شخصیات

ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبالؒ

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

ڈاکٹر صاحب کی شخصیت اور ان کے فلسفے سے میری دلچسپی کا آغاز ان کی ایک مختصر، مگر خیال انگیز تصنیف موسومہ "کالکی" Kalki کے مطالعے سے ہوا، جو میں نے ۱۹۲۴ء میں پڑھی تھی۔ اس کتاب میں انھوں نے تہذیبِ مغرب پر تنقید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تہذیب بنی آدم کے حق میں پیامِ ہلاکت ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس تہذیب کے قصرِ رفیع کی بنیاد مادّیت (انکارِ خدا) پر ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد انسان رفتہ رفتہ بہائم کی سطح پر آجاتا ہے اور اس سطح پر آجانے کے بعد انسان کا وجود بنی آدم کے حق میں سراسر شر بن جاتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے مغرب کو روحانیت کی دعوت دی ہے اور اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ پائیدار اور نافع تہذیب صرف ایمان باللہ کی بنیاد پر قائم ہو سکتی ہے۔

اس جگہ نفسِ مضمون سے اعراض کر کے اس بات کی صراحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکثر مقالات میں بنی آدم کو تہذیبِ مغرب کے مفاسد سے آگاہ کیا ہے اور مذہب (خدا پرستی) کی ضرورت کا اثبات کیا ہے مثلاً ۱۹۲۵ء میں جو مضمون انھوں نے "عصرِ حاضر میں ہندی فلسفہ" Contemporary Indian Philosophy. کے لیے لکھا تھا، اس میں وہ بایں الفاظ اپنے خیال کا اظہار کرتے ہیں:

"مذہب ہم سے یقینِ کامل کا مطالبہ کرتا ہے۔ مگر عصرِ حاضر کی سائنٹیفک فطرت پرستی Scientific Naturalism. نے اس صفت کو ہماری زندگی سے خارج کر دیا ہے۔ فطرت پرستوں (ملحدوں) کا گروہ ہم سے کہتا ہے کہ مذہب انسانی ترقی کی راہ میں سنگِ گراں ہے۔ مثلاً سانتیاین Santayana. مذہب کو شاعری کی ایک صنف قرار دیتا ہے۔ کروچے Croce اسے علم الاصنام سے تعبیر کرتا ہے۔

درخیم Durkheim. اسے ایک عمرانی مظہر سمجھتا ہے اور لینن Lenin اسے عوام کے حق میں بمنزلۂ افیون قرار دیتا ہے۔

نتیجہ اس تنقید کا یہ نکلا کہ صداقتِ مطلقہ ہماری زندگی سے خارج ہو گئی ہے اور اس کی جگہ خود غرضی نے لے لی ہے۔ بنی آدم کے سروں پر ایک ایسا معاشی نظام مسلط ہو گیا ہے جس کی تباہ کاریوں سے انسانیت چیخ اٹھی ہے۔ ہر طرف حرص و طمع کا بازار گرم ہے اور آمریت کا عفریت رقصِ بسمل کا تماشا دیکھ رہا ہے۔ اس انکارِ خدا کی وجہ سے انسان کی روح آخری سانسیں لے رہی ہے اور اطمینانِ قلب زائل ہو چکا ہے۔

بازآمدم برسرِ مطلب۔ ڈاکٹر صاحب کی اس تصنیف کو پڑھ کر میرا ذہن بلا تامل علامہ اقبال کے ان اشعار کی طرف منتقل ہو گیا۔

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے — قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی — یہ صنّاعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو — ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے
تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا — جہاں میں جس تمدّن کی بنا سرمایہ داری ہے

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا

ہمزش خاک برآورد ز تہذیبِ فرنگ — باز آں خاک بچشمِ پسرِ مریم زد!

قصہ مختصر مجھے ڈاکٹر صاحب اور علامہ مرحوم کے افکار میں بڑی مماثلت نظر آئی کیونکہ دونوں نے تہذیبِ مغرب کو بنی آدم کے حق میں موجبِ ہلاکت قرار دیا ہے اور بقائے انسانیت کے لیے ایک ہی نسخہ تجویز کیا ہے یعنی خدا سے قلبی رابطہ استوار کرنا اور جان کو جسم (روح کو مادے) پر مقدم رکھنا۔ اس کتاب کی بنا پر مجھے ڈاکٹر صاحب کی دوسری تصانیف کے مطالعے کا شوق پیدا ہوا چنانچہ پنجاب پبلک لائبریری میں جا کر تفتیش کی تو معلوم ہوا کہ ۱۹۱۰ء سے لے کر اس وقت تک ان کی جتنی تصانیف شائع ہوئی ہیں، وہ سب موجود ہیں۔ میں نے سب سے پہلے The Reign of Religion in Contemporary Philosophy کا مطالعہ کیا۔ یہ کتاب مجھے بہت پسند آئی اور اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ

اس میں مجھے جگہ جگہ اپنے ذاتی خیالات کا عکس نظر آیا۔

اس کے بعد میں نے ان کی دوسری بلند پایہ تصنیف Indian Philosophy کا مطالعہ کیا۔ اگر اول الذکر کتاب کے مطالعہ سے مجھ پر یہ حقیقت منکشف ہوئی تھی کہ ڈاکٹر صاحب مغربی فلسفے سے بخوبی واقف ہیں تو اس کتاب کو پڑھ کر مجھے یہ معلوم ہوا کہ وہ ہندوستان کے تمام مدارس فکر پر بھی بڑی گہری نظر رکھتے ہیں خصوصاً شری شنکر اچاریہ کے فلسفے کی جیسی تشریح انہوں نے کی ہے اس سے بہتر تشریح آج تک میری نظر سے نہیں گزری۔ اگرچہ میں شنکر کا مطالعہ ۱۹۱۸ء سے کر رہا ہوں۔

ان دو کتابوں کو پڑھ کر مجھے ڈاکٹر صاحب سے بڑی ذہنی قربت حاصل ہو گئی اور رفتہ رفتہ لائبریری میں ان کی جس قدر تصانیف موجود تھیں، سب پڑھ لیں۔

۱۹۲۹ء میں ان کی شہرہ آفاق تصنیف An idealist view of life پڑھی اس کتاب نے صحیح معنوں میں مجھے ان کا گرویدہ بنا دیا۔ خود ڈاکٹر صاحب کو بھی اپنی اس تصنیف پر ناز ہے اور یہ ناز بالکل بجا ہے۔ یہاں کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ میں ڈاکٹر صاحب کے ہر خیال سے متفق ہوں۔ واضح ہو کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے خیالات سے بالکل متفق نہیں ہو سکتا۔ میری گرویدگی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ میں بھی ان کی طرح وحدت الوجود کا قائل ہوں اور ان کی طرح یہ سمجھتا ہوں کہ تمام مدارس فکر میں تصوریت مطلقہ اقرب الی الصواب ہے۔ مسائل حیات و کائنات کا تسلی بخش حل تو کسی مدرسۂ فکر میں موجود نہیں ہے۔ جب ذہن انسانی آخری "کیوں" کی منزل پر پہنچتا ہے تو اس کا جواب کسی "ازم" کے پاس نہیں ہے۔ نہ تصوریت Idealism. کے پاس ہے اور نہ خارجیت Realism کے۔ نہ وقعیت Positivism کے پاس ہے اور نہ مادیت Materialism کے۔ اس لیے لسان الغیب نے ہمیں یہ مشورہ دیا ہے:

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

ان تمام مدارس فکر میں دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ کون سا نظام فکر اقرب الی الصواب ہے یعنی کون سا فلسفہ مسائل حیات و کائنات کی متقابلتاً زیادہ تسلی بخش تشریح کر سکتا ہے۔ اب جس شخص کو جو فلسفہ پسند خاطر ہوتا ہے وہ اسے دوسرے مدارس فکر پر ترجیح دیتا ہے یعنی اسے قبول کر لیتا ہے اور اس کا حامی بن جاتا ہے۔ فی الجملہ فیصلہ ذاتی رائے یا رجحان طبع پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک شخص تصوریت کو اقرب الی الصواب سمجھتا ہے۔ دوسرا اس کے برعکس خارجیت کو اقرب خیال کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں اب تک صدہا مدارس فکر قائم ہو چکے ہیں، اور قیامت تک ہوتے رہیں گے جب تک تمام انسانوں کا زاویہ نگاہ ایک نہ ہو جائے، بنی آدم کسی ایک فلسفے پر متفق نہیں ہو سکتے۔ اور چونکہ ایسا ہونا فطرت انسانی کے خلاف ہے، اس لیے یہ اختلاف قیامت تک قائم رہے گا۔

معلوم نشد کہ یار خورسند زکیست
ہر کس بخیال خویش خبطے دارد

بازآمدم برسرِ مطلب غالباً ۱۹۳۱ء میں دیال سنگھ کالج لاہور کی دعوت پر ڈاکٹر صاحب لاہور آئے اور کالج ہال میں دو لیکچر دیے۔ ایک کا موضوع تھا؟ "مذہب کی ضرورت" اور دوسرے کا "اپنشدوں کا پیغام" اس زمانے میں لاہور دنیا کے تمام مشہور مذاہب کا مرکز تھا، سناتن دھرمی، آریہ سماجی، ویدانتی، برہمو سماجی، دیو سماجی، تھیاسوفسٹ، حضرت رشنلسٹ حضرات، جین دھرمی، بودھ دھرمی، رام کرشن پرم ہنس کے پیرو، رادھا سوامی مت کے پیرو، سکھ، عیسائی اور مسلمان (اگرچہ ان کی تعداد سب سے کم تھی) ہال میں موجود تھے۔

ڈاکٹر صاحب اس سے پہلے لندن، آکسفورڈ، کیمبرج، برمنگھم اور مانچسٹر میں اپنی علمیت اور طاقت لسانی کا لوہا منوا چکے تھے۔ اس لیے یہ لکھنا تحصیل حاصل ہے کہ لیکچروں کے بعد ہر شخص ان کی توصیف میں رطب اللسان تھا۔ پروفیسر جوڈ Joad نے ۱۹۳۳ء میں ان کے فلسفے پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام "مشرق کا جوابی حملہ" Counter Attack from the East اس کتاب میں اس نے ڈاکٹر صاحب کے فلسفے پر تنقید کی ہے۔ چونکہ پروفیسر مذکور لاادری Agnostic ہے۔ اس لیے یہ تنقید بڑی وزن دار اور لائق مطالعہ ہے۔ اس کتاب کے صفحہ ۳۶ پر وہ لکھتا ہے:

"ڈاکٹر رادھا کرشنن انتہائی فصیح البیان شخص ہیں انہوں نے لندن میں جو لیکچر دیے، وہ بغیر اشاروں اور یادداشتوں کی مدد کے بغیر دیے اور ان کی زبان سے جو فقرے نکلے وہ ایسی بلند پایہ انگریزی میں ڈھلے ہوتے تھے کہ اگر بہترین انگریز لیکچرار انہیں سنیں تو انہیں بھی اپنے اوپر شرم آنے لگے۔"

جب میں نے ڈاکٹر صاحب کے لیکچر سنے تو پروفیسر جوڈ کے قول کی حرف بحرف تصدیق ہوگئی۔ میں اگر اس جگہ اس بات کا اظہار کروں تو شاید نامناسب نہ ہوگا کہ میں نے اپنی زندگی میں صرف دو آدمی ایسے دیکھے جن کی علمی تقریروں میں جادو کا سا انداز تھا، ایک مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم اور دوسرے رادھا کرشنن۔

دوسری بات جس نے مجھے فصاحت سے بھی زیادہ متاثر کیا وہ یہ تھی کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے پہلے لیکچر میں جب انسانی زندگی میں مذہب کی ضرورت اور مذہبی نظریہ حیات پر اپنے افکار عالیہ کا اظہار کیا تو یوں محسوس ہوتا تھا کہ ان کے لیکچر میں امام غزالیؒ کی روح کارفرما ہے اور جب دوسرے لیکچر میں اپنشدوں کی تعلیم پیش کی تو معلوم ہوتا تھا کہ وہ مثنوی مولانا رومؒ کی شرح کر رہے ہیں، چونکہ انہوں نے ان لیکچروں میں اپنی شہرہ آفاق تصنیف An Idealist View of Life (مسلک تصوریت کے پیرو کا نظریہ حیات) سے حوالے دیے تھے اس لیے میں نے بڑے شوق سے اس کتاب کا مطالعہ کیا اور اس کے مطالعے سے یہ حقیقت مجھ پر منکشف ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب دراصل تصوف کے علمبردار ہیں۔

اس کے بعد میں نے ان کی دوسری مشہور تصنیف "مشرقی مذاہب اور مغربی فکر" Eastern Religions and Western Thought پڑھی۔ اسے پڑھ کر مجھے یہ معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے مذاہب عالم اور بالخصوص عیسائی مذہب کا ایسا گہرا مطالعہ کیا ہے کہ خود عیسائی مذہب کے بہت سے علماء نے بھی نہ کیا ہوگا۔ اس کتاب میں انہوں نے ناقابل تردید دلائل کی روشنی میں یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ موجودہ مسیحیت تمام تر نیو پلیٹانزم، اگناسٹیسزم، متھرا ازم اور بالخصوص بدھ ازم سے ماخوذ ہے۔ عیسائیت پر بدھ دھرم کے اثرات کو ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب کے صفحہ ۱۵۸ تا ۱۸۱ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے مطالعے سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ عیسائیت کی چادر بدھ مت کے تانے بانے سے بُنی گئی ہے۔

قصہ کوتاہ، ڈاکٹر صاحب موصوف کے افکار سے جو ذہنی وابستگی پیدا ہوئی اس کی بنا پر میں نے چار کے علاوہ ان کی سب تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے اور ان سے بہت سے علمی فوائد حاصل کیے ہیں۔ ان کی تصانیف کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

ان کی تصانیف کے مطالعے سے مجھ پر یہ حقیقت بھی واضح ہوئی کہ ان کے اور علامہ اقبال کے بعض افکار میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ اندازہ مجھے اس لیے ہوا کہ میں نے علامہ مرحوم کی تصانیف کا بھی ایک ایک لفظ پڑھا ہے، اور خطبات مدراس کے علاوہ تمام تصانیف کی شرح بھی لکھی ہے۔ اس لیے میں نے سوچا کہ ایک مضمون لکھوں جس میں یہ دکھاؤں کہ اختلاف مذہب کے باوجود ڈاکٹر صاحب اور علامہ مرحوم کے بعض بنیادی افکار میں بڑی ہم آہنگی پائی جاتی ہے دراصل یہ موضوع ایک مستقل کتاب کا متقاضی ہے لیکن اس کام کے لیے جو فرصت درکار ہے، وہ فی الحال مجھے میسر نہیں ہے۔ اور نہ آئندہ اس کا امکان نظر آتا ہے۔ اس لیے ارباب علم کی ضیافت طبع کے لیے صرف ایک مقالے پر اکتفا کرتا ہوں۔ جہاں تک مجھے علم ہے ڈاکٹر صاحب کے فلسفے پر اردو زبان میں آج تک کچھ نہیں لکھا گیا۔ یا کم از کم میری نظر سے نہیں گزرا۔ اس لیے میں ان علم دوست حضرات کی معلومات میں اضافے کے لیے جو انگریزی زبان سے ناآشنا ہیں، ڈاکٹر صاحب کے مختصر سوانح حیات اور اس کے بعد ان کی ان تصانیف کا مختصر تعارف درج کروں گا، جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔ اس کے بعد نفس مضمون پر اظہار خیال ہوگا۔ غرض اس مقالے کی ترتیب یہ ہے۔

۱۔ ڈاکٹر صاحب کے سوانح حیات

۲۔ وہ تصانیف جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔

۳۔ مشاہیر عالم کا ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں خراج تحسین

۴۔ ڈاکٹر صاحب کی علمی اور مذہبی خدمات (میری نظر میں)

۵۔ علامہ اقبال کے افکار پر ڈاکٹر صاحب کا تبصرہ

۷۔ ڈاکٹر صاحب اور علامہ اقبال کے بعض بنیادی افکار میں مماثلت

سوانح حیات

۱۹۳۴ء میں ڈاکٹر ورجیلیس فرم Dr. Vergilius Ferm نے ڈاکٹر صاحب سے استدعا کی تھی کہ اپنے ذاتی مذہبی تجربوں پر ایک مقالہ ان کے مجموعہ "مجموعۂ تجاربِ مذہبی" کے لیے لکھ دیں۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے "میری جستجوئے صداقت" My Search for Truth. کے عنوان سے ایک مقالہ سپردِ قلم کیا تھا جس کی ابتدا میں اپنے سوانح حیات بھی لکھ دیے ہیں۔

اس کے علاوہ ۱۹۵۲ء میں پال آرتھر شلپ Paul Arthur Schilp نے ڈاکٹر صاحب کے فلسفے پر مشاہیر عالم کے آرا و افکار کا جو ضخیم مجموعہ بعنوان "فلسفۂ رادھاکرشنن" شائع کیا تھا، اس کے لیے بھی ڈاکٹر صاحب نے ایک بلند پایہ علمی مقالہ سپردِ قلم کیا۔ اس کا عنوان ہے "روح کا مذہب اور دنیا کی احتیاج"۔ اس مقالے میں بھی ڈاکٹر صاحب نے اپنے بعض حالاتِ زندگی قلم بند کر دیے ہیں۔ ان دونوں مقالوں میں ڈاکٹر صاحب نے اپنے فلسفیانہ اور مذہبی افکار کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے سوانح حیات کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے میں نے ان دونوں مقالوں کے علاوہ کوائف و حالات مابعد کے لیے اس کتاب سے بھی استفادہ کیا ہے جو ۱۹۶۴ء میں ان کی ۷۷ ویں سالگرہ کے موقع پر ان کی خدمت میں پیش کی گئی ہے۔

وہ لکھتے ہیں: "میں ۵ ستمبر ۱۸۸۸ء کو ضلع تیروتنی Tirutani میں پیدا ہوا، جو مدراس سے ۴۰ میل دور ہے۔ میں غریب اور گمنام والدین کا دوسرا بیٹا ہوں۔ میری ساری کامیابی اور عزت اور شہرت ـــــ یہ سب تقدیر کا کرشمہ ہیں۔ میں بخت کا قائل ہوں، اتفاق (Chance) کا قائل نہیں ہوں۔ اس کائنات میں کوئی چیز محض اتفاقی یا حادثاتی نہیں ہے۔ ۱۸۸۸ء سے لے کر ۱۸۹۶ء تک میں اپنے مولد تیروتنی ہی میں رہا۔ میرے والدین بہت مذہبی لوگ تھے اور ان کی زندگی کا اثر مجھ پر بھی ہوا۔ میں ۱۸۹۶ء میں مشن ہائی اسکول تیروتنی میں داخل ہوا۔ چار سال کے بعد ۱۹۰۰ء میں مشن کالج ویلور میں داخلہ لیا اور ۱۹۰۵ء میں مدراس کرسچین کالج مدراس میں داخل ہوا اور یہیں سے ۱۹۰۸ء میں فلسفے میں ایم۔ اے پاس کیا۔

عیسائی تعلیمی اداروں میں تعلیم حاصل کرنے کی وجہ سے میں "عہدِ جدید" کی تعلیمات ہی سے واقف نہیں ہوا بلکہ ان اعتراضات سے بھی آگاہ ہو گیا، جو عیسائی مبلغین ہندو دھرم پر کرتے رہتے ہیں۔ چونکہ میں سوامی ویکانند کی تعلیمات سے بھی واقفیت حاصل کر چکا تھا اس لیے ان عیسائی تبلیغی اداروں میں ہندو دھرم کے

ساتھ جو ناروا سلوک کیا جاتا تھا، اور اس کی تعلیمات کو جس غلط طریق پر پیش کیا جاتا تھا اس سے مجھے بہت قلبی کوفت ہوتی تھی چونکہ یہ حقیقت مجھ پر منکشف ہو چکی تھی کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے، جس میں خدا نے کوئی ہادی مبعوث نہ کیا ہو، اس لیے مجھے اس بات سے بہت دکھ ہوتا تھا کہ عیسائی مبلغین ان عقاید کو ہدف ملامت بناتے ہیں جنہیں دوسرے لوگ عزت اور احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میں نے عیسائی معترضین کا چیلنج قبول کیا اور ہندو دھرم اور ہندو فلسفے کا مطالعہ بامعان نظر شروع کیا چونکہ عیسائی پادری، ویدانت پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ مسلک ویدانت میں اخلاق حسنہ کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لیے میں نے ایم اے کے امتحان میں جو مقالہ پیش کیا اس کا عنوان تھا "ویدانت اور فلسفۂ اخلاق"۔ اپریل ۱۹۰۹ء میں مدراس پریذیڈنسی کالج میں بحیثیت لیکچرار فلسفہ میرا تقرر ہو گیا۔ میں سات سال تک یہاں رہا۔ میں نے اس عرصہ میں پوری توجہ کے ساتھ ہندو فلسفہ، اپنشد، بھگوت گیتا اور برہم سوتر کا مطالعہ کیا اور شنکراچاریہ، رام نج، مادھو، نمبارک اور ولبھ آچاریہ کی عالمانہ شروح سے استفادہ کیا۔ ان سے فارغ ہو کر بدھ دھرم اور جین دھرم پر توجہ کی۔ اس کے بعد یورپین فلسفے کا مطالعہ کیا۔ مغربی حکماء میں سے افلاطون، فلاطینوس، کانٹ، بریڈلے اور برگساں کی تصانیف اور ان کے افکار نے مجھے بہت متاثر کیا۔

میں اس عرصے میں انگلینڈ اور امریکہ کے مذہبی اور فلسفیانہ جرائد میں مذہبی اور مختلف فلسفیانہ مسائل پر اظہار خیال بھی کرتا رہا۔ رابندر ناتھ ٹیگور کے افکار سے مجھے بڑی ذہنی تائید حاصل ہوئی۔ ان سے میری گرویدگی کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ میں نے اپنی تصنیفی زندگی کا آغاز انہیں کے فلسفے کی شرح سے کیا۔ یہ کتاب ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی اور مجھے خوشی ہے کہ ٹیگور نے اسے بہت پسند کیا۔

۱۹۱۸ء میں میرا تقرر میسور یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر کی حیثیت سے ہوا۔ ۱۹۲۰ء میں میری دوسری کتاب شائع ہوئی جس کا نام "فلسفۂ عصر حاضر پر مذہب کا اثر" تھا The Reign of Religion in Contemporary Philosophy اس کتاب میں لائبنیز، جیمس وارڈ، ولیم جیمس، یوکن، رسل، لارڈ بالفور، رینشڈل اور برگساں کے فلسفے پر تنقید کی گئی ہے۔ اس کتاب کی بڑی قدر ہوئی اور یہ ہندوستان، انگلستان اور امریکہ کی بعض یونیورسٹیوں کے نصاب میں داخل ہو گئی۔

۱۹۲۱ء میں کلکتہ یونیورسٹی نے مجھے اپنے یہاں فلسفے کے پروفیسر کی حیثیت سے مدعو کیا۔ میں نے ۱۹۲۶ء میں مانچسٹر یونیورسٹی میں "ہندو نظریۂ حیات" The Hindu View of Life پر لیکچر دیے۔ ۱۹۲۹ء میں لندن یونیورسٹی نے ہبرٹ لیکچرز کے لیے مدعو کیا۔ تو وہاں میں نے ایک آئیڈیلسٹ

کا تصورِ حیات" کے عنوان سے لیکچر دیے جو بہت مقبول ہوئے۔ ان لیکچروں میں مَیں نے فلسفے کے بعض انتہائی مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔"

اب میں مختصر طور پر بقیہ حالاتِ زندگی درج کیے دیتا ہوں۔

پروفیسر کلکتہ یونیورسٹی ۱۹۲۱ء تا ۱۹۳۹ء ـــــ سر کا خطاب ۱۹۳۱ء

اسپالڈنگ پروفیسر مذاہبِ مشرق آکسفورڈ : ۱۹۳۶ء تا ۱۹۴۸ء

چیئرمین یونیورسٹی کمیشن حکومتِ ہند ۱۹۴۸ء

سفیرِ ہند متعینہ روس : ۱۹۴۹ء تا ۱۹۵۲ء

چانسلر دہلی یونیورسٹی : ۱۹۵۳ء

"بھارت رتن" کا خطاب : ۱۹۵۴ء

"نائب صدر جمہوریہ ہند : ۱۹۵۷ء

صدر جمہوریہ ہند : ۱۹۶۲ء، فیلو آف دی برٹش اکیڈمی : ۱۹۶۲ء

ان اعزازات کے علاوہ ہندوستان، انگلستان، جرمنی اور امریکہ کی متعدد یونیورسٹیوں نے اعزازی ڈگریاں بھی دی ہیں لیکن بھارت کی صدارت سب سے بڑا اعزاز ہے۔

علمی اور مذہبی خدمات

یہ موضوع بڑی تفصیل کا متقاضی ہے۔ مگر بخوفِ طوالت بڑے اختصار کے ساتھ اظہارِ خیال کروں گا۔

میری رائے میں ڈاکٹر صاحب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے کالج کی رسمی تعلیم ختم کرنے کے بعد مغربی فلسفے کا عمیق مطالعہ کیا۔ چونکہ قدرت نے انہیں فکرِ وقاد اور ذہنِ اخاذ اور عقلِ درّاک عطا کی ہے۔ اس لیے انہوں نے اس پر حیرت انگیز عبور حاصل کر لیا، اور اپنی طبعِ نقاد کی بدولت اس کی خامیوں سے آگاہ ہو گئے۔ اس کے بعد بیس سال تک انہوں نے ہندی فلسفے کے تمام مآخذ کا سنسکرت میں مطالعہ کیا اور پھر اسے بڑی قابلیت کے ساتھ یورپ کے سامنے پیش کیا اور مغربی فلسفے پر اس کی فضیلت ثابت کر کے ہندِ قدیم کی عظمت کا نقش اہلِ مغرب کے اذہان پر ثبت کر دیا۔ شاید اسی لیے ان کی قوم نے انہیں بلا جد و جہد ملک کا سب سے بڑا اعزاز عطا کر دیا۔ دنیا میں ان سے پہلے کسی فلسفی کو یہ اعزاز نصیب نہیں ہوا، گویا افلاطون نے اپنی جمہوریت میں جو خواب دیکھا تھا، اس کی تعبیر ڈھائی ہزار سال بعد رادھا کرشنن کی ذات میں پوری ہوئی۔

کاش مسلمانوں میں بھی کوئی شخص ایسا ہوتا جو ڈاکٹر رادھا کرشنن کی طرح یورپ کو مسلمانوں کے علمی کارناموں سے

[illegible] کر سکتا ہوں میں یہ بات علیٰ وجہ البصیرت سپردِ قلم کر رہا ہوں کہ خالص مابعد الطبیعیاتی زاویۂ نگاہ سے فلسفے کا جو نظام شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے مدوّن کیا ہے۔ اس سے بہتر نظام نہ افلاطون پیش کر سکا، نہ شنکراچاریہ، نہ سپینوزا، نہ ہیگل، نہ بریڈلے۔ یہ اعتراف تو میں پہلے ہی کر چکا ہوں کہ فلسفے کا کوئی نظام ہمہ وجوہ مکمل نہیں ہے۔ آخری سوال یا آخری کیوں کا جواب کسی انسان کے پاس نہیں ہے۔ کہنا یہ چاہتا ہوں کہ شیخ اکبرؒ کا فلسفۂ حیات و کائنات سب سے زیادہ تسلی بخش ہے۔ خدا، انسان اور کائنات کی اس سے بہتر توجیہہ آج تک کسی فلسفی نے پیش نہیں کی ہے اور یہ دعویٰ میں اس لیے کر رہا ہوں کہ میں نے اپنی زندگی کے پورے پچاس برس فلسفہ اور مذہب کے مطالعے میں بسر کیے ہیں۔ مشرق اور مغرب کے تمام مذاہب اور مدارسِ فکر کا مطالعہ کیا ہے۔ شیخ اکبرؒ کے فلسفے سے زیادہ تسلی بخش کوئی فلسفہ میری نظر سے نہیں گزرا۔ شیخ اکبرؒ تو بہت بڑے فلسفی ہیں۔ انیسویں صدی میں ہندوستان میں مولانا فضل حق خیر آبادی پیدا ہوئے۔ انہوں نے قاضی مبارک پر جو حاشیہ لکھا ہے، اگر صرف اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ ہو جائے، تو انگلستان کے علما کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کا کوئی منطقی اس ہندی عالم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ رونا ہے تو اس کا کہ ہماری قوم از جا تا مرا کو علمی تحقیق سے بیگانہ ہو چکی ہے

حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ رندانہ کہاں
آہ محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق

خیر، یہ چونکہ مقطع میں سخن گسترانہ بات آپڑی تھی اس لیے ان جذبات کا اظہار ناگزیر ہو گیا۔

ڈاکٹر صاحب کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اس دورِ مادیت میں مذہب کی حمایت کر کے تمام پیروانِ مذہب پر احسانِ عظیم کیا ہے۔ انہوں نے مذہب کے علاوہ روحِ مذہب یعنی تصوف کی بھی بڑی زوردار وکالت کی ہے کیونکہ انہوں نے اپنی ہر تصنیف میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ تہذیب کی اصل روح پوجا پاٹ نہیں ہے، بلکہ زندہ خدا سے زندہ رابطہ پیدا کرنا ہے۔ کون سا ایسا پیروِ مذہب ہے جو ڈاکٹر صاحب کی اس بات سے متفق نہ ہوگا کہ بلاشبہ مذہب کا مقصد صرف پاکیزہ زندگی بسر کرنے کا درس دینا ہی نہیں ہے، بلکہ انسان کے دل میں خدا کی حضوری کا احساس پیدا کرنا بھی ہے۔ انہی حقائق و معارف کو پڑھ کر میرا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ ڈاکٹر صاحب اور علامہ اقبال کی تعلیمات میں بڑی مماثلت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ ارشاد علامہ اقبال کی تعلیمات سے کس قدر مماثلت رکھتا ہے کہ جب تک تہذیب کی بنیاد، روحانیت اور ایمان باللہ پر نہیں رکھی جائے گی، دنیا میں نہ امن قائم ہو سکتا ہے، نہ بنی آدم حقیقی معنی میں انسان بن سکتے ہیں۔

علامہ اقبال کو خراجِ تحسین

یومِ اقبال کی ایک تقریب دلی میں ۱۹۵۶ء میں منعقد ہوئی تھی۔ اس موقع پر وہاں کے ادیبوں نے ایک مشاعرہ بھی

منعقد کیا، جس کا افتتاح ڈاکٹر رادھا کرشنن نے کیا تھا، اپنی افتتاحی تقریر میں انھوں نے فرمایا:

"اگرچہ میں اس مشاعرے کے افتتاح کے لیے 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 لیے یہاں حاضر ہو گیا ہوں کہ میں نے علامہ اقبال کی بعض انگریزی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے اور میرے دل میں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے۔ ۱۹۳۷ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی کی گولڈن جوبلی کے موقع پر انہیں اور مجھے دونوں کو اعزازی ڈگریاں ملی تھیں۔ اس کے علاوہ ہم دونوں میں ایک بات اور بھی مشترک ہے اور وہ یہ کہ اس دور میں جب کہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے، ہم دونوں کو ایک عقیدے روحانی مذہب کی ضرورت کا شدید احساس دامن گیر ہے۔

آج ہمیں نوع انسانی کو تباہ کرنے کی غیر معمولی قوت حاصل ہو گئی ہے۔ ایں حالت اگر دانش مندی اور انسانیت اس قوت کو انسانی بہبود کے لیے 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 دوسرے دورِ ظلمت میں داخل ہو جائیں گے۔ 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 نہیں ہے مگر امن و امان بھی نہیں ہے اس عالمِ نو کے لیے جو پیدا ہو رہا ہے، ہمیں نئے طرز کی انسان کی ضرورت ہے، جس کا دل اور دماغ تعصب سے پاک ہو اور جس کا نقطۂ نظر ہمدردانہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی قلوب میں رواداری اور محبت کے جذبات کی آبیاری کرنا، انجینئروں اور فنی ماہروں کے بس کی بات نہیں ہے۔ بلکہ یہ شاعروں اور فن کاروں کا کام ہے۔

عصرِ حاضر میں اقبال نے بجا طور پر اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ مذہب کی پابندی (اتباع) ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

ارباب سائنس کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کے جن پہلوؤں کو انھوں نے منتخب کیا ہے، بس وہی لائق مطالعہ ہیں، سراسر تحکم پسندی (ہٹ دھرمی) ہے۔ انسان کی ہستی کا ایک بُعد (پہلو) اور بھی ہے۔ فکرِ اقبال کی رو سے خدا ایک شخصِ اعلیٰ ہے جو نہ تو محض ایک تصور ہے اور نہ محض ایک منطقی تجزیہ۔ جو نہ محض ایک اصل مطلق ہے، نہ محض ایک منتظم کائنات، بلکہ وہ حقیقی طور پر ایک ہمہ جا موجود (حاضر و ناظر) ہستی ہے جس کے ساتھ ہم رابطۂ قلبی پیدا کر سکتے ہیں، جو ہماری پکار کا جواب دے سکتا ہے۔ وہ شخص جس کی زندگی ذاتِ باری تعالیٰ میں مرکوز ہو 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 مجید کی اس آیت سے استشہاد کرتے ہیں۔ اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ۭ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۝ (۳۳ : ۷۲) یعنی ہم نے ذمہ داری کے احساس کو (جو انسان میں ہے)۔ آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا۔ تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور آدمی نے اس کو اٹھالیا۔ اس میں شک نہیں 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 باوجود دانستہ قبول کیا ہے۔ اقبال کی رائے میں آزاد افراد وہ ہیں جن کا شعور شدت کے انتہائی نقطے پر پہنچا ہوا ہو۔ ایسی حریت مآب شخصیت فعل تخلیق میں خدا کی دم ساز بن جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال قرآن مجید کی یہ آیت نقل کرتے ہیں۔ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ (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 پہنچ سکتا۔ صرف وہی شخص نیابت الٰہیہ کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے جس نے اتباع کاملہ، ضبط نفس اور تبتل (قطع علائق) کی بدولت اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہے۔ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا ''اگرچہ مادی اور روحانی اعتبار سے انسان حیات کا کافی بالذات مرکز ہے، مگر ابھی تک وہ فرد کامل نہیں بن سکا۔ اسے خدا سے جس قدر بُعد ہوگا اسی قدر اس کی انفرادیت ناقص ہوگی فرد کامل وہی شخص ہے جسے خدا سے انتہائی قرب حاصل ہو خودی اس وقت حریت سے بہرہ ور ہوتی ہے جب وہ اپنے راستے سے ساری رکاوٹوں کو دور کر دے۔ وہ فی الحال ایک حد تک آزاد ہے اور ایک حد تک مجبور حریت کاملہ اس وقت حاصل ہوگی جب وہ اس فرد کا قرب حاصل کرے گی جو سب سے زیادہ مختار اور آزاد ہے یعنی خدا۔

دوسرے بڑے مذاہب کی طرح اسلام بھی ذات باری سے اتصال کے لیے ''فنا'' کی تعلیم دیتا ہے جس کا مطلب ہے انسان کا اپنی خواہشات نفس کو حق تعالیٰ کی مرضی کے بکلی تابع کر دینا۔ صوفیا اسی کو اپنی اصطلاح میں ''فنا فی اللہ'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ خدا کی مرضی پر گامزن ہوتے اور اس کے احکام کی تعمیل کے لیے دنیوی اغراض سے قطع نظر کرنا لازمی ہے۔ شاعری کا مقصد بلند نگاہی کی تلقین ہے اور اعلیٰ درجے کی شاعری صرف اعلیٰ درجے کی نگاہ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے بلکہ ایسی شاعری بنی آدم کو نیا مطمح نظر عطا کرتی ہے اور قوموں کے امراض کا ازالہ کر سکتی ہے۔ اقبال نے اپنی نظموں میں ایسے ہوا اور غیر طبقاتی عمرانی

نظام کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں تونگر اور مفلس، اعلیٰ اور ادنیٰ کا کوئی امتیاز نہیں ہے، سچا انسان وہ ہے جو اپنے آپ کو مساکین کی سطح پر لا سکے اور ان کے دکھ درد میں شریک ہو سکے اور کسی بے گناہ کی دل آزاری نہ کرے۔

اس تاریک اور پرخطر 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 ایزدی اور اخوتِ انسانی کو دنیا میں قائم کرنا ہے، جو اسلام کا طغرائے امتیاز ہے۔ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مرورِ ایام سے اسلام کی یہ بنیادی صداقتیں نگاہوں سے اوجھل ہو گئی ہیں اور رسم و رواج اور عقائد کلام کی بحثوں نے پیغام اسلام کی سادگی کو اپنی نگاہوں سے اوجھل کر دیا ہے۔ ہر نسل کے مفکرین کا فرض ہے کہ وہ مذہب کے قدیم پیغام کی حقیقی روح اور اصلی پاکیزگی کو دوبارہ دریافت کریں اور اسے اپنے زمانے کی اصطلاح میں قوم کے سامنے پیش کریں۔ مذہب کی تشریح جدید کے اس فرض عظیم کو اقبال نے اپنی مشہور کتاب "الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید" میں بڑی قابلیت سے انجام دیا ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے مارکسی مادیت اور موجودیت کے حملوں کے بالمقابل مذہب کی مدافعت اور حمایت کی ہے۔

رادھا کرشنن نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کے پڑھنے سے قارئین کو بخوبی اندازہ ہو گیا ہو گا کہ خود وہ بھی معترف ہیں کہ ان کے اور اقبال کے افکار میں مماثلت پائی جاتی ہے اور یہاں جو کچھ انہوں نے لکھا ہے۔ یہ صرف اقبال کی ایک انگریزی تصنیف 'اسرارِ خودی' کے انگریزی ترجمے اور ان کے چند انگریزی خطبات یا مضامین کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ اگر انہیں اقبال کی تمام تصانیف کے مطالعے کا موقع مل سکتا تو اس سے بھی بڑھ کر ان کے افکار کی عظمت کا اعتراف کرتے اور انہیں اس سے بھی بڑھ کر مماثلت نظر آتی۔ شاید کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ چونکہ رادھا کرشنن ہندو ہیں اور اقبال مسلمان ہیں ان کے افکار میں مطابقت یا مماثلت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ شبہ بیجا ہے کیونکہ عقاید کی دنیا میں تو اختلاف ممکن ہے لیکن حقائق و معارف کی دنیا میں مختلف العقاید افراد کے بعض افکار میں مطابقت یا مماثلت پائی جا سکتی ہے، جس کا ثبوت مختلف مذاہب کے علمبرداروں کی تعلیمات سے مل سکتا ہے۔ رادھا کرشنن اور اقبال کے بنیادی افکار میں مماثلت کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ دونوں خدا پرست ہیں، اس لیے دونوں نے مادیت کا ابطال کیا ہے۔
۲۔ دونوں شدید قسم کے مذہبی آدمی ہیں یا یوں کہہ لیجیے کہ مذہب دونوں کی گھٹی میں پڑا ہے۔
۳۔ دونوں مذہبی فلاسفر کے زمرے میں آتے ہیں۔
۴۔ دونوں نے قدیم علم الکلام کو جدید رنگ میں پیش کیا ہے۔

۵۔ دونوں فلسفے کے ایک ہی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے ہیں جسے تصوریت کہتے ہیں۔ اس پر فخر ہے کہ رادھا کرشنن تصوریت مطلقہ کے علمبردار ہیں اور بقول پروفیسر ہی اے شلپ "ان کا شمار اس وقت دنیا کے نامور حکما ئے تصوریت مطلقہ میں ہوتا ہے" اقبال کی تصانیف نظم و نثر میں بھی ہمیں تصوریت کی تینوں تعبیروں یعنی ہمہ اوست، ہمہ با اوست اور ہمہ از اوست کا رنگ نظر آتا ہے۔ لیکن وجود کی وحدت کے مسئلے میں دونوں متفق ہیں۔

۶۔ دونوں مادیت اور اشتراکیت کے شدید مخالف ہیں۔

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

۸۔ دونوں کی رائے میں مذہب دراصل رسوم کا نہیں، بلکہ باطنی تجربے کا نام ہے، یعنی مذہب کی بنیاد مذہبی تجربے پر ہے اور یہ مذہبی تجربہ ایک حقیقت ثابتہ ہے، دھوکا نہیں ہے

۹۔ دونوں وجدان کے حامی ہیں یعنی دونوں کے نزدیک خدا تک پہنچنے کا ذریعہ عقل نہیں، بلکہ وجدان ہے۔ دونوں کہتے ہیں کہ عقل جزو بین ہے۔ "کل" تک رسائی صرف وجدان کے ذریعے سے ہو سکتی ہے۔ چونکہ عقل انسانی ناقص اور محدود ہے، اس لیے یہ 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 کے نزدیک مذہب یا مذہبی تعلیمات کی روح انسان کو خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کی تلقین ہے، تاکہ وہ مصائب اور مشکلات کا خندہ پیشانی کے ساتھ مقابلہ کر سکے۔

۱۱۔ دونوں تعلق باللہ کے لیے مجاہدات اور پاکیزہ زندگی کو شرط اولین قرار دیتے ہیں۔ دونوں کہتے ہیں کہ جب تک دل پاک نہ ہو، دیدار ذات نہیں ہو سکتا۔ دونوں کے ہاں اصطلاحات اگرچہ مختلف ہیں، مگر ان کا مفہوم یکساں ہے۔

۱۲۔ دونوں اس زمانے کی بے ربطی افکار کے شاکی ہیں مثلاً رادھا کرشنن کہتے ہیں: "یہ بے ربطی افکار کا دور ہے" اور اقبال اس کو یوں ادا کرتے ہیں:

مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق | عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

۱۳۔ دونوں کہتے ہیں کہ مادہ روح کا مظہر ہے، یا مادہ روح کی ایک کثیف شکل کا دوسرا نام ہے۔ رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ ظہور کی ادنیٰ ترین صورت بھی الٰہی جلوہ آرائی ہے اور اقبال فرماتے ہیں کہ مادہ اصل میں روح ہے، جو زمان و مکان میں اپنا

وجود تحقیق کر رہی ہے :

۱۴۔ رادھا کرشنن شنکر آچاریہ کے متبع ہیں، (اگرچہ بعض مسائل میں اختلاف بھی کرتے ہیں) اور اقبال رومی کے مرید ہیں۔ چونکہ شنکر آچاریہ اور مرشدِ رومی دونوں وحدت الوجود کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف، اس لیے رادھا کرشنن اور اقبال بھی وحدت الوجود کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف۔

۱۵۔ دونوں کا نظریہ ہے کہ وجدان اور عقل میں تخالف یا تضاد نہیں ہے، بلکہ وہ ایک دوسرے کے ممد اور معاون ہیں

۱۶۔ دونوں مانتے ہیں کہ کائنات اگرچہ قائم بالذات نہیں ہے، مگر اس کے باوجود دھوکا یا محض فریبِ نظر بھی نہیں بلکہ یہ موجود ہے کیونکہ اسے خدا نے وجود عطا کیا ہے۔ گویا خدا واجب الوجود ہے اور کائنات ممکن الوجود۔

۱۷۔ دونوں انسان کو فاعل مختار تسلیم کرتے ہیں۔ بیشک بعض امور میں وہ مجبور ہے، تاہم اسے اتنا اختیار ضرور حاصل ہے کہ اگر وہ جد و جہد کرے، تو مقصدِ حیات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکتا ہے۔

۱۸۔ دونوں کی نظر میں مذہب ـــــ حقیقی مذہب نہ تو خلاف عقل ہے، نہ خلاف حکمت (سائنس) ہے، نہ دنیا سے فرار کی تعلیم دیتا ہے، نہ رہبانیت کی تلقین کرتا ہے۔

۱۹۔ دونوں کا دعویٰ ہے کہ جو مذہب عصرِ حاضر کے سائنسی مذاق طبع کی تشفی کا سامان مہیا نہیں کر سکتا اور وحدتِ کائنات اور وحدتِ نسل انسانی کے تصور کی پرورش نہیں کر سکتا، وہ باقی نہیں رہ سکے گا۔

۲۰۔ دونوں توحیدِ ایزدی کے علمبردار ہیں۔ دوئی (ثنویت) کے مخالف ہیں رادھا کرشنن کہتے ہیں: ایکم اودِتیم؛ اقبال کہتے ہیں لا الٰہ الا اللہ

۲۱۔ دونوں مشیتِ ایزدی کے قائل ہیں۔

۲۲۔ دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ خدا ہر جگہ موجود ہے مگر اسے پانے کا سب سے آسان طریقہ یہ ہے کہ اسے دل میں تلاش کیا جائے۔

۲۳۔ دونوں کی تعلیم یہ ہے کہ مذہب کا سب سے بڑا کارنامہ انسان کو خوف سے رہائی دلانا ہے[۶]

۲۴۔ دونوں مجلسِ اقوام سے بیزار ہیں اور اسے فریب قرار دیتے ہیں۔

۲۵۔ دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ جب تک بنی آدم اجتماعی زندگی کو اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار پر مبنی نہیں کریں گے سائنسی ترقی ان کے حق میں وبالِ جان ہی ثابت ہوگی۔

۲۶۔ دونوں مغربی تہذیب سے نالاں ہیں کیونکہ اس کی بنیاد روحانیت کے بجائے مادیت پر قائم ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد نہ انسان کو اطمینانِ قلب حاصل ہو سکتا ہے، نہ دنیا میں امن قائم ہو سکتا ہے۔

۲۷۔ دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ جوہرِ حیات تخلیق ہے[۷] اور خدا بھی تخلیق میں مشغول ہے۔

۲۸۔ دونوں کا یہ نظریہ ہے کہ خدا محض ایک منطقی تصور نہیں، بلکہ الحق یا حقیقت ثابتہ ہے۔

۲۹۔ دونوں ایسے شخصی خدا کے قائل ہیں جو بندوں سے محبت کرتا ہے اور ان کا سچا ہمدرد اور خیر خواہ 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 ارتقاء کو تسلیم کرتے ہیں۔

رادھا کرشنن کی تصوریت

ڈاکٹر رادھا کرشنن کی تصنیف "زندگی کا تصوریتی زاویۂ نگاہ" دراصل ان کے ہبرٹ لیکچرز (۱۹۲۹ء) کا مجموعہ ہے۔ اس کے تیسرے باب میں انھوں نے واردات مذہبی کو مذہب کا سنگ بنیاد یا اس کی روح قرار دے کر اس کی نوعیت اور کیفیت کو واضح کیا ہے۔ ان کا خیالات کا خلاصہ اپنے لفظوں میں بیان کرتا ہوں:

باطنی مشاہدہ دراصل مذہب کی روح ہے۔ دنیا کے تمام انبیاء، اولیاء، رشیوں اور بانیان مذاہب نے اس کی صداقت اور حقانیت پر گواہی دی ہے۔ آنحضرتؐ کی زندگی بھی باطنی مشاہدات سے معمور نظر آتی ہے۔ مغرب میں سقراط، افلاطون، فلاطینوس، فرفریوس، اگسٹن، ڈانتے، اور دوسرے بہت سے مذہبی افراد نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ ہم نے خدا کی حقیقت 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 کہ یہ تجربہ ورائے العقل ہوتا ہے۔ مثلاً اس تجربے میں شعور اور ذات یا وجود اور فکر اور حقیقت میں دوئی باقی نہیں رہتی۔ اور یہ وہ بات ہے جو عقل کی گرفت سے بالاتر ہے۔ اس تجربے میں حیات کو اپنی گہرائیوں کا شعور حاصل ہو جاتا ہے۔ عالم اور معلوم کا فرق مٹ جاتا ہے۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ اس مشاہدے کی کیفیت کو لفظوں میں بیان کرنا بہت مشکل ہے۔" اس مشاہدۂ باطنی کی کیفیت ہم الفاظ میں کچھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں:

(۱) اس تجربے میں انسان کی پوری شخصیت (علم، احساس اور ارادہ) حقیقت سے دوچار ہوتی ہے۔ ہمارا مشاہدہ ہماری تمام عقلی، اخلاقی اور جذباتی فعلیت کو شامل بھی ہوتا ہے، اور اس سے بالاتر بھی۔ لہٰذا یہ تجربہ تصوری علم کی طرح مجرد اور کلی نہیں ہوتا، بلکہ مشہود اور انفرادی ہوتا ہے۔ ہم اسے دوسرے کو منطقی قضایا کی مدد سے نہیں سمجھا سکتے۔ کسی ایسے شخص کو جس نے کسی سے محبت نہیں کی آپ یہ نہیں سمجھا سکتے کہ محبت کیا ہے؟ ہم اس سے صرف اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ محبت کرنے سے تمہیں خود معلوم ہو جائے گا کہ محبت کسے کہتے ہیں۔

ذوق ایں بادہ ندانی بخدا تا نچشی

۱۔ 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 وہ بالذات ثابت ہے۔ وہ اپنے وجود پر خود ہی شاہد ہے اور بالذات ظاہر ہے۔ اس باطنی مشاہدے کی بدولت ہمارے دل کی آنکھوں کے سامنے وہ وجود جلوہ گر ہوتا ہے جو مطلق ہے، ازلی اور ابدی ہے، اور ہمارے مقولات فکر و بیان سے وراء الورا ہے۔

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

۴۔ اس باطنی مشاہدے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ انسانی روح اور خدا میں ایک تنفی رابطہ یا علاقہ یا نسبت خویشی محسوس ہوتی ہے جب سالک اپنی خودی میں غوطہ لگاتا ہے تو کبھی کبھی ایسا وقت بھی آجاتا ہے جب اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں ہے اور میں اس میں ہوں۔ رومی کے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ باوجود من و تو، من و تو کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔

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

روح انسانی کا خدا کے ساتھ یہ وراء الفہم اتصال کبھی کبھی ہوتا ہے اور وہ بھی چند لمحوں کے لیے اور 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 مقصود وجود حاصل کرنے کے لیے انتہائی مجاہدات کرنا لازمی ہیں۔ بقول اقبال:

کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہ سحرگاہی

آہ سحرگاہی یعنی تزکیۂ نفس پہلی شرط ہے۔ سالک کو نفس امارہ کی خواہشات (کام، کرودھ، موہ، لوبھ، اہنکار) سے یکسر قطع تعلق کرنا لازمی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کی طلب میں دیوانگی کا رنگ اختیار کرنا ضروری ہے یعنی سالک کو مجنوں بن جانا چاہیے۔ سچ کہا ہے کسی نے:

در رہ منزل لیلیٰ کہ خطرہاست بسے ۔۔۔ شرط اوّل قدم این است کہ مجنوں باشی

یہی وجہ ہے کہ تزکیۂ نفس، تصفیۂ قلب اور تجلیۂ روح پر تمام مذاہب نے زور دیا ہے اور ان ضوابط سہ گانہ کو دیدار ذات کے لیے لازمی شرط قرار دیا ہے چنانچہ مرشد رومی فرماتے ہیں۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک ۔۔۔ نقش ہا بینی بروں از باد و خاک

۵۔ 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 آپس میں الجھ کر مفہوم سے بیگانہ اور اس نعمت سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا   غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

اس لیے تمام مذاہب نے خدارسی کے لیے (۱) نفسِ امّارہ کو مغلوب کرنے (۲) تقویٰ اختیار کرنے اور (۳) ذکر و مراقبے میں رہنے کی تلقین کی ہے چونکہ مشاہداتِ باطنی کے اظہار کے لیے کسی زبان میں مناسب اور موزوں الفاظ موجود نہیں ہیں۔ اس لیے صوفیوں اور عارفوں نے اپنا مطلب استعاروں میں بیان کیا ہے اور علامتوں کا سہارا لیا ہے۔ زیادہ تر اپنا مطلب ادا کرنے کے لیے عشق و محبت کی زبان استعمال کی ہے۔ اپنشدوں کے رشیوں سے لے کر رومی اور جامی تک سب عارفوں نے عاشقوں ہی کی زبان اختیار کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عرفا استعارے اور مجاز کا سہارا لینے پر مجبور ہیں جبھی تو غالب نے کہا ہے:

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو   بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

۶۔ مشاہدہ باطنی کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس میں روح اور روحانیت کی اقدارِ اعلیٰ کی شناخت اور تحسین کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ان اقدار میں خیر و نیکی، صدق و صفا، جمالِ معنوی، عشق و محبت اور خیر سب سے زیادہ قیمتی ہیں، جو انسانیت کا زیور ہیں۔ نیز اس مشاہدے کی بدولت ہمیں اپنی ہستی کا مقصد معلوم ہو جاتا ہے۔ ہمارے سامنے منزلِ مقصود کے تمام درمیانی مراحل واضح ہو جاتے ہیں جنہیں طے کر کے ہم ذاتِ مطلق سے ہمکنار ہو سکتے ہیں اور یہی سب سے بڑی کامیابی ہے۔

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است   ذات را بے پردہ دیدن زندگی است   (اقبال)

آرٹ (فنونِ لطیفہ) اور لٹریچر (ادبِ عالیہ) سائنس اور فلسفہ، منطق اور کلام، حبِ وطن اور خدمتِ قوم یہ سب اپنی جگہ بڑی قابلِ قدر چیزیں ہیں۔ اور ان کی بدولت ہمیں بڑی مادی آسائشیں اور دماغی مسرتیں حاصل ہوتی ہیں۔ مگر دنیا کی یہ تمام نعمتیں اس نعمتِ عظمیٰ کا بدل نہیں بن سکتیں۔ یہ مشاہدہ نصیب ہو جائے تو آرٹ، سائنس وغیرہ انسانیت کی بہبودی کے بڑے مفید ہو سکتے ہیں، لیکن اگر انسان مشاہدے (دیدار) کی نعمت سے محروم ہے تو فلسفے یا سائنس سے اس کی روح کو اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور جب روح بے چین ہو تو ساری دنیا ہیچ اور بے معنی ہو جاتی ہے۔ اطمینانِ قلب تو اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب سالک خدا کو اپنے دل کی گہرائی میں دیکھ لے۔

آدمی دیداست، باقی پوست است   دیداں باشد کہ دیدِ دوست است   (رومیؒ)

جب سالک کو مشاہدے کی نعمت حاصل ہو جاتی ہے، تو زندگی کی کشمکش ختم ہو جاتی ہے اور اسے شانتی (طمانیت) حاصل ہو جاتی ہے۔ شانتی کی حالت میں سالک کو تسکین ہی نصیب نہیں ہوتی، بلکہ اسے ایک مسرت اور سرور کی کیفیت بھی مل جاتی ہے اور اس میں غیر معمولی اخلاقی اور روحانی قوت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس قوت کی بنا پر وہ بادشاہوں کے سامنے کلمۂ حق کہہ سکتا ہے لیکن یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ جب تک سالک بذاتِ خود صدق نہ بن جائے وہ صدقِ مطلق (الحق) کا مشاہدہ نہیں کر سکتا اور اس کے لیے نفس کو فنا کرنا لازمی ہے۔ رومیؒ نے کیا خوب کہا ہے:

پس قیامت شو قیامت را ببیں   دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں

اب میں اقبال کی تصنیف "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" سے اس موضوع پر ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں جو انہوں نے اس کتاب کے پہلے خطبے میں پیش کیے ہیں:

"قلبِ انسانی ایک قسم کا باطنی وجدان یا بصیرت ہے جس کی تربیت اور پرورش بقول رومی آفتاب کے نور سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقتِ مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو حواسِ خمسہ کی گرفت سے بالاتر ہیں۔ قرآنِ حکیم کی رُو سے قلب ایسا آلہ ہے جو دیکھ سکتا ہے (اس میں دیدار کی قوت ہے) اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر ٹھیک طریقے سے کی جائے کبھی جھوٹ یا غلط نہیں ہوتیں۔ ہم اسے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا طریق کہہ سکتے ہیں جس میں حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ ایسا ہی قابلِ اعتماد ہے جیسا کہ دوسرے طریقوں سے حاصل شدہ علم اور اگر اسے روحانی یا صوفیانہ یا فوق العادت 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 بآسانی مل سکتی ہے کہ دنیا کی تاریخ میں مذہبی تجارب یا باطنی مشاہدات کو اس قدر غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے کہ ہم اسے انسانی واہمے کی کرشمہ سازی کہہ کر رد نہیں کر سکتے۔ اس کا کوئی عقلی جواز نہیں کہ ہم اپنے محسوسات کے طبعی مرتبے کو تو واقعی قرار دیں، اور دوسرے مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی کہہ کر رد کر دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفیانہ یا مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی اس طرح حقائق ہیں جس طرح ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق۔ میں 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 پر اکتفا کرتا ہوں۔

(الف) اس سلسلے میں پہلی قابلِ ذکر بات تو 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 اس طرح ہو جاتا ہے جس طرح کسی دوسری چیز کا۔ خدا نہ تو کوئی ریاضیاتی شے ہے نہ کوئی نظامِ تصورات جو باہمد گر 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 اشیاء 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 حقیقتِ مطلقہ کے مرورِ کامل سے رابطہ پیدا کر لیتے ہیں جس کی بنا پر ہر قسم کے محرکات و مہیجات باہمد گر مدغم ہو کر ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں ناظر اور منظور یا مشاہد؛

اور مشہود کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ بالفاظ دیگر سالک کو اس حالت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں 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 ماورا 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۔

اگر صوفیانہ کیفیت یا صوفی کے "حال" کے تضمنات کو مد نظر رکھا جائے تو یہ صوفیانہ حال سراسر ایک خارجی کیفیت ہے اور یہ قیاس کرنا قطعی غلط ہے کہ اس کیفیت کے وقت صوفی خود اپنی ہی باطنی دنیا میں گم ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دگر صوفی کی واردات اسکے اپنے ذہن کی اختراعات نہیں ہوتیں بلکہ اسے ایک ہستی کا علم ہوتا ہے جو اسکی غیر بھی ہے اور اس سے جدا بھی۔ اب اگر یہاں آپ مجھ سے یہ سوال کریں کہ جب خدا ہم سے جدا ہے اور اس کا وجود ہمارے وجود سے متائز ہے اور وہ مستقل بالذات بھی ہے، تو اس کا مشاہدہ حضوری رنگ میں کیسے ہو سکتا ہے؟ نیز آپ یہ بھی سوال کر سکتے ہیں کہ صوفی کے احوال اگر انفعالی ہوتے ہیں تو یہ اس امر کی تو دلیل نہیں ہے کہ جس ہستی کا ہمیں شعور حاصل ہوا ہے وہ فی الحقیقت ہم سے جدا اور ہماری غیر ہے۔ میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ جب ہم آپس میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو ہمیں کیسے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں میں بھی ہماری ہی طرح ایک ذہن کار فرما ہے۔ ہمیں اپنی ہستی کا علم تو بلاشبہ باطنی غور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں طرح سے ہو سکتا ہے، لیکن دوسرے ذہنوں کا 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 مشاہدات 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 رائس Royce ہم اپنے ابنائے جنس کو اس لیے درحقیقت 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 وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ [اور (اے رسولؐ) جب میرے بندے آپ سے میرے متعلق دریافت کریں، تو آپ ان سے کہہ دیجئے کہ میں ان سے بہت قریب ہوں، میں ہر پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہوں جب بھی وہ مجھے پکارے] پس واضح ہو گیا کہ ہم خواہ جسمانی معیار سے کام لیں، یا غیر جسمانی سے، دونوں صورتوں میں نفوس اغیار کے متعلق ہمارا علم استنباطی ہی رہے گا۔ اس کے باوجود ہم ان (اغیار) کا مشاہدہ خصوصی طور پر کرتے ہیں اور ہمیں ایک لمحے کے لیے بھی

یہ شبہہ 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 معمولی یا طبعی واردات میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور پائی جاتی ہے۔

(د) چونکہ صوفیانہ تجربے کی کیفیت کا مشاہدہ براہ راست ہوتا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ کیفیت ناقابل انتقال ہے۔ یعنی ہم اسے بجنسہٖ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے۔ صوفیانہ تجربہ (مشاہدہ) فکر کے بجائے جذبات یا احساسات سے مشابہ ہوتا ہے۔ اس لیے جب ایک صوفی یا پیغمبر اپنے باطنی تجربوں کے مفہوم کو دوسروں تک پہنچاتا ہے تو لامحالہ اسے منطقی قضایا کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس لیے یہ ممکن نہیں کہ اس مفہوم کو بعینہٖ دوسروں تک پہنچا سکے کیونکہ صوفیانہ مشاہدات دراصل غیر واضح احساسات یا جذبات کے قبیل سے ہوتے ہیں، جن کا استدلالی عقل سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔

(ر) صوفی جب ذات سرمدی سے اتحاد یا اتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمانِ مسلسل غیر واقعی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ زمانِ مسلسل سے اس کا کوئی تعلق باقی نہیں رہتا کیونکہ باوجود یکتائی صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرہ کے محسوسات میں کوئی مخفی رشتہ ضرور برقرار رہتا 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 یہ صاحب حال پر ایک یقینی کیفیت کا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہرکیف صوفیا اور انبیا دونوں اس باطنی مشاہدے کے بعد اس عالم رنگ و بو میں واپس آجاتے ہیں۔ فی الجملہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے، صوفیانہ مشاہدات کا عالم بھی اس قدر حقیقی اور لائق اعتماد ہے جس قدر ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ لہٰذا ان مشاہدات کو یہ کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی ابتدا ہمارے حواس خمسہ سے نہیں ہوتی۔

اگر رادھا کرشنن اور اقبال کی تشریحات کو غور سے دیکھا جائے تو ان میں مندرجہ ذیل نقاط مماثلت صاف نظر آتے ہیں

(۱) "زندگی کا تصوری زاویۂ نگاہ" میں رادھا کرشنن لکھتے ہیں کہ "اگرچہ وجدان کا مرتبہ عقل سے بالاتر ہے، مگر وجدان عقل کا مخالف نہیں ہے۔"[۱۴] اقبال کا بھی یہی نظریہ ہے کہ دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ چنانچہ خطبات "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں لکھتے ہیں کہ "جیسا کہ برگساں نے صحیح طور پر تسلیم کیا ہے، وجدان دراصل عقل ہی کی ایک اعلیٰ نوع ہے۔"[۱۵] اس کے بعد لکھتے ہیں کہ "امام غزالی نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ عقل اور وجدان باہمدگر مربوط ہیں۔"[۱۶]

عقل ہم عشق است و از ذوق نظر بیگانہ نیست   لیکن این بیچارہ را آن جرأتِ رندانہ نیست

(۲) رادھا کرشنن لکھتے ہیں: وجدانِ ذاتِ باری کے لیے شدید قسم کا مجاہدہ شرط ہے۔ اس مشاہدے کے لیے ہمیں اپنے ایمان و یقین کی پوری قوت صرف کرنی پڑے گی۔ اور اس راہ میں مشکلات بھی آتی ہیں۔ مگر اس زمانے کے عقلیت پسند

لوگ حصولِ مقصد کا آسان نسخہ چاہتے ہیں[17] اقبال بھی یہی کہتے ہیں:

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو ۔۔۔ کچھ ہاتھ نہیں آتا، بے آہِ سحر گاہی

(۳) رادھا کرشنن لکھتے ہیں: بہشت اور دوزخ خودی کی حالتوں کے نام ہیں۔ بود و باش کے مقامات نہیں ہیں[18] اقبال بھی خطبات میں یہی خیال ظاہر کرتے ہیں کہ: "جنت اور دوزخ حالتیں ہیں نہ کہ مقامات"[19]

(۴) رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ: "یہ دنیا خدا کے لیے اسی قدر ضروری ہے جس قدر خدا دنیا کے لیے ضروری ہے۔"[20] اقبال نے اس خیال کو گلشن راز جدید میں پیش کیا ہے۔

خدائے زندہ بے ذوق سخن نیست ۔۔۔ تجلی ہائے او بے انجمن نیست
اگر مائیم، گرداب جام ساقی است ۔۔۔ بہ بزمش گرمیِ ہنگامہ باقی است
مرا دل سوخت بر تنہائی او ۔۔۔ کنم سامانِ بزم آرائی او

پی۔ اے۔ شلپ نے "رادھا کرشنن کا فلسفہ" کے نام سے جو مجموعہ شائع کیا ہے اس کے لیے خود رادھا کرشنن نے ایک بلند پایہ مقالہ لکھا ہے، جس کا عنوان ہے: "ایک اعتراف کے اوراق" اس میں ایک جگہ لکھا ہے کہ "اگرچہ خدا ہر جگہ موجود ہے مگر اپنے دل میں ہم اسے بآسانی پا سکتے ہیں۔"[21] اقبال کا بھی یہی خیال ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی ۔۔۔ تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن، اپنا تو بن
اگر خواہی خدا را فاش بینی ۔۔۔ خودی را فاش تر دیدن بیاموز

(۵) رادھا کرشنن لکھتے ہیں کہ: یہ دنیا دھوکہ یا فریبِ نظر نہیں ہے، اور معدوم بھی نہیں ہے۔ چونکہ اسے خدا نے اپنے ارادے سے ظاہر فرمایا ہے۔ اس لیے یہ حقیقی ہے۔ اگرچہ اپنے قیام کے لیے خدا کی محتاج ہے۔[22] اقبال بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ کائنات دھوکہ یا فریبِ نظر نہیں ہے۔

جہاں رنگ و بو پیدا، تو می گوئی کہ رازست ایں ۔۔۔ یکے خود را بتارش زن، کہ تو مضراب و سازست ایں

(۶) رادھا کرشنن لکھتے ہیں کہ: "صرف وہ قوم سائنٹیفک علوم کو تہذیب و تمدن کے حقیقی مقاصد کے لیے استعمال کر سکتی ہے جو اخلاقی اور روحانی نصب العین کے حصول کے لیے کوشاں ہے۔"[23]

اقبال لکھتے ہیں:

وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں ۔۔۔ تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم
جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو ۔۔۔ جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(۷) ایک جگہ لکھتے ہیں: "تہذیبِ مغرب میں سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ وہ "بے روح" ہے۔ مغربی سیاست اور معیشت کی بنیاد اخلاق اور تہذیب سے بیگانگی پر ہے۔"[24] اقبال بھی یہی کہتے ہیں بلکہ انھوں نے اپنی ہر تصنیف میں تہذیب

مغرب کے عیوب فاش کیے ہیں۔

لیکن از تہذیبِ لادینی گریز　　　زانکہ او با اہلِ حق دارد ستیز

(۸) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ ادبیات کا جوہر تخلیق ہے۔[۵۳] اقبال بھی یہی لکھتے ہیں:

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست　　　نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

(۹) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "خدا محض تصور نہیں ہے۔ جسے حکما کے ذہن نے اختراع کیا ہے بلکہ الحق ہے۔"[۵۴]
اقبال زبورِ عجم میں فرماتے ہیں:

آنکہ حق لا یموت آمد، حق است　　　زیستن با حق حیاتِ مطلق است

(۱۰) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "خدا تخلیق سے فارغ نہیں ہوا، وہ اب بھی کارِ تخلیق میں مصروف ہے۔"[۵۵] اقبال کہتے ہیں۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید　　　کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

(۱۱) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "مقصد سے زندگی میں معنی پیدا ہو سکتے ہیں۔"[۵۶] اقبال "اسرارِ خودی" میں کہتے ہیں

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم　　　از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

۴۔ بھگوت گیتا کے مقدمے میں صفحہ ۶ پر رادھاکرشنن لکھتے ہیں: "قربِ ایزدی حاصل کرنے کے لیے انسان کو لازم ہے کہ ہمیشہ صدقِ دل سے خدا کا ذکر کرے۔ اور اس کی صفات کا مراقبہ کرے اور اس کی حمد و ثنا میں مشغول رہے۔"

علامہ مرحوم بھی فرماتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے کا ذریعہ عشق ہے اور عشق ذکر و فکر (مراقبہ) دونوں کو شامل ہے۔

جز بقرآں ضیغمی روباہی است　　　فقرِ قرآں اصلِ شاہنشاہی است
فقرِ قرآں اختلاطِ ذکر و فکر　　　فکر را کامل ندیدم جز بہ ذکر
ذکر ذوق و شوق را دادن ادب　　　کارِ جان است ایں نہ کارِ کام و لب　(جاوید نامہ)[۵۷]

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است　　　طریقش رستن از بندِ جہات است
چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی　　　ترا او بیند و او را تو بینی
نصیب ذرہ کن آں اضطرابے　　　کہ تابد در حریمِ آفتابے　(گلشنِ رازِ جدید)[۵۸]

۵۔ رادھاکرشنن نے The Hindu View of Life میں ص ۴۸-۴۹ پر شنکر آچاریہ کی جگنوائی میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ یہ راز ناقابلِ تفہم و تفہیم ہے کہ غیر محدود سے محدود (انسان) کیسے ظاہر ہوا ہے۔ اسی طرح انسان اس راز کو بھی حل نہیں کر سکتا کہ خدا اور کائنات میں کیا علاقہ ہے۔ شنکر آچاریہ نے مشرق میں اور بریڈلے نے مغرب میں اپنی فہم کی نارسائی اور اپنی عقل کی کوتاہی کا اعتراف کیا ہے اور "من نمیدانم" کے دامن میں پناہ لی ہے۔[۵۹] اقبال نے بھی اپنے

مسائل پر اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آخری (دیکھوں) کا جواب کسی کے پاس نہیں ہے۔ بحث کرتے کرتے جب بات آخری سوال پر پہنچتی ہے تو سائنس دان اور فلسفی، پیروانِ مذہب اور اربابِ تصوف سب کے سب یہ کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں کہ یہ ایک راز ہے، وراء الفہم اور وراء العقل۔ اقبال فرماتے ہیں:

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے　　کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں، میری انتہا کیا ہے!

پہلے مصرعے میں اقبال نے در پردہ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ کائنات یا انسان کی ابتدا ایک رازِ سربستہ ہے۔ لہٰذا میں اس مسئلے پر غور (تضییعِ اوقات) کرنے کے بجائے اس مسئلے پر غور کرنا زیادہ مفید سمجھتا ہوں کہ میری (انسان کی) انتہا کیا ہے؟

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم　　خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن　　(ضربِ کلیم)

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

۱۲۔ حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو　　کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را　　(حافظ)

ہر ایک بات پہ کہتا تھا: "من نمی دانم"　　یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا　　(اکبر الٰہ آبادی)

عبدہٗ از فہمِ تو بالاتر است　　زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است　　(ایضاً)

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق　　ابنِ آدم سرّے از اسرارِ عشق　　(")

یہ مہر و مہ، یہ ستارے، یہ آسمانِ کبود　　کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے، یا کہ وجود
خیالِ جادہ و منزل فسانہ و افسوں　　کہ زندگی ہے سراپا رحیلِ بے مقصود
غبارِ راہ کو بخشا گیا ہے ذوقِ جمال　　خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے　　(ارمغانِ حجاز)

جہان از خود بروں آوردۂ کیست　　جمالش جلوۂ بے پردۂ کیست
مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن　　بگو با من کہ او پروردۂ کیست　　(ایضاً)

چنان باز آمدن از لامکانش　　درون سینہ او در کف جہانش
ولے ایں راز را گفتن محال است　　کہ دیدن شیشہ و گفتن سفال است　　(زبورِ عجم)

درخاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است   این گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست (ایضاً)[39]

اقبال نے "تشکیلِ جدید" کے تیسرے خطبے میں خیر و شر کی بحث اٹھائی ہے۔ (۱) اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

سوال یہ ہے کہ خدا سراپا خیر (خیرِ مطلق) اور قادرِ مطلق ہے، لیکن کائنات میں شر موجود ہے۔ تو ہم اس کی صفتِ خیر و قدرت اور کائنات کے شر میں تطبیق کس طرح دیں۔ یہ دشوار مسئلہ دراصل خدا پرستوں کے لیے اہم اور بنیادی مسئلہ ہے ...... براؤننگ کی نگاہ میں دنیا سراپا خیر ہے لیکن شوپن ہاور کی رائے میں دنیا سراپا شر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان اس علم کی مدد سے جو فی الحال اسے حاصل ہے۔ اس مسئلے کا کوئی تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکتا۔ یعنی وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ اگر خدا خیرِ مطلق اور قادرِ مطلق ہے تو پھر "یہ شر" (یا بقول گوتم بدھ "دکھ") کہاں سے اور کس طرح پیدا ہو گیا۔[40]

اسی طرح چوتھے خطبے میں جہاں انہوں نے بقائے روح (حیات بعد الموت) کی بحث اٹھائی ہے، وہاں انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ:

وہ دوسرا طریقہ جس کی بدولت انسان بعد وفات اپنی انفرادیت برقرار رکھ سکے گا، ہمارے حیطۂ علم سے بالاتر ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ وہ دوسرا طریقہ کیا ہوگا۔[41]

رادھا کرشنن اپنی تصنیف (مشرقی مذاہب اور مغربی فلسفہ) میں (ص ۳۱) لکھتے ہیں:

مردِ خدا کے لیے خدا غیر نہیں، بلکہ اس کی جانِ جان ہے اور اس کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہے۔[42]

علامہ مرحوم بھی یہی کہتے ہیں:

قدم بیباک تر نہ در حریمِ جانِ مشتاقاں   تو صاحب خانہ ای آخر چرا دزدانہ می آئی (پیامِ مشرق)[43]

میانِ من و اُو ربطِ دیدہ و نظر است   کہ در نہایتِ دوری ہمیشہ با اُویم

از مشتِ غبارِ ما صد نالہ برانگیزی   نزدیک تر از جانی با خوئے کم آمیزی

---

(۲) مذکورۂ بالا کتاب (ص ۳۲) میں رادھا کرشنن لکھتے ہیں:

اس تہذیب میں جو خیر و خوبی ہے، وہ اس عالم میں منتقل ہو جائے گی، جو پیدا ہونے کے لیے جدوجہد کر رہا ہے

اقبال بھی عالمِ نو کی پیدائش کے منتظر ہیں، بلکہ ان کی نگاہِ دوربین اس کی ولادت کے آثار دیکھ رہی ہے۔ فرماتے ہیں:

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے   جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ (بالِ جبریل)[44]

عالم تو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں ! میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

(۳) رادھاکرشنن نے Contemporary Indian Philosophy (ہندی فلسفہ بعہد حاضر) کے لیے جو مقالہ لکھا ہے، اس میں (ص ۲۰۰۴) لکھتے ہیں :

ہم اپنے دماغ کی مدد سے تصویریں نہیں بناتے بلکہ اس میں ہمارا خون اور وجود دونوں چیزیں شامل ہوتی ہیں۔

علامہ مرحوم بھی کہتے ہیں کہ جب تک فن میں صاحب فن کا خون جگر شامل نہ ہو، فن میں پائیداری پیدا نہیں ہو سکتی :

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے (ضرب کلیم)

ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نور ! جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود (بال جبریل)

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود (ایضاً)

(۴) ہندی فلسفہ بعہد حاضر میں (ص ۴۹۴) رادھاکرشنن لکھتے ہیں :

مذہب اپنی روح کے اعتبار سے خدا کے ساتھ ایک مؤثر رابطہ یا اس کے مشاہدے کا نام ہے جس سے یقین کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

علامہ اقبال کا مسلک بھی ہے چنانچہ فرماتے ہیں :

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

خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ، تو کیا حاصل دل و نگاہ مسلماں نہیں، تو کچھ بھی نہیں (؍؍)

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

بندۂ حق را نہ بینی آشکار بر نمی آید ز جبر و اختیار (پس چہ باید کرد)

(۵) رادھاکرشنن "فلسفہ عہد حاضر پر مذہب کی گرفت" میں (ص ۲۴۲) لکھتے ہیں :

"انسان فطرت سے جنگ کر کے اور اسے مسخر کر کے ترقی کر سکتا ہے۔" اقبال کے فلسفے کا سنگ بنیاد بھی یہی نکتہ ہے یہاں سے فلسفے سے میری مراد ان کا فلسفۂ سخت کوشی ہے چنانچہ انھوں نے اپنی تصانیف میں اکثر و بیشتر مقامات پر اس نکتے

کو پیش کیا ہے :

بدریا غلط و با موجش در آویز ‫ ‫ حیاتِ جاوداں اندر ستیز است ‫ ‫ (پیام مشرق)[53]

وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو ‫ ‫ ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار ‫ ‫ (ضرب کلیم)[54]

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش ‫ ‫ خاکی ہے، مگر خاک سے آزاد ہے مومن ‫ ‫ (ایضاً)[55]

درین رباط کہن چشم عافیت داری ‫ ‫ ترا بکشمکش زندگی نگاہے نیست ! ‫ ‫ (پیام مشرق)[56]

تو بے بصر ہو تو یہ مانعِ نگاہ بھی ہے ‫ ‫ وگرنہ آگ ہے مومن جہاں خس و خاشاک ‫ ‫ (بال جبریل)[57]

حیات چیست؟ جہاں را اسیر جاں کردن ‫ ‫ تو خود اسیرِ جہانی، کجا توانی کرد ؟ ‫ ‫ (زبور عجم)[58]

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر ‫ ‫ طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید ‫ ‫ زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت ‫ ‫ تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت ‫ ‫ (بال جبریل)[59]

(۶) رادھا کرشنن اپنی اس کتاب کے صفحہ ۹۴۴ پر لکھتے ہیں۔

"یہ کائنات مظہرِ ذاتِ باری ہے۔"

اقبال نے بھی خطبات میں یہی لکھا ہے[60]

"یہ دنیا اپنی تفصیل کے اعتبار سے سالماتِ مادّی کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی خودی کی آزاد حرکتِ فکر تک انائے کبیر کی مظہرِ ذات ہے۔"

فطرت کا خدا سے وہی رشتہ ہے جو سیرتِ انسانی کا انسان سے ہے۔ یعنی سیرت مظہرِ انسان ہے فطرت مظہرِ ذاتِ باری ہے[61]

رادھا کرشنن نے چونکہ وہ شنکر آچاریہ کے متبع ہیں، اپنی تمام تصانیف میں کسی نہ کسی رنگ میں وحدت الوجود کا اثبات کیا ہے۔ اسی طرح اقبال نے بھی چونکہ وہ رومیؒ کے متبع ہیں، وحدت الوجود کا اثبات کیا ہے۔ نیز دونوں نے ہمہ اوستیت

کی تردید کی ہے۔ ہمہ الہیت اور وحدت الوجود Pantheism and the Unity of Being میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر مسلک کی رُو سے خدا کائنات میں حل ہو کر اپنی مستقل بالذات انفرادی ہستی کو کھو دیتا ہے۔ ہمہ الہیت کے مسلک سے حلول کا تصور پیدا ہوتا ہے اور حلول کے معنی لغت میں یوں نکلتے ہیں۔ شمول لاهوتية اى ان الله انما هو القوى والنواميس الطبيعة او انه حال فى كل شيء وليس مستقلاً ۲ یعنی حلول کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ فطرت کی قوتوں اور نوامیس کا نام ہے یا یوں سمجھو کہ وہ ہر شے میں حال ہے اور اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے جب کہ وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں صرف ایک ہستی واجب الوجود یعنی حقیقی معنی میں موجود ہے اور یہ کائنات اس کی ذات وصفات کی مظہر ہے اور اس کا وجود مستقل بالذات یا حقیقی نہیں ہے۔ بلکہ عطائے خداوندی ہے۔ بالفاظ دیگر کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن خدا کی محتاج ہے۔

چونکہ رادھا کرشنن اور اقبال دونوں ایسے شخصی خدا کے قائل ہیں جو ہم سے محبت کرتا ہے۔ ہماری پکار کا جواب دیتا ہے جو ہم سے ہماری رگ جاں سے بھی زیادہ قریب ہے۔ وغیرہ ذالک اس لیے یہ دونوں حلول کے قائل نہیں ہو سکتے جن لوگوں نے یہ خیال ظاہر ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے مخالف تھے ان کی غلط فہمی اور غلط بینی کا منبٰی یہ ہے کہ انہوں نے حلول اور وحدت الوجود کو ہم معنی یا مترادف سمجھ لیا۔ بالفاظ دیگر انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ وحدت وجود کا انگریزی ترجمہ Pantheism. ہے اور چونکہ Pantheism. میں خدا کا مستقل وجود باقی نہیں رہ سکتا۔ اس لیے اقبال وحدتِ وجود کے خلاف ہیں۔ اس کو یوں کہیے:

(الف) اقبال مسلمان ہیں

(ب) کوئی مسلمان حلول کا قائل نہیں ہو سکتا۔

(ج) اس لیے اقبال ہمہ الہیت کے قائل نہیں ہو سکتے۔

(د) Patheism. (جیسا کہ انہوں نے غلطی سے سمجھا) وحدت الوجود ہے۔

(ھ) اس لیے اقبال وحدت الوجود کے قائل نہیں ہو سکتے۔

بس ساری غلط فہمی اس لیے ہوئی کہ ان لوگوں نے Pantheism. کا ترجمہ "وحدتِ وجود" کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کا ترجمہ حلول ہونا چاہیے۔

میں بھی یہی کہتا ہوں کہ اقبال ہمہ الہیت کے خلاف ہیں اور میں بھی Pantheism. کے خلاف ہوں۔ کیونکہ حلول یعنی Pantheism. کو تسلیم کر لینے کے بعد کوئی مسلمان مسلمان نہیں رہ سکتا۔ حلول اور اتحاد دونوں نظریے اسلام کے خلاف ہیں اس لیے اسلام ان کے خلاف ہے چنانچہ محمود شبستری لکھتے ہیں۔

حلول و اتحاد اینجا محال است ۔۔۔ کہ در وحدت دوئی عین ضلال است

میں جو یہ کہتا ہوں کہ اقبال مرحوم وحدت الوجود کے قائل تھے، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ میں انہیں اپنا ہم عقیدہ

ثابت کرنا چاہتا ہوں بلکہ اس لیے کہ ان کی تمام تصانیف میں وحدت الوجود کی تعلیم موجود ہے۔ چنانچہ ذیل میں ان کی تصانیف سے شواہد پیش کرتا ہوں۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اقبال شروع میں ہمہ الٰہیت کے پیرو یا Pantheist. تھے مگر آخری زمانے میں اس کے خلاف ہو گئے تھے۔ یہ خیال بھی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ علامہ اپنی زندگی کے کسی دور میں بھی Pantheist. نہیں تھے۔ ہاں وہ از ابتدا تا انتہا وحدت الوجود کے قائل اور مبلغ رہے جیسا کہ اشعار ذیل سے واضح ہو جائے گا۔

خوش بود گر محک تجربہ آید میاں تا سیہ رُوے شود ہر کہ در و غش باشد

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ مرحوم کے کلام سے استشہاد کرنے سے پہلے رادھا کرشنن کے مسلک کی وضاحت کر دی جائے تاکہ ترتیب بھی قائم رہے اور دعویٰ بھی مبرہن ہو جائے۔

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

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

(ج) وہ شنکر اچاریہ کے ہم عقیدہ ہیں اور شنکر اچاریہ خالص وحدت الوجود کے مبلغ ہیں۔

(د) رادھا کرشنن برہم سوتر کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مسلکِ ویدانت وحدتِ وجود کی تعلیم دیتا ہے (ص ۱۴۰)

(ھ) اپنی مشہور تصنیف "فلسفہ عصر حاضر پر مذہب کا اقتدار" میں رادھا کرشنن لکھتے ہیں: مسلک ویدانت میں حلول Pantheism. کی تعلیم نہیں دی گئی ہے۔ بلکہ وحدتِ وجود کا عقیدہ پیش کیا گیا ہے۔ حلول کی رُو سے خدا کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہتا۔ جب کہ ویدانت کی رو سے یہ کائنات خدا نہیں ہے بلکہ مظہرِ خدا ہے۔[۴۲]

(و) An Idealist View of Life. میں لکھتے ہیں کہ خدا اگرچہ ہر شے میں جلوہ گر ہے مگر وہ عین کائنات نہیں ہے۔[۴۳]

(ز) "فلسفہ ہند اور عصر جدید" میں لکھتے ہیں کہ خدا ایک شخصی وجود رکھتا ہے اور ہمارے اور اس کے درمیان رابطہ قائم ہو سکتا ہے (ص ۴۵۰) لیکن حلول کی رُو سے خدا کا شخصی وجود باقی نہیں رہتا۔

(ح) Cultural Heritage of India. (۲۲:۱) میں لکھتے ہیں "خدا کی ہستی کو عقلی دلائل سے متعین نہیں کر سکتے کیونکہ وہ ہمارے تصور سے بالاتر ہے۔ کوئی شے اس کی ہمسر یا ہم رتبہ نہیں ہے۔ پھر ص ۲۶ پر لکھتے ہیں: "یہ دنیا وجودِ مطلق کا ظہور ہے۔"

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ رادھا کرشنن وحدت وجود کے قائل ہیں۔ مگر حلول یا ہمہ الٰہیت کے مخالف ہیں۔ کیونکہ حلول کی رو سے خدا کا شخصی، فوقی یا مستقل وجود باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ ہنٹ نے اپنی تصنیف: ہمہ الٰہیت (لندن ۱۸۹۴ء)

میں (ص ۳۰۔ ۳۱) پر لکھا ہے: "انگریزی شعرا میں شیلے حلول کا علمبردار ہے۔ وہ ایک شخصی خدا کا جو خالق ہے، صریحاً منکر ہے۔" اس سے ثابت ہوا کہ Pantheist. وہ ہے جو شخصی خدا کا منکر ہو۔ لہٰذا رادھا کرشنن اور اقبال دونوں Pantheist نہیں ہیں بلکہ وحدت وجود کے قائل ہیں۔

اب اقبال کے کلام سے بترتیب زمان وہ اشعار ملاحظہ ہوں، جو وحدت وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کے مطالعے سے یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی زندگی کے کسی دور میں بھی Pantheism. یعنی حلول کے قائل نہیں رہے اس سے ان لوگوں کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ہو جائیگا جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ابتدا میں Pantheist. تھے مگر بعد کو اس عقیدے سے بیزار ہو گئے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی زمانہ میں بھی Pantheist. نہیں تھے کیونکہ کوئی مسلمان Pantheist. نہیں ہو سکتا۔

چشم غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے　　عالم ظہور جلوۂ ذوق شعور ہے　　(بانگ درا)
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں　　کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں　　(قبل ۱۹۰۵ء)[۲۴]

وہی اک حسن ہے، لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں　　یہ شیریں بھی ہے، گویا بیستوں بھی، کوہکن بھی ہے　　(ایضاً)[۲۵]

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایاں حسن　　آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان حسن　　(ایضاً)[۲۶]
وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے　　چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے　　(" ")[۲۷]

جنھیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں
چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہ ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں　　(بانگ درا قبل ۱۹۰۵ء)[۲۸]

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا　　(ایضاً)[۲۹]

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں　　جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں　　(ایضاً)[۳۰]

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است — ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او — غیرِ او پیداست، از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است — خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را — تا فزاید لذتِ پیکار را
چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است — پس بقدرِ استواری زندگی است (اسرارِ خودی ۱۹۱۵ء)

بر سرِ ایں باطلِ حق پیرہن — تیغِ "لاموجود الا ھو" بزن (رموزِ بیخودی ۱۹۱۸ء)
(دوسرا مصرع وحدۃ الوجود کا ببانگِ دہل اعلان کر رہا ہے جس کی تردید محال ہے)

خودی اندر سرِ ہر کس نہادند — تم چوں دیگراں از خاک و خون است
و لے ایں راز کس جز من ندانند — ضمیرِ خاک و خونم بے چگون است (پیامِ مشرق ۱۹۲۲ء)

گدائے جلوہ رفتی بر سرِ طور — کہ جانِ تو ز خود نا محرمے ہست
قدم در جستجوئے آدمے زن — خدا ہم در تلاشِ آدمے ہست (ایضاً)

ز انجم تا بہ انجم صد جہاں بود — خرد ہر جا کہ پَرزد، آسماں بود
و لیکن چوں بخود نگریستم من — کرانِ بے کراں در من نہاں بود (ایضاً)

دلِ من در طلسمِ خود اسیر است — جہان از پرتوِ او تاب گیر است
مپرس از صبح و شامم زانکہ بے — کہ پیشِ روزگارِ من پریر است (ایضاً)

نوا در سازِ جاں از زخمۂ تو — چساں در جانی و از جاں برونی
چراغم، با تو سوزم، بے تو میرم — تو اے بیچونِ من! بے من چگونی (ایضاً)

کراجوئی، چرا در پیچ و تابی — کہ او پیداست، تو زیرِ نقابی

تلاش او کنی، جز خود نبینی تلاش خود کنی، جز او نیابی (ایضاً)

واضح رہے کہ آخری رباعی میں اقبال نے مرشد رومیؒ کے اس قول کو نظم کر دیا ہے "خدایا! این چہ بوالعجبی است کہ با دوستان خود می کنی۔ وقتیکہ ترا می جوییم خود را می یابیم و وقتیکہ خود را می جوییم ترا می یابیم" اور مرشد رومیؒ نے جو کچھ کہا ہے، یہی سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامیؒ ان سے پہلے فرما چکے ہیں:

"چون خود را می جوییم، خدا را می یابم خود را نمی یابم و چون خدا را می جوییم خود را می یابم"

ز آغاز خودی کس را خبر نیست خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
ز خضر این نکتۂ نادر شنیدم کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست (پیامِ مشرق)

زمن گو صوفیان باصفا را خدا جویان معنی آشنا را
غلام ہمت آن خود پرستم کہ با نور خودی بیند خدا را

(من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کا فارسی میں ترجمہ ہے)

تو میگوئی کہ من ہستم، خدا نیست جہان آب و گل را انتہا نیست
ہنوز این راز بر من ناگشود است کہ چشم آنچہ بیند ہست یا نیست (ایضاً)

(کیسے دلکش انداز میں مادیت اور تصوریت کے نقطۂ نگاہ کو پیش کر کے مادیت پرست کو ترکی بترکی جواب دیا ہے۔ فافہم وتدبر) (ایضاً)

دم ز گرم نوائی است جان ز چہرہ کشائی است
ہنوز این راز خدائی است (ایضاً)

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

(کائنات فریبِ نظر ہے، یعنی اس کا وجود حقیقی نہیں ہے۔ یہی وحدۃ الوجود ہے)

گمان مبر کہ سرشتند در ازل گل ما کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیر وجود (ایضاً)

جب میں نے علامہ مرحوم سے اس کا مطلب پوچھا تو فرمایا God is, man is becoming. یعنی خدا ہے، انسان ہونے میں ہے۔ یہ انگریزی جملہ کہہ کر اردو میں کہنے لگے: یہ شعر پڑھو غور سے تو مطلب واضح ہو جائے گا (یہ غالباً ۱۹۲۱ء کی بات ہے)

چو موج می تپد آدم بجستجوے وجود — ہنوز تا کمر دریبادۂ عدم است (زبور عجم ص ۵۸)

دانۂ سبحہ بزنار کشیدن آموز — گر نگاہ تو دو بین است ندیدن آموز

یہ شعر دراصل مرشد رومیؒ کے اس شعر کی تفسیر ہے!

در من و ما سخت کردہ استی "تو رست" — ہست ایں جملہ خرابی از دو ہست

پیر اور مرید نے کیسے واضح اور دلکش انداز میں وحدت وجود کا اثبات اور دو وجودوں کا ابطال کیا ہے۔ فافہم وتدبر

میانۂ من و او ربط دیدہ ونظرلیست — کہ با نہایت دوری ہمیشہ با او ایم (زبور عجم ص ۶۴)

بے تو از خواب عدم چشم کشودن نتوان — بے تو بودن نتوان، با تو غنودن نتوان

در جہاں است دل ما کہ جہاں در دل ماست — لب فرو بند کہ ایں عقدہ کشودن نتوان (ایضاً ص ۶۶)

ہم با خود و ہم با او ہجران کہ وصال است ایں

اے عقل! چہ می گوئی! اے عشق! چہ فرمائی؟ (ایضاً ص ۶۸)

ایں جہان چیست، صنم خانۂ پندارِ من است

جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است

ہستی و نیستی، از دیدن و نا دیدنِ من!

چہ زمان و چہ مکان، شوخیٔ افکارِ من است (زبور عجم ۱۹۲۷ء ص ۸۹)

(فائدہ - یعنی اقبال کی رائے میں کائنات کا وجود حقیقی یا مستقل نہیں ہے)

من بتلاشِ تو روم، یا بتلاشِ خود روم

عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگانِ کوئے تو (ایضاً ص ۹۰)

مرغِ خوش لہجہ و شاہین شکاری از تست

زندگی را روشِ نوری و ناری از تست (ایضاً ص ۹۱)

روشن از پرتوِ آں ماہ و لے نیست کہ نیست

باہزار آئینہ پرداختنش را نگرید (ایضاً ص ۹۲)

(یہ کائنات اس کے پرتو سے روشن (موجود) ہے؛ یہی وحدت الوجود ہے)

بضمیرت آرمیدم تو بجوشش خود نمائی
بکنارہ برفگندی دُرِ آبدارِ خود را (ایضاً)[۹۳]

(انسانی خودی ایزدی خودی کی نمائش ہے۔ یہی وحدۃ الوجود ہے)

درونِ سینۂ ما دیگرے! چہ بوالعجبی است
کہ باخبر گزری یا کہ ما دوچارِ خودیم!
کشائے پردہ ز تقدیرِ آدمِ خاکی
کہ ما بہ رہگذرِ تو در انتظارِ خودیم (ایضاً)[۹۴]

(یعنی انسانی خودی عین ذات ہے؛ اور یہی وحدۃ الوجود ہے)

چہ حرم، چہ دیر، ہر جا سخنے ز آشنائے
گر اینکہ کس ز رازِ من و تو خبر ندارد

(رازِ من و تو یہی ہے کہ "من و تو" میں غیریت اعتباری ہے، عینیت حقیقی ہے۔ من درحقیقت "تو" کا پرتو ہے، یا مظہر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا اشعار میں بصراحت مذکور ہے؛ اور یہی وحدۃ الوجود ہے)

ما از خدائے گم شدہ ایم اُو بجستجو است
چوں ما نیازمند و گرفتارِ آرزو است
در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست (زبورِ عجم)[۹۵]

(یہ پوری غزل وحدۃ الوجود کی آئینہ دار ہے۔ آخری مصرع میں کیسی شاعرانہ دلکشی کے ساتھ رمزیہ انداز میں "ما و او" کی عینیت ثابت کی ہے۔)

نہ ایں عالم حجاب او را، نہ آں عالم نقاب او را
اگر تابِ نظر داری، نگاہے می تواں کردن (ایضاً)[۹۶]

از ہمہ کس کنارہ گیر، صحبتِ آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب، ہم ز خودی خدا طلب (ایضاً)[۹۷]

از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست (ایضاً)

سخن از بود و نابود جہاں با من چہ می گوئی
من ایں دانم کہ من ہستم ندانم ایں چہ نیرنگ است (ایضاً)
دہ جاست زندگانی، نہ زماست زندگانی
ہمہ جاست زندگانی، ز کجاست زندگانی (ایضاً)
صورت گرے کہ پیکر روز و شب آفرید
از نقش ایں و آں بہ تماشائے خود رسید (ایضاً)

(نقش ایں و آں مظہر ذات باری ہے اور یہی وحدۃ الوجود ہے۔)

اگر بینی، ز خودگیری ز بر شو خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو (گلشن راز جدید)

کیونکہ خودی عین خدا ہے، بلحاظ اصل خویش اس لیے تو اقبال ہمیں مشورہ دیتے ہیں کہ اگر خدا کو (دیکھنا) چاہتے ہو تو خودی کی معرفت حاصل کرو۔ معرفت کو نزدیکی سے تعبیر کر دیا ہے۔ یہی وحدۃ الوجود ہے)

من و او چیست؟ اسرار الٰہی است من و او بر دوام ما گواہی است
بہ بزم ما تجلی است، بنگر جہان ناپید و او پیداست بنگر (ایضاً)

نہ مارا در فراق او عیارے نہ او را بے وصال ما قرارے

نہ او بے ما، نہ ما بے او، چہ حال است فراق ما فراق اندر وصال است (ایضاً)
ذات حق را نیست ایں عالم حجاب غوطہ را حائل نگردد نقش آب (جاوید نامہ ۱۹۳۲)

در دو عالم ہر کجا آثار عشق ابن آدم سرے از اسرار عشق (ایضاً)
(اگر اسرار عشق کی جستجو کی جائے، تو جو یا وحدت الوجود تک پہنچ جائے گا)

کس ز سر سجدہ آگاہ نیست سجدہ جز سر الا اللہ نیست
لا الہٰ تیغ و دم او سجدہ فاش تر خواہی، بگو: ہو سجدہ (ایضاً)

(جو لوگ قلتِ تدبر کی وجہ سے اقبال کو وحدت الوجود کا مخالف سمجھتے ہیں، وہ ان شعروں کو پڑھیں اور خود ہی فیصلہ کریں کہ دنیا میں کس شاعر نے عقیدۂ وحدتِ وجود کو اس سے زیادہ واضح لفظوں میں بیان کیا ہے۔ منکرین اور مخالفین دونوں بار بار پڑھیں ھو عبدہٗ، ھو عبدہٗ تاکہ وحدت الوجود کی حقیقت دل پر نقش ہو جائے۔ کیا ان اشعار کو پڑھنے کے بعد بھی کسی صاحبِ عقل و ہوش کے دل میں کوئی شبہ باقی رہ سکتا ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے علمبردار نہیں ہیں)

حق ہویدا با ہمہ اسرارِ خویش
از نگاہِ من کند دیدارِ خویش (ایضاً)[9]

چیست بودن، دانی اے مردِ نجیب
از جمالِ ذاتِ حق بُردن نصیب (ایضاً)[10]

از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست
تیغِ لاموجود الا اللہ اوست (مسافر ۱۹۳۲ء)[11]

(یعنی اللہ کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے۔ اور یہی وہ وحدت الوجود ہے جس کی تبلیغ اقبال نے ساری عمر کی)

راز دانِ خیر و شر گشتم ز فقر زندہ و صاحب نظر گشتم ز فقر
یعنی آں فقرے کہ داند راہ را بیند از نورِ خودی اللہ را! (ایضاً)[12]

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو
پلا کے مجھ کو مے لا الٰہ الا ھو (بالِ جبریل ۱۹۳۵ء)[13]

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی اگر بیزار ہو اپنی کرن سے

(ذاتِ باری بمنزلۂ آفتاب ہے اور روحِ انسانی بمنزلۂ شعاع ہے جس طرح شعاعیں آفتاب سے صادر ہوتی ہیں ارواح خدا سے صادر ہوتی ہیں۔ یہی وحدتِ وجود ہے اور اس تشبیہ کو سب سے پہلے فلاطینوس نے پیش کیا تھا۔)

نگاہ پیدا کر اے غافل، تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا (ایضاً)[14]

(ذاتِ حق بمنزلۂ دریا ہے، ارواح بمنزلۂ امواج ہیں۔ یہی وحدت الوجود ہے۔)

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری (ایضاً)[15]

یہ ہے خلاصۂ علم قلندری کہ حیات
خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں — (ایضاً)[115]

وہ اپنے حسن کی مستی سے ہیں مجبورِ پیدائی
مری آنکھوں کی بینائی میں ہیں اسبابِ مستوری — (ایضاً)[116]

تو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی! — (ایضاً)[117]

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن — (ایضاً)[118]

اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں، نہ روح ہے نہ بدن — (ضربِ کلیم ۱۹۳۶ء)[119]

(وجودِ انسان نہ روح ہے، نہ بدن، بلکہ پرتو ہے ذاتِ باری کا یا تجلی ہے اسما و صفات کی؛ اور یہی وحدت الوجود ہے۔)

نہ با ملّا نہ با صوفی نشینم — تو میدانی کہ من آنم نہ اینم
نویس اللہ بر لوحِ دلِ من — کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم — (ارمغانِ حجاز)[120]

ترا اے تازہ دل: دل را نگاہ دریاب — بخود رَس نیا گاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش — ز لا موجود الا اللہ دریاب

(یہاں صاف لفظوں میں وحدت الوجود کا اقرار کیا ہے۔ فافہم، تدبر)

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز — بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی — خودی را فاش تر دیدن بیاموز — (ایضاً)[121]

جہانِ دل، جہانِ رنگ و بو نیست — درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست — (ایضاً)[122]

خودی را از وجودِ حق وجود ے   خودی را از نمودِ حق نمود ے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر   کجا بودے اگر دریا نبود ے   (ایضاً)[۲۳]

کفِ خاکے کہ دارم اندر اُوست   گُل و ریحانم از ابرِ ترِ اُوست
نہ "من" را می شناسم من، نہ اُو را   ولے دانم کہ "من" اندر برِ اوست   (ایضاً)[۲۴]

ان اشعار کے مطالعے سے قارئین کرام پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں وحدتِ وجود کی تعلیم دی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انھوں نے کہیں "ہمہ اوست" کا نظریہ پیش کیا ہے، کہیں "ہمہ از اوست" کا اور کہیں "ہمہ با اوست" کا۔ لیکن یہ سب مسلکِ وحدتِ وجود ہی کی تعبیریں ہیں۔ ان تینوں تعبیروں کی بنیاد وحدتِ وجود پر ہے یعنی حقیقی معنی میں صرف اللہ ہی موجود ہے (لا موجود الا اللہ) کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ ظلّی ہے جو بظاہر موجود ہے اور مشہود ہے مگر درحقیقت اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ جیسے شعلۂ جوالہ کہ بظاہر موجود ہے مگر درحقیقت موجود نہیں ہے اور یہی مسلک شیخ احمد سرہندی کا ہے۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

جاننا چاہیے کہ عالم کا ثبوت مرتبۂ حس و وہم میں ہے، نہ کہ مرتبۂ خارج میں۔ خارج میں ذات وصفاتِ واجب کے علاوہ اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔ اس کی مثال نقطہ، جوالہ اور دائرہ موہومہ ہے کہ درحاصل خارج میں صرف نقطہ موجود ہے اور دائرہ معدوم ہے۔ غیر از حق جلّ وعلا خارج میں کوئی شے موجود ہے ...... اس فقیر کے نزدیک حقائقِ ممکنات عدمات ہیں اور حضرت شیخؒ کے نزدیک حقائقِ ممکنات وجوبات متنزلہ ہیں۔ (مکتوب نمبر ۸۵ دفتر سوم)

یہ مکتوب خاصا طویل ہے، میں نے اس میں سے چند فقرے اپنے قول کی تائید کے لیے یہاں درج کر دیے ہیں۔ وحدت وجود کا مفہوم یہی ہے جو شیخ سرہندی نے بیان فرمایا ہے کہ خارج میں یعنی کائنات میں ذات وصفات واجب تعالیٰ کے سوا اور کوئی شے فی الحقیقت موجود نہیں ہے۔ یعنی وجود صرف ذاتِ واجب میں منحصر ہے۔ کائنات کا وجود حسی یا وہمی ہے۔

آخری فقرے سے ثابت ہے کہ شیخ احمدؒ اور ابن عربی میں اصلاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں وحدتِ وجود ہی کے قائل ہیں۔ اختلاف اس کی تعبیر میں ہے کہ وحدت وجود کو تسلیم کر لینے کے بعد ممکنات کی کیا حقیقت ہے۔ ابن عربی کے نزدیک حقائقِ ممکنات وجوداتِ متنزلہ (صور علمیہ) ہیں اور شیخ احمدؒ کے نزدیک حقائقِ ممکنات وہ عدمات ہیں جنھوں نے علمِ واجب میں تعین پیدا کر لیا ہے[۲۶] (تفصیل کے لیے دیکھو مکتوب مذکور)

اسی لیے شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ دونوں وحدتِ وجود کے قائل ہیں، صرف تعبیر کا فرق ہے[۲۷] (تفصیل کیلئے دیکھو مکتوب مدنی)

رادھاکرشنن اور اقبال کے افکار میں مماثلت اور مطابقت کے کئی پہلو ابھی تشنۂ تفصیل ہیں۔ مثلاً[۲۸]

(الف) وجود اور حیات کی بحث
(ب) وجدان اور عقل کا باہمی تعلق اور ان کی ماہیت
(ج) اشتراکیت اور جدلی مادیت پر دونوں کی تنقید
(د) تہذیب مغرب پر دونوں کی تنقید
(ھ) روح یا مادّے کی بحث
(و) صوفیانہ تجربے کی ماہیت اور اس کے حصول کے طریقے
(ز) عقل کی نارسائی کی بحث

لیکن ان مباحث سے بخوف طوالت قطع نظر کرتا ہوں۔ میرا مقصد اس مضمون سے یہ ہے کہ اہل علم کے دل میں رادھاکرشنن اور اقبال کی تصانیف کے تقابلی مطالعے کا ذوق پیدا ہوتا کہ یہ حقیقت ان پر منکشف ہو جائے کہ ان دونوں فلسفیوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز میں عصر حاضر کی مادّہ پرستانہ ذہنیت کے ابطال میں ناقابل فراموش کارنامہ انجام دیا ہے۔ اس لیے عصر حاضر میں جو لوگ خداپرستی کے علمبردار ہیں، ان پر ان دونوں حکیموں کا بڑا احسان ہے۔ دونوں حکیم اپنا اپنا فرض انجام دے چکے جیسا کہ خود ان میں سے ایک نے نظم میں اور دوسرے نے نثر میں اعلان کیا ہے۔

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است (اقبال)

رادھاکرشنن فرماتے ہیں:

> میری تمام تر کوشش یہ رہی ہے کہ تعلیم یافتہ طبقے کو اس حقیقت سے آگاہ کر دوں کہ جب تک انسان کا رشتہ خدا سے استوار نہ ہوگا، نہ وہ خود اطمینانِ قلب حاصل کر سکتا ہے نہ اس دنیا کو امن و اطمینان کی نعمت سے بہرہ ور 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 خیالات سے استفادہ کریں اور ان کو دوسروں تک پہنچائیں۔

مضمون ختم کرنے کے بعد مجھے خیال آیا کہ میں نے ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ اقبال کے یہاں وحدت الوجود کی تینوں تعبیریں موجود ہیں مگر ان کی مثالیں نہیں دیں۔ یہ لکھتے وقت میرے ذہن میں یہ بات تھی کہ اس مضمون کے پڑھنے والے ان صدر ترین

(تعبیروں) سے آگاہ ہوں گے۔ اس لیے انہیں بتانے کی ضرورت نہیں لیکن پھر سوچا کہ شاید کسی کو آگاہی نہ ہو اس لیے اس جگہ ایک ایک مثال درج کیے دیتا ہوں :

(الف) ہمہ اوست کی مثال

یہ عالم سالمات مادی کی میکانکی حرکت سے بے کہ فکر انسانی کی آزادانہ حرکت (یعنی یہ عالم من حیثیت المجموع) کچھ نہیں ہے مگر انائے کبیر (خدا) کی تجلی...... ہم حیاتِ ایزدی (وجودِ حق) کے سمندر میں موتیوں کی طرح زندگی بسر کرتے ہیں اور اس حیات سے استفاضۂ وجود کرتے رہتے ہیں۔

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (آکسفورڈ ۱۹۳۴ء) ص ۶۸

تصوفِ اسلام کی تاریخ میں شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ پہلے محقق ہیں جنہوں نے فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم میں اس حقیقت کو بدلائلِ عقلیہ و نقلیہ مبرہن کیا ہے کہ یہ کائنات حق تعالےٰ کے اسماء و صفات کی تجلی کا دوسرا نام ہے۔ رومی، جامی، عراقی، بیدل، ملا محب اللہ بہاری، ملا بحر العلوم، علامہ فضل حق خیرآبادی اور دیگر عرفاء و علماء اور حکما نے شیخ اکبرؒ ہی کے افکار کی ترجمانی کی ہے۔ اور عصر حاضر میں علامہ اقبال نے انہیں بزرگوں سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں :

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم   حدیثِ عشق بے باکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکانِ امت   ترا با شوخیِ رندانہ گفتم

کرا جوئی، چرا در پیچ و تابی؟   کہ اُو پیداست، تو زیرِ نقابی
تلاشِ اُو کنی، جز خود نہ بینی   تلاشِ خود کنی، جز او نیابی

(ب) ہمہ باوست کی مثال

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

(ج) ہمہ از اوست کی مثال

خودی را از وجودِ حق وجودے   خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ این تابندہ گوہر   کجا بودے ، اگر دریا نبودے

(د) ان تینوں تعبیروں کو اس رباعی میں جمع کر دیا ہے۔

تو اے نادان! دل آگاہ دریاب

بخود مثل نیاگان راہ دریاب

چسان مومن کند پوشیدہ را فاش

ز "لا موجود الا اللہ" دریاب

راقم الحروف کا مسلک بھی یہی ہے کہ لا موجود الا اللہ یا ایّہا اُدرِثم

حواشی

۱ اتصالِ بے تکیف بے قیاس ہست ربّ الناس را با جانِ ناس (رومی)

۲ بسوادِ دیدۂ تو نظر آفریدہ ام من بضمیرِ تو جہانی دگر آفریدہ ام من (اقبال)

۳ رادھا کرشنن کا فلسفہ : ۱۱

۴ طریقت بجز خدمتِ خلق نیست بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست (سعدی)

۵ مرا از منطق آید بوئے خامی دلیلِ او دلیلِ ناتمامی
در دلہائے بستہ را کشاید دو بیت از پیرِ رومی یا ز جامی (ارمغانِ حجاز)

۶ کمالِ زندگی دیدارِ ذات است طریقش رستن از بندِ جہات است (جاوید نامہ)

۷ ہر کہ رمزِ مصطفےٰ فہمیدہ است شرک را در خوف مضمر دیدہ است

۸ ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

۹ Enneads, VI, 9, 10.

۱۰ خودی پنہاں ز حجت بی نیاز است یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است

۱۱ اتصالِ بے تکیف بے قیاس ہست ربّ الناس را با جانِ ناس (رومی)

۱۲ نفسِ امارہ کی بنیادی صفات پانچ ہیں۔ بقیہ صفات انہیں سے یا انہیں کے تعامل سے پیدا ہوتی ہیں۔ کام سے مراد ہے شدید جنسی میلان۔ کرودھ بمعنی غضب۔ موہ سے مراد ہے دنیا کی دلکش چیزوں پہ فریفتگی۔ لوبھ بمعنی حرص و طمع۔ اور اہنکار بمعنی تکبر، خود بینی، خود پرستی یا عُجب۔ قرآن نے ان کو "ھوٰی" سے تعبیر فرمایا ہے۔

۱۳ ویراگ کے لفظی معنی ہیں دنیا کی دلفریب اشیا سے قطع نظر کر لینا۔
قرآن نے اسے تبتل سے تعبیر کیا ہے۔ دیکھئے سورۃ "مزمل آیت نمبر ۸"
"وتبتل الیہ تبتیلا" (اور دنیاوی لذات سے کامل طور قطع تعلق کر لو۔)

۱۴	"زندگی کا تصور ریتی ناویہ نگاہ" ص	۱۲۴
۱۵	"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص	۳
۱۶	"ایضاً" ص	۷
۱۷	"زندگی کا تصور ریتی ناویہ نگاہ" ص	۲۰۲

۱۸ "زندگی کا تصور ریتی زاویہ نگاہ" ص ۲۹۴

۱۹ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص ۱۱۹

۲۰ "زندگی کا تصور ریتی زاویہ نگاہ" ص ۳۴۴

۲۱ "ایک اعتراف کے اوراق" ص ۹۲

۲۲ ایضاً ص ۴۱

۲۳ ص ۳۵

۲۴ ایضاً ص ۳۶

۲۵ ایضاً ص ۳۸

۲۶ ایضاً ص ۳۹

۲۷ ایضاً ص ۴۰

۲۸ ایضاً ص ۴۵

۲۹ جاوید نامہ

۳۰ گلشن راز جدید

۳۱ حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را (حافظ)

ہر اک بات پہ کہتا تھا : " من نمی دانم
یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا (اکبر الٰہ آبادی)

۳۲ ضرب کلیم

۳۳ جاوید نامہ

۳۴ ایضاً

۳۵ ایضاً

۳۶ ارمغان حجاز

۳۷ ایضاً

۳۸ زبور عجم

۳۹ زبور عجم

۴۰ "تشکیل جدید" ص ۷۶، ۷۷

۴۱ ایضاً ص ۱۱۶

۴۲ دراصل ڈاکٹر صاحب نے قرآن حکیم کی اس آیت کا ترجمہ کر دیا ہے: نحن اقرب الیہ من حبل الورید

۴۳ پیام مشرق

۴۴ بال جبریل

۴۵ ایضاً

۴۶ ضرب کلیم

۴۷ بال جبریل

۴۸ ایضاً

۴۹ ضرب کلیم

۵۰ ایضاً

۵۱ جاوید نامہ

۵۲ پس چہ باید کرد

۵۳ پیام مشرق

۵۴ ضرب کلیم

۵۵ ایضاً

۵۶ پیام مشرق

۵۷ بال جبریل

۵۸ زبور عجم

۵۹ بال جبریل

۶۰ "تشکیل جدید" ص ۶۸

۶۱ ایضاً ص ۵۴

۶۲ فلسفۂ عصر حاضر پر مذہب کا اقتدار ص ۴۴۵

۶۳ ص ۳۴۰

۶۴ بانگِ درا قبل ۱۹۰۵ء

۶۵ ایضاً

۶۶ ایضاً

۶۷ ایضاً

۶۸ ایضاً درا قبل ۱۹۰۵ء

۶۹ ایضاً

۷۰ ایضاً

۷۱ اسرار خودی ۱۹۱۸ء

۷۲ رموز بے خودی

۷۳ پیام مشرق ۱۹۲۲ء

۷۴ ایضاً

۷۵ ایضاً

۷۶ ایضاً

۷۷ ایضاً

۷۸ اس رباعی کے ضمن میں یہ واقعہ لائق تذکرہ ہے کہ ڈاکٹر عبدالوہاب عزام بے مرحوم سابق سفیر مصر متعینہ پاکستان نے جب ''پیام مشرق'' کا عربی میں ترجمہ کیا، تو اس سے یہ رباعی خارج کر دی جب میں نے اس ترجمے میں یہ رباعی نہ پائی تو مرحوم سے اس کا سبب دریافت کیا۔ انہوں نے کہا کہ اس رباعی میں اقبال نے وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے اور میں اس مسلک سے اختلاف رکھتا ہوں۔ اس لیے میں نے اسے خارج کر دیا۔ میں یہ جواب سن کر حیران رہ گیا کہ یہ بات تو آداب ترجمہ کے سراسر خلاف ہے کہ مترجم جو بات اپنے مسلک کے خلاف پائے اسے حذف کرتا چلا جائے (چشتی)

۷۹ پیام مشرق

۸۰ ایضاً

۸۱ ایضاً

۸۲ ایضاً

۸۳ ایضاً

۸۴؎ پیام مشرق
۸۵؎ زبورِ عجم
۸۶؎ ایضاً
۸۷؎ ایضاً
۸۸؎ ایضاً
۸۹؎ زبورِ عجم۔ ۱۹۲۷ء
۹۰؎ ایضاً
۹۱؎ ایضاً
۹۲؎ ایضاً
۹۳؎ ایضاً
۹۴؎ ایضاً
۹۵؎ ایضاً
۹۶؎ ایضاً
۹۷؎ ایضاً
۹۸؎ ایضاً
۹۹؎ ایضاً
۱۰۰؎ ایضاً
۱۰۱؎ ایضاً
۱۰۲؎ گلشن رازِ جدید
۱۰۳؎ ایضاً
۱۰۴؎ ایضاً
۱۰۵؎ جاوید نامہ ۱۹۳۲ء
۱۰۶؎ ایضاً
۱۰۷؎ ایضاً
۱۰۸؎ ایضاً

۱۰۹ ایضاً

۱۱۰ مسافر ۱۹۳۲ء

۱۱۱ ایضاً

۱۱۲ بال جبریل ۱۹۳۵ء

۱۱۳ ایضاً

۱۱۴ ایضاً

۱۱۵ ایضاً

۱۱۶ ایضاً

۱۱۷ ایضاً

۱۱۸ ایضاً

۱۱۹ ضرب کلیم ۱۹۳۷ء

۱۲۰ ارمغان حجاز

۱۲۱ ایضاً

۱۲۲ ایضاً

۱۲۳ ایضاً

۱۲۴ ایضاً

۱۲۵ یعنی شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رح

۱۲۶ مکتوبات

۱۲۷ مکتوب مدنی