عالم خوندمیری

فکرِ اقبال میں
شخصیت، تقدیر اور وقت

اس کائنات میں انسان کی تقدیر Destiny کا مسئلہ ہمیشہ سے فلسفیوں، اہل نظر صوفیوں اور فکر پسند شاعروں کا مرکز توجہ رہا ہے۔ مشرق کے باطنی مذاہب نے کائنات کا مطالعہ اسی نقطۂ سے کیا کہ کائنات کہاں تک مزرعۂ آخرت کا کام دے سکتی ہے۔ مغربی فکر نے اپنے آغاز ہی سے کائنات کے لیے بے غرض مطالعہ کو اپنا نصب العین بنا یا تھا اور شاید یہی وجہ تھی کہ آج جس طرزِ فکر کو ہم سائنٹیفک کہتے ہیں، اس کی بنیادیں مغرب میں استوار ہوئیں۔ اس کے برخلاف مشرق کی فکر میں اس قسم کے بے غرض مطالعے کی روایت ہمیں شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ اس بات کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ مغربی فکر (جہاں تک وہ خالصتہً مغربی رہی) انسانی زندگی کی افقی سطح کی جانب متوجہ رہی اور مشرقی فکر عموماً عمودی سمت میں مائل پرواز رہی۔ اگر ہم مشرقِ وسطیٰ کو اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بنائیں تو ہمیں اس امر کے شواہد نظر آتے ہیں کہ اس علاقے کے مغرب میں خیال، مادیت اور دُنیاویت کی طرف مائل رہا اور اسی نقطے کے مشرق میں خیال، ماورائیت کی جانب حرکت پذیر نظر آتا ہے۔

جہاں تک انسان کا سوال ہے اس علاقے کے مغرب میں انسان کی حقیقت اور ماہیت کے تعین میں اس کے سماجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی روابط کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس کے برعکس مشرق میں ان روابط کو انسانی وجود کی معنویت میں یا تو کوئی اہمیت

نہیں دی گئی یا زیادہ سے زیادہ انھیں ثانوی اور کم تر اہمیت کا حامل تصوّر کیا جاتا رہا[۱]

یہ تصورات کہ مادّہ عدم ہے اور عدم شرِ محض ہے، روح اصل وجود ہے، اور خیر ہے خدا، روحِ مطلق ہے اور خیر مطلق، انسانی حیات روح کے تنزّل اور مادّے سے ربط کی اور اس بنا پر خیر و شر، وجود اور عدم کی کشمکش کی ایک دردناک مثال ہے، جو مشرقی تصوّرِ حیات میں مرکزی اہمیت رکھتے تھے[۲]

اسی تصوّرِ حیات کا نتیجہ تھا کہ نہ تو مادّے اور اس کے مظاہر کے منتظم مطالعے کی روایت مشرقی فکرِ زندگی میں جگہ پا سکی اور نہ انسانی وجود کے سیاسی اور سماجی پہلو مرکزِ توجہ بن سکے۔ مشرقِ قریب کے الہامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام جنھوں نے اپنے قرونِ اولیٰ میں اس مادیت اور روحانیت میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی خود بہت مشرقی سرّیت سے متاثر ہو گئے۔ مثلاً عہد نامۂ قدیم کے نقطۂ نظر سے انسانی وجود ایک وحدت ہے جس کے اجزائے ترکیبی مادہ اور روح ہیں اور دونوں خدائے برتر کی تخلیقی قوت کے مظاہر۔ ابتدائی عیسائیت اور صدرِ اسلام میں مادّے اور روح کی کشمکش اور ان کے تضاد کا کوئی منظم تصوّر نظر نہیں آتا۔ اور اسی طرح یہ تصوّر بھی نہیں ملتا کہ روحِ انسانی اس مادّی دُنیا میں جو سراسر شر ہے ایک اجنبی جسم کے قید خانے میں اسیر ہے اور انسانی آزادی، اس جسم اور اس مادّی دُنیا سے قطعی نجات پانے میں مضمر ہے۔ یہودیت، ایک حد تک اس مانوی ثنویت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکی اور شاید اسی لیے یہ مشرق میں زیادہ مقبول نہ ہو سکی۔ عیسائیت اور اسلام مشرق کی سرّی ثنویت سے اپنی تاریخ کے اوّلین دور ہی میں متاثر ہو گئے۔ عیسائیت   یورپ کی حکیمانہ اور سائنسی روایت کو پوری طرح شکست نہ دے سکی۔

یورپ کی ادارہ پسندی عیسائیت پر غالب آگئی اور مذہبِ مسیح کلیسائیت میں تبدیل ہو گیا۔ کلیسائیت چند صدیوں تک تو یورپی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حکمراں رہی لیکن اس حکمرانی کا نتیجہ یورپ اور عیسائیت دونوں کے لیے ناخوش گوار رہا۔ عیسائیت یورپ کی تخلیقی روح کو عارضی طور پر مقید کرنے میں کامیاب ہوئی اور خود مشرق کی بازنطینی دُنیا سے

قطعِ نظر یورپ میں ایک تخلیقی قوت نہ بن سکی۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیت نے یورپی انسانیت کو عمودی بُعد تو عطا کیا لیکن افقی بُعد سے محروم کر دیا۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی سائنسی روایت کو عیسائیت کی تعلیمات سے انحراف کر کے ذہنی اور مادّی زندگی کی نشاۃ ثانیہ کا علم بردار بننا پڑا۔ مغرب کا انسان اپنے یونانی رومی ماضی کو بھول نہ سکا۔

یہ عہدِ جدید کے انسانی وجود کا المیہ ہے کہ وہ افقی خط میں حرکت کرتے ہوئے مادّی اسبابِ حیات اور خارجی ذرائع مسرت کو فراہم کرنے میں سرگرم رہتا ہے لیکن اس کا عمودی بُعد ان اسباب سے مطمئن نہیں ہوتا اور ایک سائنٹیفک سیکولر تمدن میں آرٹ ، ادب اور فکر اس بُعد کی تسکین کے ذرائع بن جاتے ہیں۔ پچھلے پانچ سو سال میں سیکولر یورپ میں سائنس، ٹکنالوجی اور سماجی اور سیاسی ادارات کے ساتھ ساتھ سیکولر آرٹ اور حکمت نے بے نظیر ترقی کی ہے۔ مشرقی الہامی مذاہب کی ہدایت کا یہ رُخ کہ انسان خارجی کائنات کی تسخیر کرے، یورپ کو پسند آیا اور اس نے اسے نقطۂ کمال تک پہنچایا لیکن دوسرا رُخ کہ وہ اپنے باطن پر بھی نظر رکھے، یورپی انسان کا مطمحِ نظر نہ بن سکا۔

اسلام، جس کی تاریخ کا میدان ہمیشہ مشرق رہا۔ مادے اور روح، ظاہر اور باطن تاریخ، ایدلّا باد کے قطبین کے درمیان حرکت کرتا رہا۔ مسلمان کے وجود کا افقی بعد قانونی اور سیاسی تصورات تک محدود رہا اور چونکہ ان تصورات پر بھی ایک نامعلوم ابد کا سایہ تھا۔ اس لیے اس بُعد میں بھی حرکت اور ارتقا کا عمل جاری نہ رہ سکا۔ اگر ایک گروہ اسی محدود قانونی اور سیاسی بُعد میں اسیر رہا تو ایک دوسرا گروہ انسانی وجود کے اس بُعد سے بے پرواہ صرف عالمِ بالا کی جانب مائل پرواز رہا جس کا نتیجہ مجموعی مشرقی اسلامی تہذیب کے لیے ایک المیے سے کم نہ تھا۔ انسانی وجود اپنی کلّی تقدیر کو اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ آفاق و   کے تقاضوں میں امتزاج پیدا کر سکے۔ انسانی تقدیر کا یہی وہ نقطہ ہے جہاں تاریخ کی حرکت ابدیت کی جانب مائل ہوتی ہے۔ سماجی قانون، اخلاقی روح سے معمور ہو جاتا ہے اور 'احسان' کو اپنی منزل بناتا ہے 'روح' مادے کی تطہیر کا باعث بنتی ہے اور آزادی انسان کے مجموعی وجود کی آزادی بن جاتی ہے۔ یہاں دُنیا،

دین کی تنقیص نہیں بلکہ رفیق ہوتی ہے اور دین، دُنیا کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھتا۔ روح، جسم کو اپنے لیے ایک قید خانہ تصور نہیں کرتی بلکہ جسم، روح کے مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بن جاتا ہے۔ انسانی وجود، دونوں صورتوں میں جب کہ وہ صرف عمودی بُعد میں پرواز کرتا ہے یا صرف افقی بُعد میں حرکت کرتا رہے، (اپنے آپ سے) بیگانگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ بیگانگی اسی وقت دُور ہو سکتی ہے جب انسانی وجود ان دونوں ابعاد کے تقاضوں میں توازن قائم رکھ سکے۔

مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصریت کا راز یہی ہے کہ اُنھوں نے انسانی وجود کے ان دونوں ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسان کو من حیث الکل اپنی فکر اور اپنے فن کا نصب العین بنایا۔ اسی معنی میں اُن کی فکر مشرق اور مغرب، روحانیت اور مادیت، انفس و آفاق، الوہیت و انسانیت، قدسیت اور دنیویت، ابدیت اور تاریخ کا نقطۂ اتصال بن جاتی ہے۔

اقبالیات کے محقق کے لیے یہ امر مشکل نہیں کہ اقبال کے مختلف تصورات کے مشرقی اور مغربی مآخذ کا سراغ لگائے اور بالآخر اس بات کو ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ اقبال کا کوئی خیال اور کوئی تصور ان کا اپنا نہیں اور نیا نہیں لیکن ان محققین کے لیے یہ ثابت کرنا آسان نہیں کہ فکرِ اقبال کے یہ تمام عناصر اسی ترکیب اور اسی ترتیب کے ساتھ دوسرے کسی مفکر یا کسی اور مفکر شاعر کے پاس موجود تھے۔

اقبال اپنے دوسرے ہم عصر مشرقی مفکر شری اروبندو کی طرح اس امر کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ مشرق کا روحانی سرمایہ اپنے اندر ابدی طاقت رکھتا ہے اور اس قابل ہے کہ نہ صرف اس کی حفاظت کی جائے بلکہ مجموعی انسانیت کے ارتقا کے لیے اس سرمائے کو استعمال کیا جائے لیکن اس امر کی بھی ضرورت ہے کہ آج تک انسانی نسل نے زندگی کے دوسرے شعبوں میں جو ترقی کی ہے اس کو نہ صرف یہ کہ نظر انداز نہ کیا جائے بلکہ مشرق کے روحانی سرمائے کے ساتھ اس کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے کہ ایک مربوط انسانی فکر کی تشکیل عمل میں آسکے۔ اسی محرک جذبے کی وجہ سے اقبال اور سری اروبندو

کی فکر کو آج عالمی اہمیت حاصل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اقبال یا اس نوع کے دوسرے مفکرین کے نظامِ فکر اس حیثیت سے قابلِ عمل ثابت نہ ہو سکیں جس کا اُنھوں نے ادّعا کیا لیکن کسی بھی نظامِ فکر کا مطالعہ اُسے، اس محرک جذبے سے جدا کر کے نہیں کیا جا سکتا کیونکہ بسا اوقات فکر کو عصریت اسی محرک جذبے سے حاصل ہوتی ہے۔

فکرِ اقبال کی عصری معنویت ان کے "انسانیت" کے رجحان میں نظر آتی ہے جس کو دوسرے معاصر مسالک انسانیت سے ممتاز کرنے کے لیے ماورائی مسلک انسانیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اقبال کی اس ماورائی انسانیت کا مرکزی خیال یہ ہے کہ انسانی شخصیت یا اقبال کی اصطلاح میں انسانی خودی، کائنات کے ارتقائی عمل کا نصب العین یا اس کی ایک منزل ہے لیکن ایسی منزل جسے خطِ ارتقا کا آخری یا سفرِ ارتقا کی آخری منزل کہا جا سکے۔ اسی شخصیت یا خودی کے مسلسل اظہار میں خود کائنات کا مفہوم پنہاں ہے۔ خارجی کائنات، انسانی وجود سے الگ کوئی مستقل معنویت نہیں رکھتی۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ خارجی کائنات خود انسان کے ادراک یا اس کے ذہنی عمل فہم کی تخلیق ہے یعنی یہ کہ اقبال فلسفیانہ موضوعیت کے قابل نہیں ہیں۔ وہ کائنات کو انسانی وجود کے مقابل ایک مستقل وجود کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اس کائنات کو انسان کے ارادوں، اس کی تمناؤں اور اس کے ذوقِ تخلیق سے جدا کر کے سمجھا جا سکتا ہے۔

اقبال انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اوّل کے اس مغربی تصوّر سے متفق ہیں کہ انسانی وجود صرف خارجی کائنات کو اپنے مقاصد، اپنے ارادوں اور اپنے تخلیقی جذبے کی قوت سے تبدیل کرنے کے عمل کے دوران ہی میں اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے چنانچہ انسان کی خود یابی، کائنات کی دریافت اور اسے اپنی اعلیٰ تر تمناؤں کی تکمیل کے لیے مسخر کرنے کے عمل میں مضمر ہے۔ اسی لیے اقبال اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ انسان اپنے حقیقی وجود کا عرفان صرف مراقبے سے حاصل کر سکتا ہے۔ اس اہم منزل پر اقبال اپنا راستہ اپنے پیشرو عارفین اور محققین سے الگ کر لیتے ہیں۔ وہ اپنے مغربی معنوی استاد گوئٹے کے

ہمنوا ہیں کہ عمل کو زمانی اور معنوی اوّلیت حاصل ہے۔ عمل کی اوّلیت کے اسی تصوّر کو اُنھوں نے قرآن میں بھی دریافت کیا۔ ان کے خطبات کے پیش لفظ کا حاصل یہ جملہ ہے
"قرآن وہ کتاب ہے جو خیال کے مقابلے میں عمل پر زور دیتی ہے۔"[۳]

ہمیں فکرِ اقبال سے بحث ہے اس لیے یہاں یہ سوال اہمیت نہیں رکھتا کہ اقبال نے کہاں تک قرآن کو ٹھیک طور پر سمجھا۔

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت یا خودی، ایک شے یا ایک غیر متحرک منجمد نقطہ یا ایک تکمیل کو پہنچا ہوا وجود نہیں ہے بلکہ ایک عمل ہے[۴] خودی یا شخصیت ایک ایسے تناؤ کا نام ہے جو خارجی ماحول کے انسانی نفس پر متواتر حملوں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسانی نفس ایک ایسا وجود ہے جو اس کشمکش کا بے غرضی اور بے نیازی سے مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔ اس کشمکش میں انسانی وجود مسلسل گتھا رہتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ ایک رہنما قوت کی حیثیت سے اس پیکار کا رخ متعین کرتا ہے بلکہ اسی کشمکش کے تجربے سے گزرتا ہوا اپنی شخصیت کی تشکیل اور تعمیر بھی کرتا ہے[۵]

اقبال ڈیکارٹ کے اس اصول کو جسے ایک اعتبار سے مشرقی عارفانہ فکر Gnostic کی روایت بھی کہا جا سکتا ہے، تسلیم نہیں کرتے کہ ذہن اور جسم یا ذہن اور مادّہ دو الگ الگ وجود ہیں یا یہ کہ محض کسی میکانکی عمل سے ان کی دوئی کو ایک مجرّد وحدت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ ان کی واقعی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عمل میں ان کی دوئی دور ہوتی ہے اور انسانی وجود کے یہ دو رُخ یا دو ابعاد ایک وحدت بن جاتے ہیں[۶]

اس نقطۂ نظر کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ عمل کے لمحے میں جو وحدت پیدا ہوتی ہے مجرّد فکر کا لمحہ اس وحدت کو پھر دوئی میں تبدیل کر دیتا ہے، گویا دوئی کا تصوّر ایسی مجرّد فکر کا آفریدہ ہوتا ہے جس کا عمل سے ربط ٹوٹ چکا ہو۔ یہی فکر وجود کو اضداد میں بانٹتی ہے اور با مقصد عمل ان اضداد کو وحدت میں تبدیل کرتا ہے۔ دوئی اور وحدت، وجود کے دو شیُون یعنی فکر اور عمل کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک خود

عالم مادی، وجود کی حیثیت سے عالم ذہنی کا غیر ہوتے ہوئے بھی غیر مطلق نہیں ہے بلکہ مادی نظام اور ذہنی نظام وجود کی دو سطحوں یا دو شئون کے نام ہیں۔ مادہ خود نفس یا خودی کے مقابلے میں ایک فروتر نظام ہے[7]

اقبال اس مقام پر صوفیانہ فکر کے حامل بن جاتے ہیں۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ وہ مادے کو نفسِ مطلق یا خودی مطلق کا ایک تنزل تصور نہیں کرتے بلکہ انسانی نفس یا خودی کو اس فروتر نظام کی ایک ایسی ارتقائی منزل تصور کرتے ہیں جس سے آگے خود انسانی نفس یا خودی کو کئی اور منزلیں طے کرنی ہیں۔ اقبال کے وحدتی نظام فکر میں نفسِ مطلق یا خودی مطلق ماورائی منزل بھی ہے اور کائنات کے ارتقا کا جذبۂ محرک بھی۔ یا جذبۂ محرک کی حیثیت سے یہ کائنات کے ارتقا کی سمت متعین کرتا ہے اور خود ارتقا کی ماورائی منزل بھی ہے۔ انسانی وجود کو یہ آرزوؤں کا حوصلہ بھی بخشتا ہے اور اسے ان آرزوؤں کی تکمیل کے لیے آگے کی منزلوں کی جانب ارتقا کے لیے اکساتا بھی ہے[8]

انسانی نفس یا انسانی خودی کا ظہور نہ صرف نفس مطلق کی بے پناہ رحمت کا مظہر ہے بلکہ اس امر کی بھی دلالت کرتا ہے کہ نفسِ مطلق نے اپنی لامحدودیت کو ایک لحاظ سے محدود بھی کر لیا ہے۔[9]

اقبال کا یہ انقلاب انگیز دینیاتی تصور، اسلامی فکر میں ایک اعتبار سے نیا ہے اور اس کا ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کائناتی ارتقا کی منزل ہے۔ اس تفصیل سے دوسرا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی وجود کا ارتقا ایک مضبوط تر، ایک مستحکم تر اور ایک منظم تر شخصیت کی جانب ہوتا ہے۔ اقبال گوئٹے کے ہمنوا ہیں کہ "شخصیت خیر برتر ہے"

اقبال کا یہ نقطۂ نظر یقیناً خالص سائنسی فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ لیکن یہاں یہ مشکل ہے کہ خود خالص سائنسی نقطۂ نظر اور ارتقا کے نظریے میں، اگر اس نظریے کے تمام امکانات کو پیش نظر رکھا جائے، مطابقت ممکن نہیں ہے۔ اگر کائناتی اور حیاتی ارتقا کا نتیجہ انسانی وجود ہے تو اس بات کا گمان، یقین کی سرحدوں کو چھونے لگتا ہے کہ شاید شخصیت کی تعمیر اور تشکیل، کائناتی ارتقا کی منزل ہے۔ کائنات میں اگر معانی پنہاں ہیں (بشرطیکہ ہم لایعنیت کے فلسفے کو حرفِ آخر نہ سمجھیں) تو پھر انسانی شخصیت کے مجموعی

ارتقا میں ان معانی کی تلاش ممکن ہے۔ انسانی وجود ان معانیٔ پنہاں کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر بظاہر غیر سائنسی نظر آتا ہے لیکن اس امر کی روشنی میں کہ انسان کے عالمِ وجود میں آنے کے بعد، بقول جولین ہکسلے کے، انسان خود کائناتی ارتقائی عمل کا نگہبان، رہنما اور ضامن بن جاتا ہے۔ اقبال کے اس خیال کی وقعت بڑھ جاتی ہے کہ انسانی شخصیت کائنات کی تقدیر ہے، اور آزادی کا حصول، انسان کی تقدیر۔ دوسرے لفظوں میں کائناتی ارتقا جبر سے آزادی کی جانب ایک پُرمعنی سفر کا نام ہے۔ اقبال کے اس ماورائی مسلکِ انسانیت میں مشرق کی عارفانہ فکر اور جدید مغرب کی فلسفیانہ فکر کا ایک خوش گوار امتزاج نظر آتا ہے۔

جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے کہ انسانی وجود کائنات کے معانی پنہاں کا مظہر ہے ہمیں مشرق کی عارفانہ فکر کی گونج سنائی دیتی ہے جو ہمیں ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کے ہاں نظر آتی ہے لیکن یہ دوسرا تصور کہ انسان ارتقا کے تاریخی عمل کا آفریدہ ہے اور کائنات اپنے معانی کا بتدریج اظہار کرتی ہے۔ عصری یورپی فکر کی دین ہے، لیکن یورپی فکر نے کائنات اور انسان کے درمیان ایک ایسا فصل قائم کر دیا ہے اور ایک ایسی خلیج پیدا کر دی ہے کہ ہیگل کی زبردست فکر بھی اس خلیج کو پاٹنے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ اور آج عصری وجودیت نے یورپی فکر کے اس بحران کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے۔ وجودیت کا مسلک اس بات کا اعلان ہے کہ یورپی فکر اپنے روایتی فکری آلات سے اس بحران کا علاج دریافت نہیں کر سکتی اور جب اس کی کوشش کرتی ہے تو اس کربناک الجھن میں مبتلا ہو جاتی ہے جسے "وجودی تشویش" کہتے ہیں۔ یورپی فکر کے سامنے اس وقت دو راستے نظر آتے ہیں، ایک راستہ ہیگل اور پھر مارکس کی فکر سے روشن ہوتا ہے جو خود یورپی روایت کا ایک جزو ہے کہ انسان تاریخی عمل کے ذریعے ہی اس خلیج کو پاٹ سکتا ہے اور دوسرا راستہ مشرق کی عارفانہ فکر سے منوّر ہوتا ہے۔ جس کی رو سے کائنات تجلیوں کا ایک نظام ہے اور انسان تجلّی کی انتہائی منزل۔

اقبال کے روحانی مزاج نے اسی راستے کے امکانات کی تلاش کی ہے اور اس نقطۂ نظر کو یورپی ارتقائی میلان سے ہم آہنگ کرنے کی ایک معنی خیز کوشش کی ہے۔ اسی لیے

اقبال کے اس فکری پہلو کی نظیر پچھلی مشرقی متصوفیانہ فکر میں دکھائی نہیں دیتی۔
ارتقائی فکر اس خیال کو محض لغو قرار نہیں دے سکتی کہ انسان کے ظہور نے اس مادّی کائنات کے کلّی موقف میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کردی ہے۔ انسانی ظہور کائناتی ارتقا کی ایک عظیم جست تھی اور ایسی کئی اور بے نظیر جستوں کے امکان کی آئینہ دار۔ اب ارتقا کا عمل انسانی وجود کے دائرے میں کارفرما ہوتا ہے۔ اب ارتقا عبادت ہے، انسانی شعور کی توسیع سے، اس نہضت و ترقی سے یعنی عمودی اور افقی البعاد میں اس شعور کی مسلسل حرکت سے۔ افقی بُعد میں اب انسانی شعور کائنات کی مادّی طاقتوں کی تسخیر کی جانب مائل ہوتا ہے اور عمودی بُعد میں ارتقائی عمل وجود کے شعور کا۔ نفس اور ماورائے نفس کے عرفان کا نام ہوجاتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے ایک اہم شعری محرک کا ذکر بے جانہ ہوگا۔ معراجِ نبویؐ کا موضوع اسلامی ادب میں غیر معمولی اہمیت کا حامل رہا ہے لیکن اقبال نے اس موضوع کا ایک نئے اور ارتقائی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا ہے، ان کے معراج، انسانی شعور کے اعلیٰ ترین حصول کا نام ہے۔ ایک مقام پر وہ معراجِ مصطفویؐ کی اس طرح تعبیر کرتے ہیں:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفٰےؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

جاوید نامہ میں اسی موضوع پر اس طرح اظہارِ خیال کرتے ہیں:

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور　　چیست معراج، انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق　　وار ہاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

وجود کا عرفان، خود آگاہی کا عمل خود ایک ماورائی میلان رکھتا ہے۔ اس ماورا کا فہم سکونی اصطلاحوں میں بھی ممکن ہے اور حرکی اصطلاحوں میں بھی۔ بیسویں صدی کے شعور کے لیے (اگر وہ اپنے سارے پچھلے تاریخی عمل کو باطل قرار نہیں دیتا) تو یہ ممکن نہیں کہ وہ ماورا

کا تصوّر محض سکونی اصطلاحوں میں کرے۔ اس کے نزدیک غیب صرف ایک لامکانی تصوّر نہیں ہے جو مکان کے تصوّر کی مسلسل نفی سے حاصل ہوتا ہے بلکہ اس کا تصوّر ایک حد کی زمانی اصطلاح میں بھی کیا جا سکتا ہے۔ غیب محض ماورائی وجود کی کلّی سرمدی شعور سے عبارت نہیں ہے۔ بلکہ کائنات اور انسانی وجود کے لامتناہی مستقبل کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے۔ ماورائی شعور کی اس سطح پر انسان نہ تو اپنے عصری وجود کو ارتقا کی آخری منزل سمجھتا ہے اور نہ کائنات کے کسی موجودہ موقف کو دائمی قرار دیتا ہے۔ کائنات کی ناتمامی کا احساس کوئی الم انگیز کیفیت پیدا نہیں کرتا بلکہ ایک ماورائی مسرت اور اُمید کا سامان فراہم کرتا ہے۔

گمان مبر کہ بپایان رسید کار مغان   ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاکست

یا

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید   کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

شعور کی اسی سطح پر انسان کو اس بات کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ ہر چند آزادی کا عمل ایک منزل پر اس مادّی کائنات کے مظاہر سے سروکار رکھنے کا بھی تقاضا کرتا ہے لیکن اگر ماورائی شعور کی رہنمائی حاصل ہو تو عالم مادّی سے واسطہ رکھنے کا یہ عمل انسانی وجود کے اخلاقی انحطاط اور اس کے زوال کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ انسانی وجود کا عمودی بُعد افقی بُعد کی نفی سے نہیں بلکہ اس کے اثبات سے گہری معنویت حاصل کرتا ہے۔ شعور کی اس سطح پر انسان کو اپنے اس حیاتی موقف کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ:

رام نگردد جہان، تا نہ فسونش خوریم   جز بکمندِ نیاز، ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہِ گرم، ایں بتِ سنگیں گداز   بستنِ زنّارِ او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرتِ چالاک را
اہرمن شعلہ زاد، سجدہ کند خاک را

بیسویں صدی کی خالص سائنسی فکر عرفان کی اس منزل پر رک گئی ہے جہاں وہ اس عمل تسخیر کے برتر مقاصد اور انسانی وجود کے بلند تر شعوری امکانات سے بے خبر ہے۔

یہ جذب کی وہ کیفیت ہے جس میں انسانی شعور کائنات میں گم ہو کر رہ جاتا ہے اور آفاق سے ماورا اس کی نظر پرواز نہیں کرتی۔ جذب کی اسی کیفیت کو اقبال نے کفر کا نام دیا ہے۔ اس کے برخلاف ایمان، ایک ماورائی حیاتی عمل ہے جو مستقبل کے وسیع تر امکانات کی طرف اشارہ کرتا ہے اور انھیں امکانات کی خاطر کائنات کی تسخیر کرتا ہے۔[۱۱]

گویا ایمان کے یہ معنی ہیں کہ خود آفاق انسان کے اندر گم ہو جائیں۔ لیکن اس طرز فکر اور روایتی تصوف یا عارفانہ فکر میں یہ فرق ہے کہ یہ اپنی نجات اور آزادی ایک ساکن ابدیت میں تلاش نہیں کرتا بلکہ کائناتی وقت اور تاریخی زمانے کو باہم مربوط کرتا ہوا اس زمانِ مطلق کا عرفان حاصل کرتا ہے جس میں کائناتی وقت اور سرمدیت کا تضاد لا محدود دوران کی سطح پر رفع ہو جاتا ہے۔ مکان انسانی وجود کا نقطۂ سکون نہیں رہتا بلکہ آغاز سفر کا ایک نقطہ اور عمل کا میدان بن جاتا ہے۔ اور اب ارتقائی عمل میں مقام، انسانی وجود کی جستجو سے آزادی میں محض ایک رکاوٹ نہیں رہتا بلکہ ایک چیلنج، ایک موقعے کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ مشرقی عارفانہ فکر نے تاریخ میں "مقام" کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا تھا۔ اسی لیے وہ تاریخ کی "سیر" یا روانی کی طرف کما حقہ توجہ نہ کر سکی، اس کے برخلاف اہلِ مغرب کے ذہن پر "مقام" اس طرح مسلط رہا کہ وہ تاریخ کی جبریت میں اسیر ہو کر رہ گئے۔ 'مقام' کی اہمیت کو نظر انداز کرنے سے 'خلوت' کی روحانی مسرت انسانی وجود کے لیے سب سے بڑی کشش، اور ترغیب و تشویش کا باعث بن جاتی ہے۔ اسی طرح 'مقام' کو حد سے زیادہ اہمیت دینے سے جلوت یا انجمن، انسانی وجود کا اعلیٰ تر نصب العین قرار پاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں انسانی وجود، اپنی ماورائی اصلیت سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔

خلوت ہمیں انسانی معاشرے اور تاریخ کی سیر سے غافل کر دیتی ہے اور جلوت انسانی وجود کو اس کی اپنی انفرادی تقدیر سے بے گانہ بنا دیتی ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانی تقدیر ان دونوں نقطوں کے ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہی کے ذریعے اپنے امکانات کا شعور حاصل کر سکتی ہے اور اس شعور کی روشنی میں ان امکانات

کو قوت سے فعل میں لاسکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ خلوت میں انسانی شخصیت نہ صرف اپنی تخلیقی توانائی اور اپنے وسائل کو اکٹھا کرتی ہے بلکہ ماورا سے اپنا رشتہ مضبوط کرکے اپنے شعور کے انقلاب آفریں امکانات سے آگہی بھی حاصل کرتی ہے۔ لیکن اس کی اصل تقدیر یہ ہے کہ وہ "انجمن" یا "جلوت" یعنی انسانی معاشرے اور تاریخ کے دھارے میں گھُل مل رہے اور اپنی حاصل کی ہوئی آزادی کو اپنے بنی نوع کی آزادی کا ایک ذریعہ بنائے اپنی نئی تخلیقی صلاحیت سے انسانی تاریخ کی سمت اور انسان کی مجموعی ارتقائی عمل کی منزل کو متعین کرے۔ دوسرے لفظوں میں انفرادی تبدیلی کے عمل کو تاریخی تبدیلی کا پیش خیمہ ہونا چاہیے نہ کہ فرد کے ارتقا کی آخری منزل۔ اسی تصور کا نتیجہ ہے کہ اقبال نبوت کو ولایت اور تاریخ کی تشکیل کے عمل کو انفرادی نجات پر ترجیح دیتے ہیں۔

یہ تصور اسلامی فکر کی تاریخ میں کلیتہً نیا نہیں ہے لیکن اقبال کا جذبۂ محرک اپنے ہم خیال پیشرووں سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک پیمبرانہ مذہبی تجربہ یقیناً متصوفانہ یا باطنی تجربہ کی ایک قسم ہے جس میں وحدتی تجربہ اپنی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی تاریخی قوتوں کی نئی تشکیل اور ان کی رہنمائی کی کوشش کرتا ہے۔ پیغمبر کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز، اپنی لامحدود گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تاکہ پھر سے اُبھرے ایک نئی طاقت سے کام لے کر پرانے نظام کو ختم کرے اور زندگی کی نئی سمتوں سے آگاہ کرے ۱۲

ان کے نقطۂ نظر سے پیغمبر کی سب سے بڑی تمنّا یہ ہوتی ہے کہ "اپنے مذہبی یا ماورائی تجربے کو ایک زندہ تاریخی قوت میں تبدیل کردے اور مادی دنیا کو تبدیل کرنے کے اس عمل میں پیغمبر اپنی شخصیت کو بھی دریافت کرتا ہے اور تاریخ کی نگاہوں میں اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے ۱۳

یہی محرک جاوید نامہ میں زرتشت اور ابلیس کے مکالمے میں ظاہر ہوتا ہے۔ ابلیس زرتشت کو اُکساتا ہے؛

خیز در درکاشانۂ وحدت نشیں
ترکِ جلوت گوئے و درخلوت نشیں

زرتشت اس ترغیب کا شکار نہیں ہوتے اور خلوت و جلوت کے اسرار یوں منکشف کرتے ہیں:۔

چیست خلوت؟ درد و سوزِ آرزوست   انجمن دیداست و خلوت جستجواست
عشق در خلوت کلیم اللہی است   چوں بجلوت می خرامد شاہی است
خلوت و جلوت کمال سوز و ساز   ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز
چیست آں؟ بگذشتن از دیر و کنشت   چیست ایں؟ تنہا نہ رفتن در بہشت
گرچہ اندر خلوت و جلوت خداست   خلوت آغاز است و جلوت انتہا است

خلوت و جلوت تخلیقی شخصیت کے زیر و بم ہیں، کسی ایک نقطے کو منتہا سمجھ کر وہاں رُک جانا شخصیت کی تخلیقی قوت کو محدود کرتا ہے۔ تخلیقی تاریخ عمل ہی میں انسان اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے اور زندگی کو معانی عطا کرتا ہے۔ معراج اور ہجرت میں ایک اندرونی ربط ہے، ایک خلوت کی معراج ہے تو دوسرا واقعہ انقلاب آفریں تاریخی عمل کا نقطۂ آغاز ہے۔ اقدام بہ عزلت اور رجوع بہ صحبت کے اس عمل میں انسانی وجود کے عمودی اور افقی ابعاد ایک دوسرے سے گھُل مل جاتے ہیں اور مکان، تاریخ میں مدارج ترقی کا ایک زینہ بن جاتا ہے۔ انسان نقطۂ مکانی کا اسی لیے محتاج ہے کہ وہ اپنی تعمیری قوتوں کو اکٹھا کر سکے اور زمانہ ساز تاریخی عمل میں تخلیقی طور پر حصہ لے سکے۔ سرمدیت کا تجربہ، تاریخی زمانے کو جنم دیتا ہے اور آفاق کی تسخیر حقیقی تاریخی زمانے میں حاصل ہوتی ہے۔ ٹی۔ الیس۔ ایلیٹ کے الفاظ میں ہم زمانے کو زمانے کے ذریعہ فتح کرتے ہیں۔

اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک سچے اور خالص مذہبی تجربے یا وحدتی شعور کو پرکھنے کا معیار تاریخی عمل ہے۔ مذہبی تجربہ اگر زمانے کی لہروں کو نہ چھیڑے اور ان میں تموّج نہ پیدا کرے تو اُن کے نزدیک ایسے تجربے کی کوئی قدر اور قیمت نہیں۔ اسی لیے وہ لینن کو بھی خدا کے حضور میں کھڑا کرتے ہیں، صرف اس لیے نہیں کہ لینن نے خدا کا انکار کیا تھا بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے تاریخ سازی کے عمل میں رہنمائی کی تھی اور اس لحاظ سے ایک پیغمبرانہ صفت سے متصف تھا۔ اس نظم اور "فرشتوں کا گیت" اور "خدا کا فرمان" کی رمزیاتی اہمیت یہ ہے کہ خدا لینن کے انکار سے ناراض نہیں ہوتا اور اس سے بازپرس نہیں کرتا۔ اس کی سعی کو اتمام تک نہیں پہنچاتا ہے[14]

لینن نے اپنی شخصیت یا خودی کی تربیت کی تھی۔ اس لیے اقبال کے نزدیک وہ ان بے عمل عارفوں سے بہتر ہے جن کی زندگی بے سود عبادت میں صرف ہو جاتی ہے۔

اقبال نے جس انداز سے گفتگو کی ہے اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کا پیش کردہ نصب العین ایک خاص جماعت کے لیے مخصوص ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ انھیں بہر حال ایک تہذیبی مقام نظر درکار تھا جہاں سے وہ حیات و کائنات کے مسائل کا جائزہ لے سکتے، لیکن ان کی فکر کے جو نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں وہ ہر اُس فرد اور گروہ کے لیے مفید ہیں جو ماورائیت اور روحانیت کی قدروں کی حفاظت کے ساتھ ساتھ انسانی تقدیر کی تشکیل اور تعمیر کی سمت ایک انقلابی اقدام کے لیے تیار ہو۔

عصری دنیا کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ روحانیت کی ابدی اقدار اور تاریخی تبدیلی کے تقاضے میں ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے۔ روحانیت، تاریخ سے بے تعلق رہ کر انسان کے اندر تبدیلی کرنے کا فریضہ انجام نہیں دے سکتی۔ اقبال کی عصریت اس اہم انکشاف میں پنہاں ہے کہ وہ انسان کے کردار و عمل میں تبدیلی کو تاریخی تبدیلی سے مربوط سمجھتے ہیں۔ اقبال کے تصورِ نبوت کا اہم محرک یہی خیال ہے کہ ہر انسانی فرد اپنی شخصیت کی تشکیل اس طرح کرے کہ وہ تاریخی عمل میں حصّہ دار بن سکے۔

نکلسن کے موسومہ مکتوب میں اقبال نے اس امر کو واضح کر دیا ہے کہ ان کا "نژادِ نو" کا تصوّر خواص تک محدود نہیں۔ "زمین پر خدا کی سلطنت" کے استعارے سے جو مذہب عیسوی کی مشہور اصطلاح ہے، مدد لیتے ہوئے اقبال اپنے اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ نئی نسل مخصوص نوعیت کے افراد پر مشتمل ایک جمہوریت ہوگی جہاں کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جائے گا۔ اس نئے انسان کا تصوّر جو اپنی شخصیت کو فروغ دے کر انسانِ کامل کا نمونہ ہوگا، اقبال کو آخر تک عزیز رہا اور انھوں نے اپنے اس خواب سے کبھی روگردانی نہیں کی۔

اقبال کا نئی انسانیت اور نئی جمہوریت کا نصب العین سر آنکھوں پر ـــــ لیکن اہم سوال یہ ہے کہ اگر انسانی معاشرے میں تمام افراد کی خودی اور شخصیت کا ارتقا ایک ہی سطح پر نہ ہو ـــــ جو بہت قرینِ قیاس ہے ـــــ تو پھر ان غیر مساوی خودی کے حامل افراد

کے درمیان ربط کس نوعیت کا ہوگا ۔ کہیں طاقت ور شخصیت، کمزور شخصیت پر غالب آنے کی کوشش تو نہیں کرے گی ؟ فکر اقبال کی کٹھن منزل یہی ہے ۔

حوالہ جات

۱ ؎ مثال کے طور پر قدیم مغرب سے افلاطون ، اور مشرق سے مہاتما بدھ، لاوتسے Laotze اور ابتدائی ویدانتی تصورات کا تقابلی مطالعہ نتیجہ خیز ہوگا ۔

۲ ؎ مغربی مفکر بھی (مثال کے طور پر افلاطونی نظامِ فکر) اس مشرقی تصور سے اثر پذیر رہی لیکن اہم بات یہ ہے کہ افلاطونی نظام ان تصورات میں اسیر نہیں رہا بلکہ ان سے آزاد ہونے کی مسلسل کوشش کرتا رہا ۔ اسی لیے وہ خالصتاً بشری نہ بن سکا ۔ ارسطو کی فکر بشریت سے ذرہ برابر بھی متاثر نہیں ہوئی ۔

۳ ؎ خطبات "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید" ص ا (انگریزی)

۴ ؎ ایضاً ص ۱۰۳

۵ ؎ خطبات ص ۱۰۲

۶ ؎ خطبات ص ۱۰۵

۷ ؎ خطبات ص ۱۰۶

۸ ؎ حوالے کے لیے اقبال کا خط نکلسن کے نام، اسرار خودی کے انگریزی ترجمے کا مقدمہ از نکلسن ۔

۹ ؎ خطبات ص ۱۰۸

۱۰ ؎ خطبات ص ۱۰۹

۱۱ ؎ کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے ؛ مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق (ضربِ کلیم)

۱۲ ؎ خطبات ص ۱۲۵

۱۳ ؎ خطبات ص ۱۲۴

۱۴ ؎ بالِ جبریل نظمیں "یعنی خدا کے حضور میں" فرشتوں کا گیت، فرمانِ خدا فرشتوں سے "