© rasailojaraid.com

اقبال کا فلسفۂ خودی اور تصوّرِ خدا

فضل حمید

علامہ اقبالؒ کی شخصیت کئی اعتبارات سے منفرد اور ممتاز ہے۔ ان کے افکار میں مغرب و مشرق کے علماء کی حکمت نظری اور اسلامی معتقدات کے امتزاج کے باعث جو گوناگونی اور بوقلمونی ہے، اُس نے ان ے ناقدین اور شارحین کے لئے ایک غیر معمولی اور حوصلہ آزما دشواری پیدا کر دی ہے۔ اقبال کی شاعری کی ین منزلیں ہیں۔ پہلا دور وہ ہے جس میں انھوں نے مجرّد شاعری کی ہے۔ یعنی واردات قلب کا اظہار کیا ہے۔ بانگِ درا میں اقبال اپنی شاعری کے حقیقی رنگ روپ میں نظر آتے ہیں۔ اس میں فلسفہ بھی ہے، ضمین بھی ہے اور بعض نظمیں ماخوذ بھی ہیں۔ لیکن جو کچھ کہا ہے، وہ آمد ہے، بے ساختہ خیالات ہیں صاف اہر ہوتا ہے کہ یہ اشعار کسی خاص مسلک یا فلسفیانہ نظریہ کے تحت نہیں کہے گئے۔ دوسرا دور مثنوی اسرار ودی اور پیامِ مشرق وغیرہ کا ہے۔ اقبال کی فلسفیانہ شاعری نیٹشے، برگسان، شوپن ہار اور واہیٹ ہیڈ ے نظریات سے متاثر ضرور ہوئی۔ بایں ہمہ وہ نیٹشے کی شمشیر و سنان کی زد میں نہیں آئے۔ برگسان کے ن طبیعت اور رومی کے سوز و ساز نے سپر اور زرہ بکتر کا کام دیا۔

دورِ ثانی مثنوی اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی اور پیامِ مشرق سے شروع ہوتا ہے۔ اس میں اقبال شاعری کا مقصد تمام تر تعلیمی و تبلیغی ہو گیا۔ رومی کے پُرسوز قصوّں، تمثیلوں، استعاروں اور تشبیہوں ے انھوں نے اپنے فلسفۂ خودی و سخت کوشی و سخت کیشی کی توانائی کا برگ و ساز فراہم کیا۔ جرمنی جا کر ہوں نے فلسفۂ مغرب و مشرق کا غائر تفصیلی مطالعہ کیا۔ یہاں 'خودی' کے ساتھ انہیں وہ شیفتگی و ستگی پیدا ہوئی جو آخر دم تک کسی نہ کسی رنگ میں قائم رہی۔ اِدھر سلطنتِ عثمانیہ کے زوال، جنگ ن، ہندوستانی مسلمانوں کی پستی اور زبوں حالی نے ان کے دل و دماغ میں ایک ہیجان پیدا کر دیا

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

انگریزوں کا استعماری تسلّط اور ہندو قوم کا دماغی اور معاشی غلبہ الگ سوہانِ روح کے باعث ہوئے۔ یہ تاثرات ان کے فلسفیانہ مزاج کی آزاد خیالی، فکری اجتہاد اور اعتقادی رواداری کے ساتھ متصادم ہوئے اور یہ باطنی کش مکش اور ناسازگاری کلامِ اقبال کی بوقلمونی میں منتج ہوئی۔ ماحول کی ہنگامہ آرائیاں اور عصبیت گیر و دار اس پر مستزاد تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بانگِ درا کا رنگ جو ان کے لئے طبعی تھا، یکسر بدل گیا۔ پہلے فلسفہ شعریت کے تابع تھا، اب شعریت فلسفہ کے تابع ہوگئی۔ نیٹشے اور وان ہرن ہارڈی کی حیاتیاتی جدلیت اور "انسان مافوق العادت" اور "قوم برتر و قاہر" کے تصوّرات کا ان کے ذہن پر غلبہ ہوا۔ اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تصوّف اور صوفی شعراء کا مسلکِ "نفی خودی" ملّتِ اسلامیہ کی تباہی و پست ہمتی کے ذمّہ دار ہیں۔ اور شعرائے متصوّفین، بالخصوص خواجہ حافظؒ کے کلام نے مسلمانوں کے قوائے عملیہ، اجتہادی فکر اور مجاہدانہ قابلیتوں کو معطل اور بیکار کر دیا ہے۔ اس لئے انھوں نے اپنی شاعری کا نصب العین یہ قرار دیا کہ صوفی شعراء کے خلاف جہاد کیا جائے۔ یہ "جہاد" مختلف عناوین و اسالیب میں ان کی شاعری کے اس دور ثانی میں زور شور سے جاری رہا۔

مثنوی اسرار خودی کی طبع اوّل میں ہدفِ ملامت حضرت حافظ تھے۔ طبع ثانی میں افلاطون موردِ الزام ٹھہرا۔ اقبال کی مراد افلاطونیۂ مستحدثہ (NEO-PLATONISTS) سے تھی۔ اسلامی الہیات پر شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود چھایا ہوا تھا۔ اور اس فلسفہ میں اگرچہ وجودیت اور حقیقتِ موجودات کا اثبات ہے لیکن اقبال کی خودی کے لئے ساز و سامان نہیں۔ وجودیوں کے ہاں شخصی خدا کا تصوّر نہیں۔ ہمہ اوستی مسلک میں تشخص و انفرادیت کو حقیقت کا اعتبار حاصل نہیں۔ مظہریت کی البتہ بہت گنجائش ہے۔ انسانِ کامل مظہرِ حق تعالیٰ ہے۔ یہ ایک علمی مغالطہ ہے کہ رومی کا "عشق" اور اقبال کی خودی مترادف ہم معنی مفہوم ہیں۔ رومی جب "من" اور "ما" کہتے ہیں تو ان کی مراد "حیاتیاتی وحدت" یا "تعین انفرادی" نہیں ہوتی۔ رُومی کے ہاں غایت انفرادی خودی کی بقا نہیں ہے۔ مولانا روم کے "ما" و "من" عبارت ہیں حقیقتِ وجود یا مبداء کلّی سے۔ ابن عربی کے نزدیک ممکنات، تعینّات و تقیّدات وجود ہیں۔ یہ وہ صُوَرِ علمیہ ہیں جن میں حضرتِ وجود نے اپنے مراتب تنزلات میں ظہور فرمایا۔ یہ مظاہری صُوَر متغیر ہیں اور اس معنی میں فانی ہیں کہ وہ آخر کار اپنے مبداء و معدن سے جا ملتے ہیں۔ تنزیہ کے یہ معنی ہیں کہ حضرت الوہیت کسی خاص مظہر میں محدود و مقید نہیں۔ تشبیہہ کے یہ معنی ہیں کہ ہر موجود کی موجودیت اور ہر مشہود کی مشہودیت میں موجود اور مشہود

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مولانا روم نے ابن عربی کی "وجودیت" کے عقیدہ کو بہت شرح وبسط سے بیان کیا ہے لیکن یہ ثابت کرنے کی بھی سعیِ بلیغ کی ہے کہ وحدت الوجود کے عقیدہ سے تکلیفات شرعیہ کی تعطیل لازم نہیں آتی۔ استطاعت مع الفعل ہے۔ جبر میں اختیار ہے اور اختیار میں جبر۔ صورت کے اعتبار سے اختیار ہے اور معنی کے اعتبار سے جبر۔ جو فعل انسان اپنے اختیار وارادہ سے کرتا ہے، اس کے لئے وہ مسئول ہے اور جو فعل اضطراری طور پر اس سے سرزد ہوتا ہے، اس میں وہ مجبور ومعذور ہے۔ خدا کی ذات وہ کُل ہے جس میں تمام کائنات مندرج ومندمج ہے۔ لیکن حلول کے وہ قائل نہیں تھے۔ اس لئے کہ حلول ثنویت کا اقتضا کرتا ہے اور یہاں کوئی غیر نہیں۔ صفات حق بھی زائد بر ذات نہیں ہیں۔ ذات عین صفات اور صفات عین ذات ہیں۔ مولانا روم جہد کو توکل کے منافی قرار نہیں دیتے۔ ان کے ہاں توکّل کی لابدی شرط جہد ہے اور جہد کا لازمہ توکّل ہے۔ ذات الٰہی کے بارے میں ان کا تصوّر یہ ہے:

در تصوّر ذاتِ اُو را گنج گو   تا در آید در تصوّر مثل اُو

لیکن وہ بقا باللہ اور فنا فی اللہ کے قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے بہت سے افکار وخیالات سے اقبال کو اتفاق ہے لیکن وہ انسان کی انفرادی خودی کی بقا چاہتے ہیں، اور غایت تخلیق یہ سمجھتے ہیں کہ انفرادی خودی کی بقا اور نشوونما کا برگ وساز فراہم کیا جائے۔ مولانا روم اس کے بالعکس یہ کہتے ہیں:

بشنو از نے چوں حکایت می کند   از جدائی ہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند   از نفیرم مرد وزن نالیدہ اند
نے حریف ہر کہ از یارے برید   پردہ ہایش پردہ ہائے ما درید

سرّ پنہاں است اندر زیر و بم   فاش گر گویم جہاں برہم زنم
ہر چہ نے می گوید اندر ایں دو باب   گر بگویم من جہاں گردد خراب

آب از جوئے بہ جوئے می رود   یا زیک سوگشتہ تا دریا رود

مولانا روم اس "خودی" کی نفی کرتے ہیں جسے "نفس" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ہر کہ اُو دعوائے ہستی می کند   آشکارا بت پرستی می کند

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

نفس مایاں کمتر از فرعون نیست   لیک اُو را عون مارا عون است

جملہ معشوق است و عاشق پردہ   زندہ معشوق است و عاشق مُردہ

اقبال "خودی" کو حقیقت، اور لازوال ولافانی شعورِ انفرادیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اس کی قوت قاہرہ و مسخرہ کے قائل ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کے مسلک خودی کی تقویت ابن عربی یا مولانا روم کے مسلک وحدت الوجود سے نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے سب سے پہلے انھوں نے نیٹشے کی طرف رجوع کیا۔ نیٹشے (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) کا فلسفۂ حیات تاریخ اور علم الحیات پر مبنی تھا۔ وہ الوہیت اور روحانیت کا منکر تھا۔ مگر "بازگشت" (RECURRENCE) میں یقین رکھتا تھا۔ اس بارے میں اس کی دلیل یہ تھی، کہ مکونات و موجودات یعنی عالم آب و گل کے امکاناتِ صوری محدود ہیں۔ اس لئے ذرات کی ترکیب سے افراد انسانی کی نشاۃ الثانیہ لازمی ہے۔ مغربی تہذیب کی تاریخ پر ناقدانہ نظر ڈالنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس تہذیب کے داعیات روبہ انحطاط ہیں اور اخلاقی اور مذہبی اقدار کمزور ہوتی جارہی ہیں۔ اس بنا پر اس نے "انسان مافوق العادت" اور "قوم اعلیٰ و برتر" کے نظریات کی تشکیل کی اور "غلبہ و تسخیر عالم" کے تصوّرات کو منطقی انداز میں پیش کیا۔ ارتقا کے مسئلہ بقائے اصلح کو اس نے "بقائے اقویٰ" کا رنگ دیا اور حیاتیات کے مشاہدات سے یہ اثبات کیا کہ غلبہ مظہر خیر و حق ہے۔ کمزور نسلوں پر قوی نسلیں غالب آجاتی ہیں۔ چھوٹی مچھلیوں کو بڑی مچھلیاں کھا جاتی ہیں۔ جرمن قوم تمام اقوامِ عالم سے اعلیٰ و اصلح اور اقویٰ ہے۔ اس لئے اس کا عالم پر غلبہ اور تفوق از قبیل واجباتِ عقلی ہے۔ اقبال دردمندی اور سوز دروں کے ساتھ ملّت اسلامیہ کے غلبہ کے خواہش مند تھے۔ اور "مرد مومن" کو متصرّف اور مسخّر کائنات تصوّر کرتے تھے۔ اس لئے وہ ایک حد تک نیٹشے کے فلسفہ سے متاثر ہوگئے اور اپنی ایک نظم میں اسے "مجذوب افرنگی" کا خطاب دے کر اس کی ستائش کا حق ادا کر دیا۔ لیکن نیٹشے کی دہریت کو وہ قبول کرنے کے لئے طبعاً و فطرتاً مستعد نہ تھے۔ اقبال ابتدا سے آخ تک دو چیزوں کے بڑے خواہش مند رہے۔ ایک فعّال، خود مختار اور قاہر خودی کا اثبات، دوسرے انفرادی باشعور خودی کی بقا۔ نیٹشے کے مکتب فکر میں فرد کی بازگشت کا امکان تو تھا، مگر تسلسل اور بقائے شعور انفرادی کا ساز و سامان نہ تھا۔

مزید برآں اثبات خودی کے لئے کوئی مابعد الطبیعاتی پشت پناہی یا زوردار استدلال بھی نیٹشے کے فلسـ

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

میں موجود نہ تھا۔ ہیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ء) نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ ہم معقولات اور مدرکاتِ حسّیہ کے ذریعہ حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ عقل کی نارسائی اور خامکاری کے بارے میں ہیوم کا انداز فکر منفی تھا۔ مثبت اور ترکیبی نہ تھا۔ وہ منکرِ حق تھا۔ کانٹ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ء) نے جو جرمن فلسفہ کا اب الآباء تھا، یہ کمی پوری کر دی اس نے اپنی تصنیف "عقل بحت" میں عقل کی حدود اور دائرۂ عمل کا تعین کیا اور عقل کی نارسائیوں یا کوتاہ دستیوں کی منطقی و مابعد الطبیعاتی توجیہات کے بعد اس نے خدا اور روح کے امکانات کو عقلی اعتبار سے قابلِ قبول قرار دیا اور خیر محض اور تعالٰی اخلاق کے لئے ان تصوّرات کی ضرورت کو ثابت کیا جو عقل حسّی سے ماوراء ہیں۔ امام غزالی اس سلسلہ میں کانٹ کے پیشرو ہیں لیکن تصوّف کی جانب ان کا جو شدید میلان تھا وہ فکر اقبال اور مختارات فلسفہ خودی کے لئے چنداں سازگار نہ تھا۔ کانٹ کی ماورائی مثالیت اقبال کے لئے مفید مطلب ہو سکتی تھی۔ ہیگل کے سہ پہلو استدلال منطقی یعنی دعویٰ خلاف دعویٰ اور توفیق ہر دو دعاوی یعنی تضمین و توافقِ ضدّین کے طریقہ سے اقبال کے فلسفہ خودی کو کیا حاصل ہو سکتا تھا۔ مولانا رومی ہیگل سے قبل ضدّین کے باہمی لزوم کے بارے میں بہت کچھ فرما چکے تھے۔

اقبال کے فلسفہ خودی میں "آرزو" اور خواہش یا "ارادہ" کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ اقبال نے مثنوی اسرار خودی اور پیام مشرق میں خصوصیّت کے ساتھ اس پر زور دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

زندگانی را بقا از مدّعا ست — کاروانش را درا از مدّعا ست
زندگی در جستجو پوشیدہ ست — اصل او در آرزو پوشیدہ ست
آرزو را در دلِ خود زندہ دار — تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار
آرزو جانِ جہان رنگ و بُو است — فطرت ہر شئے امینِ آرزو است

اقبال کا فلسفۂ آرزو شوپن ہادر (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ء) کے مایۂ ناز فلسفۂ مشیّت وتخیل سے متاثر ہے۔ شوپن ہادر نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف "تخلیق عالم بالخیال والارادہ" ——— (THE WORLD AS CREATION OF WILL AND IDEA) میں تمام عالم کو خواہش، ارادہ اور خیال کی تخلیق قرار دیا ہے۔ ہر شئے کی فطرت یا باطن میں ایک خواہش یا ارادہ موجود ہے، جو اس کی بود و نمود یعنی ظہور و ارتقا اور نشو و نما کا باعث ہے۔ یہ نظریہ اقبال کے مسلک خودی اور سخت کیشی اور سخت کوشی کی تائید و اثبات کے لئے بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے اور بلا شبہ اقبال نے شوپن ہادر کے اس نظریہ کو

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

بہ نظرِ استحسان دیکھا ہے اور ان کی "انتخابیت" میں اس کا خاص مقام ہے۔ بایں ہمہ شوپن ہاور کا نظریۂ حیات اقبال کے لئے مشعلِ راہ نہیں ہو سکتا تھا اور یہ امر واقعہ ہے کہ مرزا عبدالقادر بیدلؔ دہلوی اس فلسفۂ ارادہ و آرزو کو ظاہری و باطنی اعتبارات سے پہلے ہی بیان کر گئے تھے۔ بیدلؔ کے نزدیک عالم جمادات و نباتات میں یہ ارادہ یا خواہش خفی ہے اور انسان میں جلی جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان میں حسب شعور فعالیت اور انفعالیت کے مدارج اور باہمی تفاعل میں فرق و تفاوت ہے۔ لیکن شوپن ' "" زدئے نفس" کو انسان کے دکھ درد اور ناخوشی کا باعث قرار دیتا تھا۔ وہ ترک آرزو اور تیاگ کو نجات کا واحد ذریعہ سمجھتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اقبال شوپن ہاور کا ساتھ محض اس حد تک دے سکتے تھے کہ خواہش اور ارادہ کی فعّال تخلیقی و تعمیری قوت کو تسلیم کر لیا جائے۔ رہی نیٹشے کی بات تو اس کا فلسفۂ قوت بالآخر تسخیر کی فعالیّت اور جبارانہ خود افزائی کے رنگ میں نامی اور غیر نامی فطرت کے جملہ اعتبارات پر دست درازی کر رہا ہے۔ عشق یعنی ذوق و تواجد کا یہاں کیا کام ہے۔ اقبال سب سے زیادہ فکٹے کے نظریات سے متاثر ہیں۔ فکٹے کا نظریۂ عمل تخلیق بالنفس نہ صرف اقبال کی مثنوی اسرار خودی بلکہ زبور عجم میں بھی جلوہ ریز ہے۔ فکٹے (۱۷۶۲ء - ۱۸۱۴ء) نے اقبال کے مسلکِ خودی کے لئے مابعد الطبیعاتی تقویت کا ساز و سامان بہم پہنچایا ہے۔ مثنوی اسرار خودی اور زبور عجم میں فکٹے کے فلسفیانہ نظریات اور مابعد الطبیعاتی افکار کے آثار ... انھ رومی کے عشق کے امتزاج نے ایک خاص وجدانی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ بہر کیف فکٹے کے فلسفہ کو جب تک اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے، اقبال کے کلام کی عموماً اور ان کے فلسفۂ خودی کی خصوصاً صحیح تشریح و تعبیر نہیں ہو سکتی۔

اقبال کی اسلامی عصبیت نیٹشے کی نسلی برتری کے نظریہ سے رنگ گرفتہ و خط کشیدہ ہونے کے باوجود عشق رومی کی "نے" کے زیر و بم سے آشنا ہے۔ اور نیٹشے کا فلسفۂ قوت اقبال کی خودی کے قاہرانہ جوش و خروش میں موجزن ہونے کے علی الرغم بیدلؔ کی "بے خود خودی" کی نرم آہنگی سے تال سُر ملا رہا ہے۔ فکٹے نے جرمن قوم کو نپولین اور فرانسیسی اقتدار کے خلاف ابھارا تھا۔ یہ بات بھی اقبال کے لئے ایک طرح کی کشش کا موجب ہوئی۔ فکٹے کانٹ کے اس نظریہ کا حامی تھا کہ عقل عملی (عقل معیشتی) یا خود اختیار مشیّت بالجبر مبداء جمال و کمال ہے۔ اس پر فکٹے نے یہ اضافہ کیا کہ انسان میں ایک مجرّد شعوری تخلیق کا عمل جاری ہے جس کا ناگزیر اقتضا یہ ہے کہ قانونِ اخلاق کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا جائے۔ یہی "عمل تخلیق بالشعور" یا "تخلیق نفسی" "تشخصِ انفرادی" کا مصدر و منشاء ہے۔ فکٹے کے نزدیک "شعور" (جس کی تخلیقاتِ تصوری میں صُوَر و اشباہ جن پر عالم

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

خارج کے موجودات اور ان کی تمثیلی یا تشبیہی صورتوں کا انحصار ہے) عالم کی تکوینی غایت (عقل اوّل، سبب اوّل) سے پیدا ہوا ہے۔ اگر "شعور" سے فکٹے کی مراد "شعور بحت" ہو تو کائنات یعنی عالم شہادت کی علت غائی بھی اسی کو ہونا چاہیئے۔ فکٹے کا خیال ہے کہ جس عالم میں کوئی فرد زندگی بسر کرتا ہے اس کا تعلق اس کے اپنے انفرادی شعور سے ہے اور اس انفرادی عالم کا وجود ایک غایت الغایات یا علت العلل کے تخلیقی فیضان کا مرہون منت ہے۔ فکر یا قوتِ خیال، عمل (حرکت) کی ہی ایک صورت ہے۔ کیونکہ شہود و مشاہدہ ہمیشہ انفرادی شعور کے تعین میں ہوتا ہے۔ اس لئے شعور کے مبداء اور ماہیت سے تمام مسائل مابعد الطبیعات اور جملہ اسرارِ کائنات دریافت ہو سکتے ہیں۔ عالم ایک امرِ اعتباری ہے، اور بذاتِ خود بے معنی اور لیس بشئ ہے۔ بہ الفاظِ دیگر خودی کی شعوری اور نفسیاتی تخلیق ہے، خودی وہ نقطہِ ارتکاز ہے جہاں مطلق کی تخلیقی قوت (قوت فاعلہ جسے اسلامی الٰہیات کی اصطلاح میں اسم الرحمٰن سے تعبیر کرتے ہیں) انفرادی خودی کی قابلیت ظہور (قوت منفعلہ جسے حکماء متصوفہ اسم الرحیم سے معنون کرتے ہیں) میں رونما ہوتی ہے۔ عالم کا وجود قائم بالذات یا قائم لذاتہ نہیں ہے۔ عالم کا وجود محض اس لئے قائم ہے کہ انسان اپنے مقاصد و مطامع کی تکمیل کر سکے۔ مادّہ (مادّہ اولیٰ۔ فطرت) انسان کے سوز و ساز یا تحصیل و اکتساب کے لئے ایک مواد ہے (یا بہ اصطلاح حکماء قدیم مادہ ہیولائی ہے)، فکٹے کے فلسفہ کے ان اساسی تصوّرات اور مذکورہ تصریحات سے فلسفہ خودی کے جملہ مضمّنات و مضمرات بخوبی روشن ہو جاتے ہیں۔

اقبال نے اپنے فلسفہٗ خودی کی جو توضیح و تشریح ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے مکتوب میں لکھ کر بھیجی تھی وہ فکٹے کے مابعد الطبیعاتی نظریات سے مماثلت تامّہ رکھتی ہے۔ فکٹے کے نظریہٗ خودی کی رُو سے حقیقت انفرادی شعور ہے۔ کوئی ماوراء الشعور حقیقت نہیں جسے اِلہ سے تعبیر کر سکیں یا اِلہ و مالوہ اور رب و مربوب کی نسبت کو قائم کر سکیں۔ عالم شہادت بہ اعتبار صورت، موہوم یا لَیْس بِشَیٍٔ ہو سکتا ہے یا شعور انفرادی کے اعتبار سے نامی اور ارتقا پذیر ہو سکتا ہے لیکن موجودات خارجی میں جنہیں ہمارا مشاہدہ معروضی حقائق قرار دیتا ہے، جس ارتقا یا نشو و نمو کا ہم ادراک کرتے ہیں، ان کے اثبات کے لئے فکٹے کے افکار میں زیادہ امکان نہیں ہے۔ فکٹے کے نظریہ میں خودی ضرور ہے لیکن خدا کی چنداں گنجائش نہیں اِلاّ اس صورت میں کہ خودی کو ہی خدا سمجھ لیا جائے۔ یورپ میں طبیعاتی مادیت کا غلبہ ہو رہا تھا۔ اس لئے اقبال نے ہیگل اور رومی کے فلسفہ کی طرف رجوع کیا۔ ہیگل کے علمِ کلام نے جہاں تصوّریاتی طور پر بہ یک وقت اضداد کے وجود کی ناگزیریت کو تسلیم کیا اور اپنے سہ پہلو قضیہ میں "ضدین" کی ناسازگاری کو ترکیبی توافق اور تعدیلی حکمت

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

سے اعجاز سے تحلیل کر دیا۔ لیکن ساتھ ہی مارکس کی مادّی جدلیت کے لئے بھی راہ ہموار کر دی۔ ہیگل کا یہ نظریہ کہ ضدّین نہ صرف بہ یک وقت قائم رہ سکتے ہیں بلکہ ان میں توفیق و توافق بھی ممکن ہے، اسلامی الہیات میں پہلے سے موجود تھا۔ ابن عربی نے فتوحات میں یہ تشریح کر دی تھی کہ وجودِ بحت یعنی حقیقت' اضداد کو بہ یک زمان و مکان قبول کرتی ہے۔ حتّیٰ کہ وجود عدمِ مطلق کو بھی قبول کرتا ہے۔ گو عدمِ اضافی کو قبول کرنا اس کے لئے محال ہے۔ مولانا روم نے فیہ مافیہ میں اس پر جامع و مانع بحث کی اور حقائق کونیہ کے اثبات و قیام کے لئے اضداد کو لابدی قرار دیا ہے۔ لیکن اس سے خدا، بالخصوص شخصی خدا کے وجود کا کوئی ثبوت بہم نہیں پہنچتا۔ فکٹے کی خودی کے تعلیلی سلسلہ میں خدا کا اثبات واضح حیثیت نہیں رکھتا۔ خدا کو صرف حرکت کی علّتِ غائی قرار دے سکتے ہیں اور اگر یہ مان لیا جائے کہ شعور حرکت سے پیدا ہوا ہے تو حقیقت حرکت قرار پائے گی نہ کہ شعور یا ارادۂ شعوری۔ اس صورت میں فکٹے کے عمل تخلیق بالنفس (PSYCHO — GENESIS) کے لئے گنجائش کہاں باقی رہ جاتی ہے ؟

خودی کے فلسفہ میں خدا کی گنجائش اقبال کے ہم عصر پروفیسر وائٹ ہیڈ نے پیدا کر دی۔ پروفیسر موصوف کے "خیال بالفعل" کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات کے ارتقا یا تغیر کے ساتھ ساتھ الوہیت بھی تغیر پذیر ہے۔ خدا کو کائنات کا لاتبدیل "محرک اوّل" یا علّت غائی قرار دینے کے بجائے "غایت تعلیل" یا "نتیجہ آخر" قرار دینا زیادہ صحیح ہے۔ اور اس کی ذات کائنات کے ساتھ جو نسبت یا تعلق رکھتی ہے اس کے لحاظ سے وہ ہر لحظہ بدلتی رہتی ہے۔ یعنی ذات حق میں وجوب و قدم نہیں ہے بلکہ حدوث و امکان ہے۔ یعنی خالق و مخلوق میں ایک قسم کا تفاعل و تعامل ہے۔ عالم (اور اہل عالم) اپنے اعمال و افعال سے خدا کی تخلیق کر رہے ہیں۔ اور خدا اسی نسبت و اضافت کے اعتبار سے عالم کی تخلیق کر رہا ہے۔ یہ خیال بھی ابن عربی (ملاحظہ ہو فصوص الحکم) کے ہاں دوسرے رنگ میں موجود ہے۔ توحید وجودی کے کاروبار میں' افاضۂ رحمانی اور استفاضۂ رحیمی' یعنی فیضان وجود و وجوب، اور استفاضۂ امکان و حدوث میں تعامل و تفاعل ہے۔ رحمان رحیم کا طلب گار ہے۔ الہ مالوہ کو چاہتا ہے، واجب اپنے ظہور جمال و کمال کے لئے ممکن سے مستغنی نہیں رہ سکتا۔ لیکن وائٹ ہیڈ اور ابن عربی کے انداز بیان میں بیّن تفاوت ہے۔ ابن عربی کے ہاں فرق مراتب اور حفظ مدارج ہے، جو وائٹ ہیڈ کے ہاں نہیں۔ بایں ہمہ اقبال کے کلام، خصوصاً گلشن راز جدید میں وائٹ ہیڈ کے نظریے کے آثار صاف طور پر ظاہر ہیں۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اب اقبال کے فلسفۂ خودی و سخت کوشی و سخت کیشی کی راہ میں ایک سنگِ گراں رہ گیا تھا اور وہ یہ کہ کائنات میں حرکت مسلسل ہے اور حرکت کا انفکاک محال ہے۔ ایٹم (ATOMS) جیسا کہ ہیگل نے کہا ہے۔ ایک پہلے سے متعین سمت میں حرکت کر رہے ہیں اور ہم اس سمت کو شعوری ارادہ سے تبدیل نہیں کر سکتے۔ پھر اقبال کے جہدِ مسلسل اور حرکت پیہم کی مابعد الطبیعاتی پشت پناہی کے لئے کیا استدلالی حجت ہے اور ہست و نیست کا شعوری طور پر حرکتِ ارادی سے کیا ربط و تعلق ہے؟

اس سلسلے میں برگساں (۱۸۵۹ء - ۱۹۴۱ء) کے تصورِ زمان اور "سیالِ روانِ حیات" (ELAN VITAL) نے اقبال کی دست گیری کی۔ اور برگساں کا نظریہ مدت (DURATION) یہ ہے کہ مدت (جو حرکت کی مظہر ہے) مختلف مدارج رکھتی ہے۔ زندگی عبارت ہے حرکت سے اور حرکت عبارت ہے "تناؤ" (TEUSION) سے جس کے مختلف مدارج کیفیت و کمیت ہیں۔ استرخا (باصطلاح حکمائے قدیم سکون یعنی ہر حرکت کے بعد سکون لازم ہے، جس کی وجہ بے شمار درمیانی تفاوت "تناؤ" کی مختلف صورتوں میں واقع ہوتے ہیں۔ تحت الشعور اور خواب بھی اس "تناؤ" کی کمی بیشی کے مدارج ہیں۔ اقبال نے اس سے یہ (قدرے دور از کار) استنباط کیا کہ زندگی عبارت ہے کشاکش اور تناؤ سے۔ جس قدر دیر تک اور جس قدر زیادہ تناؤ ہوگا، اسی قدر زندگی مستحکم و مضبوط ہوگی۔ فی الحقیقت زندگی تعدیل و اعتدال سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ محض کھینچ تان سے۔ البتہ تناؤ بھی تقویم حیات کا ایک جزو لاینفک ہے۔

برگساں کے اس نظریہ کو آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے تقویت پہنچی۔ آئن سٹائن نے ابعادِ ثلاثہ کے علاوہ ایک بُعدِ رابع یعنی زمان کو دریافت کیا اور ان بُعدین یعنی زمان و مکان کو ایک حقیقت واحدہ قرار دیا ہے۔ یہ وحدت زمانی و مکانی کا تصور حضرت ابن عربیؒ کے ہاں پہلے سے موجود تھا۔ صرف متضمنات و داعیات کا فرق تھا۔ آئن سٹائن نے ان اَبعاد کے علاوہ اور اَبعاد کے امکان کو بھی تسلیم کیا۔ اقبال نے اس انکشاف کی مدد سے الہام اور وحی یا وجدان کے بُعد کے امکان پر بحث کی اور خیال ظاہر کیا ہے کہ انسان مافوق العادت یعنی رسول و نبی میں بُعدِ خامسہ وحی ہوتی ہے۔ برگساں کے مافوق الشعور عقل کے نظریہ سے، جو یہ نوزا کے عقلِ وجدانی کے تصور کی ایک تکمیلی ہیئت سے ماخوذ تھا، اقبال نے وحی یا الہام کے تصور کے اثبات میں مدد دی۔

یہاں تک اقبال کے دوسرے دور شاعری کا تعلق ہے۔ اپنی شاعری کے تیسرے اور آخری دور میں اقبال

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

نے رومی کے ''عشق'' اور وحدت الوجود کی طرف اپنا رُخ زیادہ کرلیا۔ لیکن رومی کے ہاں انفرادی خودی کا اثبات نہیں ہے۔ جب وہ ''ما'' و ''من'' کہتے ہیں تو ان کی مراد ''حقیقت'' یا مبدائے وجود سے ہوتی ہے۔ اقبال کی شاعری کا یہ دور ترکیبی و تضمینی ہے۔ انھوں نے فلسفہ کے مختلف مکاتب کے افکار کو اپنے فلسفۂ خودی کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ مگر انفرادی خودی کی حقیقت کو وہ اب بھی فراموش نہیں کرسکے۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے فکٹے کے نظریہ تخلیق بہ شعور نفسی کی جو توجیہ و تاویل کی۔ اُس نے اقبال کے لئے خودی کے مابعد الطبیعاتی اساس کے لئے کچھ اور سامان فراہم کردیا۔ اقبال عالم کو نامی مانتے ہیں اور انسان کی شعوری خودی کو ایک فعال تخلیقی حیثیت دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے وائیٹ ہیڈ کا یہ نظریہ کہ انسان اور خدا دونوں تخلیق عالم میں شریک ہیں اور جہاں خدا عالم کی تخلیق کررہا ہے، وہاں انسان بھی اپنے اعمال و افکار سے اپنے خدا کو بنا سنوار رہا ہے، اقبال کے لئے فکر انگیز بنا۔

اقبال کے مابعد الطبیعاتی افکار میں ایک قسم کی ثنویت تو ابتدا سے ہے۔ ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کو انھوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ صرف آئین شٹائن اور برگساں کے تصورات زمان و مکان سے متاثر ہوکر انھوں نے ابن عربی کے تصور ''دہر'' کو قبول کیا ہے۔ دہر سے ابن عربی کی مراد زمانِ مطلق ہے اور ان کے نزدیک زمان و مکان ایک حقیقت واحدہ ہیں۔ اور وہ ''دہر'' کو اسماء الٰہیہ میں سے ایک اسم قرار دیتے ہیں۔ شائد اقبال نے وائیٹ ہیڈ کے نظریہ کو اس اعتبار سے قبول کرلیا کہ صوفیاء کے نزدیک ہر انسان کا ایک اسم خدا کے ہاں ہوتا ہے۔ اور حدیث میں یہ بھی وارد ہے کہ انا مع عبدی کما ظن بی (میں اپنے بندہ کے لئے وہی ہوں جو وہ میری نسبت گمان کرتا ہے)

مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر اقبال کے کلام کے پہلے، دوسرے اور تیسرے دور میں اگر تخالف یا تضاد ہو تو جائے تعجب نہیں۔ علاوہ بریں اقبال ایک پیغام بر شاعر ہیں اور ان کی شاعری کا مقصد افادی ہے۔ اس لئے فلسفہ میں ان کا مسلک انتخابیت ہے۔ حکماء مشرق و مغرب کے جو خیالات انہیں عمدہ یا قابل قدر معلوم ہوئے، وہ انھوں نے اپنے اشعار میں بیان کردیئے۔ اور ردّ و قبول کو ہماری صوابدید اور تحقیق کے لئے چھوڑ دیا۔ ان تصریحات سے یہ اخذ کرنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے فکٹے، برگساں، وائیٹ ہیڈ وغیرہ نظریات کو من و عن قبول کرلیا۔ جس طرح رومی کے افکار میں انھوں نے دُور رس تصرّف کیا ہے، اُسی طرح ان حکمائے مغرب کے افکار کو بھی اپنے مخصوص معتقدات کے سانچوں میں ڈھالا ہے۔ مثال کے طور پر برگساں کے نظریۂ روح حیات

© rasailojaraid.com

یعنی وحدت زمان ومکان وشعور وارتقائے مادی وحیاتیاتی کو انھوں نے اس انداز سے بیان کیا ہے کہ حقیقت مطلقہ بسیط ہونے کے باوجود ایک نقطۂ نور ہے، اور مختلف نقاطِ نور میں منقسم ومتجزّی ہے۔ اور یہ نقطۂ نور تعیّنات وتشخصاتِ انفرادی کی صورت میں لاتعداد تحت الشعوری، شعوری اور فوق الشعوری نقاط کی صورت اختیار کرلیتا ہے اور مبداءِ حیات اور تمام عالم رنگ وبو کی ابداعی اصل اور مصدرِ جملہ جمال وکمال بن جاتا ہے۔ جملہ موجوداتِ خارجی اِسی کے مظاہر کونیہ ہیں۔ ان امتدادات کو جو آئین سٹائین کی تحقیق کے مطابق متکثرہ وممتدہ (MULTI-DIMEN SIONAL) ہیں، اقبال نے "زمان" سے تعبیر کیا ہے۔ اور ابن عربی کی طرح اس حدیث سے استنباط کیا ہے کہ لا تسبّوا الدھر ان الدھر ھو اللّٰہ، جیساکہ مذکور ہوا۔ ابن عربی کی مراد دہر سے زمان مطلق ہے، جو اُن کے خیال میں اسمائے الٰہی میں سے ایک ہے۔ اور نفس انسانی (انا یعنی انائے حقیقی) کو غایت الغایات قرار دیتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ اس "انا" کا مبداء ومنشاء اوّل اور مرجع آخر "وجود مطلق" ہی کو سمجھتے ہیں۔ وللنّاس فیما یعشقون مذاھبُ۔

اقبال نے خودی کا فلسفہ اپنے سارے کلام میں جگہ جگہ بیان کیا ہے، مگر مربوط ومنضبط طور پر مثنوی اسرار خودی میں اس کا اظہار ہوا۔ اور یہی بنیادی چیز ہے۔ خدا کا جو تصوّر انھوں نے بانگِ درا میں پیش کیا تھا، وہ سوامی رام تیرتھ کے افکار سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔ خود سوامی جی نے مولانا روم کی مثنوی سے استفادہ کیا تھا۔ بہ ہر کیف جن خیالات کا اظہار اشعارِ ذیل میں انھوں نے کیا ہے وہ تصوّف اور ویدانت دونوں میں مشترک ہیں:

چمک تری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں ۔ جھلک تری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری پستی ۔ روانی بحر میں افتادگی تری کنارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے ۔ شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں
شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوقِ تکلم کی ۔ چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

یہ وہی عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ ایک روح اعظم ہے یا وہ نورانی حقیقت ہے جو انسان اور تمام کائنات کی ضمیر میں مستتر ہے۔ مثنوی اسرار خودی کی تمہید ان اشعار سے ہوئی ہے اور شائد خدا کا تذکرہ اس لئے محذوف ہے کہ خودی ہی خدا ہے:

پیکر ہستی ز آثار خودی است ۔ ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد　　آشکارا عالم پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ اُو　　غیرِ اُو پیداست از اثباتِ او

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است　　پس بقدرِ اُستواری زندگی است
قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند　　ہستیِ بے مایہ را گوہر کند
بادہ از ضعفِ خودی بے پیکر است　　پیکرش منت پذیرِ ساغر است
گرچہ پیکر می پذیرد جامِ مے　　گردش از ما وام گیرد جامِ مے
گر بفطرت پختہ تر بودے نگیں　　از جراحت ہا بیاسودے نگیں
چوں زمیں بر ہستیِ خود محکم است　　ماہ پابندِ طوافِ پیہم است
ہستیِ مہر از زمیں محکم تر است　　پس زمیں مسحورِ چشمِ خاور است

عُمر کے آخری دور میں گو اقبال کا میلان وحدت الوجود کی طرف زیادہ ہو گیا تھا مگر حقیقت خودی پر ان کا اعتقاد متزلزل نہیں ہوا منجملہ اور بہت سے اشعار کے ان کے یہ دو شعر اسی حقیقت پر دلالت کرتے ہیں ؎

منکرِ حق نزدِ مُلّا کافر است　　منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

اور — ہر کہ اُو را قوتِ تخلیق نیست　　نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

اور اسی دورِ آخر کے کلام میں انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ :

خدا خود در تلاشِ آدمے ہست

اقبال کے خدا و خودی کے تصوّر کے متعلق زبورِ عجم کے کچھ اشعار مثال کے طور پر درج ذیل ہیں:

عشقِ شور انگیز را ہر جادہ در کوئے تو بُرد　　بر تلاشِ خود چہ می نازد کہ رہ سوئے تو بُرد
این جہاں چیست صنم خانۂ پندارِ من است　　جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را　　حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدنِ من　　چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است
اے من از فیضِ تو پائندہ نشانِ تو کجا است؟　　این دو گیتی اثرِ ماست جہانِ تو کجا است؟

دگر از شنکر و منصور کم گو　　خدا را ہم زراہِ خویشتن جو

© rasailojaraid.com