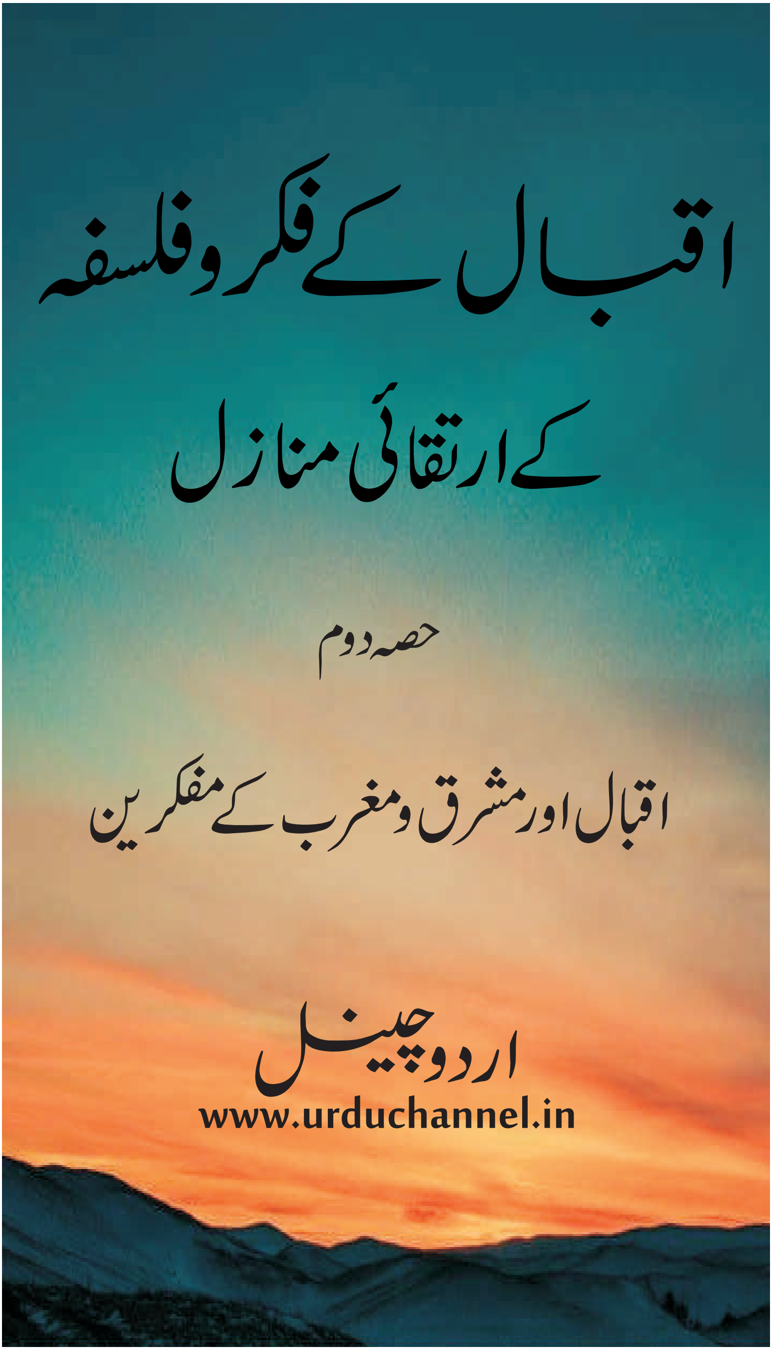
www.urduchannel.in



www.urduchannel.in

﴿باب دوم﴾

اقبالؔ اور مشرق و مغرب کے مفکرین

www.urduchannel.in

علامہ اقبالؔ کی شخصیت اس اعتبار سے بہت ہی لائق توجہ ثابت ہوتی ہیں کہ وہ بیک وقت شاعر بھی ہیں اور ایک فلسفی بھی، چنانچہ اس طرح کی مثالیں دنیا کے فکروادب میں بہت ہی کم ملتی ہیں ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان اپنی معروف تصنیف ''روح اقبال'' کے دیباچہ میں بیان کرتے ہیں کہ میں نے اقبالؔ کے خیالات کو اپنے مطالعے کی سہولت کے مدنظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، یعنی آرٹ، تمدن اور مذہب اورمزید کہتے ہیں کہ ان تین شقوں کے تحت زندگی اور کائنات کے تمام مہمات مسائل آجاتے ہیں، جن کی نسبت اقبالؔ نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔[1] ڈاکٹر یوسف حسین خان کے اس تصور میں حقیقت رونما ہے، کیونکہ ان ہی تین شقوں کے تحت علامہ کے فکرونظر کا احاطہ دیکھنے کو ملتا ہے، یعنی آرٹ، تمدن اور مذہب۔ علامہ اقبال نے اپنے فکروفلسفہ کی تعمیر وتشکیل میں جہاں قرآن وسنت اور بعض اسلامی مفکرین یا اسلامی تحریکات سے استفادہ کیا ہے، اس کے علاوہ ان کے ذہنی اور فکری ماخذات کا سلسلہ دور تک پھیلا ہوا نظر آتا ہے، جن میں مشرق ومغرب کے مفکرین، شعراء صوفیا، مورخین اور مفسرین کے فکرونظر سے مستفید ہونا اساسی حیثیت رکھتا ہے، ان اذہان میں کچھ تو ان کے معاصرین رہے ہیں، لیکن اکثر ان سے پہلے عہد کے ہیں۔ علامہ

www.urduchannel.in

نے مشرق ومغرب کی فکر کا غائر مطالعہ کیا اور جہاں کہیں بھی اس فکری نظام کو قرآن و سنت کے خلاف پایا تو وہاں تنقیدی رویہ اختیار کر کے اسلام کے فکری نظام کے تحت ایک اختراعی فکر ونظر کا انکشاف کیا جو حقیقت میں اپنے اندر ایک آفاقی نوعیت کا حامل نظر آتا ہے۔اس طرح سے علامہ کے فکر وفلسفہ کو ہم ان کے منظوم ومنثور کلام میں اس ہیولیٰ کے تحت دیکھتے ہیں، جو کہ اسلام کی عملی روح کی اساس پر کاربند نظر آتا ہے۔ اس بات میں کوئی دورائے نہیں کہ مشرق ومغرب کے فلسفوں کا گہرا تقابلی مطالعہ قرآن وسنت کی روشنی میں کرنے سے علامہ کے فکر ونظر کی حدود وسیع تر ہوتی گئیں۔ علامہ اقبالؔ جن شرق وغرب کے اکابر مفکرین اور شعراء سے مستفید ہوئے ہیں، ان میں خاص طور پر سرزمین مشرق سے مسلم اذہان کے علاوہ غیر مسلم مفکرین وشعراء کا بھی شمار ہوتا ہے۔اسی طرح مغرب کے حوالے سے وہاں کے فکر وفلسفہ سے علامہ خوب استفادہ کرتے رہے، جن میں خاص طور پر وہاں کے مفکرین ،فلسفی اور شعراء قابل ذکر ہیں۔علامہ نے ان کے فکر وفلسفہ کو مدلّل بحث میں لایا، جس کا تذکرہ خاص طور پر ان کے انگریزی خطبات میں دیکھنے کو ملتا ہے حالانکہ اردو اور فارسی منظوم کلام میں بھی اس فکریات کا ذکر کیا ہے۔اس ضمن میں راقم اس موضوع پر مفصل جائزہ پیش کرنا چاہتا ہے۔

اقبالؔ اور رومیؔ:

مولانا رومیؔ کے بارے میں جامیؔ نے فرمایا تھا:

مثنویٔ مولوی معنوی
ہست قرآن درزبانِ پہلوی

رومیؔ ۱۲۰۷ء میں بلخ میں تولد ہوئے، انہیں تین بڑے صوفیوں میں اپنی ایک انفرادی حیثیت حاصل ہے، جن میں ابن عربیؔ اور الغزالیؔ کے اسماء بھی شمار کیے جاتے ہیں۔ اس حقیقت کے ساتھ ساتھ رومیؔ کو ان تین بڑے صوفی شعراء میں بھی تسلیم کیا جاتا ہے جن میں سنائیؔ (۱۱۵۰ء) اور فریدالدین عطار (۱۲۳۰ء) کے نام قابل قدر ہیں۔ چنانچہ مولانا رومیؔ ایک ممتاز شاعر کی حیثیت سامنے آتے ہیں، لیکن ان کا کلام ہی ان کے مفکرانہ اور متصوفانہ رجحان کا نمونہ رہا ہے۔ رومیؔ وسط ایشا میں ازبک زبان بولنے والے ترکوں کی سرزمین میں پیدا ہوئے۔ رومیؔ متصوفانہ ذہنیت کے مالک تھے، تحقیق سے یہ ثابت ہوا ہے کہ ان کا شجرۂ نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ملتا ہے۔ مولانا رومیؔ کی زندگی میں شمس تبریز ایک اہم نام رہا ہے، شمس تبریز کے متعلق حالانکہ مستند معلومات بہت ہی کم حاصل ہوچکی ہے، لیکن کہا جاتا ہے کہ مولانا رومؔ ان سے بے حد متاثر رہے ہیں۔ سید عابد علی عابد نے اپنی تصنیف ''تلمیحات اقبال'' میں لکھا ہے کہ شمس تبریز سے مولانا روم کا جو قلبی رشتہ تھا، وہ اس بات سے منکشف ہوتا

www.urduchannel.in

ہے کہ رومؔی نے اپنی غزلیات کا دیوان ''دیوان شمس تبریز'' کے نام سے موسوم کیا تھا، اس روایت کو مصنف نے تاریخ اردو ادب کی کتابوں سے لیا ہے۔[۲] چنانچہ اس ضمن میں کئی سارے تصورات سامنے آتے ہیں اور جو ابھی تک موضوعِ بحث بنے ہوئے ہیں کہ شمس تبریز سے موسوم کیا گیا دیوان رومؔی ہی کا ہے یا نہیں۔ کئی سارے اقبالیاتی اور ادبی نقاد اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس دیوان کے متن سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ رومؔی شمس تبریز سے ملاقی ہوئے تھے اور ان سے انہوں نے روحانیت کا فیض حاصل کیا تھا۔ شمس تبریز اور ان کے دیوان کے متعلق مستشرقین نے مختلف آرا پیش کی ہیں، جن میں خاص طور پر نکلسن، ریڈ ہاوس، اسپرینگر اور براون قابل ذکر ہیں۔[۳] اس ضمن میں ریڈ ہاوس کا کہنا ہے کہ ان کی تعلیم کا طریقہ ایسا تھا گویا مخاطب کو مرعوب کرنا چاہتے ہوں۔[۴] خیر رومؔی اور شمس تبریز کی ملاقات ایک اہم ملاقات رہی ہے، مولانا رومؔی شمس تبریز سے ملنے سے پیشتر صرف علوم ظاہری کی طرف مائل تھے، لیکن ان سے ملاقی ہونے کے بعد رومؔی کو یہ علم ہوا کہ حقیقت کے ادراک کے بہت سارے طریقے ہوتے ہیں، جن میں خاص طور پر عقل وعشق کا اپنا اپنا مقام بھی واضح ہو جاتا ہے۔ مولانا رومؔی کی مثنوی کو سب سے پہلے ہندوستان ہی میں بحیثیت شرح لکھا اور پڑھا گیا، اس کے بعد دنیا کے کئی سارے ممالک میں ان کی اپنی اپنی زبانوں میں تحریر کیا گیا، جو اس مثنوی کی قدر و قیمت کا تقاضا کرتی ہیں۔

www.urduchannel.in

مثنوی مولانا رومؒ یعنی مثنوی معنوی بہت مشہور ہے جس کو اصل میں فارسی زبان میں مضامین قرآنی پر مشتمل کتاب سمجھا جاتا ہے، اس کے علاوہ ان کا ایک فارسی زبان میں دیوان بھی شمار کیا جاتا ہے، جو لگ بھگ اڑھائی ہزار غزلوں پر مشتمل ہے، جس کا نام انہوں نے روحانی مرشد شمس تبریز پر رکھا ہے۔ اقبالؒ مولانا رومیؒ کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اپنے اردو مجموعہ ''ضرب کلیم'' میں نظم بعنوانِ ''رومیؒ'' میں یوں فرماتے ہیں، جس سے رومیؒ کی فکر کی قدر و قیمت معلوم ہوتی ہے:

غلط نگر ہے تری چشمِ نیم باز اب تک!
ترا وجود ترے واسطے ہے راز اب تک!
ترا نیاز نہیں آشنائے ناز اب تک!
کہ ہے قیام سے خالی تری نماز اب تک!
گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک!
کہ تو ہے نغمۂ رومیؒ سے بے نیاز اب تک! [۵]

علامہ اقبالؒ رومیؒ کے افکار سے اس قدر متاثر تھے کہ وہ اپنے ذہن میں اُٹھے ہوئے سوالات سے کبھی کبھی تذبذب میں دکھائی دیتے ہیں، تو بس رومیؒ ہی کو وہ اس قدر پاتے ہیں کہ ان سوالات کا استفسار مولانا رومیؒ سے کریں، اس سلسلے میں اقبالؒ فکر و نظر کے حوالے سے رومیؒ سے استفسار کرتے ہیں اور رومیؒ جواب دیتا ہے، اس کا

انکشاف ''بال جبریل'' کی ایک نظم بعنوانِ ''پیرومرید'' میں ہوتا ہے، یہاں پر ایک شعر کو بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے، جس میں اقبالؔ استفسار کرتے ہیں:

؎ علم وحکمت کا ملے کیونکر سراغ؟
کس طرح ہاتھ آئے سوز و درد و داغ؟

اور پیر رومیؔ فرماتے ہیں:

؎ علمِ و حکمت زاید از نانِ حلال!
عشق ورقت آید از نانِ حلال! [٦]

مولانا رومیؔ اقبالؔ کے روحانی مرشد رہے ہیں، رومیؔ کی مریدی کے اشعار اقبالؔ کے کلام کے تمام مجموعوں میں شامل ہیں، اس ضمن میں اگر ''جاوید نامہ'' کی بات کی جائے تو رومیؔ ہی پوری تخلیق پر چھائے ہوئے ہیں۔ علامہ نے اپنی فکریات کو صرف اور صرف رومیؔ ہی کے مزاج میں ہم آہنگ پایا، جس کی وجہ شاید یہی ہے کہ مولانا روم کی مثنوی میں جو حکایات اور تمثیلات پیش ہوئے ہیں، ان میں ایمان اور ایقان کا مادہ بدرجہ اتم موجود ہے۔ مولانا صاحب قارئین کو منطق میں الجھاتے نہیں بلکہ ان کے لئے ایک عرفانی اور اخلاقی مطالب بیان کرتے ہیں، جو کہ شرعِ اسلام کے اصولوں سے پیوستہ ہیں۔ علامہ اقبالؔ اور مولانا رومیؔ میں جو چیزیں مطابقت رکھتی ہیں وہ یہی ہے کہ دونوں خودی اور آزادی پر زور دیتے ہیں، دونوں مادہ پرست نہیں

www.urduchannel.in

بلکہ دونوں حقیقت کے متلاشی ہیں اور خدا میں فنا نہیں ہونا چاہتے بلکہ خدا سے اتحاد چاہتے ہیں، یہاں تک کہ اصل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور یہی صحیح انسانی ترقی ہے،اسی راہ کو بڑی مشکل راہ ٹھہرایا گیا ہے، جہاں عقل کسی حد تک رہنمائی کرسکتی ہے اوراس کے ماوراصرف عشق ہی کا بس چلتا ہے،اسی سبب عقل و عشق کے فکر ونظر میں اقبالؔ رومیؔ سے بے حد متاثر رہے ہیں۔

مولانا صلاح الدین احمد نے رومیؔ کے حوالے سے عشق کے جس تصور کو پیش کیا ہے، وہ اقبالؔ کے تصور عشق سے مطابقت رکھتا ہوا نظر آتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''مولانا روم نے عشق کے جس تصور کو اپنے افکار، اپنے جذبات، اپنے عقیدے اور اپنے عمل کا محور بنایا، وہ علوِ انسانیت کا ایک ہمہ گیر اور دل پزیر تصور ہے رومیؔ کی اصطلاح میں عشق کسی محبوبہ، پری تمثال کی ہوس آمیز محبت نہیں بلکہ وہ ایک ایسا لافانی جذبہ ہے جو کائنات کے حسن کو اپنی گرفت میں لیتا اور اس خیر مطلق سے فروغ حاصل کرتا ہے، جو خود خالقِ کائنات کا جمال ہے''۔ [ے]

علامہ عشق کی پذیرائی کر کے عقل کا مخالف نہیں بنتا بلکہ وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ عقل کے بغیر انسان کے تصرف کی صلاحیتیں وجود میں نہیں آسکتیں، انہوں نے عقل کو مادی اور مکانی دنیا کے معاملوں کو سلجھانے کے لئے کارآمد ٹھہرایا ہے، یہاں تک کہ

عقل کو زندگی کے خادموں میں بھی شمار کرتا ہے۔لیکن علامہ عقل کو محدود تصور کرتے ہیں ، اور عشق کی رسائی کو ماورا۔علامہ اس بات پر ایقان رکھتے ہیں کہ علم اور عقل انسان کو منزل کے قریب لے جا سکتا ہے لیکن منزل کو طے کرنے کے لئے عشق ہی کل ہے۔علامہ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دلِ بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور، دل کا نور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حُور نہیں [۸]

علامہ اقبالؔ اپنے منظوم فارسی کلام کے حوالے سے ''پیام مشرق'' میں اس راز کا انکشاف کرتے ہیں کہ ہیگل جو اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخر میں جرمن میں ایک شہرت یافتہ فلسفی کی حیثیت رکھتے تھے انہوں نے جو فلسفہ پیش کیا وہ مشکل اور پیچیدہ معلوم ہوتا ہے، واضح رہے کہ انہوں نے سپنوازا کی طرح ساری کائنات کو مظہر ذات باری تعالیٰ تصور کیا، جو کہ اصل میں نظریہ وحدت الوجود ہے۔علامہ نے جب ہیگل کے فلسفہ کا مطالعہ کیا تو وہ تذبذب میں پڑ گئے اور علامہ کے ذہن میں کئی

www.urduchannel.in

سوالات ابھرے، یہاں تک کہ ان کے فلسفے کو علامہ داد بھی دیتے ہیں۔علامہ ہیگل کی فکریات کو ذہن نشین کر کے جب تذبذب میں پڑا تو مولانا جلال الدین رومؔی ظاہر ہوتے ہیں اور اقبالؔ سے فرماتے ہیں:

گفت بامن، چہ خفتہ برخیز
بہ سرابے سفینہ می رانی؟
بہ خرد راہ عشق می پوئی؟
بہ چراغ آفتاب می جوئی؟ [9]

یعنی اس متن میں علامہ رومؔی کی زبان سے بیان فرماتے ہیں کہ رومؔی نے کہا کہ اے اقبال تو کیوں سویا ہوا ہے اُٹھ، کیا تو سراب میں کشتی چلا رہا ہے (یعنی ہیگل کے فلسفے میں حقیقت تلاش کر رہا ہے، جو صرف ایک فریب ہے) تو عقل کے پاؤں سے عشق کا راستہ چل رہا ہے اور چراغ سے سورج ڈھونڈ رہا ہے۔

علامہ اقبالؔ نے اپنے فلسفہ خودی کو رومؔی ہی کی فکریات سے روشناس کیا، انھوں نے رومؔی کے پیغام کو سمجھنے، پرکھنے اور پھیلانے کے لئے خوب کام کیا۔ جہاں علامہ اقبال کے فکری ماخذات کا تعلق قرآن وسنت سے ہیں، وہی پر اسلامی فکری شخصیات کے حوالے سے مولانا رومؔ کا نام ان کے لئے اولیت کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ علامہ رومؔی کی فکریات سے بے حد متاثر بھی رہے اور مستفید بھی، اسی لئے علامہ انہیں

اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں۔ کلام اقبال کو قارئین جب ذہن نشین کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ جیسے رومؔی ہی علامہ اقبالؔ کی زبان میں بولتے ہیں۔ اقبالؔ ایک جگہ خود ہی بیان کرتے ہیں:

؎ چہ رومؔی درحرم دادم ازاں من
ازو آموختم اسرارِ جان من
بہ دور فتنہ عصر کُہن اُو
میانِ فتنۂ عصرِ رواں من! [۱۰]

دونوں اذہان کی فکری ہم آہنگی کا واحد سبب قرآن وسنت کے ماخذات ہیں، اس وجہ سے دونوں کے فکری رجحانات کی ڈگر بھی ایک ہی ہے۔ علامہ اس قدر رومؔی کے گرویدہ رہے ہیں کہ اپنے شاہکار کلام ''اسرارِ خودی'' کی ابتدا سے پہلے ان ہی کے فکر سے ایک احسن کلام کا انتخاب کرتا ہے، جو کہ دونوں کی فکری ہم آہنگی کا ثبوت بھی پیش کرتا ہے:

؎ دی شیخ با چراغ ھمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم وانسانم آرزوست

اسی کلام میں تمہید کے طور پر اقبالؔ آگے فرماتے ہیں کہ میرے حق پرست پیر یعنی مولانا رومؔی نمودار ہوئے، انہوں نے فرمایا کہ تو اہل عشق کا شیدائی ہے اس لئے

www.urduchannel.in

عشق کی خالص شراب پی لے اور شراب عشق پی کر اپنے جگر میں قیامت کا شور برپا کر، یعنی انقلاب پیدا کر۔ علامہ اپنے انگریزی خطبات میں رومؔی کے اشعار کی شرح پیش کرتے ہیں، ان اشعار کی فکر کے حوالے سے صوفیائے کرام کی حقیقت کی تلاش اور علم الٰہی کے راز منکشف ہوتے ہیں، جن سے حقائق اسلامیہ کا روحانی منظر ظاہر ہوتا ہے اور عقل و وجدان کا امتزاج بھی ظاہر ہوتا ہے:

ے دفتر صوفی سواد و حرف نیست

جز دل اسپید مثلِ برف نیست

زاد دانش مند آثارِ قلم

زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم

ہم چو صیّادے سوئے اشکار شد

گام آہو دید وبر آثار شد [11]

اقبالؔ ان اشعار کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

’’دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں کی جائے، عبادت کی ہی ایک شکل ہے اور اس سے فطرت کا مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحالتِ

موجودہ اس کی نگاہیں گام آہو پر ہیں، لہٰذا اس کا مادۂ
طلب بھی محدود ہے لیکن اس کی تشنگیِ علم اسے بہت جلد اس
مقام پر لے جائے گی جہاں گام آہُو کی بجائے نافِ آہو
اس کی رہبری کرے گا۔ یونہی عالم فطرت پر اسے مزید غلبہ
حاصل ہوگا۔ اب اگر بصیرت کا دامن طاقت وقوت سے
خالی ہے تو اس طرح نہیں ہوگا کہ کسی زندہ جاوید تمدن کی
بنیاد رکھی جاسکے۔ ہمارے لیے بصیرت اور قوت دونوں کا
امتزاج ضروری ہے تا کہ عام انسان روحانی اعتبار سے
آگے بڑھ سکے''۔ [۱۲]

علامہ اقبال کے فکر وفلسفہ کے سلسلہ میں جب نظریہ ابدیت اور نظریہ ارتقاء کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس ضمن میں انہوں نے مغرب کے دو بڑے فلسفیوں نٹشے (Netche) اور سپنسر (Spencer) کے بالترتیب رجعت ابدی اور مادی نظریہ کو ردکر کے ان کے نظریوں کے خلاف سخت احتجاج کیا، کیونکہ ان کے نظریات میں مادیت پسندی کا غلبہ تھا۔ اسی سلسلے کو مدنظر رکھتے ہوئے ہیگل، شوپن ہار اور کارل مارکس نے جس نظریہ کو آگے بڑھایا، علامہ نے اس کا رد کر کے ایک ایسا نظام پیش کیا جو کہ مادیت کے ساتھ ساتھ روحانیت کا بھی جواز پیش کرتا ہے، ان نظریات کے

حوالے سے علامہ پیرِ رومیؔ سے فیض یاب ہوئے تھے، اس طرح سے انہوں نے مولانا رومیؔ کی فکریات کو سرچشمہ بنا کر اپنی فکر کا انکشاف کیا، جس میں ان کے نظریہ ارتقاء کا ذکر بھی ضروری ہے۔ علامہ اپنے انگریزی خطبات میں اس نظریہ پر خوب بحث کرتے ہیں اور مغربی فکر ونظر کو مدلل طور پر بیان کرتے ہیں۔ علامہ کے نزدیک نظریہ ارتقا فلسفہ خودی کے حوالے سے تفہیم ہوتا ہے، یہ نظریہ بالکل مولانا رومیؔ کے نظریہ ارتقاء کی دلیل پیش کرتا ہے، اسی بنا پر اقبالؔ نے رومیؔ کے نظریہ ارتقاء کے حوالے سے انگریزی خطبات میں خطبہ چہارم میں رومیؔ کے یہ اشعار پیش کیں:

ے آمدہ اوّل باقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال ہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد
نایدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہمیں میلی کہ دارد سوئے آن
خاصہ در وقتِ بہار ضمیراں
....الخ[۱۳]

''ان اشعار کا مفہوم ہے کہ سب سے اول انسانی زندگی جمادات کی اقلیم میں آئی اور اس کے بعد نباتات کی دنیا میں وارد ہوئی۔سالوں تک حیات انسانی اسی نباتاتی حالت میں رہی یہاں تک کہ جماداتی حالت کے اثرات سے آزاد ہوگئی پھر نباتاتی حالت سے انسانی زندگی حیوانی حالت میں آئی اور سال ہا سال اس حالت میں رہی۔حیوانی زندگی کے دوران اس کی رغبت نباتاتی زندگی کی طرف نظر آتی ہے............اب اسے گزری ہوئی زندگی کا کچھ قصہ یاد نہیں مگر اسے پھر ایک بار نفس کی موجودہ حالت میں لایا جائے گا''۔[۱۶]

اس فکر کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ اقبال اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ رومیؔ کا نظریہ ابدیت ارتقاء سے منسلک ہے اور فکر قرآن سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ یہاں سے یہ راز منکشف ہوتا ہے کہ علامہ کا فلسفہ خودی، نظریہ عشق و عقل، نظریہ ابدیت اور ارتقاء جیسے فلسفیانہ اور مفکرانہ تصورات رومیؔ ہی کی فکریات کا ہیولیٰ ظاہر کرتا ہے۔

www.urduchannel.in

اقبالؔ اور ابن عربی:

’’فتوحات مکیہ‘‘ اور’’فصوص الحکم‘‘ علم الکلام کے حوالے سے دو مشہور تصانیف ہیں اوران دوتخلیقات کے مصنف شیخ محی الدین ابن عربی ہیں۔ابن عربی اندلس میں ۱۱۶۵ء میں پیدا ہوئے ،وہ وحدت الوجود کےعلمبرداروں میں رہے ہیں۔ان کی ان دوتصانیف کےمتون اس قدر اپنی الگ انفرادیت کے حامل ہیں کہ موضوع کےعلاوہ زبان اوراسلوبِ بیان میں مجاز واستعارہ کا بڑا دخل رہا ہے،ایک ہی لفظ سے کبھی حقیقی اور کبھی مجازی معنی مراد لینے کےعلاوہ بسا اوقات مصنف لفظ کو اس کے معروف اور اصطلاحی معنی سے ہٹا کر غیر معروف اور خالص لغوی معنی میں استعمال کر جاتے ہیں،اس تکنیکی اسلوب سےان کی تصانیف کوایک انفرادی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ اس بات کا ذکر ہوا ہے کہ ابن عربی وحدت الوجود کےعلمبردار ہیں، وحدت الوجود کےنظریہ کےمطابق مخلوق اور خالق میں کوئی امتیاز ہونہیں پاتا، حالانکہ یہ نظریہ علماً کے بحث ومباحث کا موضوع رہا ہےجس کا تذکرہ آنے والے صفحات میں آئے گا۔لیکن یہاں پراس بات کا انکشاف ضروری ہے کہ اس نظریہ تصوف کے خلاف شیخ احمد سرہندیؒ نے ایک الگ نظریہ پیش کیااوراس نظریہ کوانہوں نے’’وحدتُ الشہودٗ‘‘ کا نام دیا،اسی نظریہ کےتحت وحدت الوجود کا نظریہ انہوں نے ردکیا۔علامہ اقبال متصوفانہ رجحانات کےسلسلے میں شیخ ابن عربی کی نسبت ایک جگہ

www.urduchannel.in

رقمطراز ہیں:

''شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں، ......میرے والد کو ''فتوحات'' اور ''فصوص'' سے کمال توغّل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اوران کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی، تاہم محفل درس میں ہر روز شریک ہوتا۔ بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا، میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی'' [۱۵]

چنانچہ نظریہ وحدت الوجود کے حوالے سے علامہ کے تصورات بھی عیاں ہیں، اگر چہ ابتدائی دور میں وہ خود اس نظریہ کے حامل تھے، لیکن بعد میں اس نظریہ کے خلاف شدید ردِعمل ظاہر کیا۔ علامہ نے اس حقیقت کا انکشاف کئی جگہوں پر کیا ہے کہ نظریہ وحدت الوجود سے متاثر ہونے کی وجہ ہند ایرانی، ویدانیت سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ وڑ زورتھ اور ابن عربی کی فکریات رہی ہے، حالانکہ ابن عربی کے بارے میں بعد میں اس بات کا بھی انکشاف کرتے ہیں کہ ان کے نظریات کو میں ابتدائی دور میں پوری طرح تفہیم نہ کر پایا تھا۔ یہاں پر ابن عربی کے اصول شریعت کو

www.urduchannel.in

مدِ منظر رکھتے ہوئے چند ایک کا تذکرہ کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ کوئی بھی حقیقت جو شریعت کے خلاف ہے زندقہ ہے۔

۲۔ خدا تک پہنچنے کا واحد ذریعہ شریعت ہے۔

۳۔ شریعت کے طریقے کو کسی بھی صورت میں ترک نہ کرو۔

۴۔ کشف اگر شریعت کے خلاف ہے تو اس کو ترک کرو اور شریعت کو مضبوط پکڑو۔

۵۔ اگر کوئی یہ انکشاف کرے کہ شریعت کے سوا خدا تک رسائی کا کوئی اور طریقہ ہے تو وہ کذاب ہے، اس کی بات مت مانو وغیرہ۔ [۱۶]

ابن عربی کی فکریات کا تجزیہ کرنے پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ ان کی تحریوں میں مختلف مکتبۂ فکر کے اصول ونظریات کی آمیزش ہے، یہاں تک کہ بعد میں ظہور ہونے والے مکتبۂ فکر بھی ان ہی کی تحریروں سے متاثر نظر آتے ہیں، جن میں خاص طور پر زمانی اعتبار سے یونانیت، نوافلاطونی اشراقیت، اشعریت، معتزلہ قابل ذکر ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی تحریروں میں نظریہ تصوف، نفسیات اور شعروادب جیسے فکر وفن کا احاط ہوتا ہے، شاید اسی وجہ کی بنا پر عفیفی نے انہیں اپنی انگریزی تصنیف (The Mystical Philosophy of Mohyiddin Ibnul Arabi) میں صوفی سے زیادہ فلسفی کہا ہے۔ حالانکہ اس کے باوجود ان کی پہچان ایک صوفی ہی کی رہی ہے، ابن مسدی نے ان کے عقائد کا خلاصہ یوں کیا ہے:

www.urduchannel.in

''وہ عبادات میں ظاہری مذہب (ابن حزم کے ظاہر یہ مسلک
کے) آدمی تھے، مگر اعتقادات میں باطنی النظر تھے''[۱۷]

علامہ اقبالؔ ابن عربی سے دو بڑے اختلافات کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مسئلہ وحدت الوجود کا ہے اور دوسرا ان کی اپنی رمزیت کا۔ اسی طرح اپنے انگریزی خطبات میں کئی جگہ ابن عربی کے افکار سے بڑی شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن عربی کی تعلیم روح قرآنی کے عمل و اجتماعی نظریہ کے خلاف ہے، اس بات کا تذکرہ انہوں نے خاص طور پر اپنے پہلے اور چوتھے خطبے میں کیا ہے ۔ دراصل مجدد الف ثانیؒ نے جو صوفیائے کرام کے نقشبندی سلسلے کے سردار ہیں ، نے فرمایا تھا کہ حلاجؔ کی یہ سخت گستاخی تھی کہ اس نے ''حق'' ہونے کا دعویٰ کردیا۔ اسی بنا پر علامہ نے ابن عربی کے وحدت الوجود فلسفے پر شرک و زندقہ پایا تھا۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ حلول اور اتحاد کے نظریے کے بھی مخالف رہے ہیں، مغل بادشاہ اکبر اور جہانگیر کے دور کے الحاد کو تقریباً انہوں نے ختم کردیا تھا۔ جب عہد شاہجانی کا ماحول دیکھتے ہیں تو رومیؔ کو خوب پڑھا جاتا تھا، جس کی سبب وحدت الوجود کو تقویت ملی تھی ، یعنی رومیؔ کی مثنوی میں اگرچہ وحدت الوجود جھلکتا تھا تو ان کے خلاف علامہ اقبالؔ نے کوئی ردعمل ظاہر نہیں کیا، دراصل اقبال ابن عربی کے بارے میں یہ خیال کرتے تھے کہ انہوں نے قرآن کو تاویل اور باطنی رمز کا تختۂ مشق بنا کر قرآن کے ظاہر اور باطن

www.urduchannel.in

کونقصان پہنچایا۔ جب شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی فکر میں دیکھتے ہیں تو انہوں نے وحدت الوجوداور وحدت الشہود میں تطبیق کی کوشش کی، ان کا تصور یہ رہا کہ دونوں اصطلاحیں دراصل ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو کئی سارے صوفیوں، ادیبوں اور مفکروں نے وحدت الوجود کی مخالفت کی اور یہ سلسلہ اقبالؔ تک بھی آیا۔

اقبال ابن عربی کے متعلق یہاں تک خیال کرتے رہے کہ انہوں نے اپنے نظریات کے سہارے مسلمانوں کے قومی کردار سیرت میں اضمحلال اور افسردگی وسستی پیدا کی۔ علامہ نے ابن عربی کو عجمی تصوف کا نمائندہ سمجھ کر ان کے نظریات سے سخت اختلاف کیا، کیونکہ علامہ اس تصوف کے خلاف تھے، علامہ ان نظریات کے حوالے سے خود یوں اظہار کرتے ہیں:

> ''میرا یہ مذہب ہے کہ خداتعالیٰ عالم میں جاری وساری نہیں
> بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اوراس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ
> نظام قائم ہے جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہوجائے گا'' [۱۸]

وحدت الوجود کی اصطلاح کو چنانچہ انگریزی میں (Monism) کہا گیا، اس کے علاوہ (Pantheism) بھی، دراصل ان اصطلاحوں کی وجہ سے ہی کئی سارے اعتراضات وارد ہوئے ہیں، جس کی بنا پر یہ مسلک کئی ساری شاخوں میں منقسم ہوا ہے۔ حالانکہ اس طرح کے تصورات میں نظریہ وحدت اگرچہ نظر آتا ہے لیکن اس کے

www.urduchannel.in

باوجود ان نظریات میں ایسے کچھ عناصر بھی شامل ہیں، جو کہ اختلاف کے لائق ہیں۔ ابن عربی کے تصورات مدنظر رکھتے ہوئے ایس۔اے۔کیو حسینی نے اپنی کتاب (Pantheistic Monism) میں کہا ہے کہ میں نے ابن عربی کے مسلک کو اس وجہ سے صرف (Monism) نہیں کہا کیونکہ ان کے ہاں خلق کا جو تصور ہے اس بنا پر انہیں Pantheistic Monism کہنا ہی مناسب ہوگا۔[۱۹] جب مجدد الف ثانی کی فکر کا تجزیہ کرتے ہیں تو یہ سامنے آتا ہے کہ انہوں نے وحدت الوجود کی تردید کرتے ہوئے، اسے ایک مقام تو قرار دیا ہے لیکن سلوک (یعنی اصطلاحِ تصوف میں تلاش حق کو کہتے ہیں) اور کشف کو ایک ابتدائی مرحلہ کہا ہے۔ ابن عربی کے نظریات کا مطالعہ کرنے سے اگرچہ ذہن الجھ جاتا ہے، لیکن یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ ابنِ عربی کے نظریات کو تجزیے میں لانے کی ضرورت ہے، حالانکہ اس میں کوئی دورائے نہیں کہ اس الجھاؤ کی وجہ نقاد ہی ہے۔ علامہ خود نفس تصوف کے خلاف نہ تھے اور خود ابن عربی کی اتنی نقطہ چینی نہیں کی جتنا کہ نقادوں نے اچھالا اور انہیں گھٹا کر پیش کیا۔ علامہ خطبات میں ان کے لئے جذبہ احترام کے حوالے سے یوں رقمطراز ہے:

”چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے اور کائنات معنیٰ“

اس سے پیشتر یہ بیان ہوا ہے کہ علامہ کا سب سے بڑا اختلاف ابن عربی سے

یہ رہا ہے کہ ان کا نظام فکر یونانیت، اشراقیت اور مجوسی اثرات کا مرکب ہے اور خاص طور پر اس حقیقت پر بھی کہ ان کی زبان رمزی ہے، جس سے قرآن کو نقصان پہنچا ہے۔ اس رمزیت کے حوالے سے وہ قرآن کو ایک ظاہر اور باطن سمجھتے تھے، جس سے علامہ کو سخت اعتراض تھا۔ واضح رہے کہ علامہ کی فکریات کی جو تشریح ابن عربی کے نظریات کے حوالے سے کی جاتی ہے، اس میں زیادہ تر غلط نتائج نکالے جا رہے ہیں جو کہ علامہ کا شعار ہی نہیں۔

اقبالؔ اور حافظؔ:

لِسانُ الغیب کے لقب سے شہرت رکھنے والے شمس الدین محمد حافظؔ آٹھویں صدی ہجری کے اوائل میں شیراز میں پیدا ہوئے۔ انہیں فارسی غزل میں خدائے سخن کا مرتبہ حاصل ہوا ہے۔ حافظؔ شیرازی نے اگرچہ بعض دوسری اصناف میں بھی اپنی تخلیقیت کے جوہر بھکیرے، لیکن غزل کی ہیت، اسلوب اور لہجے سے حافظؔ کو قدرتی لگاؤ تھا، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے غزل کی صنف ہی کو اپنا مخصوص ذریعہ اظہار بنایا۔ انھوں نے غزل کو ایسی شان بخشی جو کسی اور سے نہ ہو سکا۔ حافظؔ نے فکری، فنی اور جمالیاتی اعتبار سے اس صنف کو زبردست فروغ بخشا۔ غزلیات حافظؔ میں جو جوشِ بیان اور سرمستی و بے خودی کی کیفیت، ان کی لفظیات، تشبیہات، استعارات جیسے

شعری تکنیک میں اس طرح ہم آہنگ ہوئے ہیں کہ جیسے قدرت ہی سے طے ہوا تھا۔ حافظؔ کے کلام کی یہی خصوصیت انہیں فوقیت بخشتی ہے، کہ اتنا عرصہ گذرنے کے بعد بھی اس میں دلکشی اور تاثر آج بھی صاف عیاں ہیں۔ علامہ اقبالؔ کے اردو و فارسی کلام کا جب غائر مطالعہ کرتے ہیں تو فنی اعتبار سے یہ کلام حافظؔ شیرازی کے کلام سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ دونوں کا کلام فکر و ادب کے حوالے سے ممتاز حیثیت رکھتا ہے، دونوں کا اندازِ بیان اور بلاغتِ اظہار کی مشترک خوبیوں کے علاوہ دونوں کی تحریر میں ایسی مماثلت نظر آتی ہے کہ زمانے کے اتنے بڑے فاصلے پر بھی ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم کے قول کے مطابق اس بات کا انکشاف ہوتا ہے:

''اقبالؔ کی فارسی غزلیں کئی ایسی ہیں کہ اگر ان کو دیوانِ خافظ میں داخل کر دیا جائے تو پڑھنے والے حافظؔ کے کلام سے اس کا امتیاز نہ کر سکیں'' [۲۱]

حالانکہ قیام یورپ کے دوران اقبالؔ نے خود کہا تھا کہ:

''حافظؔ کی روح مجھ میں حلول کر گئی ہے'' [۲۲]

اس حقیقت کو مزید جان بخشتے ہوئے عطیہ بیگم کے حوالے سے ان کی تصنیف ''اقبال از عطیہ بیگم'' میں یہ اقتباس درج ہے:

''دوران گفتگو حافظؔ کا ذکر آ گیا......انھوں نے کہا میں جب
حافظؔ کے رنگ میں ہوتا ہوں اس وقت ان کی روح مجھ میں
حلول کر جاتی ہے،اور میری شخصیت شاعر کی شخصیت میں گم ہو
جاتی ہے،اور میں خود حافظؔ بن جاتا ہوں'' [۲۳]

قیام یورپ میں اقبالؔ پر حافظؔ کا اثر غالب رہا، کیونکہ اقبالؔ ان کی تراکیب اور اندازِ بیان میں شعر کہنے لگے، جیسے کہ حافظؔ کا یہ شعر:

نہ ہر کہ چہرہ برا فروخت دلبری داند
نہ ہر کہ آئینہ سازد سکندری داند [۲۴]

اور اسی انداز میں اقبالؔ کا یہ شعر:

نگاہِ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے!
خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے! [۲۵]

حالانکہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان دونوں کی مماثلت کے حوالے سے اقبالؔ کے ہاں یہ اثر اسلوب اور اندازِ بیان تک ہی دیکھنے کو ملتا ہے،فکری اعتبار ے دونوں کے نظریات متفرق ہیں۔ قیام یورپ کے دوران علامہ کی فکر میں ایک انقلاب برپا ہوا اور ان کے فکر وفلسفہ میں نئے نئے رجحانات سامنے آئے ،ان رجحانات میں ایک یہ بھی رہا کہ جس کے تحت اس نظریہ کا رد کیا گیا جس میں اکثر صوفی

www.urduchannel.in

شعراء اس تصوفِ عجم کے علمبردار رہے جو یونان کے راہبِ قدیم، افلاطون کا پیش کردہ تھا اور جس سے مسلم اقوام کو بہت ہی نقصان پہنچا، کیونکہ ان کے غیر اسلامی فکریات نے اسلامی فکر ونظر کو غلط پیش کیا۔ حافظؔ شیرازی اس فلسفہ حیات کے ممتاز اذہان میں شمار کیے جاتے ہیں اور یہی سے اقبالؔ اور حافظؔ کے راستے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ علامہ اس فلسفہ حیات کے مائل نہیں جہاں زندگی سے فرار اور حقائق سے گریز کی تعلیم دی جاتی ہے، کیونکہ یہ تعلیمات اسلامی فکر کے منافی ہیں۔

علامہ اقبالؔ کی شاہکار ''اسرارخودی'' جب ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تو چاروں طرف ہنگامہ برپا ہوا، حافظؔ کی فکر کو بھی تنقید کا شکار ہونا پڑا۔ حافظؔ کی حمایت میں اکبرالٰہ آبادی، خواجہ حسن نظامی، پیرزادہ مظفر دین، مولانا فیروزالدین احمد تغرائی صاحب کھڑا ہوئے، چنانچہ تغرائی صاحب نے اس سلسلے میں ''اسرار'' کے خلاف حافظؔ کی حمایت میں دو مثنویاں بعنوان ''رموزِ بےخودی'' اور ''لسان الغیب'' تحریر کی، یہاں تک کہ بعد میں اقبالؔ نے ''اسرارِ خودی'' کے دوسرے ایڈیشن سے چند اشعار حذف بھی کیے۔ جب ۱۸۱۴ء میں ''فان ہیمر'' نے حافظؔ کے دیوان کا ترجمہ کیا، جس کی وجہ سے جرمن ادبیات پر مشرقی تحریک کا آغاز ہوا۔ اس دوران گوئٹے (Goethe) اپنی زندگی کے آخری سال طے کر رہا تھا، اتفاقاً اس عہد میں جرمن قوم کا انحطاط انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ گوئٹے نے حافظ شیرازی کا فکر اُس انتشار بھرے ماحول

www.urduchannel.in

کے لئے سازگار سمجھا، جس طرح اقبالؔ پر حافظؔ چھائے تھے اسی طرح گوئٹے پر بھی اپنا تاثر ظاہر کررہے تھے، یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ حافظؔ گوئٹے کا مرشد بن گیا تھا۔ علامہ اقبالؔ اس سلسلے میں ''پیامِ مشرق'' کے دیباچے میں گوئٹے کے مشہور سوانحِ نگار بیل سوشکی کے حوالے سے تحریر کرتے ہیں:

''بلبلِ شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی ہے، اس کو کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا، کہ شاید میری روح ہی حافظؔ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کرچکی ہے ۔ وہی زمینی مسرّت ، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی ، وہی عمق، وہی جوش وحرارت، وہی وسعت مشرب، وہی کشادہ دلی، اور وہی قیود ورسوم سے آزادی ،غرض یہ کہ ہر بات میں اسے حافظؔ کا مثل پاتے ہیں ۔ جس طرح حافظؔ لسان الغیب و ترجمانِ اسرار تھا، اسی طرح گوئٹے بھی تھے،...... دونوں نے اپنے وقت کے عظیم الشان فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا، (یعنی حافظؔ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نپولین کو) دونوں تباہی اور بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے''[۲۶]

www.urduchannel.in

گوئٹے نے اپنا دیوان حافظؔ ہی کے اثر میں لکھا، حالانکہ اقبالؔ ''پیام مشرق'' کے دیباچے میں یہ تحریر کرتے ہیں کہ گوئٹے کو حافظؔ کا جنون عارضی تھا، ان کا کہنا ہے کہ مشرقی لالہ زاروں کی نوا پیرائی میں وہ مغربیت کو کبھی ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔ لیکن اس بات سے انکار محال ہے کہ پیام مشرق کے دیباچے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ گوئٹے کو حافظؔ کے ساتھ جو لگاؤ تھا، اس کی وجہ اس عہد سے بچ کر روحانی سکون کی تلاش تھی، جو گوئٹے کو حافظؔ ہی میں نظر آیا۔

اقبالؔ کا سارا فلسفہ نظریہ خودی ہی پر مشتمل ہے، اس طرح سے فلسفہ خودی کے مطابق ''خودی'' کی تعمیر کا مفہوم کائنات کو اپنے آپ میں اس طرح ضم کرنا ہے کہ فرد کی انفرادیت بھی باقی رہے، جس سے ایک مثالی سماج کی تعمیر بھی ممکن ہو۔ جب اس حوالے سے حافظؔ شیرازی کی فکریات کا تجزیہ کرتے ہیں تو بالکل اقبالؔ کی فکر کے برعکس نظر آتا ہے، یعنی حافظؔ کے یہاں انفرادی جذب و مستی اور نشاط عروج پر نظر آتا ہے۔ اقبالؔ نے جہاں عشق کو شوخی و بے باکی سے ہم کنار کیا ہے اور انسان کی عظمت اور اس کے جلال کا احساس دلایا ہے، حافظؔ کے ہاں عشق ذات کو نفی کی طرف لے چلتا ہے اور خدا میں ضم ہونا چاہتے ہیں، اسی نظریہ سے اقبالؔ سخت اختلاف کرتے آئے ہیں، کیونکہ اقبالؔ ان نظریات کو قرآن و سنت کے بالکل برعکس سمجھتے ہیں۔ اگر چہ حافظؔ کے زمانے میں بھی معاشرتی، سیاسی اور سماجی انتشار برپا تھا، لیکن حافظؔ نے

www.urduchannel.in

اس کی پرواہی نہ کی۔ حالانکہ یہی خصوصیت علامہ کوممتاز کردیتی ہے کہ وہ زمانے کے شاعر ومفکر ہیں۔ علامہ اقبالؔ تصوف کے جس سلسلے کی طرف رواں رہے، وہ وحدت الشہود کا دیا ہوا نظریہ تھا، جہاں اثباتِ خودی کے بغیر عرفان حق ممکن نہیں۔ حافظؔ کے برعکس اقبالؔ ترک اور رہبانیت کی تردید کرتا ہے اور مومن کوکسی بھی صورت میں مُتحرک دیکھنا چاہتے ہیں، ذیل میں درج اشعار اس سلسلے میں قابل ذکر ہیں:

ے یہ حکمت ملکوتی، یہ علم لا ہوتی
حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ عقل، جو مہ و پروین کا کھیلتی ہے شکار
شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لا اِلہٰ تو کیا حاصل
دل ونگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں [۲۷]

اس حوالے سے ایک اور منظوم کلام:

ے ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملّت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد

www.urduchannel.in

مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید
جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد [۲۸]

اقبالؔ اور غزالیؔ:

الغزالیؔ خراسان طوس میں ۴۵۰ھ یعنی مطابق سن عیسوی ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔ الغزالیؔ ''تہافتہ الفلاسفہ'' کے تخلیق کار ہے،اس کے علاوہ ''مقاصد الفلاسفہ'' بھی ان ہی کی تصنیف ہیں ،اس تصنیف میں انہوں نے اپنی زندگی کے دوران ہوئے بنیادی مسئلوں کی کشمکش کا تذکرہ کیا ہے۔غزالیؔ کی اور کئی ساری تحریریں ہیں ،جن میں انہوں نے علم الکلام کا مادہ پیش کیا ،یعنی انہوں نے اپنی تحریروں میں اکثر علم الکلام پر بحث کی ہے۔الغزالیؔ نے خاص طور پر عقلیت پسندی(Rationalism) کو زیر بحث رکھا۔ انہوں نے اپنی کتاب ''تہافتہ الفلاسفہ'' میں خاص طور پر یونانی فلسفہ ونظر کا ردلکھا، جو کہ قرآن و حدیث کے حوالے سے ایک ٹھوس جواب تھا۔غزالیؔ نے ''احیاءعلوم الدین''اور''منقذمن الضلال '' لکھ کر اسلامی تفکر میں تصوف کے لئے ایک جگہ پیدا کردی اور اسلامی نظم سیاسی میں اس کا اپنا ایک مقام اور حیثیت متعین کردی۔مفکر غزالیؔ دراصل اپنے زمانے کے زبردست نقاد تھے،انہوں نے مناسب اور موزونیت کے احساس کو دل سے دور نہیں ہونے دیا اور اتنا ہی نہیں کہ منطقی اور نامنطقی استدلال کوایک دوسرے سے الگ کردیا بلکہ منطق ، ریاضت اوراپنے زمانے

کے ان سارے علوم کی حد بندیوں کو معلوم کرلیا جو حقیقت کی ماہیئت کے بارے میں کچھ کہنے کا دعویٰ کرتے تھے، انہوں نے اپنی کتاب ''المنقذ'' میں یہ واضح کیا کہ مذہب اور تصوف کی باتوں میں اس قسم کے ثبوت ملنا ناممکن ہے جو کیمیا اور ریاضی کے مسئلوں میں مل سکتے ہیں۔ علامہ اقبالؔ اس استدلال کو کچھ اور آگے بڑھا کر کہتے ہیں کہ جس عقلی منطق کو ترازو میں ہم ان ساری چیزوں کو جو اس دنیا میں خیال میں آتی ہے، تولنے کی جرات کرتے ہیں اس کی بنیاد ہی نہایت مشکوک ہے۔ مسلم مفکرین جو خاص طور پر قرآن کی تعلیمات کا صحیح علم رکھتے تھے، جب انہیں یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ فلسفہ یونان جس عالم محسوسات کو نظر انداز کر گئے اور نادیدنی اشیاء پر فریفتہ ہونے لگے، اس طرح سے وہ ''سمع'' اور ''بصر'' کے علم کو درست اور مفید خیال نہیں کرتے تھے، حالانکہ قرآن ان کی افادیت و اہمیت تسلیم کرتا ہے، تو وہ فلسفہ یونان کی ذہنی غلامی سے آزاد ہونے لگے۔ چنانچہ غزالیؔ نے اسلام کو اس قسم کی غلامی سے آزاد کرنے کے لئے نمایاں کام کیا۔ غزالیؔ مذہبی مسئلوں میں منطق کی حدوں پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ منطق اور سائنس ہم کو مذہب کے اس سارے مواد سے واقف کراسکتی ہے اور ہمارے لئے اس کی تحلیل کرسکتی ہے، جس کا ادراک جو اس سے ہوتا ہے اور جو مذہبی تجربہ کے مختلف تلازموں سے اکٹھا کیا جاسکتا ہے اور ہمیں اس کے مختلف فرق سمجھا سکتی ہے مگر اس کے باوجود منطق اس وجدانی ادراک اور تجربہ

www.urduchannel.in

سے واقف کرانے میں ہمیشہ ناکام رہتی ہے جو مذہب کا جوہر ہے۔ حالانکہ غزآلی اپنی کتاب ''المنقد'' میں فلسفیانہ ارتیابیت کو مذہبی تجربوں کی تنقید کی بنیاد قرار دیتے ہیں، جس پر علامہ نے ان کی سخت نکتہ چینی کی۔ جب متصوفانہ فکر کے حوالے سے غزالی کو ذہن نشین کرتے ہیں تو اس ضمن میں مذہبی تجربے کی آمیزش کی سب سے درخشاں مثال غزآلی نے مہیا کی، حالانکہ غزآلی ابتدا میں الحاد کی طرف مائل تھے لیکن روحانی تجربے نے انہیں الحاد سے بچالیا، وہ سچائی کی تلاش میں سرگرم عمل ہوئے۔ شاید اقبآل نے خطبہ اوّل میں اس لئے یوں کہا ہے:

> ''بایں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غزآلی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ شان پائی جاتی تھی'' [۲۹]

دراصل الغزآلی نے تصوف کا رخ ہی بدل ڈالا اور یہ رخ حقیقت کی جانب گامزن تھا، کیونکہ انہوں نے تصّوف کا احیا کیا اور صوفیانہ تصورات کو مذہب کے دائرے میں ایک مستقل مقام تفویض کیا۔ خطبہ اوّل کے حوالے سے اقبآل نے غزآلی کی اس بات پر اعتراض کیا تھا کہ:

> ''غزآلی اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ عقل اور وجدان آپس میں مربوط ہیں'' [۳۰]

علامہ اقبآل کی فکر میں چونکہ حسن وعشق کا عنصر بھی ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے

جس پر کئی ساری بحثیں ہوتی رہی اور کئی سارے نظریات سامنے آئے جو یا تو انفرادی حیثیت کے تھے یا کسی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔افکار تصوف میں عشق کا تصور ایک انتہائی وارداتی عمل سے منسلک ہوتا ہے اور اپنے مزاج اور کارکردگی کے اعتبار سے مادی سطح کے عشق سے نہ صرف مشابہ ہے بلکہ جب ''فن'' کے ذریعے اس کا انکشاف ہوتا ہے تو اس خاص زبان کو بھی بڑی فراخ دلی سے استعمال کرتا ہے جو مادی سطح کی محبت کے سلسلے میں مستعمل ہے۔غزالیؔ اس حوالے سے یوں فرماتے ہیں:

''حسن سے صرف وہی شخص محبت کرسکتا ہے جو اسے دیکھنے پر قادر ہو کیونکہ حسن کا نظارہ کرنا بجائے خود مسرت ہے۔ ...... جب ہم سبزہ زاروں اور بہتی ندیوں سے محبت کرتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ سبز پتوں کو کھاتیں یا ندیوں کے پانی کو پیں ...... جب حسن کا جلوہ نظر آتا ہے تو قدرتی طور پر اس سے محبت جاگ اٹھتی ہے۔خدا حسن ہے اسی لیے حسن پر اللہ تعالیٰ کا حسن منکشف ہوتا ہے وہ مجبور ہے کہ اس سے عشق کرے...... کیونکہ دنیا میں جو بھی اچھی اور خوبصورت شے ہے، جس کا ذہن، کان اور آنکھ مشاہدہ کرتے ہیں، وہ دراصل خدا کے خزانے کا محض ایک ذرہ ہے، اور اس کی تجلی

کی محض ایک شعاع ہے'' [۱۳۱]

غزالی کی اس فکر سے ہم آہنگ ہو کر اقبال کے مجموعہ کلام بانگ درا میں نظم بعنوانِ جگنو، بچہ اور شمع اور بال جبریل سے ذوق وشوق، کا مطالعہ اس حوالے سے قابل ذکر ہیں، ان تین منظوم کلام میں اقبال کے جو خیالات منکشف ہوتے ہیں وہ خیالات غزالی کی فکر سے مماثلت رکھے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اقبال اور شیخ سرہندیؒ:

فکریات اسلام کے دو بڑے ممتاز اذہان یا اپنے متفرق زمان ومکان کی مقتدر ہستیاں حضرت شیخ سرہندیؒ جنہیں مجدد الف ثانی کے نام سے بھی جانا جاتا ہے اور علامہ محمد اقبال، جنہوں نے اپنے اپنے عہد میں اسلام کو ان عناصر سے نجات دلائی جو غیر اسلامی فلسفی اور فکری تضاد شمار کیے جاتے تھے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی پیدائش ۱۵۶۴ء کو سرہند میں ہوئی، ان کا شجرۂ نسب حضرت عمر فاروقؓ کی اولاد سے ٹھہرایا جاتا ہے۔ سرزمین ہندوستان پر اکبر کا عہد ملتِ اسلامیہ کے لیے ایک چیلنج رہا ہے۔ اس دور میں خاص طور پر غیر اسلامی تصوف نے ایسا موڑ اختیار کیا تھا کہ مسلمان شریعت ہی بھول گئے تھے۔ یہاں تک وحدت الوجود کے غیر اسلامی نظریہ کے تحت ایک ایسی رسم چلی تھی، کہ شریعت اسلامی کی قدر کم ہوتی جا رہی تھی۔ دراصل اکبر

بادشاہ کے دینِ الٰہی نے فکر اسلام کے لئے ایک آندھی برپا کی تھی، جہانگیر نے جب غیر اسلامی رویے اختیار کیے تو شیخ سرہندیؒ نے اس کا ڈٹ کر سامنا کیا، جس پر انہیں اسیری کے دن بھی دیکھنے پڑے۔ شیخ سرہندی کے ہاں فکر اسلام کے روشن نظریات جنم لے رہے تھے اور انہوں نے کوئی سمجھوتہ نہ کیا، یہاں تک کہ ان کی آواز حق کو کوئی دبا نہ سکا۔ شیخ سرہندیؒ کو خود پسندی کے جرم میں گوالیار کے قلعے میں ایک سال تک بند کر دیا گیا، حالانکہ وہاں پر بھی انہیں افواج کی تدریس کے لیے مقرر کیا گیا۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے نیک عمل اور نیک سیرتی کو مدنظر رکھتے ہوئے جہانگیر ان کی عزت کرتے تھے۔ وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ جہانگیر کو ان سے محبت بڑھنے لگی، یہاں تک کہ انہوں نے شیخ سرہندیؒ کا ساتھ دیا اور جس کے نتیجے میں اکبر کے پیدا کردہ لامذہبی نظریات کا بھی اختتام ہوا، جن کا رجحان اس سے پہلے شدت پر تھا۔ علامہ محمد اقبالؒ بال جبریل کے منظوم کلام میں بعنوانِ ''پنجاب کے پیرزادوں سے'' مجدد الف ثانیؒ کا احترام ان اشعار میں یوں کرتے ہیں:

ے حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذروّں سے ہیں شرمندہ ستارے
اِس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمئی احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار[۳۲]

مجد دِالف ثانیؒ نے ابن عربیؒ کے نظریہ تصوف سے سخت اختلاف کیا، ان کی فکر میں ابن عربی کے نظریہ تصوف سے رہبانیت نے جنم لیا ور مسلمانوں میں جمود قائم ہوا، جبکہ شیخ خود اس کے برعکس نتائج کی امید رکھتا تھا، یعنی مسلمانوں کو جمود نہیں بلکہ متحرک ہونا چاہیے۔ ان ہی نظریات کے تحت علامہ نے ابن عربی سے اختلاف کیا اور شیخ کے نظریہ وحدت الشہود کو احسن تسلیم کیا۔ ابن عربی کی تصانیف ''فتوحاتِ مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' کو شیخ سرہندی نے قابل اعتبار نہ سمجھا، ان ہی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اقبالؔ نے بھی ابتدائی دور میں ''فصوص'' کے متن سے الحاد اور زندقہ کے سوا کچھ نہ پایا۔ چنانچہ شیخ کے نظریات سے متاثر ہونے کے بجائے علامہ نے اپنے تحقیقی کام کے سلسلے میں جن نظریہ اور افکار کو مطالعے میں شامل کیا، ان سے خاص طور پر اخذ بھی ہوا کہ اسلامی تصوف میں ایسے غیر اسلامی عناصر آمیزش پائے ہیں جن کا خاص طور پر یونانی فلسفہ، ویدانیت، آریائی تہذیب وتمدن اور بدھ مت کے فلسفہ و نظریات سے واسط رہا ہے اور کہیں نہ کہیں یہ راستہ ابن عربی کے فکر وفلسفہ کی طرف

بھی رُخ کر گیا تھا۔ ابن عربی کے ساتھ ساتھ انہوں نے اس سلسلے میں افلاطون اور حافظؔ جیسی شخصیات سے بھی اختلاف کیا، کیونکہ اپنی اس تصنیف ''مابعد الطبعیات'' کے دوران عجمی فلسفے کا جو مطالعہ کیا، اس وجہ سے انہیں یہ یقین ہو گیا تھا کہ عجمی تصوف سے مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا آغاز ہوا، جس نے بعد میں مسلمانوں میں حرکی ہونے کے بجائے جمود اختیار ہوا اور یہ امت رہبانیت کے عوامل کا شکار ہوئی۔ شیخ سرہندی نے اسی نظریہ تصوف کے خلاف وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا، جس کی فکر سے علامہ بے حد متاثر رہے۔ اس فکریات کے حوالے سے علامہ اپنے خطبات میں ساتویں خطبہ میں مجدد الف ثانیؒ کے بارے میں اس بات کا انکشاف کرتے ہیں:

> ''شیخ مجدد الف ثانیؒ سترھویں صدی کے اس مرشد کامل نے
> اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ کیا، جس میں انہوں نے
> سلوک وعرفان کا ایک نیا طریقہ وضع کیا، یہ سلسلہ تصوف
> کے سب سلسلے سرزمین عرب یا وسط ایشیا سے آئے تھے،
> لیکن مرشد کامل مجدد الف ثانیؒ کا سلسلہ تصوف ہندوستان
> کے حدود سے نکل کر باہر وسطی ایشیا میں رائج ہوا''۔ [۳۳]

''فصوص الحکم'' کے متن سے تصوف کے بارے میں یہ نظریہ انکشاف کیا گیا کہ یہ نظریہ فلاطینوس کے فلسفے کے مطابق ہے، یعنی انسانی روح عقل کل، عقل اول یا

www.urduchannel.in

خدا سے جدا ہو کر دنیا کے مادے کے شکنجوں میں پھنس جاتی ہے، پھر عبادت وتقویٰ سے اس دنیا سے نجات پا کر خدا میں مل جاتی ہے۔ واضح رہے کہ ان کا یہ نظریہ انسانی ارتقاء کی طرف اگر جاتا ہے لیکن اس ارتقا میں قرآنی اصولوں کا رد ظاہر ہوتا ہوا نظر آتا ہے، اس سلسلے میں چنانچہ مولانا رومؔی کے نظریہ ارتقا کا مطالعہ از حد ضروری ہے، جس کا مختصر جائزہ اس سے پیشتر ہو چکا ہے۔ خیر شیخ سرہندی نے اس نظریہ کے خلاف جو نظریہ پیش کیا اس کو ''وحدت الشہود'' کے نام سے موسوم کیا گیا اور یہی نظریہ ''وحدت الوجود'' کے رد اور اختلاف میں نمایاں رہا۔ اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ''وحدت الوجود'' کو (Pantheism) کی اصطلاح سے بھی یاد کیا گیا، کیونکہ اس میں خاص طور پر مستشرقین (Orientalists) کی فکریات کا بھی دخل رہا ہے، جنہوں نے اس نظریہ کو اصلی معنی میں پیش کیا، جس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس نظریہ میں غیر اسلامی عناصر کی آمیزش رہی ہے۔ اس طرح سے اس اصطلاح کی تفہیم ''ہمہ اوست'' سے بھی ہو سکتا ہے، اور نظریہ وحدت الشہود کو ''ہمہ از اوست'' کے مفہوم میں پیش کیا گیا۔ اوّل الذکر کو اس معنی میں سمجھا جا سکتا ہے کہ سب کچھ خدا ہی ہے اور نظریہ وحدت الشہود کے معنی ہے کہ سب کچھ اس کی طرف سے ہے، علامہ اقبالؔ جہاں ان کے نظریہ کو احسن مانتے ہیں وہاں پر اس بات کا انکشاف بھی کرتے ہیں کہ فلسفہ خودی کے سلسلے میں کہیں نہ کہیں خودی کی آخری منزل پہ اس نظریہ کا گہرا اثر ضرور پیدا ہوتا

ہے۔علامہ نے اس کے ساتھ ساتھ مجدد الف ثانیؒ کو اسلامی تصوف کا مصلح اعظم تسلیم کیا ہے۔انہوں نے شیخ کی تصنیف ''ارشاد ربانی'' کے حوالے سے اپنے انگریزی خطبے میں یہ تحریر کیا ہے کہ ان کی اس تخلیق کو نفسیاتی تجزیہ کے طور پر دیکھنا چاہیے، کیونکہ زمانہ حاضرہ کی نفسیات ان واردات سے بے خبر ہے جن کا اس تصنیف میں شیخ نے ذکر کیا۔علامہ مزید کہتے ہیں کہ ان کی یہ تحریر روحانی واردات کی مرقع ہے۔

اقبالؔ اور ابن خلدون:

ابن خلدون عہد وسطی کے ایک ممتاز مسلم مفکر رہے ہیں، ابن خلدون کی فکر سے علامہ بے حد متاثر رہے۔اس میں دورائے نہیں کہ مغربی مفکروں نے اس مسلم مفکّر کے فلسفہ تاریخ سے کافی فیض حاصل کیا، لیکن مسلم اقوام آج بھی ان سے ناواقف ہے۔علامہ اقبالؔ کی شخصیت اس قدر سے ممتاز ہے کہ انہوں نے ایسے نابغہ کو کبھی فراموش نہیں کیا، اس حوالے سے علامہ اس اسلامی ورثہ کی بہت ہی قدر بھی کرتے رہے۔اس طرح سے تمام تر اسلامی میراث کا انہوں نے ایک تو بازیافت کیا اور احیا کی صورت میں اقوام اسلام کے سامنے ہی نہیں بلکہ غیر اسلامی دنیا کے سامنے بھی ظاہر کیا۔علامہ جہاں ان اذہان سے متاثر رہے وہاں انہوں نے خوب استفادہ بھی کیا۔علامہ نے ان کے فکر و فلسفہ کو احیا کر کے اختراعی نظریوں کا فکریات سامنے

www.urduchannel.in

لایا، جو ان کی غیر معمولی ذہانت کی نشاندہی کرتا ہے۔ابن خلدون کے فکر ونظر سے تاریخ کے حوالے سے سماجی عوامل کی چھان بین کا ایک ایسا علم وجود میں آیا جو کہ اختراعی تھا۔ابن خلدون نے اپنے فکر وفلسفہ کے حوالے سے معاشرہ میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کا جائزہ پیش کیا، وہ اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ ملتیں بھی جانداروں کی طرح اپنا ارتقائی وجود رکھتی ہیں جو کہ قرآن کریم کا بھی اعلان ہے کہ ''لِکُلِ اُمَّۃِاَجَلُ'۔ چنانچہ قوموں کے عروج وزوال کو سمجھنے کے لئے ابن خلدون نے ایک کلیدی تصور پیش کیا، جس کو انہوں نے ''عصبیہ'' کا نام دیا، دراصل یہ تصور ''عصبیہ'' یگانگت کا وہ احساس ہے جس سے جماعت کا استحکام ہوتا ہے، اس طرح سے انہوں نے ''عصبیہ'' کو مثبت معنی میں پیش کیا۔علامہ اقبالؔ ابن خلدون کے اس فلسفہ میں خاصی دلچسپی رکھتے ہیں کہ انہوں نے تصور تاریخ میں زندگی کو اس عبارت سے تعلق ٹھہرایا ہے کہ یہ ایک مسلسل اور مستقل حرکت ہے۔اس نظریہ کا اصل مفہوم مسلسل تغیّر اور مسلسل تخلیق ہے، چونکہ علامہ کا فکر وفلسفہ بھی ابن خلدون کے اس فکر وفلسفہ سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ابن خلدون نے چونکہ ارتقا وانقلاب فی الزمان کو حقیقی سمجھا اور اسی وجہ سے انہوں نے فلسفہ تاریخ کے حوالے سے یونانیوں کو چونکا دیا، ان کے فلسفہ تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے فلنٹ نے کہا:

''افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن اس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں

www.urduchannel.in

کر سکتے''۳۴؎

علامہ اقبالؔ ابن خلدون کے اس فلسفہ کے گرویدہ تھے، جس میں ان کا نظریہ تھا کہ اس نے زمانے کو ایک ارتقائی اور خلاقی قوت سمجھا، حالانکہ ان کے اس تصور ے ابن خلدون نے اسلامی نکتہ ''زمان'' کو اس طرح واضح کیا تھا کہ قرآن کریم سے اس کی مماثلت نظر آتی ہے، جیسے کہ قرآن کا بیان ہے کہ ہر لحظہ ایک نئی شان سے ظاہر ہوتا ہے۔ علامہ اقبالؔ اس سلسلے میں ابن خلدون کے متعلق کہتے ہیں کہ:

''ابن خلدون کے فکر کی تعمیر، قرآنی عقیدوں اور پیشرو مسلم مفکرین و مورخین کے افکار سے ہوئی ہے'' ۳۵؎

علامہ اقبالؔ چونکہ ابن خلدون کے سب سے بڑے شارح رہے ہیں، اگرچہ مغربی مفکرین ویکو، میکا فلی، شپنگلر اور ٹائن بی وغیرہ نے ان کے فکر و فلسفہ کی شرح کی، لیکن علامہ نے قرآنی حوالوں سے ان کے نظریات کو اور زیادہ جاندار بنا ڈالا۔ علامہ اور ابن خلدون کے فکر کے حوالے سے اس چیز کا انکشاف کرنا ناگزیر ہے کہ علامہ اقبال کا تصور ملی اپنے اندر آفاقیت سموئے ہوئے ہیں، جبکہ ابن خلدون نے اپنے نظریات کی بنیاد صرف نسلیت اور جغرافیہ پر رکھی ہے۔ اقبالؔ کی فکر میں جغرافیہ کل نہیں بلکہ ایک اہم عنصر ضرور ہے، جیسے کہ وہ کہہ اُٹھے ہیں:

؎ فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی! ۳۶؎

www.urduchannel.in

اس بات سے انکار کرنا ممکن نہیں کہ علامہ نے اگر چہ باقی فلسفہ تاریخ کے مفکرین کا مطالعہ کیا جن میں خاص طور پر طبری، ابن مسکویہ، مسعودی، البیرونی قابل ذکر ہیں، لیکن جو داد و تحسین ابن خلدون کو نصیب ہوئی وہ کسی اور کے حصے میں نہ آئی اور علامہ نے ان میں سے زیادہ تر فیض ابن خلدون ہی سے پایا۔ ابن خلدون سے علامہ اقبال اس سبب اتنے گرویدہ رہے، کیونکہ انہوں نے (ابن خلدون نے) قرآن مجید ہی سے رہنمائی حاصل کی اور اس فکر کا انکشاف کیا کہ تاریخ محض واقعات نگاری نہیں بلکہ علم انسانی کا ایک سرچشمہ بھی ہے۔

اقبال اور جمال الدین افغانی:

علامہ اقبالؔ نے اپنی شاہکار فارسی منظوم تصنیف ''جاوید نامہ'' میں جن معتبر شخصیات کو داد و تحسین عطا کی، ان میں ذی وقار شخصیت سید جمال الدین اسد آبادی افغانی جو انیسویں صدی عیسوی کے صف اوّل کے باا ثر مسلمان زعما میں شمار کیے جاتے ہیں بھی قابل ذکر ہیں۔ علامہ نے اس تصنیف میں جمال الدین افغانی کا ذکر کچھ اس طرح کیا ہے:

سید السادات مولانا جمال
زندہ از گفتار او سنگ وسفال [۳۷]

www.urduchannel.in

(یعنی، سیدوں کا سید مولانا جمال الدین افغانی، جن کی فکر سے مٹی اور پتھر متحرک ہوئے یا جاندار ہوئے ، دراصل علامہ کے کہنے کا مطلب ہے کہ مشرقی مسلمانوں کے مردہ دل زندہ ہوئے)

علامہ اقبالؔ نے جمال الدین افغانی کی مساعی ونظریات کا بڑا اثر قبول کیا، انہوں نے لگ بھگ اپنے سارے کلام میں کئی بار افغانی کی متنوع اور انقلابی خدمت کو عظمت بخشی۔ انہوں نے (Bombay Chronicle) ’’بمبی کرانیکل‘‘ کے ایک نمائندے کو انٹرویو دیتے ہوئے پین اسلامزم (PanIslamism) کی اصطلاح سے بحث کرتے ہوئے کچھ یوں اظہار کیا تھا:

> ’’جمال الدین افغانی کی اس فکر صائب کو سراہا تا ہوں کہ افغانستان، ایران اور ترکی کو برطانیہ کے استعماری عزائم کے خلاف متحد ہونا چاہیے‘‘[۳۸]

واضح رہے کہ افغانی کا عہد ۱۸۳۹ء سے لیکر ۱۸۹۷ء کا ہے، اس حوالے سے ہم اقبالؔ کے عہد سے بھی واقف ہیں، یعنی جب افغانی کا انتقال ہوا تو اس وقت علامہ گورنمنٹ کالج سے فارغ ہو چکے تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں سیاسی استقلال اور دستوری حکومت کے لیے جو فکری اور مذہبی اصطلاحات ہوئیں، جمال الدین افغانی ہی ان کے متحرک تھے، افغانی کی طرح بالکل اقبالؔ بھی بیسویں صدی میں اسلام کے

احیاء کے لئے محرک رہے ۔علامہ اپنے خطبہ چہارم میں جمال الدین افغانی کی فکر ونظر کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

> ''ہمارا فرض ہے، ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کئے بغیر اسلام پر بحثیت ایک نظام فکر از سرِ نو غور کریں ۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی لیکن اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا سید جمال الدین افغانی کو، جو اسلام کی حیاتِ ملی اور حیاتِ ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور ان کی عادات وخصائل کا خوب تجربہ رکھتے تھے۔ان کی نظر میں بڑی وسعت تھی اس لیے ان کی ذات ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ رابطہ بن سکتی تھی''۔ [۳۹]

جمال الدین افغانی خود ایک متحرک شخصیت رہی ہیں ، انہوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کے لئے انگلستان ،فرانس ، جرمنی ، روس وغیرہ ممالک کا سفر کیا۔ ان کی تحریروں میں ایک متحرک فکر ونظر کا مادہ موجود تھا، جن میں خاص طور پر الوحدت الاسلامیہ، ابطال الملحدین ، یا ان کا ایک ہفت روزہ رسالہ ''العروۃ الوثقیٰ'' جو عربی

www.urduchannel.in

زبان میں پیرس سے نکلتا تھا، قابل ذکر ہیں۔ مذکورہ رسالہ کا مقصد تھا کہ مسلم اقوام مغرب کے استعمار اور استحصال کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی قوتوں کو مجتمع کریں، اس رسالے کو کئی ممالک کے لئے بند بھی کردیا گیا تھا۔ اسلامی اتحاد کے لیے انہوں نے مکہ معظّمہ میں ایک انجمن ''اُم القریٰ'' بھی قائم کی تھی ،لیکن ایک ہی سال کے اندر اس وقت کے خلیفہ عبدالحمید نے بند کروایا۔ جمال الدین افغانی کی فکرونظر اس قدر متحرک تھی کہ وہ بیک وقت خطیب، ادیب، صحافی اور سیاست دان تھے۔

علامہ اقبالؔ جمال الدین افغانی کی فکر سے بے حد متاثر رہے، جس طرح اقبالؔ ملت اسلامیہ کی فکری وسیاسی بیداری کے آرزومند تھے اور جس طرح وہ مسلمانوں کو مغربی سامراجیت کے خلاف بیدار کرانا چاہتے تھے، اسی طرح جمال الدین افغانی اپنی فکریات کا اس سلسلے میں اظہار کررہے تھے۔ اقبالؔ کے بارے میں یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ اگر جمال الدین افغانی نے اپنے بعد کوئی دوسرا جمال الدین افغانی پیدا کیا ہوتو وہ صرف اقبالؔ ہی ہوسکتا ہے۔ افغانی خود ایک ترقی پسند اور ہمہ گیر اجتہادی نقطہ نظر رکھنے والے مسلمان تھے۔ انہوں نے ہمیشہ خرافات، تقلید کورانہ، جمود جیسی واہیات سے انسانیت کو انحراف کی تلقین کی۔ اسلامی اتحاد واخوت اور مشترکہ دفاعی قوتوں کو یکجا ہونے کی خاطر کام کرنا، عالم اسلام کے مسلمانوں کو ممکن حد تک استعمار پسندوں کے عزائم سے آگاہ کرنا، ان کی سیرت وفعالیت کے خاص پہلو رہے

ہیں ۔اس میں کوئی دورائے نہیں کہ اتحاد عالمِ اسلامی کے سلسلے میں افغانی اور اقبال میں یہ ایک بہت بڑا مشترک عامل ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں پہل کی ۔اس کے ساتھ ساتھ اگر دیکھا جائے کہ افغانی ، شیخ محمد عبدہٗ اور سعید حلیم پاشا کے بعد اقبالؔ ہی وہ ذہن ہے، جنہوں نے (PanIslamism) پین اسلامزم کی خاطر بے حد توانائی صرف کی ۔علامہ اقبالؔ افغانی کی فکر سے اس قدر متاثر رہے کہ انہوں نے اپنی فکریات میں اس کو جگہ دی، اس کی وجہ یہ تھی کہ جمال الدین افغانی قرآن وسنت کے حوالے سے اپنی فکر کے لئے سعی کرتے ہیں ۔انہوں نے جہاں قرآن کے محکمات ومسلمات بیان کیے تو اقبالؔ نے استفسار کیا کہ مسلمانوں کے جمود وسکون کا کیا سبب ہے، تو اس سوال کا اگر چہ سعید حلیم پاشا جواب دیتے ہیں ،لیکن آگے جمال الدین افغانی خطاب بہ اقبال میں فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہر زمانے کی کامل رہنمائی موجود ہے ،مگر اس کے لئے اجتہادی پہلوؤں اور قرآن کی آیات پر غور وفکر کی ضرورت ہے، اس کا تذکرہ ''جاوید نامہ'' میں یوں ملتا ہے:

ؔ از حدیثِ مصطفیٰ ﷺ داری نصیب؟
دینِ حق اندر جہاں آمد غریب
باتو گویم معنیِ ایں حرف بکر
غربتِ دیں نیست فقرِ اہلِ ذکر

بہرآں مردے کہ صاحبِ جستجواست
غربتِ دیں ہر زماں نوعِ دگر
نکتہ را دریاب اگر داری نظر
دل بآیاتِ مبیں دیگر بہ بند
تا بگیری عصرِ نورا درکمند!
کس نمی داندز اسرارِ کتاب
شرقیاں ہم غربیاں درپیچ وتاب
روسیاں نقش نوی انداختند
آب وناں بردندودیں دربا ختند
حق بیں حق گوئے وغیر از حق مجوے
یک دوحرف ازمن بآن ملت بگوے [۴۰]

ان اشعار میں اس حدیث نبویﷺ کی طرف اشارہ ہے، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اسلام دنیا میں غریب یا اجنبی آیا تھا، اس پر افغانی کہتے ہیں کہ دراصل دین کی غربت سے مراد دینوی مفلسی یا غریبی نہیں، بلکہ ہر زمانے کی اپنی اپنی غربت کے تقاضے سے قرآن ہی مکمل اور صحیح نمونہ ہے جس میں ڈوب کر آپ غربت کا سہارا ڈھونڈ سکتے ہیں۔ عصر حاضر کی خرابیوں کو دور کرنے کے لئے قرآن سے دل لگانے کی

www.urduchannel.in

تلقین افغانی زور وشور سے کرتے ہیں ، اور مزید کہتے ہیں کہ مشرقیوں اور مغربیوں نے ابھی تک قرآن کے اسرار نہیں سمجھے۔آخری اشعار میں افغانی اس اشترا کی نظام کو چلینج کرتا ہے، جو روح سے خالی ہے اور مادیت اس پر غالب ہوئی ہے جس کی وجہ سے دنیا کا نظام ہی درہم برہم ہوا ہے۔اس طرح سے اقبالؔ اور جمال الدین افغانی کی فکری مماثلت کا ایک کھلا انکشاف ہوتا ہوا نظر آتا ہے،اس سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اقبالؔ جمال الدین افغانی کی تحریروں سے بے حد متاثر اور مستفید ہوئے ہیں۔

اقبالؔ اور سرسید احمد خان:

علی گڑھ تحریک کے بانی سرسید احمد خان علمی وادبی ،سماجی وسیاسی اور مذہبی فکر کے حوالے سے کارہائے نمایاں انجام دینے والے اذہان میں شمار کیں جاتے ہیں۔ہیکٹر بولیتھو(Hector Bolitho) نے ان کے بارے میں کچھ یوں کہا ہے:

> ''مسلمانوں کی المناک حالت نے آخر کار ان کو ایک ایسا راہ نما بخشا جس کی انہیں سخت ضرورت تھی۔اس بزرگ کا نام سید احمد خان تھا۔ وہ ہندوستان کا پہلا مسلمان تھا جس نے لفظ تقسیم اپنی زبان سے نکالنے کی جرات کی اور

وہی پہلا مسلمان تھا جس نے یہ محسوس کیا کہ چونکہ
ہندومعاشرہ میں مسلمانوں کے لیے رواداری اور مساویانہ
سلوک خارج از بحث ہے اس لیے ان دونوں قوموں کو
بالکل ایک دوسرے سے ممیّز ہو جانا چاہیے۔محمد علی جناح
نے جس تحریک کو آگے چل کر کامیاب بنایا اس کی ابتدا
سید احمد خان نے کی''۔ [۱۴]

سرسید احمد خان کا بڑا کارنامہ ایم۔اے۔او کالج کا قیام تھا،اس کالج کے قیام سے مسلمانوں کو جدید علوم وفنون سے روشناس ہونے کا ایک اہم موقع ملا۔اس کے باوجود یہ تحریک ایک ادبی تحریک کے نام سے بھی مشہور ہے کیونکہ اس تحریک سے اردو دنیا کو ایک اختراعی رجحان نصیب ہوا۔سرسید نے جدیدیت پر زور دے کر سائنٹفک اندازِ نظر،حقیقت وواقفیت اور مقصدیت وافادیت کا پرچار کیا۔سرسید احمد خان سکون وجمود سے نفرت کرتے تھے،وہ ایک انسان کو حرکی دیکھنا چاہتے تھے اور خرافات،تقلید کورانہ،تقدیر پرستی جیسے عناصر کے سخت مخالف تھے،اس فکر کے ضمن میں ان کی فکر اقبال کی فکر سے ہم آہنگ نظر آتی ہے۔سرسید نے جہاں عقلیت اور معروضیت کو ترغیب دینے میں قدم بڑھائے،تو اقبالؔ ان کے ان فکری نظریات کے گرویدہ رہے۔سرسید احمد خان ایک جگہ رقمطراز ہیں:

''جس طرح دنیاوی خیالات ،عادات ،رسم ورواج، حالتِ تمدن اور معاشرت پر زمانہ موثر ہوتا ہے اسی طرح مذہب اوراعتقادات پر زمانے کا اثر پڑتا ہے۔ایک زمانہ یقین کا زمانہ کہلاتا ہے جہاں بن سوچ سمجھے یقین کیا جاتا ہے......مگر حال کا زمانہ وہ نہیں بلکہ شک کا زمانہ ہے''۔ [۴۲]

ایک اور جگہ ان کے خیالات، بحوالہ مقالاتِ سرسید میں کچھ یوں اظہار ملتا ہے:

''قدیم اصول مذہبی یہ ہے کہ انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے۔جدید اصول مذہبی یہ ہے کہ مذہب انسان کے لیے پیدا ہوا ہے۔قدیم اصول یہ ہے کہ تزکیہ نفس ،نفسانی خواہشات کو دل سے دور کرتا ہے، جدید اصول یہ ہے کہ انسان کے دل کو نیکی پر مائل کرنا ہی تزکیہ نفس ہے۔قدیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی اور دنیاوی دونوں کاموں سے متعلق ہے۔جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے''۔ [۴۳]

سرسید احمد خان جب سفر انگلستان سے واپس آئے تو انہوں نے معاشرتی و مذہبی اصلاح وتجدید کا ایک مستحکم فکر اپنے ساتھ لایا، ان کا یہ فکر ۱۸۷۰ء میں ''تہذیب

الاخلاق'' کی صورت میں جب منکشف ہوا تو چاروں طرف ہنگامے ہوئے،اس نتیجے میں انہوں نے بعد میں مدرستہ العلوم علی گڈھ کی بنیاد ڈالی۔سرسید کا سب سے بڑا کارنامہ یہی رہا ہے کہ انہوں نے انحطاط کے زمانے میں فکر مذہب کی تشکیل کی اور ساتھ میں علم کلام کی اہمیت وضرورت کا بھی پر چار کیا۔سرسید چاہتے تھے کہ آنے والی نسلیں مغربی سائنس اور عقلیت کے چلینج کا مقابلہ کرسکیں اور دین سے منحرف نہ ہوجائیں ۔سرسید کی قرآنی تفسیریں عقل وفطرت کے عین مطابق ظاہر ہوئی ۔ان کی فکر ''الاسلام ھوالفطرت والفطرت ھی الاسلام'' کا انکشاف ہوتے ہی ۱۸۸۰ء میں تفسیر القرآن کی پہلی جلد شائع ہوتے ہی ان پر ''نیچریت'' کا الزام عائد ہوا۔مذکورہ کتاب اور ''تبین الکلام'' پرانہیں تکفیر سازی کی مہم بھی شروع ہوئی تھی ۔اسلام کے موضوع پر سرسید نے ۱۸۸۴ء کو لاہور میں تعلیم یافتہ نوجوانوں کے اصرار پر جو تقریریں کی وہ زبردست تھی ،اس معرکتہ الآ راتقریر نے ان پر عائد الزامات کو کسی حد تک رد کرنے میں مدد کی ۔اس طرح سے انہیں پکے مسلمان ہونے کے اشارے سامنے آئے ۔واضح رہے کہ سرسید کی عقلیت پسندی ابھی تک علمائے دین کے لئے بحث مباحث بنی ہوئی ہے۔

سرسید احمد خان کے مذہبی کارناموں میں ان کی ایک قابل ذکر تصنیف ''خطبات احمدیہ'' ہے، جب عیسائی مبلغوں نے اپنے دورعروج میں اسلام اور پیغمبر

اسلام کے خلاف سخت باتوں کا انکشاف کیا تھا، یہاں تک سیرت طیبہ کے بعض واقعات کو ہدف تنقید بنانا ان کا شعار بن گیا تھا۔اس دور کے یو پی کے لیفٹنٹ گورنر ولیم میور نے ایک کتاب "Life of Mohamad" لکھی، جو چار جلدوں پر مشتمل تھی ۔اس کتاب نے یورپ میں اگر چہ شہرت پائی ،لیکن اسلام کے خلاف مزید غلط فہمی کا باعث بننے لگی ،اس وجہ سے انگریزی تعلیم یافتہ مسلم نوجوان کو بھی منحرف کرنے میں معاون ثابت ہورہی تھی ۔لیکن سرسید کا یہ کمال تھا کہ انہوں نے اس کے جواب میں ''خطبات احمدیہ'' تحریر کرکے ولیم میور کو دندان شکن جواب دیا۔سرسید احمد خان نے تفسیر القرآن کے علاوہ اپنی جن دیگر تحریروں میں مذہبی فکر کے حوالے سے جن نظریات کا انکشاف کیا،جس میں جمہور مسلمین کے جن عقائد ونظریات کا انکار کیا،جس سے ان کی نیچریت کا انکشاف بھی ہوتا ہے،ان نظریوں کومختصر سے جائزے کے حوالے سے پیش کیا جاسکتا ہے:

''(۱) اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوا ہے کہ سرسید فرشتوں، جنات اور شیطان کے خارجی وجود کو تسلیم نہیں کرتے ،اس بات سے یہ خدشہ پیدا ہوا کہ انہوں نے وحی کے نزول سے بھی انکار کیا۔

(۲) آدمؑ کے بارے میں قرآنی آیات کا الگ مفہوم پیش کیا۔

(۳) جنت وجہنم کو مقام اوران میں بیان کے گئے لوازمات کو حقیقی نہیں مانتے۔

www.urduchannel.in

(۴) معجزات سے انکار کرنے پر سر سید کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام ﷺ کو معجزات سے نفرت تھی۔

(۵) معراج کو جسمانی نہیں بلکہ وہ واقعہ معراج کو محض ایک خواب قرار دیتے ہیں، وغیرہ وغیرہ'' [۴۴]

اقبالؔ تو سر سید احمد خان کے گرویدہ رہے ہیں، یہاں تک کہ اکثر کارناموں سے متاثر رہے۔ علامہ اقبالؔ نے منظوم ومنثور کلام میں انہیں خراجِ عقیدت بھی پیش کیا۔ سرسید احمد خان جب تکفیر سازی کے شکار ہوئے، تو علامہ اس ضمن میں ایک جگہ رقمطراز ہوئے:

''علمائے سہارنپور نے یہ نہیں سوچا کہ سر سید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا، علی گڈھ کالج قائم کیا یا مسائل الہیات پر قلم اُٹھایا تو اس سے ان کا مدعا کیا تھا، یہی کہ مسلمانوں کی وحدت کا شعور ہو اور وہ ایک قوم ہو......مغربی تہذیب وتمدن اور علم وحکمت کی جو رو انگریزی تسلط کے ساتھ آگئی ہے، ڈرنے کی چیز نہیں ہے۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں''۔ [۴۵]

اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سرسید نے مشرق کو مغربی تہذیب میں رنگنے کی کوشش کی، حالانکہ اقبالؔ خود مغربی تہذیب سے کئی پہلوؤں میں اختلاف کرتے تھے، واضح رہے کہ علامہ کی یہ رائے انہوں نے کسی ایک خاص پہلو کے حوالے سے پیش کی ہے، اقبالؔ تو خود ان کے مذہبی فکر و نظر سے کئی عناصر میں اختلاف کرتے تھے۔ سرسید نے قرآن کی تفہیم کے لئے جدید سائنٹفک طرز پر جسے ہم Textual Interpretation کہتے ہیں، جو کہ ایک فنی صلاحیت سے تعبیر کرتی ہے۔ علامہ خطبات کے حوالے سے اس تناظر میں بحث کرتے ہیں۔[۴۶] علامہ انگریزی خطبات کے حوالے سے ایک جگہ لکھتے ہیں:

اگر چہ سرسید کے ہاں یہ تفکر اور نظریات مغرب کی دین ہے تو علامہ بھی ان فکری رویوں سے خوب استفادہ کر چکے ہیں، اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں، خطبہ اول میں رقمطراز ہے:

> ''پچھلے پانچ سو برس سے الہیات اسلامیہ پر جمود کی ایک کیفیت طاری ہے، وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔ تاریخ باصرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے،

www.urduchannel.in

اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں‘‘۔[۴۷]

خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق سرسید اور اقبالؔ میں کسی حد تک جنت اور دوزخ اور حیات بعد الممات کے مسائل میں مماثلت نظر آتی ہے،اس سلسلے میں وہ رقمطراز ہے:

’’اقبال کے یہاں عذاب وثواب اور جنت ودوزخ کا تصور بھی عام عقائد سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے ۔ وہ بہشت کو مومن کا مقصود نہیں سمجھتا اور نہ ہی اسے ابدی عشرت کا مقام خیال کرتا ہے اس کے نزدیک جنت یا دوزخ مقامی نہیں بلکہ نفسی ہے۔‘‘[۴۸]

اقبال اور سرسید کی فکری مطابقت اور مغائرت کے حوالے سے ڈاکٹر انور سدید کا یہ قول درست ٹھہرتا ہے:

’’سرسید نے تقلید مغرب کا مشورہ دیا لیکن اقبالؔ نے اس ’’شاخِ نازک‘‘ پر آشیانہ بنانے کے بجائے اسلامی شعور کو اساس بنایا اور تشکیک کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کی۔‘‘[۴۹]

پنڈت جوہر لال نہرو اپنی خود نوشت ’’تلاشِ ہند‘‘ میں سرسید کے تفکر کے بارے میں کچھ یوں تحریر کرتے ہیں:

’’سرسید کی نظر مغرب کی چمک دمک سے خیرہ ہوگئی تھی اور

وہ اپنا ذہنی توازن قائم نہیں کرسکتے تھے،......الخ''۔ [۵۰]

مشرقی فکر وفلسفہ کے حوالے سے بیشتر ایسی شخصیات قابل ذکر ہیں، جن سے علامہ نے اپنے فکر وفلسفہ کی تعمیر وتشکیل کے لئے استفادہ کیا ہے، جن کا ذکران کے فکر ونظر کے سلسلے میں ہو چکا ہے، لیکن چند ایسے اذہان بھی قابل ذکر ہیں، لیکن طوالت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں اکتفا ہی کرنا پڑا۔ حالانکہ ان شخصیات کو علامہ نے اپنے منظوم ومنثور کلام میں زیر بحث لایا ہے، جن میں خاص طور پر الکندی، ابن رشد، منصور بن حلاج، سنائی، ابن تیمیہ، الفارابی، البیرونی، سعید حلیم پاشا، خواجہ فرالدین عطار، شاہ ولی اللہ دہلویؒ، محمد بن عبدالوہاب، غنی کاشمیریؔ، بیدلؔ، غالبؔ، عارف ہندی وشوامتر، کرم یوگی، شری کرشن، بھرتری ہری، رابندر ناتھ ٹیگور وغیرہ قابل ذکر نام ہیں۔

علامہ اقبالؔ کو فلسفی دنیا میں اس حیثیت سے اولیت حاصل ہے کہ انہوں نے مشرق ومغرب کے فکر وفلسفہ کا غائر مطالعہ کیا، اس ضمن میں انہوں نے شرق وغرب کے قدیم وجدید تہذیب وتمدن کو ذہن نشین کرنے میں دلچسپی لی۔ علامہ اقبالؔ نے چونکہ مغرب کے فکر وفلسفہ کو یونانی فلسفیانہ روایت سے شروع کر کے عہد وسطی کو لیکر عہد جدید تک کے تمام فکریاتی نظام کو احاطے میں لیا، جہاں سے وہ متاثر بھی ہوئے اور مستفید بھی، لیکن واضح رہے کہ اس فکری نظام کے لئے انہوں نے بجا تنقیدی روّیہ

کا بھی اطلاق کیا۔علامہ نے اس مغربی فکری نظام کو مدلل طور پر اپنے شعری کلام کے ساتھ ساتھ انگریزی منشور خطبات میں بھی پیش کیا، جہاں سے علامہ کے فلسفیانہ اُپج کا انکشاف بھی ہوتا ہے۔اس سلسلے میں ان مغربی فلسفیوں، مفکروں اورادیبوں کا ذکر ضروری ہے ،جن کی فکرونظر سے علامہ مستفید ہوئے ہیں ۔ اس بات کو بھی واضح کرتے چلے کہ ان اذہان میں سے چند ایسے قابل تحسین ہیں جن سے علامہ سب سے زیادہ متاثر رہے اس وجہ سے چند ہی نابغہ اذہان کا جائزہ پیش کیا جاسکتا ہے۔مغربی مفکرین کی اس لمبی فہرست میں افلاطون ، برگساں ، نٹشے ، گوئٹے، مارکس، ہیگل، شپنگر، دیکارٹ، اسپنوزا، کانٹ، شوپن ہار، آئن سٹائن، وڑزورتھ، دانتے، ملٹن، شیکسپئر، بائرن، ٹالسٹائی وغیرہ کے نام لئے جاسکتے ہیں۔

اقبال اور افلاطون:

مغربی فلسفیوں میں علامہ نے جن اذہان کو اپنی فکری تحریروں میں زیر بحث لایا ہے، ان میں افلاطون کا نام پہلے شمار کرنا قابل قدر ہے۔ افلاطون یونان کے عظیم ترین فلسفیوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ان کے ''مکالمات'' فکرونظر کے حوالے سے بہت ہی مشہور ہیں۔علامہ نے ضرب کلیم میں نظم ''عورت'' کے عنوان سے ان کے مکالمات کو کچھ اس طرح سے پیش کیا:

www.urduchannel.in

؎ مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون! [۱۵]

حالانکہ اس شعر کے متن میں عورت کے مقام کا تذکرہ ہے، لیکن علامہ نے افلاطون کے حوالے سے جو بات چھیڑی وہ اس بات کی غماز ہے کہ ان کے لئے افلاطون کا احترام کس قدر رہا ہے۔ افلاطون فلسفہ یونان کے مفکر رہے ہیں، ان کے خیال کے مطابق حقیقت ابدی ہے، دنیا میں تغیر کا ہونا صرف افسانہ وفسوں ہی ہے۔ یہاں تک کہتا ہے کہ دنیا سراسر وہم وگمان ہے، دراصل یہ نظریات انہوں نے پرمینائڈر (Parmenides) اور ہرکولائیٹس (Heraclitus) سے متاثر ہوکر پیش کیں۔ افلاطون نے اپنے فکر ونظر میں نظریہ ابدیت، فلسفہ ریاست، نظریہ فنونِ لطیفہ، نظریہ اشتراکیت، نظریہ تعلیم وتربیت، نظریہ وقت جیسے افکار کی بحث چھیڑی، چونکہ علامہ اقبالؔ نے ان نظریات کے حوالے سے افلاطون کے ان فلسفی نظریات پر خوب بحث کی ہے اور اپنے اُردو وفارسی کلام کے علاوہ خطبات میں ایک تنقیدی جائزہ کے طور پر مدلل جائزہ پیش کیا۔ اقبالؔ نے اس سلسلے میں ''اسرارِ خودی'' سے لیکر ''جاوید نامہ'' تک افلاطون کی فکریات کا تنقیدی روّیہ اختیار کر کے اپنے فکر ونظر کو اسلامی آئینے میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک جگہ علامہ اقبال ذکر کرتے ہیں کہ:

''میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری اور

یہ نقطۂ خیال ایک حد تک میری طبیعت ثانیہ بن گیا ہے،
دانستہ و نادانستہ اس نقطہ نظر سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا
ہوں''۔[۵۲]

ان دونوں مفکروں کا موازنہ کرنا ایک دلچسپ موضوع رہا ہے، دونوں مفکر ایک خاص زمان و مکان کے اندر اپنی عمر طے کر چکے ہیں اور ایک دوسرے سے کئی صدیوں کا فاصلہ رکھتے ہیں۔ خیر افلاطون نے ''الجمھوریہ'' میں انسان کی روح کا تعلق خدا تعالیٰ سے استوار کیا ہے اور اس کی ابدیت کا اعلان کیا، اس فکر کو ملحوظ رکھتے ہوئے اقبالؔ نے اپنے فارسی منظوم کلام ''اسرارِ خودی'' میں انسان کے اس خلوت کے جلوے کو پیش کیا۔ افلاطون کے تصور میں مذہب اور اخلاقیات سے ریاست کا تعلق انہیں اسلام کے نظریہ ریاست کے قریب لاتا ہے، لیکن اس تفرق سے انکار نہیں کہ افلاطون نے جن خداؤں کا الجمھوریہ میں ذکر کیا ہے، ان کو وہ مقام نہیں دے سکا جو کہ اقبالؔ نے فلسفہ توحید کو ریاست کے تخیل میں دیا۔ افلاطون کے نظریہ ہیلن ازم (بہت سے خداؤں کا تصور) کو اقبالؔ نے اسلام کے زوال کا سبب قرار دیکر، اس نظریہ کی کافی تنقید ہوئی، یہاں تک کہ اس نظریہ سے اسلامی دنیا میں جو تصوف رونما ہوا تھا اس کو علامہ نے غیر اسلامی تصوف قرار دیکر قرآن و سنت کا سہارا لیا۔ قیام یورپ کے دوران علامہ اقبالؔ نے سلسلہ تحقیق کے دوران یہ جان لیا تھا کہ

www.urduchannel.in

یونانیت سراسر اسلامی روح کے مخالف ہے اور تعلیم قرآن کو الجھا دیا۔ اس ذہنی انقلاب کے سبب انہوں نے بعد میں ''اسرار خودی'' تخلیق کر ڈالی، اس فکری انقلاب کے سلسلے میں علامہ یہ انکشاف کرتے ہیں کہ رومؔی نے مجھ سے فرمایا:

برجگر ہنگامہ محشر بزن
شیشہ برسر دیدہ برنشتر بزن
خیز وجان نوبدہ ہر زندہ را
از قم خود زندہ ترکن زندہ را [۵۳]

(یعنی، اے عشق کے دیوانے عشق کی شراب پی اور ہنگامہ برپا کر دے، اور پی کر سرمست ہو جا اور خون کو بھی سرخ کر۔ بیدار ہو کر زندوں میں اصلی جان ڈال دے۔ معجزہ عیسیٰؑ کو ذہن میں رکھ کر (قم) ''اُٹھ'' کہہ دے اور زندگی میں نئی زندگی کے اقدار پیدا کر۔)

اس منظوم کلام میں علامہ اقبالؔ نے افلاطون کے نظر وفکر کو زیر بحث لا کر انہیں راہبِ دیرنہ اور گوسفند قدیم کا لقب دیا۔ علامہ کے تصور میں افلاطون نے یونانی فلسفے سے اسلامی تصوف اور ادبیات اسلامی پر ایک بہت بڑا اثر ضرور ڈالا اور ان کے غیر اسلامی عناصر نے تصوف کو رہبانیت کی طرف مائل کیا۔ افلاطون کے اس گوسفندانہ روّیہ کو بحث میں لا کر علامہ فرماتے ہیں کہ نفی خودی سے غالب قومیں انحطاط کا شکار ہو

جاتی ہیں اور نتیجے میں مغلوب ہو کر رہ جاتی ہیں۔ علامہ اقبال افلاطون کی فکر ونظر کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ افلاطون کے تصور میں زندگی کی حقیقت موت ہے، ان کے اس گوسفندانہ فکر ونظر کا انکشاف علامہ درج ذیل اشعار میں یوں کرتا ہے:

گوسفندے درلباس آدم است

حکم او برجان صوفی محکم است [۵۴]

(یعنی، افلاطون اصل میں گوسفند ہے، جو آدمی کے لباس میں آیا، جس کا حکم صوفی کی جان پر مسلط ہے۔)

علامہ اقبالؔ نے افلاطون کے نظریہ اشتراکیت کے خلاف بھی سخت نقطہ چینی کی، اس حوالے سے علامہ کہتے ہیں کہ اشتراکیت کا آغاز جو افلاطون سے ہوا تھا، اس کا خاتمہ کارل مارکس کی ''سرمایہ'' یعنی (Das Capital) پر ہوتا ہے۔ علامہ نے افلاطون کے کئی سارے فکری عناصر کو احسن تسلیم کیا، جن میں خاص طور پر افلاطون کا نظریہ فنونِ لطیفہ بھی قابل ذکر ہے۔ اقبالؔ اور افلاطون کے نظریہ جمہوریت میں ہم آہنگی کا انکشاف دیکھنے کو ملتا ہے، افلاطون کے تفکر میں جمہوریت کا مفہوم یوں ملتا ہے:

''جمہوری انسان کی زندگی میں کوئی تنظیم نہیں ہوتی، لیکن وہ اپنی زندگی خوشگوار، آزاد اور متبرک سمجھتا ہے''۔ [۵۵]

علامہ کے تفکر میں ان خیالات کو ہم بانگ درا میں یوں پاتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیراز نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری [۵۶]

اقبالؔ اور نطشےؔ:

علامہ اقبالؔ جرمنی کے مشہور فلسفی و مفکر نطشےؔ کے متعلق فرما چکے ہیں:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبالؔ اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

علامہ محمد اقبالؔ اس بات میں ایقان رکھتے تھے کہ اگر نطشےؔ نے اپنے وارداتِ قلبی کا صحیح اندازہ لگایا ہوتا تو اپنے فلسفیانہ افکار سے وہ غلط راستہ پر نہ چلتے۔ علامہ اقبالؔ اور نطشےؔ کا فلسفہ اس وجہ سے دلچسپی کا سبب بنتا ہے کہ دونوں کے ہاں انسان کے نظریہ ارتقاء کا راز منکشف ہوتا ہے۔ اور دونوں اپنے الگ الگ نظریات کے تحت فلسفہ پیش کرتے، علامہ نے جہاں فلسفہ خودی کے حوالے سے ''انسان کامل'' کا نظریہ پیش کیا، اسی طرح نطشےؔ نے علامہ سے پیشتر (Super Man) یعنی فوق البشر کا نظریہ

www.urduchannel.in

دنیا کے سامنے ظاہر کیا۔ جب ''اسرارِ خودی'' کا ترجمہ انگریزی میں مشہور مستشرق نکلسن نے کیا، تو یہ ترجمہ شائع ہوکر سامنے آتے ہی انگلستان اور امریکہ کے اخباروں میں عجیب وغریب ریویو (Review) دیکھنے کو ملے، حالانکہ کئی سارے تبصرے قابل داد تھے لیکن چند تبصرے ایسے رہے کہ چاروں طرف ہنگامے ہوئے۔ اس سلسلے میں یہ انکشاف کیا گیا کہ علامہ اقبالؔ کا ''فلسفہ خودی'' جرمنی کے فلسفی نطشےؔ (۱۹۰۰ء۔۱۸۴۴ء) کے افکار وخیالات سے ماخوذ ہے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبالؔ نکلسن کو ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

> ''بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے، اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں ''دی اینتھم'' والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کئے گئے ہیں، وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں، لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد نہیں ہوتی، وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا، یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے، میں نے آج سے

> تقریباً ۲۰ سال قبل انسان کامل کے متصوفانہ عقیدہ پر قلم اُٹھایا تھا، اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ نٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا، نہ اس کی کتابیں میری نظروں سے گزری تھیں''۔ [۵۷]

علامہ اقبالؔ کے اس بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ فلسفہ خودی کے حوالے سے ''انسان کامل'' کا تصور نطشےؔ کے نظریہ ''فوق البشر'' سے ماخوذ نہیں، بلکہ یہ نظریہ ان کا ایک اختراعی فکری تخیل تھا اور اسی تفکر سے علامہ کی حیثیت ایک فلسفی کی ہے۔ نطشےؔ کے ''فوق البشر'' میں دو اہم عناصر کا دخل ہے، ایک تھا ڈارونؔ کے نظریہ ارتقاء کا اور دوسرا یونانی فلسفے کا۔ یونانی فلسفے کے تحت انہیں اپالوؔ (Appolo) اور ڈاونیس (Dynsous) کا اثر رہا ہے اسی وجہ سے یونانی ہیرو اس کے تخیل پر چھائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ نطشےؔ کو روحانیت کا کوئی تصور ہی نہ تھا، اس کی فکر پر مادیت غالب ہو چکی تھی، یہاں تک کہتا تھا کہ انسان صرف مادی ارتقاء سے پیدا ہوا ہے۔ ان خیالات میں وہ بالکل ڈارون (Darwin) کے نظریہ ارتقا سے مماثلت رکھتا تھا۔ نطشےؔ اپنی تصنیف (Thus Spake Zarathustra) میں ان خیالات کا انکشاف کرتے ہیں کہ:

> ''خدا مر چکا ہے۔ آیئے ہم زندہ رہیں تاکہ سپرمین زندہ رہے۔ انسان ایک ایسی چیز ہے جسے اپنے آپ سے بہتر

www.urduchannel.in

> بننا چاہیے......انسان کی نظر میں ایک بندر کی حیثیت کیا ہے
> ، وہ ایک مضحکہ خیز چیز معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایک درد سے
> بھرپور شرمندگی کا مرقع ہے اور بالکل اسی طرح انسان
> سپرمین Super Man کے سامنے ہوگا''۔[۵۸]

ایک اور جگہ نطشے اپنے خیالات کا تذکرہ زرتشت کی زبانی یوں کرتے ہیں:

> ''میرے لیے تباہ کرو! میرے لیے تباہ کرو، ان انسانوں کو
> جو نیک ہیں اور انصاف پسند ہیں کیونکہ جو انسان طاقتور
> ہوگا، وہی سچا ہوسکتا ہے''۔[۵۹]

نطشے کے ان خیالات سے یہ ضرور منکشف ہوتا ہے کہ وہ بھی انسان کو حرکی، آرزوؤں اور تمناؤں کا شیدائی اور ستاروں پہ کمند ڈالنے والا دیکھنا چاہتا ہے اور علامہ اقبال بھی اسی انسان کا مداح رہا ہے، لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ نطشے کے ہاں ''روح'' کی کوئی گنجائش نہیں، ان کا تصور ہے کہ روح بدن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہاں تک یہ خیالات آیاتِ قرآنی کے بالکل برعکس ہیں۔ اقبال نے نظریہ ارتقاء کو قرآن وسنت کی نہج پر قائم کیا، جو کہ نطشے کے تصور سے بالکل الگ تھا۔ علامہ اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں نطشے کے فکر ونظر پر مدلل بحث کی ہے۔ یہاں تک علامہ یہ کہنے سے ہچکچاتے نہیں کہ نطشے کو باری تعالیٰ کی جھلک سے نوازا گیا تھا،

www.urduchannel.in

جس کی وجہ سے ان کے کلام میں ایک پیغمبرانہ جوش نظر آتا ہے۔ علامہ مزید کہتے ہیں کہ وہ حق کی تلاش میں اصل (Reality) تک نہیں پہنچا، کیونکہ انہوں نے شوپن ہار اورڈارون جیسے اذہان کے نظریات سے استفادہ کیا، جہاں انہیں مادیت ہی سب کچھ نظر آئی اوراسی مادی دنیا کے تصور میں کھو گیا۔ نطشے کے ذہن پہ مادیت کا اثر غالب ہو چکا تھا، یہی وجہ ہے کہ نطشے اس کائنات میں کسی روحانی مقصدیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ عیسائیت کے اخلاق کو غلاموں کا اخلاق کہتا ہے، جب انہوں نے یورپ اور عیسائیت پر تنقید کی تو اقبالؔ کو یہ احساس ہوا کہ انسانی زندگی کا مستقبل یورپ سے وابستہ نہیں اسلام میں موجود ہیں، اس حقیقت کا انکشاف ان اشعار سے ہوتا ہے:

اہل محفل کو دکھادیں اثر صیقل عشق
سنگِ امروز کو آئینہ فردا کردیں
رختِ جاں بتکدۂ چیں سے اُٹھالیں اپنا
سب کو محوِ رخ سعدیٰ و سلیمٰی کردیں [۶۰]

نطشے نے جس نظریہ ''رجعتِ ابدی'' کو فلسفیانہ انداز سے پیش کیا، اس حوالے سے ان کا یہ تصور ہے کہ دنیا کی سب چیزیں اس دنیا میں پھر آئیں گی، یعنی جب انسان سپرمین (Super Man) بن جائے گا پھر سنسار کا ''چکر'' شروع ہوگا اور مزید کہتے ہیں کہ جو انسان قوت کے حامی ہیں اور طاقت ور ہیں ان کے لیے یہ چکر کا

www.urduchannel.in

فلسفہ خوشی کا باعث ہو گا۔ اقبالؔ اس تصور سے اختلاف کر کے یہ کہتے ہیں کہ اس رجعت پسندی سے یہ سامنے آتا ہے کہ انسان جس قدر عمدگی سے کوئی کام کرے، اسے وہ کام پھر کرنا پڑے گا، اقبالؔ مزید کہتے ہیں اسی تخیل سے نطشےؔ کا ''سپر مین'' والا تصور ختم ہو جاتا ہے ،یعنی اگر ایسا ہوتا ہو گا تو اس کا مطلب ہے کہ کائنات چکر لگا کر واپس آئے گی یعنی ایسا کئی بار ہوا ہے تو ''سپر مین'' بھی کئی بار آئے گا۔

جب علامہ اقبالؔ کے مردِ مومن کا تجزیہ کرتے ہیں ،تو اس نظریہ کے تحت اقبال کا مردمومن ایک نئ شان میں سامنے آتا ہے، اس کے خصائل اپنی ایک الگ انفرادیت رکھتے ہیں، یہاں تک کہ اس کے وجود میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اس کے گفتار میں، کردار میں اللہ کی برہان نمایاں ہوتی ہے اور اس حدیث قدسی کا جواز ہوتا ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ پھر اس (مومن) کی آنکھ اللہ کی آنکھ، اس کا کلام اللہ کا کلام جیسے اوصاف ظاہر ہوتے ہیں۔لیکن اس کے لئے اقبالؔ نے تین مراحل کو طے کرنے کے شرائط لازم ٹھہرائے ،جس میں پہلا مرحلہ ''اطاعت'' دوسرا مرحلہ ''ضبط نفس'' اور تیسرا مرحلہ ''نیابتِ الٰہی'' ہیں۔ واضح رہے کہ عبدالحکیم الجیلیؔ نے بھی اپنی فکر کے تحت انسانی ارتقاء کے لئے تین مراحل لازم ٹھہرائے ،لیکن اقبال کہتے ہیں کہ الجیلیؔ نے یہ بیان نہیں کیا کہ ارتقاء کی اس بلندی پر انسان کامل کس طرح رسائی کر

www.urduchannel.in

سکتا ہے۔علامہ نے خودی کے تین مراحل کو طے کرنے پر یہ ایقان رکھا ہے کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفرین ،کارکشا، کارساز

اقبالؔ کے ''مردمومن'' میں انسان نیابت الٰہی کے رُتبے کو حاصل کر کے الٰہیت میں ضم نہیں ہوتا بلکہ اپنی انفرادیت قائم رکھتا ہے۔اقبالؔ اپنے مردمومن کو ان خصوصیت کے ساتھ یاد کرتے ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان!
قہاری وغفاری وقدوسی وجبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان [۱۶]

اقبالؔ نے اپنے ساتویں خطبے کے اندر نطشےؔ کے بارے میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے:

''......نطشےؔ کے دل میں انسان کے مستقبل
کے لئے جوش اور ولولے کو جو کیفیت پیدا
ہوئی اس کا اظہار عقیدہ ''رجعتِ ابدی'' میں
ہوا اور عقیدہ ''رجعتِ ابدی'' سے بڑھ کر

www.urduchannel.in

بقائے دوام کا یاس انگیز تصور آج تک قائم ہی
نہیں کیا گیا‘‘۔ [٦٢]

اقبالؔ اور برگساں:

فرانسیسی شہرت یافتہ مفکر و فلسفی برگساں (۱۹۴۱ء۔۱۸۵۹ء) نے اپنے نظریہ وجدان یا کشف و شہود(Intuition) کی سائنسی بنیادیں تیار کر کے یہ انکشاف کیا ہے کہ وجدان کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ چند ہی افراد کا حق نہیں بلکہ وہ ہر شخص جو فکر سے کام لیتا ہے، وہ وجدانیت میں داخل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنے فکر و فلسفہ کے ذریعے عقل و وجدان، روح و مادہ، جبر و اختیار، فکر و شعور، اخلاق و مذہب ،روح و جسم اور خاص طور پر روح کی ابدیت پر روشنی ڈالی ہے۔ فلسفہ برگساں کے مطابق زمانہ مسلسل تغیرات سے دوچار ہے، انسانی شعور ہی کائینات میں غیر فانی چیز ہے جو مرنے کے بعد موجود رہتی ہے، اس تناظر میں علامہ نے ان کے فکر و فلسفہ میں دلچسپی لی اور منظوم کلام کے علاوہ اپنے انگریزی خطبات میں ان پر مدلل بحث کی۔

فلسفہ مغرب کے حوالے سے شاید افلاطونؔ ،نطشےؔ اور برگساںؔ ہی ایسے اذہان ہیں ،جن کی فکر نے علامہ کو بے حد متاثر کیا۔ برگساں تو فلسفہ ہی کو سائنس مانتے تھے۔

www.urduchannel.in

برگساں نے اپنے فلسفہ کی بنیاد ارتقاء تخلیق کے تصور پر رکھی ۔ حالانکہ افلاطون یونانیوں کے بہت بڑے فلسفی تسلیم کیے جاتے ہیں، ان کے نظریہ میں ''حقیقت میں تغیر نہیں اور تغیر حواس کا دھوکہ ہے''۔ برگساں کا نظریہ ارتقاء تخلیقی اس بات کی غماز ہے کہ ''زندگی ہر وقت نئی شان میں جلوہ گر ہوتی ہے''۔ برگساں اپنے فلسفہ میں ''زمان'' کا تصور بھی پیش کرتے ہیں، انہوں نے زمانے کی دو قسمیں بیان کی ہے، برگساں کے تصور میں ''مرورِ زمان اور زمانِ خالص'' شمار کیے جاتے ہیں، انہوں اس نظریہ کے تحت مدلل بحث کی ہے جس کی تشریح میں ہم انہیں زمانِ غیر حقیقی اور زمان حقیقی، زمانِ مکانی اور زمانِ لامکانی اور زمانِ خارجی اور زمانِ باطنی بھی کہہ سکتے ہیں ۔ علامہ برگساں کے فلسفہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دورِ حاضر کے مفکرین میں برگساں ہی ایسا ذہن ہے جس نے ''مرورِ زمان'' کے مظہر کا عمیق مطالعہ کیا ہے۔ علامہ اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ برگساں کا تصور زمان قرآن کے نقطۂ نظر سے اس لحاظ سے بہت قریب ہے، کیونکہ قرآن نے بھی جس زمان کا علم دیا وہ زمانِ انسانی اور زمانِ ایزدی ہیں۔ علامہ کے فکر و فلسفہ میں چنانچہ حیات تغیر پذیر ہوتی ہے اور حرکت مسلسل ہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ علامہ مزید اپنی تحریروں میں بار بار اس حقیقت کو منکشف کرتے ہیں کہ وقت کے بغیر مسلسل تغیر و تبدل کا شعور نہیں، یعنی علامہ ''وقت'' (Time) کو تغیر کے لئے از حد ضروری ٹھہراتے ہیں اور اس بات پر

یقین کرتے ہیں کہ تغیر وتبدل وقت کے بغیر محال ہے۔

جہاں برگساںؔ یہ کہتا ہے کہ زندگی مقصدیت اور ہدایت سے محروم ہے اور اس کی کوئی غرض وغایت نہیں، تو اقبالؔ یہاں ان کی شدید مخالفت کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں جب برگساں یہ تصور پیش کرتا ہے کہ ہماری شعوری تجربہ میں ماضی حال پر اثر انداز ہوتا ہے تو اس پر بھی برگساں کی تنقید ہوتی ہے۔ برگساںؔ کے مقصدیت کے منکر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مقصدیت زماں کو بے حقیقت کر دیتی ہے، یعنی ان کے تصور میں مستقبل میں ممکنات وجود کے دروازے کھلے رہنے چاہیے، اس اعتبار سے علامہ کسی نہ کسی حد تک ان سے اتفاق ضرور کرتے ہیں، برگساںؔ چونکہ علامہ اقبالؔ کا ہم عصر رہا ہے، ان سے اقبال خوب متاثر رہے۔ ان کے فکر وفلسفہ کو علامہ نے اپنے کلام میں کئی جگہوں پر پیش کیا ہے، اس حوالے سے خطبات میں مدلل بحث چھیڑی۔ برگساںؔ کا فلسفہ اقبال پر اس قدر حاوی رہا کہ ان کے کلام پر ضرور اثر دکھائی دیتا ہے، خاص طور پر شاعری میں یہ اثر نظر آتا ہے۔ برگساں کی تخلیق (Creative Evolution) جب ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی، علامہ اس وقت یورپ میں تھے اور انہوں نے اس تصنیف کی آؤ بھگت ضرور دیکھی، جس نے فکری دنیا میں دھوم مچائی تھی۔ برگساں کے فلسفے سے متاثر ہوکر ۱۹۰۸ء کے بعد کے کلام میں ضرور برگساں کی فکر کا عکس ملتا ہے، علامہ شاید اسی فکر ونظر کے حوالے سے یہ کہہ اُٹھے:

www.urduchannel.in

ے سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں! [۶۳]

برگساںؔ کی فکری نوعیت کا یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا اور علامہ کی فکر بھی بلندیوں کو چھونے لگی ، اس ضمن میں ''خضرِ راہ'' سے ''جوابِ خضر'' کے حوالے سے اس فکر کا تقاضا ہوتا ہے:

ے تو اسے پیمانہ امروز وفردا سے نہ ناپ

جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی! [۶۴]

علامہ کا فکر ارتقائی منازل طے کر کے یہ بھی منکشف کرتا ہے:

ے دمادم رواں ہے یمِ زندگی

ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

فریبِ نظر ہے سکون وثبات

تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات

اُبھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

زمانہ کہ زنجیرِ ایّام ہے

دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے! [۶۵]

www.urduchannel.in

اقبالؔ اور گوئٹے:

علامہ اقبالؔ گوئٹے کے مدّاح تھے، مجموعہ کلام بانگ درا میں نظم بعنوان ''مرزا غالب'' میں غالبؔ کو اگر چہ گوئٹے کے ہمہ پلہ ٹھہراتے ہیں، لیکن معنی واضح ہے کہ گوئٹے کی فکریات کو علامہ اس شعر میں ضرور منکشف کرتے ہیں:

آہ! تو اجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نواخوابیدہ ہے

پیرِ مغرب شاعر المانوی (۱۸۳۲ء۔۱۷۴۹ء) اپنی شاہکار تخلیق ''فاوسٹ'' (Faust) سے مشہور ہے۔ علامہ اقبالؔ گوئٹے کے فکر و فلسفہ سے بے حد متاثر تھے، چنانچہ علامہ کی تخلیق ''پیام مشرق'' کا رجحان اسی جرمنی ذہن کا دیوان ''مغربی دیوان'' ہے، جس کے بارے میں مشہور اسرائیلی شاعر ہائنا نے تحریر کیا تھا کہ:

''یہ ایک گلدستہ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے''[۶۶]

علامہ اقبال نے گوئٹے اور اس کی شاہکار ''فاوسٹ'' کو فکر و نظر کے اعتبار سے احسن قرار دیا، اس حوالے سے علامہ تحریر کرتے ہیں:

''جرمن قوم کے روحانی نصب العین کی آئینہ دار، گوئٹے کی ''فاوسٹ'' ہے''[۶۷]

دوسری جگہ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

www.urduchannel.in

''گوئٹے نے ایک معمولی قصے کو لیا اور اس میں صرف انیسویں صدی ہی نہیں بلکہ نسلِ انسانی کے تمام تر تجربات سمو دیے۔ایک معمولی قصے کو انسان کے اعلیٰ ترین نصب العین کے ایک منظّم و مربوط اظہار میں ڈھال دینا، الہامی کارنامے سے کم نہیں ، یہ ایسا ہی ہے جیسے بے ہنگم ہیولیٰ سے ایک حسین کائنات تخلیق کر دی جائے''۔ [۶۸]

''فاوسٹ'' کی تخلیق کو علامہ نے چونکہ ''پیامِ مشرق'' میں بھی ''جلال و گوئٹے'' کے عنوان سے بڑے احترام و عقیدت کے ساتھ رومیؔ کی محبت کا ساتھی کہا ہے:

نکتہ دانِ المنی را در اِرم
صحبتے افتاد با پیرِ عجم

گوئٹے کو خود مشرقی فکر سے خاصی دلچسپی رہی ہے، جب ۱۸۱۲ء میں فان ہیمر نے خواجہ حافظؔ کے دیوان کا ترجمہ شائع کیا، جس کی وجہ سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا رجحان سامنے آیا ، چنانچہ اس دوران گوئٹے زندگی کے لگ بھگ آخری سال گذار رہے تھے۔ جرمن قوم کا یہ عہد انحطاط کا عہد تھا، حالانکہ گوئٹے وہاں کی سیاست سے انحراف کر چکے تھے۔گوئٹے کو یقین ہو چکا تھا کہ اس انحطاط اور انتشار کا علاج مشرقی فضا ہے، یعنی مشرقی فکر و فلسفہ، جس میں وہ حافظؔ شیرازی کو ممتاز سمجھ رہا تھا

۔گوئٹے اس رجحان سے آخر کار اپنے تخیل کو منکشف کر ہی گئے اور جو''مغربی دیوان'' کی شکل وصورت میں سامنے آیا، یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ فان ہیمر کے ترجمے نے ضرور اپنے تخیل کی بنا پر انقلاب برپا کردیا، جس کا اثر بالکل گوئٹے کے ذہن پر ہوا۔اس ضمن میں گوئٹے کا مشہور سوانح نگار''بیل سوشکی'' تحریر کرتا ہے:

> ''بلبلِ شیراز کی نغمہ پروازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے''۔ [۶۹]

گوئٹے کی طرح اقبالؔ بھی حافظؔ کے شیدائی رہے، حالانکہ قیام یورپ کے دوران انہوں نے یہاں تک کہا تھا:

> ''حافظؔ کی روح مجھ میں حلول کر گئی ہے''۔ [۷۰]

گوئٹے نے جن عجمی روحانی عناصر کو جرمن ادبیات میں پیش کیا،اس فکریات کا سلسلہ بعد میں کئی شعراء نے آگے بڑھایا، جن میں خاص طور پر پلاٹنؔ، روکرٹؔ، بوڈن سٹاٹ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

گوئٹےؔ قرآنی تعلیمات اور حیاتِ طیبہ سے متاثر تھے،انہوں نے اس حد تک اثر قبول کیا کہ پیغمبر اسلام حضرت محمدﷺ پر ایک منظوم تمثیل تحریر کرنے کا ارادہ کیا تھا،

حالانکہ انہوں نے صرف ابتدائیہ ہی لکھا، اس ابتدائیہ منظوم میں بعنوان ''نغمہ محمدﷺ'' حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی آپس میں گفتگو کے دوران گوئٹے نے نبوت کی تشریح میں حضرت محمدﷺ کے لیے حیات آفرین ''جوئے آب'' کی تشبیہ پیش کی اور یہی تشبیہ علامہ اقبالؔ کے لیے ایک غیر معمولی واقعہ تھا۔ اس رجحان کے تحت علامہ اقبالؔ نے پیام مشرق میں ایک منظوم کلام تحریر کرڈالا، جس میں تشبیہ ''جوئے آب'' کو ایک نئے تخلیقی پیرائے میں پیش کیا گیا۔ اس تخلیق میں نبی پاکﷺ کی شان وسیرت وپیغام اوران کے اثرات کو استعاراتی رنگ میں بیان کیا گیا، منظوم متن سے ایک شعر کا حوالہ ناگزیر ہے:

ے بنگر کہ جوئے آب چہ مستانہ می رود
مانندِ کہکشاں بگریباں مرغزار

''جوئے آب'' کو یہاں استعاراتی بیان میں پیش کیا گیا ہے اور اس اصطلاح کی تمام تر خصوصیت کو حضرت محمد مصطفیٰﷺ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ علامہ کی استعمال کردہ ''زندہ رود'' کی اصطلاح بھی گوئٹے کی رہین منت ہے، جس کو علامہ اقبالؔ نے اپنی شاہکار ''جاوید نامہ'' میں اپنے ایک بہت بڑے فکری کینوس (Canvas) میں پیش کیا ہے۔

گوئٹے نے اپنے فکر وفلسفہ میں جن نکات کی بات کی ہے، علامہ نے انہیں

www.urduchannel.in

اپنی تحریروں میں مدلل طور پر پیش کیا، جن میں ایک نکات یہ ہے کہ گوئٹے کے تصور میں انسان کے لیے بقائے روح کو ماننا ہی ہوگا۔اس میں ان کی اس بات کا غور کرنا لازم بنتا ہے کہ جس میں وہ کہتے ہیں کہ جب انسان لگا تار کام کیے جاتا ہے،تو قدرت اسے وجود کی دوسری صورت دینے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ گوئٹے اسی تناظر میں یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ مابعدالموت کی زندگی کی منزل ہمارے موجودہ عمل کے تسلسل ہی کی صورت تصور کی جاسکتی ہے۔ اس طرح سے ان کے خیال میں بقائے روح ایسی حقیقت نہیں جس کا ہر فرد دعویٰ کرسکتا ہے بلکہ یہ صرف ایک فرد کی عمل پر منحصر ہوتا ہے۔مزید کہتا ہے کہ انسان ایک ہی شکل میں موجود نہیں رہتا بلکہ تغیر پذیر ہے۔ یہاں ان کے خیالات بالکل اقبآل کی فکر سے مماثلت رکھتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اقبآل نے اپنے فلسفہ کے ذریعے یہ اظہار کیا کہ انسان میں ارتقاہی اس کے اچھے مستقبل کی غماز ہے اور اس کی تخریب ذات کی مزاحمت ہوتی ہے۔ آخر پر اس بات کو واضح کرتے چلے کہ اقبآل کا یہ مقصد نہ تھا کہ وہ گوئٹے کے فکرونظر پر چلے، ان کا مقصد صرف یہ رہا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر کے حوالے سے کس قدر مغربی مفکرین کے نظریات قابل احترام ہیں، اسی بنا پر انہوں نے گوئٹے کا تجزیہ بھی کیا۔اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دونوں مفکرین کے نظریات میں افتراق پایا جاتا ہے،جس کی سب سے بڑی وجہ دونوں کے الگ الگ مذہبی فکریات ہیں اور دونوں مفکرین

مختلف ماحول میں زندگی گذار چکے تھے۔لیکن اس بات سے بھی انکارنہیں کہ اقبآل نے ان کی فکری صلاحیت کوتسلیم کیا،شایداسی سبب اقبآل کے تخیل میں نظم ''جوئے آب''اور''حوروشاعر'' منکشف ہوئیں، جوکہ اصل میں گوئٹے ہی کی مرہون منت ہے، یا اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اقبآل نے کس قدر گوئٹے کی فنی صلاحیت سے استفادہ کیا۔

اقبآل اور کارل مارکس:

مارکس شہرت یافتہ مفکراورعلوم عمرانی کا ماہر رہا ہے، مارکس یہودی النسل تھا، ان کی پیدائش ۵مئی ۱۸۱۸ء میں ٹریوز Treves کے مقام پر جرمنی میں ہوئی۔ مارکس نے برلن یونیورسٹی سے فلسفے کی ڈگری حاصل کی تھی، بعدمیں اشتراکیت کی طرف مائل ہوااورفرانس چلاگیا۔واضح رہے کہ وہ ابتداہی سے ایک انقلابی ذہن رکھنے والے شخص رہے ہیں۔جب مارکس نے یہ کہاکہ''مذہب عوام کے لئے افیم ہے''یایوں کہا تھاکہ''مذہب غریبوں کے لئے افیم ہے''تواس نظریہ سے انہوں نے عوام کوحکومت کے بغاوت کرنے پر اکسایا،اس دوران وہ پیرس میں تھا تو اس کو پھر ملک بدرکردیا گیا۔مارکس ملکِ بدرہونے کے بعد جب بیلجیم چلے گئے،تو یہاں پراس کی ملاقات فریڈرک اینگلز (Friedrich Engles) سے ہوئی،بعدمیں دونوں کی

www.urduchannel.in

گہری دوستی ہوئی ہے، حالانکہ اینگلز نے ان کی زندگی بھرمدد کی۔کارل مارکس کی تصنیف (Das Capital) یعنی ''سرمایہ'' ہے، جس میں انہوں نے اپنے فکرونظر کا انکشاف کیا، اس تصنیف کے تین جلد شائع ہوئے ہیں، دوسری اور تیسری جلد ان کی وفات کے بعد ۱۸۸۲ء میں شائع ہوکر سامنے آئے۔ مارکسؔ نے سرمایہ داری کے خلاف آواز اُٹھائی، وہ ایک حقیقی معاشرے کی تخلیق کرنا چاہتے تھے۔''سرمایہ'' میں انہوں نے فلسفہ کارخانہ داری، زمینداری اور سرمایہ داری جیسے نظریات کی بحث کی۔ مارکسیؔ اشتراکیت کے جو اصول نظریات کی شکل میں منکشف ہوئے، یعنی اس کے نظریہ کے مطابق تاریخ ارتقا کی اصل وجہ ان متضادات کی باہمی کشمکش رہی ہے۔اسی طرح دوسرا پراثر اقتصادی اصول جو ایک نظریہ ''قدرزائد'' یا (Surplus Value) کے تحت ہے، جس کا مفہوم ہے کہ فرد کو صرف تھوڑا بہت معاوضہ ملتا ہے اور باقی وافر منافع سرمایہ داروں اور ناظم امور کے پاس جاتا ہے۔کارل مارکس نے اس نظریہ کے تحت ایک انقلاب برپا کیا۔

جب ہم اشتراکیت کا ابتدائی دور ذہن نشین کرتے ہیں، تو یہ اقتصادی یا معاشی نظریہ اور حقوق کے لیے ایک لائحہ عمل رہا ہے۔ مارکسؔ کے ساتھ ساتھ ان کے ساتھی انگل (Ingle) کے علاوہ بعض مفکروں نے اس کی تعمیر مستحکم بنانے کے لیے حیات وکائنات کا ایک ایسا بنیادی نظریہ پیش کر دیا، جس کے تصور میں

اشتراکیوں کے نزدیک پہلے تمام ادیان اور فلسفہ کو منسوخ کر کے ان پر غالب ہونا تھا۔ اس نظریہ نے یہاں تک پرچار کیا کہ اس میں پہلے مذہب ہی کو منسوخ کر دیا گیا اور یہ تصور سامنے آیا کہ مذہب ایک قسم کا استحصال ہے، اس کے ساتھ ساتھ یہ نکتہ بھی اُبھر آیا کہ تہذیب و تمدن محض طبقاتی فوقیت کی وجہ سے وجود میں آئے۔ حالانکہ اس نظریہ کے تحت مذہب تخریب کل تصور کیا جانے لگا۔ الحاد اور مادیت کو یکجا کر دیا گیا اور عوام کے حقوق طلبی میں اور شدت پیدا کر دی گئی۔ اشتراکیت نے لگ بھگ تمام تر قدیم تہذیب اور ثقافت کے خلاف بغاوت کی۔ چنانچہ اشتراکیت کے انقلاب سے پہلے ہی مغرب میں عقلیت نے سر اُٹھایا تھا اور وہاں کے سائنس دانوں اور اہل فکر کے نزدیک مذہبی عقائد اب بہت قدیم ہو چکے تھے۔ اب اشتراکیت ان ہی میلان کی پیداوار بن چکی تھی، یہی اثرات مارکسی نظریات میں موجود رہے۔ مارکسؔ کے نظریات میں نیا معاشی نظام ظہور پا رہا تھا، جس پر مادیت کا غلبہ تھا اور مادیت کے سوا انہیں کسی عالم کا تصور ہی نہ تھا۔ یہی سے علامہ اور ان کے راستے الگ الگ ہو جاتے ہیں، اور علامہ اقبالؔ ان کے نظریہ کو رد کر کے ایسا اختراعی فکر و نظر منکشف کرتا ہوا نظر آتا ہے جس کا سرچشمہ قرآن و سنت رہا ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ مارکسؔ کے اس نظریہ میں تعقل کا دخل رہا، جس تعقل کو علامہ بھی سراہاتے ہیں لیکن علامہ نے عقلیت کے ساتھ ساتھ روحانیت کو بھی لازم ٹھہرایا، کیونکہ یہیں سے علامہ کا فلسفہ عشق

www.urduchannel.in

وعقل بھی وجود میں آتا ہے ،جس کا اس سے پہلے والے باب میں تذکرہ ہو چکا ہے۔اقبالؔ اس سلسلے میں ایقان رکھتے ہیں کہ انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر مکمل نہیں اور یہ بار بار دہراتے ہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عقلی تاریخ ہے۔ جہاں علامہ ایک فرد کو حرکی اور آرزوؤں کا خواہش مند اور متلاشی دیکھنا چاہتا ہے وہاں تو انہیں تعقل ہی ایک منبع نظر آتا ہے۔اس طرح سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے تعقل کے ساتھ روحانی اقدار پر بھی زور دیا ہے۔

قیام یورپ کے دوران اقبالؔ سوشلسٹوں اور کمیونسٹوں میں خاصی دلچسپی لے رہے تھے، حالانکہ اس دوران انہیں اب تک کوئی اقتدار حاصل نہ ہو پایا تھا لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ اشتراکیوں کو پہلی زبردست فتح روس میں ملی، جب پہلی جنگ عظیم میں روس کا شیرازہ بکھر گیا،تو کمیونسٹوں کی ایک جماعت نے لینن (Lenin) کی قیادت میں حکومت پر غالب ہوکر اپنے نظریہ کا پرچار کیا، حالانکہ یورپی سرمایہ داروں نے انہیں کچلنے کی کئی ساری تدابیر اور حربے کیے پر انہیں ناکامی کے سوا کچھ نہ ہاتھ آیا۔ان کی اس ناکامیابی پر اب یہ نظریہ عام ہوتا گیا اور یہ ضروری تھا کہ مفکروں نے اس کے بارے میں تجزیے شروع کیے اور تنقیدی روّیے ظاہر ہوتے گئے۔اس ضمن میں علامہ اقبالؔ نے بھی اشتراکی نظام کو تفہم کرنے کا کام شروع کیا، سب سے پہلے اس نظریہ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ''پیام مشرق'' میں پیش کیا ،اس سلسلے

www.urduchannel.in

میں انہوں نے چند منظوم کلام کو تخلیق کر ڈالا ،جن میں ’’محاورہ مابین حکیم فرانسوی آگسٹس کومٹ و مرد مزدور‘‘ دوسری نظم ’’قسمت نامہ سرمایہ دارو مزدور‘‘ اور ’’نوائے مزدور‘‘ قابل ذکر ہیں۔

واضح رہے کہ پہلے پہل یعنی ابتدائی دور میں علامہ کے فکری رجحان میں اشتراکیت کے حوالے سے ایسی نظمیں تحریر ہوئیں، جو خاص طور پر ’’بالِ جبریل‘‘ میں شامل ہیں، جس کے سلسلے میں علامہ اقبال کو ایک سوشلسٹ Socialist کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ انہوں نے اس نظریہ کو اگر چہ داد کے قابل سمجھا، لیکن اس کے بنیادی اصولوں کے ساتھ متفق نہ ہوئے۔ علامہ کے نزدیک یہ نظریہ خالص ایک ملحدانہ تحریک کے سوا کچھ نہ تھا، جس کی بنیاد خدا پرستی کے بجائے شکم پرستی پر قائم ہے۔ اس بات کا انکشاف اس تفکر سے ہوتا ہے، جہاں علامہ اشتراکیت اور ملوکیت کو ایک جیسا تسلیم کرتے ہیں، جاوید نامہ میں اس کا اظہار یوں کرتے ہیں:

؎ صاحب سرمایہ از نسل خلیل
یعنی آں پیغمبر بے جبریل
زانکہ حق در باطل او مضمراست
قلب او مومن دماغش کافراست
غربیاں گم کردہ اَند افلاک را
درشکم جویند جانِ پاک را!

www.urduchannel.in

رنگ بوازتن نگیرد جانِ پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است [۱۷]

اور اسی منظوم کے حوالے سے ملوکیت کو اشتراکیت کے ہمہ پلہ ٹھہراتے ہوئے یہ انکشاف کرتے ہیں:

ے ہم ملوکیت بدن را فربہی است
سینۂ بے نورِ او از دل تہی است!

(یعنی، ملوکیت بھی صرف بدن کی پرورش کرتی ہے، یا بدن کو موٹا کرتی ہے اور اس کا بے نور سینہ دل سے خالی ہے۔)

علامہ نے جہاں اس فکر و نظر کو تنقید کا نشانہ بنایا، وہیں پر ان نظریوں کو خاص پہلو کے تحت احسن بھی مانا، اور یہی علامہ کی ممتاز خصوصیت ہے۔ انقلاب روس یا لینن (Lenin) کے نظریے کا احترام کرتے ہوئے، ان کے نظریے کو قرآنی تعلیم کے نزدیک پاتے ہوئے فرماتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمئی رفتار!
انسان کی ہوس نے جسے رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار!
جو حرف قُلِ العَفوَ میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار! [۲]

اس سلسلے میں ایک اور جگہ مارکس کے فکری خیالات کو نظم ''کارل مارکس کی آواز'' میں یوں فرما چکے ہیں، جس سے اقبالؔ اور مارکس کی فکری ہم آہنگی کا انکشاف ہوتا ہے:

یہ علم وحکمت کی مہرہ بازی یہ بحث وتکرار کی نمائش!
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش!
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیّار کی نمائش! [۳]

اقبالؔ اور وڑزورتھ:

وڑزورتھ کے متعلق علامہ نے فرمایا تھا کہ ''وڑزورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا''۔ [۴] علامہ کے اس قول سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ وڑزورتھ سے متاثر رہے ہیں۔ حالانکہ اس حقیقت کا انکشاف ان کے

ابتدائی کلام سے بھی ہوتا ہے جس میں ان کے منظوم کلام جو خاص طور پر بانگ درا میں موجود ہے، جن میں ہمالہ، ابر کہسار، آفتاب، شمع، ستارہ، صبح، موج دریا، تنہائی، ایک آرزو، انسان اور بزم قدرت، طفل شیر خوار اور جگنو وغیرہ نظمیں گنوائی جاسکتی ہیں۔ دراصل اقبالؔ رومانی تحریک کے راستے سے وڑزورتھؔ تک پہنچے، حالانکہ وڑزورتھؔ خود اس تحریک کے ایک ممتاز نمائندوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار کیا نہیں جاسکتا کہ علامہ خود فطری طور پر ایک رومانی شاعر یا مفکر کی حیثیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے فکری تخیل میں ایسے عناصر موجود ہیں جس کے لئے رومانی تحریک پہنچانی جاتی ہے۔ اس باب سے پہلے علامہ اقبالؔ اور روحانی تحریک کا مفصل تعارف ہو چکا ہے۔ اس بات کو ملحوظ رکھ کر یہاں پر صرف اقبالؔ اور وڑزورتھؔ کے مفکرانہ فکر و نظر کو پیش کیا جا رہا ہے، جہاں سے ان کے مماثلتی اور متفرق خیالات کا تذکرہ ہو گا۔ اقبالؔ نے جس راز کا انکشاف Stray Reflections کے حوالے سے کیا ہے کہ وڑزورتھؔ نے انہیں طالب علمی کے زمانے میں دہریت سے بچالیا، اس قول میں پوشیدگی سارے فکری ابعاد کا ظاہر ہونا پیش ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شاعری کے علاوہ اقبالؔ نے ان سے مذہبی فکر کا تجزیہ کر کے متصوفانہ رجحانات جیسے فکری راستے اپنے لئے وا کیے۔ فکریاتِ شعر میں جہاں اقبالؔ کہتا ہے کہ "ان کی شاعری لمحاتِ فیضان کی رہین منت ہے"۔[۵] تو وڑزورتھؔ نے کہا کہ میرے لئے یہ "ملکوتی صفت

روح ہے جو آتی جاتی رہتی ہے''۔ [۷۶] اب یہاں پر آسانی سے یہ نکتہ اُبھر جاتا ہے کہ دونوں کے ہاں شاعری جذبات واحساسات کا سبب ہے، اقبالؔ نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

ے رنگ ہو یا خشت وسنگ، چنگ ہو یا حرف وصوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود [۷۷]

اس شعر کا تجزیہ کرے، تو یہ سامنے آتا ہے کہ انسان کے جذبہ واحساسات کی کارفرمائیوں کا نتیجہ کیا ہوتا ہے، یعنی ہر فن کا معجزۂ ''خونِ جگر'' سے ہی ہوتا ہے اور یہی فنون لطیفہ کا نتیجہ بھی ہوتا ہے ،یعنی ہر فن (ART) کا موجودان ہی احساسات وجذبات سے ابھر کر سامنے آتا ہے۔

اس طرح سے جذبات واحساسات کو دونوں شاعر شعری تخیل کے حوالے سے بنیاد بناتے ہیں، ورڈزورتھؔ نے سب سے زیادہ فوقیت جذبات واحساسات ہی کو دی۔ جہاں ورڈزورتھؔ مقصدی شاعری کا پرچار کرتے تھے، وہیں اقبالؔ بھی ان کے اس فکر سے متفق ہے اور انہیں ایسے کلام سے سخت نفرت ہے جو کہ بے مقصد معلوم ہوتا ہے، اس فکری رجحان کے حوالے سے علامہ نے ''ارمغان حجاز'' میں یوں فرمایا:

ے من اے میر امم ﷺ داد از تو خواہم
مرا یاراں غزالخوانے شمردند [۷۸]

(یعنی، اے امتوں کے امام حضرت محمد ﷺ میں اپنے کلام کی تحسین آپ سے چاہتا ہوں، دنیا کے یہ لوگ مجھے محض غزل گو شاعر ہی سمجھ رہے ہیں۔)

علامہ کی طرح وڑز ورتھ نے بھی حصول مقصد کو پیش کیا، انہوں نے شاعری کو خیالی دنیا سے باہر نکالنے کی بات کہی اور لفظی بازی گری کو بھی معمولی ٹھہرایا اور جذبات واحساسات کو انسانی اور مسائل حیات کے ساتھ وابسطہ کیا، وڑز ورتھ کے اس قول سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ شاعر کو انسانوں کے لئے ہی خاص رکھا گیا ہے، قول یوں ہیں:

"A Poet is a man Speaking to man"[79]

ایک اور جگہ انہوں نے شعروشاعری کے حوالے سے یہاں تک اپنے خیالات کا اظہار کیا:

"Every great poet is a teacher,I wish either to be considered as a teacher or nothing"[80]

اقبالؔ اور وڑز ورتھ کے متفرق خیالات میں یہ نکتہ قابل ذکر ہیں کہ اقبالؔ جہاں باطنی قوت کے حوالے سے جلال کا بھی ایقان رکھتے ہیں، وہاں پر وڑز ورتھ صرف جمال یا ظاہری حسن پر ہی اکتفا کرتے ہیں، حالانکہ جلال کو بھی انہوں نے اتنا پوشیدہ

www.urduchannel.in

بھی نہیں رکھا لیکن یہ کہہ سکتے ہیں کہ جلال کو وہ ثانوی حیثیت ہی دیتے ہیں، شاید یہاں دونوں کے الگ الگ مذہبی فکر کا سبب بھی ہوسکتا ہے۔ان دو مفکروں نے اپنے اپنے کلام میں ''انا'' کا انکشاف کیا،اس سلسلے میں وڑز ورتھ نے میں (I) کا استعمال کر کے اپنی ہی ہستی کو پیش کیا جس سے صرف ان کے جسمانی وجود کے معنی ملتے ہیں، لیکن علامہ نے ''میں'' کا استعمال اس اصطلاح میں کیا کہ خودی کا جذبہ منکشف ہوتا ہے۔اس بات میں کوئی دورائے نہیں کہ دونوں نے فطرت کو مقصدیت کے حوالے سے ہی ظاہر کیا،فطرتی علامت اور استعارات وتشبیہات کا استعمال کر کے انسانی فلاح و بہبود کا پرچار کرتے ہیں۔علامہ فطرت کو خدا تعالیٰ کا ایک ایسا تحفہ سمجھتا ہے جو خدا نے انسان کو عطا کیا اور فطرت کے ہر جز کو انسان ہی کے لئے اللہ کی خاص آفرینش کیا،اور جب فطرت کا سامنا صنعتی انقلاب سے ہوتا ہے تو علامہ نالاں ہو جاتے ہیں:

ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت!
احساس مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات! [۸۱]

دونوں شاعروں کو فطرتی شاعر کہنے میں حرج ہی نہیں، رومانیت پسندی کے یہ دو بڑے معمار اگرچہ متفرق زبانوں کے شاعر رہے ہیں لیکن یہ تجزیہ ہو چکا ہے کہ دونوں مفکروں کا کلام قارئین ذہن نشین کر کے یہ فیصلہ نہیں کر پاتے کہ شعری متن میں

موجود فکر کس کا ہے؟ فطرت پسندی کی اس دنیا میں کھوئے ہوئے دو واذہان حیات وکائنات سے متعلق حقائق تک ان کی پہنچ منطق واستدلال کے راستے کے بجائے قلب ووجدان کے راستے سے ممکن بنتی ہے، یہاں سے علامہ کے نظریہ عشق وعقل کا انکشاف بھی ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ جہاں انہوں نے عقل کو رد نہیں کیا بلکہ اس کے لئے عشق کو لازم ٹھہرایا، کیونکہ انہیں یقین ہے کہ عقل کی رسائی عشق کی ماورائی سے مقابلہ نہیں کرسکتی۔ علامہ کی اس فکر کو مدنظر رکھتے ہوئے وڑزورتھ کے تفکر میں بھی یہ رجحانات ظاہر ہوئے ہیں، وڑزورتھ نے جب عقلیت اور مادی صنعتی انقلاب کے خلاف آواز اُٹھاتی تو یہیں سے وہ رومانی تحریک کے گرویدہ ہوئے، جس کے اقبالؔ بھی شیدائی تھے کیونکہ یہ نظریہ ایک انقلاب لے کر آیا تھا۔ مختصراً یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ دونوں مفکروں اور ادیبوں نے وجدان ہی سے اپنے تخیل کو نئی وسعتوں سے آشنا کیا۔

☆☆☆☆

www.urduchannel.in

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان، روح اقبال، مکتبہ جامعہ لمٹیڈ۔ دہلی، سنہ اشاعت ۱۹۶۲ء، ص۔ دیباچہ ۷

۲۔ سید عابد علی عابد، تلمیحاتِ اقبال، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، سنہ اشاعت ۲۰۰۳ء، ص۔ ۳۶۷

۳۔ ایضاً۔ ص۔ ۳۷۴۔ ۳۶۷

۴۔ ایضاً۔ ص۔ ۳۷۴

۵۔ علامہ اقبال، کلیات (اردو)، ضرب کلیم (رومی) ص۔ ۱۲۱

۶۔ کلیات (اردو)، بال جبریل (پیرومرید) ص، ۱۴۲

۷۔ بحوالہ: ڈاکٹر وزیر آغا، تصوراتِ عشق وخرف اقبال کی نظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، سنہ اشاعت ۱۹۷۷ء، ص۔ ۱۷۰

۸۔ کلیات (اردو)، بال جبریل (غزلیات) ص۔ ۴۳

۹۔ کلیات (فارسی)، پیام مشرق (جلال وہیگل) ص۔ ۲۰۲

۱۰۔ کلیات (فارسی)، ارمغانِ حجاز، حضور رسالت ﷺ (رباعیات) ص۔ ۵۶

۱۱۔ بحوالہ: سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، اسلامک بک فاونڈیشن، نئی دہلی، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء، ص۔ ۱۷۰

www.urduchannel.in

۱۲۔ ایضاً۔

۱۳۔ بحوالہ: ڈاکٹر وحید عشرت۔ تجدیدِ فکریات اسلام، اقبال اکادمی پاکستان، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء، ص۔۱۴۷۔۱۴۶

۱۴۔ ایضاً، ص۔۱۴۷

۱۵۔ مرتبہ، بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال، ص۔۱۷۸

۱۶۔ بحوالہ: پروفیسر بشیر احمد نحوی، مسائل تصوف اور اقبال، ادارہ علم و ادب بیج بہاڑہ کشمیر، سنہ اشاعت مئی ۲۰۰۱ء، ص۔۶۸

۱۷۔ بحوالہ: مرتبہ بہارالہٰ آبادی، اوصافِ اقبال، سنہ اشاعت ۱۹۸۱ء، ص۔۱۳

۱۸۔ ایضاً، ص۔۲۷

۱۹۔ ایضاً، ص۔۲۳۔۲۲

۲۰۔ ایضاً، ص۔۲۸

۲۱۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال (جلد دوم۔سوم)، ص۔۱۱۲

۲۲۔ ایضاً، ص۔۱۱۲

۲۳۔ ایضاً، ص۔۱۱۳

۲۴۔ ایضاً، ص۔۱۳۸

۲۵۔ کلیات (اردو) بال جبریل، غزلیات، ص۔۴۸

www.urduchannel.in

۲۶۔ کلیات (فارسی) دیباچہ پیام مشرق،ص۔۹

۲۷۔ کلیات (اردو) ضرب کلیم (تصوف) ص۔۳۴

۲۸۔ ایضاً، (ہندی اسلام) ص۔۳۵

۲۹۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید، ص۔۴۷

۳۰۔ بحوالہ: محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص۔۲۰

۳۱۔ ڈاکٹر وزیر آغا، تصوراتِ عشق و خرِد، ص۔۱۶۷۔۱۶۶

۳۲۔ کلیات (اردو) بال جبریل، (پنجاب کے پیرزادوں سے)، ص۔۱۵۸

۳۳۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید، ص۔۳۱۱۔۳۱۰

۳۴۔ بحوالہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص۵۱۶

۳۵۔ بحوالہ: ڈاکٹر سید عبداللہ، مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، بزم اقبال ۲ کلب روڑ، لاہور، سنہ اشاعت دوم نومبر ۱۹۹۹ء، ص۔۳۰

۳۶۔ کلیات (اردو) ضرب کلیم، غزلیات، ص۔۱۷۸

۳۷۔ کلیات (فارسی) جاوید نامہ، (زیارتِ ارواحِ جمال الدین افغانی و سعید حلیم پاشا)، ص۔۶۰

۳۸۔ بحوالہ: اقبال، سہ ماہی مجلّہ بزم اقبال، لاہور، جلد نمبر ۱۹، شمارہ ۲۰، اکتوبر۔دسمبر ۱۹۷۱ء، ص۔۳۰

۳۹۔ بحوالہ: سید نذیر نیازی، تشکیل جدید......، خطبہ چہارم، ص۔ ۱۷۸

۴۰۔ کلیات (فارسی)، جاوید نامہ (افغانی) ص۔ ۸۷۔۷۷

۴۱۔ تالیف پروفیسر ضیاالدین احمد، اقبال کا فن اور فلسفہ، بزم اقبال کلب روڑ، لاہور، سنہ اشاعت ۲۰۰۱ء، ص۔ ۱۵۲

۴۲۔ افتخار عالم خان، سرسید کا نظریہ دین و دنا، ماہنامہ اردو دنیا، مدیر، پروفیسر ارتضیٰ کریم، قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، نئی دہلی، اکتوبر ۲۰۱۵ء، جلد ۱۷، شمارہ: ۱۰، ص۔ ۱۲

۴۳۔ ایضاً

۴۴۔ بحوالہ: ڈاکٹر شجاع الدین فاروقی، معاصر اسلامی تحریکات اور فکر اقبال، تخلیق کار پبلشرز، دہلی، ۱۹۹۹ء ص۔ ۳۷۔۳۲

۴۵۔ ایضاً، ص۔ ۴۱

۴۶۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید......، ص۔ ۴۸۔۴۷

۴۷۔ بحوالہ: ایضاً، ص۔ ۵۱

۴۸۔ بحوالہ: ڈاکٹر شجاع الدین فاروقی، معاصر اسلامی تحریکات اور فکر اقبال، ص۔ ۴۵

۴۹۔ ایضاً، ص۔ ۴۹

www.urduchannel.in

۵۰۔ ایضاً،ص۔۵۰

۵۱۔ کلیاتِ (اردو) ضرب کلیم (عورت) ص۔۹۴

۵۲۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال، جلد اول، ص۔۱۹

۵۳۔ کلیات (فارسی) اسرارِ خودی، تمہید، ص۔۱۰۔۹

۵۴۔ ایضاً۔ اسرارِ خودی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت ششم فروری ۱۹۹۰ء، ص۔۳۳

۵۵۔ ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال (جلد دوم۔سوم)، ص۔۲۲۹

۵۶۔ کلیات (اردو) بانگ درا، خضر راہ (حصّہ: سلطنت) ص۔۲۶۱

۵۷۔ عبدالسلام ندوی، اقبالِ کامل، ص۔۳۰۰

۵۸۔ ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال، جلد اول، ص۔۶۰

۵۹۔ ایضاً،ص۔۶۱۔۶۰

۶۰۔ کلیات (اردو)، عبدالقادر کے نام، ص۔۱۳۲

۶۱۔ کلیات (اردو)، ضرب کلیم، مردِ مسلمان، ص۔۶۰

۶۲۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید......، ساتواں خطبہ، ص۔۳۰۲

۶۳۔ کلیات (اردو)، بانگ درا، ستارہ، ص۔۱۴۸

۶۴۔ کلیات (اردو) بانگ درا، خضر راہ (جواب خضر) ص۔۲۵۹

www.urduchannel.in

۶۵۔ کلیات (اردو)، بالِ جبریل، ساقی نامہ، ص۔۱۲۷۔۱۲۵

۶۶۔ کلیات (فارسی) پیامِ مشرق، دیباچہ، ص۔۷

۶۷۔ مُرتبہ، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، شذراتِ فکرِ اقبال، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۔۱۱۴

۶۸۔ ایضاً، ص۔۱۱۷

۶۹۔ کلیات (فارسی) پیامِ مشرق، دیباچہ، ص۔۹

۷۰۔ ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال (جلد دوم۔سوم)، ص۔۱۱۲

۷۱۔ کلیات (فارسی) جاوید نامہ، اشتراک و ملوکیت، ص۔۶۵۔۶۴

۷۲۔ کلیات (اردو) ضربِ کلیم، اشتراکیت، ص۔۱۳۶

۷۳۔ ایضاً، کارل مارکس کی آواز، ص۔۱۳۷

۷۴۔ مُرتبہ، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، شذراتِ فکرِ اقبال، ص۔۱۰۵

۷۵۔ بحوالہ: غلام رسول ملک، سرودِ سحر آفرین، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی سرینگر، سنہ اشاعت ۱۹۹۲ء، ص۔۷۸

۷۶۔ ایضاً، ص۔۷۹

۷۷۔ کلیات (اردو) ضربِ کلیم، مسجد قرطبہ، ص۔۹۵

۷۸۔ کلیات (فارسی) ارمغان حجاز، ص۔۴۳

۷۹۔ غلام رسول ملک، سرودِ سحر آفرین، ص۔۸۱

۸۰۔ بحوالہ: مرتبہ آل احمد سرور، اقبالؔ اور مغرب، ص۔۱۱۳

۸۱۔ کلیات (اردو) بالِ جبریل، لینن خدا کے حضور میں، ص۔۱۰۸

☆☆☆☆