اقبال اور مولانا رومی

ڈاکٹر علی رضا طاہر

علامہ محمد اقبال کی شاعری پر مولانا روم کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ دراصل مولانا روم کا علامہ نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں ہی ایک منفرد اور نمایاں شخصیت کے طور پر ذکر کیا ہے۔ مقالے میں مولانا روم کا تذکرہ کئی حوالوں سے آیا ہے اور یہ سب حوالے تصوف کے موضوع سے متعلق ہیں۔ مولانا روم کے ساتھ اس ابتدائی تعلق کے بعد اقبال کا فکری سفر مولانا روم کی معیت میں نہیں بلکہ ان کی رہبری میں ہوتا ہے۔ بالآخر یہ تعلق اقبال کے افکار میں ایک مضبوط حوالے کا روپ دھار لیتا ہے اور اقبال مولانا روم سے اخذ و استفادہ کرتے ہوئے سفر حیات تمام کرتے ہیں۔

مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی معروف بہ مولوی (۱۲۰۷ء/۶۰۴ھ - ۱۲۷۳ء/۶۷۲ھ)[1] دنیائے اسلام کی عظیم شخصیت اور نابغۂ روزگار عارف گذرے ہیں۔ اُن کی مثنوی حکمت و معرفت کا ایک ایسا مرقع ہے جس میں گہرہائے حیات انفرادی واجتماعی، اشعار کے صدف میں اس خوبصورتی سے مزین ملتے ہیں کہ طالب، حقیقت و معرفت کی متاع گراں بہا بھی حاصل کر لیتا ہے اور اُسے ثقالتِ معانی کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ رومی کی انفرادیت و یکتائی یہ ہے کہ اُس میں برہان و وجدان کا خوبصورت امتزاج ہے اسی لیے اُس کی عارفانہ شاعری بے مثال و بے نظیر ہے۔

رومی کو قرآن، حدیث، تفسیر، فقہ اور عربی زبان میں مہارت تامہ حاصل تھی یہی وجہ ہے کہ اُس کی شاعری کے جذباتی وتخیلاتی آہنگ کے پیچھے گہرا مذہبی و وقوفی شعور پایا جاتا ہے۔ رومی کے برہان کو شہپر عرفان عطا کرنے والی شخصیت کا نام شمس تبریز ہے۔[2]

قضا وفتاوٰی کی مسند پر فائز متکلم اور زندگی کی احاطۂ بیان میں نہ آ سکنے والی خوبصورتیوں، لطافتوں اور احساسات سے مالا مال کر دینے والے مرشد کو رومی نے اس طرح خود میں جذب کیا کہ اپنے تمام کلام کو دیوانِ شمس تبریز کا نام دے دیا۔

جس طرح رومی کی زبان سے شمس تبریز بولتے رہے اسی طرح رومی نے خود کو اقبال کے لہجے میں منکشف کیا ہے۔ اقبال نے خود کہا ہے:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن، او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں، من

مولانا روم کا تذکرہ اقبال نے اپنے مقالے The Development of Metaphysics in Persia کے باب پنجم "SUFIISM" میں انسان کی ماہیت کے بارے میں صوفیا کے نقطۂ نظر کو بیان کرتے ہوئے کیا ہے[۳] سامی قوم کے ہاں نجات کا یہ اصول تھا کہ اپنے ارادہ کو متبدل کر دو۔ جبکہ ایک ہندو ویدانتی 'عقل' کو متبدل کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔[۴] اس بیان کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ ایک صوفی ان دونوں سے زیادہ آگے بڑھ کر زیادہ وسعت و جامعیت اور گہرائی سے بات کرتا ہے اور وہ کہتا ہے کہ صرف اراداہ یا عقل کو متبدل کرنے سے طمانیت حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے عقل و ارادہ دونوں کو بدل دیا جائے اس لیے کہ عقل و ارادہ دونوں ہی احساس کی دو مخصوص صورتیں ہیں۔ یہاں اقبال انسان کے نام صوفی کا پیغام بیان کرنے کے لیے مولانا روم سے استشہاد لاتے ہوئے کہتے ہیں کہ فرد کے لیے صوفی کا یہ پیغام ہے کہ ''سب سے محبت کر، دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا۔''

دل بدست آور کہ حج اکبر است
از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است[۵]

تصوف کے باب میں اقبال نے صوفیانہ مابعد الطبیعیات کو تین عنوانات کے تحت بیان کیا ہے اور ان تینوں کو صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے ارتقائی سفر کی مختلف منازل کے طور پر بھی بیان کیا ہے جن کی ترتیب درج ذیل ہے:

۱- حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے
۲- حقیقت بطور جمال کے
۳- حقیقت بطور نور یا فکر کے[۶]

مولانا روم کا تذکرہ اقبال نے دوسرے عنوان ''حقیقت بطور جمال کے'' بیان میں کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مسلمان صوفیا نے نوفلاطونی تصورِ تخلیق '' نظریہ صدور'' کو ''وحدت الوجود'' کے نظریہ سے بدل دیا، اور یوں مسلمان صوفیا نے رفتہ رفتہ نوفلاطونی نظریۂ صدور سے چھٹکارا حاصل کر لیا۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ صوفیا ابن سینا کی طرح انتہائی حقیقت کو ''حسن ازلی'' سمجھتے تھے۔ کائنات ایک

آئینہ ہے اور ''حسن ازلی'' کی سرشت میں یہ داخل ہے کہ وہ اپنے آپ کو کائنات کے آئینے میں منعکس کرے اور اس بات کو اقبال سید شریف حسین کے الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تخلیق کی علت اظہارِ حسن ہے اور پہلی مخلوق محبت ہے اور اس حسن کا تحقق عالم گیر محبت کے ذریعے ہوسکتا ہے۔ یہاں اقبال مولانا روم کا یہ شعر بیان کرتے ہیں:

شاد باش اے عشقِ خوش سودائے ما
اے طبیب جملۂ علت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموسِ ما
اے تو افلاطون و جالینوسِ ما[۷]

(اے ہمارے خوش سودا عشق تو ہمیشہ سلامت رہ، تو ہمارے تمام امراض کا طبیب، ہمارے تکبر کا علاج، اور ہماری ناموس ہے، تو ہی ہمارا افلاطون اور تو ہی ہمارا جالینوس ہے۔)

اسی باب میں ''صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے مختلف پہلو'' کے عنوان کے تحت ''حقیقت بطور جمال'' کی توضیح میں ہی اقبال نے رومی کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

اس مکتب کے امام اعظم رومی ''رومی کامل'' ہیں جیسا کہ ہیگل آپ کو ملقب کرتا ہے۔ آپ نے عالم کے قدیم نوفلاطونی تصور کو لے لیا جو ہستی کے مختلف دائروں میں عمل پیرا ہے اور اس کو جدید رنگ میں اس طرح پیش کیا کہ کلاڈ نے اپنی کتاب افسانۂ تخلیق (Story of Creation) میں آپ کے اشعار کو جگہ دی ہے۔ میں آپ کے ان مشہور اشعار کو یہاں درج کرتا ہوں تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس شاعر نے ارتقا کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے پیشین گوئی کی تھی۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے:

آمدہ اوّل بہ اقلیم جماد وز جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناآورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوانے فتاد ناآمدش حالِ نباتی ہیچ یاد
جز ہمایں میلے کہ دارد سوئے آں خاصہ در وقتِ بہار ضیمراں

باز از حیواں سوئے انسانیش می کشید آں خالقے کہ دانیش
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب

(مثنوی کتاب چہارم)[۸]

تصوف کا اس مکتب ''حقیقت بطور جمال'' کا اقبال نے نوفلاطونیت سے تقابل کرتے ہوئے بعض جہات میں اسے نوفلاطونیت سے متمائز قرار دیا ہے۔ مذکورہ بالا اشعار کو بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں:

صوفیانہ تفکر کے اس پہلو کا نوفلاطونیت کے اساسی تصورات سے موازنہ کیا جائے تو یہ زیادہ اجاگر ہو جائے گا۔ نوفلاطونیت کا خدا موجود فی العالم بھی ہے اور ماورائی بھی۔ چونکہ یہ تمام اشیا کی علت ہے اس لیے یہ ہر جگہ موجود ہے اور چونکہ یہ تمام اشیا سے الگ ہے اس لیے یہ کہیں بھی نہیں ہے۔ اگر وہ صرف ''ہر جگہ'' ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ وہ کہیں نہیں ہے تو وہ سب کچھ ہوتا (ہمہ اوست)۔ بہر حال صوفی سنجیدگی کے ساتھ کہتا ہے کہ خدا سب کچھ ہے۔[9]

اسی طرح عشق کے متعلق مولانا روم کے گذشتہ دو اشعار بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں:

کائنات کے متعلق جب یہ نقطہ نظر قائم ہوا تو اس کا براہ راست نتیجہ غیر شخصی جذب کے تصور کی صورت میں برآمد ہوا۔ سب سے پہلے یہ تصور بایزید بسطامی میں رونما ہوا۔ اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو و نما پر ان ہندو زائرین کا اثر پڑا ہوگا جو ایران میں سے ہوتے ہوئے ان بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے جو اس وقت باکو میں موجود تھے۔ اس مکتب کو حسین منصور حلاج نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہما سمی) چلا اٹھا۔[10]

مقالے میں مولانا روم کے متعلق بیان کیے گئے اقبال کے نقطہ نظر کو خلاصۃً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱- اقبال نے مولانا روم کو صوفیا کے اس گروہ میں شمار کیا جنھوں نے حقیقت مطلقہ کو بطور جمال کے بیان کیا۔[11]

۲- اقبال نے مولانا روم کو ایرانی صوفیا کے اس گروہ کے نمایندہ کے طور پر پیش کیا جو محبت، عشق اور اظہار حسن کو تمام مظاہر و تخلیق کی علت قرار دیتے ہیں۔[12]

۳- مولانا روم کو ارتقا کے متعلق ان کے اشعار کے حوالے سے جدید تصور ارتقا کا پیش بین قرار دیا ہے۔[13]

۴- تخلیق کے عمل کی وضاحت میں مولانا کے اشعار (جو کہ محبت، عشق اور اظہار حسن کے متعلق ہیں) کے بیان کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ یہی وہ نقطۂ نظر تھا جس سے غیر شخصی جذب کا نقطہ سامنے آیا[14] اور اسی نقطہ نظر کو بالآخر منصور حلاج نے مکمل وحدت الوجودی بنا دیا۔ اس سے دو چیزیں سامنے آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ یہ مسلک تصوف (حقیقت بطور جمال) بالآخر وحدت الوجود کی سرحدوں سے جا ملا اور دوسرے اس کا بنیادی نقطہ چونکہ عشق، محبت اور تخلیق کی علت اظہار حسن تھا اور مولانا روم کو اس کے نمایندے کے طور پر پیش کیا لہٰذا بلا واسطہ نہ سہی بالواسطہ سہی مولانا روم بھی وحدت الوجودی صوفی کے طور پر سامنے آتے ہیں۔

اب ہم یہ دیکھیں گے کہ مابعد تحریروں میں اقبال نے مولانا روم کے بارے میں کیا نقطہ نظر اختیار کیا۔

پروفیسر محمد منیر اکبر کے نام ایک خط میں (جو کہ انھیں اس وقت لکھا گیا جب وہ ایران میں تھے) مولانا روم کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

اخبار استخر جس میں آپ کی نظم شائع ہوئی ملاحظہ سے گزرا، آپ کی زبان صفائی میں بہت ترقی کر رہی ہے، اللھم زدفزد۔ خیالات کے لیے طبیعت پر زور دینا چاہیے۔ مطالبِ جلیلہ کی مشرقی نظم کو بہت ضرورت ہے۔ حکیم سنائی اور مولانا روم کو زیرِ نظر رکھنا چاہیے۔ اس قسم کے لوگ اقوام و ملل کی زندگی کا اصلی راز ہیں اگر یہی لوگ غلط راستے پر پڑ جائیں تو اقوام کی ممات بھی انھی کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ مولانا روم کے تو اسرار وحقائق زندہ جاوید ہیں۔ حکیم سنائی سے طرز ادا سیکھنا چاہیے کیونکہ مطالب عالیہ کے ادا کرنے میں ان سے بڑھ کر کسی نے قدم نہیں رکھا۔ [۱۵]

مذکورہ بالا پیراگراف میں اقبال نے مولانا روم کو اس قوت، اساس اور زندہ جاوید حقیقت کے طور پر ذکر کیا ہے جس پر اقوام کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ گویا اس وقت تک (یعنی غالباً ۱۹۲۲ء) مولانا روم کی شخصیت اپنی تمام جامعیت اور گہرائی کے ساتھ اقبال کے سامنے آ چکی تھی۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں مولانا روم کا تذکرہ اقبال نے مختلف حوالوں سے مختلف مقامات پر کیا ہے۔ خطبہ نمبر ا "علم اور مذہبی مشاہدات" میں "قلب" کی وضاحت کے بیان میں درج ہے:

حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے "فواد" یا قلب سے تعبیر کیا۔۔۔۔ قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں۔ [۱۶]

تیسرے خطبے "ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا" میں اقبال نے زمان و مکان کے مباحث میں رومی کا غزالی سے تقابل کرتے ہوئے رومی کو اسلامی فکر کے ایک بہتر نمایندے کے طور پر یوں پیش کیا ہے:

میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ذہن میں اگرچہ نقطے، لمحے کا جدید تصور موجود تھا لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ انھیں سمجھنا چاہیے تھا کہ نقطے اور لمحے میں لمحے ہی کا وجود زیادہ اساسی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ نقطے کو لمحے سے الگ رکھنا ناممکن ہے کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے نقطے ہی کی شکل میں۔ نقطہ شے نہیں، اسے ایک انداز نگاہ کہیے ایک طریق کو دیکھنے کا۔ لہٰذا جب رومی یہ کہتا ہے:

باده از ما مست شد نے ما ازو
قالب از ما هست شد نے ما ازو

تو اس سے غزالی کی نسبت اسلامی نقطہ نظر کی ترجمانی زیادہ صحت کے ساتھ ہو جاتی ہے کیونکہ حقیقت اپنی کنہ میں محض روح ہے قطع نظر اس سے کہ روح کے بھی مختلف درجات ہیں۔ [۱۷]

تیسرے خطبے میں ہی ''حقیقت دعا'' کے بیان میں سائنس دان اور عارف کے نقطۂ نظر اور طریق کار واہداف میں مماثلت وامتیاز کو مولانا روم کے الفاظ میں یوں بیان کرتے ہیں:

دعا گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہے۔ فطرت کا علمی یعنی از روئے سائنس مشاہدہ تو ہمیں حقیقت مطلقہ کے کردار سے قریب تر رکھتا اور یوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لیے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔ رہا صوفی، سو اس کی تلاش وطلب کی ترجمانی مولانا روم نے اپنے ایک قطعے میں جس خوبی سے کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ میں اسے تمام وکمال آپ کے سامنے پیش کردوں۔ مولانا فرماتے ہیں:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست　　　جز دلِ اسپید ہمچوں برف نیست
زادِ دانش مند؟ آثارِ قلم　　　زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد　　　گامِ آہو دید بر آثار شد
چند گاہش گامِ آہو درخورست　　　بعد از آں خود نافِ آہو رہبرست
رفتن یک منزلے بر بوئے ناف　　　بہتر از صد منزلِ گام و طواف

دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں بھی کی جائے، عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے فطرت کا علمی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک وعرفان کی منزلیں طے کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحالت موجودہ اس کی نگاہیں گام آہو پر ہیں، لہٰذا اس کا جادہ طلب بھی محدود ہے لیکن اس کی تشنگی علم اسے بہت جلد اس مقام پر لے جائے گی جہاں گام آہو کی بجائے ناف آہو اس کی رہبری کرے گا۔ یونہی عالم فطرت پر اسے مزید غلبہ حاصل ہوگا اور یونہی مجموعی لامتناہی میں اسے وہ بصیرت ملے گی جس کی فلسفہ کو آرزو تو ہے لیکن جو ناممکن ہے اسے مل سکے۔ اب اگر بصیرت کا دامن طاقت وقوت سے خالی ہے تو اس سے اخلاق وعادات میں تو سربلندی پیدا ہو جائے گی لیکن اس طرح نہیں ہوگا تو یہ کہ کسی زندہ جاوید تمدن کی بنیاد رکھی جا سکے۔ بعینہٖ اگر طاقت اور قوت بصیرت سے محروم ہیں تو اس کا نتیجہ بھی بجز ہلاکت اور بے دردی کے اور کچھ نہیں ہوگا، ہمارے لیے دونوں کا امتزاج ضروری ہے تاکہ عالم انسانی روحانی اعتبار سے آگے بڑھ سکے۔[۱۸]

خطبہ نمبر ۴ ''خودی، جبر وقدر، حیات بعد الموت'' میں اسلامی نقطہ نظر کی روشنی میں لامتناہی خودی کے متناہی خودی کے ساتھ ربط وتعلق کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا روم کے حوالے سے یوں بات کرتے ہیں:

عالم اسلام نے بھی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرے، مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعے سے پتا چلتا ہے اس تقرب واتصال کی ترجمانی کچھ اس قسم کے اقوال میں ہوتی رہی مثلاً انا الحق (حلاج) یا انا الدھر (محمد) میں ہوں قرآن ناطق (علی) ما اعظم شانی (بایزید) لہٰذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد وتقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے بلکہ یہ کہ لامتناہی، متناہی کی آغوش محبت میں آ جائے، مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے:

علم حق در علم صوفی گم شود

ایں سخن کے باور مردم شود[19]

[لوگوں کو اس بات کا کیسے یقین آ سکتا ہے کہ علمِ حق، علم صوفی میں گم ہوتا ہے۔]

خطبہ نمبر۴ میں ہی حیات بعد الموت اور انسان کی ''نشاۃ اولیٰ'' کے مسئلے کو رومی کے حوالے سے یوں بیان کرتے ہیں:

بعینہٖ یہ بھی ایک قدرتی امر تھا۔ علیٰ ہذا قرآن مجید کی روح کے عین مطابق کہ رومی بقائے دوام کے مسئلے کو ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ ٹھہراتا، کیونکہ ہم اس کا فیصلہ صرف مابعد الطبیعی دلائل کی بنا پر نہیں کر سکتے، جیسا کہ بعض فلاسفۂ اسلام کا خیال تھا لیکن پھر عصر حاضر میں تو اس نظریے سے زندگی کے بارے میں امید و وثوق اور ذوق وشوق کی بجائے مایوسی اور افسردگی کی ایک لہر دوڑ گئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور نے بغیر کسی دلیل کے یہ فرض کر لیا ہے کہ ہم انسان اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اسے نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے ہمارے ارتقا کی آخری منزل ہے۔ لہٰذا بحیثیت ایک حادثۂ حیات کے موت میں کوئی تعمیری پہلو مضمر نہیں۔ دراصل عصر حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے جو دلوں کو زندگی، امید اور ذوق وشوق کے جذبات سے معمور کر دے۔ (اس کے بعد اقبال نے ارتقا کے متعلق مولانا روم کے اشعار درج کیے ہیں۔)[20]

تشکیل جدید کے خطبہ نمبر۷ ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' میں فلسفہ اور سائنس کے میدانوں میں ذہن انسانی کی پیش رفت کے نوعِ انسانی پر اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے مذہب (اسلام) کے دفاع میں رومی کا یوں تذکرہ کرتے ہیں:

مزید برآں ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ عملی اعتبار سے بھی یہ مسئلہ کچھ کم اہم نہیں۔ عہد حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعیہ میں اختصاص نے انسان کی جو حالت کر رکھی ہے بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اس کے فلسفۂ فطرت نے تو بے شک اسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی تسخیر کر لے، مگر مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کی دولت چھین کر۔ پھر یہ عجیب بات ہے کہ تصور تو ایک ہی ہوتا ہے لیکن اس سے مختلف تہذیبیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ دنیائے اسلام میں نظریۂ ارتقا کی تشکیل ہوئی تو اس سے حیاتیات ہی کے نقطۂ نظر سے انسان کے مستقبل کے لیے مولانا روم کے اندر وہ ذوق وشوق پیدا ہوا کہ آج بھی ایک پڑھا لکھا مسلمان جب ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں مسرت وابتہاج کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

از جمادی مردم و نامی شدم　　　وز نما مردم بحیواں بر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم　　　پس چہ ترسم کے زمردن کم شدم

حملۂ دیگر بمیرم از بشر　　　پس بر آرم از ملائک پر و سر

بار دیگر از ملک قرباں شوم　　آنچ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنون　　گویدم کہ انا الیہ راجعون

برعکس اس کے یورپ میں اس نظریے کی تشکیل گو زیادہ تحقیق و تدقیق سے کی گئی (مگر) وہاں اس کی انتہا اس عقیدے پر ہوئی کہ جہاں تک علوم طبیعیہ کا تعلق ہے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ انسان کو جو گونا گوں صلاحیتیں حاصل ہیں آیندہ بھی ان کا کوئی خاص ارتقا جاری رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کے انسان میں یاس و نومیدی کی جو کیفیت پیدا ہو چکی ہے وہ اس کو علمی اصطلاحات کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرتا ہے، حتیٰ کہ نطشے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔[۲۱]

نثری تالیفات (جو تحقیقی مقالے کے بعد تحریر کی گئیں) میں مولانا روم کے بارے میں اقبال کے اختیار کردہ نقطہ نظر کا مقالے میں اختیار کیے گئے نقطہ نظر سے تقابلی جائزہ لیں تو مولانا کا فکر و فلسفہ اقبال کے ہاں ذیل کی صورت میں دکھائی دیتا ہے۔

۱- مولانا روم کے اسرار و حقائق زندہ جاوید ہیں۔[۲۲]

۲- حقیقت مطلقہ کے ادراک بالحواس سے ماورا پہلوؤں سے اتصال کے لیے قلب کی حقیقت کا مولانا روم کے الفاظ میں بیان۔[۲۳]

۳- زمان و مکان کے مسئلے کے بیان میں رومی کو غزالی کی نسبت اسلامی فکر کا بہتر نمایندہ قرار دینا۔[۲۴]

۴- جدید علوم طبیعیات (سائنس) اور عرفان (مذہب) کے طریق کار و نقطۂ نظر اور اہداف کے بیان میں مولانا روم کا تذکرہ اور اشعار میں بیان شدہ ان کے نقطۂ نظر کی برتری و بہتری کا اثبات۔[۲۵]

۵- متناہی خودی (انسان) کے لامتناہی خودی (ذات حق) کے ساتھ ربط و تعلق کی مولانا روم کے الفاظ میں وضاحت۔[۲۶]

۶- روحانیت کے بغیر جدید نظریہ ارتقا کے انسانی معاشرے پر منفی اثرات کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آج کا انسان ایمان و اعتماد کی دولت ہاتھ سے گنوا کر یاس و ناامیدی کے عمیق کنوئیں میں بے چارگی کی حالت میں منہ کے بل گرا پڑا ہے جبکہ آج سے کئی سو سال پیشتر حیات انسانی کے ارتقائی تصور کو مضبوط روحانی اساسات پر بیان کر کے رومی نے اسے حیات آفریں بنا دیا لہٰذا عصر حاضر آج پھر ایک رومی کی تلاش میں سرگرداں ہے۔[۲۷]

وہ اہم نکتہ جس کے حوالے سے اقبال کا رومی کے بارے میں نقطہ نظر بدل جاتا ہے۔

☆ اپنے مقالے میں اقبال نے رومی کو نظریہ وحدت الوجود کے قریب تر اور ان کے محبت و عشق کے متعلق اشعار کو ''حقیقت کو بطور جمال'' زیر بحث لانے والے صوفیانہ مکتب کے وحدت الوجودی رنگ میں

ڈھلنے کی بالواسطہ اساس قرار دیا ہے۔ جبکہ خطبات میں متناہی خودی کے لامتناہی خودی کے ساتھ تعلق کی وضاحت میں مولانا روم کو اس سے بری الذمہ قرار دیا ہے اور اس تعلق کی وضاحت میں انھوں نے مولانا کے جس نظریے کو بیان کیا ہے اس سے نہ صرف یہ کہ وہ وحدت الوجود کا شائبہ تک بھی نہیں ہوتا بلکہ نظریۂ وحدت الوجود کی تردید ہوتی ہے۔

جہاں تک شاعری میں مولانا روم کے ذکر کا تعلق ہے اردو شاعری میں ۲۳ بار اپنے اشعار میں انھوں نے مولانا روم کا تذکرہ کیا ہے۔ بانگ درا اقبال کا پہلا اردو مجموعہ کلام ہے۔ تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ۱۹۰۵ء تک یعنی یورپ جانے سے قبل کی نظموں اور اشعار پر مشتمل ہے، دوسرا حصہ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یعنی قیام یورپ میں کہے جانے والے اشعار پر جبکہ حصہ سوم ۱۹۰۸ء کے بعد یعنی یورپ سے آمد کے بعد کہے جانے والے ان اشعار پر مشتمل ہے جو بانگ درا کی اشاعت سے قبل تک کہے گئے۔ حصہ اوّل و دوم میں رومی کا تذکرہ نہیں ملتا جبکہ حصہ سوم میں (۱۹۰۸ء سے بعد کہے جانے والے اشعار میں) ایک مقام پر رومی کا تذکرہ کچھ یوں ملتا ہے۔

گفت ''رومی ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند''
می ندانی ''اول آں بنیاد را ویراں کنند''[۲۸]

(رومی نے کہا کیا تو نہیں جانتا کہ ہر پرانی عمارت کو از سر نو تعمیر کرنے کے لیے پہلے اس کی بنیاد گرائی جاتی ہے۔)

اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ یورپ جانے سے قبل اور قیام یورپ کے دوران بھی اقبال کا زیادہ میلان رومی کی طرف نہیں رہا۔ البتہ قیام یورپ میں رومی اقبال کے مطالعے میں ضرور آئے، جس کا ثبوت ان کے تحقیقی مقالے کے مطالعے سے ملتا ہے۔ جس کے نتیجے میں یورپ سے واپسی پر وہ مکمل طور پر مولانا روم کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور پھر رفتہ رفتہ مولانا روم ''مرشد رومی'' بن جاتے ہیں اور اقبال ''مرید رومی''۔ پھر اسی مناسبت سے اقبال کی مابعد تمام تحریروں (نثر ہو یا نظم اور اردو شاعری ہو یا فارسی) میں ہر جگہ مرشد رومی کا تذکرہ بڑھتا ہی چلا جاتا ہے حتیٰ کہ فکر اقبال پر رومی ہی چھایا ہوا نظر آتا ہے۔

یورپ سے واپسی کے بعد کی اردو شاعری میں کم وبیش ۲۳ مقامات پر اور فارسی شاعری میں ۷۶ مقامات پر مولانا روم کا تذکرہ ملتا ہے۔ اردو شاعری میں رومی کا تذکرہ جن حوالوں سے کیا گیا اس کو خلاصۃً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

رومی قافلہ سالار عشق ہے۔[۲۹] رومی بننے کے لیے آہ سحرگاہی کی ضرورت ہے۔[۳۰] آج دنیا کو رومی کی ضرورت ہے۔[۳۱]

فارسی شاعری میں رومی کے تذکرے کو خلاصۃً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

اتباعِ رسولؐ رومی سے سیکھو۔[۳۲] میں نے سوز و ساز اور تڑپ رومی سے حاصل کی ہے۔[۳۳] میری فکر رومی کے آستاں پر سجدہ ریز ہے۔[۳۴] رومی عشق و ادب کا آئینہ ہے۔[۳۵]

گذشتہ زمانے میں رومی تھا اور آج کے دور میں، میں ہوں اور میں نے یہ سب کچھ رومی سے سیکھا ہے۔[۳۶]

پیام مشرق کی تصنیف کے اسباب و محرکات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

---- پیام مشرق کی تصنیف کا محرک جرمن حکیم حیات ''گوئٹے'' کا ''مغربی دیوان'' ہے جس کی نسبت جرمنی کا اسرائیلی شاعر ہائنا لکھتا ہے۔

---- یہ ایک گلدستہ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے---اس دیوان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے۔[۳۷]

گوئٹے اپنے دیوان کی تصنیف و تالیف میں جن مشرقی حکما اور شاعروں سے متاثر ہوا ان کا تذکرہ اقبال یوں کرتے ہیں۔ ''خواجہ حافظ کے علاوہ گوئٹے اپنے تخیلات میں شیخ عطار، سعدی، فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کا بھی ممنون احسان ہے''۔[۳۸]

چونکہ گوئٹے مولانا روم کے بارے میں کوئی واضح نقطۂ نظر اختیار نہیں کر سکا اس لیے اس کی توجیہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

مولانا روم کے فلسفیانہ حقائق و معارف اس کے نزدیک مبہم تھے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومی کے کلام پر غائر نگاہ نہیں ڈالی کیونکہ جو شخص سپائی نوزا (ہالینڈ کا ایک فلسفی جو مسئلہ وحدت الوجود کا قائل تھا) کا مداح ہو اور جس نے برونو (اٹلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو اس سے ممکن نہیں کہ رومی کا معترف نہ ہو۔[۳۹]

پیام مشرق کے دیباچے میں ہی ایک اور مغربی شاعر روکرٹ کے حوالے سے مولانا روم کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

روکرٹ عربی فارسی سنسکرت تینوں زبانوں کا ماہر تھا۔ اس کی نگاہ میں فلسفۂ رومی کی بڑی وقعت تھی اور اس کی غزلیات زیادہ تر مولانا روم ہی کی تقلید میں لکھی گئیں۔[۴۰]

جب ہم مولانا کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر کا مقالے اور بعد کے دور کے ساتھ تقابل کرتے ہیں تو ہم بدیہی طور پر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

مقالے میں مولانا روم سے محبت، عشق، جذب و کیف اور سوز و گداز کے جس تعلق کا آغاز ہوا تھا مابعد فکر میں وہ بڑھتا گیا اور بالآخر اتنا ہمہ گیر ہوا کہ اقبال کی تمام فکر پر محیط ہو گیا۔ ایک فلسفی اقبال، ایک عارف کامل بن گیا۔ دلیل و برہان پر کیف و شہود نے فتح پالی۔ فلسفیانہ موشگافیاں صاحب نظر کے سامنے دم توڑ گئیں۔ منطقی نکتہ آرائیاں، واردات قلبی کے سامنے اپنی حیثیت کھو بیٹھیں۔ عقل، عشق کے تابع ہو گئی اور یوں

اقبال نے مقالے کی تحریر کے دوران مولانا روم سے تعلق کا جو ایک چھوٹا سا بیج بویا تھا، رفتہ رفتہ وہ ایک بہت بڑا شجر سایہ دار و ثمر آور ثابت ہوا۔ اتنا سایہ دار اور ثمر آور کہ نہ صرف برصغیر پاک و ہند، ایشیا اور دنیا بھر کے مسلمان بلکہ تمام نوع انسانی آج اس سے برکات سمیٹ رہی ہے۔ البتہ مقالے کی تحریر کے دوران اور بعد کی تحریروں میں مولانا روم کے بارے میں اقبال کے فکر و نظر میں جو تفاوت نظر آتا ہے وہ یہ کہ مقالے میں اقبال اگرچہ رومی کا ذکر احسن پیرائے میں کرتے ہیں مگر ساتھ ہی وہ وحدت الوجودی رنگ اور میلان تلاش کرتے نظر آتے ہیں اور ابن عربی کو توحید اسلامی کے ایک بڑے نمایندے کے طور پر ذکر کرتے ہیں جبکہ بعد کی تحریروں میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی سمیت تمام بڑے بڑے عرفا اور مفکر بتدریج پس منظر میں چلے جاتے ہیں اور صرف اور صرف رومی ہی اقبال کے فکری منظر پر نظر آتے ہیں۔[۴۱]

❀……❀……❀

حوالے و حواشی

۱- ایم ایم شریف (مرتبہ)، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، رائل بک کمپنی، کراچی، ج:۲، ص ۸۲۰-۸۲۶۔
۲- مرتضیٰ مطہری، خدمات متقابل اسلام و ایران، تہران، انتشارات صدرا، ص ۶۵۹-۶۵۸۔
۳- محمد اقبال، فلسفہ عجم، مترجم: میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۹ء، ص ۱۴۲۔
۴- ایضاً، ص ۱۴۲۔
۵- ایضاً، ص ۱۴۳۔
۶- ایضاً، ص ۱۵۰-۱۵۱۔
۷- ایضاً، ص ۱۵۲-۱۵۳۔
۸- ایضاً، ص ۱۵۶-۱۵۷۔
۹- ایضاً، ص ۱۵۷۔
۱۰- ایضاً، ص ۱۵۳۔
۱۱- ایضاً، ص ۱۵۱۔
۱۲- ایضاً، ص ۱۵۲۔
۱۳- ایضاً، ص ۱۵۶۔
۱۴- ایضاً، ص ۱۵۶۔۱۵۷۔
۱۵- محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، ناشر: شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء، ص ۱۶۲-۱۶۳۔
۱۶- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۶ء، ص ۲۳۔
۱۷- ایضاً، ص ۱۰۸-۱۰۹۔

۱۸- ایضاً،ص ۱۳۷-۱۳۸۔
۱۹- ایضاً،ص ۱۶۶۔
۲۰- ایضاً،ص ۱۸۳-۱۸۴۔
۲۱- ایضاً،ص ۲۸۷-۲۸۹۔
۲۲- محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۱۶۲-۱۶۳۔
۲۳- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۳۔
۲۴- ایضاً،ص ۱۰۸-۱۰۹۔
۲۵- ایضاً،ص ۱۳۷-۱۳۸۔
۲۶- ایضاً،ص ۱۶۶۔
۲۷- ایضاً،ص ۱۸۳-۱۸۴۔
۲۸- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ناشر: شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۴ء، ص ۳۶۴۔
۲۹- ایضاً،ص ۳۰۹-۳۳۱۔
۳۰- ایضاً،ص ۳۴۸،۳۵۹۔
۳۱- ایضاً،ص ۴۲۶،۳۳۴۔
۳۲- محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، ناشر: شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۳۱۔
۳۳- ایضاً،ص ۳۳۱۔
۳۴- ایضاً،ص ۵۷۷۔
۳۵- ایضاً،ص ۶۳۱۔
۳۶- ایضاً،ص ۶۰۷، ۶۱۱، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۳۔
۳۷- ایضاً،ص ۱۷۷۔
۳۸- ایضاً،ص ۱۷۹۔
۳۹- ایضاً،ص ۱۸۰۔
۴۰- ایضاً،ص ۱۸۰۔
41- Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Foreword by M.M. Sharif, Club Road, Lahore, 1964.