی شکل دے دی گئی ہے، ایسے سوال کی جس میں پورا جواب پوشیدہ ہوتا ہے۔ اس جواب کی کچھ تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ اللہ کا حکم، ابلیس نے اللہ ہی کی مرضی سے توڑا تھا۔ یہ وہ نکتہ ہے جو انسانی شعور میں آتو جاتا ہے مگر شعور اس کی توجیہ، تعلیل اور تجزیہ نہیں کر سکتا۔

محمدؐ بھی تیرا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں، ترجماں تیرا ہے یا میرا

یہ شعر اس لحاظ سے بہت عجیب ہے کہ صراحت بھی پوری ہے اور ابہام بھی غضب کا ہے۔ اس میں زور ایسا ہے کہ پوری بات گویا قاری کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے اس کے معنی ہمارے اندر ذہن کو ذریعہ بنائے بغیر جذب ہو رہے ہیں، لیکن دوسری طرف جب ذہن خود کو اس شعر کا مخاطب بناتا ہے اور اس سے وارد ہونے والی کیفیات کو کسی معنوی تنظیم اور مفہومی دروبست میں لانے کی کوشش کرتا ہے تو یوں لگتا ہے کہ شعر میں کہی گئی بات کا اول و آخر پکڑ میں نہیں آ رہا۔ ہم کوشش کریں گے کہ اس شعر کے احساساتی بہاؤ کو بھی دیکھیں اور اس مشکل کو بھی کھولنے کی کوشش کریں جس کی وجہ سے یہ شعر واضح طریقے سے سمجھ میں نہیں آ رہا۔ سمجھ میں نہ آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس شعر میں بیان ہونے والی بات دماغ کے پلّے ہی نہیں پڑ رہی اور وہ اس سے کوئی مفہوم اخذ کرنے سے قاصر ہے۔ یہاں مشکل یہ ہے کہ یہ بات ذہن، خصوصاً مذہبی ذہن کے لیے پہلی نظر میں ایک اجنبی بات ہے جس سے وہ مانوس نہیں ہے۔ معنی میں اجنبی پن پیدا ہو جائے تو اس کی وجہ سے بھی ذہن کو غیر معمولی مشکل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور اشکال ہے جو معنوی سے زیادہ لفظی ہے۔ اور وہ ہے 'حرفِ شیریں' اور پھر 'ترجماں' کے الفاظ۔ خاص طور پر 'حرفِ شیریں' کی مراد کو پانا خاصا مشکل لگتا ہے۔ تو گویا یہ دو مشکلیں ہوئیں، ایک لفظی نوعیت کی ہے اور دوسری معنوی۔ ان دونوں کو حل کرنے کی کوشش کرنی ہوگی۔

معنی کا اجنبی پن تو اس طرح دور ہو سکتا ہے کہ اس پورے بیان کو، اور اس بیان سے برآمد ہونے والے فوری معنی کو ایک سیاق وسباق فراہم کر دیا جائے، اس کو contextualize کر لیا جائے۔ اس سے امید ہے کہ ذہن کو اس معنی کے ساتھ مانوس ہونے کا راستہ مل جائے گا۔ اسی طرح لفظی دشواری کو حل کر لیا جائے تو معنی بالکل متعین اور صاف ہو جائیں گے۔ اس کے علاوہ شعر میں جس کیفیت کا وفور ہے اسے بھی یکسوئی کے ساتھ محسوس کر لینا آسان ہو جائے گا۔

ہم پہلے چھوٹی مشکل لیتے ہیں، بڑی کی طرف بعد میں جائیں گے۔ ''حرفِ شیریں'' یعنی عاشقانہ

نفاست اور عارفانہ جذب سے وجود پانے والا کلام، نغمۂ محبت جس کی اٹھان کے ساتھ ساتھ محبوب کے اظہار میں بھی اضافہ ہوتا رہے اور عشق و عاشق کی تکمیل کا عمل بھی جاری رہے۔ ان معنوں میں ''حرفِ شیریں'' ایک پہلو سے خدا کے حضور میں عشق کا بیان ہے، اور دوسرے رخ سے خود اقبال کا کلام۔ اگر ''میرا'' نوعی ہے تو پہلا مطلب ٹھیک ہے، اور اگر اس شعر میں ''میرا'' انفرادی ہے، یعنی اقبال کا، تو دوسرا مفہوم درست ہوگا۔ ویسے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کلامِ اقبال، عشق کا اظہار ہی تو ہے۔ ''یہ حرفِ شیریں'' میں ''یہ'' کی ضمیر سے بھی یہی پتا چلتا ہے کہ اس بیان یا کلام کی نسبت انسان یا اقبال کی طرف ہے۔ اس ترکیب کو سمجھنے کی کنجی ''یہ'' میں ہے، اسے نظر انداز نہیں ہونا چاہیے۔

اس شعر کا معنوی اشکال جسے ہم نے بڑی مشکل کہا ہے، اس کو دور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان اور خدا اور ان کے باہمی تعلق کے بارے میں اقبال کے بنیادی تصورات کو پیش نظر رکھا جائے، انہی کی روشنی میں اس شعر کے مجموعی معنی طے ہو سکتے ہیں۔ اس باب میں اقبال کے تصورات کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کا وجود حقیقی ہے اور اس کی سند پر انسان کی ہستی بھی حقیقی ہے۔ وجود کے حقیقی ہونے کی دو ضروری بنیادیں ہیں: انفرادیت اور اس کا اظہار یا دوسرے لفظوں میں، خودی اور اس کی نمود۔ یہاں یہ خیال رہے کہ اظہار corresponding ضرور ہوتا ہے، اس کا کوئی مخاطب بھی ہوتا ہے، یعنی ایک کے اظہار کے لیے دوسرے کا ہونا ضروری ہے۔ ہاں، اظہار کا ایک مرتبہ ایسا بھی ہوتا ہے جہاں الگ سے کسی دوسرے کی حاجت نہیں ہوتی، صاحبِ اظہار خود ہی شاہد ہوتا ہے اور خود ہی مشہود۔ لیکن یہ درجۂ اظہار اس شعر سے غیر متعلق ہے، لہٰذا اس کی طرف نہیں جاتے۔ تو خیر، ہم یہ کہہ رہے تھے کہ خدا کا وجود حقیقی ہے اور اسی لیے انسان کا وجود بھی حقیقی ہے۔ خدا بھی اپنے غیر پر اپنا اظہار کرتا ہے اور اس کے لیے مستقل مظاہر بناتا ہے، اسی طرح انسان بھی خود کو ظاہر کرتا ہے اور اس کے مظاہر تراشتا ہے۔ اس پس منظر میں دیکھیے تو نظر آئے گا کہ خدا کے اظہار کا بڑا نظام انسان کے لیے ہے۔ اللہ نے انسان کی وجودی، ایمانی اور اخلاقی تکمیل اور رہنمائی کے لیے ایک مستقل نظامِ تعلق و ہدایت بنایا ہے تاکہ انسان اللہ کے ساتھ تعلق میں تسکین اور تکمیل کے مسلسل احوال میں رہے۔ اس نظام کے بنیادی کردار تین ہیں: محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، جبریلؑ اور قرآن مجید۔ اس نظام میں جو ایک طرح سے ظہورِ حق کا نظام ہے، انسان کے لیے ایک جگہ رکھی گئی ہے جہاں وہ ظہورِ حق میں تربیت پا کر خود اپنا اظہار کر سکتا ہے، اللہ کے ساتھ اپنے تعلق کو خود سے زبان دے سکتا ہے۔ تعلق باللہ کے اس لامحدود دائرے میں انسان کی بندگی کا اظہار، انسانی خودی کی رونمائی بھی ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ انسان کی خودی اس دائرے میں داخل ہوئے بغیر قابلِ اثبات ہو ہی نہیں سکتی۔ اس مقام تک پہنچ کر انسان ظہورِ حق کو اپنا جوہرِ اظہار بنانے کے لائق ہوتا ہے۔ اور یہی انسانی خودی کے لازمۂ اظہار کی واحد

شرط اور اکیلی صورت ہے۔ اس مجموعی تناظر میں اس شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے خود کو ان تین ذرائع سے انسان تک پہنچایا تو انسان نے بھی انہی تین ذرائع کو اپنی متاعِ ہست و بود بنا کر خدا تک رسائی کا ایک منفرد بیانیہ بنا کر دکھا دیا۔ یہاں آدمی کہتا ہے کہ یا اللہ ان تین عظیم نعمتوں کے نتیجے میں آپ نے خود کو مجھ پر ظاہر کیا یا آپ نے خود کو ظاہر کیا۔ ایک دریچہ میں نے بھی اپنے اظہار کا کھولا ہے۔ اس دریچے کو بھی قبولیت عطا فرمایئے۔ جس طرح تین ذرائع سے آپ نے خود کو ظاہر فرمایا اسی طرح ایک ذریعے سے میں نے اپنے آپ کو اظہار دے رکھا ہے، میں نے اپنے آپ کو بندے کے طور پر اظہار دے رکھا ہے جس طرح آپ نے اپنی معبودیت کے مظاہر اور ذرائع اور وسائل بنائے اور مجھ تک پہنچائے، اسی طرح میں نے اپنی بندگی کے اظہار کا بھی ایک وسیلہ، ایک ذریعۂ اظہار بنایا ہے تو از راہ کرم اسے قبول فرمایئے۔ اپنی معبودیت کے اظہار کے ساتھ میری بندگی کے اظہار کو بھی قبول فرمایئے۔ آپ نے تین کھڑکیاں کھولیں اور تینوں سے خود جلوہ فرما یا، میں نے بھی اسی طرح آپ کو دیکھ دیکھ کر ایک کھڑکی کھول لی ہے جس سے خود کو دکھا رہا ہوں، تو از راہ کرم اس کھڑکی کی طرف آپ دیکھیے باقی تینوں کھڑکیوں سے میں نظر نہیں ہٹاؤں گا۔ تیسرا انداز اس کا یہ ہے کہ یا اللہ میرے اور آپ کے درمیان تعلق کلماتی ہے یعنی کلام پر مبنی ہے۔ کلام کے اجزائے کلام ہیں محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، جبریل اور قرآن۔ لیکن ایک تعلق ہے جس کا مصدر میں ہوں، جو مجھ سے شروع ہو کے آپ پہ ختم ہوتا ہے۔ وہ بھی کلمہ ہے۔ اس کلمے کا خالق میں ہوں۔ آپ کا کلام جس طرح اتر کے مجھے آپ سے متعلق رکھتا ہے اسی طرح میرا کلام عروج کر کے آپ کو مجھ سے متعلق رکھتا ہے۔ یہ ہے اس کا مطلب، کیفیاتی خلاصہ۔ شعر کے معنی یہ ہیں۔ اب اس کے لفظوں کو کھولیں تو اس میں علامتی تفصیلات زیادہ ہیں۔

ایک تو کلام والی بات یاد رکھیے۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، جبریل اور قرآن، تینوں کلمے ہیں، اور اساس وجود ہیں...... لیکن پہلے جو ایک لفظ غلط سمجھا جاتا رہا ہے جس کا مجھے تجربہ بھی ہے کہ اس لفظ کو غلط فہمی کی نذر کیا جاتا رہا ہے، وہ ہے ''یہ حرف شیریں''۔ بعض لوگوں نے یہاں تک اناڑی پن اور زبردستی دکھائی ہے کہ انہوں نے ''حرف شیریں ترجماں'' کو ایک ترکیب بنا لیا جو مہمل ہے۔ کیونکہ یہ ترکیب بن ہی نہیں سکتی۔ ''شیریں ترجماں'' کیا چیز ہوتا ہے؟ یہاں شیریں کے بعد وقف ہے، ''مگر یہ حرفِ شیریں، ترجماں تیرا ہے یا میرا'' کہ یہ حرفِ شیریں تیری ترجمانی کرتا ہے یا میری ترجمانی۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی آپ ہی کی ترجمانی فرماتے تھے، جبریل بھی آپ ہی کی ترجمانی فرماتے تھے، قرآن بھی آپ ہی کا ترجمان ہے، مگر یہ حرفِ شیریں جس سے میں کبھی فغاں کے رنگ میں، کبھی نشاطیہ آہنگ میں، کبھی شعور کی رو میں بہتے ہوئے، کبھی مجذوبیت کی لہر میں تیرتے ہوئے نغمہ سرائی کرتا رہتا ہوں، یعنی کہ جو میرا کل مایۂ ہستی، اور جوہر اظہار ہے، یہ حرفِ شیریں ان تین سے الگ ہے۔ یہ حرفِ شیریں جو مجھے آپ کے حضور میں رکھتا ہے یہ حرفِ شیریں

آپ کا ترجمان ہے یا میرا۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آپ ظاہر، جبریل سے آپ ظاہر، قرآن سے آپ ظاہر، لیکن یہ جو نعرۂ عشق ہے اس سے میں ظاہر ہوں یا آپ!

تو یہاں حرفِ شیریں کا مطلب ہے عشق، اظہارِ عشق۔ یہاں ایک اور بات سامنے آ رہی ہے جو پچھلی باتوں پر اضافہ ہے، حرف صرف اظہار نہیں ہوتا، جیسے کلمہ صرف اظہار نہیں ہوتا۔ کلمہ اس پیڑ کی طرح ہے جس کی جڑ بقیہ پیڑ سے بڑی ہوتی ہے۔ آپ اس کو ایسا پیڑ تصور کر لیں جس کی جڑ باقی پیڑ سے بڑی ہو۔ اللہ اپنے کلام سے جتنا مخفی ہے، اتنا ظاہر نہیں ہے۔ اس کا کلام اس کے اخفا کی پوری حفاظت کرتا ہے۔ تو حرف بھی اسی طرح کا ہے کہ حرف میں اخفا اور اظہار دونوں ملحوظ ہیں۔ تو یہ حرفِ شیریں ٹھیٹھ ترجمہ یا ایک نئی تعبیر ہے عشق کی۔ یہ جو میں عشق رکھتا ہوں اس عشق میں ترجمانی آپ کی ہے یا میری ہے۔ آپ جو جمال رکھتے ہیں وہ آپ کا ترجمان ہے، میں جو عشق رکھتا ہوں وہ میرا ترجمان ہے۔

اس بحث میں تو لوگوں نے ایک قدم آگے بڑھ کر حرفِ شیریں کو انسان کی قوت گویائی، نطق وکلام کا مصداق کہنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی گنجائش بھی نکل سکتی ہے۔ ہم نے اس کے مختلف اظہارات بیان کیے، حزنیہ، نشاطیہ، فغاں، لیکن خود اس کی تہہ میں جو نفس کلام یا صفت کلام کا اعلیٰ ترین ظہور تمام کائنات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے صرف انسان ہی کو نصیب ہوا ہے، بعض لوگوں نے حرفِ شیریں سے اُسے بھی مراد لیا ہے۔ لیکن نطق کہنے سے بات تھوڑا سا سکڑ جاتی ہے اور اس میں حق مرکزی باقی نہیں رہتی۔ اور اقبال خدا مرکزی کو متاثر نہیں کرنا چاہتے۔ حرفِ شیریں تیرے حضور میں کہ یہ جو میرا اظہارِ عشق تیرے حضور میں ہے اس کو بھی تو کچھ اہمیت دی جائے۔ تو یہ بات واضح ہے تاکہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، جبریل علیہ السلام کا میں خادم، قرآن کا میں تابع، میں ان حدود سے باہر موجود ہونے پر لعنت بھیجتا ہوں، لیکن انہی حدود میں جس وفور بندگی کے ساتھ میں کھڑا ہوں وہ وفور بندگی ایک حرف شیریں میں ڈھل گیا ہے۔ وہ حرفِ شیریں تو میرا اظہار ہے نا۔ کیا آپ نے اپنے ظہور کو مجھے ملیا میٹ کرنے کے لیے جاری فرمایا ہے۔ آپ کے ظہور کا ایک بہت قیمتی منشا یہ ہے کہ اس کا دوسرا سرا بھی ظاہر ہو جائے۔ تو آپ نے یہ سب کچھ مجھے چھپانے کے لیے نہیں بھیجا۔ دیکھ لیجیے میں نے ان تینوں سے آپ کی مراد اور منشا کے مطابق فائدہ حاصل کر کے یہ حرفِ شیریں ایجاد کیا ہے۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ اللہ کے اظہار کے جو مستقل اور اٹل چینلز ہیں وہ نفسِ عبدیت کی تکمیل اور حقیقتِ بندگی کے اظہار کی بھی کلی اور ابدی بنیادیں ہیں۔ بندہ ان بنیادوں پر خود کو اپنی تمام جہتوں کے ساتھ ایک طرف تو اللہ کے ظہورِ ہدایت کو اپنے وجودِ بندگی میں جذب کرنے کے احوال سے روشناس ہو جاتا ہے تو دوسری طرف حق کے ان تین اصولِ ظہور کو جو اپنے اپنے تشخص کے ساتھ خود بھی ظاہر ہیں، اپنی

بنائے اظہار اور نہایتِ اظہار بنانے کے بھی قابل ہو جاتا ہے۔ یعنی حق کے یقینی حضور میں رہتے ہوئے اپنا شعور اور اظہار بھی حاصل کر لیتا ہے، اور اس طرح خود کو نمودار اور حاضر رکھتے ہوئے بالواسطہ مظہرِ حق بن جاتا ہے۔ بالواسطہ سے مراد ہے کہ قرآن وسنت کو اپنا مادۂ تشکیل بنا کر اپنی معرفت اور اظہار کرنے والا بندہ درحقیقت حق کا مظہر بننے کے غیر متناہی مراحل طے کرنے کے عمل میں رہتا ہے۔ اس عمل کو جاری رکھنے والی قوت، یعنی وفورِ عشق، خود کو جس صورت میں اظہار دیتی ہے، وہ یہی حرفِ شیریں ہے ــــ محبوب کو خوش کرنے اور رکھنے کی کاوش سے وجود پانے والا ایسا کلام جس میں خود عاشق بھی اپنی تمام آرزوؤں اور احوال سمیت پورا سمایا ہوا ہے۔ اقبال اسی حرفِ شیریں کے بارے میں اللہ سے التجا کر رہے ہیں کہ اسے سند دے دی جائے کہ یہ اسی طرح میرا ترجمان ہے جس طرح مثلاً قرآن اللہ کا ترجمان ہے۔ یوں میرا ہونا بھی حقیقی ہو جائے گا۔

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

پہلے تو دیکھیے کہ تمثیل (image) میں کیسی تازگی ہے اور الفاظ میں کتنی چمک دمک ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کبھی کسی شاعر نے یہ کہا ہو کہ کوکب کی تابانی سے سارا جہان روشن ہے۔ یہ پورا منظر، اور اسے بیان کرنے کا اسلوب اردو شاعری کی روایت میں نایاب ہے۔ یہ ہماری روایت میں ایک ایسا اضافہ ہے جس کی اردو زبان محتاج تھی۔ اس طرح کے بیانیے سے زبان کی تخلیقی اور معنوی سکت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ بڑی چیز ہے۔ کیونکہ اس کے نتیجے میں زبان سے تشکیل پانے والے ذہنی prespective اور احوال و احساسات کے structures میں بھی بلندی اور پھیلاؤ پیدا ہوتا ہے۔ اس شعر کو پڑھتے یا سنتے ہی آدمی ایک ندرت، رفعت اور وسعت کے تجربے سے گزرتا ہے۔ کوکب یعنی بڑے ستارے کی تابانی سے کائنات کا روشن ہونا، اول تو یہی ہمارے ذہن میں کائنات کی پہلے سے بنی ہوئی تصویر کو بالکل مرکز میں جا کر بدل دیتا ہے، اور پھر یہ image لفظوں کے جس دروبست کے ساتھ بیان ہوئی ہے، وہ بھی ایک نئی چیز ہے۔

اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ سے عرض کیا جا رہا ہے کہ یا اللہ! تو نے ساری کائنات مجھے یعنی انسان کو مرکز بنا کر ایجاد کی ہے۔ یہ پورا کارخانۂ ہستی میری مرکزیت پر چل رہا ہے اور میری مرکزیت کے قیام کے لیے ہی سارا جہان خلق ہوا ہے۔ مجھے ایسی مرکزی حیثیت دینے کے بعد اگر مجھے زوال کی نذر کر دیا گیا تو اس کا نقصان کسے ہوگا؟ تیرا بنایا ہوا یہ جہان میری ہی روشنی سے روشن ہے، اگر مجھی کو بجھا دیا گیا تو کس کی دنیا اندھیر ہوگی؟ اللہ کی جناب میں کی جانے والی اس عاجزانہ مگر زوردار عرض سے اقبال کا مدعا یہ ہے کہ اللہ انسان کی وجودی مرکزیت کو پھر سے سندِ قبول دے کر اسے زوال کی تاریکی میں گرنے سے روک لے اور

قانونِ فنا کو، چاہیے تاریخی ہو یا تقدیری یا فطری، انسان پر بے اثر کر دے۔

یہ اس طرح کا شعر نہیں ہے جس میں مشکلات ذہنی ہوں۔ ذہن اس شعر سے جو مفہوم اخذ کر سکتا ہے وہ ہم نے آپ کے سامنے رکھ دیا ہے۔ اب اس میں خوبصورتی دیکھیے۔ 'کوکب' اور 'خاکی' میں تضاد ہے، اس تضاد کو انھوں نے استعارے سے رفع کیا ہے۔ استعارہ یعنی metaphor کی سب سے بڑی قسم وہ ہوتی ہے جہاں تضادات وحدت میں ڈھل جائیں۔ استعارہ کسے کہتے ہیں؟ کسی چیز کو دوسری چیز کہنا، کوئی تشبیہی لفظ اور کلمہ بیچ میں لائے بغیر۔ جیسے فلاں چیز پھول کی طرح ہے، یہ تشبیہ ہے، فلاں چیز پھول ہے، یہ استعارہ ہے۔ تو بعض مرتبہ دو چیزوں میں نسبت تضاد کی ہوتی ہے یعنی زمین اور آسمان۔ کوئی شخص اگر آ کر یہ کہنے کو قابلِ قبول بنا دے کہ زمین آسمان ہے یا آسمان زمین ہے، تو گویا اس نے استعارے کی بہترین صلاحیت کو استعمال میں لا کے دکھا دیا۔ اور ویسے بھی انسان کا سب سے بڑا کمال اور حاصل حلِ تضادات ہے۔ تو آدم خاکی ہے مگر کوکبِ کائنات ہے۔ اس کا خاکی ہونا اسی طرح ہے جیسے ایک دائرے کا مرکز دائرے کی سطح سے نیچے واقع ہوتا ہے، لٹو کی طرح۔ یعنی کائنات میں مرکزیت لٹو کی شبیہ میں ہے کہ لٹو کی گولائی اوپر ہے، دائرہ اوپر ہے اور اس کا مرکز یعنی جس پہ وہ کھڑا ہوتا ہے، وہ نیچے ہے دائرے سے۔ تو آدم خاکی ان معنوں میں مرکزِ کائنات ہے کہ یہ واقعے میں دائرے سے نیچے موجود ہے لیکن یہ نیچے اس لیے موجود ہے کہ اس دائرے کو تھامے۔ یہ کوکب کہہ کے انہوں نے بتا دیا۔ اس میں ایک اور معنوی حسن ہے ـــــ آپ مطلعے کے نجوم اور اس کوکب کو ملا کر دیکھیں۔ کوکب کا لفظی مطلب ہوتا ہے بڑا ستارہ۔ تو اوپر 'نجوم' جو ہیں وہ آلاتِ تقدیر تھے، یہاں یہ کوکب تقدیر گر ہے۔ یعنی ستارہ تقدیر گری کی قوت اخذ کرتا ہے آسمان سے۔ یہ بندۂ خاکی جو ہے وہ تقدیر سازی کرتا ہے۔ کوکب تقدیرات اخذ نہیں کرتا، تقدیرات پیدا کرتا ہے۔ اور اس معنی کو اور تاکیدی بنا دیا 'آدم خاکی' کہہ کے کہ اس کا آسمان یعنی مربی نجوم سے محتاجی کا تعلق نہیں۔ یہ تقدیر گری سیکھتا نہیں ہے، کرتا ہے۔ ایک بات اور کہہ دوں کہ کائنات کی وجودی واقعیت نظامِ تقدیر سے ہے لیکن کائنات کی وجودی حقیقت اور رفعت انسان سے ہے۔ اس کائنات کی پرورش یا اس کائنات کی فنا و بقا کے محرک یا بانی اور موجد کے طور پر اللہ کی تقدیرات دو طرح کی ہیں۔ ایک تقدیر واقعاتی ہے کہ یہ چیز ابھی تھی اور ٹوٹ گئی، اور ایک ہے، موجود کو اس کی حقیقت تک پہنچانے والا نظام۔ یعنی ایک نظام ہے جو فیصلہ کرتا ہے کہ موجودات کی صورت کو برقرار رکھا جائے یا فنا کر دیا جائے، یعنی اس نظام کا تعلق موجود کی صورت سے ہے، جبکہ دوسرے نظامِ تقدیر یعنی اندازۂ وجود کا تعلق موجود کی حقیقت سے ہے۔ تو تقدیرِ صورت میں مرکز آسمان اور ستارے ہیں، تقدیرِ حقیقت میں مرکز انسان ہے۔ تو یا اللہ اگر میں نہ رہا تو کائنات اگر صورت میں برقرار بھی رہی تو حقیقت سے تو خالی ہو جائے گی۔

جب ہم کہتے ہیں کہ کوئی چیز حقیقت سے خالی رہ جائے گی تو اس کا مطلب ہوتا ہے اللہ سے منسوب ہونے کے قابل نہیں رہے گی۔ یہیں سے ایک نکتہ پیدا ہوتا ہے: کائنات ہو یا انسان، ان کے وجود کے دو قوانین اور حدود ہیں۔ ستارے وغیرہ وجود کے تقدیری نظم کے کارکن ہیں، لیکن وجود کا ایک تحقیقی جوہر یا مصرف بھی ہے، جو اس کی اصل ہے، یعنی حق سے نسبت کی صلاحیت اور حالت۔ اسے تحقیق کہتے ہیں، یعنی حق کا اصلِ وجود بن جانا۔ تو اس شعر سے ایک معنی یہ بھی نکلتے ہیں کہ اگر انسان زوال کی لپیٹ میں آ گیا تو وجود اپنے مدارِ تحقیق سے ہٹ جائے گا۔ اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن۔ یعنی کہ یہ انسان ہی ہے جو تیرے جہان کو تیری علامت اور تیرا مظہر بننے کے قابل رکھتا ہے۔ اس سے پھیلنے والی روشنی ہر شے کو تیرا مظہر بناتی ہے، یعنی ہر شے کے ادراک کو تیری معرفت کا ذریعہ بنا دیتی ہے۔ اگر یہ روشنی بجھ گئی تو اس کائنات کی تحقیقی بنیاد ڈھ جائے گی۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ آدمی، کائنات اور خالقِ کائنات کے درمیان ایک فعال برزخ کا کردار ادا کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ اس کردار میں اگر کوئی خلل آ گیا تو کائناتی شعور میں بھی اندھیرا پھیل جائے گا اور وجود کی فضا بھی بے حقیقتی کی دھند سے بھر جائے گی۔ آپ دیکھیں نا کہ تابانی کوکب، نجوم، آسمان، آدم خاکی، جہان، کتنے سارے لفظ ہو گئے ہیں ان چند شعروں میں۔ یہ سب لفظ اقبال کی ٹکسال میں ڈھل گئے ہیں۔ اب یہ لفظ سنتے ہی جس آدمی کا تصور سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے وہ اقبال ہے۔ زبان پر ایسی حکومت کرنا، خیالات پر حکومت کرنے سے بڑی چیز ہوتی ہے، کیونکہ لفظ میں ایک عمومیت ہے، خیالات تو ذاتی بھی ہوتے ہیں۔ تو ذاتی باتوں میں کچھ ندرت پیدا کر کے ان کو اپنا مال بنا لینا آسان ہے، لیکن جس چیز پر سب کے ہاتھ پڑتے ہوں، اس پر اپنے ہاتھ کو سب پہ غالب کر دینا، یہ بہت بڑی بات ہے۔ جس پیڑ پہ ایک دنیا کے دستخط ہوں، اس پیڑ کو اپنے نام سے منسوب کر لینا، یہ بہت بڑی قدرت ہے۔ اب آپ دیکھیں کتنے لفظ ہیں، کتنے سارے لفظ ہیں جو آپ جہاں بھی سنیں گے اقبال کی طرف ذہن جائے گا۔ اور خدا، کائنات اور انسان تینوں کے بارے میں جو بنیادی الفاظ ہیں ان میں سے ایک بڑی تعداد گویا اقبال کی ٹکسال سے نکلے ہوئے سکوں کی طرح ہیں۔ ''خدائے زندہ'' اب یہ سنتے ہی آپ کو اقبال کا تصور ذہن میں آئے گا۔ ''آدم خاکی'' سن کر فوراً اقبال ذہن میں آئیں گے۔ اسی طرح بہت سارے لفظ ہیں کائنات، جہان رنگ و بو، عالم دیر و زود اب یہ سب کہاں ہیں کسی کے پاس۔ تو جو ہماری بنیادی چیزیں ہیں ان کے بارے میں اصطلاحات کے ایک انبار کو اپنی ملکیت بنا لینا، یہ بہت بڑی بات ہے۔

تدوین: محمد سہیل عمر

فرہنگ

کج رو:　ا۔ٹیڑھی چال والا۔
۲۔سیدھی راہ نہ چلنے والا۔
۳۔جو کسی ضابطے کی پابندی نہ کرے۔
۴۔بگاڑ پیدا کرنے والا۔
۵۔سرکش۔

انجم:　ا۔ستارے۔
۲۔ستارے جن کی چال دُنیا پر اثر انداز ہوتی ہے۔
۳۔نظامِ تکوین کے فعال عناصر۔

لامکاں:　'مکاں' کی ضد جو جہات سے پاک ہے۔
ذاتِ باری تعالیٰ کا عالم۔

اُسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر یعنی:

مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا ا۔اللہ کے حکم کے باوجود ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا۔ اُس میں یہ ہمت کہاں سے آئی؟ یہ ایک ایسا راز ہے جسے اللہ جانتا ہے یا خود ابلیس۔ آدم بچارہ متاثرہ فریق ہونے کے باوجود بےخبر ہے۔

۲۔شیطان کو اللہ کا رازداں کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ:

ا) اللہ کی معرفت رکھتا ہے۔

ب) تقدیر کے اسرار سے آگاہ ہے۔

ج) تخلیقِ آدم کے پورے منصوبے میں ایک فعال کردار رکھتا ہے۔

د) اللہ کے قرب کا طویل تجربہ رکھتا ہے۔

ر) معتوب ہونے کے باوجود موحد ہے اور اللہ کی رضا پر راضی۔

ز) بندوں کے احوال، افعال اور انجام کا خداداد علم رکھتا ہے۔

س) اختیار کی حقیقت کا عالم اور معلّم ہے۔

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا یعنی:

مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا ا۔تیری ترجمانی کے لیے تو محمدﷺ بھی ہیں، جبریل بھی ہیں اور قرآن بھی۔ آخر میرا بھی تو کوئی ترجمان ہونا چاہیے! سو یہ نوائے شوق اور جذبۂ عشق ہی وہ چیز ہے جو تیری جناب میں میری ترجمانی کرتی ہے۔

۲۔ رسولﷺ، جبریل اور قرآن سے، تو ظاہر ہے، اور یہ نغمہ محبت جو میرے سینے سے بلند ہو رہا ہے، میرا اظہار ہے۔

۳۔وحی تیرا پیغام ہے میری طرف اور یہ حرفِ شیریں جو میرے دل سے برآمد ہوا ہے، میرا جوابی پیغام ہے تیرے حضور میں۔

۴۔ مانا کہ پورا عالمِ وجود تیرا ہی مظہر ہے، مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جذبۂ عشق میں جو میرے حرف حرف میں سمایا ہوا ہے، کس کا ظہور ہے؟ تیرا یا میرا یا دونوں کا؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ محبت ہی نے تجھے بھی ظاہر کیا ہو اور مجھے بھی!

محمد (ﷺ):
۱۔ رسولِ اکرم ﷺ۔
۲۔ خدا کا آخری، ابدی اور عالم گیر پیغام لانے والے پہلے اور آخری نبی۔
۳۔ آپ ﷺ کی ذات سے حق کا تفصیلی اور حتمی ظہور ہوا۔ حق کی کوئی ایسی صورت یا معنی جس کی سند آپ ﷺ سے نہیں ملتی، وہمِ باطل ہے۔ حتیٰ کہ آپ ﷺ پر ایمان لائے بغیر توحید کا دعویٰ بھی ناقص ہے چاہے وہ گزشتہ شرائع کی بنیاد پر ہو یا عقلی دلائل کی اساس پر۔
۴۔ تمام مکلّف مخلوقات کے لیے مستقل مدارِ نجات و وصول الی اللہ۔

جبریل:
۱۔ انبیاء علیہم السلام پر وحی لانے والے اللہ کے مقرب ترین فرشتے۔
۲۔ اللہ کا آخری پیغام، آخری نبی کو پہنچانے والے۔
۳۔ ''قرآنِ مجید نے جبریلِ امین کو روح القدس (پاک روح)، روح الامین (فرشتۂ معتبر)، [الروح]، رسولِ کریم (پیغام برگرامی قدر)، ذو مرّۃ (زور آور یا حسین)، ذی قوۃ (صاحبِ طاقت)، شدید القویٰ (سخت قوتوں والا)، مکین (مرتبے والا)، مطاع (سب کا مانا ہوا)، امین (با امانت) جیسے گراں قدر اوصاف سے متصف کیا ہے اور ان سے عداوت کو خدا سے عداوت کا سبب بتاتا ہے۔''
(''لغات القرآن''، مولانا محمد عبدالرشید نعمانی، جلد دوم، ص ۲۴۱، ندوۃ المصنّفین دہلی، طبع اوّل ستمبر ۱۹۴۵ء)

حرفِ شیریں:
۱۔ میٹھا کلام۔
۲۔ نوائے شوق، نغمۂ محبت، ترانۂ عشق۔
۳۔ عاشق کا خطاب جو محبوب کو خوش کر دے۔
۴۔ جمالِ محبوب کی حکایت۔
۵۔ کلامِ اقبال۔