Fikr-o-Nasar (Islamabad) 14:5 (1976) © rasailojaraid.com

اقبال اور مشرقی فکر

وحید اختر

اقبال کی فکر کو مشرقی اور مغربی ماخذوں کی مدد سے سمجھنے کی کوئی کوشش اس وقت تک نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی جب تک ہم اقبال کو ان کے عہد کے تناظر میں نہ دیکھیں جس میں ان کے افکار کی تشکیل ہوئی۔ یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ اقبال کی فکر مختلف قدیم مکاتب فلسفہ کے تصورات کا گلدستہ نہیں بلکہ خود ان کی زمین فکر کا زائیدہ و پروردہ شجر صدا بہار ہے۔ اس کی آبیاری کے لیے انہوں نے مختلف سرچشموں سے کام لیا ہے۔ مگر اسی حد تک جس حد تک وہ ان کی فکر کے لیے سازگار ہو سکتے تھے۔ جس طرح مغرب کی طرف اقبال کا رویہ ردّ و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے اسی طرح انہوں نے مشرق کی قدیم فکر کو پورا کا پورا قبول نہیں کیا، مشرق سے بھی انھوں نے وہی لیا جو ان کے لائحۂ عمل کے مطابق کار آمد ہو سکتا تھا۔ اقبال کی انتخابیت تخلیقی اور طبع زاد فکری رویے پر مبنی ہے۔ محض اخذ و اکتساب کا غیر تخلیقی عمل نہیں۔

اقبال کے فکری کارنامے کو کبھی کبھی کم کر کے دیکھا اور دکھایا جاتا ہے۔ یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ اصطلاحی مفہوم میں کوئی مستقل و منضبط نظام فکر پیش نہ کر سکے۔ تب بھی یہ کہنا کہ ان کی نظر اسلام اور مسلمانوں تک محدود رہی اور ان کے یہاں وہ آفاقیت نہیں جو دوسرے متفکر شاعروں یا ہم عصر ہندوستانی مفکرین کے یہاں ملتی ہے یا اقبال کو پوری طرح نہ سمجھ سکنے کا نتیجہ ہے۔ مغربی شعراء میں دانتے اور ملٹن اپنے مذہبی معتقدات کے اتنے ہی اسیر ہیں جتنے اقبال۔ اسی طرح ٹیگور اور آربندو ہندو فکر کی روایت کے اتنے ہی اثر میں ہیں جس قدر اقبال اسلامی فکر کے۔ اگر دانتے اور ملٹن کے یہاں آفاقی قدریں اور تصورات مل سکتی ہیں اور وہ ہمارے عہد کے لیے معنی خیز ہو سکتے ہیں اگر ٹیگور اور آربندو ہم عصر انسان دوستی کے مسلک اور وسیع النظر روحانیت کے نقیب مانے جا سکتے ہیں تو اسی معیار سے باوجود اپنی فکر کی اسلامیت کے اقبال بھی مسلک انسانیت اور ماورائے مذاہب روحانیت کے پیامبر ہونے کے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ساتھ ہمارے عہد کے لیے معنی خیز ہو سکتے ہیں، اور ہیں۔ کسی ایک مذہب یا نظامِ فکر سے وابستگی آفاقیت اور عصری معنویت کے منافی نہیں۔ اقبال کے پُورے نظامِ فکر میں، چند فروعی مسائل سے قطعِ نظر، اسلام کی جو تفسیر اور تشکیلِ نو ملتی ہے وہ اس کے حرکی اور آفاقی عناصر کو نئے عہد کے تقاضوں کی روشنی میں فکر و عمل سے ہم آہنگ دیکھنے کا نتیجہ ہے۔ اسی لیے اقبال جب اسلام کی بات کرتے ہیں تو وہ ایک مذہب کے اصول و عقائد کی بات نہیں رہتی، ہمہ گیر روحانی تجربے اور مذہبی حسیت کی تشکیلِ نو بن جاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کے فانوس میں مغرب و مشرق کے اتنے چراغوں کی لویں گردش کرتی نظر نہ آتیں۔ ان کا چراغ مشرقی خصوصاً اسلامی فکر کی روایت سے منور ہے۔ لیکن اس کے لیے انھوں نے روغن مغربی فکر سے بھی لیا ہے یہی ان کی فکر کی عصری معنویت کا راز ہے۔

میرے نزدیک اقبال کی فکر کے مطالعہ میں بنیادی اہمیت ان کی کتاب "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو" کو دینی چاہیئے۔ "مابعد الطبیعیات عجم" کو بعض فلاسفہ کے متعلق ان کی آراء کے حوالے کے لیے ضمنی طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جہاں تک ان کی شاعری کا سوال ہے اور اس کی عظمت و اہمیت کا سوال ہے اس کی عظمت و اہمیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ اس دشواری کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے جو شاعر کی مختلف مزاجی کیفیات کے ظاہر کرنے والے اشعار کی بنا پر شعر سے منضبط فلسفے کی تدوین کی کوشش میں سامنے آسکتی ہے۔ ان کی شاعری ان تصورات کا فنکارانہ اظہار ہے جو ان کی فلسفیانہ نثری تحریروں میں زیادہ وضاحت سے ملتے ہیں۔ اس لیے ان کی نثر کو شعر کی تفہیم کے لیے بنیادی وسیلہ ماننا پڑے گا۔ شعر کی توجیہہ و تاویل میں جو دشواری اس کے بغیر پیش آسکتی ہے اس کی ایک مثال پر اکتفا کرنا چاہتا ہوں۔ زمان کے تصور کو اقبال کی فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زمان ان کے لیے حقیقی ہے، فعال ہے، خلاق ہے! اور ان کے خیال میں حدیثِ قدسی "لا تسبوا الدھر" کے مطابق خدا کے مترادف ہے۔ اب صرف ایک مصرع لیجیے۔

ع   نہ ہے زماں، نہ مکاں، لا الٰہ الا اللہ

جب تک اقبال کا تصورِ زماں اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ پیشِ نظر نہ ہو، اس کی تعبیر کئی طرح سے ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اقبال زمان و مکان کے منکر ہیں اور صرف خدا کا اثبات کرتے ہیں۔ زمان و مکان کا انکار ان تصوری فلسفوں سے ملتا ہے جن کے شارح مغرب میں افلاطون اور مشرق میں شنکر ہیں۔ دوسری تفسیر یہ ہو سکتی ہے کہ روایت کے مطابق کوئی خدا نہیں بجز خدائے حقیقی کے، اس لیے زمان و مکان کا انکار محض زمان و مکان کو الوہیت کا درجہ دینے کا انکار ہے۔ یہ مفہوم ایک حد تک اقبال کی فکر سے قریب ہے لیکن "انا الدھر" اور اس جیسے دوسرے قول "الوقت سیف" کے مطابق نہیں جسے انھوں نے قبول کیا ہے۔ تیسری تشریح یہ ہو سکتی ہے کہ اقبال

© rasailojaraid.com

خدا نے واجد کے اثبات کے ساتھ زمان و مکان کی معروضیت کا انکار کر رہے ہیں وہ ان سے یکسر منکر نہیں یعنی زمان و مکان معروضی وجود نہیں رکھتے بلکہ اگر ہیں تو خدا کے موضوع ذہنی کی حیثیت سے ہیں یا یوں کہیے کہ موضوعی ہیں۔ اس مصرع کے خلاف اقبال کے دوسرے مصرعے اور اشعار انہی تصورات کی تردید کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ اس لیے صرف یہی کافی نہیں کہ اقبال کے ہر مصرعے کو اس کے شعری سیاق و سباق میں رکھ کر پڑھا جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ہم ان کے ہر مصرع یا شعر یا نظم کو ان کے مجموعی فکری سیاق و سباق میں رکھ کر سمجھیں۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو اقبال کے خلاف افلاطونی رویے اور شنکر کی تنقید کو سامنے رکھنا پڑے گا اور اس لیے پہلے مفہوم کو رد کرنا ہوگا۔ دوسرے اور تیسرے مفاہیم کی تطبیق ہی سے ان کا صحیح تصور زمان سامنے آ سکتا ہے۔ کیونکہ اقبال زمان کو خدا کی صفت تخلیق کا مظہر یا وسیلہ مانتے ہیں اور ساتھ زمان کی معروضیت کو ترک کر کے اس کی موضوعیت و اضافیت پر زور دیتے ہیں۔ زمان کے اس تصور کی تشکیل میں انہوں نے مشرق و مغرب کے فلاسفہ کو سامنے رکھا ہے وہ افلاطون، شنکر، اور کانٹ کی تنقید کرتے ہیں، برگساں، الیگزینڈر، [illegible]، آئن اسٹائن، عراقی، رومی، ابن خلدون اور آروبندو کے قریب نظر آتے ہیں۔ زمان کی حقیقت کا اعتراف تغیر اور ارتقا کو حقیقی ماننے پر منتج ہوتا ہے یا دوسری جہت سے تغیر و ارتقا کو آفاقی قانون تسلیم کرنے سے خود بخود زمان کی واقعیت ثابت ہوتی ہے تغیر کے مغربی جدید نظریات کے ساتھ اقبال مہاتما بدھ کے فلسفۂ تغیر کو قبول کرتے ہیں۔ ارتقا کے تخلیقی فلسفے انہیں اسلامی مذہبی فکر سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ تغیر کے عمل کو خدا کی خلاقی اور انسان کی قوت تخلیق، عمل اور اجتہاد کے تصورات سے مربوط کیا جاتا ہے تو ان کی فکر کے دوسرے پہلو، اور ان پہلوؤں پر مغرب و مشرق کے اور مختلف النوع اثرات نمایاں ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ ایک تصور سے کئی تصورات اور کئی فلسفوں کا سلسلہ ملتا اور رشتہ نکلتا ہے۔

محض شعر اقبال سے ان تمام فکری سلسلوں کا سراغ لگانا بہت دشوار ہے۔ البتہ ان کے تمام تصورات کو ایک کُل کی شکل میں ترتیب دینے کے بعد ان کی شاعری کو سمجھنے اور اس کی قدر کا اندازہ لگانے میں آسانی ہوتی ہے یہاں میں نے محض ایک مثال سے ان مختلف جہات و تصورات کی نشان دہی کی ہے جن کے امتزاج سے اقبال کی فکر کے اسلامی عناصر کو ترجیح دینی پڑے گی۔ مغربی فکر کو وہ اسی حد تک قبول کرتے ہیں جہاں تک وہ اس بنیادی فکر سے ہم آہنگ ہے اور اس کی تشکیل نو کے کام آ سکتی ہے۔

عموماً فکر اقبال کے مشرقی سرچشموں کو اسلامی اور غیر اسلامی ماخذوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ مثلاً غیر اسلامی ماخذوں میں گوتم بدھ کے تصور تغیر، رامانج کے "وششٹا دویت"، بھگوت گیتا یا کرشن کے پیغام عمل خصوصاً نشکام کرما

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح تلک، سوامی رام تیرتھ، پال کے اشعار، بھرتری ہری اور جمال وحدت (ہندوستانی
مفکرین کے حوالوں اور آیدو بندیت سے ان کی فکر کی ساختوں پر توجہ کی جا سکتی ہے۔ اسلامی ماخذوں میں قرآن و حدیث کے
علاوہ جنید، مولانا روم، الجیلی، شہاب الدین مقتول (صاحب حکمۃ الاشراق) عراقی، غزالی، ہجویری، منصور حلاج، شیخ احمد
سرہندی مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ، سرسید اور جمال الدین افغانی کا خصوصیت سے ذکر آتا ہے۔ شاعروں میں بیدل،
غالب اور حالی کے اثر کو اہمیت دی جاتی ہے۔ مخالفانہ تنقید کے ذیل میں ابن عربی اور حافظ کا حوالہ ملتا ہے۔ یہ
سب مثبت اور منفی اثرات اپنی جگہ اہم ہیں۔ ان کی تفصیلات میں گئے بغیر یہاں صرف یہ عرض کروں گا کہ ان تمام ماخذوں
اور اثرات کو علیحدہ علیحدہ دیکھنے کے بجائے اقبال کی اس کوشش کے تناظر میں سمجھا جائے جسے وہ اسلامی مذہبی فکر
کی تشکیل نو کا نام دیتے ہیں، تو اقبال کے ان تمام مشرقی سرچشموں کے حقیقی رشتے کو سمجھنے میں زیادہ مدد مل سکتی ہے۔

اقبال اسلام کو نئے سائنسی اور صنعتی دور کے تقاضوں کے مطابق از سر نو فکر و عمل کا سرچشمہ بنانا چاہتے تھے۔
ایک طرف ان کے پیش نظر مغرب کی طرف سے آئی ہوئی وہ روشنی تھی جو علم و خبر کا مبداء تھی اور جس سے چشم پوشی
کو وہ کوتاہ نظری سمجھتے تھے۔ دوسری طرف اس روشنی کے جلو میں وہ اندھیرا بھی تھا جسے وہ مادیت اور الحاد، اخلاق
اقدار کے زوال اور روحانیت کی موت سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ اسلام کو جدید مغربی علوم سے بہرہ ور اور مغرب کی
عملی قوتوں سے بارآور دیکھنا چاہتے تھے۔ دوسری طرف ان خطرات و امراض کا انسداد بھی کرنا چاہتے تھے جن سے
خود مغربی تہذیب دوچار تھی، اور ہے۔ اسلام کی حیات نو ان کے نزدیک مشرق کی ذہنی، معاشی اور سیاسی آزادی
کے لیے لازمی تھی۔ ان کی بصیرت ہمالہ کے چشموں کو ابلتا اور گراں خواب چینیوں کو سنبھلتا بھی دیکھ رہی تھی۔ اور
شیخ و برہمن کو معبدوں کی چوکھٹ پر خوابیدہ بھی پا رہی تھی۔ وہ مغرب کے مخالف نہیں تھے، مگر مغرب کے تسلط و
استحصال کے خلاف ضرور تھے جو عروق مردۂ مشرق سے اپنے پیمانوں کے لیے خراب حیات کشید کر رہا تھا۔ فرنگ
کے خلاف ان کی بغاوت ہندوستان اور مشرق کی جدوجہد آزادی میں وجود کی پوری قوت سے شرکت کا اظہار تھی اور
فرنگی شعرا و فلاسفہ سے ان کی عقیدت اور ذہنی قربت مغرب کے اسی تہذیبی ورثے سے ان کی وابستگی کا وسیلہ
جسے وہ انسانی آفاقی ورثہ مانتے تھے۔ یہ تضادات و تناقضات نہیں ہیں، اگر ہر عامل کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے
تو بظاہر ایسا نظر آئے گا، لیکن اگر ان کی فکری تشکیل نو کے محور کو سامنے رکھا جائے تو ان تمام عناصر کو ایک فکری
وحدت میں تحلیل کرنا ممکن ہے۔

"تشکیل نو" کا آغاز علمیاتی مسئلے سے ہوتا ہے۔ اقبال عقل کی حدود کا جائزہ لینے کے بعد ایک اور ذریعہ

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

علم پر فوقیت ہیں۔ یہ مذہبی تجربہ ہے جسے ہم وجدان کہہ سکتے ہیں مگر اس کے دیکھنے کے مفاہیم کی تحدید کر کے اس کا دوسرا نام عشق ہے جو اس کے مختلف مفاہیم کو سمیٹ لیتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ برگساں کی تقلید میں عقل کے بخلاف محض وجدان پر زور اقبال کے مذہبی تجربے کے ساتھ پورا انصاف نہیں۔ شاعری میں اقبال نے وجدان بجائے عشق کی اصطلاح عقل کے مقابل کثرت سے استعمال کی ہے۔ عشق صوفیا کے نزدیک ایک وسیلۂ علم بھی ہے، وسیلۂ قربتِ حق بھی اور آرزو حال بھی، تخلیق کا عنصر بھی ہے اور اختیار کا مظہر بھی۔ اقبال جہاں وجدان کے مفہوم کو اپنی طرح برگساں کے فلسفے تک محدود نہیں کرتے وہیں وہ غزالی سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ غزالی پر ان کو یہ اعتراض ہے کہ غزالی نے عقلیت کی محدودیت سے تو آگاہ کیا مگر اس کے عملی ثمرات کو نظر انداز کیا اور مذہبی تجربے کی اس وحدت کو نہ دیکھ سکے جس میں عقل وجدان ہی کا جز ہے۔

یہ اعتراض بے جا نہیں کیونکہ غزالی اپنے مہتم بالشان فکری کارنامے کے باوجود اسلام میں عقلیت اور سائنس کے زوال کا نقطۂ آغاز بن جاتے ہیں۔ اقبال عقلیت اور سائنس کو ترک کرنے کے حق میں نہیں کیونکہ قرآن بار بار عقل کو اکساتا اور تفکر کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال اپنے مخالفِ عقلیت میلان کے باوجود تصوف کے مخالفِ عقل کی تنقید کرتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کو بہت باریک بینی سے پڑھا جائے تو عقل کی طرف ان کے مثبت رویے کے کچھ مدھم نقوش مل سکتے ہیں لیکن زیادہ وضاحت ان کی نثری تحریروں ہی سے منکشف ہوتا ہے۔ اقبال مذہبی تجربے عقل کو خارج نہیں کرتے وہ جیمس کے ساتھ اس تجربے کے مفید مقصد (Pragmatic) پہلوؤں کو بھی دیکھتے ہیں۔ اور فرائڈ کی تحلیلِ نفسی سے بھی مدد لیتے ہیں۔ جس طرح انہوں نے مغرب کی عقلیتِ محض کو رد کیا اسی طرح وہ مشرق کی عمومًا اور تصوف کی خصوصًا اس لیے تنقید کرتے ہیں کہ اس نے اسلامی تعلیمات میں مضمر عقلیت و عملیت کی روح کو مسخ کر دیا۔ اقبال کے نزدیک حقیقی وسیلۂ علم وہ ہے جس میں وجدان، عقل ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ مذہبی تجربہ عقل سے بالاتر ہے مگر عقل کا مخالف نہیں۔ اقبال کی تشکیلِ نو بنیادی طور پر تعقل پسند فکر کی زائیدہ ہے۔ مخالفِ عقل نہیں ہے۔ اقبال کے خوشہ چینوں اور تنگ نظر شارحوں کی کم بینی ہے جنہوں نے اقبال کے نظام کے مغز کو چھوڑ دیا اور استخوان سے عقل دشمنی کے جذبات مشتعل کرنے کا کام لیتے رہے اور مسلمانوں کو عقلی علوم و عقلیت سے دور کرتے رہے۔ اقبال اسلام کو جدید لباس میں ایک نیا عقلی نظام دینا چاہتے تھے جو سائنسی نظریات و تصورات سے بقدرِ ضرورت استفادہ کر سکے۔ وہ ملائیت اور ادعائیت کے ہمنوا نہیں تھے جس نے انہیں اپنا حلیف بنا لیا۔ یہ حادثہ برصغیر کی اسلامی فکر کی موجودہ صورتِ تنزل کے عوامل میں سے ایک عبرت ناک مثال ہے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اقبال عقلیت کی حدود سے آگاہ تھے اسی لیے انہوں نے شاہ ولی اللہ اور سرسید کی کمی کی تنقید کی ہے۔ سرسید اور شبلی جس عقلیت کو زندہ کرنا چاہتے تھے وہ قرونِ وسطیٰ کی متکلمانہ عقلیت ہی تھی اقبال کے سامنے جدید یونانی، اسلامی اور یورپی فلسفے کی پوری داستان تھی۔ اس عقلیت کی نارسائی کو انہوں نے کانٹ کی تنقید عقل محض کے ساتھ دیکھا اور سمجھا تھا۔ اس لیے وہ سرسید کی طرح ذات باری کے وجود کی منطقی دلیلوں پر تکیہ نہیں کرتے۔ اقبال نے خود بھی "تشکیلِ نو" کے دوسرے باب کے آغاز میں ان دلیلوں کی کمزوری دکھائی ہے اور ساتھ ہی خدا کے اسلامی نظریہ سے بحث کی ہے۔ اسلام کا خدا فلسفیوں کا مابعد الطبیعیاتی تصور یا علت العلل نہیں، زندہ اور حقیقی وجود ہے جسے منطقی عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ گہرے وجودی مذہبی تجربے سے جانا اور پایا جا سکتا ہے۔ اقبال کو احساس تھا کہ ایمان کی اساس متکلمانہ عقلیت پر نہیں بلکہ مذہبی تجربے کی گہرائی اور وسعت پر ہے۔ وہ سرسید کی اصلاحی تحریک، ان کی عقل پسندی، سائنس دوستی سے متاثر ہوئے لیکن انہوں نے سرسید کی عقلیت کے حدود کا صحیح اندازہ کیا۔ اسی لیے اس کی توسیع دوسری جہت میں کی۔ یہ جہت عقل و عشق کے امتزاج سے عبارت ہے۔ وہ کانٹ کے اس لیے قائل ہیں کہ اس نے عقل کو منہدم نہیں کیا بلکہ اسے اپنی تصوریت میں عقلی تجربے تک رسائی کا زینہ بنایا۔ یہ کام غزالی کر سکے نہ شاہ ولی اللہ، نہ سرسید۔ اسی لیے اقبال کو یہ شکایت ہے کہ ان میں سے کوئی اسلامی مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کے عظیم الشان کام سے صحیح معنوں میں عہدہ برآ نہ ہو سکا۔

مذہبی تجربے کے ذیل میں اقبال نے زمان سے بحث کی ہے یہاں اس بحث کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے یہاں نو افلاطونیت یا غیر اسلامی تصورات زمان کس حد تک در آئے یا کس حد تک اقبال کا یہ تصور اسلام کے دائرے سے باہر ہے۔ اقبال پر عجمی اثرات ہیں، ان سے انکار صحیح نہیں لیکن میں اس طرح کی بحث کو لا حاصل سمجھتا ہوں۔ اس کی تحقیقی اور علمی اہمیت تو تسلیم کی جا سکتی ہے مگر ان موشگافیوں میں اقبال کا اصل مقصد نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ قرآن نے زمان و مکان کی واقعیت کو تسلیم کیا ہے۔ اسی لیے اقبال ان اسلامی اور غیر اسلامی نظریات کو رد کرتے ہیں جو زمان و مکان کا انکار کر کے کائنات، مادے اور غیر خدا کے وجود کی نفی کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ وحدت الوجود کی تنقید اور وحدت الشہود سے اثر پذیری میں اقبال اس بات کو نظر انداز کر گئے کہ ابن عربی اور ان کے ہمنوا کائنات کو خدا کا عین تو مانتے ہیں مگر اس کی واقعیت کے منکر نہیں اور وحدت الشہود کائنات کی غیریت کو ماننے کے باوجود بالآخر اسے "ظل" یا شنکر کی اصطلاح میں "مایا" قرار دے دیتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر وحدت الوجود میں کچھ عناصر غیر اسلامی ہیں تو وحدت الشہود بھی قرآنی تصورِ کائنات کے مطابق نہیں۔ اقبال

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

نے زمان و مکان دونوں کا اثبات کیا ہے اور قرآن سے بکثرت حوالے دے کر اپنے نقطۂ نظر کو تقویت پہنچائی ہے۔ انہوں نے اشاعرہ کے نظریۂ جوہریت (Atomism) کی تنقید کی ہے کیونکہ اس نظریے کے مطابق زماں لمحات کا مجموعہ ہے اور مکاں نقاط ہے۔ اس طرح وہ مسلسل نہیں۔ اقبال زمان کو مسلسل اور ناقابلِ تقسیم مانتے ہیں اور اس کی خالص ریاضیاتی تقسیم نظری ہے حقیقی نہیں۔

کائنات اور خدا کو دورانِ خالص یا زمانِ حقیقی کی وساطت ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ وجدان یا عشق اس زمان کے عرفان بلکہ اس کے عملِ تخلیق میں انسانی شرکت کا وسیلہ ہے۔ عقل اسے نہ سمجھ سکتی ہے نہ اس کے عمل میں شریک ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا کردار تحلیلی ہے ترکیبی نہیں۔ اقبال کے اس تصور اور برگساں کے تصور میں گہری مماثلتیں ہیں۔ دونوں بیسویں صدی کے تغیر پذیر عہد میں سانس لے رہے تھے۔ افلاطونی روایت بلکہ ثبات کو حقیقت مانتی چلی آئی تھی اسی روایت سے اسلامی مفکرین نے خوشہ چینی کی تھی۔ اقبال ثبات کو فریبِ نظر سمجھتے ہیں اور تغیر کا اثبات کرتے ہیں۔ بیسویں صدی کے تمام فلسفے تغیر کی اصلیت اور زمان کی واقعیت کے ساتھ عمل، انسانی اختیار اور خلاقی کو تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال اپنے عہد سے باخبر اور تغیر و تخلیق، انسانی عمل و اختیار کے عظیم الشان فکری اور عملی نتائج سے متاثر تھے۔ وہ انسانی تخلیق و خلاقیت کے شیدا و خواں ہیں اور شعری حیثیت کا سہارا لے کر انسان کو خدا کے مقابل کھڑا کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ زمان کے فعال اور خلاق تصور کے ذریعہ وہ اسلامی فکر کو ایک حرکی، فعالی تخلیقی قوت بنانا چاہتے تھے۔ عراقی کے یہاں زمان کی اضافیت اور موضوعیت کا جو تصور ملتا ہے اسے انہوں نے آئن اسٹائن کے نظریات کی روشنی میں قبول کیا کیونکہ یہاں بھی اسلامی فکر کی سطح پر اس حقیقت کی ایک طرح کی سائنسی پیش بینی و پیش قدمی نظر آتی۔ زمان کے اس تصور کی اہمیت اقبال کے فلسفے کے کل عناصر میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ان کا یہ تصور مجرد فکر نہیں بلکہ ان کے عہد کے تقاضوں سے مربوط اور ان کے مقصد کے حصول کا وسیلہ ہے۔

اقبال کی فلسفیانہ فکر میں تصورِ زمان سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اسی سے عشق، وجدان، خدا اور انسان کے تصورات منسلک ہیں۔ کسی اور مسلمان مفکر نے زمان کو یہ اہمیت نہیں دی تھی۔ اقبال پہلے مسلم فلسفی ہیں جنہوں نے اس تصور کی اہمیت اور اس کے کل مضمرات کو سمجھا۔ یہاں وہ مشرق سے زیادہ مغرب کے زیرِ اثر ہیں مگر وہ اپنی توجیہات میں اسلامی فکر کے بنیادی سرچشمے قرآن اور حدیث سے واضح انحراف نہیں کرتے۔

اقبال کے یہاں دوسرا اہم تصور "خودی" کا ہے۔ وہ وحدت الوجود کو اسی لیے رد کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ تصور خودی کی [illegible] ان کے یہاں انہیں فلسفۂ خودی کا

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کا جواز ملتا ہے۔ اولین صوفیا میں ابو جنید بغدادی سے متاثر ہیں کیونکہ انھوں نے بایزید کے وحدت الوجود کی تعلیمِ فنا کے مقابل شریعت کو ملحوظ رکھتے ہوئے بقا پسند کیا۔ بایزید اصحابِ سکر میں سے ہیں جو صحو کو حجاب سمجھتے ہیں اور فنا کو وسیلۂ وصل بالحق۔ جنید سکر کے مخالف اور صحو کے قائل ہیں۔ قرآن سے اپنے حق میں دلیل دیتے ہیں کہ عبد عبادت کی انتہا پر بھی غیر موجود یا معدوم نہیں ہوتا جس مقام کو فنا کہا جاتا ہے وہ دراصل بقا ہے۔ اس منزل تک عبد ابتلا سے گذر کر پہنچتا ہے۔ جنید نے حلاج کو اپنے حلقۂ ارادت میں لینے سے انکار کر دیا تھا۔ حلاج نے کہا تھا کہ اگر سکر حجاب ہے تو صحو بھی حجاب ہے۔ ہجویری رحمۃ اللہ علیہ جنید کی تقلید میں صحو اور بقا کے قائل ہیں۔ اقبال نے بقا کے اسی تصور سے خودی کا تصور لیا۔ انہیں بقا کا یہی تصور زیادہ وضاحت اور اہتمام کے ساتھ شیخ مجدد کے یہاں ملا لیکن جنید ہوں یا شیخ مجدد وہ مقامِ "فنا" کا یکسر انکار نہیں کرتے البتہ فرق لبعد الجمع یعنی فنا کے بعد بقا کا اس سے اعلیٰ مقام مانتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات ایک نفسِ مطلق اور بہت سے محدود نفوس پر مشتمل ہے۔ انسان کا کام تنہا اپنے نفس یا خودی کو ترقی دینا ہے فنا کرنا نہیں اس سلسلے میں انھیں شیخ الاشراق کے فلسفے سے بعض تائیدی تصورات ملے۔ شیخ الاشراق یہ مانتے ہیں کہ اشیاء کے وجود کی اصل تصورات یا کلیات یعنی اعیان نہیں بلکہ ہر شے وجود بالذات ہے۔ ذاتِ شے اس کی اپنی ہے، ماخوذ و مستفاد نہیں۔ شیخ الاشراق کلیات کی اصل اعیانِ ملکیہ یا افلاطونی ارسطاطالیسی اور اسلامی فکری روایت کی تردید کرتے ہیں۔ اقبال ان سے اس معاملے میں بھی متفق ہیں اور نفس کے مستقل اور علیحدہ وجود کے معاملے میں بھی۔ عبدالکریم الجیلی کے یہاں انسانی نفس کا ارتقا انسانِ کامل میں ہوتا ہے اقبال کا مردِ مومن الجیلی کے انسانِ کامل کا دوسرا نام ہے۔ دونوں کے نزدیک پیغمبرِ اسلام ہی انسانِ کامل کا مثالی نمونہ ہیں۔ اسلام مذہب و تجربۂ مذہبی کا سرچشمہ ہے۔

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

شیخ الاشراق اور الجیلی کے نظریات سے "مابعد الطبیعیات عجم" میں اقبال نے تفصیلی بحث کی ہے۔

خودی اور بقا کے تصورات کی بنا پر ہی اقبال شیخ احمد سرہندی سے متاثر ہوئے کیونکہ ان کے یہاں عینیت و غیریت، فنا و بقا کے تصورات وجدانیات کا نچوڑ ملتا ہے۔ اقبال کے خیال میں وحدت الوجود کی عینیت فنا کے تصور تک لے جاتی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کے زوال کی ذمہ دار بھی ہے۔ بخلاف اس کے غیریت کا نظریہ بقا تک پہنچاتا ہے اور عمل و تخلیق کا وسیلہ بن سکتا ہے۔ اقبال کے سلف اپنے زمانے کے تقاضے سے مسلمانوں کو فعال و ترقی پذیر، خلاق اور با اختیار دیکھنا چاہتے تھے اسی لیے انھوں نے ان مفکرین کا اثر قبول کیا جو خودی اور بقا

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کے تصورات کے موید تھے۔ اقبال نے بعد کے زمانے کے منصور حلاج کے نعرہ انا الحق، کی تاویل اپنے نظریۂ خودی کے مطابق یوں کی کہ خودی ہی حق ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انفرادی مفکرین یا نظام ہائے فلسفہ سے زیادہ اہمیت ان تصورات کو دیتے تھے جو ان کے نظام فکر کے مطابق ڈھالے جا سکیں۔

انسانی اختیار اور زور ارادہ اس کے تصورات پر اقبال کے فلسفہ شعر میں جو زور ہے وہ مسلمانوں اور مشرق خصوصاً ہندوستان کی سیاسی اور معاشی غلامی کا فطری رد عمل تھا۔ اقبال نے آزادی کی سیاسی جدوجہد کو اپنے فلسفے سے نظریاتی اور اسلامی بنیاد فراہم کی۔ اسلامی ثقافت کی روح سے بحث کرتے ہوئے وہ ان تصورات ہی پر زور دیتے ہیں اور اسلام کے معاشرتی ڈھانچے میں حرکت و ارتقا کو اصول کے طور پر کار آزما دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جن سے اسلامی دنیا ہی نہیں ساری انسانیت آج بھی دو چار ہے۔

اس جگہ نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش کہ ان تمام مشرقی اور اسلامی تصورات کی جزئیات سے بحث کی جائے۔ جنہیں اقبال نے رد یا قبول کیا ہے اس کے بجائے اس پر ایک سرسری نظر ڈالنے پر اکتفا کرنا ہو گا۔

۱۔ اقبال کی فکر کا بنیادی سرچشمہ قرآن ہے، اس کو معیار مان کر وہ نظریات کو قبول یا رد کرتے ہیں۔

۲۔ قرآنی آیات کے حوالوں سے وہ عمل، تفکر، بقا، اختیار، اور انسانی عظمت کے ان پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جنہیں وہ ملت اسلامیہ کے افراد میں کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں۔

۳۔ اقبال نے مشرقی فکر کے یک طرفہ پن کو مغرب کی ذہنیت و عملیت سے ہم آہنگ کرنے کی سعی کی۔

۴۔ اقبال نے زمان اور تغیر کا جو تصور پیش کیا وہ بڑی حد تک ہمارے عہد کی تیز رفتار تبدیلیوں سے متاثر تھا اور اس کے فعال و حرکی کردار سے مسلمانوں کو ہم آہنگ کرنے کا وسیلہ بن سکتا ہے۔

۵۔ اقبال نے مشرق میں اپنی فکر کے سرچشموں کو صرف اسلام تک محدود نہیں رکھا بلکہ غیر اسلامی ایرانی اور ہندی مفکرین سے بھی فیضان حاصل کیا۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

۶ ۔ اقبال کو اپنی برہمن زادگی پر ناز نہیں۔ ان کی فکر میں آریائی اور ہندوستانی تہذیب کی روح بھی کارفرما ہے۔ وہ نقاد جو ان کی اسلامیت کو ہندوستانیت کے مغایر سمجھتے ہیں۔ دانستہ یا نادانستہ ان کی فکر میں آریائی ذہن کی زیریں لہر کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہندوستانیت اسلامی فکر کے عطر سے ہم آمیز ہو کر ان کے بنیادی تصورات کو آفاقیت سے روشناس کراتی ہے۔

۷ ۔ تصوف کی طرف اقبال کا رویہ ان کے عملی اور مفید مقصد فلسفے سے متعین ہوتا ہے اس لئے وہ اس میں سے صرف اپنے کام کے عناصر چن لیتے ہیں اور بقیہ کو رد کر دیتے ہیں۔

۸ ۔ اقبال کے سامنے ایک لائحۂ عمل تھا۔ اس کی روشنی میں انہوں نے قدیم فلسفوں اور جدید تصورات کو پرکھا اور اپنایا۔

ان چند نتائج کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی فکر کے کئی عناصر، جو اگرچہ اسلامی لباس میں ہیں، مگر عصری اور آفاقی صداقت رکھتے ہیں۔ ان کے بعض تصورات مثلاً تغیر، زمان، خودی، عشق، فقر، انسانِ کامل ہمارے عہد کے مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقیاتی مسائل کا ایسا حل پیش کرتے ہیں جنہیں اختلافِ عقائد و مسلک کے باوجود اہمیت دی جانی چاہیئے۔ اقبال نے خدا اور بندے کی غیریت پر زور دیا لیکن انہوں نے زمان و مکان، روح و مادہ، عقل و ماورائے عقل، موضوع و معروض، تصوف اور شریعت کی ثنویت کو ختم کرنے کی کوشش کی اور اس طرح خانہ بند فکر کو وحدت سے آشنا کیا۔ یہ وحدت تجربے کی سطح پر وجودی تجربے کا حصہ بن جاتی ہے۔ اور سیاسی سماجی دائرۂ کار میں یہ ثنویت کو رفع کرنے کا مقصد فکر و عمل کی وحدت پر زور دیتا ہے۔ ان کی فلسفیانہ فکر کے یہ ایسے اجزاء ہیں جو جدید تر فلسفوں سے مماثلت و مناسبت رکھتے ہیں اور انہیں ہمارے دور کے لئے، خصوصاً اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی عصری ضرورت کے لئے بامعنی اور ہم سے متعلق (Relevant) بناتے ہیں۔ اقبال سے صد فی صد اتفاق کرنا ضروری نہیں لیکن وہ مشرقی روایت کے تناظر میں ہمارے عہد کے عوامل و عناصر کو سمجھنے کے لئے آج بھی معاون ہو سکتے ہیں۔ اس لئے بھی کہ وہ مشرق سے بیزار نہیں اور مغرب سے مفر نہیں کرتے۔

اقبال کے افکار سے فیضان پانے والوں کا سلسلہ طویل ہے۔ تنگ نظر ملائیت نے ان کی تنقید مغرب کو جدید علوم کے خلاف استعمال کیا۔ علیحدگی پسندی کے مسلمان مبلغین نے انہیں دو قومی نظریے اور تصورِ پاکستان کے خالق کی حیثیت سے اُبھارا۔ رضاکار حیدرآباد اقبال کے کلام کو

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مذہبی تقدس کے پردے میں مخصوص سیاسی تصورات، جہاد کے نعروں اور مذہبی عصبیت کے لئے استعمال کیا گیا۔ احیا پسند تحریکوں نے ماضی سے اقبال کے رومانی لگاؤ کو تجدد و احیائیت، عصر حاضر سے بیزاری اور انقلابی سیاسی معاشی تصورات کی تردید کا سرچشمہ بنا لیا۔ اقبال نے مطالعۂ قرآن کے ادارے کی نگرانی کے لئے مولانا ابوالاعلیٰ کی سفارش کی تھی، یہ سفارش جماعت اسلامی کی خلافت الہیہ کی بازیافت کے تصور کا جواز مان لی گئی۔ دوسری طرف قوم پرستوں نے اقبال کی حب الوطنی اور حریت پسندی پر زور دیا۔ ترقی پسندوں نے اقبال کی اشتراکیت سے دلچسپی کو اپنی پسندیدہ قبا پہنائی۔ جدید تر ادبی میلانات کے کچھ نمائندوں نے مغرب پر ان کی تنقید کو صنعتی معاشرے میں انسان کی تنہائی، آزادی کے زوال اور اخلاقی اقدار کے بحران پر زور دینے کے لئے چن لیا۔ اقبال کے یہاں مختلف فکری دھارے ملتے ہیں، لیکن اگر ان کی فکر کو من حیث الکل نہ دیکھا جائے بلکہ اس کے اجزا ہی کو الگ الگ مان لیا جائے تو اقبال کی ایسی کئی یک رخی تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ اقبال کے شاہین کے تصور، مسولینی پر ان کی نظم اور ایسے ہی چند متفرق اشعار کو لے کر اقبال کو فاشسٹ بھی کہا گیا اور لطیفہ یہ ہے کہ اقبال پر چوتھے دہے کے چند ناپختہ اشتراکی نوجوانوں کے اس اعتراض کو آج آٹھویں دہے میں بعض رسیدہ احیا پرست غیر مسلم سیاسی قائدین اور ادبا اپنے مقصد کے موافق پا کر دہراتے نہیں تھکتے۔

قوم اور قوم پرستی کے مسئلے پر اقبال اور مولانا حسین احمد مدنی کی بحث میں مولانا مدنی نے بجا طور پر اقبال کو اس طرف توجہ دلائی تھی کہ وہ قوم بلحاظ جغرافیائی اور علاقائی وحدت اور ملت بحیثیت مذہبی وحدت کے فرق کو اسلامی بین الاقوامیت کی رد میں نظر انداز کر رہے تھے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال اپنے مخصوص تصورات اور افتادِ طبع کی بنا پر مغرب کی بعض ایسی شخصیتوں سے متاثر ہوئے جن کا سیاسی مسلک اور نظریاتی موقف یکسر غلط تھا۔ یہ بھی درست ہے کہ وہ اشتراکی تصورات سے اس حد تک متاثر تھے کہ وہ اشتراکیت کو مشرف بہ اسلام کر کے ہی میں مسلمانوں کے مستقبل کی نجات کا خواب دیکھ رہے تھے۔ یہ بھی غلط نہیں کہ ان کی بعض تحریروں اور بیانات سے تصورِ پاکستان کو تقویت ملی۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ مسلم لیگ کے ممبر رہے۔ ان تمام پہلوؤں کو اگر اس نقطے سے دیکھا جائے کہ اقبال نہ مذہبی مجتہد تھے نہ سیاسی نظریہ ساز نہ عملی رہنما، بلکہ وہ بنیادی طور پر شاعر اور مفکر تھے۔ قرآن بظاہر متناقض اجزا لئے فکر کو

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مجموعی فکرِ اقبال سے ان کے صحیح موقف کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ احیائیت کا اعتراض بیشتر قوم پرست رہنماؤں پر بھی اتنا ہی گہرا ہے جتنا اقبال پر۔ اروبندو ہی نہیں ٹیگور تک پر ہندو تصوف کی فکر کا اثر اتنا ہی گہرا ہے جتنا اقبال پر اسلامی فکر کا۔ اس طرح مہاتما گاندھی سے اروبندو تک مختلف سطحوں کے قائدین و مفکرینِ مغرب کی صنعت زدہ مادیت گزیدہ تہذیب کے خلاف مشرق کی روحانیت ہی کے حلیف نہیں، بلکہ کبھی کبھی اس کی پسماندگی کے بھی وکیل نظر آتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی آج ۱۹۷۶ء کی بین الاقوامی صورتِ حال، فکری میلانات ملکی حالات اور ادبی علمی تصورات کے لئے صد فی صد بامعنی نہیں۔ اقبال کیا، کسی کو بھی ہم صد فی صد قبول نہیں کر سکتے کیونکہ تخلیقی عمل اور ارتقاء پذیر ذہن خود اپنے آپ کو بھی جزواً جزواً رد کرتا رہتا ہے۔ لیکن جس طرح اپنے آپ کو رد کرتے رہنے کے باوجود ہم اپنے تخلیقی عمل اور شخصیت کو رد نہیں کر سکتے کیونکہ اسی سے ہمارا وجود عبارت ہے اسی طرح اقبال بھی ہمارے ساتھ ہیں۔ وہ ہمارا ماضی ہیں اس لئے کہ ان کے افکار میں پورے مشرق اور اسلامی فلسفے کا نچوڑ بھی ملتا ہے۔ اور ہندوستان کی تحریک آزادی کا عطر بھی۔ لیکن اقبال ہمارے حال کا بھی جزو ہیں کیونکہ ان کے فلسفے کی مشرقیت نے ہمیں مغرب کو سمجھنا اور اس کے ضروری عناصر کو قبول کرنا بھی سکھایا ہے۔ ہم اس بصیرت سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ہم مشرق و مغرب کو انہی کی نظر سے دیکھیں۔ لیکن ان کی نظر کو ہم اپنے نظریوں کی رہنمائی روشنی کے طور پر آج بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ جہاں یہ رہنما روشنی کام نہ دے وہاں اور روشنیاں کام میں لائی جا سکتی ہیں۔ اقبال کا سب سے بڑا فکری کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے مشرق کی روح کی بازیافت کی اور اسے عہدِ حاضر کے تقاضوں کا لباس پہنایا۔ آج اگر یہ قبا موزوں نہیں رہی تو اس میں قطع و برید ہو سکتی ہے لیکن اسے اتار پھینکنا اپنے ماضی اور اپنی روایت سے ناآگہی قرار پائے گا۔

بشکریہ "اسلام اور عصرِ جدید" دہلی،
اپریل ۱۹۷۷ء

© rasailojaraid.com