شرح دیباچہ اسرار خودی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

حضرت علامہ اقبال نے اسرار خودی پر ایک فاضلانہ اور محققانہ دیباچہ بھی لکھا تھا جسے دوسرے ایڈیشن میں حذف کر دیا اس لیے کہ وہ بہت مجمل ہے لیکن یہ دیباچہ اس قدر اہم، پُرمغز، ضروری اور مفید ہے کہ اگر میں اس کو نہ پڑھتا تو شاید اس کتاب کے مقاصد اور مطالب سے آگاہ ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لیے سب سے پہلے اسی کو درج کرتا ہوں، اس کے بعد اس کے مشکل مقامات کی شرح لکھوں گا:

(۱) یہ وحدت[۱] وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ، جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات (تمنیات) مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر ہے لیکن اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت، مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر، اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل، اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب، افراد اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتادِ طبعیت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجہ کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی ہے۔

(۲) ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات اور نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے

ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام ومصائب کی جڑ ہے۔عمل سے متعین ہوتا ہے، یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گذشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں۔اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور شاعر گوئٹے کا ہیروفاؤسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ'' کلام'' کی جگہ لفظ''عمل'' پڑھتا ہے(ابتداء میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا) تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اس نکتہ کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے صدیوں سے پہلے دیکھ لیا تھا۔اس عجیب وغریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت بالفاظ دگر، جبر واختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ اور اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد تحسین کی مستحق ہے۔ اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیہ سے پیدا ہوتے ہیں۔یعنی یہ کہ جب انا کا تعین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی دونوں پہلوؤں سے نہایت خطرناک تھا۔اور اس بات کا متقضی تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترک عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں شری کرشن کا نام ہمیشہ ادب واحترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرایہ میں اپنے ملک وقوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے۔ کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔شری کرشن کے بعد شری رام نوج چاریہ بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو شری کرشن اور شری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔شری شنکر اچاریہ کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا۔اور شری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرات سے محروم رہ گئی۔

(۳) مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک (ہندو فلسفہ کے خلاف) انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے۔مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے۔اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے شری شنکر اچاریہ نے گیتا کی تفسیر کی تھی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔شیخ کے علم وفضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی[۲] اور فخر الدین عراقی[۳] ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی عیسوی کے تمام شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس

طویل مشقت کی کہاں متحمل ہوسکتی تھی۔ جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے انہوں جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگ چراغ'' میں ''خون آفتاب'' کا اور ''شرارِ سنگ'' میں جلوۂ طور کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔

(۴) مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدۃ الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب بنایا مگر ایرانی شعراء نے مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا انجام کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً امام ابن تیمیہؒ نے حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا حسن فانی کشمیری نے دابستان مذاہب میں اس کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس حکیم کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہوسکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور پیدا کیا۔ مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی، شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

شعراء میں شیخ علی حزیں نے یہ کہہ کر ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است'' اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقت حال سے آگاہ تھا مگر باوجود اس بات کے اس کا کلام شاہد ہے کہ وہ بھی اپنے گرد و پیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکا۔ ان حالات میں یہ کیوں کر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا۔

مرزا بیدل، لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں:

نزاکت ہاست در آغوش مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں:

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے مونہہ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینہ کی پیدا کر، دہن تصویر کا

(۵) مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں۔ اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ابیات و تخیلات، اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفۂ جدید کی ابتداء ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدۃ الوجود سے ہوتی ہے۔ لیکن مغربی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ اس لیے وحدۃ الوجود کا یہ طلسم جسے ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا۔ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ

مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے علمی ذوق کی بدولت، اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس طرح رنگ و بو کے لیے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور خاصہ بھی ہے۔ جسے میں ''حس واقعات'' سے تعبیر کرتا ہوں۔ ہماری زندگی، واقعات گردوپیش کے مشاہدہ کرنے اوران کے صحیح مفہوم کو سمجھ کرعمل پیرا ہونے پر منحصر ہے۔ مگر ہم میں کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں۔ جس کو میں نے ''حسن واقعات'' کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظام قدرت کے پراسرار بطن سے ہر وقت مختلف واقعات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے مگر بیکن سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعات حاضرہ جن کو نظریات کے دلدادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بنگاہِ حقارت دیکھتے ہیں اپنے اندر حقائق و معارف کا ایک گنج گراں مایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حس واقعات اوراقوام عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کوئی ''دماغ بافتہ'' فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہوسکتا ہو انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔

(۶) یہ ہے ایک مختصر سا خاکہ اس مسئلہ کی تاریخ کا جو اس نظم کا موضوع ہے۔ میں نے اس دقیق مسئلہ کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ اس کی حقیقت کو سمجھنے میں اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔ اس دیباچہ سے اس نظم کی تفسیر مقصود نہیں ہے۔ محض ان لوگوں کو نشانِ راہ بتانا مقصود ہے جو اس سے پہلے اس عسیر الفہم حقیقت کی دشواریوں اور دقتوں سے آشنا نہیں مجھے یقین ہے کہ سطور بالا سے کسی حد تک یہ مطلب نکل آئے گا۔ شاعرانہ پہلو سے اس نظم کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے۔ اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات ''انا'' کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔

(۷) ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ مرکب لفظ بےخودی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے اور غالباً محسن تاثیر کے اس شعر میں بھی لفظ خودی کے یہی معنی ہیں:

غریق قلزم وحدت دم از خودی نزند
بود محال کشیدن میان آب نفس

شرح دیباچہ

اسرار خودی کا یہ اہم اور غور طلب دیباچہ سات فقروں (پیراگرفوں) پر مشتمل ہے۔ اگر اس کی تشریح کما حقہ کی جائے تو بہت طویل ہو جائے گی، اس لیے میں ہر فقرہ کے بنیادی تصورات کو اختصار کے بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

پہلا فقرہ:

پہلے فقرہ میں اقبال نے حسب ذیل حقائق بیان کیے ہیں:

(ا) سب سے پہلے انہوں نے، خودی کی تعریف بیان کی ہے۔

(الف) خودی وحدت وجدانی ہے یا دوسرے لفظوں میں، شعور کا روشن نقطہ ہے وجدان اور شعور میں تھوڑا سا فرق ہے۔ وہ یہ کہ وجدان ایک شیر خوار بچہ میں بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن شعور بعد میں رونما ہوتا ہے اور عمر کے ساتھ ترقی کرتا ہے اور جب بچہ بالغ ہو جاتا ہے تو اس کا شعور بھی پختہ ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اپنا مطلب واضح کرنے کے لیے اس باریک فرق سے قطع نظر کر کے دونوں کو مترادف قرار دیا ہے۔ یعنی اس جگہ وجدان اور شعور دونوں ایک ہی معتبر کی دو تعبیریں ہیں۔ خودی وحدت وجدانی ہے۔ یا بالفاظِ دگر شعور کا روشن نقطہ ہے۔

جب اقبال نے اس بات پر غور کیا کہ میں خود کو کیسے سمجھاؤں تو اِس کی بہترین تعبیر جوان کے ذہن میں آئی وہ وحدت وجدانی تھی۔ یہ ترکیب اقبال کی ایجاد کر رہے اور ان کی جودت طبع پر شاہد ہے جس کو انہوں نے اس لیے ایجاد کیا کہ اپنے مفہوم کو بہترین طریق پر بیان کر سکیں۔ اگر بلاغت کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو ان دو لفظوں کا انتخاب ان کے حسن ذوق کی دلیل ہے اور فصیح البیانی کی بہت عمدہ مثال ہے۔

جب اقبال نے اپنی ذات میں غور کیا انہوں نے اپنے آپ کو کثرت سے مرکب پایا۔ اس کے بعد انہوں نے اس کثرت کا نقطۂ وحدت تلاش کیا جیسے درخت کا نقطۂ وحدت، تخم یا مغز ہوتا ہے، تو ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ چیز کو اَنا یا من سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسے میں اپنا نقطۂ وحدت سمجھا سکتا ہوں۔ مگر وہ کوئی مادی شے نظر نہیں آئی۔ اس لیے انہوں نے اس کے واسطے ''وحدت وجدانی'' کی ترکیب وضع کی۔ یعنی انسان کی خودی ایک وحدت ہے۔ لیکن یہ وحدت مادی نہیں ہے جو حواسِ خمسہ سے محسوس ہو سکے یا ٹٹولنے سے ہاتھ آ سکے بلکہ ذوق (وجدان) سے محسوس ہو سکتی ہے۔

چونکہ ''وحدت وجدانی'' ایک مغلق ترکیب ہے اس لیے اس کی وضاحت کی خاطر انہوں نے اُسے شعور کے روشن نقطہ سے تعبیر کیا ہے۔ خودی کا شعور کا روشن فقط قرار دینا بلاشبہ بہترین تعبیر ہے جو قدرت نے ان کے ذہن میں وارد کی۔

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است
زیر خاکِ ما شرارِ زندگی است

روشن نقطہ مترادف ہے نورانی کا، اوراس لفظ سے خودی کی ماہیت کا سراغ مل سکتا ہے یعنی یہ کہ اگرچہ خودی اپنی حقیقت کے لحاظ سے پردۂ ابہام میں مستور ہے لیکن جب انسان کا وجدان یا شعور، تنویر باطنی سے منور ہو جاتا ہے تو اس کو خودی کا ایک گونہ ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اسی نکتہ کو ایک شاعر نے بیان کیا ہے:

کس ندانست کہ منزل گہٗ مقصود کجاست
ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

(ب) خودی ایک پراسرار شے ہے یعنی اس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہوسکتا۔

(ج) انسانی فطرت کی لامحدود کیفیات کی شیرازہ بند ہے۔ یعنی اس کی بدولت انسان اپنے آپ کو ایک مستقل اور قائم بالذات وحدت یقین کرتا ہے۔ ہر روز اس پر صدہا کیفیات وارد ہوتی ہیں لیکن اس خودی کی بدولت وہ ان سب کیفیات کو ایک سلک میں منسلک کرسکتا ہے۔ جس طرح ایک کتاب میں صدہا اوراق ہوتے ہیں۔ لیکن شیرازہ بندی کی بدولت وہ اوراق ایک مستقل وحدت اختیار کر لیتے ہیں۔

(د) خودی عمل کی رُو سے ظاہر ہے یعنی ہمارے اعمال اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ کوئی شے ضرور ہمارے اندر ایسی موجود ہے جو عامل یا فاعل ہے۔

(ہ) خودی اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے یعنی حواس خمسہ سے محسوس نہیں ہوسکتی ہے اور نہ ہم عقل کی مدد سے اس کی حقیقت سے آگاہ ہوسکتے ہیں۔

(و) خودی تمام مشاہدات کی خالق ہے یعنی انسان اسی خودی کی بدولت اشیائے کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے۔

(ذ) لیکن خودی اپنی خودی کا مشاہدہ نہیں کرسکتا۔

میں نے گذشتہ ۲۵ سال میں اکثر اصحاب کو یہ کہتے سنا کہ ہم نے اقبال کا مطالعہ کیا مگر خودی کا مطلب (مفہوم) سمجھ میں نہیں آیا۔ حالانکہ اگر وہ لوگ اس دیباچہ کا پہلا جملہ ہی پڑھ لیتے تو انہیں خودی کی تعریف بآسانی معلوم ہوجاتی۔ اگر ناظرین اس تعریف کو ذہن میں رکھ کر اسرار خودی کا مطالعہ کریں گے تو مجھے یقین ہے کہ انہیں مطلب سمجھنے میں کوئی دشواری لاحق نہیں ہوگی۔ اقبال نے اس ابتدائی جملہ میں خودی کا

مفہوم کماحقہ واضح کر دیا ہے۔

(۲) خودی کی تعریف کے بعد دوسری بات اقبال نے یہ لکھی ہے کہ یہ خودی ایک لازوال حقیقت (Real) ہے یا محض فریب نظر یا دھوکہ یا سراب (Unreal) ہے۔

یہ سوال اقبال نے اس لیے اٹھایا ہے کہ دنیا میں شروع ہی سے دو گروہ چلے آ رہے ہیں:

ایک گروہ: (جس کے سردار شنکر آچاریہ اور افلاطون ہیں) یہ کہتا ہے کہ خودی بظاہر موجود ہے مگر در حقیقت موہوم یا معدوم ہے یعنی محض دھوکہ یا فریب نظر ہے جس طرح خواب (سپنا) یا سراب (کہ دور سے پانی نظر آتا ہے لیکن دراصل پانی کا مطلق موجود نہیں ہوتا) یا شعلۂ جوالہ کہ گردش دست کی بدولت ایک حلقۂ آتشیں نظر آتا ہے۔ حالانکہ وہ دائرہ یا حلقہ خارج میں اصلاً موجود نہیں ہے۔

دوسرا گروہ (جس کے رہنما گوتم اور ابوالحسن اشعری ہیں) یہ کہتا ہے کہ خودی فی الحقیقت موجود ہے، قائم بالذات ہے اور مستقل ہستی رکھتی ہے۔ یعنی خودی اور خدا دونوں مستقل طور پر موجود ہیں۔

نوٹ: ایک تیسرا گروہ بھی ہے (جس کے قائد رام نج اچاریہ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ ہیں) جس کی تعلیم یہ ہے کہ خودی ہے تو موجود، لیکن اس کا وجود ظلی ہے۔ یعنی وہ قائم بالذات نہیں ہے۔ بالفاظ دگر مستقل ہستی نہیں رکھتی۔ بلکہ عکس ہے اسماء و صفات الٰہیہ کا یا پرتو ہے اس کی صفت خالقیت کا۔ اقبال اسی تیسرے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

(۳) تیسری بات انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ اس سوال کے جواب پر افراد اور اقوام کے طرز عمل کا انحصار ہے۔ مثلاً اگر کوئی فرد اس کا جواب یہ دے کہ خودی محض دھوکہ ہے تو وہ زندگی میں جدوجہد (جہاد) اور سعیٔ پیہم سے گریز کرے گا۔ یہ دنیا اس کے لیے میدان جنگ نہیں ہوگی، تماشا گاہ حسن ہوگی۔ اور وہ حافظ کے اس شعر پر عمل کرے گا:

در ایں زمانہ رفیقے کہ خالی از خلل است
صراحی مے ناب و سفینہ غزل است

لیکن اگر اس کا جواب یہ ہو کہ خودی دھوکہ نہیں ہے بلکہ موجود ہے تو وہ مئے دہ سالہ و معشوق چاردہ سالہ کے بجائے جہاد کو مقصود حیات بنا لے گا۔ یعنی اسے ساحل پر بزم آرائی سے نفرت ہوگی اور اسے موجوں سے کشتی لڑنے میں لطف آئے گا۔ چونکہ اقبال کا جواب نفی کی بجائے اثبات میں ہے۔ اسی لیے اُن کے پیغام میں دعوت جہاد کے علاوہ اور کچھ نہیں مل سکتا۔ اُن کے یہاں جہاد ہی کا دوسرا نام حیات ہے۔

بدریا غلط و باموجش در آویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

(۴) چوتھی بات انہوں نے یہ کہی کہ اس سوال کا جواب افراد کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر اُن کی افتادطبیعت پر اس جملہ میں دو لفظ قابل غور ہیں:

(ا) دماغی قابلیت　　　　(ب) اُفتادطبیعت

دماغی قابلیت تو عام فہم لفظ ہے۔ افتادِطبع سے اقبال کی مراد انسانی فطرت ہے یا سرشت جو بدل نہیں سکتی۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس قسم کے بنیادی سوالات کا فیصلہ منطقی استدلال کی روشنی میں نہیں کیا جاتا بلکہ افراد اور اقوام اس قسم کے سوالات کا جواب اپنی افتادطبع یا سرشت کے اقتضاء کے مطابق دیتی ہیں۔ مثلاً آریائی اقوام (ہندو اور ایرانی) کی افتادِطبع فلسفیانہ ہے۔ اور سامی اقوام (عرب) کی افتادطبع عملی ہے۔ آریائی ذہنیت وحدۃ الوجود کی طرف مائل ہے۔ سامی ذہنیت توحید کی طرف راغب ہے چنانچہ مشرقی اقوام (ہندو اور ایرانی) نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ خودی محض فریب نظر یا فریب تخیل ہے اور یورپین اقوام نے اس کے برعکس یہ کہا کہ خودی حق ہے۔ چنانچہ انہوں نے جدوجہد کو اپنا شعار حیات بنالیا۔

دوسرا فقرہ:

یہ سب سے زیادہ غورطلب فقرہ ہے۔

(ا) پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ جب ہندو قوم کے حکماء نے عمل (کرم) کی حقیقت پر غور کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ خودی کی زندگی کا سلسلہ عمل کی بدولت قائم ہے۔ اعمال کے نتائج (پھل) بھگتنے کے لیے انسانی خودی مختلف قالبوں میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اسی کو تناسخ ارواح کہتے ہیں۔ یعنی جیسے اعمال ویسا ہی قالب ملتا ہے۔ ہر انسان کی موجودہ زندگی اس کے سابقہ اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب تک انسان عمل کرتا رہے گا، اس کی خودی اعمال کے مطابق قالب اختیار کرتی رہے گی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ ہندو فلسفہ کی رُو سے انسان عمل کرنے میں تو مختار ہے۔ لیکن اعمال کا نتیجہ بھگتنے میں مجبور ہے۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ ہندو فلسفہ کی رُو سے روح (آتما) جسم کی قید میں گرفتار ہے۔ اور اس کی گرفتاری کا باعث عمل ہے۔ لہٰذا اگر نجات (مکتی) کی آرزو ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ انسان عمل سے دست کش ہو جائے نہ روح عمل کرے گی نہ جسم کے پھندے میں گرفتار ہوگی۔

(۴) چوتھی بات یہ ہے کہ یہ فلسفہ انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے خطرناک تھا۔ کیونکہ عمل کی نفی کر دینے سے خودی کی نفی لازمی ہے۔ اور نفی خودی کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ ہستی کا سلسلہ ختم ہو جائے۔

چونکہ یہ فلسفہ زندگی کی نفی کرتا ہے اس لیے شری کرشن نے گیتا میں ہندو قوم کو ترک عمل کے حقیقی مفہوم سے آگاہ کیا یعنی یہ کہ ترک عمل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان عمل سے بکلی کنارہ کش ہو جائے بلکہ عمل تو

کرے لیکن اس کے نتائج سے دل بستگی نہ ہو۔ یعنی نیکی اس لیے کرے کہ خدا کا حکم ہے۔ نہ اس لیے کہ جنت ملے گی۔

(۵) پانچویں بات یہ ہے کہ شری شنکر آچاریہ نے گیتا کی تشریح [۵] وحدۃ الوجود کے رنگ میں کر کے ہندو قوم کو پھر عمل سے بیگانہ بنا دیا۔ اس جملہ کی وضاحت ذیل میں درج کرتا ہوں۔ شنکر اچاریہ کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف) کائنات (سنسار) حقیقی یعنی فی الحقیقت موجود نہیں ہے کیونکہ اگر حقیقی ہوتی تو کبھی فنا نہ ہوتی اس کی مثال خواب کی سی ہے کہ سونے کی حالت میں ایک شخص اپنے آپ کو باغ میں بیٹھے دیکھتا ہے مگر جب آنکھ کھل جاتی ہے تو اس باغ کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔

(ب) اگر کائنات محض دھوکہ یا فریب نظر ہے تو یہ جو کچھ نظر آتا ہے اس کا سبب کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے (جیسا کہ اپنشدوں کی تعلیم ہے) کہ جو کچھ نظر آتا ہے، خدا کی طلسماتی طاقت (مایا) کا کھیل ہے۔ مایا، خدا سے وہی رشتہ رکھتی ہے جو آگ اور اس کی سوزش میں پایا جاتا ہے جس طرح آگ میں جلانے کی طاقت ہے، خدا میں سنسار کی لیلا رچانے کی طاقت ہے اس طاقت کی بدولت، خدا نے یہ تماشا ہم لوگوں کو دکھایا ہے جس طرح بازیگر یا شعبدہ باز ہتھیلی پر سرسوں جما کر دکھا دیتا ہے۔ حالانکہ دراصل سرسوں کا وجود نہیں ہوتا اسی طرح اس بڑے جادوگر نے جسے ایشور کہتے ہیں۔ سنسار کی لیلا رچائی ہے اور ہم لوگ اسی طرح ایک فلمی تماشا دیکھ رہے ہیں جس طرح سینما میں دکھایا جاتا ہے۔ یا اس دنیا کی مثال ایسی ہے جیسے رات کے وقت کوئی شخص رسی کو سانپ سمجھ لے اور خوف زدہ ہو جائے اس وقت دراصل سانپ کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ لیکن وہ شخص اپنی غلطی سے یا دھوکہ سے رسی کو سانپ یقین کر لیتا ہے۔ بس اسی طرح دنیا کا کوئی خارجی، حقیقی، اصل یا ذاتی وجود نہیں ہے۔ ہم نے دھوکہ سے اُسے موجود سمجھ لیا ہے۔ اگر ہم حقیقی گیان حاصل کر لیں تو ہم پر اس دنیا کا غیر حقیقی ہونا یا معدوم ہونا اسی طرح واضح ہو جائے گا جس طرح رسی کا علم ہونے کے بعد سانپ کا معدوم ہونا۔ خلاصہ کلام ایں کہ یہ دنیا دراصل موجود نہیں ہے بلکہ معدوم یا موہوم ہے۔

(ج) یہ کائنات غیر حقیقی ہے۔ شنکر کے فلسفہ میں اس کا یہ مفہوم ہے کہ جب ایک شخص اس حقیقت سے آگاہ ہو جاتا ہے کہ برہمن (خدا) کے علاوہ اور کوئی ہستی حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے یعنی صرف وہی ہے تو اسے اس بات کا بھی گیان حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ کائنات غیر حقیقی ہے۔ جب تک ایک شخص اس حقیقت سے آگاہ نہ ہو کہ برہمن کے سوا اور کوئی موجود نہیں ہے اس وقت تک وہ اس کائنات کو حقیقی موجود ہی سمجھتا رہے گا۔ یعنی گیانی کی نظر میں یہ کائنات موہوم ہے لیکن جاہل کی نظر میں موجود ہے۔[۶]

نوٹ: اس جگہ اس بات کی وضاحت کردوں تو شاید خلاف محل نہ ہو کہ ہندو قوم کی سب سے بڑی بدقسمتی یہ ہوئی کہ شنکر اچاریہ کے شاگردوں نے منفی پہلو کو اس شد و مد کے ساتھ پیش کیا کہ مثبت پہلو نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔ اور اس یک طرفہ تعلیم کا نتیجہ اس قوم کے حق میں بہت برا نکلا۔ وہ ساری قوم عمل سے بیگانہ ہو گئی یعنی جب یہ بات دل میں جم گئی کہ یہ سنسار، محض دھوکہ ہے یا ایشور کی مایا ہے جس کا کوئی وجود نہیں ہے تو پھر جدوجہد کس لیے کی جائے اور کس کے لیے کی جائے؟

(د) خدا اس دنیا کی علت ہے یا اس کا خالق ہے یا اس نے یہ لیلا رچائی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اسی معنی میں کائنات کی علت ہے جس معنی میں رسی، سانپ کے وجود کی یا نفس انسانی خواب کی غفلت ہے۔

(ہ) شنکر کی تعلیم کے دو پہلو ہیں۔ منفی پہلو یہ کہ یہ کائنات حقیقی نہیں ہے یعنی محض فریب نظر ہے۔ بظاہر نظر آتی ہے لیکن دراصل موجود نہیں ہے مثبت پہلو یہ ہے کہ یہ کائنات عین خدا ہے۔

(و) شنکر اچاریہ نے خدا کا تصور دو مختلف زوایائے نگاہ سے پیش کیا ہے۔ پہلا زوایہ نگاہ عملی ہے (دیا دہارک درشتی) جس کی رُو سے خدا دنیا کا خالق ہے۔ رازق ہے مالک ہے۔ یعنی جب تک انسان پر یہ حقیقت منکشف نہ ہو کہ لا موجود الا اللہ اس وقت تک اس کے لیے یہ دنیا موہوم نہیں بلکہ موجود ہے۔ موہوم ہونے کا یقین اس وقت ہوتا ہے جب اس کو یہ معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ صرف خدا ہی ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ اس کے سوا دوسرے کا وجود نہیں ہے، لیکن اس زاویہ نگاہ سے خدا کی حقیقت واضح نہیں ہو سکتی۔

دوسرا زاویۂ نگاہ حقیقی (پرم ارتھک درشٹی) ہے یعنی خدا کا تصور کما ھُوَ ھُوَ یا جیسا کہ وہ حقیقت ہے۔ شنکر نے اس کو مایا داد (شعبدۂ باز) کی مثال سے واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

جو لوگ کسی شعبدہ باز کے شعبدہ سے دھوکہ کھا جاتے ہیں۔ وہ اسے درحقیقت شعبدہ باز سمجھتے ہیں لیکن جو لوگ اس کے فریب میں نہیں آتے۔ اُن کی نگاہ میں وہ شخص شعبدہ باز یا جادوگر نہیں ہے بلکہ محض ایک انسان ہے۔

اسی طرح جو لوگ مایا کے جال میں گرفتار ہیں اور جہالت کی بنا پر اس کائنات کو حقیقی سمجھتے ہیں، ان کے لیے خدا خالق بھی ہے رازق بھی ہے مالک بھی ہے حاکم بھی لیکن جو لوگ حقیقت حال سے آگاہ ہیں یعنی جو لوگ یہ جانتے ہیں کہ سنسار محض لیلا ہے جس کا کوئی خارجی وجود نہیں ان کے لیے خدا نہ خالق ہے نہ رازق ہے۔ بات صاف ہے جب یہ دنیا ہی موجود نہیں تو اس کے خلق ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ بالفاظ دگر جب کوئی مخلوق ہی نہیں تو خالق کا وجود کیسے ثابت ہو گا؟

یہی وجہ ہے کہ جب تک انسان، جہالت (اوِدّیا) میں گرفتار ہے۔ اس پر عبادت (اُپاسنا اور اَستُتی) بھی فرض ہے لیکن جب معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو عابد اور معبود کا قصہ ختم ہو جاتا ہے۔ نہ کوئی عابد ہے نہ معبود، نہ کوئی خالق ہے نہ کوئی ساجد ہے نہ مسجود۔ بس وہی وہ ہے۔ دوسرا ہو تو دوئی یا مغائرت کا سوال پیدا ہو۔ چنانچہ چھندوگیہ اپنشد میں صاف مرقوم ہے "سَدِ یَو اسَومیّہ اِدَم گرے آسیت، ایکم ایوَ اَدْ ویتیم"، یعنی ابتداء میں صرف حق (وجودِ مطلق) موجود تھا اور وہ واحد تھا (لاشریک لہ) اس کے علاوہ اور کسی کا وجود نہ تھا۔

(ر) شنکر کی تعلیم یہ ہے کہ درحقیقت خدا منطقی تعریف سے بالاتر ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کے علاوہ ہر بات جو کہی جائے گی وہ اسے محدود کر دے گی اور یہ بات اس کی ذات کے خلاف ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایشور اپنی ذات کے لحاظ سے نِرگُن (مُعریٰ عن الصفات) ہے۔

(ح) شنکر کی تعلیم یہ ہے کہ آتما اور پرماتما (خودی اور خدا) میں کوئی بھید (امتیاز) نہیں ہے۔ جب تک معرفت حاصل نہ ہو، انسان اپنے کو غیر سمجھتا رہتا ہے۔ لیکن جب حقیقی گیان حاصل ہو جاتا ہے تو اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ میں اور وہ دونوں ایک ہی حقیقت کی دو مختلف تعبیریں ہیں:

دو عالم میں نہیں موجود و مشہود　　　بجز ذات و صفات و افعال و آثار

شنکراچاریہ کے فلسفہ کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کی بدولت، شری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرات سے محروم ہوگئی۔

شنکر کے بعد رام نج اچاریہ نے کرشن کی تعلیم کو از سرِ نو زندہ کیا۔ لیکن ہندو قوم شنکر کے طلسم میں اس بری طرح گرفتار ہو چکی تھی کہ رام نوج اچاریہ، ولبھ اچاریہ، اور مادھواچاریہ کی متفقہ کوشش کے باوجود اس طلسم سے آزاد نہ ہو سکی۔ شری رام نج اچاریہ کے فلسفہ کا خلاصہ یہ ہے:

(ا) شنکر اور رام نج دونوں ویدانت کے پیرو ہیں اور دونوں وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور دونوں بدریاں (برہم ستر کا مصنف ہے) کے متبع ہیں اور اسی کے فلسفہ کے شارح ہیں۔ فرق یہ ہے کہ شنکر، خودی اور خدا میں عینیت مطلقہ کا قائل ہے۔ لیکن رام نوج کہتا ہے کہ یہ عینیت مطلقہ یا کاملہ نہیں ہے۔ خدا اصل ہے خودی اُس کا ظل ہے۔

(ب) رام نج کی تعلیم یہ ہے کہ خدا نے یہ کائنات اپنی قوت ارادی سے پیدا کی ہے۔ اگرچہ مستقل بالذات نہیں ہے لیکن موجود ہے یعنی موہوم نہیں ہے ہر شے خدا ہی کی صفت خالقیت کا کرشمہ ہے۔ رام نج یہ کہتا ہے کہ اپنشدوں سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ سنسار، موہوم یا فریب نظر ہے۔ بلکہ یہ کہ ہر شے میں وہی خدائے واحد لاشریک لہ جلوہ گر ہے:

ہر گل میں ہر شجر میں اسی کا ظہور ہے

اقبال نے اس شعر میں رام نج کے فلسفہ کو نظم کر دیا ہے:

تارے میں وہ قمر میں وہ جلوہ گہٗ سحر میں وہ
چشمِ نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے

نوٹ: حکیم فلاطینوس (بانی فلسفۂ اشراق) اور حکیم اسپنوزا (مغرب میں وحدۃ الوجود کا سب سے بڑا وکیل) دونوں یہی کہتے ہیں کہ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ وہ موجود (ہست) ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ ہر بات جو کہی جائے گی اس کو محدود کرتی چلی جائے گی۔ میرا خیال ہے کہ ان دونوں کے مذہب کا ماخذ کین اپنشد ہے جس میں لکھا ہے کہ خدا سے متعلق اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے۔

(ج) یہ ساری کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے خدا کی محتاج ہے۔ اگر خدا نہ ہوتا تو یہ کائنات بھی نہ ہوتی۔ ہم ہر لحظہ اپنے وجود کی بقا میں اس کے محتاج ہیں۔ کائنات ممکن الوجود ہے اور خدا واجب الوجود ہے۔ اور ممکن میں اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہوتا ہے۔ حقیقی وجود تو صرف خدا ہی کا ہے لیکن خدا نے اسے کائنات کو بھی اپنے فضل و کرم سے خلعت وجود عنایت کر دیا ہے۔

بالفاظ دگر کائنات کا وجود بیشک ظلی ہے لیکن یہ ظل موہوم نہیں ہے۔ فریب نظر نہیں ہے بلکہ موجود ہے۔

خودی را حق بداں باطل مپندار

نوٹ: میں نے جہاں تک رام نج کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ کیا ہے مجھے ان میں اور حضرت مجدد الف ثانی کے خیالات میں بڑی مماثلت نظر آتی ہے۔ اسی طرح شنکر اور ابن عربی کے تصورات میں بعض مقامات میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ مماثلت جزوی ہے۔ کیونکہ شنکر اور رام نج کے افکار کا ماخذ بہر حال اپنشد ہیں۔ اور حضرت ابن عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کے معتقدات کا منبع قرآن حکیم ہے، جو کلام اللہ ہے۔

(د) مسئلہ تخلیق کائنات دنیا کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ رام نج کے فلسفہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر خدا نے کائنات کو پیدا کیا ہے، تو کس چیز سے پیدا کیا ہے؟ اگر مادے سے پیدا کیا ہے اور وہ مادہ، غیر خدا ہے تو دو موجود ہو گئے۔ یعنی وحدۃ الوجود باطل ہوگئی اور اگر مادہ بھی خدا ہی کے ''اندر'' ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہے:

یا مادہ خدا کا جزو ہے یا اس کا عین ہے اگر جزو ہے تو خدا اجزاء سے مرکب ہو گیا۔ اور اگر عین ہے تو پھر خدا کائنات کی شکل میں مبدل ہو جائے گا۔ اور اس کا ذاتی وجود باقی نہیں رہے گا۔

رام نج نے بھی اس دشواری کو محسوس کیا ہے۔ اسی لیے اُس نے اس بات کی بھی صراحت کر دی ہے کہ حق تو یہ ہے کہ مسئلہ تخلیق کائنات ایک راز ہے جو فہم انسانی سے بالاتر ہے۔

(ہ) برہمن (خدا) ہی حقیقی معنی میں موجود ہے لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے علاوہ اور جس قدر اشیاء ہیں سب اس کی محتاج ہیں۔ کوئی ہستی، قائم بالذات نہیں ہے۔ خدا سمیع وبصیر ہے اور صاحب علم وارادہ ہے۔ یعنی وہ بھی ''شخص'' ہے۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کا بھی یہی عقیدہ ہے

(د) انسانی خودی محدود ہے۔ اس لیے وہ ہر اعتبار سے خدا کی عین نہیں ہوسکتی یعنی خدا اور انسانی خودی میں مغائرت ہے لیکن عینیت بھی ہے اور وہ اس لحاظ سے ہے کہ خودی کی ذاتی ہستی کوئی نہیں ہے۔ یعنی بذات خود موجود نہیں ہے۔ بلکہ وہ ظل یا پرتو ہے خدا کی صفت خالقیت کا۔ خودی خدا تو نہیں ہے مگر خدا سے جدا بھی نہیں ہے۔ جس طرح درخت کا سایہ کہ اگرچہ وہ درخت نہیں ہے لیکن درخت سے جدا بھی نہیں ہے۔

(ر) رام نُج کی تعلیم یہ ہے کہ مطالعۂ کتب یا عقل کی بدولت موکش یا مکتی نہیں حاصل ہوسکتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اپنشدوں میں یہ لکھا ہے کہ گیان سے مکتی حاصل ہوسکتی ہے۔

دھرتی کے باسیوں کی مکتی گیان میں ہے

لیکن گیان سے مراد ''علم کتابی'' نہیں ہے۔

نہ کام آیا ملا کے علم کتابی

بلکہ یادِ الٰہی ذکر ہے جسے رام نج نے دھیان (مراقبہ) اُپاسن (عبادت) اور بھگتی (عشق) سے تعبیر کیا ہے۔

رام نج کے فلسفیانہ افکار کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوسکتی ہے کہ اس نے سری کرشن کے پیغام کو دوبارہ زندہ کیا، لیکن کامیابی نہ ہوسکی۔ یعنی قوم اس کے پیغام کی طرف ملتفت نہ ہوئی۔

تیسرا فقرہ:

اس فقرہ میں اقبال نے حسب ذیل حقایق بیان کیے ہیں:

(۱) اسلام دراصل عمل کا پیغام ہے جس کی بدولت انقلاب برپا ہوسکتا ہے۔

(۲) اسلام کے نزدیک انا (خودی) قدیم نہیں ہے (جس طرح ہندو فلسفہ میں مانی گئی ہے) بلکہ مخلوق ہے لیکن عمل کی بدولت اس میں شان ابدیت پیدا ہوسکتی ہے یعنی غیر فانی ہوسکتی ہے۔

(۳) شیخ اکبر (محی الدین عربیؒ) کی تفسیر نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔

(۴) ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو اسلامی تخلیق کا جزو لاینفک بنا دیا۔

(۵) رفتہ رفتہ چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی کے تمام عجمی (ایرانی) شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔

(۶) ایران کے مسلمانوں نے وحدۃ الوجود کے نظریہ میں بہت سے غیر اسلامی عناصر بھی شامل کر دیے۔ مثلاً خدا اور کائنات دونوں متحد الوجود ہیں۔ یا خدا اور کائنات ایک دوسرے کا عین ہیں۔

(۷) ایرانیوں نے اپنے تخیل کی بدولت کائنات کی ہر شے کو خدا سمجھ لیا۔

(۸) اقبال کہتے ہیں کہ ایرانیوں نے جُز اور کل کا دشوار گزار راستہ تخیل کی مدد سے طے کیا۔ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ یہاں جُز سے مخلوقات اور کل سے ذات باری مراد ہے۔ فلسفہ میں اجزاء کو اثبات واجب الوجود کے لیے دلیل بناتے ہیں اور اس کو دلیل عینی کہتے ہیں۔ لیکن اس میں بہت دماغی کاوش کرنی پڑتی ہے۔ ایرانیوں نے یہ مرحلہ تخیل کی مدد سے طے کیا۔ یعنی فلسفہ کے بجائے وحدت الوجود کے غیر اسلامی عقیدہ کو رہنما بنایا اور یہ کہا کہ ہم کائنات کے ذریعہ سے خدا تک پہنچنے کی کیوں زحمت گوارا کریں۔ یعنی کائنات کو بالواسطہ خدا کیوں کہیں؟ بلاواسطہ خدا کہہ کر تمام فلسفیانہ بحثوں کا یک قلم خاتمہ کیوں نہ کر دیں؟

خلاصہ کلام یہ ہے کہ انہوں نے ''رگِ چراغ'' میں ''خونِ آفتاب'' کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔ یعنی ہر شے کو عین خدا قرار دیا۔

چوتھا فقرہ:

اس فقرہ میں انہوں نے حسب ذیل حقائق واضح کیے ہیں:

(۱) ہندو فلاسفہ نے وحدۃ الوجود کے اثبات میں فلسفیانہ غور و فکر سے کام لیا۔ لیکن ایرانی شعراء نے زیادہ خطرناک راستہ اختیار کیا۔ یعنی اس علمی مسئلہ کو شعر کے لباس میں پیش کیا۔ اور اہل علم جانتے ہیں کہ شعراء حسن کلام کے لیے مضمون کو قربان کر دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ تمام اسلامی اقوام ذوق عمل سے محروم ہو گئیں۔

واضح ہو کہ علامہ اقبال مرحوم کی یہ تشخیص بالکل صحیح ہے۔ مسئلہ وحدۃ الوجود کی غلط (غیر اسلامی یا عجمی) تعبیر اور عامیانہ (شاعرانہ) تفسیر نے مسلمانان عالم کی قوت عمل کو مفلوج کر دیا۔ اور ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو مضمحل کر دیا۔ اور یہ اضمحلال اس وقت بھی موجود ہے۔

(۲) علماء میں ابن تیمیہ اور حکماء میں واحد محمود نے وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی لیکن منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

(۳) اندریں حالات یہ کیونکر ممکن تھا کہ ہندوستان کے مسلمان اپنے آپ کو عجمی تصوف اور اس کے مضرت رساں اثرات سے محفوظ رکھ سکتے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو ہمایوں کے عہد حکومت سے ایرانی حکماء شعراء اور علماء کثیر تعداد میں وارد ہندوستان ہونے لگے اور عجمی تصوف کے عناصر اپنے ساتھ لائے اور انہوں نے ان عناصر (خیالات) کو ہندوستان میں شائع کیا۔

دوسرے یہ کہ ہندوستان میں خود ہندی (غیر اسلامی) تصوف پوری شدت کے ساتھ مروج تھا۔ ہر شہر میں ہندو ویدانتی علماء اس کی تبلیغ میں سرگرم تھے۔ چونکہ اسلامی اور ہندی تصوف (وحدۃ الوجود) میں سطحی مشابہت اور جزوی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس لیے رفتہ رفتہ مسلمان (عامۃ المسلمین) غیر اسلامی تصوف کے پرستار بن گئے اس پر مستزاد یہ ہوا کہ بعض مسلمان صوفی اپنی کوتاہ بینی اور کم علمی کی وجہ سے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں امتیاز ہی نہ کر سکے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندو فلسفہ کے بہت سے عناصر اسلامی تصوف کا جز و لاینفک بن گئے۔

شاہجہان کے زمانہ میں داراشکوہ کی زندگی اور اس کی علمی سرگرمی بڑی حد تک میرے اس دعویٰ پر شہادت دے سکتی ہے۔ میں اس شرح میں اس کی زندگی اور علمی تصانیف پر تبصرہ نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اس کی گمراہی کا باعث صرف یہ ہوا کہ اس نے بعض امور میں جزوی مشابہت دیکھ کر عاجلانہ طریق پر یہ حکم لگا دیا کہ اپنشد اور قرآن دونوں کا منبع ایک ہی ہے۔ اس لیے ہندو دھرم اور اسلام دونوں ایک ہی درخت کے برگ و بار ہیں۔

میری رائے میں چونکہ اس نے قرآن مجید کا مطالعہ غیر اسلامی تصوف کی عینک لگا کر کیا تھا۔ اس لیے اس کتاب مقدس کے ہر صفحہ میں اپنشدوں کی تعلیم کا پرتو نظر آیا۔

(۴) علی حزیں کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ایرانی تصوف سے انسان کو عملی زندگی میں تو کوئی فائدہ حاصل ہو نہیں سکتا۔ ہاں شعر کہنے میں ضرور مدد مل سکتی ہے۔ یعنی صوفیانہ تعلیمات سے سخن طرازی کے لیے بیشک بہت دل کش مواد مل سکتا ہے بالفاظ دگر وہ حقیقت حال سے آگاہ تھا کہ عجمی تصوف انسان کی قوت عمل کو مردہ کر دیتا ہے۔

(۵) علی حزیں ایک ایرانی شاعر تھا۔ اٹھارہویں صدی میں ترک وطن کر کے ہندوستان آیا اور مختلف شہروں کی سیاحت کے بعد بنارس میں مستقل طور پر سکونت اختیار کر لی۔ چنانچہ وہ خود کہتا ہے:

از بنارس نروم معبد عام است ایں جا
ہر برہمن بچۂ لچھمن و رام است ایں جا

مرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی فارسی کے مشہور شاعر گزرے ہیں۔ انہوں نے اپنی غزلوں میں وحدۃ

الوجود کا فلسفہ پیش کیا۔ ۱۱۵۴ھ میں دلی میں وفات پائی۔

امیر مینائی اُردو زبان کے مشہور شاعر۔ داغ کے ہم عصر۔ ۱۹۰۱ء میں حیدر آباد دکن میں وفات پائی۔ شاعری کے ساتھ ساتھ شریعت کی ایسی پابندی شاعروں میں شاذ و نادر ہی نظر آتی ہے۔

پانچواں فقرہ:

اس فقرہ میں اقبال نے حسب ذیل حقائق بیان کیے ہیں:

(۱) مغربی اقوام آج دنیا میں اور بالخصوص مشرقی اقوام کے مقابلہ میں اس لیے سربلند اور ممتاز ہیں کہ وہ قوت عمل میں اُن سے بدرجہا آگے بڑھی ہوئی ہیں۔

(۲) ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی سے حکیم اسپنوزا مراد ہے جو یورپ کے جدید فلسفہ کی تاریخ میں وحدۃ الوجود کا سب سے بڑا شارح گزرا ہے۔ یہ نامور حکیم ۱۶۳۲ء میں امسٹرڈم (ہالینڈ) میں پیدا ہوا تھا۔ چونکہ فلسفیانہ خیالات رکھتا۔ اس لیے ۱۶۵۲ء میں اس کی قوم نے اس کو یہودیت سے خارج کر دیا۔ لیکن فلسفہ کے ساتھ وہ عینک کے شیشوں پر پالش بھی کر سکتا تھا۔ اس لیے اس نے اپنی زندگی بہت آرام اور سکون کے ساتھ بسر کی۔ گمنامی پسند ہونے کے باوجود اس کی شہرت سارے یورپ میں پھیلی ہوئی تھی۔ چنانچہ ۱۶۷۳ء میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی نے اُسے فلسفہ کی کرسی پیش کی لیکن اس نے انکار کر دیا۔ ۱۶۷۴ء میں وفات پائی۔ اس کی بہترین تصنیف ایتھکس ہے جس میں اس ریاضیات کے طریق استدلال سے وحدۃ الوجود کا اثبات کیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس کی زندگی میں جہلاء نے اسے کافر اور زندیق کا خطاب دیا۔ لیکن مرنے کے بعد جرمنی کے بڑے بڑے حکماء اور علماء نے اس کی تصانیف کو حرز جاں بنایا۔ نختے، شیلنگ اور ہیگل ان سبھوں نے اس کے فلسفیانہ افکار سے استفادہ کیا ہے۔

نوٹ: اقبال کا خیال ہے کہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتداء اسپنوزا سے ہوتی ہے لیکن فلسفہ کی تاریخوں میں عام طور سے بیان کیا گیا ہے کہ فلسفہ جدید کی ابتداء فرنچ مفکر ڈیکارٹ سے ہوتی ہے۔ جس نے ۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔

(۱۳) ''حس واقعات'' سے اقبال کی مراد پیش بینی کی صفت ہے جو بعض انسانوں میں بہت نمایاں ہوتی ہے۔ نظامی گنجوی نے اس کو ''پیش دیدن'' سے تعبیر کیا ہے:

مگر دانستہ بود از پیش دیدن
کہ مہمانیش خواہد در رسیدن

(۴) نظام قدرت کی بدولت آئے دن نت نئے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ جن کی طرف بلند پایہ فلسفی بہت کم متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن بیکن نے مشاہدہ یا طریق استقراء سے کام لے کر سائنس کا سنگ

بنیاد رکھ دیا۔ آج جس قدر سائنٹیفک ترقی دنیا میں نظر آتی ہے اس کا سہرا دراصل بیکن ہی کے سر ہے جس نے ہمیں مشاہدہ اور استقراء کا درس دیا بیکن انگلستان کا مشہور فلسفی اور سیاست دان تھا۔ ۱۵۶۱ء میں پیدا ہوا۔ یہ سچ ہے کہ وہ بڑا عالم فاضل بلکہ فلسفی تھا۔لیکن سیرت کے لحاظ سے بہت فرومایہ تھا۔ اور میں تو اس کو بہت نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ کیونکہ اس نے اپنی عیاش طبعہ ملکہ کی نگاہ میں تقرب حاصل کرنے کے لیے اپنے محسن (ارل آف ایسکس) کے ساتھ غداری کی۔ ۱۶۳۱ء میں رشوت ستانی کے الزام میں ماخوذ ہوا (اس زمانہ میں یہ شخص وزیر خزانہ کے عہدہ پر فائز تھا) عدالت میں اپنے جرم کا اقبال کیا۔ بادشاہ نے اُس کو عہدے سے برطرف کر دیا تھا۔ ۱۶۲۶ء میں وفات پائی۔

فلسفہ میں اس کی دو کتابیں لائق مطالعہ ہیں۔ ترقی علوم اور قانون جدید۔ اس کے علمی مضامین کا مجموعہ مقالات بیکن اس کی جملہ تصانیف میں سب سے زیادہ مقبول ہے۔ بیکن کا علمی کارنامہ یہ ہے کہ اُس نے متکلمین کے طریق استخراجی کے بجائے طریق استقرائی کو مروج کیا۔ ان دونوں طریقوں کی وضاحت ذیل میں درج کرتا ہوں:

(ا) طریق استخراجی:

سب انسان فانی ہیں۔

زید انسان ہے۔

اس لیے زید فانی ہے۔

یعنی کلیات کی روشنی میں اجزاء پر حکم لگانا۔

(ب) طریق استقرائی: جب ہم نے حوادث کائنات کا مشاہدہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں موت کا بازار گرم ہے جو پیدا ہوتا ہے وہ ایک نہ ایک دن ضرور مر جاتا ہے۔

زید، بکر، خالد، علی، حسن، حسین، اسلم، اکبر، طارق، عامد، محمود غرض یہ کہ ہر شخص فنا کی راہ پر گامزن ہے۔ لہٰذا مشاہدہ اور تجربہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ نوع انسانی فانی ہے۔ یعنی جزئیات کا مشاہدہ کر کے کلیات بنانے کو استقراء کہتے ہیں۔

(۵) چونکہ انگریزوں میں ''حس واقعات'' دیگر اقوام کی نسبت زیادہ تیز ہے، اس لیے کوئی ایسا فلسفیانہ نظام جو محض تفکر کی پیداوار ہو اور واقعات وحقائق حیات سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ (محض عقلی ہو۔ لیکن تجربہ اور مشاہدہ کی کسوٹی پر پورا نہ اُتر سکے) انگلستان میں مقبول نہیں ہو سکتا۔

چھٹا فقرہ:

اس فقرہ میں اقبال نے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ میں نے اس نظم (مثنوی) میں خودی کے دقیق

مسئلہ کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے پاک کرکے، شعر کے دلکش انداز (لباس) میں پیش کیا ہے تاکہ ہندی مسلمان، جو صدیوں سے شاعری کے دلدادہ ہیں۔اس مسئلہ کی طرف متوجہ ہو سکیں۔

دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ حیات کی لذت اسی شخص کو حاصل ہو سکتی ہے جو اپنی خودی کو ثابت کرکے اُسے مستحکم کرلے اور استحکام کے بعد اس کی باطنی قوتوں کو وسعت بھی دے سکے۔اس اہم جملہ میں اقبال نے اسرار خودی کا عطر کھینچ کر رکھ دیا یعنی اقبال کے پیغام کا خلاصہ تین لفظوں میں بیان کیا جا سکتا ہے:

(۱) اثباتِ خودی، (۲) استحکامِ خودی، (۳) توسیعِ خودی

تیسری غور طلب بات یہ کہی ہے کہ یہ نکتہ، مسئلہ حیات بعد الممات کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔اس بلیغ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے اس زندگی میں اپنی خودی کو مستحکم نہیں کیا وہ نہ اس زندگی میں حیات کی لذت سے باخبر ہو سکے گا اور نہ مرنے کے بعد اسے ابدی زندگی حاصل ہو سکے گی۔

نوٹ: اقبال نے ایک دفعہ مجھ سے فرمایا تھا کہ میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ بقائے دوام یا ابدی زندگی کوئی تحفہ یا انعام نہیں جو مفت میں مل جائے گا بلکہ یہ ثمرہ ہے اس زندگی میں خودی کو مستحکم کر لینے کا، جو اس زندگی میں بطور جزا ملے گا۔ضعیف خودی، موت کا صدمہ برداشت نہیں کر سکے گی۔یعنی پھر ہوش نہیں آئے گی۔اس لیے مسلمان کا فرض یہ ہے کہ وہ اتباع شریعت کی بدولت اپنی خودی کو مستحکم کرلے، تاکہ ابدی زندگی کا مستحق بن سکے۔

ساتواں فقرہ:

آخری فقرہ میں اقبال نے ہمیں اس بات سے آگاہ کیا ہے کہ میں نے اس مثنوی میں لفظ خودی کو تکبر یا غرور کے مفہوم میں استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس سے میری مراد احساس نفس یا تعین ذات ہے۔یعنی خودی کا مطلب یہ ہے کہ میں موجود ہوں یا مجھے اپنے وجود میں کوئی شک نہیں ہے۔چنانچہ محسن تاثیر کے شعر میں خودی سے تکبر مراد نہیں ہے بلکہ وہی احساس یا اثبات نفس خویش۔

نوٹ: شعر کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے آپ کو اللہ (وحدت) کی محبت کے سمندر میں غرق کر دیتا ہے۔یعنی جو شخص اپنی صفات پر فنا طاری کر دیتا ہے۔وہ اپنی ہستی کا اثبات یا اعلان نہیں کر سکتا۔اس کی مثال یہ ہے کہ جب ایک شخص پانی میں غوطہ لگاتا ہے، تو سانس نہیں لے سکتا۔اس شعر کی خوبی ''نفس کشیدن'' میں مضمر ہے۔اس میں دو مفہوم پوشیدہ ہیں:

(۱) سانس لینا　　　　(۲) اپنی ہستی کا اعلان کرنا

حوالہ جات وحواشی

۱- علامہ نے خودی کو وحدت وجدانی یا شعور کے روشن نقطہ سے تعبیر کیا ہے۔ لفظ وجدان مصدر ہے بمعنی پانا یا دریافت کرنا۔ لیکن اصطلاح میں باطنی احساس کو کہتے ہیں۔ یعنی ذوق سلیم کی مدد سے کسی مخفی معنی کو دریافت کرنا۔ بالفاظ دگر وجدان کہتے ہیں واضح منطقی استدلال کی وساطت کے بغیر، کسی بات کو سمجھ لینا۔ وجدان حاسۂ باطنی کا فعل ہے یا انفعال ہے یعنی اگر انسان الہام کی مدد سے وجدانی طور پر کسی بات کو سمجھ جائے تو یہ انفعال ہے اور اگر اپنی پوری قوتِ عاقلہ کی مدد سے سمجھ تو یہ فعل ہے۔

۲- شیخ ابو حامد واحد الدین کرمانی۔ شیخ اکبرؒ کے مرید اور مداح تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں وحدۃ الوجود کا رنگ جھلکتا ہے اور انہوں نے اپنی مثنوی مصباح الارواح میں اسی مسلک کو پیش کیا ہے:

تا جنبش دست ہست ما دام　　سایہ متحرک است ناکام
چوں سایہ زدست یافت مایہ　　پس نیست خود اندر اصل سایہ
چیزے کہ وجود او بخود نیست　　ہستیش نہادن از خود نیست
ہست نیست و لیک ہست مطلق　　نزدیک حکیم نیست جز حق
ہستی کہ بحق قوام دارد　　او نیست و لیک نام دارد
بر نقش خود است فتنۂ نقاش　　کس نیست دریں میاں تو خوش باش
خود گفت حقیقت و خود اشنید　　واں روے کہ خود نمود، خود دید
پس باد یقیں کہ نیست اللہ!　　موجود حقیقی سوی اللہ

۳- شیخ فخر الدین عراقی ہمدان میں پیدا ہوئے جوانی میں قلندروں کی ایک جماعت کے ساتھ ملتان آئے اور خواجہ بہاؤ الدین ملتانی کے مرید ہو گئے۔ پچیس سال تک شیخ کی صحبت اٹھائی (ان کی وفات کے بعد زیارت حرمین سے مشرف ہوئے اس کے بعد قونیہ (ایشیائے کوچک) پہنچے۔ جہاں شیخ اکبرؒ کے خلیفہ شیخ صدرالدین، فصوص الحکم کا درس دیتے تھے۔ عراقی بھی شریک درس ہوئے اور فصوص کے مطالعہ کے بعد اپنی کتاب لمعات تصنیف کی جس کو پڑھ کر شیخ صدرالدین نے فرمایا: ''اے عراقی! سرِ سخن مرواں آشکار کردی'' اس کتاب کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ عارف جامیؒ نے اشعۃ اللمعات کے نام سے اس کی شرح لکھی۔ اکثر ارباب علم کا خیال ہے کہ لمعات دراصل فصوص الحکم (شیخ کی شہرۂ آفاق تصنیف) کی شرح ہے، عراقی ۶۸۸ھ میں وفات پائی۔ کیا خدا کی شان ہے کہ لمعات کا تو کوئی نام بھی نہیں جانتا لیکن ان کی یہ غزل آج بھی درگاہوں میں گائی جاتی ہے:

نخستین بادہ کاندر جام کردند　　ز چشم مست ساقی دام کردند
بعالم ہر کجا درد و غمے بود　　بہم کردند و عشقش نام کردند
چوں خود کردند راز خویشتن فاش　　عراقی را چرا بدنام کردند

۴- امام ابن تیمیہؒ دنیائے اسلام کی نامور شخصیتوں میں سے ہیں۔ مسلمانوں کو یونانیوں کی ذہنی غلامی سے نجات دینے کے

لیے انہوں نے ارسطو کی منطق کا رد لکھا۔ غیر اسلامی تصوف کے خلاف پوری قوت سے جہاد کیا۔ قرامطہ اور ملاحدہ کی کتابوں کا جواب لکھا۔ افسوس ہے کہ میں چند سطور میں ان کے کمالات کا تذکرہ نہیں کر سکتا۔ ۷۳۸ ھ میں وفات پائی۔

۵۔ بھارت کی جنگ میں شری کرشن نے ارجن کو جو پیغام دیا ہے (جنگ پر راغب کیا ہے اور اس ضمن میں عمل کا فلسفہ واضح کیا ہے) اسے عرف عام میں بھگوت گیتا (نغمۂ ربانی) کہتے ہیں۔

۶- اسی لیے ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ گیان حاصل ہونے کے بعد اپاسنا (عبادت) کی ضرورت نہیں لیکن اسلام کی رو سے انسان کبھی عبادت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

۷- مجھے یاد ہے علامہ اقبال نے مجھ سے ایک دفعہ یہ کہا تھا کہ چار آدمی ایسے گزرے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کے طلسم میں گرفتار ہو جائے تو رہائی بہت مشکل ہے۔ میں نے سراپا اشتیاق بن کر پوچھا: ''وہ کون کون ہیں''۔ جواب دیا: شنکر اچاریہ، ابن عربی، بیدل اور ہیگل۔