حکمتِ گوئٹے اور فکرِ اقبال

پروفیسر وحید الدین

بال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونی ورسٹی۔ سری نگر

حکمتِ گوئٹے اور فکرِ اقبال

پروفیسر وحید الدین

اقبال انسٹی ٹیوٹ. کشمیر یونیورسٹی. سری نگر

© کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر

سلسلۂ مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ ۱۶

Hikmat-e-Goethe
aur
Fikr-e-Iqbal
Prof. Wahid-Ud-Deen

تقسیم کار

صدر دفتر:
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ اردو بازار۔ دہلی 110006
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنسس بلڈنگ۔ بمبئی 400003
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ یونی ورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ 202001

بار اول اپریل ۱۹۸۴ء　　تعداد 500　　قیمت =/15

برٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی میں طبع ہوئی

پیش لفظ

پروفیسر سید وحید الدین ہمارے عالموں اور دانش وروں میں اِس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ اوّل تو انھوں نے مغربی فکر کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور جرمن زبان و ادب سے براہ راست استفادہ کیا ہے، دوسرے وہ مغربی فکر اور مغربیت میں فرق کرتے ہیں۔ مغربی فکر کا مطالعہ عالمی افکار کا مطالعہ ہے مغربیت سے مرعوب اور خیرہ ہونا، ہمارے دورِ غلامی کی دین ہے۔ پروفیسر سید وحید الدین اسلامیات پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور وہ فلسفے کے شعبے کے، عثمانیہ یونی ورسٹی اور دہلی یونی ورسٹی میں برسوں سربراہ رہے ہیں اور درس و تدریس کے ذریعے کتنے ہی ذہنوں کو کشادگی اور بالیدگی عطا کرتے رہے ہیں۔

میری فرمائش پر انھوں نے پہلے گوئٹے سمینار میں اور پھر ایک توسیعی لکچر کے طور پر جو مقالات پڑھے تھے، وہ اب کتابی صورت میں شائع کیے جا رہے ہیں۔ موصوف نے ان پر نظرثانی کی ہے اور جابجا اضافہ کیا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ خطبات شاعرِ المانوی کی حکمت اور حکیم ہندی کی بصیرت کو اُردو داں طبقے تک پہنچانے میں مفید ہوں گے اور ان کے ذریعے

سے گوئٹے اور اقبال کی روح تک پہنچنے کی نئی راہیں کُھلیں گی۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کا مقصد اقبال کے ذریعے سچی دانش وری عام کرنا ہے۔ اس دانش وری کے لیے اپنی بنیادوں اور تاریخ کا احساس، روشن خیالی اور عالمی تناظر تینوں ضروری ہیں۔ موجودہ آشوبِ فکر میں یہی عناصر ہماری ذہنی رہنمائی کر سکتے ہیں۔

پروفیسر وحید الدین کا پُر مغز اسلوب اور مدلّل انداز بیان، ایسے موضوعات کے لیے بہت موزوں ہے اور وہ ہم سب کے شکریے کے مستحق ہیں۔ اُمید ہے کہ یہ مقالات قدر کی نگاہ سے دیکھے جائیں گے۔

آل احمد سُرور
ڈائرکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونی ورسٹی۔ سری نگر

سری نگر
۷/ اکتوبر ۱۹۸۳ء

دیباچہ

حافظ، گوئٹے اور اقبال عالمی ادب کے تین بڑے ستون ہیں۔ گوئٹے نے اپنے وطن کی طوائف الملوکی سے بیزار ہوکر ایرانی آب و ہوا میں توانائی و تازگی حاصل کرنے کی کوشش کی۔ پیر مغرب کا یہ سفر فرار کی صورت نہیں رکھتا تھا بلکہ اس نے حافظ ہی کے سایے میں اُلفت و محبت کے کوچے کی سیر کی۔ گل و بلبل اور شمع و پروانہ کے علائم کے ذریعے حکمت کے موتی بکھیرے۔ مگر ایران میں مستقل قیام نہیں کیا اور نہ مشرقی مزاج کو اپنے اوپر پورے طور پر مسلط ہونے دیا۔ اپنی عمر کے آخری زمانے میں اس نے جب اس کی ایک خوبصورت نظم، جس کا عنوان ہے "بروقت نیم شب" ایک محفل میں ترنّم کے ساتھ سُنی اور پھر اسی کی فرمائش پر اسی خوش الحان آواز میں اپنے دیوان کی چند نظمیں سنیں تو وہ یہ کہے بغیر نہ رہ سکا کہ آج مجھے یہ چیزیں بہت اجنبی معلوم ہوتی ہیں اور نہ آج مجھے اس محبت کی لو جلاتی ہے جو کبھی مجھے بے قرار کرتی تھی۔ اس کے برعکس اس کا "ترانۂ نیم شب" اُس کو اپنی زندگی کا ایک حصہ معلوم ہوا۔ اُس کو احساس ہوا کہ مشرقی داستانیں اور محبت کی وہ پُرانی نوک جھونک ایک ایسے دَور کی کہانی ہے جس کو وہ عبور کر گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ جب کوئی شاعر کسی ایک عالمِ کیفیت

میں خود کو سمو دیتا ہے تو خواہ اس کو محسوس ہو یا نہ ہو، اُس دنیا سے تعلق اس کی شخصیت کا ایک جزو بن جاتا ہے۔ شعوری سطح پر ہو یا غیر شعوری سطح پر، وہ اس کو متاثر کرتا رہتا ہے۔ گوئٹے کی اپنی قومی حدود سے پرے روحانی سفر کے بغیر اس کی آفاقیت اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتی تھی اور یہ گوئٹے ہی ہے جس نے عالمی ادب کا تصور پیش کیا اور کہا: "اب قومی ادب کچھ معنی نہیں رکھتا کیونکہ عالمی ادب کا دور شروع ہونے کو ہے۔" اب رہا اقبال کا حافظ اور گوئٹے سے تعلق تو یہ اپنی خاص نوعیت رکھتا ہے۔ گوئٹے نے خواہ مشرقیت کو خیرباد ہی کیوں نہ کہہ دیا ہو، حافظ کے ساتھ اس کا رویہ کبھی سلبی نہیں رہا۔ اس کے برعکس اس مزاج کے خلاف ابتدا ہی میں اقبال نے آواز بلند کی تھی۔ اور گو وہ حافظ کی فضیلت بحیثیت ایک شاعر کے ہمیشہ تسلیم کرتے رہے لیکن حافظِ "صہباگسار" کے تعلق سے ان کے پاس حقیقت میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ وہ ان کے شعورِ زیست کو خواب آور سمجھتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اپنی شاعرانہ تقلید میں حافظ کے اسلوبِ بیان سے پورا استفادہ کرتے رہے اور ان کے شاعرانہ کمال کے کبھی منکر نہ رہے۔ حافظ کی شاعرانہ ادا اور فکری لہجہ بھی اگر اقبال کے پاس ملتا ہو تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ یہاں دو مختلف عوالم سے ہم کو سابقہ ہے۔

گوئٹے اور اقبال کے تعلق پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ وہ اس "نکتہ دانِ المنی" کی ہمہ گیر شخصیت اور اس کی حکمت سے متاثر رہے اور اس کے فن کی فضیلت کا اعتراف جگہ جگہ کیا۔ گوئٹے گو ایک ایسے ملک میں پیدا ہوا جہاں فلسفیانہ نظام اپنی پوری بلندی کے ساتھ سامنے آتا ہے اور گوئٹے کے ہمعصر ہیگل جیسا فلسفی اور

یشیرو کانٹ جیسے مفکر بھی رہے ہیں لیکن اس کے باوجود گوئٹے نے فلسفے کی بحیثیت ایک نظامِ فکر کے کبھی آبیاری نہیں کی۔ اس کے برعکس اس کے جوانمرگ دوست شلر نے کانٹ کا غائر مطالعہ کیا تھا اور کانٹ کے اخلاقی تصورات پر ایک نہایت جامع و لطیف تنقید کی اور یہ بھی عجیب بات ہے کہ شلر نے نہیں بلکہ گوئٹے نے ایک ایسا فلسفیانہ اور حکیمانہ ڈراما لکھا جس کے متعلق اقبال نے کہا تھا:

"اس نے قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا۔"

گو شلر نے کچھ نہایت پُر مغز فلسفیانہ نظمیں لکھیں لیکن پھر بھی حکمت کے وہ انمول موتی جو ہم کو گوئٹے کے پاس ملتے ہیں، اُن سے شلر کا دامن خالی ہے۔

گوئٹے کے برعکس اقبال فلسفے کے باقاعدہ طالب علم رہے۔ مغرب کے فلسفے کا بغائر مطالعہ کیا اور اپنے خطبات میں اپنی فلسفیانہ صلاحیت کا بہت اچھا نمونہ پیش کیا اور اپنی شاعری میں بھی حکیمانہ خیالات کو بہت ہی کامیابی کے ساتھ شعر کا جامہ پہنایا، جس کا سب سے مکمل اظہار "جاوید نامہ" میں ملتا ہے۔ گوئٹے تو شاکی تھا کہ جرمن نقاد بلا جھجک خود کو زندگی کے "تاثرات" کے حوالے نہیں کرتے بلکہ ہر جگہ "تصور" کے جویا رہتے ہیں اور اس طرح زندگی کو اپنے تصورات کی گہرائی سے اور مشکل بنا دیتے ہیں۔ اس نے ۶ مئی ۱۸۲۷ میں ایکرمان سے بات چیت کرتے ہوئے کہا تھا کہ وہ (جرمن نقاد) میرے پاس آتے اور پوچھتے ہیں کہ وہ کون سا تصور ہے جو میرے فاؤسٹ میں صورت پذیر ہوا۔ گویا کہ میں خود اس قابل ہوں کہ اس کو بیان کرسکوں۔

اور پھر آگے چل کر کہا کہ وہ بھی کچھ عجیب چیز ہوتی کہ میں زندگی کی اس بوقلمونی اور رنگارنگی کو جس کا فاؤسٹ میں اظہار ہوا ہے، کسی کم مایہ تصور کے ذریعے متعین کرنے کی کوشش کرتا۔ ہاں جب کسی تصور کا اظہار پیش نظر رہا تو میں نے اس کے لیے چھوٹی نظموں کا انتخاب کیا جن میں کوئی وحدت مل سکے۔ گوئٹے صرف یہ چاہتا تھا کہ زندگی کے تلاطم اور تاثرات کی ہمہ ہمی کو کسی تصور کے تابع کیے بغیر اظہار میں لائے۔ اس کے برعکس اقبال کے پاس کچھ بنیادی تصورات ہیں جن کی روشنی میں وہ سوچتے ہیں اور جن سے ان کی شاعرانہ تخلیقات لازمی طور پر متاثر ہوئیں۔

اس سلسلے میں جو دو مقالے پیش ہیں ان میں سے ایک تو انگریزی میں اس سیمینار میں پیش کیا گیا تھا جو اقبال انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے منعقد کیا گیا تھا، یہ اب مناسب کمی وبیشی کے ساتھ اردو میں پیش کیا جا رہا ہے۔ دوسرا ایک لکچر ہے جو اقبال انسٹی ٹیوٹ کی دعوت پر دیا گیا۔ اس سے پہلے میں نے دو لکچر دیے تھے اُن کی یہاں مزید وضاحت کی گئی ہے۔ خاص طور پر گوئٹے اور اقبال کے عالم فکر کو سمجھنے میں شاید یہ دو مقالے کچھ نہ کچھ معاون ثابت ہوں۔

جو کچھ میں پیش کرنے کی جرأت کر رہا ہوں ان سب کا سہرا اصل میں میرے محترم دوست آل احمد سرور کے سر ہے۔ اگر وہ ان افکار کو قابلِ توجہ نہ سمجھتے تو شاید میں ان پر خامہ فرسائی کرنے کی جرأت کبھی نہ کر سکتا۔ کیوں کہ میں تو اصل میں مغربی فکر کا باقاعدہ طالب علم رہا ہوں اور عمر کے ساتھ ساتھ اسلامیات میں دل چسپی بھی بڑھتی گئی لیکن اقبال کی فکر اور ان کی شاعری پر میں نے شاید وہ توجہ نہ دی ہو جو ہمارے اردو کے

نقاد اور اقبال شناسوں کا حصہ ہے۔ اس لیے امید ہے کہ اگر ان کو میرے افکار کچھ اجنبی معلوم ہوں اور ان کے معیار پر پورے نہ اُترتے ہوں تو مجھے معذور سمجھیں۔ بہرصورت علمی دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی جو کچھ سوچے برملا اس کا اظہار کرے اور اس معصومیت کا شکار نہ ہو جو آج کل اقبالیات پر مسلط ہے۔ ہم نے اقبال کا ایک امیج (Image) قائم کرلیا ہے اور اپنے ہی تصور میں ان کو مقید کرلیا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اگر کوئی سرچشمہ اقبال کی فکر کا ہوسکتا ہے تو صرف قرآن کریم یا وہ بزرگ ہیں جن کو ہم نے اسلامی فکر کا قابلِ تسلیم ترجمان مانا ہے۔ مغربی فکر اس قابل نہیں ہے کہ وہ اسلامی فکر کو متاثر کرسکے۔ ہم یہ آسانی کے ساتھ بھول جاتے ہیں کہ مغربی فکر اور مغربیت دو علاحدہ چیزیں ہیں۔ آخرالذکر ایک سماجی تصور ہے جس کا ظہور نوآبادیاتی استحصال سے پیدا ہونے والی شکست خوردہ ذہنیت کا مرہونِ منت ہے۔ جب کہ مغربی فکر مغربی انسان کی کائنات کے مقابل ردِّعمل کو ظاہر کرتی ہے۔ اس کی بنیادیں بھی روحانی ہیں۔ کیوں کہ مغربی فکر کے دو اہم سرچشمے ہیں۔ ایک تو یونانی فکر اور دوسرے عیسائیت جس کو اس کے ابراہیمی ورثے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ یونانی فکر پر بھی دیمقراطیس کے زیرِ اثر مادیت کا بحیثیت فلسفیانہ نظام کے آغاز ہوا لیکن وہ یونانی فکر پر مسلط نہ ہوسکی اور ان دو چشموں سے جس فکر کی آبیاری ہو اس کا اثر قبول کرنا اسلامی فکر کے لیے باعثِ ننگ نہیں ہوسکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس مغربی فکر کے مقابل تنقیدی شعور ہر وقت بیدار رہے اور کسی سطح پر بھی احساسِ کمتری کا شکار ہوکر اپنی مخصوص ثقافتی حیثیت سے دست بردار نہ ہونے پائے۔ اقبال نے ضرور بڑی حد تک

توازن کو برقرار رکھا ہے۔ جو تجزیہ میں نے شاعرِ مشرق کی فکر کا کیا ہے وہ چونکہ عام تصور سے بالکل مختلف ہے اس لیے کوئی تعجب نہیں کہ اگر ہمارے بعض اقبال شناسوں کو گراں گزرے۔ بہر صورت:

سپردم بتو مایۂ خویش را
تو دانی حسابِ کم و بیش را

حکمتِ گوئٹے اور اس کے رموز

گوئٹے کو دُنیا ایک آفاقی انسان کی حیثیت سے جانتی ہے، جس کی نظر حقیقت کے کسی ایک گوشے تک محدود نہ تھی بلکہ مختلف عوالمِ فکر وحیات سے یکساں وابستہ رہی۔ وہ ایرانی سرزمین سے بھی خود کو اتنا آشنا محسوس کرتا تھا جتنا اپنے پیدائشی خطّے سے یا ایطالیہ کی سرزمین سے۔ اس لیے ایک وقت جب ایلیٹ (T.S. ELLIOT) جیسے ناقد و شاعر نے گوئٹے کو اپنے زمانے، اپنی زبان، اور اپنی ثقافت سے محدود جانا تو یہ کچھ کم اچنبھے کی بات نہ تھی۔ ہمارے لیے بہرصورت گوئٹے نے نسلی، قومی اور ثقافتی حدود کو عبور کرنے میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی ہے اور اپنی ثقافتی چوکھٹ سے باہر قدم رکھا ہے۔ یہ شاعر مشرقی فضا میں بہت آسانی سے سانس لیتا ہے اور ایرانی تخیل کے سرمائے سے فیضیاب ہونے میں اپنا کوئی ہمسر نہیں رکھتا۔ یہی نہیں بلکہ سرچشمۂ اسلام سے بھی بہت کچھ فیض حاصل کیا ہے اور ایسے زمانے میں پیغمبرِ اسلام کی تعریف کے گن گائے جب کہ صلیبی جنگوں کی یادیں ابھی تازہ تھیں۔ وہ کسی بھی حیثیت سے مقامی ذہنیت سے مقیّد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قومی تعصّب و نفرت سے

وہ قطعاً بے گانہ تھا۔ اُس نے صاف لفظوں میں کہا ہے "قومی نفرت سب سے زیادہ قوت و شدت، تہذیب کی سب سے نیچی منزل پر اختیار کرتی ہے لیکن ایک ایسی منزل بھی ہوتی ہے جہاں یہ بالکل ناپید ہو جاتی ہے اور جہاں آدمی ایک طرح سے قوموں سے بالا ہو جاتا ہے اور ہمسایہ قوم کی مسرت اور غم میں اسی طرح شریک ہوتا ہے جیسے کہ یہ اسی کا اپنا ہو۔ تہذیب کی یہ منزل میری فطرت کے عین مطابق ہے اور میں نے ساٹھ برس کی عمر کو پہنچنے سے پہلے ہی اس میں مضبوطی سے قدم جما لیے تھے۔"

ایکرمان کے رو برو، اس تعلق سے اس نے یہ فکر انگیز خیالات ظاہر کیے ہیں: "شاعر بحیثیت ایک انسان اور ایک شہری کے اپنے ملک سے ضرور محبت رکھتا ہے لیکن اس کی شاعرانہ صلاحیتوں اور اس کے شاعرانہ اثر و نفوذ کا اصلی وطن تو خیر کی، عظمت کی اور جمال کی دنیا ہے جو کسی خاص احاطے یا قوم تک محدود نہیں رہ سکتی اور اسی کو شاعر اپنے قابو میں کرتا ہے اور صورت بخشتا ہے۔ جہاں کہیں بھی وہ اس کو پا دے"۔ عمر کی رفتار اس کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتی تھی اور اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ شامِ زندگی میں جوان مرا۔ عمر کے ساتھ اس میں پختگی آتی گئی لیکن اس نے شباب کی دل چسپیوں کو پیچھے نہیں چھوڑا۔ وہ عمر کے ہر موسم کی کیفیت کو اپنے اندر سموئے آگے بڑھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کسی عظیم فلسفی یا کسی بڑے شاعر کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی ہر تخلیق خواہ فکری ہو یا شاعرانہ یکساں اہمیت کی حامل ہے۔ اطالوی فلسفی کروچے کے الفاظ کو اپناتے ہوئے گوئٹے کے متعلق اسی طرح کہہ سکتے ہیں جس طرح اس نے ہیگل کے نظامِ فکر کے متعلق کہا ہے کہ اس میں کچھ تو زندہ ہے اور کچھ مردہ۔ کچھ تو ایسی

باتیں ہیں جو دائم زندہ رہیں گی اور کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جو زندہ نہیں رہ سکتیں۔ خاص طور سے اس کی سائنسی تحقیقات قابلِ گرفت ہوتی رہی ہیں لیکن زندہ عنصر اس کی شاعرانہ تخلیقات میں غالب ہے اور مرورِ زمانہ سے وہ زیادہ متاثر نہیں ہو سکتا۔

گوئٹے تو جیسا کہ ساری دنیا جانتی ہے، ایک ہمہ جہتی انسان تھا لیکن ہم نے صرف اس کی ایک جہت پر اپنی توجہ مرکوز کی ہے اور یہ اس کی صوفیانہ جہت ہے۔ گوئٹے بلاشبہ عمل کا دھنی تھا۔ اس نے عمل کو اپنے بزرگ ہمعصر فشتے سے کچھ کم اہمیت نہ دی۔ لیکن ایسی مثالیں کچھ کم نہیں ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ولولۂ عمل اور دھیان و مراقبے سے لگاؤ ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتے۔ یہ قانونِ تخالف (POLARITY) ہے جس کو گوئٹے نے نیچر اور انسان میں یکساں کارفرما پایا اور اسی کی وجہ سے گوئٹے میں ہمت پیدا ہوئی کہ وہ ایسے وقت میں جب کہ اس کی قوم ایک نازک دور سے گزر رہی تھی اپنے قدم کو اکھڑنے نہ دے، لیکن صوفیانہ جہت ایک مخصوص معنی میں ہمارے پیشِ نظر ہے اور اس کو ہم نے زندگی اور حقیقت کے غیر عقلی عناصر کے شعور کے مترادف قرار دیا ہے۔ وسیع تر معنی میں وہ عالمِ غیب کا شعور ہے اور یہ شعور ہے کہ جس دنیا کو ہم جانتے ہیں، وہ عالمِ غیب سے پیوست ہے۔ گوئٹے نے فاؤسٹ میں اپنے ہی خیالات کی ترجمانی ایک دوسرے حکیم کی زبانی کی ہے: "یہ بات نہیں ہے کہ عالمِ ارواح اب وا نہیں رہا۔ یہ تمھارا دل اور تمھارے حواس ہیں جو اس کو تمھاری نظر سے محجوب رکھتے ہیں اور وہ بند اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ تمھارا دل مردہ ہو گیا ہے۔" حق تو یہ ہے کہ جب دنیا ہی میں ہم لگے رہے تو جو کچھ اس سے پرے ہے وہ ہم

سے اوجھل ہوگیا اور ہم پر غفلت کا پردہ پڑ گیا۔ ظاہر ہے کہ گوئٹے نے صوفیانہ واردات و احوال کا کوئی نظریہ ہم کو نہیں دیا لیکن تاریخ و حیات کے ایسے عناصر جو عقلی طور پر ناقابلِ توجیہ ہیں ان سے آگہی اور اُن کا تجربہ ضرور دیا ہے۔ اس کی سب سے بہتر مثال ہم کو اس کی سوانح حیات میں ملتی ہے جس کو اس نے شاعری و صداقت کا نام دیا ہے۔ کوئی تعجب نہیں اگر روڈولف اوٹو نے مذہب کے متعلق اپنے نظریے کی تشکیل میں اس سے پورا فائدہ اُٹھایا ہو۔ اپنی مشہور کتاب "تصورِ قدس" میں اوٹو نے گوئٹے کے ان بیانوں کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں وہ اپنے دیمونی تصور (DAEMONIC) کا اظہار کرتا ہے۔ ہم کو یہاں کسی مذہب یا صوفیت کے مخصوص نظریے سے بحث نہیں ہے بلکہ بحث ہے تو شعورِ غیب سے اور ان تاریک قوتوں سے جو زندگی میں بر سرِ عمل ہوتی ہیں اور جو تعقلات کی حد بندی کو ٹھکرا دیتی ہیں۔

اوٹو نے گوئٹے کے نہ صرف ان بیانات کا حوالہ دیا ہے جو اس کی اپنی سرگذشت میں پائے جاتے ہیں بلکہ ایکرمان کے ساتھ مکالمات کا بھی۔ گوئٹے کے مطابق اِن سرّی قوتوں کی کارفرمائی کی اصل حقیقت یہ ہے کہ وہ ہر قسم کے تصور سے ماورا، عقل و فہم کی رسائی سے باہر ہے اور اسی لیے ناقابلِ فہم ہے اور اسی لیے وہ ناقابلِ بیان ہے۔ گوئٹے کے الفاظ میں: "دیمونی عنصر وہ عنصر ہے جو فہم کی گرفت میں نہیں آسکتا۔ وہ تاریک اوقات میں اپنی رونمائی کو منتخب کرتا ہے"۔ پھر وہ آگے چل کر کہتا ہے "شاعری ابتدا سے انتہا تک ایک دیمونی عنصر کو پوشیدہ رکھتی ہے اور اس کی غیر شعوری کشش اسی کی مرہونِ منت ہے"۔ بریں بنا وہ تعقلات سے غیر متاثر رہتی ہے۔ اس کا اثر سب سے زیادہ موسیقی میں اجاگر ہوتا ہے کیوں کہ موسیقی فہم کی دسترس

سے باہر ہے اسی لیے اس کا اثر ایسا غالب ہوتا ہے کہ اس کا احاطہ کوئی آدمی نہیں کرسکتا۔ دوسرے الفاظ میں گوئٹے یہاں ایسے رازِ حقیقت سے آشنا نظر آتا ہے جو بنیادی طور پر غیر عقلی عناصر کی کارفرمائی کو ظاہر کرتا ہو وہ انسان میں بھی نیچر میں بھی اور تاریخ کے واقعات میں بھی رونما ہوتا ہے۔ ایک جگہ گوئٹے اور زیادہ واضح الفاظ میں اپنے نقطۂ نظر کو ظاہر کرتا ہے "گو کہ ڈیمونی عنصر ہر شے میں خواہ وہ جسمانی ہو یا غیر جسمانی اپنا اظہار پاتا ہے۔ جانوروں میں خاص طور پر حیرت ناک طریقے پر ظاہر ہوتا ہے لیکن اس کا سب سے گہرا اور حیرت ناک تعلق انسان سے ہی ہے۔ یہاں وہ ایک ایسی قوت کا روپ اختیار کرتا ہے جو نظامِ اخلاقی کے مغائر نہ سہی لیکن اس کے بیچ میں کچھ اس طرح دخل انداز ہوتی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لیے تانے بانے کا کام کرتے معلوم ہوتے ہیں لیکن جب ایکرمان نے گوئٹے سے پوچھا کہ کیا میفسٹو کو اسی قسم کی قوت قرار دیا جاسکتا ہے تو گوئٹے نے اس کا نفی میں جواب دیا کیوں کہ اس کے کردار کی نوعیت حد سے زیادہ سلبی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ڈیمونی قوت نہ صرف سلبی حیثیت رکھتی ہے بلکہ اثباتی بھی۔ اس لیے اوٹو نے صحیح طور پر کہا ہے کہ گوئٹے کی یہ سمجھ میں نہیں آیا کہ ڈیمونی قوت کی آگہی کو خود اُس کے اپنے تصورِ یزدانی سے کس طرح مطابق کرے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ گوئٹے کا ڈیمونی تصور قوتِ شر کے مساوی نہیں۔ ایسی قوت جو انسان کی تباہی کا سبب ہو سکے اور جس کو مذہب میں شیطان کے رمز سے تعبیر کیا گیا ہے بلکہ یہ قوت اپنے عمل میں لازماً نہ شر کی حامل ہوتی ہے نہ خیر کی۔ وہ ایسا غیر عقلی عنصر ہے جو قابلِ فہم نہیں اور جس کو ہم نظر انداز نہیں کرسکتے کیوں کہ آدمی کے کیے سے وہ کالعدم نہیں

ہو جاتی۔ ہم جانتے ہیں کہ گوئٹے نے حقیقتِ یزدانی کے متعلق کسی متعین اور ایجابی بیان سے ہمیشہ کنارہ کشی کی اور شاید وہ سینٹ ٹامس کی طرح اس کا قائل تھا کہ ہم آسانی کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ خدا کیا نہیں ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کیا ہے یا اپنشدوں کے الفاظ میں ہم ینتی ینتی یہ نہیں یہ نہیں سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ ایکرمان نے گوئٹے سے سوال کیا کہ یزدانی قوت اور دیمونی قوت کا کیا تعلق ہے جب کہ دونوں میں کوئی مطابقت نظر نہیں آتی تو اس نے یہ جواب دیا: "اے عزیز، ہم تصورِ یزداں کے متعلق کیا جان سکتے ہیں اور ہمارے محدود تعقلات وجود برتر کے متعلق کیا کہنے کی جرات کر سکتے ہیں۔ اگر ہم سو ناموں سے بھی اس کو یاد کریں تو بھی اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے اور اس کے لامحدود صفات کا لحاظ کرتے ہوئے ہم نے جو کچھ کہا وہ کچھ بھی نہ ہوگا۔" گوئٹے کے جواب میں اوٹو کو گریز نظر آیا لیکن جیسا کہ گوئٹے نے بارہا کہا ہے کہ الفاظ ناقابلِ اظہار حقیقت کے بیان میں بے بس ہیں اور جب فاؤسٹ کی محبوبہ گریٹشن کو اس کی خاموشی اس بارے میں گراں گزرتی ہے تو فاؤسٹ کہتا ہے کہ "اس کے پاس کوئی نام نہیں ہے۔ جو ہمہ محیط خیر الحی قطین کو بیان کر سکے جس کا صرف تاثر ہو سکتا ہے۔ لیکن جس کو نام نہیں دیا جا سکتا کیوں کہ نام ایک آواز ہے اور ایک ایسا بخار ہے جو سماوی نور کو دھندلا کر دیتا ہے۔"

یہ ایقان کہ زبان ماورا کے تجربے کے لیے ناکافی ہے۔ گوئٹے کے ذہن میں پختگی کے ساتھ جاگزیں تھا۔ گوئٹے کی اس خصوصیت کا جوزف پیپر (JOSEF PIEPER) نے اپنی ایک چھوٹی سی کتاب "گوئٹے کی خاموشی" میں بڑا اچھا تجزیہ کیا ہے۔ چینی حکیم لاتسے (LAOTSE) کے اس قول کی طرف اشارہ

کرنے کے بعد "کہ جو جانتا ہے وہ کہتا نہیں" پیپر ہماری توجہ ایک خط کی طرف مبذول کرتا ہے جو گوئٹے نے اپنے مرنے سے ایک ہفتے قبل لکھا تھا اور جس میں اس نے لکھا تھا "ہمارے ایقانات کا احسن حصّہ الفاظ میں مقید نہیں ہو سکتا۔"

گوئٹے کی یہ خاموشی مہاتما بدھ کی اس خاموشی سے مماثلت نہیں رکھتی جو انھوں نے خدا کے وجود سے متعلق اختیار کی تھی۔ یہ کوئی ایسا سکوت نہیں ہے جو ہر طرح سے مکمل ہو بلکہ ایسا سکوت ہے جو الفاظ کو ایک محدود دائرے میں بر سرِ عمل ہونے کی اجازت دیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اُس آگہی کی طرف بھی نشان دہی کرتا ہے کہ الفاظ ایسی بات جو اَن کہی رہ جاتی ہے اسی کے واسطے سے اپنے منشا کو قابلِ اظہار بناتے ہیں۔ یہ سکوت خدا کے متعلق صوفی روایت سے بالکل ہم آہنگ ہے جہاں خدا کے متعلق کہا گیا ہے "برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم" اس لیے عالمِ زمانی میں ابدیت کے دخول کے لیے رات کو دن کے مقابلے میں گوئٹے نے مناسب رمز مانا ہے اور اس کے خیال میں حاملِ عظمت و جلال جو چیز بھی ہوگی اس کی جمالیاتی اہمیت اتنی زیادہ نہیں ہوگی جتنی کہ ماورائی۔ گوئٹے کے الفاظ میں "جلالی کیفیت بہت آسانی کے ساتھ شفق اور رات کے دوران پیدا ہوتی ہے جب کہ صورتیں ایک دوسرے میں مل جاتی ہیں اور وہ دن سے خائف رہتی ہیں جو اشیا کو ایک دوسرے سے جدا کرتا اور اُن میں فرق پیدا کرتا ہے۔

اب گوئٹے کی فکر کی ایک اور خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہ ہے اس کا خیال کہ جمالِ الٰہی اور رحمتِ تامّہ کی تعبیر عورت ہی کے کنائے میں کی جا سکتی ہے اور اسی کو اس نے نسائیت ابدی کے نام سے موسوم کیا

ہے۔ اس خصوصیت سے وہ محی الدین ابن عربی کا ہم نوا بن جاتا ہے۔ مسلمان صوفیہ عورت کی ماورائی جہت سے ناواقف نہ تھے۔ فرانسیسی محقق کوربین (CORBIN) نے جس طرح ابن عربی کی تعبیر کی ہے، وہ بہت سی حیثیتوں سے نزاعی بن سکتی ہیں لیکن اس کی ضرور خدمت یہ ہے کہ اس نے شیخ اکبر کی ایک اہم خصوصیت کی طرف ہماری توجہ دلائی۔ کاربین کہتا ہے کہ صوفی عورت کی ماورائی حقیقت میں وہ رحمان و رحیم کی صفات ایک ساتھ متجلّی پاتا ہے۔ یہاں نسائیت اور رجولیت ایک دوسرے کے مقابل اضدادی کیفیت نہیں رکھتے بلکہ عورت کا تصوّر انفعالی و فعالی دونوں جہتوں پر حاوی ہے۔ اس کے مقابل رجولیت دونوں جہتوں میں سے صرف ایک کو ظاہر کرتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ گوئٹے کی زندگی محبّت کی واردات سے مالامال تھی اور اواخر عمر تک وہ محبّت کے کرب و بے چینی سے بے گانہ نہیں رہا۔ کیا تعجب کی بات ہے کہ خلّاقی کے لیے سب سے مناسب تمثال اس نے نسائیتِ ابدی میں ڈھونڈی جس کے ذریعے نجات ممکن ہوتی ہے اور جو آدمی کو غمِ ایام سے چھٹکارا دلاتا ہے۔ یہ بھی قابلِ غور ہے کہ ابن عربی نے عورت کو جو ماورائی مقام عطا کیا ہے وہ خود عشق و محبّت کی ان واردات کی ترجمانی کرتا ہے جن کا تجربہ ان کو مکہ مکرمہ میں ہوا اور جس کا اظہار انھوں نے "ترجمان العشاق" میں شاعرانہ طور پر کیا ہے۔ مولانا رومی بھی ابن عربی کے ہم زبان و ہم خیال معلوم ہوتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

پرتوِ حق است معشوق نیست
خالق است آں گوئیا مخلوق نیست

اب ہم دیوتی عناصر سے بھی قطع نظر کرلیں جو گوئٹے کے نزدیک دُنیا میں برسرِعمل رہتے ہیں، تو بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اس نے ہم کو ایسے عناصر کی طرف توجہ دلائی ہے جو ناقابلِ فہم و ذکا ہیں۔ مثال کے طور پر فاؤسٹ کے ڈرامے میں اس نے پُرانے اساطیری قصّے کا سہارا لیا ہے تاکہ اسرارِ حیات سے متعلق اپنے رویّے کا اظہار کرے۔ پہلے حصّے میں خیر و شر کی کشمکش شخصی سطح پر ظاہر ہوتی ہے اور پھر یہ شخصی سطح کو نیاتی منزل کا رُخ اختیار کرتی ہے۔ پہلے حصّے میں ہم فاؤسٹ کو علم اور اس کے بلند بانگ دعووں سے بالکل مایوس پاتے ہیں۔ اب وہ ان تمام اقدار کو جن پر آدمی جان کی بازی لگا دیتا ہے، حقیر مانتا ہے۔ خواہ وہ محبّت کی بے خودی ہو یا امید کا سہارا ہو یا ایمان کی تسلّی اور سب سے زیادہ وہ صبر کو پھٹکارتا ہے۔ یہاں غالب کے وہ اشعار یاد آتے ہیں جہاں دنیا سے بے دلی کا اظہار کچھ اس طرح سے کیا گیا ہے کہ غالب واقعی اس عظیم شاعر کا ہمنوا معلوم ہوتا ہے جو وائمار میں خوابیدہ ہے:

بے دلی ہائے تماشا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق
بے کسی ہائے تمنّا کہ نہ دُنیا ہے نہ دیں

لافِ دانش غلط و نفعِ عبادت معلوم
دردِ یک ساغرِ غفلت ہے چہ دنیا وچہ دیں

اس بے دلی کے نتیجے کا اس پر ایسا غلبہ ہوتا ہے کہ وہ باطنی قوتوں میں اپنی تشفی ڈھونڈتا ہے۔* میفسٹو کا ظہور اس کی اپنی خواہش کے جواب میں

---

* ڈاکٹر سیّد عابد حسین نے اپنے ترجمے فاؤسٹ میں لکھا ہے کہ میفسٹوکلیز (MEPHISTOCLES) ابلیس نہیں ہے بلکہ اس کا نائب ہے اور اس لیے اس کو انھوں نے شیطان کا نام دیا ہے تاکہ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہوتا ہے۔ پہلے حصّے میں جو واقعات رونما ہوتے ہیں وہ ہم کو ہوس و گناہ، محبّت و معصومیت اور آلامِ حیات سے روشناس کراتے ہیں۔ میفسٹو کا کردار یہاں ایک عام شیطان کے روپ میں نہیں ظاہر ہوتا ہے۔ وہ ایسا شیطان نہیں ہے جس کا کام آدمی کو بہکانا ہو اور جو ماورائے تاریخ منزل پر آدمی کے سقوط کا باعث بنا۔ شیطان نے سانپ کے روپ میں آدمی کو بہکایا اور انجیل کے بیان کے مطابق آدمی کو علم کے درخت کا پھل کھانے پر مائل کیا جس کے نتیجے میں وہ اس قابل ہوا کہ خیر و شر میں امتیاز کر سکے۔ یہاں علم سے حصول کے ساتھ ہی اس کی معصومیت ہاتھ سے جاتی رہی لیکن اس لغزش سے وہ اس قابل بھی ہوا کہ خیر و شر میں امتیاز کرے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس علم سے وہ جنّت سے نکالا گیا تاکہ دنیا میں ٹھوکریں کھاتا اور بھٹکتا پھرے۔ اور ابتلا و دُکھ اس کا مقدر بن گئے۔ گوئٹے کا میفسٹو قرآنی تصوّر سے بہت ہم آہنگ نظر آتا ہے کیوں کہ شاعرِ مغرب نے اس کو 'لا' کا علمبردار قرار دیا ہے اور وہ خدا کے مقابل اپنا اثبات ایک غیر مذبذب "نہیں" سے کرتا ہے اور یہ جذبۂ بغاوت اس کی خود پرستی کا نتیجہ ہے۔ اسی کبر کے نتیجے میں وہ خود کو آدم سے برتر سمجھتا ہے اور آدمی کی برتری کا انکار کرتا ہے۔ اب اپنے تجربے کی منزل میں جب اس کو آلامِ حیات سے سابقہ پڑتا ہے تو وہ بلاشبہ اس قابل ہوتا ہے کہ خیر و شر میں تمیز کرے لیکن اس کا علم ناکافی ہوتا ہے اور

(سلسلہ صفحۂ گزشتہ) ابلیس سے امتیاز ہو سکے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ سرچشمۂ شر نہیں ہے بلکہ شر کی ایک جہت کو ظاہر کرتا ہے جس کا تعلق انکارِ محض سے ہے لیکن گوئٹے نے اس کو ایسی انفرادیت بخشی ہے کہ اسی کے نام سے اس کو موسوم کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے ہم نے اصل نام برقرار رکھا ہے۔ میفسٹو اسی کے نام کا مخفف ہے۔

اس کا راستہ خطاؤں اور لغزشوں سے پٹا ہوتا ہے اس کا علم اس کو دور تک نہیں لے جا سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ صرف علم کافی نہیں۔ علم تو ابلیس کو بھی تھا۔ اب اس کو دوسرے اصول کی ضرورت ہے۔ اور وہ محبّت ہے۔ خواہ وہ محبّت جنس کی منزل پر اپنا اظہار کرے یا وہ ماورائی قوت کی حیثیت سے آدمی کو تباہی سے بچا کر نجات کا راستہ بتائے۔ یہاں بہر صورت وہ اجنبیت اور بیگانگی جو اس کے علم نے پیدا کی تھی اس پر غلبہ پا لیتا ہے اور محبّت کے واسطے سے وہ بالآخر خدا سے اپنا رشتہ پھر سے جوڑ لیتا ہے لیکن اس منزل تک پہنچنے کے لیے اس کو بڑے کٹھن اور صبر آزما دور سے گزرنا ہوتا ہے۔

فاؤسٹ میفسٹو کے بہکاوے میں ایسا کام کر جاتا ہے جس کا خمیازہ اس کو بھگتنا ہوتا ہے۔ کیا تعجب کہ پہلا حصّہ ایک حزنیہ کی شکل اختیار کرے اور فاؤسٹ گناہ میں آلودہ ہو جائے اور دُکھ سے نجات کی کوئی صورت نظر نہ آئے۔

گوئٹے کے تصوّرِ خدا میں ایسے عناصر ملتے ہیں جو نظری سطح پر ہم آہنگ نہیں لیکن جو اس کے بنیادی اصول تخالف (POLARITY) کی عکّاسی کرتے ہیں، جو یکساں طور پر فکر اور وجود دونوں سطح پر کارفرما ہے۔ ایک طرف تو وہ اسپنوزا کے نام نہاد ہمہ اوستی فلسفے سے مسحور رہا اور اس کے نتیجے میں ایسے ماورائی خدا کا تصوّر جو باہر سے دُنیا کو حرکت میں لاتا متنفر رہا۔ خدا اور نیچر اب اس کے سامنے دو اجنبی قوتیں نہیں بلکہ خدا نیچر میں اور نیچر خدا میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ اسپنوزا کے برعکس اس کا نیچر کا تصوّر اقلیدسی تصورات کے تابع نہیں بلکہ وہ ایک زندہ، متحرک اور متنفس حیات کو ظاہر کرتا ہے۔ ہم تو یہ جانتے ہی ہیں کہ اس کا خدا کا تجربہ کسی نظریے کی جو ہر صورت میں بقول اس کے بے رنگ

ہوتا ہے، عکاسی نہیں کرتا کیوں کہ زندگی نظریے کے مقابل ہری بھری ہوتی ہے پھر بھی اس سطح پر ہم اس کو ہمہ اوستی کہیں تو اس کو ایک حیاتیاتی ہمہ اوستی نقطۂ نظر کا ترجمان قرار دینا ہوگا جو شاعرانہ تخیل کے تحت پروان چڑھا ہے۔

ایک دوسری سطح پر گوئٹے ایسی صفتِ ربّانی کی طرف رجوع ہوتا ہے جو مذہبی آگہی سے زیادہ قربت رکھتی ہے۔ دیوان کے یہ الفاظ ہم کو نامانوس نہیں جہاں کہا گیا ہے "اگر اسلام سپردگی ہے خدا کے آگے، تو ہم سب جیتے بھی اسلام میں ہیں اور مرتے بھی اسلام میں" اور اس خوبصورت نظم میں جس کا عنوان "الوہیت" ہے وہ ایک نامعلوم اور برتر قوت کو سلام کرتا ہے جس کا ہم صرف گمان کر سکتے ہیں "سلام ہو اس نامعلوم اور برتر وجود پر جو صرف ہمارے گمان میں آسکتی ہے"۔ اور گوئٹے نے اسی شعورِ غیب کا اظہار اس نظم میں کیا ہے جو MARIEN BADER ELEGIE کے نام سے موسوم ہے*۔ جب وہ اپنی عمر کے آخری زمانے میں ایک نوخیز کی محبت میں گرفتار تھا جہاں وہ یہ کہتا ہے کہ ہمارے سینے میں ایک ایسا تلاطم بپا ہوتا ہے جس کے تحت ہم خوشی خوشی جذبۂ احسان کے ساتھ ایک ایسی غیبی قوت کے سامنے سرنگوں ہوتے

---

* جب گوئٹے نے کچھ دن کے لیے جرمنی کے ایک شہر مارین باد میں قیام کیا تو اس کا سامنا ایک سترہ سالہ لڑکی اُلرکے (Ulrike) سے ہوا۔ اس کی محبت نے اس کو بقول شاعر "دردوطرِ سودا نہاد"۔ اگر وہ مجاز میں حقیقت کا پہلو ڈھونڈ نہیں نکالتا اور اپنی شاعرانہ تخلیق کا سہارا نہیں لیتا تو ذہنی انتشار کا شکار ہو جاتا۔ اسی ہیجانی تجربے کا نتیجہ وہ لافانی نظم ہے جس کا ایک بند اوپر نقل ہوا ہے۔ یہ نظم ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے: "جب درد والم سے آدمی کو چپ لگ جاتی ہے تو خدا نے مجھے اس حالت میں وہ قوت عطا کی کہ میں کہہ سکوں جو مجھ پر بیت رہی ہے"۔ اس وقت گوئٹے کی عمر چوہتر (۷۴) سال کی تھی۔

ہیں جو ہم سے برتر اور ہم سے زیادہ پاک ہے جو بے نام ہی رہتی ہے اور اسی جذبے کا نام احساسِ قدس ہے۔

تصورِ الوہیت کی صوفیانہ آگہی سے قطع نظر گوئٹے نے صوفیانہ مزاج کو بھی اپنانے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ صوفی نہ صرف خواہشات کو ترک کرتا ہے بلکہ ترکِ تعلقات پر زور دیتا ہے، ترکِ دُنیا اور ترکِ عقبیٰ اس کا شعار بن جاتے ہیں۔ گوئٹے کے فاوسٹ میں بھی ہم کو اس کی گونج سُنائی دیتی ہے۔ "چھوڑ دو، چھوڑ دو کنارہ کش ہو جاؤ" یہ ایسی صدا ہے جو ہر وقت آدمی کے کانوں میں گونجتی رہتی ہے۔ گوئٹے نے اس کا اظہار اپنی سوانح عمری کے سولھویں باب میں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے "ہم کسی ایک جذبے سے ایک وقت دستبردار ہو جاتے ہیں لیکن دوسرے ہی لمحہ ایک دوسرے جذبے کو خود پر مسلط کر لیتے ہیں۔ ہم ایک جذبے کو دوسرے جذبے کی جگہ رکھ دیتے ہیں اور اس طرح مختلف مصروفیتیں، میلانات اور ہمہ قسم کے شوق کو یکے بعد دیگرے آزماتے رہتے ہیں۔ بالآخر معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب کچھ کھوکھلا ہے۔"

لیکن بہت کم ایسے لوگ ہوتے ہیں جو جُزوی دستبرداری سے خود دستبردار ہو جاتے ہیں۔ ان کی دستبرداری کچھ جُزوی نہیں ہوتی بلکہ کُلی۔ وہ پھر ایسے تصورات کی طرف رجوع ہوتے ہیں جو دائمی ہیں، جن کو تغیر چھوتا تک نہیں، لیکن ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔

گوئٹے بلا شبہہ صاحبِ عمل تھا جیسا کہ اس کی ساری زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ ہر قسم کے کاموں میں مصروف رہتا۔ خواہ اس کا تعلق وائمار کے دربار سے ہو یا باہر کی دنیا سے۔ اور اس نے بقائے روح پر اپنے

ایقان کو عمل پیہم کے واسطے حاصل کیا۔ وہ ایسی زندگی کا تصور نہیں کر سکتا تھا خواہ اس کا تعلق اس دنیا سے ہو یا اس دنیا سے، جہاں عمل کے لیے کوئی گنجایش نہ ہو۔ اقبال کا تصور بقائے روح بہت کچھ گوئٹے کا مرہونِ منت ہے گو کہ اقبال کا میدانِ عمل بہت محدود تھا۔ یہ اور بات ہے کہ ہم یہ کبھی جان نہیں سکتے کہ زندگی کی ایک دوسری منزل پر عمل کی کیا نوعیت ہوگی صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایں جہانی عمل اور آنجہانی عمل میں ایک مماثلت ضرور ہوگی گو کہ ان کی نوعیت جدا کیوں نہ ہو۔ بہرحال گوئٹے تو ایک شاعر تھا۔ وہ تخلیقی تخیل، کی دنیا میں رہتا تھا اور عملیت پر اتنے اصرار کے باوجود دھیان وگیان کے لمحات سے ناآشنا نہ تھا۔ ایک لطیف نظم میں جس کا عنوان ہے "آنسوؤں سے تسلّی" وہ ایسے آدمی کا نقشا کھینچتا ہے جو چاندنی رات میں بیٹھا چاند پر نظر جمائے آنسو بہا رہا ہے۔ دوست احباب آتے اور دلاسا دینے کی کوشش کرتے اور یہ معلوم کرنا چاہتے کہ اس کے اضطراب کا سبب کیا ہے۔ اس کا جواب صرف اتنا ہے "دن تو کام کے لیے ہے، تم مجھے اپنے حال پر چھوڑ دو اور رات میں تو رونے دو۔" اپنی خود نوشت سوانح میں تمنا کی خصوصیت یہ بیان کرتا ہے کہ اس کا مقصود ہمیشہ ناقابلِ رسا ہوتا ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ گوئٹے یہاں مولانا رومی کی صدائے بازگشت بن جاتا ہے:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت کہ یافت می نشود آنم آرزو است

ہم نے اس سے پہلے دیکھا ہے کہ گوئٹے عمل کو کتنی اہمیت دیتا ہے یہاں تک کہ اس نے انجیل یوحنا کے ترجمے میں کلمے کی جگہ عمل کو داخل

کر دیا ہے۔ جہاں یہ لکھا تھا "کہ ابتدا میں کلمہ تھا" وہاں کلمہ کی جگہ لفظِ عمل نے لے لی۔ عمل کی گوئٹے کے پاس اس سے کم مابعدالطبیعیاتی اہمیت نہیں جتنی کہ فشتے کی فکر میں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ گوئٹے عمل کو اخلاقی تحدیدات میں نہیں دیکھتا اور نہ کانٹ کے تصورِ عمل سے متاثر ہے جو بالکلیہ اخلاقی ہے اور جس کا منشا تکمیل فرائض ہے۔ جب عمل کا یہ ہمہ گیر تصور ہو تو تعجب نہیں کہ گوئٹے نے انسان کے عملِ پیہم کی صلاحیت میں بقائے روح کی ضمانت دیکھی۔

گوئٹے کہتا ہے کہ "آدمی کے لیے بقائے روح کو ماننا ہی ہوگا یہ اس کی تمنا ہے اور یہ اس کی فطرت کے عین مطابق بھی ہے۔ جب میں لگاتار کام کیے جاتا ہوں تو قدرت مجبور ہے کہ مجھ کو وجود کی دوسری صورت عطا کرے۔ ایسے وقت جب میں موجودہ صورت کو مزید سنبھالنے کے قابل نہ رہوں"۔ اس کے نزدیک "مابعدالموت کی زندگی کی منزل ہمارے موجودہ عمل کے تسلسل ہی کی شکل میں تصور کی جاسکتی ہے۔ دائمی مسرّت میرے لیے کوئی معنی نہیں رکھتی اگر وہ مجھے نئے مسائل اور نئی مشکلات کو عبور کرنے کے مواقع سے محروم کردے"۔ بقائے روح گوئٹے کے نزدیک ایسی حقیقت نہیں جس کا ہر شخص دعویدار ہوسکتا ہو بلکہ وہ صرف اپنے عمل کی قیمت پر منحصر ہوتی ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ ہم ایک ہی شکل میں باقی نہیں رہتے۔ یہاں اقبال کے نقطۂ نظر کی گوئٹے سے مماثلت بالکل بیّن ہے کیوں کہ اقبال کے نزدیک بھی آدمی بقا کا صرف اُمیدوار ہے وہ دعوے دار نہیں ہوسکتا۔ ظاہر ہے کہ اقبال اپنے خیالات میں یہاں پیر مغرب کے افکار سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں "عمل ہی سے آدمی تخریبِ ذات کی مزاحمت کرسکتا ہے اور مستقبل کے لیے اپنے کو تیار کرسکتا ہے۔ شخصی بقائے روح ہمارا حق نہیں وہ شخصی جدوجہد ہی سے حاصل

ہو سکتی ہے۔ آدمی تو بس اس کا امیدوار قرار دیا جا سکتا ہے۔" (خطبات صفحہ ۱۱۹) لیکن جیسا کہ فلسفۂ مغرب کے مشہور مورّخ وِنڈل بانڈ (WINDELBAND) نے اس سلسلے میں وضاحت کی ہے "شخصیت کے تحفظ کا دار و مدار صرف عمل پر نہیں ہوتا بلکہ نیت پر بھی ہوتا ہے۔" گوئٹے خود کہتا ہے صرف حُسنِ عمل ہی نہیں، VERDIENST بلکہ نیت کی استواری بھی تحفظ شخصیت کے لیے ضروری ہے۔ آخر عمر میں بقائے شخصیت کے ایقان نے گوئٹے کے ذہن میں زیادہ قطعیت اختیار کی تھی جیسا کہ اس کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے: "جب آدمی پچھتر سال کی عمر کو پہنچ جاتا ہے تو یہ ہو نہیں سکتا کہ وہ موت پر دھیان نہ دے۔ مجھے اس کا خیال بالکل مضطرب نہیں کرتا کیوں کہ اس کا پورا ایقان ہے کہ ہماری روح ایسی ذات ہے جو ناقابلِ تخریب ہے اور وہ ازل تا ابد برسرِ عمل رہتی ہے۔ اس کی مثال آفتاب کی ہے جو صرف دنیاوی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے لیکن اصل میں وہ کبھی ڈوبتا نہیں بلکہ بلا انقطاعِ تسلسل فروزاں ہی رہتا ہے۔" (صفحہ ۱۸)

Eckerirrann: Gesprache Mit Goethe

F.A.Brockhaus Wicsbaden, 1559 P-18

گوئٹے کی فکر کی یہ خصوصیت جس سے وہ ایک جہت سے دوسری جہت کی طرف بآسانی رجوع ہوتا ہو اس سے بخوبی عیاں ہوتی ہے کہ وہ ایک طرف تو عمل کو بہت سراہتا ہے اور دوسری طرف آخر عمر میں سکون کی بھی قدر و قیمت سے بے گانہ نہیں رہا۔ اس نے ایک پُر اثر چھوٹی سی نظم چھوڑی ہے جس کا عنوان ہے "رہ نورد کا نغمۂ شب" جہاں یہ خیالات ملتے ہیں "آہ میں تگ و دو سے تھک گیا ہوں۔ آخر اس تمام کرب و مسرت کا کیا مطلب ہے۔ اب تو سکون آ جائے اور میرے سینے میں سما جائے۔" یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ایسے

زمانے میں یہ نظم لکھی گئی جب وہ سراپا جدوجہد تھا۔ یہ نظم ایک شکارگاہ کے دومنزلہ چوبی مکان کی دیوار پر ۱۷۸۰ء میں لکھی تھی اور پھر جب اپنی بیاسویں سال گرہ خاموشی سے منانے کا اسے خیال ہوا تو اسی مقام پر اس کا گزر ہوا اور اپنی اس نظم کو دیکھ کر بے ساختہ اس کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح شباب کے زمانے سے ہی ایک عمل کا ولولہ اُسے مضطرب رکھتا ہے تو دوسری طرف سکون کی طلب اس کے اندر جاگزیں تھی۔

گناہ، ابتلا اور نجات مذہبی شعور کے اہم اجزا رہے ہیں۔ گوئٹے کے فاؤسٹ میں بھی ان مذہبی لمحات کا غالب حصّہ رہا ہے اور 'کیا ہے' اور 'کیا چاہیے' کی کشمکش اس کے ڈرامائی احاطۂ فکر میں نمایاں ہے یہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کی طرح گوئٹے کے تصور میں دُنیا کی خصوصیت یہ ہے کہ جو ہونا نہ چاہیے وہ ہوتا ہے اور ہماری زندگی اسی دنیا میں گزرتی ہے لیکن جب جو نہیں چاہیے وہ ہوتا ہے تو انسان پر یاس کا غلبہ ہوجاتا ہے۔ ساتھ ہی انسانی کوششوں کی ناتمامیوں کی آگہی کے ساتھ ہماری فکر ایک نیا رُخ اختیار کرتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ شر بھی خدا کے ہاتھ میں ایک ایسا آلہ بن جاتا ہے جس کے ذریعے خیر غلبہ پاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے حصّے میں شر کا غلبہ ہے اور دوسرے حصّے میں رحمتِ الٰہی برسرِعمل ہوجاتی ہے اور اپنے سہارے سے انسان کی نجات کی ضامن ہوتی ہے۔ جب پہلے حصّے میں یہ معلوم ہوتا تھا کہ آدمی نے سب کچھ کھودیا اور شیطانی قوت غالب آگئی تو دوسرے حصّے میں اس کی تلافی ہوجاتی ہے۔ قرآن حکیم میں بھی اس سیاق میں "مکر" کا بہت ہی معنی خیز

لفظ استعمال کیا گیا ہے اور خدا کو 'خیر الماکرین' کہا ہے۔ اس تصور کو اگر اس کے پس منظر میں نہ رکھا جائے تو بہت بڑی غلط فہمی کا باعث ہو سکتا ہے۔ مکر اصل میں خدا کی حکمتِ عملی ہے جو شیطان کی چال کو اسی کی چال کے ذریعے ناکام بناتی ہے۔ آدمی اُسی وقت آگے بڑھتا ہے جب وہ دُکھ اور مصیبت کے ساتھ آگے بڑھے۔ یا یوں کہو کہ جنت کا راستہ دوزخ سے گزرتا ہے اور دوزخ بھی اب تزکیۂ نفس کے راستے میں ایک منزل کا کام دیتی ہے۔ فاؤسٹ کے تعلق سے یہاں ہم کو یاد رکھنا ہوگا کہ گناہ خدا کی نافرمانی کا عالمِ ایزدی کے خلاف کوئی بغاوت کی شکل اختیار نہیں کرتا ہے۔ ایسی بغاوت جو ازل میں آدمی کے سقوط کا باعث بنی۔ یہاں تو انسانی جذبے کی ہماہمی ہے جو اپنی جگہ تو بالکل جائز لیکن حالات کا شکار ہو جاتی ہے اور رسوم و رواج کی مزاحمت کی بنا پر اپنا واجبی مقام حاصل نہیں کر سکتی۔ اسی لیے اس سے ایسے اعمال سرزد ہو جاتے ہیں جن سے اخلاقی اوامر کی نفی ہوتی ہے۔ اس طرح ایک المیہ بنتا ہے۔ دراصل جس کو ہم المیہ کہتے ہیں وہ کسی ایک شخص واحد کی موت سے نہیں بنتا بلکہ اس موت سے جس کو ہم اپنے ذہن میں ناحق اور ناواجبی سمجھتے ہیں وہ عالمِ غیب کے فیصلوں کے خلاف ناراضگی (Resentment) کے جذبے کی انسان میں تحریک پیدا کرتی ہے۔ یہاں یہ محسوس ہوتا ہے کہ جن کو مرنا ہے وہ مرتے نہیں، جن کو جینا ہے وہ جیتے نہیں۔ اسی بنا پر پہلے حصے میں جو حزنیہ حالات اور اخلاقی تقاضوں کی عدم ہم آہنگی سے پیدا ہوتا ہے وہ دوسرے حصے میں اپنی کوششوں سے نہیں بلکہ فضلِ الٰہی کی مداخلت سے انسانی نجات کا باعث بنتا ہے۔

فاؤسٹ کی نجات ہو جاتی ہے اور شر کی قوتیں اس پر غلبہ پا نہیں

سکتیں کیوں کہ گوئٹے کے نزدیک "جب آدمی سعیِ پیہم میں لگا رہتا ہے اور محبت کا غیبی فیضان اس کے دل کو فروزاں کرتا ہے تو سعادتِ سرمدی اس کے حصے میں آئے بغیر رہ نہیں سکتی" اور انسانی حزنیہ ربّانی طربیہ (Divine Comedy) میں بدل جاتا ہے۔ گوئٹے نے اپنے آخری زمانے میں ایکرمان سے بات چیت کرتے ہوئے کہا تھا کہ "یہ تصور ہمارے مذہبی تصوّرات سے بالکل ہم آہنگ ہے کیوں کہ اُن کے مطابق صرف ہم اپنی کوششوں سے ابدی سعادت پا نہیں سکتے جب تک کہ رحمتِ الٰہی شامل نہ ہو۔"

صوفیانہ شعور کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ وقتی لمحات میں ابدیت کا سراغ لگاتا ہے۔ گوئٹے نے لمحے میں ابدیت کو پایا، تغیّر میں ثبات کو۔ اس کے نزدیک شعور و لاشعور دو ایسی حالتیں نہیں رہیں جن میں سے ایک کا ہونا دوسرے کو کالعدم کرتا ہو بلکہ وہ ایک دوسرے میں مل کر ایک ایسی حالت بھی پیدا کرتی ہیں جس کو اس نے لاشعوری شعور کا نام دیا ہے۔ یہاں دل چسپ بات یہ ہے کس طرح شاعر نے لمحہ (Angenblick) میں ابدیت کو دیکھا۔ لمحہ تسلسلِ زماں کے ایک جزو کی حیثیت سے یا ایک آن (Instant) کی حیثیت سے گزر جاتا ہے۔ لیکن اس لمحے کی قیمت جوں کی توں رہتی ہے اور وہ گم نہیں ہوتی۔ ہر آن میں یہ ضروری نہیں کہ کوئی قیمت پنہاں ہو لیکن جو لمحہ قیمتی یا قدر بردار ہوتا ہے وہ وقتی نہیں ہوتا بلکہ فیصلہ کُن اہمیت (Momentous) رکھتا ہے۔ اسی طرح سے وہ ایک معنی خیز نظم میں جس کا عنوان "ورثہ" ہے، بہت خوبصورتی سے کہتا ہے "ماضی میں ٹھکاؤ ہے، مستقبل ہمیشہ پیشِ نظر میں زندہ ہے، لمحۂ حاضر خود ابدیت ہے۔" اس لیے گوئٹے کے نزدیک ماضی و حال دونوں میں ایسی خصوصیت ہے جو گزرتی نہیں گو ہم گزر جاتے ہیں۔

غیب و شہود کے مابین حرکت دائم جو حافظ کا حصّہ ہے اور جس میں روکرٹ نے حافظ کی کشش کا راز دیکھا ہے وہ صرف شاعرانہ تخیل کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس ایقان کا نتیجہ ہے کہ عالمِ ظاہر عالمِ غیب میں پیوست ہے اور ایک کا دوسرے میں پیوست ہونا انسانی جذبے کی زبان میں بخوبی اظہار پاتا ہے۔ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی جدائی کے کرب و شوق اور وصل کے اضطراب سے شروع ہوتی ہے۔ ایسا وصل جو کبھی حقیقت تھا اب فراق میں تبدیل ہوگیا ہے۔ صوفیانہ جذبہ تو یہ ہے کہ محبّت میں خود کو کھونے سے آدمی کھو نہیں جاتا بلکہ کھو کر خود کو پاتا ہے اور ایک نئی شخصیت سے سرفراز ہوتا ہے اسی تاثر کا اظہار گوئٹے نے ایرانی صوفی شاعروں سے ماخوذ تمثالات سے دیا ہے۔ یہ ایک پروانے کی موت ہے جو وہ شمع کی لو پر والہانہ گر کر ایک نئی زندگی حاصل کرتا ہے۔ ایک بے پایاں شوق اس کو اس پر مجبور کرتا ہے کہ اپنے کو جلا ڈالے۔ موت کے واسطے ہی سے موت پر قابو پایا جا سکتا ہے بقول گوئٹے یہ بات کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتی صرف حکمت والے ہی اس کو جان سکتے ہیں کہ موت کی قربانی سے زندگی کیوں کر حاصل ہوتی ہے اور کس طرح مر کر ہم ایک حیات برتر کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ ابتلا اور کرب سے ہی ہم زماں کے راستے سے گزر کر ماورا کی طرف پہنچ سکتے ہیں۔ گوئٹے کے نزدیک "جب تک تم میں یہ ولولہ نہ ہو کہ مرو اور نئی زندگی کے مستحق بنو تب تک تمھاری حیثیت اس زمین پر ایک مہمانِ حزیں کی ہوگی"۔

بلاشبہ گوئٹے کا یہ ایقان کہ کثرتِ مظاہر کو وحدت تھامے ہوئے ہے، اس کا سب سے خوبصورت اظہار ایک نظم میں جو اس کے 'دیوان' میں شامل ہے، ملتا ہے اور جو صوفیانہ رنگ میں رنگی ہوئی ہے۔ اس کے

دو بندوں کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے :

" سرو کی شباب یافتہ بالیدگی میں اے بالاقامت حسین میں تجھی کو دیکھتا ہوں اور جھیل کی پاکیزہ موجوں میں اے خوبرو میں تجھ ہی کو پاتا ہوں "

" جو کچھ میں جانتا ہوں ظاہر سے اور جو کچھ میں پہچانتا ہوں باطن سے۔ اے معلّم باکمال تیرے ہی واسطے جانتا ہوں اور جب میں اللہ کے سو ناموں کا ذکر کرتا ہوں ہر ایک نام میں تیری ہی گونج سنتا ہوں "

یہاں مجاز و حقیقت کچھ اس طرح پیوست ہو گئے ہیں کہ بے ساختہ حافظ کی یاد آتی ہے جس نے کہا تھا :

ندیم و مطرب و ساقی ہمہ اوست
خیال آب و گل در رہ بہانہ

گوئٹے نے خالص مشرقی انداز کو اپنی ایسی نظموں میں بھی نباہا ہے جو اس کے 'مشرقی۔مغربی' دیوان کے احاطے سے باہر ہے۔ مثلاً اس کی ایک نہایت خوبصورت نظم کا عنوان ہے " قربت محبوب "۔ اگر یہ نظم خواجہ حافظ کی یا کسی دوسرے فارسی شاعر کی ہوتی تو اس کی تعبیر میں مجاز سے زیادہ حقیقت کا گمان ہوتا۔ کیا معلوم گوئٹے کے شعور میں حقیقت و مجاز کا یہ امتزاج ہمیشہ رہا ہو۔ اس نظم میں اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ نیچر کے مختلف مناظر مجھے اپنے محبوب ہی کی یاد دلاتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے :

" مجھے تیرا ہی خیال آتا ہے جب سورج کی کرنیں دریا میں منعکس ہوتی ہیں۔ مجھے تیرا ہی خیال آتا ہے جب چاند کی جھلملاہٹ چشموں میں نقش کاری کرتی ہے۔ مجھے تیرا ہی خیال آتا ہے جب راستے میں خاک اُڑتی دکھائی دیتی ہے۔ مجھے تیرا ہی خیال آتا ہے جب اندھیری رات میں کسی تنگ پگڈنڈی پر راہرو کے قدم لڑکھڑاتے ہیں۔

اور میں تجھ ہی کو سنتا ہوں جب موجیں شور کرتی اُٹھتی ہیں۔ ہاں جب سارا عالم سوتا ہے تو میں تیری آواز سننے کے لیے صحرا کا رُخ کرتا ہوں، میں تیرے ہی پاس ہوں خواہ تو کتنا ہی دور کیوں نہ ہو، سورج اب ڈوبنے کو ہے اور تارے جلد چمکنے کو ہیں، کاش تو یہاں ہوتا۔"

آخر میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ گوئٹے کا وہ نقشِ حیات جو اس نے اپنے ذہن میں قائم کیا تھا کسی بندھے ہوئے نظام میں مقیّد نہیں کیا جا سکتا اور نہ وہ فکر کے روایتی تصورات و تعقلات میں اپنا اظہار پا سکتا ہے۔ اگر اس کے بعض شاعرانہ تخلیقات ایسی صوفیت کی غمازی کرتے ہیں، جن کا محور ہمہ اوستی ہے تو اس کے پاس کچھ تخیلات بھی ہیں، جو کچھ کم اہم نہیں اور جن سے ایک ایسے فعالی نظریۂ حیات کی عکاسی ہوتی ہے۔ جہاں شخصیت کو بہت سراہا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ شخصیت کا حصول ہی فرزندانِ ارض کی اعلاترین مسرت کا ضامن ہو سکتا ہے ساتھ ہی ساتھ اس کے پاس ایسے تخیلات بھی ملتے ہیں جن سے ایسی ماورائی اور غیبی قوت کی طرف رہنمائی ہوتی ہے جو ہمیشہ بے نام رہے گی۔ خود ایک فارسی شاعر نے کہا ہے:

بنامِ او کہ نامے ندارد
زہر نامے کہ خواہی سر برآرد

ہم نے تو گوئٹے کی ہمہ جہتی شخصیت کے اس پہلو کو اپنے مقالے کا موضوع بنایا ہے جو خود ہمارے صوفیانہ شعورِ زیست سے قریب ہے۔ بلاشبہ گوئٹے کی صوفیانہ آگہی کا سب سے اکمل اظہار ان سطور میں ملتا ہے جو فاؤسٹ کے آخر میں درج ہیں اور جن کا مرکزی خیال یہ ہے۔ ہر آنی جانی مٹنے والی چیز اُس حقیقت کی ایک مثال ہے جو خود اَمٹ ہے۔

اقبال کے بُنیادی تصوّرات
خُطبات کی روشنی میں*

خطباتِ اقبال کی اہمیت صرف اس لیے نہیں ہے کہ جو تصورات ان میں پیش کیے گئے ہیں ان سے ان کی شاعری کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے اور ان کی شاعری کا فکری پس منظر واضح ہوتا ہے۔ بلکہ ان خطبات میں اقبال ایک مفکرِ اسلام کی حیثیت سے نمودار ہوتے ہیں اور بحیثیت مفکرِ اسلام کے ان کا پایہ بلند ہے۔ ان کے پرستاروں نے تو ان کو اسلامی فکر کا حرفِ آخر سمجھا ہے اور یہ دعوا کیا ہے کہ "تفکر اور تاثر کی جو وسعت و گہرائی اقبال کے کلام میں نظر آتی ہے وہ اس سے قبل کہیں نہیں ملتی"۔ گو وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ خود اپنے تئیں رومی سے فیض یافتہ اور مرشد سے کس قدر کم سمجھتا تھا۔ پھر آگے چل کر خلیفہ عبدالحکیم جن کی تحریر سے یہ اقتباس لیا گیا ہے، فرماتے ہیں: "اقبال نہ صرف رومی کے کندھوں پر سوار ہے بلکہ مشرق و مغرب کے تمام حکما و صوفیا کے افکار پر قدم رکھ کر ان سے اونچا ہو گیا ہے"۔ (فکرِ اقبال صفحہ ۳۲)

---

* Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Delhi, 1947

اس کے برعکس کچھ ناقد دوسری طرف اقبال کی فکر کے حقیقی محرکات اور ان کے کارناموں کو یکسر پسِ پشت ڈال دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک کتاب "اقبال کا تصورِ خدا" حال ہی میں لندن سے شائع ہوئی ہے۔ M.S.Rashid: "Iqbal's concept of God" Regan Paul London 1981 اس کے مصنف ایم۔ ایس۔ راشد کے نزدیک بنیادی طور پر اقبال کا تصور ہمہ اوستی تصور سے مختلف نہیں اور نہ تو اقبال نے مغربی فلسفے کی صحیح تعبیر کی ہے۔ خدا ان کے نزدیک محدود ہے اور اس کی محدودیت کا یہ مطلب ہے کہ وہ بنیادی حیثیت سے نظامِ قدرت کے محدود اور نا تمام نظام میں خود بھی شریک ہے۔ راشد کے نزدیک اقبال کی فکرِ اسلامی کی تشکیل نو کی کوشش کامیاب نہیں رہی اور وہ تفسیر و کلام کی پوری روایت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور قرآنی آیات کا اپنے دلائل کی تائید میں غیر ذمے دارانہ استعمال کرتے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصد یہ بتانا ہے کہ کوئی فلسفیانہ کوشش بھی حرفِ آخر ہونے کا دعوا نہیں کر سکتی۔ انسانی فکر کا نا تمام ہونا ضروری ہے اور اقبال نے بھی کبھی اپنی فکر کو فکرِ انسانی کی منتہیٰ قرار نہیں دیا۔ فلسفے کی خصوصیت یہ ہے کہ ہر دعوا (thesis) کے مقابل خاص طور پر جس کا تعلق الٰہیاتی مباحث سے ہو ایک جوابی دعوا (anti-thsis) پیش کیا جا سکتا ہے اور اسی سے تاریخ فلسفہ بنتی ہے۔ دعوا اور جوابِ دعوا ایک دوسرے کی صحیح معنی میں نفی نہیں کرتے بلکہ وہ دو مختلف مقاماتِ فکر کی ترجمانی کرتے ہیں، یوں جدلیاتی فکر کی تشکیل ہوتی ہے۔ جدلیاتی فکر کا جو تصور کانٹ اور ہیگل نے دو متضاد نقاطِ فکر سے پیش کیا ہے۔ یہاں اس پر بحث کا یہ کوئی موقع نہیں ہے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ جہاں کہیں آدمی فلسفیانہ مباحث میں اُلجھے گا وہاں اس کو متبادل اور متضاد امکاناتِ فکر کو بھی رکھنا ہوگا۔ اقبال کے پیشِ نظر اسلامی معتقدات کی توضیح مقصود

نہ تھی بلکہ چند بنیادی تصورات کو جو موجودہ فکر کے لیے معنویت رکھتے ہوں ان پر جدید فلسفیانہ فکر کی روشنی میں اور ایک حد تک روایتی فکر کے پس منظر میں موضوعِ بحث بنانا تھا۔ اس لیے ہم حق بجانب ہوں گے اگر ہم اقبال کے بہت سے نتائج سے اختلاف کریں۔ فلسفہ اس لیے بدنام ہے کہ جو نتائج بھی فلسفیانہ فکر میں پیش ہوتے ہیں وہ ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر پھر سے بحث نہ ہو سکے۔ لیکن اصل چیز وہ طریقۂ فکر ہے جس سے ہم نتائج تک پہنچتے ہیں اور فلسفیانہ فکر تو مانوس حقائق کو نامانوس بنا دیتی ہے۔ فلسفے میں نتائج سے زیادہ اس اسلوبِ فکر کی اہمیت ہوتی ہے جس کے راستے سے ہم نتائج تک پہنچتے ہیں۔ اقبال کے نتائج فلسفیانہ یا دینیاتی سطح پر ہمیشہ معرضِ بحث میں آسکتے ہیں لیکن جو طریقۂ کار انھوں نے ان نتائج تک پہنچنے کے لیے اختیار کیا ہے، وہ اپنی اہمیت بجائے خود رکھتا ہے اور اس طریقۂ کار کو جس کے پس منظر میں جدید فلسفیانہ تفلسف ہے، مسلم دانش وروں نے اب تک استعمال نہیں کیا۔ آگے ہمارا کام یہ ہے کہ اقبال کی فکر کو انھیں کے طرزِ فکر کے واسطے آگے بڑھائیں اور تنقید داخلی ہو نہ کہ خارجی۔ یعنی یہ بتانا ضروری ہوگا کہ اقبال خود اپنے اصولوں کے کس حد تک پابند رہے ہیں اور کس حد تک انحراف کیا ہے۔ بہر صورت اقبال کی کوشش ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے اور مستقبل کی تمام کوششیں خواہ ان کے نتائج سے اتفاق کریں یا نہ کریں ان کو نظر انداز نہیں کر سکتیں۔ میرا منشا یہاں تنقیدی نہیں بلکہ تعبیری و توضیحی ہے کیوں کہ جب تک ہم کسی مفکر کے خیالات کو اچھی طرح نہ سمجھیں اس سے آگے نہیں جا سکتے اور غیر ذمے دارانہ تنقید و توصیف دونوں فلسفیانہ فکر کے لیے مہلک ثابت ہو سکتی ہیں۔ وہ ان خطبات

میں بلاشبہہ مجتہدانہ اسلوبِ فکر اپناتے ہیں۔ وہ روایتی تصورات کے پابند نہیں ہیں بلکہ مغربی فکر کے رجحانات سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے اسلامی فکر کے لیے نئے راستے ڈھونڈتے ہیں اور جیسا کہ ان خطبات کے عنوان ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کے متلاشی ہیں۔ یہ تشکیل جدید جیسا کہ انھوں نے اچھی طرح محسوس کیا ہے قدیم علم کلام کے تصوّرات کے نقوش پر چلنے سے ممکن نہیں۔ اسلامی فکر نے اپنے کلاسیکی دور میں یونانی فکر سے فائدہ اُٹھایا اور یونانی فکر نے خواہ سلبی انداز میں ہو یا ایجابی حیثیت سے اسلامی فکر کو متاثر کیا۔ گو اقبال اس پر مُصر ہیں کہ قرآن کا اندازِ فکر کلاسیکی فکر سے بالکل جدا اور مخالف ہے پھر بھی فکر کے وہ سانچے جو یونانیوں نے پیش کیے ان سے اس زمانے میں قطع تعلق نہ ممکن تھا نہ مناسب۔ حتّٰی یہ کہ فقہ میں بھی وہ اسالیبِ فکر نفوذ کیے بغیر رہ نہ سکے۔ مسلمان مفکر ارسطو سے متاثر تھے لیکن ان کی ارسطاطالیت نوفلاطونی اثرات کے تحت پروان چڑھی اور گو کہ امام غزالی مُسلم فلاسفہ کے خلاف بڑی مستعدی کے ساتھ نبرد آزما رہے۔ لیکن ارسطو کی منطق کے مقولات (Categories) پھر بھی اسلامی فکر کی تشکیل میں بہرصورت کارفرما رہے لیکن یہاں یہ بھولنا نہیں چاہیے کہ غزالی نے فلسفے کے خلاف بحیثیت فلسفے کے جہاد نہیں کیا بلکہ ان مقدمات کے خلاف آواز بلند کی جن کا تعلق الٰہیات سے ہے اور ساتھ ہی ان نادان دوستوں سے متنبہ کیا جو فلسفے کا نام آتے ہی چراغ پا ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ منطق کے بدیہی مسلمات اور اخلاقی بصیرتوں کا بھی انکار کر بیٹھتے ہیں، جب ان کو فلسفے سے منسوب کیا جاتا ہے۔ قدامتِ عالم یا حشر بالاجساد کے ایسے مسائل تھے جن کو غزالی اسلامی عقائد کا ایک جزو سمجھتے تھے۔ لیکن فلاسفہ کے پاس قدامتِ عالم

ایک مسلّہ حقیقت تھی اور حشر بالاجساد کی ان کے پاس کوئی گنجایش نہ تھی۔ اقبال کے احاطۂ فکر میں علم کلام کے پرانے مسائل کی کوئی جگہ نہیں بلکہ جدید فلسفے کی سطح پر جو مسائل ابھرے انھیں سے انھوں نے تعارض کیا اور ایسے مسائل جو اسلامی فکر کو ایک وقت مضطرب رکھتے تھے ان کو اپنی توجہ کا مستحق نہ سمجھا۔ مثلاً خلیفہ مامون کے زمانے میں خلق قرآن کے مسئلے نے ایسا اضطراب پیدا کیا تھا کہ بڑے بڑے علمار جیسے امام احمد ابن حنبل کو خلق قرآن کے انکار کی وجہ سے سخت اذیتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ جب دینیات حکومت کے سایۂ عاطفت میں ترقی پاتی ہے تو سرکاری اندازِ فکر سے گریز مملکت سے غداری کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح علمِ کلام کے اور بھی بعض مسائل ہیں جن کا ہم کو اقبال کے پاس کوئی مقام نہیں ملتا۔ جیسا یہ مسئلہ کہ خدا کی ذات و صفات کا کیا تعلق ہے، کیا صحیح راستہ تشبیہ ہے یا تنزیہہ یا دونوں کے درمیان کوئی راستہ اور بھی ہے' قدیم علم کلام کے مرکزی سوالات ہیں۔ لیکن یہ سوالات بجائے خود کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں فکرِ اقبال میں اپنا کوئی مقام نہیں رکھتے۔ غیر مذہبی نقطۂ نظر سے مذہب پر فلسفیانہ غور و فکر موجود فلسفہ مذہب کا طرۂ امتیاز ہے۔ اقبال بلاشبہہ فلسفۂ مذہب کے مسائل سے متعلق غیر مذہبی (Seculer) اندازِ فکر کو اپنانے کے باوجود قرآنی احساسات کی روشنی میں اپنا راستہ تلاش کرتے ہیں مگر فلسفیانہ غیر جانب داری کے تقاضوں کو فراموش نہیں کرتے۔ اس طرح ان کی فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید موجودہ زمانے کے اندازِ فکر کی ترجمانی کرتی ہے۔ نہ کہ قدیم علم کلام کے تصوّرات کی نئے سرے سے تشکیل و توجیہہ۔ اگر ہم قدیم علم کلام کی کتاب دیکھیں اور پھر خدا کے تعلق سے یا آخرت کی زندگی کے تعلق سے اقبال کے افکار کا جائزہ لیں تو اس فاصلے کا احساس ہوگا جو اقبال اور قدیم علم کلام میں پایا جاتا ہے۔

اس کے برعکس اگر ہم مولانا شبلی نعمانی کے علم کلام سے متعلق توجیہات و تعبیرات کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہی قدیم تصورات ہیں جو ایک نئے انداز میں پیش کیے جارہے ہیں۔ موجودہ زمانے میں عصری فکر سے اقبال کا جو قریبی رشتہ رہا ہے وہ ہم کو کسی دوسرے مفکر کے پاس نہیں ملتا۔ نہ جمال الدین افغانی کے پاس نہ ان کے شاگرد عبدہٗ کے پاس اور نہ سرسیّد و شبلی نعمانی کے پاس۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر بصیرت افروز ضرور ہے اور ان کا تفکر آفاقی پس منظر میں اپنا عمل کرتا ہے لیکن پھر بھی یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ یہاں فلسفۂ مذہب کے جدید مسائل سے کوئی تعلق خاطر نہیں معلوم ہوتا اور نہ وہ فلسفیانہ پیرایۂ بیان جو اقبال کا حصہ ہے۔ اس کی ایک ظاہر وجہ یہ ہے کہ اقبال نے فلسفۂ جدیدہ کا بغائر مطالعہ کیا تھا اور اسی مطالعے کا نتیجہ یہ ہے کہ اقبال کے خطبات ایک غیر مسلم مفکر آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے اور اختلاف کے باوجود ہمدردی کے ساتھ ان کے محرکات سے واقفیت اس کے لیے دشواری پیش نہیں کرتی۔ خطبات کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے لیے ہم کو ایک نیا راستہ ہی تلاش کرنا ہوگا اور قرآنِ حکیم کو اپنے فکر کی بنیاد بناتے ہوئے فکر کے لیے ایک طرح نو ڈالنی ہوگی۔ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ یہاں اقبال مفکر کی حیثیت سے نمودار ہوتے ہیں اور یہ کوشش کرتے ہیں کہ موجودہ فکر کے نتائج کا پوری طرح جائزہ لیں اور اپنی اس کوشش میں وہ نہ صرف فلسفیانہ فکر کا سہارا لیتے ہیں بلکہ طبیعیات میں جو انقلاب رونما ہوا ہے اور اس کی بنا پر زمان و مکان اور علیت کے جیسے بنیادی تصورات نے اپنا ایک نیا مفہوم حاصل کیا ہے، یہ ان کی توجہ کے خاص طور سے مرکز رہے ہیں۔ ان بنیادی تصورات کا انھوں نے اپنے پہلے خطبے کی ابتدا ہی میں بہت

واضح طور پر ذکر کیا ہے۔ وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی کیا نوعیت اور ساخت ہے، کیا اس کائنات میں کوئی دائمی عنصر ہے بھی یا نہیں اور اس کا ہم سے کیا تعلق ہے۔ ہمارا یہاں کیا مقام ہے اور ہمارے سزاوار ہمارا کیا لائحۂ عمل ہوسکتا ہے۔ ایسے سوالات ہیں جو اقبال کے نزدیک مذہب، فلسفہ اور شاعری میں یکساں طور پر مشترک ہیں۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ شاعری میں ابہام ہوتا ہے۔ وہ تشبیہ و استعارے سے کام لیتی ہے جب کہ مذہب میں ماورائی حقیقت بغیر کسی واسطے کے ہم سے دوچار ہوتی ہے لیکن ایمان مذہب کا جزو ہے اور ایمان کی اصل صرف انفرادی تاثر میں نہیں پائی جاتی بلکہ تصور بھی اس کا ایک جزو ہے جیسا کہ رسول اللہ صلعم سے منسوبہ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت کی ہمیشہ یہ دعا رہی ہے "خدایا ہم کو اشیا کا کما حقہٗ علم دے"۔ اقبال کی یہ کوشش ہے کہ اسلامی فکر کی تاریخ میں یونانی تصورات نے جو غلبہ پایا وہ قرآن کی روح کے بالکل مغائر تھا کیونکہ افلاطونیت کے نزدیک حسی ادراک کا سرچشمۂ علم نہیں قرار پاتا جب کہ قرآنی خرد سماعت و بصارت کو بنیادی اہمیت دیتا ہے اور ان کو خدا کے عطیات سمجھتا ہے۔ یہاں بہت دلچسپ بات یہ ہے کہ عیسائی علم کلام میں یونانی فکر اور یونانی تصورات کا بڑا غلبہ رہا لیکن افلاطونیت کا غلبہ نہیں رہا بلکہ ارسطو کا۔ سینٹ ٹامس کے نظریۂ علم میں اس کا بنیادی مقام ہے اور افلاطونیت کے خلاف بڑی شدت کے ساتھ ردِ عمل پایا جاتا ہے۔ گو کہ افلاطونیت اور ارسطاطالیت کی کش مکش کے دور سے عیسائی فکر کو گزرے بغیر چارہ نہ تھا۔ سینٹ آگسٹائن پر افلاطونیت کا غلبہ تھا اور عیسائی فکر میں جہاں سینٹ آگسٹائن کا تقدس مسلم تھا وہاں ان کی افلاطونیت قابلِ قبول نہ تھی اور اسی بنا پر

سینٹ ٹامس نے ان پر تنقید سے گریز نہیں کیا۔ اقبال نے افلاطون پر اس بنا پر تنقید کی ہے کہ وہ عالمِ نامحسوس میں اس طرح گم ہوگیا ہے کہ محسوس کا اعتبار ہاتھ سے جاتا رہا۔ یہاں اقبال کے خیالات کی سینٹ ٹامس کے خیالات سے دلچسپ مماثلت پائی جاتی ہے۔ ٹامس کے نزدیک علم حواس سے شروع ہوتا ہے۔ ان کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے G.K. Chesterton لکھتے ہیں کہ "اب یہ روح کے لیے ممکن نہیں رہا کہ وہ حواس کو حقارت سے دیکھے۔ افلاطون نے جسم کو حقارت سے دیکھا لیکن خدا نے حواس کو گرایا نہیں۔" اس لیے ہم کو اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ یونانی فکر کے بھی دو راستے ہیں۔ ایک ارسطا طالیسی اور ایک افلاطونی۔ ارسطو کے پاس نیچر اور زندگی کے مختلف مظاہر ناقابلِ اعتنا نہیں سمجھے گئے۔ اقبالیاتی فکر کا ایک بنیادی تصور یہ ہے کہ قرآن میں نیچر کی ہمہ جہتی حیثیت کو پیش کیا گیا ہے۔ ہم بھی نیچر کی قوتوں کی تحقیق میں لگے رہیں اور آئیڈیل اور حقیقت کے درمیان کوئی خلیج نہ حائل ہونے دیں۔ آئیڈیل ہی سے حقیقت جاندار بنتی ہے اور اسی کے واسطے ہم آئیڈیل کی کھوج لگاسکتے ہیں۔ ہمارے نصب العین اور حقیقت کا تعلق دو متضاد قوتوں کا نہیں بلکہ آئیڈیل تو بہم حقیقت میں سرایت کیے ہے۔ آئیڈیل اور حقیقت کے اس تعلق کا یہ تقاضا ہے کہ ہم مادے کی دنیا کے مقابل اثباتی رویہ اختیار کریں اور اسی کے نتیجے کے طور پر ہم اس قابل ہوں گے کہ زندگی کی تنظیم حقیقت کے مطابق کرسکیں۔ اقبال نے اس سوال کے جواب میں کہ ہماری کائنات کی کیا حقیقت ہے جو جواب دیا ہے وہ بہت کچھ موجودہ طبیعیات سے متاثر نظر آتا ہے اور کچھ ان کے پیشِ نظر غیر اسلامی نظریات بھی رہے ہیں جن کے مقابل اقبال نے اسلامی نقطۂ نظر کو واضح کرنا چاہا۔ دنیا خالق کا کھیل نہیں ہے یا

یوں کہو کہ وہ ایشور کی لیلا یا بازی گری نہیں ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے: "ہم نے زمین و آسمان کو اور ان کے درمیان جو کچھ ہے کھیل کی خاطر نہیں پیدا کیا بلکہ بڑے مقصد کے لیے" (۳۸-۴۴) (وما خلقنا السمٰوات والارض وما بینھما لٰعبین) دوسرا یہ کہ کائنات قابلِ وسعت ہے۔ وہ ایسی پیداوار نہیں ہے جو ایک دفعہ بنا دی گئی ہو اور جس میں کوئی زیادتی اور نمو (growth) نہ ہو سکتا ہو۔ موجودہ طبیعیات میں وسعت پذیر کائنات (Expanding Universe) کا نظریہ بہت کچھ فروغ پایا ہے۔ اب رہا آدمی کیا ہے۔ وہ مخالفانہ قوتوں سے گھرا ہوا ہے اور اس کے باوجود ایک امانت کا حامل ہے جو قرآن حکیم کے مطابق نہ آسمانوں نے نہ زمین نے اور نہ پہاڑوں نے قبول کرنے کی ہمت کی۔ لیکن انسان ہی تھا جس نے آگے پیچھے دیکھے بغیر اس کو قبول کر لیا۔ اُس کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں ایک خلاقی صلاحیت موجود ہے جو اس میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف اُبھرنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ اس حالت میں وہ خدا کا معاون بن جاتا ہے، بشرطیکہ وہ اپنی اقدامی صلاحیت (Irritiature) کو اپنے ہاتھ سے جانے نہ دے، ورنہ وہ بے جان مادہ بن کر رہ جاتا ہے۔ یہ آدمی ہے جو اشیا کو نام دینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ صلاحیت تعقلی علم کی خصوصیت ہے۔ اقبال اس سے واقف ہیں کہ اس کے باوجود کہ قرآن مجید میں نیچر کی اس حیثیت پر جو قابلِ مشاہدہ ہے زور دیا گیا ہے اس کا اصلی مقصد آدمی میں اس حقیقت کا شعور پیدا کرنا ہے جس کا نیچر صرف ایک رمز (Symbol) ہے۔ اصل میں قرآن نے تجربی اندازِ فکر کی آبیاری کی ہے اور جو کچھ مشاہدے میں آتا ہے اس کا احترام کرنا سکھایا ہے۔ یہاں پر یہ بات خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ قرآن

ہمارے سامنے انسانی تجربے کا ایک وسیع تصور پیش کرتا ہے اور وہ اسی لیے اس پر مصر ہے۔ حقیقت کا صحیح تصور پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم حسّی ادراک پر اکتفا نہ کریں بلکہ حسّی ادراک کی تکمیل اس ذریعۂ علم سے کریں جس کو قرآن نے قلب یا فواد کا نام دیا ہے۔ قلب کیا ہے وہ ایک داخلی وجدان اور بصیرت ہے جو ہم کو حقیقت کی ایسی جہتوں سے روشناس کراتی ہے جس تک حسی ادراک کی رسائی نہیں ہوتی۔ قلب کی بھی آنکھ ہوتی ہے اور حقیقت کی جو جہت اس کے ذریعے ہمارے سامنے آتی ہے، وہ کوئی غیر حقیقی نہیں۔ اس کو ماورائے فطرت کہنے سے اس کی قیمت نہیں گرجاتی حقیقت بحیثیت کُل کے جس سے ہم آگاہ ہوتے ہیں اور جو ہماری توجیہ کے بعد ایک تجربی حقیقت کی شکل میں نمودار ہوتی ہے وہ ہمارے شعور میں دوسرے راستوں سے بھی داخل ہوسکتی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ انسانی تجربے کی معمول کی سطح کو ہی ہم حقیقت مانیں اور دوسری سطحوں کو جذباتی کہہ کر ٹھکرادیں۔

اقبال کے نزدیک صوفیانہ تجربہ بلا واسطہ ہوتا ہے۔ اس خصوصیت میں وہ دوسرے تجربوں سے ممتاز نہیں۔ معمول کے تمام تجربات حواس کے معطیات (Sense data) کی تعبیر و توجیہ سے تشکیل پاتے ہیں اور اسی اساس پر ہم کو عالم خارجی کا علم ہوتا ہے، بالکل اسی طرح عرفانِ الٰہی کے لیے صوفیانہ تجربے کی توجیہ کی ضرورت ہے۔ البتہ صوفیانہ احوال میں فکر کا مقام بہت کم ہوجاتا ہے اور فکر چونکہ موثر نہیں رہتی اس لیے ایسی حالت کا تجربہ ممکن نہیں ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ معمول کے تجربے میں اور صوفیانہ تجربے میں کوئی انقطاع ہوتا ہے۔ اسی طرح صوفیانہ تجربے میں مختلف محرکات ایک دوسرے

میں مدغم ہو کر ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں موضوع و معروض کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ مزید برآں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ صوفیانہ حالت میں ذاتِ برتر سے ایک قریبی تعلق کا شعور نمودار ہوتا ہے۔ یہ ذاتِ برتر انفرادی شخصیت پر محیط بھی ہوتی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ یہ صوفیانہ حالت بالکل معروضی ہوتی ہے اور موضوع کی انفرادی فعلیت کا نتیجہ نہیں لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس کا علم کیسے ہوتا ہے اور کیا معلوم کہ ہمارا علم صحیح بھی ہے یا نہیں، تو یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم حسّی ادراک ہی کو ہر قسم کے علم کا معیار قرار دیتے ہیں۔ دوسرے اذہان کا علم بھی بلاواسطہ نہیں ہوتا بلکہ ان جوابات کے ذریعے ہوتا ہے جو ان کی طرف سے ہمارے اشارات کے مطابق صادر ہوتے ہیں۔ اسی لیے قرآن کریم میں ہے: "کہ جب میرے بندے تجھ سے میرے بارے میں سوال کریں تو میں اُن سے قریب ہوتا ہوں اور جو تکلیف و اضطراب کی حالت میں مجھے پکارتا ہو تو میں پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہوں"۔ (۲،۱۸۲)۔ (واذا سالک عبادی عنّی فانّی قریب و اُجیبُ دعوۃ الداعِ اذا دعانِ) مزید برآں یہ کہ چونکہ مذہبی تجربہ بلاواسطہ ہوتا ہے اس لیے وہ ناقابلِ ترسیل ہوتا ہے۔ قرآن کے مطابق "خدا بھی یا تو رویا کی شکل میں یا من وراءِ حجاب یا کسی رسول کے ذریعے خود کو ظاہر کرتا ہے"۔ (۵۰-۴۲)۔ (وما کان لبشرٍ اَن یُکلّمہُ اللّٰہُ اِلّا وحیاً او من ورائ حجاب او یُرسِلُ رسولاً فیوحیَ باذنہٖ مایشاءُ)۔ صوفیانہ تجربے کی ناقابلِ ترسیل نوعیت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد غیر متعین تاثر ہے جس کو عقل نے چھوا تک نہیں۔ لیکن اسی کا اہم جزو وقوف (Cognition) ہی ہے اور اسی بنا پر وہ تصوّف کی شکل اختیار کر سکتا ہے لیکن اگر صوفیانہ

تجربے کی اصل نوعیت تاثری ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل کی بہیم ملامت جو اکثر صوفیوں کا شعار رہا ہے، اپنا کوئی جواز رکھتی ہے۔ حقیقتِ سرمدی کے ساتھ صوفی کا رشتہ اس میں تسلسلی زماں (Serial time) کی عدم حقیقت کے احساس کو اجاگر کرتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کا یہ رشتہ تسلسلی زماں سے بالکل منقطع نہیں ہو جاتا۔ یہ ضرور ہے کہ ہمارے تمام احوال عضوی طور پر متعین ہوتے ہیں، لیکن ماقبل کی شرایط سے جو حقیقت منکشف ہوتی ہے وہ متاثر نہیں ہوتی۔ آخرکار ہم کو ہمارا تجربی معیار ہی استعمال کرنا پڑتا ہے اور وہ یہ کہ نتائج ہی سے معلوم کریں کہ حقیقت کیا ہے۔ مذہب و سائنس کی کش مکش اس لیے نہیں ہے کہ سائنس ٹھوس تجربے پر مبنی ہے اور مذہب نہیں بلکہ اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ دونوں جس تجربے کی تعبیر کرتے ہیں وہ مواد ایک ہی ہے۔ اصل حقیقت تو یہ ہے کہ خالص نفسیاتی طریقۂ کار سے ہم مذہب کی نوعیت کو سمجھنے سے قاصر ہیں اور اس کو سمجھنے کے لیے دبی ہوئی خواہشات کا سہارا لینا یا جنسی جبلّت کی کارفرمائی کو ذمے دار قرار دینا بالکل لایعنی ہے۔ ہاں البتہ یہ سوال ضرور اٹھتا ہے کہ اگر کوئی حکم (Judgement) ایسا ہو جو اس کا دعوے دار ہے کہ اس کے ذریعے انسانی تجربے کے بعض گوشے جن تک رسائی معمول کے ذرائع سے ممکن نہیں، باطنی علم کے واسطے ممکن ہے۔ تو اب سوال یہ ہوگا کہ اس کی صداقت کو جانچنے کا کیا معیار ہوگا۔ اقبال کے نزدیک دو ہی معیار ہیں جن کے ذریعے ہم صداقت کا پتا لگا سکتے ہیں۔ ایک تو ہے عقلی معیار اور دوسرا عملی معیار (Pragmatic) ہے جو صداقت کا نتایج سے سُراغ لگاتا ہے اور پیمبر اسی دوسرے قسم کا معیار استعمال کرتا ہے جب کہ فلسفی پہلے قسم کا۔

اقبال کے نزدیک تجربات تین سطحات پر ہمارے سامنے پیش ہوتے ہیں:

(۱) مادے کی سطح پر (۲) حیات کی سطح پر (۳) ذہن اور شعور کی سطح پر۔ لیکن مادہ طبیعیات کے موجودہ انقلابی رجحانات کے پیشِ نظر وہ ٹھوس اور جامد حقیقت نہیں رہا بلکہ وہائٹ ہیڈ کے الفاظ میں اس کی نوعیت بلا انقطاع تخلیقی بہاؤ کی ہے جس کو فکر متفرق غیر متحرک اشیا میں منقطع کرتی ہے اور انھیں کے باہمی تعلق سے زماں و مکاں کا تسلسل پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے اب خالص مادّے کا مفروضہ قابلِ قبول نہیں رہا۔ ایسا مادّہ جو ایک مکانِ مطلق میں اپنی جگہ رکھتا ہے۔ وائٹ ہیڈ کے پاس مادے کے تصور کی جگہ عضویہ کے تصور نے لے لی ہے۔ اقبال کا ایک بُنیادی تصور حقیقتِ زماں ہے جہاں وہ برگساں کے تصورات سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔ آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت نے جہاں زماں کو ایک چوتھا بُعد قرار دیا ہے، وہاں اس نے زماں کی اپنی نوعیت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ مستقبل کو ایک ناقابلِ تغیر حیثیت دینا ہوگی جو اسی طرح ناقابلِ تغیر ہے جیسا کہ ماضی (P-38) لیکن اقبال اس پر مصر ہیں کہ زماں ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے اور زماں کی یہ خصوصیت زماں کے نظریۂ اضافیت میں مسخ ہو جاتی ہے گو کہ ایک عام آدمی کے لیے نظریۂ اضافیت کے تمام مضمرات کو سمجھنا ممکن نہیں۔ اتنا تو اقبال کو واضح ہے کہ اگر زماں کو مکاں کا چوتھا بُعد قرار دیں تو زماں کی حیثیت، بہ حیثیت زماں کے کالعدم ہو جاتی ہے۔ اب جب تجربے کی دوسری سطحات کی طرف رجوع ہوتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ شعور کا وظیفہ یہ ہے کہ ایسا روشن نقطہ مہیا کرے جس سے زندگی کا بہاؤ اجاگر ہو جائے۔ شعور میں ایک تناؤ ہوتا ہے جس کے ذریعے زندگی تمام یادوں اور ایتلافات (Associations) کو جن کا موجودہ عمل سے کوئی تعلق نہ ہو محو کر دیتی ہے۔ اس کے کوئی متعینہ حاشیے نہیں ہوتے

24310

بلکہ وہ موقعے کے لحاظ سے سکڑتی اور پھیلتی رہتی ہے۔ شعور زندگی کا ایک روحانی اصول ہے جس سے زندگی کی تنظیم ہوتی ہے۔ علم حیاتیات میں میکانیت وحیاتیت (Vitalism) کا تنازعہ ابھی ختم نہیں ہوا لیکن یہ ظاہر ہے کہ سائنس حقیقت کا جزوی طور پر احاطہ کرتی ہے۔ وہ اپنے مختلف شعبوں میں مادے، زندگی اور ذہن سے الگ الگ بحث کرتی ہے لیکن اس کے باہمی تعلقات پر کچھ خاطر خواہ روشنی نہیں ڈال سکتی۔ علت کا تصور جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ معلول پر تقدم رکھتا ہے، یہاں اپنی نوعیت بدل دیتا ہے۔ جب ہم حیات کی طرف رجوع ہوتے ہیں تو مقصد کا تصور علت کے میکانکی تصور کی جگہ لے لیتا ہے اور یہ تصور ایسا ہے جو معلول پر خارج سے اثر انداز نہیں ہوتا یعنی اس کا عمل داخلی ہوتا ہے۔ جو لوگ میکانیت (mechanism) کے قائل ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ حیات اپنی کوئی مخصوص حیثیت نہیں رکھتی بلکہ طبیعی اور کیمیائی اعمال و وظائف کی ایک پیچیدہ شکل ہے لیکن بعض سرکردہ علمائے حیاتیات اس کے قائل نہیں۔ تناسل اور خود اصلاحی (Self repair) اعمال ایسے ہیں جو میکانکی اعمال سے بالکل مختلف ہیں۔ قرآن سے یہاں اچھی روشنی پڑتی ہے اور حیات کے تقدم اور زندگی بحیثیت ایک نفسی عمل کے قرآن کی ایک ایسی بصیرت ہے جس کا بار بار اعادہ کیا گیا ہے: مثلاً یہ آیت: "یہ اسی کا حکم ہے جس کے مطابق رات دن کے بعد لوٹتی ہے اور دن رات کے بعد لوٹتا ہے" اسی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

اقبال، بہت سے دوسرے فلسفیوں کی طرح یہ مانتے ہیں کہ اشیائے خارجی کا ادراک خارجی حواس کے واسطے سے ہوتا ہے، لیکن میری اپنی ذات کا ادراک باطنی، قریبی اور زیادہ غائر ہوتا ہے۔ اس لیے اقبال کے نزدیک اپنی

ذات کے شعوری تجربے میں ہم حقیقت سے بلا واسطہ دوچار ہوتے ہیں۔ جب میں اپنی نگاہ اپنے باطن پر ڈالتا ہوں تو مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں اپنی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو رہا ہوں۔ یعنی ایک غیر منقطع تغیّر کو اپنے میں پاتا ہوں جس میں کوئی قیام نہیں اور یہ غیر منقطع تغیّر زماں کے بغیر ممکن۔ برگساں کے ان خیالات کا اعادہ کرنے کے بعد اقبال ذات کی دو مختلف جہتوں کا امتیاز پیش کرتے ہیں اور یہ ان کے بنیادی تصورات میں سے ہے۔ میری اپنی ذات یا انا کی ایک جہت تو فعّالی (effieient) اور دوسری حقیقت شناس۔ فعالی جہت کے ذریعے ہم مکانی دنیا سے رابطہ پیدا کرتے ہیں۔ یہ ہماری روزمرہ کی ذات ہے۔ یہاں انا گویا اپنے سے خارج ہو کر اپنا غیر بن جاتی ہے۔ اور اس کے احوال کا عددی طور پر امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ جس زماں میں یہ ذات کارفرما ہوتی ہے اس کو ہم چھوٹا، بڑا یا مختصر و طویل کہہ سکتے ہیں۔ یہ زماں و مکاں سے ممتاز نہیں ہو سکتا۔ لیکن جب ہم اپنے باطن کی طرف دھیان دیتے ہیں تو ہم کو ایک نئی بصیرت کے لمحات حاصل ہو سکتے ہیں۔ اب فعالی ذات نظر نہیں آتی اور ہم اپنی زندگی کے مرکزی تجربے میں گم ہو جاتے ہیں۔ یہاں شعور کی حالتیں ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ شعور کی ذات میں اب ان احوال کا کوئی عددی تعیّن نہیں ہوتا اور جس کے عناصر خالصاً کیفی (qualitatine) ہوتے ہیں۔ یہاں تغیّر اور حرکت ضروری ہوتی ہے لیکن یہ ناقابلِ تقسیم ہوتی ہے۔ اس ذات کو حقیقت شناس ذات کا نام دے سکتے ہیں۔ اس کا ہنوز (now) واحد ہوتا ہے اور جس کو فعالی ذات ایک سلسلے میں منقسم کر دیتی ہے لیکن اس کے بیان کے لیے زبان بے بس ہے کیوں کہ تخلیق کی حرکت گو خارج میں بے شمار سالوں میں اپنا عمل کرتی ہے، باطنی نقطۂ نظر سے یہ ایک غیر منقسم عمل ہے اور قرآنی الفاظ میں

وہ ایک "لمح البصر" ہے۔ یہی حقیقت شناس ذات ہے جس کے ذریعے فعالی ذات کی تصحیح ہوتی ہے وہ ایک ایسا کُل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں چھوڑا جاتا بلکہ حال کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور حال میں خود کارفرما ہوتا ہے۔ جب زماں کو ہم اسی طرح عضوی کُل (Organic Whole) قرار دیں تو پتا چلتا ہے کہ قرآن کی تقدیر سے کیا مراد ہے اور ساتھ ہی بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ بھی ہو سکتا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے: "ہم نے اشیا کو پیدا کیا اور ایک پیمانے کے ساتھ" (إنا کل شیءٍ خلقناہ بقدرٍ) اس کا مطلب یہ ہے کہ مقدر کوئی ایسی قسمت نہیں ہے جو باہر سے عمل پیرا ہوتی ہے، بلکہ شے کے اندر ہی اس کی وسعت کو ظاہر کرتی ہے اور شے کے امکانات کا تحقق اس کے باطن میں ہی پوشیدہ ہوتا ہے، اس میں کسی جبر کو دخل نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کا ہر لمحہ اپنی جدا نوعیت رکھتا ہے جس کی پیش بینی نہیں ہو سکتی۔ "کل یومٍ ھو فی شان" زندگی میں ایک بے ساختگی ہوتی ہے اور اس بے ساختگی سے انسانی زندگی کی آزادی شرمندۂ معنی ہوتی ہے اس طرح اس میں کسی جبر یا لزوم کو دخل نہیں ہوتا۔ ہم اپنی زندگی پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ زندگی نام ہے انتخاب کا، اس میں کسی راستے کو اپنانا اور دوسرے کو رد کرنا دونوں شامل ہیں۔ اس طرح اقبال کی نظر میں کائنات ایک آزاد تخلیق ہے لیکن برگساں کی طرح اقبال زندگی کو غیر مقصدی نہیں سمجھتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کوئی ایسا پلان نہیں ہے جس کے مطابق کائنات کا ظہور ایک بندھے منصوبے کے تحت ہوتا ہو لیکن کائنات میں مقاصد کا تحقق ضرور ہوتا ہے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب عقل اس میں سرایت کیے ہو۔ شعور کی وحدت آگے کی طرف اپنا رُخ کیے ہوئے ہے اور زندگی توجہ کے مختلف اعمال کا ایک سلسلہ ہے جو مقصد کے حوالے کے بغیر خواہ وہ شعوری ہو خواہ

غیر شعوری ناقابلِ فہم ہے۔ مقاصد و غایات ہی سے ہمارا شعوری تجربہ تشکیل پاتا ہے۔ مقصد مستقبل کے حوالے ہی سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ اس لحاظ سے ہم اپنے شعوری تجزیے کے قیاس پر حقیقت کو کوئی ایسا حیاتی ہیجان نہیں سمجھتے جس کو تصور نے روشن نہ کیا ہو۔ حقیقت بالکلیہ مقصدی ہے۔ زندگی خود موت بعد الموت کے ایک سلسلے سے گزرتی ہے لیکن اس کا یہ گزر بے تکا نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے نزدیک کائنات ہمیشہ مائلِ بہ نمو ہے۔ وہ ایسا بنا بنایا حاصل نہیں جو خدا کے ہاتھوں پہلے سے تیار شدہ حالت میں ظہور پاتا ہو۔ اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ بقائے خالص کا نام ہے جس میں فکر حیات اور شعور باہم ایک دوسرے میں سرایت کیے ہوئے ہیں لیکن حقیقت جو اس طرح ظہور پاتی ہے اس کی وحدت کا تصور ایک ذات کی وحدت کے تصور کے بغیر ممکن نہیں لیکن یہ ذات مطلق کیسی ہے اس کا کوئی تشفی بخش تصور ممکن نہیں۔ کسی ذات یا انا کا ہم تصور نہیں کر سکتے جب تک ہم اس کے کردار میں یکسانیت نہ پائیں۔ اسی یکسانیتِ کردار کا نام کیرکٹر یا سیرت ہے۔ نیچر کوئی مادۂ خالص نہیں جو خلا میں اپنی جگہ رکھتا ہو۔ بلکہ وہ واقعات کا ایک سلسلہ ہے۔ ذاتِ ربانی کا نیچر سے اسی طرح کا تعلق ہے جس طرح ذاتِ انسانی کا اس کے کردار سے۔ قرآنی زبان میں اسی کو سُنّۃ اللہ کہا گیا ہے۔ وہ کسی خاص متعین لمحے میں اپنے اقدام میں محدود ہے لیکن جس ذات سے وہ وابستہ ہے وہ تخلیقی ہے۔ اسی لیے وہ اضافے کی قابلیت رکھتی ہے اور اس طرح اس کی کوئی حد نہیں کیوں کہ اس کی وسعت کی کوئی حد بھی حدِ آخر نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک نیچر بھی جیتا جاگتا قابلِ اضافہ عضویہ ہے جو کسی خارجی حد کو آخری نہیں سمجھتا۔ اب اقبال اپنا ایک بنیادی

تصور پیش کرتے ہیں جس کے مطابق نیچر کا علم بھی خدا ہی کے کردار کا علم ہے اور ہم نیچر کے مشاہدے کے واسطے ذاتِ مطلق سے قربت حاصل کر سکتے ہیں اس قسم کا مشاہدہ بھی عبادت ہی کی ایک قسم ہے۔

یہاں اقبال اپنا یہ بنیادی سوال اُٹھاتے ہیں کہ کیا ذاتِ مطلق قابلِ تغیر ہے۔ جہاں تک ہماری یعنی انسانی ذات کا تعلق ہے تو ہم ایک ایسے عالمی سلسلے سے متعلق ہیں جو ہم سے آزاد ہے اور ہماری زندگی کی شرایط ہم سے خارج میں ہوتے ہیں۔ خواہش تلاش ناکامی اور حصول کے سلسلے سے ہماری زندگی گزرتی ہے اور ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں گزرتے رہتے ہیں اس لیے ہم تغیر کو بے کمالی کی ایک شکل قرار دیتے ہیں۔ یہ ہماری مجبوری ہے کیوں کہ ہماری فکر کا نقطۂ آغاز ہمارا شعوری تجربہ ہے۔ ہم واقعات کی ان حدود کے اندر رہے بغیر توجیہ نہیں کر پاتے۔ ذاتِ مطلق کُل حقیقت ہے، کائنات اس سے باہر نہیں۔ حیاتِ ایزدی کے مختلف شئون کا تعلق باطن ہی سے ہو سکتا ہے۔ تغیر اس معنی میں نہیں کہ وہ ایک حرکت بے کمالی سے کمال کی طرف یا کمال سے بے کمالی کی طرف ہے۔ حیاتِ ایزدی پر اس کا انطباق نہیں ہو سکتا۔ لیکن ذاتِ مطلق بقائے خالص میں اپنا وجود رکھتی ہے اور اس بقائے خالص میں تغیر کا یہ مطلب نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اپنا اظہار ایک ناقابلِ انقطاع تخلیقی شکل میں پاتی ہے اس لیے ہم ذاتِ مطلق کو ناقابلِ تغیر اس معنی میں نہ سمجھیں کہ وہ بے عملی اور بے حرکتی سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ تخلیقی ذات میں تغیر بے کمالی کا نام نہیں۔ خدا کی حیات انکشافِ باطن کا نام ہے۔ وہ ایسے نصب العین کی تلاش نہیں جس تک ابھی رسائی نہیں ہوئی۔ اس کی ذات میں لامحدود تخلیقی امکانات ہوتے ہیں

جن کا وہ بغیر کسی ناکامی کے تحقق کرتا ہے۔ اس لیے حقیقت مطلقہ ایک ایسی تخلیقی حیات ہے جو خدائی حکمت کے تابع ہے۔ ایسی ذات کو انا کہنا خدا کو انسان کی صورت میں تشکیل دینا نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ فکر کا عمل زندگی کی حقیقت پر پردہ ڈالتا ہے کیوں کہ اس کا عمل رمزی (Symbolic) ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کا عمل روحانی ہے اور اس کو انا کی صورت ہی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بس یہ فلسفے کی حد ہے۔

اقبال کا سب سے بنیادی خیال فردیت کی مابعد الطبیعیاتی اہمیت ہے جس کو انھوں نے اپنی شاعری میں خودی کا نام دیا ہے۔ جیسا کہ انھوں نے کہا ہے کہ تاریخ مذاہب میں ہمیشہ حقیقتِ مطلقہ کی فردیت کے خلاف گریز رہا ہے اور ایک ہمہ گیر باطنی عنصر جیسے نور کو تسلیم کیا گیا ہے اس طرح ہمہ اوست کی طرف رجحان غالب رہا لیکن اس میں اقبال کے نزدیک موجودہ سائنس کی روشنی میں ہمہ حضوری کی طرف رہنمائی نہیں ہوتی بلکہ خدا کی مطلقیت کی طرف۔ اقبال کی دلچسپی ہمیشہ اس میں رہی ہے کہ خدا کا انا کی شکل میں تصور کیا جائے اور یہ انا ایک فرد کی حیثیت سے قابلِ تصور ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا اس سے خدا کی لامحدودیت متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن خدا کا یہاں مکانی لامحدودیت کے اعتبار سے تصور نہیں کیا گیا ہے۔ مکاں و زماں دونوں اصل میں فکر کی توجیہات ہیں جو وہ انائے مطلق کی فاعلیت کے متعلق اٹھاتا ہے۔ وہ صرف انائے مطلق کے امکانات کو ظاہر کرتے ہیں۔ خدا سے ورے اور اس کی تخلیقی فعلیت سے ماورا نہ کوئی زماں ہے اور نہ مکاں جو اس کے اور دوسرے خودی کے مراکز کے درمیان حائل ہے اس کی لامحدودیت پر مبنی ہے۔ اس کی تخلیقی فعل کے لامحدود امکانات پر اور جس کائنات سے ہم واقف ہیں وہ انھیں لامحدود امکانات کا

ایک جزوی اظہار ہے۔ کائنات خدا کے مقابل کوئی آزاد حقیقت نہیں رکھتی۔

اس لیے حقیقت بنیادی طور پر روحانی ہے اور یہ حقیقت انا کی حیثیت سے متصور ہوسکتی ہے اور اس کے انائے مطلق سے جو بھی ظہور میں آئے گا وہ انا ہی کی حیثیت رکھے گا۔ دنیا کی مختلف سطحیں ہیں اور دنیا اپنے تمام جزئیات کے ساتھ خدا ہی کا ظہور ہے لیکن یہ انائے مطلق کے مختلف مراتب ہیں اور جیسا کہ ہم نے ایک دوسرے سلسلے میں بتانے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے خیالات یہاں لائنز سے بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ حقیقت کے مرتبے کا تعین انا کے شعور ہی سے ہوتا ہے اور حقیقت کے مراتب شعور کے مراتب سے متعین ہوتے ہیں۔ انسان ہی خدا کی مخلوقات میں سے ایسی مخلوق ہے جو خدا کی تخلیقی حیات میں شعوری طور پر حصہ لینے کے قابل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہبی زندگی کا منتہیٰ اقبال کے نزدیک ایک ایسے انا کی دریافت ہے جو اُس انا سے جس سے ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں مانوس ہیں زیادہ غائر ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم دو مختلف النوع انا کے حامل ہیں بلکہ صرف اتنا کہ ہماری انا کی دو سطحات ہیں۔ ایک رسمی اور ایک غائر۔ آخر الذکر سطح تعقلات کے ذریعے ناقابلِ بیان ہے۔ (کیا مذہب ممکن ہے۔ خطبات۔ صفحہ ۱۲۸)

لیکن اقبال فلسفے سے یہ توقع نہیں رکھتے کہ وہ تجربے کے تنوع کے ساتھ کچھ انصاف کرسکے۔ مذہب بحیثیت ایک زندہ تجربے کے ہی حقیقت مطلقہ سے وہ قربت عطا کرسکتا ہے جو فلسفے کے بس میں نہیں اور یہ قربت آدمی کو دعا میں نصیب ہوتی ہے۔ اقبال کی فکر کا ایک مرکزی خیال وہ ہے جو ان کی فکر کے ہمہ اوست کے خیال سے بُعد کا ضامن ہے۔ اس لیے اقبال ان صوفیانہ خیالات سے ہمیشہ سے گریز کرتے رہے جن کا رجحان اس مسلک کی طرف

رہا ہو۔ یہ بنیادی تصور خودی پر پیہم اصرار ہے۔ انگریزی خطبات میں اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ وہ فرد کی فردیت کو دھوکا نہیں سمجھتے اور ایسے صوفیانہ تجربات جس میں فرد کی فردیت خدا میں گم ہو جاتی ہے، غیر اسلامی سمجھتے ہیں اور اسی طرح وہ خدا کو بھی فرد کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ سورۂ اخلاص کی بھی تفسیر وہ اس طرح کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی احدیت پر زور اس لیے نہیں دیا گیا ہے کہ اس سے عیسائی تثلیث کی نفی ہو بلکہ اس بنا پر کہ عملِ تناسل سے وحدت کی نفی ہوتی نظر آتی ہے اس لیے خدا کو ایسے وظائف سے مبرا ہونا ضروری سمجھا گیا جن سے فرد کی فردیت باقی نہیں رہتی۔ خدا بھی انا کی شکل میں متصور ہو سکتا ہے۔ اس طرح وہ تمام تصورات جو خدا کی انائیت کے انکار اور دوسری طرف محدود انا کے بے حقیقی ہونے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ناقابلِ قبول ہیں اور یہ کہنا کہ خدا کی فردیت سے اس کی لامحدودیت متاثر ہوتی ہے، قابلِ قبول نہیں۔ کیوں کہ یہاں خدا کی لامحدودیت سے مکانی لامحدودیت مراد نہیں۔ خود زماں و مکاں اعتبارات ہیں اور انائے مطلق کے تخلیقی عمل کی تعبیریں ہیں۔ بریں وجہ انائے مطلق کے مقابل کوئی "غیر" نہیں رہتا جیسا کہ محدود انا کے مقابل ایک "غیر" کا ہونا لازمی ہے۔ اس کی لامحدودیت اصل میں اس کی تخلیقی قوت کے لامحدود امکانات کا نام ہے جب کہ وہ عالم جو ہمارے علم میں ہے اس کا ایک جُزوی اظہار ہے۔ اگر یہ بات ذہن نشین ہو جائے تو اقبال کے نزدیک تخلیقِ عالم کے متعلق دینیاتی نزاعیں خود بخود ختم ہو جائیں گی اور پھر کائنات حیاتِ ربانی میں ایک اتفاقی حادثے کی حیثیت نہیں رکھے گی جس کا نہ ہونا بھی ممکن تھا۔ ربانی نقطۂ نظر سے تخلیقِ عالم کوئی ایسا متعین واقعہ نہیں ہے جو زمانی بُعد رکھتا ہو۔ کائنات خدا کے مقابل میں ایک آزاد حیثیت نہیں رکھتی۔ اقبال کے نزدیک آدمی کا اپنا ایک

مخصوص مقام ہے، وہی خدا کی تخلیقی حیات میں شرکت کا دعوے دار ہو سکتا ہے جو ابھی حاضر نہیں ہے اس کا تصور کر کے وہ ایسی دنیا کا تصور بھی کر سکتا ہے جو اس دنیا سے بہتر ہو۔ جو کچھ ہے وہ اس پر قانع نہیں ہوتا بلکہ وہ تصور میں ایک ایسی دنیا کی بنیاد بھی رکھ سکتا ہے جو اس کے نصب العین کے مطابق ہو، ایسی دنیا جو ہونا چاہیے لیکن ہے نہیں۔ اقبال کو زماں کا مسئلہ ہمیشہ بے چین کرتا رہا اور یہاں ان کو یہ معلوم ہوا کہ یونانی فکر سے متاثر ہو کر مسلمان مفکرین نے ایسا تصور پیش کیا جو جامد اور غیر متحرک ہے جب کہ قرآن نے دن و رات کی تبدیلیوں کو بہت بڑی نشانی بنا کر پیش کیا ہے بلکہ یہاں انھوں نے بعض ایسے صوفیانہ افکار سے استفادہ کیا جن کے پس منظر سے وہ متفق نہ تھے اور یہ بات اقبال کے نزدیک کچھ کم معنی خیز نہیں کہ ابن عربی نے دہر کو اسمائے الٰہی میں شمار کیا ہے۔ یہ تو بہت عام بات ہے کہ رسول اللہ سے منسوبہ حدیث میں دہر کو خدا کے ساتھ متحد کر دیا گیا ہے اور اقبال کو یہ اتحاد بہت بامعنی نظر آیا گو اقبال کے خیال سے اختلاف کی بہت گنجایش ہے۔ بہر صورت ہم کو یہاں نہ یونانی فلسفے پر اقبال کی تنقید سے بحث ہے اور نہ زماں کو جس طرح صوفیوں نے سمجھا ہے، اس سے بحث ہے بلکہ اس سے کہ زماں کا تصور اقبال کے پاس کیا رہا ہے۔ نہ تو وہ نیوٹن کے معروضی نقطۂ نظر کو قبول کرتے ہیں اور نہ یونانیوں کی طرح زماں کو غیر حقیقی قرار دیتے ہیں۔ زماں کے متعلق غلط فہمی کا ذمے دار وہ نفسیاتی تجربے کی کوتاہی کو قرار دیتے ہیں لیکن ان کا بنیادی خیال یہ ہے کہ زماں کا کوئی ایسا تصور جس میں مستقبل ایک طے شدہ حقیقت ہو جائے اور وہ ایسی حقیقت بن جائے جس کی پیش بینی ہو سکے، زندگی کی اس خصوصیت سے قطع نظر کرتا

ہے جس میں ہر وقت ایک نئی شکل نمودار ہوتی ہے۔ اگر ہم شعوری تجربے سے رہنمائی حاصل کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم انائے مطلق میں جو ہمہ محیط بھی ہے ایسی تبدیلی کا سراغ لگا سکتے ہیں جس میں کوئی تسلسل نہیں ہوتا۔ ایک طرف توانا عالم جاوداں میں اپنا مقام رکھتا ہے۔ دوسری طرف وہ تسلسلی زماں میں اپنی زندگی گزارتا ہے۔ اس کے مقابل عالم ایک "غیر" کی حیثیت سے موجود نہیں ہوتا۔ ہمارے نقطۂ نظر سے عالم اس کا "غیر" ہے لیکن اس کے فکر و عمل میں علم کا عمل اور تخلیقی عمل دونوں ایک ہیں۔ یہی اس کی کن فیکونی حالت ہے۔ اقبال کو سب سے بڑی فکر یہ ہے کہ مستقبل کی اپنی نوعیت نہ جانے پائے۔ کائنات کو ایسا بندھا ہوا معینہ نظام نہ قرار دیا جائے جس کا ہر مخصوص واقعہ ایک بندھے ہوئے مقدر کے تابع ہو اور خدا کی تخلیقی فعلیت کے راستے پہلے سے متعین ہوں۔ مستقبل خدا کی تخلیقی حیات میں ضرور پہلے سے موجود ہے لیکن اس کا یہ ماقبل ظہور وجود ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں مستقبل ایک امکان ہے جس کا تحقق ضروری نہیں۔
اقبال کا ایک بنیادی تصور یہ ہے کہ آدمی کی فردیت کو کوئی فلسفیانہ موشگافی یا مذہبی تصور باطل نہیں کر سکتا۔ یہ فردیت ہی کا شعور ہے جس کی بنا پر قرآن کی زبان میں آدمی ایک دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ اور جو کچھ ملتا ہے اس کی سعی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی لیے قرآن کفارے کے تصوّر کا منکر ہے۔ اسی وجہ سے کوئی تعجب نہیں کہ اگر نیابت الٰہی اور خلافت الٰہی کے تصوّر نے ان کو بہت متاثر کیا ہو گو کہ فرشتوں نے آفرینش آدم وقت آدمی کی فسادی فطرت کی بنا پر اس کی آفرینش پر حیرت کا اظہار کیا تھا، لیکن اس کے باوجود خدا نے آدم کی تخلیق کی اور وہ امانت جس کو آسمانوں اور زمینوں نے اٹھانے سے

انکار کیا تھا وہ امانت اقبال کے نزدیک شخصیت انسان ہی ہے جس کے تحت آدمی خیر و شر میں امتیاز کر سکتا ہے اور یہ اختیار بھی رکھتا ہے کہ خیر کے راستے کو جانتے ہوئے بھی خیر سے گریز کرے۔ دوسرے الفاظ میں گناہ کرنے کی قوت ہی آدمی کو ایک مخصوص حیثیت دیتی ہے اور مخصوص ذمّے داری بھی علمائے ظاہر نے حلاّج کے انا الحق کو ہمہ اوست کے تصوّر سے تعبیر کیا۔ لیکن بات تو یہ ہے کہ حلاّج خدا کی ماورائیت کا منکر نہیں تھا بلکہ وہ سمجھتا تھا کہ انسانی انا کا ایک شخصیتِ برتر میں تحفّظ ہوگا۔ فلاسفہ نے انا کی حیثیت کے بارے میں متضاد خیالات پیش کیے ہیں۔ لیکن انا ہے کیا۔ وہ ایک وحدت کو ظاہر کرتی ہے جو مادّی شے کی وحدت سے بالکل مختلف ہے جس کے اجزا ایک دوسرے سے علاحدہ باقی نہیں رہ سکتے۔ یہ وحدت اپنے اندر ایسی خلوت چھپائے رکھتی ہے جس تک کسی دوسرے کا گزر نہیں ہو سکتا۔ میرے اپنے تجربات میرے اپنے ہوتے ہیں اس کا تعلق کسی دوسرے کی انا سے نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک انا تجربات سے ماورا اور تجربے سے ہٹ کر کوئی الگ حیثیت نہیں رکھتی۔ داخلی تجربہ ہی انا کو برسرِ عمل بناتا ہے۔ یہاں فلسفیانہ مشکلات ایسی پیدا ہوتی ہیں جن پر قابو پانا ہمیشہ مشکل رہا ہے۔ وہ ذہنی کیفیات جن سے انا وابستہ ہے کیا ان کے ختم ہوتے ہی انا کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اقبال کچھ تو موجودہ زمانے کے طبیعیاتی تصوّرات سے متاثر ہو کر تصوراتی نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں اور مادّے کے تصوّر کی نفی کرتے ہیں۔ وہ ڈیکارٹ کے تصورات سے جو ثنویت کی طرف لے جاتے ہیں انکار کرتے ہیں لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ ڈیکارٹ کے یہاں ابہام تو ضرور پایا جاتا ہے لیکن اس کی ثنویت کوئی مطلق حیثیت نہیں رکھتی۔ "جوہر" کی تعریف اصل میں صرف خدا پر صادق آتی ہے کیوں کہ وہی ایسی ذات ہے جو اپنے وجود

میں کسی دوسری ذات کی محتاج نہیں۔ مادہ بھی مستقل بالذات جوہر نہیں۔

اب جو تصور اقبال کی فکر پر چھایا رہا وہ اختیارِ انسان کا تصور ہے۔ انھوں نے بڑی حد تک کامیابی کے ساتھ اس عام عقیدے کے بطلان کی کوشش کی ہے کہ اسلام کا رجحان جبریت یا قسمت پرستی کی طرف رہا ہے۔ انسان صاحبِ اختیار ہے گو اس کا اختیار انائے مطلق کا دیا ہوا ہے۔ بقول اقبال ہمارا عملِ اختیار ایک حالت پر نہیں رہتا بلکہ اس میں اُتار چڑھاؤ ہوتا رہتا ہے اور انسان اپنی کوشش ہی سے اپنی قوتِ اختیار کو اپنے بس میں رکھ سکتا ہے۔ اس لیے جو منکرینِ اسلام سے جبریت منسوب کرتے ہیں وہ قرآنی تصور تقدیر کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہے اور قرآنی تصور کیا ہے۔ اقبال کی نگاہ ثقافتِ اسلامی پر اتنی ہی مرتکز ہے جتنا اسلام کی مذہبی حیثیت پر اور خاص بات یہ ہے کہ اقبال ثقافتِ اسلامی میں نہ صرف نبوت و ولایت کے امتیاز پر زور دیتے ہیں بلکہ بجا طور پر ختمِ نبوت کو بھی وہ بہت معنی خیز بتاتے ہیں۔ صوفی تو ہر وقت اس دُھن میں لگا رہتا ہے کہ وہ عالمِ غیب سے اپنا رشتہ برقرار رکھے اور جب وہ صوفیانہ راستے کی منتہیٰ کو پہنچ جائے اور عالمِ رنگ و بو سے رشتہ کٹ جائے تو وہ بس عالمِ سماوی کا ہو رہے۔ اس لیے ایک طرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ ثقافت اور صوفیت دونوں متضاد سطحوں کو ظاہر کرتے ہیں اور وہ اقدار جو ثقافت کو معنی بخشتے ہیں، خانقاہی صوفیت میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ دوسری طرف یہ بھی سچ ہے کہ ثقافت خاص طور پر جب وہ اسلامی ہو غیب سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر تہذیبی اقدار کی حامل ہوتی ہے اور اسی آنجہانی اور این جہانی رشتے کے باعث اس کی مخصوص نوعیت متشکل ہوتی ہے۔ صوفیت بلاشبہ عالمِ رنگ و بو سے گریز کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اس طرح ہر مذہب کی صوفیت

پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ گریزی یا فراری رجحان (Escapism) رکھتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ مذہب کو بھی شعورِ غیب کی حیثیت سے گریزی قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اقبال صوفیت کے بعض پہلوؤں کے شدید ناقد ہونے کے باوجود نبوت کے شعور کو صوفیانہ تجربے کی ایسی مخصوص شکل قرار دیتے ہیں جہاں نبی کا تجربۂ وحدت خلوت کو پار کر جاتا ہے اور ایسے مواقع ڈھونڈتا ہے کہ وہ اجتماعی زندگی کی قوتوں کی ازسرِنو تعمیر کرے اور اس کو نئے راستوں میں ڈھالے۔ وہ اپنی زندگی کی گہرائیوں میں ڈوب کر پھر نکلتا ہے تاکہ بنیادِ کہنہ کو ویران کر کے وہ ایک نئی دنیا کی تعمیر کر سکے۔ قرآن نے وحی کو حیات کی ایک عمومی قوت قرار دیا ہے اور اس کے مختلف مراتب اور درجوں کو تسلیم کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مگس کو بھی اسی قسم صفت سے منسوب کیا گیا ہے لیکن جب عقل پختہ ہوتی ہے تو اس قسم کی غیر عقلی اسالیب کی ضرورت نہیں رہتی جن کی وہ اپنی ابتدائی منزل میں محتاج تھی۔ اقبال کو انسان کی استقرائی عقل پر بھروسہ ہے کیوں کہ اسی کے ذریعے آدمی ماحول پر غلبہ پا سکتا ہے اور جب ایک بار وہ برسرِ عمل آجائے تو پھر غیر عقلی طریقۂ علم کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اقبال کی فکر میں ابہام اکثر اس لیے پیدا ہو جاتا ہے کہ بعض تصورات جن کے مفہوم و معنویت اسلام کے پس منظر میں سمجھ میں آسکتی ہے، ان کو عمومی حیثیت دے دی گئی ہے۔ ان تصورات کو اگر ہم عمومی حیثیت دلا دیں تو بہت کچھ غلط فہمی کا باعث ہو سکتا ہے۔ پہلے تو جو صوفی کا تصور اور وہ تصور جس کے متوازی مغرب کی سطح پر ابھرا ہوا ہے، یعنی مسٹک (Mystic) کا تصور ایک دوسرے کے ساتھ بہت قربت رکھتے اور بہت کچھ مماثلت رکھتے ہوئے بھی مذاہبی تاثرات اور حیاتِ باطن کے مختلف رجحانات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہ ضرور ہے

کہ باہمی مماثلت کے باوجود ہم ان کی قربت و اختلاف دونوں کا صحیح اندازہ لگا سکتے ہیں لیکن بعض تصورات ایسے بھی ہیں جو حیاتِ باطن کے متعلق خالص اسلامی شعور کی نمایندگی کرتے ہیں۔ یہ تصورِ ولایت ہے اور اسی سے متعلق تصورِ جذب۔ اقبال نے ولی اور صوفی کو ایک ہی سطح پر رکھا ہے۔ ولایت تو ایک مرتبہ روحانیت کو ظاہر کرتی ہے جو صرف خدا کی سرفرازی سے حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا جب ولایت و نبوت کے تعلق کی بحث اور ولایت کی نبوت پر فضیلت کا مسئلہ پیدا ہوا تو بہت سے اکابر صوفیہ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ خود نبوت کی دو جہتیں ہوتی ہیں۔ ایک جہت جو ولایت کی ہے اس کا تعلق خدا سے ہوتا ہے اور دوسری جہت نبوت کی ہوتی ہے جس کے ذریعے نبی اپنا پیغام تاریخ میں موثر بناتا ہے۔ لہٰذا اگر فضیلت ولایت کی ہے تو وہ اس ولایت کی ہے جس کا نبی حامل ہے۔ اسی طرح جذب کا بھی حال ہے۔ اگر آدمی غیر معمولی بصیرت کا حامل ہو جائے اور اس کے ساتھ ساتھ خللِ دماغ کا شکار بھی تو اس سے اس کی حالت دور سے بھی اس جذب کی حالت سے مماثلت نہیں رکھتی جو تجلّیِ باری تعالیٰ کے غلبے سے آدمی میں پیدا ہوتی ہے اور جو سلوک کی ایک منزل کو ظاہر کرتی ہے۔ ایک آدمی صوفی تو اپنی کوشش سے ہو سکتا ہے لیکن ولی اپنی کوشش سے نہیں ہو سکتا۔ صوفی قیل وقال سے گزر کر صاحبِ حال تو ضرور ہو جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ مقامِ قربت جس کی ولایت شہادت دیتی ہے، اس کو حاصل ہو۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال کی بہرصورت یہ کوشش رہی ہے کہ وہ جدیدیت اور قدامت کے درمیان ایک رشتہ قائم رکھیں جیسا کہ انھوں نے شاعری میں بھی مروجہ اسالیب و استعارات کو بالکل خیرباد نہیں کہا

بلکہ انھیں کے ذریعے اپنی تخلیقی قوت کے لیے نئے راستے نکالے۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ قدیم و جدید کے درمیان اسی طرح ایک کڑی بنے رہیں جیسا کہ انھوں نے رسول اللہ کے متعلق لکھا ہے "جہاں تک کہ ان کی وحی کے سرچشمے کا تعلق ہے وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں لیکن جہاں تک اس وحی کی روح کا تعلق ہے وہ جدید عالم سے وابستہ ہیں۔ اسی لیے وہ ختم نبوت کے عقیدے کو اتنا اساسی قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کے خیال میں نبوت کے کمال ہی سے اس کے خاتمے کا انکشاف ہوتا ہے۔ اب آدمی اتنا پختہ ہوگیا ہے کہ اس کو غیر عقلی راستوں کی ضرورت نہیں رہی۔ ساتھ ہی وہ اس سے خبردار کرتے ہیں کہ اس سے لازم نہیں آتا کہ صوفیانہ تجربہ جو نبی کے تجربے سے مشابہت رکھتا ہے ختم ہوگیا ہے بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اب جذباتی طریقۂ فکر پر عقل نے غلبہ پالیا ہے۔ ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ آدمی اس بات کا مجاز ہوگیا ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کا بھی فطری اور معمول کے مطابق قرار دیتے ہوئے عقل کی روشنی میں تنقیدی جائزہ لے اور صواب اور خطا کی زد سے باہر نہ سمجھے۔ سب سے زیادہ اقبال کی نظر اسلام کی اس خصوصیت پر جاتی ہے کہ اس نے کس طرح عالم خارجی کے مظاہر کو قدرت کی نشانیاں سمجھا ہے اور ان پر مشاہدہ اور غور و فکر کا طالب ہے یہیں سے اقبال کو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن نے استقرائی عقل کی آبیاری کی ہے اور یونانی فکر کی قیود سے آزاد کرایا ہے۔ اس نے محدود کی طرف انسان کی نظر پھیری اور اس کو مایا یا فریب قرار نہیں دیا اور اسی لیے زماں و مکاں کا مسئلہ اس کے لیے موت و حیات کا مسئلہ بن گیا اس طرح قرآن کی کائنات کا ایک حرکی تصور پیش کیا۔ اسی کے فیض سے

ہم کو اقبال کے نزدیک ارتقا کے مسئلے کی طرف بھی نشان دہی ہوتی ہے۔ ابن خلدون نے جو تاریخ کا تصور پیش کیا ہے اس کا فیضان بھی یہیں سے ہوا ہے۔ تاریخ و نیچر دونوں یکساں اہمیت رکھتے ہیں اور تاریخ بھی قرآن کے نزدیک ایک ذریعۂ علم ہے کیوں کہ قرآن کے نزدیک اقوام کی بھی اجتماعی باز پرس ہوگی۔ اقوام کو بھی اسی دُنیا میں اپنی بدکرداری کا مواخذہ اُٹھانا پڑتا ہے۔

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصورات جن کا تعلق حقیقت زماں اور اثبات فردیت سے ہے، ان کا منشا فی نفسہٖ مابعد الطبیعیاتی نہیں بلکہ ثقافتِ اسلامی کے محرکات کو واضح کرنا ہے۔ مشرق میں اور خاص طور پر ہندستانی فکر و نظر کے غالب محرک کی حیثیت سے یہ خیال جاگزیں رہا ہے کہ فرد بحیثیت فرد کے کوئی اہمیت نہیں رکھتا اور زماں غیر حقیقی ہے۔ افلاطون کی تصوریت میں بقائے روح پر اصرار ضرور ہے لیکن اصل حقیقت کلی تصورات ہی کی ہے۔ کوئی شے جمیل اسی حد تک ہے جس حد تک تصورِ جمال کا اس میں تحقق ہوتا ہے۔ ارسطو کی نظر گو کہ کائنات کے انفرادی حقائق پر جمی رہی اور تصور کی ماورائی حیثیت کا انکار بھی اس میں شامل رہا لیکن فرد کی ماورائی حیثیت باقی نہیں رہی۔ اسی لیے انفرادی بقائے روح کا ارسطو منکر ہے اور اسی کے نتیجے میں یونانی فکر میں زماں کی کوئی حیثیت نہیں رہی۔ تاریخ بھی اپنا کوئی مابعد الطبیعیاتی مرکز نہیں رکھتی۔ اقبال ہمیشہ اس بات پر مصر رہے ہیں کہ اسلامی مزاج فکر یونانی کے مزاج کے بالکل مخالف ہے۔ یہاں زماں حقیقی ہے۔ ارسطو نے خدا کا یہ تصور پیش کیا تھا کہ وہ غیر متحرک محرک ہے اور تبدیلی اور تغیر حقیقت

کی خصوصیت نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ یونانیوں کے پاس تخلیق عالم کا تصور نہیں تھا۔ خدا اور کائنات دونوں کی قدامت کے وہ قائل تھے لیکن بقول اقبال قرآن حکیم میں جا بجا تغیرات زمانی پر زور دیا گیا ہے اور تاریخ کے اتار چڑھاؤ اور قوموں کے عروج و زوال کے سبب کو بھی اس نے مابعد الطبیعیاتی محرکات میں ڈھونڈا ہے۔ اب یہ ضروری ہے کہ ثقافتِ اسلامی اپنی اصل سے منحرف نہ ہو جائے۔ اسلام کے اندر جو چیز باعثِ جنبش ہے وہ اجتہاد کا اصول ہے۔ لیکن بعد میں اس اصول کو پسِ پشت ڈال دیا گیا اور فقہ اسلامی کو ایک جامد دستور عمل قرار دیا گیا جس کا کوئی جواز نہیں۔ جہاں اقبال نے بجا طور پر دین و دنیا کی تفریق کو اسلامی نقطۂ نظر سے ناقابلِ تسلیم قرار دیا ہے، وہاں ان خطرات کا بھی شعور میں لانا ضروری ہے جو اس عظیم الشان نصب العین کے بر سرِ عمل لانے میں پیدا ہوتے رہے ہیں اور جن کی تاریخ اسلام شاہد ہے اور یہ اقبال کے تجزیے سے واضح نہیں۔ دین کے نام پر دنیا کو چلانا اور دین کے نام پر اقوام کا استحصال اسلام کے ہمہ قومی اصول کے پردے میں مختلف مسلم وحدتوں کی انفرادیت سے چشم پوشی تاریخ اسلام میں پہلے بھی رہی ہے اور اب جاری ہے۔ یہی اس کا بڑا حزنیہ ہے اس لیے ہر وقت یہ ضروری رہا ہے کہ اسلام ہمہ قومی تصور کے ساتھ ساتھ مقامی ثقافتی تشخصات کو ہموار کیا جائے۔ لیکن اقبال کا بہر حال یہ کارنامہ ضرور ہے کہ انھوں نے اسلام کا بڑی شد و مد کے ساتھ حرکی (Dynamic) تصور پیش کیا ہے اور جرأت کے ساتھ یہ کہا ہے: "قرآن کی اس تعلیم کا کہ زندگی ایک ترقی پذیر تخلیقی عمل ہے۔ تقاضا یہ ہے کہ ہر آنے والی نسل اپنے اسلاف

کے کارناموں کی رہنمائی میں لیکن ان سے مزاحم ہوئے بغیر اپنے مسائل کا حل خود ڈھونڈ نکالے۔" (صفحہ ۱۶۸)۔ اقبال عقلِ خالص سے یہ توقع نہیں رکھتے کہ وہ بغیر مذہب کی رہنمائی کے انسان کو کوئی راستہ بتا سکے۔ اب وہ مسلمانوں سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ اس ایقان کے ساتھ کہ وحی کا راستہ بند ہو چکا ہے اپنے مذہب کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اس جمہوریہ کی بنیادیں ڈالیں گے جو اسلام کی اصل غایت ہے۔

لیکن عالمِ اسلام کی موجودہ حالت دیکھتے ہوئے افسوس ہے کہ اقبال کا یہ خواب جلد شرمندۂ تعبیر ہوتا نظر نہیں آتا اور فکری اور جذباتی انتشار جس سے عالمِ اسلام آج دوچار ہے، اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم سہانے خوابوں میں کھو جائیں۔ ہاں جو فکری ورثہ اقبال نے چھوڑا ہے اس سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے ہم عمل کی سطح پر نہیں تو فکر کی سطح پر اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ نو میں قدم آگے بڑھائیں۔ یہ اس وقت ممکن ہے جب ہم غیر علمی تعریف و تنقیص سے دامن بچا کر اقبالیاتی فکر کے حدود و امکانات کا نئے سرے سے جائزہ لیں۔ ایسے سوالات جو اقبال کے پیشِ نظر نہیں تھے ان پر بھی توجہ دیں۔ آج کل فلسفۂ مذہب میں یہ سوال بڑا موضوعِ بحث رہا ہے کہ جو زبان مذہب میں استعمال ہوتی ہے اس کی نوعیت ہے کیا۔ وہ نیا علم دیتی ہے یا وہ ہمارے جذبات کو متحرک کر کے ہمارے کردار کی تشکیل کرتی اور ہمارے عمل کو منظم کرتی ہے۔ اگر وہ ہم کو کوئی علم دیتی ہے تو ان رموز کی کیا حقیقت ہے جن کے ذریعے وہ علم ہم تک پہنچا ہے۔ کیا ہم مذہب میں بھی ایسے عناصر جو ابدی ہیں اور ایسے عناصر جو زمان و مکاں کے احاطے میں ہی اپنا جواز رکھتے ہیں آسانی کے ساتھ امتیاز کر سکتے ہیں یا نہیں۔ یہاں ضروری ہے کہ ہم جدیدیت اور روایت

پرستی دونوں سے پرے ایسا زاویۂ نظر اختیار کریں جو فکر کے بدلتے ہوئے تقاضوں کی تشفی کر سکے۔ اقبال کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے فکر کو متحرک مانا ہے اور ایسے تصورات جو نئی تعبیرات سے مزاحم ہوتے ہوں ان کی سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے اس لیے ہم کو بھی وہ تمام مسائل جن کو ہمارے مفکر شاعر نے سوچا تھا' ان کو نئے سرے سے سوچنا ہوگا اور ایسی زبان میں ادا کرنا ہوگا جو ہمارے زمانے کے لیے قابلِ فہم ہو۔

خوشنویس : ایس۔ ایم۔ منظر