اقبال کے فکری ماخذ

تحریر: ڈاکٹر وحید عشرت ڈپٹی ڈائریکٹر (اکیڈمکس) اقبال اکادمی' پاکستان

بیسویں صدی میں قرآن کا اعجاز کلام اقبال ہے تو کلام اقبال کا اعجاز پاکستان ہے جو پوری دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کے لیے تحریکی' تمدنی اور تہذیبی قوت کا سر چشمہ ہے۔ دنیا میں جہاں جہاں مسلمان ہیں وہ دو قومی یا مسلم قومیت کے نظریے کے تحت اپنے لیے اسلامی تشخص اور آزادی کے حصول کے لیے جان گسل جدوجہد کر رہے ہیں تاکہ وہ اپنے مذہب' نظریے اور تہذیب و تمدن کے مطابق اپنے اکثریتی علاقوں میں اپنی مرکزیت قائم کر سکیں۔ پاکستان مسلمانوں کی آزادی کی ان تمام تحریکوں کا پشت بان ہے اسی لیے بوسنیا 'کسوو' سنکیانگ (چین) اور وسط ایشیائی مسلم ریاستیں اس کی طرف امید اور رجائیت سے دیکھتی ہے کہ پاکستان کے طفیل ہی یہ جہاں جلوہ خورشید سے معمور ہو رہا ہے اور اس کی قوت سے دنیا بھر میں نغمہ توحید گونج رہا ہے۔ قرآن 'اقبال اور پاکستان کا بیسویں صدی میں تعلق پہلودار معنویت رکھتا ہے اور تمام تر مشکلات کے باوجود پاکستان اپنی منزل کی طرف بڑھ رہا ہے وہ دن دور نہیں جب وہ قرآنی تعلیمات کا عملی مظہر بن کر ابھرے گا۔ اس لیے کہ جس اقبال نے پاکستان کا تصور دیا تھا اس نے یہ بھی کہا تھا کہ

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

یعنی قرآن کے بغیر مسلمان ہونے کا تصور بھی ممکن نہیں اس لیے اقبال کے نزدیک قرآن پوری نوع انسانی کے لیے منشور حیات ہے۔

قرآن کی تلاوت اقبال کا وظیفہ حیات تھا مگر ان کے والد 'جنہیں ان پڑھ فلسفی کہا جاتا تھا اور جو ایک صوفی تھے' نے اقبال کا قرآن کے بارے میں زاویہ نگاہ بدل دیا انہوں نے اقبال سے کہا کہ قرآن اس طرح پڑھا کرو جیسے یہ تم پر نازل ہو رہا ہے اسی لیے اقبال نے فرمایا کہ

ترے وجود پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

قرآن کی اقبال کے نزدیک گرہیں اسی وقت کھلتی ہیں جب انسان خود کو قرآن کا مخاطب تصور کرتا ہے۔ اور ان کے ایک ایک حروف پہ غور کرتا ہے ۱۹۱۵ء میں اقبال کی عمر کوئی ۳۸ سال کی ہو گی جب اسرار خودی شائع ہوئی اور پھر ۱۹۱۸ء میں رموز بے خودی طبع ہوئی اور اقبال

نے حضور رحمتہ اللعالمین اپنی عرض پیش کرتے ہوئے یہ دعوی کیا کہ اگر میرے کلام میں قرآن کے علاوہ کوئی چیز ہو تو مجھے روز محشر حضور کا بوسہ نہ نصیب نہ ہو۔ یہ بد دعا اپنے آپ کو وہ دے سکتا ہے جس کو یقین و ایمان حاصل ہو کہ اس کے فکر و کلام میں قرآن کے سوا اور کوئی چیز نہیں۔

پروفیسر محمد منور نے اپنی کتاب برہان اقبال میں علامہ اقبال حضور قرآن ' جہان قرآن اور دوسرے مقالات میں فکر اقبال کی قرآنی بنیادوں پر فکر انگیز مقالات رقم کئے ہیں اسی طرح غلام احمد پرویز نے اقبال اور قرآن میں بعض بنیادی موضوعات پر اقبال کے قرآنی نکتہ نظر کی توضیح کی ہے۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے اقبال اور قرآن میں شعر اقبال کے قرآنی ماخذوں تک رسائی حاصل کی ہے۔ محمد امین اندرانی کے اقبال اور قرآن کے مجموعہ مقالات میں بھی اقبال کے فکر کی اساس قرآن حکیم کو ہی بتایا گیا ہے۔ اقبال کے فلسفہ و فکر کا مطالعہ کرنے والا کوئی شخص بھی اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اقبال کا نور بصیرت قرآن سے روشن و منور ہوا۔ تاہم اقبال جیسے ہمہ جہت بڑے فلسفی کے مآخذات کی تلاش ایک مشکل ترین کام ہے خصوصاً جب کہ ان کی فکر تخلیقی بھی ہے اور ارتباطی بھی۔ تخلیقی ان معنوں میں کہ انہوں نے اپنے عہد کو اپنے فلسفہ خودی اور نظریہ حرکت سے ایک نئی سمت دی اور ارتباطی اس مفہوم میں کہ انہوں نے اپنے فکر میں مشرق و مغرب کے فلاسفہ کے نتائج فکر کو اپنے تخلیقی نظریے کے حوالے سے ایک انتقادی نظر سے دیکھتے ہوئے ان میں ارتباط پیدا کیا۔ اور دوسروں کے افکار و نظریات پر حکم لگایا۔ تاریخ فکر میں یا تو ایسے فلاسفہ ہوئے جنہوں نے حیات و کائنات کے بارے میں اپنی تخلیقی فکر کو اور سوچ کے نتائج کو پیش کیا یا پھر ایسے جنہوں نے اپنے سے پہلے کے فلاسفہ کے نتائج فکر میں ارتباط اور ہم آہنگی پیدا کی اور مختلف فلاسفہ کے نظریات اور حاصلات فکر میں تطبیق پیدا کی ' تاہم علامہ اقبال تاریخ فکر کے ان معدودے چند فلاسفہ میں سے ہیں جنہوں نے خود بھی اپنا ایک فکر اور سوچ کا دائرہ متعین کیا' اپنی فکریات کے چند اساسی تصورات قائم کئے اور پھر مختلف فلاسفہ اور حکیموں کے نتائج فکر کو اس کی اساس پر پرکھا اور ان پر انتقاد کرتے ہوئے حکم لگایا۔ فکر اقبال کی یہ تخلیقی اور ارتباطی جہتیں ہیں جن کو نظر انداز کرنے سے مآخذات فکر اقبال تک رسائی میں دشواریوں کا سامنا ہے اور بادی النظر میں فلسفہ اقبال کا مطالعہ کرنے والے کبھی تو فلسفہ اقبال کی خلاقی جہت کو نظر انداز کر جاتے ہیں اور کبھی اس کی ارتباطی جہت کی تفہیم درست طور پر نہ کر سکنے کے باعث فلسفہ اقبال کی تخلیقی اور ارتباطی جہتوں میں امتیاز نہ کر سکنے کے باعث ہیں۔

فلسفہ اقبال کی تخلیقی جہت میں غالباً ابھی تک کسی نے اس بات کا دعوی نہیں کیا کہ اقبال کے ہاں ایک پورا فکری نظام موجود ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا ایک مختصر سا مضمون اقبال

کا فلسفیانہ نظام اگرچہ موجود ہے مگر ان کا تعلق چونکہ فلسفے کی نسبت سائنس سے زیادہ تھا اس لیے وہ فلسفیانہ نظام کے تعبیر و ضمن کی عدم تفہیم کی وجہ سے اس تصور کا پوری طرح احاطہ کرنے کی بجائے صرف اس پر اکتفا کر کے رہ گئے کہ اقبال کا فلسفیانہ نظام طہ تضمن وضع کیا جانا چاہیے۔ بہر حال انہوں نے ایک بنیادی ضرورت کا ادراک ضرور کیا مگر اقبال کے فلسفیانہ خیالات کی نظام بندی کسی سے نہیں ہو سکی دراصل یورپی فلسفے میں افلاطون فلسفیانہ نظام بندی میں اولین شخص ہے تو ہیگل فلسفے میں نظام بندی کے سلسلے کی آخری کڑی ہے۔ ہیگل کے بعد خالصتاً فلسفیانہ نہج میں اپنے افکار کی نظام بندی کسی اور نے نہیں کی۔ مارکس کی نظام بندی فلسفیانہ نہ تھی اس لیے ہم اسے فلسفیانہ نظام بندی میں شمار نہیں کرتے ہیگل کے بعد ہمیں سب سے زیادہ فلسفیانہ نظام بندی اقبال کے ہاں نظر آتی ہے گرچہ اقبال نے نہ اس کے لیے شعوری کوشش کی اور نہ کبھی اس کا دعویٰ کیا بلکہ بعض بڑے فلاسفہ کی طرح انہوں نے خود فلسفی ہونے سے بھی انکار کیا۔ شاید اسی لیے بادی النظر میں ہمارا یہ کہنا بے جا یا مبالغہ آرائی میں شمار ہو مگر اقبال کے تصور حقیقت 'کائنات کے روحانی الاصل ہونے' اقبال کے مرد مومن یا فرد مصدقہ کے تصورات 'خودی کے نام سے خودی کی سیاسی تعبیر' روحانی جمہوریت اور اس کی عمرانی اور اخلاقی تعبیرات میں ایک غیر منضبط فلسفیانہ نظام کے جواہر ریزے موجود ہیں۔ جنہیں اسی طرح متحقق ہونا ہے جس طرح سقراط کے شذرات فکر افلاطون کے ارتباطی ذہن کے ہاتھوں ایک فلسفیانہ نظام میں متحقق ہوئے۔ اقبال پر شاید ابھی اس جہت سے کسی نے نہیں سوچا کیونکہ اقبال پر ہونے والا زیادہ تر کام ابھی تک تدوین ترجمے 'تشریحات و توضیحات سے آگے نہیں بڑھا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال ہمارے نظریاتی مفکر اور قومی شاعر بھی ہیں وہ احترام کے اس مقام پر ہیں کہ جہاں ان پر ہلکی سی تنقید بھی خواہ وہ کتنی ہی خیر خواہی سے کیوں نہ کی جائے ان کے سیاسی اور نظریاتی مریدوں کے لیے ناقابل برداشت بن جاتی ہے۔ محبت کے ہاتھوں وہ اقبال پر تنقید کا صدمہ برداشت نہیں کر سکتے حالانکہ اقبال نے خود معاصر اور اپنے سے ماقبل کے فلاسفہ اور فقہا پر تنقید کرتے ہوئے ہمیں فرمایا کہ :یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہاں علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں 'کتنے ہی اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشوونما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں :۔

تاہم اقبال کے پیرو اور مقلد اقبال کی توجیہ کو اسی طرح مانتے جس طرح دوسرے مرید اپنے پیر

کے احترام میں اکثر ان کی بات بھی نہیں مانتے ہیں حالانکہ وہ ہمارے ایک نظریاتی مفکر اور سیاسی رہبر کے طور پر قابل احترام ہیں۔ تو ایک مفکر کی حیثیت سے ان کی فکر اسی وقت آگے بڑھ سکتی ہے۔ جب ہم ان پر تنقیدی نگاہ ڈال کر عصر حاضر میں اپنے لیے انہی کی سوچ کی روح کے مطابق سیاسی، اقتصادی اور عمرانی نظامات کی تشکیل کریں اقبال کے نزدیک کسوٹی قرآن تھا۔ ہمارے نزدیک بھی خود اقبال کی پرکھ کی کسوٹی بھی قرآن ہی ہونا چاہیے اقبالی ملا کا رویہ خود اقبال کی فکر کے منافی نہیں ہونا چاہیے۔ اس وقت اقبال ایک کلیشہ بنا دیا گیا ہے وہ فکر کی زندہ رو داسی وقت بن سکتے ہیں جب ہم ان کے فکری رویوں اور انتقادی سانچوں سے استفادہ کر کے اپنے لیے جہان تازہ کی تخلیق میں سرگرم ہوں اقبال پر کام کرنے والے ادارے محض ان کے اشعار اور حوالوں کی تشریح و توضیح سے اپنے مقالات کو مزین نہ کریں بلکہ خود اقبال کے افکار پر قدیم اور معاصر فکر کے حوالوں سے جرات مندانہ تفکر کی تخلیق کریں۔ اگر ایسا نہ ہوا یا سیاسی دباو سے اس آزاد تخلیقی رویئے کو کچل دیا گیا تو اقبال کی فکر میں تازہ کاری نہ ہونے سے خود یہ خوش نما اور ترو تازہ پھول مرجھا جائے گا اس لیے کہ اس کو نہ تازہ ہوا ملے گی نہ اس کو تازہ غذا ملے گی اور نہ اس پر تازہ پھول کھلیں گے۔ بلکہ اس پر تقلید، تعریف اور توصیف کی پھپھوند تہ در تہ جمتی چلی جائے گی۔ اگر ہیگل، کانٹ، ہیوم اور ڈیکارٹ پر تنقید سے فکر کی دنیا میں ان کے قدو قامت کو تاہ نہیں ہوتے تو اقبال پر نقد و نظر سے اقبال کے تخلیقی جوہر میں اور ان کے عزت واحترام میں کیسے کمی واقع ہو جائے گی۔

بہر حال یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا جو محض اس لیے بیان کیا گیا ہے کہ نقد و نظر کسی فکر کو مرجھانے نہیں دیتا جس طرح کسی پودے کے لیے تازہ ہوا، کھاد کے ساتھ ساتھ اس کی کانٹ چھانٹ اس کی خوشنمائی کے لیے ضروری ہوتی ہے اس طرح کسی مفکر کے افکار کی مختلف جہتوں کو آشکار کرنے کے لیے اس پر بھی نقد و نظر ضروری ہوتی ہے پودے کی جہاں کانٹ چھانٹ رک گئی وہیں وہ بد نما ہو گیا اور پھر وہ مرجھانے لگتا ہے اسی طرح کسی فکر اور خیال پر جہاں نقد و نظر اور اظہار خیال رک گیا وہیں اس میں سڑاند پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال پر نقد و نظر سے ہی پورا اقبال متحقق ہو گا اور وہ ذہن پیدا ہو گا جو اقبال کے بعد ایک اخلاق اور ہمہ گیر ذہن کے ساتھ ہم پر اقبال کا فلسفیانہ نظام متشخص کرے گا جس طرح افلاطون نے سقراط کے افکار سے اس کا فلسفیانہ نظام ترتیب دیا تھا۔

فلسفہ اقبال کے ماخذات پر گفتگو کرنے سے قبل میں ایک بنیادی بات کہنا چاہوں گا وہ یہ کہ کوئی فلسفہ خلا میں نہیں اگتا۔ ہر فلسفہ اپنی کاشت اور نمو کے لیے ایک سرزمین، فضا اور ماحول چاہتا ہے آپ نے اس چیز کا مشاہدہ کرنا ہو تو آپ دیکھ سکتے ہیں کہ یونانی فکر دو ہزار سال قبل مسیح

کی ایک خاص تہذیبی 'عمرانی اور ثقافتی فضا میں نمو پذیر ہوئی اور جب وہ فضا معدوم ہو گئی تو یونان میں فلسفے کی برداشت و پرداخت ھمشیہ کے لیے ختم ہو گئی۔ پھر آپ سقراط اور افلاطون کے خیالات اور افکار کو دیکھیں تو وہ ان معنوں میں طبع زاد یا اور یجنل نہیں تھے کہ ان سے قبل ان خیالات کو کسی نے ظاہر نہ کیا تھا۔ سقراط اور افلاطون کے خیالات کا بھی اگر بغور مشاہدہ اور تجزیہ کیا جائے توآپ کو ایلیائی مفکر زینوفنیز کے تصور خدا میں افلاطون کے تصور خدا کی باز گشت سنائی دے گی اس طرح پارمینڈیز کی نظم ؛سچائی کا راستہ ؛اور ؛قیاس کا راستہ ؛ افلاطون کے مکالمات کے لیے سرزمین فراہم کرتی ہے اور زینوفنیز اور پارمینڈیز کے تصورات وحدت الوجود 'جس میں ہستی ایک ہے اور موجود ہے اور نیستی غیر حقیقی ہے اور اس کا کوئی وجود نہیں افلاطون کے تصور اعلیٰ کی اساس ہے۔ اس طرح دوسرے فلاسفہ مثلاً فلاطونس 'کندی' فارابی اور ہیگل وغیرہم کے تصورات میں سے بھی ان کے پیش رو فلاسفہ کے افکار کی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی فلسفی کی فکریات میں اس کے ماقبل فلاسفہ کے افکار و نظریات کے اثرات موجود ہوں تو اس سے اس کی فکر کے طبع زاد ہونے پر حرف نہیں آتا اس لیے کہ فلسفہ کا اگر فکری ارتقاء آپ کے پیش نظر ہے تو آپ یہ بات آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ رزم گاہ فکر میں افکار کی رو ئیں ایک تسلسل کے ساتھ جاری ہیں اور ایک فلسفی اپنے سے ماقبل کے افکار سے ہی غذا پاتا ہے اور ان کی فکر کو اپنی جدت طبع سے نئی صورت دے کر اپنے زمانے کے معروضی حالات کے مطابق پیش کرتا ہے۔ اس لیے اگر اقبال کی فکر پر قدیم یا جدید فلاسفہ کی کوئی چھاپ ہے تو وہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں اور اس سے ان کی فکر کے طبع زاد ہونے پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ کیا اقبال نے اپنے ماقبل فلاسفہ کے افکار کو محض تقلیدی اور تاریخی تناظر میں پڑھا اور پیش کیا ہے یا ان پر ایک تنقیدی نظر ڈال کر ان سے اپنے نتائج فکر مرتب کئے ہیں۔ اگر خطبات اقبال اور کلام اقبال کا بغور مطالعہ کریں تو ماقبل کے فلاسفہ پر اقبال کے انتقادی رویے کا آپ کو شدت سے احساس ہوگا۔ اور آپ محسوس کریں گے کہ اقبال نے ماقبل کے فلاسفہ سے اخذ و قبول میں ایک علمی شان اور انتقادی رویہ اختیار کیا ہے بعینہ وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اقبال کی فکر طبع زاد نہیں اور انہوں نے فلاں فلسفی سے خوشہ چینی کی ہے لہذا ان کا فلسفہ اوریجنل نہیں۔ معلوم ہوتا ہے وہ تاریخ فکر انسانی کے ارتقاء سے آگاہی نہیں رکھتے' مجرد طبع زاد کسی فکر کا کوئی تصور تاریخ فکر میں موجود نہیں اور تصورات کی مشعل کئی ہاتھوں سے ہوتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ لہذا اقبال ایک طبع زاد فلسفی تھے اور انہوں نے اپنے سے ماقبل فلاسفہ پر ایک انتقادی رویے سے اخذ و قبول کیا۔ بنیادی طور پر اقبال کا فلسفہ اپنے آخذات میں مسلم فکری روایت کی ہی توسیع

(Extention) ہے۔اقبال کا فکر اس کی اپنی روایت سے نامیاتی طور پر منسلک اور جڑا ہوا ہے ۔اقبال کا تصور حقیقت تصورالہ تصور کائنات 'تصور خودی اور تصور مرد مومن خود مسلم فکریات میں ہی اپنی جڑیں رکھتے ہیں وہ اپنے تصور کی اساس خود بھی اسلامی فکریات اور مسلم تاریخ فلسفہ میں بیان کرتے ہیں اور اپنے تصورات کی جب وہ توضیح و تصدیق مغربی علوم و فنون اور فلاسفہ میں پاتے ہیں تو وہ انہیں بطور سند کے لاتے ہیں یا جس فلسفی کے افکار ان کے فکر کی اساسیات سے ٹکراو کا رخ اختیار کرتے ہیں اس پر تنقید کرتے ہیں اس سلسلے میں وہ افلاطون 'ارسطو' ہیگل' مارکس اور متعدد مغربی حتیٰ کہ ان کے حلقہ اثر کے مسلم متکلمین مثلاً ابن عربی اور شعراء میں حافظ شیرازی وغیرہ پر نقد کرتے ہیں۔اپنی تخلیقی جہت فکر میں تو وہ حقیقت اور حیات و کائنات کے بارے میں اپنے نظریات پیش کرتے ہیں اور پھر اپنے نظریات کی سند اور توضیح کے لیے مغربی علوم اور فلسفہ کی تحقیقات سے ائتلاف پیدا کرتے ہیں۔ڈاکٹر این۔ میری شمل نے اپنی معروف کتاب گیبر ل ونگ (شہپر گیبرل اشارہ جبریل) میں اس طرف ارشاہ کرتے ہوئے اقبال کے اس رویے کو ظاہر کیا ہے ! ؛اس قسم کے تقابلی مطالعات کے ذریعے اقبال اسلامی روایات اور جدید مغربی تحقیقات میں ائتلاف پیدا کرتے ہیں۔ان کا موقف یہ تھا کہ مسلمان مغربی علم و دانش سے آگاہ ہوں کیونکہ علم و دانش کے سلسلے میں مغرب اسلامی مدنیت کا ممنون رہا اور اب اگر مسلمان مغرب کے سائنسی علوم و فنون سیکھیں تو اس سے ان کا کوئی نقصان نہ ہو گا ؛۔

اقبال ان فلاسفہ میں سے نہیں ہیں جو تصورات و نظریات کی تجریدات میں بریکٹ ہو جاتے ہیں اور مجرد منطقی اور لسانی جملوں کی تراش خراش کرتے ہیں۔اقبال ایک انقلاب پرور فلسفی ہیں اور جیسا کہ مارکس نے کہا تھا کہ فلسفے کا بنیادی وظیفہ کائنات کی موضوعی تشریح سے کہیں زیادہ اپنے گرد و پیش کی معروضی صورت حال کو تبدیل کرنا ہے تو اقبال نے بھی فکری اپج سے ایک ایسا فکری نظام مرتب کیا جس کے پیش نظر اپنے عہد کی معروضی صورت حال کی پایلٹ تھی ان کے تمام نظام فکر کی جہت عملی 'انقلابی اور تحریکی تھی انہوں نے ہر اس خیال 'تصور اور نظریے کو تنقید کے ذریعے رد کر دیا جو جمود کا سبق دیتا تھا ۔اور جو اقبال کو اس کے عہد اور خود مسلمانوں کی معروضی صورت حال کو تبدیل اور متحرک کرنے میں روک تھا۔ جیسا کہ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے اپنے مقالے ؛فلسفہ اقبال کے نفسیاتی منابع ؛ میں ایک مفصل تجزیے کے ذریعے بیان کیا ہے کہ ملت مسلمہ کی صدیوں سے ٹھہری ہوئی زندگی 'زوال آمادگی 'خلافت کی بربادی اور سمر قند و بخارا اور اندلس کا سقوط اور بر صغیر میں ہندووں کی مسلمانوں کو ڈکار جانے کی پالیسی اور انہیں ایک سیاسی قوت کے طور پر منظم نہ ہونے دینے کے حالات 'وہ محرکات ہیں جنہوں نے اقبال کو مضطرب کیا اور

ان کے اندر ایک ہلچل بپا کی اور انہوں نے حیات و کائنات کے بارے میں ان تمام نظریات پر نقد کی جو حیات و کائنات کے حرکی تصور کے خلاف تھے۔ کائنات و حیات کے بارے میں علامہ کا تصور روحانی اور حرکی تھا۔ جو ان کے فلسفے کا بنیادی جوہر ہے۔ حرکت یا دینامی دنیامت ایک ایسا اصول ہے جو فکر اقبال کی تشکیل کرتا ہے ۔ فکر کے حرکی ہونے کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں کہ :

؛اپنی اصلی ماہیت کے اعتبار سے فکر کوئی ساکن چیز نہیں یہ دینامی ہے اور اس کے اندر لامتناہی ایک حاضر حقیقت کے طور پر اس طرح پوشیدہ ہے جس طرح بیج کے اندر پودا درخت مکنون ہوتا ہے۔ چنانچہ فکر اپنے دنیا ہی میں اظہار ذات کے لیے ایک کلیت رکھتا ہے۔ جو زمانی آنکھ کو قطعی مخصوصات کے ایک سلسلے کی صورت میں بتدریج ظہور پذیر ہوتا نظر آتا ہے۔

علامہ اقبال کے حیات و کائنات کے اس حرکی فلسفے کا سب سے مخالف عقیدہ وحدت الوجود تھا۔ یہ عقیدہ وحدت الوجود جس کی عقلی اساس افلاطون کے نظریہ کائنات یعنی اعیان پر تھی جس میں کائنات ساکن تھی۔ نوافلاطونیت کے متصوفانہ رنگ میں ترک دنیا کا عقیدہ ایک جامد رویے کی صورت میں پروان چڑھا۔ جس نے اسلام کی جہاں بانی اور جہاں گیری کی فکریات سے منہ موڑ کر ترک علائق دنیا کے انفعالی رویے کی تشکیل کی جس کے نتیجے میں اسلامی دنیا ایک متعفن متصوفانہ کیفیت میں گرفتار ہو گئی اور کائنات کی تفہیم کائنات کی تعمیر و تشکیل میں ایک عملی کردار اور جہان گیری و جہاں داری سے بیگانہ ہو کر محکومی کے شکنجے میں پھنستی چلی گئی ؛عرب دنیا ؛ کی مصنف مجلا اعزالدین نے اس صورت حال کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ جو عذاب یا وبال عربی معاشرے پر باہر سے نازل ہوئے ان سے زیادہ تباہ کن مصیبت یہ تھی کہ اس معاشرے کی اندرونی قوت تخلیق اور جوش مہمات سرد پڑ گیا ۔ پر جوش ذہنی شوق تجسس جو عہد ماسبق کی خصوصیت بنا ہوا تھا اس کے ساتھ حوصلہ مندی کی مسرت 'مذہبی عقائد اور مرکزیت کے سخت دباد سے گھٹ کر رہ گی آزاد خیالی کو دیس نکالا نصیب ہوا اور اسکی جگہ روایت پرستی حکومت کرنے لگی' صداقت کی بے روک ٹوک جستجو پر الحاد و بے دینی کی مہر لگ گی اس سے پہلے عہد کے زیادہ بے باک اور جرات مند اشخاص گوشہ گمنامی میں جلاوطن کر دیئے گے۔ لوگوں کے دماغ بجائے اس کے کہ اپنی صلاحیتوں کو علیت کی نئی راہیں نکالنے کے کام میں لاتے انہی مسائل کی شرحیں اور خلاصے تیار کرنے میں منہمک ہو گئے جو پہلے سے سب کو معلوم تھے ؛

یہ صورت حال تھی جس میں اقبال برگشتہ ہوئے اور انہوں نے بغاوت (Revolt) کی اور حرکی تصورات کے خلاف موجود ہر نظریے کو رد کیا۔ اس کی زد میں افلاطون کے بعد سب سے زیادہ ارسطو آیا کیونکہ ارسطو کائنات کے قدم کا قائل تھا۔ ڈاکٹر شمل کے الفاظ میں :

؛ارسطوکا تصور قدامت کائنات 'اسلام کے تصور خدا کی ضد ہے' کیونکہ اس دین کی رو سے خدائے زندہ وفعال ہی ازلی ولبدی ہے نہ کہ کائنات۔اقبال زندگی کو بھی رواں دواں بتاتے ہیں۔زندگی صرف حسن وتوازن ہی نہیں وہ عمل اور قوت بھی ہے۔

یونانی فکریات کے خلاف ڈاکٹر شمل کے بقول اقبال کی فکری اور ذہنی بغاوت کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ۔

؛اقبال کی نظر میں یونانی فلسفہ بے حد تجریدی اور قیاسی ہے اور اس کے تابع انساں سے کوئی پر ثمر کام انجام پذیر نہیں ہوسکتا ؛ یہ غیر عملی فلسفہ ہے اور اس محروم عشق تصور کے ذریعے انسان خدا کا وصل بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ ؛

اس ساری تفصیل سے مقصود آپ کو فکر اقبال کے بنیادی تصور تک رسائی فراہم کرنا ہے۔ جو ان کی تمام تر فلسفیانہ تشکیلات میں اصول کے طور پر کارفرما ہے وہ خدا کا ایک زندہ وفعال تصور ہے' جس کا عین یہ کائنات نہیں بلکہ وہ اپنی ہستی اور ذات میں منفرد ہے بے مثال اور یکتا ہے کائنات اور زندگی اس کی خلاقی کے مظہر ہیں جو متحرک اور رواں دواں ہیں۔ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اپنی کتاب ؛اقبال کی مابعد الطبیعیات ؛ میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ اقبال کے نزدیک اللہ تعالی کی ذات اپنی ماہیت میں حرکی اور حد درجہ فعال ہے۔ان کے الفاظ میں :

؛حقیقت ایک حیات لامتناہی ہے وہ خودر ہنما 'خود شعور توانائی یا قوت ہے جو ھیمشہ فعال ہے اسکا ہر فعل بجائے خود ایک حیات ہے جو اپنی جگہ پر ایک خودر ہنما توانائی ہے۔خارج سے دیکھا جائے تو یہ افعال مکانی اشیا اور واقعات ہیں۔بعض افعال اپنی نمو کے دوران میں خود شعوری ہوگئے ہیں۔ ؛

اقبال کے تصور کائنات کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ :

؛ساری کائنات میں ایغویت کا ایک صعودی انداز نظر آتا ہے اس ایغویت کا شعور سب سے پہلے ہمیں اپنی ذات میں ہوتا ہے پھر اس معروضی یعنی خارجی فطرت میں جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے اس کے بعد اس کا شعور ذات باری تعالی میں ہوتا ہے جو تمام حیات کے اصول نہائی کی حیثیت رکھتا ہے۔اقبال کا فلسفہ اس طرح ایغویت یا خودی کا فلسفہ ہے ان کے لیے تمام حقیقت کا محور ایغویت (Egohood) ہے۔ ؛

خودی جسے عرفان نفس یا عرفان ذات بھی کہہ سکتے ہیں سقراط کے ہاں (خود کو پہچانو ؛ (Know Thy self) کی صوررت میں ملتاہے۔من عرف نفسہ فقد عرف ربہ' کے معروف مقولے میں بھی جس کا اظہار ہواہے۔خود اقبال اپنے خطبے میں لکھتے ہیں کہ :

؛مادہ دراصل مختلف کم تر خودیوں کی آماجگاہ ہے۔جس سے اعلی درجہ کی خودیاں ابھرتی

رہتی ہیں۔ تاہم اس ظہور کو میکانکی اصولوں کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ خودی کوئی جامد چیز نہیں' یہ زمانی طور پر ترتیب پاتی ہے اور اپنے ہی تجربات سے تشکیل ہوتی ہے۔

؛مادہ دراصل مختلف کم تر خودیوں کی آماجگاہ ہے۔ جس سے اعلیٰ درجہ کی خودیاں ابھرتی رہتی ہیں۔ تاہم اس ظہور کو میکانکی اصولوں کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ خودی کوئی جامد چیز نہیں یہ زمانی طور پر ترتیب پاتی ہے اور اپنے ہی تجربات سے تشکل ہوتی ہے۔ ؛

فلسفے کے معروف استاد ڈاکٹر ابصار احمد علامہ اقبال کے تصور خودی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

؛فکری اقبال میں خودی سے مراد شعور کی وہ وحدت ہے جو خود شناس اور آگاہ ہوا اور اپنی ذات اور اپنے مقاصد کا احساس یا شعور رکھتی ہے۔ لیکن یہاں خودی کا مطلب ہوش یا تمیز نہیں بلکہ وہ چیز ہے جس کا خاصا ہوش یا تمیز رکھنا ہے یا جس کی وجہ سے ایک انسان ہوش و تمیز رکھتا ہے ۔ انسان میں یہی چیز جو خود شناس یا خود آگاہ ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو ؛میں کہتی ہے اس لیے اقبال اس کو ؛انا ؛یا ؛ایغو ؛یا ؛من ؛بھی کہتے ہیں ؛

یہ خودی اقبال کے نزدیک اپنے ارتقا کی تین منازل سے گذرتی ہے جس کو انھوں نے جاوید نامہ میں یوں بیان کیا ہے۔

شاہد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے
خویش را دیدن بنور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق

یعنی خودی کی پہلی منزل پر انسان خود اپنی ذات کے شعور میں خود پر شہادت طلب کرتا ہے۔' اپنے مقاصد کے تعینات پرکھتا ہے اور اپنی ذات کی تنظیم کرتا ہے اور اپنے آپ کو خود اپنی ذات کے نور میں دیکھتا ہے۔ اپنی صلاحیتوں اور اہلیتوں کی صورت گری کرتا ہے۔ پھر جب وہ اس منزل سے گزر جاتا ہے تو وہ دوسرے مرحلے میں شعور دیگرے یا تاریخ کے تناظر میں خود کو پرکھتا ہے اور اپنے احوال و کردار پر تاریخ کی گواہی طلب کرتا ہے اس طرح تاریخ کے اوراق میں وہ اپنا مقام متعین کرتا ہے ۔ تیسرے مرحلے پر وہ ذات حق کو اپنے وجود پر گواہ بناتا ہے اور خدا کے حضور خود کو پیش کرتا ہے اور خدا کی بندگی اور عبودیت کے مقاصد کے تحت خود اپنی خودی یا اپنی ذات کی تنظیم کرتا ہے۔ خودی کی ان تمام منازل کا مقصد اقبال یہ بتاتے ہیں کہ

بہ مقام خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

یعنی انسان ایسے مقام پر پہنچتا ہے جہاں اس پر ذات اپنے پورے اعماق کے ساتھ عیاں ہو جاتی ہے۔وجودیت کے بانی سورین کرکیگارڈ نے بھی ایسے ہی تین ادوار کا ذکر اپنے فلسفے میں کیا ہے جو جمالیاتی 'اخلاقیاتی اور مذہبی ہیں' تاہم جس مقام تک اقبال کی فکر گئی ہے کرکیگارڈ کی اس تک رسائی نہ ہو سکی گرچہ اس کے جمالیاتی 'اخلاقی اور مذہبی ادوار بھی انسانی شخصیت کی تعمیر کے مختلف مدارج کو منعکس کرتے ہیں' جمالیاتی وہ میں فرد کی انفرادیت اخلاقیاتی دور میں وہ فرد کی معاشرتی اور تمدنی زندگی اور مذہبی میں خدا کے ساتھ انسان کے تعلق کی توجیہ کی جائے تو کرکیگارڈ اور اقبال میں توارد کا ابلاغ کیا جا سکتا ہے۔

علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ کے مآخذات کی توضیح کرتے ہوئے ہمیں ایک تو باطنی مآخذات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو موضوعی ہیں اور جو ان کے داخل کا حصہ ہیں اور جن کے بغیر اقبال 'اقبال نہیں بن سکتے تھے اور دوسری طرف ان معروضی مآخذات کا سراغ دینا ہے جو ان کی فکریات کی تشکیلی اساس ہے۔مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب ؛نقوش اقبال ؛میں اقبال کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرنے والے ان تخلیقی عناصر کا بڑی عمدگی سے حوالہ دیا ہے۔قاہرہ کی مشہور دانش گاہ دارالعلوم میں ۱۹۵۱ء کو ایک لیکچر دیتے ہوئے انہوں نے فرمایا :

؛وہ تخلیقی عناصر جنہوں نے اقبال کی شخصیت کو بنایا 'بڑھایا اور پروان چڑھایا وہ دراصل اقبال کو اپنے داخلی مدرسہ سے حاصل ہوئے۔یہ تخلیقی عناصر ہیں۔ جنہوں نے اقبال کی شخصیت کو زندہ جاوید بنا دیا۔ ؛

ان پانچ عناصر کو گنواتے ہوئے انہوں نے کہا کہ ؛ان میں سے پہلا عنصر جو اقبال کو اپنے داخلی مدرسہ میں داخلہ کے بعد اول دن سے ہی حاصل ہوا وہ اس کا ؛ایمان و ایقان ؛ہے ۔یہی یقین اقبال کا سب سے پہلا مربی اور مرشد اور یہی ان کی طاقت و قوت اور حکمت و فراست کا منبع و سرچشمہ ہے ؛اقبال کی شخصیت بنانے والا دوسرا عنصر وہ ہے جو آج ہر مسلمان کے گھر میں موجود ہے مگر افسوس کہ آج خود مسلمان اس کی روشنی سے محروم 'اس کے علم و حکمت سے بے بہرہ ہیں میری مراد اس سے قرآن مجید ہے ۔تیسرا عنصر جس کا اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں بڑا دخل ہے وہ عرفان نفس اور خودی ہے اور چوتھا عنصر جس نے اقبال کی شخصیت کو بنایا 'پروان چڑھایا وہ اقبال کی آہ سحر گاہی سے آشنا کیا وہ۔آخر شب اقبال کا اٹھنا اور اپنے رب کے سامنے سجدہ ریز ہو جانا ' پھر گڑگڑانا اور رونا یہی چیز تھی جو اس کی روح کو ایک نئی نشاط 'اس کے قلب کو ایک نئی روشنی

اور اس کو ایک نئی فکری غذا عطا کرتی رہی۔ خود اقبال نے متعدد مقامات پر اس آہ سحر گاہی کی اہمیت کو اجاگر کیا مثلاً

عطار ہو رومی ہو رازی ہو غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہ سحر گاہی
زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آداب سحر خیزی

اور پانچواں عنصر جو فکر اقبال کی اساس بنا وہ مثنوی رومی کا مطالعہ ہے مولانا ابوالحسن علی ندوی یا علی میاں کے بیان کردہ تین عناصر تو موضوعی ہیں کہ قرآن کا گہرا مطالعہ اور اس پر مسلسل غور اقبال کے پاس وہ کسوٹی تھی جس پر وہ قدیم و جدید کے تمام فلسفوں اور نظریات کو پرکھتے رہے ۔چنانچہ جو چیز انہیں قرآن کی تعلیمات کے قریب محسوس ہوئی وہ انہوں نے مومن کی حکمت گم شدہ سمجھ کر قبول کر لی اور جو انہیں اس فکری دھارے سے ہٹی ہوئی اور کٹی ہوئی محسوس ہوئی اس کو انہوں نے نقد و جرح کے بعد مسترد کر دیا۔ اقبال نے قرآن کی غذا اصی کی اور اس کو اپنی تمام تر فکریات کی اساس اور معیار بنایا مطالعہ قرآن میں وہ واقعہ بہت اہم ہے جو خود اقبال نے بیان کیا اور جس کے مطابق اقبال کو ان کے والد نے نصیحت کی کہ قرآن کو اس طرح پڑھو جیسے کہ وہ تم پر نازل ہو رہا ہے ۔اس نے کتاب اللہ کے بارے میں اقبال کے نقطہ نظر کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا اور انہیں کہنا پڑا

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

قرآن حکیم نے ہی اقبال کے ضمیر پر نزول کے بعد ان کے فکر کی گرہیں کھولیں' چنانچہ وہ اپنی ساری شاعری اور فکر کو اک نکتہ ایمان کی تفسیر سے تعبیر کرتے رہے ۔ یہاں تک کہ انہوں نے اپنے لئے اس مفہوم میں بددعا کی کہ اگر میں نے قرآن حکیم کی تشریح و تعبیر کے سوا اپنے فکر و شاعری میں کچھ کہا ہو تو مجھے روز قیامت حضور ﷺ کا بوسہ پا نصیب نہ ہو۔ یہ ایک ایسی بددعا ہے جو کوئی مسلمان اپنے لئے نہیں مانگ سکتا اور صرف اس کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود اقبال بھی اپنے فکر و شعر کا مآخذ قرآن ہی کو قرار دیتے ہیں بلکہ اپنے فکر و شعر کو اس کی تفسیر سے تعبیر کرتے ہیں۔

گر دلم آئینہ بے جوہر است
ور بحرفم غیر قرآن مضمر است

اے فروغت صبح اعصاد و دہور
چشم تو بینندہ ما فی الصدور
خشک گرداں بادہ در انگور من
زہر ریز اندر مئے کافور من
روز محشر خوار و رسوا کن مرا
ب نصیب از بوسہ پا کن مرا

سید نذیر نیازی مرحوم جنھوں نے تشکیل جدید البیات اسلامیہ کا اردو میں ترجمہ کیا' خطبات کے مقدمہ میں فکر اقبال کا سر چشمہ قرآن کو قرار دیتے ہیں۔

؛دراصل اس فکر کا حقیقی سر چشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے۔ قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحب خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور اصطلاحات سے کام لیا تو ہم گرفتاران فرنگ کی خاطر اس لئے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے ؛

اقبال کے ایک اور ثقہ محقق ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے ڈاکٹر یوسف حسین کی کتاب ؛روح اقبال ؛ کے مقدمہ میں لکھا ۔

؛اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے۔ اگر مثنوی مولانا روم کو آٹھ سو برس قبل ؛ قرآن درزبان پہلوی ؛ سمجھا گیا تو ہم کلام اقبال کو بھی الف ثانی میں وہی مرتبہ دے سکتے ہیں۔

فکر اقبال کے قرآنی شارح غلام احمد پرویز اپنی کتاب ؛ اقبال اور قرآن ؛ میں رقم طراز ہیں کہ ؛ اقبال اپنی فکر اور پیغام کا سر چشمہ قرآن حکیم بتاتے ہیں اس کے بعد آپ سوچئے کہ ہمیں ان کی فکری کی اساس کی تلاش میں مارے مارے پھرنے کیا ضرورت ہے پھر کہتے ہیں کہ میں نے قرآن مجید کے صحیح طور پر سمجھنے کا طریق خود حضرت علامہ سے سیکھا۔ ستمبر ۱۹۳۱ء میں راونڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کے لئے جانے لگے تو کچھ دیر کو دہلی میں رکے تو اہل دہلی کے سپاس نامے کے جواب میں جو شمس العلماء مولانا سید احمد نے پیش کیا اقبال نے کہا

؛میرے پاس حق و صداقت کی ایک جامع کتاب (قرآن پاک) ہے جس کی روشنی میں' میں مسلمان ہند کے حقوق کی ترجمانی کرنے کی کوشش کروں گا۔ ؛

مغربی علوم و فنون کے مطالعہ سے اقبال کے ہاں مسائل کو دیکھنے کا جو ایک رویہ پیدا

ہو چکا تھا اقبال اس کو بھی پسند نہ کرتے تھے ۔ سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

اگر چہ یورپ نے مجھے بدعت کا چسکا ڈال دیا ہے۔ تاہم مسلک میرا وہی ہے جو قرآن کا ہے ؛فرماتے ہیں۔

غیر قرآں غم گسار من نہ بود
قوتش ہر باب رالبہ من کشود

بہر حال اقبال کی نظم و نثر ان اعترافات سے بھری پڑی ہے کہ قرآن کے سوا ان کی فکر کا مرکز و محور اور کچھ نہیں اور کوئی ان کے ہاں غلطی ہے تو تعبیر و تشریح کی ہو سکتی ہے قرآن سے ہٹ کر سوچنے کا اقبال کے فکر و کلام میں تصور معدوم ہے۔ مولانا سید احمد اکبر آبادی نے بھی ؛خطبات اقبال پر ایک نظر ؛میں یہی حرف تصدیق کہا کہ :

؛اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ خطبات جس فکر کے حامل ہیں اس کا اصل سر چشمہ قرآن مجید ہے ؛

مولانا ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے اپنی کتاب ؛اقبال اور قرآن ؛ میں اقبال کے اشعار اور فکریات کے حوالے سے تو پوری دستاویزی تفصیل مرتب کر دی ہے کہ قرآن کس طرح اقبال کے فکر کو محیط کئے ہوئے ہے اور اگر پروفیسر محمد منور کی کتاب برہان اقبال کا مطالعہ کیا جائے تو قرآن کے اس عمل دخل سے آگاہی ہوتی ہے جو فکر اقبال میں جاری و ساری ہے تفصیل کا یارا نہیں تاہم خود اقبال کے اپنے متعدد اشعار' خطوط' تقاریر' بیانات اور خطبات کے اقتباسات سے اقبال کا یہ پیغام ملتا ہے کہ۔

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

یہ ان کی فکر کا محیطی شعور ہے کیونکہ وہ قرآن کو انسان کے اندر گوناگوں روابط کا ایک اعلی اور برتر شعور پیدا کرنے کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں ۔ قرآن حکیم کی حکیمانہ تفہیم اور اس کی غایات کو جاننے میں اقبال کو سب سے زیادہ تحریک مثنوی رومی سے ملی' چنانچہ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی مولوی معنوی جسے پہلوی زبان میں **قرآن سے نسبت دی گئی فکر اقبال کا ایک اساسی مآخذ ہے، 'قرآنی بصیرت کے داخل میں اترنے** کا راستہ اقبال نے مولانا رومی کی اس مثنوی کو جانا کہ۔

چو رومی در حرم دادم اذان من
ازو آموختم اسرار جان من

بہ دور فتنہ عصر کہن او
بہ دور فتنہ عصر روان من

ایک پر فتن دور جس میں عقائد و نظریات کی شکست و ریخت ہو رہی تھی اور مسلمانوں پر بیچارگی تھی مولانا رومی نے انسانی یقین واعتماد کو بحال کیا اور عقائد و نظریات میں محکمی پیدا کی۔ یہ تشتت 'شکستہ حالی اور درماندگی فکر و نظر اقبال کے دور کا بھی خاصہ تھی۔ مولانا رومی اور اقبال کی یہ ہم آہنگی اور فکری بلوغت 'قرآن سے رغبت اور نسبت ان دونوں عالی دماغ لوگوں کے لئے نکتہ اتصال ہے۔ تصوف یا صوفی جنہوں نے علم کو حجاب اکبر بنادیا تھا۔ قرآن کے اس فرمان کو بھول گئے کہ علم و حکمت تو اس کے نزدیک خیر کثیر ہے۔ مولانا رومی اقبال کے لئے کشاف اسرار و حکمت قرآن ہیں وہ احکام قرآن کے ظاہر کی طرف جانے سے زیادہ قرآن کے باطن میں اترتے ہیں حکمت دین ان کا خاص موضوع ہے 'رومی سے اقبال کے اشتراکات میں عقیدہ تقدیر سب سے اہم ہے ۔اقبال کے تصور خودی میں اختیار کا نظریہ ان کو رومی سے ملا کہ خودی اپنی تکمیل میں خدا کی رضا سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ اقبال اور رومی دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے انسان کی خودی اور اخلاقی زندگی کو سخت نقصان پہنچایا۔ اقبال نے رومی کے تتبع میں انسانی آزادی اور اختیار کو نیا مفہوم دیا۔ دونوں بقا پرست اور ارتقا پسند اور تسخیر کائنات کا ولولہ دینے والے مفکر ہیں۔

اقبال کی فکری تشکیل میں مولانا رومی کے اثرات کے بیان میں عام طور پر یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ اقبال کے وحدت الوجود افکار مولانا رومی سے آئے ہیں مولانا رومی کو وحدت الوجودی قرار دینے والوں کی ایک طویل قطار ہے مگر کیا مولانا رومی حقیقتاً وحدت الوجودی تھے۔ یہ بات اب غیر محقق نہیں رہی۔ متعدد ایسے شواہد بھی موجود ہیں جو ان کے وحدت الوجودی ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ پروفیسر نکلسن جو اسلامی علوم و فنون کے محقق ہیں لکھتے ہیں:

مولانا رومی کے متعلق لوگوں کو بادی النظر میں یہ غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ وحدت الوجودی تھے۔ میرا بھی پہلے پہل یہی عقیدہ تھا جب کہ میں تاریخ تصوف اسلامی سے اتنا واقف نہ تھا جتنا کہ اب ہوں؛

نکلسن تو منصور حلاج کے بھی وحدت الوجودی ہونے کا منکر ہے۔ جس طرح اقبال کی غایات کا تعین مولانا رومی کے اثرات کا نتیجہ ہے اسی طرح فکر اقبال کی ہیت کی تشکیل حضرت مجدد الف ثانی نے کی۔ وحدت الوجودی تصورات جو افلاطون 'فلاطونس اور ابن عربی کے راستے مسلم سماج میں سرایت کرنے لگے۔ جس کے نتیجے میں سکر غالب آگیا۔ جس نے پوری مسلم

سوسائٹی کو مفلوج کر کے رکھ دیا تو اس نظریے کے خلاف شدید رد عمل ہوا۔ شولین ہار کے نظریہ وحدت الوجود پر تنقید کرتے ہوئے ایک فلسفی نے کہا تھا کہ یہ عقیدہ ایک مذہب الحاد ہے مسلم سماج میں اس مذہب الحاد نے دینا سے بے رغبتی ترک دنیا اور ترک عمل کی کاشت کی۔ اس تصور نے اسلامی ذہنوں کی زمین بجز اور ویران کر کے مسلمانوں کو زوال کی طرف دھکیل دیا۔

فکر اقبال کا ایک اہم تشکیلی ماخذ حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات ہیں۔

؛جنید بغدادری نے فنا میں مسلک تعلیمات کے بر خلاف ؛صحو ؛ اختیار کر کے مولانا رومی نے وحدت اوجود کی طرف عام میلان رکھنے کے باوجود خودی کی تعلیم دے کر اور شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی تنقید و تردید کر کے اس کے رد عمل کے طور پر نظریہ ؛عبدیت ؛پیش کر کے اس کی پر زور حمایت کی۔ ؛

حضرت مجدد الف ثانی سے ان کے ذہنی اور قلبی تعلق کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے نطشے کے بارے میں کہا کہ اگر وہ حضرت مجدد کے عہد میں ہوتا اور اسے ان سے محبت اور نسبت ہوتی تو وہ سرور سرمدی سے بہرہ ور ہوتا۔

کاش بودے در زمان احمدے
تا رسیدے بر سرور سرمدے

حضرت مجدد الف ثانی سے انہیں وحدت الوجود کے نظریے کے خلاف شہادت ملی۔

حضرت مجدد نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی وجود اور ذات میں فرق روانہ رکھ سکے وہ وجود سے اوپر اٹھ کر ذات خدا تک نہ پہنچ سکے۔ یہی انہوں نے افلاطون کے بارے میں کہا کہ افلاطون وجود تک ہی گھر کر رہ گیا ذات تک اس کی رسائی نہ ہو سکی۔ کیونکہ ذات وجود سے برتر اور الگ ہے وہ بے مثل، یکتا اور منفرد ہے۔ حضرت مجدد نے فرمایا۔

؛شیخ اجل شیخ محی الدین ابن عربی نے ان کی شرارت اور نقص اور فساد کی حقیقت پر نظر نہیں ڈالی اور ممکنات کے حقائق کو حق جل وعلا کی علمیہ صورتیں مقرر کی ہیں کیونکہ ان کی صورتوں نے حضرت تعالی وتقدس کے آئینہ میں کہ خارج میں اس کے سوا کچھ موجود نہیں جانتا ،انعکاس پیدا کر کے خارجی نمود و ظہور حاصل کیا ہے اور ان علمیہ صورتوں کو واجب تعالی کی صفات اور شیون کی صورتوں کو غیر نہیں سمجھا ہے اس لئے وحدت الوجود کا حکم کیا ہے اور ممکنات کے وجود کو واجب وتقدس کے وجود کا عین کہا ہے۔

ڈاکٹر برہان احمد صدیقی نے ؛حضرت مجدد کا نظریہ توحید ؛ میں ابن عربی کے تصور

وحدت الوجود کو یوں بیان کیا ہے کہ ؛وجود ایک ہے ۔وہی وجود ہے اور یہ وجود اللہ ہے ہر دوسری چیز فقط اس کا مظہر ہے لہذا عالم اور الہ عین یک دگر ہیں ؛۔یعنی یوں کہنا درست ہو گا کہ ابن عربی نے وجود اور اللہ یا کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا عین تصور کیا وہ لکھتے ہیں کہ :

؛ابن عربی نے عالم اور اللہ کی عنیت کو ذات اور صفات کی عینیت کی بنا پر تصور کیا یعنی جوہر اعراض کی عینیت کی بنا پر' عالم اس کی صفات کی محض تجلی ہے بالفاظ دیگر تخلیق عالم ایک صورت ہے بروز کی : مولانا عبدالرحمٰن جامی جو ابن عربی کے تصور وحدت الوجود کے پرجوش مبلغ ہیں۔وحدت الوجود کے تصور کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

؛وجود'وجود مطلق ہے اور مراتب وحدت میں یہ مرتبہ لا تعین ہے' وحدت اپنے تعینات یا تنزالات میں پانچ مراتب سے گذرتی ہے۔پہلے دو تنزالات علمی ہیں اور بعد کے تین تنزالات عینی یا خارجی ہیں۔پہلے تنزل میں ذات کو اپنا شعور بحیثیت وجود محض حاصل ہوتا ہے اور شعور صفات اجمالی رہتا ہے ۔دوسرے تنزل میں ذات کو اپنا شعور بحیثیت متصف بہ صفات ہوتا ہے۔یہ صفات تفصیل کا مرتبہ ہے یعنی صفات کے بالتفصیل واضح ہونے کا 'یہ دونوں تنزلات بجائے واقعی ہونے کے ذہنی یا محض منطقی تنزلات کے طور پر تصور کئے گئے ہیں۔کیونکہ وہ غیر زمانی ہیں اور خود ذات و صفات کا امتیاز بھی صرف ذہن ہے۔اس کے بعد تنزلات عینی و خارجی شروع ہوتے ہیں۔لہذا تیسرا تنزل تعین روحی ہے یعنی وحدت بصورت روح یا ارواح نزول کرتی ہے۔وہ اپنے آپ کو بہت سی ارواح میں تقسیم کر دیتی ہے۔مثلاً فرشتے اس کا چوتھا تنزل مثالی ہے جس سے عالم مثالی وجود میں آتا ہے۔ پانچواں تنزل تعین جسدی ہے اس سے مظاہر یا اشیائے طبعی ظاہر ہوتی ہیں یہ مراتب ان استعدادوں کا تدریجی تحقق ہے۔جو صفات میں مضمر تھیں۔؛

اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ تنزلات کا یہ سلسلہ افلاطون'فلاطونس اور ابن سینا کے نظریہ صدور سے ملتا جلتا ہے ۔ابن سینا بھی اپنے سلسلہ ہائے عقول کے ذریعے خدا سے کائنات اور عالم کا صدور کرتے ہیں اور کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا سایہ 'ظل یا عین قرار دیتے ہیں۔لیکن یہ فلاسفہ مرتبہ وجود سے اوپر کسی ذات کے تصور سے قاصر نظر آتے ہیں۔اس لئے کہ وجود تو ذات کا شہود ہے اور وجود مکان میں ہے جب کہ ذات لامکان ہے۔ مکان میں محصور وجود اور لامکان ذات کس طرح ایک ہو سکتے ہیں ۔حضرت مجدد الف ثانی نے ان فلاسفہ کے اس پہلو پر گرفت کی اور کہا

؛صانعِ عالم جل شانہ کے لئے عالم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں میں سے کوئی نسبت بھی ثابت نہیں ۔ ذات حق سبحانہ 'وتعالیٰ کا احاطہ اور قرب ذاتی نہیں بلکہ علمی ہے جیسا کہ

اصل حق شکر اللہ کے ہاں قرار پا چکا ہے اور سبحانہ و تعالی کسی چیز سے متحد نہیں اور خدا خدا ہے عالم عالم ہے ۔ سبحانہ و تعالی بے مثل و بے کیف ذات کو ذی مثل وذی کیف کی عین نہیں کہا جاسکتا۔ واجب تعالی کو ممکن کا عین نہیں کہہ سکتے اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا ، ممتنع العدم ذات جائز العدم کا عین نہیں ہو سکتی ۔ انقلاب حقائق عقلاً وشرعاً محال ہے ایک کا حمل دوسرے پر بالکل ممتنع ہے۔ : صانع اور مصنوع کے درمیان دالیت اور مدلولیت والی نسبت ہے ۔ حضرت مجدد فرماتے ہیں۔

؛ عالم گرچہ کمالات صفاتی کے آئینے اور اسماء کے ظہور کی جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر عین ظاہر نہیں اور ظل عین اصل نہیں جس طرح توحید وجودی والوں کا مذہب ہے۔ ؛

صاحب ، مثل اشیاء کے آئینوں میں نہیں سما سکتا اور کیفیات ممکنہ رکھنے والی اشیاء میں جلوہ گر نہیں ہو سکتا ، لامکانی ذات مکان میں نہیں سما سکتی۔

حضرت مجدد بھی وحدت الوجودی منزل سے گذرے اپنے احوال کے بارے میں فرماتے ہیں۔

؛ فقیر نے وحدت الوجودی کو قبول کر لیا تھا تو وہ کشف کی بنا پر تھا ، تقلید کی بنا پر نہیں اب اگر انکار کر رہا ہوں تو وہ بھی الہام کے باعث اور الہام انکار کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اگرچہ دوسرے کے لئے حجت بھی نہیں ہے۔ ؛

یہاں حضرت مجدد نے تین باتیں ایسی کہہ دی ہیں جو غور طلب ہیں ۔ ایک تو یہ کہ ان کا وحدت الوجودی عقیدہ تقلید کی بنا پر نہیں بلکہ کشف کی بنا پر تھا بری چیز تقلید ہے اور کشف علم کی ایک ایسی منزل ہے جس پر تمام وحدت الوجودی کھڑے ہیں اور اس سے اوپر کی منزل الہام ہے جو غیر انبیاء کے لئے علم کا ایک معتبر ترین ذریعہ ہے۔ الہام سے اوپر وحی ہے۔ وحی خدا کی طرف سے ہونے کی بنا پر غیر انبیاء کے لئے حجت ہے اس کا اتباع لازم ہے جبکہ الہام غیر انبیاء کے لئے ہے۔ یہ انکار کی گنجائش تو نہیں رکھتا مگر اس کا اتباع دوسروں کے لئے شرط حجت نہیں رکھتا ۔ بہر حال اس سے ایک بات تو واضح ہوئی کہ کشفی وحدت الوجود سے الہامی وحدت الشہود ایک مقام بالا رکھتا ہے اور حضرت مجدد کا خدا کی ذات کو بے مثل قرار دینا اور بے مکانی کو ذات لامکانی کا عین ماننے سے انکار ایک منطقی صداقت رکھتا ہے۔ وحدت الوجود میں وصل کی جو شاعرانہ رومانیت پائی جاتی ہے اس نے شعری روایت میں اس تصور کا اتنا پختہ کر دیا ہے کہ ہمارا شعر وجود سے اوپر اٹھ کر لامکانی ذات تک رسائی کی اہلیت کھو بیٹھا ہے اور شاعری کی معراج اور انتہا وحدت الوجود ی وصل قرار پائی ہے۔ مشرق و مغرب کی شاعری وجود مکان میں

اسیرے ہے وہ عبودیت کے اعلیٰ ترین مقام کو نہیں پہنچاتی۔ حضرت مجدد نے اس مقام عبودیت کو واضح کیا کہ ؛مقام عبودیت تمام مقامات سے بلند ہے کیونکہ یہ معنی مقام عبودیت میں اتم واکمل ہے' محبوبوں کو ہی اس مقام سے مشرف کرتے ہیں ۔اور محب ذوق شہود سے لیتے ہیں۔ بندگی میں لذت اور اس سے انس محبوبوں کے ساتھ خاص ہے' محبوب کا انس محبوب کے مشاہدے سے ہے مگر محبوبوں کو محبوب کی زندگی میں انس نصیب ہوتا ہے۔ ؛

اقبال کے فلسفہ خودی میں حضرت مجدد کے اسی مقام عبودیت کی بازگشت ہے۔ جہاں اقبال خودی کی بقا اور استحکام چاہتے ہیں' اس کی انفرادیت کے تحفظ چاہتے ہیں' اسے خدا کی ذات میں ضم کرنے کے حق میں نہیں بلکہ اسے مقام بندگی پر سرفراز دیکھنا چاہتے ہیں کہ یہی وہ مقام ہے جو اللہ نے اپنے بندے کو عطا کیا۔ حضرت مجدد کے نزدیک بندے اور رب تعالی کے درمیان حجاب صرف نفس ہے اس لئے کہ بندے کا مطلوب خود اس کا نفس ہے لہذا فی الواقع وہی حجاب بھی ہے ۔ مجدد الف ثانی کے ہاں جو چیز تجلی ذاتی ہے وہی اقبال کے ہاں مقام خودی ہے۔

مولانا جلال الدین رومی اور حضرت مجدد الف ثانی کے علاوہ بھی متعدد شخصیات ہیں جنہوں نے فکر اقبال کی آبیاری کی۔ مگر تین شخصیات ایسی ہیں جنہیں خاص طور پر بیان کیا جانا چاہئے۔ یہ عبدالکریم الجیلی' فخر الدین عراقی اور جلال الدین محمد ابن اسعد دوانی ہیں۔

جلال الدین محمد ابن دوانی 'دواں ضلع گازروں میں پیدا ہوئے ۔والد قاضی تھے 'شیراز میں تعلیم حاصل کی اور فارس کے قاضی بنے۔ عربی میں فلسفے اور تصوف پر رسائل اور شرحیں لکھیں' فارسی میں' لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق ؛ جسے ؛اخلاق جلالی ؛ بھی کہتے ہیں' لکھی بڑی معروف کتاب ہے۔ نظریہ زمان میں اقبال نے ان کی کتاب ؛زورا ؛ کا حوالہ دیا ہے اور ان کے نظریئے کا تقابل پروفیسر رائس کے نظریہ زمان کی طرف منتقل کیا ہے ۔جس کے مطابق فرض کیجئے ہم زمانے کا قیاس ایک محدود سے فاصلہ مکانی پر کرتے ہیں جس میں گویا حوادث کا ظہور اس طرح ہوتا ہے ۔جیسے کوئی جلوس حرکت کر رہا ہو ۔علی ہذا اس محدود سے فاصلہ مکانی کو ایک وحدت ٹھہراتے ہیں تو پھر بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ ہم اسے ذات الہیہ کی تخلیقی فعالیت کی ایک بنیادی حالت قرار دیں ۔وہ حالت جس نے اس فعالیت کی جملہ حالتوں کو' جو یکے بعد دیگرے علی التواتر رونما ہو رہی ہے اپنے احاطے میں لے رکھا ہے مگر پھر اس کے ساتھ ہی ملا یہ تنبیہہ بھی کر دی کہ زیادہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو تواتر کا وجود سر تا سر اضافی ہے لہذا ذات الہیہ میں پہنچ کر اس کی یک قلم نفی ہو جاتی ہے اس لئے کہ ذات الہیہ کے لئے جملہ حوادث کی حیثیت ادراک کے ایک عمل واحد کی ہے۔ ؛

اقبال نے اپنے تصور زمان کے تسلسل میں جلال الدین دوانی کے ساتھ ہی مشہور صوفی شاعر فخرالدین بن ابراہیم عراقی کا بھی ذکر کیا ہے جو فارسی کا صوفی شاعر تھا۔حافظ قرآن تھا اور ہمدان میں اپنا بچپن گزارا۔وہ شیخ بہاؤ الدین ذکریا ملتانی کے مرید تھا اور ملتان میں چلہ کشی کی اور صاحب حال صوفی بن گئے۔خواجہ بہاؤالدین ذکریا ملتانی کی صاحبزادی سے ان کا نکاح ہوا۔ ۲۵سال اپنے شیخ کی خدمت کی۔ایشیائے کوچک (قونیہ) مصر اور شام کی سیاحت کی اور دمشق میں قیام کیا۔ ؛سبک عراقی : نامی کتاب ان سے منسوب ہے اور ؛کلیات لمعات : ان کی معروف کتاب ہے اقبال نے عراقی کو بھی اپنے تصور زمان میں بڑی اہمیت دی۔وہ لکھتے ہیں :

؛مشہور صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلے کو کچھ اسی رنگ میں دیکھا ہے۔عراقی کے نزدیک زمانے کے مراتب لاانتہا ہیں چنانچہ جیساکہ کسی ہستی کا خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان کوئی درجہ ہے۔ویسا ہی اس کے زمانے کا۔مثلاً مادی اجسام کا زمانہ ! یہ گردش افلاک سے پیدا ہوتا ہے ۔اور ہم اسے ماضی' حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکتے ہیں۔لیکن اس زمانے کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ جب تک پہلا دن نہ گزر جائے 'دوسرا نہیں آسکتا ۔ پھر غیر مادی اجسام کے زمانے سے اگر بتدریج آگے بڑھا جائے تو بالآخر زمان الـہیہ کی نوبت آئے گی ۔جس میں مرور کا مطلقاً دخل نہیں لہذا اس کے تجزیے کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ اس میں تواتر اور تغیر کا۔یہ زمانہ عبودیت بالاتر ہے کیونکہ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا ۔خدا کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان جملہ مسموعات کو سنتے ہیں مگر ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ادراک کی صورت میں۔ لہذا ذات الیہ کی اولیت زمانے کا نتیجہ نہیں بلکہ زمانے کی اولیت ذات الہیہ کا نتیجہ ہے۔یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے فرمان الہیہ کو ام الکتاب ٹھہرایا ہے۔جس میں سارا عالم تاریخ علت و معلول کی قید تواتر سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوق الاہموت لمحہ میں جمع ہو گیا ہے۔

عراقی کے زمان کے سلسلے میں انداز تحقیق نے مسئلہ زمان میں اقبال کے فکر کے مآخذ کے طور پر کام کیا۔عبدالکریم الجیلی پر تو علامہ اقبال نے ایک پورا مقالہ لکھا جو ان کے Absoulte Unity کے نظریے کی توضیح کرتا ہے۔جیلی کا تصور انسان کامل جس پر کہ انہوں نے پوری کتاب لکھی' اقبال کے تصور مرد مومن یا مرد کامل کی اساس ہے۔خود اقبال نے اس کے بارے میں کہا کہ :

" **He combined in himself poetical imagination and** philosoophical genius".

عبدالکریم کے اقبال پر اثرات کا جائزہ لینے کے لئے تو خود ایک دفتر چاہیئے۔ ہم نے

مسلم فکری روایت سے چند نمایاں اور نمائندہ افراد کا تعارف کروایا ہے۔ ورنہ اقبال کی وسعت مطالعہ میں تو بیسیوں مسلمان مفکرین کے نام آتے ہیں۔ جن سے اقبال نے اپنے ذہن کو سیراب کر کے اور اسے جدید علوم وفنون کے مطالعے سے دوآتشہ بنا کر پیش کیا۔

فکر اقبال کے معروضی مآخذات میں ان کا مطالعہ مغربی علوم ودانش ایک کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اسلامی علوم کے مطالعے اور مغربی علوم سے ان کے تقابل، تصدیق اور توثیق کے رویئے اقبال کے ہاں عام ہیں۔ اقبال اسلامی تہذیب کو مغربی تہذیب کا پیش رو تصور کرتے تھے یا مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ہی ایک ارتقاء یافتہ صورت قرار دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اسلامی تہذیب رک نہ جاتی اور وہ اپنے طور پر بڑھتی رہتی تو وہ مغربی تہذیب کی طرح ہی بار آور ہوتی تاہم اسلامی تہذیب اپنے روحانی عناصر رکھنے کی بناپر ان برائیوں سے پاک ہوتی جو مذہب کو تیاگ دینے سے اور سیاست اور مذہب کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دینے سے پیدا ہوئے ہیں اقبال مغربی تہذیب کے علمی کمالات، فنی وتکنیکی حاصلات کی تحسین کرتے ہیں مگر مادیت تک محدود ہو جانے مذہب اور اخلاق کو غیر ضروری قرار دینے اور ریاست سے انہیں الگ تھلگ کرنے کے رویے کے شدید نقاد بھی ہیں۔ وہ مغربی تہذیب کی چکا چوند سے خیرہ نہیں بلکہ اس کے بطون میں اتر کر اس نازک شاخ کا بھی پتہ دیتے ہیں جس پر یہ تہذیب کھڑی ہے اور خود اپنے انجام کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اقبال نے مغربی علوم وفنون کے حاصلات کو کھلی آنکھوں سے دیکھا ہے اور ایک خاص معیار پر انہیں پرکھ کر اخذ وقبول کیا ہے اور فکری حاصلات کی تصدیق اور دلیل کے طور پر انہیں پیش کیا ہے اور مغربی علوم کے حاصلات ونتائج کے اسلامی علوم وفنون اور اسلامی الٰہین متکلمین اور فلاسفہ کے ہاں مآخذات کا سراغ دیا ہے۔ پوری مشرقی دنیا میں اقبال کا مغربی علوم میں فلسفہ طرازی کا انداز منفرد اور جداگانہ ہے۔ اقبال کے ہاں مغربی علوم کی طرف شکست خوردگی، معذرت خواہی یا اندھی تقلید کا رویہ نہیں بلکہ تنقیدی اور تخلیقی رویہ ہے۔ اقبال نے ایک ایسے دور میں یہ رویہ اختیار کیا جب مغربی تہذیب کا سورج غروب نہیں ہوتا تھا اور چند ممالک کے سوا پورا مشرق فرنگ سیاسی کا طور پر غلام تھا۔ ایسے میں کسی شخص کا مغرب کی طرف علمی سطح پر تنقیدی رویہ اور مغربی کے مآخذات کا سراغ دینا اور اس کے حسن و قبح پر حکم لگانا ایک غیر معمولی بات تھی اور پورے عالم اسلام میں یہ سعادت فکری سطح پر اقبال کے حصے میں ہی آئی۔

تاہم ان تمام باتوں کے باوجود یہ بات غلط نہیں کہ فکر اقبال کی تشکیل میں مطالعہ علوم مغرب نے اہم کردار ادا کیا۔ مغربی علوم سے استفادے کے بارے میں ڈاکٹر عشرت حسن

انور علامہ اقبال کی فکر کی دو منزلوں ماقبل وجدانی اور وجدانی کے بیان کے ساتھ کہتے ہیں ۔کہ پہلی منزل یعنی ماقبل وجدانی میں اقبال اس روایتی طرز فکر کا اتباع کرتے ہیں جو ہمہ اوست یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا ہے اور اس دور کے شکستہ و متزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا ۔لیکن یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی 'ان میں ایک سیاسی رد عمل پیدا ہوا۔اب وہ انفعالیت 'سکون و جمود اور نفی ذات کی بجائے فعالیت اور اظہار ذات پر زور دینے لگے ۔انہیں اپنے خیالات میں تقویت برگساں 'نطشے اور میگ ٹیگرٹ کے مطالعے سے حاصل ہوئی۔اور اس طرح وہ ذات یا خودی کی حقیقت اور ارادے کی قوت کو بنیادی اہمیت دینے لگے۔

اس سے اس بات کا اندازہ لگانا ممکن نہیں کہ فکر اقبال پر مغربی علوم کے ایک حد تک اثرات ہیں۔انہیں اپنے نتائج فکر تک پہنچنے میں مطالعہ علوم مغرب نے معاونت کی اور ان کی صورت گری میں مدد دی۔خود اقبال کے ہاں مغربی علوم و فنون سے استفادے کے شواہد بڑی صراحت سے ملتے ہیں۔مگر اقبال کا مغرب سے استفادہ جزو میں ہے اصل میں نہیں۔اصول میں وہ مشرقی بلکہ صحیح معنوں میں اسلامی فکریات کی روایت کی ہی توسیع ہیں۔ تاہم جزئیات کی ترتیب و تشکیل اور توضیح میں مغربی علوم سے ان کے ہاں استفادے کی روشن بھی موجود ہے چنانچہ علامہ کہتے ہیں۔

؛میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گذری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک میری طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔دانستہ یا نادانستہ میں اس نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں ؛

مے از میخانہ مغرب چشیدم
بجان من کہ درد سر خریدم
نشستم بانکویان فرنگی
ازاں بے سوز تو روزے ندیدم

یہاں اقبال نے اپنی فکر کی منہاج مغربی پر صاد کیا ہے کہ مطالعہ علوم و فنون اور مطالعہ اسلام میں وہ کس طرح سرایت کئے ہوئے ہیں۔ان کی طرز سوچ یا فلسفہ طرازی کا طریق کس قدر مغربی ہے اس خط کے مطالعے سے عیاں ہے لہذا یہ کہنا کہ مغربی علوم وفنون سے اقبال متاثر نہیں ہوئے یا انہوں نے کچھ حاصل نہیں کیا ایک خلاف واقعہ اور خلاف فطرت بات ہے۔ اقبال کہتے ہیں۔

؛ میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل ' گوئٹے ' مرزا غالب ' عبدالقادر بیدل اور ورڈزورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا۔
ہیگل اور گوئٹے نے اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت روح کیسے زندہ رکھوں اور ورڈزورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا ؛۔

متذکرہ صدر اقتباس میں جہاں یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ ورڈزورتھ نے اسے دہریت سے بچالیا اور ہیگل اور گوئٹے نے انہیں اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں رہنمائی دی' وہاں انہوں نے مرزا غالب اور عبدالقادر بیدل کے حوالے سے یہ بھی کہا ہے۔ کہ مغربی شاعری کی اقداد کو اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کو زندہ رکھنے کا حوصلہ اور داعیہ انہیں ان سے ملا۔ اقبال کی ساری فکر اور طرز منہاج کو یہ اقتباس بیان کرتا ہے کہ اقبال نے مغربی شاعری اور فلسفے کی روح کو اپنے اندر سمویا اور اشیاء کی اصلیت اور حقیقت جاننے کے لئے مغربی فلسفے سے استفادہ کیا۔ مگر انہوں نے اس کے ساتھ ساتھ اپنے اندر مشرقیت کو بھی مسلم فکری روایت کے ساتھ رابطے کے ذریعے زندہ رکھا اور ان کے حقائق تک رسائی حاصل کی جو مشرقیت یعنی قرآن اور اسلام کو مطلوب تھے۔ مغربی فکر سے ان کے ہاں مرعوبیت اس وجہ سے پیدا نہیں ہوئی کہ وہ خود مغربی فکر کے اسلامی سوتوں اور مآخذات تک رسائی حاصل کر چکے تھے بلکہ اس لئے کہ وہ مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ہی توسیع تصور کرتے تھے' اپنے ایک مقالہ : اسلام اور علوم جدیدہ ؛ میں وہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں۔

؛ بیکن ' ڈیکارٹ اور جے۔ ایس۔ مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفہ مانے جاتے ہیں جن کے فلاسفے کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے لیکن حالت یہ ہے کہ ڈیکارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالی کی احیاالعلوم میں موجود ہے اور ان دونوں میں اس قدر تطابق ہے کہ ایک انگریزی مورخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈیکارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈیکارٹ سرقہ کا مرتکب ہوا ہے۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان سٹورٹ مل نے منطق کی شکل اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینہ وہی اعتراض امام فخرالدین رازی نے بھی کیا اور مل کے فلسفے کے تمام بنیادی اصول شیخ بو علی سینا کی مشہور کتاب ؛الشفاء ؛ میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے' مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں بلکہ میرا دعوی ہے کہ نہ صرف علوم جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں ہے جن پر اسلام نے بے انتہا روح

پرور اثر نہ ڈالا ہو۔ ؛

اگر اقبال اسلامی تہذیب کی ہی یورپی تہذیب کو توسیع تصور کرتے تھے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے اسلامی تہذیب پر اکتفا کیوں نہ کیا اور مغربی علوم و فنون اور فلاسفہ سے تعرض کیوں کی۔ اس کا ایک جواب تو وہ ہے کہ اقبال اسلامی تہذیب کی یورپی تہذیب کو توسیع تصور کرتے تھے اس لئے یورپی فلاسفہ اور مفکرین کے نتائج فکر سے استفادے کو اپنی تہذیب کی بازیافت کا عمل قرار دیتے تھے اور سمجھتے تھے۔ مغربی علوم و فنون کے حاصلات کو ایک معیار کے ساتھ قبول کرنے سے صدیوں سے ٹھہری ہوئی اسلامی تہذیب میں تحرک پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ حکمت مغربی حکمت اسلامی سے غیر نہیں۔ اس لئے اس کو قبول کرنا اس گیپ یا خلا کو پورا کر سکتا ہے جو مسلم تہذیب کے عروج اور اس کے موجودہ زوال کے درمیان پیدا ہو گیا ہے۔ ان کے مخاطبین چونکہ مغرب کی علمی زبان کو سمجھنے والے تھے لہٰذا ضرورت اس امر کی تھی کہ خود ان کی زبان میں بات کی جائے۔

تیسرے اقبال سمجھتے تھے کہ اگر اسلامی تہذیب بھی ارتقاء کوش رہتی تو وہ لازمی طور پر علوم و فنون اور ٹیکنالوجی میں یہی نتائج پیدا کرتی جو مغرب نے کئے پھر مختلف علوم و فنون کے بہت سے حاصلات نے قرآن کے تصورات کی تصدیق و تائید کی اور یوں جب جدید نظریات نے اسلام کی صداقت پر صاد کیا تو اقبال نے ان نتائج کے حوالے سے دنیا کو بتایا کہ اس کا اصل منبع کہاں ہے۔

حال ہی میں اقبال اکادمی پاکستان نے ڈاکٹر محمد معروف کی ایک کتاب شائع کی ہے جس کا نام ہے۔

Iqbal and his contemporary western Religious thought "

جس میں انہوں نے بیسویں صدی میں فلسفے کے ان مکاتب فکر کا مطالعہ پیش کیا ہے۔ جن کے اثرات کا سراغ اقبال کے فلسفے میں ملتا ہے۔ ڈاکٹر معروف کے مطابق اس کتاب سے بہت سے نہفتہ گوشے عیاں ہونگے۔ اور اقبال کی فکر کا مقام عالمی فکر میں متعین کرنے میں مدد ملے گی۔ اس کتاب میں انہوں نے جدید مغربی فلاسفہ سے اقبال کے تقابلی مطالعہ میں ایم۔ ایس۔ رشید جیسے لوگوں کے ان خیالات کی بھی تردید کی ہے کہ اقبال کا تصور خدا ہیگل کے تصور سے مستعار تھا اور ایسے لوگوں کے خیالات کو بے معنی اور متضاد قرار دیا ہے۔ کیونکہ ہیگل کا تصور مطلق اقبال کے حی و قیوم خدا سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ مطالعہ اقبال میں یہ کتاب بڑی اہم ہے۔ جس میں مغربی فکر کے ساتھ اقبال کی فکری ہم آہنگی کو فلسفیانہ اساس پر دیکھا گیا ہے۔ جن میں ہیگل تصوریت پسندوں کانٹ فطریت نتائجیت حقیقت پسندی(Rea lism)اور بعض سماجی فلاسفہ کا مطالعہ موجود ہے۔

میں مغربی فلاسفہ میں سے چار نمائندہ فلاسفہ کا ذکر کروں گا۔ جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے اقبال پر زیادہ اثرات مرتب ہوئے ہیں ۔ان میں نطشے، برگساں، گوئٹے اور آئن میرے پیش نظر ہیں۔ ہر گوئی فلسفی اپنے مرتبے اور مقام کے حوالے سے الگ الگ مقالے کا تقاضا کرتا ہے۔اگرچہ کانٹ اور دانتے بھی کسی حد تک قابل توجہ ہیں کیونکہ دانتے کے بارے میں کہا جاتا ہے ۔کہ اس کی ڈیوائن کامیڈی کی طرز پر اقبال نے جاوید نامہ لکھا۔ ڈیوائن کامیڈی اقبال کے پیش نظر ضرور رہی لیکن خود ڈیوائن کامیڈی بھی اسپین میں لکھے جانے والے معراج ناموں کی طرز پر لکھی گئی۔ دانتے سے ہٹ کر بھی اسلامی ادب میں متعدد معراج نامے موجود تھے۔ پھر حضور ﷺ کا معراج خود اقبال کے لئے ایک انسپائر کرنے والی چیز زیادہ تھی۔دانتے سے اقبال نے نہ تو اسلوب لیا اور نہ ذہنی سفر کے احوال۔تاہم اگر اقبال اپنے ذہنی سفر کی داستان رقم کرتے وقت دانتے کو نظر انداز کرتے تو ایک کمی رہ جاتی۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ مشرق کے ساتھ ساتھ مغرب کے ادب پر بھی چونکہ نظر رکھتے تھے لہٰذا انہوں نے دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کو نظر انداز نہیں کیا۔بلکہ اس کے بعض ادبی اسالیب کی تحسین کی۔اس طرح اقبال نے عمانویل کانٹ کے فکری حاصلات کو مذہب کے اثبات کے لئے استعمال کیا کیونکہ کانٹ نے تنقید عقل محض میں عقل انسانی کی حدود متعین کر کے اس کا حد سے بڑھا ہوا زور توڑنے کی سعی بلیغ کی تھی اور مذہب کو عقل محض کی گرفت سے آزاد کیا تھا۔ایسی عقل جو جزئی سطح پر اشیاء کا اثبات تو کرتی ہے مگر حقیقت کو اس کے کل میں دیکھنے سے قاصر ہے اقبال اٹھارویں صدی کے جرمنی کی حالت کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس دور میں جرمنی میں بھی عقلیت کو مذہب کا چونکہ حلیف تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکارا ہوگئی کہ عقائد کا اثبات ازروئے عقل ناممکن ہے تو اہل جرمنی کے لئے بجز اس کے چارہ کار نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح عقلیت ہی کے زیر اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہوگیا ۔یہ حالت تھی مذہبی غور وفکر کی جب کانٹ کا ظہور جرمنی میں ہوا' اور پھر جب اس تنقید عقل محض سے عقل انسانی کی حدود واضح ہوگئیں تو حامیان عقلیت کا وہ ساختہ پرداختہ طومار جو انہوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا۔ایک مجموعہ باطل بن کر رہ گیا ۔لہٰذا ٹھیک کہا گیا کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عنایت کیا۔اقبال کانٹ کے تشکک کا غزالی کے تشکک سے موازنہ کرتے ہیں اور عقل اور مذہب کے جواز میں ان سے سند لاتے ہیں۔ اقبال کے فکر میں غزالی اور کانٹ کی عقل کی ماہیت اور تحدیدات کے حاصلات کا سراغ

موجود ہے۔

جہاں تک نطشے کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے مرد بزرگ سے اقبال کے مرد مومن کا کوئی علاقہ ہے تو یہ اقبال اور نطشے دونوں سے عدم آگاہی کی چغلی کھاتا ہے ۔ کیونکہ جب اقبال نطشے کو خود مجذوب فرنگی کہتے ہیں اور مقام کبریا سے اس کے آگاہ نہ ہونے کی بات کرتے ہیں تو وہ نطشے کی روحانی اور فکری واماندگی کو آشکار کرتے ہیں۔ پھر اقبال جب خود کہتے ہیں کہ کاش نطشے حضرت مجدد کے عہد میں ہوتا 'ان سے اسے تعلق ہوتا تو وہ سرور سرمدی کی حقیقت سے شاد کام ہوتا ۔نطشے سے خیالات میں جزوی توارد اور ہم آہنگی کے اس سے اثرات کی غمازی نہیں کرتی۔ڈاکٹر نکلسن کے نام خط میں ڈاکٹر اقبال نے خود واشگاف کردیا ہے :

:وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خلط مبحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کرلیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبال انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ تھا جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں ۔نطشے بقائے محض کا منکر ہے جو لوگ حصول بقا کے آرزو مند ہیں وہ ان سے کہتا کہ کیا تم ہمیشہ زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہیے ہو۔اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لئے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔اس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ خلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو ایک ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان تمام قوتیں مرکوز کردیتا ہے یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور واشکال مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے۔ ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے ۔ چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون وجمود اور امن نوع کے تصوف کو جس دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہے مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں حالانکہ اس باب میں نطشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔

اقبال کے اپنے اس تجزیے کے بعد یہ کہنا بدنیتی ہوگا کہ اقبال نے مرد مومن کا تصور نطشے سے لیا ہے اس لئے کہ فوق البشر اندھی میکانکی قوت کا نام ہے جبکہ مرد مومن وحی سے مرصع اور خدا پرست انسان ہے 'جس کی انتہا عبدیت ہے۔اقبال کی نظر میں اطلاقی دینا میں مرد مومن کا تصور حضور ﷺ کی ذات ہے۔ جو وحی الہی سے مستنیر 'اخلاقی رفعت کی مالک اور انقلاب پرور ہے ۔اور جو اپنے عمل سے نئی اقدار حیات کا نشور کرتی ہے جبکہ نطشے کا فوق البشر عملی تعبیر میں ہٹلر تھا

جو اقتدار اور قوت کا حریص تھا اور اس کے لئے سب کچھ کر گزرنے پر تیار۔ اقبال کا مرد کامل نوع انسانی کے لئے رحمت لاتا ہے جبکہ نطشے کا فوق البشر تباہ کن اندھی قوت ہے۔ جو پوری دنیا کو اکھاڑ پچھاڑ کرتا ہی کا سامان فراہم کرتی ہے۔ عبدالرحمٰن طارق مرحوم نے اپنی کتاب : جہان اقبال : میں اقبال اور نطشے کی تحریروں کے تقابل سے دونوں کے ذہنی بعد کو بڑی عمدگی سے واضح کیا ہے :

ڈاکٹر این۔ میری شمل نے اپنے جرمن ہونے کے ناطے سے اقبال اور گوئٹے کے بڑی مہارت سے فکری ڈانڈے ملائے انہوں نے اپنی کتاب : گبریل ونگ : جس کا اردو میں ڈاکٹر محمد ریاض نے : شہپر جبریل : کے نام سے ترجمہ کیا ہے' میں اقبال اور گوئٹے کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ وہ گوئٹے کے تصور خدا کہ : خدائے سرور سراپا حرکت سعی اور لبدی عمل میں ہے : کو اقبال کے تصور خدا سے ہم آہنگ کرتی ہیں۔ دوسرے گوئٹے ارتقائے حیات کے لئے ابلیس اور شر کے وجود کو ضروری بتاتا ہے۔ تو اقبال بھی شر اور ابلیس کی افادیت پر صاد کرتے ہیں۔ بلاشبہ اقبال نے گوئٹے کی ایک وہبی شاعر اور علوم شرقیہ کے طالب علم کی حیثیت سے تحسین کی ہے۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ خود گوئٹے کی جب آرزوؤں اور فکری غایات کا مرکز و محور مشرقیات میں ہے تو پھر گوئٹے کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک تفہیم کار کی رہ جاتی ہے جو اقبال کو اس کی ہی اصل مشرق کی طرف لے جاتے ہیں' تو پھر اقبال کی گوئٹے کی بجائے اپنی فکریات اور آرزوؤں کو مشرق سے وابستہ کیوں نہ تصور کیا جائے۔

اقبال تو گوئٹے کی توصیف ہی اس لئے کرتے ہیں کہ وہ مشرقیات کا دلدادہ ہے۔ گوئٹے کی مغرب سے مایوسی اور مشرق کی طرف رجوع اقبال کے لئے اہم بات رہی ہے۔ خود گوئٹے نے اپنے دیوان مغرب کو الماتوی ادبیات کی جدید ترین میں : تحریک مشرقی : کے نام سے یاد کیا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں :

: خواجہ حافظ کے علاوہ گوئٹے اپنے تخیلات میں شیخ عطار' سعدی' فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کا بھی ممنون احسان ہے۔ !

اب اقبال کے الفاظ میں جب گوئٹے نے جرمن ادبیات میں عجمی روح پیدا کرنے کی کوشش کی تو ظاہر ہے کہ گوئٹے کی فکریات میں بھی عجمی فکریات کے سراغ سے بھی اقبال آگاہ تھے' فکری اسالیب میں جرمن فلاسفہ اور اقبال میں توارد کی حد تک شمل کی بات درست ہے۔ اقبال کے فکری سوتوں سے گوئٹے کا کوئی علاقہ نہیں۔ گوئٹے کی ادبیات کی تحسین سے ڈاکٹر شمل گوئٹے کی فکر کے مآخذ اقبال ہونے کی سند نہیں لاسکتیں۔

اقبال کے فکری مآخذات میں برگساں کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے یقینا برگساں کے نتائج

علمی، فکر اقبال کی تنقیح میں گہرے اثرات رکھتے ہیں برگساں نے بیسویں صدی میں زندگی کی مادی تعبیر، عقل پر ضرورت سے زیادہ زور اور جسم وروح کی ثنویت کو رد کر کے اقبال کو تقویت دی۔ کیونکہ برگساں فکری طور پر تعمیری تھا۔ بقول بشیر احمد ڈار :

؛اقبال کو برگساں کی جس بات نے فریفتہ کیا وہ یہ تھی کہ برگساں انسانی شعور کی زیادہ گہری سطحوں کا پر زور حامی تھا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ حیات انسانی کے روحانی پہلو اور وجدان کے اس کام کا بڑا قائل تھا جو حرکی تجربے کو معرض وجود میں لاتا ہے۔

؛برگساں نے ٹھوس حقائق کی بنیادوں پر ارتقا کے اس نظریے کی وضاحت کی جس کے بارے میں مغرب کو امید تھی کہ یہ مذہب کے تابوت میں آخری کیل تھی۔ ؛

برگساں سے ملاقات کے دوران جب اقبال نے :زمانے کو برا مت کہو کیونکہ زمانے تو میں خود ہوں ؛والی حدیث اسے سنائی تو وہ حیرت زدہ رہ گیا ۔برگساں نے سائنس اور مادیت کے خلاف جو مورچہ قائم کیا اس میں اقبال کے اپنے فکر کے لئے بڑی توانائی تھی۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اقبال اور برگساں کے ذہنی قرب وبعد میں بڑی عمدگی کے ساتھ ان تحریکات کا سراغ دیا ہے جو اقبال اور برگساں میں مشترک تھیں اور ان دونوں کے ذہنی فاصلے بھی عیاں کئے ہیں۔ مادیت پرستی سے فاصلہ زندگی کی میکانکیت میں تحدید اور زمان کے عدم استمرار سے اقبال برگساں سے قریب ہوئے کیونکہ برگساں سے یہ ان کا ذہنی قرب تھا۔ اور برگساں سے ان کا ذہنی بعد اقبال کے الفاظ میں یہ لکھا تھا کہ

؛برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ماضی جو حال کے ساتھ ساتھ چل کے انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کو رواں رکھتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام ہے اور بغیر کسی مقصد کے خیال کی عملی صورت میں آنا ،خواہ یہ عمل شعوری ہو یا غیر شعوری ناقابل توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہی ہوتا ہے۔ ؛

اسی طرح برگساں کے نزدیک استعداد یا استمرار زمان بے مقصد ہے جب کہ اقبال کے نزدیک زمان بامقصد ہے کیونکہ اگر ارتقا کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے تو ارتقا بے معنی ہے۔

آئین شائن سے اقبال کا تعلق نظریہ اضافیت کے حوالے سے بنتا ہے کیونکہ نظریہ اضافیت کا سب سے اہم پہلو مکان وزمان کا انکشاف ہے اس لئے ہماری زندگی کا امتداد اور جو فاصلہ ہم نے زمانے کے وسیع میدان میں طے کیا ہے بالکل غیر اہم ہو جاتا ہے ۔اقبال نے نظریہ

اضافیت کی تعریف کی اور کہا:

؛فلسفیانہ نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں معلوم ہوتی ہیں ایک یہ کہ نظریہ اضافیت نے اس خیال کی نفی کی ہے جسکی رو سے کلاسیکل طبیعات کو مادیت کا قائل ہونا پڑتا تھا اور جس کے تحت جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی ۔آئین سٹائن نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا اسی وجہ سے جدید طبیعات میں جوہر کی حیثیت یہ ہوئی کہ یہ باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے۔شے نہیں کہ اپنی متغیر حالتوں کے ساتھ زمانے میں مرور کرے اس نظریے کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکان کا انحصار مادے پر ہے لہذا آئین سٹائن کے نقطہ نظر سے کائنات کا یہ تصور درست نہیں ۔کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے جو لامتناہی مکان میں واقع ہے اس لئے کہ مکان بجائے خود متناہی ہے ۔گو غیر محدود بایں صورت اس کے ماوراء مکان محض کا کوئی وجود ہی نہیں گویا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطہ پر آجاتی ۔؛

اقبال کو آئن سٹائن کے اس نظریہ اضافیت میں عینیت نظر آتی جس سے مادہ پرستی کی نفی ہوتی تھی تاہم بعض امور پر علامہ کو شدید اختلاف بھی تھا۔چونکہ اقبال برگساں کی مانند حقیقت زمان کے قائل ہیں۔اس لئے آئن سٹائن کے اس انکشاف سے جو بظاہر زمانے کا ابطال کرتا ہے' انہیں اتفاق نہیں۔اس نظریے سے زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہو جاتا ہے بہر حال اقبال نے نظریہ اضافیت کے مثبت پہلو کی ستائش کی اور اس کے منفی پہلوؤں پر نقد کی۔

ہمارے اس مضمون کے تفصیلی مطالعے سے جو حقیقت نظر آتی ہے۔وہ یہ ہے کہ اقبال کا ذہن مقلدانہ نہ تھا بلکہ تخلیقی اور ارتباطی تھا انہوں نے اپنے نظریات قائم کیے اور اپنے نظریات کی توثیق تشریح کے لئے قدیم وجدید مفکرین کے نتائج کو اپنے مآخذات کے لئے استعمال کیا۔ تاہم وہ اسلام کا عہد جدید میں دفاع چاہتے تھے اس کی جدید زبان میں توضیح و تغیر ان کے پیش نظر تھی لہذا جدید ذہن کو جدید پیرانہ اظہار میں بات سمجھانے کے لئے انہوں نے جدید مفکرین کے حاصلات فکر سے کھلی آنکھوں سے استفادہ کیا اور اس سلسلے میں مشرق و مغرب میں سے کسی کے تعصب کی پٹی اپنی آنکھوں پر نہ باندھی ایک روشن ضمیر اور روشن دماغ مفکر کی طرح انہوں نے ہر اچھی بات قبول کیا اور ہر غلط بات پر تنقید کی اور یوں نوع انسانی کے فکر کی شمع کو فروزاں رکھنے کے لئے اپنی اعلیٰ ترین دماغی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے۔ تاہم اگر کسی واحد چیز کو ان کے نتائج فکر کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے تو وہ قرآن ہی ہے کیونکہ اقبال کے باقی تمام حاصلات ذہنی تو اسی ایک نکتہ ایمان کی تفسیر تھے۔