اقبال اور تصوف — چند تنقیحات

ڈاکٹر منظور احمد

اقبال اور تصوف کے عنوان سے اُردو زبان میں کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں، اور مختلف مجلوں میں آئے دن اسی عنوان سے مضامین بھی نکلتے رہتے ہیں۔ ان کتابوں اور مضامین میں مختلف مسلک اختیار کیے گئے ہیں۔ کچھ لوگوں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبال مجدد الف ثانی کے شہودی نظریہ کے قائل تھے اور محی الدین ابن عربی کے پیش کردہ وجودی نظریہ سے سخت اختلاف رکھتے تھے، بعض ناقدین کی رائے میں علامہ آخری عمر میں ابن عربی مسلک سے قریب ہو گئے تھے، اور چند کے نزدیک مجدد الف ثانی اور ابن عربی کے نظریات میں چونکہ کوئی تضاد موجود نہیں ہے اور بظاہر جو فرق ہے، اس کی بھی تعبیرات ممکن ہیں اس لیے اقبال کا فلسفہ خودی ان دونوں کے درمیان اسی قسم کا ایک تعبیراتی امتزاج ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود ایک شے جو تقریباً ان تمام نگارشات میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں نے درآنحالیکہ تصوف میں بحیثیت ایک طریق تزکیہ اور ایک مابعد الطبیعاتی نظریہ کے امتیاز تو ضرور پیدا کیا ہے، لیکن موضوع کے برتاؤ میں ان دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ اور تصوف کے عملی پہلو اور نتائج سے زیادہ سروکار رکھا ہے، یہ بات ایک فطری امر بھی ہے۔ اس لیے کہ وجودی فلسفہ کی مابعد الطبیعات ایک مشکل مضمون ہے، اس پر ابن عربی کا غامض بیان اس کو اور بھی مشکل بنا دیتا ہے تاہم ابن عربی کے بیان کا یہ غموض ان کے منشا کو ضرور پورا کرتا ہے، اس لیے کہ یہ کتابیں ''خواص'' کے لیے لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس سے خود فلسفہ وجود مختلف قیاس آرائیوں اور غلط فہمیوں کا ہدف بن گیا ہے۔ اقبال نے خود بھی تصوف کے عنوان سے اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے۔ ان کے سرسری مطالعہ سے ایک عام آدمی جو نتیجہ نکالتا ہے، وہ یہ ہے کہ اقبال تصوف کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کرتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ تصوف جمود اور بے عملی کا ایک بہانہ ہے، وہ خود حقیقت کے حرکی پہلو سے متاثر تھے اور زندگی کو ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کر کے ارتقائے لامتناہی اور جہد متواتر کے قائل تھے۔ ذکر نیم شبی، مراقبے اور سرور ان کی نظر میں

اس وقت تک کوئی وقعت نہیں رکھتے جب تک کہ وہ انسان کی خودی کی نشو ونما میں ممد و معاون ثابت نہ ہوں۔ ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ تصور خود تصوف کے معروف معنوں کی ضد ہے۔ عام طور پر ہوالکل، ہوالموجود اور لا موجود الا اللہ جو صوفیا کے نزدیک فلسفہ تصوف کے بنیادی کلمات سمجھے جاتے ہیں، حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ہیں جس میں انسان کی اپنی بقا کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا اور اس کی فنا ہی میں اس کی تکمیل کا راز مضمر نظر آتا ہے۔ اس کے برخلاف اقبال کا فلسفہ خودی انسانی عظمت کا اقرار کرتا ہے۔

به بحرش گم شدن انجام مانیست اگر او را تو در گیری فنا نیست

انسان کی خودی جبریل وسرافیل سے بھی آگے بڑھ کر خود یزداں پر کمند آوری کرتی ہے۔[۱]

اپنے اس فلسفہ خودی کے دفاع میں اُنھوں نے افلاطون، حافظ، فلاطینوس اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے۔ اس کا اظہار مجملاً اُنھوں نے اپنی آرا کی شکل میں مختلف مقامات پر کیا ہے مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں:

یہی فلاطونیت جدیدہ جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ جس کو (اس کے) ایک پیرو (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جز بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفہ سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی ہے۔[۲]

یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ:

جہاں تک مجھے علم ہے ''فصوص'' میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے''[۳] جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور نظام عالم اور حقائق باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔[۴]

''فلسفہ تصوف'' کے متعلق اقبال کا یہ ردعمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے کہ اقبالیات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتنا نہ سمجھا ہوگا۔ لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود'' تصوف'' کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جس کو وہ فلسفہ خودی کہتے ہیں۔ اس کی ایک مابعد الطبیعات ہے، جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریہ علم ہے، جس میں علم کا مبدا اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں۔ ایک نظام اخلاق ہے ایک فلسفہ خیر وشر ہے۔ ایک نفسیات ہے۔ غرض وہ فلسفہ کا ایک کلی نظام ہے۔ جس کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے۔ اور جس طرح

ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الگزینڈر (Alexander)، جیمس وارڈ (James Ward) اور میکٹیگرٹ (Mc Taggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔[۵]

اقبال کو تصوف سے فی نفسہٖ تو کوئی عناد نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہ اس کو ایک نہایت عمدہ چیز سمجھتے ہیں۔ لیکن جب یہی تصوف ایک نظامِ فلسفہ کی شکل اختیار کرنا شروع کر دیتا ہے تو ان کی روح بغاوت پر آمادہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ وہ خود ایک فلسفی تھے اور اس بات سے اچھی طرح باخبر تھے کہ فلسفہ کا مسئلہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ چاہے وہ تصوف ہو یا اور کوئی مذہب اس کا ایک فلسفہ کی شکل میں ظہور کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ انسانی فطرت میں کھوج کا جو مادہ موجود ہے وہ اس کو اعتقادات کے حلقے سے آگے بڑھا کر خود حقیقت کی جستجو پر برابر اکساتا رہتا ہے۔ اور اسی سبب سے دنیا میں نت نئے فلسفے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ خود اقبال کا ''تصوف'' بھی ایک نہایت رفیع مابعد الطبیعاتی نظام پر مبنی ہے۔ یہی حال ابن عربی کا ہے۔ پھر اقبال کو اس پر اصرار کیوں تھا کہ تصوف کو محض اخلاص فی العمل تک محدود رہنا چاہیے۔ اور آگے بڑھ کر فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنا اس کے لیے مناسب نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے۔ قرنِ اول میں تصوف تزکیہ نفس اور اصلاحِ اخلاق کا ہی ایک دوسرا نام تھا۔ اور اس میں پر پیچ فلسفیانہ موشگافیاں نہیں تھیں۔ اس لیے اب بھی تصوف کو اپنی اصلی اور منزہ شکل ہی میں رہنا چاہیے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں سراغ لگانا اس کے لیے زیبا نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک فطری سی بات ہے۔ اس وقت اسلام خود بھی تو ایک سیدھا سادا مذہب تھا۔ اس میں نہ تو فقہی موشگافیاں تھیں، نہ کلامی بحثیں، اور نہ فلسفیانہ تدقیق۔ خود اقبال کا پیش کردہ فلسفۂ خودی اور اس کی مابعد الطبیعیات کا اس دور میں کہیں دور دور تک پتا نہیں چلتا۔ لیکن یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے۔ اس کا تذکرہ خود اقبال نے کیا ہے۔ اور اس کی توجیہہ بھی پیش کر دی ہے۔ اُنھوں نے خود حیاتِ مذہبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا دور ایمان کا ہے۔ دوسرا فکر کا۔ اور تیسرا یافت کا۔[۶] اسی لیے مذہب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظامِ فلسفہ کا نام دیا جا سکے۔ ''اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید'' کا موضوع خود ایک ایسے نظامِ فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراہم کر سکے۔ اس لیے یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ اقبال فلسفہ کے فی نفسہٖ مخالف ہیں اور نہ وہ اس امکان کے خلاف ہیں کہ مذہب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کرے۔

اقبال کو اگر اختلاف ہے تو فلسفہ کی اس خاص شکل سے جو وحدۃ الوجود، یا ہمہ اوست کے نام سے پیش کی جاتی رہی ہے۔ وحدۃ الوجود بجائے خود کوئی آسان فلسفہ نہیں ہے اور اس رنگ میں اس کو عموماً مسلمان

صوفیاے کرام نے پیش کیا ہے، وہ اس ہمہ اوستی تصور سے مماثل نہیں جو عام طور پر موضوع بحث بنایا جاتا رہا ہے۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کی ابتدا اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ عالم حادث بالذات اور بالزمان ہے۔[۷] اگرچہ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں موجودہ دور کے کچھ حقیقیین (Realists) کو تامل تو ضرور ہوگا لیکن اس خیال کو عام طور پر فکر اسلامی کی تائید حاصل رہی ہے۔ البتہ اس کی تشریح و تفسیر اور اس کے ظہور کے متعلق اختلاف آرا کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ بھی یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث بالذات اور بالزماں مان لیا جائے تو اس عالم کے ظہور کو سمجھنے کے لیے علم کی رسائی کہاں تک ممکن ہے؟ اس فلسفہ کا اجمالی بیان یہ ہے کہ تخلیق عالم سے پہلے صرف ذات حق ہی موجود تھی، باقی تمام عالم معدوم تھا۔ ذات حق کے دو مرتبے ہیں، پہلے مرتبہ میں وہ ذات حق ہے جو واجب الوجود ہے، اور صفات کمالیہ سے متصف۔ دوسرے مرتبے میں یہی ذات حق علم کی صفت سے متصف ہونے کے باعث عالم بھی ہے اور جس طرح قدرت بغیر مقدورات کے اور سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے ممکن نہیں، اسی طرح علم بھی بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یہ معلومات الٰہیہ وہ امکانات ہیں جنھوں نے ابھی صبح تخلیق نہیں دیکھی، جو ابھی حرف کن کے مخاطب نہیں ہوئے۔ قبل تخلیق یہ معلومات الٰہیہ جن کو اصطلاحاً اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے، علم خداوندی میں موجود تھیں اور چونکہ ذاتِ حق ازل سے عالم ہے اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں ہے اس لیے یہ معلومات بھی حق تعالیٰ کے ساتھ ازل سے موجود ہیں اور ان پر حدوث زمانی اور مکانی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی لیے ان کو غیر مخلوق کہا جاتا ہے، فعل تخلیق ان اعیان کے خارج میں انکشاف کا دوسرا نام ہے۔ جو چیزیں خارج میں ہم کو نظر آرہی ہیں وہ پہلے سے علم الٰہی میں موجود تھیں، اللہ تعالیٰ نے جب تخلیق کا ارادہ کیا تو ''کن'' کہہ کر ان کو عالم مرئی میں ظاہر فرما دیا۔ کن کے مخاطب یہی اعیان ثابتہ تھے۔

ان اعیان ثابتہ کے ظہور کی حقیقت کیا ہے؟ یا دوسرے الفاظ میں تخلیق عالم کی ماہیت کیا ہے؟ یہ معلوم سے موجود کس طرح ہوا؟ اس بارے میں مسلک وجود کے قائلین کہتے ہیں کہ اشیا عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتیں، اس لیے کہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے (Ex Nihilo Nihilo Fit)۔ اور نہ ہی عدم محض مختلف اشیا کی صورتیں اختیار کرتا ہے اس لیے کہ از روئے تعریف عدم کوئی وجود نہیں ہے جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض وجودی مفکرین (Existentialists) سمجھتے ہیں، اور نہ ہی خود ذات خداوندی مختلف صورتوں میں تقسیم ہوسکتی ہے اس لیے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی ذات میں تکثر لازم آئے گا اور اسی سے پھر حلول بھی ثابت ہوگا اس عالم کی تخلیق کی ایک ہی جائز صورت ممکن رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تخلیق ان صور علمیہ پر جو ذات باری میں پہلے سے موجود تھے ایک قسم کی تجلی یا تمثل ہے، جس کی وجہ سے یہ اعیان اپنی استعداد اصلی کے مطابق وجود سے فیض یاب ہو رہے ہیں۔[۸]

فلسفہ وحدۃ الوجود کے اس اجمالی بیان کے بعد ہم ان اختلافات کو متعین کر سکتے ہیں جو اقبال کے فلسفے کے مابین پائے جاتے ہیں۔ اقبال کے کلام کی روشنی میں ان کو ہم مندرجہ ذیل نکات کے تحت مختصراً بیان کر سکتے ہیں:

(۱) فلسفہ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ہے، جبکہ فلسفہ اقبال میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی ہے۔

(۲) فلسفہ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے ایک فلسفہ وحدت ہے، جب کہ اقبال کا نقطہ نظر کثرت کا ہے۔

(۳) فلسفہ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ہے اس کے برخلاف اقبال ''انا'' کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں۔

ذیل کی سطور میں انھی نکات کی تنقیح کی گئی ہے۔

۱......اقبال کے خیال میں یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ ابھی مراتب تکمیل طے کر رہی ہے۔ اس لیے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔ عمل تخلیق جاری ہے (اور انسان اس میں شریک ہے) یہ کل کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے اور افراد کی تعداد معین نہیں ہے، ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہو رہا ہے۔ جو اس عمل تکوین میں تعاون کرتے ہیں۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشات کے تحت ہر لحہ نئے تغیرات کا ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے (Becoming) کی حالت ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے۔ اور منزل پر کبھی نہ پہنچے۔

ابتدا میں زندگی ایک اندھی جبلی رو کی مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی۔ مادہ سے متصادم ہو کر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کر کے اس نے ارتقا کا زینہ چڑھنا سیکھا۔ دشت وجود میں بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی۔ قدر کا یہ شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا، اور اس کی سب سے بڑی متاع عزیز۔ اب قدر کا دامن عالم تکوین کے ساتھ بندھ گیا اور ہر ایسے تغیر کے لیے جو زندگی کو فراوانی بخشے، قدر (Value) بحیثیت ایک منہاج اور مقصد کے ہو گئی۔ اسی قدر آفرینی کی بدولت انسان میں یہ احساس بیدار ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ابھی نا تمام ہے۔ اور اپنی تکمیل کے لیے سعی کی محتاج ہے۔

وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ کے اختلاف کا اگر آپ تاریخی سراغ لگانا چاہیں تو آپ کو یونانی فلسفے میں ان دونوں کی مثالیں آسانی سے مل جائیں گی۔ (Being) اور (Becoming) کے مسائل اور ان کے ماننے والے وہاں پر بھی اپنے معرکہ آرا دلائل کے ساتھ موجود ہیں۔ ہیراکلیٹس (Heraclitus) کے نزدیک انسان ایک ہی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھ سکتا، زندگی بدلتے ہوئے حالات کا ایک دوسرا نام ہے۔ حقیقت کوئی منجمد شئے نہیں ہے۔ یہ ایک سیال ہے جو ہر دم حرکت میں ہے، اسی نظریہ کی بازگشت موجودہ زمانہ میں تصوریت مطلقہ (Absolutue Idealism) اور نتائجیت پسندوں (Pragmatists)

کے نظریات میں ملتی ہے۔ ولیم جیمس (Wiliam James) کے نزدیک یہ کائنات کوئی تراشیدہ کائنات (Block Universe) نہیں ہے جو مکمل ہو۔ اس میں حقیقی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ زندگی میں نت نئے حادثات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقت کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اور یہی تگ و دو زندگی کی اصل ہے۔ مطلق تصوریت کے پیش کردہ نظام سے ولیم جیمس کے نزدیک ایسی مختتم کائنات کا تصور حاصل ہوتا ہے جو ایک منجمد شئے (Block Universe) معلوم ہوتی ہے، اس تصور میں حقیقت کی سیمابی کیفیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے، جہاں اشیا تغیر پذیر ہیں ان میں نمو ہے اور تخلیق کے نئے امکانات پوشیدہ ہیں۔

اقبال کے فلسفہ اور نتائجیت میں اس طرح یک گونہ مماثلت تو ضرور پائی جاتی ہے لیکن مجموعی طور پر اقبال کا فلسفہ نتائجیت کا فلسفہ نہیں ہے اور نہ ہی فلسفہ وحدۃ الوجود مطلق تصوریت کا نام ہے۔ اقبال کے فلسفہ کی مابعد الطبیعات اور نتائجیت کے تصور میں بین فرق موجود ہے۔ فلسفہ نتائجیت تو صداقت کے ایک نظریہ کا بیان ہے، جس کی فی نفسہ کوئی مابعد الطبیعات نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ولیم جیمس کائنات کے بارے میں نظریہ کثرت (Pluralism) کا قائل ہے، لیکن یہ نتائجیت کے فلسفہ کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں۔

جہاں تک وحدۃ الوجود اور اقبال کے مسلک کے اختلاف کا تعلق ہے، اس کی نوعیت بہت کچھ دراصل اس بیان کے معنی پر منحصر ہے۔ کہ ''یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ اس سے دمادم صدائے کن فیکون آ رہی ہے۔''

اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ ہماری نظر اس کائنات میں حرکت اور تغیر کو عیاں طور پر محسوس کرتی ہے۔ یہاں کسی چیز کو دوام و ثبات نہیں، لیکن یہ نظر ہماری نظر ہے جو ایک طرف تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت، حالت اور استعداد کے تعینات اور تحدیدات میں جکڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف یہ نظر بہر حال جزوی نظر ہے جو کلی نظر سے مغایرت رکھتی ہے۔ زمان و مکان کے تعینات کا پردہ اگر کسی صورت سے اٹھتا ہے تو اس نظر کے کلی ہونے کا ایک امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کا جزوی پہلو کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے اور لامحدود ارقام کی طرح وہ اپنی آخری حد کبھی حاصل نہیں کر پاتی۔ اس لیے کہ ہر حد کے بعد ایک حد اور ہوتی ہے۔ اس لیے خداوند مطلق کی کلی نظر اور ہماری جزوی نظر میں عینیت مطلقہ کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک جب انسان زمان و مکان کے اس ذہنی تعین سے آزادی حاصل کر کے وجداناً اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے جو دورانِ محض یا مرور (Duration) ہے۔ کائنات کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے، اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم (Category) ہے، جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے اور فلسفہ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے اور وحدۃ الوجود کے اس دعوے میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وحدۃ

الوجود کا فلسفہ اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت مشاہدۂ وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے، جس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہیں۔[۹] کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کے عدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو۔ یہ تو درحقیقت خود اقبال کے الفاظ میں اس ذات باری کے درونی لاتعینات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں۔ ہمارے جزوی نقطہ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے۔ جو ارادۂ الٰہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے۔ علم الٰہی کی تحدید ہم نہیں کر سکتے۔ لوح[illegible]ط کی قرأت سے زبانیں عاجز ہیں، اور سات سمندروں کا پانی بھی اس کی تحریر پر قادر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الٰہی میں موجود ہے اور فلسفہ وجود کے نقطہ نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لیے یہ علم الٰہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الٰہی پر کوئی قید اور حد نہیں لگائی جا سکتی۔ ذات الٰہی کا فعل تخلیق عرصہ لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کر دیتا ہے، اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے۔[۱۰] اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا ''شاعر'' تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدد امثال کی مابعد الطبیعات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطہ نظر پیش کرتی ہے، جس میں سلسلہ اسباب و علل کوئی میکانکی نظام نہیں ہے، بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے۔

اس فلسفہ پر البتہ ایک اعتراض اب بھی وارد ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اس طرح کائنات کا ایک ذہنی وجود تو متحقق ہو سکتا ہے لیکن خارجی اور حقیقی وجود یا یہ ثبوت کو نہیں پہنچتا۔ لیکن یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خارجی اور حقیقی وجود، ذہنی وجود سے علیحدہ کوئی صفت ہے جو اشیا میں موجود ہے۔ اور یہ کہ ذہنی وجود غیر حقیقی ہے۔ وہ شئے جس کو ہم ذہنی وجود کہتے ہیں، مراتب وجود میں خود ایک مقام کی حامل ہے۔ یہ دنیا اگرچہ اعتباری ہے، لیکن اس اعتبار کی شان بھی ایسی ہے کہ یہ محض موہوم نہیں بلکہ ایک مرتبہ حقیقت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمہ اوستی فلسفہ کی طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اعتباری وجود معدوم محض ہے۔

ذہنی اور حقیقی وجود کی حقیقت کو جاننے کے لیے اگر ہم اپنے چاروں طرف کی خارجی کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شئے کو ہم آزاد وجود کہتے ہیں اور جو اپنی صفات اور خصوصیات کے ساتھ ہمارے شعور سے آزاد معلوم ہوتا ہے اور جس کی بنا پر ہم اپنی حسی دنیا اور تصوری و تخیلی دنیا میں فرق قائم کرتے ہیں وہ اتنا حقیقی نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ وجود خارجی کے تحلیل و تجزیہ سے [اگر ہم نو حقیقین (Neo Realists) کا موقف اختیار نہ کریں، اس لیے کہ وہ ''علم'' کو ایک ناقابل تجزیہ (Sui

Generic) عمل سمجھتے ہیں اور ذات معلوم کے خارج میں آزاد وجود کو بنیادی مفروضہ کے طور پر مان لیتے ہیں] جو کچھ ہم کو حاصل ہوگا وہ ایک شعوری کیفیت سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ یہ فرق جو ہم خارجی دنیا اور اپنے تصورات کے مابین قائم کرتے ہیں اور یہ حکم لگاتے ہیں کہ خارجی دنیا کا وجود حسی ہے۔ اور ذہنی دنیا کا تصوری یا تخیلی یہ محض ایک سراب ہے جو ذرا سے غور وفکر سے واضح ہو جاتا ہے آخر خود ہماری زندگی میں ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ خواب میں یا التباس نظر میں ہماری متخیلہ اس طرح ہماری نظروں کے سامنے جلوہ گر ہوتی ہے گویا کہ وہ کوئی حسی وجود ہے۔ اور اسی طرح ہمارے حسی ارتسامات بعد میں تصور اور تخیل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت، تصور، اور تخیل میں کیفیت کا کوئی بنیادی فرق موجود نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے اظہار کی مختلف صورتیں ہیں۔ جب اس خارجی دنیا کے وجود کو ہم اس طرح ایک ذہن کی کرشمہ سازی میں تحلیل کر سکتے ہیں، تو ہم کو علم الٰہی کی شان کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی پھر ایسا کوئی استعارہ باقی رہ جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے علم الٰہی میں ثبت شدہ حقائق کا خارجی دنیا میں ظہور کوئی اُنہونی سی بات معلوم ہو۔

ذات باری تعالیٰ کو اس طرح اگر علم اور ارادہ کی صفت سے متصف مانا جائے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا کہ عمل تخلیق اس کائنات میں برابر جاری نہیں۔ حرف کن سے جو تخلیقی حرکت پیدا ہوتی ہے وہ عرصہ غیر متناہی تک جاری رہ سکتی ہے، ارادۂ الٰہی، علم الٰہی کو جس کے ادراک سے ہماری عقل عاجز ہے۔ وجود خارجی پر ہر دم منعکس کرتا رہتا ہے، اور یہی وہ صدائے کن ہے، جو برابر اس کائنات میں سنی جا سکتی ہے۔

البتہ فرق صرف نقطہ نظر کا ہے۔ ایک ہی حقیقت کو اگر جزی نظر سے دیکھا جائے تو وہ نامکمل ہے، جو اپنی تکمیل کے لیے ارتقا کے ایک لامتناہی عمل میں مصروف ہے، جو ایک جہد مسلسل ہے جس میں خوب سے خوب تر کی تلاش وتڑپ ہر ذرہ خاکی میں موجود ہے اور جو ایک متعین مقصد کی طرف برابر پیش قدمی کر رہی ہے لیکن یہی حقیقت کلی نظر سے ایک کلی نظام ہے جو بتمام وکمال مشخص ہے جو خود ہی رہرو ہے اور خود ہی منزل، جس کو نہ ہم حرکت سے تعبیر کر سکتے ہیں اور نہ سکون سے، اس لیے کہ حرکت اور سکون خود ہمارے عقلی تعینات ہیں جو زمانی تغیر وتبدل کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور اس حقیقت کلی کے لیے استحالہ ممکن نہیں ہے۔

الوہیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے حق کی شان تنزیہی ہے اور خلق کی تشبیہی، الوہیت کے تحت پہلا تنزل مرتبہ احدیت میں ہوتا ہے۔ اب وحدت کثرت میں شامل ہو جاتی ہے۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص میں لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ہے بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے۔ چونکہ ذات باری تعالیٰ خود مکتفی بالذات ہے۔ اس واسطے وہ کسی مقصد کے حصول کے لیے حرکت نہیں کر سکتی۔ لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں انھیں ظاہر کرنے

کے لیے دائمی طور پر تخلیق کرتی رہتی ہے۔

لیکن اس مسئلہ کی اہمیت ایک دوسری بھی ہے۔ جو اس بات سے کسی حد تک غیر متعلق ہے کہ یہ کائنات ابھی نا تمام ہے یا تکمیل شدہ۔ خود یہ حرکت کیا ہے، حقیقت کوئی جامد شئے ہے یا حرکت کرتا ہوا ایک نظام، کیا لیل و نہار کی یہ گردش اور زمانے کے یہ تغیرات حقیقت اشیا میں داخل ہیں؟

کائنات میں حرکت دراصل دو قسم کی ہے ایک تو یہ ظاہری حرکت جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں اور جس کو ماضی، حال اور مستقبل میں بانٹتے ہیں۔ پہروں اور دنوں کی یہ تقسیم، گھنٹوں اور ساعتوں کا یہ شمار ہمارے ذہن کے پیدا کردہ تعینات ہیں جو ہم نے حقیقت پر چسپاں کر رکھے ہیں، ان میں کوئی حرکت اصلی نہیں ہے، یہ ایک سراب ہے۔ گزرتے ہوئے لمحات کی پیمائش جو ہم کسی جگہ سے من مانے طریقے پر شروع کر دیتے ہیں، اس کی مثال بس ایسی ہی ہے جیسے کسی بہتے ہوئے دریا کا کوئی حصہ یخ بستہ ہو جائے۔ یہ ساکت اور منجمد پانی اس اصل دریا کی مثال نہیں ہو سکتا جس کی حقیقت روانی ہے۔ ہماری عقل نے بھی اس رواں دواں حقیقت کا ایک حصہ یخ بستہ کر کے اس کو سالوں اور دنوں میں تقسیم کرنا شروع کر دیا۔ اس میں ماضی اور مستقبل کی تمیز پیدا کر دی، اس عقل کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنی آنکھوں پر رنگین چشمہ لگا رکھا ہو اور اس کو دنیا کی ہر چیز رنگین نظر آ رہی ہو۔ کانٹ (Kant) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یہ رنگین دنیا جو تم کو نظر آ رہی ہے یہ حقیقت نہیں ہے، حقیقت اس کے پیچھے کوئی اور شئے ہے جو ہم نہیں جان سکتے۔ اس لیے کہ ہماری آنکھیں تو ظاہر ہی کو دیکھنے کی عادت ہیں، ہماری عقل تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت وغیرہ کے تعینات سے باہر نکل ہی نہیں سکتی۔

تو پھر کیا ہم سمجھیں کہ یہ حرکت جو بادی النظر میں اس کائنات میں معلوم ہوتی ہے۔ حقیقی نہیں ہے؟ کیا زینو (Zeno) کا استبعاد صحیح تھا کہ کمان سے نکلا ہوا تیر دراصل حرکت نہیں کرتا، یہ حرکت محض نظر کا دھوکا ہے، حقیقت میں وہ ساکن ہے اور یہ کہ ایک ساعت وقت کبھی بھی ختم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس سے پہلے نصف ساعت کا گزرنا ضروری ہے، اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف...... وقت گزرنے والی شئے نہیں ہے یہ تو قائم ہے۔

اس وقت ان استبعادات کا حل پیش نظر نہیں ہے، زینو (Zeno) کے فلسفہ سے پیدا شدہ مسائل کو اقبال کا فلسفہ زمان و مکان تشفی بخش طریقے پر حل کر سکتا ہے لیکن ہمیں اس وقت صرف اس سے بحث ہے کہ زمان و مکان کی ان ظاہری تحدیدات کے ماورا کیا حقیقت کارفرما ہے؟ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک دوران محض، یا مرور (Duration) ہے یہ ظاہر زمانہ کی تقسیم بندی تو وقت کے بہتے دھارے کا کٹا ہوا ایک ٹکڑا ہے اور بس یہ مرور، یا دوران ایک تخلیقی حرکت ہے جو مسلسل اپنے امکانات کو اعلیٰ وجہ البصیرت ظاہر کر رہی ہے۔ کیا ذات باری تعالیٰ کو پھر ہم حرکت یا قوت تخلیق کے مماثل قرار دے سکتے ہیں، اگر ذات باری میں حرکت ہے تو آخر کس لیے؟ کیا کسی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف؟ اگر پہلی حالت ناقص ہے اور دوسری

کامل تو اس سے ذات باری میں نقص کا وجود لازم آئے گا اور اگر دوسری ناقص ہے تو حرکت کامل سے ناقص کی طرف غیر عقلی ہوئی، اگر دونوں حالتیں ایک دوسرے کے عین ہیں تو حرکت بے معنی ہو گی۔ ذات باری تعالیٰ کے لیے استحالہ اگر ممکن نہیں تو پھر حرکت کی تعبیر ہم کس طرح کریں گے؟

اقبال کے نزدیک یہ پیچیدگیاں محض اس لیے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم حرکت باری کو زمانہ کے عددی تصور سے ناپنے اور جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقت عالیہ کی حرکت زمانی حرکت نہیں ہے۔ بلکہ ان امکانات کے ظہور کا دوسرا نام ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں۔ اس میں حرکت اس لیے نہیں ہے کہ وہ نقص سے کمال کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے یا کوئی آئیڈیل یا مقصد خارج میں موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے، یا مطلق تصوریت کی طرح یہ حرکت ایک مطلق (Absolute) حالت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ہے، جس میں اس کے نقص کم سے کم تر ہوتے جائیں گے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مراد کو پہنچ جائے اور کمال مطلق کے منصب پر سرفراز ہو کر اپنی حرکت کو ختم کر دے، اس لیے کہ اب اس کا مقصد حاصل ہو گیا، نہیں بلکہ یہ تو اندرونی حرکت ہے اور کبھی نہ ختم ہونے والی۔ اس کا مقصد محض اظہار ہے۔ کسی شئے کا حصول نہیں۔

۲......دوسرا مسئلہ وحدت و کثرت کا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کی خصوصیت تفرد ہے کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی، خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگرچہ فرد کامل کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ لائبنز (Leibniz) کی طرح اقبال کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں دریچے سرے سے ہی غائب ہیں۔[۱۰] جب کہ اقبال کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں۔ دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں اور دونوں کے یہاں روحانی وحدت (Spiritual Monism) کا تصور مشترک ہے۔ لیکن فلسفہ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے۔ کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے، حقیقی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہر حال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول بن سکتا ہے۔ یوں اگر ہم چاہیں تو اقبال کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کر سکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دے کر اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی (Spiritualis Monist) ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اقبال کے مجموعی کلام اور اس کے فلسفے کے رجحان سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے پیش نظر یہ تعبیر بعید از قیاس معلوم ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے منشا کے مطابق حقیقت اس کائنات میں سرایت کیے ہوئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ اناؤں کا ایک اجتماع ہے۔[۱۱] جس میں ہر انا ایک دوسرے سے آزاد ہے درآنحالیکہ ان سب میں ایک ہی تخلیقی روح کام کر رہی ہے۔ اناؤں کے اس مجموعہ میں جو نظم وضبط پایا جاتا ہے۔ وہ بھی پہلے سے یا باہر سے بہ جبر نافذ کیا ہوا

نہیں ہے بلکہ خود مختلف اناؤں کی جبلی اور شعوری مساعی کا نتیجہ ہے جو بد نظمی اور انتشار سے آہستہ آہستہ نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے۔

وحدت الوجود، اور کثرت کے ان دونوں فلسفوں کے لیے عقلی دلائل کے ساتھ ہی کشفی براہین بھی موجود ہیں، جن کی بنیاد پر وجودی اور شہودی مسلکوں کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یہاں پر بجا طور پر ہم اقبال کے فلسفے اور وجودی مسلک میں ایک بین فرق محسوس کر سکتے ہیں اور ان دونوں میں تطبیق کی کوشش لا حاصل نظر آتی ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو مختلف وجدانوں پر منحصر ہیں اور دو مختلف فلسفیانہ ڈھانچوں کے متقاضی ہیں۔ ان دونوں مسلکوں کے مقاصد اور ذرائع بھی اسی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک بقا کا متلاشی ہے اور فنا کو اس بقا کا ایک نچلا درجہ تصور کرتا ہے جس سے گزر کر آدمی حقیقت تک پہنچتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک کثرت کی یہ نظر نقص کی دلیل ہے اور کمال یہ ہے کہ کثرت نظر سے اوجھل ہو جائے اور وحدت کے سوا انسان ماسوا سے بھی بے خبر ہو جائے۔ یہاں مقصود فنا ہے جہاں وحدت کا عرفان ہوتا ہے اور حقیقت ذات کا پتہ چلتا ہے۔

۳......وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر و قدر سے براہ راست متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اقبال قدر کے قائل تھے، اور ارادۂ انسانی کی عظمت کے معترف۔ زندگی کی اس ستیزہ کاری میں جہد و عمل پر ان کا ایمان تھا اور غالباً اسی وجہ سے اُنھوں نے ایک وحدتی (Monistic) نظام کی بجائے ایک کثرت کے (Pluralistic) نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی انا حقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ہیں۔ کسی شئے کی تقدیر ایک نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے۔ جو خارج سے جبری طور پر عائد کر دی گئی ہو بلکہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔

جہاں تک جبر و قدر کے اخلاقی متضمنات کا سوال ہے تو اخلاقی زندگی کے لیے نہ تو کلی جبر ہی ضمانت ہے اور نہ کلی قدر، وہ تو جبر و قدر کے بین بین ایک حیثیت ہے جس کو ہم ذاتی قدریت (Self Determinism) کہہ سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہمارے افعال و اعمال علت و معلول کے میکانکی نظام کے سلسلہ کی ایک کڑی نہیں ہیں بلکہ وہ خود ذات فاعل سے متعین ہوا کرتے ہیں۔ جبر و قدر کی تفصیلی بحث کا یہ موقعہ نہیں ہے لیکن اقبال کے فلسفہ اور فلسفہ وحدۃ الوجود میں جبر و قدر کا جو فرق پہلی نظر میں ہم کو معلوم ہوتا ہے وہ اپنے عملی نتائج کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رہتا۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں فلسفوں میں مابعد الطبیعاتی پس منظر کا فرق موجود ہے اور اس فرق میں غالباً اقبال کے پیش نظر فلسفہ قدر کی رعایت بھی شامل رہی ہوگی۔ لیکن وجودی فلسفہ کے نزدیک بھی اعتبارات محض نظر کا دھوکہ نہیں ہیں۔ ان کو بھی حقیقت کی ترتیب (Hierarchy) میں ایک مقام حاصل ہے۔ اسی فرق مراتب و اعتبارات سے اخلاقی احکام کا صدور ہوتا ہے اور یہی اخلاقی حس کا منبع اور ماخذ قرار پاتا ہے۔

اس بات کا شعور کہ ہم قوت ارادہ کے مالک ہیں، چاہے بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) کے نقطہ نظر سے صداقت عالیہ نہ ہو لیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطہ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ

ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار۔ اسی لیے جہاں تک اخلاقی مسئلہ کا تعلق ہے فلسفہ اقبال اور فلسفہ وحدۃ الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے۔

جہاں تک جبر و قدر کی مابعد الطبیعات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حد تک مماثل ہیں۔ اگر اعتبار اقبال کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے، جبر و قدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں یا نہیں۔ پہلی صورت میں فرد کی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہے۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجعول اور غیر مخلوق ہیں، جیسا کہ اقبال کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہو رہا ہے تو پھر ذات شئے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا۔

ان الحق لا یعطیہ الا ما اعطاہ عینہ۔[۳] یعنی حق تعالیٰ شے کو وہی عطا کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے۔

انسان کی فطرت یا ماہیت، اس کی قابلیات یا اس کے اقتضات معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے غیر محکوم ہیں، اسی لیے ان کو اختیار اور آزادی حاصل ہے۔ اسی کو اقبال نے قابل تحقق امکان کے ظہور سے تعبیر کیا ہے اور یہی مستقبل کا وہ کھلا ہوا امکان ہے۔ جس میں ہونے والا کوئی واقعہ کسی خارجی جبر سے وجود میں نہیں آتا۔ بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجود زمانے کے اقتضاءات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے۔ جن کے مابین دراصل کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔

حواشی و حوالہ جات

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

۲- مکاتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خاں ۔۔۔ ناشر، صفحہ ۱۔

۳- مکاتیب اقبال حصہ اول ۔۔۔ صفحہ ۴۴

۴- مکاتیب اقبال حصہ اول۔ صفحہ ۵۳۔ اقبال نامہ مرتبہ پروفیسر عطاء اللہ۔ ایک مکتوب میں خود اقبال نے اپنے فلسفے کے لیے الگزینڈر کا حوالہ دیا ہے۔

5- M.M. Sharif. "The Conception of God in Iqbal", Iqbal as a Thinker, pp. 123-26

6- *Reconstuction of Religious Thought in Islam* p. 181.

۷- رسالہ ظہور العدم بنور القدم۔ مولانا اشرف علی تھانوی صفحہ ۶۴۱ تا ۶۶۵ بوادر النوادر مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیو بند۔