اقبال اور وجودیت

(ڈاکٹر محمد نور نبی ریڈر۔ شعبۂ فلسفہ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

اقبال کا نام لب پر آتے ہی ذہن میں ایک تصویر اُبھر آتی ہے۔ ایک ایسی ہمہ گیر شخصیت کی تصویر جس کے عزائم کی بلندی ہمالہ کی چوٹی کی بلندی تھی۔ جس کے تجربات کی گہرائی بحر زخار کی گہرائی تھی۔ جس کے خیالات کی پختگی شیشے کی دیوار کی پختگی تھی۔ جس کا کردار جس کے افکار کا آئینہ دار تھا۔ جس کے افکار کے سرچشمے سے مختلف سوتے پھوٹے ہیں۔ جو ادب اور فلسفہ۔ ادبیات۔ مابعد الطبعیات، اخلاقیات معاشیات، سماجیات۔ سیاسیات اور نفسیات کا احاطہ کیے ہوئے تھے۔ اقبال نے اپنے فکر کے اظہار کے لئے شاعری کو اپنایا۔ ایسی شاعری جو کہ ایک حقیقی شاعری ہے جو ان کا اوڑھنا اور بچھونا ہے جس کی آمد ان کو اپنے دامن میں ڈھک لیتی ہے جس کی بلندی اور عظمت پہ سب کو اتفاق ہے وہ ایک کلاسیکی شاعری ہے جس میں شکوہ بھی ہے اور جواب شکوہ بھی ہے۔ جلال و جمال بھی ہے۔ سوز اور ساز بھی، جنون بھی ہے اور خرد بھی، عشق بھی ہے اور مستی بھی، درد بھی ہے اور درمان بھی، جس کو اقبال ترنم سے پڑھتے تھے۔ خود جھومتے تھے اور کلام کی کیف و مستی سے دوسروں کا من موہ لیتے تھے۔

اقبال کی شاعری ان کے جذبات، احساسات اور شعور کی ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

عہدِ طفلی

تھے دیارِ نو زمین و آسماں میرے لئے وسعتِ آغوشِ مادر اک جہاں میرے لئے

تصویرِ درد

نہیں منت کش تابِ شنیدن داستاں میری خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

مرا رونا نہیں رونا ہے یہ سارے گلستاں کا وہ گل ہوں میں خزاں ہر گل کی ہے گویا خزاں میری

ترانۂ ہندی۔ سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا۔ ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

ہندوستانی بچوں کا قومی گیت

چشتی نے جس زمیں پہ پیغام حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا — جس نے حجازیوں سے دشت عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

ترانۂ ملی - چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا — مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا
توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے — آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا

وطنیت - بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے — اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

شکوہ - ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر — کہیں مسجود تھے پتھر کہیں معبود شجر
خوگر پیکر محسوس تھی انساں کی نظر — جانتا پھر کوئی اَن دیکھے خدا کو کیوں کر
تجھکو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام ترا — قوتِ بازوئے مسلم نے کیا نام ترا

جواب شکوہ - عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تیری — مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تیری
ماسوا اللہ کے لئے آگ ہے تکبیر تیری — تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تیری
کی محمدؐ سے وفا تونے تو ہم تیرے ہیں — یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

علم و عشق - عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات — علم مقام صفات عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات عشق حیات و ممات — علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب

مسجد قرطبہ - عشق دم جبرئیل عشق دم مصطفےٰ — عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
کافر ہندی ہوں میں دیکھ مرا ذوق و شوق — دل میں صلوٰۃ و درود لب پہ صلوٰۃ و درود

ساقی نامہ - شراب کہن پھر پلا ساقیا — وہی جام گردش میں لا ساقیا
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے — دلِ مصطفےٰ سوزِ صدیق دے
دما دم رواں ہے یم زندگی — ہر ایک شے سے پیدا رم زندگی

ذوق و شوق - صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق — معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

ضرب کلیم۔ خودی کا سرِّ نہاں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ خودی ہے تیغ فساں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ
یہ اقبال کی خودی کا ارتقا ہے۔ خلاقِ عالم نے ممکنات کی شکل میں اس کو اقبال کے اندر ودیعت کر دیا تھا۔ اس کو اقبال نے اپنی آزادی انتخاب، صلاحیت خلق تخلیق اور محبت خالق عالم سے عالم وجود میں لائے ـــــ اب ایسی ہمہ گیر شخصیت کا موازنہ وجودیت سے کیا جائے یا ان کے افکار میں وجودی عناصر (existential elements) تلاش کیے جائیں گویا آفتاب کو چراغ دکھانا ہے لیکن پھر مجھ سے یہ سوال پوچھا جائے گا کہ میں نے اس موضوع کا انتخاب کیوں کیا۔

اقبال اور وجودیت (EXISTENTIALISM) کا موضوع کوئی نیا موضوع نہیں ہے کم از کم ہماری مادری درسگاہ میں ابھی چند ماہ قبل شعبۂ انگریزی کے زیر اہتمام اقبال صدی کے سلسلے میں اقبال سیمینار ہوا۔ اس سیمینار میں پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے اپنا مقالہ[1] "وجودی نکتہ نگاہ سے اقبال کا جائزہ" پیش کیا۔ اس سے پیشتر ڈاکٹر وحید اختر کا مقالہ "اقبال کے فکر میں وجودی عناصر" "اسلام اور عصر جدید" کے جنوری اور اپریل ۷۴ء کے شماروں میں چھپ چکا تھا۔ ان دونوں حضرات کے نظریات میں کوئی خاص فرق نہیں ہے لیکن مقالہ کی ضخامت میں فرق ضرور ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا مقالہ اردو میں ہے اور انصاری صاحب کا مقالہ انگریزی میں۔ دونوں حضرات نے صرف اقبال کی منظومات کا سہارا لیا ہے اور اقبال کی پختہ تر تشکیل "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ گو کہ مجھے حیرت ہے کہ ڈاکٹر وحید اختر کا پروفیسر انصاری کے مقالہ پر یہ اعتراض تھا کہ پروفیسر موصوف نے "تشکیل" کا حوالہ بالکل نہیں دیا تھا۔ لیکن جب میں نے ڈاکٹر موصوف کے مقالہ کا مطالعہ کیا تو خود بھی ان کو اس جرم کا مرتکب پایا۔ چوں کہ پروفیسر انصاری کا مقالہ ابھی چھپا نہیں ہے اس لئے میں وحید صاحب کے مقالے ہی پر گفتگو کروں گا۔

وحید صاحب نے اپنے مقالے میں وجودیت کے 'بقول ان کے' چند بنیادی نکات اٹھائے ہیں اور اقبال کے اشعار کی مدد سے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کے یہاں بھی یہ نکات ملتے ہیں۔ لہٰذا اقبال کو اصطلاحی معنوں میں وجودی نہ سہی لیکن اس میں تو کوئی شک نہیں کہ وہ مشرق میں

(1) یہ مقالہ شعبۂ ... مسلم یونیورسٹی کے زیر اہتمام اقبال سیمینار منعقدہ ۲۶-۲۵ اپریل ۷۸ء میں پیش کیا گیا۔

اس طرح وجودی طرزِ فکر و احساس کے پیشرو ہیں جس طرح مغرب میں دوستو فسکی (DOSTOCVSKI) اور نطشے (NiеTZShey) بیسویں صدی کی وجودیت کے ہراول مانے جاتے ہیں۔ (۱)

وحید صاحب کے مقالے میں بنیادی کمی اس بات کی ہے کہ وہ جو بھی نکتہ بیان کرتے ہیں اس کی وضاحت بالکل نہیں کرتے کہ اس کے معنی کیا ہیں؟ وہ کس ضمن میں اس کو پیش کر رہے ہیں۔ مثلاً فرد کی آزادی کو ہی لے لیجئے۔ پورے مقالے میں کہیں بھی فرد کی آزادی کی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔ صرف اس بات کی نشان دہی کی گئی ہے کہ کرکے گارڈ (KieTKe-gAATd) فرد کی آزادی کے داعی ہیں اور اقبال بھی فرد کی آزادی کے علمبردار۔ لیکن کرکے گارڈ کے یہاں فرد کی آزادی کا کیا تصور ہے؟ وہ کس حد تک فرد کو آزاد سمجھتے ہیں؟ کیا آزادی محض آزادی ہے یا آزادی اپنے ساتھ کچھ پابندیاں بھی عاید کرتی ہے؟ فردِ مطلق (خدا) اور فردِ متناہی (بندہ) کی آزادی میں کیا رشتہ ہے؟ کیا ایک کا دوسرے کے ساتھ آزادانہ تعاون ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ اگر اس قسم کے سوالات سے بحث کی جاتی تو کرکے گارڈ اور اقبال یا اقبال اور دوسرے وجودی مفکرین کے تصورِ آزادی میں نمایاں اور بین فرق سامنے آجاتا اور پھر وحید صاحب یہ نہیں کہتے کہ اقبال نے اپنی وابستگی کو ہی جس طرح آزادی و ناوابستگی بنایا اس نے ان کے تجربے کو وہ آفاقیت دی کہ ایک طرف وہ کرکے گارڈ کے ہم زبان ہیں تو دوسری طرف عہدِ حاضر کے وجودئین کے اس تصورِ آزادی کے پیش رو ہیں جو کرکے گارڈ سے بھی وسیع تر مضمرات رکھتا ہے۔" ۱۔ (الف)

اسی طرح ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں "اسرارِ خودی میں اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل پہ زور دیا ہے۔ اطاعت۔ ضبطِ نفس۔ اور نیابت الٰہی۔ نیابت الٰہی کا مرحلہ کرکے گارڈ (Kierkegaard) کے مذہبی مرحلے کے مساوی ہے جو فرد کو کرکے گارڈ سے زیادہ عظمت اور فرائض سونپتا ہے۔ (۲) اب اقبال کے یہاں اطاعت' اطاعت شریعت ہے۔ ضبطِ نفس۔ عبادت اور ریاضت کے ذریعے نفس کی تربیت ہوتی ہے۔ اور اس کو پاکیزگی اور طہارت عطا ہوتی ہے اور ان دونوں کا ثمرہ نیابت الٰہی ہے جو خلیفۃ اللہ کا مقام ہے اور یہ انسانی خودی کی تکمیل ہے لیکن کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کرکے گارڈ کے تین مرحلے جمالیاتی (Aesthetic) اخلاقی (Moral) اور مذہبی (Religious) ایک

(۱) اسلام اور عصرِ جدید۔ جلد ۱۔ شمارہ ۲۔ اپریل ۱۹۶۹ء ص ۵۵۔ الف ایضاً ص ۵۵ (۲) ایضاً ص ۵۷، ۵۸

دوسرے سے مربوط اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں؟ کیا اخلاقی مرحلے کا انحصار جمالیاتی مرحلے پر ہے اور جمالیاتی و اخلاقی مراحل مذہبی مرحلے کو جنم دیتے ہیں؟ بالکل نہیں۔ کرکے گارڈ نے انسانی زندگی کو ان تین مراحل میں تقسیم کیا ہے۔ اور کہیں تو ایک ہی انسان کے اندر یہ تینوں مرحلے پائے جا سکتے ہیں۔ جو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہیں اور اس کے کیفیات بھی مختلف ہیں۔

یہ بنیادی غلطی کیوں ہوئی؟ محض اس لئے کہ ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے نیابت الہی اور کرکے گارڈ کے مذہبی مرحلے کی تشریح نہیں کی۔ شاید اگر تشریح کی جاتی تو اتنی بڑی غلطی نہیں ہوتی۔

صفحہ ۵۵ پر ڈاکٹر موصوف کا کہنا ہے "اقبال بھی کرکے گارڈ کی طرح مذہب کو مردہ و کہنہ بے روح و بے عمل شعائرِ مذہب سے آزاد کرانا چاہتے ہیں۔ کسی صوفی کا یہ قول کہ "صوفی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا" اسی صداقت کا ایک رُخ ہے جس کے اقبال داعی ہیں۔" (۳) یہاں پر "شعائرِ مذہب" تشریح طلب ہے۔ کیا شعائرِ مذہب سے مراد کلمہ توحید پر ایمان۔ نماز۔ روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج وغیرہ سے ہے تو یہ اسلام کے ارکان ہیں۔ کرکے گارڈ نے کلیسائی نظام کی مخالفت کی لیکن اقبال نے اسلامی ارکان پر نہ صرف زور دیا بلکہ اس کی اہمیت اور اس کی حر کی اور آفاقی پہلو کو اجاگر کرکے ان میں نئی جان ڈال دی۔ مثلاً اپنے خطبہ سوم اور چہارم میں دعا کی اہمیت صلوٰۃ اور دوسرے ارکان پر عمل پیرا ہونے کی ضرورت کو پیش کیا۔ اور بتایا کہ پابندی اوقاتِ صلوٰۃ ہماری خودی کی آزادی کی ضمانت ہے۔ اسی طرح دوسرا جملہ "صوفی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا" تشریح طلب ہے۔

صفحہ ۴۷ پر ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں "وجودئین کے نزدیک موت بھی با معنی اور عظیم بن سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مجبوراً قبول نہ کیا جائے۔ اس سے بھاگنے کی کوشش نہ کی جائے۔ بلکہ اس کا آزادانہ انتخاب کیا جائے۔ اقبال موت اور زیست کو اعتبارات اسی موضوعی وجودی تجربے کی بنا قرار دیتے ہیں۔ اس کے بعد زبورِ عجم سے چند اشعار پیش کئے گئے ہیں۔

مردن و هم زیستن اے نکتہ رس　　　این همہ از اعتبارات است و بس

آنکہ حَیٌّ لَا یَمُوتُ آمد حق است　　　زیستن با حق حیات مطلق است

---

(۳) اسلام اور عصر جدید۔ ص ۵۵

مرگ بے حق زیست جز مردار نیست گرچہ کس در ماتم او زار نیست
از نگاہش مومنی یا در حجاب قلب او بے ذوق و شوق انقلاب (۴)

ان اشعار سے یہ نکتہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ موت اور زیست کس طرح اعتبارات میں حق کے ساتھ جینا حیاتِ مطلق ہے اور حق کے بغیر جینا موت کے مترادف ہے۔ اس کے بعد علامہ نے اس شخص کی حالت بیان کی ہے جو بغیر حق کے زندہ رہتا ہے لیکن اس میں موضوعی وجودی تجربے (Subjective existential experience) کا تجزیہ کہاں پر آتا ہے؟۔ دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا اقبال کے یہاں نظریۂ موت وہی ہے جو کہ وجودئین کا نظریہ ہے اقبال کے نظریہ موت اور وجودئین کے نظریہ موت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اسی طرح اور دوسرے امور ہیں جن میں اقبال اور وجودئین کے درمیان بین فرق موجود ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے انھیں خلط ملط کر دیا ہے۔ بہرحال مذکورہ بالا نکات سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ میں نے اس موضوع کا انتخاب کیوں کیا۔

اقبال کا فلسفہ وابستگی کا فلسفہ (PHILOSOPHY OF COMMITMENT) ہے اسے وابستگی کا فلسفہ اس لئے کہہ رہا ہوں کہ اقبال نے سمجھ بوجھ کر اور تجربے کے بعد اسلام کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اقبال مسلمان صرف محض اس لئے نہیں تھا کہ وہ ایک مسلمان کے گھر پیدا ہوا تھا بلکہ اس کے برعکس اقبال اپنے فکر علم اور تجربہ کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ اسلام ہی ایک صحیح دین ہے جو فرد اور جماعت دونوں میں خالص انسانی قدروں کو فروغ دے سکتے ہیں۔

اقبال فرماتے ہیں " اسلام محض انسان کی انفرادی اخلاقی اصلاح کا داعی نہیں بلکہ عام بشریت کی اجتماعی زندگی میں تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نکتۂ نگاہ کو بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ (۵) لہذا اقبال کے افکار کا مرکز کلام پاک ہے۔ اگر تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ جو بھی مسئلہ ہو چاہے وہ خودی کا ہو

---

(۴) زبورِ عجم۔ بندگی نامہ (۵) حرفِ اقبال۔ صفحہ ۲۵۱

یا انا کا، علم کا ہو یا عرفان کا، آزادی کا ہو یا پابندی کا، عمل کا ہو یا تخلیق کا۔ فرد کا ہو یا قوم کا ہر مسئلہ کی وضاحت پہلے اقبال فلسفہ، سائنس اور نفسیات کے پسِ منظر میں کرتے ہیں اور قرآنی آیات پیش کرکے اس کی ہم آہنگی سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں پر یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ چونکہ الہیات اسلامیہ کا مسئلہ تھا لہٰذا قرآن کا حوالہ اس میں لازمی تھا۔ لیکن تشکیل جدید سے قطع نظر اگر ہم اقبال کی شاعری کا جائزہ لیں تو خاص کر اقبال کے تیسرے دَور کی شاعری جو کہ اقبال کی شاعری کی معراج ہے، کلام الٰہی کی بازگشت ہے۔ اس دَور کے مطبوعات مثلاً اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، زبورِ عجم، پیامِ مشرق بالِ جبریل، ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز میں اکثر و بیشتر تلمیحات قرآنی نظر آتی ہیں۔

اس کے برعکس اگر وجودیت کو لیا جائے تو وجودیت ایک ناوابستگی (Non-commitment) کا فلسفہ ہے۔ ناوابستگی سے میری مراد ایک ایسے فلسفے سے ہے جس میں کوئی نظام نہیں اور یہی وجہ ہے کہ وجودیت میں مختلف الرائے مفکرین جمع ہو گئے ہیں۔ وجودیت بنیادی طور پر کلیسائی نظام کے خلاف بغاوت ہے۔ یہ ایک تحریک ہے جو ہر روایتی قدر چاہے وہ سماجی ہو یا مذہبی کی مخالفت کرتی ہے۔ اس تحریک کی رُو سے انسان مکمل طور پر آزاد ہے۔ اس کو خود سے اپنی اقدار کو تخلیق کرنا ہے لہٰذا وہ وجود کو عین پر مقدم مانتے ہیں (Existence Precedes Essence)

اس بنیادی فرق کے بعد ذرا اہم چند وجودی مفکرین کے افکار کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ اقبال کے افکار سے ان کی کس حد تک مطابقت ہے یا اختلاف — کرکےگارڈ کو بنیادی طور پر اور باقاعدہ طور میں وجودی فلسفے کا بانی قرار دیا جاتا ہے وہ ہیگل کے پیش کردہ نظامِ فلسفہ مطلق عینیت (Absolute Idealism) کی پوری شدت کے ساتھ مخالفت کرتا ہے۔ اس کے مطابق ہیگل کے فکری نظام تک انسانی آزادی پنپ نہیں سکتی ہے۔ کرکےگارڈ کے نزدیک بنیادی حقیقت فرد ہے اور وہ اس بات کو مضحکہ خیز سمجھتا ہے کہ فرد اپنی انفرادیت عقلِ استدلال کے ذریعے آفاقی شعور (UNIVERSAL CONSCIOUSNESS) میں ضم کر دے۔

کرکےگارڈ کے نزدیک آدمی تلاشِ حق میں آزاد ہے۔ زندگی کے ہر [illegible] میں وہ انتخاب کرتا چاہتا ہے

وہ ہر جگہ اپنے مختلف اور متضاد دوراہوں پر کھڑا پاتا ہے اور اسے بہر حال خود چننا پڑتا ہے اور اپنے لئے اقدار کا تعین کرنا پڑتا ہے۔ کرکے گارڈ کے نصور انتخاب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی معیار کا تعین نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے مطابق جو کچھ میں انتخاب کروں اگر اس کے لئے کوئی معیار مقرر ہو تو میں ذاتی طور پر کچھ انتخاب کرنے کے بجائے "معیار" کو چن لیتا ہوں۔ بہذا عمل انتخاب کسی بھی طرح متعین نہیں ہونا چاہیئے۔ (۶)

کرکے گارڈ استدلال کے ذریعہ خدا کو ثابت کرنے کا قائل نہیں۔ خدا کے وجود ثبوت میں منطقی پیمانے ہمارے کام نہیں آتے ہیں۔ خدا صرف ایقان (Faith) کے ذریعے ہی پہچانا جا سکتا ہے "حقیقت وہ ہے جو میرے لئے حقیقت ہو۔ حقیقت موضوعی ہے نہ کہ معروضی Truth is subjective not objective) حق وہی ہے جسے میں اختیار کروں جس کے لئے میں اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لئے تیار ہو جاؤں اور جس کی خاطر میں زندہ رہوں نہ کہ جیسے منطقی استدلال کے ذریعے حاصل کیا جاسکے۔ (۷) آدمی جب جمالیاتی اور اخلاقی مرحلے سے گذر کر مذہبی مرحلے تک پہنچتا ہے تب وہ خدا کو بے چون وچرا تسلیم کر لیتا ہے۔ صرف اعتقاد اور ایقان کے ذریعے ہی آدمی خدا سے ناطہ جوڑ سکتا ہے کیوں کہ خدا غیر مرئی اور ناقابل ثبوت ہونے کے علاوہ ماورا بھی ہے۔ (۸)

یاسپرس (Yaspers) کے نزدیک انسانی اقدار (HUMANVALUES) تجربوں کے انکشافات اور آزادانہ آرا کی صلاحیتوں کو بارآور کرنے سے جنم پاتی ہے۔ آزادی انتخاب (Choice) اور آگہی (Self awareness) ذات یا انا کا دوسرا نام ہے۔ انتخاب کرنے کا مطلب ہی آزاد ہونا ہے اور اس لحاظ سے آدمی کی آزادی اس کا وجود بن جاتا ہے۔ آدمی اس حد تک موجود ہوتا ہے جس حد تک وہ آزادانہ رائے کا استعمال کرے۔ وجود اور شعور آزادی ایک ہی چیز ہیں (۹)

---

(6) Encyclopaedia of Philosophy Vol. 4. P. 337

(7) F. Copleston, contemporary Philosophy, Revised EDITION 1973-search pRch PRess, London- P.153, (8) Ibid: P.153

(9) Encyclopaedia of Philosophy, vol. 4. P. 256.

جب بھی آدمی کسی فعل کا آزادانہ ارتکاب کرتا ہے تو اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ بہرحال آدمی کے لئے کچھ اقدار کی خاطر اپنے کو وقف کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ آزادی انسان کو نہ ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ رد۔ آزادی کا ادراک اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب آدمی میں اس ذمہ داری کا احساس ہو کہ وہ اپنے کو کیا بناتا ہے پوری طرح جاگ اٹھے۔

جب یہ احساس جاگ اٹھتا ہے تو آدمی کو اپنے اردگرد وجود کا آمنا سامنا ہوتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ میں وجود کو بحیثیت ایک معروض شئے کے سمجھ لیتا ہوں۔ وجود بجائے خود ماورائی ہے اور اس کا ادراک محض ایک تاثر ہے۔ اس ذاتی تاثر یا احساس کو کسی طرح بھی ماورائی وجود (Transcendental existence) کو ثابت کرنے کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ نہ ماورائی وجود کو ثابت کرنے کے لئے کسی کے پاس کوئی پرائیویٹ (نجی) ثبوت ہو سکتا ہے۔ (۱۰)

ظاہر ہے کہ ماورائی وجود کو ثابت کرنے کے لئے کسی سائنٹفک استنباط کو پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔ آدمی ماورائی وجود کے ساتھ اپنا رشتہ صرف فلسفیانہ ایقان (Philosophic-faith) کے ذریعے ہی استوار کر سکتا ہے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ آدمی ماورائی وجود اور اس کے رشتے سے سرے سے ہی منکر ہو جائے کیوں کہ ماورائی وجود کو پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچایا جا سکتا ہے۔ اس کی تصدیق یا تردید کے لئے آدمی آزاد ہے۔ آدمی کرکے گارڈ کی طرح اس کی تصدیق کر سکتا ہے یا نطشے کی طرح اس کی تردید۔ یہ آدمی کی اپنی مرضی ہے۔ (۱۱)

مارسل (Marcel) جب انسانی زندگی کے مفہوم آزادی اور خدا کے وجود جیسے مسائل سے دوچار ہوتا ہے تو اقرار کرتا ہے کہ کوئی بھی ایسا معروضی انداز فکر اختیار نہیں کیا جا سکتا ہے جس سے ان سوالات کا جواب حاصل ہو سکے۔

---

(10). F. Copleston, Contemporary Philosophy, P. 163 Ibid.
(11). Ibid P. 164.

دوسرے وجودیوں کی طرح مارسل (Marcel) بھی وجود (Being) کے تجربے کے ذریعہ ہی اپنے نظام فلسفہ کی شروعات کرتا ہے اور عرفانی یا نروان کے امکانات تلاش کرنے کی مہم میں سرگرداں پھرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معروضی بحث تمحص سے ہٹ کر وجود کی تصدیق باطنی مشاہدات اور اندرونی تجربات کی بھٹی میں تپ کر ہی حل کی جا سکتی ہے۔ اس کے مطابق چند مخصوص باطنی مشاہدات و تجربات جیسے محبت، خوشی، امید اور یقین مثبت شواہد کی حیثیت سے ایک لامتناہی موجود (In exhaustiBLEPRSEble, -Presence) کی طرف نشاندہی کرتے ہیں۔ یہی لامتناہی موجود خدا ہے۔ وجود مطلق (Absolute Being) اگرچہ فکری نقطۂ نظر سے بھی واضح نہیں ہو پاتا مگر اس سے زندگی کی تخلیقی راہیں منور ضرور ہو جاتی ہیں[12]۔ مارسل کہتا ہے کہ وجود مطلق سے پیار اور پریم کا رشتہ قائم کرنے کے لئے آدمی کو انا پرستی کی قید سے باہر نکلنا پڑتا ہے ساتھ ہی ساتھ اس محبت کے رشتے کے غیر مشروط تقاضوں کا جواب اسی صورت میں دیا جا سکتا ہے جب آدمی کو تخلیقی وفاداری Creative (fidelity) کی صلاحیت موجود ہو۔ (۱۳)

وجودی مفکرین میں سے میں نے کرکے گارڈ، یاسپرس اور مارسل کا انتخاب کیا کیوں کہ یہ تینوں مفکرین خدا پر یقین رکھتے ہیں اور اقبال خدا کے عاشق و شیدائی ہیں۔ اس لئے کم از کم یہ نکتہ تو دونوں میں مشترک ہے۔ وجودی مفکرین کے بعد اب ذرا آئیے اقبال کے ذات الٰہیہ کے تصور کا سرسری جائزہ لیں۔

علامہ فرماتے ہیں کہ واردات مذہبی کی بنا پر جو حکم لگایا جاتا ہے فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے یعنی جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوامل پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی با بصیر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو موجود ایک انا ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ یہی مطلق "انا" ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لئے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا

---

(12) ENCYCLOPEDIA OF PHLO. VOL 5 PP 154-155

(13) IBID 154-155

اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی۔

"قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ۔ اَللّٰهُ الصَّمَدُ۔ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ٥

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے لئے فرد کا صحیح تصور قائم کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے اس صورت میں توالد اور تناسل کا عمل ناممکن ہوتا کیوں کہ توالد اور تناسل کا مطلب ہے جسم سابق کے ایک ٹکڑے کا اس طرح منتقل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آسکے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے لہذا فرد کامل کی ذات جو بہ حیثیت ایک انا کے اپنے آپ ہی محدود و دوسروں سے الگ تھلگ بے مثل اور یکتا ہے۔ توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔ انائے کامل کی یہی خصوصیت ذات الٰہی کے اس تصور کا بنیادی جز ہے جو قرآن پاک نے اس باب میں قائم کیا ہے۔ (۱۴)

اس کے بعد علامہ نے "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ" کی تشریح کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ "نور" کا اشارہ ذات الہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے (۱۵)

اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انفرادیت کے معنی کیا متناہیت کے نہیں۔ علامہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ذات الہیہ کی لامتناہیت کا قیاس مکانی لامتناہیت پر نہیں کرنا چاہیئے۔ لامتناہیت خواہ مکانی ہو یا زمانی۔ اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے۔ ذاتِ حقیقی کی تخلیقی فعالیت کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ عقل اس کی ترجمانی زمان و مکان کے رنگ میں کرے۔ اور اس کے لئے مکان و زمان گویا وہ اس کے ممکنات ہیں جن کا تھوڑا بہت تصور ہم اپنے زمان و مکان کی مدد سے کر لیتے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ ان کی نوعیت سرتاسر ریاضیاتی ہے۔ حالانکہ ذات الہیہ کے ماوراء اور اس کی تخلیقی فعالیت کے علاوہ زمان و مکان کا وجود ہی نہیں کہ ہم اس کو دوسری ذات کی نسبت سے زماناً اور مکاناً محدود یا الگ تھلگ ٹھہرا دیں (۱۶)

---

(14) Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam PP. 59, 60 (15) Ibid., PP. 60, 61

(16) Ibid. PP. 61

عقلی اعتبار سے دیکھا جائے تو قرآن مجید نے ذاتِ الٰہیہ کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے دوسرے اہم اجزا ہیں۔ اس کی خلقیت۔ اس کا علم، قدرت کاملہ۔ دیمومت (eternity) وغیرہ (۱۷)

علامہ نے اپنی دلیل کے دوران برگساں (Bergson) فارنل (Farnell) حضرت بایزید بسطامی، پروفیسر اڈنگٹن (Eddington) ابو ہاشم (Abu Hashim) ابوبکر باقلانی (Abu Bakr Baqilani) پروفیسر میکڈانلڈ (Macdonald) ڈاکٹر زویمر (Zwemer) اشاعرہ (Asharites) پروفیسر وائیٹ ہیڈ (White-head) مولانا رومی (Rumi) ہیگل (Hegel) امام رازی (Razi) نیوٹن (Newton) پروفیسر رانجیر (Rongier) پروفیسر الیگزنڈر (Alaxander) عراقی (Iraqi) ناؤمن (Naumann) وغیرہ کے نظریات کا بھی جائزہ لیتے ہیں اور ان میں سے جو نکات ان کی تائید میں ہوتے ہیں ان کو تو وہ اپناتے ہیں اور جو چیزیں ان کے خلاف جاتی ہیں ان کو وہ رد کر دیتے ہیں۔ (۱۸)

اس اقتباس سے میرا مطلب یہ ثابت کرنا ہے کہ علامہ نے ذاتِ الٰہیہ کے تصور کے لئے سب سے پہلے قرآنی آیت کو لیا اور کلام پاک میں جو ذاتِ الٰہیہ کا تصور پیش کیا گیا ہے اس کو من و عن تسلیم کرنے کے بعد علامہ نے قرآنی تصور کی وضاحت کے لئے مفسرین فلسفہ قدیم اور جدید فلسفہ اسلام، سائنس اور نفسیات کی موجودہ دنیا سے دلائل اور براہین پیش کیے اور بلا شبہ بعض تصورات کی وضاحت کے لئے انھوں نے ذاتی شعور اور تجربات کے تجزیہ کا بھی سہارا لیا ہے۔ مثلاً علامہ فرماتے ہیں۔ اگر زمانہ کے فہم میں صرف خارج سے قدم بڑھایا گیا تو اس کی حقیقت کا صرف ایک حد تک ہی ادراک ہو سکتا ہے اس کا صحیح طریق یہ ہوگا کہ ہم اپنی حیات شاعرہ کا تجزیہ

(Psychological Analysis of our conscious experience) Brom purely objective Point of view

(۱۷) Ibid., P. 61. (صفحہ ۱۴۵ کے مطابق)

(۱۸) Ibid., for detail see the third lecture.

باعتبار نفسیات بڑی احتیاط سے کریں۔ کیوں کہ زمانہ کی حقیقت کا انکشاف ہماری واردات شعور ہی ہوتا ہے نفسِ بصیر کی زندگی تو استدامِ محض کی زندگی ہے۔ یعنی تغیر سے تواتر کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب نفسِ انسانی خلوت سے جلوت یعنی قدر آشنائی سے کار فرمائی کی طرف بڑھتا ہے یا دوسرے لفظوں میں وجدان سے فکر کی جانب تو اس فرمانِ جوہری کی تخلیق ہو جاتی ہے

اب اگر وارداتِ شعور کی نوعیت کا لحاظ رکھا جائے کیوں کہ واردات شعور ہی سے ہمارے علم کا آغاز ہوتا ہے۔ تو ہم ایک ایسا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں ثبات و تغیر یعنی زمانہ بحیثیت مجموعہ جواہر ایک دوسرے کی ضد نہیں رہتے لہٰذا جب ہم اپنی وارداتِ شعور کے پیشِ نظر اس "انا" کی زندگی کا تصور جو ہر شے پر محیط ہے نفسِ متناہیہ کی مماثلت پر کرتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ "مطلق انا" کا زمانہ ایک ایسا تغیر ہے جس میں تواتر کو سر و دخل نہیں۔ یعنی وہ دراصل ایک وحدتِ نامیہ ہے جس میں اگر جوہریت کارفرما نظر آتی ہے تو محض اس کی تخلیق حرکت کے باعث۔ لہٰذا "انا" کی زندگی ـــــ اگر ایک طرف دیومت کی زندگی ہے یعنی تغیر بے تواتر کی دوسری طرف زمانِ متسلسل کی ان معنوں میں کہ وہ ایک پیمانہ ہے تغیر بے تواتر کا اور اس سے خاص طور پر وابستہ قرآن مجید کے اس ارشاد و لہ اختلاف الیل والنہار کا مطلب بھی ہم کچھ یوں ہی سمجھ سکتے ہیں۔ (۱۹)

(باقی آئندہ)

فہرست کتب

اور ادارے کے قواعد و ضوابط مفت طلب فرمائیے

جنرل منیجر ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی ۶

---

(19) Ibid., PP: 72, 73.