# استفسار

احمد جاوید

میں فلسفے اور ادبیات میں فارغ التحصیل ہوں۔ زیادہ وقت مغربی فلسفہ و ادب کے مطالعے میں گزرا ہے۔ مشرقی اور اسلامی روایتوں کے بارے میں بھی جتنا کچھ پڑھا ہے اس کا بڑا حصہ انگریزی میں تھا۔ اب شوق پیدا ہوا ہے کہ اپنی قریبی تاریخ کے اہم مفکروں اور شاعروں کا بھی تفصیلی علم حاصل کروں۔ اس مقصد کے لیے اقبال ایک فطری انتخاب ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ مجھ ایسے لوگوں کے لیے ان کا ایک مفصل تعارف اس انداز سے لکھ دیا جائے جس سے یہ سمجھنا آسان ہو جائے کہ وہ روایتی فکر و شعر کے اصول سے کتنے مختلف یا موافق ہیں۔

عبداللہ احمد
(کینیڈا)

مشرق کے شاعروں اور مفکروں میں اقبال کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے فکر انسانی کے مشترک موضوعات و مسائل پر غور کرتے ہوئے ــــ خواہ غور کا یہ عمل عقلی ہو تخیلی ــــ اس روایتی تقسیم کو تقریباً نظر انداز کر دیا جو مشرق و مغرب کو مستقل بنیاد پر ایک دوسرے سے جدا رکھتی تھی۔ انھوں نے اپنے لیے کچھ آزادانہ اور لچکدار ترجیحات وضع کیں جن کی مدد سے وہ خیالات و تصورات کی ایک ایسی ترکیب تک پہنچنے کی کوشش کرتے رہے جسے معیار بنا کر تجربیت (Empiricism) اور ما بعد الطبیعیات کے حتمی اور اصولی اختلاف کو حل کیا جا سکے۔ اس کے لیے وہ فکر و استدلال کے مسلمہ حدود پر قناعت کرنے کی بجائے دلائل کی تعمیر نو اور استدلال کے نئے اصول بنانے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو اپنے بیش تر تصورات اور افکار کو بیان کرنے کے لیے شاعری کا بھی سہارا لینا پڑا۔ ان کی شاعری کی معنوی ساخت فلسفیانہ ہے۔ لیکن ایک پیغمبرانہ آواز اور اس کی گونج سے اس میں ایسی شدت اظہار سرایت کر گئی ہے کہ منطق ہو یا واقعیت، دونوں کے حدود تنگ پڑ جاتے ہیں، اور آدمی کے اندر یوں لگتا ہے جیسے ایک نئی سطح اثبات اور ایک نیا دعوائے تیقن پیدا ہو رہا ہے۔ حقائق، ادراک کا ہدف بننا قبول نہیں کرتے لیکن اقبال کی شاعری میں وہی حقائق ایک حسی presence اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ عمل حقیقت کے قابلِ ادراک ہو جانے سے بھی بڑا عمل ہے۔ ویسے ما بعد الطبیعی علم اسی presence سے عبارت ہے، تاہم اقبال ما بعد الطبیعیات کے اس اصول سے اتفاق نہیں رکھتے کہ انسانی کائناتِ ادراک میں محض معلوم حقیقی ہے، علم اور عالم نہیں۔ اقبال کے لیے معلوم اتنا ہی حقیقی ہے جتنا وہ عالم کی توسیع و تکمیل کرتا ہے۔ یہ موقف اقبال کی فکری عمارت کا سنگ بنیاد ہے۔ اس کی رو سے فقط حرکت ہی حقیقی ہے اور وجود کے تینوں مراکز یعنی کائنات، انسان اور خدا، ایک ہی حرکت سے رو بکمال ہیں۔ یہ حرکت اصولی جو اپنی ماہیت میں غیر زمانی ہے، کائنات میں طبیعی، انسان میں تاریخی اور خدا میں تخلیقی شان رکھتی ہے۔ یہ ارتقائی حرکیت گو کہ فلسفے اور سائنس کے لیے کوئی نامانوس نظریہ نہیں لیکن اقبال کے ہاں اس کی جو تالیفی صورت بنی وہ ہیگل، ڈارون، نٹشے وغیرہ کے اثرات کی حامل

ہونے کے باوجود اپنی تکمیل شدہ حالت میں کسی مخصوص فلسفیانہ اور سائنسی منہاج سے مطابقت یا کم از کم ایسی مطابقت نہیں رکھتی کہ اس پر کسی پہلے سے موجود عنوان کا اطلاق کیا جا سکے، البتہ اقبال کا بنیادی مسئلہ یا موادِ فکر کلاسیکی ہے۔ قدیم فلسفیوں کی طرح ان کا فلسفہ بھی، چاہے نثر میں ہو یا منظوم، اسی مطلقیت پر استوار ہے جس کا سوال بھی کلی ہوتا ہے اور جواب بھی۔ مثلاً

Knowledge and Religious Experience کے موضوع پر گفتگو کا آغاز ہی اس طرح کرتے ہیں:

> What is the character and general structure of the universe in which we live? Is there a permanent element in the constitution of this universe? How are we related to it? What place do we occupy in it, and what is the kind of conduct that befits the place we occupy? These questions are common to religion, philosophy, and higher poetry.(*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986, p.1.)

ان سوالات سے جو کل تشکیل پاتا ہے وہ علمی اور عقلی نہیں بلکہ عملی اور اخلاقی ہے۔ کانٹ نے جس سخت گیری سے عقل کے واقعی حدود اور علم کی صحت کے معیارات مقرر کیے ہیں، اس نے فلسفے اور مابعدالطبیعیات کے بیش تر مباحث کو لایعنی کر کے رکھ دیا۔ کانٹ کی تنقید سے پیدا ہونے والی اس صورت حال میں اقبال کو بھی Idealist ہونے کے باوجود فلسفے کی بلندیوں پر چھائی ہوئی دھند سے باہر نکلنا پڑا۔ حالانکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ حقائق کی ادراک پذیری کے قائل تھے مگر *Critique of Pure Reason* نے ان کے لیے اس کے سوا کوئی راستہ نہ چھوڑا کہ موضوع کی حقیقت و ماہیت کے بجائے اس کی عملی معنویت اور اخلاقی غایت پر زور دیا جائے۔ تاہم کانٹ کے نظریۂ علم کے بنیادی دعوے کو تسلیم کرنے کے باوجود اقبال نے تجربی توثیق اور حسی تصدیق کی ساخت میں کچھ ایسی جہتیں دریافت کیں جن کی اساس پر چیزیں اپنے حسی تعین سے دستبردار ہوئے بغیر شعور کو نیا مواد فراہم کر سکتی ہیں۔ یہ مواد نوعیت کے اعتبار سے حسی ہی ہوتا ہے مگر اس کی تشکیل و تکمیل عقل میں نہیں بلکہ وجدان میں ہوتی ہے۔ وجدان جو عقل اور حواس کی تشکیل نو کر کے ان کے درمیان اس نسبتِ اصلی کا انکشاف کرتا ہے جس کی گمشدگی نے واقعی (Actual) اور حقیقی (Real) کی مغایرت انگیز عینیت کو انسان کی مفروضہ استعدادِ علمی کے لیے ناقابل اثبات بنا دیا۔

اقبال کے نظریۂ علم کی بنیادی بات یہ ہے کہ یہ حقائق کی تصدیق کے تجربی اصول کو پوری طرح قبول کر کے اس کی توسیع کے امکانات تلاش کرتا ہے۔ اس عمل سے منطق اور تجربے کا فاصلہ قدرے کم ہو جاتا ہے۔ شعورِ علمی اور شعورِ اخلاقی کے واجب الاثبات مشمولات بہر حال ایک نوعی مطابقت ضرور رکھتے ہیں، جس کا ممکن ہے سر دست کوئی clinical تجزیہ نہ کیا جا سکے۔ مگر اس سے جو وحدانی ہیئت بنتی ہے، اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا یا نہیں کیا جانا چاہیے۔ شعور کی تمام صورتیں بلکہ حالتیں بھی اسی ہیئت سے پھوٹتی ہیں۔ علم یا

شعور کی یہ منتہائی وحدانیت اپنی ماہیت میں نہ ذہنی ہے نہ تجربی۔ اس کے subject اور object میں اگر کوئی فصل ہے تو محض منطقی۔ فی الحقیقت ان میں دوئی کا کوئی ایسا اصول کارفرما نہیں جو ان کے درمیان ایک مستقل لاتعلقی پیدا کر دے۔ اگر ایسا ہوتا تو علم خواہ تجربی ہو یا عقلی، محال ہو جاتا۔

چونکہ تجربہ، صحت علم کی لازمی شرط ہے لہٰذا اقبال کو بھی اس سوال کا سامنا کرنا پڑا کہ ورائے تجربی حقائق کا اثبات کس طرح ممکن ہے؟ ان کا موقف یہ ہے کہ تجربہ محض حواسِ ظاہری پر منحصر نہیں ورنہ خود انسان یا تو شے بن کر رہ جائے گا یا پھر اس عالمِ محسوسات سے خارج ہو جائے گا۔ تجربہ یعنی بلاواسطہ ادراک کا ایک ایسا درجہ بھی ہے جہاں آدمی حقیقت کو ظاہری اجزائیت میں دیکھنے کی بجائے من حیث الکل ادراک کرتا ہے۔ یہ کل conceptual نہیں بلکہ essential ہے، اس لیے وقوف (cognition) اور حضور (presence) کے تمام تقاضے پورے کرتا ہے — اور تجربی تصدیق کے لیے درکار ہے۔

اس مرحلے پر دین اور فلسفہ وطبیعیات مقابل آ جاتے ہیں۔ اقبال اس تقابل کو مخاصمانہ نہیں بنانا چاہتے۔ وہ کوشش کرتے ہیں کہ انھیں ایسے اٹل حدود میں متعین کر دیا جائے کہ یہ کم از کم ایک دوسرے کی تردید پر مجبور نہ ہو سکیں، اور ایک ایسی صورتِ حال عمل میں آ جائے کہ دینی حقائق، فلسفیانہ اور سائنسی معیار پر بھی لائقِ اثبات ہو جائیں۔ *Reconstruction* کا غالب موضوع یہی ہے۔ یہ ایسا ہفت خواں ہے جسے سر کرنے کے لیے موجود قوائے علم ناکافی ہیں۔ اس کے لیے علم کی ایک نئی استعداد کی دریافت یا ایجاد ضروری ہے۔ مزید برآں حقائق کی معلومات کی غیر معمولی صورتوں کا انکشاف بھی درکار ہے تاکہ علم و معلوم کی وہ نسبت جو معمول کی نسبتوں کو منقلب کر کے ظہور میں آتی ہے، محض منطقی قضیہ بن کر نہ رہ جائے، اسے structural ہونا چاہیے۔

اقبال نے ان تمام مطالبات کا ہر پہلو سے سامنا کیا ہے۔ مثلاً *Reconstruction* ہی سے چند اقتباسات دیکھیے:

> In its attitude towards the Ultimate Reality it is opposed to the limitations of man; it enlarges his claims and holds out the prospect of nothing less than a direct vision of Reality.( p.1)

---

> Religion is not a departmental *affair*; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis. Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality

piecemeal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of the whole of Reality; the other aims at traversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvenation. Both seek visions of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life.(p.2)

---

There seems to be no reason, then, to accept the normal level of human experience as fact and reject its other levels as mystical and emotional. The fact of religious experience are facts among other facts of human experience and, in the capacity of yielding knowledge by interpretation, one fact is as good as another. Nor is there anything irreverent in critically examining this region of human experience. The Prophet of Islam was the first critical observer of psychic phenomena. Bukha`ri`and other traditionists have given us a full account of his observation of the psychic Jewish youth, Ibn Sayyad, whose ecstatic moods attracted the Prophet's notice. He tested him, questioned him, and examined him in his various moods. Once he hid himself behind the stem of a tree to listen to his mutterings. The boy's mother, however, warned him of the approach of the Prophet. Thereupon the boy immediately shook off his mood and the Prophet remarked: 'If she had let him alone the thing would have been cleared up.' The Prophet's companions, some of whom were present during the course of this first psychological observation in the history of Islam, and even later traditionists, who took good care to record this important fact, entirely misunderstood the significance of his attitude and interpreted it in their own innocent manner. Professor Macdonald, who seems to have no idea of the fundamental psychological difference between the mystic and the prophetic consciousness, finds 'humour enough in this picture of one prophet trying to investigate another after the method of the Society for Psychical Research. A better appreciation of the spirit of the Qur'an which, as I will show in a subsequent lecture, initiated the cultural movement terminating in the birth of the modern empirical attitude, would have led the Professor to see something remarkably suggestive in the Prophet's observation of the psychic Jew. However, the first Muslim to see the meaning and value of the Prophet's attitude was Ibn Khaldun, who approached the contents of mystic consciousness in a more critical spirit and very nearly reached the modern hypothesis of subliminal selves. As Professor Macdonald says, Ibn Khaldun 'had some most interesting psychological ideas, and that he would probably have been in close sympathy with Mr. William James's Varieties of Religious Experience'. Modern psychology has only recently begun to realize the importance of a careful study of the contents of mystic consciousness, and we are not yet in possession of a really effective scientific method to analyse the contents of non-rational modes of consciousness. With the time

at my disposal it is not possible to undertake an extensive inquiry into the history and the various degrees of mystic consciousness in point of richness and vividness. All that I can do is to offer a few general observations only on the main characteristics of mystic experience.

1. The first point to note is the immediacy of this experience. In this respect it does not differ from other levels of human experience which supply data for knowledge. All experience is immediate. As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-data for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God. The immediacy of mystic experience simply means that we know God just as we know other objects. God is not a mathematical entity or a system of concepts mutually related to one another and having no reference to experience.

2. The second point is the unanalysable wholeness of mystic experience. When I experience the table before me, innumerable data of experience merge into the single experience of the table. Out of this wealth of data I select those that fall into a certain order of space and time and round them off in reference to the table. In the mystic state, however, vivid and rich it may be, thought is reduced to a minimum and such an analysis is not possible. But this difference of the mystic state from the ordinary rational consciousness does not mean discontinuance with the normal consciousness, as Professor William James erroneously thought. In either case it is the same Reality which is operating on us. The ordinary rational consciousness, in view of our practical need of adaptation to our environment, takes that Reality piecemeal, selecting successively isolated sets of stimuli for response. The mystic state brings us into contact with the total passage of Reality in which all the diverse stimuli merge into one another and form a single unanalysable unity in which the ordinary distinction of subject and object does not exist.

3. The third point to note is that to the mystic the mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. Considering its content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity. But you will ask me how immediate experience of God, as an Independent Other Self, is at all possible. The mere fact that the mystic state is passive does not finally prove the veritable 'otherness' of the Self experienced. This question arises in the mind because we assume, without criticism, that our knowledge of the external world through sense-perception is the type of all knowledge. If this were so, we could never be sure of the reality of our own self. (pp.13-15).

وجدان کے حاصلات استدلالی سطح پر ناقابل تجزیہ اور حسی سطح پر ناقابل انتقال ہونے کے باوجود اگر

تجربی وقعت رکھتے ہیں تو اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ انسانی تجربہ اپنی تمام حالتوں میں جس عمل ادراک کی تکمیل کرتا ہے خود وہ بھی نا قابل تجزیہ اور نا قابل انتقال ہے۔ لہٰذا وجدان کو ایک یقینی ذریعہ علم ماننے میں یہ چیز رکاوٹ نہیں بن سکتی کہ اس کا حاصل معمولی شعور کے لیے لائق تصدیق نہیں ہے۔ رہا یہ دعویٰ کہ شے فی نفسہٖ (Thing in itself) کا علم ناممکن ہے، تو اقبال کو اس پر کوئی اعتراض نہیں، ان کی فکر کا کوئی حصہ اس کی زد میں نہیں آتا۔ اس اعتبار سے وہ اس قدیم روایت کے ماننے والے ہیں جس کی رو سے حقیقتِ شے وجود ہے جس کا علم محال ہے۔ کانٹ نے زمان و مکاں کو علم اور وجود کی لازمی شرط قرار دیا ہے۔ معلوم اگر واقعی ہے تو زمان و مکاں سے باہر نہیں ہو سکتا — اس دشواری سے نکلنے کا بس یہی راستہ تھا کہ زماں و مکاں کی مطلقیت کا انکار کر دیا جائے اور انھیں اضافی ثابت کر کے ان کی Resubjectivization کی جائے۔ اقبال نے یہی کیا۔

کلاسیکی علم الکلام میں زمانہ ان زمانیات کے ادراک کی شرط ہے جن کا اصول تغیر واحد ہے، یعنی ان کا زمانی نظام ایک ہے۔ وجود کی ایسی بے شمار سطحیں ممکن ہیں جو زمانیات کے اس سانچے سے مطابقت نہیں رکھتیں اور ان کی تغیر پذیری کا اسلوب ایسی حرکیت (Dynamism) سے عبارت ہے جسے ہم اپنے زمانے کی نسبت سے غیر زمانی کہہ سکتے ہیں۔ بلند ترین سطح جہاں تغیر ایک داخلی حرکت اور وقت ایک آنِ مطلق بن جاتا ہے، ''ابدیت'' ہے: لا زمان و مکاں — یہ ''وجود'' یعنی حقیقت الحقائق کی شان ذاتی ہے جو اپنے اثبات وانکشاف کے لیے ہمارے ہر عقلی، حسی مزاج علم کو قبول کرتی ہے مگر ورائیت کے ساتھ۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ فکر اقبال کا مرکزی نقطہ کیا ہے، تو اس کا ایک ہی جواب ہوگا: خودی — یہ تصور ان کے ہاں اتنی قطعیت اور ہمہ گیری رکھتا ہے کہ بعض مقامات پر اس کا اثبات ایک جارحانہ شدت اختیار کر لیتا ہے جسے فلسفہ نہیں سہار سکتا — اقبال شاعر نہ ہوتے تو ذات یا انا یا خودی کے اس خاکے کی تکمیل نہ ہو سکتی جس سے ان کے فکر و وجدان کے تمام خطوط متعین ہوتے ہیں۔ اقبال کے تصور خودی کی استدلالی اور تخیلی بناوٹ کا ذرا گہرا تجزیہ کیا جائے تو اس میں حیرت انگیز طور پر وہی وحدۃ الوجودی منطق کارفرما نظر آتی ہے جسے وہ پوری قوت کے ساتھ رد کر دینا چاہتے تھے۔

> I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the 'Great I am'. Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in

man. That is why the Qur'an declares the Ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein. Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life.(*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986, p.57-58)

بظاہر یہ ایک وحدۃ الوجودی بیان ہے۔ انا سے انا کا صدور اور ''ہر انا میں سے مطلق انا کا ظہور'' وجودی قضایا ہی ہیں، تاہم ان کے معانی بالکل مختلف ہیں۔ گو کہ اس تصور میں جو وجودی وحدت و عینیت کے جواب میں ظاہر ہوا ہے، بعض ایسی دشواریاں نظر آتی ہیں جو قریب قریب لاینحل ہیں تاہم اقبال کی مجبوری یہ ہے کہ وہ حقائق کی جس غیر استثنائی کلیت تک پہنچنا چاہتے ہیں، اس کے تصور کی تائید اسی منطق سے میسر آتی ہے جو خود وحدۃ الوجود کا مایۂ استدلال ہے — یعنی کلیات اساس منطق — اقبال حقائق کی جس اقلیم سے پلوٹائنس، شنکر اچاریہ اور ابن عربی کو بے دخل کرنا چاہتے ہیں اس کی بنیاد انھی لوگوں نے ڈالی ہے اور وہاں کا قانون ہی وحدت و عینیت ہے۔ اقبال اس قانون کو توڑنے کی پوزیشن یا ارادہ نہیں رکھتے، اس لیے انھوں نے خودی کی شکل میں وہ اصولِ مشترک دریافت کیا جو اوپر سے نیچے تک کل موجودات کو اس طرح محیط ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا ذاتی اور وجودی امتیاز برقرار رہتا ہے۔ یہاں ''موجود''، ''وجود'' پر غالب ہے۔

اس مبحث میں کئی سوالات پیدا ہو سکتے ہیں، مثلاً اگر انا مدارِ غیریت ہے تو مطلق انا سے دیگر اناؤں کا صدور کیسے ہوا؟ مطلق انا اور مقید انا کا امتیاز اگر مستقل ہے تو پھر مطلق کے کیا معنی ہوئے؟ اگر انا سے انا صادر ہو سکتی ہے تو وجود سے وجود کیوں نہیں ہو سکتا؟ اور کیا خودی کوئی غیر وجودی امر ہے؟......

اقبال کے مقاصد چونکہ فلسفیانہ کم تھے اور اخلاقی زیادہ، اس لیے انھوں نے تصور خودی پر وارد ہو سکنے والے سوالات اور اشکالات سے اعتنا نہیں کیا۔ اخلاقی شعور میں حقائق کی قبولیت کا انداز فلسفیانہ شعور سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کے مسلمات محض عقلی جرح کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اسی لیے تصور خودی کو شعور کے اخلاقی مقصود سے نہ صرف یہ کہ غیر متعلق نہیں کیا جا سکتا بلکہ اسے معقولات کی قبیل میں جانے سے روکنا بھی ضروری ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اقبال کے بنیادی تصورات شاعری میں زیادہ کمال اور قوت سے اظہار کرتے ہیں۔ شاعری میں اقبال تصورات کی ذہنی تشکیل اور عقلی اثبات سے دلچسپی نہیں رکھتے۔ یہاں ان کی آواز وجود کی ان ساکن گہرائیوں تک پہنچتی ہے جہاں ''لازمانی'' حقائق اپنی ماورائے استدلال جہت کے ساتھ ایک دائمی محرک کے طور پر موجود ہیں۔ Martin Hiedegger سے منقول یہ قول ایک طرح سے فلسفی اقبال اور شاعر اقبال کے مرتبے کا فرق واضح کر دیتا ہے۔

Only Image formed keeps the vision yet image formed rests in the poem.

ایک غیر متغیر تصورِ حقیقت پر بنا رکھنے کی وجہ سے مشرق کی بنیادی روایت تنزیہی ہے۔ مشرقی

شعریات میں لفظ اپنے معینہ معنی سے زیادہ حقیقی ہوتا ہے کیونکہ تنزیہ کو مجروح کیے بغیر اگر اس کی کوئی دلالت ہو سکتی ہے تو وہ ہمیشہ لفظی ہی ہوگی۔ حقیقت کا ہر انعکاس ''بیان محض'' ہے، اور اسے ''مفہوم'' بنانے کا کوئی بھی عمل اس پر وہ حدود لازماً وارد کرے گا جنھیں قبول کر کے حقیقت کا ذاتی تشخص برقرار نہیں رہ سکتا۔ لفظ یا بیان، حقیقت کے پھیلاؤ کو سکیڑے بغیر unconceal کرتا ہے۔ اقبال اس روایت سے کسی قدر متعلق ہونے کے باوجود، بحیثیت مجموعی، اس روایت کے شاعر نہیں ہیں۔ وہ اس شاعرانہ وجدان کو تو قبول کرتے ہیں جو حقائق کا تجربہ اور فوق عقلی اثبات فراہم کرتا ہے، لیکن اس کے مشمولات کو نئے سرے سے ترتیب دینا چاہتے ہیں تا کہ فلسفۂ مابعد الطبیعیات کے اثرات سے بچا جا سکے اور صاحبِ حال انا کو بھی ایک وجودی تحفظ اور تحقق مہیا کیا جا سکے۔ اقبال کے ہاں کائنات میں انسان کی مرکزیت ایک مابعد الطبیعی آہنگ اختیار کر لیتی ہے۔ جس سے یہ احساس ہوتا ہے کہ انسان کی حقیقت ان کے ہاں تصور سے زیادہ ایک جذباتی امنگ سے percieve کی گئی ہے۔ آدمی کی عظمت اور مرکزیت کا اتنا شدید احساس شاید ہی کسی اور شاعر میں دکھایا جا سکتا ہو۔ آدم ستائی کا یہ وفور جو بعض اوقات ایک نوع کے Anthropomorphism تک جا پہنچتا ہے، اس تنزیہ سے مناسبت نہیں رکھتا جو مشرق کی عرفانی اور عشقیہ شاعری کا کل سرمایہ ہے۔ اقبال کے ہاں معرفت اور عشق کی اہمیت محض اس لیے ہے کہ ان سے عارف اور عاشق کی شخصیت کی تکمیل ہوتی ہے۔ تکمیل خودی کی یہ لگن اتنی شدید ہے کہ خدا اور کائنات کا حقیقی ہونا اسی حد تک لائق تصدیق محسوس ہوتا ہے جس حد تک یہ دونوں اس مقصود کے حصول میں انسان کی معاونت کرتے ہیں۔ چونکہ یہ ساری صورت حال روایتی مسلمات سے متصادم ہے لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال غیر روایتی شاعر ہیں۔ البتہ جدید ذہن غیر روایتی سے جو مفہوم اخذ کرتا ہے وہ ان پر صادق نہیں آتا۔ اقبال کے غیر روایتی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا، انسان اور کائنات کے روایتی تصورات کو قبول نہیں کرتے لیکن شاعری کی تکنیکی روایت کی پوری طرح پاسداری کرتے ہیں۔ گویا ان کا اختلاف معنی سے ہے، صورت سے نہیں۔ ان کے تمام اوضاع، لفظیات اور اسالیب روایتی ہی ہیں مگر چونکہ اکثر بڑے شاعروں کی طرح اقبال کے ہاں بھی ہر شعری قوت، مثلاً جذبہ، تخیل وغیرہ، فکر کے تابع ہیں لہٰذا ان کی شاعری معنی کی شاعری ہے — معنی جو غیر روایتی ہیں۔

اگر کلاسیکی شاعری کا اصول بیان کرنا ہو تو اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ: جمال سے مغلوب ہو کر اس کا اظہار یا انعکاس۔ یعنی جمال، خواہ معنوی ہو یا ظاہری، تمام تخلیقی فنون کی اصل ہے۔ شاعری اس کا ایسا لفظی اظہار ہے جو بالقصد بھی ہے تا کہ فنی تقاضے بھی ملحوظ رہیں اور حسن صرف ایک انفعالی حس کا موضوع بن کر نہ رہ جائے، بلکہ اس کی روشنی سے شعور کا وہ حصہ بھی منور ہو جائے جہاں وہ نسبتیں محفوظ ہوتی ہیں جو انسان اور

ظہورِ حق یعنی جمال کے درمیان پائی جاتی ہیں۔ اقبال نے جمال کی ہر سطح سے ہم آہنگی پیدا کی ہے۔ ان کا حسن صوت، بلندیٔ فکر اور بے مثال منظر کشی اس پر شاہد ہیں۔ تاہم یہاں بھی وہی بات ہے کہ ان کی شاعری سے منعکس ہونے والا حسن روایتی تنزیہ نہیں رکھتا بلکہ انسان کے ذوق دید کا پابند ہے۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد!

اقبال کی شاعری کا ایک بنیادی وصف اس کا سمبلزم بھی ہے۔ علامت، حقیقت کا ظرفِ اظہار اور وسیلۂ ادراک ہے۔ اس میں جتنی کلیت، ارتکاز اور ہمہ گیری ہوگی، اتنی ہی یہ مکمل علامت کہلانے کی مستحق ہوگی۔ اقبال کی بیش تر علامتیں وہ پورا پن رکھتی ہیں جو حقائق کی قائم مقامی یا ان کا مظہر بننے کے لیے درکار ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ مشرق کی اصلی روایت تنزیہی ہے لیکن چونکہ تنزیہ محض ہر نسبت، ہر ادراک اور ہر تصور سے ماورا ہے اور شعور انسانی کے لیے وہ زاویہ بھی معدوم ہے جس سے اس کا اثبات ہی کیا جا سکے، لہٰذا کچھ ایجابی اور سلبی تعینات ضروری ہیں جن کی مدد سے حقائق کو کسی حد سے محدود کیے بغیر ان کے کچھ اعتبارات قائم کیے جا سکیں اور ان کا حضور باور کیا جا سکے۔ یہ تعینات ذہن انسانی کی تخلیق نہیں ہیں بلکہ حقائق کے وہ امتیازات ہیں جو انھی سے صادر ہوئے ہیں۔ ان تعینات کی particularity کا ہر اظہار علامت ہے۔ اقبال کی علامتیں شعر کی عارفانہ روایت سے تعلق نہ رکھنے کے باوجود ایک ایسی فضا بناتی ہیں جس سے مانوس ہونے کے لیے جو چیز سب سے زیادہ درکار ہے، وہ ہے ایک عارف کا طرزِ احساس ـــ ان کی ہر علامت صورت و معنی اور ظہور و حقیقت (خواہ وہ مابعد الطبیعی نہ ہو) کے فصل کو ایک شاعرانہ زور سے کم کر دیتی ہے۔ اس کی بہترین مثال مسجد قرطبہ ہے جس میں زمان و مکاں کو مدغم کر کے جس طرح حقیقت کی کائناتی معنویت تک مار کی گئی ہے اس کی مثالیں بڑی شاعری کی پوری تاریخ میں کمیاب ہیں۔

تمام روایتی شاعروں کی طرح اقبال کی شاعری کا معنوی اور احساساتی سٹرکچر ''عشق'' پر استوار ہے۔ یہ ان کے جہانِ شعر میں سورج کی حیثیت رکھتا ہے ـــ ہر چیز اسی کی روشنی سے موجود ہے۔ اقبال کے تمام تصورات، احساسات بلکہ جذبات تک اسی بیج سے پھوٹنے والے درختوں کی طرح ہیں۔ روایتی شاعری میں عشق اپنی ہر جہت میں ذوق فنا اور نفی خودی کے شدید روحانی، ذہنی اور نفسیاتی جذبے سے عبارت ہے اور عشق سے بننے والی دنیا میں ہر طرح کی مرکزیت صرف محبوب کو حاصل ہے۔ اقبال نے اس پوری روایت کو یکسر بدل ڈالا۔ ان کے ہاں عشق سرافگندگی اور خود سپردگی نہیں ہے، بلکہ فاتحانہ قوت ہے جو محبوب کو بھی مغلوب کرنے کے درپے ہے۔ یہاں اصل اہمیت عاشق کو حاصل ہے، محبوب کی حیثیت ثانوی لگتی ہے۔

غرض اقبال کا عاشق ایک مرد پیکار ہے جو ہر مقابل کو فتح کرنا چاہتا ہے — محبوب کو بھی۔

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ

بہ ظاہر یہ شعر رومی سے ماخوذ ہے۔ مولانا روم نے فرمایا تھا:

بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

دونوں اشعار کو غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں صرف لہجے کا شکوہ اور طنطنہ مشترک ہے، اصل مضمون بالکل مختلف ہے۔ مثال کے طور پر دونوں کے Locale کا تعین کیا جائے تو واضح ہے کہ رومی کا Locale الوہی ہے اور اقبال کا انسانی۔ یعنی رومی کا بنایا ہوا منظر انسان کی باطنی اور خارجی کائنات سے باہر کا ہے اور اقبال کا منظر اسی دنیا کا ہے۔ کنگرۂ کبریاش، ہی سے ظاہر ہے کہ یہ واقعہ وجود کے جس عالم میں برپا ہوا ہے وہ انسان کی اقلیم ہستی سے تعلق نہیں رکھتا۔ اسی طرح ''دشت جنون من'' سے بالکل واضح ہے کہ یہ انسان کی دنیا ہے مزید برآں رومی کے مردوں اور اقبال کے مردوں میں بھی بہت بڑا فرق واضح ہے۔ رومی کے مرد انسان نہیں ہیں۔

خیر یہ تو ایک جملۂ معترضہ تھا۔ بات یہ ہو رہی تھی کہ روایتی اصطلاح میں عشق ظہور حق کا اصول ہے۔ انسانی مراتب میں اس کی کارفرمائی کا مقصد یہ ہے کہ اس ظہور کی purity متاثر نہ ہونے پائے۔ غیریت اور خودی کی نفی کیے بغیر اہل روایت کے نزدیک یہ مقصد پورا نہیں ہوسکتا۔ جب کہ اقبال کا عشق عاشق اور محبوب میں ایک ہم آہنگ متوازیت پیدا کرتا ہے۔ عشق انسانی وجود کے مستقل امتیاز اور دوام کی بنیاد فراہم کرتا ہے اور اسی کے ذریعے سے آدمی موجود ہونے کے خدائی احوال حاصل کرسکتا ہے، یعنی اپنی خودی کے لامحدود امکانات کے تکمیلی عمل سے گزر سکتا ہے۔ یہ ایک نازک معاملہ ہے اور اس میں ذرا سی لغزش بھی اقبال کے قاری کو یہاں تک پہنچا سکتی ہے کہ گویا خدا انسان کے لیے ایک وجودی model ہے جو خودی کی تکمیل کے نتیجے میں حاصل ہوسکتا ہے۔

ز من گو صوفیان باصفا را
خدا جویان معنی آشنا را!
غلام ہمت آں خود پرستم
کہ با نور خودی بیند خدا را

❁❁❁

کرا جوئی، چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جزا او نہ یابی

اقبال کا ایک بڑا مسئلہ یہ ہے کہ شعور کی وہ سطح کیسے دریافت کی جائے جہاں حقائق کی historicization ہو سکے۔ اس مسئلے کا اظہار *The Reonstruction* سے زیادہ ان کی شاعری میں پایا جاتا ہے۔ اس لاینحل مسئلے کو انھوں نے اس طرح حل کیا کہ وہ مصطلحات جن سے مراتب وجود اور مدارج حقیقت کا روایتی بیان تشکیل پاتا ہے، ان کا رخ انسان کی طرف کر دیا۔ لفظوں کا meaning end بدل جانے سے ایک بنی بنائی فضا میسر آ گئی اور روایت نے عقل، تخیل اور جذبے کو جن تسخیری کلمات سے مسخر کر رکھا تھا، وہ اقبال کے کام آ گئے۔ عشق، جنوں، دل وغیرہ وہ الفاظ ہیں جو اردو اور فارسی شاعری کے پڑھنے والوں پر جادو کا سا اثر رکھتے ہیں، چاہے ان کے معانی کا ابلاغ ہو یا نہ ہو۔ تاثر اور تحقق (Realization) کے درمیان پائے جانے والے اس خلا نے اقبال کو وہ راستہ فراہم کیا جس سے گزر کر پہلے سے موجود تخیلی شدت اور جذباتی قوت کو ایک معنوی انقلاب میں صرف کیا جا سکتا ہے اور انھوں نے یہ کر کے دکھایا — دائرے کو برقرار رکھا، مرکز تبدیل کر دیا۔ روایتی شعرا دلالت بدلتے تھے، اقبال کی انفرادیت یہ ہے کہ انھوں نے مدلول بدل ڈالا۔

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا، مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

اقبال کی شاعری کا معنوی شکوہ اتنا زیادہ ہے کہ اس کی فنی خوبیاں جیسے چھپ کر رہ گئی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ فن شعر کے اکثر مطالبات کو بلند ترین سطح پر پورا کرتے ہیں۔ فنی اعتبار سے لفظ کے تین پہلو ہیں:

آواز، تصویر اور معنی۔ روایتی اصطلاح میں انھیں ظہورِ لطیف، ظہور کثیف اور تنزیہ یا روح، نفس اور عقل کے تناظر میں بھی سمجھا جا سکتا ہے اور شنیدن، دیدن، دانستن کے مراحل کی علامتیں بھی گردانا جا سکتا ہے۔ نیز ادراک کے تین روایتی ذرائع سمع، بصر اور فؤاد کو بھی ان پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ اس پس منظر میں یہ کہنا ممکن ہوتا ہے کہ لفظ اپنے معنی سے زیادہ حقیقی ہے۔ اقبال نے لفظ کے ان تینوں پہلوؤں کو جس طرح یکجان کیا ہے وہ صناعی کا معجزہ ہے۔ شاعری میں جتنا صوتی تنوع ممکن ہے وہ ان کے یہاں موجود ہے۔ اقبال کی امیجری ان کی آواز کے مقابلے میں قدرے مدھم ہے تاہم جاوید نامہ، مسجد قرطبہ، ساقی نامہ اور ذوق وشوق ایسی نظموں میں خیالات اور ماحول کو مدغم کر کے جس طرح بیان کیا گیا ہے وہ معنی کو تصویر کرنے کا ایک نہایت کامیاب عمل ہے۔ ان کی امیجری کا بڑا وصف یہ ہے کہ بے رنگی بھی مصور ہو جاتی ہے مثلاً:

اُٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں
نفسِ سوختۂ شام و سحر تازہ کریں

---

اسی دریا سے اٹھتی ہے وہ موجِ تند جولاں بھی
نہنگوں کے نشیمن جس سے ہوتے ہیں تہ و بالا

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا

---

وہ دانائے سبلؐ، ختم الرسلؐ، مولائے کلؐ جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیِ سینا!

---

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم!
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم

---

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

---

وہ نمودِ اخترِ سیماب پا ہنگامِ صبح
یا نمایاں بامِ گردوں سے جبینِ جبرئیل

حسب ارشاد اقبال کے فکر و شعر کا روایت کے تقابل میں ایک اجمالی تعارف تحریر تو کر دیا ہے لیکن گزارش ہے کہ اس کو کسی بھی اعتبار سے مکمل نہ سمجھا جائے۔ بہت سے پہلو رہ گئے ہیں جنھیں طوالت سے بچنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ پھر یہ بھی خیال تھا کہ آپ فلسفہ و ادبیات کے پرانے اُستاد ہیں، آپ ان پہلوؤں تک زیادہ بہتر رسائی رکھتے ہوں گے۔