تقابلی مطالعہ

اقبال اور شنکر:
تقابلی مطالعہ کی ایک جہت

جمال پانی پتی

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved
©2002-2006

علامہ اقبال کی زندگی کے مختلف ادوار ہیں ۔ ان کے ہاں وحدت الوجود کے رد و قبول کی نوعیت کے بارے میں شارحین اقبال کے درمیان جو بھی اتفاق یا اختلاف رہا ہو، مگر اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ کم از کم اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں ان کی طبیعت کا رجحان وحدت الوجود کی طرف ضرور تھا ۔ اور چونکہ وحدت الوجود کے مختلف مذاہب میں سے ایک مذہب ویدانت کے فلسفہ کا بھی ہے جسے بعض اوقات ہندی وحدت الوجود بھی کہا جاتا ہے، اس لیے اس دور میں ویدانتی فلسفہ سے اقبال کا متاثر ہونا بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ۔ ویدانت سے ان کا یہ شغف ان کی شاعری کے ابتدائی دور کے کلام سے بخوبی واضح ہے ۔ انہوں نے سوامی رام تیرتھ کی صحبت میں ویدانت کے فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا ۔ اپنے اس ہم عصر اور ہم مشرب صاحب حال ویدانتی صوفی کے دریا میں ڈوب مرنے پر انہوں نے جو نظم ان کے لیے لکھی، اس کے درج ذیل اشعار سے بھی ان کے اس رجحان کا صاف پتہ چلتا ہے :

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب تو
پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہر نایاب تو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورش محشر بنا
یہ شرارہ بجھ کے آتش خانۂ آزر بنا
نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
"لا" کے دریا میں نہاں موتی ہے "الا اللہ" کا

ان اشعار میں اقبال نفی ہستی (نفی خودی) کو ایک پسندیدہ تصور کی حیثیت سے سراہتے ہوئے قطرے کے دریا سے ملنے کو دل آگاہ کا کرشمہ قرار دیتے ہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے اس دور میں نفی خودی کو کشمکش زندگی سے گریز اور

جہد و عمل سے فرار کے مترادف نہیں بلکہ وصول الی اللہ کا ذریعہ سمجھتے تھے ۔ لیکن یورپ سے واپسی کے بعد مثنوی "اسرار خودی" کی تصنیف کے زمانے میں ہم انہیں ابن عربی کے وحدت الوجود اور شنکر اچاریہ کے ویدانت ' دونوں کے خلاف رد عمل کا اظہار کرتے ہوئے دیکھتے ہیں ۔ اب خودی یا انا کے بارے میں ان کے خیالات میں جو انقلاب آچکا تھا ' وہ انہیں اس کی ماہیت اور کردار وغیرہ کے بارے میں بنیادی نوعیت کے سوالات اٹھانے پر مجبور کر رہا تھا ۔ چنانچہ اب وہ مثنوی "اسرار خودی" (اشاعت اول) کے دیباچہ میں خودی کے اسرار و رموز پر بحث کرتے ہوئے سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ "خودی" یا "انا" یا "میں" جو عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے ' کیا چیز ہے ' کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے ' اور خیال ظاہر کرتے ہیں کہ مشرق کی فلسفی مزاج قوم اس سوال کے جواب میں اس نتیجہ کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے ' اور اس پھندے کو گلے سے اتار کر پھینک دینے کا نام نجات ہے ۔ یہ اشارہ خاص طور پر اپنشدوں کے ان ہندو مصنفین کی طرف تھا جن کے فلسفہ کو ویدانت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ ہندو قوم کے ان حکما کے بارے میں آگے چل کر کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک انا کی تعین چونکہ عمل سے ہے ' اس لیے انا کے پھندے سے نکلنے کا واحد طریقہ بھی ان کے نزدیک ترک عمل ہی ہے ۔ اس کے برعکس اقبال کا فلسفہ چونکہ جہد و عمل اور اثبات خودی کا فلسفہ تھا جسے اب انہوں نے مختلف اقوام و ملل کے تصورات و افکار کی صحت اور عدم صحت کو جانچنے کا معیار بنا لیا تھا ' اس لیے اب وہ ایسے تمام تصورات و افکار کو باطل قرار دینے لگے جو خودی یا قوت عمل کی نشو و نما کی راہ میں حائل ہوں ۔ اب انہوں نے جہاں ابن عربی اور ان کے متبعین مسلم صوفیا کے تصور وحدت الوجود پر شدت سے تنقید کرتے ہوئے ان کی فکر و نظر کو نفی خودی اور ترک عمل پر محمول کیا ' وہاں سری شنکر اچاریہ کے ویدانتی فلسفہ کو بھی اسی قسم کے اعتراضات کے پیش نظر ہدف تنقید بنایا ۔ چنانچہ وہ ایک طرف تو سری کرشن کا ذکر اس لیے ادب و احترام کے ساتھ کرتے ہیں کہ انہوں نے عمل کو اقتضائے فطرت اور استحکام زندگی کا سبب قرار دیتے ہوئے اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے تعلق وابستگی نہ ہو ' اور دوسری طرف سری شنکر اچاریہ پر اس لیے معترض ہوئے کہ جس عروس معنی کو سری کرشن بے نقاب کرنا چاہتے تھے ' سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا ۔ (گویا انہوں نے اپنشدوں کے فلسفہ ترک عمل کو ایک بار پھر زندہ کر کے انسانی انا کو محض ایک فریب بتایا ' اور فریب کے اس پھندے سے گلو خلاصی کو نجات کا نام

دیا ۔)

علامہ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے کہ ان کی زندگی میں اگر کوئی واقعہ اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکتا ہے تو وہ ان کے خیالات کا تدریجی انقلاب ہے[1]۔ یہاں ان کے خیالات کا یہ انقلاب خصوصیت سے قابل غور ہے کہ پہلے اگر انہوں نے سوامی رام تیرتھ کے حوالے سے نفی ہستی (نفی خودی) کو نجات یا (معرفت حق) کا زینہ قرار دے کر ایک مستحسن اور قابل تعریف اقدام سمجھا تھا تو اب نفی خودی کا یہی عمل انہیں اپنے تصور خودی کے خلاف یا اس سے متصادم ہونے کی بنا پر غیر مستحسن اور قابل اعتراض نظر آنے لگا ۔ تصور خودی کے سلسلہ میں اپنے خیالات کے اس انقلاب کی بنا پر اب وہ وحدت الوجود کے بھی سخت ترین مخالف بن گئے اور ابن عربی سے لے کر شنکر اچاریہ تک وحدت الوجود کے ہر مسلک اور مذہب کو نفی خودی، ترک عمل اور رہبانیت پر محمول کرنے لگے ۔ اور چونکہ علامہ کے نزدیک وحدت الوجود اور ویدانت، دونوں ایک ہی چیز تھے[2] اس لیے انہوں نے دونوں پر اعتراضات بھی کم و بیش ایک ہی طرح کے وارد کیے ۔ چنانچہ "خودی" یا "انا" کے حوالے سے ایک طرف تو شنکر اور ابن عربی کی ہم خیالی کو واضح کرنے کے لیے انہوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ: "مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے، اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطۂ خیال سے محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی" [3]

اور دوسری طرف مثنوی "گلشن راز جدید" میں شنکر اور منصور حلاج کو ایک ہی صف میں کھڑا کر کے دونوں سے بچنے کی تلقین کی، اس لیے کہ علامہ کے نزدیک دونوں کا فلسفہ نفی خودی کا فلسفہ تھا ۔ (منصور کے انا الحق کی جو تعبیر انہوں نے اپنے فلسفہ خودی کے رنگ میں کی، وہ بعد کی بات ہے) ۔ چنانچہ مثنوی "گلشن راز جدید" میں انہوں نے انا الحق اور خودی کی حقیقت کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے شنکر اور منصور حلاج کے بارے میں کہا کہ ان کے فلسفہ کی رو سے زندگی ایک خواب ہے اور نفس انسانی (خودی) ایک ہستی موہوم ۔ اس کے مقابلہ میں اپنا فلسفہ خودی پیش کرتے ہوئے کہا کہ:

خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است
خودی را حق بداں ، باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار
خودی چوں پختہ گردد لازوال است

فراق عاشقاں عین وصال است
دگر از شنکر و منصور کم گوے
خدا را ہم براہ خویشتن جوے

ادھر "تشکیل جدید" کے چوتھے خطبہ میں بریڈلے کی تصنیف Appearance and Reality کے دو ابواب کو دور حاضر کا اپنشد قرار دیا' اس لیے کہ ان ابواب میں بریڈلے نے کہا تھا کہ خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں"۔ لیکن علامہ کا یہ موقف بعد میں کسی قدر تبدیل ہو جاتا ہے۔ مثنوی "اسرار خودی" کی اشاعت کے چند ہی سال بعد ان کے خیالات میں رفتہ رفتہ پھر انقلاب آنے لگا' یہاں تک کہ ان کے بعض شارحین کے بقول اپنی زندگی کے آخری دور میں وہ پھر سے وحدت الوجود کے حامی بن گئے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں وہ کہیں وحدت الوجود کی موافقت کرتے نظر آتے ہیں اور کہیں مخالفت۔ بلکہ بعض اوقات تو موافقت اور مخالفت کے دونوں رویے ان کے ہاں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ ان کے خیالات کا یہ انقلاب ان کے شارحین کے لیے وحدت الوجود کے سلسلہ میں ان کے حتمی موقف کو متعین کرنے میں بڑی الجھن کا باعث بنتا ہے۔ اس کے باوجود وحدت الوجود کے حوالے سے ان کے موقف کو متعین کرنے کے سلسلہ میں ان کے شارحین اور نقادان کرام نے جس تحقیق و تدقیق اور سعی و کاوش سے کام لیا ہے' اس کے نتائج کی اہمیت سے انکار بھی ممکن نہیں۔ جبکہ سری شنکر کے ویدانتی فلسفہ پر علامہ کی تنقید کے حوالے سے گفتگو کرنے والوں نے بالعموم اس طرف کم ہی توجہ کی ہے۔ لہٰذا ہم اس مضمون میں ان کے تصور خودی کے حوالے سے ویدانتی فلسفہ کے بارے میں ان کے خیالات کو سمجھنا اور یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ شنکر کے فلسفے پر ان کے اعتراضات کی نوعیت کیا ہے۔

لیکن شنکر پر علامہ کے اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ علامہ نے "تشکیل جدید" کے چوتھے خطبہ میں بریڈلے کی تصنیف Appearance and Reality کے دو ابواب کے دور حاضر کا اپنشد قرار دیتے ہوئے Ego (انا) Self (خودی) اور جیو آتما کے الفاظ کو مترادفات کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کو شنکر Jiva self یا (جیو آتما) کہتا ہے' اسی کو علامہ اقبال Ego (انا) یا Self (خودی) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم بھی اس مضمون میں ان الفاظ کو علامہ ہی کی طرح مترادفات کے طور پر استعمال کریں گے۔ اس وضاحت کے بعد آئیے شنکر پر علامہ کے اس اعتراض کی طرف کہ اس کے نزدیک انسانی انا (جیو آتما) محض ایک فریب ہے جسے گلے سے اتار کر پھینک دینے کا نام نجات ہے۔ شنکر اچاریہ کے اس قول کے معنی سمجھنا اس مرحلے پر بہت ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ انسانی انا (خودی) یا جیو آتما کو فریب قرار دے کر گلے

سے اتار پھینکنے کے بعد انسان میں باقی رہ ہی کیا جاتا ہے جسے نجات حاصل ہو ۔یعنا" جیو آتما کو گلے سے اتار کر پھینک دینے کے بعد تو انسان میں گوشت پوست کے ایک مردہ ڈھانچہ کے سوا اور کچھ باقی نہیں رہتا ۔ تو کیا گوشت پوست کے اس مردہ ڈھانچے کو نجات دلانا ہی سری شنکر کے ویدانتی فلسفہ کا مقصود ہے ۔ آپ کہیں گے کہ یہ خیال ہی بجائے خود اس قدر لغو اور مضحکہ خیز ہے کہ اسے شنکر جیسے بلند پایہ مفکر سے منسوب کرنا ممکن نہیں ۔ لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اگر انسان کی نجات کا انحصار گوشت پوست کے بے جان ڈھانچہ پر نہیں تو پھر کس چیز پر ہے ۔ زیادہ واضح لفظوں میں ہمارا سوال یہ ہے کہ انسان جسم و جان ۔ عقل و شعور ۔ ہوش و حواس وغیرہ جن چیزوں کا مجموعہ ہے' ان میں سے اس کی نجات کا انحصار کس چیز پر ہے ۔ اس کے جواب میں تمام اہل مذاہب متفقہ طور پر ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ انسان محض جسم و جان ' عقل و شعور اور ہوش و حواس ہی کا مجموعہ نہیں بلکہ وہ اس سے بھی سوا کچھ اور ہے 'کیونکہ انسان کہتا ہے "میرا جسم "' "میری جان "' "میری عقل "' "میرا شعور " وغیرہ ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جس شے کی طرف یہ چیزیں مضاف ہیں' دراصل اسی شے پر حقیقت انسانیہ کا مدار ہے ۔ یہ حقیقت انسانیہ جسم و جان 'عقل و شعور اور حس و ادراک وغیرہ کے پردوں میں محجوب اور ان سب سے ارفع و اعلیٰ ہے ۔ لہٰذا انسانی نجات کا سوال بھی دراصل اسی کے حوالے سے پیدا ہوتا ہے ۔ ورنہ اس کے بغیر تو انسان مٹی کے ایک بے جان ڈھیر کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ یہ وہ بلا کیف الوہی عنصر ہے جسے قرآن کی زبان میں "نفخت فیہ من روحی "کہا گیا ہے ۔ اہل شریعت اس روح کو امر رب اور اہل طریقت سر ذات کہتے ہیں ۔ اسی کو اقبال نے ایغو یا خودی کا نام دیا ہے 'اور شنکر اسی کو جیو آتما (Jiva Self) کہتا ہے ۔

یہاں ممکن ہے آپ کہیں کہ چلیے مانا کہ شنکر کے نزدیک بھی انسانی نجات کا انحصار اسی جیو آتما (Jiva Self) پر ہے جسے اقبال خودی یا ایغو (انا) کہتے ہیں' لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ وہ جیو آتما کو فریب یا وہم باطل نہیں سمجھتا اور فریب کے اس پھندے سے گلو خلاصی کو نجات کا نام نہیں دیتا ۔ آخر شنکر پر اقبال کے اس اعتراض کو درست تسلیم کرنے میں بے شمار شارحین اقبال کے علاوہ بہت سے دوسرے لوگ بھی تو ہیں جو ان کے ہم خیال ہیں ۔ پھر ان سب کی بات کو یکلخت کیسے غلط قرار دیا جا سکتا ہے ۔ اچھا تو آئیے 'اب ہم براہ راست شنکر کے فلسفہ ہی سے رجوع کر کے دیکھیں کہ وہ یا اس کے مستند شارحین اس باب میں کیا کہتے ہیں ۔

شنکر کے ویدانتی فلسفہ کو ادویتا (Advaita) یعنی غیر ثنویت کا فلسفہ بھی کہا جاتا ہے ' اس لیے کہ "ایکو برہم دوتیہ ناستی "کے اس فلسفہ میں ثنویت کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں ۔ اور لب لباب اس فلسفہ کا مختصرا" یہ ہے کہ حقیقی ہستی صرف برہما کی ہے ۔ برہما کے سوا اور کسی شے کی ہستی حقیقی نہیں ۔ اسی سے کائنات کا ظہور و صدور ہوا ہے ۔ یہ برہما ہی ہے جو

ایک طرف اپنے اوپر خارجی کائنات کو سپرامپوز (Super impose) کر کے ہستی کی اس نمود و نمائش کی بنیاد بنا ہے' اور دوسری طرف انسانی خودی یا شنکر کے بقول Jiva Self کی صورت میں بھی ظاہر ہوا ہے ۔ مگر ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کائنات کی ہستی حقیقی ہے نہ غیر حقیقی ۔یعنی نہ تو یہ موجود ہے اور نہ ہی معدوم ۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک موہوم (illusory) سی شے ہے ۔ شنکر کے نزدیک اس موہوم ہستی کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی اندھیرے میں رسی کو سانپ سمجھ لے ۔ ان معنوں میں خارجی کائنات برہما کی ایک پر فریب نمود ہے جسے شنکر "مایا کہتا ہے" جبکہ جیو آتما (Jiva self) یا انسانی خودی اس کے نزدیک کوئی پر فریب یا موہوم شے نہیں بلکہ بذات خود برہما ہے جو اپنے اوپر تعین و تقید کی قید لگا کر انسانی چکر میں ظاہر ہوا ہے۔ چنانچہ شنکر کائنات کی نمود و نمائش کو تو بے شک فریب اور وہم و التباس کی پیداوار یعنی مایا کہتا ہے' مگر جیو آتما کے بارے میں اس کہنا یہ ہے کہ یہ کوئی وہم باطل یا فریب نظر (مایا) نہیں بلکہ بذات خود برہما ہے ۔ اور برہما سے اس کا مفروضہ امتیاز لطافت اور کثافت کے اس نفسی جسدی مرکب کی بنا پر ہے جسے جیو آتما انسانی پیکر میں آنے کے بعد لاعلمی (اودیا) کے سبب اپنا آپ سمجھنے لگتی ہے ۔ اور اسی لیے خود انسان بھی اپنی خودی (جیو آتما) کو برہما سے الگ (غیرحق) سمجھ لینے کی غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ ایم ۔ ہریانا (M. Hiriyana) اپنی کتاب The Essentials of Indian philosophy میں شنکر کے فلسفہ کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> The individual self is Brahma itself, and its supporsed distinction from it is entirely due to the illusory adjuncts with which it indentifies itself. (ch vii: vedanta Absolutic : p 169)

اور خود شنکر اچاریہ بھی برہم سوتر پر اپنی کمنٹری میں جیو آتما اور برہما کا اصلاً" ایک دوسرے سے مختلف نہ ہونا متعدد مثالوں کے ذریعہ سمجھاتا ہے ۔ ان میں سے دو مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ سانپ اور کنڈلی کی مثال

> 1 - The truth is that the relation between the jiva - self and the highest - self is similar to the relation as between a snake and its own coils. As a snake, there is no difference between it and its coils,but taken separately, as a snake on the one hand, and its coils, hood, and its erect striking posture etc' on the other,

there is difference.

۲۔ سورج اور روشنی کی مثال

2 - Or else this should be under stood to be similar to light and its source. Just as Sun - light and its basis i.e. source viz the Sun are not essentially different in as much as both have Teja in common, but are considered as different, even so is the case here (i.e. between the jiva - self and the highest self. *(BRAHMA - SUTRA - SHANKARA- BHASHYA, ADHYAYA* iii Pada 2 , p. 605)

شنکر کی کمنٹری کے مندرجہ بالا دونوں اقتباسات سے جیو آتما کا برہمن سے فی الاصل مختلف نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے' اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خودی یا جیو آتما کو خارجی کائنات کی طرح فریب نظر یا وہم والتباس کی پیداوار (مایا) نہیں سمجھتا' کیونکہ وہ اگر ایسا سمجھتا تو پھر انسان کے لیے نجات کا سوال بھی یکسر خارج از بحث ہو کر رہ جاتا' اور اس کے ساتھ ہی اپنشدوں (ویدانت) کی ساری تعلیم بھی بے سود اور بے کار ثابت ہوتی' اس لیے کہ جیو آتما کو مکتی دلانا ہی ویدانت کی تعلیم کا اصل مقصود ہے۔

دراصل شنکر کے بارے میں ہمیں یہ بات واضح طور سے سمجھ لینی چاہیے کہ وہ جیو آتما کو نہیں بلکہ لطافت اور کثافت کے اس نفسی جسدی مرکب (upadhi) کو فریب کہتا ہے جو انسانی پیکر میں ظہور کے لیے جیو آتما کا ذریعہ اظہار ہے' بلکہ دراصل اس کے ان تعینات اور تقیدات کو یہ کہتا ہے جن کے باعث وہ اپنی اصل حقیقت کو بھول کر اپنے آپ کو غیر حق (other than Brahman) سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک جیو آتما (jihva elf) لا علمی (اودیا) کے سبب اپنے آپ کو برہمن یا (پرم آتما) سے جدا ایک مختلف اور آزاد شے تصور کرتی ہے' اس وقت تک وہ سنسار چکر اور دنیاوی علائق کے بندھنوں میں جنم جنم تک بندھی رہتی ہے لیکن اپنا عرفان بحیثیت برہمن کے حاصل کرنے کے بعد وہ ان تمام بندھنوں سے چھٹکارا پا کر مکتی (نجات) حاصل کر لیتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شنکر کے نزدیک جیو آتما دھوکا نہیں بلکہ دھوکا تو اس کا وہ نفسی جسدی مرکب (psycho - physical complex) یا اس کے وہ تعینات و تقیدات ہیں جن میں محدود و محصور ہو کر وہ اپنی حقیقت کو بھول بیٹھتی اور اپنا تشخص اس نفسی جسدی مرکب سے قائم کرنے لگتی ہے جو حیات ارضی کے مختصر سے دورانیے میں اس کا ذریعہ اظہار ہے۔ چنانچہ ایم۔ ہریانا (M.Hiriyana) اپنی مذکورہ بالا کتاب میں لکھتا ہے کہ:

The individual self on the other hand is not illusory in this sence. It is Brhman itself appearing through media or limiting adjuncts (upadhi) like the internal organ (antah karan) which are all elements pertaining to the physical world and, as such, are illusory. *(The Essentials of indian philosop*hy. p.157

اب یہ بات صاف ظاہر ہے کہ شنکر کے نزدیک مکتی کا انحصار جیو آتما (خودی) کو فریب سمجھ کر گلے سے اتار پھینکنے پر نہیں بلکہ لاعلمی (اودیا) کے اندھیرے سے نکل کر صحیح علم کی روشنی میں آنے پر ہے۔ اور صحیح علم کی روشنی میں آنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی نے اپنی خودی (individual self) کے بارے میں جو غلط خیال قائم کر رکھا ہے 'اس کی نفی کر کے اپنی حقیقت کا عرفان حاصل کرے۔ شنکر کا کہنا ہے کہ جب انسان کو اپنی حقیقت کا عرفان بحیثیت برہما کے حاصل ہو جاتا ہے تو اس وقت جس چیز کی نفی ہوتی ہے' وہ خودی یا جیو آتما نہیں بلکہ ایک تو اس کا (یعنی اس کی جیو آتما کا) اپنے بارے میں یہ غلط خیال ہے کہ وہ غیر حق ہے' اور دوسرے انسان کے نفسی جسدی مرکب کے وہ تعینات ہیں جن کے باعث وہ اپنے آپ کو غیر حق سمجھنے کی غلطی کر بیٹھا تھا۔ لہٰذا شنکر کے فلسفہ کا مقصود اس کے اس وہم غیریت کو فنا کرنا ہے۔ اس وہم غیریت کا فنا ہونا ہی دراصل اس کے نزدیک حق کے تحقق (Realization) کے مترادف ہے' اور اس کا نام اس کے ہاں "مکتی" ہے۔

اب آخر میں اتمام حجت کے طور پر ایم۔ ہریانا (M. Hiriyana) کی کتاب کا درج ذیل اقتباس بھی ایک نظر دیکھتے چلیں جس سے اس خیال کی تردید بخوبی ہو جاتی ہے کہ شنکر کے نزدیک جیو آتما (انسانی انا) فریب کا ایک ایسا پھندا ہے جسے گلے سے اتار پھینکنا نجات کے لیے ضروری ہے:

When this fact is realized in one's own expirience. What is denied is not the jiva as a spiritual entity, but only certain aspects of it, such as its finitude and its separateness from other selves. Its conception may therely become profoundly transformed, but the important point is that it is not negated. It is, on the other hand, reaffirmed, though only as Brahman. We can not, therefore, say that the individual self is false, as

we may say that the world is false. *(The Essentials of Indian philosophy* - p.157)

اچھا ۔۔۔ اب آیئے شنکر پر علامہ کے اعتراض کے دوسرے جزو کی طرف ۔ علامہ کا کہنا ہے کہ شنکر نے اپنشدوں کے فلسفہ ترک عمل کو ایک بار پھر زندہ کر کے اپنے منطقی طلسم سے اس عروس معنی کو پھر محجوب کر دیا جسے سری کرشن بے نقاب کرنا چاہتے تھے' اس لیے کہ ترک عمل سے ان کی مراد یہ تھی کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو ۔ بالفاظ دیگر علامہ کے نزدیک سری کرشن کی تعلیم اور شنکر کے فلسفہ میں عمل اور ترک عمل کا تضاد پایا جاتا ہے ۔ غور سے دیکھا جائے تو سری کرشن کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان کی تعلیم ترک عمل کے خلاف ہے یا نہیں' کیونکہ ایک طرف تو ان کے نزدیک ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ جو بھی عمل کیا جائے' وہ پوری بے غرضی کے ساتھ نتائج سے بے تعلق ہو کر کیا جائے' اور دوسری طرف ان کے ہاں ترک عمل اور نفی خودی کی تائید و حمایت بھی پائی جاتی ہے ۔ مثال کے طور پر پہلے تو یہی دیکھیے کہ گیتا میں کہا گیا ہے کہ انسان کو مکتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ اپنی خودی کو برہما میں گم کر کے فنائے کامل حاصل کر لیتا ہے :

"جو خودی کو ترک کر دیتا ہے' وہ موت کے چنگل میں نہیں پھنستا بلکہ برہما کے درجہ میں پہنچ جاتا ہے ۔ پس سمجھ کہ تیری خودی ہی تیری دشمن ہے" (گیتا ۔ ٦ ۔ ۵ : ترجمہ منشی کنہیا لال)

یہ بات کہ اپنی خودی کی نفی کر دینے سے انسان برہما کا ہم ذات بن جاتا ہے' کرشن جی خود اپنی مثال دے کر سمجھاتے ہیں ۔ گیتا میں ارجن' کرشن جی سے پوچھتا ہے کہ تم خدا کیسے بن گئے ۔ کرشن جی جواب میں کہتے ہیں :

من از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
تہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام
(ترجمہ : فیضی)

رہی یہ بات کہ سری کرشن کے نزدیک ترک عمل سے مراد عمل کو ترک کرنا نہیں بلکہ عمل کے نتائج سے بے تعلق رہتے ہوئے عملی سرگرمیوں میں حصہ لینا ہے' جبکہ سری شنکر نے ترک عمل کی اس خوبصورت تعبیر کو الٹ کر پھر سے ترک عمل اور رہبانیت میں تبدیل کر کے رکھ دیا' تو ہماری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ مکتی کے حصول کے لیے شنکر جو لائحہ عمل تجویز کرتا ہے' اس میں عمل کی اہمیت سے انکار نہیں کیا گیا ۔ یہ لائحہ عمل بتدریج دو مرحلوں پر مشتمل ہے ۔ پہلا مرحلہ جسے "کرم یوگ" کہتے ہیں' گیان حاصل کرنے کی عملی جدو جہد سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس مرحلہ میں انسان' گیتا کی تعلیم کے عین مطابق عمل کے نتائج سے بے تعلق رہتے ہوئے اپنے فرائض سے عہدہ برآ ہونا سیکھتا ہے ۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ یعنی "

برہم گیان " جو اپنے تجربہ میں حقیقت کے حق (Realization) سے تعلق رکھتا ہے ' " جنن یوگ (janan yoga) کہلاتا ہے ۔ شنکر کا کہنا یہ ہے کہ مکتی کے حصول کے لیے محض جنن یوگ ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لیے "کرم یوگ " کا پہلا مرحلہ بھی انتہائی ضروری ہے ' جتنا کہ دوسرا مرحلہ ۔

رہے کرشن جی مہاراج ! تو ارجن کے اس سوال کے جواب میں کہ انسان کی نجات کیونکر ممکن ہے ' انہوں نے مکتی حاصل کرنے کے جو طریقے بتائے ہیں ' ان میں "کرم یوگ " کے علاوہ "بھگتی یوگ " اور "جنن یوگ " کو بھی شامل کیا ہے ۔ اور گو کہ ان کے بقول ہر انسان اپنے اپنے مزاج اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق ان میں سے کسی بھی طریقے کو اختیار کر کے مکتی حاصل کر سکتا ہے ' مگر انہوں نے "جنن یوگ " کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے بارے میں یہ بھی کہا ہے کہ :

There is nothing on earth equal in purity to wisdom.

(اس دنیا میں گیان کی مانند پاکیزہ اور کوئی چیز نہیں)
(گیتا : ۴ ۔ ۳۸)

ادھر شنکر اچاریہ نے بھی مکتی کے حصول کے لیے اپنے مرحلہ وار لائحہ عمل میں "کرم یوگ " کو شامل کرتے ہوئے عمل کی اس تعبیر کو برقرار رکھا ہے جسے گیتا میں عمل کے نتائج سے بے تعلقی کا نام دیا گیا ہے ۔ چنانچہ ایم ۔ ہریانا (M. Hiriyana) اپنی کتاب میں اس امر کا اعتراف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ :

In common with other systems, the discipline here also consists of two parts. The first, meant for cultivating detachment, and the second, for requiring Knowledge (Janana) of altimate reality and transfroming that Knowledge into direct expersinence. The former part of the discipline signifies adherence to duty in the manner tought in the Gita, that is, with no desire for its worldly fruit but with a view to perfecting character (Karma - yoga). [*The Essentials of Indian Philosophy* -p.170]

اس سے معلوم ہوا کہ نہ تو سری کرشن جی "جنن یوگ " کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی شنکر اچاریہ "کرم یوگ " کے خلاف ہیں بلکہ شنکر کے "کرم یوگ " میں بھی عمل کا وہی تصور

ملتا ہے جس کی تعلیم گیتا میں دی گئی ہے ۔ لہٰذا ایک کو عمل اور دوسرے کو ترک عمل کا مبلغ قرار دے کر دونوں کے موقف کو ایک دوسرے کی ضد کے طور پر پیش کرنا سراسر خلاف حقیقت ہے ۔ ہاں اتنی بات البتہ صحیح ہے کہ شنکر کے ہاں "کرم یوگ" کے مقابلہ میں "جنن یوگ" کی اہمیت پر زیادہ زور دیا گیا ہے ۔ لیکن اگر عمل کے حقیقی اور وسیع تر مفہوم کو پیش نظر رکھا جائے تو "جنن یوگ" بھی دراصل "کرم یوگ" ہی کی ایک ارفع تر صورت ہے ' اس لیے کہ اس کا تعلق روحانی اعمال سے ہے ۔ بات یہ ہے کہ جسمانی سرگرمیوں کی طرح ذہنی ' مذہبی اور روحانی اعمال بھی عمل ہی کے دائرے میں شامل ہیں ۔ شعرگوئی اور فلسفیانہ تفکر وغیرہ کا تعلق ذہنی اعمال سے ہے ' نماز اور روزہ جیسے مذہبی فرائض کا تعلق مذہبی اعمال سے ' اور روحانی ریاضت یا مراقبہ و مجاہدۂ نفس وغیرہ کا تعلق روحانی اعمال سے ہے ۔ گویا جسمانی سرگرمیوں سے لے کر ذہنی اور روحانی اعمال تک عمل کے بھی چھوٹے بڑے مختلف دائرے ہیں جو سب آپس میں مل کر عمل کے ایک وسیع تر مفہوم کو سامنے لاتے ہیں ۔ اس کے مقابلہ میں عمل کو محض جسمانی سرگرمی تک محدود سمجھنا عمل کا ایک ناقص اور ادھورا تصور رکھنے سے عبارت ہے ۔ لیکن فی الحال ہم اس نکتہ پر زیادہ زور نہ دیتے ہوئے یہاں صرف اتنی بات کہنا چاہتے ہیں کہ سری کرشن کی طرح شنکراچاریہ بھی اس بات کو مانتے ہیں کہ مکتی کے حصول کے لیے کرم کے پھل (عمل کے نتیجہ) کی خواہش کو ترک کرنا ضروری ہے ۔ اس کے بغیر مکتی کا حصول ممکن نہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ویدانت کا فلسفہ ترک عمل کا نہیں بلکہ عمل کے نتیجہ کی خواہش کو ترک کرنے کا فلسفہ ہے ۔ اور ٹھیک یہی تعلیم گیتا کی بھی ہے ۔ چنانچہ اقبال کے بعض شارحین کی طرف سے سری کرشن کی تعلیم کو عملی زندگی کی تعلیم اور شنکر کے فلسفہ کو ترک عمل اور رہبانیت کا فلسفہ قرار دے کر دونوں کے درمیان عمل اور ترک عمل کے تضاد کو ابھارنا درست نہیں ۔ یوں بھی غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس فلسفہ کی بنیاد اپنشد ' گیتا اور برہم سوتر کی اتھارٹی (Authority) پر قائم ہو ' وہ ان سے مختلف یا متضاد کیسے ہو سکتا ہے ۔ اور پھر ایک حقیقت یہ بھی تو دھیان میں رہنی چاہیے کہ ہندوؤں کی روایتی فکر میں کرم (عمل) اور گیان (علم و عرفان) کے درمیان کوئی تضاد تسلیم نہیں کیا جاتا ۔ چنانچہ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے سری کرشن نے صاف الفاظ میں کہا ہے کہ:

"وہ نادان بچے ہیں جو علم اور عمل کو جدا جدا بتاتے ہیں ۔"

(گیتا ۔ ادھیائے ۵ ۔ اشلوک ۴)

اب اس میں تو کوئی شک نہیں کہ گیتا میں جو تین طریقے مکتی حاصل کرنے کے بتائے گئے ہیں ' ان میں سب سے زیادہ اہمیت کرشن جی نے "کرم یوگ" ہی کو دی ہے ۔ لیکن یہ بات غالباً کم ہی لوگ جانتے ہوں گے کہ ان کا تو کرم یوگ بھی دراصل خالص دنیاوی اعمال کو منقلب کر کے روحانی اعمال میں تبدیل کرنے کا ایک ذریعہ ہے ۔ چنانچہ سوامی نروید

آنند اس نکتہ کی وضاحت غیر مبہم الفاظ میں کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

Thus Karma-yoga is surely a wonderful method of transforming worldly life in to a life of intense spiritual practice .

(*Hinduism ata Glance* - by Swami NIRVEDANANDA. p. 108)

اور اقبال کی بات کو اپنے مطلب و منشا پر ڈھال کر بیان کرنے والے بعض شارحین یہ جو بڑی آسانی سے کہہ دیتے ہیں کہ ویدانت کے تصور ترک عمل کے برعکس سری کرشن نے عملی زندگی کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دی ہے تو شاید انہوں نے سری کرشن کے Detached Action یعنی عمل کے نتائج سے بے تعلق ہو کر عمل کرنے اور لا تعلق ہو کر بھی پر سکون رہنے کو کوئی بہت آسان کام سمجھا ہے۔ مگر ہم پوچھتے ہیں کیا کوئی انسان دنیا کی عملی سرگرمیوں میں پوری مستعدی سے حصہ لیتے ہوئے اپنے عمل کے نتائج سے کلیتہ " بے تعلق ہو سکتا ہے۔ لا تعلق ہونا تو در کنار، عمل کے نتیجہ کی توقع کے بغیر اول تو انسان کے لیے کوئی عمل کرنا ہی مشکل ہے، لیکن عمل کے نتائج سے بے تعلق ہو کر عمل کرنا اور لا تعلق ہو کر بھی پر سکون رہنا تو دنیا کا مشکل ترین کام ہے۔ اتنا مشکل کہ اس کے مقابلہ میں دنیا کو چھوڑ چھاڑ کر جنگلوں میں جا بیٹھنا کہیں زیادہ آسان ہے۔

☆

مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ شنکر کے فلسفہ میں مکتی جیو آتما کے لیے ہے، جسم کے لیے نہیں، اس لیے کہ اس کے نزدیک جسم اور روح، دونوں کی ایک حقیقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ روح اپنی حقیقت کے اعتبار سے الوہی شے ہے، جسم غیر الوہی۔ روح اپنی اصل کے اعتبار سے ایک حقیقی شے ہے، اور جسم دھوکے کی چیز ہے۔ اس کا مطلب بظاہر تو یہی ہے کہ روح اور جسم دو مختلف الحقیقت چیزیں ہیں۔ یہ اس فلسفہ کا اندرونی تضاد ہے جو ہمیں ڈیکارٹ کی ثنویت کی یاد دلاتا ہے۔ مگر شنکر نے شاید اپنے فلسفہ کے اس تضاد کو پہلے ہی سے بھانپ کر اسے اپنے منطقی طلسم کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے کہا کہ جسم حقیقی ہے نہ غیر حقیقی۔ ہست ہے نہ نیست، بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک ایسی وہمی ہستی ہے جس کی حقیقت سراب سے زیادہ کچھ نہیں۔ گویا اس کا ہونا بھی نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور یوں بڑی آسانی کے ساتھ جسم کی نفی کر کے اس نے اپنی غیر ثنویت (Advaita) کی لاج رکھ لی۔

اب اس کے تقابل میں اقبال کو دیکھیے! روح اور جسم کے ارتباط باہمی کا سوال ان کے زیر غور بھی رہا ہے۔ انہوں نے اپنی شاعری میں مرد مومن کے بارے میں جو کچھ

All rights reserved © 2002-2006

لکھا ہے ' وہ اسی سوال کا ایک جواب ہے جس کی جڑیں دور تک اسلامی فکر میں پھیلی ہوئی ہیں ۔ چنانچہ اسلام ہی کی طرح اقبال کے نزدیک بھی انسان کی حقیقت روحانی ہے ۔ لیکن یہاں اس بات سے خبردار رہنا ضروری ہے کہ آج کل ہمارے اکثر نقادوں کے ہاں عہد جدید کے مادی فلسفوں کے زیر اثر روح کا استعمال بھی جذبہ کے معنوں میں ہونے لگا ہے ۔ چنانچہ یہ لوگ جب انسان کو روحانی حقیقت قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب ان کے ہاں جذباتی حقیقت کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا ' جبکہ اسلام میں انسان کی حقیقت جذباتی معنوں میں نہیں ' مابعد الطبیعیاتی معنوں میں روحانی ہے ۔ اور اقبال بھی چونکہ اسلامی فکر ہی کے ترجمان ہیں ' اس لیے وہ بھی انسان کو انہی معنوں میں روحانی حقیقت سمجھتے ہیں ۔ مگر ان کے ہاں شنکر کی طرح جان و تن یا روح اور جسم ' دو مختلف الحقیقت یا متضاد چیزیں نہیں ' بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں ۔ گویا حقیقت کو اندر سے دیکھو تو روح ہے ' اور باہر سے دیکھو تو جسم ۔ دونوں کے درمیان کوئی ثنویت نہیں پائی جاتی ۔ جبھی تو کہتے ہیں :

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است
تن و جاں را دوتا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است
حقیقت روے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است

اور چونکہ انسان کا مادی وجود ' روحانی حقیقت ہی کی توسیع ہے ' اس لیے ان کے نزدیک روحانی حقیقت انسان کے مادی وجود کی نفی نہیں کرتی ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال مادہ یا جسم کے مقتضیات اور داعیات کی نفی نہیں کرتے ' اور اسی لیے ان کے ہاں رہبانیت ' ترک دنیا اور ترک عمل کی بھی کوئی جگہ نہیں ۔ اس کے برعکس ان کا تو سارا فلسفہ اور ساری شاعری در اصل رہبانیت ' ترک دنیا اور ترک عمل کے خلاف ایک مسلسل جہاد کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اچھا ! روح اور جسم کے ارتباط باہمی کے سوال پر اقبال اور شنکر کے باہم مختلف بلکہ متضاد موقف کے باوجود انسانی حقیقت کے مسئلہ میں تو دونوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ' البتہ خودی یا جیو آتما کے حوالے سے دونوں کے رویوں میں جو فرق ہے ' ہمارے لیے اس کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے ۔ اقبال کے نزدیک خودی اپنی حقیقت کے اعتبار سے مضمر اور اپنے عمل کی رو سے ظاہر ہے ۔ گویا اس کا ایک حقیقی پہلو ہے جو نامعلوم ہے ' اور دوسرا عملی پہلو ہے جو انسان کے عمل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ حقیقی پہلو کا تعلق انسان کی ذات سے ہے جو خود بھی نامعلوم ہے ' اور عملی پہلو کا تعلق انسان کی شخصیت سے ہے جو معلوم ہے ۔ بالفاظ دیگر خودی کا حقیقی پہلو ہماری ذات ہے جو انسان کے باطنی وجود سے عبارت ہے ' اور اس کا عملی پہلو

ہماری شخصیت ہے جو انسان کے ظاہری وجود سے عبارت ہے ۔ اقبال کا کہنا ہے کہ انسان کا باطنی وجود یا اس کی ذات ہی اصل ہے جسے موت بھی فنا نہیں کرسکتی ۔ انسان کے اس باطنی وجود کو اقبال خودی کی حقیقت 'نقطہ نوری' مرکز وجود اور جوہر انساں وغیرہ مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ :

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

یہ وجود کا مرکز کیا ہے !وہی انسان کا باطنی وجود 'یعنی اس کی خودی کا حقیقی پہلو جس کے بارے میں وہ ایک اور جگہ کہتے ہیں کہ :

جوہر انساں' عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے' فنا ہوتا نہیں

اقبال ہی کی طرح شنکر بھی جیو آتما کے حقیقی اور عملی' دونوں پہلوؤں کا ذکر کرتا ہے ۔ منڈا کا اپنشد (Mundaka upanished) میں ان دونوں پہلوؤں کو دو ایسے پرندوں کی تمثیل پر قیاس کیا گیا ہے جو ایک دوسرے سے غیر منفک طور پر جڑے ہوئے ایک ہی درخت پر بیٹھے ہیں ۔ ان میں سے ایک درخت کے پھل کھاتا ہے اور دوسرا کھائے بغیر دیکھتا رہتا ہے ۔ پہلا پرندہ جیو آتما ہے جس کا کام عملی سرگرمی میں حصہ لینا اور اس کے اچھے برے نتائج بھگتنا ہے ۔ دوسرا آتما یا پرش ہے جو شعور محض اور نور محض ہے ۔ یہ عملی سرگرمی میں حصہ لیے بغیر سب کچھ دیکھتا رہتا ہے ۔ مگر جیو آتما کی طرح رنج و راحت اور غم و نشاط کی کیفیات سے متاثر نہیں ہوتا ۔ شنکر اسے فی الاصل برہمن کہتا ہے ۔ یہ جیو آتما کا حقیقی پہلو ہے ۔ ایم ۔ ہریانا (M. Hiriyana) اسے عملی خودی (Empirical Ego) سے ممیز کرنے کے لیے ماورائی خودی (Transcendental Ego) کا نام دیتا ہے [۵] ۔ لیکن یہاں ایک غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ خودی کا عملی پہلو ہو یا حقیقی اور ماورائی' جیو آتما ہو یا آتما (پرش) دونوں ایک دوسرے سے الگ' دو مختلف چیزیں نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی چیز ہے ۔ جب ہم اس کے عملی پہلو کو شخصیت کے حوالے سے دیکھیں تو یہی عملی خودی (Empirical Ego) یا جیو آتما ہے 'اور جب اس کے حقیقی پہلو کو ذات کے حوالے سے بیان کریں تو یہی ماورائی خودی (Transcendent Ego) یا آتما ہے ۔ اب اس اعتبار سے دیکھیے تو شنکر اور اقبال کے تصور خودی میں بنیادی طور پر کوئی فرق نظر نہیں آتا 'اس کے باوجود دونوں کا رویہ اپنے اپنے تصور خودی کے بارے میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے 'اس لیے کہ اقبال خودی کے حقیقی پہلو کے بجائے سارا زور اس کے عملی پہلو کو تقویت دینے میں لگا دیتے ہیں جبکہ شنکر خودی کے عملی پہلو کے بجائے اپنی ساری توجہ اس کے حقیقی پہلو پر مرتکز کر کے آتما یا (ماورائی خودی) کو مکتی دلانا اپنے فلسفہ کا نصب العین قرار دے لیتا ہے ۔ لیکن

دونوں کے رویوں کا یہ فرق چونکہ بے سبب اور بے جواز نہیں ' لہٰذا ہمیں چاہیے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس فرق کو بھی سمجھنے کی کوشش کریں ۔

بات دراصل یہ ہے کہ دونوں کے رویوں میں یہ فرق ' دونوں کے مقاصد کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے ۔ اقبال کے سامنے اصل سوال چونکہ اپنی قوم کو بے عملی اور پست ہمتی جیسے امراض سے نجات دلا کر اسے ایک ایسی باعمل قوم بنانے کا تھا جو زوال و انحطاط کی پستی سے ابھر کر سعی پیہم اور جہد مسلسل کے ذریعہ دنیا میں کامیابی اور کامرانی حاصل کر سکے ' لہٰذا ان کے لیے خودی کے عملی پہلو پر زور دینا ضروری تھا جبکہ شنکر کے سامنے اصل سوال جیو آتما کی مکتی (نجات) کا تھا جس کے لیے اس کے حقیقی پہلو پر توجہ درکار تھی ۔ اقبال ' سعی و عمل اور جد وجہد کے ذریعہ خودی کے عملی پہلو کو مستحکم کر کے قوم کی سلامتی اور بقا کا راستہ تلاش کر رہے تھے ' شنکر خودی کو علم و عرفان (گیان) کی روشنی کے ذریعہ لا علمی (اودیا) کے اندھیرے سے نکال کر اس کی حقیقت سے روشناس کرانا چاہتا تھا ' اس کے باوجود نہ تو شنکر عمل کی اہمیت کے منکر تھے اور نہ ہی اقبال علم کے ' البتہ اقبال کو علم سے یہ شکایت ضرور تھی کہ اس کے ذریعہ انسان اپنی حقیقت کا سراغ نہیں پا سکتا ۔ چنانچہ وہ صاف لفظوں میں کہتے ہیں کہ:

علم میں دولت بھی ہے ' قدرت بھی ہے ' لذت بھی ہے

ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

یہی وجہ ہے کہ وہ علم کے مقابلہ میں عشق کو ترجیح دیتے ہیں ۔ اور چونکہ ان کے نزدیک خودی عشق و محبت سے مستحکم ہوتی ہے ' اس لیے وہ عشق کو سراپا حضور اور علم کو سراپا حجاب کہتے ہیں جبکہ شنکر کے نزدیک انسان کو اپنی حقیقت کا سراغ علم (گیان) ہی کے ذریعہ ملتا ہے ' اور گو کہ وہ عمل کے اپنے دائرہ کار میں اس کی جائز اہمیت کو تسلیم کرتا ہے ' مگر علم (گیان) کو عمل پر ترجیح دیتا ہے ۔ اس کے برعکس اقبال علم اور فکر پر عمل کی برتری کے قائل ہیں ۔ لہٰذا یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم اور عمل کی ایک دوسرے پر برتری کے حوالے سے شنکر اور اقبال ' دونوں میں سے کس کے رویہ کو صحیح سمجھا جائے ۔

اب جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ' اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی نظر میں پسندیدہ عمل وہی ہے جو انسان کی خودی کو کمزور کرنے کے بجائے اسے پختہ سے پختہ تر کر کے اس کے ثبات و استحکام کا باعث بن سکے جس کی بدولت وہ اپنی خودی کے جوہر کو چمکا سکے اور ستاروں سے آگے نئے جہانوں تک پرواز کر کے اپنی خاک کو رشک افلاک بنا سکے جو انسان کے لیے محض تسخیر کائنات ہی کی راہ ہموار نہ کرے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس کی ہمت مردانہ کو مہمیز کر کے اسے یزداں پر کمند ڈالنے کے قابل بھی بنا سکے ۔ اس کا مطلب بالفاظ

دیگر یہ ہے کہ وہ بے مقصد عمل کے نہیں بلکہ ایسے بامقصد اور بامعنی عمل کے قائل ہیں جو انسانی زندگی کو اس کے حقیقی مفہوم سے آشنا کر کے بامعنی بنا سکے ۔ مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے عمل کے لیے سب سے پہلے مقصد کا تعین ضروری ہے ۔ تعین مقصد کے بغیر کوئی عمل بامعنی نہیں بن سکتا ۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مقصد کا تعین علم یا فکر کے بغیر ممکن نہیں ' بلکہ تعین مقصد کے ساتھ ساتھ حصول مقصد کے طریق کار کی دریافت بھی علم یا فکر کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ عمل خواہ کتنا ہی مستحسن' پسندیدہ اور بامقصد کیوں نہ ہو 'علم اور فکر کی فوقیت اس پر مسلم ہے ۔ اور یہ تو بالکل سامنے کی بات ہے کہ عمل سے پہلے عمل کا خیال ہمارے ذہن میں آتا ہے ۔ ذہن میں عمل کا خیال آنے کے بعد ہم عمل کا ارادہ کرتے ہیں ۔ ارادے کے بعد پھر کہیں جا کر عمل کی نوبت آتی ہے ۔ غرض کہ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ عمل کی حیثیت علم اور فکر کے مقابلہ میں ثانوی ہے ۔ لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اقبال عمل کو علم یا فکر پر ترجیح کیوں دیتے ہیں ۔ اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ ان کے ہاں عمل کی فوقیت پر جو اصرار کیا گیا 'علم یا فکر کی بے وقعتی کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک خاص عہد میں مسلمانوں کی حالت زار کے پیش نظر کیا گیا ۔ اقبال کے عہد میں چونکہ مسلمان بے عملی ' کاہلی اور تقدیر پرستی جیسے امراض میں مبتلا تھے 'لہٰذا انہیں ان امراض سے نجات دلانے کے لیے عمل کی طرف راغب کرنا 'اور عمل کی طرف کی راغب کرنے کے لیے فکر و فلسفہ کے مقابلہ میں عمل کی اہمیت کا احساس دلانا ضروری تھا ۔ ہمارے نزدیک یہ بات بالکل درست ہے ۔ اقبال نے عمل پر جو زور دیا ' وہ ان کے ماحول کا ایک ردعمل تھا ۔ لیکن اس بات کو درست تسلیم کر لینے کے بعد یہ بات بھی ماننی پڑتی ہے کہ جو خیال وقتی ضرورت کی پیداوار ہو اس میں معروضی صداقت نہیں ہوتی ۔ لہٰذا اقبال فکر کے مقابلہ میں عمل کی اہمیت کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں ' اسے وقتی ضرورت سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو اس کی صداقت کو ایک مستقل صداقت کے طور پر یعنی ایک ایسی صداقت کے طور پر تسلیم کرنا ممکن نہیں جو ہر دور اور ہر زمانے میں یکساں طور پر درست ہو ۔

اچھا ! یہ تو ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں جب اقبال وحدت الوجود کے قائل تھے 'انہوں نے سوامی رام تیرتھ کے دریا میں ڈوب مرنے پر جو نظم لکھی ' اس میں نفی ہستی کو ایک پسندیدہ تصور کی حیثیت سے سراہتے ہوئے دل آگاہ کا کرشمہ قرار دیا تھا 'لیکن کچھ عرصہ بعد جب ان کے خیالات میں انقلاب آیا تو وہ اس تصور کے خلاف سراپا احتجاج بن گئے ۔ اب ان کا کہنا یہ تھا کہ ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی جس کے نتیجہ میں مسلمان عملی اعتبار سے ناکارۂ محض ہو کر رہ گئے [۶] ۔ اس تفسیر کو انہوں نے مسلمانوں کے لیے بغداد کی تباہی سے زیادہ خطرناک سمجھا ۔ اور منصور حلاج کے "انا الحق" کو بھی اسی قسم کے اثرات کا نتیجہ قرار دیتے

ہوئے اس کے بارے میں لکھا کہ اس نے ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح "انا الحق" کا نعرہ لگایا تھا۔ نفی ہستی کے اس تصور کے خلاف اب انہوں نے اپنے فکر و فلسفہ اور شاعری کو اثبات خودی کی تلقین کے لیے وقف کر دیا۔ ابن عربی اور ان کے متبعین مسلم صوفیا پر نفی خودی کے اعتراض کے ساتھ ساتھ شنکر کے ویدانت (ہندی وحدت الوجود) پر بھی ان کا اعتراض یہی تھا کہ وہ خودی (جیو آتما) کو وہم باطل قرار دے کر اس کی نفی کرنا نجات کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ لیکن جب کہ ہم نے دیکھا' وہ خودی (جیو آتما) کو وہم باطل سمجھ کر اس کی نفی نہیں کرتا بلکہ خودی کے بارے میں اس غلط خیال کی تصحیح کر کے کہ وہ غیر حق ہے' وہم غیریت کو فنا کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس کا نام اس کے ہاں مکتی (نجات) ہے۔ ادھر تصوف میں بھی (خواہ آپ اسے عجمی کہیں یا اسلامی) نفی خودی یا فنا فی اللہ کا تصور اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ فنا ذات میں ہے 'احکام الٰہی میں نہیں۔ اور شارحین اقبال کہتے ہیں کہ فنا فی اللہ کا یہ تصور عجمی تصوف کا تصور ہے۔ اقبال نے اس کے خلاف بقا باللہ کا تصور پیش کیا ہے جس کا مطلب ہے خدا کے رو برو ہو کر بر قرار رہنا۔ تو کیا اس کا مطلب شارحین اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ آدمی فنا فی اللہ ہو کر باقی نہیں رہتا' اپنی ہستی کو بالکل اس طرح کھو دیتا ہے جس طرح قطرہ و دریا کی شاعرانہ تمثیل میں قطرہ' دریا میں مل کر فنا ہو جاتا ہے اور اپنا علیحدہ وجود بحیثیت قطرے کے بر قرار نہیں رکھ سکتا۔ مگر قطرہ و دریا کی اس تمثیل کو اگر لغوی معنوں میں لیا جائے تو یہ بڑی گمراہ کن ہے' اس لیے کہ آدمی تو فنا فی اللہ ہو کر بھی موجود رہتا ہے' باقی رہتا ہے' فنا فی اللہ کا مرتبہ اسے زندگی ہی میں حاصل ہوتا ہے ' مرنے کے بعد نہیں۔ تو پھر یہ فنا کیسی ہے جو فنا فی اللہ کے درجہ میں حاصل ہوتی ہے' اور اقبال اس کی مخالفت کیوں کرتے ہیں؟ کیسی ہے؟ کا جواب تو ظاہر ہے صرف وہی لوگ دے سکتے ہیں جنہوں نے اس فنا کا مزہ چکھا ہو۔ رہی اقبال کی مخالفت' تو اس کا سبب جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا' یہ ہے کہ ان کے نزدیک اس سے انسان کے قوائے عمل میں ضعف پیدا ہوتا ہے اور وہ عملی طور پر کسی کام کا نہیں رہتا۔ اقبال نے تصوف میں عجمی اور اسلامی تصوف کا امتیاز قائم کر کے فنا کے اس تصور کو عجمی تصوف سے منسوب کیا تھا' اور شارحین اقبال بھی اس تصور کو عجمی تصوف ہی سے منسوب کر کے غیر اسلامی اثرات کا نتیجہ بتاتے ہیں' لیکن ہماری محدود معلومات کے مطابق یہ تصور چونکہ اسلامی تصوف میں بھی موجود ہے' اس لیے ہم یہ ضرور معلوم کرنا چاہیں گے کہ اسلامی تصوف فنا فی اللہ کے اس تصور کے بارے میں کیا کہتا ہے' یعنی کیا اسلامی تصوف بھی اس کی اتنی ہی مخالفت کرتا ہے جتنی کہ اقبال اور شارحین اقبال کرتے ہیں!

اپنے سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے پہلے ہم نے سوچا کہ کیوں نہ ہم یہ سوال لے کر شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ کی خدمت میں حاضر ہوں' پھر خیال آیا کہ نفی

خودی کا اعتراض تو اقبال کو خود ان کے وحدت الوجود پر بھی ہے ۔ لہٰذا اس معاملہ میں ان سے رجوع کرنا گویا جان بوجھ کر علامہ کو خفا کرنا ہے جبکہ علامہ کی خفگی کا خطرہ ہم کسی قیمت پر بھی مول نہیں لے سکتے ۔ لہٰذا طے یہ پایا کہ ان کے بجائے اقبال ہی کے پیر و مرشد مولانا روم ؒ سے کیوں نہ رجوع کیا جائے ۔ آخر ان کی بات تو خود اقبال کے لیے بھی بڑے بڑوں سے زیادہ سند کا درجہ رکھتی ہے 'اور پھر انہوں نے تو "اسرار خودی" میں یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ وہ خودی کے بارے میں جو کچھ کہہ رہے ہیں 'وہ مولانا روم ؒ ہی کے فیض کا اثر ہے:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم
دفتر سر بستہ اسرار علوم
من کہ ہستی ہا ز صہبایش کنم
زندگانی از نفسہایش کنم

لہٰذا ہمارے سوال کا جواب دینے کے لیے ان سے بہتر اور کون آدمی ہو سکتا ہے ۔ سو یہی کچھ سوچ کر ہم مولانا روم کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ اگر وہ بھی اقبال ہی کی طرح نفی خودی یا فنا فی اللہ کے خلاف رائے دیں تو پھر ہمیں کیا پڑی ہے جو اس تصور کی وکالت کرتے پھریں ۔ پیر رومی نے فرمایا:

پس خودی را سر ببر با ذوالفقار
بے خودی شو فانی و درویش وار [۸]

یہ جواب سن کر تو ہم بھی سہم گئے ۔ پھر بھی ڈرتے ڈرتے ہمت کر کے پوچھ ہی لیا کہ آخر خودی کا سر کاٹنا کیوں ضروری ہے ۔ جواب میں مولانا نے ایک حکایت بیان فرمائی جس میں خودی کو دیوار اور خدا کو ایک ایسی نہر بتایا گیا تھا جو دیوار کے اس پار بہ رہی ہے ۔ فرمایا کہ یہ دیوار ہی تو ہے جو خدا تک پہنچنے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہے ۔ لہٰذا اسے گرائے بغیر خدا تک پہنچنا ممکن نہیں ۔ پھر اپنی بات کا اختتام اس شعر پر فرمایا کہ:

ہر کہ از ہستی خود مقصود شد
منتہائے کار او محمود شد

اب ہم کیا کرتے ! اول تو آگے کچھ پوچھنے کی ہمت ہی نہ ہوئی ۔ دوسرے 'ایک خیال یہ بھی آیا کہ ان کی مثنوی لاکھ "قرآں در زبان پہلوی" سہی 'مگر ہے تو شاعری ہی ۔ لہٰذا شاعر کے بجائے کیوں نہ ہم اکابر صوفیائے اسلام میں سے کسی ایک سے رجوع کریں ۔ اس خیال کے ساتھ ہی حضرت علی بن عثمان ہجویری المعروف بہ داتا گنج بخش ؒ کا نام ذہن میں آیا جو برصغیر پاک و ہند کے اولین مبلغین اسلام اور اولیائے عظام میں سے ہیں 'اور جن پر خود علامہ اقبال نے بھی اپنی مثنوی "اسرار خودی" میں عقیدت کے پھول یوں نچھاور کیے ہیں:

سید ہجویر" مخدوم امم
مرقد او پیر سنجر را حرم
عہد فاروق از جمالش تازہ شد
حق ز حرف او بلند آوازہ شد
پاسبان عزت ام الکتاب
از نگاہش خانہ باطل خراب

چنانچہ اب ہم اپنا سوال لے کر ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مگر داتا صاحب کا جواب بھی مولانا روم سے مختلف نہ نکلا۔ انہوں نے بھی صاف لفظوں میں فرما دیا کہ:

"صوفی وہ ہے جو اپنے آپ سے فانی ہو کر واصل بحق ہو گیا۔ قید مزاج و طبائع سے آزاد ہو کر حقیقت الحقائق کے ساتھ مل گیا[9]۔

معلوم ہوا کہ اسلامی تصوف میں تو فنا کے تصور کے بغیر گزارہ ہی نہیں کیونکہ اسلامی تصوف کے نزدیک یہی تو وہ مقام ہے جہاں صوفی اپنی خودی کی نفی کر کے حق سے جا ملتا ہے جبکہ اقبال خدا کے روبرو ہو کر بھی اپنی خودی کو کھونا نہیں چاہتے۔ اقبال خودی کے ثبات و استحکام اور بقا کے طالب ہیں' اور صوفیائے کرام خودی کی فنا ہی میں بقا دیکھتے ہیں۔ اقبال کا پیغام اثبات خودی ہے' اور صوفیا کا نفی خودی۔ سوال یہ ہے کہ اقبال اور ان جلیل القدر صوفیائے کرام کے درمیان یہ اختلاف کیوں ہے۔ اس کا سبب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اقبال اثبات خودی سے تعمیر شخصیت مراد لیتے ہیں' اس لیے کہ خودی کے عملی پہلو کا یہی تقاضا ہے' جبکہ صوفیائے کرام کے نزدیک نفی خودی سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنی شخصیت کے اس تصور سے دست بردار ہو جائے جس کی بنا پر وہ خود کو غیر حق سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اسی کو ان کی اصطلاح میں فنا فی اللہ کہتے ہیں۔ چنانچہ مولانا روم اور حضرت داتا گنج بخش جیسے اکابرین کی رائے سے تقویت پا کر اب ہم بھی فنا فی اللہ کے تصور کے بارے میں ان کے یا انہی جیسے دوسرے اکابر صوفیائے اسلام کے ارشادات کا خلاصہ اپنے لفظوں میں بیان کرنے کی جسارت کریں گے۔

بات یہ ہے کہ تصوف کے اس بنیادی خیال سے اس کا تمام لٹریچر بھرا پڑا ہے کہ ہماری ذات اور خدا عین یکدگر ہیں لہٰذا خدا کو پانے کے لیے اپنی ذات کا عرفان ضروری ہے۔ یہی بنیادی بات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس مشہور قول میں بھی کہی گئی ہے کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ (جس نے اپنے آپ کو پہچانا' اس نے اپنے رب کو پہچانا)۔ مگر مشکل یہ ہے کہ ہماری ذات ایک نامعلوم اکائی ہے۔ ہم اسے جانیں کیسے؟ ہم تو اس کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتے۔ اور جو کچھ ہم سمجھتے ہیں کہ اس کے بارے میں جانتے ہیں' وہ ہماری شخصیت یا (خودی کا عملی پہلو) ہے' ذات نہیں۔ ہماری ذات ہی کی طرح خدا بھی نامعلوم ہے۔ خدا کے

بارے میں بھی ہم کچھ نہیں جانتے ۔ اور جو کچھ جانتے ہیں 'وہ خدا کے بارے میں ہمارا خیال ہے ' خدا نہیں ۔ ہمارا یہی خیال ایک حجاب بن کر ہماری ذات اور خدا کے درمیان حائل ہو گیا ہے جو نہ تو ہمیں اپنی ذات کو دیکھنے دیتا ہے نہ خدا کو ۔ لہٰذا خیال کا یہ پردہ درمیان سے ہٹائے بغیر نہ تو ہم اپنے آپ کو جان سکتے ہیں نہ خدا کو ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہم اگر اس خیال کی نفی کر دیں 'خیال کا یہ پردہ درمیان سے اٹھا دیں تو جان سکتے ہیں کہ ہم اور خدا ایک ہیں ' چنانچہ تصوف میں (وہ خواہ عجمی ہو یا اسلامی) جس چیز کو فنا کرنا مقصود ہے 'وہ یہی خیال ہے جس نے انسان کی حقیقت کو جو اس کی ذات ہے اور خدا کا عین ہے 'خودی یا (شخصیت) میں تبدیل کر کے خدا سے الگ کر لیا ہے ۔ یہی خیال ایک طرف ہمارے لیے ہماری ذات کا اور دوسری طرف خدا کی حقیقت کا حجاب بن گیا ہے ۔ خیال کے اسی حجاب کے سبب انسان اپنے آپ کو غیر حق سمجھتا ہے اور اپنی حقیقت سے دور ہو جاتا ہے ۔ تصوف اسی وہم غیریت کو فنا کر کے ہمیں اسی زندگی میں خدا تک پہنچنے کی راہ بجھاتا ہے ۔ اب اسے نفی خودی کہیے یا فنا فی اللہ 'بات ایک ہی ہے اور اس میں عجمی یا اسلامی تصوف کے امتیاز کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا 'اس لیے کہ تصوف جہاں کہیں بھی ہے 'اور اپنی اصلی حالت پر قائم ہے ' وہاں نفی خودی کے اس تصور کا ہونا لازمی ہے ۔

مگر جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے 'نفی خودی کے اس مقام پر انسان کی خودی کا عملی پہلو یا (شخصیت) معطل ہو کر نہیں رہ جاتی 'بلکہ اب اس کی شخصیت یا (خودی) ذات سے وصال کے بعد ذات کا آئینہ بن جاتی ہے ۔ اور جیسا کہ ایک حدیث قدسی میں آیا ہے 'جو لوگ اس مقام پر پہنچتے ہیں 'اللہ ان کے ہاتھ بن جاتا ہے جن سے وہ کام کرتے ہیں 'ان کے پاؤں بن جاتا ہے جن سے وہ چلتے ہیں 'ان کی آنکھیں بن جاتا ہے جن سے وہ دیکھتے ہیں ۔ نفی خودی کے بعد خودی کا یہی وہ اثبات ہے جسے تصوف کی زبان میں بقا باللہ کہا جاتا ہے ۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

تو وہ بھی اسی مقام کی بات کرتے ہیں ۔ اسی طرح شنکر اچاریہ بھی اس مرتبہ کو جو انسان کو اس کی اپنی زندگی ہی میں حاصل ہوتا ہے اور جس میں وہ اپنے آپ سے فانی ہو کر حق کے ساتھ باقی رہتا ہے 'جیون مکت (Jivan Mukat) کہتا ہے ۔ ایم ۔ ہریانا (M . Hiriyana) اس بات کی تصدیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> When this truth is realised , one attains ' moksa ' which , as we have seen , is not merely knowing Brahman, but being Brahman. The person who has reached this stage is JIVAN MUKTA or a free man.

He is in life and yet lifted out of it. *(The Essentials of Indian Philosophy* by M. Hiriyana - P.173)

"اسرار خودی" کے دیباچہ میں اقبال خودی کے حقیقی پہلو کے بارے میں بس اتنی بات کہہ کر رہ گئے تھے کہ خودی اپنی حقیقت کے اعتبار سے مضمر ہے، یعنی اس کی حقیقت نامعلوم ہے ۔ اپنی شاعری میں بھی، بالعموم وہ اس حقیقت نامعلوم کو کہیں "نقطہ نوری" کہیں "جو ہر انساں" اور کہیں "مرکز وجود" جیسے ناموں سے موسوم کرنے کے باوجود اس کا سراغ اس سے زیادہ نہیں دے پاتے ۔ خودی کے حقیقی پہلو کا تعلق چونکہ ذات سے ہے جو خدا کی عین ہے اور خدا ہی کی طرح نامعلوم ہے، اس لیے اقبال اس کے بارے میں یہ تو بے شک کہتے ہیں کہ:

خودی کا سرِنہاں لا الہ الا اللہ

مگر خودی کے عملی پہلو یعنی (شخصیت) پر زیادہ زور دینے کی وجہ سے بالعموم اس سرِنہاں کی تہ تک نہیں پہنچ پاتے ۔ مگر اس کے باوجود یہ بات ماننے کی ہے کہ آگے چل کر اپنی شاعری کے بعض حصوں میں وہ شخصیت سے ذات کی طرف بھی بڑھتے ہیں، اور بالآخر اپنے باطن کی عمیق گہرائیوں میں ذات سے دوچار ہو کر اپنے تخلیقی وجدان میں خودی کے اس سرِنہاں کو پا لیتے ہیں جسے انہوں نے حقیقت نامعلوم سے تعبیر کیا تھا ۔ چنانچہ اب وہ اپنی شاعری میں اس حقیقت نامعلوم کے اوپر سے پردہ اٹھاتے ہوئے صاف لفظوں میں اعلان کرتے ہیں کہ خودی اور خدا میں کوئی فرق نہیں ۔ گویا اب خودی کا حقیقی پہلو اور خدا ان کی نظر میں ایک ہو جاتے ہیں ۔ اور یوں اس باب میں وہ شنکر ہی کے ہم نوا نظر آنے لگتے ہیں ۔ یہی نہیں بلکہ ایک طرف کائنات کے بارے میں، اور دوسری طرف خودی کے بارے میں وہ بھی وہی کچھ کہتے ہیں جو شنکر اپنے فلسفے میں کہتا ہے ۔ اس طرح خودی، خدا، اور کائنات تینوں کے بارے میں ان کے اور شنکر کے نقطہ نظر میں کوئی خاص فرق باقی نہیں رہ جاتا ۔ یہی وجہ ہے کہ اب اگر ایک طرف کائنات کے بارے میں وہ یہ کہہ کر شنکر ہی کی طرح اس کی نفی کر دیتے ہیں کہ:

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

☆

بر سر ایں باطل حق پیرہن
تیغ لا موجود الا ھو بزن

تو دوسری طرف خودی کے بارے میں یہ کہہ کر نفی خودی کا درس بھی دینے لگتے ہیں کہ:

اندکے اندر حرائے دل نشیں
ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزیں

یہاں "ترک خود کن" سے مراد اپنی خودی کے اس باطل تصور کی نفی ہے جو غیر حق ہے۔ شنکر کے ہاں بھی اپنی خودی کے اس تصور کی یا انسان کے اس خیال کی نفی مقصود ہے جس نے اس کی حقیقت کو جو اس کی ذات ہے اور خدا کا عین ہے' اس کے جسمانی وجود یا نفسی جسدی مرکب میں تبدل کر کے اسے اپنی حقیقت سے دور کر دیا ہے۔

اقبال نے "اسرار خودی" کی تصنیف کے زمانے سے لے کر ایک مدت تک جس طرح وحدت الوجود کی مخالفت کے جوش میں خدا کے روبرو ہو کر خودی کو برقرار رکھنے پر "پیوستن" کے مقابلہ میں "گسستن" پر اور وصال کے مقابلہ میں "فراق" پر زور دیا اور جس طرح نفی خودی کے تصور کی مخالفت کر کے اس کے بجائے اثبات خودی کے موقف کی تلقین کی' اس سے گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے نزدیک خودی اور خدا دو ایسے مختلف الحقیقت افراد ہیں جو کبھی ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے' لہذا بندے کا خدا سے وصل ناممکن ہے۔ یہ بھی گویا ایک طرح کی ثنویت تھی جس کی رو سے اثبات خودی کے موقف پر قائم رہتے ہوئے خودی اور خدا کو ایک کہنا ممکن نہ تھا۔ لیکن چونکہ انہوں نے یہ سب کچھ محض اپنے وقت اور ماحول کے تقاضوں اور قومی و ملی مصلحتوں کی بنا پر کیا تھا' اس لیے اس کی جڑیں ان کے اندر بہت زیادہ گہری نہ تھیں۔ اس بات کا ثبوت مہاراجہ کرشن پرشاد شاد کے نام ان کے اس خط سے بھی ملتا ہے جس میں انہوں نے واضح طور پر اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اگرچہ ان کا ذاتی میلان "پیوستن" کی طرف ہے مگر انہوں نے وقت کے تقاضوں سے مجبور ہو کر "گسستن" کی حمایت کی ہے۔[۱] یہی وجہ ہے کہ "اسرار خودی" کی اشاعت کے کچھ عرصہ بعد ان کے خیالات میں تبدیلی رونما ہوئی اور ان کا جھکاؤ ایک بار پھر وحدت الوجود کی طرف ہو گیا۔ شاید یہ ان کی خاک برہمن زاد کی فطری کشش ہی تھی جس کے ہاتھوں مجبور ہو کر بالآخر وہ اپنے اس فطری اور آبائی رجحان کی طرف لوٹ آئے جسے ترک کرنے کے لیے انہیں بقول خود ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بعد کے زمانے میں مشاہیر وجودی صوفیا اور شعرا سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کرتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ان کے بعض ناقدین کا یہ کہنا کچھ ایسا غلط نہیں کہ ان کی فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود سے ہوا تھا' اور انجام بھی اسی پر ہوا۔ ایسی صورت میں ہمیں یہ دیکھ کر تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ اب ان کے نزدیک بھی شنکر ہی کی طرح خودی (جیو آتما) اور خدا میں کوئی فرق باقی نہیں رہا اور وہ بھی اسی کی طرح اس عالم محسوس کو اپنے زمین و آسمان اور چہار اطراف کی تمام اشیا سمیت کالعدم قرار دینے لگے' اس لیے کہ اب ان کے نزدیک ظاہر میں بھی سوائے حق کے اور کچھ موجود نہیں رہا تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ

تواں گفتن جہان رنگ و بو نیست
زمین و آسمان و کاخ و کو نیست

☆

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب

☆

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں ' نہ مکاں ! لا الٰہ الا اللہ

خودی کو حق تو خیر وہ پہلے بھی مانتے تھے 'لیکن اب خودی اور خدا ان کی نظر میں ایک ہو گئے ۔ اب وہ کھل کر کہنے لگے کہ خودی حق ہے 'اس کا عرفان خدا کا عرفان ہے 'اور خدا کے عرفان کا طریقہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ اپنی خودی میں گم ہو کر اپنا عرفان حاصل کیا جائے کیونکہ خودی عین خدا ہے۔ اب چاہے یوں کہو کہ سوائے خدا کے کچھ موجود نہیں یا یوں کہو کہ سوائے خودی کے کچھ موجود نہیں 'بات ایک ہی ہے ۔ جبھی تو وہ کہتے ہیں کہ :

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

☆

بخود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گوے و صدیق خودی شو

یہی نہیں بلکہ ایک پکے وجودی صوفی کی طرح خودی اور خدا کی عینیت کا اس قدر صاف اعلان کر دیتے ہیں کہ اگر شنکر بھی جیو آتما اور برہمن کے ایک ہونے کو زیادہ سے زیادہ صاف لفظوں میں بیان کرنا چاہتا تو اس سے زیادہ اور کیا کہتا کہ :

کرا جوئی ' چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی ' جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی ' جز او نیابی

حواشی

۱۔ حرف اقبال ص ۱۳۲

۲۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی ص ۱۶۴

۳۔ دیباچہ مثنوی اسرار خودی ۔ اشاعت اول ۔ ۱۹۱۸

۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۔ ترجمہ نذیر نیازی ۔ ص ۱۴۶

۵۔ *The Essentials of Indian Philosophy* by M. Hiriyana. p. 165

۶۔ اقبال نامہ ۔ حصہ اول ۔ مکتوب بنام مولوی ظفر احمد صدیقی ۔ ص ۲۰۳

۷۔ فلسفہ عجم از علامہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ۔ ترجمہ میر حسن الدین ۔ بی ۔ اے ۔ ایل ایل بی ۔ ص ۱۵۴

۸۔ مثنوی معنوی دفتر ششم ۔ ص ۱۵۸

۹۔ کشف المحجوب ۔ ترجمہ محمد احمد قادری ۔ ص ۱۲۰

۱۰۔ روح مکاتیب اقبال (طبع اول) ۔ اقبال اکادمی پاکستان ۔ لاہور ۔ مکتوب بنام مہاراجہ کشن پرشاد شاد ۔ ص ۱۵۰

IqbalCyberLibrary.net
All rights reserved.
©2002-2006