سمیع اللہ قریشی

فلسفۂ وجودیّت اور اقبال

(۱)

یہ بات ہیگل (Hegel) کی زبان سے ادا ہوئی تھی کہ ''خالص وجود اور خالص عدم میں کوئی فرق نہیں ہے'' ۔ تب اقبال نے اس پر بڑی جرأت سے کہا : ''ہیگل کا صدف گوہر سے خالی'' ۔ کچھ لوگ ہیں سے اقبال کے ہاں وجودی رویے کا سراغ لگاتے ہیں اور وجودیت سے فکرِ اقبال کی ہم آہنگی تلاش کرتے ہیں ۔ بے شک اقبال کے افکار فلسفہ کے کسی خاص مکتبۂ فکر اور ادب کی کسی مخصوص تحریک سے ہرگز وابستہ نہیں ہیں ، تاہم فلسفہ اور ادب کے موضوعات میں اس قسم کی مطابقت کی تلاش ہرگز بے معنی بھی نہیں ۔ پھر بھی ایک بات سے کسی طور پر انکار ممکن نہیں کہ اپنے افکار کی تشریح میں اقبال کا ادعا نہ صرف قرآنِ مجید سے انحراف کا قائل نہیں بلکہ قرآن کو اقبال اپنے نظریات کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں ۔ وہ حقیقت کو قرآن کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور پھر اس کا ابلاغ اور توضیح جدید فلسفیانہ اصطلاحات اور افکار کے حوالے سے کرتے ہیں ۔ چنانچہ ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' کے ساتوں خطبے اُن کے اس طرزِ عمل کے گواہ ہیں ۔

اقبال نطشے (Nietzsche) سے بالواسطہ متاثر تھے ۔ ممکن ہے نطشے کے حوالے سے ان تک وجودی فلسفیوں کے خیالات پہنچے ہوں ۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ فکرِ اقبال کی اساس اور اُس کا تانا بانا عام طور پر اسلامی عجمی کلیات پر ہے ۔ چنانچہ اُن کے فکر کا بنیادی محرک تو بے شک اسلام ہی ہے ، مگر مختلف دیگر مکاتبِ فکر مثلاً وجودیت وغیرہ سے اُن کا متاثر ہونا یا نادانستہ طور پر اُن کی رو میں سوچنا کچھ بعید بھی نہیں ہے ۔ اقبال کے فکر کی مسافرت کے ایام میں ایسا تو نہ تھا کہ وجودیت کے مکتبۂ فکر سے اُن کا تعارف نہ ہوا ہو کیونکہ اُس وقت تک

وجودیت کا مسلک دنیا بھر میں خاصی اہمیت اختیار کر چکا تھا ۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اُن کے ہاں نظم یا نثر میں کسی جگہ بھی فلسفۂ وجودیت کا ذکر نام لے کر نہیں کیا گیا ۔ اس کے باوجود جب وہ یہ کہتے ہیں کہ :

نیشتر اندر دل مغرب فشرد دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرح حرم بت خانہ ریخت قلبِ او مومن دماغش کافر است

تو لگتا ہے کہ اقبال نطشے کی قلبی کیفیتوں سے قریب تر ہو کر اُسے خراجِ تحسین پیش کر رہے ہیں اور نطشے وہی تھا جس کی موت کے ساتھ انیسویں صدی ختم ہوئی ۔ وہ بہر حال ایک وجودی تھا ، اس لیے وجودی نقطۂ نظر سے اگر اقبال کے کلام اور ان کے خطبات و افکار کا مطالعہ کیا جائے تو فرد ، آزادی ، عقل ، ذات ، ارادۂ ذات اور انسان جیسے موضوعات پر وجودیت کا پرتو اور وجودی افکار سے مشابہت اور معنوی ہم آہنگی دیکھی جا سکتی ہے ۔

بے شک وجودیت سے فکری اختلاف اور تضاد بھی اقبال کے ہاں موجود ہے ، لیکن یہ اختلاف اور اتفاق کی دونوں صورتیں درحقیقت اس لیے ہیں کہ اقبال کے ہاں شے کی قدر و قیمت کا معیار اُن کا نظریۂ خودی ہے ۔ خودی کو استحکام بخشنے والی ہر چیز اُن کے نزدیک قابلِ قبول ہے اور ہر وہ چیز جو خودی کے اضمحلال کا باعث بنے قابلِ مذمت ٹھہرتی ہے ۔ اُن کی فکری اُفتاد خلیفہ عبدالحکیم کی رائے میں اس کے سوا کچھ اور نہ تھی کہ "اُنھوں نے جو کچھ بھی دیکھا اپنی محققانہ نظر سے دیکھا ، جو کچھ پسند آیا لے لیا اور جو کچھ جاری حقیقت سے ہٹا ہوا نظر آیا اُس کی تردید کر دی" ۔

(۲)

وجودیت کی شکل میں برپا ہونے والی تحریک در حقیقت عالمی محاربات ہی کا نتیجہ ہے ۔ سمجھا یہ گیا تھا کہ عالمی جنگیں یورپ کے اعلیٰ نصب العین کی تکمیل کا باعث بنیں گی یا پھر یورپ اور امریکہ کی مادی ترقی کے ساتھ ہی ساتھ لگے ہاتھوں اس تمام تر ترقی سے وابستہ بھرم کے کھرے کھوٹے کا بھی فیصلہ ہو جائے گا ، لیکن ہوا یہ کہ خاص طور پر جب دوسری جنگِ عظیم ختم ہوئی تو پتا چلا کہ یہ سب تو ایک بھیانک خواب کے سوا کچھ بھی نہ تھا اور انسان تو محض تاریکیوں میں بھٹکنے کے لیے تنہا چھوڑ دیا گیا ہے ؛ نیز عہدِ حاضر کی میکانیت اور صنعت نے فرد کو غیر اہم بنا دیا ہے جس سے انسان خود ناآشنائی

کے عذاب میں مبتلا ہو کر رہ گیا ہے اور اپنی موضوعیت کو نمایاں کرنے کا اُسے کوئی موقع ہی نہیں ملتا ۔ پھر تو اُوپر تلے بہت سی آوازیں آنے لگیں ۔ ہر شے پر انسانی اعتماد متزلزل ہو کر رہ گیا ۔ مذہب اور قدروں کی اہمیت ختم ہو گئی ۔ جوہریت پر مبنی فلسفہ اور اخلاق انسانی زندگی کے لیے بے معنی قرار پائے ۔ سب کچھ تلپٹ ہو کر رہ گیا اور وجودی مفکر اُبھرے ۔ نطشے نے خدا کی موت کا اعلان کیا تھا ، ہیڈیگر (Heidegger) نے کہا ''انسان تنہا اور تھکن سے چور فرد ہے'' مگر بریشٹ (Brecht) نے تو صاف صاف کہ دیا کہ ''انسان مر چکا ہے ۔''

وجودیوں کا دعویٰ یہ تھا کہ آج تک وجود کو نظر انداز کر دینے کے نتیجے میں بالآخر انسان تعقلات (Concepts) بن کر رہ گئے ہیں اور یہ تمام تر غلط ہوا ہے ۔ اُنھوں نے ہیگل کی حقیقت اولیٰ (Absolute) اور جدلیاتی ارتقا پر گرفت کی اور کہا کہ اگر حقیقت صرف حقیقتِ اولیٰ سے ہی وابستہ ہے تو باقی سب کچھ اور ہر موجود شے حتیٰ کہ افراد بھی غیر حقیقی ہیں اور یہی چیز انسان کے شایانِ شان نہیں ہے ۔ اس سے تو سرے سے انسان کا وجود ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے ۔ انسانیت تو بعد کی بات ہے ، ہیگل کے ہاں فکر جس جدلیاتی انداز میں ارتقا پذیر ہوتا ہے اُس کی انتہا حقیقتِ اولیٰ ہے ۔ خرد کہیں بھی نہیں ، یا ہے تو محض ضمنی حیثیت میں ۔ کیرکیگارڈ (Kierkegaard) نے یہی محسوس کرتے ہوئے کہ مثالیت یا جدلیت میں فرد کی انفرادیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہا کہ ہیگل کی ''حقیقتِ اولیٰ'' میں میرا دم گھٹتا ہے ۔ یہاں میرے لیے تو کوئی بھی جگہ نہیں اور اقبال نے بھی جب یہاں فرد کی خودی کو مجروح ہوتے ہوئے دیکھا تو کہا کہ : ''ہیگل کا صدف گُہر سے خالی'' ۔

وجودیت پسندوں نے فرد کی موت کی ذمہ دار ریاست ، ادارے ، سائنس ، تہذیب و ثقافت ، مذہب و اخلاق ، معاشرتی اقدار ، تاریخی جبریت اور جدلیاتی عمل کو قرار دیا ۔ اُنھوں نے کہا کہ ان سے تو انسان کے مسائل اور پیچیدہ اور تہ در تہ ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ حالانکہ انسان اپنے انتخاب اور عمل میں آزاد اور پوری طرح ذمہ دار ہے ، خوف زدہ نہیں ۔ سب کچھ انسان ہی ہے اور باقی جو کچھ ہے اس کا انسان کے حوالے کے بغیر کوئی وجود نہیں ۔ عالم میں جوہر کی شرط ہی وجود ہے ۔ چنانچہ کوئی خارجی قوت یا نصب العین یا حقیقتِ اولیٰ انسان کے وجود کو نہ ترتیب دے سکتی ہے اور نہ تشکیل کرتی ہے ۔ وجودیت پسندوں نے بے معنویت سے بھی معنی کی تخلیق کی ہے ۔ اُن کے نزدیک

انسان اپنے فعل سے اپنے معنی تخلیق کرتا ہے ورنہ بجائے خود زندگی بے معنی ہے ۔ قدیم فلسفہ اور اخلاقیات میں فرد کو جماعت پر قربان کر دیا گیا ہے ۔ افراد جماعتی عضویہ (Society Organism) کے لیے اعضا شمار کیے جاتے رہے جن کا اپنا کوئی مقصد نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ عضویہ کے کام کو جاری رکھیں ، گویا کہ افراد جماعتی مقصد اپنا کر اپنی حیثیت کھو دیں ، کیونکہ قدرت نے ہمیشہ انواع کی حفاظت کی ہے اور اگر کبھی نوع ختم ہوئی ہے تو افراد کی غفلت کے باعث ۔ اس لیے صرف اِسی اخلاق کو پذیرائی ہے جو بقا کی جد و جہد میں ممد و معاون ہو ۔ اسی باعث وجودیوں نے مذہب پر نہ صرف گرفت کی بلکہ اُسے فرد کا دشمن قرار دیا ۔

مذاہب کا یہ دعویٰ کہ خدا نے کائنات کو ایک مقصد کے تحت عدم سے وجود بخشا اور ہر چیز شعوری یا غیر شعوری انداز میں خدا کے مقصد کی تکمیل میں مصروف ہے ، وجودیوں کے لیے قابلِ قبول نہیں ۔ وہ اس میں فرد کی نفی دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں مذہب اس لیے فرد کا دشمن ہے کہ وہ خدا کو حقیقت سمجھتا ہے اور فرد کو دوسرے درجے پر شمار کرتا ہے ۔ اس معاملے میں اقبال کا لب و لہجہ مختلف ہے ، اگرچہ وہ وجودیوں کے آس پاس ہی نظر آتے ہیں :

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیر یاب تو
نکلے تیری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

وجودیوں کے نزدیک بالخصوص اور بیسویں صدی کے دانش وروں کے نزدیک بالعموم پرانی اخلاقی قدروں اور مذہب سے نئی نسل مایوس ہو چکی ہے ۔ فرد کی علیحدگی ، تنہائی ، محرومی ، بے بسی اور اقدار کی مکمل تباہی اخلاق اور مذہب کی ناکامی کی دلیل ہے ۔ فلسفۂ وجودیت نے احساس کے اظہار کی نئی ہیئت کو عقلی طور پر پیش کیا ہے اور اسی لیے یہ مزاجی اعتبار سے فلسفہ ، سائنس ، مذہب ، سیاست ، تاریخی اور مادی جبریت اور نفسیات کے خلاف بھی ایک احتجاج اور ردِعمل کے طور پر اُبھرا ہے ۔ وجودیوں کے نزدیک تہذیب و تمدن کی ترقی نے فرد کی ذاتی حیثیت کو مسخ کر کے رکھ دیا ہے ۔ فرد کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے اور اس کے متعلق خارجی حقائق کے تعلق کو اُبھارنے کے عمل کو اولیت دی جاتی رہی ہے ۔ بطور احتجاج وجودیت پسند رویے نے تمام مروجہ اداروں اور ضابطوں سے لاتعلقی کا اعلان کر دیا ہے اور اس کے برعکس اپنے اندر کے خلا کو سامنے لے آئے ہیں ۔

اس عہد میں ژاں پال سارتر (Sartre) نے ، جو ادیب بھی تھے اور فلسفی بھی ، فرد کی آزادی کے بوجھ اور تنہائی کے درد کو اپنے افکار کا موضوع بنایا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ لاتعلقی کا رویہ جذباتی زیادہ ہے اور فکری کم ۔ عجیب بات ہے ، پھر بھی یہ تحریک فلسفے سے زیادہ متعلق ہے اور ادب سے کم کم ، مگر اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ یہ تحریک فلسفے کے واسطے سے کم اور ادیبوں کی کوششوں سے زیادہ مقبول ہوئی ۔ بہرحال یورپ نے اس تحریک کو بھی حسبِ دستور دیکھتے ہی دیکھتے قبول کر لیا ـــ غالباً یہ سمجھتے ہوئے کہ وجودیت کے فلسفے نے فرد کو اس کا کھویا ہوا تشخص لوٹانے کا بیڑا اُٹھایا ہے اور فرد پر حاوی ہر ادارے کو ختم کرنے کی سعی کی ہے ، خواہ وہ معاشرہ ہو ، اخلاق ، مذہب یا خود فلسفہ ۔

(۳)

وجودیت کے دو واضح مذاہب ہیں ـــ الٰہیاتی اور ملحدانہ ۔ الٰہیاتی مکتبۂ فکر کا بانی یا امام کیرکیگارڈ ہے جسے سب سے پہلے ہیگل کے الٰہیاتی فلسفے میں انسانی تشخص اور آزادی کے کھو جانے کا احساس ہوا ۔ فکری مسافرت کے میدان میں وہ مختلف راستوں ، مثلاً جمالیات اور اخلاقی اقدار ، کے موڑ کاٹتا ہوا بالآخر ایمان اور مذہب کی طرف آ نکلا اور خدا کے حوالے سے وجود کا اثبات کرنے لگا ۔ کیرکیگارڈ کی رائے میں تعلقِ باللہ کے بعد تمام اصول اور ضابطے ختم ہو جاتے ہیں اور فرد کی ذات اپنا معراج پا لیتی ہے ۔ وجودیت کی یہ قسم گویا ایک طرح کی طریقت ہوئی جس میں جمالیات یا عشقِ مجازی کے واسطے سے اخلاقیات کی منزل تک پہنچا جاتا ہے اور پھر ایمان اور خدا کے حوالے سے الٰہیات کی منزل نصیب ہوتی ہے ۔ کیرکیگارڈ شخصیت کے مذہبی رُخ کی بازیافت کا مشورہ دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ عقل عقیدے کو ہضم کر لینے کے درپے ہے ۔ اس لیے انسانی مسائل کا واحد حل یہ ہے کہ انسان خود کو کلیسائی عقائد پر استوار کرے ۔ جیسپرز (Jaspers) اسی طرح کی سوچ کا دوسرا وجودی مفکر ہے ، مگر اس کی باتوں میں ابہام بے اندازہ ہے ۔

ملحدانہ مکتبۂ فکر کی ابتدا نطشے سے ہوتی ہے جس نے خدا کی موت کا اعلان کر کے ہر چیز کو مباح قرار دے دیا اور انسان کو ہر قسم کی اقدار اور ضابطوں سے آزاد جانا ۔ اُس نے کہا ''اخلاق نفسیاتی حقیقتوں سے بے خبر ہے ؟ اس لیے کاذب ہے'' اور یہ کہ ''طاقت کسی چیز کو حاصل کر کے خاموش ہو جانے

کا نام نہیں بلکہ طاقت کا مطلب ہے ہر لمحے زیادہ سے زیادہ طاقت کا حصول ، کیونکہ اقتدار حاصل کرنے کی یہ لا متناہی خواہش ہی انسان کو زندہ رکھتی ہے“۔ مارٹن ہیڈیگر اور ژان پال سارتر کے افکار کی تشکیل اِن ہی خیالات کی روشنی میں ہوئی ۔ نطشے نے کہا تھا ”انسان کائنات میں پھینک دیا گیا ہے ، لیکن اُس کا پھینکنے والا کوئی نہیں ہے ۔ وہ اپنا جوہر خود متعین کرتا ہے“ اور سارتر نے اعلان کیا کہ ”انسان سب سے پہلے وجود میں آتا ہے ، اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے ، دنیا میں اُبل پڑتا ہے اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔“ اُس نے یہ بھی کہا کہ ”انسان اِس کے سوا اور کچھ نہیں جو وہ خود کو بناتا ہے۔“ انسان کے سامنے ہزاروں راستے اور دشت ہائے امکان ہیں ۔ وہ اِن میں سے انتخاب خود کرتا ہے ، مگر اُس کا وجود انتخاب سے پہلے ہے اور قدریں اس کے انتخاب کے بعد جنم لیتی ہیں ۔ اِس لیے وجود پہلے اور جوہر بعد میں ہے ۔ فرد کے لیے جبریت کی پابندی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ وہ اس دنیا میں آزاد ہی پیدا ہوتا ہے ۔ دشتِ امکان میں جو کچھ فرد مستانہ طے کرے ہے وہی اُس کا عمل بنتا ہے ۔ فرد کی آزادیٔ انتخاب اُس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہے ، ورنہ یہ دنیا سراسر بے معنی ہے ۔ لے دے کے آگہی یا شعور ہی ایک ایسی قدر ہے جو سب سے زیادہ اہم ہے۔

ہیڈیگر کا مرکزی موضوع انسان کی خود اجنبیت (self-estrangement) ہے ۔ اُس کا فلسفہ لادینی ہے ، نہ دینی ، تاہم اِس کے ہاں یہ اعتراف واضح ہے کہ دنیا خدا کے وجود سے خالی ہے ۔ اُس کے نزدیک وجود کے معنی خود سے علیحدہ ہو کر اپنا احساس کرنا ہے ۔ وہ کہتا ہے میرا وجود میرے پوست کے اندر میرا جسم نہیں بلکہ وہ ایک ایسی شے ہے جو میدان میں یا اس دنیا میں پھیلی ہوئی ہے جس کی نگہداشت میرا کام ہے ۔ اس کے نزدیک انسان کو وقت کا احساس اس لیے ہے کہ اُسے اپنی موت کا احساس ہے ۔ وہ حال کے بجائے مستقبل کو ترجیح دیتا ہے ، کیونکہ اُس کے نزدیک آدمی وہ نہیں جو ہے بلکہ وہ ہے جو ہونے والا ہے ۔ اُس کے ہاں وجود کی کچھ زیادہ وضاحت نہیں ملتی ۔

سارتر ، نطشے اور ڈیکارٹ (Descartes) کے خیالات کے زیرِ اثر ، خدا کی موت کو تسلیم کر لینے کے بعد اُس کی جگہ انسان کو دیتا ہے ۔ اُس کے نزدیک انسان کا باقاعدہ مطالعہ ہی اصل کام ہے ۔ یہ بات مارکس (Marx) کے اِس

قول سے کچھ مختلف نہیں کہ انسانیت کی جڑ خود انسان ہے۔ وہ انسان کے فعل کو فقط شعوری خیال کرتا ہے اور لاشعور کے وجود کا منکر ہے۔ اُس کے خیال میں انسان اپنی آزادی سے خوف زدہ رہتا ہے اور اِسی لیے دوسروں کو آزادی سے محروم رکھنا چاہتا ہے۔ ہر انسان کی معنویت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لیے تمام انسانوں کے لیے کوئی ایسا معیار وضع نہیں کیا جا سکتا جو سب پر حاوی ہو۔ انسان اپنی حقیقتوں سے انکشاف اور آگاہی کے بعد ہی خود فریبی سے بچ سکتا ہے۔ تنہائی کے مقابلے کا حوصلہ قدروں کو جنم دیتا ہے اور انسانی کردار کی تشکیل میں معاون بنتا ہے، ورنہ یہ دنیا بے معنی اور لغو ہے۔ شعور یا آگہی زندگی کی سب سے بڑی قدر ہے۔ فرد کا وجود واحد حقیقت ہے جس سے آگے کوئی حقیقت نہیں۔ انسان کو اپنے جوہر سے پہلے اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے الفاظ میں "کوئی خدا نہیں، کوئی ازلی گناہ نہیں، کوئی ورثہ نہیں، کوئی ماحول نہیں، کوئی نسل نہیں، کوئی ذات نہیں، کوئی باپ یا ماں نہیں، کوئی مربی یا اُستاد نہیں، کوئی جبلت، میلان یا رجحان نہیں۔ انسان آزاد ہے" بلکہ وہ کہتا ہے "Man is condemned to be free"۔ سارتر کے نزدیک سب کچھ موت کا سامنا کر کے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ خدا نہیں، اس لیے مقدر نہیں، اور چونکہ مقدر نہیں، اس لیے انسان یا انسانی فطرت بھی بے حقیقت ہے اور کوئی جبریت نہیں۔ وہ ایمان داری کو ارفع قدر تسلیم کرتا ہے اور احساسِ گناہ، ناکامی، دکھ اور مایوسی میں بھی ایمان داری کو قائم رکھنے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک باعمل حقیقت کے سوا اور کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں۔ انسان کو اپنے اعمال کے اسباب خارج میں تلاش نہیں کرنا چاہییں۔ ہرچند کہ وہ تنہا ہے اور تنہائی کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ اُس میں موجود ہے، اُس کے نزدیک کفر اور الحاد سے نتائج نکالنے کا نام وجودیت ہے۔ اُس کے فلسفے کی بنیاد کفر پر ہے جب کہ خدا کی ہستی کا اِنکار کرنا عالم گیر اخلاقی اصولوں اور مستقل قدروں کو موت کے گھاٹ اُتار دینے کے مترادف ہے۔ اگر انسان کی آزادی کو بے حد و حساب مان لیا جائے تو فرد کا افراد کو ہدایت دینا بے معنی ہو جاتا ہے۔ اقبال کی رائے سارتر کے موافق تو ہرگز نہیں تاہم وہ بھی فرد کو اِس کائنات میں بے پناہ درجہ دیتے ہیں :

تو زندگی ہے پائندگی ہے باقی ہے جو کچھ ہے سب خاکبازی

• • •

وہی جہاں ہے تیرا جہاں جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ وخشت نہیں جو تیری نگاہ میں ہے

* * *

یہ ایک بات کہ مومن ہے صاحبِ مقصود
ہزار گونہ فروغ ہزار گونہ فروغ

* * *

تیری قندیل ہے تیرا دِل تو آپ ہے اپنی روشنائی

* * *

اِک تو ہے کہ حق ہے اِس جہاں میں باقی ہے نمودِ سیمیائی

وجودی فلسفی اور مفکر اِس روایت پرست دنیا کو مردہ دنیا تصوّر کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اس دور میں انسان کو ابدیت کے عذاب سے نجات مل گئی اور اُسے اپنے وجود کی معنویت کا شدت سے احساس ہوا ہے ۔ اس کے نزدیک دنیا میں انسانی نصب العین اور انسانی مسرت و غم کی آمیزش اس کا نتیجہ ہے ۔ مگر اُن کے ہاں بنیادی خامی یہ ہے کہ اُن میں کسی کا ذہن بھی ابدیت کے اس حصار کو نہیں توڑتا جو صدیوں سے انسانی فکر کو اپنا پابند بنائے ہوئے ہے ۔ مذہب نے انسان کی تسکین کے لیے حیات بعد الموت کا فلسفہ پیش کیا تھا ۔ وجودیت پسند ذہن ، چاہے وہ خدا کا حامی ہو یا منکر ، جب انسان کی مختصر زندگی کو دیکھتا ہے تو ابدیت کے نفسیاتی پس منظر میں اُسے بے معنی گرداننے پر مجبور ہو جاتا ہے ۔ انسان نے بالطبع اپنے حال پر ماضی کو ترجیح دی ہے ۔ اس عہد میں انسان کا سب سے بڑا مسئلہ اُس کی بے اندازہ قوت ہے ۔ اس قوت نے انسان کو اپنے وجود کے خلا ، کھوکھلے پن ، تنہائی یا بے معنویت کے احساس سے دوچار کر دیا ہے ۔ ایک طرح سے وجودی رویے میں کہیں کہیں اجتماعِ ضدین بھی ہے ۔ خدا کی بندگی سے آزادی کے بے کراں میدان کی طرف انسان کے پھیلاؤ کی حقیقت کا انکشاف تو ضرور ہوا ہے ، مگر آئندہ کیا ہوگا اس کا وجودیت کو کچھ علم نہیں ، کیونکہ موضوعیت اور باطنیت کے اُجاگر ہونے سے انفرادیت تو محفوظ ہو جاتی ہے مگر پھر آگے جانے کے راستے آپس ہی میں اُلجھ کر رہ جاتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف نمائندہ وجودیوں کے خیالات میں یکسانیت اور اشتراک نہیں پایا جاتا ۔

وجودی مفکرین کے ہاں رجائی رویہ اور جہانِ ممکنات کا تصوّر موجود تو ہے مگر کسی قدر غیر واضح اور مبہم ہے — اس قدر غیر واضح اور مبہم کہ نئی وجودیت کا مبلغ کولن ولسن (Collin Wilson) تو اِسے اساسی طور پر

قنوطی رویہ کہتا ہے اور اسے مطالعہ انسان کے سلسلے میں منفی زاویہ نگاہ کا حامل فلسفہ قرار دیتا ہے ۔ اس کے نزدیک پرانی وجودیت انسان کے تخلیقی امکانات کو نظرانداز کرنے کا رجحان رکھتی ہے ۔ سارتر اور ہیڈیگر کی فکر یاس اور نا اُمیدی پر مبنی ہے اور تخلیقی قوت سے محروم ہے کیونکہ سارتر اپنی آزادی سے کام لینا نہیں سکھاتا ۔ اس سے انسان کی بے ہمتی کے مغالطے کو فروغ ملتا ہے اور ان معنوں میں کولن ولسن اقبال کے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ سائنسی منہاج پر ظہور پذیر ہونے والے ان تغیرات کو اپنی فکر میں سمونے کی کوشش کرتا ہے جس کی رُو سے انسان محض ایک مجہول نام نہیں، بلکہ انسان کے روزمرہ شعور سے ماورا بھی جہانِ حقیقی ہے ۔ وہ شعور کے امکانات کو رضاکارانہ طور پر محدود کرنا زندگی گزارنے کی خاطر ضروری سمجھتا ہے ، مگر ان امکانات سے دست بردار ہونا پسند نہیں کرتا ۔ اقبال اور کولن ولسن متفق ہیں کہ انسانی ذات کا فہم حاصل کرنے کی خاطر نصب العین کے احساس کو شعور کی گہرائیوں میں ازسرِنو گرفت میں لیا جانا چاہیے ۔

(۲)

کیرکیگارڈ کے نزدیک خدا کو موضوع تسلیم کیے بغیر انسان اور خدا کا تعلق قائم نہیں رہ سکتا اور یہ کہ خدا اپنے وجود کے لیے اپنی موجودگی کا محتاج ہے ۔ اس کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ انسان صرف خدا کے وجود ہی میں موجود رہ سکتا ہے ، مگر اس کے لیے انسان کو لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہ گار خیال کرے اور درحقیقت گناہ گار ہونے کا تصور ہی انسان میں مذہبی جذبے کی نمو کا باعث بنتا ہے اور اچھا عیسائی بننے کے لیے عقل کی آنکھ کو نکال باہر کرنے کی خواہش رکھتا ہے کہ ایسا کیے بغیر آسمانی بادشاہت میں داخلہ ناممکن ہے ۔ کیرکیگارڈ نے عقل کو ایک کسبی کا نام دے کر اپنی خرد دشمنی کا اعلان کیا ہے ۔ وہ مروجہ عیسائیت کا مخالف ہے اور اس میں اصلاح کا خواہش مند ہے ۔ اقبال بھی مروجہ اسلام میں ایک طرح کی تبدیلی کے خواہش مند تھے ، جس میں تعقل کو دخل ہو اور جو زمانہ حال کی کسوٹی پر کسا جا سکے ۔ بظاہر دونوں کا مقصد ایک ہے ، مگر جہاں کیرکیگارڈ خرد دشمن ہے ، وہاں اقبال تعقل پسند ہیں ، اگرچہ اُن کی تعقل پسندی مجرد عقل پسندی نہیں بلکہ جذبہ عشق سے مملو خردمندی ہے ۔ کیرکیگارڈ نے اشتراکیت کے خلاف اپنی رائے کا اظہار اِن الفاظ میں کیا ہے : ''اجتماعی ملکیت کا دیو فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا

ہے۔" اس نے اشتراکیت کی مخالفت میں اپنی رائے کا جواز یہ کہتے ہوئے پیش کیا ہے کہ "اِس کی اشاعت کو روکنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی تنہائی میں وہ شجاعت پیدا کرے جو اُس آدمی کے حصے میں آتی ہے جو صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے" اور یہ کہ "اِس عمل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں"۔ یہ رویہ اقبال کی سوچ کے برعکس ہے۔ اقبال ایک مسلمان سوشلسٹ ہیں۔ وہ الارض للہ کے قرآنی نقطۂ نظر کے قائل ہیں اور زمین کی ملکیت کے باب میں قومی ملکیت کے تصور کو درست کہتے ہیں۔ اقبال کو بالعموم اشتراکیت کے معاشی تصورات سے اتفاق ہے۔ کارل جیسپرز ما بعدالطبیعاتی افکار اور ازلی و ابدی صداقتوں کے تصورات کو محض غلط اور بے بنیاد وہم قرار دیتا ہے۔ وہ سائنس کا مخالف ہے اور فلسفے کو عقل سے آگے کی چیز خیال کرتا ہے۔

وجودیت پسندوں میں کیرکیگارڈ کے نزدیک مستقبل کی قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ ایک دشتِ امکان ہے جس میں انسان کا وجود یوں آزاد ہے کہ اپنی تقدیر تو آپ بناتا ہے مگر اس میں کوئی جوہر نہیں اور وجود اپنے جوہر کے جبر اور لزوم کی کشمکش میں اپنی آزادی کھو دیتا ہے۔ لہٰذا انسان اپنے جوہر کی تصدیق خود کرتا ہے اور اپنی تعریف بھی آپ متعین کرتا ہے۔ الٰہیاتی وجودیت پسند اس باب میں بالعموم متفق ہیں۔ مارٹن ہیڈیگر انسان کو صاحبِ اختیار وجود گردانتا ہے، جس کے پاس قوتِ فیصلہ ہے۔ اِس کے نزدیک صداقت کا منبع اور موجد انسان ہے اور انسان کے سوا کوئی بھی دوسری ہستی نہیں — خدا بھی نہیں۔ انسان کہاں سے وارد ہوا اور کہاں جا رہا ہے، یہ کوئی نہیں جانتا۔ انسان کا نوعی احساس اُسے تحفظ بخشتا ہے۔ اُس کا ایک فرد ہونے کا احساس اسے تحفظ کے احساس سے محروم کر دیتا ہے۔ ہیڈیگر بھی انسان کو ایک ایسا امکان قرار دیتا ہے جس کا وجود سامنے کھلے امکانات کا انتخاب کرتا ہے، تاہم وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کا انتخاب قطعی نہیں ہے۔ اِس مکتبۂ فکر کے ایک امام کارل جیسپرز نے بھی کہا کہ انسان کی امکانی قوتوں کا تصور ناممکن ہے۔ انسان کچھ اِس طرح نامکمل ہے کہ کبھی بھی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے اُس کا مستقبل بھی کبھی متعین نہیں ہو سکتا۔ یہاں اقبال وجودیت پسندوں سے متفق نظر آتے ہیں کہ وہ بھی انسانی ارادے کی آزادی کے خواہاں ہیں۔ اُسے تقدیر کا زندانی نہیں قرار دیتے۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے ‌ ‌ کہ خاکِ زندہ ہے تو تابع ستارہ نہیں

* * *

ستارہ کیا میری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیٔ افلاک میں ہے خوار و زبوں

* * *

نہ ستارے میں ہے نے گردشِ افلاک میں ہے
میری تقدیر میرے نالۂ بے باک میں ہے

اقبال فطرت کو مجبور قرار دیتے ہیں اور انسان کو ندرتِ فکر، عمل کے بل پر معجزاتِ زندگی برپا کرنے والی عظیم ہستی قرار دیتے ہیں جس کے تمام تر امکانات کو ابھی واضح ہونا ہے ۔ انسان کا مستقبل اقبال کے نزدیک بھی معرضِ امکان میں ہے ۔ اقبال کا قول ہے کہ ''ہم زمانے کی حرکت کا تصور خطِ کشیدہ سے نہیں کریں گے کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اس سے مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں ۔'' اقبال بھی انسان کو کسی جبر و لزوم کا پابند نہیں سمجھتے :

فطرت آشفتہ کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے خود نگرے خود شکنے پیدا شد

* * *

ناچیز جہانِ مہ و پرویں تیرے آگے　　وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد

امکان کی کوئی حد نہیں ۔ ممکنات کے جہان کے دروازے اقبال ہمیشہ وا دیکھتے ہیں ۔ ہیڈیگر نے اس کو ''امکان کی قوتِ خاموش'' کہا ہے ۔ وجودیت اگر جہانِ امکان ہے تو اقبال بھی اس کے ہم نوا ہیں :

زندہ جاں را امکان خوش است　　مردہ دل را عالم العیان خوش است

اقبال نے کائنات کو کوئی ایسا منصوبہ نہیں سمجھا جو پہلے سے طے شدہ ہو اور جس میں اب اضافے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا ہو ۔ لہٰذا اس عالمِ آزادگاں میں انسان فکر و عمل کے اختیار میں آزاد ہے اور آزادی کے بغیر وہ کبھی وجود میں نہیں آتا ۔ اقبال کہتے ہیں : ''ہمارے نزدیک قرآنِ مجید کے نقطۂ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جس قدر یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے منصوبے کی زبانی نقل ہے ۔ قرآن کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے ، گویا یہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے ، کوئی بنا بنایا موضوع نہیں جس کو اُس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا ، جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح امکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں ۔ اس لیے اُس کا عدم اور وجود

برابر ہے۔''

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون

یہ رائے بھی اقبال ہی کی ہے کہ :

کہ جانِ بے فطرتِ آزاد جاں نیست

کم و بیش یہی بات سارتر نے کہی ہے کہ ''انسان بعض اوقات مجبور نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ سے اور مکمل آزاد ہے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر وہ موجود ہی نہیں۔'' سارتر کا ادعا یہ ہے کہ ''انسان اپنے آپ کو وہ ہستی تسلیم کرے جس کی وجہ سے عالم کا وجود ہے۔'' اقبال نے بھی یہی کہا ہے :

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما

اور یہ کہ : ''ہر موجود ممنونِ نگاہیست۔''

کارل جیسپرز کے نزدیک انسان کی آزادی کا منبع خود اس کی اپنی ذات ہے، اور انسان وہ ہستی ہے جو اپنی معراج کو پہنچنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اُس نے اپنی انا (Ego) کو خود متشکل کیا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ ''بغیر فیصلہ کے انتخاب، بغیر عزم کے فیصلہ، بغیر فرض کے عزم اور بغیر وجود کے فرض نہیں ہو سکتا۔''

اقبال بھی خودی کو اختیار اور خود گری کے مترادف خیال کرتے ہیں، جب کہتے ہیں کہ ''خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا ہے اور یوں اپنی خلاق اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔'' اقبال کے نزدیک جبر سے اختیار کی نمو ہوتی ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار

اسی لیے فطرت سے انسان کی وابستگی اور اُس کی اطاعت از بس ضروری ہے۔ اقبال انسان کو شے نہیں بلکہ سراپا عمل کہتے ہیں :

ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

انسان کو اپنی تکمیل کے لیے جد و جہد کرنی پڑتی ہے اور اس کے بغیر کائنات کی کوئی بڑی سے بڑی قوت حتیٰ کہ خدا بھی اسے وجود میں نہیں لا سکتا۔ خود گری نہیں، تو انسان کا مقصد بے معنی ہے۔ سارتر منفیت کا فلسفی ہے اور شعور کو ازادی اور اُسے کسی نہ کسی شے سے وابستہ سمجھتا ہے جس کا ادراک

بلا واسطہ ممکن نہیں ۔ اس کے نزدیک ''مجرد وجود کوئی چیز نہیں'' ۔ اس کا قول ہے کہ ''میں وہ ہوں جو میں نہیں ہوں اور میں وہ نہیں ہوں جو میں ہوں''۔ یہی اس کا فلسفۂ عدم و وجود ہے ۔ وہ اس کی تشریح یہ کہ کر کرتا ہے کہ ''انسان وہ وجود ہے جس کے ساتھ عدم اس دنیا میں آیا ہے'' اور ''انسان کی آزادی اس کی ذات کے عدم ہی سے معرض وجود میں آتی ہے ۔'' وہ سوائے انسانی کائنات کے اور کسی کائنات کا قائل نہیں ۔ وہ وقت کی ضرورت کے تحت اس لیے خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے کہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے ، مگر یہیں وہ اقبال سے الگ نظر آتا ہے کیونکہ وہ انسان پسند بن جاتا ہے جب کہ اقبال انسان دوست ہیں ۔ سارتر کائنات میں کسی نظم و ترتیب کا قائل نہیں جب کہ اقبال کو قرآن کے اس سائنسی مسئلے پر ایمان ہے کہ : ''والسماء رفعها و وضع المیزان'' [اور خدا نے بلندیوں میں ایک توازن قائم کیا (الرحمٰن : ۸)] ۔ یہاں اسی کائناتی توازن (Equilibrium) کا ذکر ہے جو تمام اجرام سماوی میں موجود ہے اور جس قانون کی وجہ سے یہ تمام سلسلہ ایک نظم میں منسلک ہے ۔

سارتر کی انسان پسندی اُس کے الحادی ہونے کا نتیجہ ہے ۔ وہ خدا کے وجود کو انسان کی مختار فاعلیت کے راستے میں روک سمجھتا ہے اور اخلاق اقدار کا خالق بھی محض انسان کو گردانتا ہے ۔ اس لیے کسی ایک نظام اقتدار کو اپنانے اور کسی دوسرے کو ترک کرنے کا قائل نہیں ۔ اور یہی اُس کے ہاں آزادی کا منفی تصور ہے اور بے کراں کائنات میں انسان کو تنہا بنا کر رکھ دیتا ہے ۔ یہ رویہ بھی ایک طرح سے کیرکیگارڈ کی خرد دشمنی سے مماثلت رکھتا ہے اور احساس محرومی و بے گانگی اور خود اجنبیت کو راہ دیتا ہے ۔ شاید اسی لیے سارتر عورت سے بھی نفرت کا اظہار کرتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک یوں تو :

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ

اور

اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرار افلاطون

وہ عورت کو برائی کا مرکز تو نہیں سمجھتے مگر عملاً وہ عورت کو ایک حد بندی سے باہر نہیں دیکھنا چاہتے ۔ تاہم اقبال کی اس رائے میں خرد دشمنی اور خود اجنبیت والی بات ہرگز نہیں ہے ۔ اسے ان کے عہد کے موجود معاشری رویے کا اثر کہا جا سکتا ہے ۔

فلسفۂ اشتمالیت میں سارتر بنی نوع انسان کے تمام مسئلوں کا شافی حل سمجھتا ہے ۔ یہ اس کا اپنا قول ہے کہ ''تاریخ کی صحیح ترجمانی صرف مادیت ہی پیش کرتی ہے ۔'' وہ انسان کو تاریخ کے جدلیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتا ہے ۔ اقبال تاریخی مادیت یا تاریخ کے جدلیاتی عمل کو مارکس یا سارتر کا سا درجہ تو نہیں دیتے ، تاہم وہ ایشیا میں کیے جانے والے اس تجربے سے آنکھیں میچ کر گزر جانے میں عافیت بھی نہیں سمجھتے اور اس تجربے کی آزمائش کو برا نہیں جانتے ۔ البتہ وہ اشتراکیت کے اس نقطۂ نظر سے کہ تمام زندگی محض مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ پائے گی یا پا سکتی ہے ، متفق نہیں ہیں ۔ اقبال اس ترقی میں روحانی ترقی کی شمولیت کو لازمی سمجھتے ہیں ۔ وہ اشتراکیت کی معاشی تنظیم میں خدا کے تصور کو شامل کر لینے کے بعد اُسے عین اسلام قرار دیتے ہیں ۔ اشتراکیت کے بارے میں اُن کی بہت خوب صورت رائے یہ ہے کہ :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گرفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ گفتار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
جو حرفِ ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہیں اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اگر اخلاق اور روحانی زندگی معرضِ خطر میں نہ پڑے تو اقبال کے نزدیک بھی اشتراکیت کی کوششیں مستحسن ہیں ۔

سارتر انسان کو ''عملِ محض'' کہتا ہے اور اقبال "سراپا عمل'' ۔ سارتر کا قول ہے کہ ''دنیا میں انسان کی موجودگی ایک طرح کا ہونا نہیں بلکہ محض کرنے اور انتخاب اور خودگری سے عبارت ہے ۔'' وہ کہتا ہے کہ ''شعور، انتخاب اور آزادی ہم معنی ہیں ۔'' یہ قول بھی سارتر ہی کا ہے کہ ''انسان صرف اپنے اعمال اور مقاصد ہی کے بل پر کائنات میں کوئی امتیاز رکھتا ہے ۔'' اقبال اور سارتر دونوں انسان کی تخلیقی مفاہمت کے سلسلے کو ٹوٹتے ہوئے نہیں دیکھنا چاہتے :

سِرّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

سارتر اور اقبال دونوں اس کے باوجود انسان کو فطرت کے ناگزیر جبر

سے آزاد بھی نہیں سمجھتے ۔ سارتر نے کہا : ''میں اپنی جماعت ، قوم اور خاندان کے مقدر سے گریزاں نہیں رہ سکتا ۔ مجھ میں اپنے لعیب اور قوت کو بنانے کی بھی طاقت نہیں ۔ مجھے تو معمولی تقاضوں اور عادتوں پر بھی قابو نہیں ۔ یہ ضروری ہے کہ فطرت پر حکم رانی کرنے کے لیے اُس کی اطاعت بھی کی جائے ۔'' کم و بیش یہی بات اقبال بھی کہتے ہیں ۔ وہ بھی انسان کی آزادی کی حدود کے اندر انسان کی حیثیت تسلیم کرتے ہیں :

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بہ گل بھی ہے
انہی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

اقبال کی خودی سارتر کے انسانی داخلیت ہے ۔ خودی یا انسانی داخلیت ہی اقدار حیات کا منبع ہے ۔ اقبال کی خودی اگر ''کشتہ لذت پیکار'' ہے تو سارتر کی Pour-soi فطرت سے متصادم اور مزاحم ہے ۔ سارتر کہتا ہے : ''وہ (Pour-soi) آزاد نہیں رہ سکتی ، جو عالم سے مزاحم نہیں ۔'' اقبال کہتے ہیں : ''زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خروش'' اور

بدریا غلط و باموجش در آویز حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

اقبال بے شک سارتر کے ساتھ اُس وقت ہم نوائی نہیں کرتے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ''میرا بوجھ میری آزادی ہے'' ۔ تاہم اقبال کے نزدیک بھی شعور کی پیدائش آزادی و اختیار کی ہے ۔ شعور وجودیوں کے نزدیک ''فطرت میں ناآشنا اضافہ'' ہے اور یہی انسان کی داخلیت ہے ۔ اس پر سارتر ایمان لاتے ہوئے کہتا ہے : ''یہاں کوئی کائنات موجود نہیں سوائے انسانی کائنات اور انسانی داخلیت کی کائنات کے'' ۔ اقبال کہتے ہیں :

تو ہے ، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

(۵)

جہاں تک وجودیوں کے اس ادعا کا تعلق ہے کہ انسان کا وجود بے مثل اور بے نظیر ہے اور اس کا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ اپنے فیصلے خود کرنے میں آزاد ہے ، اپنے راستے خود تراشتا ہے اور اگر اس کا کوئی فیصلہ غلط ہو تو وہ اس میں کمی بیشی کر سکتا ہے ۔ چنانچہ اسی لیے اُس پر اپنی ذات کی طرف سے بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے فیصلے سوچ سمجھ کر کرے ۔

اقبال ان سے متفق ہیں ۔ اقبال کے ہاں فلسفۂ خودی کی عمارت بھی کچھ ایسے ہی پتھروں سے تراشی گئی ہے ۔ فلسفۂ خودی انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی اُلجھنوں کو سلجھاتا ہے ۔ اقبال البتہ کیرکیگارڈ کے عیسائی تصوّف سے آگے چلتے ہیں ۔ ایک طرح سے اُس کا وجودیتی فکر اقبال کے فلسفۂ خودی کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے ۔ اقبال بھی عالمِ فطرت کی جبریت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں ۔ فرد کو ذوقِ اختیار کی لذت آشنائی بخشنا اُن کا مقصدِ فن ہے ۔ وہ فرد کو پُر شکوہ دیکھنا پسند کرتے ہیں :

فرشتہ صید ، پیمبر شکار ویزداں گیر

فرق صرف یہ ہے کہ اقبال کا انسان اپنی مصطفائی اور کبریائی صفات سے نمایاں نظر آتا ہے ، جب کہ وجودیت پسندوں کا انسان بے نام و نمود ہے ، تاہم جبریت نہ وجودیوں کو تسلیم ہے نہ اقبال کے ہاں اس کی کوئی گنجائش ہے ۔ کیرکیگارڈ نے انتخاب کی آزادی کے سلسلے میں حضرت ابراہیمؑ کی مثال دی ہے ۔ اقبال نے بھی عشق اور عقل کی آویزش میں حضرت ابراہیمؑ کے رویے کو مثالی قرار دیا ہے ۔ مگر سارتر کا وجودی فکر انسانی شخصیت کی مشکلات کا مداوا تلاش کرنے کے بجائے اُس کی مشکلات کو انتہا تک پہنچا دیتا ہے ، یہاں تک کہ اپنا آپ فنا کرنا سکھاتا ہے ۔ یہ بات شاید کسی قدر تصوّف کے تو قریب ہو لیکن اقبال کا فلسفۂ خودی اس کا مخالف ہے ۔ سارتر کے ہاں جو بے سمتی ہے اقبال اُسے ایک سمت عطا کرتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ فرد بے شک آزاد ہے ، مگر وہ خدا کی محبت اور رضا کے لیے آزاد ہے ، اور یہی محبت اور حصولِ رضائے الٰہی انسان کی مشکلات کا تسلی بخش حل ہے ۔

وجودیت اور فلسفۂ خودی میں اشتراک یہ ہے کہ دونوں فرد کی آزادی کے علم بردار ہیں اور یہ سوال پیدا کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت کیا ہے اور انسان کیا چاہتا ہے ، آزادی کا صحیح استعمال کیا ہے اور اسے دوام کیسے بخشا جا سکتا ہے ۔ مگر وجودیت میں کوئی عقلی ترتیب نہیں پائی جاتی جب کہ فلسفۂ خودی میں ایک تنظیم ہے ۔ وجودیت کی بے سمتی کا پسِ منظر عیسائیت کے قنوطی عقائد میں اور فلسفۂ خودی کا پس منظر اسلام کی رجائیت ہے ۔ عیسائیت انسانی شخصیت اور قدرت کے درمیان مستقل تضاد کو کبھی رفع نہیں کر سکی ، جبکہ اسلام نے یہ تضاد انسان کو خدا کی نیابت بخش کر رفع کر دیا تھا ۔ اقبال کے فلسفۂ خودی میں انسانی حقیقت اور انسانی وجود میں کوئی فرق

نہیں جب کہ وجودیت سے یہ مسئلہ بھی حل نہیں ہو سکا کہ انسانی شخصیت ہونے کا کیا مفہوم ہے۔ اس اعتبار سے فلسفہ' خودی وجودیت کی خوبیوں سے مملو ہے ، مگر اُس کی خامیوں کو نظر انداز کرتا ہوا آگے نکل گیا ہے۔

اقبال اور وجودیت میں ایک واضح مشابہت یہ ہے کہ جس طرح وجودیت پسندوں نے کلاسیکی یونانی فلسفے کی مجرد پسندی کو ہدف بنایا ، اس کے خلاف عدم اطمینان کا اظہار کیا اور اُسے جامد و ساکت اور غیر متحرک تصورات سے عبارت قرار دیا ، اقبال نے بھی اُسے یہ کہتے ہوئے رد کیا کہ زندگی متحرک ، غیر جانب دار اور ہر لحظہ رواں دواں ہے۔ اپنی ایک تحریر میں انھوں نے قرآن کی رُوح کو Anti-Classical قرار دیا ہے اور قدیم مسلم مفکرین کی فلسفہ' یونان سے مرعوبیت کو اچھا نہیں سمجھا۔ وجودیوں نے اور وجودیوں میں سے خاص کر کیرکیگارڈ نے عقل محض کو بحیثیت ذریعہ' علم کے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اقبال بھی تلاش حق کے لیے علم کے حواسی خلائع کے علاوہ ایک دوسرے ذریعے یعنی وجدان پر بھی یقین رکھتے ہیں :

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اَور نہیں
تیرا علاج نظر کے سوا کچھ اَور نہیں

اقبال نے وجودیت پسندوں کی طرح فعل اور فیصلے کو اہمیت دی ہے۔ خطبات میں ان کا قول ہے کہ: ''قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو تصور کی نسبت فعل پر زیادہ زور دیتی ہے۔'' انھوں نے یہ بھی کہا کہ :

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

یہ قول بھی اقبال ہی کا ہے کہ ''ذات کا حتمی مقصد کچھ دیکھنا یا سننا نہیں بلکہ کچھ بننا ہے''۔ اقبال ان ہی معنوں میں خودی کے ایسے فلسفے کے قائل ہیں جو ذات کی گہرائیوں سے اُٹھتا ہی نہیں بلکہ اُبلتا ہے :

یا مُردہ ہے یا نزع کے عالم میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

اقبال فکر اور عمل کے درمیان کسی فاصلے کو پسند نہیں کرتے۔ اس لیے وہ مومن کو صرف قاری ہی نہیں بلکہ مجسم قرآن خیال کرتے ہیں :

قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

اور یہ بھی کہا کہ :

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کُشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف

وجودیت پسند عہدِ حاضر کے انسان کو مشینوں کا غلام سمجھتے ہیں اور فتویٰ دیتے ہیں کہ صنعتی نظام نے انسان کو خود اجنبیت کے حصار میں پابند کر دیا ہے ۔ اقبال کو اس سے اتفاق ہے ۔ وہ کہتے ہیں :

مجھے تہذیبِ حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے باطن میں گرفتاری

• • •

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

فرد کو وجودیت میں مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ اس نظام میں وجود جوہر پر مقدم ہے ۔ فرد یا انسان کے مقام کا احساس اقبال کو بھی ہے :

منکرِ حق نزد ملّا کافر است   منکر خود نزد من کافر تر است

سارتر اور اقبال کے ہاں ذاتِ انسانی کی اہمیت کے بارے میں حیرت انگیز مماثلت ہے ۔ اگر سارتر کہتا ہے کہ "Man finds himself thrown into existence" تو اقبال بھی کہتے ہیں :

"The Ego has a beginning in time and did not pre-exist in the spatio-temporal order."

وجودی مفکرین انسانی آزادی اور انفرادی آزادی کے داعی ہیں ۔ اقبال اس کی سند قرآن سے لاتے ہیں اور "خطبات" میں اعتراف کرتے ہیں کہ "قرآن اپنے سادہ لیکن پُر زور انداز میں انسان کی انفرادیت پر زور دیتا ہے اور انسان کی منفرد ذات کا یہی تصوّر ہے ، جو ایک فرد کے لیے کسی دوسرے فرد کا بوجھ اُٹھانا ناممکن ٹھہراتا ہے اور اُسے صرف اپنی ذاتی کوششوں کے نتائج کا حق دار ٹھہراتا ہے ۔"

اگر قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ انسان کو کائنات کی مختلف پُر شکوہ چیزوں سے متاثر ہو کر ان کے سامنے جھکنے سے روکا گیا ہے ۔

وہ اشیا کا غلام نہیں بلکہ اشیا کو اس کی غلامی بخشی گئی ہے :

(۱) خلق لکم ما فی الارض جمیعاً (بقرہ : ۲۸) ۔

(۲) الم تر ان اللہ سخر لکم ما فی الارض والفلک تجری بامرہ (حج : ۶۵) ۔

(۳) و سخر لکم اللیل و النہار و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ (نحل : ۹) ۔

(۴) و الانعام خلقھا لکم فیھا دف و منا فعاً (نحل : ۵) ۔

قرآن البتہ انسان کو اپنی ذات کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہونے سے بچاتا ہے اور کسی دوسری انتہا کا شکار نہیں دیکھنا چاہتا ۔ وہ انسان پر اُس کی عظمت یہ کہ کر آشکار کرتا ہے کہ اپنی کمزوریوں کا احساس کرتے ہوئے حدِ اعتدال میں رہے ۔ اسلام کے نزدیک اور اقبال کے نزدیک انسان اول و آخر انسان ہے اور یہی مقام اُس کے لیے باعثِ عزت ہے ۔ انسانی فضیلت کی اصل اُس کی نائبانہ حیثیت میں ہے ۔ اُسے خدا نے اپنی امانت (احزاب : ۳۲) سونپی ، یعنی وہ خود دنیا میں خدا کا بندہ بن کر رہے اور دوسروں کو خدا کی بندگی کی دعوت یوں دے کہ بندگی کے نظام کو مستحکم کر کے انسانوں کو اس میں شامل کرے ۔

وجودیت پسند فرد کی آزادی کے قائل ہیں مگر اُن کے ہاں آزادی کا تصوّر بے مہار ہے ۔ اس میں اعتدال نہیں ۔ اقبال کے ہاں فرد کی خود ارادیت کا تصوّر بھی موجود ہے ۔ اُن کے نزدیک فرد کی آزادی اپنے اندر ایک مقصد لیے ہوئے ہے — ایک ایسا مقصد جو اُس کے لیے نصب العین کا انتخاب کرتا ہے یا وضع کرتا ہے ۔ اس سے اُس کے باطن کی عکاسی ہوتی ہے ۔ وجودیت چونکہ ردِ عمل کی پیداوار ہے ، اس لیے ایک طرح کی فکری انتہا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں اعتدال نہیں ملتا ۔ یہاں اقبال کا فکر واضح طور پر وجودیت پسندوں سے الگ ہو جاتا ہے ۔ فلسفۂ وجودیت میں دنیا کی تصویر مایوس کن اور غم انگیز ہے ۔ یہاں انسان کے رجحانات اور میلانات و عواطف کی تعیین اُس کا ماحول کرتا ہے ۔ اُسے اپنی صحیح سمت کا کوئی پتا نہیں ، لیکن پھر بھی اُس کا کوئی فعل تاریخِ عالم پر اپنے اثرات مرتب کرنے کی قوت رکھتا ہے ۔ یہی انسانی المیہ ہے جو وجودیوں کے نزدیک کرب ، مایوسی اور تنہائی کو راہ دیتا ہے ۔ وجودیت پسند بے شک انسان کی ہستی کے سرے سے انکاری تو نہیں ہیں ، نہ وہ اُسے کوئی ایسی چیز سمجھتے ہیں جو محض معروضی حیثیت رکھتی ہو ۔ انھیں یہ بھی تسلیم ہے کہ

انسانی داخلیت ضرور کوئی معنی رکھتی ہے ، لیکن وہ انسان کی کوئی واضح تعریف کرنے میں ناکام رہے ہیں ، جب کہ اقبال کے ہاں انسان کی ایک معین اور واضح تعریف ملتی ہے ۔ اسی لیے اقبال کے ہاں وجودیت پسندوں کے برعکس اُمید ، اعتماد اور حوصلے کا پیغام ہے :

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

وجودیت پسند انسان کا گناہ سے گریز ناممکن خیال کرتے ہیں ۔ اس وجودی عقیدے پر واضح طور پر عیسائیت کے روایتی گناہِ اولیں کے عقیدے کا پرتو ہے ۔ اقبال ہبوطِ آدم کے قصے کو بھی یہ کہتے ہوئے نئے اور صحت مند معنی بخش دیتے ہیں کہ ''اس سے مراد اس تبدیلی کو ظاہر کرنا ہے ۔ جو انسان قدیم جبلی سطح سے بلند ہو کر ایک آزاد اور باشعور ذات کا حامل ہوا ، ایک ایسی باشعور ذات کا جو شک اور نافرمانی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ ہبوطِ آدم کا مطلب ہرگز اخلاقی محرومی نہیں ۔ یہ انسان کا سادہ شعور ہے ، شعورِ ذات کی طرف رجوع ہے ۔''

وجودیت پسندوں میں بعض عبادت کا جواز صرف انفرادی سطح پر تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ کسی اجتماعی نظامِ عبادت کے قائل نہیں ۔ اُن کے خیال میں کسی اجتماعی طریقِ عبادت سے یہ ممکن ہی نہیں کہ انسان تمام تر اپنی توجہات ایک ہی طرف مرکوز رکھے ۔ اقبال اجتماعی عبادت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں ، کیونکہ اُن کے نزدیک اُس سے انسانوں کے مشترک جذبات کو تقویت ملتی ہے اور رنگ و نسل کے امتیاز ختم ہوتے ہیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کے بعض پہلو وجودیت سے ہم آہنگ ہیں ، لیکن اقبال خرد کے معاملے میں کسی قدر عینیت پسند اور رومانی بھی ہیں ۔ وہ فلسفۂ اجتماع پر یقین رکھتے ہیں ۔ فلسفۂ خودی میں جو شخص سامنے آتا ہے وہ درحقیقت اجتماع کی نمائندگی کر رہا ہے جب کہ وجودیت میں کوئی ایک فرد کسی بھی دوسرے فرد کی نمائندگی کا حق نہیں رکھتا ۔ تاہم تقدیر کے بارے میں اقبال کی رائے وجودیت کے اساسی تفکر سے قریب تر ہے :

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے ؟

اگرچہ یہاں بھی اقبال حسنِ عمل اور کردار کو فرد کا جوہر قرار دیتے ہیں مگر یہ فرد پھر اجتماع کا نمائندہ ہے اور یہ بات سارتر کی وجودیت کے برعکس ہے ۔

اقبال کا انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہتے ہوئے اور اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے ہوئے اپنے باطن کی گہرائیوں میں اترتا ہے جب کہ سارتر کا انسان دوسرے انسانوں سے کٹ کر اپنے اندر کے خلا میں گم ہو جاتا ہے ۔

مآخذ

۱- قرآنِ مجید ۔
۲- ''کلیاتِ اقبال'' (اُردو ۔ فارسی) ۔
۳- سید نذیر نیازی ، مترجم ، اقبال ، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' ۔
۴- Theodor Hacker, *Kierkegaard* ۔
۵- Sartre, *Existentialism As Humanism* ۔
۶- H. J. Blackhoni, *Six Existentialist Thinkers* ۔

IQBAL ACADEMY PAKISTAN LIBRARY LAHORE 32175

iv

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

January 1977

IN THIS ISSUE

★ Intellect and Intuition in Iqbal — *Muḥammad Aḥmad Khān*

★ Iqbal and Browning — *'Alīm Ṣiddīqī*

★ Iqbal's Address at Allahabad — *Raḥīm Bakhsh Shāhīn*

★ Amīn Ḥazīn—Khwājah 'Abd al-Masīḥ Paul — *Ḥabīb Kaifawī*

★ Existentialism and Iqbal — *Samī'ullah Qureshī*

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

in

English and Urdu

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15.00	US $ 5.00 or £ Stg. 1.75

Price per copy

Rs. 4.00	US $ 1.50 or £ Stg. 0.50

All contributions should be addressed to the Secretary, Editorial Board, *Iqbal Review*, 90/B-2, Gulberg III, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by

Dr M. Moizuddin, Secretary of the Editorial Board of the *Iqbal Review* and Director, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

Printed at

TECHNICAL PRINTERS

Koocha Haji Usmani, Off. I.I. Chundrigar Road, Karachi