ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال مرحوم کے بعض فلسفیانہ اور مذہبی افکار میں مماثلت

—O—

تمہید

یوسف سلیم چشتی

ڈاکٹر رادھا کرشنن کے فلسفے اور ان کی شخصیت کے علمی پہلو سے میری دلچسپی کا آغاز ۱۹۳۴ء میں ان کی ایک مختصر مگر خیال انگیز تصنیف موسومہ ''کالکی'' (Kalki) کے مطالعے سے ہوا جو ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں انہوں نے تہذیب مغرب پر زبردست تنقید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تہذیب، بنی آدم کے حق میں پیام[1] ہلاکت ہے۔ بقول ڈاکٹر موصوف، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تہذیب کے قصر رفیع کی بنیاد، مادیت یا انکار خدا پر ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد، انسان رفتہ رفتہ بہائم کی سطح پر آجاتا ہے اور اس حالت میں اس کا وجود، بنی آدم کے حق میں سراسر منبع فساد و شر بن جاتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے مغرب کو مسلک روحانیت اختیار کرنے کی دعوت دی ہے اور اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ پائدار اور نافع تہذیب صرف ایمان باللہ کی بنیاد پر قائم ہوسکتی ہے۔ اگر نام ظاہر نہ کیا جائے تو ایک مسلمان قاری کا ذہن اسی طرف منتقل ہوگا کہ یہ تو کسی مسلمان مفکر کے نتائج افکار ہیں۔

ڈاکٹر موصوف نے اپنے اکثر مقالات میں بنی آدم کو تہذیب مغرب کے مفاسد سے آگاہ کیا ہے اور مذہب یا خدا پرستی کی ضرورت اور اہمیت کا اثبات کیا ہے مثلاً ۱۹۳۶ء میں جو مقالہ انہوں نے ''عصری ہندی فلسفہ'' (Contemporary Indian Philosophy) کے لئے لکھا تھا، اس میں وہ اپنے خیالات کا اظہار بایں الفاظ کرتے ہیں۔

''مذہب ہم سے یقین کامل کا مطالبہ کرتا ہے مگر عصر حاضر کی سائنٹفک فطرت پرستی نے اسی اہم صفت کو ہماری زندگی سے خارج کر دیا ہے۔ فطرت پرستوں (منکرین خدا) کا گروہ ہم سے کہتا ہے کہ مذہب، انسانی ترقی کی راہ میں سنگ گراں ہے۔ چنانچہ مشہور فلسفی سنٹیانا (Santayana) مذہب کو

۱۔ اقبال کا فیصلہ بھی یہی ہے۔

شاعری کی ایک صنف قرار دیتا ہے ، کروچے (Croce) اسے علم الاصنام یا مائی تھالوجی سے تعبیر کرتا ہے ، ڈرخیم (Durkheim) اسے ایک عمرانی مظہر سمجھتا ہے اور لینن (Lenin) اسے عوام کے حق میں بمنزلۂ افیون قرار دیتا ہے ۔ نتیجہ اس شدید مخالفانہ تنقید و تنقیص کا یہ نکلا ہے کہ صداقت مطلقہ ہماری زندگی سے خارج ہوگئی ہے اور اس کی جگہ خود غرضی نے لے لی ہے ۔ بنی آدم کے سروں پر ایک ایسا معاشی نظام مسلط ہوگیا ہے جس کی تباہ کاریوں سے ساری دنیائے انسانیت چیخ اٹھی ہے ۔ ہر طرف حرص و طمع کا بازار گرم ہے اور آمریت کا عفریت بڑے اطمینان کے ساتھ ، رقص بسمل کا تماشا دیکھ رہا ہے ۔ اس انکار خدا کی وجہ سے انسان کی روح آخری سانسیں لے رہی ہے اور اطمینان قلب بالکل زائل ہو چکا ہے " (انتہیٰ بالفاظہ)

باز آمدم برسر مطلب

ڈاکٹر موصوف کی اس تصنیف (کالکی) کو پڑھنے کے بعد میرا ذہن قدرتی طور پر علامہ اقبال کے ان اشعار کی طرف منتقل ہوگیا :۔

ابھی تک آدمی صید زبون شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں ، نوع انساں کا شکاری ہے

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغ کارزاری ہے

تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا ، سرمایہ داری ہے

دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کریگی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنیگا ، ناپائدار ہوگا

ہنوز خاک بر آورد ز تہذیب فرنگ

قصہ مختصر ، مجھے ڈاکٹر موصوف اور علامہؒ مرحوم کے افکار میں بڑی مماثلت نظر آئی کیونکہ دونوں نے تہذیب مغرب کو بنی آدم کے حق میں ہلاکت کا موجب قرار دیا ہے اور انسانیت کی بقا کے لئے یکساں نسخہ تجویز کیا ہے یعنی خدا سے قلبی رابطہ استوار کرنا اور جان کو جسم پر یا روح کو مادے پر مقدم رکھنا ۔

ڈاکٹر موصوف نے جب پہلے لیکچر میں ” انسانی زندگی میں مذہب کی اہمیت “ اور حیات کے مذہبی نظریے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تو مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کے پیکر میں امام غزالی رہ کی روح کارفرما ہے اور جب دوسرے لیکچر میں انہوں نے اپنشدوں کا فلسفہ بیان کیا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ وہ رومی کی مثنوی کی شرح کر رہے ہیں ۔

علامہؒ اقبال کی خدمت میں رادھا کرشنن کا خراج تحسین

سنہ ۱۹۵٦ع میں یوم اقبال کی ایک تقریب میں دہلی کے ادیبوں نے ایک مشاعرہ منعقد کیا تھا جس کا افتتاح ڈاکٹر رادھا کرشنن نے کیا تھا ۔ اپنی افتتاحی تقریر میں انہوں نے فرمایا :—

” اگرچہ میں اس مشاعرے کے افتتاح کے لئے موزوں آدمی تو نہیں ہوں کیونکہ نہ میں اردو سے آشنا ہوں نہ فارسی سے اور نہ مجھے شاعری سے کوئی نسبت ہے لیکن میں اس لئے یہاں حاضر ہو گیا ہوں کہ میں نے علامہ اقبال کی بعض انگریزی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جس کی وجہ سے میرے دل میں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے ۔ سنہ ۱۹۳۷ع میں الہ آباد یونیورسٹی کی گولڈن جوبلی کے موقع پر انہیں اور مجھے دونوں کو اعزازی ڈگریاں ملی تھیں ۔ علاوہ ازیں ایک اور بات بھی ہم دونوں میں مشترک ہے اور وہ یہ کہ اس دور میں جب کہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے ، ہم دونوں ایک عقلی اور روحانی مذہب کی ضرورت کا شدید احساس رکھتے ہیں ۔ آج ہمیں نوع انسانی کو تباہ کرنے کی غیر معمولی قدرت حاصل ہو گئی ہے ۔ اندریں حالات اگر دانشمندی اور انسانیت اس قدرت کو انسانی بہبود کے لئے صرف کرنے میں ہماری مدد نہ کرے تو انسان کا مستقبل یقیناً خطرے میں ہے ۔ اگر اس فنی قوت کے ساتھ ساتھ ہم اخلاقی اعتبار سے ناکام ہو گئے تو یقیناً ہم ایک نئے دور ظلمت میں داخل ہو جائینگے ۔

ہماری دنیا اس وقت خوف اور شبہات سے معمور ہے اور ہمارے دلوں میں اس درجہ منافرت بھری ہوئی ہے کہ اگرچہ اس وقت کہیں جنگ کا بازار

کے لئے جو پیدا ہو رہا ہے ، ہمیں نئے طرز کے انسان کی اشد ضرورت ہے جس کا دل اور دماغ تعصب سے پاک ہو اور جس کا نقطہ نظر ہمدردانہ ہو ۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی قلوب میں رواداری اور محبت کے جذبات کی آبیاری کرنا ، انجینئروں اور فنی ماہرین کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ یہ خصوصاً شاعروں اور فن کاروں کا کام ہے ۔

عصر حاضر میں اقبال نے بجا طور پر اس صداقت کو واضح کیا ہے کہ مذہب کی پیروی ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ''ارباب سائنس کا یہ دعویٰ کہ حقیقت (Reality) کے جن پہلوؤں کو انہوں نے منتخب کیا ہے ، بس وہی لائق مطالعہ ہیں ، سراسر تحکم پسندی یا ہٹ دھرمی ہے ۔ انسانی ہستی کا ایک پہلو اور بھی ہے ۔ فکر اقبال کی رو سے خدا ایک شخص اعلیٰ ہے جو نہ تو محض ایک تصور ہے اور نہ محض ایک منطقی تجرید ۔ جو نہ محض ایک اصل مطلق ہے اور نہ محض ایک منصرم کائنات بلکہ وہ حقیقی طور پر ایک حاضر و ناظر اور ہمہ جا موجود ہستی ہے جس کے ساتھ ہم قلبی اور روحانی رابطہ پیدا کر سکتے ہیں اور جو ہماری پکار کا جواب دے سکتا ہے ۔ صرف وہ شخص جس کی زندگی ذات باری میں سرنوز ہو کر رہ گئی ہو ایسے نئے حقائق ظاہر کر سکتا ہے جو عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ ہیں ۔ اقبال کی رائے میں مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان ، حریت فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے ۔ چنانچہ وہ قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں

''إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ط إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۵

(۳۳ ـ ۷۲)

ہم نے ذمہ داری کو (جو انسان پر ہے) آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس (ذمہ داری) سے ڈر گئے ۔ لیکن آدمی نے اس کو اٹھا لیا (اور) اس میں شک نہیں ہے کہ وہ بڑا ہی ظالم اور بڑا ہی نادان تھا ۔

اقبال نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرات کے با وجود دانستہ قبول کیا ہے ۔ اقبال کی رائے میں آزاد افراد وہ ہیں جن کا شعور ، شدت کے انتہائی نقطے پر پہونچا ہوا ہو ۔ ایسی حریت مآب شخصیت فعل تخلیق میں خدا کی دمساز بن جاتی ہے ۔ چنانچہ اقبال اپنی تائید میں قرآن کی یہ آیت نقل کرتے ہیں کہ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ط پس مبارک ہے وہ اللہ جو پیدا کرنے والوں میں سب سے اچھا ہے ۔

لیکن یہ یاد رہے کہ موجودہ حالت کے اعتبار سے انسان اس مرتبے کو نہیں پہونچ سکتا ۔ صرف وہی شخص نیابت الہیہ کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے جس نے اتباع کامل ، ضبط نفس اور تبتل (قطع علائق) کی بدولت اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہو ۔ چنانچہ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا کہ " اگرچہ مادی اور روحانی اعتبار سے انسان ، حیات کا کافی بالذات مرکز ہے مگر ابھی تک وہ فرد کامل نہیں ہے ۔ خدا سے جس قدر اسے دوری ہوگی اسی قدر اس کی شخصیت ناقص ہوگی ۔ وہی شخص فرد کامل ہے جسے خدا سے انتہائی قرب حاصل ہو ۔ خودی صرف اس وقت حریت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے جب وہ اپنے راستے سے ساری رکاوٹوں کو دور کر دے ۔ انسان فی الحال ایک حد تک آزاد ہے ، ایک حد تک مجبور ہے ۔ اسے حریت کاملہ اس وقت حاصل ہوگی جب وہ اس فرد کامل کا قرب حاصل کر لیگا جو سب سے زیادہ مختار اور سب سے زیادہ آزاد ہے یعنی خدا ۔

دوسرے بڑے مذاہب کی طرح اسلام بھی ذات باری سے اتصال کے لئے " فنا " کی تعلیم دیتا ہے جس کا مطلب ہے انسان کا اپنی خواہشات نفسانی کو بکلی حق تعالیٰ کی مرضی کے تابع کر دینا اور جسے صوفیہ اپنی اصطلاح میں " فنا فی اللہ " سے تعبیر کرتے ہیں ۔ خدا کی مرضی پر گامزن ہونے اور اس کے احکام کی تعمیل کے لئے ، دنیاوی اغراض سے قطع نظر کر لینا اشد ضروری ہے ۔

شاعری کا مقصد بلند نگاہی کی تلقین[1] ہے اور اعلیٰ درجے کی شاعری صرف اعلیٰ درجے کی نگاہ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے ۔ ایسی شاعری بنی آدم کو نیا سطمح نظر عطا کرتی ہے اور قوموں کے امراض باطنی کا ازالہ کر سکتی ہے ۔

" اقبال نے اپنی نظموں میں ایک ایسے ہموار اور غیر طبقاتی عمرانی نظام کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں دولتمند اور مفلس ، اعلیٰ اور ادنیٰ کا کوئی امتیاز نہیں ہے ۔ سچا یعنی صحیح معنی میں انسان وہ ہے جو اپنے آپ کو مسکینوں اور محتاجوں کی سطح پر لا سکے اور ان کے دکھ درد میں شریک ہو سکے اور کسی معصوم اور بے گناہ غریب کی دل آزاری نہ کرے ۔

اس تاریک اور پر خطر دور میں ہمیں مذہب کی زندگی بخش اور حیات افروز صداقتوں کو دوبارہ دریافت کرنا لازمی ہے — فکر و عمل کے ان عظیم نمونوں کو ، ان عظیم اخلاقی اور روحانی قدروں کو — یعنی توحید باری تعالیٰ اور اخوت انسانی کو دنیا میں قائم کرنا ہے جو اسلام کا طغرائے امتیاز ہیں ۔

۱۔ اقبال نے بھی زبور عجم میں یہی بات کہی ہے :۔

بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مرور ایام سے اسلام کی یہ بنیادی صداقتیں مسلمانوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو گئی ہیں۔ رسوم لایعنی اور عقائد و کلام کی غیر مفید بحثوں نے پیغام اسلام کی سادگی اور دلکشی کو دنیا کی نظروں سے اوجھل کر دیا ہے۔ ہر نسل کے مفکرین کا فرض ہے کہ وہ مذہب کے قدیم اور اصلی پیغام حقیقی کی روح اور بنیادی پاکیزگی کو دوبارہ دریافت کریں اور اسے اپنے زمانے کی اصطلاحوں میں قوم کے سامنے پیش کریں۔

''مذہب کی تشریح جدید کے اس فرض عظیم کو اقبال نے اپنی مشہور تصنیف موسومہ 'اسلام میں نے مذہبی فکر کی تشکیل جدید' میں بڑی قابلیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مارکسی مادیت اور وجودیت (Existentialism) کے مقابلے میں مذہب کی حمایت کی ہے اور بنی آدم کے لئے اس کی ضرورت اور افادیت ثابت کی ہے۔

''اقبال کو اسلام کے ساتھ ساتھ انسانیت[1] سے بھی محبت تھی۔ وہ اس دور کے متمنی ہیں جب ہم سب ساری دنیا کی بہبود کے لئے ایک عالمگیر جذبہ ہمدردی سے سرشار ہوکر باہمدگر دست تعاون دراز کر سکیں گے۔ اقبال نے رومی سے بہت استفادہ کیا ہے اور زیادہ تر انہی کے افکار کی ترجمانی کی ہے۔ میں امید واثق رکھتا ہوں کہ یہ مشاعرہ سامعین اور ناقدین کے لئے سبق آموز بھی ہوگا اور باعث تفریح خاطر بھی''۔

(اقتباس ختم شد)

رادھا کرشنن نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے آن کے مطالعے سے قارئین کو اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ خود وہ بھی معترف ہیں کہ آن کے اور اقبال کے افکار میں مماثلت پائی جاتی ہے اور یہ جو کچھ انہوں نے لکھا ہے یہ صرف اقبال کی ایک انگریزی تصنیف، اسرار خودی کے انگریزی ترجمے اور ان کے چند انگریزی خطبات یا بیانات یا مضامین کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ اگر آن کو اقبال کی تمام فارسی اور اردو تصانیف نظم و نثر کے مطالعے کا موقع مل سکتا۔ اگر وہ فارسی اور اردو داں بھی ہوتے۔ تو وہ اس سے بھی بڑھ کر فکر اقبال کی عظمت اور گیرائی کا اعتراف کرتے اور انہیں یقیناً اس سے بھی بڑھ کر مماثلت نظر آتی۔

اس ضروری تمہید کے بعد اب میں رادھا کرشنن اور اقبال کے بعض بنیادی افکار میں مماثلت اور مطابقت کے شواہد پیش کرتا ہوں۔

۱۔ غالباً رادھا کرشنن کا اشارہ ان اشعار کی طرف ہے۔

آدمیت احترام آدمی — با خبر شو از مقام آدمی

بندۂ عشق از خدا گیرد طریق — می شود بر کافر و مومن شفیق

شاید کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ رادھا کرشنن ہندو ہیں اور اقبال مسلمان ہیں تو اُن کے افکار میں مطابقت یا مماثلت کیسے ہو سکتی ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عقائد اور ایمانیات کی دنیا میں تو اختلاف یقینی ہے (جیسا کہ خود ان دونوں کی تصانیف سے عیاں ہے) لیکن حقائق و معارف کی دنیا میں مختلف العقائد افراد سے بعض افکار میں مماثلت یا مطابقت پائی جا سکتی ہے ۔ جس کا ثبوت مختلف مذاہب کے علمبرداروں کی تصانیف اور تعلیمات کے مطالعے سے مل سکتا ہے ۔ فی الجملہ رادھا کرشنن اور اقبال کے بنیادی افکار میں مماثلت کی تفصیل یہ ہے :۔

(۱) دونوں صحیح معنی میں خدا پرست ہیں اس لئے دونوں نے بڑے اہتمام اور پوری قوت کے ساتھ مادیت اور دہریت کا ابطال کیا ہے ۔

(۲) دونوں شدید قسم کے مذہبی آدمی ہیں ۔ مذہب دونوں کی گھٹی میں پڑا ہوا ہے ، نس نس میں رچا ہوا ہے ۔

(۳) دونوں کا شمار مذہبی فلاسفہ کے زمرے میں ہے ۔

(۴) دونوں نے قدیم علم کلام کو جدید رنگ میں پیش کیا ہے ۔

(۵) دونوں فلسفہ کے ایک ہی مدرسہ٭ فکر سے تعلق رکھتے ہیں جسے تصوّریت (Idealism) کہتے ہیں ۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ رادھا کرشنن ، تصوریت مطلقہ کے علمبردار ہیں جب کہ اقبال کی تصانیف نظم و نثر میں ہم کو تصوریت کی تینوں تعبیروں یعنی ہمہ اوست ، ہمہ با اوست اور ہمہ ازوست کا رنگ نظر آتا ہے لیکن وجود کی وحدت کے مسئلے میں دونوں متفق ہیں ۔

(۶) دونوں مادیت اور اشتراکیت کے شدید مخالف ہیں اور خدا پرستی کے علمبردار ہیں ۔

(۷) دونوں اپنی افتاد طبع کے اعتبار سے حقیقی تصوف کے حامی ہیں یعنی اس تصوف کے جو صوفی کو خدمت خلق پر آمادہ اور جد و جہد پر کمر بستہ کرتا ہے ، اور انسانیت کی بہبود کو مقصد حیات قرار دیتا ہے ۔ چنانچہ دونوں کی تصانیف ، عظیم صوفیائے عالم کے ارشادات سے معمور ہیں ۔ اقبال نے سنائی ، عطار ، رومی اور جامی سے قدم قدم پر استفادہ کیا ہے ۔ رادھا کرشنن نے بھی اپنی اکثر و بیشتر تصانیف میں رومی اور عطار کو اپنے خیالات کی تائید میں پیش کیا ہے اگرچہ خصوصی استفادہ شنکر اچاریہ ہی سے کیا ہے ۔

تجربے یا واردات قلبی کا دوسرا نام ہے یعنی مذہب کی بنیاد باطنی تجربے پر ہے اور یہ تجربہ ایک حقیقت ثابتہ ہے ، دھوکا نہیں ہے ۔

(۹) دونوں وجدان (Intuition) کے حامی اور علمبردار ہیں یعنی دونوں کے نزدیک خدا تک پہونچنے کا ذریعہ عقل نہیں بلکہ وجدان ہے دونوں کہتے ہیں کہ عقل ، جز بین ہے — کل تک رسائی صرف وجدان کے ذریعے سے ہو سکتی ہے ۔ چونکہ عقل انسانی ناقص اور محدود ہے اس لئے وہ حیات اور کائنات کے مسائل کا تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکتی ۔ آخری کیوں کا جواب کسی فلسفی کے پاس نہیں ہے ۔

(۱۰) دونوں یہ کہتے ہیں کہ مذہب یا مذہبی تعلیمات کی روح ، انسان کو خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کی تلقین ہے ، تاکہ وہ تمام مصائب اور مشکلات کا مقابلہ خندہ پیشانی کے ساتھ کر سکے ۔

(۱۱) دونوں تعلق باللہ کے لئے مجاہدات اور پاکیزہ زندگی کو شرط اولین قرار دیتے ہیں ۔ دونوں یہ کہتے ہیں کہ جب تک دل اور نگاہ پاک نہو ، دیدار ذات نہیں ہو سکتا۔[1]

(۱۲) دونوں اس دور میں بے ربطئی افکار کے شاکی ہیں مثلاً رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ " یہ بے ربطئی افکار کا دور ہے ۔"

اقبال اسی بات کو یوں ادا کرتے ہیں

مردہ ، لا دینئ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل ، بے ربطئ افکار سے مشرق میں غلام

(۱۳) دونوں یہ کہتے ہیں کہ مادہ ، روح کا مظہر ہے یا مادہ ، روح کی ایک کثیف شکل کا دوسرا نام ہے ۔ مثلاً

رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ " ظہور کی ادنیٰ ترین صورت بھی ایزد متعال کی جلوہ گری ہے "۔

اقبال فرماتے ہیں کہ " مادہ در اصل روح ہے جو بقید زمان و مکان اپنا تحقق کر رہی ہے "۔

(۱۴) رادھا کرشنن اصولی طور پر شنکر اچاریہ کے متبع ہیں اگرچہ فروعات میں اختلاف کرتے ہیں اور اقبال، رومی رح کے مرید ہیں ۔ چونکہ شنکر اچاریہ

۱- کمال زندگی دیدار ذات است طریقش رستن از بند جہات است

اور رومی رح دونوں وحدۃ الوجود[1] کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف ہیں اس لئے رادھا کرشنن اور اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف ہیں۔

(۱۵) دونوں کا نظریہ یہ ہے کہ وجدان اور عقل میں کوئی تخالف یا تضاد نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے کے ممد و معاون ہیں۔

(۱۶) دونوں یہ کہتے ہیں کہ کائنات اگرچہ قائم بالذات نہیں ہے مگر اس کے باوجود دھوکا یا فریب نظر نہیں ہے بلکہ خارج میں موجود ہے کیونکہ اسے خدا نے وجود خارجی عطا کیا ہے۔ فلسفے کی زبان میں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا واجب الوجود ہے، کائنات ممکن الوجود ہے۔

(۱۷) دونوں انسان کو فاعل مختار تسلیم کرتے ہیں۔ دونوں کہتے ہیں کہ بیشک بعض معاملات میں وہ مجبور ہے مگر اسے اتنا اختیار ضرور حاصل ہے کہ اگر وہ جد و جہد کرے تو اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہو سکتا ہے۔

(۱۸) دونوں یہ کہتے ہیں کہ حقیقی مذہب نہ تو خلاف عقل ہے اور نہ خلاف سائنس۔ نہ دنیا سے فرار کی تعلیم دیتا ہے اور نہ رہبانیت کی تلقین کرتا ہے۔

(۱۹) دونوں کا نظریہ یہ ہے کہ جو مذہب عصر حاضر کے سائنسی مذاق طبع کی تشفی کا سامان مہیا نہیں کر سکتا اور وحدت کائنات اور وحدت نسل انسانی کے تصور کی تربیت نہیں کر سکتا وہ باقی نہیں رہ سکیگا۔

(۲۰) دونوں توحید ایزدی کے علمبردار ہیں اور دوئی کے مخالف ہیں۔ اگر رادھا کرشنن یہ کہتے ہیں کہ "ایکم ست دوتیو ناستی" یعنی الحق (خدا) ایک ہے دوسرا موجود نہیں ہے تو اقبال کہتے ہیں "لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ" نہیں ہے کوئی الہ مگر اللہ جو اکیلا ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔

(۲۱) دونوں مشیئت ایزدی کے قائل ہیں دونوں یہ کہتے کہ بخت و اتفاق کوئی چیز نہیں ہے۔

(۲۲) دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ خدا ہر جگہ موجود ہے مگر اسے دریافت کرنے کا آسان ترین طریقہ اپنے دل کی طرف کامل توجہ کرنا ہے۔ بالفاظ دگر اسے اپنے دل میں تلاش کرو۔

(۲۳) دونوں کی تعلیم یہ ہے کہ حقیقی مذہب کا سب سے بڑا کارنامہ انسان کو خوف اور حزن سے نجات دلانا ہے۔[1]

(۲۴) دونوں لیگ آف نیشنز (مجلس اقوام) سے بیزار اور متنفر ہیں اور اسے بہت بڑا فریب قرار دیتے ہیں ۔

(۲۵) دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ جب تک بنی آدم اپنی اجتماعی زندگی کو اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار پر استوار نہیں کرینگے ، اس وقت تک سائنسی ترقی ان کے حق میں وبال جان ہی ثابت ہوگی ۔

(۲۶) دونوں تہذیب مغرب سے سخت نالاں ہیں کیونکہ اس کی بنیاد روحانیت کے بجائے مادیت اور انکار خدا پر قائم ہوئی ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد نہ کسی انسان کو اطمینان قلب حاصل ہو سکتا ہے اور نہ دنیا میں امن و امان قائم ہو سکتا ہے ۔

(۲۷) دونوں یہ کہتے کہ جوہر حیات تخلیق ہے اور خدا اب بھی تخلیق میں مشغول ہے ۔ کل یوم ھو فی شان ۔

(۲۸) دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا محض ایک منطقی تجرید یا تصور نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ثابتہ ہے ۔

(۲۹) دونوں ایسے خدائے مشخص کے قائل ہیں جو بندوں سے محبت کرتا ہے اور ان کی پکار کا جواب دیتا ہے ۔

(۳۰) دونوں کے نزدیک زندگی ، تخلیق مقاصد سے عبارت ہے ۔

(۳۱) دونوں اشتراکیت کے بعض پہلوؤں کے مداح ہیں مگر بحیثیت مجموعی اسے بنی آدم کے حق میں مضر یقین کرتے ہیں ۔

(۳۲) دونوں نظریۂ ارتقا کو تسلیم کرتے ہیں ۔

شواهد مماثلت و مطابقت

رادھا کرشنن کی تصنیف '' زندگی کا تصوریتی زاویۂ نگاہ '' انگلستان کے مشہور ہبرٹ لیکچرز کے مجموعے پر مشتمل ہے جو انہوں نے سنہ ۱۹۲۹ع میں دئیے تھے ۔ اس کتاب میں انہوں نے بقول خود ، فلسفے کے ادق مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔

اس کے تیسرے باب میں انہوں نے واردات مذہبی کو مذہب کا سنگ بنیاد قرار دیکر اس کی نوعیت اور کیفیت کو واضح کیا ہے ۔ ذیل میں ان کے خیالات کا خلاصہ اپنے لفظوں میں بیان کرتا ہوں :—

(1) باطنی مشاہدہ دراصل مذہب کی روح ہے ۔ دنیا کے تمام انبیاء ،

نظر آتی ہے ۔ مغرب میں سقراط ، افلاطون ، فلاطینوس ، فرفریوس ، اگسٹن، دانتے اور دیگر مذہبی مشاہیر نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ ہم نے خدا کی ہستی کو اپنے دل کی گہرائی میں محسوس کیا ہے اور یہ شہادت اس قدر وزنی ہے کہ کوئی عقلمند آدمی اس سے قطع نظر نہیں کر سکتا ۔

'' اس مذہبی واردات کی تفہیم بہت مشکل ہے کیونکہ یہ تجربہ وراء العقل ہوتا ہے ۔ نیز اس تجربے میں شعور اور وجود یا فکر اور حقیقت میں دوئی باقی نہیں رہتی اور یہ وہ بات ہے جو عقل کی گرفت سے باہر اور اس کی رسائی سے بالا تر ہے ۔ اس تجربہ میں حیات کو اپنی گہرائیوں کا شعور حاصل ہو جاتا ہے ۔ عالم اور معلوم کا فرق مٹ جاتا ہے ۔ فلاطینوس (Plotinus) کہتا ہے کہ اس مشاہدے کی کیفیت کو لفظوں میں بیان کرنا بہت مشکل ہے (Enneads VI, 9-10) ۔ اگر ہم اس مشاہدۂ باطنی کی کیفیت کو لفظوں میں بیان کرنا چاہیں تو اسے یوں پیش کر سکتے ہیں :—

(الف) اس تجربے میں انسان کی پوری شخصیت (علم ، جذبات اور ارادہ) حقیقت سے دوچار ہوتی ہے ۔ ہمارا مشاہدہ ، ہماری تمام عقلی ، اخلاقی اور جذباتی فعلیت کو شامل بھی ہوتا ہے اور اس سے بالا تر بھی ۔ لہذا یہ تجربہ تصوری علم کی طرح مجرد اور کلی نہیں ہوتا بلکہ مشہود اور منفرد ہوتا ہے ۔ ہم اسے منطقی قضایا کی مدد سے دوسروں کو نہیں سمجھا سکتے ۔ ہم کسی ایسے شخص کو جس نے کبھی کسی سے محبت نہیں کی ، یہ نہیں سمجھا سکتے کہ محبت کیا ہوتی ہے ۔ ہم اس سے صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ محبت کرنے سے تمھیں خود ہی معلوم ہو جائیگا کہ محبت کسے کہتے ہیں ع

ذوق این بادہ ندانی بخدا تا نچشی

(ب) یہ صوفیانہ تجربہ یا باطنی مشاہدہ ایک مکمل اور سالم وجدان ہے جس کی صحت اور صداقت خود اس کی ذات میں پوشیدہ ہے ۔ یہ مشاہدہ کسی حجت یا دلیل کا محتاج نہیں ہے کیوں کہ وہ بالذات ثابت ہے اور اپنے وجود پر خود ہی شاہد ہے ع '' آفتاب آمد دلیل آفتاب '' والا معاملہ ہے ۔ اسے کسی شہادت کی ضرورت نہیں ہے ۔ جسے شک ہو وہ خود اس کا مشاہدہ کر لے ۔ مثلاً اگر کسی شخص کو شہد کے شیریں ہونے میں شک ہو تو اسے لازم ہے کہ دوسروں سے دلیل طلب کرنے کے بجائے اسے خود چکھ لے ۔ حقیقت آشکار ہو جائیگی ۔ اس باطنی مشاہدے کی بدولت وہ وجود حقیقی ، ہمارے دل کی آنکھوں کے سامنے جلوہ گر

ہو جاتا ہے جو مطلق ہے ، ازلی ہے ، ابدی ہے اور ہمارے مقولات فکر و بیان سے بالا تر ہے ۔

(ج) اس باطنی مشاہدے کی بدولت ، الحق یا ذات مطلق ہی کا انکشاف نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اس کائنات رنگ و بو کی وحدت کا یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے یعنی ہم پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ وہ ذات مطلق وراء الوراء ہے اس کے باوجود ہر شئے میں اسی کی جلوہ گری ہو رہی ہے ۔ وہ ذات کے اعتبار سے ماوراء ہے مگر اپنی صفات کے لحاظ سے ہمہ جا موجود ہے ۔

(د) اس باطنی مشاہدے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ انسانی روح اور خدا میں ایک مخفی رابطہ محسوس ہوتا ہے ۔ جب سالک اپنی خودی میں غوطہ زن ہوتا ہے تو کبھی کبھی ایسا وقت بھی آ جاتا ہے جب اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں ہے اور میں اس میں ہوں[1] ۔

روح انسانی کا خدا کے ساتھ یہ وراء الفہم اتصال کبھی کبھی ہوتا ہے ، اور وہ بھی چند لمحوں کے لئے ۔ یہ سعادت کبریٰ صرف ان معدودے چند افراد کے حصے میں آتی ہے جو عشق الٰہی کی آخری منزل کو طے کر جاتے ہیں ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی روح کو اپنا مقصد وجود حاصل کرنے کے لئے انتہائی مجاہدات کرنے لازمی ہیں[2] کیونکہ مجاہدے اور ریاضت کے بغیر کوئی شخص نفس امّارہ کی خواہشات پر غالب نہیں آ سکتا اور جب تک نفس امارہ مغلوب نہ ہو (یعنی تزکیۂ نفس نہ ہو) کوئی شخص ذات باری سے رابطہ پیدا نہیں کر سکتا ۔ بالفاظ دگر سالک کو اپنے اندر ویراگ (عدم تعلق) کا رنگ پیدا کرنا ضروری ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ تمام مذاہب عالم نے ، تزکیۂ نفس[1] ، تصفیۂ قلب[2] اور تجلیۂ روح[3] پر انتہائی زور دیا ہے اور مذکورہ بالا ضوابط سہ گانہ کو دیدار کے لئے لازمی شرط قرار دیا ہے ۔

(ر) مختلف سالکوں نے اپنے باطنی مشاہدات کو مختلف اصطلاحات میں بیان کیا ہے لیکن اختلاف الفاظ سے حقیقت مختلف نہیں ہو سکتی ۔ مقصد سب کا ایک ہی ہے ۔ جو عقلمند ہیں وہ الفاظ کا پردہ ہٹا کر شاہد معنی سے ہمکنار ہو جاتے ہیں ۔ کوتاہ فہم اور ظاہر ہیں آپس میں الجھ کر مفہوم سے بیگانہ اور اس نعمت سے محروم رہ جاتے ہیں ۔

۱۔ رومی کہتے ہیں کہ من و تو کے باوجود 'من و تو' کا امتیاز مٹ جاتا ہے ۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :۔

من و تو بے من و تو جمع شوند از سر ذوق   خوش و فارغ ز خیالات پریشان من و تو

چونکہ مشاہدات باطنی کے اظہار کے لئے کسی زبان میں مناسب اور موزوں الفاظ موجود نہیں ہیں اس لئے صوفیوں اور عارفوں نے اپنا مطلب استعاروں اور کنایوں میں بیان کیا ہے اور علامتوں کا سہارا لیا ہے ۔ نیز اپنا مفہوم واضح کرنے کے لئے عشق و محبت کی زبان استعمال کی ہے ۔ اپنشدوں کے رشیوں (عارفوں) سے لے کر عیسائی اور مسلمان عرفا تک ، سب نے عاشقوں کا انداز بیان اختیار کیا ہے ۔ ع بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

(ز) مشاہدۂ باطنی کا سب سے بڑا فائدہ جو ایک سالک کو پہنچ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں روح اور روحانیت کی اقدار اعلیٰ کی شناخت اور ان کی تحسین کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے ۔ ان اقدار میں خیر ، صدق و صفا ، عشق و محبت ، جمال معنوی اور خیر سب سے زیادہ قیمتی اور لائق حصول ہیں ۔ دراصل یہی اقدار اعلیٰ انسانیت کا زیور ہیں ۔ نیز اس مشاہدے کی بدولت ہمیں اپنی ہستی کا حقیقی مقصد معلوم ہو جاتا ہے اور ہمارے سامنے منزل مقصود کے وہ سارے درمیانی مرحلے واضح ہو جاتے ہیں جن کو طے کر کے ہم ذات مطلق سے ہمکنار ہو سکتے ہیں اور ذات مطلق یعنی اپنی اصل سے واصل ہو جانا ہی سب سے بڑی کامیابی ہے ۔[1]

آرٹ (فنون لطیفہ)، لٹریچر (ادب اعلیٰ)، سائنس ، فلسفہ، منطق ، کلام ، مابعد الطبعیات ، الٰہیات ، حب وطن اور خدمت قوم ۔ یہ سب اپنی اپنی جگہ بڑی قابل قدر چیزیں ہیں اور ان کی بدولت ہمیں بڑی مادی آسایشیں اور ذہنی مسرتیں حاصل ہوتی ہیں لیکن یہ مشاہدۂ باطنی ، یہ تجربۂ روحانی ''چیزے دیگر است'' کا مصداق ہے ۔ دنیا کی تمام نعمتیں مل کر بھی اس نعمت عظمیٰ کا بدل نہیں بن سکتیں ۔ یہ نعمت ، یہ مشاہدہ حاصل ہو جائے تو آرٹ اور سائنس وغیرہ انسانیت کے لئے مفید ہو سکتے ہیں لیکن اگر انسان مشاہدۂ ذات کی نعمت سے محروم رہے تو سائنس ، فلسفہ یا آرٹ سے اس کی روح کو اطمینان نصیب نہیں ہو سکتا اور جب روح بےچین اور مضطرب ہو تو ساری دنیا ہیچ اور بے معنی ہو جاتی ہے ۔ اطمینان قلب تو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب سالک خدا کو اپنے دل کے آئینے میں دیکھ سکے اور دیکھ لے[2] ۔

جب سالک کو مشاہدے کی نعمت حاصل ہو جاتی ہے تو زندگی کی ساری کشمکش ختم ہو جاتی ہے اور اسے شانتی (طمانیت) نصیب ہو جاتی ہے ۔ شانتی کی حالت میں سالک کو تسکین قلب ہی نصیب نہیں ہوتی بلکہ بے اندازہ مسرت اور سرور کی کیفیت بھی حاصل ہو جاتی ہے اور اس میں غیر معمولی

۱- بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است (اقبال)

روحانی اور اخلاقی قوت بھی پیدا ہو جاتی ہے ۔ اسی قوت کی بنا پر تو وہ جابر اور جائر سلاطین کے سامنے کلمۂ حق کہہ سکتا ہے لیکن یہ بات ہمیشہ مد نظر رکھنی چاہئے کہ جب تک ایک شخص بذات خود یا سراپا ست (صدق) نہ بن جائے وہ ست (الحق) کا مشاہدہ نہیں کر سکتا[1] اور جنان (عرفان) مشاہدے پر موقوف ہے " ۔

مندرجہ بالا طویل اقتباس ان افکار کی تلخیص ہے جو رادھا کرشنن نے مذکورہ بالا کتاب (An Idealist View of Life) کے تیسرے باب میں پیش کئے ہیں ۔ اب میں اقبال کی تصنیف موسومہ " تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ " سے اسی موضوع پر ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں جو انہوں نے اس کتاب کے پہلے خطبے میں بیان کئے ہیں ۔ ان کے مطالعے سے قارئین کو معلوم ہو جائیگا کہ انہوں نے بھی کم و بیش وہی باتیں کہی ہیں جو رادھا کرشنن نے بیان کی ہیں ۔ اور سچ تو یہ ہے کہ اگر دنیا کے صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو تمام عرفا کے بنیادی افکار میں حیرت انگیز مماثلت نظر آئیگی ۔ چنانچہ قارئین نے دیکھا ہوگا کہ میں نے کئی جگہ رادھا کرشنن اور رومی کے خیالات میں مطابقت دکھائی ہے حتیٰ کہ اگر رادھا کرشنن کا نام ظاہر نہ کیا جائے تو قاری یہی سمجھیگا کہ یہ باتیں کوئی مسلمان صوفی بیان کر رہا ہے۔ یہی حال اقبال کا ہے چنانچہ وہ رومی کو اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں ۔

حقیقت حال یہ ہے کہ اعلیٰ تصوف میں مشرق اور مغرب کے عرفا میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے ۔ مثلاً یہ بات مسلم ہے کہ شری شنکر[2] اور شیخ اکبر رح[3] دونوں نے فلاطینوس[4] کی تصانیف کا مطالعہ نہیں کیا تھا ۔ کیونکہ دونوں یونانی زبان سے نا آشنا تھے اور فلسفے کے کسی مورخ نے یہ نہیں لکھا کہ انہوں نے فلاطینوس کا مطالعہ کیا تھا مگر اس عدم واقفیت کے باوجود جہاں جہاں ان دونوں نے واردات مذہبی اور مشاہدات باطنی پر اظہار خیال کیا ہے تو اکثر مقامات پر ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم فلاطینوس کی تصنیف پڑھ رہے ہیں جس کا نام The Enneads ہے ۔ اسی مماثلت کو دیکھکر مشہور مستشرق نکلسن کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ شیخ اکبر نے

۱۔ پس قیامت شو، قیامت را بہ بیں دیدن ہر چیز را شرط است ایں (رومی)

۲۔ شری شنکر اچاریہ ملک دکن (ہندستان) میں پیدا ہوا اور نویں صدی عیسوی میں وفات پائی ۔ وحدۃ الوجود کا مبلغ تھا ۔

۳۔ محی الدین ابن عربی المعروف بشیخ اکبر ۵۶۰ھ میں اسپین میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ء میں بمقام دمشق وفات پائی - وحدۃ الوجود کے مبلغ تھے ۔

۴۔ فلاطینوس [illegible] میں پیدا ہوا [illegible] وفات پائی [illegible] وحدت الوجود

فلاطینوس سے اپنے بنیادی افکار مستعار لئے ہیں لیکن نکلسن اس حقیقت سے نا آشنا ہے کہ جو شخص بھی باطنی مشاہدات کی دنیا میں قدم رکھیگا وہ کم و بیش اسی قسم کے خیالات ظاہر کریگا جو اس سے پہلے سالکان راہ خدا ظاہر کر چکے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلوب و مقصود بھی یکساں ہے ، طلب بھی یکساں ہے ، طالبان حق کی فطرت بھی یکساں ہے ، طریق وصول بھی یکساں ہے (سب نے عشق ہی کو ذریعہ بنایا ہے) ، قوانین فطرت (نیچر) اور قوانین عالم روح بھی یکساں ہیں ۔ اسی یکسانیت کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ طلب کا ثمرہ (مشاہدہ) بھی یکساں ہے ۔ اسی نکتۂ عالیہ کو ہندی تصوف میں یوں بیان کیا گیا ہے " ایکم ست وپرا بہودا ودنتی " یعنی الحق ایک ہی ہے (اس میں دوئی نہیں) لیکن عارفوں نے اسے مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے ۔

اس ضروری گذارش کے بعد اب میں اقبال کے افکار قارئین کی خدمت میں پیش کرتا ہوں جو انہوں نے اپنی مذکورہ بالا تصنیف " تشکیل جدید " کے پہلے خطبے میں بیان کئے ہیں :—

" قلب انسانی ایک خاص قسم کا باطنی وجدان ہے جس کی تربیت اور پرورش بقول رومی رح ، آفتاب کے نور سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو حواس خمسہ کی گرفت سے بالا تر ہیں ۔

قرآن حکیم کی رو سے قلب ایسا آلہ ہے جو دیکھ سکتا ہے ۔ اس میں حقیقت کے مشاہدے کی قوت اور صلاحیت موجود ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر صحیح طریقے سے کی جائے (اظہار میں کوئی غلطی نہو) کبھی جھوٹی یا غلط نہیں ہوتیں ۔ ہم پورے یقین کے ساتھ قلب انسانی کو حقیقت مطلقہ تک پہونچنے کا ایک ایسا محفوظ طریق کہہ سکتے ہیں جس میں حواس اور التباس حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا ۔ اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہی قابل اعتماد ہے جیسا کہ دوسرے طریقوں سے حاصل شدہ علم ۔ اور اگر اسے روحانی یا صوفیانہ یا فوق العادۃ کہا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آ سکتا ۔ اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی شہادت باسانی مل سکتی ہے کہ دنیا کی تاریخ میں مذہبی تجارب یا باطنی مشاہدات کو اس قدر غلبہ اور پائداری حاصل رہی ہے کہ ہم اسے انسانی واہمے کی کرشمہ سازی کہکر رد نہیں کر سکتے ۔ اس بات کا کوئی عقلی جواز نہیں ہے کہ ہم اپنے محسوسات کے طبعی مرتبے کو تو واقعی قرار دیں اور دوسرے مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی

اس وقت صوفیانہ شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مراتب کی تفصیل بیان نہیں کر سکتا ۔ صرف اس کے چند مخصوص پہلوؤں کی طرف سرسری طور سے اشارات پیش کرنے پر اکتفا کرتا ہوں :—

(الف) اس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ صوفیانہ مشاہدہ بلاواسطہ ہوتا ہے ۔ سچ تو یہ ہے کہ ہر مشاہدہ بلاواسطہ ہی ہوتا ہے ۔ باطنی مشاہدے کے بلاواسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے ہمیں خدا کی ذات کا علم اسی طرح ہو جاتا ہے جس طرح کسی دوسری چیز کا ۔ خدا نہ تو کوئی ریاضیاتی شیٔ ہے اور نہ کوئی نظام تصورات ہے جو باہم دگر وابستہ تو ہوتے ہیں مگر تجربے یا مشاہدے میں کبھی نہیں آتے ۔

(ب) صوفیانہ مشاہدے کی دوسری خصوصیت اس کی کلیت ہے جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا ۔ ہم مادی اشیا کے مشاہدات کا تجزیہ کر سکتے ہیں لیکن صوفیانہ احوال میں ، خواہ وہ کیسے ہی واضح کیوں نہ ہوں ، اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ ہماری فکر کی فعلیت قریب قریب ختم ہو جاتی ہے ۔ صوفیانہ احوال میں ہم حقیقت مطلقہ کے مرور کامل سے رابطہ پیدا کر لیتے ہیں جس کی بناء پر ہر قسم کے محرکات و مہیجات باہم دگر مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں ناظر اور منظور یا شاہد اور مشہود کا امتیاز باقی نہیں رھتا۔بالفاظ دگر سالک کو اس حالت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں ہے اور میں اس میں ہوں یعنی '' من تو شدم تو من شدی '' والی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔

(ج) تیسری بات یہ ہے کہ صوفی کی نگاہ میں اس کا یہ حال خدائے یکتا و بے ہمتا کے ساتھ انتہائی شدید قلبی رابطے کا نام ہے یا یوں سمجھو کہ ایسی ذات کے ساتھ اتصال و اتحاد کا نام ہے جو اگرچہ صوفی کی ذات سے ماوریٰ ہے مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہے ۔ اور اس اتصال میں صوفی کی شخصیت عارضی طور پر خدا کی ذات میں گم ہو جاتی ہے[1] ۔

اگر صوفیانہ کیفیت یا صوفی کے احوال کے تضمنات کو مد نظر رکھا جائے تو یہ صوفیانہ حال سراسر ایک خارجی کیفیت ہے اور یہ قیاس کرنا قطعاً غلط ہے کہ اس کیفیت کے وقت صوفی خود اپنی ہی باطنی دنیا میں گم ہو جاتا ہے ۔ بالفاظ دیگر ، صوفی کی واردات اس کے ذہن کی اختراعات نہیں ہوتیں بلکہ ایسے اس ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے جو اس کی غیر بھی ہے اور اس سے جدا بھی ہے ۔ اب اگر یہاں آپ مجھ سے یہ سوال کریں کہ جب خدا ہم سے جدا ہے اور

۱۔ جب آئینہ دل کا روبرو ہوتا ہے جلوہ تیرا ہی ہو بہو ہوتا ہے

اس کا وجود ہمارے وجود سے مغائر ہے اور وہ مستقل با لذات بھی ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری رنگ میں کیسے ہو سکتا ہے ۔ علاوہ ازیں آپ یہ سوال بھی کر سکتے ہیں کہ صوفی کے احوال اگر انفعالی ہوتے ہیں تو یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جس ہستی کا شعور ہمیں حاصل ہوا ہے وہ فی الحقیقت ہم سے جدا اور ہماری غیر ہے ۔ میں اس کا یہ جواب دونگا کہ جب ہم آپس میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو ہمیں کیسے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں میں بھی ہماری ہی طرح کا ذہن کار فرما ہے ؟ ہمیں اپنی ہستی کا علم تو بلا شبہ باطنی غور و فکر اور ادراک با لحواس دونوں طرح سے ہو سکتا ہے لیکن دوسرے ذہنوں کے مشاہدہ کرنے کا کوئی آلہ ہمارے پاس نہیں ہے ۔ لہذا ہمارے پاس دوسروں کے ذہن کے وجود کی دلیل صرف یہ ہے کہ ان سے بھی ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے ۔ ان حرکات کے مشاہدے سے ہم یہ استنباط کر سکتے ہیں کہ جو ہستی ہمارے سامنے موجود ہے وہ ہماری ہی طرح صاحب شعور و ادراک ہے یا بقول پروفیسر جوشوا روائس (Royce) ''ہم اپنے ابنائے جنس کو اس لئے در حقیقت موجود سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں'' ۔ میری رائے میں یہ جواب ہی کسی ذی شعور ہستی کے موجود فی الخارج ہونے کا ثبوت ہے ۔ چنانچہ قرآن حکیم سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے ۔

و اذا سالك عبادي عني فاني قريب ـ اجيب دعوة الداع اذا دعان

(۲-۱۸۶) اور اے رسول! جب میرے بندے آپ سے میرے متعلق دریافت کریں (کہ میں کہاں ہوں) تو آپ ان سے کہدیجئے کہ میں ان سے بہت قریب ہوں اور میں ہر پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہوں جب بھی وہ مجھے پکارے '' ۔

پس اس سے واضح ہو گیا کہ خواہ ہم جسمانی معیار سے کام لیں خواہ غیر جسمانی سے ، دونوں صورتوں میں اغیار کے نقوش کے متعلق ہمارا علم ، استنباطی قسم ہی کا رہیگا ۔ اس کے باوجود ہم ان غیر افراد کا مشاہدہ حضوری طور پر کرتے ہیں اور ہمیں ایک لمحے کے لئے بھی یہ شبہ نہیں ہوتا کہ ہمارا ارتباط و اختلاط باہمی محض فریب نظر ہے ۔

الغرض صوفیانہ احوال میں ہمیں جس نوع کی حضوری کا تجربہ ہوتا ہے اس کی دوسری مثالیں بھی موجود ہیں ۔ ان میں اور ہماری طبعی یا معمول واردات میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور پائی جاتی ہے ۔

(د) چونکہ صوفیانہ تجربے کی کیفیت کا مشاہدہ براہ راست ہوتا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ یہ کیفیت ناقابل انتقال ہے یعنی ہم اسے بجنسہ دوسروں

ہوتا ہے اس لئے جب ایک صوفی یا پیغمبر اپنی باطنی واردات کے مفہوم کو دوسروں تک پہونچاتا ہے تو لا محالہ اسے منطقی قضایا کی صورت میں پیش کرتا ہے ۔ اس کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اس مفہوم کو بعینہ دوسروں تک پہونچا سکے کیونکہ صوفیانہ مشاہدات دراصل غیر واضح جذبات یا احساسات کے قبیل سے ہوتے ہیں جن کو استدلالی عقل سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا ۔

(۵) صوفی جب ذات سرمدی سے اتصال یا اتحاد کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمان مسلسل غیر واقعی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ زمان مسلسل سے اس کا کوئی تعلق باقی نہیں رہتا کیونکہ باوجود یکتای ، صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روز مرہ کے محسوسات میں ایک مخفی رشتہ ضرور کار فرما ہوتا ہے جس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ یہ صوفیانہ مشاہدات دیر تک قائم نہیں رہ سکتے ۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ صاحب حال پر ایک یقینی کیفیت کا نقش چھوڑ جاتے ہیں ۔ بہر کیف صوفیا اور انبیا دونوں اس باطنی مشاہدے کے بعد اس عالم رنگ و بود میں واپس آ جاتے ہیں ۔ فی الجملہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفیانہ مشاہدات کا عالم بھی اسی قدر حقیقی اور قابل اعتماد ہے جس قدر ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم ۔ لہذا ان مشاہدات کو یہ کہکر رد نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی ابتداء ہمارے حواس خمسہ سے نہیں ہوتی'' (ملخص از خطبہ' اول) ۔

اگر رادھا کرشنن اور اقبال کی مرقومہ بالا تصریحات کو غور سے دیکھا جائے تو نقاط مماثلت صاف نظر آ جائینگے ۔

شاہد دوم II رادھا کرشنن اپنی مذکورہ بالا تصنیف (''زندگی کا تصوریتی زاویہ' نگاہ'') میں صفحہ ۱۰۷ پر لکھتے ہیں کہ اگرچہ وجدان کا مرتبہ عقل سے بالا تر ہے مگر وجدان ، عقل کا مخالف نہیں ہے ۔

اقبال کا بھی یہی نظریہ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا ۔ چنانچہ '' تشکیل جدید'' میں وہ لکھتے ہیں کہ '' امام غزالی نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ عقل اور وجدان باہم دیگر مربوط ہیں'' (ص ۷) ۔
نیز اقبال اسی کتاب کے صفحہ ۳ پر راقم ہیں کہ ''جیسا کہ برگساں نے صحیح طور پر تسلیم کیا ہے ، وجدان در اصل عقل ہی کی ایک اعلیٰ نوع ہے''۔ اسی نکتے کو زبور عجم میں یوں بیان کیا ہے :

عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن این بیچارہ را آں جرأت رندانہ نیست

شاہد سوم III رادھا کرشنن کہتے ہیں: ''وجدان ذات باری کے لئے

پوری نوت صرف کرنی پڑیگی اور اس راہ میں مشکلات بھی آتی ھیں مگر اس زمانے کے عقلیت پسند اصحاب حصول مقصد (تجربہ باطنی) کا آسان نسخہ چاھتے ھیں'' (صفحہ ۲۰۲) ۔

اقبال بھی یہی کہتے ھیں کہ حصول وجدان کے لئے شدید مجاھدات درکار ھوتے ھیں :۔

مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اسکا
ظن و تخمیں سے ھاتھ آتا نہیں آھوئے تاتاری[1]
عطار ھو ، رومی ھو ، رازی ھو ، غزالی ھو
کچھ ھاتھ نہیں آتا بے آہ سحر گاھی[2]

شاھد چہارم IV رادھا کرشن اپنی مذکورہ بالا تصنیف کے صف ۲۹۰ پر لکھتے ھیں ''بہشت اور دوزخ ، خودی کی حالتوں کے نام ھیں ۔ مادی بود و باش کے مقامات نہیں ھیں ۔

اقبال بھی اپنے خطبات مذکورہ بالا میں صفحہ ۱۱۶ پر یہی خیال ظاھر کرتے ھیں کہ ''جنت اور دوزخ ذھنی کیفیات ھیں نہ کہ مقامات'' ۔

شاھد پنجم V رادھا کرشنن کہتے ھیں: ''یہ دنیا خدا کے لئے اسی قدر ضروری ہے جس قدر خدا ، دنیا کے لئے'' (ایضاً صفحہ ۳۴۳) ۔

اقبال نے اس خیال کو گلشن راز جدید میں بایں الفاظ پیش کیا ہے ۔

خدائے زندہ بے ذوق سخن نیست
تجلی ھائے او بے انجمن نیست
اگر مائیم ، گرداں جام ساقی است
بہ بزمش گرمیٔ ھنگامہ باقی است
مرا دل سوخت بر تنہائی او
کنم سامان بزم آرائی او[3]

شاھد ششم VI پی اے شلپ نے ''رادھا کرشنن کے فلسفے'' کے نام سے جو مجموعۂ مقالات شائع کیا ہے اس کے لئے رادھا کرشن نے بھی ایک بلند پایہ علمی مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے ''ایک اعتراف کے چند اوراق'' ۔ اس مقالے میں صفحہ ۹۶ پر لکھا ہے ''اگرچہ خدا ھر جگہ موجود ہے مگر اپنے دل میں ھم اسے بہ آسانی پا سکتے ھیں'' ۔

۱۔ بال جبریل ، ص ۵۷

۲۔ بال جبریل ، ص ۸۳

اقبال کا بھی یہی خیال ہے ۔ چنانچہ کہتے ہیں :

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن [۱]

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز [۲]

اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو [۳]

شاہد ہفتم VII رادھا کرشنن مذکورہ بالا ''اعتراف'' کے صفحہ ۳۹ پر لکھتے ہیں کہ ''اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا نے دنیا کو اس نہج پر کیوں پیدا کیا؟ کوئی اور نہج کیوں نہ اختیار کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی مرضی یہی تھی'' یعنی رادھا کرشنن مسلک تسلیم و رضا کے حامی ہیں ۔

اقبال کا مشرب بھی یہی ہے ۔ چنانچہ کہتے ہیں :۔

بروں کشید ز پیچاک ہست و بود مرا
چہ عقدہ ہا کہ مقام رضا کشود مرا [۴]

شاہد ہشتم VIII رادھا کرشنن اسی ''اعتراف'' کے صفحہ ۲۸ پر لکھتے ہیں : ''حقیقی یا ابدی مذہب نہ خلاف عقل ہے نہ خلاف سائنس ہے ۔ نہ دنیا سے فرار اور رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے'' ۔

اقبال نے بھی اپنی تصانیف میں انھی حقائق کی تلقین کی ہے :

دینِ او ، آئینِ او تفسیر کل
در جبینِ او ، خطِ تقدیر کل
عقل را او صاحبِ اسرار کرد
عشق را او تیغِ جوہر دار کرد (مسافر ص ۳۲)

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است
این دو قوت اعتبارِ ملت است
آں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق
ایں فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق

دیگر ایں نہ آسمان تعمیر کن
بر مرادِ خود جہان تعمیر کن (پس چہ باید کرد ص ۱۲)

۱۔ بال جبریل ، ص ۴۸
۲۔ ارمغان حجاز ، ص ۱۲۴
۳۔ زبور عجم ، ص ۲۰۹
۴۔ زبور عجم ، ص ۲۶

ہر کہ گرد سوز و ساز از لا الہ
جز بکام او نگردد مہر و ماہ

فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ او مولا صفات (پس چہ باید ص ۲۶)

فقر کافر خلوت دشت و در است
فقر مومن لرزۂ بحر و بر است

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

شاھد نہم IX رادھا کرشن اسی ''اعتراف'' کے صفحہ ۳۲ پر لکھتے ھیں: ''چونکہ انسان اتنے ارادے میں آزاد ہے اس لئے دنیا میں گناہ اور فساد کا بھی امکان ہے'' -

اقبال اس کسوٹی کی بنا پر انسان کو ایک آزاد اور خود مختار ھستی تسلیم کرتے ھیں -

چاہے تو بدل ڈالے ھیئت چمنستان کی
یہ ھستیٔ بینا ہے دانا ہے توانا ہے

برھنہ سر ہے تو عزم بلند پیدا کر
یہاں فقط سرِ شاھیں کے واسطے ہے کلاہ

نیز اپنے خطبات اقبال میں لکھتے ھیں: ''انسان کی خودی ایک آزاد شخصی فاعلیت کا نام ہے'' صفحہ ۱۰۲

مزید یہ کہ مقدمۂ اسرار خودی میں اقبال نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ خدا نے انسان کو اختیار بہرہ ور کر کے دیگر حیوانات سے متمیز کیا ہے -

شاھد دھم X رادھا کرشنن اسی مقالے کے صفحہ ۴۱ پر لکھتے ھیں:
''یہ دنیا التباس یا فریب نظر نہیں ہے - چونکہ اسے خدا نے اپنے ارادے سے ظاہر کیا ہے اس لئے یہ حقیقی ہے - ھاں یہ ضرور ہے کہ اپنے قیام کے لئے وہ خدا کی محتاج ہے'' -

اقبال بھی یہی کہتے ھیں کہ یہ کائنات التباس نہیں ہے - مثلاً

خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار (زبور ۲۳۷-۸)

جہان رنگ و بو پیدا تو می گوئی کہ راز است ایں

XI رادھا کرشنن اپنی تصنیف Religion in Transition (مذھب میں انتقال) کے صفحہ ۳۵ پر لکھتے ھیں "صرف وہ قوم سائنٹیفک علوم کو تہذیب و تمدن کے حقیقی مقاصد کے لئے استعمال کر سکتی ھے جو روحانی اور اخلاق نصب العین کے حصول کے لئے کوشاں رھے" ۔

اقبال کا نظریہ بھی اس سے مماثل ھے ۔ چنانچہ کہتے ھیں[٦]

وہ علم کم بصری جس میں ھمکنار نہیں
تجلیات کلیم و مشاھدات حکیم

جلال بادشاھی ھو کہ جمہوری تماشا ھو
جدا ھو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ھے چنگیزی

XII رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳٦ پر لکھتے ھیں: "تہذیب مغرب میں سب سے بڑا عیب یہ ھے کہ اسکا پیکر روح سے ھے ۔ سچ یہ ھے کہ مغربی سیاست اور معیشت کی بنیاد ، اخلاق اور مذھب سے بےگانگی پر ھے"

اقبال بعینہ یہی کہتے ھیں بلکہ انہوں نے اپنی ھر تصنیف میں تہذیب مغرب کی مذمت کی ھے اور اس کے عیوب واضح کئے ھیں ۔ مثلاً[۷]

لیکن از تہذیب لا دینی گریز
زانکہ او با اھل ِ حق دارد ستیز

دانش حاضر حجاب ِ اکبر است
بت پرست و بت فروش و بت گر است

یہی زمانۂ حاضر کی کائنات ھے کیا
دماغ روشن و دل تیرہ و نظر بیباک

XIII رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳۸ پر لکھتے ھیں کہ "حیات کا جوھر تخلیق ھے" ۔

اقبال بھی یہی کہتے ھیں ،

ھر کہ او را قوت تخلیق نیست
نزد ما جز کافر و زندیق نیست

XIV رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳۸ پر کہتے ھیں کہ "خدا محض ایک منطقی تصور نہیں ھے جسے حکما کے ذھن نے اختراع کیا ھے بلکہ حق ھے" ۔

اقبال بھی یہی کہتے ھیں ،

آنکہ حیٔ لا یموت آمد حق است

XV رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۴۰ پر لکھتے ہیں ، ''خدا ابھی تخلیق سے فارغ نہیں ہوا ہے ۔ تخلیق کا سلسلہ جاری و ساری ہے''
اقبال کہتے ہیں :

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

XVI رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۴۵ پر لکھتے ہیں:
''مقصد متعین کرنے سے زندگی میں معنیٰ پیدا ہو سکتے ہیں''
اقبال بھی ''اسرار خودی'' میں اس تصور کو یوں ادا کرتے ہیں:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تا بندہ ایم

XVII رادھا کرشنن نے بھگوت گیتا کی شرح بھی لکھی ہے ۔ اس کے مقدمے میں صفحہ ۶۰ پر لکھتے ہیں ''قرب ایزدی کے حصول کے لئے انسان کو لازم ہے کہ سچے دل سے خدا کے ذکر میں مشغول رہے اور اس کی صفات کا مراقبہ کیا کرے''

اقبال فرماتے ہیں : ''خدا رسی کا ذریعہ عشق ہے اور عشق ، ذکر اور فکر دونوں کو شامل ہے ۔ اور فکر سے مراد مراقبہ ہے'' ۔

فقر قرآں؟ اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدم جزبہ ذکر (جاوید ۸۹)

ذکر؟ ذوق و شوق را دادن ادب
کار جان است ایں نہ کار کام و لب ''

کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جہات است (زبور عجم ۳۲)

چناں با ذات حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی ''

نصیب ذرہ کن اں اضطرابے
کہ تابد در حرم آفتابے ''

XVIII رادھا کرشنن نے اپنی تصنیف ''ہندو کا نظریہ حیات'' میں صفحہ ۴۸ ، ۴۹ پر لکھا ہے کہ ''میں شنکر اچاریہ سے متفق ہوں کہ یہ راز نا قابل تفہیم ہے کہ غیر محدود (خدا) سے محدود (انسان) کیسے ظاہر ہوا؟ اسی طرح کوئی انسان اس معمے کو بھی حل نہیں کر سکتا کہ خدا اور کائنات

کی نارسائی اور عقل کی کوتاہی کا اعتراف کیا ہے اور ''نمی دانم'' کے دامن میں پناہ لی ہے''۔

اقبال نے بھی ان مسائل پر اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آخری ''کیوں'' کا جواب کسی فلسفی یا سائنسداں کے پاس نہیں ہے۔ جیسا کہ اقبال کہتے ہیں ،

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے
(بال جبریل)

پہلے مصرع میں اقبال نے در پر دہ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ کائنات یا انسان کی ابتداء ایک راز سربستہ ہے لہذا میں اس مسئلے پر غور کرنے یا تضیع اوقات کرنے کے بجائے اس بات پر غور کرنا زیادہ مفید سمجھتا ہوں کہ میری ، یعنی انسان کی انتہا کیا ہے۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن (ضرب کلیم)

یہاں ذرا توقف فرمائیے! اقبال نے آدم کو خدا کا راز قرار دیا ہے یعنی اصل آدم ایک عقدہ لاینحل ہے

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست (جاوید نامہ)

اس شعر میں بھی وہی بات کہی ہے کہ آدم ، اسرار ایزدی میں سے ایک سر (بھید) ہے جس عقل انسانی کی رسائی نہیں ہو سکتی

عبدہ از فہم تو بالاتر است
زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است (جاوید نامہ ۲۰۹)

در دو عالم ہر کجا آثار عشق
ابن آدم سرے از اسرار عشق

یہ سپہر و مہ یہ ستارے یہ آسمان کبود
کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے یا کہ وجود

۱۔ ہر ایک بات یہ کہتا تھا من نمی دانم
یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا
(اکبر)

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

خیال جادو و منتر، فسانہ و افسوں
کہ زندگی ہے سراپا رحیل بے مقصود
غبار راہ کو بخشا گیا ہے ذوق جمال
خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے

در خاکدان ما گہر زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

اقبال نے "تشکیل جدید" کے تیسرے خطبے میں خیر و شر کی بحث اٹھائی ہے چنانچہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ خدا سراپا خیر یا خیر مطلق ہے، نیز قادر مطلق ہے لیکن کائنات میں شر موجود ہے تو ہم اس کی صفت خیر و قدرت اور کائنات کے شر میں کس طرح تطبیق دیں؟ یہ دشوار اور پیچیدہ مسئلہ دراصل دنیا جہان کے خدا پرستوں کے لئے اہم اور بنیادی مسئلہ ہے۔ براؤننگ کی نگاہ میں یہ دنیا سراپا خیر ہے۔ مگر شوپن ہار کی رائے میں یہی دنیا سراسر شر ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ انسان اس محدود علم کی بناء پر جو فی الحال اسے حاصل ہے، اس مسئلہ غامض کا کوئی تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکتا۔ یعنی وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ اگر خدا خیر مطلق بھی ہے اور قادر مطلق بھی تو پھر یہ "شر" یا بقول گوتم بدھ "دکھ" کہاں سے اور کس طرح پیدا ہو گیا"۔ (صفحہ ۷۶، ۷۷)

اسی طرح مذکورہ بالا کتاب کے چوتھے خطبے میں جہاں انہوں نے بقائے نفس ناطقہ یا حیات بعد الموت کی بحث چھیڑی ہے وہاں بھی انہوں نے صاف الفاظ میں اعتراف کیا ہے کہ "وہ دوسرا طریقہ جس کی بدولت انسان، اپنی موت کے بعد اپنی انفرادیت یا شخصیت کو برقرار رکھ سکیگا، ہمارے حیطۂ علم و ادراک سے بالاتر ہے۔ ہم بالکل نہیں جانتے کہ وہ دوسرا طریقہ کیا ہو گا"۔ (صفحہ ۱۱۹)

XIX رادھا کرشنن اپنی دوسری تصنیف موسومہ "مشرقی مذہب اور مغربی افکار" (Eastern Religions and Western Tought) میں صفحہ ۳۵ پر لکھتے ہیں "مرد خدا کے لئے خدا غیر نہیں ہے بلکہ اس کی جان جاں ہے، اور اس کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہے" ا۔

اقبال بھی اپنی تصانیف میں کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

قدم بیباک تر نہ در حریم جان مشتاقاں
تو صاحب خانہ آخر چرا دزدانہ می آئی (پیام مشرق)

میانهٔ من و او ، ربط دیده و نظر ست
که در نهایت دوری همیشه با اویم (پیام مشرق)

از مشت غبار ما ، صد ناله بر انگیزی
نزدیک تر از جانی با خوئے کم آمیزی (زبور عجم)

XX رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳۳ پر لکھتے ہیں:

" اس تہذیب میں جو کچھ خیر و خوبی ہے وہ اس عالم میں منتقل ہو جائیگی جو پیدا ہونے کے لئے جدوجہد کر رہا ہے " ۔

اقبال بھی عالم نو کی پیدائش کے منتظر ہیں بلکہ ان کی نگاہ دور بیں اس کی ولادت کے آثار بھی دیکھ رہی ہے:

عالم نو ہے ابھی پردهٔ تقدیر میں (بال جبریل)
میری نگاہوں میں ہے اسکی سحر بے حجاب ۱۳۶ (۳)

جہان نو ہو رہا ہے پیدا ، وہ عالم پیر مر رہا ہے (بال جبریل)
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ ۱۷۶ (۷)

XXI رادھا کرشنن نے " ہندی فلسفہ بعہد حاضر" (Contemporary Indian Philosophy) کے لئے جو مقالہ لکھا ہے اس میں صفحہ ۴۸۸ پر وہ لکھتے ہیں:

" ہم محض اپنے دماغ کی مدد سے تصویر نہیں بناتے بلکہ اس میں ہمارا خون اور وجود دونوں شامل ہوتے ہیں " ۔

اقبال ایک مماثل نظریہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب تک فن میں صاحب فن کا خون جگر شامل نہ ہو ، فن میں پائداری یعنی صفت دوام پیدا نہیں ہو سکتی ۔

آیا کہاں سے نالهٔ نے میں سرور مے
اصل اسکی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

ہے ابھی سینهٔ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جسکی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود

رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزهٔ فن کی ہے خون جگر سے نمود

XXII رادھا کرشنن کتاب ہذا کے صفحہ ۴۹۲ پر لکھتے ہیں!

" مذہب اپنی روح کے اعتبار سے ، خدا کے ساتھ ایک مؤثر اور شدید

اور اسی مشاہدے کی بدولت انسان میں یقین کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو اس میں کلمۂ حق کہنے کی جرأت پیدا کر دیتا ہے"۔

اقبال ایسی ہی بات کہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

معجزۂ اہل فکر، فلسفۂ پیچ پیچ (ضرب کلیم)
معجزۂ اہل ذکر، موسیٰ و فرعون و طور ۳۸

خرد نے کہہ بھی دیا لاالہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں (ضرب کلیم)

مرد مومن با خدا دارد نیاز (جاوید نامہ)
با تو ما سازیم تو با ما بساز ۱۴۲

بندہ تا حق را نہ بیند آشکار
بر نمی آید ز جبر و اختیار (پس چہ باید کرد)

XXIII رادھا کرشنن اپنی مایۂ ناز تصنیف "عصری فلسفہ پر مذہب کی حکومت" (The Reign of Religion in Contemporay Philosophy) میں صفحہ ۴۳۲ پر لکھتے ہیں:

"انسان فطرت سے جنگ کرکے اور اسے مسخر کرکے ترقی کر سکتا ہے"

اقبال اس نظریے سے متفق ہی نہیں ہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہی نظریہ ان کے فلسفے کا سنگ بنیاد ہے۔ یہاں فلسفے سے میری مراد ان کا مخصوص فلسفۂ سخت کوشی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی تصانیف میں اکثر و بیشتر مقامات پر اسی نکتۂ وقیع المرتبت کو پیش کیا ہے:

بدریا غلط و با موجش در آویز
حیات جاوداں اندر ستیز است (پیام مشرق)

وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار (ضرب کلیم ۲۵)

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن (ضرب کلیم ۴۱)

دریں رباط کہن چشم عافیت داری
ترا بہ کشمکش زندگی نگاہے نیست (پیام مشرق)

تو بے بصر ہو تو یہ مانع نگاہ بھی ہے

حیات چیست؟ جہاں را اسیرِ جاں کردن
تو خود اسیرِ جہانی ، کجا توانی کرد؟ (زبور عجم ۹۰)

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر طلسم زمان و مکاں توڑ کر
خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید زمیں اس کی حد آسماں اس کا صید
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت تجھے کیا بتاؤں تری سر نوشت

XXIV رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۶۶۴ پر کائنات کو ذاتِ باری کا مظہر کہتے ہیں:

اقبال نے بھی " تشکیل جدید " میں بھی لکھا ہے ، چنانچہ صفحہ ۶۸ پر وہ کہتے ہیں" یہ دنیا اپنی تفصیل کے اعتبار سے سالماتِ مادی کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی خودی (نفس ناطقہ) کی آزاد حرکتِ فکر تک ، انائے کبیر کی مظہر ذات ہے"

نیز اسی کتاب کے ۵۷ صفحہ پر کہتے ہیں: " فطرت کا خدا سے وہی رشتہ ہے جو سیرتِ انسانی کا انسان سے ہے - فطرت در اصل مظہرِ ذاتِ باری ہے"

XXV چونکہ رادھا کرشنن ، شنکر اچاریہ کے پیرو ہیں اس لئے انہوں نے اپنی اکثر تصانیف میں ، کسی نہ کسی انگ میں عقیدۂ وحدت وجود کا اثبات کیا ہے - اسی طرح اقبال نے ، چونکہ وہ رومیؒ کے مرید ہیں ، وحدت وجود کو تسلیم کیا ہے - نیز دونوں نے نظریۂ ہمہ الہیّت (Pantheism) کی تردید کی ہے - ہمہ الاہیّت اور وحدت وجود (Unity of Being) میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر مسلک کی رو سے خدا ، کائنات میں اس طرح حل ہو جاتا ہے جس طرح شکر پانی میں اور اس لئے اپنی مستقل انفرادی ہستی کھو بیٹھتا ہے - ہمہ الہیّت کے مسلک سے حلول کا تصور پیدا ہوتا ہے اور حلول کے معنی لغت میں یہ کہتے ہیں " شمول الاوھیہ" اے ان اللہ الا ھوالقویٰ والنوامیس الطبیہ" او انہ حال فی کل شیء و لیس مستقلاً " یعنی حلول کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ فطرت کی قوتوں اور نوامیس کا نام ہے یا یوں سمجھو کہ وہ ہر شی میں بطور "حال" ہے لیکن اس کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہے - اس کے بالمقابل وحدت وجود کا مطلب یہ ہے کہ ساری کائنات میں صرف ایک ہستی واجب الوجود ہے جو حقیقی معنیٰ میں موجود ہے ، مستقل اور قائم بالذات ہے ، ازلی ابدی ہے اور اپنے وجود اور موجود ہونے میں کسی کی محتاج نہیں ہے بلکہ ساری کائنات اپنے وجود کے لئے اس کی محتاج ہے کیونکہ ساری کائنات کا کوئی ذاتی یا مستقل وجود نہیں ہے بلکہ ساری کائنات اس واحد ہستی کی ذات و صفات کی مظہر ہے اور اپنے وجود اور تسلسل

چونکہ رادھا کرشنن اور اقبال دونوں ایسے شخصی خدا کے قائل ہیں جو ہم سے محبت کرتا ہے ، ہماری پکار کا جواب دیتا ہے ، ہم سے ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے اس لئے یہ دونوں ''حلول'' کے قائل نہیں ہو سکتے ۔ جن لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اقبال ، وحدتِ وجود کے خلاف تھے ۔ ان کی غلط فہمی یا غلط بینی کا مبنیٰ اور مستدل یہ ہے کہ انہوں نے حلول اور وحدتِ وجود کو ہم معنی یا مترادف سمجھ لیا ہے ۔ بالفاظِ دیگر ، انہوں نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ وحدتِ وجود کا انگریزی ترجمہ Pantheism ہے اور چونکہ Pantheism میں خدا کا مستقل وجود باقی نہیں رہ سکتا ، اس لئے اقبال کو بحیثیتِ مسلم ، وحدتِ وجود کے خلاف ہونا لازمی ہے ۔ اس قضیے کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں :

(الف) اقبال مسلمان ہیں ۔

(ب) کوئی مسلمان حلول کا قائل نہیں ہو سکتا جسے انگریزی میں Pantheism یا Monism یا Immanentism کہتے ہیں ۔

(ج) Pantheism سے مراد وحدت‌الوجود ہے ۔

(د) اس لئے اقبال وحدت‌الوجود کے قائل نہیں ہو سکتے ۔ ان کے نظریہ' وحدت الشہود کا انگریزی مفہوم لفظ Panentheism سے ادا کیا جا سکتا ہے ۔

الغرض ساری غلط فہمی اس لیے پیدا ہوئی کہ ان لوگوں نے Pantheism کا ترجمہ وحدت‌الوجود کر لیا ۔ حالانکہ اس کا ترجمہ حلول ہونا چاہئے ۔

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اقبال ابتدا' میں Pantheist یا حلولی تھے مگر بعد ازاں اس عقیدے کے خلاف ہو گئے تھے ۔ یہ خیال بھی غلط فہمی پر مبنی ہے ۔ اقبال اپنی زندگی کے کسی دور میں بھی Pantheist یا حلول کے پیرو نہیں رہے ۔ کیونکہ حلول کا قائل ہو کر کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا ۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ ابتدا' سے تا دم وفات وہ وحدت‌الوجود کے قائل رہے ۔

ترتیبِ مضمون قائم رکھنے کے لئے پہلے رادھا کرشنن کا مسلک واضح کر دوں تو بہتر ہے ۔

(ا) رادھا کرشنن بھگوت گیتا کے متبع ہیں اور گیتا وحدتِ وجود کی تعلیم دیتی ہے ۔

(ب) وہ اپنشدوں کے متبع ہیں اور اپنشدوں میں وحدتِ وجود کی تعلیم دی گئی ہے ۔

(د) وہ بوھم سوتر کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مسلک ویدانت اپنی انتہائی خالص شکل میں وحدت وجود کی تلقین کرتا ہے۔

(ہ) وہ اپنی مشہور تصنیف ''عصری فلسفہ پر مذہب کی حکومت'' میں کہتے ہیں ''مسلک ویدانت میں حلول (Pantheism) کی تعلیم نہیں دی گئی ہے بلکہ وحدت وجود کا عقیدہ پیش کیا گیا ہے۔ حلول کی رو سے خدا کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہتا - کائنات خدا بن جاتی ہے جب کہ ویدانت کی رو سے یہ کائنات ، خدا نہیں ہے بلکہ مظہر خدا ہے''!

(و) اپنی تصنیف ''زندگی کے تصوریتی زاویہ' نگاہ'' میں کہتے ہیں ''خدا اگرچہ ہر شی میں جلوہ گر ہے مگر وہ عین کائنات نہیں ہے'' (ص ۳۴۰)

(ز) ''فلسفہ' ہند در عصر جدید'' میں کہتے ہیں کہ خدا شخصی وجود رکھتا ہے - اس لئے ہمارے اور اس کے درمیان رابطہ قائم ہو سکتا ہے (ص ۳۹۷)

(ح) ''ہندوستان کا ثقافتی ورثہ'' کے مقدمہ میں کہتے ہیں۔
''یہ کائنات ، وجودِ مطلق کا ظہور ہے'' جلد اول (ص ۲۹)

ان تصریحات سے واضح ہو رہا ہے کہ رادھا کرشنن وحدت وجود کے قائل ہیں اور حلول (Pantheism) کے مخالف کیونکہ حلول کی رو سے خدا کا ذاتی یا شخصی وجود برقرار نہیں رہتا - جیسا کہ ڈاکٹر ہنٹ (Dr. Hunt) نے اپنی تصنیف موسومہ (Pantheism) مطبوعہ لندن سنہ ۱۸۹۳ء میں صفحہ ۳۰۲ پر لکھا ہے ''انگریزی شعرا' میں شیلے (Shelley) حلول (Panthenism) کا علمبردار ہے - وہ ایک شخصی خدا جو خالق کائنات ہے ، صریحاً منکر ہے''

ہنٹ کے بیان سے ثابت ہوا کہ حلولی (Pantheist) وہ ہے جو شخصی خدا کا منکر ہو - لہذا رادھا کرشنن اور اقبال دونوں Pantheist نہیں ہو سکتے۔ بلکہ دونوں وحدت وجود کے قائل ہیں۔

اب میں ترتیب زمانی کے لحاظ سے کلام اقبال سے وہ اشعار پیش کرنگا جو صریحاً وحدت وجود پر دلالت کرتے ہیں - ان کے مطالعے سے قارئین کو معلوم ہو جائیگا کہ اقبال اپنی زندگی کے کسی دور میں حلولی یا Pantheist نہیں رہے اور ان لوگوں کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ہو جائیگا جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ابتدا' میں Pantheist (حلولی) تھے مگر بعد میں اس عقیدے سے بیزار ہو گئے تھے - اس تصریح کے بعد اب شواہد پیش کرتا ہوں :

۱- چشم غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے (بانگ درا قبل ۱۹۰۵ء)
عالم ، جہور جلوہ ذوق شعور ہے (۳۴)

۲- میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں
کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں ایضاً

۳- وہی اک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بے ستوں بھی کوہکن بھی ہے ایضاً

۴- محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان حسن ایضاً

۵- وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے ایضاً

۶- جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانہ دل کے مکینوں میں ایضاً

۷- چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں ایضاً

۸- کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقین ہے مجھکو گرے رگ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا
(بانگ درا ۱۹۰۷ء)

۹- چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں ایضاً

۱۰- پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است (اسرار خودی ۱۹۱۳ء)

۱- خویشتن را چون خودی بیدا کرد
آشکارا عالم پندار کرد ایضا

۱۱- صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیداست از اثبات او ایضاً

۱۵- چوں حیات عالم از زور خودی است
پس بقدر استواری زندگی است — ایضاً

۱۶- بر سر ایں باطل حق پیرہن
تیغ لا موجود الا ھو ، بزن — (رموز بیخودی ۱۹۱۸)

اس شعر نمبر ۱۶ کا دوسرا مصرع ببانگ دھل عقیدہ' وحدت وجود کا اعلان کر رہا ہے جس کی تردید یا تاویل محال ہے ۔

اسرار خودی سے جو اشعار نقل کئے گئے ہیں وہ مشہور جرمن فلسفی نٹشے کے رنگ میں لکھے گئے ہیں اور نٹشے جیسے کہ تمام ارباب علم جانتے ہیں ، وہ وحدت وجود کا زبردست مبلغ ہے ۔

۱۷- خرد اندر سر ہر کس نہادند
تنم چوں دیگراں از خاک و خون است — ''پیام'' ۳۳ (۳۵)
ولے ایں راز کس جز من نداند
ضمیر خاک و خونم بے چگوں است
(پیام مشرق ۱۹۲۳ء)

۱۸- گدائے جلوہ رفتی بر سر طور
کہ جان تو ز خود نامحرمے ہست — ''پیام'' ۳۴ (۳۶)
قدم در جستجوئے آدمے زن
خدا ھم در تلاش آدمے ہست — ایضاً

۱۹- ز انجم تا بانجم صد جہاں بود
خرد ہر جا کہ پر زد آسماں بود — ''پیام'' ۳۸ (۴۳)
ولیکن چوں بخود نگریستم من
کراں بیکراں در من نہاں بود — ایضاً

۲۰- دل من در طلسم خود اسیر است
جہاں از پرتو او تاب گیر است — ''پیام'' ۳۹ (۴۴)
مپرس از صبح و شامم ز آفتابے
کہ پیش روزگار من پریر است — ایضاً

۲۱- نوا در ساز جاں از زخمہ' تو
چساں در جانی و از جاں بروں — ''پیام ۵۰ (۴۴)
چراغم ، با تو سوزم با تو

۲۲- کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی
که او پیداست تو زیر نقابی "پیام" ۵۱ (۸۱)
تلاش او کنی، جز خود نه بینی
تلاش خود کنی، جز او نیابی ایضاً

واضح ہو کہ مندرجہ بالا رباعی میں اقبال نے مرشد رومی رح کے اس قول کو نظم کر دیا ہے:-

"خدایا! این چه بوالعجبی است که با دوستان خود می کنی! وقتیکه ترا می جوئیم، خود را می یابیم و وقتیکه خود را می جوئیم، ترا می یابیم" اور مرشد رومی نے جو کچھ کہا ہے وہ سلطان العارفین بایزید بسطامی کے اس قول کی شرح ہے "چون خدا را می جویم، خود را می یابم و چون خود را می جویم، خدا را می یابم" (انتہیٰ بالفاظہ)۔

اس ضروری صراحت کے بعد میں مزید شواہد پیش کرتا ہوں:

۲۳- ز آغاز خودی کس را خبر نیست
خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
ز خضر این نکتۂ نادر شنیدم
که بحر از موج خود دیرینه تر نیست "پیام" ۶۳ (۱۰۷)

بحر سے مراد خدا ہے اور موج سے مراد انسانی انفرادی خودی ہے۔ مطلب صاف ہے کہ خودی، جلوۂ ذات خدا ہے اور جب سے خدا ہے اسی وقت سے اس کا جلوہ بھی ہے۔ حاصل کلام این کہ کائنات جلوۂ ذات ہے۔

۲۴- ز من گو صوفیان با صفا را
خدا جویان معنی آشنا را
غلام همت آن خود پرستم
که با نور خودی بیند خدا را "پیام" ۷۵ (۱۲۸)

اقبال نے اس رباعی میں اس مشہور مقولے کا ترجمہ کر دیا ہے،
من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ،

۲۶- تو می گوئی که من هستم خدا نیست
جهان آب و گل را انتهاب نیست

غور کیجئے! کیسے دلکش انداز میں مادیت اور روحانیت کے نقطۂ نگاہ کو پیش کر کے مادہ پرست کو ترکی با ترکی جواب دیا ہے کہ اس مادی کائنات کا مستقل وجود ہنوز محتاج دلیل ہے۔ فافہم و تدبر

۲۶- دم؟ گرم نوائی است جان؟ چہرہ کشای است
این راز خدای است پیام مشرق ۱۴۰

۲۷- نم در رگ ایام ز اشک سحر ماست
این زیر و زبر چیست؟ فریب نظر ماست ایضاً

اقبال کی رائے میں یہ کائنات حقیقی نہیں ہے بلکہ محض فریب نظر ہے یعنی حقیقی وجود صرف اللہ کا ہے اور یہی وحدت وجود ہے۔

۲۸- گمان مبر کہ سرشتند در ازل گل ما
کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیر وجود "پیام" ۱۶۷

جب میں نے اقبال سے اس شعر کا مطلب پوچھا تو انہوں نے کہا،
'Only God is, man is becoming.

ارباب علم جانتے ہیں کہ یہی وحدت وجود ہے کہ صرف خدا یعنی ایک وجود مطلق در اصل خارج میں موجود ہے۔ اب رہا انسان تو وہ ہے نہیں یا بالفعل موجود نہیں ہے بلکہ ہونے کی حالت میں ہے یا موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے۔ مذکورہ بالا انگریزی جملہ بولنے کے بعد کہنے لگے کہ میں نے اس خیال کو زبور عجم میں بھی پیش کیا ہے۔ وہ شعر یہ ہے:

۲۹- چو موج می تپد آدم بہ جستجوئے وجود
ہنوز تا بکمر درمیانۂ عدم است زبور ۱۲۴

۳۰- دانۂ سبحہ بہ زنار کشیدن آموز
گر نگہ تو دو بین است ندیدن آموز پیام مشرق ۱۸۷

یعنی سبحہ اور زنار دونوں ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں اور ایک ہی ناظورہ کی دو تصویریں ہیں۔

واضح ہو کہ یہ شعر در اصل رومی کے اس شعر کی شرح ہے:

در من و ما سخت کردہ استی تو دست
ہست این جملہ خرابی از دو ہست

یعنی عقل و نگاہ کی ساری خرابیاں دوئی سے پیدا ہوتی ہیں۔ صحیح مسلک وحدت

۳۱- میانہ من و او ، ربط دیدہ نظر است
که در نہایت دوری همیشه با اویم پیام مشرق ۱۷۳

۳۲- بے تو از خواب عدم دیدہ کشودن نتواں
بے تو بودن نتواں ، با تو نبودن نتواں ایضاً ۱۱۹

۳۳- در جهان است دل ما که جهاں در دل ماست
لب فرو بند که این عقیده کشودن نتواں ایضاً ۱۹۹

۳۴- هم با خود و هم با تو ، هجران که وصال است این؟
اے عقل چه می گوی؟ اے عشق چه فرمائی ایضاً ۲۰۱

۳۵- این جهاں چیست؟ صنم خانه پندار من است
جلوه او گرو دیده بیدار من است زبور عجم ۲۲

۳۶- هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چه زمان و چه مکاں؟ شوخی افکار من است ایضاً

یعنی زمان و مکان (کائنات) کا وجود حقیقی نہیں ہے - محض اعتبار معتبر پر موقوف ہے - بالفاظ دیگر میری فکر نے اپنی سہولت کے لئے زمان مکاں کا تصور پیدا کر لیا - در حقیقت نہ زماں موجود ہے نہ مکاں -

۳۷- من به تلاش تو روم یا به تلاش خود روم
عقل و دل و نظر همه گم شدگان کوئے تو زبور عجم ۳۷

۳۸- مرغ خوش لہجه و شاہین شکاری از تست
زندگی را روش نوری و ناری از تست ایضاً ۳۸

۳۹- روشن از پرتو آں ماه دلے نیست که نیست
با هزار آئینه پرداختنش را نگریه ایضاً ۵۱

یعنی ساری کائنات اس ذات واحد کا پر تو ہے اور وہ ذات واحد ، ہزاروں آئینوں میں اپنے آپ کو دیکھ رہی ہے - یہی وحدت وجود ہے

۴۰- بضمیرت آرمیدم تو بجوش خود نمائی

یعنی انسانی خودی ، ایزدی خودی کی خود نمائی ہے - ہر خودی سے وہی ذات واحد ظاہر ہو رہی ہے - یہ ہی وحدت وجود ہے

۴۱- درون سینۂ ما دیگرے! چہ بوالعجبی است
کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دوچار خودیم — زبور عجم ۸۱

کشائے پردہ ز تقدیر آدم خاکی
کہ ما بہ رہگذر تو در انتظار خودیم — زبور عجم ۸۱

تیری راہگذر میں ہم اپنا انتظار کر رہے ہیں یعنی تجھ میں اور ہم میں کوئی غیریت نہیں ہے اور وحدت وجود ہے

۴۲- ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجوست
چوں ما نیازمند و گرفتار آرزو ست — زبور عجم ۱۳۲

یہ پوری غزل وحدت وجود کی دلکش تشریح ہے - مرقومہ بالا شعر کے دوسرے مصرع میں کیسے دلکش طرز میں ''ما'' اور ''او'' کی عینیت ثابت کی ہے اور یہی وحدت وجود ہے -

'' نقش این و آں '' یعنی اشیائے کائنات میں خدا نے اپنا ہی جلوہ دیکھا یا اپنے آپ کو دیکھا - بالفاظ دگر یہ کائنات ، مظہر ذات ہے اور یہی وحدت وجود ہے

۴۳- اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو — گلشن راز جدید

چونکہ خودی عین خدا ہے اسی لئے تو اقبال ہمیں مشورہ دے رہے ہیں کہ اگر خدا کو (دیکھنا) چاہتے ہو تو خودی کا قرب یعنی اس کی معرفت حاصل کر لو - صوفیہ کے یہاں یہی وحدت وجود ہے

۴۴- در دو عالم ہر کجا آثار عشق
ابن آدم سرے از اسرار عشق — (جاوید نامہ صفحہ ۴۷-۱۹۳۲ء)

۴۵- کس ز سرِ عبدہ ، آگاہ نیست

۴۶- لا الہ تیغ و دم او ، عبدہ
فاش تر خواہی؟ بگو ھو عبدہ ایضاً ایضاً

جو لوگ قلت تدبر کی وجہ سے اقبال کو وحدت وجود کا مخالف سمجھتے ہیں وہ ان اشعار مرقومہ بالا کو غور سے پڑھیں اور خود فیصلہ کریں کہ دنیا میں کسی شاعر نے عقیدہ' وحدت وجود کو اس سے زیادہ واضح الفاظ میں کبھی بیان کیا ہے ۔ منکرین اور مخالفین دونوں کو لازم ہے کہ ان لفظوں کو بار بار پڑھیں " ھو عبدہ ۔ ھو عبدہ " یعنی ذات باری اور عبدہ (اسکے بندے) میں عینیت کا رشتہ ہے ۔ ھو ، عبدہ ، ہے اور عبدہ ، ھو ، ہے

۴۷- حق ہویدا با ہمہ اسرار خویش
از نگاہ من کند دیدار خویش جاوید نامہ ۲۲۳

۴۸- چیست بودن؟ دانی اے مرد نجیب؟
از جمال ذات حق بردن نصیب ایضاً ۲۲۴

۴۹- از ضمیر کائنات آگاہ اوست
تیغ لا موجود الا اللہ اوست (مسافر صفحہ ۷-۱۹۳۲ء)

یعنی اللہ کے سوا کوئی شیٔ (حقیقت میں) موجود نہیں ہے ۔ یہی وہ وحدت وجود ہے ، جس کی تلقین اقبال نے ساری عمر کی ۔

۵۰- راز دان خیر و شر گشتم ز فقر
زندہ و صاحب نظر گشتم ز فقر

۵۱- یعنی آں فقرے کہ دانہ راہ را
بیند از نوری خودی ، اللہ را مسافر ۲۰

۵۲- مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو (بال جبریل صفحہ ۱۶
پلا کے مجھ کو مئے لاالہ الا ھو ۱۹۳۵ء)

۵۳- یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگ بدن سے ایضاً صفحہ ۲۶

چمک سورج میں کیا باقی رہیگی

واضح هو که ذات ایزدی بمنزلهٔ آفتاب (سورج) هے اور خودی یا روح انسانی بمنزله شعاع (کرن) هے۔ جس طرح کرنیں، سورج سے صادر هوتی هیں، اسی طرح ارواح ذاتِ باری سے صادر هوتی هیں، یہی وحدت وجود هے۔ اس تشبیه کو سب سے پہلے فلاطینوس (Plotinus) نے عقیدهٔ وحدت وجود کو سمجھانے کے لئے استعمال کیا تھا۔ اس کے بعد اسی تشبیه کی هندو قائلین وحدت وجود مثلاً گوڑ پاد، ودیارن، بھاسکر، نمبارک، ولبھ اچاریه، بلدیو اور چیتن نے استعمال کیا۔

۵۴- نگه پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت هے
که اپنی موج سے بیگانه ره سکتا نہیں دریا — بال جبریل ۳۷

مسلک وحدت وجود کو ذهن نشین کرنے کے لئے عرفاؑ نے بحر اور موج کی تشبیه بھی بکثرت استعمال کی هے چنانچه عرفا کا مشہور مقوله هے "ما الموج الا البحر" ذات حق بمنزلهٔ بحر هے اور ارواح یا نفوس بمنزلهٔ امواج هیں اور یہی وحدت وجود هے جسے اقبال نے مختلف طریقوں سے پیش کیا هے

۵۵- حکیم و عارف و صوفی تمام مست ظہور
کسے خبر که تجلی هے عین مستوری — بال جبریل ۹۴

۵۶- یه هے خلاصهٔ علم قلندری که حیات
خدنگ جسته هے لیکن کماں سے دور نہیں — ایضاً ۹۵

۵۷- وه اپنے حسن کی مستی سے هیں مجبور پیدائی
مری آنکھوں کی بینائی میں هیں اسباب مستوری — ایضاً ۸۸

۵۸- تو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبهٔ پیدائی، اک لذت یکتائی — ایضاً ۱۳۷

۵۹- طلسم بود و عدم جس کا نام هے آدم — (ضرب کلیم صفحه ۵۴
خدا کا راز هے قادر نہیں هے جس په سخن — ۱۹۳۶ء)

۶۰- اگر نه هو تجھے الجھن تو کھولکر کہدوں
وجود حضرت انساں نه روح هے نه بدن — ایضاً صفحه ۵۴

وجود حضرت انسانی نه روح هے نه بدن هے بلکه پرتو ذات باری هے یا بقول

عرفا ، تجلی ہے اسما و صفات باری کی ۔ اور یہی وحدت وجود ہے اور یہی اس کی تعلیم ہے جسے اقبال نے ساری عمر پیش کیا ۔

۶۱۔ نہ با ملا نہ با صوفی نشینم تو می دانی کہ من آنم نہ اینم
نویس اللہ بر لوح دل من کہ ہم خود راہم او را فاش بینم
(ارمغان حجاز ۱۹۳۸ء) صفحہ ۹۳

یعنی خودی کو دیکھنا گویا خدا کو دیکھنا ہے ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دونوں میں عینیت ہے ، دوئی یہ غیریت نہیں ہے اور یہی وحدت وجود ہے

۶۲۔ تو اے نادان دل آگاہ دریاب
بخود مثل نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز ''لا موجود الا اللہ'' دریاب
(ارمغان حجاز ۱۹۳۸ء) صفحہ ۹۶

اسی رباعی کے چوتھے مصرع میں اقبال نے صاف لفظوں میں عقیدہ وحدت وجود کا اقرار کیا ہے جس میں کوئی تاویل نہیں ہو سکتی ۔

ان اشعار کے مطالعہ سے قارئین پر یہ حقیقت بہ آسانی واضح ہو جائے گی کہ اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں وحدت وجود کی تعلیم دی ہے ۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کہیں تو انہوں نے ہمہ اوست کا نظریہ پیش کیا ہے ،

کہیں ہمہ با اوست کا اور کہیں ہمہ ازوست کا ۔ لیکن ہیں یہ سب مسلک وحدت وجود ہی کی مختلف تعبیریں کہ حقیقی معنی میں صرف اللہ ہی موجود ہے ''لا موجود الا اللہ'' ۔ کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ ظلی ہے جو بظاہر موجود اور مشہود ہے مگر در حقیقت اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ جیسے وہ دائرہ جو نقطہ جوالہ کی گردش سے پیدا ہو جاتا ہے ، مشہود تو ہوتا ہے مگر موجود نہیں ہے ۔ موجود تو نقطہ ہے جو سرعت گردش سے دائرہ نظر آتا ہے ۔ حضرت شیخ احمد سر ہندی رح کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

''واضح ہو کہ عالم کا ثبوت مرتبہ حس و وہم میں ہے نہ کہ مرتبہ خارج میں ۔ خارج میں ذات و صفات واجب تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی شی موجود نہیں ہے ۔ اس کی مثال نقطہ جوالہ اور دائرہ موہومہ ہے کہ دائرہ

صرف نقطہ موجود ہے اور دائرہ معدوم ہے ۔ یاد رکھو کہ غیر از حضرت حق جل و علا، خارجہ میں کوئی شے موجود نہیں ہے ......اس فقیر کے نزدیک حقائق ممکنات ، عدمات ہیں اور شیخ اکبر ابن عربی رح کی رائے میں حقائق ممکنات ، وجودات متنزلہ ہیں'' (مقتبس از مکتوب ۵۸ دفتر سوم)

یہ مکتوب خاصا طویل ہے ، میں نے اس میں سے چند جملے اپنے قول کی تائید میں یہاں درج کر دئے ہیں ۔ وحدت وجود کا مفہوم وہی ہے جو شیخ احمد سر ہندی رح نے بیان فرمایا ہے کہ خارج میں یعنی اس کائنات میں ذات و صفات واجب تعہ کے سوا اور کوئی شی فی الحقیقت موجود نہیں ہے ۔ یعنی وجود صرف ذات واجب میں منحصر ہے اور کائنات کا وجود محض وہمی یا حسّی ہے کہ محسوس ہے مگر موجود نہیں ہے ۔

اس آخری فقرے سے ثابت ہے کہ شیخ احمد سر ہندی رح اور ابن عربی رح میں اصلاً کوئی اختلاف نہیں ہے ۔ دونوں وحدت وجود ہی کے قائل ہیں ۔ اختلاف اس کی تعبیر میں ہے کہ وجود کی وحدت تسلیم کر لینے کے بعد ، ممکنات کی کیا حقیقت ہے ابن عربی رح کے نزدیک حقائق ممکنات وجودات متنزلہ ہیں جن کو وہ صدر علیہ کہتے ہیں اور شیخ سر ہندی رح کی رائے میں حقائق ممکنات وہ عدمات ہیں جنہوں نے علم واجب میں تعین یا امتیاز پیدا کر لیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھو مکتوب مذکور ۵۸) اسی لئے شاہ ولی اللہ دہلوی نے فرمایا ہے کہ ''شیخ اکبر اور شیخ مجدد رح کے درمیان صرف تعبیر کا فرق ہے (تفصیل کے لئے دیکھو مکتوب مدنی) ۔

حرف آخر

میرا مقصد اس مضمون سے یہ ہے کہ پاکستان کے دانشوروں میں رادھا کرشنن اور اقبال کی تصانیف کے تقابلی مطالعے کا ذوق پیدا ہو، تاکہ یہ صداقت ان پر منکشف ہو سکے کہ ان دونوں فلسفیوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز میں عصر حاضر کی مادہ پرستانہ ذہنیت کے ابطال میں ناقابل فراموش کارنامہ انجام دیا ہے ، اس لئے عصر حاضر میں جو لوگ خدا پرستی اور روحانیت کے علمبردار ہیں ان پر ان دونوں کا بڑا احسان ہے ۔ دونوں نے منکرین مذہب کا مقابلہ کرنے کے لئے ایسی فوج تیار کر دی جو جدید ترین اسلحہ سے مزین ہے ۔ چنانچہ

سپاہ تازہ بر انگیزم از ولایت عشق
که در حرم خطرے از بغاوت خرد است

(پس چه باید کرد) صفحه ۴

اور رادھا کرشنن فرماتے ہیں کہ "میری تمام تر کوشش یہی رہی ہے کہ تعلیم یافتہ طبقے کو اس حقیقت سے آگاہ کر دوں کہ جب تک انسان کا رشتہ خدا سے استوار نہیں ہوگا وہ نہ خود اطمینان حاصل کر سکتا ہے اور نہ اس دنیا کو امن و امان کی نعمت عطا کر سکتا ہے۔ صرف مذہب ہی میں یہ قوت ہے کہ وہ انسان کو ہر قسم کے خوف سے نجات دلا سکتا ہے"۔

اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم ان دونوں علمبرداران توحید ایزدی کے افکار سے پہلے خود استفادہ کریں پھر دوسروں کو استفادے کی دعوت دیں۔

استدراک

مضمون ختم کرنے کے بعد خیال آیا کہ میں نے ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ اقبال کے یہاں وحدت وجود کی تینوں تعبیریں ملتی ہیں مگر ان کی مثالیں نہیں دیں، اس لئے ذیل میں ان تعبیروں کی ایک ایک مثال درج کئے دیتا ہوں۔

(ا) ہمہ اوست کی مثال: "یہ عالم سالمات مادی سے لیکر فکر انسانی کی آزاد حرکت تک کچھ نہیں ہے مگر انائے کبیر کی تجلیٔ ذات (Self Revelation) (تشکیل جدید صفحہ ۶۸)۔

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی
که او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نه بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

(پیام مشرق)

(ب) ہمہ با اوست کی مثال:

بے تو از خواب عدم چشم کشودن نتوان
بے تو بودن نتوان، با تو نبودن نتوان

(ج) همه ازوست کی مثال:

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از وجود حق نمود
نمی دانم که این تابنده گوهر
کجا بودے اگر دریا نبودے

(د) ان تینوں تعبیروں کو ذیل کی رباعی میں یکجا کر دیا ہے۔

تو اے نادان دل آگاہ دریاب
بخود مثال نیاگان راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز "لا موجود الا اللہ" دریاب

(ارمغان حجاز صفحہ ۹۹)