189

اقبالؒ کے ارتقائے فکر

کا

تنقیدی جائزہ

پروفیسر محمد انور صادق

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006
اقبال اکادمی پاکستان

"میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے۔ خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔"

اقبالؒ

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

اقبال کا فکری ارتقا، اقبالیات کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک ہے۔ ہر وہ نقاد جس نے اقبالیات کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے، اُس نے اقبال کے فکری ارتقاء پر بھی تھوڑا بہت ضرور لکھا ہے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر سلیم اختر "اقبال کا نفسیاتی مطالعہ" میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"اقبال کا فکری ارتقاء جیومیٹریکل یعنی ۲، ۴، ۸، ۱۶، ۳۲ کے انداز پر تھا۔"

اسی طرح ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی اپنی کتاب "فکر اقبال" میں لکھتے ہیں۔

"اقبال کے کلام میں شروع سے آخر تک مسلسل ارتقائے فکر پایا جاتا ہے۔"

جہاں ان حضرات نے اقبال کے فکری ارتقاء پر روشنی ڈالی ہے، وہاں یہ ارتقاء کے نتیجے میں فکر اقبال میں پیدا ہونے والے تضادات کی نشاندہی کیے بغیر نہ رہ سکے چنانچہ ڈاکٹر سلیم اختر کتاب مذکور میں لکھتے ہیں۔

"اقبال کا فکر ارتقاء پذیر رہا ـــــــ اور مختلف اوقات میں وہ مختلف اثرات کے تحت رہے۔"

اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم کی رائے یہ ہے کہ

"اقبال میں بظاہر جو تضاد نظر آتا ہے وہ ارتقائے فکر کا نتیجہ ہے۔"

تاہم بقول سر عبدالقادر۔

"ہمیں اقبال کے کلام میں خیالات کی جو بوقلمونی نظر آتی ہے، وہ تضاد نہیں ہے بلکہ اقبال کی نظر و فکر کا ارتقاء ہے اور کچھ وہی لوگ اقبال کے افکار کو تضاد کا الزام

دے سکتے ہیں جنھیں اقبال کے اسلوبِ فکر و نظر کی عہد بعہد تبدیلیوں کا علم نہیں ہے

مندرجہ بالا بحث سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اقبال کا فکر مسلسل ارتقاء پذیر رہا ہے۔ نیز ان کی رفتارِ ترقی بہت تیز تھی۔ دوسرے یہ کہ فکرِ اقبال میں جو تضادات پائے جاتے ہیں، وہ اُن کے ارتقائے فکر کا نتیجہ ہیں۔ اب فکرِ اقبال کے حوالے سے دیکھنا یہ ہے کہ عملِ ارتقاء سے فکری تضادات پیدا ہوتے ہیں یا رفع ہوتے ہیں؟ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے فکری ارتقا کی تعریف بیان کرنا ہوگی۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ فکری ارتقا کی ماہیت دو الفاظ 'فکر' اور 'ارتقا' سے مرکب ہے اس لیے پہلے فکر کی اور پھر ارتقا کی ماہیت کو سمجھنا ہوگا۔ فکر سے ہماری کیا مراد ہے؟ فکر درحقیقت وہ صلاحیت ہے جو انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے اور یہی وہ صلاحیت ہے جس کی بنا پر انسان کو حیوانِ ناطق کہا جاتا ہے۔ نطق میں تکلم کے ساتھ ساتھ تعقل کا عنصر بھی پایا جاتا ہے۔ بقول سید علی عباس جلالپوری

"انسانی ذہن کی فکر و تدبر کی وہ خاصیت جو اس میں خود شعوری پیدا کرتی ہے، عقل ہے"۔ ۵

مختصر یہ کہ فکر ایک ایسا ذہنی عمل ہے جس میں ان واقعات، حادثات اور اشیاء پر سوچ بچار کی جاتی ہے جو مادی طور پر حواس کے سامنے موجود نہیں ہوتے بلکہ ہم انھیں علامتوں، اشاروں، اور کنایوں کی صورت میں بیان کرتے ہیں اور ان کے باہمی روابط تلاش کرتے ہیں۔ یہ سارا ذہنی عمل عقل کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔

فکر کے تین مراتب ہیں۔ ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ۔ ذہن اپنے ابتدائی مرحلے پر حسی تاثرات کو معطیات کے طور پر کام میں لاتا ہے اور انہیں عقل کی روشنی میں مفاہیم عطا کرتا ہے۔ جبکہ ثانوی درجے میں ذہن اشیاء کے حسی تاثرات کی بجائے ان کے تصورات کو علامتوں کے طور پر استعمال کرتا ہے اور فکر کے عمل کو آگے بڑھاتا ہے۔ فکر کا آخری مرحلہ وہ ہے جب ذہن حسی تاثرات اور تصورات و علامات سے بے نیاز ہو کر تجریدی رنگ میں ماہیت اشیاء کو اپنی گرفت میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ فکر کا اعلیٰ ترین مقام ہے اور بقول ڈبلیو۔ سی۔ ڈمپیئر

"فلسفہ لازمی طور پر حسی فکر سے غیر حسی یا خالص فکر کی طرف بڑھنے کا نام ہے"۔ ۶

اس اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سائنس اور شاعری بالترتیب فکر کے ابتدائی اور ثانوی درجوں تک ہی محدود رہتے ہیں جبکہ فلسفہ فکر کے اعلیٰ ترین مقام تک جا پہنچتا ہے۔

بہرحال جہاں تک فکر کی دیگر خصوصیات کا تعلق ہے، ان میں تجزیہ اور ترکیب زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ فکر میں تجزیے اور ترکیب دونوں سے کام لیا جاتا ہے۔ تجزیے میں کسی شئے کے ہر پہلو کا الگ الگ جائزہ لیا جاتا ہے جبکہ ترکیب میں شئے کے تمام پہلوؤں کو یکجا کر کے دیکھا جاتا ہے۔ فکر کا تضاد و تناقض سے پاک ہونا بھی اس کی اہم ترین خصوصیات میں سے ہے۔

فکر بالعموم دو قسموں کا ہوتا ہے۔ ایک تعقلی فکر اور دوسرے تخئیلی فکر۔ تعقلی فکر کو حقیقی فکر بھی کہا جاتا ہے۔ ایف۔ ایل۔ رش کے مطابق استخراجی فکر، استقرائی فکر اور تنقیدی فکر، حقیقی فکر کی تین مختلف صورتیں ہیں۔ استخراجی فکر میں کلیات سے جزئیات کی طرف اور استقرائی فکر میں جزئیات سے کلیات کی طرف استدلال کیا جاتا ہے جبکہ تنقیدی فکر میں کسی شئے کی قدر و قیمت یا حسن و قبح پر حکم لگایا جاتا ہے۔ اب چونکہ فکر کی ان اقسام کو بالعموم اہلِ فلسفہ استعمال میں لاتے ہیں اس لیے اس کو بحیثیت مجموعی فلسفیانہ فکر بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس تخئیلی فکر کو شاعرانہ فکر کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ شعرائے کرام زیادہ تر اسی قسم کے فکر سے کام لیتے ہیں اور ماضی کے تجربات و تصورات کو نئے امتزاج میں پیش کر کے حقیقت کی نئی نئی صورتیں پیدا کرتے رہتے ہیں اس لیے شاعرانہ فکر میں تضاد و تناقض کا پیدا ہو جانا لازمی امر ہے۔ البتہ جدت و ندرت اور تازگی کا احساس اس کی نمایاں ترین خصوصیات ہیں۔ تضاد و تناقض کو فلسفیانہ فکر کا عیب اور شاعرانہ فکر کا حسن تصور کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں۔

"تنوع یا تضاد شاعری کا حسن یا مزاج ہے اور فلسفہ کا نقص یا نارسائی"۔[۲۴]

دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال میں ہر دو طرح کی فکر اپنے درجۂ کمال تک پائی جاتی ہے۔

ماہیتِ فکر پر غور کر لینے کے بعد اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تصورِ ارتقا کی وضاحت کر دی جائے تاکہ سلسلۂ کلام آگے بڑھ سکے۔ تصورِ ارتقا جدید دور کے معروف ترین نظریات میں سے ایک ہے۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ

"یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ ارتقاء فطرت کا ایک مسلّم اسلوب ہے اور تغیر و ارتقاء کے اس عمل سے انسان بھی مستثنیٰ نہیں"۔[۲۵]

لیکن سوال یہ ہے کہ ارتقاء سے ہماری مراد کیا ہے؟ انگریزی زبان کا لفظ Evolution، Evolve سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی کسی ملفوف شئے کو کھول کر پھیلا دینا ہے یا یہ کہ کسی شئے کے جوہر کو جو بالقویٰ اس میں موجود ہو، باہر نکالنا وغیرہ

جسٹس ایس اے رحمٰن اپنے ایک مضمون "اقبال اور مسئلہ ارتقاء" میں تصورِ ارتقا کا مفہوم واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہ درحقیقت کسی شے کے فطری امکانات کا بلا لحاظِ ماحول، عملی اظہار ہے۔"[9]

تصورِ ارتقاء میں حرکت و تغیر کا مفہوم لازمی طور پر پایا جاتا ہے۔ عملِ ارتقا سے ایک شے یا فرد کے جملہ امکانات و رجحانات کو یکجہتی اور وحدتِ فکر عطا ہوتی ہے جبکہ جمود میں شے یا فرد میں انتشار اور پراگندگی کی راہیں کھلتی ہیں۔ جمود دراصل حرکتِ رجعی کا نقطۂ آغاز ہوتا ہے۔ بعض اوقات ارتقا اور تغیر کو ہم معنی سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ ہر تغیر میں ارتقاء نہیں ہوتا جبکہ ہر ارتقاء میں تغیر ضرور ہوتا ہے اس لیے ارتقا صرف ایسی حرکت کو کہیں گے جو خطِ مستقیم میں ہو اور مثبت نتائج پیدا کرے۔

عملِ ارتقا کے دوران میں کسی شے میں جو تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں، کیا وہ اس شے کے داخلی تقاضوں کا نتیجہ ہوتی ہیں یا خارجی ماحول کے اثرات کا۔ اس مسئلے پر ماہرینِ ارتقا کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے بعض کا خیال ہے کہ محرکِ ارتقا شے کے داخلی تقاضے ہوتے ہیں جبکہ بعض خارجی ماحول کے اثرات کو ارتقاء کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ اب جہاں تک اقبال کے تصورِ ارتقاء کا تعلق ہے وہ دونوں طرح کے محرکات کو یکساں طور پر اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ

کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی۔[10]

تو وہ ارتقا کے داخلی تقاضوں کی نشاندہی کرتے ہیں اور جب اس غنچے کے بارے میں جو اپنے نفس کے زور پر کھلتا ہے، یہ کہتے ہیں کہ

"جسے نصیب نہیں آفتاب کا پرتو۔"[11]

تو گویا وہ ارتقا میں خارجی محرکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اقبالؒ ارتقا میں داخلی تقاضوں کے ساتھ ساتھ خارجی عوامل کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی شے کے داخلی امکانات کس اصول کے تحت ارتقاء پذیر ہوتے ہیں؟ اس کا جواب بقول ڈاکٹر قاضی عبدالمجید یہ ہے کہ

"انسان، جماعت اور کائنات میں ارتقائی اصول کارفرما ہے لیکن یہ ارتقا ہموار نہیں ہوتا بلکہ اصولِ تضاد کا پابند ہے۔"[12]

ارتقائی عمل کا ایک بنیادی خاصہ اُس کا تسلسل ہے۔ انسان اور کائنات ابتدائے آفرینش ہی سے ارتقاء پذیر ہیں اور یہ عمل کسی مقام پر رُکے بغیر اس وقت تک جاری رہے گا جب تک انسان اور کائنات اپنے کمال تک نہیں پہنچ جاتے۔ از ابتدا تا انتہا یہ ایک مسلسل عمل ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ فکر جب اس پورے عمل کو اپنی گرفت میں نہیں لے سکتی تو وہ اسے مختلف حصوں میں بانٹ کر سمجھنے کی کوشش کرتی ہے جنھیں ارتقا کے مدارج یا ادوار کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کے تمدنی ارتقاء کو ماہرینِ سماجیات نے وحشت، بربریت اور تمدن جیسے ادوار میں تقسیم کر رکھا ہے۔ البتہ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ تصورِ ارتقا ایک اضافی شے ہے۔ کائنات کی تمام چیزیں ہمسفر ہونے کے باوجود ایک مقام پر نہیں ہیں اور سفرِ ارتقا میں کوئی چیز آگے ہے اور کوئی پیچھے۔ من حیثیت الجماعت انسان سب سے آگے ہے تاہم کمالِ مطلق کا مقام ابھی انسان کو بھی حاصل نہیں ہے۔ جہاں تک ایک فردِ واحد کے فکری ارتقا کا تعلق ہے ہم اُسے قوانینِ ارتقا کی روشنی میں کسی حد تک قطعیت کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں جبکہ وہ فرد اپنی حیاتِ مستعار کا دور بھی پورا کر چکا ہو۔ فکری ارتقا کا اپنے تکمیلی مرحلہ میں تضادات سے پاک ہونا بہت ضروری ہے۔

ماہیاتِ فکر و ارتقا پر غور کرنے کا بنیادی مقصد دراصل فکری ارتقا کی تعریف بیان کرنا تھا تاکہ اقبال کے ارتقائے فکر کا مطالعہ کیا جا سکے۔ چنانچہ کسی فرد کی فکری قابلیتوں کا اپنے تمام تر امکانات سمیت خارجی ماحول کے اثرات کے ساتھ مل کر بتدریج ایک ایسے کل کی صورت اختیار کرنا کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں تضادات کی بجائے مکمل ارتباط و ہم آہنگی پیدا ہو جائے، فکری ارتقا کہلاتا ہے۔ فکر کی مثال درحقیقت اس بیج کی سی ہے جیسے تناور درخت بننے کے لیے سازگار ماحول کے علاوہ مناسب وقت کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔

فکر کے حرکی کردار پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال اپنے خطبۂ اول میں لکھتے ہیں۔

"فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے، ساکن نہیں اور باعتبارِ زمانہ دیکھا جائے تو وہ اپنی اندرونی لامتناہیت کا اظہار اس بیج کی طرح کرتا ہے جس میں پورے درخت کی نمو پذیر وحدت ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر شروع ہی سے موجود رہتی ہے گویا جہاں تک اظہارِ ذات کا تعلق ہے فکر کی مثال ایک 'کل' کی ہے۔"

چنانچہ اس مضمون کا بنیادی مقصد فکرِ اقبال کی ارتقا یافتہ صورت یا تکمیلی نظامِ فکر کا مطالعہ

ہے نہ کہ ان کے مختلف ارتقائی مدارج فکر یا ادوار کا۔ اقبال کی ذات میں گو شاعرانہ اور فلسفیانہ دونوں طرح کا فکر پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہے تاہم زیرِ نظر مضمون کو ان کی فلسفیانہ فکر کے ارتقا کے مطالعہ تک ہی محدود رکھا جائے گا۔

(۲)

اقبال اپنے فکری ارتقا پر بذاتِ خود بھی لکھنا چاہتے تھے لیکن بعض ناگزیر وجوہات کی بنا پر وہ ایسا نہ کر پائے جیسا کہ وہ اپنے ایک خط مؤرخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء میں سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں

"میں اپنے دل و دماغ کی سرگزشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتا ہوں اور یہ سرگزشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے، مجھے یقین ہے جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں، اس تحریر سے اُن میں بہت انقلاب پیدا ہو گا۔"

اسی طرح اپنے ایک اور خط میں مؤرخہ ۲۷ نومبر ۱۹۱۹ء میں عشرت رحمانی کو لکھتے ہیں:

"میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے۔ خیالات کا تدریجی انقلاب، البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔ اگر کبھی فرصت ہو گئی تو لکھوں گا۔ فی الحال اس کا وجود محض عزائم کی فہرست میں ہے۔"

کیا ہی بہتر ہوتا اگر وہ اپنے ہاتھوں اپنے دل و دماغ کی سرگزشت لکھنے میں کامیاب ہو جاتے۔ اس سے ایک تو ان کے خیالات میں عہد بہ عہد ہونے والی تبدیلیوں کو سمجھنے میں مدد ملتی اور دوسرے ان شکوک و شبہات کے ازالے کا موقع فراہم ہوتا جو ان کی زندگی ہی میں بعض لوگوں کے اذہان میں پیدا ہو چکے تھے۔

اقبال کے فکری ارتقا پر قلم اٹھانا درحقیقت اُن کے عزائم کی تکمیل کرنا ہے۔ اس لیے کئی ایک ماہرینِ اقبالیات نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ مثال کے طور پر پروفیسر ابوظفر عبدالواحد نے "اقبال کا ذہنی ارتقاء" کے عنوان سے ایک مضمون قلمبند کیا۔ اسی طرح پروفیسر احمد خان نے بھی ایک مضمون بہ عنوان "اقبال کا شاعرانہ ارتقاء" لکھا ہے۔ "اقبال کا فنی ارتقا" پروفیسر جابر علی سید کی ایک قابلِ قدر تصنیف ہے جس میں انہوں نے اقبال کے فنی ارتقا کو موضوعِ بحث

بنایا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اتنے سارے مضامین کی موجودگی میں ایک نئے مضمون کے لکھے جانے کا کیا جواز رہ جاتا ہے؟ بات دراصل یہ ہے کہ جب ذہنی ارتقاء کی ترکیب استعمال کی جا سکتی ہے تو اس میں فکری اور فنی ہر دو طرح کے ارتقا کا مفہوم موجود ہوتا ہے۔ جبکہ زیرِ نظر مضمون کا بنیادی مقصد صرف اقبال کے فکری ارتقا کا جائزہ لینا ہے۔ اسی طرح جب شاعرانہ ارتقاء یا فنی ارتقا جیسی تراکیب استعمال ہوں تو شاعرانہ فکر و فن کا جائزہ مقصود ہوتا ہے اس لیے فکری ارتقا کا پہلو اس قسم کے جائزوں میں یا تو بالکل نظر انداز ہو جاتا ہے یا پھر ثانوی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں اقبال کے فکری ارتقاء پر اظہارِ خیال کی گنجائش بہر حال موجود ہے۔

اگرچہ اس مضمون کا بنیادی مقصد اس سوال کا جواب تلاش کرنا ہے، کیا آخری دور میں اقبال کے افکار میں انجام کار رفعِ اضداد اور ہم آہنگی نظر آتی ہے یا داخلی تضاد کی قدر باقی رہتا ہے؟ تاہم فکرِ اقبال کے ارتقا کے ابتدائی مدارج پر ایک نظر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فکرِ حیاتِ اقبال کی درجہ بندی کرتے وقت بالعموم اُن کی شاعری ہی کو ملحوظِ خاطر رکھا جاتا ہے اور اُن کی فلسفیانہ فکر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جس سے اقبال کے فکری ارتقاء سے متعلق نتائج اخذ کرنے میں مشکلات پیش آسکتی ہیں کیونکہ بقول پروفیسر رشید احمد صدیقی

> "مرحوم کو صرف شاعر سمجھ لینا یا یہ کہ اُن کے خیالات یا تصورات تمام کے تمام ان کے کلام میں منعقد ہو چکے ہیں، بڑی غلطی ہے۔ مرحوم کی فکر و نظر کا بہت کم حصہ ان کے کلام میں منتقل ہوا ہے۔"[۱]

چنانچہ بہت سے ماہرینِ اقبالیات اب تک اسی غلطی کے مرتکب ہو رہے ہیں اور سر عبدالقادر نے "بانگِ درا" میں اقبال کی شاعری کے جو ادوار مقرر کیے تھے انہیں درست تسلیم کرتے چلے جا رہے ہیں، حالانکہ ہونا یہ چاہیئے تھا کہ اقبال کی نثر اور شاعری یا بہ کہ ان کی فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فکر کا بیک وقت مطالعہ کر کے ان کے فکری ارتقاء کے مختلف ادوار یا مدارج کا تعین کیا جاتا تا کہ پورا اقبال آنکھوں کے سامنے آسکتا۔

اب جہاں تک اقبال کے شاعرانہ تموج کے ارتقا کا تعلق ہے، ماہرین اقبالیات اسے بالعموم تین واضح ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔ اقبال کے شاعرانہ ارتقا کا پہلا دور ابتدائے شاعری سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے۔ بعض اصحاب اس دور کو ۱۹۰۱ء سے بھی شروع کرتے ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید اپنے ایک مضمون "اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام" میں

لکھتے ہیں:

"اقبال کی شاعری کو عموماً تین دوروں میں تقسیم کیا جاتا ہے، پہلا دور ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک کا ہے"[۱۵]

جبکہ دوسرا دور ۱۹۰۵ء سے لے کر ۱۹۰۸ء تک کے عرصے پر محیط ہے اور یہ اقبال کے قیام یورپ کا زمانہ ہے۔ یہ دور اقبال کی شاعری کا دراصل عبوری دور ہے۔ ان کی شاعری کا تیسرا دَور ۱۹۰۸ء میں ہندوستان واپسی کے ساتھ ہی شروع ہوتا ہے جو ان کی وفات یعنی اپریل ۱۹۳۸ء تک جاری رہتا ہے۔ ان تین ادوار میں اقبال کی شاعری نے جو رُخ اختیار کیے اس کے لحاظ سے انہیں مختلف ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر پہلے دور کو قومی شاعری، دوسرے کو فکری شاعری کا دور جبکہ تیسرے دور کو اُن کی شاعری کا اسلامی اور بین الاقوامی دور کہا جاتا ہے۔ اقبال کے شاعرانہ ارتقا کو ان تین ادوار میں تقسیم کرنے والوں میں سر عبدالقادر، شیخ اکبر علی، قاضی عبدالحمید، پروفیسر حمید احمد خان اور خلیفہ عبدالحکیم جیسے ماہرین اقبالیات کے نام شامل ہیں۔

بعض اصحابِ فکر و نظر نے اقبال کے شاعرانہ ارتقا کے تین کی بجائے چار دور بھی مقرر کیے ہیں۔ ان میں مولانا عبدالسلام ندوی اور محمد طاہر فاروقی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان دونوں کے ہاں ادوار کا تعین تقریباً یکساں ہے۔ طاہر فاروقی نے اپنی کتاب "سیرتِ اقبال" اور عبدالسلام ندوی نے اپنی کتاب "اقبالِ کامل" میں ان ادوار کی نشان دہی کی ہے۔ اُن کے نزدیک اقبال کی شاعری کے ادوار اس طرح سے ہیں۔

"پہلا دور از ابتدا تا ۱۹۰۵ء یعنی اقبال کے بغرضِ تعلیم یورپ جانے تک کی شاعری کا دور ہے۔"

اقبال کی شاعری کا دوسرا دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء یعنی اُن کے قیامِ یورپ کے زمانہ پر مشتمل ہے۔

یہ دونوں دور تقریباً وہی ہیں جو اس سے پہلے بیان کیے جا چکے ہیں البتہ طاہر فاروقی اور عبدالسلام ندوی کے مطابق اقبال کی شاعری کا تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک ہے یعنی یہ دور یورپ سے واپس آنے کے بعد بانگِ درا کی اشاعت تک کی شاعری پر مشتمل ہے۔ اقبال کی شاعری کا چوتھا دور ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۸ء جو بانگِ درا کی اشاعت کے بعد اقبال کی وفات تک

کی شاعری کا دور ہے۔ طاہر فاروقی اپنی کتاب "سیرتِ اقبال" میں یہ دور مقرر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"پہلے تین دور تو خود اقبال نے قائم کیے ہیں، چوتھا دور ہم نے قائم کیا ہے جس کی وجہ آئندہ ظاہر ہو جائے گی۔"[۵۸]

چنانچہ وہ اسے دورِ سوم کا تکملہ قرار دیتے ہیں۔

مندرجہ بالا محققین کی آرا کے برعکس ڈاکٹر سید عبداللہ کی تحقیق یہ ہے کہ اقبال کی شاعری ارتقا کے پانچ ادوار میں سے گزر کر اپنے پایۂ تکمیل کو پہنچی تھی۔ اس لیے انہوں نے فکرِ اقبال کے ارتقا کے ادوار کو اسی رنگ میں متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کے خیال میں اقبال کا پہلا دور ۱۸۹۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرا دور ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یعنی قیامِ یورپ کی شاعری کا دور ہے جبکہ تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک ہے دوسرے لفظوں میں اقبال کا یہ دور یورپ کی واپسی سے لے کر پہلی جنگِ عظیم کے خاتمہ تک کی شاعری پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے چوتھا دور ۱۹۱۸ء سے شروع کیا ہے اور ۱۹۳۲ء پر ختم کیا ہے۔ گویا جاوید نامہ تک کی شاعری اس دور میں شامل ہے اور آخری دور ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۸ء یعنی وفاتِ اقبال تک کی شاعری کا دور ہے۔ اقبال کے شاعرانہ ادوار کا تعین کرتے وقت ڈاکٹر سید عبداللہ نے جس اصول کی پیروی کی ہے، وہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے۔

"یہ دور بندی درحقیقت ان سیاسی واقعات کے پیشِ نظر کی گئی ہے جن سے مسلمان قوم متاثر ہوتی رہی۔ مسلمان قوم کی ذہنی تاریخ کے جو ادوار مقرر کیے جا سکتے ہیں، وہی ادوار اقبال کے کلام کے ارتقا کے متعلق بھی مقرر کیے جا سکتے ہیں۔"[۵۹]

اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اصول و قوانین کیا ہو سکتے ہیں؟ جن کی روشنی میں کسی فرد کے فکری ارتقا کی بہترین طریقے سے دور بندی کی جا سکتی ہو۔ چنانچہ پہلی بات جو اس ضمن میں ملحوظِ خاطر رہنی چاہیے۔ یہ ہے کہ کسی فرد کے خارجی ماحول اور داخلی تقاضوں کا بیک وقت مطالعہ کر کے دور بندی کی جائے کیونکہ فکری ارتقا نہ صرف خارجی ماحول کے اثرات کی پیداوار ہے بلکہ فرد کے داخلی تقاضوں کا آئینہ دار بھی ہوتا ہے۔ ذہنی ارتقا کی دور بندی کا دوسرا اصول کسی فرد کی فکری ساخت میں ان مشترک اور مختلف عناصر کی نشان دہی کرتا ہے جن کی بنیاد پر

مختلف ادوار کی تشکیل اور تمیز کی جا سکتی ہو۔ دور بندی کا تیسرا اصول کسی فرد کی عمودی ترقی اور اُفقی ترقی میں امتیاز کرنا بھی ہے کیونکہ تکنیکی اعتبار سے فکری ارتقا میں صرف عمودی ترقی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ عمودی ترقی سے مراد فرد کی فکری صلاحیت کے معیار میں اضافہ ہے جبکہ اُفقی ترقی کا تعلق مقدار میں اضافے سے ہے۔ کسی فرد کی فکری ارتقا کی دور بندی کے لیے ضروری ہے کہ اس کی تمام ترجیحات کو سامنے رکھ کر فیصلے کیے جائیں تاکہ شخصیت کا کوئی پہلو اوجھل نہ رہے چنانچہ ڈاکٹر جاوید اقبال کی "زندہ رود" ایک ایسی کتاب ہے جس میں ان اصولوں کی روشنی میں حیاتِ اقبال کو تشکیلی، وسطی اور اختتامی تین ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔

اقبال کے ارتقائے فکر کے ادوار کا تعین اگر صرف شاعری کی بنیاد پر کیا جائے تو کچھ زیادہ مشکلات پیش نہیں آتیں۔ البتہ جب ان کی نظم و نثر دونوں کو ملا کر فیصلہ کرنے کی کوشش کی جائے تو اصل مشکلات کا در کھلتا ہے۔ کیونکہ اُن کی فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فکر ایک خطِ مستقیم کی بجائے دو متوازی خطوط پر الگ الگ سفر کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کا نبوغ ان کے فلسفے یا ان کی نثر میں منطقی استدلال کے پیرائے میں اور ان کی شاعری میں تخیل کے رنگ میں رنگین ہو کر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس لیے فکرِ اقبال دو متوازی خطوط پر گامزن ہونے پر مجبور ہے۔ فکرِ اقبال کے فکری اور شعری دھاروں کی علیحدگی پر تبصرہ کرتے ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں۔

> "اقبال کی نثر اور شاعری کا بیک وقت مطالعہ کرنے پر یوں محسوس ہوتا ہے گویا دو الگ شخصیتوں کا اظہار ہو۔ اس کی نثر میں ادبی حسن کے مقابلے میں لیگل ڈرافٹنگ کا انداز زیادہ نمایاں نظر آتا ہے اس سے اقبال کی نثر میں استدلال کی قوت جلوہ گر نظر آتی ہے۔"[۱۶]

راقم کا خیال یہ ہے کہ اقبال کا فلسفیانہ ارتقا ۱۹۰۴ء سے اُن کے ایک مضمون "قومی زندگی" سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۳۰ء میں "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" پر اپنے معراج کو پہنچ جاتا ہے۔ جبکہ شاعرانہ ارتقا ۱۹۰۱ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۲ء میں جاوید نامہ کی اشاعت پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا شمار عمودی ترقی کی بجائے افقی ترقی کے ذیل میں ہوگا۔ لہٰذا اُس پر فکری ارتقا کے تصور کا اطلاق نہیں ہوتا۔

(۳)

اقبال کی تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ان کے فلسفیانہ فکر کی معراج ہے۔ ان کی یہ کتاب

۱۹۲۰ء میں پہلی بار زیورِ طبع سے آراستہ ہوکر منظرِ عام پر آئی۔ اس کے بعد انھوں نے نثر میں جو کچھ لکھا جو کچھ لکھنے کا ارادہ کیا، اس کا براہِ راست تعلق ان کے فکری ارتقا سے نہیں بنتا بلکہ اس کا تعلق اس کتاب میں اٹھنے والے فکری مباحث کے عملی تقاضوں کی تکمیل سے تھا۔ مثال کے طور پر وہ اسلامی اصولِ فقہ کی تدوینِ نو پر ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے اسی طرح تاریخ تصوف اور حواشی قرآنِ مجید لکھنے کا ارادہ بھی ان کے دل میں تھا لیکن ضعفِ بصارت کی وجہ سے یہ منصوبہ معرضِ التوا میں پڑ گیا اب اگر اقبال یہ کتابیں لکھنے میں کامیاب ہو جاتے تو ان کے فکری ارتقا میں عموداً کوئی اضافہ نہ ہوتا۔ اس لیے سید نذیر نیازی کا یہ خیال کہ

"وہ ایک زندہ انسان تھے اور ان کا فکری ارتقا تا دمِ مرگ جاری رہا"[۲۱]

محلِ نظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال اگر بیس تیس سال اور زندہ رہتے تو ان کی فکر مزید کروٹ بدلتی اور مزید ارتقا کی جانب گامزن سفر ہوتی کیونکہ بقول پروفیسر پیارے لال:

"ذہن کی پختگی ایک اضافی قدر ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ انسانی شعور کی بالیدگی انسانی زندگی کی طرح ایک لامتناہی عمل ہے، اس میں قطعیت نام کی کوئی شے نہیں ہے"[۲۲]

بہرحال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ہی کو بحالتِ موجودہ ان کی فکر کی معراج کہا جائیگا۔ چنانچہ سوال یہ ہے کہ ارتقا کے آخری دور میں اقبال کا نظامِ فکر کیا تھا تاکہ فکری ارتقا کے اصولوں کی روشنی میں فکرِ اقبال میں تضادات کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی رائے دی جا سکے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے ہمیں ایک بار پھر "تشکیل جدید" ہی کی طرف رخ کرنا پڑے گا۔ "تشکیل جدید" کا بنیادی موضوع تو درحقیقت اقبال کا فلسفۂ تمدن ہے۔ اقبال کا فلسفۂ تمدن بنیادی طور پر اسلامی تصورات کی نئی تشکیل پر مبنی ہے جس میں انسان، خدا اور کائنات کے باہمی روابط پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اقبال اپنے خطبے بعنوان "علم اور مذہبی مشاہدات" میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"انسان میں خدا اور کائنات سے ہمہ جہتی تعلقات کے برتر شعور کو بیدار کرنا قرآن مجید کا بنیادی مقصد ہے"[۲۳]

دیکھنا یہ ہے کہ اقبال انسان، خدا اور کائنات کے ہمہ جہتی تعلقات کو کس رنگ میں دیکھتے ہیں؟ اقبال کے خیال میں

"قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں

ایک 'الگ 'انا' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا
ایک درجہ ہے، 'بڑا اور چھوٹا'۔"

جبکہ یہ کائنات یا یہ کہ مادہ بقول اقبال ادنیٰ خودیوں کی ایک بستی ہے گویا

"بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی
میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔"[۲۳]

مختصر یہ کہ ان چھوٹی بڑی خودیوں کے باہمی تعلقات کو اپنے تمام تر امکانات کے ساتھ بروئے کار لانے کا نام اقبال کا فلسفۂ تمدن ہے۔ اقبال کے فلسفۂ تمدن یا حیاتِ اجتماعیہ کے تصور میں فرد کی اہمیت جتلانا سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہے۔ اقبال کے نزدیک ہر فرد ملت کے مقدر کا ستارہ ہے اور اسے قوموں کے بنانے سنوارنے میں مرکزی مقام حاصل ہے اس لیے ضروری ہے کہ فرد کی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دی جائے تاکہ وہ تعمیرِ ملت میں مثبت کردار ادا کر سکے۔ چنانچہ اقبال فرد کی تعمیر سیرت کے پیشِ نظر اپنا پروگرام پیش کرتے ہیں جسے ان کا فلسفۂ خودی بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے اقبال کے نظامِ تمدن کو سمجھنے کے لیے ان کے تصورِ خودی پر غور کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اقبال اپنے تصورِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میں نے خودی کا لفظ غرور اور تکبر کے معنوں میں استعمال نہیں کیا۔ اس سے میری مراد فرد کا احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ ہے جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ خودی درحقیقت خود شناسی اور خود شعوری ہی کا دوسرا نام ہے جس کے تحت ایک فرد اپنی صلاحیتوں کا واضح ادراک حاصل کرکے خود کو تعمیرِ ملت کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اقبال اسے شعورِ خویشتن بھی کہتے ہیں اور یہ اُن کے نظامِ تمدن کی پہلی منزل ہے اور یوں اقبال کے تصورِ خودی کو ان کے نظامِ تمدن میں کلیدی مقام حاصل ہو جاتا ہے۔

اقبال کے تصورِ خودی کے مطابق ایک فرد کو تین مرحلوں میں سے گزر کر ہی اپنی خودی کی تکمیل کرنا پڑتی ہے۔ بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی

"پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اعلیٰ اور
حقیقی حریت اطاعت یعنی پابندیٔ فرائض ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے
وہ مسلمانوں کو تاکید کرتے ہیں کہ چونکہ جبر ہی سے اختیار حاصل ہوتا ہے اس

لیے خدا اور رسول کی اطاعت بجا لائیں اور فرائض کی سختی کی شکایت نہ کریں"[۴۸]

خودی کی تربیت کا دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس کا ہے اس مرحلے میں ایک فرد اپنے نفس کی ادنیٰ قوتوں کو، جن کی سرکشی کی کوئی حد نہیں، قابو میں لاتا ہے تاکہ زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد کو حاصل کیا جا سکے۔ ان دونوں مرحلوں کی تکمیل کے بعد ایک فرد تربیتِ خودی کے تیسرے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ مرحلہ نیابتِ الٰہی کا ہے۔ ایک فرد جب اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عناصر پر اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے۔ اور وہ کائنات میں بجا طور پر خدا کا نمائندہ قرار پاتا ہے۔ چنانچہ یہی وہ مقام ہے جہاں ایک خود شعور فرد کی ہمت نہ صرف قضا و قدر کی مشیر بن جاتی ہے بلکہ خود تقدیرِ یزداں کا مرتبہ حاصل کر لیتی ہے۔ اس مرتبے پر فائز ہو کر ایک فرد کو معاشرے کی تشکیل و تعمیر میں ایک فیصلہ کن عنصر کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

جہاں تک خودی کو مستحکم کرنے کا سوال ہے، ایک فرد اپنی خودی کو دو قوتوں کا سہارا لے کر مستحکم بنا سکتا ہے۔ اقبال ان قوتوں میں سے ایک کو عقل اور دوسری کو عشق کا نام دیتے ہیں اگر فرد کی خودی عقل سے مستحکم ہو تو وہ اپنے کمال کو پہنچ کر غیرتِ جبریل بن جاتی ہے جبکہ عشق سے مستحکم ہونے والی خودی صورِ اسرافیل کے مقام پر فائز ہوتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب 'فکرِ اقبال' میں جبریل اور اسرافیل کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جبریل کا کام عاقلانہ پیغام پہنچانا ہے لیکن اسرافیل کا کام قیامت انگیزی ہے۔"[۴۹]

اقبال ان دونوں قوتوں یعنی عقل اور عشق کو بالترتیب نفسِ فعال اور نفسِ بصیر بھی کہتے ہیں۔ نفسِ فعال زندگی کے خارجی اور کاروباری معاملات سے تعلق رکھتا ہے جبکہ نفسِ بصیر کا تعلق زندگی اور حقیقت کے باطنی سرچشموں سے ہے۔ اقبال انہیں خودی کی جلوت اور خلوت کا نام بھی دیتے ہیں۔ اس طرح وہ فرد کے ایک ہاتھ میں عقل کی ڈھال اور دوسرے ہاتھ میں عشق کی تلوار دے کر اُسے

"مرے درویش! خلافت ہے جہانگیر تیری"

کے منصبِ جلیلہ پر فائز ہونے کا درس دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ 'نہایت اندیشہ' اور 'کمالِ جنوں' کو بجا طور پر اقبال کے اسلامی تصورِ مدنیت کے دو بنیادی ارکان قرار دیا جا سکتا ہے

یہاں اس امر کی وضاحت کر دینا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا فلسفۂ خودی مقصود بالذات نہیں بلکہ ایک برتر مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ یہ مقصد انفرادی خودی

کی تربیت اور استحکام کے بعد اُسے ملت کی اجتماعی خودی سے مربوط کرتا ہے اقبال کے نزدیک فرد کی مثال ایک قطرے کی ہے جبکہ ملت ایک دریا کی مانند ہے اس لیے یہ قطرہ دریا میں مل جاتا ہے تو وہ ایک ایسا طوفان بن جاتا ہے جو ہر شے کو خس و خاشاک کی مانند بہائے جاتا ہے لیکن جب یہی موج دریا سے اپنا رشتہ منقطع کر لیتی ہے تو بے مقصدیت کے صحراؤں میں بھٹک کر اپنا وجود کھو دیتی ہے۔ چنانچہ ایک تنہا فرد اپنے مقصدِ حیات سے بے خبر رہتا ہے اور اس کی شخصیت منتشر ہو کر رہ جاتی ہے اس لیے اقبال فرد کو جماعت سے منسلک رہنے کی تلقین کرتے ہیں کیونکہ یہی وہ راستہ ہے جس پر گامزن ہو کر فرد منزلِ کمال تک پہنچ سکتا ہے۔ فرد اور جماعت کے تعلق کو واضح کرتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ اپنے مضمون "اقبال کے تصوراتِ تمدن" میں لکھتے ہیں۔

> "وہ فرد اور اجتماعیت کے سلسلہ میں اعتدال کا ثبوت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک فرد بھی اہمیت رکھتا ہے اور جماعت بھی۔"[۳]

چنانچہ جب ایک فرد جماعت کی اہمیت کو تسلیم کر لیتا ہے تو اقبال اسے "شعورِ دیگری" کا نام دیتے ہیں اور یہ ان کے نظامِ تمدن کی دوسری منزل قرار پاتی ہے۔

اقبال کے نظامِ تمدن کی تیسری اور آخری منزل فرد کا شعورِ ذاتِ حق ہے۔ اقبال کے نزدیک ذاتِ حق کا یہ شعور دراصل وہ نور ہے جس کے وسیلے سے ایک فرد اپنی خودی کو دیکھتا ہے لیکن اقبال اور صوفیا کے شعورِ ذاتِ حق میں دو بنیادی فرق ہیں۔ صوفیا خدا تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ترکِ دنیا ضروری قرار دیتے ہیں جبکہ اقبال جہاں شناسی کو خدا شناسی ہی کا ایک جزو خیال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرا فرق یہ ہے کہ صوفیا کے نزدیک خدا شناسی کی معراج یہ ہے کہ فرد اپنا احساسِ خودی مٹا ڈالے جبکہ اقبال کے ہاں خدا شناسی کا عمل انفرادی خودی کے اثبات پر منتج ہوتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال کے نظامِ تمدن کی مثال ایک مثلث کی سی ہے جو خود شناسی، خدا شناسی اور جہاں شناسی کے تین خطوط پر استوار ہے۔ بہرحال اقبال کے نظامِ تمدن کا واضح مقصد بقول عبدالرحمٰن،

> "فوق البشر کی ایک ایسی نسل تیار کرنا ہے جو عقل کے ذریعے عناصر پر لامحدود غلبہ و اقتدار حاصل کرے اور ساتھ ہی بوسیلۂ وجدان یا تعلق باللہ خدائی مقاصد سے بھی سرشار ہو۔ وہی انسان اِس زمین پر خلافت کے مستحق ہوں گے، نہیں!

بلکہ یہ زمین و آسمان ان کی میراث بن جائیں گے۔"[۵۱]

ارتقا کے آخری دور میں اقبال کا نظامِ فکر جسے ہم اجمالی طور پر سطورِ بالا میں بیان کر چکے ہیں، بنیادی طور پر انسان، خدا اور کائنات کے باہمی روابط سے ترتیب پاتا ہے۔ نیز ان روابط کی بنیاد پر ان کا نظامِ تمدن استوار ہوتا ہے اور اگر اقبال کے نظامِ تمدن کا بغور جائزہ لیا جائے تو یہ تین بڑے بڑے شعبوں پر مشتمل دکھائی دیتا ہے جنھیں بالترتیب ان کے سیاسی فکر، مذہبی فکر اور علمیاتی فکر کے نام دیئے جا سکتے ہیں کیونکہ جب بہت سی انفرادی خودیاں مل کر ایک ملت کو تشکیل دیتی ہیں تو اس ملت کی اجتماعی خودی کا اظہار بالعموم سیاسی نظام ہی کی شکل میں ہوتا ہے اسی طرح جب ایک فرد خدا سے تعلق پیدا کرتا ہے تو مذہبی فکر جنم لیتی ہے۔ انسان اور کائنات جب ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں تو علمیاتی مسائل سر اٹھاتے ہیں۔ چونکہ اقبال کا پورا نظامِ تمدن، انسان خدا اور کائنات کے باہمی تعلقات ہی سے بحث کرتا ہے اس لیے ان کی سیاسی، مذہبی اور علمیاتی فکر کا ارتقائی مطالعہ ان کے نظامِ تمدن کے ارتقائی مطالعہ ہی کے مترادف سمجھا جائے گا کیونکہ کسی تمدن کے تشکیلی عناصر بالعموم یہی تین ہوتے ہیں، چنانچہ اقبال کی سیاسی، مذہبی اور علمیاتی فکر کا ارتقائی مطالعہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

(۴)

جہاں تک اقبال کی سیاسی، مذہبی اور علمیاتی فکر کے ارتقا کا سوال ہے دلچسپ بات یہ ہے کہ راقم کے خیال میں اقبال کے اس فکر کی یہ تینوں لہریں تین مختلف انداز میں متحرک دکھائی دیتی ہیں۔ اقبال کی سیاسی فکر از ابتدا تا انتہا خطِ مستقیم پر مثبت انداز میں سفر کرتی رہی ہے۔ جبکہ اُن کی مذہبی فکر خطِ مستقیم کی بجائے ایک دائرے میں حرکت پذیر رہی یعنی جس مقام سے چلی تھی، چکر کاٹتی ہوئی بالآخر اسی مقام پر آ کر ختم ہو گئی۔ اقبال کی علمیاتی فکر ایک اور ہی رُخ اختیار کرتی ہے وہ نہ خطِ مستقیم پر سفر کرتی ہے اور نہ دائرے میں بلکہ ایک منحنی خط بناتے ہوئے دو انتہاؤں کے درمیان تمام عمر رقص کناں رہی ہے چونکہ اقبال کے نظامِ فکر کے یہ تینوں شعبے تین مختلف جہات میں ارتقا پذیر رہے ہیں، اس لیے اُن کے نظامِ تمدن میں مکمل ہم آہنگی کا فقدان نظر آتا ہے۔ اس طرف اشارہ کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب "فکرِ اقبال" میں لکھتے ہیں۔

"اگر کوئی شخص کامل یک آہنگی اقبال میں بھی ڈھونڈے، جس کے اندر کوئی داخلی تضاد نظر نہ آئے تو اسے اس طلب میں مایوسی ہوگی۔"

پھر خود ہی اس کا جواز پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں

"زندگی میں کامل یک آہنگی تو شاید کسی کو بھی نصیب نہیں ہوتی یہ ایک کمالی نصب العین ہے۔"[۲۹]

اقبال کا سیاسی ارتقائے فکر درحقیقت ان کی تحریک آزادی سے وابستگی سے شروع ہوتا ہے۔ اس دور میں

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو۔

ان کا سیاسی نعرہ تھا یعنی ہندو مسلم دونوں اس نعرے کے اولین مخاطب تھے۔ "ترانۂ ہندی"، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور "نیا شوالہ" اس دور کی نمائندہ نظمیں ہیں جن میں دونوں قوموں کو آزادی کی خاطر اتحاد کا درس دیا ہے۔ لیکن جب آپ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان پہنچے تو انہیں یورپی تہذیب کے عروج کے ساتھ ساتھ مسلم اقوام کی زبوں حالی کے مطالعہ کا موقع بھی ملا جس سے ان کی سیاسی فکر کا رُخ بدلا اور

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے

ان کا سیاسی نصب العین قرار پایا۔ اب اقبال قومیت کے تنگ حصار سے نکل کر اسلامی اخوت کے وسیع دائرے میں داخل ہو چکے تھے۔ اقبال کی یہی سیاسی فکر منزلِ ارتقا میں جب مزید آگے بڑھتی ہے تو پوری اقوام مشرق کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ چنانچہ اب انہیں ملتِ بیضا کے ربط و ضبط میں مشرق کی نجات دکھائی دیتی ہے اور وہ ایشیا والوں کو اس نکتے سے باخبر کرنے کا بیڑہ اُٹھاتے ہیں۔ ارتقا کے آخری دور میں اقبال کی سیاسی فکر "آدمیت احترام آدمی" کے تحت پوری انسانیت کو اپنا محور قرار دیتی ہے۔

بہرکیف اگر اقبال کے سیاسی ارتقا کے پورے عمل کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ فکر اقبال کا پہلا دور ابتدا سے قومیت تک، جو ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے، قرار پاتا ہے۔ اقبال کی سیاسی فکر کا دوسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۸ء تک ہے جس میں وہ قومیت سے نکل کر اسلامیت کے میدان میں داخل ہوئے۔ اقبال کا تیسرا دور ۱۹۱۹ء سے ۱۹۳۲ء جاوید نامہ کی اشاعت تک ہے جبکہ چوتھا دور ۱۹۳۲ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۸ء پر ختم ہوتا ہے۔ ان ادوار میں اقبال پہلے اسلامیت

سے ایشیائیت کی طرف منتقل ہوئے اور پھر ایشیائیت سے انسانیت تک پہنچے۔ ان چاروں ادوار میں اقبال کی سیاسی فکر کا دائرہ بتدریج وسیع سے وسیع تر ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے سیاسی ارتقا پر تبصرہ کرتے ہوئے پروفیسر حمید احمد خان "اقبال کا شاعرانہ ارتقا" میں لکھتے ہیں:

"اُس کی گزشتہ چالیس سال کی سرگرمیاں دراصل ایک ہی سرگرمی کے مختلف پہلو ہیں۔ شروع میں ہندوستان، پھر ایشیا اور پھر تمام کائناتِ اسلام کی تعمیر کو وہ اپنے حلقۂ عمل میں شامل دیکھتا ہے۔ اس کی حرکت کا دائرہ بتدریج وسیع تر ہوتا جاتا ہے مگر ارتقا میں کوئی تناقض، کوئی نمایاں انقلاب کہیں نظر نہیں آتا۔"[۱۵]

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا سیاسی فکر تمام عمر ایک خطِ مستقیم پر ارتقا پذیر رہا ہے۔

سیاسی ارتقا کے آخری دور میں فکرِ اقبال کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ:

"ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔"

اقبال یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو اپنی ایک نشری تقریر میں ملوکیت کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔"

اقبال کے نزدیک صرف توحید ہی وحدتِ انسانی کا بنیادی اصول ہے اور اخوت، حریت اور مساوات اسی اصول کی تفسیریں ہیں، تاہم اُس وقت تک وحدتِ انسانی کا حصول ناممکن ہے جب تک بقولِ اقبال

"اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا۔ جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا اس وقت تک انسان فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔"[۱۶]

اقبال نے اپنی سیاسی فکر کو عملی شکل دینے کے لیے آزاد اسلامی ریاست کا تصور دیا جو بعد میں پاکستان کے نام سے معرضِ وجود میں آیا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہم اقبال کے ان اصولوں کو رائج کر سکے ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب نفی اور یقیناً نفی میں ہے۔

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved 2002-2006

اقبال کی مذہبی فکر جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، خطِ مستقیم پر سفر نہیں کرتی بلکہ ایک دائرہ بناتی ہوئی جہاں سے چلی تھی، وہیں آکر رک جاتی ہے اس لیے اقبال کا مذہبی ارتقا دوری ہے، عمودی نہیں۔ اقبال ابتدا میں وحدت الوجودی رجحانات رکھتے تھے اور اُن کی ابتدائی شاعری اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی دکھائی دیتی ہے لیکن قیامِ انگلستان کے دوران جب انہیں یورپی اقوام کی ترقی اور تاریخِ اسلام کے مطالعے کا موقع ملا تو بقول سید علی عباس جلالپوری

"اس نتیجے پر پہنچے کہ نظریہ وحدت وجود جسے وہ عجمی تصوف کا نام دینے لگے تھے مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا واحد ذمے دار ہے۔"[۳۳]

اس لیے اقبال جب ۱۹۰۸ء میں واپس ہندوستان آئے تو وہ اس نظریے سے تائب ہو چکے تھے اب انہیں وحدت الوجود کے نظریے میں الحاد اور زندیقی نظر آنے لگی تھی۔ چنانچہ اقبال اس کے مقابلے میں اپنا فلسفۂ خودی پیش کرتے ہیں جس میں فنائے ذات کی بجائے بقائے ذات کا درس دیا گیا تھا۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی اشاعت کے بعد اقبال پھر آہستہ آہستہ اپنے موقف سے ہٹنے لگے اور دوبارہ وحدت الوجود کی طرف مائل ہوتے چلے گئے اور یوں اُن کی مذہبی فکر کا دائرہ اپنی تکمیل کو جا پہنچا یعنی جس سفر کا آغاز وحدت الوجود سے ہوا اس کا اختتام بھی وحدت الوجود پر ہوا۔ اقبال کے مذہبی ارتقا پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں

"یہ کہنا کہ اقبال اپنی تخلیقی زندگی کے آخری دور میں دوبارہ وحدت وجود کے قائل ہو گئے تھے، درست نہیں۔ ویسے بھی اقبال میں جب کبھی کوئی فکری تبدیلی رونما ہوئی وہ ارتقائی صورت میں ایک منزل سے اگلی منزل کی طرف تو بڑھ گئے مگر ان کی حرکت دائرے کی صورت میں کبھی نہ ہوئی یعنی وہ رد کی ہوئی پوزیشن پر کبھی واپس نہ لوٹے۔"[۳۴]

لیکن پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی رائے اس کے برعکس ہے

"اقبال آخری عمر میں وحدت الوجود کے قائل ہو گئے تھے اور ایسا ہونا کوئی خلافِ توقع یا حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ خدا کو ماننے والا فلسفی آخر وجودی ہو ہی جایا کرتا ہے اور اقبال کی سرشت ہی صوفیانہ تھی۔"

سید علی عباس جلالپوری کی رائے بھی یہی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

"اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی

وحدت الوجود اور سریان ہی پر ہوا۔"[۳۵]

کچھ ایسے ہی خیالات جگن ناتھ آزاد کے ہیں، وہ لکھتے ہیں

"۱۹۲۲ء کے بعد اقبال دوبارہ وحدتِ وجود کے قائل ہو گئے تھے۔"[۳۶]

چنانچہ ان واضح شواہد کی روشنی میں ہم بلا خوفِ تردید یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا مذہبی ارتقا عمودی نہ تھا بلکہ ایک دائرے میں گھومتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

اقبال کا نظامِ تمدن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، انسان، خدا اور کائنات کے باہمی رابطوں کی استواری پر قائم ہے اور بقول اقبال

"یہ رابطے علم کی بدولت قائم ہوتے ہیں۔"

اس لیے اقبال کے نظامِ فکر میں علم کے سرچشموں کا مسئلہ خصوصی اہمیت اختیار کر جاتا ہے اقبال کی علمیاتی فکر کا آغاز عقل کے مقابلے میں عشق کی برتری کے رجحان سے ہوتا ہے لیکن فلسفے کے عمیق مطالعے سے اُن پر عقل کی افادیت بھی ظاہر ہوتی چلی گئی۔ تاہم عشق کے گہرے اثرات اُن کے ذہن سے کلیتاً محو نہ ہو سکے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اقبال تمام عمر عقل اور عشق کی کشمکش سے نجات حاصل نہ کر سکے۔ اقبال کے ہاں اس کشمکش کے واضح اثرات ان کی شاعری میں جا بجا ملتے ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال کوشش کے باوجود مروجہ صوفیانہ افکار بالخصوص وحدت الوجود کے اثرات سے نجات حاصل نہ کر سکے تھے۔ چنانچہ ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں

"اقبال کی شاعری میں عقل کے مقابلے میں عشق کو برتر ثابت کرنے کی جو کوشش ہوئی ہے، اُس کے محرکات میں ایک تو روایتی اور تقلیدی انداز شامل ہے یعنی فارسی کی روایت سے اثر قبول کرنے کا میلان اور دوسرا وقت کے تقاضوں کے احترام میں مغرب کے خالص عقلی رویے کو اس کے صحیح تناظر میں پیش کرنے کا میلان موجود ہے۔"[۳۷]

واقعہ یہ ہے کہ اقبال تمام عمر عقل اور عشق کی شدید کشمکش میں مبتلا رہے اور واضح طور پر کسی ایک کے حق میں فیصلہ نہ کر پائے۔ دل اور دماغ کی اس لڑائی میں اقبال کبھی سوزِ رومی کی طرف جھک جاتے اور کبھی پیچ و تابِ رازی اُن پر غالب آجاتا۔ گویا اقبال کی علمیاتی فکر تمام عمر منحنی خط کی طرح دو انتہاؤں کے درمیان متحرک رہی ہے جس کی وجہ سے اُن کے تجرباتِ عقل و عشق ناقابلِ فہم ہو جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی رائے

Iqbal Cyber Library All rights reserved

یہ ہے۔

"اقبال کا مکمل نظریۂ عشق (خصوصاً اس کا وہ حصہ جو عقلیات کے حریف کی حیثیت سے سامنے آتا ہے) بعض اوقات مبہم، پیچیدہ اور مشکل ہو جاتا ہے۔ بہر حال اقبال کا نظریۂ عقل ہو یا نظریۂ عشق، اپنی تکمیلی صورت میں صوفیوں اور عارفوں کے نظریۂ عشق سے بھی زیادہ پیچیدہ اور تحیر انگیز ہے"

اسی طرح ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے علمیاتی فکر پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنی کتاب "فکرِ اقبال" میں رقمطراز ہیں

"اقبال آخر تک اسی کشمکش میں مبتلا رہا کہ کبھی عقل سے اسرارِ حیات کی گرہ کشائی کرنے میں کوشاں ہے اور کہیں اس سے بیزار اور مایوس ہو کر عشق و وجدان کی طرف گریز کرتا ہے"۔

(۵)

اقبال نے ایک نظم 'زہد اور رندی' میں اپنے متعلق لکھا ہے کہ میں خود بھی اپنی حقیقت سے مکمل شناسائی نہیں رکھتا۔ نیز میرے بحرِ خیالات کا پانی بہت گہرا ہے۔ بجا کہ اقبال کے بحرِ خیالات کا پانی بہت گہرا ہے لیکن ایک بات اظہر من الشمس ہے کہ ان کے بحرِ خیالات میں فکر کے صرف دو دھارے ہی ہر طرف رواں دواں نظر آتے ہیں ان میں سے ایک شاعرانہ فکر کا دھارا ہے اور دوسرا فلسفیانہ فکر کا۔ شاعرانہ فکر کا دھارا مزاجاً گرم ہے جبکہ فلسفیانہ فکر کا دھارا سرد مزاج رکھتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں جو بلند آہنگی اور جوش و جذبہ ملتا ہے وہ شاعرانہ فکر کی گرم مزاجی ہی کا نتیجہ ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال کے بحرِ خیالات میں جب تک فکر کے یہ دونوں دھارے اپنے اپنے مدار میں ایک دوسرے سے الگ تھلگ رواں رہتے ہیں تو اس وقت تک ان کی شاعری بھی اپنے کمال پر دکھائی دیتی ہے اور اُن کا فلسفہ بھی۔ لیکن جہاں جہاں فکرِ اقبال کے یہ سرد و گرم دھارے آپس میں ٹکراتے ہیں وہیں وہیں فکری تضادات سے پوری فضا گہر آلود ہو جاتی ہے، جس سے کوئی منظر صاف دکھائی نہیں دیتا۔ اقبال اگر اپنی شاعرانہ فکر اور فلسفیانہ فکر میں حدِ فاصل قائم کرنے میں کامیاب ہو جاتے تو اس کے نتائج بہت اچھے نکلتے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال سے ہمارا یہ مطالبہ کہ وہ اپنی شاعرانہ فکر اور فلسفیانہ فکر میں

حد فاصل قائم کرنے کہیں نامناسب اور غیر مستحسن تو نہیں ہے؟ کیونکہ وحدت وجود کو خانوں میں تقسیم کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ اقبال کے ہاں فکر اور جذبہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور انہیں ایک دوسرے سے جدا کرنا بہت دشوار دکھائی دیتا ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر سید عبداللہ کا خیال ہے۔

"اقبال کے یہاں جذبہ اور فکر مل کر ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ان کے یہاں شاعری اور فکر کا ساتھ کچھ اس طرح کا ہے کہ حقیقت میں اُن کے فکر کو اُن کی شاعری سے اور اُن کی شاعری کو اُن کے فکر سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"[۳۶]

اسی طرح ڈاکٹر محمد ریاض اپنے مضمون "فکر اقبال کا شروت خیز دور" میں اقبال کے ہاں جذبہ و فکر کی یکجائی پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ایک شاعر جب نثر نگار بھی ہو تو اس کے اشعار اور عبارتیں متقابل وضاحت پیش کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کے ہاں بھی ایسے ہی ہے یعنی کبھی نثر شعر کی اور کبھی شعر نثر کی وضاحت کرتا نظر آتا ہے۔"[۳۷]

لیکن راقم کی رائے، اس کے برعکس، یہ ہے کہ جب ایک شخص شاعر بھی ہو اور فلسفی بھی تو اس کے افکار میں وضاحت کی بجائے الجھاؤ اور وحدت فکر کی بجائے تضاد فکر کا پیدا ہو جانا ایک فطری امر بن جاتا ہے۔

اس امر کو مزید واضح کرنے کے لیے فلسفے اور شاعری کی نوعیت پر غور کرنا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فلسفہ اور شاعری اپنی نوعیت کے اعتبار سے باہم متضاد ہوتے ہیں۔ فلسفے کی بنیاد تعقلات پر ہوتی ہے جبکہ شاعری کی تخیلات پر۔ اب اگر خالص تعقلات شاعری میں در آئیں تو وہ اپنے درجۂ کمال سے گر جاتی ہے۔ اور اگر تخیلات فلسفے میں شامل ہو جائیں تو فلسفہ، فلسفہ نہیں رہتا اس لیے جو شاعری کی خوبی ہے، وہ فلسفے کا عیب ہے اور جو فلسفے کی خوبی ہے، وہ شاعری کا عیب ہے۔ فلسفے کے تقاضے اور ہوتے ہیں اور شاعری کے تقاضے اور۔ چنانچہ جب یہ دونوں خوبیاں ایک شخص میں جمع ہو جائیں تو اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ فلسفے اور شاعری کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہیں ایک دوسرے سے جدا رکھیں۔ لیکن اقبال ایسا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے اس لیے کبھی ان کی شاعری متاثر ہوتی اور کبھی ان کا فلسفہ۔

چنانچہ ان وجوہات کی بنا پر بقول سید آل احمد سرور

"شاعروں نے کہا، وہ تو فلسفی ہے، اُسے شاعری سے کیا غرض فلسفی بولے، وہ شاعر ہیں، فلسفے کی گہرائیاں اُن کے بس کی نہیں۔"

اس لیے ہمارا یہ مطالبہ کہ اقبال اپنی شاعری اور فلسفے کو جدا جدا رکھتے، درست معلوم ہوتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا کہ شاعر انہیں شاعر سمجھتے اور فلسفی اُن کو فلسفی جانتے۔

ڈاکٹر وحید عشرت اپنے مضمون "فلسفۂ اقبال کے مآخذ و مصادر" میں فکر اقبال پر حکم لگاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اُن کی فکر تخلیقی بھی ہے اور ارتباطی بھی۔ تخلیقی ان معنوں میں کہ انہوں نے اپنے عہد کو اپنے فلسفۂ خودی اور نظریۂ حرکت سے ایک نئی سمت دی اور ارتباطی اس مفہوم میں کہ انہوں نے اپنی فکر میں مشرق و مغرب کے فلاسفہ کے نتائج فکر کو اپنے تخلیقی نظریے کے حوالے سے ایک انتقادی نظر سے دیکھتے ہوئے اُن میں ارتباط پیدا کیا اور حکم لگایا۔"

دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ ایک ہی سوچ کی دو خوبیاں ہیں یا مختلف سوچوں کی دو مختلف خوبیاں ڈاکٹر موصوف کے مضمون سے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی فکر کی دو خوبیاں ہیں اور وہ ہے اقبال کی فلسفیانہ فکر۔ جبکہ راقم کی رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ اقبال کی شاعرانہ فکر تخلیقی فکر ہے اور فلسفیانہ فکر ارتباطی فکر جسے ہم تحقیقی فکر بھی کہہ سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ تخلیقی فکر بالعموم لاشعوری ہوتی ہے اور تخیل کی پیداوار جبکہ تحقیقی فکر شعوری کاوشوں کا نتیجہ ہوتی ہے اور عقل کی پیداوار۔ یہی وجہ ہے کہ شاعرانہ فکر کو آمد اور فلسفیانہ فکر کو آورد کہا جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اگر محقق جانفشانی اور دقت نظر سے کام لے تو اس کی تحقیق میں تخلیقی کی سی شان پیدا ہو جاتی ہے یعنی جدت اور تازگی کا احساس ہو۔ اس لیے اقبال کی فلسفیانہ فکر کو تخلیقی اور ارتباطی کی بجائے تحقیقی ارتباطی کہنا زیادہ مناسب ہے۔

دنیائے فلسفہ میں اقبال کا محققانہ کام درحقیقت اس قدر ہمہ گیر، متنوع اور عمیق تر ہے کہ بلاشبہ اس پر تخلیقی ہونے کا گمان گزرنے لگتا ہے۔ حالانکہ وہ بنیادی طور پر محققانہ ہی رہتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ تخلیقی سوچ بنیادی طور پر مرکب سوچ ہے جس میں تخلیقی فن پارے کے اجزائے ترکیبی آپس میں کچھ اس طرح گھل مل جاتے ہیں کہ آسانی سے انہیں الگ نہیں کیا جا سکتا۔ تخلیقی فن پارے کے اجزائے ترکیبی کیمیائی طریقے سے مل کر ایک ایسا مجموعی

تاثر پیدا کرتے ہیں جو فرد کی جمالیاتی تسکین کا باعث ہوتا ہے جبکہ تخلیقی فن پارے کی مثال ایک آمیزے کی سی ہے جس میں تمام اجزائے ترکیبی ملے جلے ہونے کے باوجود اپنے طبعی خواص برقرار رکھتے ہیں نیز ایک ایسا مجموعی تاثر پیدا کرتے ہیں جو فرد کی علمیاتی تسکین کا سبب بنتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر مرکب فکر ہے جبکہ فلسفیانہ فکر اپنے اندر آمیزے کے سے خواص رکھتی ہے۔ یہ امر ظاہر ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ فکر کا آمیزہ جو درحقیقت مشرق و مغرب کے فلاسفہ سے ماخوذ اجزا کے ملاپ سے تیار ہوا ہے یک رنگ Homogeneous کی بجائے متنوع Heterogeneous تاثر کی نمائندگی کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر کی حدود میں اس کے تشکیلی عناصر غیر متناسب طریقے سے ملے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

اقبال کی فلسفیانہ فکر کو بحیثیتِ مجموعی مفاہمتی تطبیقی جامعیت پسند فکر کا نام دیا جاسکتا ہے اقبال کی عطا یہ ہے کہ انھوں نے مشرق و مغرب کے فلاسفہ کے افکار کی خوشہ چینی کر کے ہمیں ایک نئی تشکیل سے روشناس کرایا ہے۔ اُن کے ہاں رومی کے افکار کی جھلک بھی ملتی ہے اور نطشے کے خیالات کا عکس بھی۔ اقبال کے نظامِ فکر میں کانٹ کے اثرات بھی نمایاں ہیں اور برگساں کے نظریات کا پرتو بھی۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی مفاہمتی جامعیت پسندی کے پیچھے مسلم احیاء پرستی کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے یعنی وہ مسلمانوں کے مسائل کے علاج کا ایک ایسا نسخہ تجویز کرتے ہیں جس میں وہ متضاد عناصر کو بھی شامل کرنے سے گریز نہیں کرتے۔ اگر وہ اخذ و قبول کے اس عمل میں خالص فلسفیانہ معیاروں کو پیشِ نظر رکھتے تو یقیناً فکری تضادات سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو جاتے۔ خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے ان متضاد رجحانات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دل کش نقشوں میں بُن لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے کسی تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔"[۶۰]

لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال کی رائے اس کے بالکل برعکس ہے:

"اقبال کے افکار میں تضادات یا تو ان کے فکری ارتقا کے مراحل کے حوالے سے دور کیے جا سکتے ہیں یا وہ حیات ہی کے متضاد حقائق کی عکاسی کرتے ہیں اور اس قسم کے تناقض کا جذباتی طور پر احساس تو ممکن ہے، اگر عقلی طور پر اس کا ادراک شاید مشکل ہو۔"[۶۱]

ان دونوں بیانات کی موجودگی میں اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

کوئی تبلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا

حاصلِ کلام یہ کہ اقبال شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی۔ تاہم بقول خلیفہ عبدالحکیم۔

"کسی بڑے شاعر کے کلام میں سے ایک مربوط نظریۂ حیات و کائنات کو اخذ کرنا ایک دشوار کام ہے۔ شاعری منطق کی پابند نہیں ہوتی اور شاعر کا کام استدلالی حیثیت سے کسی نظامِ فلسفہ کو پیش کرنا نہیں ہوتا۔"[۵۴]

اس لیے ضروری ہے کہ اقبال کا نظامِ فکر مرتب کرتے وقت صرف ان کی فلسفیانہ فکر کو ہی بنیاد بنایا جائے۔ البتہ جہاں تک اُن کی فلسفیانہ فکر کا تعلق ہے، ہم دیکھ گئے ہیں کہ اُس کے تینوں تشکیلی عناصر کا ارتقا تین مختلف طریقوں پر ہوا ہے۔ اس لیے ان کی بنیاد پر ایک مربوط اور ہم آہنگ نظامِ فکر کو ترتیب دینے میں دشواریوں کا سامنا ہے۔ جہاں تک اقبال کی سیاسی فکر کا سوال ہے، ایک پاکستانی مسلمان کی حیثیت سے ان سے اختلافات کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اس میں قرآنی تعلیمات کی بہترین ترجمانی ملتی ہے۔ تاہم اُن کی مذہبی اور علمیاتی فکر سے بوجوہ، اختلاف کیا جا سکتا ہے اس لیے ہمارا دستور العمل یہ ہونا چاہیے کہ ہم پاکستان کی سیاسی تعمیر تو اقبال کے سیاسی افکار کی روشنی میں کریں جبکہ مذہبی اور علمیاتی شعبوں میں ہمیں اپنا راستہ خود تلاش کرنا چاہیے جس کی بنیاد لازمی طور پر توحیدِ وجودی کی بجائے توحیدِ خالص اور عشق کی بجائے عقل پرستی پر ہو۔

©2002-2006

حواشی

۱۔ ڈاکٹر سلیم اختر، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، مکتبۂ عالیہ ایبک روڈ لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۵۹

۲۔ خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، جون ۱۹۸۸ء، ص ۴۸۵

۳۔ ڈاکٹر سلیم اختر، کتابِ مذکور، ص ۲۷۵

۴۔ محمد حنیف شاہد (مرتب) نذرِ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، اگست ۱۹۷۲ء، ص ۱۰۰

۵۔ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، خردافروز جہلم، ستمبر ۱۹۸۷ء، ص ۲۶۲

۶۔ ڈبلیو۔ سی۔ سٹیس، اے کریٹیکل ہسٹری آف گریک فلاسفی، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۲ء، ص ۸

۷۔ مولانا سید ابوالحسن ندوی، نقوشِ اقبال، مجلسِ نشریاتِ اسلام کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۲۲

۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مقاماتِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، اکتوبر ۱۹۶۴ء، ص ۳۲۹

۹۔ یونس جاوید (مرتب) صحیفۂ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، نومبر ۱۹۸۶ء، ص ۳۵

۱۰۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۳۰۶

۱۱۔ علامہ اقبال۔ ایضاً۔ ص ۳۶۶

۱۲۔ پروفیسر اے جی نیازی، اقبال کا تنقیدی مطالعہ، عشرت پبلشنگ انارکلی لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۲۵۱

۱۳۔ سید نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، مئی ۱۹۸۶ء، ص ۹

۱۴۔ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبال کا تنقیدی جائزہ، اکادمی پاکستان کراچی، ۱۹۶۰ء، ص ۲۷

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ قاضی احمد میاں، کتابِ مذکور، ص ۵۶

۱۷۔ پروفیسر اے جی نیازی، کتابِ مذکور، ص ۲۴۳

۱۸۔ محمد طاہر فاروقی، سیرتِ اقبال، قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور، دسمبر ۱۹۶۶ء، ص ۱۶۵

۱۹۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، طیفِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، جون ۱۹۶۴ء، ص ۱۸

۲۰۔ ڈاکٹر سلیم اختر، کتابِ مذکور، ص ۲۲۴

۲۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۸۰ء ص ۶۵۵
۲۲۔ احمد ندیم قاسمی (مدیر) اقبال، بزمِ اقبال لاہور، اپریل ۱۹۸۴ء ص ۱۱۹
۲۳۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۱۳
۲۴۔ ایضاً
۲۵۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین۔ ص ۴،
۲۶۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور، ص ۱۲۳
۲۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، کتابِ مذکور، ص ۱۱۷
۲۸۔ عبدالرحمٰن، فلسفۂ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۷ء ص ۳۴۸
۲۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور
۳۰۔ پروفیسر حمید احمد خان، اقبال کی شخصیت اور شاعری، بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۴۷
۳۱۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۲۲۷
۳۲۔ محمود عاصم (مرتب) اقبال کے علی افکار، مکتبۂ عالیہ لاہور ۱۹۷۷ء ص ۲۲۰۔ ۲۲۱
۳۳۔ سید علی عباس جلالپوری، کتابِ مذکور، ص ۹۱
۳۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، کتابِ مذکور، ص ۶۲۸
۳۵۔ سید علی عباس جلالپوری، کتابِ مذکور، ص ۱۱۱
۳۶۔ اقبال اور تصوف، مرتبہ آل احمد سرور، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر ص ۷۸، ۷۹
۳۷۔ ڈاکٹر وزیر آغا، تصوراتِ عشق و خرد، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۷ء ص ۹۵
۳۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مقاماتِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، اکتوبر ۱۹۵۹ء ص ۲۵۳
۳۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور، ص ۳۰۴
۴۰۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، طیفِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، جون ۱۹۶۴ء ص ۱۴
۴۱۔ ڈاکٹر محمد ریاض "فکرِ اقبال کا ثروت خیز دور" در اقبالیات، بابت جنوری مارچ ۱۹۸۸ء ص ۱۵۲
۴۲۔ پروفیسر اے جی نیازی، کتابِ مذکور۔ ص ۱۰۲
۴۳۔ ڈاکٹر وحید عشرت، "فلسفۂ اقبال کے مآخذ و مصادر" در اقبالیات بابت جنوری مارچ ص ۲۹۳
۴۴۔ خلیفہ عبدالحکیم، مقالاتِ حکیم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۲۰
۴۵۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، کتابِ مذکور، ص ۴۶۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور، ص ۱