Fikr-o-Nasar (Islamabad) 4:6 (1966)

اقبال کا فلسفۂ خودی اور تصوّر خدا

فضل حمید

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

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

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

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

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

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

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

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

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

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

آب از جوئے بجوئے می رود   باز یک سوگشتہ تا دریا رود

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

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

نفس ما یاں کمتر از فرعون نیست ‏ ‏ ‏ لیک اُو را عون ما را عون است

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

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

مزید برآں اثبات خودی کے لئے کوئی مابعد الطبیعاتی پشت پناہی یا زور دار استدلال بھی نیٹشے کے فلسفہ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یعنی وحدت زمان و مکان و شعور و ارتقائے مادی و حیاتیاتی کو انھوں نے اس انداز سے بیان کیا ہے کہ حقیقت مطلقہ بسیط ہونے کے باوجود ایک نقطۂ نور ہے، اور مختلف نقاطِ نور میں منقسم و متجزّی ہے۔ اور یہ نقطۂ نور تعیّنات و تشخصاتِ انفرادی کی صورت میں لاتعداد تحت الشعوری، شعوری اور فوق الشعوری نقاط کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور مبداء حیات اور تمام عالم رنگ و بو کی ابداعی اصل اور مصدرِ جملہ جمال و کمال بن جاتا ہے۔ جملہ موجودات خارجی اِسی کے مظاہر کونیہ ہیں۔ ان امتدادات کو جو آج کل ریاضیین کی تحقیق کے مطابق متکثرہ و ممتدہ (MULTI-DIMEN SIONAL) ہیں، اقبال نے "زمان" سے تعبیر کیا ہے۔ اور ابن عربی کی طرح اس حدیث سے استنباط کیا ہے کہ لا تسبّو الدھر ان الدھر ھو اللّٰہ، جیسا کہ مذکور ہوا۔ ابن عربی کی مراد دہر سے زمان مطلق ہے، جو اُن کے خیال میں اسمائے الٰہی میں سے ایک ہے۔ اور نفس انسانی (انا یعنی انائے حقیقی) کو غایت الغایات قرار دیتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ اس "انا" کا مبداء و منشاء اوّل اور مرجع آخر "وجود مطلق" ہی کو سمجھتے ہیں۔ و للنّاس فیما یعشقون مذاھبُ۔

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

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

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

پیکرِ ہستی ز آثار خودی است — ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است

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

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

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

منکرِ حق نزدِ ملّا کافر است — منکرِ خود نزدِ من کافر تر است
اور — ہر کہ اُو را قوتِ تخلیق نیست — نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

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

خدا خود در تلاشِ آدمے ہست

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

عشقِ شور انگیز را ہر جادہ در کوئے تو بُرد — بر تلاشِ خود چہ می نازد کہ رہ سوئے تو بُرد

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است — جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را — حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من — چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است
اے من از فیضِ تو پائندہ بانشانِ تو کجا است؟ — ایں دو گیتی اثرِ ماست جہانِ تو کجا است ؟

وگر از شنکر و منصور کم گو — خدا را ہم زراہِ خویشتن جُو

درونِ سینهٔ ما دیگرے! چه بوالعجبی است   کرا خبر که توئی یا که ما دوچار خودیم!
کشائے پرده ز تقدیرِ آدمِ خاکی   که ما به رهگذرِ تو در انتظارِ خودیم
شاخِ نهالِ سدرهٔ خار و خسِ چمن مشو   منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشتن مشو

یکے در معنیٔ آدم نگر! از من چه می پرسی   هنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود این پیش پا افتاده مضمونے   که یزداں را دل از تاثیرِ او پُرخوں شود روزے
حیاتِ پُر نفس بحرِ روانے   شعور و آگهی او را کرانے
بر آں چیزے که آید در حضورش   منور گردد از فیضِ شعورش
بروں از خویش می بینی جهاں را؟   در و دشت و یم و صحرا و کاں را
جهانِ رنگ و بو گلدستهٔ ما   زما آزاد و هم وابستهٔ ما
خودی او را بیک تارِ نگه بست   زمین و آسمان و مهر در بست
جهاں غیر از تجلی هائے ما نیست   که بے ما جلوهٔ نور و صدا نیست

سه پهلو این جهانِ چون و چند است   خرد کیف و کمِ او را کمند است
زمانش هم مکانش اعتباری است   زمین و آسمانش اعتباری است
مجو مطلق درین دیرِ مکافات   که مطلق نیست جز نور السموات
حقیقت لازوال و لامکان است   مگو دیگر که عالم بے کران است
کرانِ او درون است و بروں نیست   درونش پست بالا کم فزوں نیست
حقیقت را چو ما صد پاره کردیم   تمیزِ ثابت و سیّاره کردیم
خرد در لامکاں طرحِ مکاں بست   چو زنّارے زماں را بر میاں بست
زماں را در ضمیرِ خود ندیدم   مه و سال و شب و روز آفریدم
تن و جاں را دو تا گفتن کلام است   تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیده رمزِ کائنات است   بدن حالے، ز احوالِ حیات است

خودی را زندگی ایجاد غیر است — فراق عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شمار است — شمارِ ما طلسمِ روزگار است
خودی اندر خودی گنجد محال است — خودی را عینِ خود بودن کمال است
ترا گفتم کہ ربط جان و تن چیست — سفر در خود کن و بنگر کہ من چیست

ایں جہانے کہ تو بینی اثر یزداں نیست — چرخہ از تست و ہم آں رشتہ کہ بر دوکِ تو رشت!

اگر گوئی کہ "من" وہم و گماں است — نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟ — یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست؟
خودی را حق بداں باطل مپندار — خودی را کشتِ بے حاصل مپندار
خودی چوں پختہ گردد لازوال است — فراق عاشقاں عین وصال است
بخود گم بہر تحقیق خودی شو — انا الحق گوے و صدّیقِ خودی شو

ارمغان حجاز کے چند اشعار اسی سلسلہ میں ملاحظہ ہوں:

دو گیتی را بخود باید کشیدن — نباید از حضورِ خود رمیدن
اگر خواہی خدا را فاش بینی — خودی را فاش تر دیدن بیاموز

کسے کو لا اِلٰہ را در گرہ بست — ز بندِ مکتب و ملّا بروں جست
بہ آں دین و بہ ایں دانش مپرداز — کہ از ما می برد چشم و دل و دست
کسے کو فاش دید اسرار جاں را — نہ بیند جز بچشم خود جہاں را

انا الحق جز مقامِ کبریا نیست — سزائے او چلیپا ہست یا نیست
اگر فردے بگوید سرزنش بہ — اگر قومے بگوید ناروا نیست

**