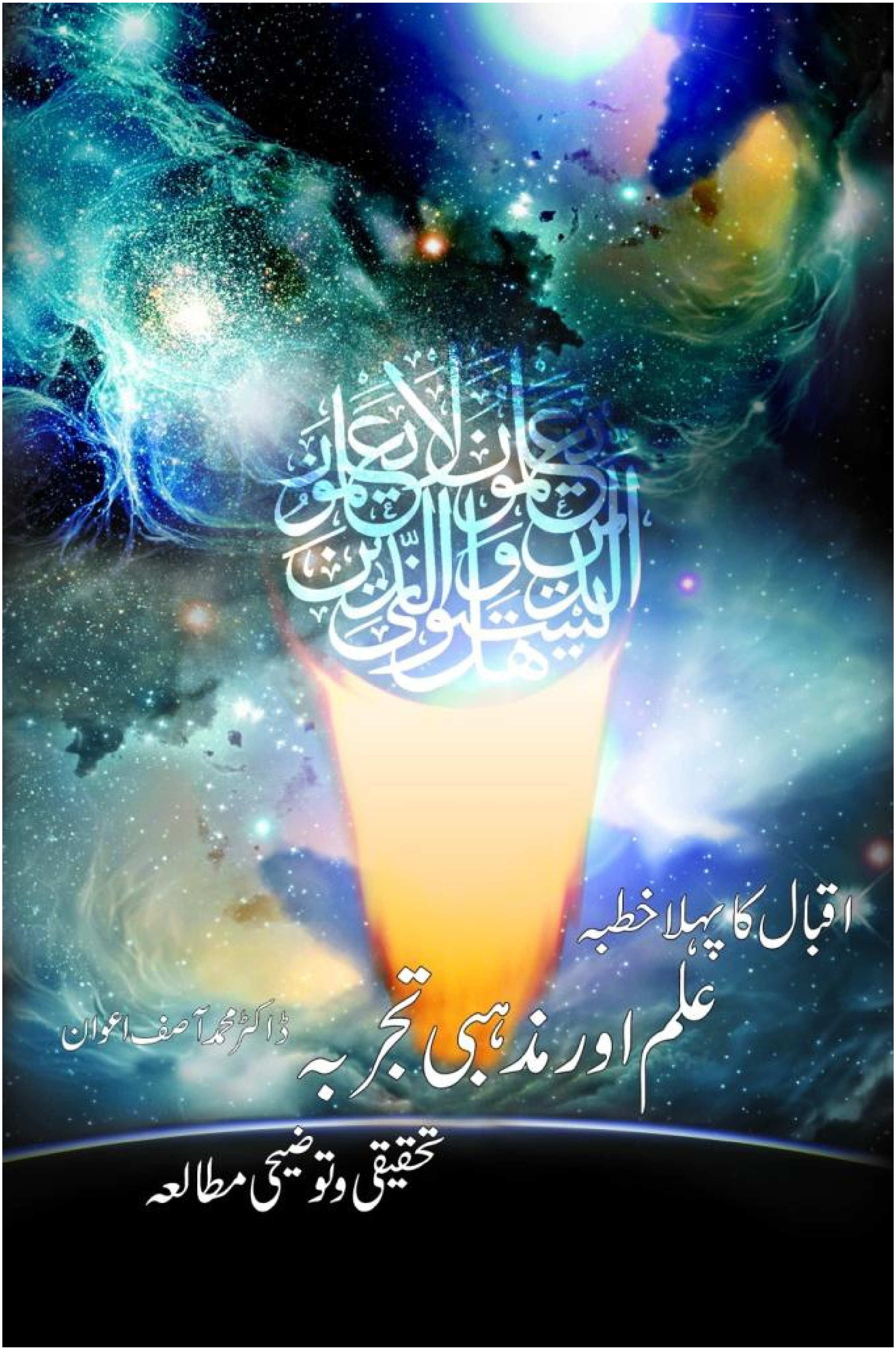
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
اقبال کا پہلا خطبہ
علم اور مذہبی تجربہ
ڈاکٹر محمد آصف اعوان
تحقیقی و توضیحی مطالعہ

اقبال کا پہلا خطبہ

علم اور مذہبی تجربہ

تحقیقی و توضیحی مطالعہ

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

محمد سہیل عمر

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان، وزارت ثقافت)

چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 6314-510
[+92-42] 9203-573
Fax: [+92-42] 631-4496
Email: director@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-419-9

طبع اول	:	۲۰۰۸ء
تعداد	:	۱۰۰۰
قیمت	:	-/۲۵۰ روپے
مطبع	:	میسرز دارالفکر، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۷۳۵۷۲۱۴

خطبات اقبال کی تفہیم میں اہم پیش رفت

ادبیات عالم میں بہت سی شخصیات ایسی ہیں جو علم وادب کی دنیا میں نہ صرف زندہ ہیں بلکہ ''ثبت بر جریدۂ عالم دوام ما'' کے مصداق گلزار علم وادب میں حیات جاودانی کی صورت اختیار کر چکی ہیں۔ انھی شخصیات میں ایک اہم ترین نام محمد اقبال کا ہے۔

اگرچہ اقبال پر بہت کچھ لکھا اور پڑھا گیا ہے تاہم اقبال کی ہشت پہلو شخصیت کی بہت سی جہات اب بھی پوشیدہ ہیں۔ جس قدر اور جتنی مرتبہ بھی اقبال کے فکر و کلام کا مطالعہ کریں، ہر بار ایک نئے جلوہ اور ایک نئے جہان معنی سے شناسائی ہوتی ہے۔ اقبال کی شاعری صرف آہنگ لفظی کی جادوگری ہی نہیں بلکہ اس کی اثر پذیری سے ملک وقوم اور اقوام عالم کی ذہنی و روحانی تربیت کا بھی اہتمام ہوتا ہے۔

فکر اقبال کی تفہیم میں خطبات اقبال کو اہم ترین مقام حاصل ہے تاہم خطبات کا معاملہ یہ ہے کہ خطبات اتنے ادق فلسفیانہ مباحث پر مبنی ہیں کہ فکر اقبال کی اچھی خاصی سمجھ رکھنے والے احباب کے لیے بھی ان تک رسائی وصل محبوب کا استعارہ بن جاتی ہے۔ اس میں کسی کو کوئی شک نہیں کہ خطبات اقبال فکر اقبال کا خزینہ ہیں تاہم خطبات کی اہمیت اس لحاظ سے شاعری سے بھی دو چند ہے۔ خطبات میں شاعری کی جذباتی فضا کے برعکس ایسا عقلی و منطقی رنگ ہے جو معنی ومفاہیم کی قطعیت کا باعث بنتا ہے۔ آج تک اگرچہ سخن اقبال کی گتھیاں سلجھانے میں بہت عرق ریزی سے کام لیا گیا ہے تاہم خطبات کو سہل بنانے اور انھیں ایک عام آدمی کے لیے قابل فہم بنانے کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان کا یہ بہت بڑا علمی معرکہ ہے کہ انھوں نے خطبات اقبال کی تفہیم کی طرف توجہ کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی پہلی کتاب ''اقبال کا تیسرا خطبہ ـــــ تحقیقی وتوضیحی مطالعہ''، علمی حلقوں سے داد و تحسین حاصل کر چکا ہے۔ زیر نظر کتاب ''اقبال کا پہلا خطبہ ـــــ تحقیقی وتوضیحی مطالعہ'' اس سلسلے کی دوسری کاوش ہے۔ ڈاکٹر اعوان نے اس کتاب میں اقبال کے پہلے خطبے کے معانی ومفاہیم کی تشریح وتوضیح کے کام کو جس حسن وخوبی سے نبھایا ہے وہ ان کی بصیرت اور علمی ریاضت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ یقین کامل ہے کہ ڈاکٹر محمد آصف اعوان کی یہ کاوش تمام علمی و ادبی حلقوں میں ایک مستحسن کوشش کے طور پر سراہی جائے گی۔ انھوں نے خطبات اقبال کی تفہیم کے

کام کا آغاز کر کے علمی حلقوں کے سامنے ایک نیا چیلنج پیش کیا ہے۔ میں اس نہایت وقیع علمی کام کرنے پر ڈاکٹر محمد آصف اعوان کے ساتھ ساتھ اقبال اکادمی لاہور کو بھی دلی مبارک باد پیش کرتا ہوں کہ جس نے اس کام کی اشاعت کا اہتمام کیا ہے۔

ڈاکٹر خواجہ اکرام
نئی دہلی۔ بھارت

توضیح خطبات کی مستحسن کاوش

ڈاکٹر محمد آصف اعوان صاحب خطبات اقبال کے سنجیدہ طالب علم ہیں۔ انھوں نے کچھ عرصہ قبل اقبال کے تیسرے خطبے کو موضوع مطالعہ بنایا تھا۔ اب اقبال کے پہلے خطبے کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ پیش کیا ہے۔ ان کے زیر نظر مقالے کی خوبی یہ ہے کہ یہ نہایت سیر حاصل، جامع اور تفصیلی ہے۔ ان کے مقالے میں تبصرہ اور تشریح و توضیح اصل متن کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ کسی نکتے کی وضاحت سے پہلے وہ اقبال کی اصل انگریزی عبارت پیش کرتے ہیں یا کسی زیر بحث نکتے کی توضیح کے بعد، خطبات سے تائیدی حوالہ لاتے ہیں۔ اس توضیح میں انھوں نے کہیں کہیں اقبال کی شاعری سے بھی اعتنا کیا ہے۔ موضوع اور موقع محل کے لحاظ سے قرآن پاک اور رومی کے حوالے بھی دیے گئے ہیں۔

ڈاکٹر محمد آصف صاحب کا انداز تشریح سادہ، براہ راست اور عام فہم ہے اور وہ اقبال کے مفاہیم کو قاری تک پہنچانے میں بڑی حد تک کامیاب رہے ہیں۔ ایک ادق اور فلسفیانہ خطبے کی تفہیم کے ضمن میں یہ بات بہت اہمیت رکھتی ہے۔ انھوں نے دیگر علوم کی اصطلاحات کے اردو متبادل بھی دیے ہیں۔ فارسی اشعار کا ترجمہ بھی دیا ہے۔

امید واثق ہے کہ اقبال کے پہلے خطبے کی توضیح پر مشتمل یہ کتاب شائقین اقبال میں قبول عام حاصل کرے گی۔

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

طرح نو انداختم

پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان، صدر شعبہ اردو جی سی یونیورسٹی فیصل آباد، نے اقبال کے تیسرے خطبہ پر انتہائی مقبول علمی کاوش کے بعد علامہ اقبال کے پہلے خطبے پر بھی اپنے وقیع کام کو پیش کر دیا ہے۔ تجدید فکریات اسلام کا جو ترجمہ میں نے کیا تھا اس کے مطالعہ کے دوران میری خواہش تھی کہ میں یہ کام کرتا مگر دنیا میں ہمت وروں کی کمی نہیں ڈاکٹر محمد آصف مجھ پر سبقت لے گئے۔ حق یہ ہے کہ انھوں نے اس ضمن میں بڑی محنت کی ہے۔

اردو اور فارسی کے پروفیسر صاحبان عمومی طور پر اقبال کی شاعری، اس کے شعری ماخذات اور تلمیحات و اشارات کے مطالعے سے آگے نہیں بڑھے۔ خطبات کو انھوں نے ہمیشہ بھاری پتھر کے طور پر چوم کر رکھ دیا جس سے وہ ''اقبال ایک شاعر''، ''اقبال ہمارے عظیم شاعر'' لکھنے تک محدود رہے۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے ان کی یہ روایت توڑ دی ہے۔ اس لیے کہ علامہ اقبال کے خطبات کا فکری اور علمی طور پر ان کی شاعری سے گہرا عضویاتی تعلق ہے۔ اس تعلق کی تفہیم کے بغیر ہم اس خلط مبحث میں پڑ جاتے ہیں کہ اقبال پہلے شاعر یا بنیادی طور پر شاعر ہیں یا پہلے فلسفی ہیں ـــــ اس طرح پورا اقبال ان کے سامنے نہیں آتا اور وہ اقبال سے اپنی مغائرت کی بھول بھلیوں میں سرگرداں رہتے ہیں۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے اقبال کی اردو اور فارسی شاعری سے آگے بڑھ کر خطبات کی بھی تفہیم حاصل کی اور ہر خطبے کا مفصل اختصاصی مطالعہ کر کے ''طرح نو انداختم'' کا جگر سوز اور بصیرت افروز اقدام بھی کیا ہے۔ اللہ کرے زورِ قلم اور زیادہ کے ساتھ میں ان سے باقی خطبات پر بھی کام کی درخواست کرتا ہوں۔

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال کا پہلا خطبہ

علم اور مذہبی تجربہ

اقبال کے پہلے خطبے کا نام ''علم اور مذہبی تجربہ'' ہے۔ خطبے کا اصل عنوان بزبانِ انگریزی اِس طرح ہے:

"Knowledge and Religious Experience"

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کیا ہے؟ اور مذہبی تجربہ کیا ہے؟ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوگا کہ علم دراصل ذہنِ انسانی کی اُس کاوش کا نام ہے جو وہ اپنی ذات اور اپنے اِردگرد پھیلے ہوئے ماحول یا بالفاظِ دیگر مادی کائنات کے بارے میں صحیح صحیح فہم پیدا کرنے کے لیے کرتا ہے۔ ذہنِ انسانی کی اِس کوشش اور کاوش سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ایک طرف تو انسان کا نفسِ مدرکہ ہے جس کے اندر جاننے اور سمجھنے کی جستجو ہے اور دوسری طرف اشیا و مظاہر پر مبنی یہ کائنات ہے کہ جسے انسانی نفسِ مدرکہ کے مقابلے میں شے مدرک کی حیثیت حاصل ہے۔ گویا انسانی نفسِ مدرکہ اور شے مدرک میں شاہد و مشہود اور ناظر و منظور کا رشتہ و تعلق پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شے مدرک یا مشہود و منظور وجود اور اُس کی نوعیت کو پرکھنے میں ہمیں کوئی دِقت نہیں ہوتی کیونکہ یہ وجود ہماری ذات یعنی نفسِ مدرکہ سے خارجی سطح پر واقع ہوتا ہے، مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نفسِ مدرکہ کیا ہے جو دیکھتا ہے اور پرکھنے کی کوشش کرتا ہے؟ میرا قلم میرے سامنے ہے اور میرے ہاتھ کی گرفت میں ہے لیکن جو حقیقت اِس قلم اور ہاتھ کی حقیقت کو جانتی اور بیان کرتی ہے وہ کیا ہے؟ اُس کی نوعیت کیا ہے؟ اُس حقیقت کا مادی حقیقتوں سے تعلق کیا ہے؟ یہ ایسے تڑپانے اور بے چین کرنے والے سوالات ہیں جن پر ہمیشہ انسان نے بہت سوچا اور صدیوں غور کیا لیکن سوائے حیرت کے کسی نتیجے پر نہ پہنچ

سکا۔ اقبال کے نزدیک اِس حیرت کی وجہ یہ ہے کہ انسان اِس حقیقت سے آگاہ نہ ہو سکا کہ انسانی عقل و دانش کی دو سطحیں ہیں:

اک دانش نورانی، اک دانش برہانی[۱]

تاہم اقبال کی نظر میں ''دانشِ نورانی'' اور ''دانشِ برہانی'' کو مثلِ لیل و نہار اِس طرح ایک دوسرے کی ضد کی حیثیت حاصل نہیں کہ ایک کا وجود دوسرے کے انقطاع کا باعث ہو بلکہ اِن دونوں میں فرق دراصل صلاحیت کے لحاظ سے حقائق کو جاننے کی سطح کا ہے ورنہ اقبال کی نظر میں ''دانشِ برہانی'' بھی دراصل اُس ''دانشِ نورانی'' کا ہی ظاہری پرتو ہے جو مادیت کے پسِ پردہ حقائق کو پرکھنے اور جاننے کی صلاحیت رکھتی ہے:

جوہرِ نوریست اندر خاکِ تو
یک شعاعش جلوۂ ادراکِ تو[۲]

(نوری جوہر تیری مٹی کے اندر ہے۔ اُس کی ایک شعاع تیرے ادراک کا ایک جلوہ ہے۔)

اقبال کے نزدیک ''دانش برہانی'' کا تعلق ظاہری حقائق کی پرکھ اور اُس سے حاصل ہونے والے علم کے ساتھ ہے جبکہ ''دانش نورانی'' کا واسطہ باطنی حقائق کی پرکھ اور اُس سے حاصل ہونے والے علم کے ساتھ ہے۔

اقبال نے اپنے کلام میں کئی جگہ ''دانشِ برہانی'' کے لیے علم یا عقل و خرد کے الفاظ اور ''دانشِ نورانی'' کے لیے وجدان یا عشق و جنوں کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ''دانشِ برہانی'' یا عقل و خرد کا استعمال انسان کو ظاہری اور خارجی حقائق کا زیادہ سے زیادہ علم عطا کرتا ہے جبکہ عشق و وجدان انسان کے سامنے مادیت سے ماوراء علم و حکمت کے ایسے دروازے کھول دیتا ہے جس سے انسان پر باطنی حقائق کے وہ اسرار منکشف ہوتے ہیں جو انسان کے لیے رُوحانی یا مذہبی تجربے کا باعث بنتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک عقل سے حاصل ہونے والے علم کی حیثیت ایک ایسے ''چراغِ راہ گزر''[۳] کی ہے جس کی روشنی میں انسان کبھی منزلِ حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ اقبال عقل کو ''حجابِ اکبر''[۴] کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اپنے پہلے خطبے میں عقل سے حاصل ہونے والے علم کے مقابلے میں اُس علم کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں جو عشق و وجدان یعنی رُوحانی واردات یا مذہبی تجربے سے حاصل ہوتا ہے، اسی لیے اقبال نے اپنے خطبے کا نام ''علم اور مذہبی تجربہ'' رکھ کر ''دانشِ برہانی'' کے مقابلے میں ''دانشِ

نورانی'' کے مطالعے کو اس خطبے کا خاص موضوع بنایا ہے۔

اقبال اپنے پہلے خطبے کا آغاز چند ایسے سوالات سے کرتے ہیں جو ہمیشہ ذہنِ انسانی میں اُبھرتے رہے ہیں اور فکر و فلسفہ کا بنیادی موضوع ہیں۔ اقبال لکھتے 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?[5]

اقبال نے محولا بالا سطور میں یہ بنیادی سوالات اُٹھائے ہیں:

۱۔ ہماری جائے رہائش یعنی اِس کائنات کی عمومی ساخت کیا ہے؟ یہ کس نوعیت کی ہے؟ یہ کیسے کام کرتی ہے یعنی اِس کا کردار و رویہ کیا ہے؟

۲۔ کیا اِس کائنات کی تعمیر یا بناوٹ میں کوئی ایسا مستقل عنصر بھی موجود ہے کہ جس کا ذوقِ نمود کائنات کے ذرہ ذرہ میں محوِ خود نمائی ہے؟

۳۔ انسان کا کائنات سے رشتہ اور اس میں اس کی حیثیت اور مقام کیا ہے؟ اور جو کوئی بھی اس کی حیثیت یا مقام ہے اس کے لحاظ سے انسان کو کائنات کے حوالے سے کس قسم کے طرزِ عمل اور رویے کا حامل ہونا چاہیے؟

اقبال کے خیال میں یہ سوالات چونکہ فکرِ انسانی کے بنیادی مباحث ہیں لہٰذا اِن پر مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ قسم کی شاعری میں سیر حاصل ابحاث ہوئی ہیں۔ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے، اس میں دو سقم پائے جاتے ہیں: ایک تو یہ کہ شاعری میں پائے جانے والے تصورات انفرادی (individual) نوعیت کے ہوتے ہیں اور دوسرا یہ کہ شعر و شاعری کا تعلق چونکہ تشبیہی، استعاری اور تمثیلی (figurative) طرزِ بیان سے ہوتا ہے، اس لیے شاعری میں ادا شدہ تصورات کی نوعیت کبھی یک رُخی، متعین اور واضح نہیں ہو سکتی بلکہ ہمیشہ مبہم (vague) اور قیاسی ہی رہتی ہے مثلاً مختلف قاری اپنے ذہنی ادراک اور ماحول کے لحاظ سے ایک ہی شعر کا مفہوم اور تعبیر نہ صرف یہ کہ مختلف کر سکتے ہیں بلکہ بعض اوقات یا اکثر ایک دوسرے سے متضاد بھی۔ مذہب کے حوالے سے اقبال لکھتے ہیں:

> Religion, in its more advanced forms, rises higher than poetry.[6]

(گویا مذہب اپنی زیادہ ترقی یافتہ صورتوں میں فکرِ انسانی کے بنیادی سوالات کا جواب دینے کے حوالے سے شاعری پر سبقت رکھتا ہے۔)

حقیقت یہ ہے کہ جب انسان مذہب کی طرف رُخ کرتے ہوئے فکرِ انسانی کے بعض بنیادی سوالات کا جواب مذہب سے طلب کرتا ہے تو مذہب کا ان سوالات کے حوالے سے جواب فکرِ انسانی میں مذہب کی ترقی یافتہ صورتوں کے ساتھ وابستہ ملتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذہب کی ترقی یافتہ صورتوں سے کیا مراد ہے؟ مذہب کی ترقی یافتہ صورتیں دراصل علم اور تجربہ کے بڑھنے سے ہویدا ہوتی ہیں۔ جس قدر انسانی علم و تجربہ میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اُسی قدر انسان پر مذہب کے باطنی حقائق منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں اور یوں مذہب فکرِ انسانی پر ''زیادہ ترقی یافتہ صورت'' (More Advanced form) میں نمودار ہوتا ہے۔ علم و تجربے میں اضافے کی بدولت فکرِ انسانی میں بتدریج ترقی اور بہتر مقام و مرتبہ حاصل کرنے کے باعث مذہب کا حیاتِ انسانی سے ربط و تعلق بڑھتا ہے۔ مافوق الفطرت حقائق عقل و شعور کے دائرے میں داخل ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور یوں فکرِ انسانی کے مختلف سوالات و اشکالات کے حوالے سے مذہب کے فراہم کردہ جوابات پہلے سے زیادہ اعتقاد، اطمینان اور تسلی و تشفی کا باعث بن جاتے ہیں۔ اس طرح ہر دَور میں علم و تجربہ کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ مذہب کی ترقی یافتہ صورتیں نمودار ہوتی چلی جاتی ہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ علم اور تجربہ کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ حیاتِ انسانی میں مذہب کی بتدریج بڑھتی ہوئی اہمیت نہ صرف کسی ایک فرد کے لیے فیوض و برکات کا باعث بنتی ہے اور اُس کی نظر کو وسعت اور فراخی عطا کرتی ہے بلکہ مذہبی فیوض و برکات کا یہ بہاؤ فرد سے گزر کر پورے معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لینے کا رجحان رکھتا ہے، اِسی لیے اقبال مذہب کے حوالے سے لکھتے ہیں:

It moves from individual to society.[7]

یہ ٹھیک ہے کہ ابتداءً مذہب فرد کو مخاطب کرتا ہے اور اُسے بہت اہمیت دیتا ہے۔ تاہم مذہبی تعلیمات صرف فرد تک ہی محدود نہیں رہتیں بلکہ فرد سے آگے بڑھ کر پورے معاشرے کو اپنا مخاطب بناتی ہیں اور اِس طرح انسانی فکر و نظر کو بتدریج وسعت عطا کرتی ہیں۔ یوں جب ایک دفعہ انسان مذہب کا دامن پکڑ لیتا ہے تو پھر مذہب انسان کو مسلسل خارجی مظاہر کی تحدیدات (Limitations) سے آگے بڑھاتے ہوئے اُسے ایک ایسے رُوحانی سفر پر گامزن رکھتا ہے جس کی آخری منزل حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) کا علی وجہ البصیرت مشاہدہ ہے۔[۸] یوں مذہب انسان کے اندر وہ قوت پیدا کر دیتا ہے جس کی بدولت انسان کے لیے مجرد حقیقتوں کی پہچان اور اُن کا مشاہدہ ناممکن نہیں رہتا، اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

دیکھنے والے یہاں بھی دیکھ لیتے ہیں تجھے
پھر یہ وعدہ حشر کا صبر آزما کیونکر ہوا [۹]

ویسلے (Wesley) مذہبی تجربے کے حوالے سے لکھتا ہے:

It is the vision of the soul, that power by which spiritual things are apprehended just as material things are apprehended by the physical senses.[10]

اقبال مذہب کے حوالے سے اپنے خطبے میں لکھتے ہیں:

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.[11]

مذہب کی نظر میں اصل حقیقت وہی ہے جو مادیت سے ماورا ہے۔ بقول غلام بھیک نیرنگ:

حسنِ ازل نہاں ہے زیرِ نقابِ ہستی [۱۲]

مذہب کا مطمع نظر یہی ہے کہ انسان مادیت سے ماورا حقیقت تک رسائی حاصل کرے لیکن مادیت سے ماورا حقیقت تک رسائی کی راہ میں مادیت ہی سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ کسی کی نگاہ مصور کی بجائے تصویر پر ہی ٹک جائے اور اس طرح وہ اصل حقیقت سے کبھی آشنا نہ ہو سکے، جب تک انسان کی نظر مادیت سے ماورا اُس مادیت آفریں حقیقت تک نہیں پہنچتی جو ہر شے کی خالق ہے، مذہب کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ بوعلی قلندر لکھتے ہیں:

پاک کن آئینۂ دِل از غبار
تا بیاید عکس از روی نگار [۱۳]

(دِل کے آئینہ کو غبار سے صاف کرتا کہ اُس محبوب کے رُخ کا عکس نظر آوے۔)

گویا مذہب صرف اِسی صورت میں حقیقتِ مطلق کے براہِ راست دیدار کی اُمید دِلاتا ہے کہ جب انسان مکمل طور پر اپنی نظر کو مادی تحدید محض سے ہٹا کر اُس مجرد حقیقت پر ٹکا دیتا ہے کہ جس کے حسن کی ضیا پاشیوں کے نہ صرف انسان بلکہ مہر و مہ و انجم تمام ادنیٰ شاہکار ہیں۔

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد باصفات
مصطفیٰ راضی نشد الّا بذات [۱۴]

(اپنے مقام کو پہنچنا (ہی) زندگی ہے۔ (اپنی) ذات کو بے پردہ دیکھنا (ہی) زندگی ہے۔ مردِ مومن

صفات ہی سے خود کو سنوار سکتا ہے، مصطفیٰ (صفات سے آراستہ) ذات (ہی) کو پسند کرتے ہیں۔)

درج بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذہب ایمان بالغیب کا نام ہے یعنی مذہب ایسی حقیقتوں پر ایمان لانے اور یقین کرنے کی تعلیم دیتا ہے جو بظاہر نظر نہیں آتیں تاہم اِن حقیقتوں کو مذہبی آدمی کی زندگی میں ایسی سند کی حیثیت حاصل ہوتی ہے کہ جن پر وہ اپنی ساری زندگی اور اس میں پیش آنے والے معاملات کی بنیاد رکھتا ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذہب انسان کو ظن و تخمین یا بے یقینی کی حالت میں نہیں چھوڑتا بلکہ اپنے پیروکاروں کو ایک واضح نصب العین عطا کرتا ہے۔ اگرچہ مذہبی حقائق مادی حقائق سے مختلف ہوتے ہیں تاہم مذہبی حقائق پر یقین و ایمان مذہبی آدمی کے کردار و عمل میں وہ وارفتگی، استقلال اور جذبے کی شدت پیدا کر دیتا ہے کہ جس کے باعث مذہبی آدمی کے لیے مذہبی حقائق بھی بالآخر مادی حقائق کی طرح ظاہری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ مذہب کے برعکس عقلیت ایک ایسی اندھی جدوجہد کا نام ہے کہ جس کا آخری ہدف پہلے سے مقرر اور طے شدہ نہیں ہوتا۔ عقلی جدوجہد کبھی کسی ایسی حقیقت پر منتج نہیں ہوتی جسے مکمل یا حتمی حقیقت قرار دیا جا سکے۔ یوں عقلیت ہمیشہ تلاش و جستجو میں سرگرداں، میانِ بیم و رجا، ظن و تخمین کی پابند، مضطرب و پریشاں اور خوار و زبوں رہتی ہے، مگر حقیقت کبھی اِس کے ہاتھ نہیں لگتی۔ گویا عقل کی کشتی میں بیٹھا مسافر اگرچہ دِل میں ساحل کی تمنا رکھتا ہے مگر نہ تو اُسے ساحلِ مراد کی پہچان ہے اور نہ ہی وہ ساحلِ مراد تک پہنچنے کا راستہ جانتا ہے۔ مختصر یہ کہ مذہب اپنے پیروکاروں کو حتمی حقائق کی خبر دے کر جستجو پر آمادہ کرتا ہے۔ اس لیے اُن کے دِل بیم و ریا سے پاک اور ایمان سے مملو ہوتے ہیں۔ مذہب اپنے پیروکاروں کی سرشت میں ایسے کواکب و مہتاب روشن کر دیتا ہے کہ جس کے باعث فضا کی تاریکی نہ تو اُن کا راستہ روک سکتی ہے، نہ اُن کو ڈرا سکتی ہے اور نہ بھٹکا سکتی ہے مگر بدقسمتی سے عقلیت کے پاس حقائق کی روشنی سے منور کوئی ایسا چراغ نہیں ہوتا جو تندیِ بادِ مخالف کا سامنا کر سکے۔ اقبال مذہب اور عقلیت کے اِس بنیادی تناقض و اختلاف کی بنا پر لکھتے ہیں:

> Is it then possible to apply the purely rational method of philosophy to religion?[15]

یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفہ کے خالص تعقلی طریقۂ کار کو مذہب پر لاگو کیا جا سکے؟ اقبال کے خیال میں ایسا کرنا ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل پر مبنی فلسفہ اور ایمان پر مبنی مذہب کے طریقِ کار میں بہت زیادہ فرق ہے۔ اقبال اِس فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> The spirit of philosophy is one of free inquiry. It suspects all authority. Its function is to trace the uncritical assumptions of human thought to their hiding places,and in this pursuit, it may

> finally end in denial or a frank admission of the incapacity of pure reason to reach the Ultimate Reality.[16]

اقبال کے خیال میں فلسفے کے مزاج میں یہ بات شامل ہے کہ یہ بنا روک ٹوک سوالات اُٹھاتا ہے۔ یہ کسی کو معاف نہیں کرتا بلکہ بڑی سی بڑی مسلمہ حقیقت پر بھی شک کر گزرتا ہے۔ فلسفے کا کام ہی یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے ایسے پہلوؤں اور اُن کے اُن مخفی گوشوں تک کا سراغ لگایا جائے جنھیں بے چون و چرا تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یوں فلسفہ اپنے عقلی طریقۂ کار کے مطابق فکرِ انسانی کے مختلف پہلوؤں کا تعاقب کرتے ہوئے بالآخر ایمان اور اعتقاد پر مبنی پورے نظامِ فکر سے صاف انکار کر دیتا ہے یا پھر کھلے دِل کے ساتھ اِس بات کو تسلیم کر لیتا ہے کہ حتمی حقیقت (Ultimate Reality) تک رسائی خالص تعقّلی طریقۂ کار کے بس کی بات نہیں۔

اب اقبال فلسفے کے برعکس مذہب کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> The essence of religion, on the other hand, is faith; and faith, like the bird, sces its ' trackless way' unattended by intellect which in the words of the great mystic poet of Islam, only waylays the living heart of man and robs it of the invisible wealth of life that lies within.[17]

اقبال کے خیال میں فلسفے کے برعکس مذہب ایمان کے سہارے چلتا ہے۔ اس لیے کہ مذہب کا جوہر ایمان ہے۔ مذہب کی ساری کی ساری عمارت ایمان کی بنیادوں پر کھڑی ہوتی ہے۔ ایمان عقل کا سہارا لیے بغیر حقائق کو تسلیم کر لینے کا نام ہے، گویا ایمان کی مثال ایک ایسے پرندے کی ہے جو بیکراں فضاؤں میں عقل کو کام میں لائے بغیر اپنے بے نشان راستے (Trackless Way) کو دیکھ لیتا ہے۔

چوں آں مرغے کہ در صحرا سرِ شام
کشاید پر بہ فکرِ آشیانہ[18]

(اُس پرندے کی طرح جو صحرا میں شام کے وقت آشیانہ کی فکر میں اپنے پَر کھولتا ہے)

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جذبے کو عقل پر فوقیت حاصل ہے۔ انسانی زندگی میں بھی کئی مواقع ایسے آتے ہیں کہ جب بظاہر عمل کے لیے کوئی راستہ دِکھائی نہیں دیتا۔ اس صورت میں جذبے کی شدت ہی رہنمائی کرتے ہوئے منزلِ مراد تک پہنچاتی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ دِل کی بیداری اور زندگی قلبِ انسانی میں پنہاں زندگی کے فاروقی و کراری[19] جذبے کے ساتھ وابستہ ہے، عقل اِس جذبے کے لیے زہرِ ہلال کا درجہ رکھتی ہے۔ چنانچہ اقبال اپنے خطبے میں ایک صوفی شاعر[20] کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عقل قلبِ انسانی پر حملہ آور ہو کر اِس کے اندر پنہاں زندگی کی دولت یعنی سوز و گدازِ حیات اور حرکت و حرارت کے بے

پایاں جذبے کا خاتمہ کر دیتی ہے۔

درج بالا تصریحات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ وایمان پر مبنی مذہب، تعقل پر مبنی فلسفہ اور ابہام پر مبنی شاعری، دونوں سے مختلف ہے۔ اگر چہ اقبال نے مذہب کی سب سے اہم خصوصیت جذبہ و ایمان کو ہی قرار دیا ہے اور ظاہر ہے جذبہ وایمان کا تعلق احساس کے ساتھ ہے تاہم اقبال کے نزدیک:

> It can not be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a cognitive content, and the existence of rival parties—scholastic and mystics[21]—in the history of religion shows that idea is a vital element in religion.[22]

گویا مذہب ایمان کے حوالے سے حتمی حقائق کا جو تصور دیتا ہے وہ محض ایک احساس ہی نہیں ہے بلکہ احساس سے بڑھ کر اِس تصور میں علمی اور ایک ایسا ادراکی پہلو بھی شامل ہے، جس پر تاریخِ مذہب میں فرقہ معتزلہ اور اشاعرہ کے عقلیت پسند علما اور غیر عقلیت پسند صوفیا نے سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔ اِس سے یہ حقیقت متبادر ہوتی ہے کہ مذہب ایمانیات کے حوالے سے جو تصور پیش کرتا ہے اس میں حیات کو ایک نئی زندگی، درخشندگی اور سوز وساز عطا کرنے والا نہایت اہم عنصر موجود ہے۔ اقبال مذہب کے اندر فکر کی حیات بخش قوت اور تاثیر کا ذِکر کرتے ہوئے پروفیسر وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱ء۔۱۹۴۷ء) کی کتاب *Religion in the Making* کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> Religion on its doctrinal side, as defined by professor Whitehead, is a system of general truths which have the effect of transforming char- acter when they are sincerely held and vividly apprehended.[23]

پروفیسر وائٹ ہیڈ یہ کہتا ہے کہ مذہبی نظام جو حقائق اور صداقتیں تصورات کی صورت میں پیش کرتا ہے اگر اُنھیں خلوصِ دِل سے مانا اور واضح طور پر سمجھا جائے تو وہ انسانی سیرت و کردار میں ایک انقلابی تبدیلی لانے کی موثر صلاحیت رکھتی ہیں۔

اقبال پروفیسر وائٹ ہیڈ کے حوالے سے کہتے ہیں کہ چونکہ مذہب کا ایک بڑا اہم مقصد یہ ہے کہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی پر اثر انداز ہو کر اس میں ایک مکمل تبدیلی لائی جائے چنانچہ یہ نہایت ضروری بات ہے کہ ہم اُن عمومی صداقتوں (General Truths) کو کہ جن پر مذہب مشتمل ہے، مشتبہ اور غیر واضح نہ چھوڑیں بلکہ اُن کے متعلق کسی واضح فیصلے پر پہنچیں تاکہ اُن صداقتوں کی ہماری زندگی کے اندر حیثیت متعین ہو سکے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی صداقتوں کے متعلق کسی واضح فیصلے پر پہنچنا اِس لیے بھی ضروری ہے کہ:

> No one would hazard action on the basis of a doubtful principles of conduct.[24]

یعنی کوئی بھی دانا شخص اپنی نظر میں مشتبہ نوعیت کے حامل اصولوں کو اتنی اہمیت نہیں دے سکتا کہ وہ اُس کے عمل کی بنیاد بن سکیں اور اُس کی زندگی کو جس کروٹ چاہیں بٹھا دیں اور جس کروٹ چاہیں، چلا دیں۔ آخر انسان جن اصول وقواعد کے مطابق زندگی بسر کرے اور جو عقائد ونظریات اُس کے کردار اور رویے کی تشکیل کا باعث بنیں، اُن کا کوئی عقلی وفکری جواز تو ہونا چاہیے۔ بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ ہم زندگی کے اور تو ہر معاملے میں عقل وشعور کو استعمال کرنے کی بھرپور سعی کرتے ہیں مگر زندگی کے ہر پہلو کو متاثر کرنے والے مذہبی عقائد کے حوالے سے محض اندھی تقلید کو ہی کافی سمجھتے ہیں اور اِن کے بارے کسی سنجیدہ عقلی وفکری رویے کو اختیار کرنے کی زحمت ہی نہیں کرتے، حالانکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِنۡدَ اللّٰهِ الصُّمُّ الۡبُكۡمُ الَّذِيۡنَ لَا يَعۡقِلُوۡنَ[25]

(بے شک اللہ کے نزدیک جانداروں میں سے بہتر وہی بہرے گونگے ہیں جو (نہ حق سنتے ہیں، نہ حق کہتے ہیں اور حق کو حق) سمجھتے بھی نہیں ہیں۔)

وَالَّذِيۡنَ اِذَا ذُكِّرُوۡا بِاٰيٰتِ رَبِّهِمۡ لَمۡ يَخِرُّوۡا عَلَيۡهَا صُمًّا وَّعُمۡيَانًا[26]

(اور (یہ) وہ لوگ ہیں کہ جب انھیں ان کے رب کی آیتوں کے ذریعے نصیحت کی جاتی ہے تو ان پر بہرے اور اندھے ہو کر نہیں اگر پڑے (بلکہ غور وفکر بھی کرتے ہیں)

درج بالا آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآنِ حکیم مذہبی عقائد ونظریات کے معاملے میں عقل وشعور سے کام لینے کا حکم دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی عقائد انسانی زندگی پر نہایت گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک ایسا معاملا جس کا انسانی زندگی گزارنے سے اتنا گہرا تعلق ہو، اُسے بنا سوچے سمجھے کیسے اختیار کیا جاسکتا ہے اور عقل وشعور سے بالا کیسے رکھا جاسکتا ہے؟ اقبال اپنے خطبہ میں لکھتے ہیں کہ مذہب کو انسانی زندگی میں کلیدی اہمیت کے پیشِ نظر سائنس سے بھی زیادہ عقلی بنیادوں کی ضرورت ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science.Science may ignore a rational metaphysics; indeed,it has ignored it so far.Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environmnt in which humanity finds itself.[27]

اقبال درج بالا اقتباس میں مذہب اور سائنس کا موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذہب کو حیاتِ انسانی میں اپنے کلیدی کردار کے پیشِ نظر سائنس سے بھی زیادہ عقلی سہارے کی ضرورت

ہے۔ سائنس عقلی مابعدالطبیعیات (Rational Metaphysics) کو نظر انداز کرنا برداشت کر سکتی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اس نے آج تک ایسا ہی کیا ہے مگر مذہب کے لیے یہ کسی بھی صورت گوارا نہیں کہ وہ:

۱۔ اُن تضادات کے حوالے سے مصالحت کی راہ تلاش کرنے کی جدوجہد کو نظر انداز کر دے جو ہمارے تجربے میں آتے ہیں۔

۲۔ اُس ماحول کی توجیہہ نہ کرے جس میں انسانیت اپنے آپ کو موجود پاتی ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقلی مابعدالطبیعیات (Rational Metaphysics) سے کیا مراد ہے؟ اور یہ کہ سائنس عقلی مابعدالطبیعیات کو کیوں نظر انداز کرتی رہی ہے؟

دوسری بات یہ کہ مذہب کا یہ دردِ سر کیوں ہے کہ وہ ہمارے تجربے میں آنے والے تضادات کے درمیان مصالحت کی راہ تلاش کرے، علاوہ ازیں اُس ماحول کی توجیہہ کرے جس میں انسانیت رہتی ہے؟

سب سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ عقلی مابعدالطبیعیات (Rational Metaphysics) کیا ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ طبیعیات (Physics) کا تعلق مادی دُنیا (Physical World) کے ساتھ ہے یعنی وہ دُنیا جسے ہم حواسِ خمسہ کی مدد سے محسوس کر سکتے ہیں چنانچہ اس دُنیا کے کیف و کم کا اندازہ کرنا سائنس کا موضوع ہے تاہم مابعدالطبیعیات (Metaphysics) سے مراد وہ حقائق ہیں جو ہمیں طبیعیات (Physics) یعنی جسمانی و مادی صورت میں اپنے سامنے خارجی سطح پر نظر نہیں آتے بلکہ اِن کا تعلق طبیعات سے ماوراایسی دُنیا کے ساتھ ہے جو حواس کی حد سے باہر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مابعدالطبیعیاتی حقائق (Metaphysical Truths) سائنس نہیں اور نہ سائنس اِن حقائق کی صداقت کو اپنے خاص طریقۂ کار کے تحت پرکھ سکی ہے، تاہم اِس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ مابعدالطبیعیاتی حقائق عقل و شعور کی حد سے باہر ہیں۔ دراصل مابعدالطبیعیاتی حقائق کی پرکھ فلسفہ کا موضوع ہے۔ فلسفہ وہ نظامِ عقل و خرد اور سلیقہ عطا کرتا ہے کہ جس کے ذریعے مذہبی مابعدالطبیعیاتی حقائق کی ایسی عقلی و شعوری توجیہ فراہم ہوتی ہے جس کی بنا پر مابعدالطبیعیاتی مباحث بھی طبیعیاتی حقائق کی مانند مدرک اور مانوس حقیقتیں بن کر ظاہر ہوتے ہیں۔ گویا دوسرے لفظوں میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ مذہبی مابعدالطبیعیاتی مباحث کا ہی اعجاز ہے کہ یہ انسانی عقل و خرد کو حرکت دیتے ہیں اور سوچ اور فکر کے لیے وجۂ تحریک بنتے ہیں، جس سے علم و حکمت کے نئے دَر وا ہوتے ہیں، یوں مذہبی تصورات (مابعدالطبیعیاتی تصورات) بالواسطہ عقل و خرد کی ترویج و ترقی کا باعث بنتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ

پروفیسر وائٹ ہیڈ (Professor Whitehead) کے بقول:

The ages of faith are the ages of rationalism.[28]

گویا جس قدر کسی عہد میں مذہبیت کا زیادہ دَور دورہ ہوتا ہے۔ اُسی قدر اُس عہد میں مابعد الطبیعیاتی مباحث زیادہ عام ہوتے ہیں، چنانچہ اِن مباحث کو عقلی بنیادیں فراہم کرنے کے لیے فلسفیانہ عقلی و شعوری مساعی عمل میں آتی ہے تا کہ مابعدالطبیعیاتی حقائق کو عقل و خرد کے دائرے میں داخل کیا جا سکے۔ اس عمل کو عقلی مابعدالطبیعیات (Rational Metaphysics) کہتے ہیں۔ فلسفے کا یہی عقلی مابعدالطبیعیاتی عمل ہے جس کی بدولت فلسفہ نہ صرف ہمارے دِینی و دنیوی تجربے کے اضدادی پہلوؤں میں تطبیق پیدا کرتا ہے، بلکہ اُس ماحول کی بھی توجیہ کرتا ہے جس میں انسانیت اپنے آپ کو موجود پاتی ہے یوں فلسفہ عقیدہ و ایمان کو عقلی رنگ عطا کر کے ایک بہت بڑی خدمت انجام دیتا ہے تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ فلسفہ کو مذہب پر برتری حاصل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

To rationalize faith is not to admit the superiority of philosophy over religion, philosophy,no doubt, has jurisdiction to judge religion,but what is to be judged is of such a nature that it will not submit to the jurisdiction of philosophy except on its own terms.[29]

گویا اقبال کے نزدیک عقائد کو عقلی رنگ عطا کرنے کی خدمت کا مطلب یہ نہیں کہ فلسفہ کو مذہب پر فضیلت حاصل ہے۔

اِس میں شک نہیں کہ فلسفہ کے دائرہ عمل میں یہ بات شامل ہے کہ وہ مذہب کو اپنا موضوعِ بحث بنائے اور اسے عقل و خرد کی کسوٹی پر پرکھے تاہم یہ بات ذہن میں رکھنا ہوگی کہ فلسفہ اُسی حد تک مذہب کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ سکتا ہے، جس حد تک مذہب اُسے ایسا کرنے کی اجازت دے۔ گویا مذہب کا مزاج ایسا ہے کہ وہ فلسفہ کے عقلی پرکھ پرچول کے رویے کو قبول تو کرتا ہے مگر فلسفہ کے سامنے سرنگوں ہو کر نہیں بلکہ اپنی عائد کردہ شرائط کے مطابق۔ فلسفہ کے مقابل مذہب کی عائد کردہ شرائط کا مطلب یہ ہے کہ فلسفہ کو بہرحال یہ اجازت نہیں کہ وہ اگر بزورِ دلیل کسی مذہبی عقیدے کی حقانیت کو ثابت نہ کر سکے، تو مذہب کے خلاف سرکشی اور بغاوت کا علم بلند کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فلسفہ کسی بھی عہد میں ذہنی ارتقا کے کسی ایک مرحلے کی انسانی عقلی کاوش کا نام ہے جس میں اکملیت ہونا ضروری نہیں۔ کسی ایک دَور میں جو مذہبی مسائل اور معاملات انسانی عقل کے لیے غیر مدرک اور ناقابلِ فہم ہوتے ہیں اگلے کسی دَور میں ذہنی و علمی ارتقا کی بدولت مدرک اور قابلِ فہم بھی بن سکتے ہیں۔ گویا ایک عہد کے فلسفیانہ افکار دوسرے کسی عہد میں فکر و نظر اور عقل و دانش میں تغیر کے ساتھ ردوبدل کے مراحل سے گزرتے رہتے ہیں چنانچہ کسی بھی عہد کے

فلسفیانہ افکار کو ایسی مطلق حقیقت کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی کہ اُنھیں بلاخوفِ تردید مذہبی عقائد کے ردّ و قبولیت کا حتمی معیار قرار دیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ جب بھی مذہب یا مذہبی مباحث کو عقلی معیار پر پرکھنے کی سعی کرے گا تو وہ مذہب کا جائزہ کسی بھی صورت اپنے مسلمات کے مقابلے میں فروتر مقام پر رکھ کر نہیں لے سکتا۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

> While sitting in judgement on religion, philosophy cannot give religion an inferior place among its data.[30]

اقبال مذہب پر مزید اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> 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.[31]

اقبال نے اس خطبے کے آغاز میں انسانی فکر کے چند بنیادی سوالات کے ضمن میں فلسفہ، شاعری اور مذہب کا ذِکر کرتے ہوئے یہ بات کہی تھی کہ یہ تینوں انسانی فکر کے بنیادی سوالات کو اپنا موضوعِ بحث بناتے ہیں۔ بعدازاں اقبال نے یہ بات واضح کی کہ شاعری کا تعلق تو محض احساسات و تاثرات کی دنیا کے ساتھ ہے جبکہ فلسفہ صرف افکار و نظریات سے بحث کرتا ہے۔ تاہم جہاں تک مذہب کا تعلق ہے اِس کا دائرہ کسی ایک شعبۂ زندگی تک محدود نہیں۔ یہ شاعری کی طرح نہ محض احساس و تاثر کے جذبے کے اظہار تک محدود ہے نہ فلسفے کی طرح محض افکار و نظریات کا پلندہ ہے اور نہ محض تغیر اور حرکت ہی اِس کی آخری اور حتمی نشانی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کا دائرہ اِن سب پر حاوی ہونے کے باوجود اِن سب سے بہت وسیع ہے، اِس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب پوری انسانی شخصیت کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ ظاہر ہے شخصیت چند احساسات و تاثرات اور افکار و نظریات کا مجموعہ ہی نہیں ہوتی بلکہ فکر و کردار کے لامحدود پہلو اِس کے تار و پود کا حصہ بنتے ہیں۔ مذہب ہر لحاظ اور ہر پہلو سے فرد کو رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ اس طرح فرد کی زندگی میں مذہب کو اساسی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اِس لیے اقبال کہتے ہیں:

> 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.[32]

چونکہ مذہب ہر قدم پر انسان کو اُس کی زندگی میں رہنمائی فراہم کرتا ہے اور کسی بھی معاملے میں تنہا نہیں چھوڑتا۔ اس لیے اقبال کے خیال میں فلسفہ کو اگر صحیح معنوں میں انسانی زندگی اور اس کے معاملات و مسائل کو زیرِ بحث لانا ہے تو مذہب سے آنکھیں چرانے کی بجائے اِسے انسانی زندگی میں مذہب کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ چنانچہ فلسفہ کے پاس اِس کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں

رہتا کہ وہ اپنی فکری ونظری تالیف اور ترکیب میں مذہب کو اَساسی اور مرکزی حیثیت دے۔

مندرجاتِ بالا سے کسی کو یہ اشتباہ گزر سکتا ہے کہ شاید فکر ووجدان (Thought and Intuition) یعنی فلسفہ اور مذہب ایک دوسرے کے دُشمن اور حریف ہیں، حالانکہ ایسا فرض کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے کے حریف نہیں بلکہ حلیف ہیں اور اِن دونوں میں باہمی موافقت اور موانست پائی جاتی ہے۔ فکر اور وجدان دونوں کی بنیاد ایک ہے۔ مدعا اور مقصد بھی ایک ہے۔ دونوں حقیقت کے متلاشی ہیں اور اس راہ میں ایک دوسرے کی معاونت بھی کرتے ہیں۔ ہاں! تلاشِ حق میں اِن دونوں کے درمیان میں فرق صرف طریقۂ کار اور دائرۂ عمل کی وسعت کا ہے۔ اِسی بات کی وضاحت اقبال اِن الفاظ میں کرتے ہیں:

> 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.[33]

اقبال کے خیال میں فکر وفلسفہ کی معذوری یہ ہے کہ وہ حقیقت کا بیک لحظہ کلی مشاہدہ اور ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ چنانچہ عقلی وفکری طریقۂ کار یہ ہے کہ عقل حقیقت کو ٹکڑوں میں تقسیم کرتے ہوئے، تھوڑا تھوڑا کر کے، جزوی طور پر سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ دوسری طرف مذہب کا امتیاز یہ ہے کہ وہ حقیقت کو کلی حیثیت میں دیکھتا اور مانتا ہے۔ ایک فرق یہ بھی ہے کہ عقل کی رسائی حقیقت کے محض دُنیاوی اور عارضی پہلو تک محدود ہے جبکہ عشق، وجدان یا مذہب کی نظر حقیقت کے ابدی اور اُخروی پہلو تک لگی رہتی ہے۔ عشق ووجدان کے برعکس عقل چونکہ اپنے تنقیدی رویے کے باعث حقیقتِ کلی کو مختلف حصوں میں بانٹتی ہوئی اُنھیں اپنے خصوصی مشاہدہ اور پرکھ پرچول کا ہدف بناتی ہے، اس لیے عقل جادۂ حقیقت کو نہایت آہستہ روی سے طے کرتی ہے جبکہ وجدان بیک جست حضوری حق کی نعمت سے سرفراز ہو جاتا ہے۔ اس فرق کے باوجود فکر ووجدان کو تلاشِ حق میں تقویت اور سہارے کی خاطر ایک دوسرے کی ضرورت رہتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر ووجدان دونوں حقیقت کے متلاشی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ زندگی میں اِن دونوں پر حقیقت کا اظہار وانکشاف ہوتا بھی ہے مگر اِن کے طریقۂ کار کے مطابق، یعنی اگر فکر حقیقت کو جزویات میں پرکھتی ہے تو اِس پر حقیقت کا اظہار بھی جزویات کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وجدان حقیقت کو بحیثیت کلی دیکھتا ہے تو اِس پر حقیقت کا انکشاف بھی کلی حیثیت میں ہوتا ہے۔ یوں یہ

ظاہر ہوتا ہے کہ وجدان فکر کی نسبت ایک ایسی برتر صلاحیت ہے کہ جس سے یک بارگی مکمل حقیقت ہاتھ آتی ہے۔ اقبال نے اس بات کا اظہار ہنری برگساں[۳۴] (Henri Bergson) کے حوالے سے اِن الفاظ میں کیا ہے:

> In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect.[35]

وجدان کی عقل پر برتری اپنی جگہ تاہم اِس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عقل کے بغیر وجدان کا حصول ممکن نہیں۔ عقل وجدان کی پہلی منزل ہے، جیسے جیسے عقل میں پختگی آتی جاتی ہے، وجدان کی منزل قریب ہوتی جاتی ہے۔ اسلام عقل کی اہمیت کو نہ صرف مانتا بلکہ اِس میں پختہ تر ہونے اور اِس سے کام لینے پر بہت زیادہ زور دیتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself. His constant prayer was: 'God! grant me knowledge of the ultimate nature of things'.[36]

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلام فکر و فلسفہ سے خوفزدہ نہیں بلکہ اسلام نے تو ہمیشہ ایمانیات کے لیے عقلی بنیادیں (Rational Foundations) تلاش کرنے کی حوصلہ افزائی کی۔ علم و حکمت کو ''خَیْراً کَثِیْراً''[۳۷] قرار دیا اور تسخیرِ کائنات کے لیے عقل و فہم کو استعمال کرنے کی ہدایت کی۔ خود حضور نبی اکرم ﷺ سے اِس کام کا آغاز ہو جاتا ہے۔ آپ ﷺ ہمیشہ اللہ تعالیٰ سے یہ دُعا فرمایا کرتے تھے:

اَللّٰھُمَّ اَرِنَا الْاَشْیَاءَ کَمَا ھِیَ[۳۸]

(اے اللہ! مجھے اشیا کی (اصل حقیقت) سے آشنا کر۔)

بعد میں حقائق الاشیا کو جاننے کی اِسی خواہش نے مسلم دُنیا میں عقلی تحقیق و جستجو کے لیے ایک سازگار ماحول پیدا کیا جس سے مسلم تہذیب ایک خاص طرزِ عمل سے روشناس ہوئی۔ اقبال اِسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> The work of later mystics and non-mystic rationalists forms an exceedingly instructive chapter in the history of our culture, inasmuch as it reveals a longing for a coherent system of ideas, a spirit of whole-hearted devotion to truth, as well as the limitations of the age, which rendered the various theological movements in Islam less fruitful than they might have been in a different age.[39]

اسلام نے علمی و عقلی تحقیق و جستجو کی جو حوصلہ افزائی کی، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی معاشرے میں عقلی و فکری سعی و کاوش کو ایک نہایت اعلیٰ قدر کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ چنانچہ اِس ضمن میں

مسلمان صوفی اور غیر صوفی عقلیت پسندوں (Rationalists) نے جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں وہ ہماری اسلامی تہذیبی تاریخ کا ایک سبق آموز باب ہے۔ تاریخ، سوانح نگاری، تذکرہ نویسی، طب، علم الادویہ، ریاضی، الجبرا، کیمیا، بحریات، حیاتیات، طبیعیات اور فنونِ لطیفہ مثلاً فنِ مصوری، فنِ خوشنویسی، فنِ موسیقی، فنِ سکہ نگاری اور شاعری کے علاوہ منطق و فلسفہ تک ہر شعبۂ علم و فن میں مسلمانوں نے روشن مثالیں قائم کی ہیں۔[۴۰]

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُس زمانے کے مسلمان علما کے دِل میں نہ صرف عقل و خرد پر مبنی افکار کے ایک باہم مربوط نظام کی خواہش موجود تھی بلکہ انھوں نے عملی طور پر اپنی زندگیاں سچائی کی تلاش و جستجو اور تسخیرِ فطرت کے لیے وقف کر رکھی تھیں۔ یوں قرآن مجید اور احادیثِ نبوی ﷺ کی تعلیمات سے مسلمانوں کے اندر خرد افروزی کا جو رجحان پیدا ہوا اِس میں علما و صلحا تو ایک طرف مسلمان خلفا اور حکمرانوں نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ڈاکٹر آغا افتخار حسین اپنی کتاب قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ میں لکھتے ہیں:

> خلفاے راشدین قرآنِ حکیم کی تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے عقل و خرد کے مقام کی اہمیت سے کما حقہٗ واقف تھے اور وہ عقلی علوم کے شیدائی تھے۔[۴۱]

خلفاے راشدین کے بعد خاص طور پر عباسی دَور میں منصور، ہارون الرشید، مامون الرشید، معتصم اور واثق وغیرہ نے خصوصاً عقلیت پسندی کے رجحان کو تقویت دی۔ مامون نے تو بغداد میں ''بیت الحکمہ'' کے نام سے ایک ایسا ادارہ قائم کیا جو علمی و عقلی علوم کا مرکز تھا۔ عقلیت پسندی اور عقلی علوم کی سرپرستی کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں الکندی (۸۵۰ء)، علامہ جاحظ (۸۷۰ء)، فارابی (۸۷۰ء)، ابوبکر رازی (۹۳۲ء)، البیرونی (۹۷۲ء) بوعلی سینا (۹۸۰ء)، ابن مسکویہ (۱۰۳۰ء)، ابن ہیثم (۱۰۳۹ء)، غزالی (۱۰۵۸ء)، ابنِ رُشد (۱۱۹۸ء)، ابنِ طفیل (۱۱۸۵ء)، نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱ء) اور ابنِ خلدون (۱۴۰۶ء) جیسے مایہ ناز علما و حکما اور سائنس دان پیدا ہوئے، تاہم اِس موقع پر اِس حقیقت سے بھی آنکھیں نہیں چرائی جا سکتیں کہ اُس زمانے کی اپنی کچھ تحدیدات (Limitations) بھی تھیں کہ جن کے باعث اسلامی دُنیا میں جنم لینے والے دینیاتی اور الٰہیاتی مکاتبِ فکر وہ مقام اور مرتبہ حاصل نہ کر سکے اور اُنھیں وہ پذیرائی نہ مِل سکی جو کسی اور عہد میں اُن کے حصے میں آ سکتی تھی۔[۴۲]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سی تحدیدات (Limitations) تھیں کہ جو اسلامی معاشرے میں دینیاتی مکاتبِ فکر یا الٰہیاتی تحاریک کے فروغ و ارتقا کی راہ میں حائل ہوئیں۔ اس ضمن میں

اقبال یونانی فکرو فلسفہ کا ذِکر کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں یونانی فکرو فلسفہ کی اسلامی تہذیب پر بہت گہری چھاپ رہی ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام سے قبل علمی تاریخ میں یونانی فکرو فلسفہ کی بہت دُھوم تھی، چنانچہ جب اسلام نے عقلی و فکری علوم کی حوصلہ افزائی کی تو لامحالہ مسلمان علما و فضلا کا رجحان یونانی فکرو فلسفہ کی جانب ہوا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یونانی فکرو فلسفہ سے اخذ و استفادہ علم و دانش کی علامت بن گیا۔ آہستہ آہستہ یونانی نظریہ و خیال کو مسلم معاشرہ میں اِس قدر پذیرائی حاصل ہوئی کہ اسلامی تہذیب و تمدن کی تشکیل میں فکرِ یونان کو ایک نہایت اہم تمدنی قوت (Cultural Force) کی حیثیت حاصل ہوگئی۔[۴۳]

اِسی لیے اقبال کہتے ہیں:

> Greek Philosophy has been a great cultural force in the history of Islam.[44]

یوں اسلامی معاشرے میں حکمتِ یونانی کے سرایت کر جانے سے فائدہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو علمی و عقلی رجحان کی آبیاری ہوئی اور دوسری طرف مسلم مفکرین کے ذہنی اُفق کو بھی کشادگی مِلی تاہم اقبال کے خیال میں:

> A careful study of the Quran and the various schools of scholastic theology that arose under the inspiration of Greek thought, disclose the remarkable fact that while Greek philosophy very much broadened the outlook of Muslim thinkers, it, on the whole, obscured their vision of the Quran.[45]

گویا اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر ہم قرآن کے بغور مطالعہ کے ساتھ ساتھ اُن عقلی الٰہیاتی مکاتبِ فکر کا بھی جو یونانی فکر کے زیرِاثر پیدا ہوئے، عمیق مطالعہ کریں تو یہ قابلِ غور حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اگرچہ یونانی فکرو فلسفہ نے بہت حد تک مسلم مفکرین کی نظر کو وسعت بخشی تاہم مجموعی طور پر حکمتِ یونانی نے مسلمانوں کی نگاہ میں قرآنی فکر اور بصیرت کو دُھندلا دیا اور قرآن کے اصل پیغام تک اُن کی رسائی نہ ہونے دی۔ اقبال اپنے نقطۂ نظر کی دلیل میں سقراط (Socrates, 469 B.C - 339BC) کے فلسفے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہتے ہیں:

> Socrates concentrated his attention on the human world alone. To him the proper study of man was man and not the world of plants insects and stars.[46]

سقراط کا فلسفہ محض انسانی دُنیا تک محدود ہے۔ اُس نے اپنی تمام تر توجہ صرف اور صرف انسان اور انسانی معاملات و مسائل کی طرف دی۔ اُس کی نظر میں توجہ اور مطالعہ کا سب سے زیادہ حق خود انسان کو حاصل ہے۔ نیکی، خیر، علم، حسن، سچائی، عدل اور حیات و ممات وغیرہ وہ عنوانات

ہیں جن کا انسان سے گہرا تعلق ہے۔ لہٰذا سقراط (Socrates) ان پر بات کرتا ہے اور ان پر اپنی رائے بھی دیتا ہے، تاہم جہاں تک مظاہر فطرت کا تعلق ہے سقراط (Socrates) اُنھیں قابلِ اعتنا نہیں سمجھتا۔ اُس کی نظر میں شمس وقمر، نباتات اور علمِ فلکیات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ان کا مطالعہ بھی بے سود ہے۔ ڈبلیو۔ ٹی۔ سٹیس (W. T. Stace) اس حوالے سے اپنی کتاب *A Critical History of Greek Philosophy* میں لکھتا ہے:

> It was the sophists who had introduced into Greek Philosophy the problem of man. And to these problems Socrates also turns his exclusive attention.....Mathematics, Physics, and Astronomy, he thought, were not valuable forms of knowledge. He said that he never went for walks outside the city, because there is nothing to be learnt from fields and trees.[47]

چنانچہ سقراطی فلسفہ کا یہی وہ فطرت گریز پہلو ہے جسے اقبال رُوحِ قرآن کے منافی سمجھتے ہوئے کہتے ہیں:

> How unlike the spirit of the Quran, which sees in the humble bee a recipient of Divine inspiration and constantly calls upon the reader to observe the perpetual change of the winds, the alternation of day and night, the clouds, the starry heavens and the planets swiming through infinite space.[48]

گویا اقبال کے بقول سقراطی فلسفہ رُوحِ قرآن سے اِس لحاظ سے کس قدر مختلف ہے کہ قرآن تو اپنے قاری کی توجہ مظاہرِ فطرت کی طرف دلاتا ہے جبکہ سقراط مظاہرِ فطرت کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا۔ قرآن کا مزاج تو یہ ہے کہ وہ ایک حقیری سی شہد کی مکھی کے سینے میں وحیِ الٰہی کو جلوہ گر دیکھتا ہے۔[۴۹] اور اپنے پڑھنے والوں سے مستقل یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ بھی اِسی طور مظاہرِ فطرت کو بغور دیکھیں۔ مسلسل رُخ بدلتی ہوئی ہواؤں کو دیکھیں۔[۵۰] دِن اور رات کے ایک دوسرے میں مدغم ہونے اور اِن کے ادل بدل کا مشاہدہ کریں۔[۵۱] بادلوں کو دیکھیں[۵۲] اور پھر ستاروں بھرے آسمان[۵۳] اور بے پایاں وسعتوں میں تیرتے اور چکر کاٹتے سیاروں کا نظارہ کریں۔[۵۴] اِس سے یہ پتا چلتا ہے کہ قرآن انسان کو اپنے خارجی ماحول سے بے تعلق اور بے خبر رہنے کی بجائے اُسے اِس کی طرف توجہ دینے اور اِس کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے کی دعوت دیتا ہے جبکہ یونانی فلسفہ[۵۵] خارجیت کے اِس رجحان سے ناآشنا معلوم ہوتا ہے، یوں قرآنی تعلیمات سے یونانی فکر کی نامطابقت واضح ہو جاتی ہے۔

دراصل مذہب کی بنیادی صفات وسیع النظری، جامعیت اور بے تعصبی ہیں جبکہ فلسفہ کی

جزویت پسندی اِس خوبی سے محروم ہے۔ یونانیوں کا نقطہ نظر یہ تھا کہ علم کے حصول کا تعلق خارجی حقیقتوں کی بجائے محض باطنی پہلو کے ساتھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی مفکر سقراط نے کائنات سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف انسان کو لائق مطالعہ قرار دیا اور سقراط کے سچے اور وفادار شاگرد افلاطون (۴۲۸ق م۔۳۴۸ق م) نے بھی حواس یعنی سمع و بصر کی خداداد نعمتوں کو حقیر خیال کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ محض حسی ادراک (Sensory-Perception) حقیقی علم کا ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اقبال افلاطون کے اِسی خیال کو اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> Plato despised sense-perception which, in his view, yielded mere opinion and no real knowledge.[56]

دراصل افلاطون کے نزدیک علم ایسے حقیقی معیار کو سمجھنے اور جاننے کا نام ہے جو جرح و تنقید کے بعد قائم کیا گیا ہو اور جس کی بنیاد معقول وجوہ پر ہو، جہاں تک حسی ادراک (Sense-Perception) سے حاصل ہونے والی معلومات کا تعلق ہے، افلاطون کے نزدیک اِن معلومات کو ایسے عقلی معیار کا سہارا حاصل نہیں ہوتا کہ جس پر اعتماد کیا جا سکے۔ اس حوالے سے برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell) اپنی کتاب *History of Western Philosophy* میں رقم طراز ہے:

> Most modern men take it for granted that empirical knowledge is dependent upon or derived from perception. There is, however, in Plato and among philosophers of certain other schools a very different doctrine to the effect that there is nothing worthy to be called "Knowledge" to be derived from the senses, and that the only real knowledge has to do with concepts. In this view "2+2=4" is genuine knowledge, but such a statement as "snow is white" is so full of ambiguity and uncertainty that it cannot find a place in the philosopher's corpus of truths.[57]

حقیقت یہ ہے کہ افلاطون (Plato) نے ہیرا کلائیٹس (Heracleitus) سے اِس اصول کو اخذ کیا تھا کہ کائنات میں کسی شے کو ایک لمحہ کے لیے بھی ثبات و قرار حاصل نہیں ہوتا۔ چنانچہ افلاطون کے نزدیک جب حسی ادراک (Sense-Perception) سے معلوم ہونے والی کوئی بھی شے اگلے ہی لمحے وہ نہیں رہتی جو وہ ایک لمحہ پہلے تھی تو پھر اُس کے متعلق حسی ادراک کی مدد سے حاصل ہونے والے علم کی بھی کوئی حتمی حیثیت نہیں ہو سکتی۔ فرانسس میکڈونلڈ کونفرڈ (F.M. Conford) اپنی کتاب *Plato's Theory of Knowledge* میں لکھتا ہے:

> Plato's intention is to accept from Heracleitus the doctrine that all sensible objects are perpetually changing—a foundational principle

of his own philosophy. But to Plato sensible objects are not 'all things'. He will later point out that the unrestricted assertion, 'all things are always changing', makes knowledge impossible.[58]

چونکہ اشیا میں ہر لحظہ تبدیلی واقع ہوتی ہے چنانچہ حسی ادراک ان سے متعلق جو معلومات فراہم کرتا ہے اُس میں بھی ہر لحہ تبدیلی آتی ہے۔ حسی اشیا کے متعلق دو افراد کے علم کا یکساں ہونا تو ایک طرف کسی ایک فرد کے علم کا بھی ہر لحظہ ایک سا رہنا یقینی نہیں ہوتا، لہٰذا کسی بھی شے کے متعلق حسی علم کو حتمی یا حقیقی علم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ انھی وجوہات کی بنا پر افلاطون یہ بات کہتا ہے کہ حسی ادراک کی مدد سے حاصل ہونے والے علم کی حیثیت کسی فرد کی ایسی ذاتی ''رائے'' کی تو ہو سکتی ہے کہ جس کا درست یا نادرست ہونا یقینی نہ ہو، تاہم اسے حقیقی علم کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ اس طرح اس بات کا پتا چلتا ہے کہ چونکہ یونانی فلاسفر کے نزدیک علم کے حصول کا معتبر ذریعہ محض ایسے عقلی تصورات ہیں جو پائیدار اور مستقل حیثیت رکھتے ہیں، اس لیے اُن کی نگاہ میں حسی ادراک کی عقلی تصورات کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں، جب حسی ادراک کی کوئی حیثیت نہیں تو ظاہر ہے خارجی سطح پر حسی ادراک کا ذریعہ بننے والے سمع و بصر (Hearing and Sight) کی بھی کوئی اہمیت اور حیثیت باقی نہیں رہتی۔ اقبال فکرِ یونان کے اِس پہلو کو قرآنی تعلیمات کے بالکل منافی سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں:

How unlike the Quran, which regards 'hearing' and 'sight' as the most valuable Divine gifts and declares them to be accountable to God for their activity in this world.[59]

قرآن انسان کے لیے سمع و بصر کی نعمتوں کو نہایت گراں قدر خدائی دین سمجھتا ہے۔[۶۰]

اللہ تعالیٰ انسان کو سمع و بصر کی نعمتوں کا مالک بنا کر اُس سے یہ توقع کرتا ہے کہ انسان کا دیکھنا اور سننا محض حیوانی سطح کا دیکھنا اور سننا نہ ہو بلکہ وہ جب دیکھے تو اُس کی نگاہ مظاہر کے پار ''اُس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا''[۶۱] یوں دیکھے کہ مادی تعینات اُس کے شوقِ دیدارِ حق کی راہ میں حائل نہ ہو سکیں اور وہ جب سنے تو سینۂ کائنات سے اُٹھنے والی پکار اور حریمِ ذات کی گہرائیوں سے بلند ہونے والی آواز پر بھی دھیان کرے۔ اسی لیے اقبال یہ تلقین کرتے ہیں کہ ''دیدن دگر آموز، شنیدن دگر آموز''[۶۲] اقبال قرآن کے حوالے سے یہ بات کہتے ہیں کہ انسان کو چاہیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ سمع و بصر کی نعمتوں کا بھرپور استعمال کرے کیونکہ انسانی سمع و بصر کی یہ نعمتیں اِس دُنیا میں اپنی کارکردگی کے حوالے سے روزِ حساب خدا کے حضور میں جواب دہ ہوں گی،[۶۳] مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ حکمتِ قرآنی کا یہی وہ پہلو ہے کہ جس کی طرف سے ایک عرصۂ دراز تک

ابتدائی مسلمان حکما کی آنکھیں بندر ہیں۔ اُن کے دِل و دماغ پر یونانی فکر کے جادو کا ایسا غلبہ ہوا کہ وہ قرآن مجید کی واضح تعلیمات کے باوجود سمع و بصر کی تجربی اہمیت کو نہ سمجھ سکے اور اُنھوں نے حکمتِ قرآنی کے اِس پہلو کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا۔ اقبال مسلمان حکما کی اِس فکری گمراہی کی بنیادی وجہ یہ بتاتے ہیں:

They read the Quran in the light of Greek thought.[64]

گویا حکماے اسلام نے حکمتِ قرآنی کی روشنی میں یونانی فکر کو پرکھنے کی بجائے حکمت یونانی کی روشنی میں قرآن مجید کو پرکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی اور اِس طرح قرآنی تعلیمات کو فلسفۂ یونان کے ترازو میں تولنے کے باعث فکری ضلالت کا شکار ہوئے۔ بہرحال اگرچہ ابتدائی مسلم فلاسفہ نے یونانی فکر کے سحر کے باعث سمع و بصر کی علمی اہمیت اور عالمِ محسوسات کی معروضی حیثیت کو نظر انداز کیا اور وہ ایک عرصے تک جہانِ مہ و پرویں سے کنارہ کش عالمِ باطنی کی نادیدہ و نافہمیدہ گہرائیوں میں غوطہ زن رہے۔ تاہم قریب دوصد سال یونانی فکر کے طلسمِ ہوش رُبا کا شکار رہنے کے بعد مسلم فکر کے اندر انگڑائی آئی اور اُنھوں نے اقبال کے بقول یہ محسوس کیا:

That the spirit of the Quran was essentially anti-classical.[65]

جب مسلمانوں کے اندر قرآنی فکر و بصیرت کا حقیقی ادراک بیدار ہوا تو اُنھوں نے یہ محسوس کیا کہ قرآن اور فکرِ یونان کے مابین اِس لحاظ سے زبردست تصادم ہے کہ قرآن تو محسوس ہونے والے ٹھوس حقائق پر توجہ مرکوز کرنے کی دعوت دیتا ہے جبکہ فکرِ یونان کی بنیاد ٹھوس اور معروضی حقیقتوں کی بجائے محض فکری اور نظری تصورات پر ہے۔ اِس طرح جب مسلم ذہن میں قرآنی اور یونانی فکر کے باہمی تصادم کا احساس بیدار ہوا تو مسلم دُنیا میں یونانی فکر کے خلاف ایک عام علمی بغاوت کے آثار نمودار ہونا شروع ہو گئے۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے اندر قرآنی اور یونانی فکر کے اختلاف کا احساس اور پھر یونانی فکر کے خلاف مسلمان حکما کی علمی بغاوت مسلمانوں کی فکری تاریخ میں ایک بہت بڑا انقلاب تھا مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ اِس علمی بیداری اور فکری انقلاب کی مکمل قدر و قیمت کا احساس نہ تو اُس وقت کے مسلمانوں کو پورے طور پر ہوا اور نہ ہی آج تک ہو سکا ہے۔[۶۶] بہرحال فکری بیداری کی اِس تحریک سے مسلمانوں کو کسی حد تک تو ضرور فکرِ یونان کی ذہنی غلامی سے نجات ملی۔ یونانی فکر کی اِس ذہنی غلامی سے نجات دلانے میں امام غزالی (۱۰۵۸ء۔۱۱۱۱ء) نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اِس ضمن میں امام غزالی کی کتاب تہافۃ الفلاسفہ سب سے اہم ہے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے یونانی فلسفیوں کے افکار کا تنقیدی جائزہ لیا اور یہ رائے پیش کی کہ فلسفہ سوائے، تشکیک کے اور کوئی مثبت نتائج پیش نہیں

کرتا۔ فلسفہ کا یہ نہایت اہم اصول ہے کہ ہر فعل کی ایک علّت ہوتی ہے اور ہر علّت سے ایک فعل ہو یدا ہوتا ہے، گویا تمام امورِ علّت ومعلول کے باہمی رشتے میں وابستہ ہیں۔ مگر امام غزالی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ''علّت ومعلول کے باہمی رشتے کے بارے میں کوئی منطقی دلیل نہیں دی جا سکتی۔۔۔ عقل تو یہی کہتی ہے کہ آگ ہے تو وہ ضرور جلائے گی مگر یہ سوال کہ آگ کیوں جلاتی ہے اور کیا وہ ہمیشہ جلائے گی؟ اس کا جواب عقل کے ذریعے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔''[۶۷]

''امام غزالی کہتے ہیں کہ آگ اس لیے نہیں جلاتی کہ یہ کوئی لازمی اَمر ہے بلکہ اِس لیے جلاتی ہے کہ خدا کا حکم یہی ہے، اگر خدا کا حکم ہو کہ آگ نہ جلائے تو وہ نہیں جلائے گی۔ یہاں غزالی دین میں معجزے کا جواز پیش کرتے ہیں، جب خدا نے حکم دیا کہ آگ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نہ جلائے تو اُس نے نہیں جلایا۔ اِسی طرح کائنات کے تمام مظاہر جنھیں ہم قانونِ قدرت یا اصولِ فطرت کہتے ہیں، دراصل خدا کے حکم کے تابع ہیں۔ علت اور معلول کے اصل راز سے صرف خدا واقف ہے۔ انسان عقل کے ذریعے اِن مسائل کو حل نہیں کر سکتا۔ اِس طرح بہت سے دیگر مسائل ہیں جن پر فلسفیوں اور سائنس دانوں نے عقلی دلائل پیش کیے ہیں۔ امام غزالی نے اِن عقلی دلائل کو عقلی دلائل ہی سے رد کرنے کی کوشش کی ہے۔''[۶۸]

امام غزالی کی اِس سعی سے مسائل کے عقلی حل اور معاملات کے منطقی جواز کی پائیدار حیثیت مشکوک ہو کر رہ جاتی ہے اور اِس فکروخیال کے لیے راہ ہموار ہوتی ہے کہ کسی بھی معاملے میں عقلی اور فلسفیانہ توجیہ کو حتمی حیثیت حاصل نہیں۔ اس طرح امام غزالی نے فلسفہ کے اندر تشکیک کے پہلو کو نمایاں کیا اور فلسفیانہ تشکیک (Philosophical Scepticism) کا ایک ایسا نیا نظریہ پیش کیا جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ فلسفہ کسی بھی صورت تشکیک کے عنصر سے رہائی نہیں پا سکتا۔ فلسفیانہ تشکیک (Philosophical Scepticism) کے اِسی نظریے کو بنیاد بنا کر امام غزالی نے اپنے تصورِ دین کی بنیاد رکھی اور ثابت کیا کہ بنیادی دینی عقائد کی محض عقلی یا فلسفیانہ بنیاد پر تعمیر کرنا خود بے راہرو ہونے کے مترادف ہے۔ اقبال کے خیال میں امام غزالی کے اِن نتائج پر پہنچنے کی دو وجوہات تھیں:

۱۔ مسلمان حکما کے اندر یونانی علوم کے خلاف بغاوت کی ایک عام تحریک۔

۲۔ امام غزالی کی ذاتی زندگی کے حالات وواقعات۔[۶۹]

اقبال رقم طراز ہیں:

> It was partly owing to this revolt and partly to his personal history that Ghazali based religion on philosophical scepticism-a rather unsafe basis for religion and not wholly justified by the spirit of the Quran.[70]

گو غزالی نے یونانی فکری روایت کی کمر توڑنے کے لیے فلسفیانہ تشکیک (Philosophical Scepticism) کا تصور قائم کیا اور بلاشبہ اس تصور میں صداقت کا ایک نہایت اہم پہلو تھا، تاہم اقبال کے نزدیک اس تصور اور فکر و خیال کو اپناتے ہوئے یہ سوچنا کہ عقل اور فکر و فلسفہ مذہب کے قریب بھی پھٹکنے نہ پائے، خود مذہب کے حق میں نہیں بلکہ یہ بات مذہب کے لیے ایک ناپائیدار بنیاد قائم کرنے کے مترادف ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ عقل و خرد آخر انسان کی صلاحیتوں میں سے خدا کی ودیعت کردہ ایک صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس کی یوں تحقیر رُوحِ قرآنی سے کسی طور پر لگا نہیں کھاتی۔ بہرحال امام غزالیؒ کی طرف سے عقل محض کی مخالفت اور فلسفیانہ تشکیک (Philosophical Scepticism) کے تصور کو ابنِ رشد (۱۱۲۶ء۔ ۱۱۹۸ء) نے آڑے ہاتھوں لیا۔ اُس نے امام غزالی کی کتاب تھافۃ الفلاسفۃ (فلسفیوں کی بکواس) کے جواب میں اپنی کتاب تھافۃ التھافہ لکھ کر امام غزالی کی بھرپور مخالفت کی اور یونانی فکر و فلسفہ کی ساکھ بحال رکھنے کی بھرپور کوشش کی۔ اے

اقبال لکھتے ہیں:

> Ghazali's chief opponent, Ibn-i-Rushd, who defended Greek philosophy against the rebels, was led, through Aristotle, to what is known as the doctrine of immortality of Active Intellect, a doctrine which once wielded enormous influence on the intellectual life of France and Italy, but which, to my mind, is entirely opposed to the view that the Quran takes of the value and destiny of the human ego.[72]

اقبال کے درج بالا طویل جملے سے چار باتیں نمایاں ہو کر سامنے آتی ہیں:

۱۔ ابنِ رشد نے یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کرنے والوں کے برعکس یونانی فلسفہ کا دفاع کرنے کی کوشش کی۔ چونکہ امام غزالی یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کی تحریک میں پیش پیش تھے اس لیے ابنِ رشد امام غزالی کا سب سے بڑا مخالف تھا۔

۲۔ ابنِ رشد یونانی مفکر ارسطو (۳۸۴ ق م۔ ۳۲۲ ق م) کا بے حد مداح تھا، چنانچہ ارسطو کے ہی زیرِ اثر ابنِ رشد نے عقلِ فعال کے بقائے دوام (Immortality of Active Intellect) کا نظریہ پیش کیا۔ ابنِ رشد کے نزدیک عقلِ فعال (Active Intellect) سے مراد وہ سرچشمہ عقل یا عقلِ کلی ہے جس سے کوئی حسی وجود اپنی صلاحیت کے مطابق اکتساب کرتا اور اپنی قدر و منزلت بڑھاتا ہے۔ تاہم جب عقلِ فعال (Active Intellect) یا عقلِ کل سے اکتساب کے نتیجے میں کچھ عقل کسی حسی وجود کی قید میں آجاتی ہے تو اِسے انفرادی عقل کہتے ہیں۔ یہ

انفرادی عقل فنا پذیر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انفرادی عقل جس کسی بھی حسی وجود کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، اُسے بقا حاصل نہیں ہوتی، چنانچہ حسیاتی وجود کی موت اور ہلاکت کے ساتھ ہی انفرادی عقل کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے لیکن جہاں تک عقلِ فعال (Active Intellect) یا عقلِ کلی کا تعلق ہے، اِسے سرمدیت اور ابدیت حاصل رہتی ہے۔ یہی عقلِ فعال (Active Intellect) انسانیت کا اصل جوہر ہے اور اِسی سے ''انسانیت کی حیاتِ ابدی اور مدنیت کا استمرار ہے۔''[۳]

ڈاکٹر سیّد عبداللہ رقم طراز ہیں:

عقلِ انفرادی (جو در حقیقت عبارت ہے قوائے حِسّیہ یعنی حافظہ، محبت، نفرت وغیرہ سے) قابلِ فساد ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے لیکن عقلِ کلی جسم کے فنا ہونے کے بعد زندہ رہتی ہے اور جسم سے الگ وجود رکھنے کی بنا پر نا قابلِ فساد ہے۔ دوسرے الفاظ میں عقلِ کلی چونکہ جسم کی حالت کا نام تو ہے نہیں اِس لیے اِس کی ہستی کسی ایسے مرتبۂ وجود سے تعلق رکھتی ہے جو مفرد، عالم گیر اور دوامی ہے اور انسان کی موت کے بعد بھی ایک عالم گیر وجود کی حیثیت سے زندہ رہتی ہے۔ اس لیے نوعِ انسانی ازلی و ابدی ہے اور یوں قدرتِ الٰہیہ نے قابلِ فنا ہستی کو اپنی نوع پھیلانے کی قابلیت سے بہرہ ور کیا ہے تا کہ اِسے تسلی رہے اور صفت ابدیت نوعی اِسے حاصل رہے۔[۴]

۳۔ تیسری بات اقبال یہ کہتے ہیں کہ ابنِ رشد کا عقلِ فعال کے بقائے دوام (Immortality of Active Intellect) کا یہی وہ نظریہ ہے جس نے کبھی فرانس اور اٹلی کی علمی زندگی پر بے انتہا اثر ڈالا تھا۔ دراصل یورپ میں ابنِ رشد کی عام شہرت اُس کی کتابوں کے تراجم سے ہوئی۔ یہ تراجم سب سے پہلے فرانس میں پہنچے تو فلسفۂ ابنِ رشد نے وہاں بے پناہ پذیرائی حاصل کی، یہاں تک کہ فرانس کی پیرس یونی ورسٹی میں ابنِ رشد کا فلسفہ پڑھایا جانے لگا۔ اٹلی میں ابنِ رشد کے مداحین میں پادری تھامس ایکوناس کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ خان محمد چاولہ اپنی کتاب اسلام اور فلسفہ میں لکھتے ہیں:

پیڈوا یونی ورسٹی کا ایک اور پروفیسر فرار بانو مشہور ہوا۔ یہ بھی ابنِ رشد کا پیرو تھا۔ یہ اس یونی ورسٹی میں فلسفہ ابنِ رشد کا درس دیتا تھا۔ اس نے ابنِ رشد کی تلخیص کتاب الطبیعۃ کی شرح بھی لکھی جس کی بدولت وہ ''رئیس الحکما'' مشہور ہو گیا۔ ان دو پروفیسروں کے علاوہ اور بہت سے پروفیسروں نے ابنِ رشد کے فلسفہ کی تدریس اور اِس کی کتابوں کی خدمت

میں عمریں گزاریں۔ ان کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرھویں صدی عیسوی میں اٹلی کے مدرسوں میں فلسفہ ارسطو اور فلسفہ ابن رشد اعلانیہ پڑھایا جانے لگا۔[۷۵]

یورپ اور خاص طور پر فرانس اور اٹلی میں فلسفۂ ابنِ رشد کے اثرات کے حوالے سے برٹرنڈ رسل(Bertrand Russel) رقم طراز ہے:

> He (Averroes) was translated into Latin early in the thirteenth century by Michael Scott; as his works belong to the later half of the twelfth century, this is surprising. His influence in Europe was very great, not only on the scholastic, but also on a large body of unprofessional free-thinkers, who denied immortality and were called Averroists. Among professional philosophers, his admirers were at first especially among the Franciscans and at the university of Paris.[76]

۴۔ ابنِ رشد کے فلسفۂ عقلِ فعال کا بقائے دوام (Immortality of Active Intellect) اور فرانس اور اٹلی کی علمی زندگی پر اس کے اثرات کی بات کرنے کے بعد اقبال ابنِ رشد کے اِس فلسفہ کے حوالے سے اپنا نقطۂ نظر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ تصور انسانی مقدر اور شرف کے قرآنی تصور کے خلاف ہے۔[۷۷]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال ابن رشد کے فلسفہ عقلِ فعال کا بقائے دوام (Immortality of Active Intellect) کو انسانی مقدر اور شرف کے قرآنی تصور کے خلاف کیوں سمجھتے ہیں؟ اِس حوالے سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ابنِ رشد کا فلسفہ بنیادی طور پر جسم اور رُوح کی ثنویت کے تصور پر مبنی ہے جبکہ ”علامہ اقبال کے نزدیک قرآن انسانی ہستی کو ایک وحدت تصور کرتا ہے جس میں ثنویت کی گنجائش نہیں“۔[۷۸] دوسری بات یہ کہ ابنِ رشد کا فلسفہ اگرچہ مجموعی لحاظ سے انسانیت کے تسلسلِ دوام اور حیاتِ ابدی کا موید ہے تاہم اِس میں شخصی بقا اور ارتقا کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور اپنی کتاب *The Metaphysics of Iqbal* میں ابنِ رشد کے فلسفہ کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> This, infact, is the immortality of the human race rather than of the individual.[79]

ابن رشد کے فلسفہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد کی آخری منزل موت اور ہلاکت ہے۔ اس سے آگے کچھ نہیں ہے اور بس یہی اُس کا مقدر اور انجام ہے۔ ابنِ رشد کے برعکس اقبال انسانی فنا کی بجائے شخصی بقا اور ارتقا کا قائل ہے۔[۸۰]

جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یونہی
ابد کے بحر میں پیدا یونہی، نہاں ہے یونہی

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا[۸۱]
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں[۸۲]

اقبال کے نزدیک انسانی مقدر کے قرآنی تصور سے آگاہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس بات کو سمجھا جائے کہ انسان کی سب سے بڑی خصوصیت اُس کی وہ باطنی آزادی ہے جس سے عمل کی راہیں ہموار ہوتی ہیں۔ خدا کی طرف سے آزادی کے ساتھ عمل کی یہی وہ نعمت اور اعتماد ہے جس کی بدولت انسان کو خودی کی حامل مخصوص شخصیت رکھنے والی ہستی کا شرف حاصل ہوا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آزادیِ عمل کے ساتھ ہی انسان کا مقدر وابستہ ہے، چنانچہ ہر وہ اقدام جو خارجی سطح سے عمل پر قدغن کا باعث ہو، انسانی آزادی کو سلب کرنے کے مترادف ہے۔ قرآن انسانی مقدر کا تصور عمل کی آزادی کے ساتھ ہی وابستہ قرار دیتا ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور رقم طراز ہیں:

> To say that the Quranic idea of destiny and fate goes against freedom, is not true, for destiny is free to choose and act.[83]

عمل اور جدوجہد ہی وہ واحد راستہ ہے جس سے انسان اپنی خودی کو پائیدار اور مستحکم بناتا ہے اور اقبال کے بقول عمل کی بدولت:

''خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است''[۸۴]

دراصل عمل مقدر کی کسوٹی ہے اور بقول اقبال:

> Death is the first test of the synthetic activity of the ego.[85]

اللہ تعالیٰ ہر انسان کو موت کے دروازے سے گزار کر اُس کے اعمال کے مطابق ہی اُسے اگلے مرحلۂ زندگی میں داخل کرے گا۔ قرآن کا یہی وہ تصورِ مقدر ہے جو انسانی عمل کے ساتھ وابستہ ہے اور قرآن کے نزدیک یہ بات سعی و عمل کی حامل ایسی ہستی کی قدر و منزلت کے خلاف ہے کہ اُسے بیکار چھوڑ دیا جائے اور ہمیشہ کے لیے موت کی اندھیری رات کے سپرد کر دیا جائے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اَیَحۡسَبُ الۡاِنۡسَانُ اَنۡ یُّتۡرَکَ سَدًی[۸۶]

(کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اُسے بے کار (بغیر حساب و کتاب کے) چھوڑ دیا جائے گا؟)

علامہ اقبال اِس آیتِ قرآنی کو شخصی بقا و ارتقا کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> It is highly improbable that a being whose evolution has taken millions of years should be thrown away as a thing of no use.[87]

درج بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کا یہ نقطۂ نظر درست ہے کہ ابنِ رشد کا فلسفہ ''عقل فعال کا بقائے دوام'' (Immortality of Active Intellect) واقعی انسانی شرف اور قرآنی تصورِ مقدر کے خلاف ہے۔ ابنِ رشد نے اپنے فلسفہ ''عقل فعال کا بقائے دوام'' کے ذریعے یونانی فلسفہ کا دفاع کرنے کی کوشش تو کی مگر اقبال کے بقول:

> Ibn Rushd lost sight of a great and fruitful idea in Islam and unwittingly helped the growth of that enervating philosophy of life which obscures man's vision of himself, his God and his world.[88]

گویا فلسفۂ عقلِ فعال کا بقائے دوام (Immortality of Active Intellect) پیش کرنے کی وجہ سے ابنِ رشد کی نگاہوں سے اسلام کا ایک نہایت عظیم اور مفید خیال اوجھل رہا۔ یہاں پھر اقبال کا اشارہ انسانی شرف وعظمت کے موید اسلام کے شخصی بقا وارتقا کے تصور کی طرف ہے۔ یہی وہ تصور ہے جو انسان کو اپنے مستقبل کی طرف سے مایوس نہیں ہونے دیتا بلکہ اُسے نہ صرف اِس دُنیا بلکہ اپنی ہستی اور خدا کے ایک واضح تصور سے آشنا اور قوتِ عمل کے جذبے سے سرشار کرتا ہے۔ اقبال کے خیال میں چونکہ ابنِ رشد کی نگاہ اسلام کے اِس نہایت جاندار تصور کی طرف نہ گئی اِس لیے اُس نے نادانستہ طور پر اپنے تصور ''عقلِ فعال کا بقائے دوام'' کی صورت میں ایک ایسے کمزور فلسفے کو فروغ دیا جس نے انسان کی نگاہ میں نہ صرف اپنی ہستی بلکہ دُنیا اور خدا کے تصور کو بھی دُھندلا دیا۔

ابنِ رشد کے بعد اقبال مسلمانوں کے دو مشہور مکتبہ ہائے فکر یعنی اشاعرہ اور معتزلہ کا ذِکر کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں مسلمانوں کے اِن دونوں مکتبہ ہائے فکر پر بھی مجموعی طور پر یونانی فکر کا ہی غلبہ رہا کیونکہ اُنھوں نے ہر چیز کو یونانی فلسفہ کے ترازو میں تولا اور اِسی معیار پر پرکھنے کی کوشش کی تاہم اشاعرہ مکتبۂ فکر کے حوالے سے اقبال رقم طراز ہیں:

> The more constructive among the Ash'arite thinkers were no doubt on the right path and anticipated some of the more modern of idealism; yet, on the whole, the object of Ash'arite movement was simply to defend orthodox opinion with the weapons of Greek dialectic.[89]

دراصل اشاعرہ مکتبۂ فکر کے اندر بعض لوگ ایسے تھے جو یہ نقطۂ نظر رکھتے تھے:

> Revelation is more fundamental as the source of Ultimate Truth and Reality, and reason should merely confirm what is given by revelation.[90]

چنانچہ انھی لوگوں کی نسبت اقبال یہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ مکتبۂ فکر کے اندر بعض لوگ ایسے تھے جو عقلیتِ محض کے پرستاروں کے مقابلے میں نہ صرف زیادہ تعمیری سوچ رکھتے تھے بلکہ بلاشبہ وہ

صراطِ مستقیم پر بھی تھے۔ اقبال کی رائے میں یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے بر بنائے بصیرت یہ اندازہ بھی کر لیا تھا کہ مسلم مفکرین کے اندر عقل پر حد سے زیادہ انحصار دراصل افلاطون کے فلسفہ عینیت (Idealism) کا ہی جدید صورتوں میں اظہار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اِن لوگوں نے یونانی فکر و فلسفہ کا طلسم توڑنے میں نہایت مفید کردار ادا کیا تاہم اقبال یہ کہے بغیر نہیں رہتے کہ اگر مجموعی لحاظ سے اشاعرہ تحریک کا جائزہ لیا جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ دراصل اِس تحریک کا مقصد اور نصب العین بھی یونانی منطق کی مدد سے ہی روایتی مذہبی معتقدات کا تحفظ کرنا تھا۔ گویا اِس کے باوجود کہ اشاعرہ کے اندر یونانی فکر و فلسفہ کے خلاف ایک ذہنی رجحان پایا جاتا تھا پھر بھی اِس تحریک نے مذہبی عقائد کی عقلی تفہیم کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے یونانی جدلیات (Greek Dialectic) کے ہتھیاروں کا ہی سہارا لیا لیکن یہاں یہ بات یاد رہے کہ اگرچہ اشاعرہ نے مذہبی عقائد کی تفہیم کے لیے یونانی جدلیات کا سہارا لیا تاہم اُن کے نزدیک مذہب کو عقلیت پر فوقیت حاصل رہی۔ یہی وجہ ہے کہ میاں محمد شریف اشاعرہ کے متعلق لکھتے ہیں:

> The Ash'arite prefer revelation to reason in case of a conflict between the two.[91]

اشاعرہ کے برعکس معتزلہ خالصتاً عقلیت پرست اور یونانی منطقی روایت کا پیرو مکتبہ فکر تھا۔ چنانچہ یونانی منطقی روایت کے مطابق ہی معتزلہ مکتبہ فکر کے نزدیک ایسے مذہبی نظریات کی کوئی اہمیت نہ تھی جن کی بظاہر کوئی منطقی بنیاد نہ ہو، چاہے وہ نظریات کتنے ہی جاندار اور رُوح پرور حقیقت کا درجہ کیوں نہ رکھتے ہوں۔ علاوہ ازیں یہ لوگ ادراک کو بھی درخورِ اعتنا نہ سمجھتے تھے کیونکہ اِن کے خیال میں مستقل اور پائیدار حیثیت صرف ایسے عقلی تصورات کو ہی حاصل ہے جن میں تبدیلی ممکن نہیں۔ دو جمع دو برابر ہے چار۔ اقبال معتزلہ کے مذہبی طرزِ فکر پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> The Mutazila, conceiving religion merely as a body of doctrine and ignoring it as a vital fact, took no notice of non-conceptual modes of approaching Reality and reduced religion to a mere system of logical concepts ending in a purely negative attitude.[92]

اقبال کی رائے میں معتزلہ نے مذہب کو محض عقائد پر مبنی خیالی تصورات کا ایک ڈھانچہ تصور کیا اور اِس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ اِن مذہبی عقائد کا زندگی کے معنی و مفہوم کو متعین کرنے اور زندگی کے اندر ولولہ اور طاقت و توانائی پیدا کرنے میں کتنا بڑا کردار ہے۔ معتزلہ نے خالصتاً منفی طرزِ عمل اختیار کرتے ہوئے مذہب کو محض منطقی تصورات کا ایک نظام بنا کر رکھ دیا اور حقیقت مطلق (خدا) تک رسائی کے اُن تمام غیر عقلی طریقوں، تصوف اور وجدان وغیرہ کی طرف کوئی توجہ

نہ دی جن کا تعلق باطنی تجربے سے ہے اور جو صوفیا کے نزدیک عرفانِ ذاتِ حق کے سب سے مؤثر ذرائع ہیں۔ دراصل معتزلہ کسی بھی قسم کے حسی تجربے کے نتائج پر اعتماد نہ کرتے تھے، چاہے اِس حسی تجربے کا تعلق خارجی دُنیا سے ہو یا شخصیت کے باطنی پہلو سے۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی منطق کے پرستاروں کا دھیان نہ تو مظاہرِ فطرت کی بوقلمونی کی طرف جاتا ہے اور نہ ہی شخصیت کے باطنی پہلو سے تعلق رکھنے والے تجربات اُن کی توجہ کا مرکز بنتے تھے۔ معتزلہ مکتبہ فکر کے اِس طرزِ عمل کے برعکس اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فکر کا سائنسی یا مذہبی علمی دُنیا کے ٹھوس تجربات سے الگ رہ کر پروان چڑھنا ممکن نہیں اور اقبال کی رائے میں یہی وہ نکتہ ہے جسے معتزلہ سمجھنے میں ناکام رہے۔[۹۳]

درج بالا تصریحات سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ امام غزالی کے زمانے میں عقل وخرد پر حد سے زیادہ انحصار اور یونانی فلسفے کی محبت نے مسلمان حکما کے دِلوں کو اپنی گرفت میں لیا ہوا تھا۔ اس ماحول کا نتیجہ یہ ہوا کہ عقل وخرد اور فلسفہ ہی ہر چیز کے حسن و قبح کا معیار بن گیا، یہاں تک کہ دِینی عقائد ونظریات بھی اِس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ ایمان وایقان سے تعلق رکھنے والے ہر اُس پہلو کو جس کی عقلی لحاظ سے تصدیق ممکن نہ تھی یا تو چھوڑ دیا گیا اور یا پھر اُس کی فلسفیانہ توجیہ کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس طرح فلسفہ دِینی عقائد ونظریات میں خلل پیدا کرنے کا باعث بن گیا۔ وقت کا یہ تقاضا تھا کہ کوئی ایسا سلیم الفطرت مفکر پیدا ہو جو عقل وخرد اور فلسفے کے اِس عفریت کا راستہ روکے، اسے اِس کی حدود سے آشنا کرے اور دین و ایمان کو اِس کی دست درازیوں سے بچائے۔ وقت کا یہ تقاضا امام غزالی کی صورت میں پورا ہوا۔ امام غزالی نے معاصر فلسفے کا خوب مطالعہ کیا اور پھر اِسی کے ہتھیاروں سے اِس کے پرخچے اُڑا دیے۔[۹۴]

امام غزالی کی اِس مساعی سے دین و ایمان کو تقویت مِلی اور عقائد مضبوط ہوئے۔ اقبال ایک عقلیت زدہ ماحول میں امام غزالی کے کردار کو سراہتے ہوئے لکھتے ہیں:

> It cannot, however, be denied that Ghazali's mission was almost apostolic like that of Kant in Germany of the eighteenth century.[95]

اقبال امام غزالی کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح پیغمبر کفر والحاد کے ماحول میں کلمۂ حق بلند کرتے ہیں، اسی طرح فلسفہ اور عقلیت میں رچے ہوئے ماحول میں امام غزالی نے ایمان کی شمع روشن کر کے ایک پیغمبرانہ کردار ادا کیا۔ اقبال کے نزدیک خودسر عقلیت کے خلاف امام غزالی کا اصلاحی اور پیغمبرانہ کردار اپنی اہمیت اور نوعیت کے اعتبار سے بالکل ویسا ہی تھا جیسا بعد میں اٹھارویں صدی کے فلاسفر کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) نے جرمنی میں عقلیت کی انتہا پسندانہ تحریک کے خلاف ادا کیا۔ اقبال جرمنی میں عقلی تحریک کی مذہب سے آویزش کی تاریخ

کو یوں بیان کرتے ہیں:

In Germany, rationalism appeared as an ally of religion, but she soon realized that the dogmatic side of religion was incapable of demonstration. The only course open to her was to eliminate dogma from the sacred record. With the elimination of dogma came the utilitarian view of morality, and thus rationalism completed the reign of unbelief.[96]

اقبال کہتے ہیں کہ جرمنی میں عقلیت کی تحریک پہلے پہل مذہب دوست ہونے کی صورت میں نمودار ہوئی لیکن اُسے جلد ہی یہ محسوس ہوا کہ مذہب کے عقائدی پہلو (Dogmatic side of religion) کی شرح و وضاحت عقل کے بس کی بات نہیں۔ اِس صورت میں عقلیت کے پاس ایک ہی راستہ کھلا تھا کہ منطقی لحاظ سے لاینحل عقائد کو مذہب کی مقدس بیاض سے ہی خارج کر دیا جائے، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ یوں ایک ایسے افادیت پسند اخلاقی نقطۂ نظر[۹۷] (Utilitarion view of morality) کی حکمرانی ہوئی جس کے نتیجے میں لادینیت کو رواج ملا۔

دراصل درج بالا انگریزی اقتباس میں اقبال نے سولہویں تا اٹھارویں صدی کے جرمنی میں عقلیت کے اُس ارتقائی سفر کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا آغاز تو مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ء۔۱۵۵۶ء) کی اصلاحِ دین (Reformation Movement) کی تحریک سے ہوا تاہم یہی تحریک آگے بڑھتے بڑھتے کفر والحاد کی سرحدوں سے جاملی۔

یہ ٹھیک ہے کہ مارٹن لوتھر کی اصلاحِ دِین کی تحریک سے ''عیسائیت میں مذہبی فکر کا رجحان پیدا ہوا۔''[۹۸] روشن خیالی اور انسانی حقوق کے تحفظ پر بھی زور دیا جانے لگا مگر مارٹن لوتھر کی اصلاحِ دین کی تحریک سے ہر شے یہاں تک کہ مذہب کے بھی عقلی جائزہ و پرکھ کی جس روایت کا آغاز ہوا اِس نے آگے چل کر عقلیت کی ایسی تحریک کی صورت اختیار کر لی جس نے اپنے سامنے آنے والے فکر ونظر کے ہر پہلو کو عقلی معیار پر پرکھنے کی کوشش کی، مثلاً لیبنیز (1716ء-1646ء G.W. Leibniz) نے نظریۂ موناد (Theory of Monads) پیش کیا اور یہ کہا کہ موناد عمل، حرکت اور سرگرمی کے حامل مراکزِ قوت ہیں۔ یہ ساری کائنات اگرچہ اللہ کی پیدا کردہ ہے تاہم یہ لاتعداد مونادوں پر مشتمل ہے۔ رُوح بھی ایک قسم کا موناد (Monad) ہے جو جانوروں اور انسانوں میں پائی جاتی ہے، تاہم بقول برنارڈ ہولنڈر (Bernard Hollander):

The soul of man is a monad of a higher order than all others.[99]

اِسی طرح کے سٹیہل (1734ء-1660ء G.E.Stahl) اور کرسچین تھوماسی (1728ء-1655ء Christian Thomasius) کے عقلی نظریات ہیں۔ کرسچین ولف (1754ء-1670ء Christian)

Wolff بھی بہت اہم جرمن مفکر ہے۔ کرسچین ولف (Christian Wolff) نے یہ کہا کہ مادیت ہی سب سے بڑی حقیقت ہے اور حصولِ علم کا واحد ذریعہ صرف حواسِ ظاہری ہیں۔ برنارڈ ہولنڈر (Bernard Hollander) کرسچین ولف (Christian Wolff) کے متعلق لکھتا ہے:

All knowledge is to him the outcome of sensation.[100]

اِس طرح باطنی حقائق سے دُوری اور مذہب سے بے زاری کا یہ رجحان بتدریج شدت اختیار کرتا گیا۔ برنارڈ ہولنڈر (Bernard Hollander) ایک اور جرمن فلسفی جی۔ای۔ لیزنگ (G.E.Lessing 1729ء-1781ء) کے متعلق لکھتا ہے:

The idolatrous reverence for the Bible was an abomination to him.[101]

درج بالا حقائق سے جرمنی میں موجود اُس عقلیت زدہ ماحول کی نشان دہی ہوتی ہے جو کانٹ کے سامنے تھا اور جس نے مذہبی فکر کو بُری طرح متاثر کر رکھا تھا۔

Such was the state of theological thought in Germany when Kant appeared.[102]

مسٹر ایڈون اے۔ برٹ نے اپنی کتاب فلسفۂ مذہب میں ایک طرف تو فکری لحاظ سے کانٹ کے عصری حالات کا نہایت خوبصورت تجزیہ پیش کیا ہے اور دوسری طرف کانٹ کے فلسفیانہ مقاصد کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر انسان قابلِ تصدیق علم کے حصول میں کوشاں ہونا چاہتا ہے تو اُسے مذہب اور ایمان اور عقائد کو الوداع کہنا ہوگا اور اگر وہ مذہب اور اِس کے عقائد پر ایمان رکھے تو گویا اُسے اُس ترقی پذیر عقلی تحریک سے منہ موڑنا ہوگا جو اپنے پورے جوبن پر تھی۔ کانٹ کی فلسفیانہ زندگی اور اس کے مسائل اِسی تاریخی پس منظر میں سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ اِس کے سامنے اہم مسئلہ یہ تھا کہ سائنس اور مذہب دونوں کا صحیح جائزہ لیا جائے کیونکہ اُس کے نزدیک یہ دونوں انسان کے مختلف لیکن اہم عقلی تقاضوں کا اظہار ہیں اور اِس کے ساتھ اِن میں ناقابلِ شکست تطبیق پیدا کی جائے۔[۱۰۳]

کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) کو اِس بات کا مکمل احساس تھا کہ مذہب اور سائنس دونوں کی زندگی میں اپنی اپنی اہمیت ہے، چنانچہ یہ ضروری ہے کہ مذہب اور سائنس کی حدود متعین کی جائیں۔ اِسی مقصد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کانٹ نے اپنی کتاب تنقیدِ عقلِ محض (*Critique of Pure Reason*) تحریر کی۔ اِس کتاب میں کانٹ نے سائنس اور عقلیت کے علمبرداروں کو یہ بات باور کرانے کی کوشش کی کہ عقل کا تعلق محض ہماری مادی اور حسی زندگی سے ہے۔ اِس لیے طبیعیاتی حقیقتوں کو ہی عقل و خرد کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے لیکن جہاں تک

مابعد الطبیعیاتی موضوعات اور مذہبی عقائد و معاملات کا تعلق ہے، یہ عقل کی رسائی اور حدود سے باہر ہیں۔ کانٹ کی کتاب تنقیدِ عقلِ محض *(Critique of Pure Reason)* عقلیت زدہ اور مادہ پرستانہ ماحول میں ایک ایسی بالکل نئی آواز تھی، جس نے عقلیت کے سیلانی ریلے کے آگے نہ صرف بند باندھ دیا بلکہ مذہب کی تکذیب میں عقلیین (Rationalists) کی ساری کاوشوں کو خاک میں مِلا کر رکھ دیا۔ چنانچہ اقبال کانٹ کی اِس کتاب کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> His *Critique of Pure Reason* revealed the limitations of human reason and reduced the whole work of the rationalists to a heap of ruins.[104]

کانٹ نے عقل کو آئینہ دِکھایا اور اِس کی حدود کو بے نقاب کیا۔ اقبال کی نظر میں کانٹ کا یہ اقدام اتنا بڑا کارنامہ تھا کہ اگر اُسے اُس کے ہم وطنوں نے اپنے ملک کے لیے خدا کی ایک بہت بڑی نعمت قرار دیا تو وہ اِس خراجِ تحسین کا پوری طرح حق دار تھا۔ اقبال کے بقول:

> And justly has he been described as God's greatest gift to his country.[105]

اقبال کے خیال میں جس طرح جرمنی میں کانٹ (Kant) نے انتہا پسندانہ عقلیت کے خلاف فکری انقلاب برپا کیا، اُسی طرح کا کارنامہ دُنیائے اسلام میں امام غزالی نے اپنے دَور میں انجام دیا تھا۔ اقبال اِن دونوں شخصیات کی عقلیت کے خلاف فکری مماثلت اور سعی کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> Ghazali's philosophical scepticism which, however, went a little too far, virtually did the same kind of work in the world of Islam in breaking the back of that proud but shallow rationalism which moved in the same direction as pre-Kantian rationalism in Germany.[106]

اقبال کہتے ہیں کہ امام غزالی نے فلسفیانہ تشکیک (Philosophical Scepticism) یعنی فلسفہ پر بے اعتمادی کا نظریہ پیش کیا۔ اگرچہ وہ اپنے اِس خیال میں کچھ زیادہ ہی آگے بڑھ گئے تھے تاہم اُن کی طرف سے فلسفیانہ تشکیک کے تصور کو پیش کرنے کی وجہ یہ تھی کہ جس طرح کانٹ سے پہلے دور میں عقلیت نے انتہا پسندی کا رویہ اختیار کر لیا تھا بالکل اِسی طرح غزالی کے دَور میں بھی عقلیت انتہا پسندی کی ڈگر پر چل نکلی تھی۔ چنانچہ غزالی نے فلسفیانہ تشکیک کا تصور پیش کر کے اپنے دور کی بے جا تفاخر کی حامل مگر کھوکھلی عقلیت کی کمر توڑ کر رکھ دی اور حقیقت یہ ہے کہ دُنیائے اسلام میں غزالی کے ہاتھوں انجام پانے والا یہ کام اپنی اہمیت اور نوعیت کے اعتبار سے بعینہٖ ویسا ہی کارنامہ تھا جیسا بعد میں جرمنی میں اٹھارہویں صدی کی انتہا پسندانہ اور حدود سے تجاوز کرتی ہوئی

عقلیت کے خلاف کانٹ نے انجام دیا۔ یوں اپنے اپنے اَدوار میں غزالی اور کانٹ کی سعی و کاوش میں ایک فکری مماثلت کا رنگ تو نظر آتا ہے تاہم اِن دونوں مفکرین میں ایک نہایت اہم فرق بھی ہے۔ اِس فرق کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> There is, however, one important difference between Ghazali and Kant. Kant, consistently with his principles, could not affirm the possibility of a knowledge of God. Ghazali, finding no hope in analytic thought, moved to mystic experience, and there found an independent content for religion. In this way, he succeeded in securing for religion the right to exist independently of science and metaphysics.[107]

اقبال یہ کہتے ہیں کہ کانٹ اپنے اصولوں سے ہم آہنگ رہتے ہوئے معرفتِ الٰہی کے امکان کا اثبات نہ کر سکا، یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کوئی یہ کہے کہ زید مسلسل محنت کر کے کامیابی حاصل نہ کر سکا یا بکر مسلسل وعدہ وفائی کر کے اپنا اعتماد بحال نہ کر سکا، گویا جیسا کسی کو کرنا چاہیے تھا وہ ویسا نہ کر سکا۔ دراصل اقبال کانٹ کے حوالے سے بھی جو کہنا چاہتے ہیں وہ یہی ہے کہ کانٹ کو اپنے اصولوں پر مسلسل کاربند رہتے ہوئے جیسا کرنا چاہیے تھا وہ ویسا نہ کر سکا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ کانٹ اپنے اصولوں پر کاربند رہتے ہوئے عرفانِ الٰہی کے امکان کا اثبات کرتا۔ یہی اُس کے لیے اصولوں پر کاربند رہنے کا تقاضا تھا لیکن اُس نے ایسا نہ کیا۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنے اصولوں پر کاربند ہی نہ رہا لہٰذا وہ وجودِ باری تعالیٰ کے امکان کا اثبات بھی نہ کر سکا۔ حقیقت یہ ہے کہ کانٹ نے اپنی کتاب تنقیدِ عقلِ محض *(Critique of Pure Reason)* میں یہ بات نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کی تھی کہ عقل کی اپنی مخصوص حدود ہیں اور اِن حدود کا تعلق انسان کی مادی اور حسی زندگی تک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مادی اور حسی حدود سے ماورا علمی معاملات گویا مابعدالطبیعیاتی موضوعات اور مذہبی عقائد عقل کی جرح وتنقید سے باہر کی باتیں ہیں۔ اِن کو عقل کی کسوٹی پر نہیں پرکھا جا سکتا۔ یہ اصول کانٹ نے اپنی کتاب تنقیدِ عقل محض *(Critique of Pure Reason)* میں خود وضع کیا تھا لیکن ہوا یہ کہ جب وجودِ باری تعالیٰ کے امکان کی بحث چھڑی تو کانٹ عقل کی گود میں جا بیٹھا اور اِس طرح وہ اپنے ہی وضع کردہ اصولوں سے ہم آہنگ رہتے ہوئے معرفتِ الٰہی کے امکان کا اثبات نہ کر سکا۔ بشیر احمد ڈار اپنی کتاب *Iqbal and Post Kantian Voluntarism* میں بالکل صحیح لکھتے ہیں:

> Kant's moral approach for the satisfaction of our higher aspirations and as a corrective to the materialistic outlook engendered by over-emphasis on scientific reason, was thus not a proper solution

> of the problem. He made room for faith but it was faith in a contentless and formal law which could not achieve its ideal.[108]

اب آیئے غزالی کی طرف۔ کانٹ تو خیر مذہبی معاملات میں عقل کو بے بس قرار دینے کے باوجود وجودِ باری تعالیٰ کے امکان کے حوالے سے پھر عقل کی ہی گود میں جا بیٹھا اور اس طرح مطلوبِ حقیقی تک اُس کی رسائی نہ ہوئی تاہم جہاں تک غزالی کا تعلق ہے، غزالی کو جب مذہبی حوالے سے تحلیلی یا تجزیاتی فکر (Analytic Thought) میں اُمید کی کوئی کرن نظر نہ آئی اور وہ اِس سے مایوس ہو گیا تو پھر اُس نے پلٹ کر عقل کی طرف نہ دیکھا بلکہ صوفیانہ تجربہ (Mystic Experience) کی طرف قدم بڑھایا، جب غزالی نے صوفیانہ تجربے کی طرف قدم بڑھایا تو اُسے اِس صوفیانہ تجربے میں مذہب کے حق میں آزاد حیثیت کا حامل ایسا مواد مِل گیا کہ جس کی مدد سے مذہب کی حقانیت کو دیگر علوم سے الگ رہ کر بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یوں غزالی مذہب کی سائنس اور مابعدالطبیعیات سے الگ اور آزاد حیثیت کو منوانے میں کامیاب ہو گئے، تاہم اِس مرحلے پر یہ اَمر نہایت قابلِ توجہ ہے کہ غزالی نے جب عقل و فکر سے مایوس ہو کر صوفیانہ تجربے کی طرف رُخ کیا اور پھر جب اُن پر اِسی صوفیانہ تجربے کی بدولت کلی لامتناہی (Total Infinite) حقیقت کا اظہار و انکشاف بھی ہوا تو اُن کے دِل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ عقل اور وجدان دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ان دونوں کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ عقل محدود اور ناقص ہے جبکہ صرف وجدان سے ہی کلی لامتناہی حقیقت (Total Infinite Reality) تک رسائی ممکن ہے۔ اِس طرح اقبال کے بقول امام غزالی کے ہاں فکر کی تحدید اور متناہیت کا یہی وہ احساس و خیال تھا کہ جس کے باعث اُنھوں نے عقل اور وجدان کے مابین ایک حدِ فاصل قائم کر دی۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> The revelation of the total infinite in mystic experience, convinced him of the finitude and inconclusiveness of thought and drove him to draw a line of cleavage between thought and intuition.[109]

اگرچہ اقبال اِس بات کے قائل ہیں:

در جہانِ کیف و کم گردید عقل
پے بہ منزل بُرد از توحید عقل
ورنہ ایں بیچارہ را منزل کجاست
کشتیٔ ادراک را ساحل کجاست[110]

(عقل کیفیت و کمیت کی حامل اس مادی دُنیا کے ہر اُفق میں گھومی پھری لیکن (عقل نے اپنی) منزل کو توحید ہی کی بدولت سمجھا ورنہ اِس بیچاری (عقل) کے لیے منزل کہاں ہے؟ اور ادراک کی

کشتی کے لیے ساحل کہاں ہے؟)

تاہم اقبال کو امام غزالی کے ساتھ اِس لحاظ سے اختلاف ہے کہ غزالی نے عقل کی ظاہری تحدید اور متناہیت کو دیکھتے ہوئے عقل اور وجدان کے مابین حدِ فاصل تو قائم کر دی لیکن:

He failed to see that thought and intuition are organically related and that thought must necessarily stimulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time.[111]

اقبال کے خیال میں امام غزالی یہ دیکھنے میں ناکام رہے کہ فکر اور وجدان عضویاتی اعتبار سے (Organically) باہمی انسلاک رکھتے ہیں۔ تاہم جہاں تک اِس بات کا تعلق ہے کہ فکر ہمارے اندر تحدید (Finitude) اور متناہیت (Conclusiveness) کا احساس پیدا کرتی ہے تو ایسا ہونا تو اِس لیے لازم آتا ہے کہ فکر کا تعلق سلسلے وار زماں (Serial Time) کے ساتھ ہے۔ فکر جب سلسلہ وار زماں کے ربط و تعلق سے ٹھوس واقعات کی صورت میں عالمِ شہود میں قدم رکھتی ہے تو سلسلہ وار زماں کا یہ خاصہ ہے کہ وہ کسی بھی نوع کی فکری وحدت کو وقت کی اکائیوں میں منقسم کرتے ہوئے اُسے شذرات کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس طرح باطنی فکری وحدت سلسلہ وار زماں کے توسط سے فکری شذرات کا رُوپ دھار کر ہمارے اندر فکری تحدید اور متناہیت کا احساس پیدا کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہی فکری وحدت جو کہ ایک باطنی حقیقت ہے اور جسے ہم وجدان بھی کہہ سکتے ہیں جب سلسلہ وار زماں کے ساتھ واقعات کی صورت میں تدریجاً ہویدا ہوتی ہے تو فکر میں تحدید اور متناہیت کا احساس اُجاگر ہوتا ہے۔ گویا یہ خیال کہ فکر لازماً محدود (Finite) ہے اور اس وجہ سے یہ اِس قابل نہیں کہ لامحدود (Infinite) کو اپنی گرفت میں لا سکے، دراصل فکر کے زمانی بہاؤ کے ساتھ بتدریج علم میں تبدل سے پیدا ہونے والی صورتِ حال سے جنم لیتا ہے ورنہ زمانی نوعیت کی حامل متناہی فکر اور باطنی نوعیت کی حامل فکری وحدت میں کوئی فرق نہیں۔ اِن دونوں کو ایک دوسرے سے الگ اور جدا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے پانی سے بھری ہوئی صراحی سے اگر قطرہ قطرہ پانی ٹپک رہا ہو تو ٹپکنے والا پانی اگرچہ اکائیوں کی صورت میں واقعاتی تحدید کا تصور تو پیدا کرے گا تاہم اُسے اُس کل سے الگ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ جس سے اِس کا ظہور ہوتا ہے۔ یوں اقبال کے خیال میں زمانی نوعیت کی حامل متناہی فکر اور باطنی نوعیت کی حامل فکری وحدت یا وجدان (Intuition) کے مابین ایک عضویاتی رشتہ (Organic Relation) بعید از فہم بات نہیں رہتی۔ اقبال انسانی شعور یا فہم کی کوتاہ بینی کے ایک اور پہلو کی جانب اشارہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

The idea that thought is essentially finite, and for this reason unable

to capture the infinite, is based on a mistaken notion of the movement of thought in knowledge.[112]

اقبال کہتے ہیں کہ جب کسی کی باطنی فکر سلسلے وار زماں (Serial Time) کے ساتھ مربوط ہو کر عالمِ شہود میں قدم رکھتی ہے تو تخلیقی عمل کی بنیاد پڑتی ہے۔ یہی تخلیقی عمل دوسروں کے لیے علم کی اساس فراہم کرتا ہے مثلاً زید تو اپنے باطنی فکری کل سے بیک لحظہ واقف ہے تاہم وہ جب اپنی اِسی فکر کو تقریر، تحریر، فن یا کسی بھی دوسری کارکردگی کی صورت میں پیش کرنا شروع کرے گا تو اُس کا یہ عمل سلسلے وار زماں کے باعث واقعاتی شذرات یا مختلف اکائیوں میں منقسم ہوتا ہوا دوسروں کے لیے علم و آگہی کا باعث بنے گا۔ زید کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنے کل باطنی فکری سرمائے کو بیک ساعت عالمِ ظہور میں لے آئے اور سلسلے وار زماں کی بندشوں سے آزاد ہو کر دوسروں کے لیے بیک لحظہ اپنی کل باطنی فکری وحدت کے فوری علم کا باعث بن جائے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی فرد کی باطنی، فکری وحدت جب سلسلے وار زماں کے ساتھ عالمِ شہود میں قدم رکھنا شروع کرتی ہے تو اُسی لحظہ وہ دوسروں کے لیے علم کا باعث بنتی ہے تاہم فکر کے علم میں در آنے کا انداز تدریجی اور ارتقائی ہے لیکن یہاں اِس بات پر توجہ مرکوز رکھنا بہت ضروری ہے کہ اگرچہ فکر کا عالمِ شہود میں علم کی صورت ڈھل جانے کا انداز تدریجی اور ارتقائی ہے۔ تاہم فکر اپنی اصل کے اعتبار سے یعنی باطنی نوعیت کے حوالے سے ایک ایسی وحدت ہے جس میں کسی قسم کا تناقض یا زمانی تقسیم نہیں۔ چنانچہ اقبال کے خیال میں یہ ہماری کوتاہ بینی ہے کہ جس کا باعث ہم سلسلے وار زماں کے ساتھ فکر کے علم میں تدریجی تبدل کے انداز کو فکر کی تحدید پر محمول کرتے ہیں اور پھر اِسی کوتاہ نظری کے باعث یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ فکر محدود (Finite) ہے اس لیے یہ اِس قابل نہیں کہ کسی غیر محدود (Infinite) کا ادراک کر سکے۔

درج بالا بحث سے یہ حقیقت متبادر ہوتی ہے کہ دراصل ایک ہی فکری وحدت ہے جو صراحی سے گرنے والے پانی کے قطروں کی طرح آہستہ آہستہ اور تدریجی انداز میں زمانی حرکت کے ساتھ عالمِ شہود میں آ کر علم کی صورت اختیار کرتی ہے مگر:

It is the inadequacy of the logical understanding which finds a multiplicity of mutually repellent individualities with no prospect of their ultimate reduction to a unity that makes us sceptical about the conclusiveness of thought.[113]

اقبال کے خیال میں ہماری منطقی فہم (Logical Understanding) کی خامی یہ ہے کہ یہ اپنی کم نظری کی بنا پر فکر کی مختلف جہتوں یعنی انفرادیتوں کی کثرت (Repellent

(Individualities) کے اندر باہمی ربط دیکھنے اور اُنھیں ایک وحدت میں ضم ہوتے محسوس کرنے میں ناکام رہتی ہے۔[۱۱۴]

گویا ہماری منطقی فہم کی حیثیت ایک ایسے نابینا کی سی ہے جو کسی بڑے تخلیقی شاہکار کے مختلف حصوں کو الگ الگ تو محسوس کرے مگر بیک وقت کل پر نگاہ نہ ہونے کے باعث وہ اِس شاہکار کے مختلف حصوں یعنی انفرادیتوں میں باہمی ربط کی تلاش سے وحدت کا تصور پیدا نہ کر سکے اور یوں خالقِ ہستی کے کلی فکری شاہکار کی داد دینے کی بجائے انفرادیتوں میں ہی کھو کر رہ جائے۔ منطقی فہم کی یہی وہ خامی ہے کہ جس کی بنا پر ہمارے دِل میں اپنی سوچ کی قطعیت (Conclusiveness) کے حوالے سے شک پیدا ہوتا ہے۔ گویا ہم اِس تشکیک کا شکار ہو جاتے ہیں کہ شاید ہماری سوچ اِس قابل ہی نہیں کہ یہ اِس کائنات میں موجود مختلف انفرادیتوں (سورج، چاند، ستارے، پہاڑ، دریا، سمندر، زمین، نباتات، حیوانات، انسان وغیرہ) کی کثرت کو ایک مربوط کائنات (Coherent Universe) کی شکل میں دیکھ سکے۔ ظاہر ہے منطقی فہم کی اس خامی کی وجہ یہ ہے کہ منطقی فہم کی رسائی اُس فکری وحدت تک نہیں ہوتی جو اگرچہ کائنات کی مختلف انفرادیتوں (Individualities) کے مابین فکری ارتباط کا باعث ہے، تاہم جس کے ادراک اور احساس سے منطقی فہم محروم ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا منطقی فہم کے پاس انفرادیتوں کے مابین باہمی ارتباط کا کوئی بھی تصور نہیں؟ اقبال اِس ضمن میں لکھتے ہیں:

> Its only method is generalization based on resemblances, but its generalizations are only fictitious unities which do not affect the reality of concrete things.[115]

گویا منطقی فہم کے پاس اشیا کے مابین ربط پیدا کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ہے تعمیمات (Generalizations) کا۔ تعمیمات (Generalizations) سے مراد اشیا کو اُن کی مماثلتوں کی بنا پر مختلف گروہوں میں تقسیم کرنا ہے مثلاً وہ تمام اشیا جو نہ اپنے آپ حرکت کرتی ہیں اور نہ نشوونما پاتی ہیں، جمادات کہلاتی ہیں۔ وہ تمام جاندار جو زمین پر رینگتے ہیں حشرات کہلاتے ہیں۔ وہ تمام جاندار جو پر رکھتے ہیں اور اُڑ سکتے ہیں پرندے کہلاتے ہیں۔ وہ تمام جاندار جو چار ٹانگوں والے ہیں اور خاص وضع قطع کے حامِل ہیں حیوانات کہلاتے ہیں اور اِس کے بعد وہ تمام جاندار جو دو ٹانگوں والے ہیں اور ہنس بول سکتے ہیں انسان کہلاتے ہیں۔ یہ منطقی فہم کی موٹی موٹی تعمیمات (Generalizations) ہیں جن کی بدولت خاص مماثلتوں کی حامِل اشیا مختلف گروہوں یا وحدتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں، تاہم اقبال کے نزدیک منطقی فہم کے تعمیمی طریقۂ کار سے جنم لینے والی یہ

وحدتیں (Unities) محض خیالی، جعلی اور بناوٹی ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِن وحدتوں کے قائم کرنے سے اشیا کی اُس اصل حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جو تمام اشیاے کائنات کے لیے مشترک بنیاد اور وسیع تر وحدت کی حیثیت رکھتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اشیا کی وہ اصل حقیقت کیا ہے کہ جس پر منطقی فہم کی قائم کردہ تعمیمات (Generalizations) سے پیدا شدہ وحدتیں کچھ اثر نہیں ڈالتیں؟ اقبال کے نزدیک اشیا کی حقیقت دراصل وہ وحدانی رشتہ ہے جو اشیا سے فکر کی بدولت اُستوار ہوتا ہے اور اِسی فکر کی ڈور میں تمام اشیاے کائنات بندھی ہوئی ہیں۔ اشیا کے مابین یہی وہ فکری وحدت ہے جو منطقی فہم کی قائم کردہ تعمیمات (Generalizations) سے کہیں زیادہ گہری اور حقیقی ہے اور فکری لحاظ سے ایک مربوط کائنات (Coherent Universe) کا تصور پیش کرتی ہے چنانچہ اس وحدت کی مقابلے میں منطقی فہم کی تعمیمات کی سطحی وحدتیں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement, the various finite concepts are merely moments.[116]

اقبال کہتے ہیں کہ فکر جب تعمیمات کے کلیے سے منطقی فہم کی قائم کردہ سطحی وحدتوں کے مقابلے میں زیادہ گہرائی میں حرکت کرتی ہے تو وہ تمام اشیا کے درمیان میں ایک فکری ربط کی تلاش کرتے ہوئے اس قابل ہو جاتی ہے کہ اُس باطنی لامتناہی (Immanent Infinite) ہستی تک رسائی حاصل کرلے کہ جس کی ہی فکر دراصل تمام اشیا کے مابین فکری وحدت کا باعث ہے۔ تخلیقی لحاظ سے یہ لامتناہی ہستی ہر لحظہ تخلیق کے ایک ایسے خودانکشافی (Self-unfolding) عمل میں مصروف رہتی ہے کہ جس کے مقابلے میں ہم محدود ہستیوں کے متناہی تصورات (Finite Concepts) لامتناہی ذات کے حساب سے محض پلوں (Moments) کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ بات بظاہر بڑی عجیب سی لگتی ہے کہ تصورات کو لمحے یا پل قرار دیا جائے۔ اقبال اِس کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> In its essential nature, then, thought is not static, it is dynamic and unfolds its internal infinitude in time like the seed which, from the very beginning, carries within itself the organic unity of the tree as a present fact.[117]

اقبال کہتے ہیں کہ فکر اپنی اصل فطرت (Essential Nature) کے لحاظ سے جامد (Static) نہیں بلکہ ایک ایسا حرکی بہاؤ ہے جو اپنی باطنی لامتناہیت (Internal Infinitude) کا اظہار وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر کی مثال ایک ایسے بیج کی سی ہے جو اگرچہ شروع ہی سے درخت کی نامیاتی وحدت (Organic Unity) کو ایک موجود حقیقت کے طور

پر اپنے اندر رکھتا ہے مگر اِس کا اظہار ارتقائی انداز میں وقت کے گزرنے کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس مثال سے دراصل اقبال فکر سے تحریک پانے والے تخلیقی عمل اور وقت کے ربطِ باہمی کو بیان کرنا چاہتے ہیں، مثلاً یہ تو ہوسکتا ہے کہ کسی کے ذہن میں کسی تصویر کا مکمل فکری خاکہ موجود ہو لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ یہ فکری خاکہ یک دم مصور کی باطنی شخصیت سے عالمِ شہود میں آ جائے؟ ایسا نہیں ہوتا۔ مصور جب اِس فکری خاکے کو کینوس پر اُتارنا شروع کرے گا تو اُس کی یہ کوشش مختلف زمانی وقفوں میں منقسم ہوگی۔ یہ زمانی وقفے لمحات کہلاتے ہیں۔ لمحات جڑتے جائیں گے اور مصور کا تخلیقی عمل تکمیل کے مراحل طے کرتا چلا جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ مصور کے ذہن میں تصویر کا مکمل فکری خاکہ بیک لحظہ موجود ہے مگر معروضی سطح پر اِس کا اظہار زمانی وقفوں میں منقسم ہو کر ہوتا ہے، جب زمانی وقفوں میں کسی تخلیق کا اظہار ہونے لگتا ہے تو مکمل فکری خاکے پر نظر نہ ہونے کے باعث جتنے لمحوں کا تخلیقی اظہار معروضی سطح پر آتا ہے اُسی کے حساب سے دیکھنے والے کی نظر اُس کے متعلق اپنا تصور قائم کرتی ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص جس نے پہلے کبھی کسی درخت کے نشو و نمائی مراحل کا مشاہدہ نہیں کیا اُس کے لیے پہلے ایک وقت وہ تھا کہ جب درخت صرف ایک نرم و نازک کونپل تھا مگر وہی کونپل جب بڑھ کر قد آور تنا بن گئی تو ایک لمحہ وہ آیا کہ جب اُس نے کونپل کو تنا کہنا شروع کر دیا، پھر تنا مزید تخلیقی مراحل سے گزرتا گیا اور لمحہ بہ لمحہ اِس شخص کے تصورات بھی بدلتے گئے یہاں تک کہ جب بیج تمام تخلیقی مراحل سے گزرتے ہوئے مکمل صورت اختیار کر گیا تو درخت کا تصور قائم ہوا۔ اِس مثال کی روشنی میں دیکھیں تو اقبال کی یہ بات بالکل درست اور سچی ثابت ہوتی ہے کہ ہمارے تصورات دراصل زمانی قیود کے پابند ہوتے ہیں اور مکمل حقیقت کے مقابلے میں اِس لیے پلوں کی حیثیت رکھتے ہیں کہ ہر تخلیق اپنا اظہار زمانی وقفوں کے ساتھ کرتی ہے اور ہم اپنے تصورات کی تشکیل انھی زمانی وقفوں میں اظہار پانے والے تخلیقی مراحل کے مطابق کرتے ہیں۔

یہاں قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ مختلف زمانی وقفوں میں انجام پانے والے تخلیقی عمل کے مابین فکری وحدت کو تلاش کیا جائے تو یہ سوائے اِس کے ممکن نہیں کہ مختلف زمانی وقفوں میں انجام پانے والے تخلیقی عمل کو باہم ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کر کے دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ ایسا کرنے سے ہمیں نہ صرف تخلیقی عمل کے مختلف حصوں میں فکری تسلسل محسوس ہوگا بلکہ یہ بھی پتا چلے گا کہ فکر کا ایک ہی دھارا ہے جو اپنا اظہار عالمِ شہود میں صراحی سے گرنے والے پانی کے قطروں کی طرح تھوڑا تھوڑا کر کے کرتا جا رہا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> Thought is, therefore, the whole in its dynamic self-expression, appearing to the temporal vision as a series of definite

specifications which cannot be understood except by a reciprocal reference.[118]

گویا اقبال کے خیال میں فکر ہر لحظہ اپنی ذات کا حرکی انداز میں اظہار کرنے والا ایک ایسا ''کل'' (Whole) ہے جس کی عالمِ شہود میں نمود زمانی قیود کی پابند نگاہ (Temporal Vision) کے لیے ایسے متعین اور امتیازی خصوصیات کے حامل سلسلے وار پیکروں کی صورت میں ہوتی ہے جنھیں ایک دوسرے کے حوالے کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ چنانچہ اقبال فکر کی حرکت سے عالمِ شہود میں نمایاں ہونے والے سلسلے وار امتیازی خصوصیات کے حامل تخلیقی پیکروں کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

Their meaning lies not in their self-identity, but in the larger whole of which they are the specific aspects.[119]

اقبال کے خیال میں چونکہ امتیازی خصوصیات کے حامل متعین تخلیقی پیکر فکر کی پیہم حرکت سے عالمِ شہود میں سلسلے وار انداز میں وجود پذیر ہوتے ہیں، اِس لیے اِن کا اصل معنی ومفہوم اِن کی اپنی شناخت کی بجائے اُس وسیع تر ''کل'' کے حوالے سے متعین ہوتا ہے جس کے یہ مخصوص پہلو بن کر نمایاں ہوتے ہیں۔ گویا عالمِ شہود میں وجود پذیر ہونے والے مختلف تخلیقی پیکروں کی پہچان کا اصل حوالہ وہی فکری کل ہے جس سے یہ تخلیقی پیکر ہویدا ہوتے ہیں۔ اِس بات کو اس سادہ سی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے کہ پھل اپنے درخت سے ہی پہچانا جاتا ہے۔ اقبال فکر کے اِس وسیع تر کل کو قرآن کی اصطلاح میں ''لوحِ محفوظ'' (Preserved Tablet) کا نام دیتا ہے۔ ''لوحِ محفوظ'' حقیقتِ مطلق کا ایسا فکری کل ہے جس سے لحظہ بہ لحظہ نئے حوادث ظواہر کی صورت میں اِس طرح نمودار ہوتے رہتے ہیں جس طرح بیج سے درخت بننے تک کے تمام مراحل لحظہ بہ لحظہ طے پاتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

The larger whole is, to use a Quranic metaphor, a kind of 'Preserved Tablet,' which holds up the entire undetermined possibilities of knowledge as a present reality, revealing itself in serial time as a succession of finite concepts, appearing to reach a unity which is already present in them.[120]

اقبال کہتے ہیں کہ ''لوحِ محفوظ''[۱۲۱] (Preserved Tablet) ایک ایسا ''وسیع تر کل'' (Larger Whole) ہے جس کے اندر علم کے تمام غیر متعین امکانات (Undetermined Possibilities) ایک حاضر حقیقت (Present Reality) کی صورت میں سمائے ہوئے ہیں، جب یہی غیر متعین امکانات اپنے آپ کو سلسلے وار زماں (Serial Time) میں بے نقاب کرتے

ہیں تو ایسے تعینات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جس سے متناہی تصورات (Finite Concepts) جنم لیتے ہیں۔ یہ متناہی تصورات اگرچہ سلسلے وار زماں کے سبب کلی حقیقت (لوحِ محفوظ) کے تعیناتی رنگ سے جنم لیتے ہیں تاہم اگر اِن متناہی تصورات کو باہم مربوط کرتے ہوئے اِن کا بغور مجموعی مشاہدہ کریں تو اِن سے ایک ایسی وحدت کا اظہار ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے پہلے ہی اِن کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اقبال اپنے نقطۂ نظر کو مزید واضح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> It is, in fact, the presence of the total Infinite in the movement of knowledge that makes finite thinking possible.[122]

اقبال کہتے ہیں کہ درحقیقت مکمل لامتناہی (Total Infinite) کی علم کی حرکت میں موجودگی ایک ایسی شے ہے جس سے متناہی سوچ ممکن بنتی ہے۔

ظاہر ہے مکمل لامتناہی حقیقت (باطنی فکری وحدت) کی علم کی صورت میں حرکت تبھی ممکن ہے جب لامتناہی حقیقت زمانِ مسلسل سے دوچار ہوتے ہوئے ظاہری صورت اختیار کرتی ہے مثلاً کسی شخص کے ذہن میں کسی حوالے سے چاہے کتنا ہی بڑا منصوبہ یا فکری خاکہ کیوں نہ ہو، دوسروں کے لیے اس کی کوئی علمی حیثیت نہیں بنتی جب تک وہ شخص جس کے دماغ میں یہ منصوبہ ہے، اپنے اِس منصوبے یا فکری خاکے کا اظہار دوسرے لوگوں تک علمی صورت میں نہ کرے۔ گویا دوسرے لوگوں کے لیے علم کی صورت میں فکری خاکے کی منتقلی تبھی ممکن ہے کہ جب صاحبِ فکر اپنے فکری خاکے کا اظہار علمی اور ظاہری صورت میں کرے۔ چنانچہ اِس مقصد کو پانے کے لیے جب صاحبِ فکر کو تقریر و تحریر یا کسی فنی اسلوب کو اختیار کرنا پڑتا ہے تو اُس کا واسطہ زمانی تواتر (Serial Time) سے پڑتا ہے۔ یہ زمانی تواتر صاحبِ فکر کے فکری خاکے کو علم کے رُوپ میں حرکت دیتے ہوئے اِس فکری خاکے کے کل کو وقت کے مختلف لمحات میں منقسم کر دیتا ہے۔ یوں باطنی فکر (لامتناہی حقیقت) کی علم میں حرکت کرتے ہوئے عملی یا ظاہری صورت میں زمانی تواتر کے ہاتھوں مختلف لمحات میں تقسیم ہی ایک ایسی شے ہے جس سے فکری تحدید کا خیال پیدا ہوتا ہے اور پھر یہی چیز متناہی تصورات کا باعث بنتی ہے۔ ورنہ اقبال کے بقول اِس حقیقت سے چشم پوشی ممکن نہیں کہ فکر اپنی اصل کے اعتبار سے ایک ایسی باطنی لامتناہی حقیقت ہے جسے زمانی وقفوں میں یا زمانی تواتر (Serial Time) سے وقوع پذیر ہونے والی واقعاتی وحدتوں یا انفرادیتوں میں قید کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اقبال لکھتے ہیں:

> Both Kant and Ghazali failed to see that thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude.[123]

اقبال کے بقول اگرچہ فکر علم اور آگہی پیدا کرنے کے عمل میں زمانی تواتر کے باعث بظاہر متناہیت (Finitude) کا تاثر پیدا کرتی ہے، تاہم فکر جامد نہیں بلکہ یہ ایک ایسا حرکی بہاؤ ہے جو اپنی ہی ذات سے پیدا ہونے والی متناہی وحدتوں میں ربط و اتصال پیدا کرتا ہوا اپنی متناہیت کی تمام صور و اشکال سے آگے نکل جاتا ہے۔ اقبال کے خیال میں فکر کا یہی وہ لامتناہی پہلو ہے جسے غزالی اور کانٹ دونوں سمجھنے میں ناکام رہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> The finitudes of Nature are reciprocally exclusive. Not so the finitude of thought which is, in its essential nature, incapable of limitation and cannot remain imprisoned in the narrow circuit of its own individuality.[124]

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ فطرت حدود میں منقسم ہے اور اِس کے متناہی اجزاء ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں مثلاً جمادات، نباتات، حیوانات اور اِن کے درمیان میں پائے جانے والے باہمی اختلافات وغیرہ، تاہم جہاں تک فکر کا تعلق ہے اِس کا بنیادی طور پر مزاج ہی ایسا ہے کہ مظاہرِ فطرت کی طرح اِس کی کوئی حدود نہیں۔ چنانچہ فکر کو نہ تو حدود کا پابند بنایا جا سکتا ہے اور نہ ہی فکر حدود کی پابند رہ سکتی ہے۔ یہ تو ایک حرکی بہاؤ ہے جسے فطرت کی اجزائی انفرادیتوں کے حصار میں مقید کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اقبال فکر کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> In the wide world beyond itself nothing is alien to it.[125]

گویا اقبال کے بقول اِس وسیع کائنات میں فکر سے ماورا کوئی شے نہیں کیونکہ ہر شے اِسی سے ہویدا ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ فکر اور فطرت کے متناہی اجزا میں کوئی اجنبیت نہیں تاہم اِس حقیقت میں بھی شک نہیں کہ مظاہرِ فطرت اور فکر کا بظاہر آپس میں کوئی رشتہ جڑتا ہوا دِکھائی نہیں دیتا اور یوں فطرت فکر سے اجنبی ہی دِکھائی دیتی ہے۔ اقبال اِس مشکل صورتِ حال کو سنبھالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فکر ایک طرف تو مظاہرِ فطرت سے اپنے تعلق اور دوسری طرف فطرت کی متناہی اکائیوں سے تعلق کے باوجود اپنی لامتناہیت کو فطرت کی حیات میں بتدریج شرکت سے ثابت کرتی ہے۔ بقول اقبال:

> It is in its progressive participation in the life of the apparently alien that thought demolishes the walls of its finitude and enjoys its potential infinitude.[126]

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فکر بظاہر اجنبی فطرت کی زندگی میں بتدریج شرکت کرتے ہوئے اپنے اور مظاہرِ فطرت کے مابین پائی جانے والی اجنبیت کو ختم کرتی ہے۔ فکر کے فطرت کی زندگی میں بتدریج شمولیت اختیار کرنے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ فکر فطرت کے متناہی اجزا کے مابین ایسے ربط (Links) تلاش کرتی ہے جس سے فکر کا ارتقائی دھارا فطرت کی متناہی اکائیوں سے گزرتا

ہوا ہر لحظہ آگے بڑھتا ہوا، فطرت کو ایک ''کل'' میں ڈھالتا ہوا دِکھائی دیتا ہے۔ اقبال کی نظم ''ارتقا'' میں اِس عمل کی مثال یوں ملتی ہے:

کشاکشِ زم و گرما، تپ و تراش و خراش
ز خاکِ تیرہ دروں تا بہ شیشۂ حلبی
مقامِ بست و شکست و فشار و سوز و کشید
میانِ قطرۂ نیسان و آتشِ عنبی[۱۲۷]

یوں فکر جب فطرت کی زندگی میں شمولیت اختیار کرتے ہوئے فطرت کی متناہی اکائیوں کے مابین فکری ربط تلاش کرتی ہے تو ایک طرف تو فطرت اور فکر کے بیچ اجنبیت ختم ہوتی ہے اور دوسری طرف فکر متناہی اکائیوں کی قید سے رہائی پا کر اپنی اُس باطنی لامتناہیت سے ہم کنار ہو جاتی ہے جو اِس کی بنیادی صفت ہے۔

اب اقبال اِس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ فکر متناہی اکائیوں (درخت، پتھر، چاند، پھول وغیرہ) سے حرکت کرتی ہوئی لامتناہیت سے کیسے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ اقبال فکر کی اِس حرکت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> Its movement becomes possible only because of the implicit presence in its finite individuality of the infinite, which keeps alive within it the flame of aspiration and sustains it in its endless pursuit.[128]

اقبال کے خیال میں فکر کی حرکت اِس وجہ سے ممکن بنتی ہے کہ فکر کی ہر متناہی اکائی (Finite Individuality) کے اندر بھی لامتناہیت (Infinite) کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ لامتناہیت کا یہی وہ عنصر ہے جو نہ صرف ہر متناہی اکائی میں آرزو کے چراغ کو روشن رکھتا ہے بلکہ ایک نہ ختم ہونے والی جستجو میں بھی اِس کا معاون رہتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے بقول:

> It is a mistake to regard thought as inconclusive, for it too, in its own way, is a greeting of the finite with the infinite.[129]

گویا یہ خیال کرنا کہ فکر محدود ہے اور اِس میں کسی نتیجے پر پہنچنے کی اہلیت نہیں محض ایک مغالطہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فکر کی حرکت بے مقصد اور بے نتیجہ نہیں ہوتی۔ فکری حرکت فطرت کی متناہی اکائیوں میں باہم ارتباط پیدا کرتی اور اُن کو یوں مربوط صورت میں پیش کرتی ہے کہ فطرت کی متناہی اکائیاں متناہی ہونے کے باوجود ایک ایسے تسلسل کا حصہ بن جاتی ہیں جو لامتناہیت کا حامل ہوتا ہے، تاہم اقبال کے بقول فکر کا متناہیت کو لامتناہیت سے ہم کنار کرنے کا اپنا ایک طریقہ ہے۔[۱۳۰]

بیان کردہ تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کلی حقیقت کو بعینہٖ جاننے کا نام وجدان ہے تاہم جب یہی کلی حقیقت زمانی حرکت کے ساتھ عالمِ وجود میں قدم رکھتی ہے تو متناہی اکائیوں کی صورت میں بٹ جاتی ہے۔ کلی حقیقت کے متناہی اجزاء کی صورت میں بٹ جانے کی وجہ یہ ہے کہ باطنی کلی حقیقت جب زمانی حدود کی قید میں آتی ہے تو کچھ یوں ریزہ ریزہ ہو کر ایسے باہم متناقض اور الگ الگ اجزا کی صورت بکھر جاتی ہے کہ جیسے اِن کے مابین کوئی تعلق یا ربط نہ ہو۔ چونکہ عقل کا تعلق وجدان کے برعکس صرف عالمِ شہود سے ہے اِس لیے کلی باطنی حقیقت زمانی حرکت کے باعث جس رنگ میں عقل کے سامنے نمایاں ہوتی ہے عقل اُسے اُسی طرح دیکھتی اور بیان کرتی ہے۔ اِس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دراصل حقیقت ایک ہی ہے۔ وجدان اُس حقیقت کا کلی مشاہدہ کرتا ہے جبکہ عقل اُسی حقیقت کا جزوی مشاہدہ کرتی ہے، چنانچہ یہ خیال کرنا درست نہیں کہ عقل و وجدان کے درمیان میں کوئی خلیج واقع ہے یا یہ کہ اِن دونوں کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل و وجدان دونوں کا اپنا اپنا دائرۂ کار ہے اور دونوں اپنے اپنے دائرہ کار میں ایک ہی حقیقت کا الگ الگ رنگ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ یہاں یہ بات نہایت اہم ہے کہ عقل عالمِ وجود میں کلی حقیقت کا محض متناقض اجزا کی صورت میں مشاہدہ ہی نہیں کرتی بلکہ کلی حقیقت کے بظاہر متناقض اجزا کے مابین فکری ربط کی تلاش کا کام بھی سرانجام دیتی ہے۔ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ عالمِ وجود میں فطرت کی متناہی اکائیوں کے مابین فکری ربط کی تلاش کا کام تدریجی اور ارتقائی نوعیت کا ہے تاہم جن معاشروں میں حقیقت کی متناہی اکائیوں کے مابین فکری ربط کی تلاش کرنے کا کام جس قدر زیادہ ہوتا ہے وہ معاشرے اُسی قدر حقیقت کے زیادہ قریب ہوتے چلے جاتے ہیں اور رُوحانی و مادی ہر دو لحاظ سے زیادہ ترقی کرتے ہیں، تاہم جو معاشرے اس دوڑ میں پیچھے رہ جاتے ہیں وہ مات کھا جاتے ہیں۔ فکر و خیال کے اِس مرحلے پر اقبال کی سوچ کا رُخ اسلامی تاریخ کے اُس دَور کی طرف پلٹ جاتا ہے کہ جب اسلامی دُنیا میں فکری ارتقا کا پہیہ سست رو ہوتے ہوتے آخر ایک مقام پر آ کر رُک گیا۔ اقبال اِس حوالے سے لکھتے ہیں:

> During the last five hundred years religious thought in Islam has been Practically stationary.[131]

اقبال کہتے ہیں کہ پچھلے پانچ سو سال سے اسلامی دُنیا میں مذہبی فکر (Religious Thought) عملی لحاظ سے جمود کا شکار ہے۔ اقبال کا یہ بیان بہت قابلِ غور ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اقبال نے مذہبی فکر کے پچھلے پانچ سو سال سے جمود کا شکار ہونے کا ذکر کر کے دراصل زوالِ بغداد کے واقعے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ زوال بغداد کا سانحہ ۶۵۶ھ میں ہوا۔ زوالِ بغداد سے قبل

آخری مسلمان دانش وراور سائنس دان محقق نصیر الدین طوسی (۵۹۷ھ-۶۷۲ھ) تھا۔[۱۳۲]

طوسی نے پندرہ برس تک قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور آخروہ زوالِ بغداد کے بعد ہلاکو خان کے ہاتھوں زندان سے رہا ہوا۔ زوالِ بغداد کے بعد مسلم دُنیا میں کوئی ایسا قابلِ ذکر سائنس دان پیدا نہیں ہوا کہ جس کی عملی تحقیق و کاوش کے باعث مذہبی فکر میں ارتقا ہوتا۔ دراصل اقبال کے خیال میں علوم وفنون میں ترقی اور فروغ مذہبی فکر میں ترقی اور ارتقا کا باعث بنتا ہے، جب مختلف علوم میں ترقی کے باعث نئی ایجادات ہوتیں اور جستجو کے نئے دَر وا ہوتے ہیں تو مذہبی فکرونظر میں بھی تحرک پیدا ہوتا ہے۔ بہت سی گتھیاں سلجھتی ہیں اور مذہبی اسرار پر سے بے علمی کے دبیز پردے ہٹتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب نئے علوم ذہن وشعور کو علم و آگہی کی تازہ روشنی فراہم کرتے ہیں تو مذہبی افکار وتصورات کی ایسی نئی جہتیں منکشف ہوتی ہیں جن سے مذہبی فکر کو فروغ ملتا ہے، اور یوں مذہب فرسودگی کا شکار ہونے کی بجائے ہر زماں ایک ایسی زندہ قوت کی صورت میں اپنا اظہار کرتا ہے جو نہ صرف لوگوں کے انفرادی اعتماد، طمانیت اور سکنیتِ قلب کا باعث بنے بلکہ اجتماعی موافقتِ عمل، ہم آہنگی اور ہم رنگی کا ذریعہ بھی ہو۔

زوالِ بغداد نہ صرف مسلمانوں کے لیے سیاسی لحاظ سے ایک بہت بڑا دھچکا تھا بلکہ یہ سانحہ مسلم دُنیا میں علمی اعتبار سے بھی ایک بہت بڑا حادثہ ثابت ہوا۔ اقبال کے بقول:

> There was a time when European thought received inspiration from the world of Islam.[133]

گویا ایک وقت وہ تھا کہ جب مسلمان علمی دُنیا پر چھائے ہوئے تھے اور اِن کے علم و دانش سے یورپی قومیں بھی استفادہ کرتی تھیں مگر پھر ادبار کی ایسی آندھی چلی جس نے مسلمانوں سے نہ صرف سیاسی قوت بلکہ علمی شان اور وقار سب کچھ چھین لیا۔

شوقِ بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے، نہ فرزانے رہے
وہ جگر سوزی نہیں ، وہ شعلہ آشامی نہیں
فائدہ پھر کیا جو گردِ شمع پروانے رہے[۱۳۴]

جب مسلمانوں نے تحقیق وجستجو کی طرف سے ہاتھ کھینچ لیا تو اسلامی دُنیا میں فکروخیال کا چشمہ خشک ہو کر رہ گیا۔ یہاں تک کہ وہ یورپ جو کبھی مسلمانوں کی علمی روایات کا خوشہ چین تھا اور جس نے مسلمانوں سے علمی تحریک حاصل کی بالآخر علمی و فکری میدان میں اِس قدر آگے بڑھ گیا

کہ آج اسلامی دُنیا یورپ کی علمی سیادت قبول کرنے کو تیار ہو چکی ہے۔ اقبال کے خیال میں آج کے دَور میں اسلامی دُنیا میں بڑی تیزی کے ساتھ یورپ کی علمی ترقیوں سے استفادہ کرنے کا رجحان پیدا ہو رہا ہے۔ اقبال اِس حوالے سے لکھتے ہیں:

> The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the west. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam.[135]

اقبال کہتے ہیں کہ آج کے دَور کا یہ ایک نہایت اہم واقعہ ہے کہ اسلامی دُنیا رُوحانی لحاظ سے نہایت سبک رفتاری کے ساتھ مغرب کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔ یہ بات نہایت توجہ طلب ہے کہ اقبال نے اسلامی دُنیا کی مغرب کی طرف پیش قدمی کو رُوحانی پیش قدمی (Spiritual Movement) قرار دیا ہے حالانکہ یہ بات ظاہر ہے کہ مغرب میں نہ اسلامی دارالعلوم ہیں، اور نہ ہی یورپ ایسے علمائے دین کا مرکز ہونے کے حوالے سے اہم ہے کہ جو قرآن وحدیث اور فقہ و تفسیر کی تعلیم دے سکیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورتِ حال میں اسلامی دنیا کی مغرب کی طرف پیش قدمی کو رُوحانی پیش قدمی قرار کیسے دیا جا سکتا ہے؟ دراصل بات یہ ہے کہ علم انسان کی رُوحانی صلاحیتوں کو جلا بخشتا اور فروغ دیتا ہے، جب تک دنیا میں مسلمانوں کو علمی سرفرازی حاصل تھی وہ مادی اور سیاسی برتری کے ساتھ ساتھ روحانی لحاظ سے بھی بلند مقام پر متمکن تھے لیکن جب مسلمان علمی پسماندگی کا شکار ہو گئے تو وہ مادی اور سیاسی نکبت تو ایک طرف رُوحانی لحاظ سے بھی گراوٹ کا شکار ہو گئے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ اب علم کے حصول کے لیے ہر ایسی جدوجہد جو کھوئی ہوئی رُوحانی میراث کو پانے کا سبب بنے رُوحانی جدوجہد کہلائے گی۔ یہ ٹھیک ہے کہ یورپ اپنی دیگر خرابیوں کی وجہ سے کارخانۂ ابلیس معلوم ہوتا ہے مگر یہ وہی یورپ ہے جس نے کبھی مسلمانوں سے علمی تحریک حاصل کی تھی، پھر مسلمان تو پیچھے رہ گئے تاہم یورپ نے ذہنی و علمی میدان میں اِس قدر زیادہ ترقی کی کہ آج یورپی اقوام نے قوانینِ فطرت کے ہر شعبے میں اپنی برتری کا لوہا منوالیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اب اگر ایک عرصے کے بعد مسلمانوں میں تحصیل علم کا شوق بیدار ہوا ہے اور وہ اِس غرض سے یورپ کی طرف رجوع کر رہے ہیں تو اِس میں کوئی حرج نہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ یورپی تہذیب کا علمی پہلو دراصل اسلامی ثقافت کے ہی ایک ایسے پہلو کی ترقی یافتہ صورت ہے جو کبھی مسلم قوم کی عزت اور وقار کی علامت تھا۔ چنانچہ اقبال کے بقول

اگر مسلمان یورپی تہذیب کے علمی پہلو سے استفادہ کریں تو اِس میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ یہ عمل اپنے اندر ایک دِینی ورُوحانی پہلو کو سموئے ہوئے ہے۔ اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں:

میرے نزدیک یورپ کی ذہنی تاریخ اسلام کی صداقت کا ایک قطعی ثبوت ہے۔ مسلمانوں کو تو حکم ہے کہ علم اگر چین سے بھی ملے تو اِس کو حاصل کرو، پھر اگر کوئی مفید اور کام کی بات مغربی ادبیات میں ہم کو ملتی ہے تو اِس سے فائدہ نہ اُٹھانا سخت تنگ دِلی ہے۔[۱۳۶]

اگرچہ اقبال نے یورپی تہذیب سے علمی استفادہ کی بھرپور حوصلہ افزائی کی ہے تاہم وہ اِس تہذیب کے حوالے سے اپنے ایک خدشہ کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture.[137]

اقبال کے خیال میں سب سے بڑا خدشہ یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ مسلمان مغرب کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے علمی استفادہ اور ذہنی ترقی کرنے کی بجائے صرف مغرب کی مادی تہذیب کی ظاہری چکا چوند، کشش اور آرائش و زیبائش پر ہی فریفتہ ہو کر رہ جائیں اور اِسی کو مغربی تہذیب کا اصل کمال سمجھتے ہوئے تہذیبِ مغرب کے اُس باطنی اثاثے تک رسائی حاصل نہ کرسکیں جو حقیقتاً مغربی تہذیب کی ترقی اور کمال کا اصل باعث ہے۔ مظہر الدین صدیقی اپنی کتاب *The Image of the West in Iqbal* میں لکھتے ہیں:

It is a fact that Iqbal's criticism of the West, as far as his poetry was concerned, sprang from his experience with the modern Muslim youth who came out of the colleges and universities, bereft of all that was good and great in his own culture and yet lacking the intellectual depth and moral vigour which characterised the Western world. The type of modernised, Westernised youth acquired only the superficialities of Western life and bearning without the beast understanding of the moral and intellectual basis of the Western civilization.[138]

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مغرب کی ترقی کا راز نظر کو خیرہ کرنے والی ظاہری تہذیب اور چنگ و رباب میں نہیں ہے، نہ عورتوں کی عریانی، اُن کے کٹے ہوئے بالوں اور رقصِ بے حجاب میں ہے۔ مغرب کی قوت کا باعث نہ تو اُس کے لادینی نظریات ہیں اور نہ ہی اُس کی ظاہری وضع قطع اور لاطینی رسم الخط۔ مغرب کی قوت اور ترقی کا اصل راز اُس علم و فن یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی میں ہے جس کی بدولت وہ کائنات کی قوتوں کو مسخر کرتا جا رہا ہے۔

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست
نے ز عریاں ساق و نے از قطع موست
محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است[۱۳۹]

(مغرب کی طاقت کا باعث چنگ ورباب نہیں ہے
نہ ہی (اس کی ترقی کا سبب) بے پردہ لڑکیوں کا ناچ گانا ہے۔
نہ ہی لالہ رُخ جادوگروں کی شعبدہ بازی (مغرب کی اصل طاقت) ہے۔
نہ ہی مغرب کی طاقت بال کٹانے اور پنڈلیاں ننگی رکھنے سے ہے۔
نہ مذہب چھوڑ دینے ہی سے اُس کو محکمیت حاصل ہوئی۔
نہ محض لاطینی رسم الخط اپنا لینے سے اُس کو فروغ ملا۔
مغرب کی طاقت (دراصل) علم وفن ہے۔
اور (علم وفن کی) اِس آگ سے اِس کا (تمدنی وسیاسی) چراغ روشن ہے۔)

اقبال کہتے ہیں کہ مغرب نے ترقی یونہی حاصل نہیں کر لی بلکہ حقیقت یہ ہے:

During all the centuries of our intellectual stupor Europe has been seriously thinking on the great problems in which the philosophers and scientists of Islam were so keenly interested.[140]

اقبال کے بقول مسلمانوں نے تو علمی تحقیق کی طرف سے ہاتھ کھینچ لیا لیکن مغربی اقوام اِس میدان میں سرگرمِ عمل رہیں، چنانچہ اُن تمام صدیوں کے دوران میں کہ جب مسلمانوں پر ایک طرح کی علمی بے حسی (Intellectual Stupor) چھائی ہوئی تھی یورپ نہایت سنجیدگی سے اُن بڑے بڑے معاملات اور مسائل پر غور کرتا رہا کہ جن میں کبھی مسلمان فلاسفہ اور سائنس دان بہت گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ یورپی اقوام کی علمی میدان میں اِسی سنجیدہ فکری نے فکروخیال کے چشمے کو خشک نہ ہونے دیا اور یوں فکروخیال کی ترقی کا سفر جاری رہا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

Since the Middle Ages, when the schools of Muslim theology were completed, infinite advance has taken place in the domain of

human thought and experience.[141]

حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ زمانۂ وسطیٰ (Middle Ages) میں مسلمانوں کے دِینی مکاتبِ فکر (Schools of Muslim Theology) نہایت متحرک تھے تاہم جب مسلمان فلاسفہ اور سائنس دانوں کی علمی سرگرمیاں رُک گئیں تو اِن مکاتبِ فکر کی رونق بھی ختم ہوگئی اور یوں یہ مکاتبِ فکر اپنے انجام کو پہنچ گئے۔ یہ مکاتبِ فکر تو اپنے انجام کو پہنچ کر مکمل ہو گئے لیکن فکر و خیال کی ترقی کا سفر پھر بھی جاری رہا۔ مسلمانوں نے نہیں تو اب یورپی اقوام نے اِس سفر کو جاری رکھا۔ اقبال صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

دنیائے اسلام میں ذہنی تحریک عملاً مسدود ہوگئی اور یورپ نے مسلم حکما کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔ یورپ میں جذبۂ انسانیت کی تحریک بڑی حد تک اُن قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں۔ یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ جدید یورپین جذبۂ انسانیت کا جو ثمر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے اِسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدن کی توسیع پذیری کہا جا سکتا ہے۔[۱۴۲]

اِسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ زمانۂ وسطی یعنی اُس زمانے سے لے کر کہ جب مسلمانوں کے دِینی مکاتبِ فکر مکمل ہو چکے تھے اَب تک انسانی فکر اور تجربے نے بے انتہا ترقی کر لی ہے۔ ظاہر ہے فکر و خیال کی اِس ترقی کا سہرا یورپی اقوام کے سر ہے۔ اقبال اِس فکری ترقی سے انسانی شخصیت اور ماحول پر پڑنے والے اثرات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

The extension of man's power over nature has given him a new faith and a fresh sense of superiority over the forces that constitute his environment. New points of view have been suggested, old problems have been restated in the light of fresh experience and new problems have arisen.[143]

انسانی فکر کی ترقی نے انسان کو ایسی قوت اور طاقت عطا کی ہے جس سے انسان میں خوداعتمادی آئی ہے۔ انسان کا فطرت سے مرعوبیت کے دَور کا خاتمہ ہوا ہے۔ انسان کو اپنے چاروں طرف مظاہرِ فطرت سے تشکیل پانے والے ماحول سے اپنے حقیقی ربط و تعلق کی نوعیت کا پتا چلا ہے۔ اِس سے اُس کا نہ صرف اپنی ہستی پر اعتماد اور اعتقاد گہرا اور پختہ ہوا ہے بلکہ اُس میں مظاہرِ فطرت کے مقابلے میں اپنی برتری اور استحکام کا احساس بھی اُجاگر ہوا ہے۔ اب ایک طرف تو حیات و کائنات کے متعلق نئے نقطہ ہائے نظر اور جدید افکار سامنے آ رہے ہیں تو دوسری طرف قدیم مسائل کو بھی تازہ تجربات کی روشنی میں پرکھتے ہوئے ازسرِ نو پیش کیا جا رہا ہے اور اِس کے

ساتھ ہی کئی ایک نئے مسائل بھی جنم لے رہے ہیں۔ اقبال کے بقول:

It seems as if the intellect of man is outgrowing its own most fundamental categories—time, space and causality.[144]

گویا ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی و فکری ترقی کے ساتھ انسانی فکر و نظر کے موضوعات بدل گئے ہیں، یہاں تک کہ اب زمان و مکاں اور علیت (Causality) کی قدیم بحثیں بھی فرسودہ ہوگئی ہیں۔ اگرچہ کسی زمانے میں یہ بحثیں ان خانوں میں منقسم تھیں اور انسان کے بہت بنیادی مقولات میں بھی شامل تھیں تاہم اب فکر و نظر کی ترقی کے ساتھ انسانی ذہن، زمان و مکاں اور علیت (Causality) کی قدیم بحثوں سے آگے نکلتا جارہا ہے اور نئے نقطۂ نظر اِن کی جگہ لے رہے ہیں۔

With the advance of scientific thought even our concept of intelligibility is undergoing a change.[145]

درج بالا جملے میں اقبال نے یہ کہا ہے کہ سائنسی فکر میں ترقی کے ساتھ ساتھ ہمارے اِدراکی تصور (Concept of Intelligibility) بھی تبدیل ہوتے جارہے ہیں۔ ادراکی تصور کے تبدیل ہونے سے مراد یہ ہے کہ اشیا کے بارے میں ہمارے زاویۂ نظر میں تبدیلی آرہی ہے۔ پہلے لوگ روایت اور قیاسی فکر پر اعتماد کرتے تھے لیکن اب روایت کی جگہ درایت اور قیاسی فکر کی جگہ مشاہدے اور تجربے نے لے لی ہے۔ اب جب تک کوئی حقیقت مشاہدے اور تجربے سے ثابت نہ ہو، ہمارے ادراک کا حصہ نہیں بنتی۔ کسی زمانے میں لوگ چاند اور ستاروں کے بارے میں عجیب قسم کے رومانوی خیالات رکھتے تھے یا پھر مظاہرِ قدرت میں تغیر و تبدل مثلاً چاند اور سورج گرہن اور زلزلہ و طوفان وغیرہ کو دیوتاؤں کی ناراضگی کا سبب خیال کرتے تھے لیکن اب سائنسی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ تصورات اگلے وقتوں کے محض توہمات بن کر رہ گئے ہیں اور اِن کی جگہ مظاہرِ فطرت و قدرت کے حوالے سے ایسے نئے اور حقیقی پہلو نمایاں ہو رہے ہیں جنھوں نے انسانی فہم و ادراک کو کائنات کی بالکل نئی جہتوں سے آشنا کر دیا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggests new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy.[146]

اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن (۱۸۷۹ء۔۱۹۵۵ء) کے نظریہ نے کائنات کے بارے میں ایک بالکل نیا نقطۂ نظر پیش کیا ہے، نیز مذہب اور فلسفہ کے مشترکہ مسائل کو پرکھنے کے حوالے سے ہمیں ایک نیا زاویۂ نظر اپنانے کی طرف متوجہ کیا ہے۔

البرٹ آئن سٹائن کے نظریہ سے مراد آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت (The Theory of Relativity) ہے۔ اقبال نے آئن سٹائن کے اِس نظریہ کا ذِکر خطبات میں کئی اور جگہ بھی کیا ہے۔[۱۴۷]

اقبال کے بقول آئن سٹائن کے اِس نظریہ نے کائنات کے بارے میں ہمارے تصور کو بالکل بدل کر رکھ دیا ہے۔ آئن سٹائن کے اِس نظریے سے پہلے سر آئزک نیوٹن (Newton, Sir Isaac 1642-1727) نے یہ تصور پیش کیا تھا کہ مادہ ایک جامد و ساکت شے ہے اور کائنات چونکہ مادہ پر مشتمل ہے، لہٰذا کائنات میں کوئی تغیر و تبدل یا حرکت ممکن نہیں۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے جامد و بے رُوح مادہ کا تصور ختم کر دیا اور ایک ایسی ہر دم متغیر کائنات کا تصور پیش کیا کہ جس میں تخلیق و ارتقا کی ایک دائمی لگن کام کر رہی ہے۔ ظاہر ہے نئے سائنسی انکشافات مذہبی اور فلسفیانہ سوچ پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے ہمیں اِس جانب بھی متوجہ کیا ہے کہ ہم مذہب اور فلسفہ کے مشترکہ مسائل کو کائنات کے نئے تصور کی روشنی میں پرکھیں اور ایک نیا زاویۂ نظر اختیار کریں۔ دراصل جب علمی ترقی ہوتی ہے تو فکر اور سوچ میں بھی فرق پڑتا ہے۔ پُرانی علمی سطح کے فکری معیار نئی علمی سطح کے حامل لوگوں کے لیے قابلِ قبول نہیں رہتے، چنانچہ نئے علمی ماحول میں اِس اَمر کی ضرورت پیدا ہوتی ہے کہ مختلف معاملات و مسائل کے حوالے سے تازہ اندازِ فکر اپنایا جائے۔ اِسی حقیقت کے پیشِ نظر اقبال کہتے ہیں:

> No wonder then that the younger generation of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith.[148]

گویا نئے علمی ماحول میں اگر ایشیا اور افریقہ کی نئی مسلمان نسل نے اپنے دین و ایمان کے ازسرِنو تعارف اور تازہ تعبیر و تشریح کا مطالبہ کیا ہے تو اِس میں حیرت کی کوئی بات نہیں، تاہم اِس ضمن میں اقبال نہایت محتاط رویہ اختیار کرنے کے قائل ہیں۔ اُن کا خیال یہ ہے کہ اگر عصری حالات کے پیشِ نظر مذہبی فکر کی اصلاح یا تشکیلِ نو کا عمل ضروری ہو تو یہ کام ''غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں ہونا چاہیے۔''[۱۴۹] اقبال لکھتے ہیں:

> With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction of theological thought in Islam.[150]

گویا اقبال کے خیال میں اسلام کی نشاۃِ نو کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی نہایت ضروری ہے کہ یورپی فکر کا بے لاگ اور غیر جانبدارانہ انداز میں جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کس حد تک یورپی فکر کے نتائج مذہبی فکر پر نظرِ ثانی یا اگر ضروری ہو تو مذہبی فکر کی تشکیلِ نو میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔

اگرچہ اقبال کو مغربی تہذیب کی جدید علمی کاوشوں کے پیشِ نظر اِس بات کا پورا احساس تھا کہ موجودہ دَور کو قانونِ اسلامی کی ایسی جدید تفسیر کی ضرورت ہے ''جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام

ممکنہ صورتوں پر حاوی ہو۔''[۱۵۱] تاہم وہ بنا سوچے سمجھے اور اندھا دُھند تہذیبِ جدید کے ہر پہلو کو اپنا لینے کے قائل نہیں اور نہ ہی مذہب کو جدیدیت کے ایسے شوق کی بھینٹ چڑھا دینے کے حق میں ہیں کہ جس سے مذہب کی بنیادیں ہی کمزور ہو جائیں۔ اقبال جدیدیت کے شوق کے بعض ایسے ہی متوالے لوگوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> Beside this, it is not possible to ignore the generally anti-religious and especially anti-Islamic propaganda in Central Asia which has already crossed the Indian frontier.[152]

گویا اِس بات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ تجدد کا حد سے بڑھا ہوا شوق مذہب دشمنی کا باعث بن جاتا ہے۔ اِس کی ایک واضح مثال وسطی ایشیا میں کیا جانے والا مذہب دُشمنی بلکہ اسلام دُشمنی پر مبنی وہ پراپیگنڈہ ہے جو اب ہندوستان کی سرحد بھی پار کر چکا ہے۔ اقبال اِس اسلام دُشمن پراپیگنڈہ تحریک کے داعیان کا ذِکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> Some of the apostles of this movement are born Muslims, and one of them, Tawfik Fikret,[153] the Turkish Poet, who died only a short time ago, has gone to the extent of using our great poet-thinker Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad,[154] for the purposes of this movement.[155]

بقول اقبال اِس تحریک کے کچھ داعیان (Apostles) پیدائشی مسلمان ہیں اور اُن میں سے ایک ترکی شاعر توفیق فکرت (۱۸۶۷ء۔۱۹۱۵ء) ہے۔ توفیق فکرت کا انتقال کچھ عرصہ پہلے ہوا ہے۔ وہ اسلام دُشمنی کے جوش میں اِس قدر آگے نکل گیا تھا کہ اُس نے اپنی اِس تحریک کے مقاصد حاصل کرنے کی غرض سے ہمارے مفکر شاعر مرزا عبدالقادر بیدل (۱۶۴۴ء۔۱۷۲۰ء) کے نام کو بھی استعمال کرنے سے گریز نہیں کیا۔[۱۵۶]

اقبال کے خیال میں ہمارے لیے یہ ایک لمحۂ فکریہ ہے کہ وہ مغرب زدہ لوگ جنھیں اسلام کی حقانیت کا صحیح طور پر ادراک نہیں ہوتا پیدائشی طور پر مسلمان ہونے کے باوجود کس برے طریقے سے بے راہرو ہو کر اسلام دُشمنی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اقبال کی نظر میں ضرورت اِس اَمر کی ہے کہ بھٹکی ہوئی نئی نسل کو راہ پر لانے کے لیے اِن سے اِن کی زبان میں کلام کیا جائے اور قدامت پرستی کو چھوڑ کر ''زمانۂ حال کے جورس پروڈنس کی روشنی میں اسلامی معاملات کا مطالعہ کیا جائے۔''[۱۵۷] اقبال اپنے ایک خط میں یوں رقم طراز ہیں کہ:

میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانۂ حال کے جورس پروڈنس پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا۔ وہی اسلام کا مجدد ہو گا اور بنی نوع

انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی ہوگا۔[۱۵۸]

اقبال اپنے خیالات کی اِسی رُوح کے ساتھ رقم طراز ہیں کہ:

Surely, it is high time to look to the essentials of Islam.[159]

گویا یقیناً اب وہ وقت سَر پرآ پہنچا ہے کہ اسلام کے بنیادی اصول وقوانین کی طرف توجہ مبذول کی جائے اور اُن کا ازسرِ نو جائزہ لیا جائے۔[۱۶۰]

اقبال نے وقت کی اِسی ضرورت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے وہ شہرہ آفاق خطبات قلم بند کیے جن میں اُنھوں نے اسلام کے بنیادی تصورات کو جدید دَور کے تقاضوں کی روشنی میں فلسفیانہ انداز میں پیش کیا۔[۱۶۱]

چنانچہ اقبال اپنے خطبات کے مقاصد اور اِن میں مذکور مباحث کی نوعیت کا ذِکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

In these lectures, I propose to undertake a philosophical discussion of some of the basic of ideas of Islam, in the hope that this may, at least, be helpful towards a proper understanding of the meaning of Islam as a message to humanity.[162]

اقبال کہتے ہیں کہ اِن خطبات میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر اس اُمید کے ساتھ فلسفیانہ بحث کی گئی ہے کہ یہ کام ان شاءاللہ اسلام کے صحیح معنی ومفہوم کے فہم میں اِس لحاظ سے مدد دے گا کہ اسلام دراصل انسانیت کے نام ایک عالم گیر پیغام ہے۔اقبال اپنے پہلے خطبے کے حوالے سے لکھتے ہیں:

Also with a view to give a kind of ground-outline for further discussion, I propose, in this preliminary lecture, to consider the character of knowledge and religious experience.[163]

اقبال کہتے ہیں کہ ابتدائی خطبے میں، میں نے علم اور مذہبی تجربے کی نوعیت کو موضوعِ بحث کے طور پر منتخب کیا ہے۔ابتدا میں اِس موضوع پر غور کرنے کا مقصد یہ ہے کہ آئندہ بحث کے لیے ایک قسم کا بنیادی خاکہ مرتب ہو جائے۔

گزشتہ ساری گفتگو میں جو مباحث اقبال کے زیرِغور آئے ہیں ان کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

۱۔ خدا، انسان اور کائنات اور اِن کا ربطِ باہمی شاعری، فلسفہ اور مذہب، تینوں کا مشترکہ موضوع ہے۔

۲۔ مذہب انسان کی ظاہری وباطنی زندگی پر گہرے اثرات مرتب کرتا ہے۔لہٰذا انسانی زندگی پر اثرانداز ہونے والے اِس قدر اہم عامل کی عقلی پرکھ بے حد ضروری ہے۔

۳۔ اگرچہ فلسفہ آزادانہ اور ناقدانہ پرکھ پرچول کا نام ہے تاہم مذہب کو فلسفہ پر فوقیت حاصل ہے۔

۴۔ قرآن انسان کو کائنات کے بغور مشاہدہ کی دعوت دیتا ہے۔

۵۔ چونکہ غزالی عقل اور وجدان کے ربطِ باہمی کو سمجھنے میں ناکام رہے اِس لیے اُنھوں نے عقل کو کلیتاً مسترد کر دیا۔

۶۔ مسلمانوں نے ایک طویل عرصہ علمی میدان میں اقوامِ عالم کی رہنمائی کی۔

۷۔ مسلمانوں میں علمی زوال کے بعد یورپی اقوام نے علمی سفر کو جاری رکھتے ہوئے اِس میدان میں بے انتہا ترقی کی۔

۸۔ نئے علمی انکشافات سے انسانی فکر ونظر میں ایسی تبدیلی آئی، جس نے فلسفہ اور مذہب دونوں کو متاثر کیا۔

۹۔ نئے علمی ماحول میں مذہب کو جدید علمی اسلوب میں پیش کرنا وقت کی سب سے اہم ضرورت ہے اور خطبات اِسی ضرورت کو پیشِ نظر رکھ کر لکھے گئے ہیں۔

۱۰۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ اُنھوں نے اپنے پہلے خطبے میں علم اور مذہبی تجربے کی نوعیت کو اپنا موضوعِ بحث بنایا ہے تاکہ آئندہ مباحث کے لیے بنیاد فراہم ہو سکے۔

اِن مباحث کے بعد اقبال اپنی گفتگو کا آغاز جدید فلسفے کے بطن سے اُٹھنے والے اِن سوالات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کرتے ہیں کہ یہ کائنات کیا ہے؟ اِس کا خالق و مالک کون ہے؟ انسان کا اِس کائنات اور اِس کے خالق سے کیا رشتہ ہے؟ اقبال کے خیال میں مذہب انسانی فطرت سے اُٹھنے والے اِن سوالات کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ وہ خود یہ چاہتا ہے کہ انسان کو کائنات اور خدا کے حوالے سے اپنے گوناگوں روابط کا احساس ہو۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe.[164]

گویا قرآن کا سب سے اہم مقصد ہی یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات کے ساتھ گوناگوں روابط کا اعلیٰ شعور اُجاگر کیا جائے۔ اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ قرآن انسان کو اپنے ماحول سے الگ اور بے خبر رہنے کی بجائے ماحول سے گہرا ربط قائم کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ کائنات اور فطرت کے ساتھ گہرا ربط انسان میں نہ صرف انسان اور کائنات کے باہمی تعلق کا صحیح ادراک پیدا کرتا ہے بلکہ انسان کو خالقِ کائنات کے ساتھ اپنے رشتہ وتعلق کی حقیقی نوعیت کو سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> It is in view of this essential aspect of the Quranic teaching that Goethe, while making a general review of Islam as an educational force, said to Eckermann:, 'you see this teaching never fails; with all our systems, we cannot go, and generally speaking no man can

go, further than that.[165]

اقبال کے خیال میں قرآنی تعلیمات کا یہی وہ لازمی پہلو ہے جس کے پیشِ نظر عالمی شہرت کے حامِل اور موجودہ دَور میں فلسفہ جدید کے نمائندہ شاعر اور مفکر گوئٹے (۱۷۴۹ء۔۱۸۳۲ء) نے یہ اعتراف کیا تھا کہ نہ صرف ہمارے تمام فکری نظام اسلامی تعلیمات کا مقابلہ کرنے سے قاصر ہیں بلکہ آئندہ بھی کوئی شخص اِن تعلیمات سے ایک قدم آگے نہ بڑھا سکے گا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ گوئٹے نے اسلام پر بحیثیت ایک تعلیمی قوت (Educational Force) کے عمومی تجربے کرتے ہوئے ایکرمان (Eckermann ۱۷۹۲ء۔۱۸۵۴ء) سے یہ بات کہی تھی:

تم نے دیکھا کہ یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں ہوتی۔ ہم اپنے تمام نظاموں کے باوجود اِس سے آگے نہیں جا سکے ہیں اور صیغہ تعمیم میں بات کرتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص اِس سے آگے نہیں نکل سکتا۔

اقبال یہ کہتے ہیں کہ مذہب اور تہذیب دو ایسی قوتیں ہیں جن میں بیک وقت باہمی کشش اور کشمکش پائی جاتی ہے۔ اسلام کے سامنے بھی یہ مسئلہ تھا کہ وہ اس صورتِ حال کا کیا حل پیش کرے اور کس پہلو کا ساتھ دے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

The problem of Islam was really suggested by the mutual conflict, and at the same time mutual attraction, presented by the two forces of religion and civilization.[166]

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چونکہ اسلامی تعلیمات ایسی منفرد اور یگانہ ہیں کہ دُنیا کا کوئی اور فکری نظام اِن کی ہمسری نہیں کر سکتا، اس لیے اِن تعلیمات کو محض فکر و خیال تک ہی محدود نہیں رہنا چاہیے۔ ضرورت اِس اَمر کی ہے کہ اسلامی تعلیمات کی عملی صورت سے ایک ایسی تہذیب کی تشکیل ہو جو اِن تعلیمات کی حقیقی ظاہری شکل کا نمونہ پیش کرے۔ گویا اسلام معاشرتی زندگی میں نفوذ کرتے ہوئے مذہب اور تہذیب کو یک رنگ کر دینے کا متمنی ہے۔ یوں اسلام میں مذہب اور تہذیب کی حیثیت دو الگ الگ مقابل قوتوں کی نہیں رہتی بلکہ ایک ہی حقیقت کے فکری اور علمی، دو پہلوؤں کی ہو جاتی ہے۔ چونکہ اسلام میں تہذیب کا تصور مذہبی فکر و خیال کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے اسلام ایسی تہذیب میں کشش محسوس کرتا ہے جس کی بنیاد مذہب پر ہو، تاہم اگر اِس حقیقت کے باوجود کہ مذہب اعلیٰ فکر و خیال کا حامِل ہے تہذیب کی تشکیل مذہب کی تعلیمات کو چھوڑ کر کسی اور فکر و خیال پر رکھی جائے تو اسلام کا ایسی تہذیب سے ٹکراؤ اور تصادم کا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔

تصور پیکر تراشتا ہے یا یوں کہیے کہ پیکر تصور کی اطلاقی صورت کا نام ہے، ایک ہی بات ہے، گویا کسی بھی شے کا وجود تصور سے ہی پیکر کی صورت میں ڈھلتا ہے۔ تہذیب یا سویلائزیشن بھی

اجتماعی سطح پر فکر و خیال سے متشکل ایسے رویے اور طرزِ عمل کا نام ہے جس سے کسی معاشرے کے مجموعی خدوخال واضح ہوتے ہیں۔ اگر فکر و خیال اسلامی ہو اور اِس سے پھوٹنے والے اجتماعی رویے اور طرز ہائے عمل اسلامی تعلیمات سے مطابقت رکھتے ہوں تو ایک ایسا تہذیبی ڈھانچہ مرتب ہوگا جو اسلام کے لیے نہ صرف پسندیدہ اور دل پذیر ہوگا بلکہ اسلام اُس میں کشش محسوس کرے گا تاہم اسلامی فکر و خیال کے برعکس ایسی تہذیب جس کے خدوخال اسلامی تعلیمات سے متصادم ہوں گے تو اسلام کی اُس سے آویزش ایک قدرتی امر ہے۔

اسلام اِس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ تہذیبی ڈھانچہ ایسے خطوط پر اُستوار ہو جو اِس کے بنیادی اصول و قوانین اور فکر و خیال سے متصادم ہو۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام دین اور دُنیا کو ایک دوسرے سے الگ نہیں سمجھتا۔ اسلام کے نزدیک مذہب اور تہذیب دو جداگانہ قوتیں نہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ ایک باطنی رُخ ہے جس کا تعلق فکر و خیال سے ہے جبکہ دوسرا خارجی رُخ ہے اور اِس کا تعلق مظاہرِ فطرت یعنی دُنیا سے ہے۔ اسلام اِن دونوں میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اسلام کے نزدیک دِین و دُنیا میں کوئی تفاوت نہیں بلکہ یہ دونوں باہم مربوط اور منسلک ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام دُنیا اور اِس کے تمام خارجی پہلوؤں یعنی مظاہرِ فطرت سے کنارہ کرنے کی بجائے اِن پر غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ.[۱۶۷]

کیا یہ لوگ اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ وہ کس طرح (عجیب ساخت پر) بنایا گیا ہے؟ اور آسمان کی طرف (نگاہ نہیں کرتے) کہ وہ کیسے (عظیم وسعتوں کے ساتھ) اٹھایا گیا ہے؟ اور پہاڑوں کو (نہیں دیکھتے) کہ وہ کس طرح (زمین سے ابھار کر) کھڑے کیے گئے ہیں؟ اور زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ وہ کس طرح (گولائی کے باوجود) بچھائی گئی ہے؟

دین اپنے متبعین کو صرف اُخروی کامیابی اور فلاح کے لیے ہی تیار نہیں کرتا بلکہ اُن میں دُنیاوی فوز و فلاح کی آرزو بھی پیدا کرتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

رَبَّنَآ اٰتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّ فِى الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِo[۱۶۸]

اے ہمارے پروردگار! ہمیں دنیا میں (بھی) بھلائی عطا فرما اور آخرت میں (بھی) بھلائی (سے نواز) اور ہمیں دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھ۔

ایک زمانے میں اسلام کی طرح ابتدائی عیسائیت کے سامنے بھی دِین و دُنیا کے تفاوت کا

مسئلہ آیا تھا۔ اِس ضمن میں عیسائیت کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ عیسائیت رُوحانی زندگی کے لیے ایک ایسے آزاد رُوحانی فضا پر مشتمل رُوحانی باطنی ماحول کی تلاش کی طرف مائل نظر آتی ہے کہ جسے عیسائیت کے بانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بصیرت کے مطابق رُوحِ انسانی سے خارجی سطح پر واقع ماحول سے نہیں بلکہ نفسِ انسانی کے اندر ایک نئی دُنیا تخلیق کرنے سے ہی نشو ونما دی جا سکتی ہے۔ [۱۶۹]

اِس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عیسائیت نے خدا اور انسان کے ربط و تعلق کو خارجی دُنیا سے الگ رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی اور رُوحانی بالیدگی وارتقاع کے لیے خارجی دُنیا کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا۔ اقبال اِس حوالے سے اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> Islam fully agrees with this insight and supplements it by the further insight that the illumination of the new world thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeats it through and through.[170]

گویا اسلام حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی اِس بصیرت سے تو پوری طرح اتفاق کرتا ہے کہ نفسِ انسانی کے باطنی ماحول کی طرف توجہ سے رُوحانی بالیدگی وارتقا میں بے حد اضافہ ہوتا ہے تاہم اسلام مزید حکمت سے اِس بصیرت میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ باطنی دُنیا کے ساتھ تعلق کی استواری سے جو نور اور روشنی (Illumination) حاصل ہوتی ہے، وہ مادی دُنیا کے لیے کوئی اجنبی شے نہیں ہے بلکہ وہ خود اِس مادی ماحول کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ اقبال نے یہی بات ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں یوں درج کی ہے:

> میرا عقیدہ ہے کہ کائنات میں جذبۂ الوہیت جاری وساری ہے۔ [۱۷۱]

چنانچہ اقبال خطبہ میں رقم طراز ہیں:

> The affirmation of spirit sought by christianity would come not by the renunciation of external forces which are already permeated by the illumination of spirit, but by a proper adjustment of man's relation to these forces in view of the light received from the world within.[172]

اقبال کہتے ہیں کہ رُوح کی تصدیق، جس کی عیسائیت کو تلاش ہے، وہ اُن خارجی قوتوں کے انکار سے ہاتھ نہیں آ سکتی کہ جن کے ہر ہر جوڑ بند میں رُوح سمائی ہوئی ہے اور جو رُوح کے نور سے منور ہیں۔ چنانچہ رُوح کی تصدیق اور اثبات اِسی صورت ممکن ہے کہ انسان باطنی دُنیا سے حاصل شدہ رہنمائی کی روشنی میں خارجی قوتوں کے ساتھ ایسا مناسب ربط و تعلق پیدا کرے کہ اُسے ''ہر رہ گزر میں نقشِ کفِ پائے یار'' [۱۷۳] نظر آنا شروع ہو جائے۔ ظفر اقبال راؤ کے بقول:

> Iqbal holds God immanent in Nature and man.[174]

اس حوالے سے درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

کھول آنکھ ، زمیں دیکھ ، فلک دیکھ ، فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اُس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایّامِ جدائی کے ستم دیکھ ، جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو ، معرکۂ بیم و رجا دیکھ[۱۷۵]

وہی اِک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا، بیستوں بھی، کوہکن بھی ہے[۱۷۶]

چنانچہ اقبال کے خیال میں رُوحانی بالیدگی وارتفاع محض باطنی توجہ اور خارجی دُنیا سے منہ موڑتے ہوئے رہبانیت اختیار کرنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اِس کا حصول باطنی دُنیا سے تعلق قائم رکھتے ہوئے خارجی مظاہر کے ایسے مطالعے ومشاہدے پر منحصر ہے کہ جس کی بدولت: ''جمالِ یار بے با کانہ دیدیم''[۱۷۷] کی صورت پیدا ہوجائے۔

ہستیٔ حاضر کند تفسیرِ غیب
می شود دیباچۂ تسخیرِ غیب[۱۷۸]

ظاہری وجود (اسرار) غیب کی شرح ووضاحت کا فریضہ انجام دیتا ہے اور غیب تک رسائی کا پیش خیمہ بن جاتا ہے۔

بخلوت ہم بجلوت نورِ ذات است
میانِ انجمن بودن حیات است[۱۷۹]

خلوت میں بھی اور جلوت میں بھی ذات کا نور ہے (تاہم) انجمن میں رہنا زندگی ہے۔

کسی مصور کی شخصیت کا صحیح فہم اُس کے فن پاروں کے عمیق مطالعے ومشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص مصور سے تو محبت کا دعویٰ کرے اور ہمہ وقت اُس کے خیال میں گم رہے مگر وہ اُس کی فن کاری اور کاریگری کے اُن شہ پاروں کی طرف توجہ نہ کرے کہ جو دراصل مصور کی شخصیت کے ایک ایک رُخ کی نمائندگی کرتے ہیں تو صحیح معنوں میں نہ تو اُس کا مصور سے محبت کا دعویٰ سچا ہو سکتا ہے اور نہ ہی اُسے مصور کی شخصیت کا حقیقی فہم حاصل ہوسکتا ہے۔ اِسی لیے اقبال کہتے ہیں:

بچشمے خلوتِ خود را بہ بیند
بچشمے جلوتِ خود را بہ بیند

اگر یک چشم بر بندد گنا ہے است
اگر بہ ہر دو بیند شرطِ را ہے است[۱۸۰]

ایک آنکھ کے ساتھ وہ اپنی خلوت دیکھتا ہے۔ (اور) ایک آنکھ کے ساتھ وہ اپنی جلوت دیکھتا ہے۔ اگر وہ خود پر ایک آنکھ بند کر لے تو یہ ایک گناہ ہے۔ اگر وہ دونوں آنکھوں سے دیکھے تو یہ راہ پا لینے کی شرط ہے۔

اقبال رقم طراز ہیں:

It is the mysterious touch of the ideal that animates and sustains the real, and through it alone we can discover and affirm the ideal.[181]

درج بالا جملے میں اقبال نے آئیڈیل (Ideal) اور ری اَل (Real) دو الفاظ استعمال کیے ہیں۔ آئیڈیل کے لفظی معنی ''مثالی'' کے ہیں اور اِسی طرح ری اَل (Real) کے لفظی معنی ''حقیقی'' کے ہیں تاہم اقبال نے اِن دونوں الفاظ کو ایک ہی ہستی یعنی ہستیٔ باری تعالیٰ کے لیے استعمال کیا ہے۔ دراصل آئیڈیل (Ideal) اور رِی اَل (Real) ہستیٔ باری تعالیٰ کی پہچان کے دو پہلو ہیں، چونکہ ہستی کا ایک پہلو اپنی تمام تر کاملیت کے باوجود محض فکری یا زیادہ سے زیادہ احساساتی نوعیت کا ہے اس لیے اِسے حواس سے پہچانا نہیں جا سکتا، لہٰذا اِسے آئیڈیل (Ideal) کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے تاہم جب وہی ہستی مادی مظاہر میں جلوہ فرما نظر آئے تو یہ اُس ہستیٔ لاشریک کا رِی اَل (Real) یا حقیقی پہلو ہے۔ یوں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اصل ہستی، ہستیٔ باری تعالیٰ ہی ہے۔ وہی ایک ذات ہے جو ارض وسما کے مختلف جلوؤں کی معروض بھی ہے اور خود ہی اِس معروض کی صورت گر بھی۔ گویا ہستیٔ باری تعالیٰ کی معروضی صورت ہستیٔ باری تعالیٰ کی آئیڈیل (Ideal) صورت سے ہویدا ہوتی اور اُسی کے ربط و تعلق سے اپنے وجود کو برقرار رکھتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہستیٔ باری تعالیٰ کی معروضی صورت کیا ہے؟ ہستیٔ باری تعالیٰ کی معروضی صورت سے مراد وہ مظاہرِ فطرت ہیں جنھیں اقبال نے ہستی کا ری اَل (Real) پہلو قرار دیا ہے، چونکہ ہستی کا یہ ری اَل (Real) پہلو ہستی کے آئیڈیل پہلو سے خلق ہوتا اور بقا حاصل کرتا ہے، اِس لیے اقبال کہتے ہیں کہ ہستی کے رِی اَل (Real) پہلو کے قیام و بقا کے پیچھے ہستی کے آئیڈیل پہلو کا پُراسرار ہاتھ کام کرتا ہے، چنانچہ اقبال کے نزدیک اِس آئیڈیل پہلو تک رسائی صرف اور صرف ہستی کے ری اَل (Real) پہلو کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ ''سائنس کی ترقی فطرت کے عجائبات کو جتنا بے نقاب کرتی جاتی ہے اتنی ہی شدت کے ساتھ ایک سچے مسلمان پر اللہ کی قدرت، حکمت، پروردگاری اور کارسازی عیاں ہوتی چلی جاتی ہے۔''[۱۸۲]

With Islam the Ideal and the Real are not two opposing forces which cannot be reconciled.[183]

اسلام اِس نقطۂ نظر کا حامل ہے کہ آ ئیڈیل (Ideal) اور ری اَل (Real) یعنی ہستی کے باطنی اور خارجی پہلو میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح مصور کی باطنی فکر ہی خارجی سطح پر تصویر بن جاتی ہے، اِسی طرح ہستی کا باطنی پہلو جب ظاہری صورت اختیار کرتا ہے تو مظاہرِ فطرت کی صور واشکال جنم لیتی ہیں۔ گویا آ ئیڈیل (Ideal) اور ری اَل (Real) یا یہ کہ ہستی کا باطنی اور خارجی پہلو دو ایسی متضاد قوتیں نہیں ہیں کہ جن میں باہمی میل اور موافقت نہ ہو۔[۱۸۴]

اقبال رقم طراز ہیں:

The life of the Ideal consists, not in a total breach with the real which would tend to shatter the organic wholeness of life into painful oppositions, but in the perpetual endeavour of the ideal to appropriate the real with a view eventually to absorb it, to convert it into itself and illuminate its whole being.[185]

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ انسان رُوحانی بالیدگی اور ارتفاع چاہتا ہے تاہم یہ رُوحانی ارتفاع یا بالیدگی ری اَل (Real) یعنی حقیقی دُنیا سے منہ موڑ کر محض آ ئیڈیل (Ideal) میں اپنے آپ کو گم کر دینے سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ رویہ دراصل ہستی کے آ ئیڈیل (Ideal) اور رِی اَل (Real) پہلو کو باہم متصادم تصور کرنے سے تشکیل پاتا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ہستی کے رِی اَل (Real) پہلو یعنی خارجی مظاہر کو رُوحانیت سے متصادم تصور کرنا دراصل کائنات کو حقیقتِ مطلقہ کے بالمقابل لا کھڑا کرنے کے مترادف ہے۔ اِس سے نہ صرف یہ کہ زندگی کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) بکھر کر تضادات کا شکار ہو جاتی ہے بلکہ حقیقتِ مطلقہ کے تصورِ وحدانیت کو بھی زبردست خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مادی دُنیا کا وجود اور اثبات رُوحانی قوت کی بدولت ہے، اور اِسی رُوحانی قوت کی شہادت مادی یا حقیقی دُنیا کی ہر چیز فراہم کرتی ہے:

ہر چیز ہے محوِ خودنمائی
ہر ذرہ شہیدِ کبریائی[۱۸۶]

اقبال کہتے ہیں کہ آ ئیڈیل (Ideal) کی حیات ری اَل (Real) یعنی خارجیت سے ایسے مکمل قطع تعلق پر مشتمل نہیں کہ جس سے حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) بکھر کر تضادات کا شکار ہو جائے۔ سوال یہ ہے کہ حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) سے کیا مراد ہے؟ اِس سوال کا جواب ایک مثال سے یوں دیا جا سکتا ہے کہ جس طرح سورج کی کرنوں کی حیات سورج کے ساتھ وابستہ ہے اِسی طرح رِی اَل (Real) کی حیات آ ئیڈیل

(Ideal) کے ساتھ وابستہ ہے، جس طرح کرنوں کے سورج کے ساتھ عضوی یا نامیاتی تعلق سے سورج اور کرنوں کی حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) کا تصور جنم لیتا ہے اِسی طرح رِی اَل (Real) کے آئیڈیل (Ideal) کے ساتھ نامیاتی تعلق سے رِی اَل (Real) اور آئیڈیل (Ideal) کی حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) کا تصور اُبھرتا ہے۔ گویا حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) سے مراد ایسی کلیت ہے جو کسی شے کے ایک پہلو کی دوسرے پہلو کے ساتھ باہمی ربط سے جنم لیتی ہے۔ ایک تار پر روشن کئی قمقموں کے لیے برقی رو کا تعلق اُن کے اور برقی رو کے مابین ایسا نامیاتی ربط ہے جو سب کی حیات کو ایک کلیت کی صورت دے دیتا ہے، یہی کلیت ہے جسے قمقموں کے لیے حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) کا نام دیا جا سکتا ہے۔ آئیڈیل (Ideal) اور ری اَل (Real) کے حوالے سے بھی ری اَل (Real) کے آئیڈیل (Ideal) کے ساتھ نامیاتی ربط سے حیات کی نامیاتی کلیت کا ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جس کو نہ ماننے سے نہ صرف یہ کہ حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) پارہ پارہ ہو جاتی ہے بلکہ آئیڈیل (Ideal) اور ری اَل (Real) کے مابین ایسی اَذیت ناک تفریق اور تضاد پیدا ہو جاتا ہے جس سے وحدانیت کے تصور کو بھی ٹھیس پہنچتی ہے۔ اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک[187]

چنانچہ اقبال یہ کہتے ہیں کہ آئیڈیل (Ideal) ہستی کی حیات ری اَل (Real) سے قطع تعلق کی بجائے ایسی مسلسل کوشش پر مشتمل ہے کہ جس کا مقصد ہستی کے رِی اَل (Real) یعنی خارجی پہلو پر اِس طرح غالب آ کر اُسے اپنے اندر جذب کر لینا اور اپنے رنگ میں رنگ لینا ہے کہ جس سے اُس کی ہستی آئیڈیل (Ideal) کے نور سے پرنور ہو جائے، اور ایک وحدت میں سما جائے۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

> It is the sharp opposition between the subject and the object, the mathematical without and the biological within, that impressed Christianity.[188]

اقبال ہستی کے آئیڈیل (Ideal) اور رِی اَل (Real) پہلو کی ہی بات آگے بڑھاتے ہوئے عیسائیت کے نقطہ نظر کو بیان کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں عیسائیت موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے اُس لطیف فرق سے متاثر ہو کر بے راہرو ہو گئی جو موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے مابین بظاہر تو ریاضیاتی (Mathematical) نوعیت کا ہے تاہم بباطن اِس کی نوعیت حیاتیاتی (Biological) ہے۔ موضوع (Subject) اور معروض

(Object) کے مابین ریاضیاتی (Mathematical) نوعیت کا فرق ہونے سے مراد یہ ہے کہ بظاہر تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ موضوع (Object) اور معروض (Object) ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ ہیں، ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ موضوع (Subject) معروض (Object) سے اور معروض (Object) موضوع (Subject) سے الگ ہے جیسے ریاضی میں ایک کا عدد دو سے اور دو کا عدد ایک سے الگ ہوتا ہے تاہم اقبال کے خیال میں ریاضی کے اِس فارمولے کا ہستی کے آئیڈیل (Ideal) اور ری اَل (Real) پہلو پر اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے درمیان میں ریاضیاتی (Mathematical) نوعیت کی تفریق کے برعکس ایسا عضوی اور نامیاتی تعلق ہے جو موضوع (Subject) اور معروض (Object) کو ایک کلیت میں بدل دیتا ہے۔ بباطن موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے اِسی تعلق کو اقبال حیاتیاتی (Biological) قرار دیتے ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک عضویہ (Organism) کے مختلف حصے بظاہر الگ الگ نظر آتے ہیں اور اُنھیں ریاضیاتی انداز میں علیحدہ علیحدہ گنا جا سکتا ہے تاہم یہ تمام حصے بباطن حیاتیاتی (Biological) تعلق کی بنا پر ایک ہی کل کا حصہ ہوتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں عیسائیت نے موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے ظاہری فرق سے دھوکہ کھایا اور افراط و تفریط کا شکار ہوتے ہوئے کبھی تو محض آئیڈیل (Ideal) کی طرف جھکاؤ کے باعث رہبانی طرزِ عمل اختیار کر لیا اور کبھی آئیڈیل (Ideal) سے منہ موڑ کر ہستی کے رِی اَل (Real) پہلو یعنی خارجیت یا مادیت کے طلسم کا اِس قدر شکار ہوئے کہ بس اِس کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیا۔ اقبال کے بقول:

Islam, however, faces the opposition with a view to overcome it.[189]

یعنی اسلام موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے فرق کا سامنا اِس فرق پر غالب آنے کے مدعا کو پیشِ نظر رکھ کر کرتا ہے۔ اقبال کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام عیسائیت کی طرف موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے ظاہری فرق سے متاثر ہو کر رِی اَل (Real) سے منہ موڑ لینے یا آئیڈیل (Ideal) سے آنکھیں پھیر لینے پر مبنی افراط و تفریط کا رویہ اختیار نہیں کرتا بلکہ موضوع (Subject) اور معروض (Object) یعنی آئیڈیل (Ideal) اور رِی اَل (Real) کے باطنی نامیاتی رشتے (Organic Relation) کے پیشِ نظر ایک کو دوسرے سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال نے اِسی بات کو اپنے شاعرانہ انداز میں یوں رقم کیا ہے:

دلا رمزِ حیات از غنچہ دریاب
حقیقت در مجازش بے حجاب است

اے دِل زندگی کا پوشیدہ راز غنچے سے پوچھ حقیقت اپنے مجاز میں بے پردہ ہے۔

زخاکِ تیرہ می روید و لیکن
نگاہش بر شعاع آفتاب است

(اگرچہ) وہ بے نور مٹی سے نشوونما پاتا ہے۔ اُس کی نگاہ (چمکتے) سورج کی شعاع پر ہوتی ہے۔

زمیں را راز دانِ آسماں گیر
مکاں را شرحِ رمز لامکاں گیر[۱۹۰]

زمین کو آسمان کا راز دان بنا (اور) مکاں کو لامکاں کی گتھیوں کا سلجھانے والا بنا

پرد ہر ذرہ سوئے منزلِ دوست
نشانِ راہ از ریگِ رواں گیر[۱۹۱]

ہر ذرہ خانۂ دوست کی طرف محوِ پرواز ہے۔ (لہٰذا تو) راستے کا نشان ریگِ رواں سے بنا۔

اقبال کے خیال میں اسلام موضوع (Subject) اور معروض (Object) یعنی ری اَل (Real) اور آئیڈیل (Ideal) کے باطنی ربط و تعلق کا قائل ہے، چنانچہ وہ اُنھیں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھتا۔ اس کے برعکس عیسائیت کے نزدیک موضوع (Subject) اور معروض (Object) یعنی رِی اَل (Real) اور آئیڈیل (Ideal) ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں اور اِن کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ موضوع (Subject) اور معروض (Object) یعنی ری اَل (Real) اور آئیڈیل (Ideal) کے حوالے سے اسلام اور عیسائیت کے نقطہ نظر کا یہ بنیادی فرق موجودہ ماحول میں انسانی زندگی پر گہرے اثرات مرتب کرتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> This essential difference in looking at a fundamental relation determines the respective attitudes of these great religions towards the problem of human life in its present surroundings.[192]

درج بالا جملے میں fundamental relation یعنی اساسی تعلق یا رشتے سے مراد موضوع (Subject) اور معروض (Object) یعنی رِی اَل (Real) اور آئیڈیل (Ideal) کا بنیادی رشتہ ہے۔ اقبال یہ کہتے ہیں کہ موضوع (Subject) اور معروض (Object) یعنی رِی اَل (Real) اور آئیڈیل (Ideal) کو محض ریاضیاتی انداز کا حامل سمجھتے ہوئے اُنھیں ایک دوسرے سے الگ خیال کرنا یا پھر اِن دونوں کے مابین کسی باطنی یا حیاتیاتی (Biological) رشتے کا فہم وادراک رکھنا ہی وہ بنیادی فرق ہے جو موجودہ ماحول میں انسانی زندگی کے مسئلے کے حوالے سے اِن دو عظیم مذاہب (اسلام اور عیسائیت) کے رویے کو متعین کرتا ہے۔

اقبال دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ری اَل (Real) اور آ ئیڈ یل (Ideal) میں ربط و تعلق ہونے یا نہ ہونے کے حوالے سے اسلام اور عیسائیت کے نقطۂ نظر کا فرق موجودہ ماحول میں انسانی زندگی کے لیے ایک خاص طرزِ عمل اپنانے کا باعث بنتا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ آ ئیڈ یل (Ideal) اور رِی اَل (Real) کے حوالے سے اختلافِ رائے کے باوجود دونوں مذاہب (اسلام اور عیسائیت) انسان کے ساتھ رُوحانی ذات (Spiritual Self) کے تعلق اور اثبات (Affirmation) کے حوالے سے کوئی اختلاف نہیں رکھتے۔ گویا انسان کا رُوح یا آ ئیڈ یل (Ideal) کے ساتھ ربط و تعلق رکھنا دونوں مذاہب کا تقاضا ہے۔اب اگر انسانی زندگی عیسائیت کے نقطۂ نظر کو اختیار کرے تو رُوح کے ساتھ ربط و تعلق قائم رکھنے کے لیے اُسے رِی اَل (Real) کو خدا حافظ کہنا پڑے گا گویا اُسے فطرت گریز رویہ اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ عیسائیت آ ئیڈ یل (Ideal) اور رِی اَل (Real) کو ایک دوسرے سے علیحدہ سمجھتی ہے تاہم اگر انسانی زندگی آ ئیڈ یل اور رِی اَل (Real) کے حوالے سے اسلامی نقطۂ نظر اختیار کرے تو اُسے رُوح کے ساتھ ربط و تعلق قائم رکھنے کے باوجود فطرت بیزار یا فطرت گریز رویہ اختیار کرنے کی ضرورت نہیں، اِس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام آ ئیڈ یل (Ideal) اور رِی اَل (Real) میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اقبال اسلام اور عیسائیت کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> Both demand the affiramation of the spiritual self in man, with this difference only that Islam, recognizing the contact of the ideal with the real, says 'yes' to the world of matter and points the way to master it with a view to discover a basis for a realistic regulation of life.[193]

گویا دونوں مذاہب (اسلام اور عیسائیت) انسان میں روحانی ذات کے اثبات کا مطالبہ کرتے ہیں تاہم اسلام کا عیسائیت سے اس لحاظ سے فرق ہے کہ اسلام آ ئیڈ یل (Ideal) اور ری اَل (Real) یعنی دِین و دُنیا کے باہمی تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے مادی دُنیا کو خوش آمدید کہتا ہے اور اِسے تسخیر کرنے کی راہ دکھاتا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ حرکتِ حیات میں حقیقت پسندانہ باقاعدگی کے لیے بنیاد فراہم ہو سکے۔[۱۹۴]

اقبال کے خیال میں سامنے نظر آنے والی حقیقتوں سے آنکھیں چرانا یعنی فطرت بیزار یا فطرت گریز رویہ اختیار کرنا حقیقت پسندانہ رویہ نہیں ہے۔ حقیقت پسندانہ رویہ یہ ہے کہ سامنے کی حقیقتوں سے آنکھیں چرانے کی بجائے اِن کا مردانہ وار مقابلہ کیا جائے اور اِن پر غلبہ حاصل کرتے ہوئے انھی کی آغوش سے فکر و تدبر کی قوت سے ایسے نتائج اَخذ کیے جائیں جو نہ صرف

آئیڈیل (Ideal) کی تلاش و جستجو میں معاون ہوں بلکہ اِن سے دین کی حقانیت بھی ثابت ہوتی ہو۔ قلبِ مومن میں مشاہدۂ کائنات سے روشنی پیدا ہوتی ہے اور اس کے لیے مظاہرِ فطرت کا نظارہ دراصل خدا کی قدرت کا مشاہدہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

چشمِ او روشن شود از کائنات
تا بہ بیند ذات را اندر صفات[۱۹۵]

اُس کی آنکھ (مظاہر) کائنات سے روشن ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ ذات کو صفات (مظاہر کی خصوصیات) میں دیکھ لیتا ہے۔

اِسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

بیا با شاہدِ فطرت نظر باز
چرا در گوشۂ خلوت گزینی
ترا حق داد چشمِ پاک بینے
کہ از نورش نگاہے آفرینی[۱۹۶]

آ (اور) فطرت کے محبوب کے ساتھ نظر مِلا۔ تو فطرت کے ایک (ہی) گوشے میں کس لیے جا گزیں ہے؟ تجھے حق نے دیکھنے والی پاک آنکھ عطا کی ہے کہ تو اُس کے نور سے ایک اور زاویۂ نگاہ پیدا کرے۔

آئیڈیل (Ideal) اور رِی اَل (Real) کے حوالے سے اب تک جتنی بحث ہوئی ہے، اِس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ آئیڈیل (Ideal) سے مراد خدا کی ہستی یا فکر و خیال پر مبنی مذہبی تعلیمات یا دِین ہے۔

۲۔ ری اَل (Real) سے مراد ٹھوس اور نظر آنے والی وہ خارجی اور حقیقی دُنیا ہے جو مظاہرِ فطرت کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔

۳۔ عیسائیت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ آئیڈیل (Ideal) اور ری اَل (Real) کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔

۴۔ اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ آئیڈیل (Ideal) اور رِی اَل (Real) ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے سے یوں ملے ہوئے ہیں:

شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم[۱۹۷]

۵۔ انسان میں رُوحانی ذات کا ربط اور اثبات اسلام اور عیسائیت دونوں کا مطالبہ ہے۔

۶۔ چونکہ عیسائیت کے نزدیک آئیڈیل (Ideal) اور رِی اَل (Real) کا آپس میں کوئی تعلق

نہیں چنانچہ اس کے لیے آئیڈیل (Ideal) سے تعلق اُستوار کرنے یا انسان میں رُوحانی ذات کے اثبات کے حوالے سے ری اَل (Real) یعنی حقیقی دُنیا کی کوئی اہمیت نہیں بلکہ یہ بالکل بیکار اور نا قابلِ اعتنا ہے۔

۷۔ اسلام چونکہ آئیڈیل (Ideal) یعنی مذہب اور رِی اَل (Real) یعنی حقیقی دُنیا کے ربط باہمی کا قائل ہے۔ اِس لیے اِس کے نزدیک آئیڈیل (Ideal) یعنی مذہب سے تعلق قائم کرنے یا انسان میں رُوحانیت کے اثبات کی غرض سے ری اَل (Real) یعنی حقیقی دُنیا سے منہ موڑنے کی ضرورت نہیں بلکہ اسلام حقیقی دُنیا (Real) کے ساتھ ایسے ربط اور اِس پر ایسے تغلب وتسلط کی اہمیت پر زور دیتا ہے جو انسان کے اندر رُوحانی شدت کے احساس میں اور زیادہ اضافہ کردے۔

۸۔ اِس سے یہ پتا چلتا ہے کہ عیسائیت کے برعکس اسلام کے نزدیک رِی اَل (Real) یعنی حقیقی دُنیا بیکار اور نا قابلِ اعتنا نہیں بلکہ انسان میں رُوحانی ربط واحساس کے حوالے سے اس کی ایک خاص غرض وغایت ہے۔

اِن مباحث کے بعد اقبال اپنا رُخ خالصتاً قرآن کی طرف کرتے ہوئے قرآن کی روشنی میں کائنات کی خصوصیات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کائنات کے بارے میں قرآن کے حوالے سے نہ صرف ایک سوال اُٹھاتے ہیں بلکہ اُس سوال کے مختلف جواب بھی فراہم کرتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

What, then, according to the Quran, is the character of the universe which we inhibit?[198]

اقبال یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ قرآن کی رو سے یہ کائنات جس میں ہم رہتے ہیں، کی خصوصیت کیا ہے؟ اقبال اس سوال کا قرآن کے حوالے سے پہلا جواب یہ دیتے ہیں کہ:

In the first place, it is not the result of a mere creative sport.[199]

کائنات کی خصوصیات کے حوالے سے اقبال نے پہلی بات یہ کہی ہے کہ کائنات کسی ایسے تخلیقی کھیل[۲۰۰] کے نتیجے کے طور پر وجود میں نہیں آئی ہے کہ جس کی کوئی سنجیدہ غرض وغایت نہ ہو۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ o مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ o[۲۰۱]

اقبال نے درج بالا آیات کا انگریزی ترجمہ اِن الفاظ میں درج کیا ہے:

'We have not created the Heavens and the earth and whatever is

between them in sport. We have not created them but for a serious end: but the greater part of them understand it not.[202]

ڈاکٹر وحید عشرت نے اقبال کے انگریزی ترجمہ کو اُردو میں یوں ڈھالا ہے:

ہم نے آسمانوں اور زمینوں کو اور اِن کے اندر جو کچھ ہے محض کھیل تماشا کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے اِن کو ایک نہایت سنجیدہ مقصد کے لیے پیدا کیا ہے مگر زیادہ تر لوگ اِس کا شعور نہیں رکھتے۔[۲۰۳]

آیاتِ مذکورہ بالا میں دو الفاظ ''لعبین'' اور ''بالحق'' نہایت اہم ہیں۔ آیات کا سہارا مفہوم و مطلب انھی دو الفاظ سے متعین ہوتا ہے۔ پہلی بات یہ کہی گئی ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق بے مقصد کھیل تماشا (لعب) نہیں۔[۲۰۴]

پھر پوری شدت سے یہ صراحت کی گئی کہ جو کچھ پیدا کیا گیا ہے وہ ''بالحق'' پیدا کیا گیا ہے۔ اقبال نے درج بالا آیات کا حوالہ اپنے اِس خیال کو تقویت بخشنے کے لیے دیا ہے کہ کائنات ''توہم کا کارخانہ''[۲۰۵] نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اِس کا نہ صرف مردانہ وار سامنا کرنا ہوگا بلکہ اِس کی غرض و غایت سے آگہی بھی حاصل کرنا ہوگی۔ بعض فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ ہم جو کچھ اپنے اردگرد دیکھتے ہیں اِس کا تعلق محض ہمارے ذہن و خیال سے ہے۔ ذہن و خیال سے باہر کسی شے کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ بقول جوڈ:

To exist is to be either a mind or an idea in some mind.[206]

کچھ اِس قسم کا عقیدہ ہندوؤں کا بھی ہے۔ ہندو کائنات کو مایا یعنی سراب کا نام دیتے ہیں گویا کائنات بظاہر تو نظر آتی ہے لیکن دراصل موجود نہیں۔ غالبؔ کا شعر یاد آتا ہے:

ہاں! کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ''ہے'' نہیں ہے[۲۰۷]

اقبال کے خیال میں کائنات کے متعلق اِس قسم کے تصورات عملی زندگی پر نہایت مہلک اثرات مرتب کرتے ہیں۔ چنانچہ اقبال آیاتِ قرآنی کی روشنی میں یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ جو لوگ زمین و آسمان کی خلقت پر غور و فکر کرتے ہیں اور اہلِ دانش ہیں وہ بخوبی جانتے ہیں کہ کائنات کو بے مقصد پیدا نہیں کیا گیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ ۝ الَّذِیْنَ یَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِیٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِهِمْ وَیَتَفَكَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ج رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا۔[۲۰۸]

اقبال نے درج بالا آیات کا انگریزی ترجمہ ان الفاظ میں درج کیا ہے:

'Verily in the creation of the Heavens and of the earth, and in the

succession of the night and of the day, are signs for men of understanding; who, standing and sitting and reclining, bear God in mind and reflect on the creation of the Heavens and of the earth, and say: "Oh our Lord! Thou hast not created this in vain".[209]

(بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دِن کے بدلتے رہنے میں بڑی نشانیاں ہیں اہلِ عقل کے لیے وہ عقل مند جو یاد کرتے رہتے ہیں آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور (تسلیم کرتے ہیں) اے ہمارے مالک! نہیں پیدا فرمایا تونے یہ (کارخانۂ قدرت) بے کار۔)[۲۱۰]

اقبال کائنات کے حوالے سے دوسری بات یہ بیان کرتے ہیں:

The universe is so constituted that it is capable of extentsion.[211]

گویا کائنات کی تشکیل کچھ یوں ہوئی ہے کہ یہ قابلِ توسیع ہے۔ اقبال کے کلام سے بھی یہی حقیقت متبادر ہوتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

گماں مبر کہ بپایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است[۲۱۲]

مت خیال کر کہ ساقی کا کام پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا (ابھی) بہت سی اَن چکھی شراب انگور کی رگوں میں ہے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں[۲۱۳]

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ[۲۱۴]

(وہ تخلیق میں جس قدر چاہتا ہے اضافہ (اور توسیع) فرماتا رہتا ہے۔)

موریس بوکائے اپنی کتاب بائبل، قرآن، سائنس میں لکھتا ہے:

کائنات کا پھیلاؤ جدید سائنس کی سب سے مرغوب کن دریافت ہے۔ اِس وقت یہ ایک نہایت مستحکم تصور ہے اور بحث صرف اِس بات پر مرکوز ہے کہ یہ اَمر کس طرح انجام پا رہا ہے۔ اس بات کی جانب پہلے پہل اضافیت کے عام نظریہ نے ذہن منتقل کیا تھا اور اب کہکشانی طیف کے جائزے کے بعد علمِ طبیعیات سے اس کی تائید ہو رہی ہے۔[۲۱۵]

ہارون یحییٰ اپنی کتاب کائنات، نظریۂ وقت اور تقدیر میں رقم طراز ہے:

۱۹۲۹ء میں کیلی فورنیا کی ماؤنٹ وِلسن رسدگاہ میں امریکی ماہرِ فلکیات ایڈون ہبل (Edwin

Hubble) نے جو حقیقت دریافت کی اُسے فلکیات کی عظیم ترین دریافتوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ بہت بڑی دُوربین سے ستاروں کا مشاہدہ کرتے ہوئے اُسے پتا چلا کہ اُس سے آنے والی روشنی طیف (Spectrum) کے سرخ سرے کی طرف تحویل ہوتی ہے۔ کوئی ستارہ جتنا دور ہے، اُس تحویل کی شرح اتنی ہی نمایاں ہے۔ اِس دریافت نے سائنسی حلقوں میں ہلچل مچادی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمہ سائنسی اصولوں کی رُو سے اگر روشنی کا سرچشمہ مشاہدہ کرنے والے کی طرف بڑھ رہا ہوتو اِس سے خارج ہونے والی شعاعوں کو الٹروائلٹ (Ultraviolet) سرے کی طرح تحویل ہونا چاہیے۔ اِس کے برعکس اگر یہ سرچشمہ مشاہدہ کرنے والے سے دُور ہٹ رہا ہوتو اِس سے نکلنے والی شعاعوں کو سرخ سرے کی طرف تحویل ہونا چاہیے۔ اِن معلومات کی روشنی میں ہبل کے مذکورہ بالا مشاہدے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ کائنات ہم سے دُور ہٹ رہی ہے۔ اِس کے فوراً بعد ہبل نے ایک اور دریافت کی۔ ستارے اور کہکشائیں صرف ہم سے نہیں بلکہ ایک دوسرے سے بھی دُور ہٹ رہی ہیں، جس کائنات میں سب چیزیں ایک دوسرے سے دُور ہو رہی ہوں، اُس کے بارے میں صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ مسلسل پھیل رہی ہے۔ اِس تصور کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے ایک غبارے کا تصور کریں جس کی سطح پر نقطے بنے ہوئے ہوں۔ جب غبارہ پھیلایا جائے گا تو یہ نقطے ایک دوسرے سے دُور ہٹیں گے۔ کہکشائیں بھی ان نقطوں کی طرح ایک دوسرے سے دُور ہٹ رہی ہیں۔ [۲۱۶]

دراصل اقبال سے قبل انیسویں صدی میں کائنات کے متعلق یہ نظریہ قائم ہو چکا تھا اور مقبولیت بھی اختیار کر چکا تھا کہ کائنات ایک ایسا جامد و ساکت مادی پیکر ہے جو از خود قائم اور غیر متغیر ہے۔ اقبال نے جب جدید فلسفہ و سائنس اور قرآنی تعلیمات کی روشنی میں اِس مسئلہ کا جائزہ لیا تو وہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ:

> It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change.[217]

گویا کائنات کوئی ایسی ٹھہری ہوئی یا رُکی ہوئی، تکمیل یافتہ شے (Finished Product) نہیں ہے جو بے حرکت (Immobile) اور ناقابلِ تغیر (Incapable of Change) ہو۔

اقبال کے حرکی اور ارتقائی تصور کا جائزہ لیں تو پتا چلتا ہے کہ اقبال کے نزدیک کائنات کے اندر تخلیقی عمل ہر لحظہ ایک سے ایک نئے جلوے دِکھا رہا ہے۔ تخلیق ایک مسلسل نہ رُکنے والا اور ہر دم جاری و ساری ایسا حرکی بہاؤ ہے جس میں کہیں رکاوٹ یا وقفہ پیش نہیں آتا۔ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب حکمتِ رومی میں مولانا روم کے حوالے سے لکھتے ہیں:

مولانا فرماتے ہیں کہ عالمِ خلق میں تجدد وامثال کا یہ حال ہے کہ دُنیا کی اکثر چیزیں اگرچہ قائم اور مستمر معلوم ہوتی ہیں لیکن دو لمحوں میں دُنیا ایک نہیں ہوتی۔ کسی چیز کا بجنسہٖ وہی چیز رہ کر قائم رہنا حواس کا دھوکہ ہے۔ عالمِ خلق کی ندی میں مسلسل نیا پانی آ رہا ہے۔[۲۱۸]

سلطان بشیر محمود قرآنِ پاک کی آیت كُلَّ يَومٍ هُوَ فِيْ شَأنٍ[۲۱۹] وہ ہر آن نئی شان میں ہوتا ہے، کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> Every day, he is in new splendour' means that universe is not a passive organism, but a dynamic active system where acts of creation and recreation always lead to a more splendid universe.[220]

اقبال جاوید نامہ میں لکھتے ہیں:

گفتم ''ایں زادن نمی دانم کہ چیست؟
گفت ''شانے از شیونِ زندگی است
شیوہ ہائے زندگی غیب و حضور
آں یکے اندر ثبات، آں در مرور[۲۲۱]

(میں نے کہا'' مجھے نہیں معلوم کہ یہ جنم لینا دینا کیا ہے۔ اُس نے کہا (حیات کی نالہ وزاری سے (ہی) زندگی کا ایک مقام ہے۔ زندگی کے رویے اِس کی خاصیتِ غیاب وحضور (ہونا، نہ ہونا) سے ترتیب پاتے ہیں۔ وہ کبھی حالتِ ثبات میں ہیں، تو کبھی حالتِ حرکت میں۔)

اقبال پیامِ مشرق میں لکھتے ہیں:

کجاست منزلِ ایں خاکداں تیرہ نہاد
کہ ہر چہ ہست چو ریگِ رواں بہ پرواز است[۲۲۲]

اِس بے نور فطرت کی حامل زمین کی منزل کہاں ہے؟ کہ (اس کائنات میں) جو کچھ بھی ہے وہ ریگِ رواں کی طرح (اپنے اپنے مدار میں) محوِ پرواز ہے۔

اقبال نے کائنات کی ناتمامیت اور اس کے اندر مسلسل پھیلاؤ کا ذِکر اپنی کئی ایک دیگر انگریزی تحریروں میں بھی کیا ہے مثلاً اقبال اپنے ایک انگریزی مضمون *Bedil in the Light of Bergson* میں لکھتے ہیں:

> The universe is not a complete whole, created once for all; it is not achievement but a continuous process.[223]

اِسی طرح اقبال ڈاکٹر نکلسن (Dr. Nicholson) کے نام اپنے ایک خط میں رقم طراز ہیں:

> The universe is not a completed act: it is still in the couse of formation.[224]

غالبؔ کا شعر ہے:

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں[۲۲۵]

اقبال کائنات کے پھیلاؤ اور مسلسل تغیر سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ شاید کائنات کے باطن میں ایک ایسی نئی خلقت کا خواب کروٹیں لے رہا ہے[۲۲۶] جو اِسے ہر پل بے چین اور بے قرار رکھتا ہے اور کسی لحظہ بھی سکون وثبات سے ہم کنار نہیں ہونے دیتا۔ اقبال اپنی اِس بات کی تائید میں قرآنِ پاک کی درج ذیل آیت کو سند کے طور پر پیش کرتے ہیں، ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

قُلْ سِيْرُوا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ[۲۲۷]

فرما دیجیے! تم زمین میں (کائناتی زندگی کے مطالعے کے لیے) چلو پھرو، پھر دیکھو (یعنی غور و تحقیق کرو) کہ اس نے مخلوق کی (زندگی) ابتدا کیسے فرمائی پھر وہ دوسری زندگی کو کس طرح اٹھا کر (ارتقا کے مراحل سے گزارتا ہوا) نشو ونما دیتا ہے۔ بے شک اللہ ہر شے پر بڑی قدرت رکھنے والا ہے۔

اقبال کے نزدیک کائنات کی تیسری اہم خصوصیت ''وقت'' ہے۔ اگر اقبال کے فکر وفلسفہ کا بغور جائزہ لیں تو پتا چلتا ہے کہ اقبال کے ہاں وقت یا زماں کی حیثیت ایک ایسے تخلیق کار عنصر کی ہے جس سے تمام واقعات وحوادث رُونما ہوتے ہیں۔[۲۲۸]

اقبال لکھتے ہیں:

> Infact, this mysterious swing and impulse of the universe, this noiseless swim of time which appears to us human beings, as the movement of day and night, is regarded by the Quran as one of the greatest sings of God.[229]

گویا کائنات کی یہ پُراسرار حرکت (Mysterious Swing) اور اِس کے اندر جنم لینے والی ہر لحظہ دھڑکن دراصل وقت کا ایک ایسا خاموش بہاؤ ہے جو ہم انسانوں کو دِن اور رات کے ایسے تغیر وتبدل کی صورت میں دِکھائی دیتا ہے جو قرآن کی نظر میں خدا کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک ہے:

سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات[۲۳۰]

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ ۝[۲۳۱]

اللہ رات اور دن کو (ایک دوسرے کے اوپر) پلٹتا رہتا ہے۔ اور بے شک اس میں عقل وبصیرت

والوں کے لیے (بڑی) رہنمائی ہے۔

اقبال نے اپنے خطبہ میں اس آیت کا ترجمہ انگریزی الفاظ میں یوں کیا ہے:

'God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight'[232]

اقبال کے خیال میں اگرچہ زماں (Time) خدا کی عظیم نشانیوں میں سے ایک ہے تاہم انسان زمانی وسعتوں کا ادراک دِن اور رات کے اُلٹ پھیر سے کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کا تصور ایک حرکت کے بعد وقوع پذیر ہونے والی دوسری حرکت سے جنم لیتا ہے مثلاً بکر دیکھتا ہے کہ زید کرسی پر بیٹھا ہوا ہے لیکن پھر زید کھڑا ہو جاتا ہے۔ یوں زید کے کرسی پر بیٹھنے اور پھر کھڑے ہونے کے درمیانی عرصے سے بکر کے دماغ میں وقت کا تصور اُبھرتا ہے۔ ایک اور مثال لیجیے۔ ایک گیند میز کے ایک کونے پر ہے، پھر وہی گیند اُسی میز کے دوسرے کونے پر پہنچ جاتی ہے۔ گیند کے میز کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک پہنچنے کا عمل دو حرکات کے درمیانی عرصے کا احساس اُجاگر کرتا ہے جو وقت کہلاتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی کے دماغ میں کسی بھی دوسری حرکت کا تصور کیوں پیدا ہوتا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ پہلی حرکت کی یاد انسان کے ذہن میں محفوظ رہتی ہے چنانچہ جب ایک اور حرکت وقوع پذیر ہوتی ہے تو وہ حرکت پہلی حرکت کے بعد دوسری حرکت کہلاتی ہے اور یوں اِن دونوں حرکات کے یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہونے کے باعث اِن دونوں حرکات کے درمیانی عرصے کا احساس اُبھرتا ہے جو وقت کہلاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر حرکت سے پہلے وقت ایک لازمی عنصر ہے۔ گویا وقت سے ہی حرکت ہویدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اِس سے پہلے کہ پہلی کے مقابلے میں کوئی بھی دوسری حرکت وقوع پذیر ہو، درمیان میں وقت کا آنا لازمی ہے۔ اس طرح یہ بات بڑی آسانی سے کہی جا سکتی ہے کہ وقت ہی ہر حرکت کا خالق ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

This is why the Prophet said,"Do not vilify time,for time is God".[233]

اقبال اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

زندگی از دہرو دہر از زندگی است
لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فرمانِ نبی است[۲۳۴]

زندگی زمانے سے ہے اور زمانہ زندگی سے ہے۔ نبی کا فرمان ہے کہ زمانے کو بُرا بھلا مت کہو۔

اقبال اپنے خطبہ میں لکھتے ہیں:

This immensity of time and space carries in it the promise of a

complete subjugation by man whose duty is to reflect on the signs of God, and thus discover the means of realizing his conquest of Nature as an actual fact.[235]

اقبال کہتے ہیں کہ زمان و مکاں کی وسعتیں اپنے اندر انسان کے ہاتھوں مکمل طور پر تسخیر ہونے کا عہد رکھتی ہیں گویا انسان کے آگے سرِ تسلیم خم کیے ہوئے ہیں تاہم اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ آیاتِ الٰہی یعنی مظاہرِ فطرت پر غور و فکر کرے اور اُن ذرائع کا کھوج لگائے جن سے مظاہرِ فطرت کی تسخیر کو ایک ٹھوس حقیقت (Actual Fact) کا روپ دیا جا سکتا ہے۔

اقبال کے الفاظ ''زمان و مکاں کی وسعتیں'' (Immensity of Time and Space) نہایت غور طلب ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمان و مکاں کی وسعت سے کیا مراد ہے؟

دراصل زماں (Time) کا اظہار ایسی حرکت سے ہوتا ہے جو کسی ظاہری واقعے کو جنم دے مثلاً بیج حرکت کے مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے مختلف ظاہری رُوپ اختیار کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک تناور درخت بن جاتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب وقت سے خلق شدہ حرکت کے باعث واقعہ وقوع پذیر ہوتا ہے تو واقعہ مکاں کا باعث بنتا ہے۔ زمانی حرکت سے واقعاتی تغیر کی بہترین مثال اقبال کا یہ شعر ہے:

زندگی قطرے کو سکھلاتی ہے اسرارِ حیات
یہ کبھی گوہر کبھی شبنم کبھی آنسو ہوا[۲۳۶]

یوں اگر غور کریں تو پتا چلتا ہے کہ زمان و مکاں کی وسعتیں دراصل واقعاتی حوادث کی صورت میں مظاہرِ فطرت کی بے کرانیاں ہیں۔ یہ صحرا، سمندر، ہوائیں اور گھٹائیں، یہ چاند، ستارے، سورج اور کہکشائیں، یہ غنچہ، گل اور گلستان کی مہکی فضائیں سب مظاہرِ فطرت ہیں۔ اقبال انسان کو انھی مظاہرِ فطرت کی تسخیر کی طرف متوجہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مظاہرِ فطرت نہ صرف انسان کی خدمت اور اطاعت گزاری کے پابند ہیں بلکہ اِس بات کے منتظر ہیں کہ انسان اِن پر اپنا دستِ تسخیر ثابت کرے۔

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک[۲۳۷]

یہ دنیا دعوتِ دیدار ہے فرزندِ آدم کو
کہ ہر مستور کو بخشا گیا ہے ذوقِ عریانی[۲۳۸]

چنانچہ انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ آیاتِ الٰہی یعنی مظاہرِ فطرت پر غور و خوض کرے، اِن کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرے اور ایسے ذرائع اور وسائل دریافت کرے جن سے مظاہرِ فطرت کو

تسخیر کیا جا سکتا ہے۔مظاہرِ فطرت کی تسخیر سے ہی انسان اِن مظاہر کے باطن میں پنہاں اُن ثمرات اور فوائد سے بہرہ ور ہو سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی صورت میں اِن کے اندر پوشیدہ ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً[۲۳۹]

(لوگو!) کیا تم نے دیکھا کہ اللہ نے تمہارے لیے ان تمام چیزوں کو مسخر فرما دیا ہے جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین ہیں، اور اس نے اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں تم پر پوری کر دی ہیں۔)

قرآنِ پاک کی سورۃ النحل میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌ بِاَمْرِهٖ اِنَّ فِىْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۝[۲۴۰]

(اور اسی نے تمہارے لیے رات اور دن کو اور سورج اور چاند کو مسخر کر دیا، اور تمام ستارے بھی اُسی کی تدبیر (سے نظام) کے پابند ہیں، بے شک اس میں عقل رکھنے والے لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں۔)

آیاتِ مذکورہ سے یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ کائنات اور اِس میں موجود ہر شے انسان کے لیے پیدا کی گئی ہے۔انسان کائنات کا تابع نہیں بلکہ کائنات کا ہر مظہر انسان کے تابع ہے۔

نہ تو زمیں کے لیے ہے، نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے[۲۴۱]
جہاں تمام ہے میراث مردِ مومن کی
میرے کلام پہ حجت ہے نکتۂ لولاک[۲۴۲]

انسان ہی سلطانِ بحر و بر ہے، مردِ مومن ہے اور اِس لشکرِ رنگ و بو کا جسے کائنات کہتے ہیں سالار ہے۔

تو مردِ میداں، تو میرِ لشکر
نوری، حضوری، تیرے سپاہی[۲۴۳]

اقبال رقم طراز ہیں:

Such being the nature and promise of the universe, what is the nature of man whom it confronts on all sides?[244]

گویا یہ ٹھیک ہے کہ انسان بہت بلند مرتبت ہے۔ایسا بلند مرتبت اور عالی شان ہے کہ یہ کائنات جو اِسے چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے، ہر لحظہ اِس کے سامنے اطاعت اور

فرمانبرداری کے لیے سرنگوں ہے، تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مخدومِ کائنات انسان کی اپنی فطرت کیا ہے؟ اقبال انسان کے متعلق رقم طراز ہیں:

> Endowed with a most suitable mutual adjustment of faculties, he discovers himself down below in the scale of life, surrounded on all sides by the forces of obstructions:
> 'That of goodliest fabric We created man, then brought him down to the lowest of the low!'[245]

اقبال کہتے ہیں کہ نہایت موزوں اور باہم مربوط صلاحیتوں سے مزین انسان اپنے آپ کو زندگی کے پیمانے پر ایسی نچلی سطح پر پاتا ہے کہ جہاں وہ چاروں طرف سے مزاحم قوتوں سے گھرا ہوا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍO ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِيْنَO[۲۴۶]

(بے شک ہم نے انسان کو بہترین (اعتدال اور توازن والی) ساخت میں پیدا فرمایا ہے۔ پھر ہم نے اسے پست سے پست تر حالت میں لوٹا دیا۔)

بظاہر یہ بات متضاد سی معلوم ہوتی ہے کہ ایک طرف تو یہ کہا جا رہا ہے کہ انسان ایسی نہایت مربوط اور موزوں ترین صلاحیتوں کا حامل ہے کہ قرآن اس کے متعلق یہ کہتا ہے کہ:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍO[۲۴۷]

بے شک ہم نے انسان کو بہترین (اعتدال اور توازن والی) ساخت میں پیدا فرمایا ہے۔

پھر ساتھ ہی یہ کہنا کہ انسان کو زندگی کے پیمانے پر سب سے نچلی سطح پر رکھا گیا ہے گویا قرآن کے الفاظ میں انسان ''اَسْفَلَ سٰفِلِيْنَ'' ہے۔ ایں چہ بوالعجبی است؟

اگر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اقبال نے انسان کے حوالے سے اُس کا زندگی کی جس نچلی سطح پر ہونے کا ذِکر کیا ہے، وہ دراصل ایسا چیلنجوں اور مزاحمتوں بھرا ماحول ہے کہ جس میں انسان کو اپنی زندگی کا آغاز کرنا پڑتا ہے۔ تاہم اِس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان دیگر مخلوقات کے مقابلے میں فروتر ہے۔ توجہ طلب اَمر یہ ہے کہ کائنات کی دیگر مخلوقات کے لیے زندگی ایسا وبال نہیں کہ جس سے سَر ٹکرا ٹکرا کر اُسے اِس پر غالب آنے کی جدوجہد کرنی پڑے۔ انسان کے علاوہ ہر مخلوق زندگی کا ایک ایسا یک رُخی ایجنڈا رکھتی ہے کہ جس پر عمل درآمد کے لیے وہ ایسی مخصوص عقل و دانش بھی اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتی ہے کہ جو ایجنڈے کی تکمیل کے لیے خودکار طریقے سے اپنا کام دِکھائے۔ اس طرح کسی بھی مخلوق کے لیے زندگی مزاحمت یا سعی و خطا کا امتحان ثابت نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم انسانی زندگی پر غور کریں تو پتا چلے گا کہ ایک طرف تو اہداف کی جدت اور سرگرمیوں کی بوقلمونی کے

لحاظ سے انسانی زندگی کا کینوس دیگر مخلوقات کی حیات کی مقابلے میں نہایت وسیع اور متنوع رنگوں پر مشتمل ہے۔ اِس پر طرفہ تماشا یہ ہے کہ انسان کو زندگی کے کسی بھی معاملے میں کامیابی کی منزل پر پہنچنے کے لیے درکار عقل و دانش دیگر مخلوقات کی طرح یونہی بغیر محنت اور بے سعی و کاوش حاصل نہیں ہو جاتی بلکہ انسان کو نہایت نچلی سطح سے شروع کرتے ہوئے جہدِ مسلسل کے ایسے طویل اور صبر آزما راستے سے گزرنا پڑتا ہے کہ جس کے ہر قدم پر کانٹوں اور مزاحمتوں کا سامنا کرنا ایک لازمی اَمر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زندگی کی نہایت نچلی سطح سے شروع کرتے ہوئے انسان کا ارتقائی مراحل طے کرنا نہ صرف انسانی عظمت کی دلیل ہے بلکہ اِس بات کا بھی ثبوت ہے کہ اللہ تعالیٰ کو انسان پر یہ اعتماد ہے کہ اُس نے انسان کو جو صلاحیتیں امانت کے طور پر دی ہیں، انسان میں یہ ہمت ہے کہ وہ ان صلاحیتوں سے کام لیتے ہوئے اپنی زندگی کو نہ صرف بلند سے بلند تر سطح سے ہم کنار کرے بلکہ اپنے افضل المخلوقات ہونے کا بھی ثبوت فراہم کر دے۔ اقبال خطبات میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

> The fact that the higher emerges out of the lower does not rob the higher of its worth and dignity. It is not the origin of a thing that matters, it is the capacity, the significance and the final reach of the emergent that matters.[248]

گویا اِس میں شک نہیں کہ انسان ادنیٰ مراحلِ حیات سے سفر کرتا ہوا اعلیٰ مراحلِ حیات میں داخل ہوتا ہے۔ تاہم اِس سے نہ تو زندگی کے اعلیٰ مراحل کی سطوت و عظمت اور قدر و قیمت میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے اور نہ ہی انسانی عظمت و شرف پر کوئی حرف آتا ہے بلکہ انسانی عظمت کا یہ پہلو پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ یہ انسان ہی ہے کہ جو زندگی کے ایک حرکی پیکر کی صورت میں حیات کی پستیوں کو بے کنار بلندیوں اور رفعتوں سے ہم کنار کر دیتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کائنات کے اِس مزاحمتوں بھرے ماحول میں انسان کی صورتِ حال کیا ہے؟ اقبال کے الفاظ میں:

> How do we find him in this environment?[249]

دیکھنے اور غور کرنے کی بات یہ ہے کہ انسان کائنات کے اِس ماحول میں کیسے جیتا، بستا اور رہتا ہے؟ کیا خاص بات ہے کہ اپنے چاروں طرف مزاحمتوں بھرے ماحول کے باوجود انسان بالآخر زندگی کی پستیوں کو شکست دیتا ہوا مسلسل آگے بڑھتا اور حیات کے بلند سے بلند تر مدارج طے کرتا ہے؟ اقبال اِس سوال کا جواب دیتے ہوئے انسانی فطرت کی یوں پردہ کشائی کرتے ہیں:

> A 'restless'[250] being engrossed in his ideals to the point of forgetting everything else, capable of inflicting pain on himself in

his ceaseless quest after fresh scopes for self-expression.[251]

اقبال کے خیال میں انسان اپنے مقاصد کے نشے میں چور ایسی بے چین و بے قرار ہستی (Restless Being) ہے جو ہر پل اپنے مقاصد کی حصول کی جدوجہد میں اِس حد تک محو رہتی ہے کہ اُسے اِن کے علاوہ اور کچھ یاد نہیں رہتا۔ مزید برآں وہ اِس قابل بھی ہے کہ اظہارِ خودی (Self-Expression) کے لیے اپنے آپ کو اذیتوں کا شکار کرتے ہوئے نئے امکانات (Fresh Scopes) کی تلاش میں بے پایاں جستجو کرے۔ یوں غور کریں تو پتا چلتا ہے کہ مقاصد برآری اور مقاصد آفرینی دونوں باتیں انسانی سرشت میں شامِل ہیں۔ انسان مقصد کی لگن اور مقاصد کی بنت سے کبھی فارغ نہیں ہوتا کیونکہ مقاصد آفرینی ہی انسانی زندگی میں حرکت و حرارت، جوش و ولولہ اور تگ و تاز کی علامت ہے۔

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را درا از مدعاست[۲۵۲]

مقصد کی خواہش ہی زندگی کو بقا دیتی ہے، مقصد کی خواہش اُس (زندگی) کے کارواں کے لیے حرکت کی گھنٹی ہے۔

انسان جب مقصد کے حصول کی لیے مزاحم قوتوں سے لڑتا ہوا اِن پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے تو دراصل اُن صلاحیتوں کا استعمال کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان کو اِس اعتماد (Trust) کے ساتھ ودیعت کی ہیں کہ انسان دُنیا میں انھی کی بدولت اپنی زندگی کی پستیوں کو بے کنار رفعتوں سے ہم کنار کر دے گا۔ چنانچہ اقبال انسان کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

With all his failings, he is superior to Nature, in as much as he carries within him a great trust which, in the words of the Quran, the Heavens and the earth and the mountains refused to carry.[253]

اقبال کہتے ہیں کہ انسان اپنی تمام تر کوتاہیوں اور خطاؤں کے باوجود فطرت سے بہتر ہے کیونکہ وہ اپنے ساتھ اُس بہت بڑی امانت کو لیے ہوئے ہے کہ جس کے بوجھ کو اُٹھانے سے زمین و آسمان اور پہاڑوں نے بھی انکار کر دیا۔[۲۵۴] گویا اقبال کے خیال میں انسان کی مظاہرِ فطرت پر برتری کا باعث انسان کا وہ جرأت مندانہ اقدام ہے کہ جس کے باعث کائنات میں صرف اُس نے خدا کی طرف سے ملنے والی امانت یعنی ذمہ داری کے بوجھ کو اُٹھا لیا، یہ ذمہ داری کیا تھی؟ یہ ذمہ داری دراصل اُن صلاحیتوں کو نبھانے اور استعمال کرنے کی پیشکش تھی جسے قبول کرنے سے جب سب مظاہر کائنات نے معذوری ظاہر کر دی تو پھر اللہ تعالیٰ نے انسان کو اُس کی رضا سے اُنھی صلاحیتوں کی پیشکش اِس اعتماد کے ساتھ کی کہ انسان نہ صرف خدا کی ودیعت کردہ صلاحیتوں سے اپنی زندگی

کی تلخیوں کو رنگین بنائے گا بلکہ حیات کے مراتب میں بھی ہر لحظہ اضافہ کرے گا۔

اِس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کی ابتدا بے حد پست معیارِ حیات سے ہوتی ہے۔ انسان پر ایک وقت وہ بھی گزرتا ہے کہ جب وہ نہ اپنی حاجات خود پوری کر سکتا ہے، نہ اُسے اپنے ننگ و ناموس کی خبر ہوتی ہے، نہ بولنے سے آشنائی اور نہ گفتگو کا ڈھب آتا ہے، نہ انسان اچھائی اور برائی میں تمیز کرتا ہے اور نہ اُس کے کردار اور رویے میں شائستگی ہوتی ہے لیکن یہ صورتِ حال مستقل نہیں رہتی۔ انسان بتدریج اپنی کمزوریوں اور خطاؤں پر غلبہ پاتے ہوئے عروج و ارتقاع کے اُس مقامِ ارفع کو چھو لیتا ہے کہ اُس کی سطوت و عظمت اور جلادت و جلالت کے مقابلے میں مظاہرِ کائنات سہمے ہوئے نظر آتے ہیں:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے[۲۵۵]

اقبال کے بقول:

His career, no doubt, has a beginning,but he is destined, perhaps, to become a permanent element in the constitution of being.[256]

اقبال کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کی ایک ابتدا ہے، تاہم یہ بات شاید انسان کے مقدر میں لکھ دی گئی ہے کہ وہ ہستی کی تشکیل میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت اختیار کر لے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہستی سے کیا مراد ہے؟ اور یہ کہ انسان ہستی کی تشکیل میں مستقل عنصر (Permanent Element) کی صورت کیسے اختیار کر سکتا ہے؟

جہاں تک ہستی کا تعلق ہے تو ہستی سے مراد کائنات ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال نے اِسی خطبہ کے ابتدا میں یہ سوال اُٹھایا تھا:

Is there a permanent element in the constitution of this universe?[257]

یعنی کیا اِس کائنات کی تشکیل میں کوئی مستقل عنصر ہے؟ چنانچہ اب اقبال خطبہ کے اِس مرحلے پر یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ہاں ایک عنصر ہے جو کائنات کی تشکیل میں مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ اِس مستقل عنصر (Permanent Element) کا نام انسان ہے۔ انسان کو کائنات کی تشکیل میں مستقل عنصر (Permenent Element) کی حیثیت اِس لیے حاصل ہے کہ یہ انسان ہی ہے جو اپنی فکر کی ندرت، عمل کی قدرت اور بے قرار فطرت کے باعث مسلسل جدوجہد سے ہستی یعنی کائنات کی تشکیل میں مستقل عنصر (Permanent Element) کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ انسان اپنی جدوجہد اور کاوش سے کائنات میں مسلسل ایسے نئے رنگ بھرتا چلا جاتا ہے جس سے

کائنات پر اُس کی شخصیت کی ایک ایسی پختہ چھاپ مرتب ہو جاتی ہے جو مستقل اور اَن مٹ صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اِسی لیے اقبال کہتے ہیں:

بخود باز آ خودی را پختہ تر گیر
اگر گیری پس از مردن نمیری[۲۵۸]

خود میں واپس آ اور خودی کو مزید پختہ بنا۔ اگر تو ایسا کر لے تو مرنے کے بعد بھی نہیں مرے گا۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًیo اَلَمْ یَکُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِیٍّ یُّمْنٰیo ثُمَّ کَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰیo فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَیْنِ الذَّکَرَ وَالْاُنْثٰیo اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓی اَنْ یُّحْیِۦَ الْمَوْتٰیo[۲۵۹]

کیا انسان گمان کرتا ہے کہ وہ یونہی چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا وہ منی کا ایک نطفہ (قطرہ) نہ تھا جو رحم مادر میں ٹپکایا گیا، پھر وہ جما ہوا خون ہوا، پھر اُس نے اِسے پیدا کیا، پھر اِسے درست (اندام) کیا، پھر اِس کی مرد اور عورت دو قسمیں بنائیں۔ کیا وہ اِس پر قادر نہیں کہ مُردوں کو زندہ کرے؟

اقبال انسان اور کائنات کی باہمی آویزش کے باعث انسان کی باطنی دُنیا سے جنم لینی والی اُس تخلیقی سرگرمی کا ذِکر کرتے ہیں جو حیات کی ارتقائی حرکت کا سبب بنتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> When attracted by the forces around him, man has the power to shape and direct them; when thwarted by them, he has the capacity to build a much vaster world in the depths of his own inner being, wherein he discovers sources of infinite joy and inspiration.[260]

اقبال یہ کہتے ہیں کہ جب انسان اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی کائناتی قوتوں سے متاثر ہوتے ہوئے اُن کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو انسان کائناتی مظاہر کے مقابل اپنی بھرپور طاقت کا اظہار کرتا ہے۔ اقبال کے خیال میں انسان اتنی قوت رکھتا ہے کہ وہ کائنات کے مختلف مظاہر پر اپنے کنٹرول کا مظاہرہ کرے۔ ان سے جیسا چاہے کام لے، اُنھیں جیسا چاہے بنائے اور جس طرف چاہے اُن کا رُخ بدل دے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ اِس عمل میں کوئی کائناتی طاقت انسان کے سامنے مزاحمت پیش کرے، رکاوٹ ڈالے اور یوں انسانی جدوجہد کی راہ میں حائل ہو، تاہم اِس صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لیے انسان میں یہ صلاحیت بھی ہے کہ کائنات کے کسی پہلو سے جس درجے کی مزاحمت (Thwart) ہوئی ہے انسان اُس کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی باطنی دُنیا میں اُس سے کہیں بڑھ کر طاقتور اور عزم و استقلال کی حامل ایسی وسیع دُنیا آباد کرے کہ جس کا واحد مقصد کائنات کے مزاحمتی پہلو کو شکست دینا اور اِس پر غلبہ پانا ہو۔ اس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ

انسان مزاحمتوں سے بھرپور دیو قامت مظاہرِ فطرت سے نہ ڈرتا ہے اور نہ گھبراتا ہے بلکہ اپنے باطن کی گہرائیوں میں فاتح عالم عزم اور یقین و ایمان کی ایسی وسیع دُنیا آباد کر لیتا ہے جس کا بے کنار سرور انسان کے پنکھڑی کی مانند کمزور جسم میں صلابت اور تخلیقی فعالیت کی وہ جوت جگا دیتا ہے کہ جس کے سیلِ تندرو کا سامنا حقیقی دُنیا کا کوئی چیلنج نہیں کر سکتا۔

سبک اِس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں
پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں[۲۶۱]
دو نیم اِن کی ٹھوکر سے صحرا و دریا
سمٹ کر پہاڑ اِن کی ہیبت سے رائی[۲۶۲]

اقبال لکھتے ہیں:

Hard his lot and frail his being, like a rose-leaf, yet no form of reality is so powerful, so inspiring, and so beautiful as the spirit of man! Thus in his inmost being man, as conceived by the Quran, is a creative activity, an ascending spirit who, in his onward march, rises from one state of being to another.[263]

اقبال کے خیال میں انسان کو فطرت کی طرف سے درپیش چیلنجوں کا سامنا کرتے ہوئے بے انتہا جوش و ولولہ اور لطف حاصل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اِس طریقے سے مزاحمتی ماحول کا سامنا کرتے ہوئے انسان کی اُن باطنی صلاحیتوں کو کام کرنے کا موقع ملتا ہے جو انسان کی اشرفیت اور تخلیقی سرگرمیوں کا اصل سبب ہیں۔ مزید برآں ایسا کرتے ہوئے انسانی رُوح کے جلوؤں کا وہ اظہار ہوتا ہے کہ جس کا مقابلہ مظاہرِ فطرت کی کوئی طاقت اور حسنِ فطرت کا کوئی پہلو نہیں کر سکتا۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ آزمائشوں کا مقابلہ ایک پُرخطر اور مشکل کام ہے تاہم پنکھڑی کی طرح نازک اندام اور نحیف ہونے کی باوجود[۲۶۴] یہ کٹھن کام انسان کے مقدر میں لکھ دیا گیا ہے کہ وہ خارجی مزاحمتوں کے مقابل اپنی اندرونی صلاحیتوں کو کام میں لاتے ہوئے تخلیقی سرگرمی کے حامل ایسے حرکی پہلو کا کردار ادا کرے، جس کی رُوح کے ارتقائی مزاج میں ہر لحظہ بلند سے بلند تر ارتقائی مراحل طے کرنے کی دائمی لگن ہو۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ o وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ o وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ o لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ o [۲۶۵]

پس میں قسم کھاتا ہوں شفق کی اور رات کی اور جن کو وہ سمائے ہوئے ہے اور چاند کی جب وہ ماہِ

کامل بن جائے، تمہیں ضرور درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزر جانا ہے۔

اقبال کے نزدیک فطرت سے ربط و تعلق ارتقا کی بنیادی شرط ہے۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں:

> It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces, now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a Co-worker with him, provided man takes the initiative.[266]

اقبال کہتے ہیں کہ انسان کا یہ مقدر ہے کہ وہ اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی کائنات کی گہری تمناؤں میں شریک ہو۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کائنات کی گہری تمنائیں کیا ہیں اور انسان اِن تمناؤں میں شرکت کیسے کر سکتا ہے؟

فلسفہ اقبال کی روشنی میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ کائنات کی سب سے گہری اور بڑی تمنا یہی ہے کہ انسان کائنات کے اندر پوشیدہ انوارِ الٰہی کے جلووں تک رسائی حاصل کر لے۔ انوارِ الٰہی سے مراد خدا کی حکمت و دانائی کے وہ بیش بہا پہلو ہیں جو اِس کائنات کے رگ و ریشے میں سمائے ہوئے ہیں۔ یہی کائنات کا حقیقی حسن ہے اور ظاہر ہے حسن کی سب سے بڑی تمنا نمایاں ہونا ہی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین حکمتِ اقبال میں لکھتے ہیں:

> کائنات انسان کو حق تعالیٰ کے دیدار کی دعوت دے رہی ہے اور یہ عجیب بات نہیں، اس لیے کہ ہر حسین جس کا حسن چھپا ہوا ہو، اپنے حسن کو بے حجاب کرنے کا آرزومند ہوتا ہے۔[۲۶۷]

خدا کی حکمت و دانائی ہی اُس کا حسن و جمال ہے۔ کائنات کے ہر ہر جوڑ بند میں اِس حسن و جمال کے بیش بہا خزانے موجود ہیں۔ چنانچہ کائنات کی سب سی بڑی آرزو یہی ہے کہ اِس کے اندر پوشیدہ حُسنِ الٰہی کے جلووں کا اظہار ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سعادت صرف انسان کے مقدر میں لکھی ہے کہ وہ کائنات کے حسن کو نمایاں کرنے کا فریضہ انجام دیتے ہوئے کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اِس کے حسن کو دوبالا کرے۔

بیا ایں خاکداں را گلستاں ساز
جہانِ پیر را دیگر جواں ساز
بیا یک ذرہ از دردِ دلم گیر
تہِ گردوں بہشتِ جاوداں ساز[۲۶۸]

آ! اِس مٹی کے گھر کو گلستان بنا دے۔ اِس بوڑھے جہاں کو ایک مرتبہ پھر جوان کر دے۔ آ! میرے

دُکھی دِل سے ایک ذرہ لے لے، (اور اِس کے سوز سے) آسماں تلے ہمیشہ رہنے والی جنت بسالے۔

اقبال کے خیال میں کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو کر اِس کے حسن کو دوبالا کرنے کا عمل ایک ایسی مسلسل جدوجہد ہے جس سے انسان صرف اِسی صورت میں سرخرو ہوسکتا ہے کہ کبھی تو وہ خود کائناتی قوتوں کے مطابق ڈھل جائے اور اِن سے شناسائی پیدا کرلے، دِن اور رات کے مطابق اپنے کاموں کی تقسیم کرے، موسموں کی مطابق فصلیں اُگائے اور کاروبارِ زندگی کی تدابیر کرے اور کبھی وہ اپنی بھرپور طاقت وتوانائی سے کام لیتے ہوئے مظاہرِ قدرت گویا کائناتی قوتوں کو اپنی آرزوؤں اور تمناؤں کے مطابق ڈھال لے۔ اپنی دُنیا آپ پیدا کرے اور جہانِ تازہ تخلیق کرے یعنی خوراک کی ضرورت ہے تو سنگلاخ اور ناہموار زمین کو ہموار کرے، بجلی کی ضرورت ہے تو بہتے دریاؤں کو روک لے اور ڈیم تعمیر کرے۔ اپنی طاقت وتوانائی کو مزید استعمال کرے اور پاتال سے تیل، پانی، گیس اور دیگر انواع واقسام کے خزانے نکال لے، ستاروں پر کمند ڈالے، سورج کی شعاعوں کو گرفتار کرے یا پھر چاند کے سینے پر قدم رکھ کر اُسے اپنی سیرگاہ بنالے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اِس سارے عمل میں خدا انسان کا معاون ومددگار رہتا ہے۔ بشرطیکہ انسان پہل کرے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوۡا مَا بِاَنۡفُسِهِمۡ ۞ [۲۶۹]

اللہ کبھی اُس حالت کو نہیں بدلتا جو کسی گروہ کو حاصل ہوتی ہے جب تک کہ وہ خود ہی اپنی حالت نہ بدل ڈالے۔ [۲۷۰]

مولانا ظفر علی خان کا مشہور شعر ہے:

خدا نے آج تک اُس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو خیال جس کو آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

ہمتِ مرداں، مددِ خدا یعنی اگر انسان ہمت اور جرأت سے کسی کام کی ابتدا کرتا ہے تو خدا اُس کی مدد کرتا ہے اور اُس کی کوششوں میں شاملِ حال ہوجاتا ہے۔ تاہم اقبال کے بقول:

> If he does not take the initiative, if he does not evolve the inner richness of his being, if he ceases to feel the inward push of advancing life, then the spirit within him hardens into stone and he is reduced to the level of dead matter.[271]

یعنی اگر انسان پہل نہیں کرتا، اگر وہ اپنی باطنی صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا اور اگر وہ آگے کی جانب رواں حیات کی اندرونی تحریک کو محسوس کرنا چھوڑ دیتا ہے تو اُس کا روحانی جوہر پتھرا جاتا ہے۔[۲۷۲] اور وہ مردہ خاک کی طرح محض ''لعبتِ خاک'' کی صورت اختیار کرلیتا ہے اور ظاہر ہے:

''لعبتِ خاک ساختن می نہ سزد خدائے را'' ۲۷۳

اقبال کے بقول:

خام ہے جب تک تو ہے مٹی کا اِک انبار تو
پختہ ہو جائے تو ہے شمشیرِ بے زنہار تو ۲۷۴

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زندگی میں پختگی کیسے پیدا ہوتی ہے؟ اقبال اِس سوال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ:

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی ۲۷۵

گردشِ پیہم یعنی مسلسل تگ ودو اور جد وجہد سے زندگی میں پختگی اور صلابت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال کے خیال میں جہدِ مسلسل کا تعلق فطرت سے ربط و تعلق پیدا کرتے ہوئے اپنے ماحول کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے سے ہے۔ تسخیرِ فطرت کے لیے محنت ومشقت اور جگر کاوی سے کام لینا ہی انسان کی عظمت کا باعث ہے۔ اِسی سے انسانی فطرت کو کمال حاصل ہوتا ہے۔ اُس کی فہم اور تدبیری صلاحیتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ فطرت سے ربط و تعلق کی بدولت ہی انسانی خودی ارتقا کے بلند سے بلند تر مدارج طے کرتی ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

His life and the onward march of his spirit depend on the establishment of connexions with the reality that confronts him.[276]

اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ حیات اور رُوحِ انسانی کے تحرک وارتقا کا انحصار اِس بات پر ہے کہ انسان حقیقی دُنیا سے ربط و تعلق اُستوار کرے تاہم یہ ربط و تعلق صرف اور صرف اِسی صورت اُستوار ہوسکتا ہے کہ انسان اپنے اندر حقیقی دُنیا کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرنے کا ذوق وشوق پیدا کرے کیونکہ:

It is knowledge that establishes these connexions.[277]

یعنی علم ہی حقیقی دُنیا سے ربط و تعلق کا باعث بنتا ہے۔ تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کسے کہتے ہیں اور یہ کہ حقیقی دُنیا کا علم کیسے حاصل کیا جا سکتا ہے؟ اقبال علم کی نوعیت و ماہیت پر یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

Knowledge is sense-perception elaborated by understanding.[278]

اقبال کہتے ہیں کہ علم ایک ایسے حسی ادراک کا نام ہے جس کی توضیح عقل کرتی ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ تمام حواس کا تعلق دماغ سے ہے۔ اگر کسی بیماری کی وجہ سے یا کسی بھی اور وجہ سے کسی حس کا رابطہ دماغ سے منقطع ہو جائے تو اُس حس کی نسبت سے دماغ کا توضیحی عمل بھی رُک جاتا ہے مثلاً اگر ناک سے دماغ کو جانے والے اعصاب کاٹ دیئے جائیں تو کسی بھی چیز کی خوشبو یا بدبو کا تصور

ختم ہو جائے گا اور اسی طرح اگر بصری اعصاب کا دماغ سے رابطہ منقطع ہو جائے تو کسی بھی شے کی شبیہ کا تصور ختم ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس۔ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ حسی ادراک دراصل عقلی توضیح کا محتاج ہے۔ عقلی توضیح حواس کی فراہم کردہ معلومات کو تصورات کی صورت دے کر اُنھیں بامعنی بنا دیتی ہے۔ انسان کی اِسی عقلی استعداد کو قرآنِ پاک یوں بیان کرتا ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ط قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَن یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَآءَ ج وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ ط قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ o وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِکَةِ لا فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ o قَالُوْا سُبْحٰنَکَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ط اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ o قَالَ یٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ج فَلَمَّآ اَنْۢبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ لا قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لا وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ o[۲۷۹]

تمہارے ربّ نے فرشتوں سے کہا تھا کہ میں زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں' اُنھوں نے عرض کیا 'کیا آپ زمین پر کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اِس کے نظام کو بگاڑ دے گا اور خوں ریزیاں کرے گا؟ آپ کی حمد وثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم کر رہے ہیں' فرمایا: ''میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔'' اِس کے بعد اللہ نے آدم کو ساری چیزوں کے نام سکھائے، پھر اُنھیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا: ''اگر تمہارا خیال صحیح ہے (کہ کسی خلیفہ کے تقرر سے نظام بگڑ جائے گا) تو ذرا اِن چیزوں کے نام بتاؤ۔'' اُنھوں نے عرض کیا: ''نقص سے پاک تو آپ کی ذات ہے۔ ہم تو بس اتنا ہی علم رکھتے ہیں، جتنا آپ نے ہم کو دیا ہے۔ حقیقت میں سب کچھ جاننے اور سمجھنے والا آپ کے سوا کوئی نہیں۔'' پھر اللہ نے آدم سے کہا: ''تم اُنھیں اِن چیزوں کے نام بتاؤ۔'' جب اُس نے اُن کو ان سب کے نام بتا دیئے تو اللہ نے فرمایا: ''میں نے تم سے کہا نہ تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی وہ ساری حقیقتیں جانتا ہوں جو تم سے مخفی ہیں۔ جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو وہ بھی مجھے معلوم ہے اور جو کچھ تم چھپاتے ہو وہ بھی میں جانتا ہوں۔

اقبال درج بالا آیاتِ قرآنی کی حوالے سے رقم طراز ہیں:

> The point of these verses is that man is endowed with the faculty of naming things, that is to say, forming concepts of them, and forming concepts of them is capturing them. Thus the character of man's knowledge is conceptual and it is with the weapon of this conceptual knowledge that man approaches the observable aspect

of Reality. The one note-worthy feature of the Quran is the emphasis that it lays on this observable aspect of Reality.[280]

اقبال کہتے ہیں کہ انسان کو اشیا کے نام رکھنے کی صلاحیت سے نوازا گیا ہے۔ اشیا کے نام رکھنے سے مراد اشیا کے تصورات کی تشکیل ہے اور اشیا کے تصورات کی تشکیل ہی دراصل اُن کو پہچاننے اور اُن پر غلبہ پانے کی ایک صورت ہے۔ انسان اشیا کے تصوراتی علم کی بدولت ہی حقیقت کے قابلِ مشاہدہ پہلو یعنی فطرت تک رسائی حاصل کرتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کسی شے کا تصور کیسے قائم کرتا ہے؟ ہوتا یہ ہے کہ جب ہمارے حواس ایک چیز کے احساس کے ادراک کو دماغ تک پہنچاتے ہیں تو دماغ اِس ادراک کے تمام خصائص مدِنظر رکھ کر اُسے ایک خاص نام فراہم کر دیتا ہے جسے اُس چیز کا تصور کہتے ہیں پھر جب بھی کبھی حواس کو دوبارہ اُنھی خصائص کا حامل ادراک ہوتا ہے تو دماغ فوراً خصائص پہچان کر اِس کی توضیح پہلے سے متعین تصور کی صورت میں کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اِسی تصوراتی علم کی تشکیل کا یہی ارتقائی عمل خارجی دُنیا پر انسان کے غلبہ وتصرف کی ایک صورت ہے۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل، یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک ، یہ سمندر ، یہ ہوائیں
یہ کوہ ، یہ صحرا ، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیشِ کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ[۲۸۱]

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن یونانی فلسفہ اور عیسائیت کے برعکس حقیقت کے ظاہری پہلو یعنی خارجی دُنیا کو نظرانداز کرنے کی بجائے اِس پر گہرے غور وفکر کی پُرزور تاکید کرتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَاخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَالنَّهَارِ وَالۡفُلۡكِ الَّتِیۡ تَجۡرِیۡ فِی الۡبَحۡرِ بِمَا یَنۡفَعُ النَّاسَ وَمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنۡ مَّآءٍ فَاَحۡیَا بِهِ الۡاَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِیۡهَا مِنۡ كُلِّ دَآبَّةٍ ۪ وَّتَصۡرِیۡفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الۡمُسَخَّرِ بَیۡنَ السَّمَآءِ وَالۡاَرۡضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوۡمٍ یَّعۡقِلُوۡنَ ۝[۲۸۲]

بے شک زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دِن کے بدلتے رہنے میں، اور (اُس) کشتی میں جو سمندر میں بہتی ہے (اُن چیزوں کے) ساتھ جو لوگوں کو نفع دیتی ہیں، اور جو اللہ نے آسمانوں سے پانی اُتارا، پھر اِس سے زمین کو زندہ کیا اِس کے مرنے کے بعد اور اِس میں ہر قسم

کے جانور پھیلائے، اور ہواؤں کے بدلنے میں اور زمین و آسمان کے درمیان تابع بادلوں میں نشانیاں ہیں (اُن) لوگوں کے لیے (جو) عقل والے ہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ لِتَهْتَدُوْا بِهَا فِیْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ ۝ وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ ؕ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّفْقَهُوْنَ ۝ وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ۚ فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَیْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا ۚ وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِیَةٌ وَّجَنّٰتٍ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّالزَّیْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَیْرَ مُتَشَابِهٍ ؕ اُنْظُرُوْٓا اِلٰی ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَیَنْعِهٖ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِكُمْ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ ۝ [۲۸۳]

وہی ہے جس نے تمہارے لیے ستارے بنائے تا کہ تم اُن سے خشکی اور دریا کے اندھیروں میں راستہ معلوم کرو۔ بیشک ہم نے آیتیں کھول کھول کر بیان کر دی ہیں اُن لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں اور وہی ہے جس نے تمھیں ایک وجود سے پیدا کیا پھر تمہارا ایک ٹھکانہ ہے اور امانت رہنے کی جگہ۔ بیشک ہم نے آیات کھول کر بیان کر دی ہیں، سمجھ والوں کے لیے، اور وہی ہے جس نے آسمانوں سے پانی اُتارا پھر ہم نے اُس سے نکالی اُگنے والی ہر چیز، پھر ہم نے اس سے سبزی نکالی، جس سے ایک پر ایک چڑھے ہوئے دانے نکالتے ہیں اور کھجوروں کے گابھے سے جھکے ہوئے خوشے اور انگور اور زیتون اور انار کے باغات ایک دوسرے سے ملتے جلتے اور نہیں بھی ملتے۔ اِس کے پھل کی طرف دیکھو جب وہ پھلتا ہے تو اُس کا پکنا (دیکھو) بیشک اِس میں اُن لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو ایمان رکھتے ہیں۔

اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ۚ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیْلًا ۝ ثُمَّ قَبَضْنٰهُ اِلَیْنَا قَبْضًا یَّسِیْرًا ۝ [۲۸۴]

کیا تم نے اپنے ربّ کی (قدرت کی) طرف نہیں دیکھا، اُس نے کیسے سایہ کو دراز کیا؟ اور اگر وہ چاہتا تو اِسے ساکن بنا دیتا پھر ہم نے سورج کو اِس پر ایک دلیل (رہنما) بنا دیا، پھر ہم نے اِس (سایہ) کو سمیٹا اپنی طرف آہستہ آہستہ کھینچ کھینچ کر۔

اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ كَیْفَ خُلِقَتْ ۝ وَاِلَی السَّمَآءِ كَیْفَ رُفِعَتْ ۝ وَاِلَی الْجِبَالِ كَیْفَ نُصِبَتْ ۝ وَاِلَی الْاَرْضِ كَیْفَ سُطِحَتْ ۝ [۲۸۵]

کیا وہ نہیں دیکھتے اُونٹوں کی طرف کہ وہ کیسے پیدا کیے گئے؟ وہ (نہیں دیکھتے) آسمان کی طرف کیسے بلند کیا گیا؟ اور پہاڑوں کی طرف (نہیں دیکھتے) کیسے نصب کیے گئے؟ اور زمین کی طرف (نہیں دیکھتے) کیسے بچھائی گئی؟

اور ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَمِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ ۝ [۲۸۶]

اور اُس کی نشانیوں میں سے ہے آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کے مختلف ہونے میں (نشانیاں ہیں) بیشک اِس میں دانشمندوں کے لیے نشانیاں ہیں۔

اِن آیات میں انسان کی توجہ مظاہرِ فطرت کی طرف دلائی جارہی ہے اور انسان کو اِس بات کی دعوت دی جارہی ہے کہ وہ غور وفکر سے کام لے اور سوچے کہ آخر یہ مظاہرِ فطرت کیسے وجود میں آ گئے ہیں؟ اِن کو وجود فراہم کرنے والا کون ہے؟ کون سی ہستی ہے جو اِس کارخانۂ قدرت کو چلا رہی ہے؟ جب انسان ایسی توجہ اور غور وفکر سے مظاہرِ فطرت کا مشاہدہ کرے گا تو یقیناً اُسے مظاہرِ فطرت میں اِن کے خالق و مالک کی نشانیاں نظر آنا شروع ہو جائیں گی۔ فطرت کے بغور مطالعہ سے خدا کی جو معرفت حاصل ہوسکتی ہے وہ کتابی علم سے ممکن نہیں۔

کھلا جب چمن میں کتب خانۂ گل
نہ کام آیا ملا کو علمِ کتابی [۲۸۷]

مظاہرِ قدرت خدا کی نشانیاں ہیں۔ [۲۸۸] قرآن کی طرف سے مظاہرِ قدرت کے بغور مشاہدہ کی دعوت کا مقصد یہ ہے کہ انسان مظاہرِ قدرت یعنی خدا کی نشانیوں سے معرفتِ الٰہی حاصل کرے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> No doubt, the immediate purpose of the Quran in this reflective observation of Nature is to awaken in man the consciousness of that of which nature is regarded a symbol.[289]

گویا اِس میں شک نہیں کہ قدرت کے بغور مشاہدہ سے قرآن کا فوری مقصد انسان میں اُس ہستی کا شعور اُجاگر کرنا ہے کہ جس کی فطرت ایک نشانی سمجھی جاتی ہے۔

عالمِ محسوسات ایک حقیقت ہے۔ سائنس کی ساری کی ساری بنیاد عالمِ محسوسات پر ہی ہے۔ [۲۹۰] علمی و فکری تاریخ میں قرآن وہ پہلی کتاب ہے جس نے انسان کی توجہ عالمِ محسوسات کی طرف دلائی اور مظاہرِ قدرت کو خدا کی نشانیاں قرار دیتے ہوئے اُن پر غور وفکر کی دعوت دی۔ اقبال رقم طراز ہیں:

The point to note is the general empirical attitude of the Quran

which engendered in its followers a feeling of reverence for the actual and ultimately made them the founders of modern science.[291]

ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ قرآن نے اپنے پیروکاروں کے اندر خارجی دُنیا کے حوالے سے مشاہداتی اور تجربی رویہ (Empirical Attitude) بیدار کیا۔ قرآنِ پاک کا اپنے پیروکاروں کو یوں عالمِ فطرت کی طرف متوجہ کرنے کا مقصد یہ تھا کہ انسان اپنے ماحول کو نظر انداز کرنے کی بجائے اِس کی واقعیت کو تسلیم کرے اور اِس سے اپنا ربط و تعلق بحال کرتے ہوئے اپنی ذات میں ایک ایسا تجربی رویہ (Empirical Attitude) تخلیق کرے جو حقیقت تک رسائی میں اُس کی معاونت کا باعث ہو۔ گویا مسلمانوں کو مشاہداتی و تجرباتی علوم کی تحریک دین کے ماحول سے حاصل ہوئی یہی وجہ ہے کہ سائنسی تحقیق کے لیے مسلمانوں کے اندر عزت اور تعظیم کا احساس پیدا ہوا اور وہ اِس میدان میں اِس قدر آگے بڑھے کہ اقبال کے بقول آج اُنھیں جدید سائنس کے بانی ہونے کا شرف حاصل ہے۔ اقبال اس بات کا بطورِ خاص ذِکر کرتے ہیں:

It was a great point to awaken the empirical spirit in an age which renounced the visible as of no value in man's search after God.[292]

اقبال کے بقول قرآن نے اپنے پیروکاروں کے اندر ایک ایسے دَور میں تجربی رُوح (Empirical Spirit) بیدار کرنے کی کوشش کی کہ جب خدا کی تلاش کے حوالے سے نظر آنے والی حقیقتوں کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اقبال کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن سے پہلے مظاہرِ قدرت کو اِس نظر سے دیکھا اور پرکھا ہی نہیں جاتا تھا کہ یہ کسی خالق کا شاہکار ہیں، اُس کی صناعی کے کرشمے ہیں یا اُس کی ہستی کا نشان ہیں۔ دراصل:

قدیم یونانی مفکرین لیوسی پس (Leucippus)، دیموقراطیس (Democritus) اور ابیقورس سے لے کر زمانۂ جدید کے مادیین مثلاً لاپلیس (Laplace)، ہیگل اور ہمارے نئے جدلی اشتراکی مادیین (Dialectical Materialists) کارل مارکس اور لینن وغیرہ سب کا دعویٰ یہی رہا ہے کہ کائنات کے کل واقعات و مظاہر کی توجیہ محض مادہ کے قوانینِ حرکت سے کی جاسکتی ہے نیز طبعی اور کیمیائی قوانین کے اُوپر حیات یا رُوح کا اور کوئی قانون نہیں ہے۔[۲۹۳]

گویا قرآن سے پہلے اور قرآن کے بعد بھی مظاہرِ قدرت سے ہستی باری تعالیٰ کی جستجو کا خیال ہمیشہ عنقا رہا ہے تاہم قرآنی تعلیمات کا یہ نہایت اہم نکتہ ہے کہ قرآن نے مظاہرِ قدرت کے مشاہداتی اور تجرباتی مطالعہ کو اِس دینی جذبے کے ساتھ منسلک کر دیا کہ مظاہرِ قدرت کا بغور مطالعہ دراصل خدا کی پہچان اور معرفت کا ذریعہ ہے۔ یوں قرآن نے انسانیت کو اس طرف متوجہ کیا کہ

خدا کی تلاش کا اصل راستہ مظاہرِ فطرت ہیں۔

Through Nature lies our way to God.[294]

مولانا محمد شہاب الدین ندوی لکھتے ہیں:

قرآنِ حکیم دنیا کا وہ پہلا صحیفہ ہے جو غلط نظریات و مفروضات اور تقلید پرستی کی مذمت کرتے ہوئے نظامِ کائنات سے استدلال کرتا ہے اور زمین، آسمان، چاند، سورج، ستارے، ابر، ہوا، پہاڑ، مختلف حیوانات و نباتات وغیرہ تمام نظامِ فطرت کا بغور مطالعہ و مشاہدہ کرنے کی مختلف اسالیب میں تاکید کرتا ہے۔۔۔اور ایک مسبب الاسباب ہستی تک پہنچنے کی دعوت دیتا ہے۔[۲۹۵]

قرآنِ پاک انسان کو اِس لیے کائنات کی طرف متوجہ کرتا اور اِس پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے تاکہ انسان کے دِل میں خالقِ کائنات کی عظمت و کبریائی کا احساس اجاگر ہو۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

According to the Quran, as we have seen before, the universe has a serious end.[296]

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق بے مقصد نہیں ہے بلکہ قرآن کے مطابق اِس کی تخلیق کا ایک سنجیدہ مقصد ہے۔ اربابِ نظر کے لیے نظامِ قدرت کی حیثیت ایک ایسے تختۂ تعلیم کی ہے جو معرفتِ الٰہی کا باعث ہے۔

کوہ و صحرا ، دشت و دریا ، بحر و بر
تختۂ تعلیم اربابِ نظر[۲۹۷]

کوہ وصحرا، دشت ودریا اور بحر و بر، اہلِ نظر کے لیے تختۂ تعلیم ہے۔

اقبال کائنات کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

Its shifting actualities force our being into fresh formations.[298]

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات میں بدلتی ہوئی واقعیتیں ہمیں تازہ صورتیں اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بدلتی ہوئی واقعیت (Shifting Actuality) سے کیا مراد ہے؟ بدلتی ہوئی واقعیت (Shifting Actuality) سے مراد کائنات کا ارتقائی رجحان ہے۔ کائنات میں جہاں ایک طرف مستقل اور اٹل قوانین کارفرما نظر آتے ہیں۔ وہاں اس کے ساتھ ساتھ اس میں کئی ایک نئی تخلیقی صورتیں بھی ہویدا ہوتی ہیں گویا کائنات کے بارے میں کہا جا سکتا ہے:

یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی[۲۹۹]

وقت کے گزرنے کے ساتھ کائنات کے اندر حوادث و واقعات کے رنگ میں کئی نئی تخلیقی صورتیں وجود پذیر ہوتی ہیں۔ وقت ہر لحظہ اپنی کوکھ سے نئے واقعات کو جنم دیتا ہے۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات[300]

کوئی بھی منظر نامہ ہر لحظہ ایک سا نظارہ پیش نہیں کرتا بلکہ ہر لمحہ اپنی آغوش میں نئی واقعیتی تبدیلی کے ساتھ نمودار ہوتا ہے۔ یوں وقت کا تسلسل دراصل کائناتی تسلسل کا باعث ہے:

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو مدار
ذوقِ جدت سے ہے ترکیبِ مزاجِ روزگار[301]

اقبال اپنے تیسرے خطبے میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

Temporal and spatial infinities are not absolute.[302]

رات دِن میں بدل جاتی ہے۔ دِن رات میں بدل جاتا ہے۔ خطوں کے موسم بدل جاتے ہیں۔ دریاؤں کے رُخ بدل جاتے ہیں۔ زرخیز زمینیں شور ہو جاتی ہیں۔ شور زمینیں زرخیز ہو جاتی ہیں۔ نخلستان ریگستان بن جاتے ہیں۔ ریگستان نخلستان بن جاتے ہیں۔ سمندر جزیرے نگل جاتے ہیں اور سمندر سے جزیرے نکل آتے ہیں۔ یہ سب واقعیتی تبدیلیاں (Shifting Actualities) ہیں جو انسانی فکروخیال پر اثرانداز ہوتی ہیں اور انسان کو اپنے تصورات کی تشکیلِ نو (Fresh Formation) پر مجبور کرتی ہیں۔ ۲۶ دسمبر ۲۰۰۴ء کو سونامی (Tsunamy) کے طوفان نے کئی ملکوں (انڈونیشیا، سری لنکا، بھارت، مالدیپ) کو بُری طرح متاثر کیا۔ ۸/ اکتوبر ۲۰۰۵ء کو پاکستان کے علاقہ کشمیر کے شہروں مظفر آباد، باغ، راولاکوٹ اور بالاکوٹ میں آنے والے زلزلہ نے لاکھوں انسانوں کو ہلاک اور زخمی کر دیا۔ بہت سی بستیوں کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا۔ یہ بھی کائنات کے اندر واقع ہونے والی ایک ایسی بہت بڑی تبدیلی تھی جس نے انسانی فکروخیال کے رُخ کو بدل دیا۔ اب انسان اِن خطوط پر سوچ رہا ہے کہ مستقبل میں اِن حوادث کا مقابلہ کیسے کیا جا سکتا ہے اور اِن سے کیسا بچا جا سکتا ہے۔ گلوبل وارمنگ (Global Warming) کے باعث صدیوں سے قطبین پر منجمد برف پگھل رہی ہے۔ قطبین پر اِس پگھلتی ہوئی برف نے انسانی شعور کو اِس خوف میں مبتلا کر رکھا ہے کہ کائنات کے اندر اِس واقعیتی تبدیلی سے بہت سے نشیبی علاقے سمندر کا حصہ بن جائیں گے۔ ظاہر ہے انسان کو سر پر منڈلاتے ہوئے اِس خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے ذہنی طور پر تیار ہونا پڑے گا اور دُنیا کے متعلق اپنے فکروخیال کو نئے سانچے میں ڈھالنا پڑے گا۔ اقبال کے نزدیک کائنات کے اندر بدلتی ہوئی واقعیت سے اگرچہ بعض اوقات انسان کو بے پناہ مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے تاہم اِن مصائب پر قابو پانے کے لیے ذہنی و فکری تحرک وارتقا انسانی شخصیت پر

نہایت مثبت اثرات مرتب کرتا ہے۔ اقبال کے بقول:

> The intellectual effort to overcome the obstruction offered by it, besides enriching and amplifying our life, sharpens our insight, and thus prepares us for a more masterful insertion into subtler aspects of human experience.[303]

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی طرف سے پیش آمدہ مزاحمتوں (Obstruction) پر قابو پانے کے لیے ذہنی وفکری جدوجہد نہ صرف حیات کے اندر زیادہ پختگی اور وسعت کا باعث بنتی ہے بلکہ اِس سے ہماری فکر و بصیرت اور تدبیری صلاحیتوں میں بھی اضافہ ہوتا ہے اور ہمیں اِس بات کی تربیت حاصل ہوتی ہے کہ ہم انسانی تجربہ کی نازک تر سطحوں سے شناسائی حاصل کریں، گویا خودشناسی کے اُن پہلوؤں تک رسائی حاصل کریں جو پردۂ اخفا میں ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> It is our reflective contact with the temporal flux of things which trains us for an intellectual vision of the non-temporal.[304]

سلسلہ روز وشب سے تشکیل پذیر اِس کائنات سے فکری تعلق (Reflective Contact) کی بدولت ہم اِس قابل ہو جاتے ہیں کہ کائنات کی صورت میں اشیا کے زمانی پہلو (Temporal Flux) کے باطن میں موجود اُس غیر زمانی (Non-temporal) حقیقت کا علمی مشاہدہ (Intellectual Vision) کرسکیں کہ جس کے لیے سلسلۂ روز وشب کی ''تارِ حریرِ دورنگ'' دراصل قبائے صفات کا درجہ رکھتی ہے۔[۳۰۵]

اقبال کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر چہ کائنات زمانی ومکانی حیثیت کی حامل ہے۔ تاہم اِس پر غور وفکر کرنے سے پتا چلتا ہے کہ کائنات کے باطن میں پوشیدہ اس کی خالق و مالک ایک ایسی ہستی ہے جو زمان ومکاں کی جملہ وسعتوں سے بلند و بالا ہے۔ یہی ہستی ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو اپنا اظہار مظاہر کی صورت میں کرتی ہے۔ مظاہر ہی اُس کی نشانیاں ہیں اور انھی کے ذریعے اُس کا احساس وادراک کیا جاسکتا ہے۔ شیخ سعدی کہتے ہیں:

برگِ درختانِ سبز، پیشِ خداوندِ ہوش
ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار[۳۰۶]

سبز درختوں کا ہر پتا ایک صاحب دانش وبینش کے لیے اُس کردگار کی معرفت کی ایک کتاب ہے۔
اقبال کہتے ہیں:

> Reality lives in its own appearances.[307]

یہی بات اقبال اپنے کلام میں یوں بیان کرتے ہیں:

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است
حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است[۳۰۸]

جو کچھ تو دیکھتا ہے حق کے انوار میں سے ہے۔ (اور) چیزوں کی حکمت حق کے رازوں میں سے ہے۔
چنانچہ اقبال کے نزدیک:

> Such a being as man, who has to maintain his life in an obstructing environment, can not afford to ignore the visible.[309]

یعنی اگر چہ انسان کو مزاحمتوں بھرے ماحول میں زندگی گزارنا پڑتی ہے تاہم وہ مظاہر سے آنکھیں نہیں چرا سکتا اور نہ اِس سے پہلوتہی کر سکتا ہے کیونکہ یہ مظاہر ہی ہستیِ باری تعالیٰ کا آئینہ ہیں اور انھی کے واسطہ سے معرفتِ الٰہی حاصل ہو سکتی ہے چنانچہ انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ مادیت کی تمام صور و اشکال سے فکری ربط قائم کرتے ہوئے ان کی نوعیت و ساخت کا گہرا علم حاصل کرے تا کہ اس کے پسِ پردہ حقیقت کا صحیح ادراک و عرفان میسر آ سکے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

> The Quran opens our eyes to the great fact of change, through the appreciation and control of which alone it is possible to build a durable civilization.[310]

گویا قرآن اِس بات کی تاکید کرتا ہے کہ ہم اِس ہر لحظہ رنگ بدلتی ہوئی کائنات کو آنکھیں کھول کر دیکھیں اور اِس پر غور و خوض کریں کیونکہ کائنات کے اندر ہر زماں پیش آنے والے تغیرات کو سمجھنے اور اِن پر غلبہ پانے کے عمل سے ہی یہ ممکن ہے کہ ایک پائیدار تہذیب کی تشکیل کی جا سکے۔ اقبال ایشیا اور قدیم دنیا کی تہذیبوں کی ناکامی کی وجوہات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> The Cultures of Asia and, in fact, of the whole ancient world failed, because they approached Reality exclusively from within and moved from within outwards. This procedure gave them theory without power, and on mere theory no durable civilization can be based.[311]

اقبال کہتے ہیں کہ ایشیا اور تمام دُنیائے قدیم کی تہذیبیں اس لیے ناکام رہیں کہ اُنھوں نے حقیقت تک رسائی کے لیے صرف باطنی پہلو کو مدِ نظر رکھا گویا اُنھوں نے مذہب کو محض باطنی ریاضتوں اور چلہ کشی کے مختلف حربوں تک ہی محدود رکھا اور ظاہری حقیقتوں کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ خارجی حقائق اُن کی نظر میں باطنی پہلو کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ باطنی مجاہدہ سے حقیقت تک رسائی کے بعد خارجی حقائق کی طرف نظر کرتے تھے۔ اس طریقۂ کار نے اُنھیں نظریہ تو عطا کیا تاہم طاقت سے محروم رکھا اور ظاہر ہے محض نظری حقائق سے کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے میں اسی حقیقت کو اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> Vision without power does bring moral elevation but cannot give a

lasting culture.[312]

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی بھی تہذیب کو قائم رہنے کے لیے مستحکم نظری بنیادوں کے ساتھ ساتھ طاقت اور قوت کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ اِن دونوں چیزوں کو پانے کے لیے ضروری ہے کہ انسان خارجی مظاہر سے پنجہ آزمائی کرے کیونکہ طاقت کے ساتھ ساتھ باطنی حقائق تک رسائی کا راستہ بھی ظاہری حقائق کے ساتھ نبرد آزمائی سے ہی اُستوار ہوتا ہے۔ کسان اگر زمین کی سخت سطح سے گھبرا جائے، اس کے سینے پر ہل نہ چلائے، اِس پر اپنا خون پسینہ نہ بہائے اور زمین کی باطنی نرمی اور زرخیزی کو پانے کے لیے خارجی سخت مزاحمتوں کا مقابلہ نہ کرے تو اُسے اپنے مطلوب ثمر آور نتائج کیونکر دستیاب ہو سکتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ مظاہرِ فطرت سے مقابلہ اور اِن پر تسلط کی جنگ میں انسان کو نہ صرف ایمان و ایقان اور باطنی حقائق کا قرب و وصال حاصل ہوتا ہے بلکہ اُس کے اعتماد اور قوت و طاقت میں بھی بیش بہا اضافہ ہوتا ہے۔ اقبال کی نگاہ میں یہی وہ متاعِ بے بہا ہے جو کسی بھی تہذیب کی دیرپا بنیادوں کے لیے اشد ضروری ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است[۳۱۳]

قاہری کے بغیر دلبری محض جادوگری ہے (جبکہ) دلبری قاہری کے ساتھ ہو تو وہ پیغمبری ہے۔

اقبال کے نزدیک حقیقتِ کاملہ تک رسائی کے دو ذریعے ہیں۔ ایک تجرباتی و مشاہداتی علوم کا بالواسطہ طریقہ کہ جس کے ذریعے انسان کائنات کے مادی مظاہر پر غور و فکر کر کے اِن کے خالق و مالک کا عرفان حاصل کرتا ہے اور دوسرا مذہبی یا رُوحانی واردہ کے ذریعے حقیقتِ کاملہ تک رسائی کا براہِ راست طریقہ کہ جس میں انسان تطہیرِ قلب کے ذریعے صدق و صفا کے اُس مقامِ ارفع و اعلیٰ کو پالیتا ہے کہ جہاں مادی کائنات کے باطنی اسرار خود بخود اُس کے دِل پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

There is no doubt that the treatment of religious experience, as a source of Divine knowledge, is historically prior to the treatment of other regions of human experience for the same purpose.[314]

اقبال کہتے ہیں کہ اِس میں شک نہیں کہ حقیقتِ کاملہ کا علم حاصل کرنے کے لیے مذہبی واردہ (Religious Experience) کے براہِ راست ذریعۂ علم کے علاوہ انسانی تجربہ کے دیگر ایسے ذرائع بھی ہیں جنھیں عرفانِ الٰہی کے بالواسطہ علم حاصل کرنے کے ذرائع کی حیثیت حاصل ہے تاہم اقبال کے بقول تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو مذہبی واردہ (Religious Experience) کو حقیقتِ کاملہ کے براہِ راست علم حاصل کرنے کے ذریعے کے طور پر انسانی تجربہ کے دیگر ذرائع پر

فوقیت حاصل ہے۔ انسانی تجربہ کے دیگر ذرائع سے مراد انسان کے تجرباتی ومشاہداتی علوم ہیں۔ اِسی لیے اقبال رقم طراز ہیں:

The Quran, recognizing that the empirical attitude is an indispensable stage in the spiritual life of humanity, attaches equal importance to all the regions of human experience as yielding knowledge of the Ultimate Reality which reveals its symbols both within and without.[315]

اقبال کے بقول قرآن اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانیت کی روحانی زندگی میں حقیقتِ مطلقہ کا علم وعرفان فراہم کرنے کے حوالے سے تجربی رویے (Empirical Attitude) کو ایک ناگزیر مرحلے کی حیثیت حاصل ہے، چنانچہ قرآن حقیقتِ مطلقہ کے علم وعرفان کے لیے انسانی تجربہ کے تمام پہلوؤں کو مساوی اہمیت دیتا ہے۔ اِس مساوی اہمیت دینے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کے نزدیک حقیقتِ مطلق اپنی آیات (Symbols) کا انکشاف نہ صرف باطنی سطح پر کرتی ہے بلکہ خارجی سطح پر بھی کرتی ہے۔[۳۱۶]

اِس طرح یہ بات سامنے آتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے دوطریقے ہیں:

One indirect way of establishing connexions with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense-perception; the other way is direct association with that reality as it reveals itself within.[317]

عرفانِ الٰہی کے حصول کی لیے ایک تو تجرباتی ومشاہداتی علوم کا بالواسطہ طریقہ (Indirect way) ہے کہ جس میں اپنے سامنے کی حقیقتوں یعنی مظاہرِ فطرت سے ربط وتعلق قائم کرتے ہوئے اُن کا تفکرانہ مشاہدہ (Reflective Observation) کیا جاتا ہے اور یوں عرفانِ الٰہی کا باعث بننے والی اُن آیات (Symbols) پر غلبہ وتسلط حاصل کیا جاتا ہے جو اپنا اظہار ہمارے حسی ادراک (Sense- Perception) پر کرتی ہیں۔ دوسرا طریقہ حقیقتِ مطلق سے براہِ راست رفاقت (Association) حاصل کرنے کا ہے۔ اس طریقہ میں ہستی اپنی آیات کا اظہار براہِ راست باطنی سطح پر کرتی ہے اور اس طرح مذہبی واردہ یا تجربہ کی وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے جو براہِ راست حقیقتِ مطلق کے عرفان کا باعث بنتی ہے۔ یہ بات عیاں یوں ہے کہ حقیقتِ مطلق یعنی اللہ تعالیٰ کی نشانیاں (آیات) انفس وآفاق ہر دو سطح پر اپنا اظہار کرتی ہیں:

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات
حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات[۳۱۸]

اگرچہ قرآن کی نظر میں انسانی علم و تجربہ کا ہر وہ شعبہ جو کسی بھی طرح حقیقتِ مطلق تک رسائی کا باعث ہو، قابلِ احترام اور اہمیت کا حامل ہے، تاہم اقبال اِس بات کا بطورِ خاص ذِکر کرتے ہیں:

> The naturalism of the Quran is only a recognition of the fact that man is related to nature, and this relation, in view of its poassibility as a means of controlling her forces, must be exploited not in the interest of unrighteous desire for domination, but in the nobler interest of a free upward movement of spiritual life.[319]

قرآن انسان کی توجہ بار بار مظاہرِ فطرت کی طرف دلاتا ہے جس سے قرآن کی فطرت پسندی کے رجحان کا اظہار ہوتا ہے تاہم قرآن کی یہ فطرت پسندی دراصل اِس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے لہٰذا اِس بات کا امکان ہے کہ انسان فطرت سے یوں وابستگی اور ربط و تعلق کی بدولت فطرت کی قوتوں پر غلبہ و تسلط حاصل کر لے۔ قرآن انسان کے فطرت کی قوتوں پر قابو پا لینے کے امکان کو تحسین کی نظروں سے دیکھتا ہے تاہم یہ تاکید ضرور کرتا ہے کہ انسان کا کائنات کے مادی وسائل پر قبضہ و تصرف اُس کی کسی ایسی شریر خواہش کا نتیجہ نہیں ہوتا چاہیے کہ جس سے مجموعی طور پر انسانیت کے لیے ہلاکت آفرینی کے اسباب پیدا ہوں جیسے:

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک[۳۲۰]

قرآن کی نگاہ میں کائنات کی مادی حقیقتوں پر انسان کے غلبہ و تصرف کا اصل مقصد اُس کی لحہ بہ لحہ رُوحانی بالیدگی اور صحتِ کاملہ کا عرفان و وجدان ہے لیکن یہ اِسی صورت ممکن ہے کہ انسان اپنی خداداد صلاحیتوں کو کام میں لاتے ہوئے کائنات کے ہر ذرہ میں پوشیدہ نورِ حقیقت کی آرزو[۳۲۱] سے اپنے دِل کو منور اور رُوح کو جِلا بخشے، اگر ایسا نہیں تو پھر محض مادی تصرف کا حامل انسان چاہے سورج کی شعاعوں کو بھی گرفتار کرنے کا اہل کیوں نہ ہو جائے مگر وہ اپنی شبِ تاریک مستنیر کرنے کے قابل نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

> In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be suplemented by the perception of what the Quran describes as *Fuad* or *Qalb*, i.e. heart.[322]

اِس اقتباس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اقبال کی نگاہ میں اللہ تعالیٰ نے انسان کو حقیقتِ حق کی تلاش و جستجو کے لیے محض حواسِ سمع و بصر کا ہی نہیں بلکہ ''فواد'' یعنی قلب یا دِل کا بھی مالک بنایا ہے۔ قوتِ فواد یا قلب عرفانِ ذاتِ حق کا ایسا باطنی ذریعہ ہے جسے مادی تعینات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اِس لحاظ سے قوتِ فواد کی بدولت حاصل ہونے والے مذہبی وارده کو عرفانِ ذاتِ حق کے ایسے براہِ راست تجربہ کی حیثیت حاصل ہے کہ جس کے نتائج پر کوئی شک وشبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اِسی لیے اقبال کی نگاہ میں قوتِ فواد کو عرفانِ ذاتِ حق کا سب سے معتبر ذریعہ ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ قوتِ فواد کی بدولت مذہبی تجربہ کا یہی وہ امتیاز ہے کہ اگرچہ اقبال کی نظر میں عرفانِ ذاتِ حق کا دوسرا اہم ذریعہ حواسِ سمع وبصر بھی ہیں تاہم اُن کے خیال میں صرف وہی حسی ادراک جو نورِ حق کی پہچان میں مانع نہ ہو اور جس کے فراہم کردہ نتائج کی قوتِ فواد تصدیق کرے، قابلِ قبول ہوسکتا ہے۔ قرآنِ پاک میں انسان کے لیے حسی ادراک یعنی حواسِ سمع وبصر اور باطنی ذریعہ ادراک یعنی دِل، دونوں کا ذِکر ملتا ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اَلَّذِیٓ اَحۡسَنَ کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِیۡنٍ ٥ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهٗ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِّنۡ مَّآءٍ مَّهِیۡنٍ ٥ ثُمَّ سَوّٰهُ وَ نَفَخَ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِهٖ وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَالۡاَبۡصَارَ وَالۡاَفۡئِدَةَ ؕ قَلِیۡلًا مَّا تَشۡکُرُوۡنَ ٥ [۳۲۳]

وہ جس نے ہر شے بہت خوب بنائی جو اُس نے پیدا کی اور انسان کی پیدائش کی ابتدا مٹی سے کی، پھر اِس کی نسل کو بے قدر پانی کے خلاصہ سے بنایا، پھر اُس نے اِس کے اعضا کو ٹھیک کیا اور اِس میں پھونکی اپنی (طرف سے) اپنی رُوح اور تمہارے لیے کان اور آنکھیں اور دِل بنائے۔ تم بہت کم ہو جو شکر کرتے ہو۔

اقبال نے اپنی نظم ونثر میں کئی جگہ ''دِل'' کا ذکر اِس حیثیت سے کیا ہے کہ یہ جذبہ و احساس اور باطنی عرفان ووجدان کا مرکز ہے:

تیری قندیل ہے ترا دِل
تو آپ ہے اپنی روشنائی [۳۲۴]

خودی کا نشیمن ترے دِل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے [۳۲۵]

دِل پر تجلیات اور انوارِ الٰہی کا براہِ راست نزول ہوتا ہے چنانچہ جب دِل کی قندیل ''مہرِ عالمتاب'' سے روشن ہو جاتی ہے تو زندگی کی تاریک راہیں منور ہو جاتی ہیں:

راہِ شب چوں مہرِ عالمتاب زد
گریۂ من بر رخِ گل آب زد [۳۲۶]

جناب نسیم امروہوی اپنی کتاب فرہنگِ اقبال میں اِس شعر کے حوالے سے

''مہرِ عالمتاب'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

دُنیا کو روشن کرنے والا سورج یعنی باری تعالیٰ [۳۲۷]

گویا ''مہرِ عالمتاب'' سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذاتِ والا صفات ہے۔ اُسی مہرِ منیر سے دِلوں میں روشنی پیدا ہوتی ہے اور دِل خود شناسی اور خدا شناسی کے نور سے منور ہو جاتے ہیں۔ اقبال ''دِل'' کے حوالے سے اپنے خطبہ میں رقم طراز ہیں:

> The 'heart' is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Rumi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception.[328]

گویا دِل کی حیثیت ایسے باطنی وجدان اور آلۂ بصیرت کی ہے جس کے بارے میں رومی کے خوبصورت الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ سورج کی شعاعوں سے پلتا ہے۔[۳۲۹] اور ہمارا رابطہ حقیقت کے اُن پہلوؤں سے قائم کر دیتا ہے جو حسی ادراک کی حدود سے باہر ہیں۔

دِل کے سورج کی شعاعوں سے پلنے سے مراد یہ ہے کہ باطنی وجدان اور دِل کی ساری کی ساری بصیرت کا باعث آفتابِ معرفت یعنی حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں اِسی آفتابِ معرفت یعنی ذاتِ حق تعالیٰ کو کبھی ''امیرِ خاور'' کا نام دیا ہے تو کبھی اُسے ''مہرِ منیر'' کے الفاظ سے یاد کیا ہے:

اے امیرِ خاور ، اے مہرِ منیر
می کنی ہر ذرہ را روشن ضمیر
تو فروغِ صبح و من پایانِ روز
در ضمیرِ من چراغے بر فروز [۳۳۰]

اے آسمان کے شہزادے! اے آفتابِ درخشاں! تو ہر ذرہ کا اندرون چمکا دیتا ہے۔ تو صبح کی روشنی ہے اور میں آخرِ روز ہوں۔ میرے ضمیر کے اندر بھی چراغ روشن کر دے۔

اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ جب انسان خلوصِ نیت سے اُس کو پکارتا ہے تو وہ اُس کی پکار کا جواب دیتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ ؕ اُجِیْبُ دَعْوَۃَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ [۳۳۱]

اور جب میرے بندے آپ سے میرے متعلق پوچھیں تو میں قریب ہوں۔ میں قبول کرتا ہوں پکارنے والے کی دُعا جب وہ مجھ سے مانگے۔

چنانچہ جب بحضورِ حق بندوں کے ذِکر اور التجا و پکار سے ذاتِ حق کی تجلیات کا قلوب پر نزول

ہوتا ہے تو دِل عرفان و وجدان اور بصیرت و ایقان کے ایسے نور سے منور ہو جاتے ہیں کہ مومن کے لیے "یَنظُرُ بِنُورِ اللّٰہ" [۳۳۲] کی صورت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ "دیدۂ دِل" سے حقائق کا ایسا براہِ راست مشاہدہ کرنے لگتا ہے جو تجربی و حسی ادراک سے ممکن نہیں۔[۳۳۳] یہی وجہ ہے کہ اقبال تجلیاتِ حق سے فیض یافتہ دِل کے بارے لکھتے ہیں:

It is, according to the Quran, something which 'sees', and its reports, if properly interpreted, are never false.[334]

اقبال قرآن کو گواہ بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ دِل نہ صرف دیکھتا ہے بلکہ اِس کی فراہم کردہ معلومات کی اگر صحیح تشریح و توضیح کی جائے تو وہ کبھی غلط ثابت نہیں ہوتیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰیo اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰی مَا یَرٰیo [۳۳۵]

جو کچھ اُس نے دیکھا یہ دِل کی خیال آرائی نہیں ہے تو کیا تم اُس سے اِس چیز پر جھگڑتے ہو جس کا وہ مشاہدہ کر رہا ہے۔[۳۳۶]

یہاں اس آیت میں مشاہدہ (یــــــرٰی) سے مراد سر کی آنکھوں کا مشاہدہ نہیں بلکہ دِل کی آنکھوں کا مشاہدہ ہے۔ دِل کی دُنیا مادی جہاں سے بہت وسیع ہے، چنانچہ دِل کے مشاہدے کی وسعت بھی مادی تعینات کی پابند نہیں۔ دِل جن چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے اور جہاں تک اِس کی بصارت کی رسائی ہے، مادی تعینات کے پابند اہلِ نظر کے لیے اِس کا اندازہ کرنا ناممکن ہے۔ مولانا رومیؒ کہتے ہیں:

ایں جہاں خم است و دِل چوں جوئے آب
ایں جہاں حجرہ است و دِل شہرِ عجاب [۳۳۷]

یہ جہاں مٹکا ہے اور دِل پانی کی نہر کی طرح ہے۔ یہ دُنیا حجرہ ہے اور دِل عجائب کا شہر ہے) [۳۳۸]

اقبال اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر
در دِلِ خود عالمِ دیگر نگر [۳۳۹]

اے دوش و فردا کے اسیر اپنے دِل کے اندر دیکھ۔ وہاں ایک اور جہاں موجود ہے۔

جب انسان دِل کی دُنیا کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو جذب و سرود کی یہ دُنیا اُسے عالمِ مادی سے یکسر مختلف نظارہ پیش کرتی ہے۔ یہاں بے کنار وسعتیں انسان کی آغوش میں سمائی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ انسان ہر شے پر حاوی اور ہر طاقت پر غالب ہے۔ یہاں وقت کی کوئی قید ہے اور نہ مکاں کی کوئی حدود۔ نہ انسانی حسِ سمع کی راہ میں کوئی شے رکاوٹ بنتی ہے اور

نہ انسانی حسِ بصارت کی راہ میں کوئی حد حائل ہوتی ہے۔

اِس حوالے سے دو واقعات نہایت اہم ہیں کیونکہ اِن واقعات کے گواہ خود علامہ اقبال ہیں۔[۳۴۰] پہلا واقعہ عبداللہ شاہ قادری صاحب کا ہے۔ عبداللہ شاہ قادری والدِ اقبال شیخ نور محمد کے پیرومرشد تھے۔ اقبال کو بھی اِن سے والہانہ عقیدت تھی۔ ایک دفعہ عبداللہ شاہ قادری صاحب اقبال کے ایک دوست پروفیسر عبداللہ کے گھر دعوت پر تشریف لائے۔ اقبال بھی وہیں موجود تھے۔ دورانِ گفتگو میں شاہ صاحب نے اپنے میزبان پروفیسر عبداللہ سے دریافت کیا کہ:

> اِس مکان میں آپ نے کوئی علیحدہ طہارت خانہ بھی بنایا ہے۔ اُنھوں نے کہا جی ہاں۔ ساتھ والے کمرے میں۔ آپ نے فرمایا میری مراد یہ ہے کہ مکان کی بالائی چھت پر کوئی ایسی جگہ یہاں ہے یا نہیں۔ اُنھوں نے جواب دیا کہ کوٹھی نما مکانوں کی بالائی چھتیں کھلی ہوتی ہیں جہاں آپ کسی جگہ بیٹھ سکتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ نیچے میں دیکھ رہا ہوں بہت زیادہ مائیں، بہنیں اور بچیاں ہیں اِس لیے اُوپر ہی بیٹھنا مناسب ہوگا۔ پروفیسر صاحب اُٹھے اور پانی کا ایک لوٹا بھر کر لے آئے اور غسل خانہ سے ایک تولیہ لے لیا۔ علامہ صاحب بڑھے اور اُنھوں نے تولیہ تھام لیا۔ تینوں حضرات اُوپر چلے گئے۔ آپ چھت پر ایک جگہ بیٹھے اور فوراً ہی اُٹھ کھڑے ہوئے۔ پروفیسر صاحب نے بڑھ کر پوچھا، حضرت کیا وجہ ہے؟ آپ وہاں سے کیوں اُٹھے ہیں آپ نے فرمایا یہاں اور کوئی جگہ نہیں۔ اُنھوں نے عرض کیا۔ جناب اس طرف یہ تمام جگہ ہے، چنانچہ دوسری جانب ایک جگہ بیٹھ کر آپ نے پیشاب اور طہارت سے فراغت پائی تو نیچے تشریف لا کر بیٹھ گئے۔ علامہ صاحب اُن کے پیچھے پیچھے پروفیسر صاحب سے استفسار کر رہے تھے کہ آپ پہلی جگہ سے کیوں اُٹھے ہیں؟ اس کشمکش کے عالم میں جب نیچے پہنچ کر اُنھوں نے دیکھا تو آپ کے اُٹھنے والی جگہ کے عین نیچے ایک ڈاٹ دار دریچہ میں قرآنِ کریم کا ایک نسخہ رکھا تھا۔[۳۴۱]

دوسرا واقعہ والدِ اقبال شیخ نور محمد کا ہے۔ اِس واقعہ کو جناب عبدالمجید سالک نے اقبال سے سنا اور اپنی کتاب ذکرِ اقبال میں اقبال کے الفاظ میں ہی درج کیا۔ لکھتے ہیں:

> راقم الحروف نے بھی اقبال کی زبان سے یہی واقعہ ہو بہو سنا ہے۔ اِس لیے اِس کو نقل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اقبال نے بتایا کہ جب میری عمر کوئی گیارہ سال تھی۔ ایک رات میں اپنے گھر میں کسی آہٹ کے باعث سوتے سے بیدار ہو گیا۔ میں نے کیا دیکھا کہ میری والدہ کمرے کی سیڑھیوں سے نیچے اُتر رہی ہیں۔ میں فوراً بستر سے اُٹھا اور اپنی والدہ کے پیچھے چلتے چلتے سامنے دروازے کے پاس پہنچا جو آدھ کھلا تھا اور اِس میں سے روشنی اندر آ رہی تھی۔ والدہ اِس دروازے

میں سے باہر جھانک رہی تھیں۔ میں نے آگے بڑھ کر دیکھا کہ والد کھلے صحن میں بیٹھے ہیں اور ایک نور کا حلقہ اُن کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ میں نے والد کے پاس جانا چاہا لیکن والدہ نے مجھے روکا اور مجھے سمجھا بجھا کر پھر سُلا دیا۔ صبح ہوئی تو میں سب سے پہلے والد کے پاس پہنچا تا کہ اُن سے رات کا ماجرا دریافت کروں۔ والدہ پہلے ہی وہاں موجود تھیں اور والد اُنھیں اپنا ایک رویا سنا رہے تھے جو رات اُنھوں نے بہ حالتِ بیداری دیکھا تھا۔ والد نے بتایا کہ کابل سے ایک قافلہ آیا ہے جو مجبوراً ہمارے شہر سے کوئی پچیس میل کے فاصلے پر مقیم ہوا ہے۔ اِس قافلے میں ایک شخص بے حد بیمار ہے اور اُس کی نازک حالت کی ہی وجہ سے قافلہ ٹھہر گیا ہے لہٰذا مجھے اِن لوگوں کی مدد کے لیے فوراً پہنچنا چاہیے۔ والد نے کچھ ضروری چیزیں فراہم کر کے تانگا منگایا۔ مجھے بھی ساتھ بٹھا لیا اور چل دیئے۔ چند گھنٹوں میں تانگا اُس مقام پر پہنچ گیا جہاں کارواں کا ڈیرا تھا۔ ہم نے دیکھا کہ وہ قافلہ ایک دولت منداور ذی اثر خاندان پر مشتمل ہے جس کے افراد اپنے ایک فرد کا علاج کرانے کے لیے پنجاب آئے ہیں۔ والد نے تانگے سے اُترتے ہی دریافت کیا کہ اس قافلے کا سالار کون ہے؟ جب وہ صاحب آئے تو والد نے کہا کہ مجھے فوراً مریض کے پاس لے چلو۔ سالار بے حد متعجب ہوا کہ یہ کون شخص ہے جو ہمارے مریض کی بیماری سے مطلع ہے اور فوراً اُس کے پاس بھی پہنچنا چاہتا ہے، لیکن وہ مرعوبیت کے عالم میں والد کو اپنے ساتھ لے گیا جب والد مریض کے بستر کے پاس پہنچے تو کیا دیکھا کہ مریض کی حالت بے حد خراب ہے۔ اس کے بعض اعضا اُس مرض کی وجہ سے ہولناک طور پر متاثر ہو چکے ہیں۔ والد نے ایک چیز نکالی جو بظاہر راکھ نظر آتی تھی۔ وہ راکھ مریض کے گلے سڑے اعضا پر مل دی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے مریض کو شفا حاصل ہوگی۔ اُس وقت تو نہ مجھے یقین آیا۔ نہ مریض کے لواحقین ہی نے اس پیش گوئی کو اہمیت دی لیکن چوبیس ہی گھنٹے گزرے تھے کہ مریض کو نمایاں فرق پڑ گیا۔[۳۴۲]

اِن واقعات سے یہ بات اظہر من الشّمس ہو جاتی ہے کہ دل فہم و فراست کی ایسی قوتوں سے مالا مال رُوحانی سرچشمہ کا نام ہے جسے حواس کی اِس جولان گاہ یعنی مادی دُنیا کی حدود وقیود سے کوئی تعلق نہیں۔[۳۴۳] مادی حدود مادی حواس کے لیے اہمیت رکھتی ہیں۔ دل چونکہ مادی حواس سے منزہ روحانی فہم وادراک کی حامل قوت کا نام ہے۔ اِس لیے مادی حدود اس کی حسِ ادراک کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتیں۔ یوں یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ مادی حواس کا حقیقت کو جانچنے اور پرکھنے کا الگ طریقہ ہے اور اِس کی اپنی حدود ہیں جبکہ دِل کے پاس حقیقت کے ادراک واحساس اور اس کی پرکھ کا اپنا ایک الگ انداز ہے۔ چنانچہ اقبال دِل کے حوالے سے لکھتے ہیں:

We must not, however, regard it as a mysterious special faculty; it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the world, does not play any part.[344]

دِل کے مشاہداتی تجربے کے حوالے سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ کسی خاص قسم کی پُراسرار صلاحیت کا نام ہے بلکہ یہ حقیقت سے تعلق پیدا کرنے کا ایسا طریقہ ہے جس میں جسمانی حسیات کا کوئی کردار نہیں ہوتا۔ اقبال کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ عام طور پر تو ہم مختلف حقائق سے اپنے بدنی حواس کی بدولت آگاہ ہوتے ہیں مثلاً آنکھ حسِ بصارت کا باعث ہے۔ اس کی حسِ بصارت کے باعث ہی ہمیں مختلف اشیا نظر آتی ہیں۔ کان حسِ سمع کا باعث ہیں۔ اِن کی حسِ سمع کی بدولت ہی مختلف آوازیں سنائی دیتی ہیں مگر دِل جب کسی تجربہ سے گزرتا ہے تو جسمانی حسیات میں سے کسی حِس کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک عام آدمی کو دِل کا روحانی تجربہ پُراسرار معلوم ہوتا ہے کیونکہ حقائق سے آگاہ ہونے کے اِس تجربہ میں بظاہر کوئی حسی ادراک شامل نہیں ہوتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ دِل کے رُوحانی تجربے میں اگرچہ بدنی حواس کا کوئی کردار نہیں ہوتا:

Yet the vista of experience thus opened to us is as real and concrete as any other experience.[345]

تاہم اِس طریقے سے تجربے کا جو خیالی منظر ہمارے سامنے آتا ہے۔ وہ اتنا ہی حقیقی اور ٹھوس ہوتا ہے جتنا کہ کوئی اور تجربہ ہوسکتا ہے۔

بعض لوگوں کا یہ رویہ ہوتا ہے کہ وہ دِل کے رُوحانی تجربہ کو محض نفسی کیفیت، متصوفانہ یا فوق الفطرت تجربہ قرار دے کر اِسے نظر انداز کرنے اور اِس کی قدر و قیمت سے آنکھیں چرانے کی کوشش کرتے ہیں تاہم اقبال کہتے ہیں:

To describe it as psychic, mystical or super-natural does not detract from its value as experience.[346]

دِل کے رُوحانی تجربہ کو محض ایک نفسی کیفیت، متصوفانہ یا مافوق الفطرت تجربہ کے طور پر بیان کر کے اس تجربہ کی بحیثیت ایک تجربہ قدر و قیمت یا وقعت میں کمی نہیں کی جاسکتی۔ گویا اقبال کے نزدیک روحانی تجربہ بھی دوسرے تجربوں کی طرح ایک تجربہ ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اِس تجربے میں بدنی حواس شامل نہیں ہوتے تاہم اِس تجربے کی بدولت بھی ایسے حقائق سے آگہی ہوتی ہے جن سے آنکھیں چرائی نہیں جاسکتیں۔ باقی جہاں تک اِس تجربے کے بدنی حواس سے ماوراء ہونے کے باعث پراسرار ہونے کا تعلق ہے تو اقبال لکھتے ہیں:

To the primitvie man all experience was super-natural.[347]

اقبال کے نزدیک ایک وقت وہ تھا کہ جب قدیم انسان کے لیے علم و آگہی پر مبنی ہر تجربہ ہی

پُراسرار اور مافوق الفطرت حیثیت کا حامل تھا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی عقل نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی تھی کہ وہ ہر نئے تجربہ کی علمی توجیہ کر سکتی لیکن جیسے جیسے انسان علمی لحاظ سے ترقی کرتا گیا اُس کے تجربات کی اسراریت اُس کی نظر میں کم ہوتی چلی گئی اور وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ اُسے اپنے بہت سے تجربات مخصوص قواعد کے حامل قدرتی اَمر محسوس ہونے لگے۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ ابتدا میں آگ یا حرارت کا تجربہ انسان کے لیے پُراسرار ہو لیکن جب انسانی عقل نے اُن عوامل تک رسائی حاصل کر لی جو آگ یا حرارت کا باعث بنتے ہیں تو آگ یا حرارت کا حسی تجربہ انسان کے لیے پُراسرار نہ رہا بلکہ ایک قدرتی اَمر کا رُوپ اختیار کر گیا۔ اقبال تجربات کی توضیحی مساعی کے حوالے سے انسان کا ذِکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> Prompted by the immediate necessities of life he was driven to interpret his experience, and out of this interpretation gradually emerged 'Nature' in our sense of the world.[348]

اقبال کہتے ہیں کہ انسان نے زندگی کی ضروریات کے پیشِ نظر بتدریج اپنے نظریات کی علمی توضیح کا عمل جاری رکھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے تجربات جو پہلے انسان کے لیے پُراسرار تھے آہستہ آہستہ فطری اَمر کا رُوپ اختیار کرنے لگے اور یوں انسان کے لیے فطرت کا وہ تصور پیدا ہوا جس کے مختلف مظاہر ہمارے اِردگرد حسی ادراک کی صورت میں موجود ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اب انسان نے علمی لحاظ سے اُس مقام کو چھو لیا ہے کہ اُس کا ہر تجربہ اُس کے لیے قابلِ فہم ہو اور وہ ہر نئے تجربہ کی علمی توجیہ کرنے کے قابل ہو؟ یقیناً یہ سفر ختم نہیں ہوا اور نہ کبھی ختم ہوگا۔ اب بھی انسان کو ہونے والا ہر نیا تجربہ ابتداً پُراسرار ہی معلوم ہوتا ہے جو بعد میں علمی توجیہ سے اُس کے فہم و ادراک کا حصہ بن جاتا ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ذہنی و شعوری سطح پر ہونے والے تجربات کسی نہ کسی حقیقت کی نشاندہی کرتے ہیں اور فکر و تدبر سے قابلِ ادراک بھی بن جاتے ہیں تاہم بعض اوقات حقیقت اپنا اظہار ہماری شعوری سطح پر کچھ یوں کرتی ہے کہ اِس کی بظاہر کوئی علمی توجیہ نظر نہیں آتی۔ اقبال کے الفاظ میں یہ حقیقت کے اظہار کا ایسا طریقہ ہے کہ جس میں حقیقت کچھ اس انداز میں انسان کی شعوری سطح پر اپنے آپ کا انکشاف کرتی ہے کہ وہ شعوری تجربہ کا حصہ بننے کے باوجود فہم و شعور کے اُس ادراکی عمل سے ماورا رہتی ہے کہ جو ہر شعوری تجربہ کی توجیہ و توضیح کرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ حقائق کا انکشاف کرنے والا اِس قسم کا شعوری تجربہ ہمارے لیے اِس نوعیت کے تجربات کی توجیہ و توضیح کی خاطر کچھ اور طریقے یا راہیں وضع کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> The total Reality, which enters our awareness and appears on

interpretation as an empirical fact, has other ways of invading our consciousness and offers further opportunities of interpretation.[349]

عمومی طریقۂ کار تو یہی ہے کہ ہمارے خزینۂ آگہی میں ظاہری بدنی حسیات کے راستے اضافہ ہوتا ہے چنانچہ ہم بڑی آسانی سے اپنے خزینۂ آگہی میں ہونے والے اضافہ کی تشریح وتوضیح کر سکتے ہیں اور بتا سکتے ہیں کہ ہمیں کسی حقیقت کا شعوری ادراک کیوں اور کیسے ہوتا ہے۔ تاہم اقبال کے بقول عمومی طریقۂ کار کے برعکس بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک مکمل حقیقت ظاہری بدنی حسیات کا راستہ اختیار کیے بغیر ہماری آگہی کا حصہ بنتی ہے اور بعدازاں توضیحی عمل سے وہ ایک تجربی حقیقت (Empirical Fact) کے طور پر یوں ظاہر ہوتی ہے کہ اُس کے شعور وآگہی کا حصہ ہونے میں کوئی شک نہیں رہتا۔ اس سے اقبال یہ نتیجہ اَخذ کرتے ہیں کہ کسی مکمل حقیقت کے ہمارے شعور پر کھلنے کے ظاہری حسیات کے بدنی ذرائع کے علاوہ اور بھی ذرائع یا راستے ہو سکتے ہیں۔ یوں ہماری توجہ اِس بات کی جانب مبذول ہو جاتی ہے کہ علم وآگہی سے متعلق باتوں کی تشریح وتوضیح کا تعلق محض ظاہری حسیات ہی سے نہیں بلکہ ظاہری حسیات سے ماورا بھی ایسے ذرائع ہیں جو حقائق کے انکشافی عمل کے لیے دیگر واسطوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس ضمن میں جوشوآ لوتھ لائب مین (Joshua Loth Liebman) کے یہ الفاظ نہایت اہم ہیں:

Practically, it is not an easy matter to "look within". Techniques do exist, however, and untill quite recently religion seemed to have a monoply on them. Spiritual meditation has always been the gateway to a special kind of self knowledge and certainly a rich reward awaits the contemplative soul that can commune with itself under the solitary laburnism of thought.[350]

لائب مین (Liebman) کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگرچہ باطنی مشاہدہ کوئی آسان کام نہیں تاہم تا حال اِس مقصد کے حصول کے ذرائع میں مذہب کو ہی اجارہ داری حاصل رہی ہے۔ مذہب کو یہ اعزاز اُس رُوحانی استغراق کی بدولت حاصل ہوتا ہے جو ہمیشہ سے اور قریب قریب دُنیا کی ہر قوم میں ایک مخصوص قسم کے نفسی علم کا ذریعہ رہا ہے۔ حصولِ علم کے اِس طریقہ کو مذہبی اصطلاح میں ''تصوف'' کہتے ہیں۔ تصوف کا تعلق ایسے مخصوص رُوحانی تجربے کے ساتھ ہے جس کی بدولت صوفی باطنی کشف کے نتیجے میں ایک ایسی مکمل حقیقت کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے جس کا ظاہری بدنی حسیات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ گویا یہ مکمل حقیقت (Total Reality) مادی اور قابلِ محسوس نسبتوں سے بلند اور منزہ ہوتی ہے۔ انسانی تاریخ میں اِس قسم کے رُوحانی تجربات اور اِن تجربات سے حاصل ہونے والے حقائق کا تذکرہ تاریخ کے اوّلین اوراق سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ

اقبال خطبہ میں لکھتے ہیں:

> The revealed and mystic literature of mankind bears ample testimony to the fact that religious experience has been too enduring and dominant in the history of mankind to be rejected as mere illusion.[351]

اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ انسانی رُوحانی اور صوفیانہ ادب سے بھری ہوئی ہے جو اِس حقیقت پر گواہ ہے کہ انسانی تاریخ کا کوئی دَور ایسا نہیں کہ جب انسان رُوحانی یا صوفیانہ تجربات سے نہ گزرا ہو نیز اِس قسم کے تجربات کو تاریخِ انسانی میں اہمیت حاصل نہ رہی ہو۔ ڈاکٹر روبینہ ترین اپنی تحقیقی کتاب تصوف۔ تعریف، تاریخ، اصطلاحات میں لکھتی ہیں:

> تصوف کی کارفرمائی کسی ایک قوم یا ایک مذہب تک محدود نہیں رہی بلکہ تصوف عالمگیر نظریہ بن کر ہر زمانے میں، ہر قوم اور ہر مذہب میں نمایاں رہا ہے۔[۳۵۲]

چنانچہ اقبال کے نزدیک یہ کیسے ممکن ہے کہ تاریخی اور عالمگیر اہمیت کے حامل روحانی اور مذہبی تجربات کو محض دھوکہ یا سراب سمجھ کر رد کر دیا جائے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> 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.[353]

اقبال کہتے ہیں کہ اِس بات کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ عمومی سطح کے انسانی تجربات کو تو ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا جائے جبکہ انسانی تجربے کی ہی دیگر سطحوں کو محض صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر رد کر دیا جائے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> The facts 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.[354]

اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی تجربے کے حقائق بھی اُسی طرح کے حقائق ہیں جس طرح انسانی تجربے کے دوسرے حقائق ہیں اور جہاں تک تشریح و توضیح کے عمل سے اِن حقائق کے علم فراہم کرنے کی اہلیت کا تعلق ہے تو ایک قسم کے حقائق اتنے ہی فائدہ رساں ہو سکتے ہیں جتنے کہ دوسری قسم کے حقائق۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ عام انسانی تجربات کا تعلق چونکہ حسیات کی ایسی صلاحیت سے ہے جو ہر شخص کی دسترس میں ہوتی ہے۔ اِس لیے اگر کوئی شخص چاہے تو وہ اِن تجرباتی حقائق کی علمی توضیح کی تصدیق یا تردید با آسانی کر سکتا ہے تاہم عمومی انسانی تجربات کے برعکس مذہبی یا صوفیانہ تجربہ کا تعلق چونکہ بدنی یا مادی حسیات کے ساتھ نہیں ہوتا اِس لیے مذہبی تجربہ سے حاصل ہونے والے حقائق یا اُن کی علمی وضاحت کی تصدیق بھی ہر شخص کے بس کی بات نہیں مثلاً

ایک شخص آگ میں ہاتھ ڈالنے کا تجربہ کرتا ہے۔ یہ ایک حسی تجربہ ہے۔ اِس تجربے سے اُس شخص کو جن حقائق سے واسطہ پڑتا ہے وہ اُن کی علمی وضاحت یوں کرے گا کہ آگ میں حرارت ہے اور یہ حرارت جسم کو جلاتی اور تکلیف پہنچاتی ہے۔ اب ہر شخص صاحبِ تجربہ کی سی حسیات کا مالک ہونے کے باوصف اِن علمی نتائج کی تصدیق یا تردید کر سکتا ہے چنانچہ کسی بھی شخص کے لیے عمومی سطح کے انسانی تجربات اور اُن سے حاصل کردہ حقائق کی علمی تشریح و توضیح مافوق الادراک علمی نتائج کی صورت اختیار نہیں کرتی۔ جہاں تک مذہبی تجربے کا تعلق ہے اِس کی بنیاد مادی و حسی نہیں ہوتی چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے مذہبی تجربے کے حقائق کی علمی وضاحت کرتے ہوئے یہ کہے کہ وہ فرشتوں اور انبیا کی ارواح کو براہِ راست دیکھتا ہے۔ اُن سے باتیں کرتا ہے تو یہ ایک ایسی بات ہے جو عام انسانی مادی و حسی تجربے سے ماورا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی تجربے کے حقائق کا تعلق ظاہری حسیات کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اس لیے مذہبی تجربے اور اِن کی علمی توضیح سے حاصل ہونے والے نتائج کو عام آدمی محض جذباتی اور خیالی باتیں کہہ کر نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہبی تجربات کو محض اس لیے مشکوک سمجھنا کہ وہ عام انسانی سطح کے تجربات نہیں، نازیبا بات ہے۔ تاریخِ عالم ایسے انسانوں سے بھری پڑی ہے جو مذہبی تجربے سے گزرے اور اُنھوں نے اپنے مذہبی تجربوں سے حاصل ہونے والے حقائق کی توضیح سے علمی استنباط بھی کیا، چنانچہ اِس نوع کے تجربات اور اِن کی قدر و قیمت کو یکسر نظر انداز کر دینا مناسب نہیں۔ ضرورت اِس اَمر کی ہے کہ ہم جس طرح اپنے عام انسانی تجربات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں اُسی طرح مذہبی تجربات کا بھی بغور جائزہ لیں۔ اقبال مذہبی تجربے کے تنقیدی جائزہ کی اہمیت کا یوں اظہار کرتے ہیں:

> Nor is there anything irreverent in critically examining this region of human experience.[355]

رُوحانی تجربہ بھی انسانی تجربات میں سے ایک تجربہ ہے جس طرح انسان دیگر کئی قسم کے تجربات سے گزرتا ہے، اِسی طرح کوئی شخص رُوحانی تجربے سے بھی گزر سکتا ہے جب بھی کوئی شخص کسی بھی نوع کے تجربے سے گزر سکتا ہے۔ تو عموماً اِس تجربے کے محرکات کو انسانی نفسیاتی پہلوؤں میں تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے نیز کسی مخصوص تجربے کے نفسیاتی سطح پر اثرات کا جائزہ بھی لیا جاتا ہے۔ اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دیگر انسانی تجربات کی طرح انسانی تجربے کی اِس اقلیم (رُوحانی تجربے) کا بھی تنقیدی جائزہ لیا جانا چاہیے اور اِس میں کوئی گستاخی یا بے ادبی کی بات نہیں۔ رُوحانی تجربہ انسانی نفسیات کا ایک نہایت اہم پہلو ہے اور اِس پہلو کے حوالے سے سوچ بچار کرنے سے اور تنقیدی جائزہ لینے سے بہت سی ایسی باتیں کھل کر سامنے آ سکتی ہیں جو نئے

حقائق کی پردہ کشائی میں معاون ہوسکیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں سب سے پہلی مثال خود حضورﷺ ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

The prophet of Islam was the first critical observer of psychic phenomena. Bukhari and other traditionists have given us a full account of his observation of the psychic Jewish youth, Ibn-i-Sayyad, whose ecstatic moods attracted the prophet's notice. He tested him, questioned him, and examined him in his various moods.[356]

اقبال کہتے ہیں کہ حضورﷺ نے پہلی مرتبہ نفسی کیفیات کا تنقیدی جائزہ لینے کی بنا ڈالی۔ واقعہ یہ ہے کہ مدینے میں ابنِ صیاد نامی ایک ازخود رفتہ یہودی نوجوان تھا۔[۳۵۷] اس پر اکثر ایسی عجیب وغریب وجدانی کیفیات طاری ہوتی رہتی تھیں جو سب کے لیے حیرت انگیز تھیں۔ ابنِ صیاد کی انھی وجدانی کیفیات نے حضورﷺ کی توجہ کو بھی اپنی طرف مبذول کیا۔ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور دیگر کتبِ احادیث کی کئی روایات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ابنِ صیاد کی حضورﷺ سے کئی دفعہ ملاقات ہوئی۔ حضورﷺ خود بھی ابنِ صیاد سے ملنے کے لیے گئے۔ آپﷺ نے اُس سے سوال و جواب کیے۔ اُس کی وجدانی کیفیت کا امتحان بھی لیا۔[۳۵۸] اور اُسے اُس کی مختلف مجذوبانہ کیفیات میں پرکھنے کی کوشش کی۔ اس تمام سعی و کاوش کا مقصد یہ تھا کہ ابنِ صیاد کی وجدانی کیفیات کی اصل حقیقت کا صحیح اندازہ لگایا جاسکے۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک واقعہ درج کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضورﷺ نے ایک درخت کی اوٹ میں چھپ کر یہ جائزہ لینے کی کوشش کی کہ ابنِ صیاد وجدانی کیفیت کی حالت میں اپنے منہ میں کیا بُڑ بُڑاتا ہے مگر اتنے میں اُس کی ماں آگئی اور اُس نے حضورﷺ کو دیکھتے ہی ابنِ صیاد کو حضورﷺ کی آمد سے آگاہ کردیا جس پر ابنِ صیاد فوراً اپنی مخصوص وجدانی کیفیت سے باہر آگیا۔ اِس پر حضورﷺ نے فرمایا "اگر وہ (ابنِ صیاد کی ماں) اُسے تنہا چھوڑ دیتی تو معاملہ صاف ہوجاتا۔"[۳۵۹]

اقبال کا اِس واقعے کو بیان کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ حضورﷺ نے ابنِ صیاد کی وجدانی کیفیات کو محض نظرانداز کرنے یا بغیر پرکھے اُن پر اپنی رائے قائم کرنے کی بجائے اُنھیں اپنی سنجیدہ توجہ کا مرکز بنایا اور اُن کا باقاعدہ تنقیدی اور شعوری جائزہ لینے کی کوشش کی۔ تاریخ میں پہلی دفعہ ہوا کہ پیغمبرِ اسلام نے کسی شخص کی مخصوص وجدانی یا رُوحانی کیفیت کا اندازہ کرنے کے لیے نفسیاتی مشاہدے کا طریقہ اختیار کیا، تاہم اقبال کے خیال میں:

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.[360]

اقبال کہتے ہیں کہ اصحابِ رسول ﷺ (بالخصوص وہ اصحاب جو ابنِ صیاد کے نفسیاتی مشاہدے سے واقف حضور ﷺ کے ساتھ تھے) اور مابعد محدثین نے اگرچہ اِس واقعے کو محفوظ کرنے میں کمال احتیاط سے کام لیا تاہم وہ اِس واقعہ کی اصل اہمیت سے مکمل طور پر نا آشنا رہے یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے اِس واقعہ کی توضیح اپنے مخصوص سادہ رنگ میں کی اور اِس نکتے تک اُن کی رسائی نہ ہوسکی کہ حضور ﷺ دراصل کسی شخص کے مخصوص کردار و رویے کی پرکھ کے لیے نفسیاتی مشاہدے کا اصول وضع فرما رہے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اصل ضرورت پیغمبرانہ شعور اور صوفیانہ شعور کی نفسیات میں فرق کرنے کی ہے۔ پیغمبرانہ شعور، صوفیانہ شعور کے برعکس محض حالت مست کیفیت نہیں ہوتی بلکہ پیغمبرانہ شعور اپنی دانائی اور فراست کی بدولت اپنے ماحول اور ابنائے جنس کا ایسا گہرا تجزیاتی اور نفسیاتی مشاہدہ کرتا ہے جو اُسے مختلف نفسی حقائق کی پردہ کشائی میں مدد دیتا ہے۔ پیغمبرانہ شعور کی اِس خصوصیت سے صرفِ نظر اکثر اِس کی نفسیاتی اور سماجی اہمیت سے اعراض کا باعث رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض اذہان کو یہ بات مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے کہ ایک پیغمبر کسی شخص کی نفسی کیفیات کا کھوج لگانے کی کوشش کرے۔ اقبال پروفیسر میکڈونلڈ (Duncan Black Macdonald 1863-1943) کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

Professor Macdonald, who seems to have no idea of the fundamental psychological difference between the mystic and the prophetic consciousness, finds humour[361] enough in this picture of one prophet trying to investigate another after the method of the Society for Psychical Research.[362]

اقبال کو پروفیسر میکڈونلڈ سے یہ گلہ ہے کہ وہ صوفیانہ اور پیغمبرانہ شعور میں فرق نہ کرنے کے باعث پیغمبرانہ شعور کی سماجی اور عملی نفسیاتی اہمیت کو نہ سمجھ سکا۔ ابنِ صیاد کی نفسی کیفیات کا مشاہدہ دراصل پیغمبرانہ شعور سے راہ پانے والے نفسیاتی طریقِ مطالعہ کا ہی ایک انداز تھا۔ حضور ﷺ اپنے پیغمبرانہ شعور کو ہی کام میں لاتے ہوئے ابنِ صیاد کی نفسیاتی کیفیات کا جائزہ لے رہے تھے۔ تاہم میکڈونلڈ فہم و فراست کے حوالے سے پیغمبرانہ شعور کی جامعیت سے آگاہ نہیں اِس لیے اُس کے لیے پیغمبر کا یوں کسی نفسیاتی تحقیق کی سوسائٹی کے طرز پر کسی شخص کا نفسیاتی مطالعہ کرنا ایک مضحکہ خیز بات ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

A better appreciation of the spirit of the Quran which, as I will show in a subsequent lecture,[363] 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.[364]

اقبال کے نزدیک قرآن تجربی رویہ (Empirical Attitude) اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ رُوحِ قرآنی کا یہی وہ اعجاز ہے جس نے سماجی سطح پر جدید تجربی رویہ کی تحریک کو جنم دیا۔ کاش میکڈونلڈ کو رُوحِ قرآنی کی بہتر تفہیم اور سمجھ بوجھ حاصل ہوتی۔ اگر ایسا ہوتا تو تبھی وہ یہ جان سکتا تھا کہ ابنِ صیاد کے قصے میں حضور ﷺ کی طرف سے ابنِ صیاد کی نفسی کیفیات کے عملی مشاہدے کی کیا اہمیت ہے اور یہ کہ حضور ﷺ کے اِس اقدام کے اندر آئندہ انسانیت کے لیے کیا کیا اشارے اور رہنمائی کے کیا کیا راز پوشیدہ ہیں۔ اقبال ابنِ خلدون کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> However, the first Muslim to see the meaning and value of the Prophet's attitude was Ibn-i-Khaldun, who approached the content of mystic consciousness in a more critical spirit and very nearly reached the modern hypothesis of subliminal selves.[365]

اقبال کہتے ہیں کہ ابنِ خلدون (مئی ۱۳۳۲ء۔ مارچ ۱۴۰۶ء) وہ پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے ابنِ صیاد کی نفسی کیفیات کا مشاہدہ کرنے کے معاملے میں حضور ﷺ کے طرزِ عمل کے معنی و مفہوم کی صحیح قدردانی کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود ابنِ خلدون ایک تنقیدی نگاہ رکھنے والا شخص تھا چنانچہ اُس نے حضور ﷺ کے طرزِ عمل کو ہی اختیار کرتے ہوئے متصوفانہ شعور (Mystic Consiousness) پر مشتمل مواد کا زیادہ گہرائی اور تنقیدی رُوح کے ساتھ جائزہ لیا یہاں تک کہ وہ دورِ جدید کے تحت الشعوری ذات (Subliminal Self)[۳۶۶] کے مفروضے کے بہت قریب پہنچ گیا۔ موجودہ دَور میں پروفیسر ولیم جیمز (William James 1846-1910) نے اپنی کتاب نفسیات و وارداتِ روحانی *(Varieties of Religious Experience)* میں مذہبی نفسیات پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بالخصوص صوفیانہ شعور اور احوال کا نفسیات کی روشنی میں خوب جائزہ لیا ہے۔ بقول اقبال پروفیسر میکڈونلڈ اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ مذہبی معاملات میں ابنِ خلدون کے خیالات بھی روایتی نہ تھے۔ وہ نفسیات کے حوالے سے بعض ایسے نہایت دلچسپ خیالات کا حامل تھا اور مذہبی معاملات کو نفسیات کی روشنی میں پرکھنے کا اس قدر قائل تھا کہ اگر وہ آج کے دَور میں ہوتا تو پروفیسر ولیم جیمز کی کتاب نفسیات و وارداتِ روحانی *(Varieties of Religious Experiecne)* کا ضرور ہم نوا ہوتا۔[۳۶۷] ٹی۔ جے۔ دو بوئر کہتا ہے کہ ابنِ خلدون داخلی نفسی تجربہ کا قائل تھا اور ''اُس کے مقدمہ میں اکثر گہرے نفسیاتی اور سیاسی مشاہدات ملتے ہیں۔''[۳۶۸]

ابنِ خلدون مذہبی روایتی مقلدانہ طرزِ عمل کا حامل نہیں تھا۔ اُس نے نہ صرف مذہبی معاملات کا تنقیدی تجزیہ کرنے کی روش ڈالی بلکہ متصوفانہ شعور کی حامل حرکات اور متصوفانہ شعور کی حامل گفتار کے پسِ پشت نفسیاتی محرکات کا جائزہ لینا بھی ضروری قرار دیا۔ اِس طرح ابنِ خلدون نے آج سے سیکڑوں برس پہلے مذہب اور نفسیات کے مابین ربطِ باہمی قائم کر کے مذہبی مسائل کو سمجھنے کی ایک نئی روایت کو فروغ دیا، جبکہ بقول اقبال:

> 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.[369]

گویا ابنِ خلدون نے تو سیکڑوں برس قبل ہی مذہبی یا متصوفانہ شعور (Mystic Consciousness) کی جانچ پرکھ کے لیے علم نفسیات کی معاونت کی اہمیت کو سمجھ لیا تھا جبکہ جدید نفسیات نے اب کہیں اِس دور میں آ کر متصوَفانہ شعور سے راہ پانے والے معاملات کے سنجیدہ مطالعے کی طرف توجہ دی ہے اور اِس حوالے سے علمِ نفسیات کی اہمیت کو سمجھنا شروع کیا ہے تاہم اگر یہ کہا جائے کہ جدید نفسیات نے مکمل طور پر متصوفانہ شعور کی نوعیت اور معاملات کا مکمل احاطہ کر لیا ہے تو یہ بات درست نہ ہوگی کیونکہ اب بھی ہمارے پاس حقیقتاً کوئی ایسا موثر طریقہ کار یا منہاج نہیں ہے کہ جس کی بدولت متصوفانہ شعور کے غیر منطقی انداز و اطوار (Non-rational Modes) کا تجزیہ کیا جا سکے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> With the time at my disposal, it is not possible to undertake an extensive inquiry into the history and the various degrees of mystic conciousness 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.[370]

اقبال کہتے ہیں کہ یہ خطبہ پیش کرنے کے لیے میرے پاس جو محدود وقت ہے اس میں ممکن نہیں کہ میں آپ کے سامنے متصوفانہ شعور کی تاریخ اور متصوفانہ شعور کے مختلف مراتب کا گہرائی اور وضاحت کے اعتبار سے ایک جامع جائزہ پیش کروں تاہم میرے بس میں جو کچھ ہے وہ صرف یہ ہے کہ میں متصوفانہ تجربے کی بڑی بڑی خصوصیات کے حوالے سے صرف چند عمومی مشاہدات آپ کے سامنے رکھ دوں۔ اقبال نے متصوفانہ یا عارفانہ تجربے کی پانچ اہم خصوصیات کا ذِکر کیا ہے۔

۱۔ متصوفانہ تجربے کی پہلی خصوصیت کا ذِکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> The first point to note is the immediacy of this experience.[371]

اقبال کے نزدیک متصوفانہ تجربے کی پہلی خصوصیت اِس کا فوری پن، سرعت یا اس کا براہِ راست ہونا ہے۔ متصوفانہ تجربہ فوری اور کلی صورت میں ہوتا ہے اور جزوی تجزیہ اور پرکھ پرچول کے سست رفتارعمل سے اِس کا کوئی تعلق نہیں۔ حقیقت اپنی کلی صورت میں صاحبِ تجربہ پر اپنا اظہار و انکشاف فی الفور اور براہِ راست انداز میں کرتی ہے، تاہم تجربے کی یہ صفت صرف رُوحانی تجربے تک ہی محدود نہیں ہوتی بلکہ جہاں تک رُوحانی تجربے کی سرعت اوراس کے براہِ راست ہونے کا تعلق ہے تو انسانی سطح کے دیگر تجربات بھی اس حوالے سے رُوحانی تجربے کی نوعیت سے مختلف نہیں ہوتے۔ اقبال سرعت کے اعتبار سے رُوحانی تجربے کی نوعیت کا دیگر انسانی سطح کے تجربات سے موازنہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

In this respect, it does not differ from other levels of human experience which supply date for knowledge.[372]

اقبال کے نزدیک انسانی سطح کے اُن دیگر تجربات پر بھی روحانی تجربہ کی سی سرعتِ رفتار کا اطلاق ہوتا ہے جوعلم کے لیے موادفراہم کرتے ہیں مثلاً میرے سامنے ایک چیز پڑی ہوئی ہے۔ اُس کے مشاہدہ سے میرے لیے اُس کے مکمل اورفوری تجربہ کی ایک صورت بن جاتی ہے لیکن یہی مکمل اورفوری تجربہ اُس شخص کو حاصل نہیں ہوسکتا جو بصارت کی صلاحیت سے محروم ہے۔ اگر ایک نابینا شخص کواور ایک آنکھوں والے شخص کو کسی خاص ماحول میں اُس ماحول کا تجربہ حاصل کرنے کے لیے داخل کیا جائے تو اِن دونوں کے تجربے کی نوعیت ایک دوسرے سے مختلف ہوگی۔ نابینا شخص بھی اپنے ماحول کا تجربہ حاصل کرے گا تاہم اُس کے تجربے کی نوعیت آنکھوں والے شخص کے تجربے کے مقابلے میں تجزیاتی اور جزوی صورت کی حامل ہو گی جبکہ صاحبِ بصارت شخص کو اپنے مشاہدے کی بدولت پورے ماحول کا فوری اورکلی تجربہ حاصل ہوگا نیز وہ اِس ماحول کے مجموعی معنی و مفہوم کوبھی بیک ساعت اپنی گرفت میں لے لے گا۔ اِس مثال کا انطباق اگر رُوحانی تجربہ پر کریں تو اِس کی تشریح مختلف انداز میں ہوگی مثلاً آنکھوں والے شخص سے وہ صاحبِ حال صوفی مراد ہوگا جس پر حقیقت اولیٰ کا اظہار فوری اور براہِ راست صورت میں ہوتا ہے جبکہ نابینا شخص کی منزل بھی اگر چہ حقیقتِ اولیٰ کا مکمل اور کلی ادراک ہے تاہم صاحبِ حال صوفی کی سی قلبی کیفیت سے محروم ہونے کے باعث اِس کے تجربے کی نوعیت صوفی کے رُوحانی تجربے کے مقابلے میں ہمیشہ تجزیاتی، جزوی اور سست رفتار ہی رہتی ہے۔ یوں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تجربے کی مختلف سطحیں ہیں تاہم ہر سطح پر تجربے کی نوعیت فوری اور براہِ راست صورت میں ہی جلوہ آرا ہوتی ہے۔ بقول اقبال:

All experience is immediate.[373]

بعض اوقات ایک شخص اچانک ایسے شعوری تجربے سے گزرتا ہے کہ جس کے نتیجے میں اُس پر فوری طور پر ایسے بنے بنائے اشعار کا نزول ہونا شروع ہو جاتا ہے کہ شاعر کی اُن کو لکھنے کی رفتار نزولِ سخن کی رفتار سے کم پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح بعض اوقات ایک مصور کے ذہن میں ایک انوکھی اور خوبصورت تصویر کا خاکہ بجلی کی سی تیزی کے ساتھ کوند جاتا ہے اور ایک سائنس دان کے لیے ایک ایسا اُلجھا ہوا مسئلہ جو لاکھ غور و فکر سے بھی نہیں سلجھتا، ایک خاص تجربی کیفیت میں پلک جھپکنے میں حل ہو جاتا ہے۔ یہی حال صوفی کے باطنی تجربے کا ہے۔ صوفی جب باطنی نوعیت کے حامل رُوحانی یا صوفیانہ تجربے سے گزرتا ہے تو اُس کا یہ تجربہ اُسے بیک ساعت اللہ تعالیٰ کے وجود اور قرب کے احساس سے سرشار کر دیتا ہے۔ یہاں اِس بات کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ جہاں باطنی تجربے کی خصوصیت فوری اور براہِ راست نوعیت کی ہوتی ہے۔ وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر شخص کے تجربے کی نوعیت اُس شخص کے میلانِ طبع اور سرشت کے مطابق ہوتی ہے۔ شاعر جس نوع کے تجربے سے گزرتا ہے فلسفی اُس کے اِدراک سے قاصر ہے اور فلسفی جس نوع کے تجربے سے گزرتا ہے سائنسدان کے لیے اُس کا ادراک کرنا ممکن نہیں۔ یہی حال صوفی کے تجربے کا ہے جو اپنی سطح پر مخصوص نویت کا حامل ہوتا ہے تاہم مختلف نوع کے تجربات کی مشترک خصوصیت وہ علمی میراث ہے جو اِن تجربات کی منطقی تشریح و توضیح کے عمل سے ہاتھ لگتی ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

> As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-date for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God.[374]

اقبال کے خیال میں صوفیانہ تجربہ بھی عمومی تجربے کی قسم کا ایک تجربہ ہے، جس طرح عمومی تجربات میں حسی مواد کی تشریح و تعبیر سے خارجی دنیا کے بارے میں معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اِسی طرح صوفیانہ تجربے کی تشریح و تعبیر سے خداشناسی کا حقیقی علم حاصل ہوتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> The immediacy of mystic experience simply means that we know God just as we know other objects.[375]

یعنی صوفیانہ تجربے (Mystic Experience) کے فوری اور براہِ راست ہونے کا سادہ سا مطلب یہ ہے کہ ہم اِس تجربے کے دوران میں ذاتِ الٰہی سے بالکل اس طرح آشنا ہوتے ہیں جس طرح ہم اپنے سامنے پڑی ہوئی دوسری چیزوں کو جانتے ہیں۔ اقبال ذاتِ الٰہی سے متعلق اِس غلط فہمی کو بھی دُور کرتے ہیں کہ خدا کوئی ایسا ریاضی کا سوال یا باہم مربوط تصورات کا ایسا نظام ہے جو بیک ساعت اور کلی طور پر تجربے کی گرفت سے باہر ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> God is not a mathematical entity or a system of concepts mutually

related to one another and having no reference to experience.[376]

ڈاکٹر محمد معروف اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

علامہ اقبال نے خدا کے بارے میں اسپینوزا کے نظریہ کو رد کیا ہے جس کے مطابق خدا ایک ''ریاضیاتی مفروضہ'' ہے بلکہ اِس نظریے کو بھی رد کیا ہے جس کے مطابق خدا کی ذات مربوط تصورات کا ایک نظام ہے جس کا تجربہ سے کوئی تعلق نہیں یعنی جو انسانی تجربات سے ماوراہے۔[۳۷۷]

اِسی حوالے سے پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں:

خدا کی ذات کوئی ریاضی کا سوال یا باہم مربوط تصورات کا سلسلہ نہیں کہ پچھلی کڑیوں کو جانے بغیر اگلی کڑیوں کا جاننا غیر ممکن ہو۔ خدا کی ذات ایک ایسی حقیقت ہے جو ایک نادر خیال یا عظیم سچائی کی طرح صاحبِ حال پر یک لخت منکشف ہوتی ہے۔[۳۷۸]

اقبال نے صوفیانہ تجربے کی دوسری خصوصیت یہ بتائی ہے کہ صوفیانہ تجربے کی وحدت نا قابلِ تجزیہ ہے، گویا صوفیانہ تجربہ ایک ایسا ''کل'' ہے جس کی جزویاتی تقسیم ممکن نہیں۔ اقبال اِس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ صوفیانہ تجربے میں خیال کی تخفیف ہو جاتی ہے یہاں تک کہ ناظر و منظور کا امتیاز بھی مٹ جاتا ہے اور ''من تو شدی تو من شدی'' کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

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 round them off in reference to the table.[379]

صوفیانہ تجربہ کے نا قابلِ تجزیہ ہونے اور اِس کے ایک وحدت یا ''کل'' کی صورت میں ہونے کو ایک مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے، جب ہم اپنے سامنے پڑے ہوئے میز کو دیکھتے ہیں تو ہم یہ نہیں کہتے کہ ہمارے سامنے چار لکڑی کی ٹانگیں، ایک لکڑی کا تختہ اور تین دراز ہیں بلکہ ہمارا عمومی مشاہدہ کئی ایک مدرکات میں سے ردو انتخاب کے عمل سے گزرتے ہوئے چند ایسے مدرکات کو چُن لیتا ہے جن کا عمومی تاثر میز کے کلی تجربہ کی صورت میں ڈھل جاتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ جب میں اپنے سامنے پڑے ہوئے میز کا تجربہ کرتا ہوں تو تجربے کی کئی ایک دیگر صورتیں میز کے تجربے میں گم ہو جاتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبِ تجربہ میز کا تجربہ کرتے ہوئے مدرکات یا مواد کے بیش بہا خزانے میں سے صرف اُن مدرکات کو چُن لیتا ہے جو مخصوص زمانی و مکانی سانچے میں ڈھل کر میز کے کلی تجربہ میں معاون بنتے ہیں۔ فرض کریں اب اگر ہم میز کے کلی تجربہ کا تجزیہ کرنا شروع کر دیں تو وہ تمام مدرکات جنھوں نے میز کی کلی حیثیت کو متعین

کیا تھا بکھر جائیں گے اور یوں میز کی نہ صرف کلی حیثیت ختم ہو جائے گی بلکہ میز کی وحدت پارہ پارہ ہو کر میز کے تجربے کی بھی نفی کر دے گی۔ بہر حال شعوری تجربے میں چونکہ ہماری عقل وفکر کارفرما ہوتی ہے، اِس لیے گو کسی تجربے کی کلیت کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو تاہم عقل وفکر کی مدد سے تجربہ کی کلیت کا تجزیہ ممکن ہے لیکن جہاں تک متصوفانہ تجربے کا تعلق ہے، اِس کا عقل وفکر سے ربط نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ اِس لیے متصوفانہ تجربہ کی کلیت کا تجزیہ ممکن ہی نہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> In the mystic state, however vivid and rich it may be, thought is reduced to a minimum and such an analysis is not possible.[380]

اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ حالت (Mystic State) چاہے کیسی ہی گہری، روشن اور ثمر آور کیوں نہ ہو بہر حال متصوفانہ تجربہ کی حالت میں خیال کی تخفیف ہو جاتی ہے۔

> Thought is reduced to a minimum.[381]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خیال کی تخفیف سے کیا مراد ہے؟ خیال کی تخفیف سے مراد دُنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو کر اپنی توجہ کو صرف اور صرف ایک نکتے پر مرتکز کر دینا ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا اِس حوالے سے اپنے مضمون ''اقبال اور عارفانہ تجربہ'' میں لکھتے ہیں:

> خیال کی تخفیف دراصل ارتکاز کی طرف ایک اہم قدم ہے اور ارتکاز عشق کی وہ منزل ہے جہاں سے آگہی کے لشکارے صاف دِکھائی دینے لگتے ہیں۔ عام حالات میں تو انسان ایک نقطے پر خود کو اس لیے مرتکز نہیں کر سکتا کہ اس کے ذہن میں خیالات کا ایک ایسا طوفان موجود ہوتا ہے جو کسی ایک مقام پر ٹھہرنے سے انکار کر دیتا ہے، اس لیے عشق یا عبادت کا سب سے بڑا مفہوم ہی یہ ہے کہ خیالات کے بکھراؤ سے نجات پا کر خود کو ایک نقطے پر مرتکز کیا جائے۔ چونکہ خیال دراصل مخفی یا برہنہ خواہشات ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اِس لیے تصوف میں خواہشات کی نفی پر بھی زور دیا گیا ہے تا کہ خیال کو پابہ زنجیر کیا جا سکے۔ اقبال نے خیال کی جس تخفیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسے موجودی نفسیات میں Intentionality کا نام مِلا ہے۔ ابتداً فرینز برنٹانو (Franz Brentano) نے یہ نظریہ پیش کیا۔ بعد ازاں ہسرل (Husserl) نے اِسے برتا۔ نظریہ یہ ہے کہ جب کسی شے کی طرف بطورِ خاص متوجہ ہوتے ہیں تو ہمارا شعور روشنی کی ایک سرچ لائٹ کی طرح اُس شے پر مرکوز ہو جاتا ہے اور اُسے یوں گرفت میں لے لیتا ہے جیسے پھل اپنی گٹھلی کو۔ اِس عمل میں چونکہ توجہ باقی تمام اشیا سے منقطع ہو چکی ہوتی ہے اس لیے صرف وہی شے باقی رہتی ہے جس کی طرف شعور کی سرچ لائٹ کا رُخ تھا۔ باقی اشیا کی طرف توجہ (خیال) کی یہ تخفیف ہی Intentionality ہے۔ ہسرل نے لکھا ہے: مثلاً میری توجہ اُس کاغذ کی طرف ہو گئی ہے۔ اس

کاغذ کے اِردگرد اور بھی بہت سی اشیا ہیں جیسے پنسل دوات وغیرہ مگر میری تمام تر توجہ کاغذ پر مرکوز ہے۔ اس لیے میں ارتکاز کے اِس لمحے میں کاغذ کے سوا باقی سب چیزوں سے بے نیاز ہوں۔ عارفانہ تجربے میں ارتکاز ''محبوبِ ازلی'' کی ذات پر ہے۔ اس لیے اس ذات کے سوا ہر شے پس منظر میں جا کر شعور کی گرفت سے نکل جاتی ہے۔ ایک پہنچے ہوئے صوفی یا درویش کے عارفانہ تجربے میں تو شعور ہی کی نفی ہو جاتی ہے۔[۳۸۲]

پروفیسر ولیم جیمز (۱۸۴۲ء-۱۹۱۰ء) نے یہ بات کہی ہے:

وُرُود کے بعد صاحبِ حال کی قوتِ ارادی بالکل معطل ہو جاتی ہے۔[۳۸۳]

اقبال کو پروفیسر ولیم جیمز کے اِس بیان سے اتفاق نہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

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.[384]

اقبال اِس بات کے قائل ہیں کہ صوفیانہ تجربہ اور عمومی شعوری تجربہ میں فرق ہے۔ عمومی تجربہ شعوری سطح پر ہوتا ہے جبکہ صوفیانہ تجربہ تحت الشعوری ذات (Subliminal Self) کا عمل ہے، اس لیے صوفیانہ کیفیت میں صاحبِ حال کا شعور سے ربط و تعلق برائے نام رہ جاتا ہے تاہم پروفیسر ولیم جیمز کا یہ کہنا کہ صوفیانہ کیفیت میں صاحبِ حال کا شعور سے ربط و تعلق بالکل ہی منقطع ہو جاتا ہے، درست بات نہیں ہے۔ بہر حال بقول اقبال:

In either case, it is the same Reality which is operating on us.[385]

اقبال کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ شعوری اور صوفیانہ تجربات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں تاہم ایسے بھی مختلف نہیں کہ اِن میں کوئی قدرِ مشترک نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تجربہ چاہے شعوری ہو یا صوفیانہ یا یوں کہہ لیجیے کہ تجربہ چاہے رُوحانی ہو یا غیر رُوحانی اِن میں قدرِ مشترک اُس حقیقت کی تلاش و جستجو ہے جو تجربہ کی ہر دو صورتوں میں صاحبِ تجربہ پر اثر انداز ہو رہی ہوتی ہے۔ شعوری تجربہ کی بنیاد عقلی اور منطقی ہے جبکہ صوفیانہ تجربہ کا جوہر عشق ہے۔ عقل کا کام پھونک پھونک کر قدم رکھنا اور حزم و احتیاط سے راستے کی دُشواریوں پر قابو پاتے ہوئے کچھ اس انداز سے اپنی منزل کی طرف آگے بڑھنا ہے کہ کوئی طوفان یا آفت اس کے لیے سدِ راہ نہ بن جائے۔ بقول اقبال:

عشق خود اِک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام[۳۸۶]

عشق ایک ایسے والہانہ اور پُر جوش جذبے کی نمائندگی کرتا ہے جس کی ایک جست ہی منزلِ مقصود کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل پر مبنی شعوری تجربے اور عشق پر مبنی صوفیانہ تجربے میں اس لحاظ سے تو کوئی فرق نہیں کہ اِن دونوں کی منزل ایک ہے تاہم منزل تک

رسائی کے طریقۂ کار کے لحاظ سے ان دونوں میں فرق ہے۔ عقل جزرس ہے یعنی عقل حقیقت کا ادراک چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹ کر کرنے کی عادی ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ عقل کا تعلق ایسی مادی دُنیا کے ساتھ ہے جو تحلیل و تجزیہ پر یقین رکھتی ہے اور حقائق کا ادراک جزئی انداز میں کرتی ہے چنانچہ عقل اپنے ماحول کی ضروریات اور تقاضوں کے پیشِ نظر تنقید و تجزیہ کے عمل سے گزرتی اور راستے کی گرد و غبار کو ہٹاتی ہوئی، اپنے دامن کو کانٹوں سے بچاتی ہوئی، گاہ اُلجھتی اور گاہ سلجھتی ہوئی قدم آگے بڑھاتی ہے لیکن عشق جزرسی کے اس عیب سے پاک ہے۔ اقبال اِسی مفہوم و مطلب کو اِن الفاظ میں رقم کرتے ہیں:

> 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.[387]

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارا روزمرہ کا عقلی شعور (Ordinary Rational Consciousness) ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کی عملی ضروریات (Practical Need) کے پیشِ نظر حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے کلی حقیقت سے متعلقہ محرکات کو الگ الگ جوڑوں (Isolated Sets of Stimuli) کی صورت میں باری باری منتخب کرتے ہوئے اُنھیں ہمارے ردِعمل کے لیے ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کوئی نابینا شخص اندھیرے کمرے میں الگ الگ اشیا کو ٹٹول ٹٹول کر پورے کمرے کے متعلق کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کر رہا ہوتا ہم جہاں تک صوفیانہ تجربے کا تعلق ہے تو اقبال اِس سے متعلق یہ کہتے ہیں کہ صوفیانہ کیفیت ہمارا رابطہ حقیقت کے ایسے مکمل راز و نیاز سے کرا دیتی ہے کہ جس میں مختلف النوع محرکات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں اور ایک ایسی ناقابلِ تجزیہ وحدت (Unanalysable Unity) کی صورت اختیار کر لیتے ہیں کہ جس میں موضوع (Subject) اور معروض (Object) کا عمومی امتیاز مٹ جاتا ہے۔

صوفیانہ کیفیت میں موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے بیچ عمومی امتیاز کے مٹ جانے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح روزمرہ مشاہدہ میں ایک شے دوسری شے سے الگ اور اُس کے مدِمقابل نظر آتی ہے صوفیانہ کیفیت میں بندہ اور خدا کے بیچ بظاہر یہ دوئی نہیں رہتی تاہم اِس سے مراد یہ بھی نہیں کہ قطرہ دریا میں اپنی ہستی کھو بیٹھتا ہے اور یوں انفرادی خودی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ دراصل اِس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کی انفرادی خودی، خودیٔ مطلق کی برتر خودی کے

مقابل سپردگی اور بے خودی کا رُوپ دھار لیتی ہے اور یہ وہ بے خودی ہے جو خودی کی پختگی سے ہویدا ہوتی ہے۔

مولانا جلال الدین رومیؒ (۱۲۰۷ء۔۱۲۷۳ء) اقبال کے مرشد ہیں اور خلیفہ عبدالحکیم اِس حوالے سے مولانا رومیؒ کے خیالات کی ترجمانی اِن الفاظ میں کرتے ہیں:

> The essence of the individual survives, although his attributes may be merged in the divine attributes. He is lost only as a candle or the star is lost in the morning in the overwhelming effulgence of the light of the sun. The fact of the annihilation of the self by being clothed with divine attributes, a state of consciousness in which the individual feels him with God, is illustrated by Rumi by the analogy of red-hot iron in fire without losing its own individual essence entirely. In that state, if it claims to be fire itself, it would not be wrong. In that condition, it is fire and not fire at the same time. This explains the paradox how the individual, when ultimately saturated with the attributes of divinity, exists and does not exist at the same time. It is not annihilation but transformation and the identification of attributes.[388]

۳)۔ اقبال صوفیانہ تجربہ کی تیسری خصوصیت کا ذِکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> 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.[389]

صوفی کے لیے صوفیانہ کیفیت (Mystic State) ایک دوسری انوکھی ذات (Unique other self) کے ساتھ قریبی ربط واتصال (Intimate Association) کا ایک ایسا لمحہ ہوتا ہے جو صاحب تجربہ (Subject of Experience) کی نجی شخصیت کو تنزیہی (Transcending) عمل سے گزارتا ہے، اُس کا گھراؤ یا محاصرہ (Encompassing) کرتا ہے اور اُسے وقتی طور پر دبا (Suppressing) دیتا ہے۔ گویا اقبال نے صوفیانہ کیفیت میں صوفی کی ذات پر مرتب ہونے والے تین اثرات کا ذِکر کیا ہے:

i۔ تنزیہی — Transcending

ii۔ محیطی — Encompassing

iii۔ لمحاتی دباؤ — Momentarily Suppressing

تنزیہی اثر سے مراد یہ ہے کہ صوفیانہ کیفیت میں صوفی کا علائقِ دنیوی سے کوئی تعلق نہیں رہتا

اور صوفی عقلی و شعوری سطح سے ماوراوجدو حال کے ایک دوسرے ہی عالم میں جانکلتا ہے۔

محیطی اثر (Encompassing) سے مراد یہ ہے کہ صوفیانہ کیفیت صوفی کی ذات کو مکمل طور پر اپنی گرفت میں لے لیتی ہے، اُس کا محاصرہ کر لیتی ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ اُس پر چھا جاتی ہے۔

لمحاتی دباؤ (Momentarily Suppressing) کا مطلب وقتی طور پر دبا دینا ہے۔ اِس سے اقبال کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ صوفیانہ کیفیت میں صاحبِ تجربہ یعنی صوفی جب اپنے آپ کو ایک بے کراں اور انتہائی توانا ''دوسری ہستی'' کے رُوبرو پاتا ہے تو اُس میں سرشاری اور خودفراموشی کی ایک ایسی کیفیت جنم لیتی ہے جو اُس کی نجی شخصیت کو وقتی طور پر دبا دیتی ہے تاہم اقبال کے نزدیک عارفانہ تجربہ ''محبوب'' کی ذات میں مستقل طور پر گم ہونے کا لمحہ نہیں۔ اس لیے اقبال نے ''لمحاتی طور پر'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ [۳۹۰]

به بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است [۳۹۱]

(اُس کے سمندر میں گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں ہے۔ اگر تو اُسے خود میں سما لے تو یہ فنا نہیں بقا ہوگی۔ خودی کا (کسی اور کی) خودی کے اندر سما جانا مشکل ہے۔ خودی کا کمال اپنے آپ کو قائم رکھنا ہے۔)

اقبال صوفیانہ تجربے کی معروضیت (Objectivity) کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> Considering its content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity.[392]

اقبال اِس غلط فہمی کو دُور کرنا چاہتے ہیں کہ صوفیانہ کیفیت اپنی ہی ذات کے دُھندلکوں (Mists) میں کھو جانے کا نام ہے گویا صوفیانہ تجربہ میں کسی دوسری ہستی کا احساس و ادراک نہیں ہوتا بلکہ یہ تجربہ ایک ذہنی حالت اور موضوعی (Subjective) کیفیت کا نام ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ کو محض ذہنی حالت یا خالص موضوعی کیفیت (Pure Subjectivity) پر محمول کرنا خام خیالی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ ایک انتہائی معروضی (Highly Objective) صورتِ حال کا نام ہے، جب ایک صوفی عارفانہ تجربہ سے گزرتا ہے تو اُسے ایک دوسری برتر اور اعلیٰ ہستی کا ادراک محض تجریدی یا موضوعی طور پر نہیں ہوتا بلکہ معروضی سطح پر حسی تجربے کی صورت میں ہوتا ہے۔

بقول ڈاکٹر وزیر آغا:

یہی خالص فلسفے اور عارفانہ تجربے کا فرق بھی ہے کہ فلسفی تجرید کی بات کرتا ہے مگر عارف اپنے تجربے کے حوالے سے حق الیقین کا نعرہ بلند کرتا ہے۔ ۳۹۳

تاہم اقبال اِس مرحلے پر کسی ذہن میں اُبھرنے والے اس ممکنہ سوال کو سامنے لاتے ہیں کہ کیا متصوفانہ کیفیت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا براہِ راست تجربہ ممکن ہے؟ اقبال اِس سوال کو اِس انداز میں رقم کرتے ہیں:

> But you will ask me how immediate experience of God, as an Independent Other Self, is at all possible.[394]

اقبال کہتے ہیں کہ آپ مجھ سے یہ سوال کریں گے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا بحیثیت ایک خود مختار دوسری ذات کے براہِ راست تجربہ کیسے ممکن ہے؟ کیونکہ:

> The mere fact that the mystic state is passive does not finally prove the veritable 'otherness' of the Self experienced.[395]

محض اِس حقیقت سے کہ صوفیانہ کیفیت ایک وجد و حال یا جذب و شوق کی حالت کا نام ہے یہ بات حتماً ثابت نہیں ہوتی کہ اِس کیفیت میں جس ذات کا تجربہ ہوا ہے وہ سچ مچ ایک دوسری یا غیر ذات ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> The 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.[396]

دراصل ہمارے ذہن میں یہ سوال اِس لیے پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم لوگ بغیر جرح و تحقیق کے یہ فرض کیے ہوئے ہیں کہ ہمیں حسی ادراک (Sense-Perception) کے ذریعے خارجی دُنیا کے متعلق جو علم حاصل ہوتا ہے بس وہی علم، علم کی ایک انتہائی صورت ہے، لیکن:

> If this were so, we could never be sure of the reality of our own self.[397]

یعنی اگر واقعی ایسا ہے کہ علم تو بس وہی علم ہے جو حسی ادراک (Sense-Perception) کے ذریعے خارجی دُنیا کے متعلق حاصل ہوتا ہے تو پھر تو ہمارے لیے خود اپنی ذات کی حقیقت بھی یقینی نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری ذات خود ہم سے خارجی سطح پر تو واقع نہیں کہ جس کا حسی ادراک ممکن ہو۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات کے اثبات کو ثابت کرنے کے لیے حسی ادراک (Sense-Perception) کارگر نہیں تو پھر اس کا تحقق کیسے ممکن ہے؟ اقبال اِس اُلجھن کو سلجھانے کے لیے روزمرہ کے معاشرتی تجربے سے مثال پیش کرتے ہیں:

> However, in reply to it, I suggest the analogy of our daily social experience.[398]

اقبال کہتے ہیں کہ میں اِس سوال کا جواب روزمرہ کے معاشرتی تجربے کی مثال سے دُوں گا۔ ہمیں ذرا اِس بات پر غور کرنا چاہیے کہ:

How do we know other minds in our social intercourse?[399]

ہم اپنے معاشرتی میل جول میں دوسرے اذہان کے بارے میں معلومات کیسے حاصل کرتے ہیں؟ اِس سوال کا جواب صرف اِسی صورت ممکن ہے کہ ہم اپنی ذات کی باطنی کیفیات اور رویوں پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ ہماری ذات کی باطنی کیفیات اور رویے کس طرح جسمانی حرکات کی صورت میں خارجی اظہار کرتے ہیں۔ جہاں تک اپنی ذات کا تعلق ہے تو اقبال کے نزدیک اس کا ادراک دو طریقوں سے ممکن ہے:

1۔ باطنی تفکر Inner Reflection

2۔ حسی ادراک Sense-Perception

It is obvious that we know our own self and Nature by inner reflection and sense-perception respectively.[400]

اگر میرے کان میں درد ہے تو ظاہر ہے کہ اِس درد کو نہ کوئی چھو کر پرکھ سکتا ہے، نہ سن، سونگھ اور چکھ سکتا ہے اور نہ دیکھ سکتا ہے۔ یہ میرے اندر کی ایک کیفیت ہے جسے صرف میں ہی اپنے باطنی تفکر (Inner Reflection) اور حسی ادراک (Sense-Perception) سے محسوس کر سکتا ہوں لیکن جہاں تک جذبات و خواہشات کا تعلق ہے تو اِن کے احساس کا آلہ محض باطنی تفکر (Inner Reflection) ہی ہے۔ بقول اقبال:

We possess no sense for the experience of other minds.[401]

گویا ہمارے پاس کوئی ایسی حِس نہیں کہ جس کی مدد سے ہم دوسروں کے ذہنی احوال یا باطنی کیفیات کو یوں دیکھ یا جان سکیں جیسے آنکھ سامنے پڑی ہوئی کتاب کو دیکھتی ہے تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ ہماری باطنی کیفیات ایک مخصوص جسمانی ردِعمل کا باعث بنتی ہیں یعنی باطنی کیفیات ظاہری جسمانی حرکات کی صورت میں خارجی سطح پر اپنی جھلک دِکھاتی ہیں جس سے باطنی کیفیات کے کیف و کم کو خارجی جسمانی حرکات کے رنگ میں پرکھا جا سکتا ہے، چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

The only ground of my knowledge of a conscious being before me is the physical movements similar to my own from which I infer the presense of another conscious being.[402]

جب میرے پیٹ میں درد ہوتا ہے تو میں پیٹ پر ہاتھ رکھ کر کراہتا ہوں۔ یہ میری باطنی کیفیت کا ایک خارجی یا ظاہری جسمانی ردِعمل ہے، جب میں کسی اور شخص کو بالکل ایسے ہی پیٹ پر ہاتھ رکھ کر کراہتا دیکھوں گا تو اِس نوعیت کے ذاتی تجربے سے گزر چکنے کے باعث اب میں اِس

قابل ہوں گا کہ دوسرے شخص کی باطنی کیفیت کا اپنے سابقہ باطنی کیفیت کے حامل تجربے کی روشنی میں اندازہ کر سکوں، اور یہ جان سکوں کہ میرے سامنے جو شخص ہے وہ بھی میرے جیسا ہی ایک باشعور انسان اور باطنی کیفیات کی حامل ہستی ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ہم دوسروں کی شخصیت کو اُن جسمانی حرکات وسکنات سے ہی پرکھتے ہیں جو خود ہماری حرکات سے مشابہت رکھتی ہیں اور جن کا ہمارے لیے ایک خاص معنی ومفہوم ہے۔ اقبال امریکی پروفیسر رائس (Royce) کا حوالہ دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> Or we may say, after Professor Royce, that our fellows are known to be real because they respond to our signals and thus constantly supply the necessary supplement to our own fragmentary meanings. Response, no doubt, is the test of the presense of a conscious self, and the Quran also takes the same view.[403]

اقبال کہتے ہیں کہ امریکی پروفیسر رائس (Royce ء1855-1916ء) کے خیال میں ہمارے ہم جنس افراد کی ذات صرف اُسی صورت میں حقیقی ثابت ہوتی ہے جب وہ ہمارے عمل کے جواب میں ردِعمل پیش کرتے ہیں۔ اُن کا یہی ردِعمل ہمارے ذہن میں اُن کی ذات سے متعلق اُبھرنے والے مختلف سوالات کو تھوڑا تھوڑا کر کے مسلسل ایسا جوابی مواد فراہم کرتا رہتا ہے، جس سے نہ صرف اُن کی شخصیت کی پرتیں کھلتی ہیں بلکہ معاشرتی روابط میں عمل اور ردِعمل کی بامعنی مطابقت بھی پیدا ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ردِعمل ذات کے تحقق اور ایک باشعور ہستی کی موجودگی کا بین ثبوت ہے۔ قرآنِ پاک کا بھی یہی نظریہ ہے۔ ارشادِ ربّ العزت ہے:

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ط [۴۰۴]

(اور تمہارے ربّ نے فرمایا: تم مجھ سے دُعا کرو، میں تمہاری دُعا قبول کروں گا۔)

اور پھر ایک اور جگہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ صلے اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ صلے فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِيْ [۴۰۵]

(اور جب میرے بندے آپ سے میرے متعلق پوچھیں تو میں قریب ہوں۔ میں قبول کرتا ہوں پکارنے والے کی دُعا جب وہ مجھ سے مانگے۔ پس چاہیے کہ وہ میرا حکم مانیں۔)

قرآنِ پاک کی آیات سے بھی واضح ہے کہ عمل کے جواب میں ردِعمل ہی دراصل دو ہستیوں کے بیچ باہمی تعامل کا باعث بنتا ہے۔ اِس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی بھی دوسری ہستی کی باطنی کیفیات کو براہِ راست تو دیکھا یا پرکھا نہیں جا سکتا تاہم جسمانی حرکات وسکنات یا عمل

کے جواب میں ردِ عمل سے ایسے اشارات ضرور ملتے ہیں جس سے دوسری ذات کی اندرونی کیفیات کا اندازہ ہو جاتا ہے گویا کسی دوسری ذات کی اندرونی کیفیات کے متعلق ہمارا علم براہِ راست نہیں بلکہ بالواسطہ نوعیت کا ہوتا ہے تاہم اقبال لکھتے ہیں:

> It is clear that whether we apply the physical criterion or the non-physical and more adequate criterion of Royce, in either case our knowledge of other minds remains something like inferential only. Yet we feel that our experience of other minds is immediate and never entertain any doubt as to the reality of our social experience.[406]

اقبال کہتے ہیں کہ کسی دوسری ہستی کی باطنی کیفیات کو جاننے کے لیے چاہے ہم مادی یعنی جسمانی حرکات وسکنات والے معیار کو پیشِ نظر رکھیں یا غیر مادی یا پھر پروفیسر رائس کے عمل کے جواب میں ردِ عمل پیش کرنے والے زیادہ مناسب معیار کو سامنے رکھیں، یہ بات بہر حال طے ہے کہ دوسرے اذہان کے متعلق ہمارے علم کی نوعیت استنباطی (Inferential) ہی رہتی ہے تاہم دلچسپ اور قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ جب ہم اپنے معاشرتی روابط میں ایک دوسرے سے ملتے جلتے اور معاملہ کرتے ہیں تو یہ محسوس کرتے اور سمجھتے ہیں کہ ہمارا ایک دوسرے کی ذات سے متعلق تجربہ نہ صرف یقینی بلکہ فوری اور براہِ راست نوعیت کا ہے گویا معاشرتی میل جول میں ہمیں ایک دوسرے کی ذات کے حوالے سے اپنے معاشرتی تجربے کے حقیقی اور براہِ راست ہونے پر کوئی شک تک بھی نہیں گزرتا۔

اِس مرحلے پر اِس بات کا اعادہ کر لینا بہت ضروری ہے کہ ہماری گفتگو کا آغاز اِس بحث سے ہوا تھا کہ صوفیانہ تجربہ محض ایک ذہنی حالت یا موضوعی (Subjective) کیفیت کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک انتہائی معروضی (Highly Objective) تجربہ ہے جس میں ایک برتر اور اعلیٰ ہستی کا ادراک حسی تجربہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اِس سے یہ سوال اُبھرا کہ کیا ذاتِ باری تعالیٰ کا معروضی سطح پر براہِ راست تجربہ ممکن ہے؟ اقبال نے اِس سوال کا جواب دیتے ہوئے ہمارے عمومی تصورِ علم کی بات کی کہ ہم عموماً یہ فرض کیے ہوئے ہوتے ہیں کہ ہمیں حسی ادراک کی مدد سے معروضی سطح پر خارجی دُنیا کے متعلق جو علم حاصل ہوتا ہے بس وہی آخری اور حتمی علم ہے، حالانکہ ایسی بات نہیں ہے۔ یہ تو محض سطحی علم کی باتیں ہیں۔ ہم صرف اپنی ذات کی باطنی کیفیات سے براہِ راست واقف ہوتے ہیں چنانچہ صرف اُسی کے متعلق ہمارا علم حقیقی اور حتمی ہو سکتا ہے۔ کسی دوسری ذات کے باطن میں نہ ہم داخل ہو سکتے ہیں اور نہ اُس کے متعلق ہمارا علم براہِ راست اور حتمی ہو سکتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ

جب ایک غیر ذات خارجی سطح پر کسی عمل کے جواب میں ردِعمل پیش کرتی ہے یا مخصوص جسمانی حرکات وسکنات کا اظہار کرتی ہے تو یہ اُس ذات کی باطنی کیفیات کے اشارات ہیں جو اُس ذات سے متعلق بالواسطہ علم کا ذریعہ بنتے ہیں۔اس گفتگو سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ ہمارے معاشرتی میل جول میں ایک ذات کا دوسری ذات سے ربط وتعلق دراصل اُن اشارات کے ذریعے ہوتا ہے جو اُس ذات کی باطنی کیفیات کی نمائندگی کرنے والے ہوتے ہیں۔مختصر یہ کہ معاشرتی روابط میں ایک ذات کا دوسری ذات سے تعلق براہِ راست نوعیت کا نہیں بلکہ اشارات کی مدد سے بالواسطہ نوعیت کا ہوتا ہے۔یہ الگ بات ہے کہ ہم اپنی روزمرہ زندگی میں جسمانی حرکات وسکنات یا عمل کے جواب میں آنے والے ردِعمل سے ہویدا اشارات کو نظرانداز کردیتے ہیں اور دوسری ذات کے ساتھ اپنے تعلق کو براہِ راست گردانتے ہیں۔

اب اقبال پھر اُسی بنیادی سوال کی طرف آتے ہیں جہاں سے ساری بحث کا آغاز ہوا تھا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> I do not, however, mean, at the present stage of our inquiry, to build on the implications of our knowledge of other minds, an idealistic argument in favour of the reality of a Comprehensive Self.[407]

اقبال کہتے ہیں کہ تحقیق وجستجو کے اِس مرحلے پر یہ بات تو ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے معاشرتی تجربے کی نوعیت یعنی دوسرے اذہان کے حوالے سے ہمارے علم کی نوعیت براہِ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہوتی ہے تاہم اِس گفتگو سے میرا مقصد دوسرے اذہان کے علم کے مضمرات کی بحث کو آگے بڑھا کر کسی جامع اور مکمل واکمل ذات (Comprehensive Self) کے حق میں کوئی مثالی (Idealistic) نوعیت کا استدلال پیش کرنا نہیں بلکہ:

> All that I mean to suggest is that the immediacy of our experience in the mystic state is not without a parallel.[408]

اقبال کہتے ہیں کہ گذشتہ ساری گفتگو کی روشنی میں، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ صوفیانہ کیفیت میں تجربے کا براہِ راست محسوس ہونا کوئی ایسی انوکھی بات نہیں ہے کہ جس کی کوئی اور نظیر نہ ہو۔اقبال کی نظر میں ہمارا عام معاشرتی تجربہ بھی صوفیانہ تجربہ کی ہی طرح کا ایک تجربہ ہے۔دراصل اقبال یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح ہمارے معاشرتی تجربے میں ہمیں دوسرے اذہان کے متعلق اپنا علم بالواسطہ ہونے کے باوجود براہِ راست یا بلاواسطہ معلوم ہوتا ہے۔ یہی حال صوفیانہ کیفیت میں ذاتِ الٰہی کے تجربے کا ہے۔صوفیانہ کیفیت میں صوفی اپنے تجربے کو

براہِ راست محسوس کرتا ہے جبکہ اُس کا تجربہ بھی معاشرتی تجربے کی طرح براہِ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہی ہوتا ہے چنانچہ اقبال صوفیانہ تجربے کے حوالے سے بالکل صاف لفظوں میں لکھتے ہیں:

> It has some sort of resemblance to our normal experience and probably belongs to the same category.[409]

یہ تجربہ (صوفیانہ تجربہ) نہ صرف ہمارے عمومی تجربے سے مشابہت رکھتا ہے بلکہ اُسی زمرے (Category) میں شمار ہوتا ہے۔

۴)۔ اقبال صوفیانہ تجربے کی چوتھی خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated.[410]

صوفیانہ تجربہ کی چوتھی خصوصیت اِس کا براہِ راست ہونا اور اِس کا فوری پن ہے، جب صاحبِ تجربہ صوفیانہ تجربے کی زد میں آتا ہے تو خود صاحبِ تجربہ کو یہ پتا نہیں چلتا کہ اُس کے ساتھ کیا ہوا ہے۔ اُسے یہ احساس تو ضرور ہوتا ہے کہ کچھ ہوا ہے، لیکن کیا ہوا ہے؟ یہ بیان کرنے کی طاقت اُس میں نہیں ہوتی۔ سڑک پر رینگتی چیونٹی پر اچانک پہاڑ آ گرے تو اُسے کیا پتا کہ اُس کے ساتھ کیا ہوا ہے، اور قطرے پر اچانک سمندر آ پڑے تو قطرے کی کیا حیثیت ہے کہ وہ یہ بتا سکے کہ اُسے کس بہت بڑی ہستی نے اپنی آغوش میں لے لیا ہے۔ دراصل صوفیانہ تجربہ ایسی سرعت کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور صاحبِ تجربہ کی ذات کچھ اِس طرح اس تجربہ کی لپیٹ میں آ جاتی ہے کہ اِس تجربہ سے باہر صاحبِ تجربہ کی اپنی کوئی ایسی شخصیت باقی نہیں رہتی جو صوفیانہ تجربہ کے کیف وکم کو معروضی سطح پر ملاحظہ کر سکے۔ اِس لیے اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی تجربہ ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے یعنی اِسے کماحقہ دوسروں تک بیان نہیں کیا جا سکتا۔ مولانا الطاف حسین حالی کے الفاظ میں:

محرم بھی ہے ایسا ہی جیسا کہ نہ ہو محرم
کچھ کہہ نہ سکا جس پر یاں بھید کھلا تیرا[411]

خورشید رضوی صاحب کا شعر ہے:

لٹ گیا سو بار لب تک آتے آتے سخن
ورنہ جب دِل سے چلا تھا اک عجب گنجینہ تھا[412]

ہنری برگساں (Henry Bergson) کہتا ہے:

> By intuition is meant the kind of intellectual sympathy by which one places oneself within an object in order to coincide with what is unique in it and consequently inexpressible.[413]

ڈبلیو۔ٹی۔ سیٹس (W.T, Stace) رقم طراز ہیں:

One of the best-known facts about mystics in that they feel that language is inadequate or even wholly useless, as a means of communicating their experiences or their insights to others. They say that what they experience is unutterable or ineffable.[414]

یہ بات تو طے ہے کہ صوفی زبان کے سہارے اپنے تجربہ کو کما حقہٗ بیان نہیں کر سکتا، بہر حال اقبال کے خیال میں صوفیانہ تجربہ سے صوفی پر جو صوفیانہ کیفیت طاری ہوتی ہے، صوفی صرف اُس کیفیت کے احساس کو مختلف دُعاوی (Propositions) کی صورت میں بیان کر سکتا ہے۔ تاہم اُس کے اِس احساس یا کیفیت کی یہ صورت کیوں بنی، اِس بات کا عقلی وفکری سطح پر اظہار وانکشاف صوفی کے لیے ممکن نہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ صوفی جس تجربہ سے گزرتا ہے اُس تجربہ کا وہ پہلے سے معروضی سطح پر شاہد نہیں ہوتا۔ ایک شرابی پر بھی شراب کے نشہ سے ایک خاص کیفیت طاری ہوتی ہے اور وہ اِس کیفیت سے اُبھرنے والے احساسات کا اظہار بھی کرتا ہے تاہم صوفی کے برعکس جب شرابی کا نشہ اُتر جاتا ہے تو وہ نہ صرف یہ بیان کر سکتا ہے کہ نشہ کی کیفیت میں اُس کے احساسات کی نوعیت کیا تھی بلکہ وہ اِس قابل بھی ہوتا ہے کہ نشہ کی حالت میں اپنی ذات پر طاری ہونے والی کیفیت اور احساس کی نوعیت کا فکری تجزیہ بھی کر سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرابی شراب سے نشہ کی خاص کیفیت میں جانے سے پہلے ہی شراب اور اِس کے مشتملات سے آگاہ ہوتا ہے اور اُن کا معروضی شاہد ہوتا ہے جو اُسے ایک خاص تجربہ سے گزارتے ہیں تاہم شرابی کے برعکس صوفی پر وارد ہونے والا تجربہ ایسا اچانک اور فوری ہوتا ہے کہ صوفی اُس کا معروضی سطح پر شاہد ہو ہی نہیں سکتا، اِسی لیے وہ اِس تجربہ کی عقلی وفکری پرکھ بھی نہیں کر سکتا تاہم اِس تجربہ سے صوفی پر جو صوفیانہ کیفیت طاری ہوتی ہے صوفی صرف اُس کیفیت کے احساس کا اظہار کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be conveyed to others in the form of propositions, but the content itself can not be so transmitted.[415]

اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ کیفیات (Mystic States) کی نوعیت فکر (Thought) کی نسبت احساس (Feeling) سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے۔ صوفی یا پیغمبر اپنے مذہبی شعور کے مشتملات کی جو تعبیر کرتے ہیں اُنھیں وہ صرف دُعاوی (Propositions) کی صورت میں ہی دوسروں تک بیان کر سکتے ہیں تاہم اُن کے لیے تجربہ کے مواد کو بعینہٖ دوسروں تک پہنچانا ممکن نہیں ہوتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآنِ پاک میں بھی جہاں کہیں نبی کے مذہبی تجربات کا ذِکر کیا گیا ہے وہاں مذہبی تجربہ کے مشتملات کا ذِکر نہیں بلکہ صرف مذہبی تجربہ سے تشکیل پانے والی نفسیات

(Psychology) کا بیان ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ط اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ o [۴۱۶]

(اور کسی بشر کو (مجال) نہیں کہ اللہ اُس سے کلام کرے مگر وحی (اشارے) سے یا پردے کے پیچھے سے، یا وہ کوئی فرشتہ بھیجے، پس وہ اُس کے حکم سے جو (اللہ) چاہے وہ وحی کرے (پیغام پہنچادے) بیشک وہ بلند تر حکمت والا ہے۔)

سورہ النجم میں ارشاد ہوتا ہے:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى o مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى o وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى o اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى o عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى o ذُوْ مِرَّةٍ ط فَاسْتَوٰى o وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى o ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى o فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى o فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى o مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى o اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰى مَا يَرٰى o وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى o عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى o عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى o اِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى o مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى o لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى o [۴۱۷]

(ستارے کی قسم! جب وہ غائب ہونے لگے۔ تمہارے رفیق (محمد ﷺ) نہ بہکے اور نہ وہ بھٹکے، اور وہ اپنی خواہش سے بات نہیں کرتے۔ وہ صرف وحی ہے جو بھیجی جاتی ہے۔ اُس کو سکھایا اُس سخت قوت والے، طاقتوں والے (فرشتہ) نے، پھر اُس نے قصد کیا (رسول کے سامنے آیا) اور وہ سب سے بلند کنارے پر تھا۔ پھر وہ نزدیک ہوا، پھر اور نزدیک ہوا تو وہ کمان کے دو کناروں کے (فاصلے کے) برابر رہ گیا یا اِس سے بھی کم۔ تو اُس نے وحی کی اپنے بندے کی طرف جو وحی کی۔ جو اُس نے (آنکھوں سے) دیکھا (اُس کے) دِل نے تصدیق کی۔ کیا جو اُس نے دیکھا تم اِس سے اُس پر جھگڑتے ہو؟ اور تحقیق اُس نے اُسے دوسری مرتبہ سدرۃ المنتہیٰ کے نزدیک دیکھا ہے۔ اُس کے نزدیک جنت الماویٰ (آرام گاہ بہشت) ہے جب سدرہ پر چھا رہا تھا جو چھا رہا تھا۔ آنکھ نے نہ کجی کی اور نہ وہ حد سے بڑھی۔ تحقیق اُس نے اپنے ربّ کی بڑی نشانیاں دیکھیں۔)

اقبال لکھتے ہیں:

> The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect.[418]

اقبال یہ بات تو پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مذہبی تجربہ نا قابلِ ابلاغ ہے تاہم اَب اُن کی

توجہ اِس بات کے اظہار پر موقوف ہے کہ مذہبی یا صوفیانہ تجربہ سے مذہبی شعور (Religious Consciousness) پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ مذہبی شعور کو ایک ایسے مبہم احساس (Inarticulate Feeling) سے ہمکنار کر دیتا ہے جسے استدلالی منطق (Discursive Intellect) سے قطعاً کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اقبال کی نظر میں مذہبی یا صوفیانہ تجربہ سے متشکل ہونے والے مذہبی شعور کے احساس کا استدلالی منطق (Discursive Intellect) سے بے بہرہ ہونا ہی مذہبی تجربہ کے بعینہٖ اظہار و ابلاغ کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے تاہم اقبال کے الفاظ میں:

> It must, however, be noted that mystic feeling, like all feeling, has a cognitive element also; and it is, I believe, because of this cognitive element that it lends itself to the form of idea.[419]

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ صوفیانہ تجربہ کے باعث مذہبی شعور کی سطح پر جنم لینے والا صوفیانہ احساس استدلالی منطق سے بے تعلق ہوتا ہے، تاہم صوفیانہ احساس، احساس کی تمام دیگر صورتوں کی طرح وقوفی وادراکی عنصر (Cognitive Element) کا حامل ضرور ہوتا ہے۔ صوفیانہ احساس کا یہی وہ وقوفی وادراکی پہلو ہے جس کے باوصف احساس خیال (Idea) کا رُوپ دھار لیتا ہے۔ بقول اقبال:

> In fact, it is the nature of feeling to seek expression in thought.[420]

دراصل احساس کی فطرت میں یہ بات ودیعت ہے کہ وہ خیال کی صورت میں اپنا اظہار کرے۔

> It would seem that the two---feeling and idea---are the non-temporal and temporal aspects of the same unit of inner experience.[421]

گویا احساس اور خیال دونوں ایک ہی داخلی تجربے کے دو رُخ ہیں۔ گو خیال (Idea) احساس (Feeling) کی ہی نمائندگی کرتا ہے تاہم احساس کی حیثیت غیر زمانی (Non-temporal) اور خیال کی حیثیت زمانی (Temporal) ہے۔ یوں اقبال صوفیانہ تجربے کے دو پہلوؤں یعنی احساس اور خیال کا ذکر کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ اگرچہ صوفیانہ تجربہ کا بعینہٖ ابلاغ ناممکن ہے تاہم یہ تجربہ مذہبی شعور کو ایسے احساس سے ضرور ہمکنار کر دیتا ہے جس کا اظہار خیال کی صورت میں ہوتا ہے، گویا مذہبی شعور کے مشتملات میں دو باتیں شامل ہیں:

الف۔ احساس

ب۔ خیال

اِس موقع پر اقبال پروفیسر ہاکنگ (Hocking W.E.1873-1966) کی کتاب *The*

Meaning of God in Human Experience سے ایک اقتباس نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> But on this point, I can not do better than quote Professor Hocking who has made a remarkably keen study of feeling in justification of an intellectual view of the content of religious consciousness.[422]

اقبال کہتے ہیں کہ میں اِس موقع پر اِس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں کر سکتا کہ پروفیسر ہاکنگ کا حوالہ پیش کروں جنھوں نے مذہبی شعور کے بنیادی پہلو یعنی احساس کا غیر معمولی انہاک سے مطالعہ کیا ہے تا کہ مذہبی شعور کے مشتملات کا عقلی جواز فراہم کیا جا سکے۔ پروفیسر ہاکنگ رقم طراز ہیں:

> 'What is that other-than-feeling in which feeling may end? I answer, consciousness of an object. Feeling is instability of an entire conscious self: and that which will restore the stability of this self lies not within its own border-but beyond it. Feeling is outward-pushing, as idea is outward-reporting: and no feeling is so blind as to have no idea of its own object. As a feeling possesses the mind, there also possesses the mind, as an integral part of that feeling, some idea of the kind of thing which will bring it to rest. A feeling without a direction is as impossible as an activity without a direction: and a direction implies some objective. There are vague states of consciousness in which we seem to be wholly without direction; but in such cases it is remarkable that feeling is likewise in abeyance. For example, I may be dazed by a blow, neither realizing what has happened nor suffering any pain, and yet quite conscious that something has occurred: the experience waits an instant in the vestibule of consciousness, not as feeling but purely as fact, until idea has touched it and defined a course of response. At that same moment, it is felt as painful. If we are right, feeling is quite as much an objective consciousness as is idea: it refers always to something beyond the present self and has no existence save in directing the self toward that object in whose presence its own career must end'.[423]

پروفیسر ہاکنگ (Prof. Hocking) اِس سوال سے اپنی بات کا آغاز کرتے ہیں کہ احساس (Feeling) کے علاوہ وہ دوسری شے کیا ہے جس پر احساس انجام پذیر ہوتا ہے؟ جواب ہے: معروض کا شعور (Consciousness of Object)۔ درحقیقت احساس ایک مکمل طور پر باشعور ذات کی بے قراری ہے اور وہ جو اس ذات کی بے قراری کو قرار بہم پہنچا سکتا ہے اِس کا تعلق اندرونِ ذات کی بجائے ذات سے ماورا ہوتا ہے۔ اِسی لیے احساس کا جھکاؤ باہر کی طرف ہوتا ہے جیسے کہ خیال کی صورت میں معلومات کا رُخ باہر کی طرف ہوتا ہے۔ کوئی احساس اتنا اندھا نہیں ہوتا

کہ اُسے اپنے معروض کی ہی خبر نہ ہو، جب ذہن میں کوئی احساس قدم جماتا ہے تو اُسی لمحے دماغ میں احساس کے جزوِ لاینفک (Integral Part) کی صورت میں ایک ایسی شے کا تصور بھی جنم لیتا ہے، جو احساس کو تسکین پہنچا سکتی ہے۔احساس کا بے سمت (Without Direction) ہونا ایسے ہی ناممکن ہے جیسے کہ کسی فعل (Activity) کا بے سمت ہونا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ سمت (Direction) مقصود و مطلوب کا اشارہ ہے۔ شعور کی بعض ایسی مبہم حالتیں (Vague States) بھی ہوتی ہیں جن میں ہم اپنے آپ کو مکمل طور پر بے سمت محسوس کرتے ہیں تاہم یہاں قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ ایسی حالتوں میں ہمارا شعور بھی تعطل (Abeyance) میں ہوتا ہے مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی چوٹ سے ہوش وحواس کھو بیٹھوں، نہ مجھے یہ پتا چلے کہ کیا ہوا ہے اور نہ کوئی درد محسوس ہوتا ہم اِس بات کا پورا اِدراک ہو کہ کچھ واقعہ ہوا ہے۔ایسی صورت میں تجربہ ایک لمحے کے لیے شعور کی دہلیز (Vestibule of Consciousness) پر احساس سے مبرا ایک اَمرِ واقعی کی صورت میں آ کر رُک جاتا ہے، یہاں تک کہ خیال (شعور) اِسے چھو لیتا ہے اور ردِعمل کا ایک راستہ متعین ہو جاتا ہے۔عین اسی لمحے درد کا احساس بھی اُجاگر ہوتا ہے گویا کسی اَمرِ واقعی کے شعور سے ٹکرانے سے ہی احساس اُجاگر ہوتا ہے۔ چوٹ کا تجربہ درد کا احساس پیدا کرتا ہے تو کوئی اور تجربہ کسی اور احساس کا باعث بن سکتا ہے۔ اگر یہ سب درست ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ احساس ایسا ہی معروضی شعور (Objective Consciousness) ہے جیسا کہ خیال۔احساس کے معروضی شعور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ احساس بیرونِ ذات واقعہ ہونے والے معاملات سے براہِ راست متاثر ہوتا ہے اور اپنا مطلوب اپنی ذات سے باہر رکھتا ہے۔اِسی لیے ہاکنگ کہتا ہے کہ احساس ہمیشہ اُس شے کی جانب انگشت نمائی کرتا ہے جس کا تعلق صاحبِ احساس کی ذات سے ماوراہوتا ہے۔ بقول ہاکنگ احساس کا اِس کے سوا اور کوئی مطلب ہی نہیں کہ وہ ذات کو اُس شے کی طرف رہنمائی دے کہ جس کی تحصیل سے اِس کا اپنا وجود ختم ہو جاتا ہے مثلاً پیاس کا احساس ذات سے ماوراشے یعنی پانی کی طرف رہنمائی کرتا ہے تاہم جب پانی مِل جاتا ہے تو پیاس کے احساس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

پروفیسر ہاکنگ کے اقتباس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ احساس کبھی اکیلا نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمیشہ اُس مطلوب شے یا ہستی کا اشارہ ہوتا ہے جس کا خیال خود احساس کی کوکھ سے جنم لیتا ہے۔

اقبال احساس کی اِسی صورت کو مذہبی یا صوفیانہ احساس پر منطبق کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

Thus you will see that it is because of this essential nature of feeling that while religion starts with feeling, it has never, in its history, taken itself as a matter of feeling alone and has constantly striven after metaphysics.[424]

گویا پروفیسر ہاکنگ کے اقتباس سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ احساس کی بنیادی خصوصیت میں یہ بات داخل ہے کہ وہ کسی نہ کسی ہدف کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مذہب کی ابتدا بھی اگرچہ احساس سے ہوتی ہے۔ تاہم تاریخ گواہ ہے کہ مذہب نے کبھی اپنے آپ کو احساس تک محدود نہیں رکھا۔ اگرچہ احساس کا جاگنا شعوری عمل کی بدولت نہیں ہوتا تاہم جب کوئی احساس بار بار شعور کی سطح پر دستک دیتا ہے تو شعور آہستہ آہستہ اِس قابل ہو جاتا ہے کہ اُس احساس کے مرجع کا ادراکی تعین کر سکے۔ پیاس کا احساس کس مرجع کا متقاضی ہے؟ یا بھوک کا احساس کس مرجع کا مقتضی ہے؟ شروع میں انسان کو اپنے اِن احساسات کے مراجع کے ادراکی تعین میں کچھ وقت ضرور لگا ہوگا۔ اب بھی ہمارے اندر ناشناسا احساسات اُبھرتے رہتے ہیں جن کے مرجع کا تعین ہنوز ہمارے شعوری ادراکی عمل کی گرفت میں نہیں آتا۔ احساسات کے حوالے سے شعوری ادراکی عمل کی یہی نارسائی نفسیاتی بیماری ڈیپریشن کا باعث بنتی ہے تاہم یہ ایک نہایت عقلی و منطقی بات ہے کہ جس طرح شعوری ادراکی عمل سے یہ طے پایا ہے کہ پیاس کے احساس کا مرجع پانی اور بھوک کے احساس کا مرجع خوراک ہے۔ اِسی طرح ایک طویل شعوری ادراکی سعی و کاوش اس نقطہ پر منتج ہوئی ہے کہ صوفیانہ احساس کا مرجع مابعدالطبیعیاتی حقائق ہیں، یوں مابعدالطبیعیاتی حقائق انسان کے باطنی تجربے سے متشکل ہونے والے احساس کا ایسا منطقی تقاضا بن کر سامنے آتے ہیں جن کی حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اِسی لیے اقبال کہتے ہیں:

> The mystic's condemnation of intellect as an organ of knowledge does not really find any justification in the history of religion.[425]

اگرچہ اقبال کے بقول ''مذہب کی بنیاد عقل پر نہیں ہے بلکہ باطنی تجربے پر ہے لیکن جب کوئی شخص اپنے تجربے کو دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے تو وہ عقل سے کام لے سکتا ہے یعنی ہم عقل کی مدد سے اپنے تجربے کو دوسروں کے لیے قریب الفہم بنا سکتے ہیں''۔[۴۲۶]

گویا اقبال عقل کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں عقل علمی حقائق کے وضع کرنے میں نہایت معاون ثابت ہوتی ہے۔ بعض صوفیا عقل کی ذریعۂ علم کے طور پر اہمیت تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ اِس تصور کی تکذیب کرتے ہیں تاہم اقبال کے خیال میں پوری مذہبی تاریخ میں اِس رویے کا کہیں کوئی جواز موجود نہیں ہے۔

اقبال کے خیال میں پروفیسر ہاکنگ کا پیش کردہ اقتباس اپنے معنی و مفہوم کے لحاظ سے کثیر الجہت اہمیت کا حامل ہے۔ بقول اقبال:

> But Professor Hocking's passage just quoted has a wider scope than mere justification of idea in religion.[427]

گویا پروفیسر ہاکنگ کے اقتباس سے صرف یہی ثابت نہیں ہوتا کہ مذہب میں خیال (Idea) کا جواز موجود ہے بلکہ اِس کے معنی ومفہوم کا دائرہ اِس سے کہیں وسیع تر ہے۔ یہ اقتباس احساس اور خیال کے ایسے عضوی ربط کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے ہماری توجہ وحی باللفظ (Verbal Revelation) کی اُس پرانی مذہبی بحث کی طرف پلٹ جاتی ہے جس نے کسی زمانے میں مسلم مفکرین کو کافی پریشان کیے رکھا۔

وحی باللفظ کا مطلب یہ ہے کہ آیا حضورِ اکرم ﷺ پر وحی الفاظ کے ساتھ نازل ہوئی تھی یا بغیر الفاظ کے محض خیال کی صورت میں نازل ہوئی اور الفاظ بعد میں خیال کو پیش کرنے کے لیے تخلیق ہوئے۔ گویا وحی باللفظ کی اصطلاح اِس قضیے کی جانب اشارہ کرتی ہے:

ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
اُمتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات [۴۲۸]

اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ احساس اور خیال کے بیچ ایک لازمی ربط ہے۔ احساس کبھی اکیلا نہیں ہوتا بلکہ یہ شعوری سطح پر کسی نہ کسی شے یا ہستی کے ایسے خیال کی جانب راجع ہوتا ہے جو لفظ کے ظاہری ملبوس میں اپنا اظہار کرتا ہے۔

> Inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in idea which, in its turn, tends to develop out ofitself its own visible garment.[429]

گویا احساس، خیال اور لفظ تینوں میں ایک منطقی ربط ہے۔ احساس سے خیال جنم لیتا ہے اور خیال کا لفظ کے بغیر تصور کرنا ناممکن ہے۔ اِس سے یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ احساس کو خیال اور لفظ کے مقابلے میں اساسی حیثیت حاصل ہے، جب احساس کی خیال کے رنگ میں وضاحت ہوتی ہے تو خیال ہی نہیں بلکہ لفظ بھی خیال کے ساتھ ہی جنم لیتے ہیں بلکہ کہنا چاہیے کہ الفاظ سے ہی خیال متشکل ہوتا ہے۔ اگرچہ ہماری منطقی فکر لفظ اور خیال کو زمانی اعتبار سے ایک دوسرے سے الگ تصور کرتی ہے تاہم حقیقت یہ ہے کہ لفظ اور خیال دونوں بیک وقت احساس کی آغوش سے برآمد ہوتے ہیں۔ اقبال کے بقول:

> It is no mere metaphor to say that idea and word both simultaneously emerge out of the womb of the feeling, though logical understanding can not but take them in a temporal order and thus create its own difficulty by regarding them as mutually isolated.[430]

اقبال کے خیال میں وحی باللفظ کے مسئلے کی ساری پیچیدگی منطقی فکر کی اِس کجی کے باعث پیدا ہوئی کہ خیال اور لفظ ایک دوسرے سے الگ ہیں اور اِن دونوں میں زمانی بُعد ہے۔ یعنی پہلے خیال

پیدا ہوتا ہے اور پھر اِس خیال کو بیان کرنے کے لیے الفاظ ڈھونڈے جاتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔احساس کی وضاحت جب خیال کے رنگ میں ہوتی ہے تو الفاظ سے ہی خیال متشکل ہوتا ہے۔ احساس کا کماحقہٗ بیان اس لیے ممکن نہیں کہ احساس شعور سے ماورا ایک غیر زمانی جذبہ ہے جبکہ اظہار و بیان کا آلہ زبان ہے اور زبان کی بُنت اور پرداخت کا سارا معاملہ شعور سے وابستہ ہے، جب احساس شعور سے ماورا ہے تو ظاہر ہے کہ احساس شعوری عمل کی پیداوار یعنی زبان کی رسائی سے بھی ماورا ہے۔ اِسی لیے زبان احساس کو بعینہٖ بیان کرنے سے قاصر ہے، البتہ جب صوفی احساس کی خیال کے رنگ میں وضاحت کرنا چاہتا ہے تو شعوری عمل کے اِس مرحلے پر زبان آلہ اظہار کے طور پر احساس کی خیال کے رنگ میں صورت گری کرنے میں معاونت کرتی ہے۔ یوں خیال الفاظ سے متشکل ہوتا ہے اور الفاظ ہی کے سہارے دُنیاے عدم سے عالمِ وجود میں قدم رکھتا ہے۔

اقبال کے خیال میں وحی باللفظ کے مسئلے کی ساری پیچیدگی منطقی فکر کی اسی کجی کے باعث پیدا ہوئی کہ خیال اور لفظ ایک دوسرے سے الگ ہیں اور اِن دونوں میں زمانی بعد ہے یعنی پہلے خیال پیدا ہوتا ہے اور پھر اُس خیال کو بیان کرنے کے لیے الفاظ ڈھونڈے جاتے ہیں۔ دراصل ایسا نہیں ہے۔ احساس کی وضاحت جب خیال کے رنگ میں ہوتی ہے تو الفاظ سے ہی خیال متشکل ہوتا ہے۔ یوں وحی باللفظ کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وحی کی صورت میں نبی کے دِل میں خیال کے رنگ میں جو القا ہوتا ہے وہ الفاظ کے بغیر نہیں ہوتا بلکہ الفاظ سے مملو ہوتا ہے۔ گویا نزولِ وحی میں خیال (Idea) کے ساتھ ساتھ الفاظ کی حیثیت بھی ایک طرح سے الہامی ہی ہو جاتی ہے۔[431] بقول اقبال:

There is a sense in which the word is also revealed.[432]

۵)۔ جب انسان اِس دُنیا سے رخصت ہو جاتا ہے یعنی مر جاتا ہے تو اُس کا مادی زمان و مکاں سے رشتہ منقطع ہو جاتا ہے۔ اِس صورت میں اُس کا دوبارہ زمان و مکاں کے مادی پہلو کی جانب پلٹنا ناممکن ہوتا ہے البتہ ایک صورت زمان و مکاں کے مادی پہلو سے وقتی انقطاع کی بھی ہے۔ زمان و مکاں کے مادی پہلو سے وقتی انقطاع کا تجربہ ہمیں خواب کی حالت میں ہوتا ہے۔ خواب کی حالت میں زمان و مکاں کی کیفیات بدل جاتی ہیں۔ ذہنی و قلبی محسوسات کی صورت متبدل ہو جاتی ہے اور خواب کی حالت میں نظر آنے والی دُنیا حالتِ خواب میں یقینی حقائق کی حامِل دُنیا کا منظر پیش کرتی ہے تاہم نہ تو خواب کی حالت تادیر قائم رہتی ہے اور نہ اِس کے محسوسات کو دوام نصیب ہوتا ہے۔ انسان بس یہی کہتا رہ جاتا ہے:

تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ
جب آنکھ کھل گئی، نہ زیاں تھا، نہ سود تھا[۴۳۳]

حالتِ خواب سے سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی حامل مادی دُنیا کی طرف مراجعت کی وجہ یہ ہے کہ خواب کی حالت میں بھی ہمارا رشتہ زمان و مکاں کے مادی پہلو سے منقطع نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر چہ ہم حالتِ خواب میں وقتی طور پر زمان و مکان کے مادی پہلو سے فرار حاصل کر لیتے ہیں تاہم بہت جلد حالتِ خواب کے حقائق کی یادوں کو اپنے دامن میں سمیٹے زمان و مکاں کے مادی اسرار کی جانب واپس پلٹ آتے ہیں گویا حالتِ خواب سے یہ مراجعت دورانِ خواب میں مادی دُنیا سے گہرے بندھن کے قائم و برقرار رہنے کے باعث ہی ہوتی ہے۔

روحانی تجربہ اگر چہ حالتِ بیداری میں ہوتا ہے تاہم اِس کا معاملہ بھی کچھ خواب کی کیفیت سے ہی ملتا جلتا ہے۔ روحانی تجربے کی حالت میں صوفی کا مادی دُنیا سے بندھن نہیں ٹوٹتا۔ گو روحانی تجربے کی کیفیت میں صوفی کا حقیقتِ ابدی سے اس قدر گہرا ربط و تعلق قائم ہو جاتا ہے کہ سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی حقیقت اُس کی نگاہ میں کچھ نہیں رہتی تاہم اِس کے باوجود صوفی کا سلسلہ وار زماں (Serial Time) سے مکمل انقطاع نہیں ہوتا۔ گویا صوفیانہ تجربہ کی انتہائی رفعتوں پر پہنچنے کے باوجود صوفی کا ربط و انسلاک سلسلہ وار زماں کی حامل مادی دُنیا سے قائم و برقرار رہتا ہے۔ بقول اقبال:

> The mystic's intimate association with the eternal which gives him a sense of the unreality of serial time does not mean a complete break with serial time.[434]

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ اپنے آپ میں ایسا انوکھا اور منفرد تجربہ ہے کہ جس کی بدولت اگر چہ صوفی پر سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی بے حیثیتی منکشف ہو جاتی ہے تاہم اپنے صوفیانہ تجربہ کے دوران میں بھی صوفی سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی قید سے مکمل آزاد نہیں ہوتا اور کسی نہ کسی طرح اِس کا تعلق عمومی تجربے کی حامل حسی دُنیا سے قائم رہتا ہے، چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

> The mystic state in respect of its uniqueness remains in some way related to common experience.[435]

اقبال کے نزدیک صوفی کا، صوفیانہ تجربہ کے دوران میں، سلسلہ وار زماں (Serial Time) سے تعلق قائم رہنے کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ کی کیفیت عارضی نوعیت کی ہوتی ہے یعنی صوفی بہت جلد اپنے رُوحانی تجربہ کی کیفیت سے باہر نکل آتا ہے۔ اِس سے یہ بات واضح ہو جاتی

ہے کہ صوفی کا صوفیانہ تجربہ کی حالت میں بھی سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی حامل مادی دُنیا سے تعلق نہیں ٹوٹتا۔ یہی سبب ہے کہ صوفی پر رُوحانی تجربہ کی کیفیت مستقل صورت اختیار نہیں کر پاتی اور صوفی سلسلہ وار زماں سے اپنے تعلق کے قائم ہونے کی بدولت بہت جلد اِس کیفیت سے باہر نکل کر عمومی تجربہ کی حامل مادی دُنیا میں واپس پلٹ آتا ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک صوفیانہ تجربہ کا وقتی اور عارضی ہونا ہی اِس بات کا ثبوت ہے کہ صوفیانہ کیفیت میں بھی صوفی کا تعلق عمومی تجربہ کی حامل مادی دُنیا سے قائم و برقرار رہتا ہے چنانچہ اقبال رُوحانی تجربہ کے دوران میں صوفی کے مادی دُنیا کے عمومی تجربے سے منسلک رہنے کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> This is clear from the fact that the mystic state soon fades away, though it leaves a deep sense of authority after it has passed away.[436]

اقبال کہتے ہیں کہ یہ حقیقت کہ رُوحانی تجربہ کے دوران میں صوفی کا ربط و تعلق مادی دُنیا سے قائم و برقرار رہتا ہے، اِس اَمر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صوفی پر صوفیانہ کیفیت مستقل صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ بہت جلد ختم ہو جاتی ہے تاہم اِس موقع پر اقبال اِس بات کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ صوفیانہ کیفیت جاتے جاتے صاحب تجربہ کی ذات پر، اعتماد اور اپنی ذات کی وقعت (Authority) کے احساس کے گہرے نقوش مرتب کر دیتی ہے۔[۴۳۷] اقبال لکھتے ہیں:

> Both the mystic and the prophet return to the normal levels of experience; but with this difference that the return of the prophet, as I will show later, may be fraught with infinite meaning for mankind.[438]

اقبال کہتے ہیں کہ پیغمبر اور صوفی کے رُوحانی تجربہ میں اِس لحاظ سے تو کوئی فرق نہیں کہ دونوں کا رُوحانی تجربہ وقتی اور عارضی نوعیت کا ہوتا ہے گویا صوفی اور پیغمبر دونوں کو بہت جلد روحانی تجربہ سے گزر کر تجربے کی عمومی سطح کی طرف واپس پلٹنا پڑتا ہے تاہم صوفی کے برعکس پیغمبر کی رُوحانی تجربہ سے واپسی بنی نوع انسان کے لیے بے پناہ معنویت کی حامل ہوتی ہے۔[۴۳۹]

اقبال صوفیانہ یا وجدانی علم کے قائل ہیں۔ وہ صوفیانہ تجربہ کے خصائص بیان کرنے کے بعد اِس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ بے ثمر نہیں ہوتا بلکہ بے پناہ علم و بصیرت کا حامل ہوتا ہے۔ ہمارے عمومی تجربے اور اِس سے حاصل ہونے والے علم کی بنیاد حسی ادراک (Sense-Perception) ہے جبکہ صوفیانہ تجربہ سے حاصل ہونے والے علم کا حسی ادراک (Sense-Perception) سے کوئی تعلق نہیں۔

بقول ایس رادھا کرشنا (S. Radhakrishnan):

There is a knowledge which is different from the conceptual, a knowledge by which we see things as they are, as unique individuals and not as members of a class or units in a crowd. It is non-sensuous, immediate knowledge... This intuitive knowledge arises from an intimate fusion of mind with reality. It is knowledge by being and not by senses or by symbols.[440]

گویا صوفیانہ یا وجدانی علم ایک ایسا علم ہے جس کا سرچشمہ حسی ادراک سے ماوراہے یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ جو حصولِ علم کے محض عمومی تجربہ سے آگاہ ہیں۔ اُن کے نزدیک علم کی تحصیل ہمیشہ کسی حسی ادراک (Sense-perception) سے مشروط ہوتی ہے۔ اِس لیے ایسا علم جو کسی حسی ادراک (Sense-perception) سے ماوراہو۔ اُن کی نگاہ میں مشکوک اور ناقابلِ اعتبار ٹھہرتا ہے۔ تاہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا حصولِ علم کا ذریعہ صرف حسی ادراک (Sense-perception) ہی ہے؟ اگر ایسا ہی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی ذات کا علم کس حسی ادراک سے حاصل ہوتا ہے؟ ذرا غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ہمیں اپنی ذات کا علم کسی بدنی وسیلے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک ایسا براہِ راست انکشاف ہے جس کی حقیقت اور سچائی میں کوئی شک و شبہ ممکن نہیں۔ گویا اپنی ذات کا ادراک ایک ایسا براہِ راست وجدانی علم ہے جس کا حسی ادراک سے کوئی تعلق نہیں۔ اِس سے یہ ثابت ہوا کہ گو ہمارے عمومی تجربے کے لحاظ سے حصولِ علم کا تعلق حسی ادراک ہی سے ہے تاہم حصولِ علم اور علم کی حقیقت اور سچائی کا یہ واحد معیار نہیں۔ اقبال کی نگاہ میں صوفیانہ تجربہ (Mystic Experience) وجدانی علم کا جو دروَا کرتا ہے، اِس کی صداقت و اہمیت بھی کسی طور پر عمومی تجربے سے حاصل ہونے والے علم سے کم نہیں، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

For the purpose of knowledge, then, the region of mystic experience is as real as any other region of human experience and can not be ignored merely because it can not be traced back to sense- perception.[441]

اقبال کہتے ہیں کہ علم رسانی کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو صوفیانہ تجربہ بھی اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ کوئی اور انسانی تجربہ ہوسکتا ہے۔ چنانچہ صوفیانہ تجربہ سے حاصل ہونے والے علم کو محض اِس لیے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ اِس کا تعلق حسی ادراک کے ساتھ نہیں ہے۔ بعض لوگ صوفیانہ تجربہ کو صوفی کی مخصوص عضوی یا جسمانی حالت (Organic Condition) کے ساتھ مخصوص کر کے اِس تجربہ اور اِس سے حاصل ہونے والے علم کی اہمیت کو برباد کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اقبال کے خیال میں یہ بات ایسی نہیں کہ جس سے صوفیانہ تجربہ یا اِس سے حاصل ہونے والے علم کی روحانی قدرومنزلت اور توقیر میں کوئی فرق آئے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

Nor is it possible to undo the spiritual value of the mystic state by specifying the organic condition which appear to determine it.[442]

بقول اقبال:

Even if the postulate of modern psychology as to the inter-relation of body and mind is assumed to be true, it is illogical to discredit the value of the mystic state as a revelation of truth.[443]

اقبال کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ جدید نفسیات جسم (Body) اور ذہن (Mind) کے باہمی تعامل (Inter-relation) کے نظریہ کو پیش کرتی ہے تاہم اگر جدید نفسیات کے اِس مفروضہ کو درست تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے باوجود یہ حقیقت تو اپنی جگہ قائم رہتی ہے کہ صوفیانہ کیفیت حق وصداقت کے انکشاف کا ذریعہ ہے، چنانچہ انکشافِ حق کا باعث بننے کے حوالے سے صوفیانہ کیفیت کی اہمیت کو تسلیم نہ کرنا اور اِس پر بھروسا نہ کرنا ایک غیر منطقی بات ہے کیونکہ اگر ہم نفسیاتی نقطہ نگاہ ہی سے بات کریں تو بقول اقبال:

Psychologically speaking, all states, whether their content is religious or non-religious, are organically determined.[444]

گویا علمِ نفسیات کی رو سے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہر قسم کی کیفیات خواہ وہ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، عضوی پہلو سے (Organically) متعین ہوتی ہیں۔ اِس موقع پر اِس بات کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ مذہبی یا غیر مذہبی یا کسی بھی نوع کے فکری و عملی رویوں کے تشکیل پانے کا عضوی پہلو سے کیا تعلق ہے؟ اِس سوال کے جواب کے لیے سائنس سے مدد لینا پڑے گی۔ سائنس کہتی ہے کہ انسانی جسم لاتعداد خلیوں (Cells) سے مِل کر بنا ہے۔ ہر خلیہ (Cell) کے اندر ایک نیوکلیس (Nucleous) ہوتا ہے اور نیوکلیس (Nucleous) کے اندر کروموسومز (Chromosomes) ہوتے ہیں یہ کروموسومز (Chromosomes) دو چیزوں سے مِل کر بنتے ہیں:

1۔ پروٹین (Protein)

2۔ D.N.A (Deoxyribonucleic Acid)

کروموسومز (Chromosomes) میں پروٹین (Protein) کی حیثیت دراصل D.N.A کو ایک سہارا دینے والے عامِل کی ہے۔ وراثتی اعتبار سے اصل چیز D.N.A ہے۔ یہ سائنس کی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہر شخص کا D.N.A دوسرے شخص سے مختلف ہوتا ہے۔ D.N.A انسانی جسم میں ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی سوچ، فکر اور عمل و کردار، سب کا منبع و مصدر ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ D.N.A انسانی جسم میں ایک ایسا مادہ ہے جس کی حیثیت جسم کے اندر ایک ایسے حکمران کی سی ہے جو جسم کے مختلف حصوں کو پیغام رسانی (Messaging) کے عمل سے مختلف طریقے سے عمل کرنے کی

ہدایات دیتا ہے۔ جب کوئی پیغام نیوکلیس (Nucleous) کے اندر کروموسومز (Chromosomes) پر موجود D.N.A سے چلتا ہے تو وہ MRNA کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ D.N.A سے لے کر جس مقام پر پیغام کو پہنچنا ہے یہ راستہ Messenger Route کہلاتا ہے۔ اپنے مقام پر پہنچ کر پیغام کی Decoding ہوتی ہے اور پھر اِس کے مطابق فرد کوئی عمل انجام دیتا ہے۔ کسی فرد کے عمل اور ردِ عمل کی تمام صورتیں D.N.A کے عملِ ہدایت سے ہی انجام پاتی ہیں۔ چونکہ ہر فرد کا D.N.A دوسرے فرد سے مختلف ہوتا ہے چنانچہ ہر فرد کا D.N.A اپنے ہدایتی عمل (Directive Process) میں بھی دوسرے افراد کے D.N.A سے مختلف ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر فرد اپنے مزاج، رویوں، افتادِ طبع اور کردار و عمل میں دوسرے افراد سے مختلف ہوتا ہے۔ اِس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ ہر فرد کے D.N.A کی عضوی حالت (Organic Condition) دوسرے فرد کے D.N.A کی عضوی حالت (Organic Condition) سے مختلف ہوتی ہے، لہٰذا کسی فرد کے D.N.A کی عضوی حالت (Organic Condition) کی مناسبت سے ہی اُس کے ایسے فکری و عملی رویوں کی تشکیل ہوتی ہے جو اپنے آپ میں منفرد اور یکتا و بے نظیر ہوتے ہیں۔ اب اقبال کی یہ بات زیادہ واضح اور قابلِ فہم ہوگی کہ:

> The scientific form of mind is as much organically determined as the religious.[445]

یعنی جتنا کسی ذہن کی سائنسی ساخت کی تشکیل میں عضویاتی پہلو کا کردار ہوتا ہے اتنا ہی کسی ذہن کی مذہبی ساخت کی تشکیل میں عضویاتی پہلو کا حصہ ہوتا ہے۔

اگرچہ اقبال کی نظر میں یہ بات درست ہے کہ فرد کے مذہبی یا سائنسی میلانات یا رویوں کی تشکیل عضوی حالت (Organic Condition) سے متعین ہوتی ہے تاہم بقول اقبال:

> Our judgement as to the creation of genius is not at all determined or even remotly affected by what our psychologists may say regarding its organic condtions.[446]

اقبال کہتے ہیں کہ جب ہم کسی عالی دماغ انسان (Genius) کی تخلیق پر اپنی رائے قائم کرتے ہیں تو ہم اِس کے بارے میں اپنی رائے نفسیات دانوں کے عضوی حالت کے نظریے سے متاثر ہو کر قائم نہیں کرتے اور نہ ہی ہماری رائے پر اِس نظریے کے دُور دُور تک کوئی اثرات ہوتے ہیں۔ دراصل اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی نابغہ (Genius) کی تخلیقی کاوش پر اِس وجہ سے کوئی حرف نہیں آتا کہ وہ تو محض اُس کی عضوی حالت کا نتیجہ ہے۔ اقبال کے نزدیک بقول ڈاکٹر معروف:

کسی نابغہ کے تعمیری کام کی قدر و قیمت اِس لیے کم نہیں ہونی چاہیے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے

میں عضویاتی اسباب و حالات کا اثر تھا۔[447]

کسی فن پارہ کی تخلیق بجائے خود ایک ایسا کارنامہ ہے جس کی قدر و قیمت کو ظاہری اسباب و علل سے منسلک کر کے گھٹایا یا کم نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ حقائق کی پرکھ میں ظاہری اسباب و علل اپنا ایک کردار ضرور ادا کرتے ہیں تاہم یہی مکمل حقیقت نہیں ہے۔ بعض اوقات ہمارے سامنے ایسے واقعات اپنا جلوہ دِکھا جاتے ہیں جنھیں ظاہری اسباب و علل کی کسوٹی پر پرکھا ہی نہیں جا سکتا۔ بقول اقبال:

> A certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity; but the antecedent condition can not be regarded as the whole truth about the character of what is received.[448]

اقبال اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک خاص نوع کی اثر پذیری یا قبولیت کے لیے ایک خاص نوع کی طبع یا مزاج کا ہونا ضروری ہے۔ صوفیانہ اور سائنسی طبع کے حامل افراد اپنی اپنی طبع یا مزاج کی مناسبت سے زندگی میں دلچسپی کے پہلو تلاش کرتے اور اُن سے استفادہ کرتے ہیں۔ مذہبی یا صوفیانہ طبع کا حامل شخص اپنی طبع کی مناسبت سے صوفیانہ یا مذہبی تجربہ کی کیفیات سے گزرتا ہے اور اُسے اِس تجربہ سے اِسی نوع کا علم حاصل ہوتا ہے جبکہ سائنسی طبع کا حامل شخص اپنی طبع کی مناسبت سے ایسی ذہنی کیفیات سے گزرتا ہے جو اُس کے لیے سائنسی حقائق کے انکشاف کا باعث بنتی ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ گو یہ سب باتیں درست ہیں اور ظاہری اسباب و علل کی اپنی جگہ ایک اہمیت ہے تاہم بعض اوقات انسانی طبع پر ایسے واقعات کا ورود ہوتا ہے اور انسان کا طرزِ عمل اپنی عمومی طبع اور مزاج کے برخلاف ایسی صورت میں ڈھل جاتا ہے جس کا فرد کی عمومی طبعی ساخت و پرداخت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں انسانی طرزِ عمل کے حوالے سے عضوی حالت (Organic Condition) کا نظریہ بھی ناکام ہو جاتا ہے اور ظاہری اسباب و علل کا تصور بھی دھرے کا دھرا رہ جاتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ انسانی طبع اور اِس سے نمو پانے والے انسانی رویوں کو اسباب و علل کے کسی بھی ایسے نہایت کڑے معیار کے ساتھ مشروط نہیں کیا جا سکتا کہ جس کے برخلاف سوچا ہی نہ جا سکتا ہو۔ اِسی لیے اقبال رقم طراز ہیں:

> The truth is that the organic causation of our mental states has nothing to do with the criteria by which we judge them to be superior or inferior in point of value.[449]

گویا ہماری ذہنی کیفیات (Mental States) کی عضوی یا نامیاتی تعلیل (Organic Causation) کا اُس معیار کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں جس معیار کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ذہنی کیفیات کی قدر و قیمت (Value) کو ادنیٰ و اعلیٰ کے خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا

کہ اگرچہ ہماری ذہنی کیفیات(Mental States) کی تشکیل عضوی یا نامیاتی تعلیلی نظام کے تحت ہوتی ہے تاہم اِس عضوی یا نامیاتی تعلیل(Organic Causation) کا اُس معیار کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے جو ہماری ذہنی کیفیات کو ادنیٰ و اعلیٰ کے خانوں میں تقسیم کرتا ہے۔ بقول سیّد وحیدالدین:

عام تجربہ کی طرح صوفی کا تجربہ بھی عضوی(Organic) شرائط کے تحت وجود میں آتا ہے۔ ہمارے ذہنی احوال کا دارومدار عضوی حالات پر ہوتا ہے لیکن اِن شرائط سے ہم ایسے احوال کی قیمت یا اُن کے خطاو صواب کا اندازہ نہیں کر سکتے۔[۴۵۰]

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک صوفی اپنی عضوی یا نامیاتی ترکیب کے مطابق ایسی ذہنی کیفیات سے گزرتا ہے جو بظاہر مذہبی یا صوفیانہ ہوتی ہیں تاہم اِن ذہنی کیفیات کے نتائج وعواقب ایسے عجیب ہذیاتی نوعیت کے ہوتے ہیں کہ اُنھیں مذہبی یا الٰہیاتی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اقبال اِس ضمن میں امریکی ماہرِ نفسیات پروفیسر ولیم جیمز (William James 1824-1910) کی کتاب سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں:

'Among the visions and messages,'
says Professor William James, some have always been too potently silly, among the trances and convulsive seizures, some have been too fruitless for conduct and character, to pass themselves off as significant, still less as Divine. In the history of Christian mysticism, the problem how to discriminate between such messages and experiences as were really Divine miracles, and such others as the demon in his malice was able to counterfeit, thus making the religious person twofold more the child of hell, he was before, has always been a difficult one to solve, needing all the sagacity and experience of the best directors of consciousness. In the end, it had come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots.[451]

خلیفہ عبدالحکیم نے درج بالا اقتباس کا اُردو ترجمہ یوں کیا ہے:

غیر معمولی حالتوں میں بعض لوگوں کو جو کچھ دِکھائی دیتا یا سنائی دیتا ہے وہ اِس قدر مہمل ہوتا ہے کہ اِس کے الٰہی ہونے کا وہم و گمان بھی نہیں ہوسکتا۔ اِس طرح سے بہت سی بے ہوشیاں اور بہت سے تشنج محض بیکار ہوتے ہیں۔ عیسوی تصوف کی تاریخ میں ہمیشہ یہ ایک دُشوار مسئلہ رہا ہے کہ ایسے پیغامات اور تجربات میں جو حقیقتاً الوہی معجزے ہیں اور اُن حالتوں میں جن میں شیطان دھوکہ دے رہا ہوتا ہے، کس طرح فرق کیا جائے۔ یہ مسئلہ مذہبی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اِس لیے کہ

شیطانی الہام سے دھوکہ کھا کر انسان جہنم کے اور زیادہ عمیق گڑھے میں گر جاتا ہے۔ مرشد کو ہدایت کے لیے بڑی عقل اور بڑے تجربے سے کام لینا پڑتا ہے۔ آخر میں اُن کو بھی اسی معیار پر آ کر ٹھہرنا پڑتا ہے کہ درخت اپنی جڑوں سے نہیں بلکہ اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ صداقت کا فیصلہ مآخذ سے نہیں بلکہ نتائج سے ہی ہو سکتا ہے۔[۴۵۲]

ولیم جیمز کے اقتباس کا آخری جملہ سب سے اہم ہے۔ یہ جملہ نہ صرف پورے پیراگراف کے معنی و مفہوم کا احاطہ کیے ہوئے ہے بلکہ اس سے مسئلہ زیرِ بحث کی صراحت بھی اس انداز سے ہو جاتی ہے کہ کوئی پیچیدگی باقی نہیں رہتی۔ ولیم جیمز کے اقتباس کا آخری جملہ یہ ہے کہ ''درخت اپنی جڑوں سے نہیں بلکہ اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔'' پروفیسر ولیم جیمز کے اِس جملے کی اہمیت اقبال کے اِس فکری پہلو سے عیاں ہوتی ہے کہ اگرچہ انسانی فکری و عملی رویوں کی تشکیل عضوی یا نامیاتی تعلیلی نظام (Organic System of Causation) کی حامِل ہے تاہم وہ معیار جس کے تحت انسانی فکری و عملی رویوں کی پرکھ کرتے ہوئے اِن کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کے بارے میں کوئی حکم لگایا جاتا ہے، اُس کا عضوی یا نامیاتی تعلیلی نظام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ معیار کچھ اور ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب انسانی فکری و عملی رویوں کی تشکیل عضوی تعلیلی نظام کے تحت ہے تو پھر اِن رویوں کے اعلیٰ و ادنیٰ ہونے کا معیار عضوی تعلیلی نظام کے سوا کوئی اور کیسے ہو سکتا ہے؟ اقبال اِسی سوال کا جواب فراہم کرنے کے لیے ولیم جیمز کی کتاب سے مذکورہ بالا اقتباس نقل کرتے ہیں۔ اِس اقتباس کا آخری جملہ پوری بحث کو سمیٹتے ہوئے مسئلہ زیرِ بحث کو یوں حل کرتا ہے کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے جڑ سے نہیں۔ یہ بات تو واضح ہے کہ جیسی جڑ ہو گی درخت بھی ویسا ہی ہوگا۔ اگر جڑ آم کے درخت کی ہے تو درخت بھی آم کا ہی پھوٹے گا۔ اسی طرح اگر جڑ اَمرود کے درخت کی ہے تو اِس سے امرود کا درخت ہی پروان چڑھے گا۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔ یہ ایک عضوی تعلیلی نظام ہے تاہم یہ بھی ایک عام مشاہدے کی بات ہے کہ درخت اپنی جڑ کے مطابق پروان چڑھنے کے باوجود اپنے پھل کی کوالٹی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک ہی قسم کے بیج اور جڑ سے پیدا ہونے والے آم کے درختوں پر جب آم لگتے ہیں تو کچھ درختوں کے آم میٹھے اور ذائقے میں دلکش ہوتے ہیں جبکہ اُسی نوع کے دوسرے درختوں کے آم اِس کوالٹی سے محروم ہوتے ہیں۔ اس طرح یہ بات اظہر من الشّمس ہو جاتی ہے کہ پودوں کے خوب و ناخوب کی پہچان کا معیار اُن کا پھل ہوتا ہے جڑ نہیں۔ اقبال کے خیال میں اِس اصول کا اطلاق انسانی فکری و عملی رویوں پر بھی ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ فکری و عملی رویوں کی جڑ عضوی تعلیلی نظام (Organic

ہے تاہم دیکھنے کی بات یہ ہے کہ عضوی تعلیلی نظام کی جڑ سے تشکیل (System of Causation) پانے والے فکری و عملی رویے کیا گل کھلاتے ہیں۔ فرض کریں کہ ایک شخص صوفیانہ مزاج کا حامل ہے تاہم اِس کا صوفیانہ مزاج کا حامل ہونا ہی کافی نہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اُس کا صوفیانہ مزاج جب مکاشفے کی صورت اختیار کرتا ہے تو اُس کے نتائج وعواقب کیا ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفی کے مکاشفہ کے نتائج وعواقب ہی سے مکاشفہ کی قدر و قیمت کا تعین ممکن ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی درخت کے پھل سے درخت کی قدر و قیمت (Value) کا تعین ہوتا ہے۔ اقبال کا ولیم جیمز کی کتاب سے اقتباس نقل کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ کشف والہام کی بعض ایسی صورتیں بھی سامنے آتی ہیں جو واضح طور پر اِس قدر غلط، بے فائدہ اور احمقانہ ہوتی ہیں کہ اُنھیں کسی قدر و قیمت کا حامل یا من جانب اللہ تصور کرنا ممکن ہی نہیں ہوتا۔ ولیم جیمز کہتا ہے کہ عیسائیت کی صوفیانہ تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا مسئلہ رہا ہے کہ سچے الہام اور شیطانی وسوسوں کے حامل الہام میں کیسے فرق کیا جائے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> The Problem of Christian mysticism alluded to by Professor William James has been in fact the problem of all mysticism.[453]

اقبال کہتے ہیں کہ ولیم جیمز نے عیسائی تصوف کے جس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ صرف عیسائی تصوف کا ہی مسئلہ نہیں بلکہ تمام صوفیت (Mysticism) کا مسئلہ ہے۔ صوفیت خواہ اسلامی ہو یا عیسائی یا کوئی اور ہمیشہ اِس مسئلہ سے دوچار رہی ہے کہ اصل صوفیانہ کیفیات اور وساوس میں امتیاز کیسے کیا جائے، کیونکہ بقول اقبال:

> The demon in his malice does counterfeit experiences which creep into the circuit of mystic state.[454]

شیطان انسان کا دُشمن ہے چنانچہ وہ اپنی انسان دُشمنی اور عناد کے باعث اکثر صوفیانہ کیفیات کے دائرے میں دخل اندازی کرتے ہوئے رُوحانی تجربات کے تقدس کو اپنی مکاری اور جعل سازی کے عیب سے آلودہ کر دیتا ہے۔ ڈبلیو۔ ٹی۔ سٹیس (W.T.Stace) اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

> Not only is this the opinion of most competent scholars, but it has also been the opinion which the great mystics themselves have generally held. They have often been subject to visions and voices, but have usually discounted them as of doubtful value or importance and at any rate as not to be confused with genuine mystical experiences.[455]

ڈبلیو۔ ٹی۔ سٹیس (W.T. Stace) سینٹ ٹریسا (St. Teresa) کے حوالے سے لکھتا ہے:

St.Teresa frequently saw visions. She was not an intellectual as Eckhart was, and not capable of much analytical or philosophical thinking, yet she was aware that her visions, or at least some of them were hallucinations. She suspected that some of them were sent by the devil to distract her from her efforts to attain union with God.[456]

کشف و الہام میں شیطان کی دراندازی یا شیطانی وسوسوں کی آمیزش کے حوالے سے قرآنِ پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ ۚ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝[۴۵۷]

(اور ہم نے تم سے پہلے نہیں بھیجا کوئی رسول اور نہ نبی مگر جب اُس نے آرزو کی تو شیطان نے اُس کی آرزو میں (وسوسہ) ڈالا۔ پس شیطان جو ڈالتا ہے اللہ مٹا دیتا ہے، پھر اللہ اپنی آیات کو مضبوط کر دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔)

رُوحانی تجربے کی حامل صوفیانہ کیفیت میں شیطانی وسوسوں کی دخل اندازی سے رُوحانی و مذہبی تجربے کا تقدس مجروح ہوتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اگر رُوحانی تجربے میں شیطانی پہلو در آئے تو اِس کی الگ سے پہچان ہو اور اُن وجوہات کا کھوج لگایا جائے جو رُوحانی تجربے میں شیطانی وسوسوں کی آمیزش کا باعث بنتی ہیں۔ اقبال اِس حوالے سے مشہور آسٹرین ماہرِ نفسیات سگمنڈ فرائڈ (Freud, Sigmond 1856-1939) اور اُس کے پیروکاروں کو زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ فرائڈ نے رُوحانی تجربے سے شیطانی پہلو کو الگ کرنے، اُس کی الگ سے پہچان کرنے اور اُن وجوہات کی تلاش کرنے میں بے حد نمایاں کردار ادا کیا ہے جو شیطانی پہلو کے دخل در معقولات کا باعث بنتی ہیں۔ یوں اقبال کے خیال میں فرائڈ اور اُس کے مقلدین نے رُوحانی کیفیت سے شیطانی پہلو کو الگ کر کے مذہب کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اقبال فرائڈ اور اُس کے پیروکاروں کی اِن الفاظ میں تحسین کرتے ہیں:

It is in the elimination of the satanic from the Divine that the followers of Freud have done inestimable service to religion.[458]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فرائڈ اور اُس کے مقلدین[۴۵۹] کے نظریات صوفیانہ کیفیت کے رُوحانی پہلو سے شیطانی پہلو کو الگ کرنے میں کس طرح معاون و مددگار بنتے ہیں۔ اِس مقصد کے لیے فرائیڈین (Freudian) مکتبہ فکر کے نقطہ نظر سے آگاہ ہونا بہت ضروری ہے چنانچہ اقبال، فرائڈ

اور اُس کے مقلدین کے نظریات کو مختصراً بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> The theory is briefly this: During the process of our adjustment to our environment we are exposed to all sorts of stimuli.Our habitual respnses to these stimuli gradually fall into a relatively fixed system, constantly growing in complexity by absorbing some and rejecting other impulses which do not fit in with our permanent system of responses. The rejected impulses recede into what is called the 'Unconcious Region' of the mind and there wait for a suitable opportunity to assert themselves and take their revenge on the focal self. They may disturb our plans of action, distort our thought, build our dreams and phantasies, or carry us back to forms of primitive behaviour which the revolutionary process has left far behind.[460]

اقبال فرائڈ اور اُس کے مقلدین کے نظریات کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے عمل کے دوران میں ہمیں ہر قسم کے مہیجات (All Sorts of Stimuli) کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اِن مہیجات کے حوالے سے ہمارا معمول کا ردِعمل آہستہ آہستہ نسبتی طریقے سے ایک متعین نظام (Relatively fixed system) کی صورت میں ڈھل جاتا ہے، تاہم معمول کے ردِعمل پر مشتمل متعین نظام کی پیچیدگی میں مستقل طور پر اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف قسم کے محرکات مسلسل ہمارے اُوپر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اِن محرکات میں سے ہم اُن محرکات کو قبول کر لیتے ہیں جو ہمارے معمول کے ردِعمل پر مشتمل مستقل نظام (Permanent System of Response) سے لگا کھاتے ہیں تاہم جو محرکات اِس سے مطابقت نہیں رکھتے اُنھیں ہم رد کر دیتے ہیں۔ یہ رد کیے ہوئے محرکات (Rejected Impulses) ذہن کے حصہ ''لاشعور'' میں گھس جاتے ہیں، جہاں وہ کسی ایسے مناسب موقع کی تلاش میں رہتے ہیں کہ جب وہ ہمارے نفس ماسکہ (Focal Self) یعنی شعور پر حملہ آور ہو کر (اپنے رد کیے جانے پر) اُس سے اپنا انتقام لے سکیں، جب کسی وقت ہمارے ذہن کے حصہ ''لاشعور'' سے محرکات موقع ملنے پر شعور کی سطح پر آ جاتے ہیں تو ہمارے معمول کے ردِعمل پر مشتمل متعین اور مستقل نفسیاتی نظام کے اندر گڑبڑ پیدا ہو جاتی ہے۔ لاشعوری محرکات شعوری سطح پر آ کر نہ صرف ہمارے عمل کے انداز کو بگاڑتے ہیں بلکہ ہماری فکر کو بھی مسخ کر دیتے ہیں۔ ہمارے خوابوں اور تخیلات کی اپنے انداز سے تعمیر و تشکیل کرتے ہیں اور ہمیں بارِ دگر ایسا قدیمی اور فرسودہ طرزِ عمل اختیار کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں جو ارتقائی عمل میں ہمارے ماضی کا حصہ ہے۔

سگمنڈ فرائڈ (Sigmond Freud) لاشعور کے وظیفہ کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کرتا ہے:

Unconsciousness is a regular and inevitable phase in the processes constituting our mental activity; every mental act begins as an unconscious one, and it may either remain so or go on developing into consciousness according as it meets with resistence or not.[461]

ایرک فرام (Erick Fromm) اپنی کتاب *The Crisis of Psychoanalysis* میں لکھتا ہے:

Freud did not simply state the existence of unconscious process in general (others had done that before him) but showed empirically how unconscious processes operate by demonstrating their operation in concrete and observable phenomena: neurotic symptoms, dreams, and the small acts of daily life.[462]

ایرک فرام (Erick Fromm) مزید لکھتا ہے:

Before Freud, it was considered sufficient to know a man's conscious intentions in order to judge his sincerity. After freud, it was no longer enough; infact, it was very little. Behind consciousness lurked the hidden reality, the unconscious, which was the key to man's real intentions.[463]

دراصل فرائڈین مکتبہ فکر کے نظریات پر مبنی نئی نفسیات میں لاشعور سے مراد ہمارے ذہن کا وہ نہاں خانہ ہے جہاں ہماری ایسی خواہشات، ہیجانات اور تمنائیں مستور رہتی ہیں جو ہماری شعوری سطح کے معیارات سے لگا نہیں کھاتیں اور اسی لیے گو وہ کھلم کھلا اپنا اظہار نہیں کر پاتیں تاہم اِن میں اظہار کا ایک شدید جذبہ کارفرما رہتا ہے۔ فرائڈ لکھتا ہے:

The unconscious wishes are always active.[464]

چنانچہ فرائڈ لاشعوری محرکات کو ہیجائی جوش کی ایسی کڑاہی (A cauldron of seething Excitement)[465] قرار دیتا ہے جس میں اپنے اظہار کی خاطر اُبلتے اور مچلتے ہوئے جذبات کسی قسم کے مذہبی یا سماجی قانون اور اخلاقی ضابطے کو خاطر میں نہیں لاتے۔ فرائڈ رقم طراز ہے:

The governing laws of logic have no sway in the unconcious. It may be called the kingdom of the illogical.[466]

فرائڈ اور اُس کے مقلدین کے نظریات سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ ہمارا شعور ہماری بہت سی ایسی خواہشات، اِرادوں اور جذبات و احساسات کو دبا دیتا ہے یا انھیں رد کر دیتا ہے جنھیں وہ مذہب و اخلاق اور سماجی آداب کے خلاف سمجھتا ہے۔ یہ رد کی ہوئی خواہشات اور جذبات و احساسات ذہن کے حصہ ''لاشعور'' میں جمع ہو جاتے ہیں مگر ہر لحظہ اظہار کے لیے بے چین رہتے

ہیں۔ انھیں اپنے اظہار کا موقع تب ملتا ہے جب ہمارا شعور عارضی طور پر معطل ہوتا ہے یا وقتی طور پر دب جاتا ہے۔ رُوحانی واردات کی کیفیت میں چونکہ مذہبی تجربہ وقتی طور پر شعوری حالت پر غالب آ جاتا ہے اور صاحبِ تجربہ کا شعور وقتی طور پر دب جاتا ہے چنانچہ اِس صورتِ حال کا فائدہ اُٹھاتے ہوئے، لاشعور میں اپنی اظہار کے لیے بے چین وہ خواہشات اور جذبات شعور کی سطح پر اُبھر آتے ہیں جنھیں پہلے شعور دبا کر لاشعور میں اسیر کیے ہوئے تھا۔ رُوحانی واردات کی صورت میں شعور کا وقتی تعطل لاشعوری خواہشات اور احساسات کو شعوری سطح پر آنے کا موقع فراہم کرتا ہے اور یوں رُوحانی واردات میں ایسے عناصر شامل ہو جاتے ہیں جو اپنی سماجی عدم مطابقت اور اخلاق باختگی کی بنا پر مذہبی تجربہ کو مجروح کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ اقبال نے اگرچہ صوفیانہ کیفیت میں شیطانی عناصر کی آمیزش کی تفہیم کے حوالے سے فرائڈ اور اُس کے مقلدین کے نظریات کی تحسین کی ہے تاہم اقبال یہ کہے بغیر بھی نہیں رہتے کہ نئی نفسیات (Newer Psychology) جس طرح اپنا نقطہ پیش کرتی ہے اِس کے حق میں مناسب شواہد موجود نہیں ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

I can not help saying that the main theory of this newer psychology does not appear to me to be supported by any adequate evidence.[467]

فرائڈ اور اُس کے مقلدین پر اقبال کے اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھنا بہت ضروری ہے کہ سگمنڈ فرائڈ مشہور ارتقائی مفکر اور ماہرِ حیاتیات چارلس ڈارون (۱۸۸۲ء۔۱۸۰۹ء) سے بہت متاثر تھا۔ وہ ڈارون ہی کی طرح اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ انسان حیوان کی ارتقا یافتہ نوع ہے۔ چونکہ حیوانات اپنی جبلتوں کے اَسیر ہوتے ہیں اور وہ جبلتوں ہی کے سہارے زندگی بسر کرتے ہیں۔ لہٰذا حیوان کی ارتقا یافتہ صورت ہونے کے ناطے انسان پر بھی جبلتوں کی عملداری ہے۔ انسان اپنی جبلتوں سے جان نہیں چھڑا سکتا۔ انسان کا ہر عمل اُس کی جبلی خواہشات کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اِس طرح فرائڈ کے نزدیک انسانی اعمال وافعال کے محرکات صرف اور صرف انسانی جبلتیں اور اِن سے پھوٹنے والی خواہشات اور آرزوئیں ہی ہوسکتی ہیں۔ گویا انسانی شخصیت کا مبدا صرف انسان ہے۔ وراءالانسان کوئی حقیقی رُوحانی یا مذہبی آدرش انسانی اعمال وافعال کا محرک نہیں۔ فرائڈ کے برعکس اقبال انسان کو اپنی جبلی خواہشات کا غلام قرار نہیں دیتا۔ اقبال کے نزدیک انسانی اعمال وافعال کے اصل محرک رُوحانی ومذہبی اور اخلاقی عوامل ہیں۔ یہی وہ عوامل ہیں جو جبلی خواہشات کی تہذیب اور تطہیر کا فریضہ بھی انجام دیتے ہیں۔ اقبال انسانی سرشت کی پاکی وطہارت اور نفسی پاکیزگی پر یقین رکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک اس خیال کے لیے کوئی گنجائش نہیں کہ انسانی ذہن کا ایک حصہ ہمہ وقت آلودہ اور پراگندہ خواہشات، ناپاک جنسی

ارادوں، تمناؤں اور ایسی آرزوؤں سے بھرا رہتا ہے جو ہر لحظہ اِس تاک میں رہتی ہیں کہ جب موقع ہاتھ آئے شعور پر حملہ آور ہو کر اپنا اظہار کریں اور یوں انسانی طرزِ عمل اور فکر اور سوچ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیں۔ اقبال کے نزدیک انسان مادہ اور اُس کے میکانکی عمل کا غلام نہیں۔ انسانی طرزِ عمل کا اصل محرک رُوحانی نصب العین ہے۔ پروفیسر نعیم احمد اپنے مضمون ''انسانی شخصیت، فرائڈ اور اقبال کی نظر میں'' میں رقم طراز ہیں:

> فرائڈ کا انسان موروثی رجحانات اور لاشعوری اُلجھنوں کے بوجھ تلے دبا کراہتا ہوا انسان ہے جسے اُس کے اعمال وافعال کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اقبال کا انسان آزاد اور خود مختار انسان ہے جو ہر دم نت نئے مقاصد اور آدرش وضع کرتا ہے اور وفورِ تخلیق میں توارث اور ماحول کے بندھنوں کو بھی توڑ جاتا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک ایڈ ایک ایسا نہاں خانہ ہے جہاں حیوانی توانائی ذہنی شکل اختیار کر کے تمام عرصہ غیر مبدل انداز میں موجود رہتی ہے اور عمل کی تمام تر تحریکات یہیں سے اُبھرتی ہیں۔۔۔ اس کے برعکس علامہ اقبال کا نفس بصیر حقیقتِ مطلقہ کے سیلِ رواں کے اندر زندگی بسر کرتا ہے اور یہیں سے توانائی، ہدایت اور تحریکِ عمل حاصل کرتا ہے۔[۴۶۸]

اقبال کے نزدیک انسانی فکر و عمل کا اصل محرک مابعدالطبیعیاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہماری منتشر اور پراگندہ انگیزشیں (Vagrant Impulses) خواب و رویا کی صورت میں یا پھر خودی کے کسی ایسے کمزور لمحے میں کہ جب ہم مکمل طور پر اپنے حواس میں نہیں ہوتے، اپنا اظہار کرتی ہیں تو اِس کا مطلب یہ نہیں کہ خواہشوں اور آرزوؤں کی صورت میں یہ اُکساہٹیں ہمہ وقت ہماری عمومی ذات (Normal Self) کے پچھواڑے کسی کباڑ خانے (Lumber Room) میں موجود رہتی ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> If our vagrant impulses assert themselves in our dreams, or at other times we are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the normal self.[469]

اقبال کے اِن الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال ذہن میں کسی ایسی کالی کباڑ کوٹھری پر یقین نہیں رکھتا جس میں ہر لحظہ نجس خواہشات اپنے اظہار کے لیے بے چین ہوں۔[۴۷۰] اقبال اس بات کا قائل ہے کہ ہر قسم کے مہیجات کے مقابل ایک خاص نوع کا ردِعمل راسخ ہو جاتا ہے اور اُس کا ہماری ذات کے ساتھ ایسا تلازم بن جاتا ہے کہ اُسی سے ہماری ذات کی پہچان ہوتی ہے۔ اس ردِعمل کو کسی ذات کا معمول کا ردِعمل (Habitual Response) کہا جا سکتا ہے۔ بہت سے ایسے مواقع آتے ہیں کہ جب ہماری ذات کے معمول کے ردِعمل کو ایسے محرکات اور انگیزشوں کا سامنا

کرنا پڑتا ہے کہ جو ہماری ذات کے معمول کے ردِعمل کے حصار کو توڑ کر ذات کو ایک نئے رنگ میں پیش کرنا چاہتی ہیں۔اس صورتِ حال کا مقابلہ کرتے ہوئے ذات میں راسخ معمول کا ردِعمل ایسی شر انگیز انگیزشوں کو دبا کر اُنھیں ذہن وقلب سے خارج کر دیتا ہے۔ بایں ہمہ بعض اوقات دبی ہوئی انگیزشیں ہماری ذات پر حاوی ہو جاتی ہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری ذات کے معمول کے ردِعمل میں گڑبڑ پیدا ہوتی ہے اور وہ وقتی طور پر معطل ہو جاتا ہے۔اِس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہماری ذات کے معمول کے ردِعمل سے نامطابقت رکھنے والی انگیزشیں اس لیے ہماری ذات پر حملہ آور نہیں ہوتیں کہ وہ ہمہ وقت ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں گھات لگائے بیٹھی ہوتی ہیں بلکہ ہماری ذات کے معمول کے ردِعمل میں گڑبڑ اور اُس کا وقتی تعطل اِن دبی ہوئی انگیزشوں کے عمومی ذات (Normal Self) پر حاوی ہونے کا باعث بنتا ہے۔اقبال رقم طراز ہیں:

> The occasional invasion of these suppressed impulses on the region of our normal self tends more to show the temporary disruption of our habitual system of response rather than their perpetual presence in some dark corner of the mind.[471]

دراصل اقبال اور فرائڈ کا بنیادی فرق یہ ہے کہ فرائڈ کی نظر صرف مادیت اور ظاہری میکانکیت تک محدود ہے جبکہ اقبال مادی ظواہر سے ماورا حقائق پر بھی یقین رکھتا ہے۔اقبال کے نزدیک مابعدالطبیعیاتی حقائق کی زندگی میں حیثیت اور حیات کے حرکی پہلو میں اِس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا جبکہ فرائڈ انسانی فکروعمل کی ہر جہت کو لاشعور کی کارروائی قرار دیتا ہے۔اُس کے نزدیک لاشعور ہی ہمارے تمام اعمال وافعال پر حاوی ہے۔ چونکہ لاشعور کا تعلق دماغ سے ہے۔اِس لیے انسانی فکروعمل کی ہر صورت کا مبدا و سرچشمہ خود انسان ہے اور انسان سے ماورا کوئی ایسی حقیقت نہیں جو فکروعمل کے لیے تازیانہ کا باعث ہو۔فرائڈ کے یہی وہ نظریات ہیں کہ جن کی بنا پر وہ مذہب کو محض وہم وخیال اور من گھڑت قرار دیتا ہے۔اقبال مذہب کے بارے میں فرائڈ کے تصور وخیال کو اِن الفاظ میں رقم کرتے ہیں:

> Religion, it is said, is a pure fiction created by these repudiated impulses of mankind with a view to find a kind of fairyland for free unobstructed movement. Religious beliefs and dogmas, according to the theory, are no more than merely primitive theories of Nature, whereby mankind have tried to redeem Reality from its elemental ugliness and to show it off as something nearer to the heart's desire than the facts of life would warrant.[472]

مذہب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک خالص جھوٹ (Pure Fiction) ہے۔

اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔ دراصل جب انسانیت کی دبی ہوئی یا متروک خواہشات (Repudiated Impulses) بوجوہ اپنا اظہار نہ کر پائیں تو اِن خواہشات نے اپنی صورت بدل کر مذہب کی شکل اختیار کر لی۔ مقصد یہ تھا کہ اِن متروک خواہشات کو اپنے آزادانہ اظہار کے لیے مذہب کی شکل میں ایک ایسی دوسری صورت (خیالی پرستان Fairyland) میسر آ جائے جس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، چنانچہ اِس نقطہ نظر کے مطابق مذہبی اعتقادات اور عقائد کی حیثیت فطرت سے متعلق انسان کے ایسے قدیم نظریات کی ہے جن کے پردے میں انسان ایک اصلاً بدنما حقیقت کو اُس کی بدنمائی سے نجات دِلانے کی کوشش کرتا ہے اور اُسے مذہب کے رنگ میں اپنی دِلی اُمنگ اور آرزو کی صورت میں پیش کرتا ہے تاہم زندگی کے حقائق اس کی تصدیق نہیں کرتے۔ اِس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مذہب کی زندگی کے حقائق سے مطابقت نہیں۔ دراصل مذہب کی نہاد ہی ایسے اوہام پر قائم ہے جو محض خیالی اور تصوراتی ہیں۔[۴۷۳] یوں فرائڈ کے خیال میں مذہب کی پاسداری زندگی کے حقائق سے فرار کا باعث بنتی ہے۔ اقبال فرائڈ کے اِن مذہبی تصورات کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> That there are religions and forms of art, which provide a kind of cowardly escape from the facts of life, I do not deny. All that I contend is that this is not true of all religions.[474]

اقبال کہتے ہیں کہ اگر فرائیڈ کا یہ کہنا ہے کہ بعض مذاہب اور فنون کی ایسی صورتیں ہیں جو زندگی سے بزدلانہ فرار کی راہ دِکھاتی ہیں تو یہ بات کسی حد تک درست بھی ہے تاہم تمام مذاہب کے حوالے سے یہ بات صادق نہیں آتی۔ اقبال مذہب کی صحیح حیثیت کا تعین کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> No doubt, religious beliefs and dogmas have a metaphysical significance; but it is obvious that they are not interpretations of those data of experience which are the subject of the sciences of Nature. Religion is not physics or chemistry seeking an explanation of Nature in terms of causation; it really aims at interpreting a totally different region of human experience—religious experience—the data of which can not be reduced to the data of any other science.[475]

اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی تصورات کو مادی مظاہر سے منسلک کرنا درست نہیں۔ تاریخ میں ایسے بہت سے اَدوار گزرے ہیں جن میں چاند، سورج، ستاروں، درخت، زمین، پہاڑوں، آگ، پانی، جانوروں (بچھڑا اور گائے وغیرہ) اور ظالم و جابر حکمرانوں یہاں تک کہ عضوِ تناسل کے ساتھ بھی مذہبی تصورات منسلک رہے ہیں اور اِن کی پوجا ہوتی رہی ہے۔ اصنام پرستی اِسی کی ایک صورت ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کا تصور قدرتی علوم کی حدود تک محدود مظاہرِ فطرت کی

شرح و وضاحت سے جنم نہیں لیتا بلکہ مذہب مادیت سے ماورا ایک ایسی مابعدالطبیعیاتی حقیقت ہے جس کی اپنی ایک الگ اہمیت ہے۔ بقول اکبرالہ آبادی:

نہیں سائنس واقفِ کارِ دیں سے
خدا باہر ہے حدِ دوربیں سے

چنانچہ مذہب کو سائنس کی کسوٹی پر پرکھنا درست نہیں اِس لیے کہ مذہب اور سائنس کی حدود ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ سائنس کا دائرہ کار صرف پیکرِ محسوس تک محدود ہے اور وہی علوم سائنسی علم کا حصہ ہیں جو مظاہرِ فطرت کے کسی نہ کسی پہلو کی نمائندگی کرتے ہیں مثلاً فزکس ہو یا کیمسٹری، یہ علوم مظاہرِ فطرت کی شرح و وضاحت کرنے والے علوم ہیں جبکہ مذہب فزکس اور کیمسٹری کی طرح ایسا علم نہیں کہ جس سے کسی مظہرِ فطرت کی ایسی تعبیر ممکن ہو کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ مذہب بھی مادیت ہی سے متبادر ایسا علم ہے جس سے مادیت کے کسی ایک پہلو کی وضاحت ہوتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مادیت کو مذہب پر فوقیت حاصل ہوتی اور مذہب فزکس اور کیمسٹری کی مانند مادیت کے ایک خادم کی حیثیت اختیار کر لیتا۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب مادیت کی پیداوار نہیں، نہ مادیت سے مذہب کی کوئی حیثیت متعین ہوتی ہے۔ مذہب کا تعلق مادیت سے ماورا انسانی تجربے کی ایک بالکل مختلف سطح کے ساتھ ہے۔ یہ انسانی جذبات واحساسات کی سطح ہے۔ انسانی تجربے کی یہی وہ سطح یا مقام ہے جو مذہبی تجربے کی آماجگاہ ہے۔

انسان حواس اور جذبات واحساسات سے مرکب ہے۔ حواس انسان کا ربط خارجی دُنیا سے قائم رکھتے ہیں جبکہ جذبات و احساسات انسان کی داخلی دُنیا کی نمائندگی کرتے ہیں جس طرح انسان حواس کی مدد سے خارجی دُنیا کا براہِ راست مشاہدہ کرتا اور تجربہ حاصل کرتا ہے۔ اِسی طرح انسان اپنے جذبات واحساسات سے براہِ راست واقف ہوتا، اِن کی مختلف کیفیات کو محسوس کرتا اور داخلی سطح پر مختلف النوع تجربات سے گزرتا ہے مثلاً راحت، تکلیف، محبت، نفرت، غم، خوشی، غصہ اور حیرت وغیرہ۔ جب انسان اِن داخلی کیفیات میں سے کسی کیفیت کے احساس سے گزرتا ہے تو اِس کیفیت کی شدت کے مطابق انسانی جذبات واحساسات پر اس کیفیت کا اثر ہوتا ہے۔ بعض اوقات انسان غم کی کیفیت میں اِس قدر ڈوب جاتا ہے اور اُس کے جذبات واحساسات اِس کیفیت سے اس قدر مغلوب ہو جاتے ہیں کہ اُسے دُنیا و مافیہا کا کوئی ہوش نہیں رہتا۔ اِسی طرح کبھی عشق و محبت کی سرشاری انسان کو ہر شے سے بیگانہ کر دیتی ہے اور کبھی حیرت واستعجاب کی داخلی کیفیت انسان کے حواس پر غالب آ جاتی ہے۔ یہی صورت دیگر داخلی کیفیات سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مذہب کا

تعلق بھی انسانی جذبات واحساسات کی داخلی دُنیا کے ساتھ ہے، جس طرح غم وغصہ اور محبت ونفرت کے احساس اور داخلی تجربے کی پیمائش دُنیا کے کسی پیمانے سے ممکن نہیں، اِسی طرح مذہبی تجربہ بھی چونکہ انسانی جذبات و احساسات کی ایک داخلی کیفیت کا نام ہے، اِس لیے اس کیفیت کے احساسات کا شمار بھی سوائے صاحبِ تجربہ کے کسی سائنسی پیمانے یا حساب وکتاب کے بس کی بات نہیں۔ گویا خارجی دُنیا میں جن سائنسی معیارات کے تحت کسی شے کے کیف وکم کا شمار کیا جاتا ہے۔ داخلی دُنیا کے کیف وکم کی پیمائش اور تجزیہ کے لیے اِن معیارات کا اطلاق ممکن نہیں۔ شہزاد احمد صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:

موجودہ دَور میں جب زندگی کے ذرا ذرا سے شعبے سائنس بن چکے ہیں اور ہم ہر شعبے پر دوسرے شعبے کی تنقید کو غیر آئینی خیال کرتے ہیں تو یہی سوال مذہب کے سلسلے میں کیوں نہیں اُٹھایا جاتا۔[۴۷۶]

مذہبی تجربہ اور سائنسی تجربہ کی نوعیت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مذہبی تجربہ انفرادی احساس کا معاملہ ہے جبکہ سائنسی تجربہ ایک ایسی خارجی حقیقت کی غمازی کرتا ہے جس میں ہر کوئی شریک ہوسکتا ہے چنانچہ سائنسی تجربہ کی نوعیت پر مذہبی تجربہ کو گمان کرنا یا مذہبی تجربہ کے معاملات کو سائنسی علوم کی نوعیت پر محمول کرنا درست نہیں تاہم یہ خیال کرنا بھی درست نہیں کہ مذہب کا تعلق محض نفسی زندگی، باطنی احساس یا دُعا ہی تک محدود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب محض عقیدہ نہیں بلکہ عمل پر یقین رکھتا ہے۔ عقیدہ اور عمل کی مطابقت سے ہی مذہبی زندگی (Religious Life) کی تکمیل ہوتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

In fact, in must be said in justice to religion that it insisted on the necessity of concrete experience in religious life long before science learnt to do so.[477]

اقبال کہتے ہیں کہ مذہب کے ساتھ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اِس بات کو تسلیم کیا جائے کہ مذہب نے سائنس سے بھی پہلے ٹھوس تجربہ (Concrete Experience) کی ضرورت پر زور دینا اور اصرار کرنا شروع کر دیا تھا۔ ٹھوس تجربہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی تصور وخیال کو محض تصور وخیال کی حد تک ہی نہ رہنے دیا جائے بلکہ اُس کی سچائی اور حقانیت کو عملی سطح پر ثابت کیا جائے مثلاً مذہب اگر سچائی، دیانت داری، صلہ رحمی اور راست بازی کا تصور پیش کرتا ہے تو وہ اِن تصورات کو عملی صورت میں اپنے کردار وعمل کا حصہ بنانے پر بھی زور دیتا ہے تاکہ یہ تصورات محض نظری نہ رہیں بلکہ ٹھوس تجربہ (Concrete Experience) کا حصہ بن کر اپنی اہمیت اور حیثیت کو منوا سکیں۔ یوں یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مذہبی زندگی میں ٹھوس تجربہ (Concrete Experience) کو بنیادی اہمیت

حاصل ہے اور ٹھوس تجربہ خیال و عمل کے ربط وارتباط کا نام ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب اور سائنس دونوں ٹھوس تجربہ پر یقین رکھتے ہیں چنانچہ اِس لحاظ سے اِن دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اقبال سائنس اور مذہب کا تقابل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> The conflict between the two is due not to the fact that the one is, and the other is not, based on concrete experience.[478]

اقبال کہتے ہیں کہ سائنس اور مذہب کے بیچ جھگڑا اِس بات میں نہیں کہ اِن میں سے ایک کی اساس ٹھوس تجربہ پر ہے اور دوسرے کی نہیں ہے کیونکہ:

> Both seek concrete experience as a point of departure.[479]

دونوں اپنی بات کا آغاز ہی ٹھوس تجربہ سے کرتے ہیں گویا جہاں تک ٹھوس تجربہ کا تعلق ہے مذہب اور سائنس میں کوئی فرق نہیں۔ اقبال کے نزدیک اِن دونوں میں اصل فرق اِن کے دائرۂ عمل اور تجرباتی مواد کا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> Their conflict is due to the misapprehension that both interpret the same data of experience.[480]

اقبال کہتے ہیں کہ دراصل مذہب اور سائنس کے مابین نزع کا اصل سبب یہ غلط فہمی ہے کہ اِن دونوں کا تجربی مواد ایک ہی ہے جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں۔ سائنس اور مذہب کے حقائق کی بنیاد ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ سائنس کا تعلق مظاہر کے ساتھ ہے جبکہ مذہب کا میدان باطنی جذبہ واحساس ہے۔ سائنسی حقائق ایسے خارجی اور ٹھوس نوعیت کے ہوتے ہیں جن کی حسی پرکھ ممکن ہے۔ اس کے برعکس مذہبی حقائق کا تعلق جذبہ واحساس کی ایسی دُنیا کے ساتھ ہے جس کی حسی پرکھ ممکن نہیں۔ چنانچہ یہ خیال کرنا کہ مذہب اور سائنس کا مقصد ایک ہی نوعیت کے حقائق کی تعبیر کرنا ہے محض ایک غلط فہمی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> We forget that religion aims at reaching the real significance of a special variety of human experience.[481]

اقبال کہتے ہیں کہ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا مقصد انسانی تجربے کی ایک مخصوص نوع (Special Variety) کی حقیقی اہمیت (Real Significance) تک رسائی حاصل کرنا ہے۔

جس طرح حواس کی خارجی سطح پر انسانی تجربہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ اسی طرح جذبات کی باطنی سطح پر بھی انسانی تجربہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ باطنی سطح کے تجربات میں سے ایک مخصوص نوع کے تجربے کا تعلق مذہب کے ساتھ ہے۔ مذہب یہ چاہتا ہے کہ انسانی تجربے کی اِس مخصوص نوع کی طرف توجہ دی جائے اور اِس کی حقیقی اہمیت سے شناسائی حاصل کی جائے۔ سوال یہ پیدا ہوتا

ہے کہ باطنی سطح پر مذہب سے تعلق رکھنے والے جذبہ و احساس کی مخصوص نوع (Special Variety) کی حقیقی اہمیت (Real Significance) کیا ہے؟ بات یہ ہے کہ انسان باطنی سطح پر مختلف نوع کے جذبات و احساسات کا مالک ہے مثلاً جنس، غم، غصہ، خوشی، محبت، نفرت، حرص، حیرت اور راحت وغیرہ جہاں تک مذہب کا معاملہ ہے۔ مذہب کا تعلق بھی اگرچہ جذبہ و احساس سے ہے تاہم مذہبی جذبہ و احساس کی حقیقی یا اصلی اہمیت یہ ہے کہ یہ جذبہ و احساس باطنی جذبات و احساسات کی ایسی مخصوص نوع (Special Variety) ہے جو تمام دیگر باطنی تحریکات پر غالب ہے اور اُن کے ناظم و رہنما کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال اسرارِ خودی میں رقم طراز ہیں:

تا عصائے لا الٰہ داری بدست
ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش
خم نگردد پیشِ باطل گردنش
ہر کہ در اقلیمِ لا آباد شد
فارغ از بندِ زن و اولاد شد
می کند از ما سویٰ قطعِ نظر
می نہد ساطور بر حلقِ پسر
با یکی مثلِ ہجوم لشکر است
جاں بچشمِ او ز بادِ ارزاں تر است
اہلِ قوت شو ز وردِ یا قوی
تا سوارِ اشترِ خاکی شوی[۴۸۲]

اقبال کی نگاہ میں تو مذہب باطنی جذبے کی ایک ایسی مخصوص نوع ہے، جس کی حقیقی اہمیت اس بات میں ہے کہ یہ جذبہ باطنی جذبہ و احساس کی نہ صرف باقی تمام اقسام کو متاثر کرتا بلکہ اُن کے لیے ہادی و رہبری کی حیثیت رکھتا ہے تاہم اقبال کے برعکس فرائیڈ کی نظر میں جنسی ہیجان (Sex Impulse) کو انسان کے جذبات و احساسات میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ انسان کی تمام خواہشات کا محرک جنسی جذبہ ہے یہاں تک کہ فرائیڈ کے نزدیک مذہب بھی جنسی ہیجان (Sex Impulse) کی ہی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔[۴۸۳]

اقبال فرائیڈ سے اختلاف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

Nor is it possible to explain away the content of religious consciousness by attributing the whole thing to the working of the sex-impulse.[484]

جہاں اقبال نے یہ بات صراحت کے ساتھ بیان کی ہے کہ مذہبی تجربے کے مواد کو سائنسی یا حسی تجربے کے مواد سے کوئی مماثلت نہیں وہیں وہ یہ بات بھی کہتے ہیں کہ مذہبی تجربہ ایسی مخصوص نوعیت کا حامل تجربہ ہے کہ باطنی سطح پر بھی کسی نفسی تحریک یا ہیجان کو اِس تجربے کی مثل یا اساس قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مذہبی تجربے کی اپنی ایک انفرادیت ہے اور اِس انفرادیت کو یہ کہہ کر چیلنج نہیں کیا جا سکتا کہ مذہبی شعور دراصل انسان کی جنسی خواہشات کی بدلی ہوئی صورت کی کارفرمائی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جنسی خواہشات کو مذہبی شعور کی اساس قرار دے کر مذہبی تجربے کی تشریح و تعبیر کرنا ممکن نہیں کیونکہ:

The two forms of consciousness—sexual and religious—are often hostile or, at any rate, completely different to each other in point of their character, their aim, and the kind of conduct they generate.[485]

اقبال کہتے ہیں کہ مذہب (Religion) اور جنس (Sex) شعور کی ایسی دو اقسام ہیں جن کا آپس میں تعلق اکثر معاندانہ (Hostile) ہوتا ہے اور یہ دونوں اپنے کردار، مقاصد اور خاص نوعیت کا طرزِ عمل خلق کرنے کے معاملے میں بھی ایک دوسرے سے کلیتاً مختلف ہیں۔

اقبال کے اِس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال فرائیڈ کے اِس نقطہ نظر کے حامی نہیں کہ جنسی خواہشات مذہب کی اساس ہیں اور یہ کہ مذہب کی حیثیت محض ایک ایسے واہمہ (Illusion) کی ہے، جسے تکمیلِ خواہش (Wish Fulfilment) کا پرتو کہا جا سکتا ہے۔[۴۸۶] اقبال کے نزدیک مذہب کو واہمہ (Illusion) یا تکمیلِ خواہش کا پرتو کہنا درست نہیں کیونکہ:

The truth is that in a state of religious passion, we know a factual reality in some sense outside the narrow circuit of our personality.[487]

اقبال کہتے ہیں کہ صداقت یہ ہے کہ جذبِ مذہبی (Religious Passion) کی کیفیت میں انسان اپنی شخصیت سے ماورا واقعاتی حقیقت (Factual Reality) سے شناسائی حاصل کرتا ہے۔[۴۸۸] شخصیت سے ماورا واقعاتی حقیقت سے شناسائی حاصل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اِس شناسائی یا آگہی کے عمل میں انسانی شخصیت کا کوئی حصہ یا کردار نہیں ہوتا، چونکہ شخصیت کا تار و پود شعوری کیفیات سے بنتا ہے چنانچہ اگر بقول اقبال مذہبی واردہ کے دوران میں صاحبِ حال یعنی صوفی اپنی شخصیت کے تنگنائے سے باہر حقائق سے آگہی حاصل کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ حقائق سے آگہی کے اِس عمل میں انسان کی شعوری کیفیات کی کسی سطح یا جہت کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ یوں یہ

نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ مذہبی وارده اور شعوری کیفیات ایک دوسرے سے الگ ہیں چنانچہ یہ کہنا بھی کہ جنسی لاشعوری محرکات مذہب کی بنیاد ہیں، سراسر غلط ہے تاہم اقبال ماہرِ نفسیات کے نقطہ نظر کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> To the psychologist religious passion necessarily appears as the work of the subconscious because of the insensity with which it shakes up the depths of our being.[489]

اقبال کہتے ہیں کہ ایک ماہرِ نفسیات مذہبی جذبہ (Religious Passion) کو تحت الشعور کی کارروائی قرار دینے پر اِس لیے مصر ہوتا ہے کہ اِس جذبہ کی شدت ہمارے وجود کی گہرائیوں تک کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> In all knowledge, there is an element of passion, and the object of knowledge gains or loses in objectivity with the rise and fall in the intensity of passion.[490]

دراصل اقبال نفسیات کے اس نقطہ نظر کو بیان کرتے ہیں کہ جذبہ (Passion) ایک ایسا باطنی سرمایہ ہے جس کا کوئی نہ کوئی ہدف ہوتا ہے۔ ہدف کی تڑپ ہی جذبے کی اصل حقیقت ہے۔ جب یہ تڑپ شخصیت کے رگ و پے میں سرایت کر جاتی ہے اور پوری شخصیت جذبے کی شدت سے مغلوب ہو جاتی ہے تو اِس حالت میں جذبے کے اندر مستور ہدف کی تڑپ شخصیت کو ایک ایسی یک سوئی عطا کرتی ہے جس کے باعث کسی شخصیت کی باطنی کیفیت اُس شخصیت کو ایک معروضی (Objective) حقیقت کے طور پر نظر آنا شروع ہو جاتی ہے مثلاً کسی عاشق کے دِل میں محبوب کا عشق جب شدت پکڑتا ہے تو عاشق عشق کے جذبے سے مغلوب ہو کر معروضی سطح پر ہر چیز میں اپنے محبوب کو دیکھنا شروع کر دیتا ہے۔

نفسیات دان کے نزدیک صوفی کا مذہبی تجربہ بھی اِس قاعدہ سے مبرا نہیں۔ صوفی جب مذہبی جذبے کی شدت کے باعث مذہبی تجربے سے گزرتا ہے تو اُسے جذبے کے اندر مستور ہدف ایک معروضی (Objective) حقیقت کے طور پر نظر آنا شروع ہو جاتا ہے۔ یہی اِس تجربے کا وقوفی پہلو ہے، جس قدر جذبہ شدید ہوتا ہے معروضی سطح پر اِس کا وقوفی پہلو بھی اُسی قدر توانا ہوتا ہے۔ نفسیات دان کہتے ہیں:

> That is most real to us which stirs up the entire fabric of our personality.[491]

یعنی ہمارے لیے وہی شے سب سے زیادہ حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کو سب سے زیادہ متاثر کرے اور شخصیت کے پورے تانے بانے کو ہلا کر رکھ دے، جیسے صوفی کے لیے خدا کے عشق کا

جذبہ۔صوفی جب خدا کے عشق میں ڈوب جاتا ہے تو اُس کی اپنی ہستی درمیان میں سے غائب ہو جاتی ہے اور اُسے ہر طرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے۔گویا صوفی کے نزدیک سب سی بڑی حقیقت خدا ہے اور خدا کے مقابلے میں اُسے ہر شے ہیچ اور بے حیثیت نظر آتی ہے۔ یہ صوفی کی اندرونی کیفیت کا کمال ہے کہ جو معروضی (Objective) صورتِ حال کو بھی اپنے رنگ میں رنگا ہوا دیکھتی ہے، اور اس طرح معروضی صورتِ حال صوفی کے لیے اُس کی موضوعی (Subjective) حالت کی عکسی تصویر بن جاتی ہے۔ باطنی جذبے کی معروضی سطح پر عکس بندی صوفی کے لیے جس وقوفی ادراک کا سبب بنتی ہے اِس کا دائرہ صرف صوفی کی ذات تک ہی محدود ہوتا ہے کوئی دوسرا نہ تو اِس میں شریک ہوسکتا ہے اور نہ اُس پر یہ لازم ہے کہ وہ صوفی کے وقوفی ادراک کی سچائی پر ایمان لائے۔

صوفی جس معروضی صورتِ حال کو اپنی موضوعی حالت کی مناسبت سے بدلا ہوا دیکھتا ہے وہ سوائے اس کے کہ اُس کے جذبے کی شدت کا طلسم ہے اور کچھ بھی نہیں ہوتا۔نفسیات کے اِس نقطہ نظر سے یہ پتا چلتا ہے کہ جذبے کی شدت دراصل سراب تخلیق کرنے کا عمل ہے، ورنہ معروضی صورتِ حال نہ بدلتی ہے اور نہ صوفی اُس میں سانس لینا بند کرتا ہے۔ ہوتا صرف یہ ہے کہ صوفی کے جذبے کی شدت صوفی کو شعوری طور پر ایک خاص طلسم کا شکار کر دیتی ہے اور صوفی اِس طلسماتی فضا میں یوں محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ علم و آگہی کی کسی دوسری فضا میں پہنچ گیا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔صوفی کے لیے جذبے کی شدت موضوعی اور معروضی حالت کا امتیاز ختم کر دیتی ہے جبکہ حقیقی صورتِ حال اِس کے بالکل برعکس ہوتی ہے۔ اقبال نفسیات کے اِس نقطہ نظر کو پروفیسر ہاکنگ (۱۸۷۳ء۔۱۹۶۶ء) کے الفاظ میں یوں پیش کرتے ہیں:

> If ever upon the stupid day-length time-span of any self or saint either, some *vision* breaks to roll his life and ours into new channels, it can only be because that vision admits into his soul some trooping invasion of the concrete fullness of eternity. Such vision doubtless means subconscious readiness and subconscious resonance too,---but the expansion of the *unused air cells* does not argue that we have ceased to breathe the *outer air*: the very opposite.[492]

پروفیسر ہاکنگ کے الفاظ کا اُردو ترجمہ اس طرح ہے:

اگر کبھی کسی عام انسان یا ولی پر کسی نفسی زمانی ناسمجھ دِن کے دوران، کوئی ایسی بصیرت منکشف ہو، جو اُس کی یا ہماری زندگی کو نیا رُخ عطا کر دیتی ہے، تو اس کا ایک ہی سبب ہوسکتا ہے کہ وہ بصیرت اس کے نفس میں کسی مکمل دوامی ٹھوس پن کے ساتھ یلغار کرتی ہوئی داخل ہوئی ہے، یہ بصیرت بلاشبہ تحت

الشعوری آمادگی(Readiness) اور گونج(Resonance) کا اظہار بھی کرتی ہے۔لیکن غیر استعمال شدہ ہوائی خلیوں(Unused air-cells) کا پھیل جانا اِس اَمر کا دعوے دار تو نہیں ہوتا کہ ہم نے باہر کی ہوا میں سانس لینا چھوڑ دیا ہے۔ بالکل معاملہ برعکس ہے۔[۴۹۳]

اقبال یہ کہتا ہے:

> In a state of religious passion we know a factual reality in some sense outside the narrow circuit of our personality.[494]

یعنی جذبِ مذہبی(Religious Passion) کی کیفیت میں انسان اپنی شخصیت سے ماورا واقعاتی حقیقت(Factual Reality) سے شناسائی حاصل کرتا ہے۔نفسیات اقبال کے اِس نقطہ نظر کو نہیں مانتی۔علم نفسیات کا دعویٰ یہ ہے کہ صوفی کشف کی حالت میں اپنے شعور کی سطح پر جو کچھ دیکھتا ہے یا علم وآگہی اور بصیرت کی جو فضا محسوس کرتا ہے وہ سب کچھ اُس کے اپنے اندر کی پیداوار ہے۔ پروفیسر ہاکنگ کے الفاظ کو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ کسی صوفی کی شعوری سطح پر منکشف ہونے والی بصیرت کی حیثیت دراصل صوفی کے تحت الشعور کی گونج (Resonance) کی سی ہے۔گویا اقبال کے نقطہ نظر کے برعکس پروفیسر ہاکنگ کا کہنا یہ ہے کہ صوفی کشف کی حالت میں اپنی شخصیت سے باہر نہیں نکلتا اور نہ اُسے اپنی شخصیت کے باہر سے کچھ حاصل ہوتا ہے۔کشف کی حالت میں صوفی کو جو کچھ بھی ملتا ہے،وہ دراصل صوفی کی باطنی جہات کا ہی شعوری سطح پر اظہار ہے۔

دراصل علمِ نفسیات کی کمزوری یہ ہے کہ اِس علم کا تعلق صرف اور صرف انسان اور اِس کی شعوری جہات کے ساتھ ہے۔ یہ علم انسانی فکر وعمل، کردار اور رویے کے ہر پہلو کی اساس انسانی شعوری جہات میں ہی تلاش کرنے پر اصرار کرتا ہے۔اس علم میں مابعدالطبیعیات کو ماننے کی گنجائش نہیں۔ یہ علم کسی ایسے وقوف یا فہم وبصیرت کا بھی قائل نہیں جس کا تعلق انسانی شخصیت اور اُس کی شعوری جہات سے ماورا ہو، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

> A purely psychological method, therefore, can not explain religious passion as a form of knowledge. It is bound to fail in the case of our newer psychologists as it did fail in the case of Locke and Hume.[495]

ایک خالصتاً نفسیاتی طریقہ(A purely psychological method) انسانی شعوری جہات سے تعلق رکھتا ہے۔اس طریقہ میں انسانی ذہن وشعور کو توجہ کا مرکز بنایا جاتا ہے اور اِسی کو اساس مانتے ہوئے انسانی رویے، کردار اور فکر ونظر کے ہر پہلو کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔اقبال کے

نزدیک جذبِ مذہبی کی کیفیت میں صوفی کو جو علم حاصل ہوتا ہے، اس کا تعلق شعورِ انسانی کی کسی جہت سے نہیں ہوتا کیونکہ بقول اقبال جذبِ مذہبی کی کیفیت میں صوفی اپنی شخصیت سے ماورا حقائق کا علم حاصل کرتا ہے۔ ظاہر ہے شخصیت شعوری جہات سے ہی متشکل ہوتی ہے چنانچہ اگر صوفی جذبِ مذہبی کی کیفیت میں شخصیت سے ماوراحقائق کا علم حاصل کرتا ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ صوفی کو جذبِ مذہبی کی حالت میں ایسا علم ملتا ہے جس کا تعلق شعور کی کسی جہت کے ساتھ نہیں ہوتا لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ ایسا علم جو انسانی شعوری جہات میں سے کسی جہت سے تعلق نہ رکھتا ہو اُس کا احاطہ یا تشریح وتوضیح کرنا نفسیاتی طریقہ کے بس کی بات نہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ تحلیلِ نفسی کا نفسیاتی طریقہ محض شعوری جہات سے تعلق رکھتا ہے جبکہ بقول اقبال جذبِ مذہبی کی کیفیت میں انسان اپنی شخصیت سے باہر نکل جاتا ہے اور شخصیت سے ماوراا یسے ذرائع اُس کے لیے علم وبصیرت کا باعث بنتے ہیں جن تک تحلیلِ نفسی کے نفسیاتی طریقہء کار کی رسائی نہیں ہوسکتی، چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ اگر جدید تر نفسیات دان (Newer Psychologists) بھی خالص نفسیاتی طریقہء کار اختیار کرتے ہوئے جذبِ مذہبی سے حاصل ہونے والے علم کی تشریح وتوضیح کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو دُنیا کے دو مشہور ترین نفسیات دانوں جان لاک (John Locke 1632-1704) اور ڈیوڈ ہیوم (David Hume 1711-1776) کی طرح انھیں بھی ناکامی کا ہی منہ دیکھنا پڑے گا۔[۴۹۶]

اقبال مذہبی تجربہ کی پرکھ کے حوالے سے نفسیاتی طریقہء کار (Psychological Method) کی مخالفت اِس لیے کرتے ہیں کہ علم نفسیات کی رو سے مذہبی تجربہ اور اِس کے وقوفی پہلو کی اساس ذہن وشعور ہے جبکہ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ اور اِس کے وقوفی پہلو کی اساس ذہن وشعور نہیں بلکہ اِس سے ماورا ہے۔ گویا اقبال بقول غالب اِس بات کا قائل ہے:

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں[۴۹۷]

تاہم اقبال انسانی طبع کی اِس خصوصیت سے بھی غافل نہیں کہ انسان بہرحال ہر مسئلے کو عقل و خرد کی مدد سے سمجھنے اور پرکھنے کا عادی ہے اور اِس غرض کے لیے اُس کے ذہن میں کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

> The foregoing discussion, however is sure to raise an important question in our mind.[498]

یعنی مذہبی تجربے کے حوالے سے گزشتہ بحث سے یقیناً ہمارے ذہن میں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ اِس اہم سوال کو اقبال اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> Religious experiecne, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be

communicated to others, except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity?[499]

اقبال کہتے ہیں کہ ذہن میں اُٹھنے والے سوالات کی بنیاد یہ ہے کہ میں نے یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ وقوفی پہلو (Cognitive Element) کا حامل ہوتا ہے اور یہ احساس کی ایک ایسی حالت یا کیفیت پر مبنی ہوتا ہے جس کے مواد (Content) کو سوائے ایک رائے (Judgement) کی شکل یا خیال کی صورت کے دوسروں تک منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک ایسی رائے یا خیال جو انسانی تجربہ کی کسی سطح (Certain Region) کی تشریح و توضیح کا دعوے دار ہو اور اُس تک میری رسائی بھی نہ ہو، تاہم اُسے میرے سامنے اِس لیے پیش کیا جائے کہ میں اُس رائے یا خیال کی صداقت سے اتفاق کروں، کیسے ممکن ہے؟ اس صورتِ حال میں مجھے یہ پوچھنے کا پورا حق حاصل ہے کہ پیش کی جانے والی رائے یا خیال کی سچائی کی کیا ضمانت ہے اور یہ کہ کیا ہمارے پاس کوئی ایسی کسوٹی یا آزمائش (Test) ہے جس سے اِس رائے یا خیال کی معقولیت (Validity) کی پرکھ کی جا سکے۔ یوں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی بات کا حق وصداقت پر مبنی ہونا ہی دوسروں کے لیے اُس بات کے قابلِ قبول ہونے کا واحد معیار نہیں ہوتا بلکہ اِس مقصد کے لیے صداقت کا ثبوت دلالت کا محتاج ہے۔ کوئی شخص لاکھ دعویٰ کرے کہ میں جو بات کہتا ہوں یہ میرے ذاتی تجربے پر مبنی ہے اور بالکل سچی اور مبنی برحق ہے تاہم میرے لیے اِس سچائی کی کوئی حیثیت نہیں جب تک میں اِس سچائی کو کسی خاص کسوٹی پر پرکھ نہ لوں اور اِس کی حقانیت سے مطمئن نہ ہو جاؤں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind, religion would have been the possession of a few individuals only.[500]

اقبال کہتے ہیں کہ اگر ذاتی تجربہ ہی اس قسم کی رائے یا خیال کی قبولیت کے لیے واحد دلیل ہوتا تو اِس صورت میں مذہب محض چند افراد کا ہی اثاثہ بن کے رہ جاتا۔

ذاتی تجربہ کو اجتماعی قبولیت کی سند اُس وقت ملتی ہے جب کوئی ذاتی تجربہ جرح وتنقید کے ایسے کڑے معیار پر پورا اُترے جس کے نتائج وعواقب ہر صاحبِ فہم و دانش کے لیے اطمینان بخش ہوں۔ مارماڈیوک پکھتال نے یہ بات کہی ہے کہ:

اسلام نے کسی چیز کو بھی اس قدر مقدس نہیں سمجھا کہ اِسے تنقید سے بالاتر سمجھا جائے۔[۵۰۱]

تنقید کسی تجربے کے تجزیاتی مطالعہ کا نام ہے بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ تنقید کسی تجربے کا بارِ دیگر ایسا تجربہ ہے جس سے نہ صرف کسی تجربے کے کیف وکم کا شعوری تجزیہ کرنے میں مدد ملتی ہے بلکہ یہ عمل تجربے سے متعلقہ نقاد کے علم کو سعود وارتقاع کی ایسی منزل سے ہمکنار کر دیتا ہے جسے ایمان کہتے ہیں۔

امام غزالی اپنی کتاب المنقد من الضلال میں لکھتے ہیں:

اگر کوئی شخص برہان ودلیل کی وساطت سے کسی نتیجہ تک پہنچتا ہے تو یہ علم ہے۔ اگر اِن نتائج سے رُوبرو دوچار ہے تو یہ ذوق ہے اور اگر انھی نتائج ومعارف کو سنتا اور تجربے سے دریافت کرتا ہے تو اِسے ایمان کہتے ہیں۔[۵۰۲]

گویا ایمان علم کا وہ درجہ ہے جو عمل اور تجربہ سے تعلق رکھتا ہے۔ عمل اور تجربہ یقین کی پختگی پیدا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن تصور (Idea) سے زیادہ عمل (Deed) اور تجربہ (Experience) پر زور دیتا ہے۔[۵۰۳] اقبال قرآنِ حکیم کے اِس مزاج سے بخوبی آگاہ ہیں چنانچہ وہ بڑے اعتماد کے ساتھ اس بات کا اظہار کرتے ہیں:

> Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test.[504]

اقبال کہتے ہیں کہ یہ ایک نہایت خوش آئند بات ہے کہ ہمارے پاس مذہبی تجربے (Religious Experience) کے تنقیدی تجزیہ کے لیے ایسی آزمائشیں (Tests) موجود ہیں کہ جن کا اطلاق مذہبی تجربے (Religious Experience) پر بالکل اُسی طرح کیا جا سکتا ہے جس طرح اِن کا اطلاق علم کی کسی بھی دوسری صورت پر ممکن ہے۔ اقبال مذہبی تجربے کی پرکھ کے لیے دو آزمائشوں کا ذِکر کرتے ہیں:

۱۔ علمی یا عقلی آزمائش (Intellectual Test)

۲۔ عملی یا فعلیتی آزمائش (Pragmatic Test)

اقبال علمی آزمائش (Intellectual Test) کے متعلق لکھتے ہیں:

> By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presupposition of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience.[505]

اقبال علمی آزمائش (Intellectual Test) کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علمی آزمائش (Intellectual Test) سے میری مراد یہ ہے کہ یہ آزمائش دراصل ایسی تنقیدی تشریح و توضیح کا نام ہے جو انسانی تجربات کو پہلے ہی سے جوں کا توں فرض کر لینے کی اجازت نہیں دیتی بلکہ

یہ اُنھیں نقد و جرح کی سان پر چڑھاتی ہے اور اِس نقد و جرح کا مقصد اِس بات کا کھوج لگانا ہوتا ہے کہ آیا تنقیدی تشریح توضیح کے اصول بھی ہماری بالآخر اُسی کرداری حقیقت کی جانب رہنمائی کرتے ہیں یا نہیں جس کا انکشاف مذہبی تجربے کی صورت میں براہِ راست ہوتا ہے۔

عملی یا فعلیتی آزمائش (Pragmatic Test) کے متعلق اقبال کہتے ہیں:

The pragmatic test judges it by its fruits.[506]

اقبال کہتے ہیں کہ عملی آزمائش (Pragmatic Test) مذہبی تجربے کی پرکھ اِس کے ثمرات (Fruits) سے کرتی ہے۔ گویا عملی آزمائش (Pragmatic Test) میں مذہبی تجربے کے ثمرات ہی اہم اور قابلِ قدر ہوتے ہیں۔ انھی ثمرات کی نوعیت سے اِس بات کا تیقن کیا جاتا ہے کہ یہ نتائج و ثمرات کسی مذہبی تجربے کا حاصل ہو سکتے ہیں یا نہیں، جس طرح امرود کے درخت پر امرود اور آم کے درخت پر ہمیشہ آم ہی لگتے ہیں۔ اِسی طرح مذہبی تجربے کے نتائج و ثمرات بھی اپنی کنہ اور نوعیت میں ہمیشہ مذہبی ہی ہوتے ہیں تاہم بغیر علمی آزمائش (Intellectual Test) کو استعمال کیے محض تجربہ کے نتائج و ثمرات سے تجربہ کی مذہبی نوعیت اور اِس کے ثمرات کی حقیقت کو جانچ پرکھ لینا ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ یہ محض پیغمبرانہ فعل ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet.[507]

چونکہ اقبال نے پہلے علمی آزمائش (Intellectual Test) کا ذِکر کیا ہے اور بعد میں عملی آزمائش (Progmatic Test) کا ذِکر کیا ہے لہٰذا اقبال کہتے ہیں کہ اوّل الذکر ٹسٹ یعنی علمی ٹسٹ (Intellectual Test) کا اطلاق فلسفی کرتے ہیں اور موخر الذکر ٹسٹ یعنی علمی ٹسٹ (Pragmatic Test) کا اطلاق پیغمبر کرتے ہیں۔ چونکہ پیغمبروں کی آمد کا سلسلہ تو حضورِ اکرمؐ کی ذات کے ساتھ ہی اختتام پذیر ہو گیا اور اَب حضور رسالت مآبؐ کے بعد کوئی پیغمبر دُنیا میں نہیں آئے گا لہٰذا اب اگر مذہبی تجربے کی پرکھ کا کوئی طریقۂ کارگر ہے تو وہ صرف علمی آزمائش (Intellectual Test) کا طریقہ ہی ہے چنانچہ اقبال پہلے خطبے کا اختتام اِس جملے کے ساتھ کرتے ہیں:

In the lecture that follows, I will apply the intellectual test.[508]

اقبال کہتے ہیں کہ وہ اپنے اگلے خطبے میں مذہبی تجربے پر علمی آزمائش (Intellectual Test) کا اطلاق کریں گے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۳۲

۲۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۸۷

۳۔ خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے؟ چراغِ راہ گزر ہے

درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ راہ گزر کو کیا خبر ہے[۱]

۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۸۶

۴۔ علم اگر کج فطرت و بد گوہر است
پیشِ چشمِ ما حجابِ اکبر است[۱]

۱۔ علامہ اقبال، جاوید نامہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۱۸۸

5- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1965, P.1.

6- Ibid.

7- Ibid.

۸۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَ اَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَهٰی (النجم،۵۳: ۴۲)

(اور یہ کہ تمھارے رب (ہی) کی طرف انتہا ہے۔)

خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب حکمتِ رومی میں لکھتے ہیں:

کوئی منزل ایسی نہ ہوگی جس کو آخری منزل کہہ سکیں۔ آخری منزل کبریا، جس کی طرف مسلسل بڑھتے رہنا ہی زندگی کا میلان اور اس کا مقصود ہے۔[۱]

۱۔ عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، حکمتِ رومی، مطبوعات ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۵، ص۔۱۵۳، ۱۵۴۔

۹۔ علامہ اقبال، بانگ درا، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۱۱۰۔

10- Radha Krishanan, S., *The Hindu View of Life*, George Allen & Unwin Ltd., New York, 1927, P.16.

11- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,*

P.1.

۱۲۔ عبدالحمید، جدید شعرائے اُردو، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۴۹ء، ص ۳۸۱۔

۱۳۔ بوعلی قلندر، مثنوی بوعلی شاہ قلندر، جے۔ایس۔سنگھ اینڈ سنز تاجرانِ کتب، لاہور، ۱۹۳۸ء، ص ۴۶۔

۱۴۔ علامہ اقبال، جاوید نامہ، ص ۱۹۔

15- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* P.1.

16- Ibid.

17- Ibid.

۱۸۔ علامہ اقبال، ارمغان حجاز، ص ۲۴۔

۱۹۔ دلِ بیدار فاروقی، دلِ بیدار کرّاری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دِل کی بیداری[۱]

۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۴۷۔

۲۰۔ صوفی شاعر سے مراد خواجہ فریدالدین عطارؒ (۵۱۳ھ۔۶۲۷ھ) ہیں۔خواجہ صاحب کی مثنوی کا نام منطق الطیر ہے۔اقبال اِس مثنوی کے اِن اشعار کی طرف اشارہ کررہے ہیں:

پیشِ مرغاں آں کسے اکسیر ساخت
کو زبان آں ہمہ مرغاں شناخت
کے شناسی دولتِ روحانیاں
درمیانِ حکمتِ یونانیاں
تا ازاں حکمت نگردی فرد تو
کے شوی در حکمت ایں مرد تو
ہر کہ نامِ دیں بُرّد در راہِ عشق
نیست در دیوان دیں آگاہ عشق
کاف کفر آنجا بحق المعرفہ
دوست تر دارم زفائے فلسفہ
زانکہ کز پردہ شود از کفر باز
تاتوانی کرد از کفر احتراز
لیک آں علم جدل چوں رہ زند
بیشتر بر مردم آگہ زند[۱]

۱۔ فریدالدین عطار، خواجہ، منطق الطیر، تاج بک ڈپو، لاہور، ۱۹۳۷ء، ص ۲۹۳۔

۲۱۔ Scholastic سے مراد علمی اور عقلیت پسند مکتبہ فکر۔ Mystics سے مراد صوفیا کا غیر عقلیت پسند مکتبہ فکر۔ یہاں Scholastic and Mystics سے اقبال کا اشارہ اسلامی تاریخ کے اُن دو مشہور مکتبہ ہائے فکر کی

جانب ہے جن میں سے ایک کا نام معتزلہ اور دوسرے کا نام اشاعرہ ہے۔ فرقہ معتزلہ معقولیت پسند تھا۔ اس فرقہ کے لوگوں کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کی توحید کو وحی کے سہارے کے بغیر عقلاً بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، لہٰذا خدا کی توحید پر ایمان لانے کے لیے وحی کی ضرورت نہیں۔ اچھائی اور برائی کا اصل معیار عقل ہے۔ وحی محض عقل کے فیصلوں کی تصدیق کرتی ہے۔ سیّد مظفرالدین ندوی اپنی کتاب *Muslim Thought and its Source* میں لکھتے ہیں:

The Mutazilites believe that the Quran only confirms the dictates of reason.[1]

The Mutazilites maintain that it is impossible for God to act irrationally or undesirably. Godhead with all that it stands for makes it ridiculous to suppose that he can ever think to act in a way which does not tally with reason.[2]

1-Muzaffar-ud-Din, Dr, Syed, *Muslim Thought and its Source* Sh. M. Ashraf, Lahore, P.40

2- Ibid, P. 48

فرقہ اشاعرہ (Ash'arite) کی بنیاد ابوالحسن اشعری نے رکھی اور اُسی کے نام کی مناسبت سے اس مکتبۂ فکر کو اَشاعرہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ اشاعرہ کا مکتبۂ فکر فرقہ معتزلہ کے خالص عقلیت پسند نقطۂ نظر کے ردِعمل کے طور پر وجود میں آیا تاہم اشاعرہ عقل کے دُشمن نہ تھے۔ دراصل اِن دونوں مکتبہ ہائے فکر میں بنیادی فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل کو وحی پر فوقیت حاصل ہے جبکہ اشاعرہ کے نزدیک عقل کے مقابلے میں وحی اور ایمان کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔

سیّد مظفرالدین ندوی لکھتے ہیں:

The real difference between Mu'tazelism and Ash'arism does not consist, as often supposed, in the fact that the former stands for reason and the latter is against it. As a matter of fact, both the creeds seek to utilize reason for what it is worth in their own way, but Mu'tazelism gives prominence to reason, while Ash'arism attaches first importance to Revelation. The Ash'arites do not believe in the absolutism to reason as the Mu'tazilites do.[3]

3- Ibid, P. 60-61

22- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* P.1,2.

23- Ibid, P.2

24- Ibid.

۲۵۔ القرآن، الانفال، ۸:۲۲۔

۲۶۔ القرآن، الفرقان، ۲۵:۷۳۔

27- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* P.2

28- Ibid.
29- Ibid.
30- Ibid.
31- Ibid.
32- Ibid.
33- Ibid.

۳۴۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ اگرچہ اقبال نے یہ بات ہنری برگساں کے حوالے سے رقم کی ہے تاہم الفاظ اقبال کے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ برگساں نے اپنی کتاب کے دوسرے باب کے ضمنی عنوان "The function of Intellect." سے لے کر اس باب کے اختتام تک جتنی بھی بحث کی ہے اُس کا ملخص وہی ہے جسے اقبال نے برگساں کے حوالے سے ایک جملے میں رقم کر دیا ہے۔ اِس ضمن میں برگساں سے درج ذیل اقتباس نہایت قابلِ توجہ ہے:

A man born blind who had lived among others born blind, can not be made to believe in the possibility of perceiving a distant object without first perceiving all the objects in between. Yet vision performs this miracle.[1]

1- Bergson, *Creative Evolution* , P.177

پیدائشی اندھے سے مراد تعقل پسند انسان ہے جبکہ نگاہ (Vision) سے مراد وجدان ہے۔ یہاں اِس بات کی وضاحت کرنا بھی ضروری ہے کہ برگساں کے نزدیک وجدان سے مراد جبلت ہے۔ اِسی لیے وہ کہتے ہیں:

By intuition I mean instinct that has become disinterested; self-conscious, capable of reflecting upon its object and of enlarging it indefinitely.[2]

2-*Creative Evolution* , P.186

گویا برگساں کے نزدیک وجدان اور جبلت میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ ڈاکٹر محمد معروف نے اقبال کے اِس جملے Infact, intuition, as Bergron rightly says, is only a higher kind of intellect.[3] پر یہ اعتراض کیا ہے:

یہ اقتباس مغالطے پر مبنی ہے کیونکہ ہنری برگساں کے نظریے کے مطابق وجدان عقل کی نہیں بلکہ جبلت (Instinct) کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔''[۴]

3- Muhammad Iqbal,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* P.3

۴۔ محمد معروف، ڈاکٹر، مضمون ''علم اور روحانی تجربہ'' مشمولہ تسہیل خطباتِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء، ص ۴۵۔

حالانکہ یہ بات خود ہنری برگساں کے الفاظ سے واضح ہوتی ہے کہ برگساں جبلت سے وجدان اور وجدان سے جبلت مراد لیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اِن دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اگر فرق ہے تو وجدان اور فکر یعنی عقل (Intellect) میں ہے۔ برگساں کے نزدیک وجدان کو فکر پر برتری حاصل ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ:

In default of knowledge properly so called, reserved to pure

intelligence, intuition may capable us to grasp what it is that intelligence fails to give us, and indicate the means of supplementing it.[5]

5- *Creative Evolution* , P.187

اور پھر یہ کہ:

Intuition may bring the intellect to recognize that life does not quite go into the category of the many nor yet into that of the one; that neither mechanical causality or finality can give a sufficient interpretation of the vital process.[6]

6- Ibid.

35- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.3.

36- Ibid.

۳۷۔ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِىَ خَيْرًا كَثِيْرًا (البقرہ،۲:۲۶۹)
(اور جسے (حکمت و) دانائی عطا کی گئی اسے بہت بڑی بھلائی نصیب ہوگی۔)

۳۸۔ رازی، التفسیر الکبیر، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۲۱ھ، ج ۱، ص ۱۰۹۔

39- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ,P. 3

۴۰۔ اِس ضمن میں ڈاکٹر فواد سیزگین کی کتاب تاریخِ علوم میں تہذیبِ اسلامی کا مقام نہایت قابلِ ذکر ہے یہ کتاب دراصل ڈاکٹر فواد سیزگین کے عربی میں تیرہ خطبات پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر خورشید رضوی نے ان خطبات کا ترجمہ کیا ہے۔ ڈاکٹر فواد سیزگین نے اِن خطبات میں نہایت صراحت کے ساتھ مختلف علوم وفنون میں مسلمان علما و فلاسفہ کے کمالات اور تاریخِ علوم میں اِن کے مقام و مرتبے کی وضاحت کی ہے۔ ڈاکٹر خورشید رضوی اس کتاب کے پیش گفتار میں رقم طراز ہیں:

ڈاکٹر سیزگین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مسلمانوں میں نتیجہ خیز فکری و عملی سرگرمی کا آغاز پہلی صدی ہجری ہی میں ہو گیا تھا۔[۱]

۱۔ فواد سیزگین، ڈاکٹر، تاریخِ علوم میں تہذیبِ اسلامی کا مقام، ترجمہ: ڈاکٹر خورشید رضوی، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۴ء، ص ل۔

۴۱۔ افتخار حسین، ڈاکٹر آغا، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۳۶۔

۴۲۔ اِس حوالے سے ایک واضح مثال ''اخوان الصفا'' کی ہے۔ یہ دسویں صدی عیسوی کی مسلمان علما، فلاسفہ اور سائنسدانوں کی ایک ایسی خفیہ جماعت تھی جس کا مقصد زیادہ تر عقلی علوم کا فروغ تھا لیکن اُس زمانے کی بعض سیاسی مصلحتوں کی بنا پر اِس جماعت کے اراکین کو ہمیشہ اپنی علمی سرگرمیاں زیرِ زمین رہ کر ہی جاری رکھنا پڑیں۔ اس حوالے سے میاں محمد شریف کی کتاب *A History of Muslim Philosophy* کے صفحہ نمبر ۲۹۰ اور صفحہ نمبر ۲۹۱ کا مطالعہ نہایت مفید ہو سکتا ہے۔

۴۳۔ بالکل ایسے ہی جیسے ہمارے آج کے اِس مسلم معاشرے میں انگریزی فکر و خیال کو ایک زبردست تمدنی قوت کی

حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

44- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.3.

45- Ibid.

46- Ibid.

47- Stace, W.T. *A Critical History of Greek Philosophy* , Macmillan & Co., New York,1962, P.142.

48- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.3.

۴۹۔ وَاَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ (النحل،۱۶:۶۸)
(اور تمہارے ربّ نے شہد کی مکھی کو الہام کیا۔)

۵۰۔ وتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ (البقرہ،۲:۱۶۴)
(اور ہواؤں کے رُخ بدلنے میں۔)
اِسی طرح سورہ الجاثیہ کی آیت نمبر ۵، میں بھی یہی الفاظ آئے ہیں۔

۵۱۔ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ (الجاثیہ،۴۵:۵)
(اور رات دِن کے آگے پیچھے آنے جانے میں۔)

۵۲۔ اَفَلَمْ یَنْظُرُوْآ اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَھُمْ کَیْفَ بَنَیْنٰھَا وَزَیَّنّٰھَا (ق،۵۰:۶)
(سو کیا انھوں نے آسمان کی طرف نگاہ نہیں کی جو اُن کے اوپر ہے کہ ہم نے اُسے (کیسے) بنایا ہے اور (ستاروں سے کیسے سجایا ہے؟)

۵۳۔ وَاَوْحٰی فِیْ کُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَھَا ط وَزَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا بِمَصَابِیْحَ (حم سجدہ،۴۱:۱۲)
(اور ہر آسمان میں اُس کے کام کی وحی کردی اور ہم نے آسمانِ دُنیا کو ستاروں سے زینت دی۔)

۵۴۔ وَھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ الَّیْلَ وَالنَّھَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط کُلٌّ فِیْ فَلَکٍ یَّسْبَحُوْنَo (الانبیاء،۲۱:۳۳)
(اور وہی (اللہ) ہے جس نے رات اور دن کو پیدا کیا اور سورج اور چاند کو (بھی)، تمام (آسمانی کرّے) اپنے اپنے مدار کے اندر تیزی سے تیرتے چلے جاتے ہیں۔)

۵۵۔ یہاں یونانی فلسفہ سے خاص طور پر سقراط اور افلاطون کا فلسفہ مراد ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ سقراط اور افلاطون سے پہلے ہیراکلائیٹس (Heraclitus)، پرمینڈیز (Permenides)، زینو (Zeno) اور فیثاغورث (Pythagorus) وغیرہ ایسے یونانی فلسفی گزرے ہیں جنھوں نے ''عالم نباتات و جمادات کی ماہیت کو سمجھنے اور سمجھانے پر اپنا سارا زور صرف کر دیا تھا۔[۱]

۱۔ جگن ناتھ، آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، مکتبہ عالیہ، لاہور، سن ندارد، ص ۲۲۔

56- Muhammad Iqbal, *The Recnstruction of Religious Thought in Islam* , P.4.

57- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy* , George Allen & Unwin Ltd., London, 1948, P.171.

58- Conford F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London,1979, P. 36.

59- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.4.

۶۰۔ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ o (النحل،۱۶:۷۸)
(اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے بنائے کان اور آنکھیں اور دِل تا کہ تم شکر ادا کرو۔)

۶۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۱۳۶۔

۶۲۔ علامہ اقبال، زبور عجم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۷۸۔

۶۳۔ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ؕ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا o (بنی اسرائیل، ۱۷:۳۶)
(اور جس چیز کا تمہیں علم نہیں، اُس کے درپے نہ ہوا کرو کیونکہ کان، آنکھ اور دِل اِن میں سے ہر ایک چیز کی پرسش ہونی ہے۔)

64- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.4.

65- Ibid.

۶۶۔ اقبال لکھتے ہیں:

It took them over 200 years to perceive though not quite clearly that the spirit of the Quran was essentially anti-classical, and the result of this perception was a kind of intellectual revolt, the full significance of which has not been realized even up to the present day. (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.4.)

۶۷۔ افتخار حسین، ڈاکٹر آغا، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص ۱۵۴۔

۶۸۔ ایضاً، ص ۱۵۵۔

۶۹۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برق اپنی کتاب، فلسفیانِ اسلام میں رقم طراز ہیں:

نظام الملک کی شہادت کے بعد آپ (امام غزالی) نظامیہ بغداد میں معلم ہو کر چلے گئے۔ وہاں چار برس رہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب آپ کے دِل میں شکوک و وساوس کے بگولے اُٹھے اور خدا و مذہب کے ایسے سوالات پیدا ہوئے جن کا جواب اُنھیں کہیں سے نہیں ملتا تھا۔ اِس اضطراب میں وہ ۱۰۹۵ء میں بغداد سے نکلے، سیدھے بیت اللہ الحرام میں پہنچے اور وہاں دس سال تک معتکف رہے۔ اس اعتکاف کی برکت سے اُن پر حقیقت کے دروازے کھل گئے اور یہ یقین لے کر واپس آئے کہ حقیقت تک صرف صوفی پہنچ سکتا ہے۔ اس موضوع پر آپ نے المنقذ من الضلال لکھی۔ کچھ دیر بعد تہافۃ الفلاسفہ سپردِ قلم کی۔ یہی وہ کتاب ہے جس نے فلسفۂ یونان کی بنیادیں ہلا دیں اور اِس کے تمام اصول و فروع کی دھجیاں بکھیر دیں۔[۱]

۱۔ غلام جیلانی برق، ڈاکٹر، فلسفیانِ اسلام، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، سن ندارد، ص ۱۱۹۔

ٹی۔ جے دو بوئر لکھتا ہے:

غزالی اسلام کے مستقبل کے لیے برہان اور زینت ہونے والے تھے۔ اُن کی تعلیم جواُن کے باپ کے انتقال کے بعد اُن کے ایک صوفی دوست کی نگرانی میں ہوئی تھی بمقابلہ قوی ہونے کے عالم گیر زیادہ تھی۔ لڑکے کی بے چین اور تخیل انگیز طبیعت کسی حدود کی قید کو گوارا نہ کرتی تھی۔ علم الفرائض کے موشگافانہ قیل وقال اور اُس کے بندھے ٹکے کلیوں سے اُس کا جی گھبراتا تھا۔ وہ اِسے دُنیاوی علم سمجھتا تھا جسے اُس نے ترک کر دیا تا کہ معرفتِ الٰہی میں ڈوب جائے۔ اِس کے بعد امام غزالی نے نیشاپور میں ایک صوفی استاد امام الحرمین (متوفی ۱۰۵۷ء) سے علم دین حاصل کیا۔ اِسی اثنا میں اُنھوں نے خود تصنیف وتالیف اور معلّمی شروع کر دی اور غالباً اسی زمانہ سے اُنھیں علم کی حقیقت پر شک ہونے لگا۔[۲]

۲۔ دوبوئر، ٹی۔ جے، تاریخ فلسفۂ اسلام، ترجمہ: ڈاکٹر سیّد عابد حسین، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۱۳۔

70- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.4.

۷۱۔ برٹرنڈ رسل (Bertrand Russel) امام غزالی کی کتاب، تہافۃ الفلاسفہ اور اِس کے جواب میں ابنِ رشد کی طرف سے لکھی جانے والی کتاب تہافۃ التہافہ کے بارے لکھتا ہے کہ:

Algazel wrote a book called *Destruction of the Philosophers* pointing out that since all necessary truth is in the Koran, there is no need of speculation independent of revelation. Averroes replied by a book called *Destruction of the Destruction* . The religious dogmas that Algazel especially upheld against the philosophers were the creation of the world in time out of nothing, the reality of the divine attributes and the resurrection of the body. Averroes regards religion as containing philosophic truth in allegorical form. This applies in particular to creation, which he, in his philosophic capacity interprets in an Aristotelian fashion.[1]

1-Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy* ,George Allen & Unwin Ltd, London,1948, P.447.

72- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.4.

۷۳۔ محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، مسعود پبلشنگ ہاؤس، کراچی، ۱۹۶۴ء، ص ۱۷۳۔

۷۴۔ عبداللہ، ڈاکٹر سیّد، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۹۵۔

۷۵۔ خان محمد چاولہ، اسلام اور فلسفہ، علمی کتاب گھر، لاہور، ۱۹۸۴ء، ص ۱۷۲، ۱۷۳۔

76- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy* , P.447.

۷۷۔ اقبال رقم طراز ہیں:

The doctrine of Immortality of Active Intellect, a doctrine which once wielded enormous influence on the intellectual life of France and Italy, but which, to my mind, is entirely opposed to the view that the Quran talks of the value and destiny of the human ego.

۷۸۔ عبداللہ، ڈاکٹر سیّد، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۹۵۔

79- Ishrat Hasan Anver, Dr., *The Metaphysics of Iqbal*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore,1963, P. 52,53.

۸۰۔ مرشدِ اقبال مولانا جلال الدین رومیؒ فرماتے ہیں:

هست از روئے بقائے ذاتِ تو
نیست گشته وصفِ او در وصف هو

چوں زبانهٔ شمع پیشِ آفتاب
نیست باشد هست باشد در حساب

هست باشد ذاتِ او تا تو اگر
بر نهی پنبه بسوزد ز آنِ شرر

نیست باشد روشنی ندهد ترا
کرده باشد آفتاب او را فنا

(دفتر سوم: ۳۶۷۰۔۳۶۷۳)

اُس کی ذات کی بقا کے اعتبار سے وہ ہے۔ اُس کا وصف اللہ کے وصف میں ''نیست'' ہو گیا ہے۔ جیسا کہ شمع کا شعلہ سورج کے بالمقابل۔ ''نہیں ہے'' ہوتا ہے لیکن حساب میں ''ہے''۔ اُس کی ذات موجود ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر تو۔ روئی رکھ دے وہ اُس شعلہ سے جل جائے گی۔ معدوم ہوتا ہے تجھے روشنی نہیں دیتا ہے۔ سورج نے اُس کو فنا کر دیا ہوتا ہے۔)

۸۱۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص ۱۰۵۔

۸۲۔ ایضاً، ص ۲۴۸۔

83- Ishrat Hasan Anver, Dr., *The Metaphysics of Iqbal*, P. 52.

۸۴۔ کلیات اقبال، فارسی، ص ۵۵۷

85- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.119.

۸۶۔ القرآن، القیامہ، ۳۶:۸۵

87- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.119.
88- Ibid, P-4.
89- Ibid.
90- Ibid.
91- Muhammad Sharif, Mian, *A History of Muslim Philosophy*.
92- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.4,5.

۹۳۔ اقبال رقم طراز ہیں:

They failed to see that in the domain of knowledge-scientific or religious complete independence of thought from concrete experience is not possible.(*The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.57.)

۹۴۔ اِس ضمن میں امام غزالی کی دو کتابوں کا ذِکر کرنا بہت ضروری ہے:

مقاصد الفلاسفة تهافة الفلاسفة

پہلی کتاب میں امام صاحب نے قدیم فلسفہ یونان کا تعارف پیش کیا ہے اور فلسفیانہ افکار و خیالات کی توضیح کی ہے جبکہ دوسری کتاب میں امام صاحب نے قدیم فلسفۂ یونان کی تردید کی ہے اور نہایت قوی دلائل سے فلاسفہ کے خیالات کا ابطال کیا ہے۔

95- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.5.

96- Ibid.

۹۷۔ افادیت پسند اخلاقی نقطۂ نظر (Utilitarian View of Morality) کا مطلب یہ ہے کہ اخلاق کا جو پہلو عقل کی کسوٹی پر پورا اُترے، اُسے سندِ قبولیت حاصل ہو جائے لیکن اخلاق کا جو پہلو عقلی معیار پر پورا نہ اُترے، اُسے چھوڑ دیا جائے، چاہے اُس کی عقائدی یا مذہبی اعتبار سے کتنی ہی زیادہ اہمیت کیوں نہ ہو۔

۹۸۔ عبداللہ، سیّد، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۱۳۲۔

99- Hollander, Bernard, *The History of Philosophy and Science* ,(Vol.I),Kegan Paul,Trench Trulener & Co, Ltd, New York, year not mentioned, P.167.

100- Ibid, P.170

101- Ibid, P.171

102- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.5.

۱۰۳۔ برٹ، ایڈون۔اے، فلسفۂ مذہب، ترجمہ: بشیر احمد ڈار، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۲۶۹، ۲۷۰۔

104- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.5.

105- Ibid.

106- Ibid.

107- Ibid.

108- Bashir Ahmad Dar, *Iqbal and Post Kantian Voluntarism*, Bazm-e-Iqbal, Lahore,1956, P.39.

۱۱۰۔ کلیات اقبال، فارسی، ص ۹۱۔

111- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.5,6.

112- Ibid, P.6.

113- Ibid.

۱۱۴۔ اقبال اسرارِ خودی میں اِس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ:

جز پرستی عقل را تعلیم کرد[۱]

۱۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص۱۴۔

115- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.6.

116- Ibid.

117- Ibid.

118- Ibid.

119- Ibid.

120- Ibid.

۱۲۱۔ کتاب اللہ میں قرآنِ مجید کے حوالے سے ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

بَلۡ هُوَ قُرۡاٰنٌ مَّجِيۡدٌo فِىۡ لَوۡحٍ مَّحۡفُوۡظٍo (البروج، ۸۵: ۲۱، ۲۲)

(بلکہ یہ بڑی عظمت والا قرآن ہے۔ (جو) لوحِ محفوظ میں (لکھا ہوا) ہے۔)

قرآنِ حکیم میں ''لوحِ محفوظ'' کے ساتھ ساتھ اِس کے متبادل تراکیب ''کتاب مبین'' اور ''امام مبین'' بھی استعمال ہوئی ہیں۔

122- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.6.

123- Ibid, P. 6,7.

124- Ibid, P.7.

125- Ibid.

126- Ibid.

۱۲۷۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص۲۲۳۔

128- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.7.

129- Ibid.

۱۳۰۔ ظاہر ہے یہ طریقہ تدریجی اور ارتقائی ہے۔

131- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.7.

۱۳۲۔ مسلمانوں میں آج تک صرف دو ہی فضلا کو محقق کا خطاب ملا ہے۔ اِن میں ایک تو محقق نصیر الدین طوسی (۵۹۷ء۔۶۷۲ھ) ہیں اور دوسرے محقق جلال الدین دوانی (وفات ۹۰۸ء) ہیں۔

133- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.7.

۱۳۴۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص۱۸۶۔

135- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.7.

۱۳۶۔ محمد اقبال، مقالاتِ اقبال مرتبہ، سیّد عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص۲۱۰۔

137- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.7.

138- Mazheruddin Siddiqi, *The Image of the West in Iqbal* , Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1965, P.67.

۱۳۹۔ علامہ اقبال، جاوید نامہ، ص ۱۷۸۔

140- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.7.

141- Ibid.

۱۴۲۔ محمد اقبال، اقبالنامہ (حصہ دوم)، مرتبہ: شیخ عطا محمد، سن ندارد، ص ۲۱۳۔

143- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.7,8.

144- Ibid, P.8

145- Ibid.

146- Ibid.

۱۴۷۔ خطبات، صفحات نمبر ۳۴، ۳۸، ۵۱، ۶۴، ۷۸۔

148- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.8.

۱۴۹۔ محمد اقبال، اقبالنامہ (حصہ اوّل)، شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار، لاہور، سن ندارد، ص ۱۴۷۔

150- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.8.

۱۵۱۔ محمد اقبال، قومی زندگی، مشمولہ، مقالاتِ اقبال، مرتبہ: سیّد عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۹۱۔

152- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.8.

۱۵۳۔ ترکی کے اِس شاعر کا اصل نام توفیق فکرت (Tevfik Fikret) ہے۔ یہ توفیق نظمی کے طور پر بھی مشہور ہیں۔ محمد سعید شیخ اقبال کے پہلے خطبہ کے حوالہ جات میں لکھتے ہیں:

Reference here is to Tevfik Fikret, pseudonym of Mehmed Tevfik, also known as Tevfik Nazmi and not to Tawfik Fitrat as is got printed in the previous editions of the present work.[1]

1- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited and Annotated by M.Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 2003, P.159.

توفیق فکرت استنبول میں پیدا ہوا۔ وہ مغربی ذہن و فکر کا حامل شخص تھا۔ شاعری میں اِس کی سب سے اہم کتاب ربابِ شکستہ ہے۔ اِس نے ترکی میں جدید شاعری کی بنیاد رکھی۔

۱۵۴۔ اگرچہ اقبال نے بیدل کو اپنے خطبہ میں "Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad" لکھا ہے تاہم اَب جدید تحقیقات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ مرزا عبدالقادر بیدل عظیم آباد (پٹنہ) میں پیدا ہوئے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی لکھتے ہیں:

جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے (اور اِن تحقیقات میں داخلی اور خارجی دونوں طرح کے شواہد سے کام

لیا گیا ہے) کہ بیدل کی صحیح اور اصلی جائے پیدائش عظیم آباد (پٹنہ) ہے۔[۱]

۱۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، ''تعارف''، مشمولہ، مطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں از علامہ محمد اقبال، ترتیب و ترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۶۔

155- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.8.

۱۵۶۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ اپنے مضمون ''اقبال شعرائے فارسی کی صف میں'' میں لکھتے ہیں:

اقبال نے کلامِ بیدل کا وسیع مطالعہ کیا ہے۔ وہ (بیدل) فلسفیانہ مزاج کے آدمی تھے، مگر اُن کا فلسفہ ''عارفانہ فلسفہ'' اور اُن کی حکمت ''صوفیانہ حکمت'' ہے۔ وہ اصولاً فلسفی نہ تھے صوفی تھے۔[۱]

۱۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سیّد، ''اقبال شعرائے فارسی کی صف میں''، مشمولہ: مطالعہ اقبال، مرتبہ: گوہر نوشاہی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۳۱۷۔

چنانچہ اقبال کو توفیق فکرت کی طرف سے مرزا عبدالقادر بیدل کے خیالات کو یوں اسلام دُشمنی کی تحریک کے لیے استعمال کرنے پر حیرت اس لیے ہے کہ عبدالقادر بیدل کی تو پوری شاعری تصوف اور عرفان کی شاعری ہے۔ وہ اِس قسم کے ذہنی رجحان کے حامل مفکر شاعر ہیں کہ اُن کے نزدیک آشفتگی اور جنون کو عقل پر فوقیت حاصل ہے، یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنی نظم ''مذہب'' میں مرزا عبدالقادر بیدل کو ''مرشدِ کامل'' کے الفاظ سے یاد کیا ہے:

مجھ پہ کیا یہ مرشدِ کامل نے راز فاش[۲]

۲۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص ۲۴۶۔

بیدلؔ کے نزدیک عقل چاہے اپنے آپ میں کتنی ہی کامل اور مکمل کیوں نہ ہو پھر بھی وہ یہی مشورہ دیتی ہے کہ ''بے جنوں مباش''۔ اقبال نے بانگِ درا میں مرزا بیدلؔ کے درج ذیل شعر پر تضمین لکھی ہے:

با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کل شدہ بے جنوں مباش

۱۵۷۔ شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ، (حصہ اوّل)، ص ۱۴۷۔

۱۵۸۔ محمد اقبال، اقبال نامہ (حصہ اوّل)، شیخ محمد اشرف، لاہور، سن ندارد، ص ۵۰۔

159- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.8.

۱۶۰۔ اقبال اِسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے سیّد سلیمان ندوی کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''اِس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقۂ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔''[۱]

۱۔ اقبال نامہ، (حصہ اوّل)، ص ۱۴۲

۱۶۱۔ عجمی خم ہے تو کیا، مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا، لے تو حجازی ہے مری[۱]

۱۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص ۲۴۶۔

162- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.8
163- Ibid,
164- Ibid, P.8,9.
165- Ibid, P.9.
166- Ibid.

۱۶۷۔ القرآن،الغاشیۃ،۸۹: ۱۷۔۲۰

۱۶۸۔ القرآن،البقرہ،۲: ۲۰۱

۱۶۹۔ اقبال خطبہ میں لکھتے ہیں:

The same problem confronted early Christianity. The great point in Christianity is the search for an independent content for spiritual life which, according to the insight of its founder, could be elevated, not by the forces of a world external to the soul of men, but by the revelation of a new world within his soul.

170- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9.

۱۷۱۔ محمد اقبال،اقبال نامہ (حصہ اوّل)،ص ۴۵۹۔

172- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9.

۱۷۳۔ علامہ اقبال،بانگ درا،ص ۹۸۔

174- Zafar Iqbal Rao, *Iqbal and His Contemporary Western Literary Movements*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore,2003, P.288.

۱۷۵۔ علامہ اقبال،بال جبریل،ص ۱۳۲۔

۱۷۶۔ علامہ اقبال،بانگ درا،ص ۷۶۔

۱۷۷۔ علامہ اقبال،زبور عجم،ص ۱۵۸۔

۱۷۸۔ علامہ اقبال،اسرار و رموز،ص ۱۴۱۔

۱۷۹۔ علامہ اقبال،زبور عجم،ص ۱۵۸۔

۱۸۰۔ ایضاً،ص ۱۴۹۔

181- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9.

۱۸۲۔ محمد مارماڈیوک پکتھال،اسلامی کلچر مترجم: پروفیسر محمد ایوب منیر،مکتبہ تعمیرِ انسانیت،لاہور،سن ندارد،ص: ۲۳

183- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9.

۱۸۴۔ مرشدِ اقبال اکبر الٰہ آبادی لکھتے ہیں:

مذہب کا معاشرت سے ہے ربطِ کمال
دونوں جو ہوں مختلف تو آرام محال

پہلے یہ مسئلہ سمجھ لیں احباب
بعد اِس کے ریفارم کا کریں دل میں خیال[۱]

۱۔ کلیاتِ اکبر، (حصہ سوم)، ص: ۱۳۸۔

اِسی بات کو اقبال نے خطبہ الٰہ آباد میں اِن الفاظ میں بیان کیا ہے:

The religious ideal of Islam, therefore, is organically related to the social order which it has created. The rejection of the one will eventually involve the rejection of the other.[1]

1- Latif Ahmad Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* , Iqbal Academy Pakistan, Lohore,1977, P.6.

185- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9.

۱۸۶۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۵۳۔

۱۸۷۔ علامہ اقبال، ضرب کلیم، ص ۲۶۔

188- Muhammad Iqbal,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9,10.

189- Ibid, P.10.

۱۹۰۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص ۶۱۔

۱۹۱۔ ایضاً، ص ۶۹۔

192- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9,10.

193- Ibid.

۱۹۴۔ یکم اکتوبر ۲۰۰۴ء کو آکسفرڈ کے موڈلن کالج کے ہال میں آکسفرڈ سنٹر فار اسلامک سٹڈیز کے زیر اہتمام ملائشیا کے وزیر اعظم اور اسلامی سربراہی کانفرنس تنظیم (او۔آئی۔سی) کے سربراہ ڈاکٹر عبداللہ احمد البداوی نے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''میرے ذمے اِس دُنیا میں بھی اور اگلے جہاں میں بھی کامیابی حاصل کرنا لازمی ہے۔ اِس لیے ہمیں اس دُنیا میں ترقی کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔''[۱]

۱۔ عبداللہ احمد البداوی، ڈاکٹر، مضمون: ''اسلام، عالم اسلام اور مغرب''، مشمولہ ماہنامہ، الشریعہ، مدیر: محمد عمار خان ناصر، جلد نمبر ۱۵، شمارہ نمبر ۱۶، الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ، ۲۰۰۴ء، ص ۲۹۔

۱۹۵۔ علامہ اقبال، جاوید نامہ، ص ۱۵۔

۱۹۶۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص ۶۰۔

۱۹۷۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۳۲۔

198- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ,

P.10.

199- Ibid.

۲۰۰۔ تخلیقی کھیل (Creative Sport) کے مفہوم کو ہم سکریبل (Scrabble) کی مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔ سکریبل (Scrabble) ایک ایسا ہی کھیل ہے جس میں اُلٹی سیدھی لکیریں کھینچی جاتی ہیں اور پھر اچانک اِن سے کوئی تصویر بن جاتی ہے یا کوئی لفظ تحریر ہوا نظر آتا ہے گویا جو کچھ ہوتا ہے وہ محض کھیل تماشے میں بغیر کسی مدعا یا مقصد کے ہوتا ہے۔

۲۰۱۔ القرآن، الدخان،۴۴: ۳۸، ۳۹۔

202- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.9.

۲۰۳۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، تجدید فکریاتِ اسلام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۲۳۔

۲۰۴۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ ہندوؤں کا یہ عقیدہ ہے کہ پرتھوی اور آکاش ایشور کی لیلہ ہے یعنی ایشور کے لیے زمین و آسمان کی پیدائش ایک ایسا کھیل تماشا ہے جس سے وہ اپنا جی بہلا رہا ہے، جب وہ اِس کھیل سے اُکتا جائے گا تو اِس زمین و آسمان سے بنی اپنی کائنات کو خود ہی درہم برہم کردے گا۔ گویا یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے بچے کچھ دیر کے لیے مٹی کے گھروندے بناتے ہیں، اُن سے کھیلتے اور جی بہلاتے ہیں لیکن جب اُکتا جاتے ہیں تو خود ہی اپنے گھروندوں کو ڈھا دیتے ہیں۔

۲۰۵۔ میر تقی میرؔ کا شعر ہے:

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا[۱]

۱۔ میر تقی میر، کلیاتِ میر، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۴۔

206- Joad, C.E.M, *Guide to Philosophy*,Victor Gollancs Ltd., London,1938, P.63.

۲۰۷۔ اسد اللہ خان غالبؔ، دیوانِ غالب، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۱۹۰۔

۲۰۸۔ القرآن، آلِ عمران، ۳: ۱۹۰، ۱۹۱

209- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.10.

۲۱۰۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۴۔

211- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.10.

۲۱۲۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص ۲۱۲۔

۲۱۳۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۶۱۔

۲۱۴۔ القرآن، فاطر، ۳۵: ۱

قرآنِ پاک میں اِسی مفہوم کی حامل کئی اور آیات بھی ہیں مثلاً:

وَالسَّمَآءَ بَنَيۡنٰهَا بِاَيۡٮدٍ وَّاِنَّا لَمُوۡسِعُوۡنَ (الذاریٰت، ۵۱: ۴۷)

اور آسمان کائنات کو ہم نے بڑی قوت کے ذریعے سے بنایا اور یقیناً ہم (اس کائنات کو) وسعت اور پھیلاؤ دیتے جارہے ہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

یَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَأْنٍo (الرحمٰن، ۵۵:۲۹، ۳۰)

سب اُسی سے مانگتے ہیں جو بھی آسمانوں اور زمین میں ہیں۔ وہ ہر آن نئی شان میں ہوتا ہے۔

سلطان بشیر محمود اپنی کتاب *Dooms Day and Life after Death* میں اِس آیت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

Everyday, He is in new splendour', means that universe is not a passive organism, but a dynamic active system where acts of creation and recreation always lead to a more splended universe.[1]

1- Sultan Bashir-ud-Din Mahmood, *Dooms Day and Life after Death* , Holy Quran Research Foundation, Islamabad,1987, P.36.

۲۱۵۔ موریس بوکائیلے، بائبل، قرآن، سائنس، ترجمہ: ثناء الحق صدیقی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، ۱۹۸۱ء، ص ۲۰۶۔

۲۱۶۔ ہارون یحییٰ، کائنات، نظریۂ وقت اور تقدیر، ترجمہ: ارشد علی رازی، اسلامک ریسرچ سینٹر پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۱۰۔

217- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.10.

۲۱۸۔ عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، حکمتِ رومی، مطبوعاتِ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور: ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۰۔

۲۱۹۔ القرآن، الرحمٰن، ۵۵:۲۹۔

220- Sultan Bashir-ud-Din Muhmood, *Dooms Day and Life after Death,* P.36.

۲۲۱۔ علامہ اقبال، جاوید نامہ، ص ۲۱۔

۲۲۲۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص ۳۱۳۔

223- Muhammad Iqbal, *Bedil in The Light of Bergson* , Edited by Dr.,Tehsin Firaqi, Iqbal Academy, Pakistan, Lahore,2003, P.28.

224- Nicholson, Reynold A. Translator, *The Secret of The Self* , By Muhammad Iqbal, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1975, Introduction, P.xvii.

۲۲۵۔ اسد اللہ خاں غالبؔ، دیوانِ غالب، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۹۲۔

۲۲۶۔ اقبال اپنے خطبہ میں رقم طراز ہیں:

Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth.(L.P.10)

۲۲۷۔ القرآن، العنکبوت، ۲۹:۲۰

اِسی آیت (۲۹:۲۰) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

تو کہ مقصودِ خطابِ اُنظُری
پس چرا ایں راہ چوں کوراں بری[۱]

۱۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص۱۴۳۔

تو جبکہ خطابِ ''اُنظُری'' کا مخاطب ہے پھر کیوں اِس راستے پر اندھوں کی طرح جاتا ہے۔

۲۲۸۔ زماں کی تخلیقی فعالیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علی سردار جعفری لکھتے ہیں:

اقبال کے شعر و فکر میں تین خالق ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ایک خدا، جو خالق کائنات ہے۔ دوسرا خالق وقت ہے اور تیسرا خالق انسان۔ وقت کو شاعرِ مشرق نے اپنی شاندار نظم ''مسجدِ قرطبہ'' میں اس طرح بیان کیا ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روزوشب اصلِ حیات و ممات[۱]

۱۔ علی سردار جعفری، اقبال کا تصورِ وقت، مشمولہ، زمان و مکاں، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص۶۲۱، ۶۲۲۔

229- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.10.

۲۳۰۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص۹۳۔

۲۳۱۔ القرآن، النور، ۲۴: ۴۴۔

232- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.10.

233- Ibid, P.11.

۲۳۴۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص۷۶۔

235- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.10.

۲۳۶۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص۱۹۰۔

۲۳۷۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص۶۶۔

۲۳۸۔ علامہ اقبال، ارمغان حجاز، ص۵۰۔

۲۳۹۔ القرآن، لقمان، ۳۱: ۲۰۔

۲۴۰۔ القرآن، النمل، ۱۶: ۱۲۔

۲۴۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص۴۹۔

۲۴۲۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص۶۷۔

۲۴۳۔ ایضاً، ص۵۳۔

244- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.10.

245- Ibid.

۲۴۶۔ القرآن، التین، ۹۵: ۴، ۵۔

۲۴۷۔　ایضاً، ۴:۹۵۔

248- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.106.

249- Ibid, P.11.

۲۵۰۔　اقبال نے انسان کے لیے ’’Restless‘‘ (بے چین و بے قرار) کا لفظ قرآنِ پاک کی آیات کی روشنی میں استعمال کیا ہے۔ قرآنِ پاک کی کئی ایک آیات میں انسان کو جلد باز اور بے صبرا قرار دیا گیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَكَانَ الْاِنْسَانُ عَجُوْلًا (بنی اسرائیل، ۱۷:۱۱)

اور انسان بڑا ہی جلد باز واقع ہوا ہے۔

خُلِقَ الْاِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ (الانبیاء، ۲۱:۳۷)

انسان (فطرتاً) جلد بازی میں سے پیدا کیا گیا ہے۔

اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا (المعارج، ۷۰:۱۹)

بے شک انسان بے صبرا اور لالچی پیدا ہوا ہے۔

مذکورہ آیات کے بعد اب اقبال کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوبروے
تپد آں زماں دلِ من پئے خوبتر نگارے
ز شرر ستارہ جویم، ز ستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے[۱]

۱۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص ۱۲۷۔

طلبم نہایتِ آں کہ نہایتِ ندارد
نہ نگاہے ناشکیبے، بہ دلِ اُمید وارے[۲]

۲۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص ۱۲۸۔

جب نظر کسی حسین محبوب کے چہرے پر ٹک جاتی ہے تو اُسی لمحے۔ میرا دل کسی زیادہ حسین محبوب کے لیے مچلنے لگتا ہے۔ میں چنگاری سے ستارہ اور ستارے سے آفتاب تلاش کرتا ہوں۔ میرا کسی منزل یا پڑاؤ کا اِرادہ نہیں ہے کیوں ٹھہراؤ اور پڑاؤ میں تو میری موت ہے۔ میں ایک بے قرار نگاہ سے اور ایک اُمیدوار دِل کے ساتھ۔ اُس شے کی انتہائی جستجو کرتا ہوں جس کی کوئی انتہا نہیں۔

251- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.11.

۲۵۲۔　علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص ۱۵۔

253- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.11

۲۵۴۔　ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا

الْاِنْسَانُ ؕ وَکَانَ الاِنْسَانُ ظَلُوْماً جَھُوْلا ،(الاحزاب،۳۳: ۷۲)

(بے شک ہم نے اپنی امانت (ذمہ داری) کو پیش کیا آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر تو اُنھوں نے اِس کے اُٹھانے سے انکار کیا اور وہ اِس سے ڈر گئے اور انسان نے اِسے اُٹھالیا۔ بے شک وہ ظالم، بڑا نادان تھا۔)

۲۵۵۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص۱۰۔

256- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.11.

257- Ibid, P.1.

۲۵۸۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص۴۱۔

۲۵۹۔ القرآن، القیامۃ،۷۵: ۳۶۔۴۰۔

260- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.12.

۲۶۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص۱۲۷

۲۶۲۔ ایضاً، ص۱۰۵۔

263- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.12.

۲۶۴۔ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًاo(النساء،۴: ۲۸)
اور انسان پیدا کیا گیا ہے کمزور۔

۲۶۵۔ القرآن، الانشقاق،۸۴: ۱۶۔۱۹۔

266- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.12.

۲۶۷۔ محمد رفیع الدین، ڈاکٹر، حکمتِ اقبال، علمی کتاب خانہ، لاہور، سن ندارد، ص۲۱۱۔

۲۶۸۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص۹۸۔

۲۶۹۔ القرآن، الرعد،۱۳: ۱۱۔

۲۷۰۔ عبدالکریم اثری، تفسیر عروۃ الوثقیٰ (جلد چہارم)، مکتبہ الاثریہ، گجرات، ۱۹۹۶ء، ص۸۴۳۔

271- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.12.

۲۷۲۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:
ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُکُمْ مِّنْۢ بَعْدِ ذٰلِکَ فَھِیَ کَالْحِجَارَۃِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَۃً ط (البقرہ،۲: ۷۴)
پھر اِس کے بعد تمہارے دِل سخت ہو گئے سو وہ پتھر جیسے ہو گئے یا اِس سے زیادہ سخت۔

۲۷۳۔ علامہ اقبال، پیام مشرق، ص۱۶۲۔

۲۷۴۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص۲۵۹۔

۲۷۵۔ ایضاً، ص۲۵۸۔

276- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.12.

277- Ibid. P.12.

278- Ibid.

۲۷۹۔ القرآن، البقرہ،۲:۳۰۔۳۳۔

280- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.12.

۲۸۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص۱۳۲۔

۲۸۲۔ القرآن، البقرہ،۲:۱۶۴۔

۲۸۳۔ القرآن، الانعام،۶:۹۷۔۹۹۔

۲۸۴۔ القرآن، الفرقان،۲۵:۴۵۔

۲۸۵۔ القرآن، الغاشیہ،۸۸:۱۷۔۲۰۔

۲۸۶۔ القرآن، الروم،۳۰:۲۲۔

۲۸۷۔ علامہ اقبال، ارمغان حجاز، ص۳۹۔

۲۸۸۔ وَمِنْ اٰیٰتِہٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِکُمْ وَاَلْوَانِکُمْ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَo (الروم،۳۰:۲۲)

اور اُس کی نشانیوں میں سے ہے آسمانوں کو اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کے مختلف ہونے میں (نشانیاں) ہیں۔ بے شک اس میں دانش مندوں کے لیے نشانیاں ہیں۔

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است
حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است

ہر کہ آیاتِ خدا بیند حر است
اصلِ ایں حکمت ز حکمِ اُنظر است[۱]

۱۔ علامہ اقبال، پس چہ باید کرد، ص۴۳۔

جو کچھ تو دیکھ رہا ہے سب حق کے انوار ہیں۔ اشیا کی حکمت حق کے اسرار میں سے ہے۔ جو کوئی (کائنات میں) خدا کی نشانیاں دیکھے وہی مردِ حر ہے۔ اِس حکمت کی بنیاد (قرآنِ پاک کی وہ آیت ہے جس میں) ''اُنظر'' دیکھنے کا حکم ہے۔

289- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.14.

۲۹۰۔ محسوسات پر بنا ہے علومِ جدید کی[۱]

۱۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص۲۴۶

291- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.14.

292- Ibid.

۲۹۳۔ محمد مظہر الدین صدیقی، دینِ فطرت، مطبوعات ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۱ء، ص۱۴۔

294- Nizamat Jung, Sir, *An Approach to the Study of the Quran*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1947, P.56.

۲۹۵۔ شہاب الدین ندوی، مولانا، اسلام کی نشاۃِ ثانیہ —— قرآن کی نظر میں، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰۔

296- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.14.

۲۹۷۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص ۱۴۲۔

298- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.14.

۲۹۹۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۱۲۵۔

۳۰۰۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۹۳۔

۳۰۱۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص ۱۵۱۔

302- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.64.

303- Ibid. P.64

304- Ibid.

۳۰۵۔ سلسلۂ روز و شب تارِ حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات[۱]

۱۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۹۳۔

۳۰۶۔ مصلح الدین سعدی، شیخ، کلیاتِ شیخ سعدی، کتاب خانہ علی، تہران، ۱۳۷۹ھ، ص ۶۶۷۔

307- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.14.

۳۰۸۔ علامہ اقبال، پس چہ باید کرد، ص ۴۳۔

309- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.14.

310- Ibid.

311- Ibid.

312- Ibid.

۳۱۳۔ علامہ اقبال، زبور عجم، ص ۱۹۵۔

314- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.14.

315- Ibid.

۳۱۶۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:
سَنُرِيهِمْ اٰيٰتِنَا فِى الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ (النجم، ۴۱:۵۳)
ہم جلد اپنی آیات اُنھیں اطرافِ عالم میں اور (خود) اُن کی ذات میں دِکھا دیں گے۔
اِسی طرح سورہ الذاریٰت میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:
وَفِى الْاَرْضِ اٰيٰتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ ۝ وَفِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ط اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ ۝ (الذاریات، ۵۱:۲۰، ۲۱)

اورزمین میں یقین کرنے والوں کیلئے نشانیاں ہیں اورتمہاری ذات میں (بھی) تو کیا تم دیکھتے نہیں۔

317- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.15.

۳۱۸۔ علامہ اقبال،بال جبریل،ص۱۰۶۔

319- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.15.

۳۲۰۔ علامہ اقبال،ضرب کلیم،ص۲۹۔

۳۲۱۔ آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے[۱]

۱۔ علامہ اقبال، بانگ درا،ص۴۹۔

322- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Tthought in Islam* , P.15.

۳۲۳۔ القرآن،السجدہ،۳۲:۷۔۹۔

۳۲۴۔ علامہ اقبال،بال جبریل،ص۵۴۔

۳۲۵۔ ایضاً،ص۱۲۸۔

۳۲۶۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز،ص۵۔

۳۲۷۔ نسیم امروہوی،فرہنگ اقبال،اظہار سنز،لاہور،۱۹۸۹ء،ص۷۸۷۔

328- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.15,16.

۳۲۹۔ اقبال نے مولانا رُوم کے جس شعر سے یہ خیال نقل کیا ہے وہ اِس طرح ہے:

حسِّ ابدان قوتِ ظلمت می خورد
حسِّ جان از آفتابے می چرد[۱]

۱۔ مولانا روم،مثنوی،دفتر دوم،ص۵۲

(بدنوں کی حس ظلمتوں سے روزی حاصل کرتی ہے۔رُوح کی حس آفتاب سے غذا حاصل کرتی ہے۔)

۳۳۰۔ علامہ اقبال، پس چہ باید کرد،ص۱۰

۳۳۱۔ القرآن،البقرہ،۲:۱۸۶۔

۳۳۲۔ چشمِ او یَنظُرُ بِنُورِ اللّٰہ نیست[۱]

۱۔ علامہ اقبال،پس چہ باید کرد،ص۳۰

اقبال درج بالا مصرع میں ”ینظر بنور اللّٰہ“ کے الفاظ کی خود ہی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ینظر بنور اللّٰہ تلمیح ہے حدیثِ نبویؐ کی طرف،جس کا مطلب یہ ہے کہ مومن اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔“[۲]

۲۔ فٹ نوٹ،پس چہ باید کرد،ص۳۰۔

۳۳۳۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دِل وا کرے کوئی[۱]

ا۔ علامہ اقبال، بانگ درا، ص ۱۰۲۔

334- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.16.

۳۳۵۔ القرآن، النجم، ۵۳: ۱۱، ۱۲۔

۳۳۶۔ امین احسن اصلاحی، مولانا، تدبر قرآن (جلد ہشتم)، تاج کمپنی نئی دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۲۶۶۔

۳۳۷۔ جلال الدین رومی، مولوی، مثنوی معنوی، بسعی و اہتمام، رینولڈ نیکلیسون، موسسۂ انتشارات امیر کبیر، تہران، ۱۳۹۹، ص ۲۶۶۔

۳۳۸۔ مثنوی مولوی معنوی، مترجم: قاضی سجاد حسین، الفیصل ناشران، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۸۸۔

۳۳۹۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص ۱۷۔

۳۴۰۔ یہ واقعات چونکہ اقبال کے سامنے پیش آئے۔ اِس لیے ہوسکتا ہے کہ ان واقعات کے اثرات اُن کے ذہنی پس منظر پر موجود ہوں۔

۳۴۱۔ شبیر کمال عباسی، صاحبزادہ، بیت اقبال، عباسی پبلی کیشنز، گوجرانوالہ، ۱۹۹۴ء، ص ۳۸، ۳۹۔

۳۴۲۔ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۱۲۔۱۴۔

۳۴۳۔ تاریخِ اسلام میں سے بھی ایک نہایت اہم واقعہ ملتا ہے کہ حضرتِ ساریہ ایران کے صوبہ ہمدان کے جنوب میں ایک مقام نہاوند پر دُشمن سے نبرد آزما ہیں اور حضرت عمر فاروقؓ مدینہ میں سیکڑوں میل دُور بیٹھے اُنھیں پکار پکار کر کہہ رہے ہیں ''یا ساریۃ الجبل'' (اے ساریہ پہاڑ کی طرف جاؤ) یہ واقعہ مشکوٰۃ شریف کی شرح ''مظاہرِ حق جدید'' میں یوں درج ہوا ہے:

''ایک دِن جب کہ فاروقِ اعظم مسجدِ نبوی میں خطبہ ارشاد فرما رہے تھے اور حاضرین میں اکابر صحابہ حضرتِ عثمان اور حضرتِ علی کے علاوہ دوسرے صحابہ و تابعین بھی تھے تو اُنھوں نے دورانِ خطبہ اچانک چلاّ چلاّ کر کہنا شروع کیا کہ ساریہ پہاڑ کی طرف جاؤ یعنی میدانِ جنگ کا موجودہ مورچہ چھوڑ کر پہاڑ کے دامن میں چلے جاؤ۔''

ظاہر ہے جب یوں اچانک خطبہ کے دوران میں لوگوں نے حضرتِ عمرؓ کو ایک ایسے شخص کو پکار پکار کر مخاطب ہوتے سنا اور دیکھا جو اُن سے سیکڑوں میل دُور تھا تو وہ حیرت زدہ ہوکر رہ گئے یہاں تک کہ بعض لوگ حضرت عمرؓ کی ذہنی حالت کے بارے میں بھی چہ میگوئیاں کرنے لگے۔ علامہ جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں:

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف چونکہ آپؓ سے بے تکلف تھے اُنھوں نے کہا کہ آپؓ کی اِس بات پر لوگ طعنہ زنی کر رہے ہیں۔ یہ کیا آپؓ خطبہ دیتے ہوئے یکدم چیخنے لگے! یا ساریۃ الجبل ؟ آخر بات کیا ہے؟ آپؓ نے فرمایا واللہ میں نے یہ مجبوراً کہا۔ میں نے مسلمانوں کو پہاڑ کے پاس لڑتے ہوئے دیکھا جب کہ دُشمن اُنھیں سامنے سے اور پیچھے سے گھیرے میں لے رہے تھے۔ یہ دیکھ کر میں ضبط نہ کرسکا اور کہہ دیا اے ساریہ پہاڑ کی طرف جا۔ بعدازاں ایک قاصد حضرتِ ساریہ کا خط لے کر آیا جس میں لکھا تھا کہ ہم دُشمن سے جمعہ کے دِن برسرِ پیکار تھے اور ہماری شکست قریب تھی کہ عین نمازِ جمعہ کے وقت ہم نے ایک آواز سنی اے ساریہ پہاڑ کی طرف جا۔ چنانچہ ہم پہاڑ کی طرف بڑھے تو ہمیں دُشمنوں پر فتح حاصل ہوگئی اور ہم نے دُشمنوں کو قتل کرڈالا۔[۱]

۱۔ جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفا، مترجم: علامہ محمد اعظم سعیدی، ضیاء الدین پبلی کیشنز، کراچی، سن ندارد، ص۱۷۲، ۱۷۳۔

حضرتِ عمرؓ کے حوالے سے یہ واقعہ بہت سی دیگر کتابوں مثلاً جمال الاولیا از اشرف علی تھانوی، ص۹۸، کراماتِ صحابہ، از اشرف علی تھانوی اور کراماتِ صحابہ از عبدالمصطفیٰ، ص۵۶ میں بھی درج ہے۔

344- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.16.
345- Ibid.
346- Ibid.
347- Ibid.
348- Ibid.
349- Ibid.
350- Liebman, Joshua Loth, *Peace of Mind* , Bantom Books, New York,1955, P.6.
351- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.16.

۳۵۲۔ روبینہ ترین، ڈاکٹر، تصوف ــــ تعریف، تاریخ، اصطلاحات، بیکن بکس، ملتان، ۲۰۰۱، ص۱۰۔

353- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.16.
354- Ibid.
355- Ibid.
356- Ibid.

۳۵۷۔ ابنِ صیاد کا اصل نام ''صاف'' تھا۔ اس کے والد کا نام صیاد تھا۔ اِس لیے وہ ابنِ صیاد کے نام سے مشہور ہوا۔ اقبال نے ابنِ صیاد کے لیے ''Jewish Youth'' یعنی یہودی نوجوان کے الفاظ استعمال کیے ہیں لیکن بعض روایات سے پتا چلتا ہے کہ ابنِ صیاد مسلمان ہونے کا دعویدار تھا۔ مسلم شریف کی حدیث نمبر ۷۳۴۹ میں یہ روایت درج ہے کہ ابنِ صیاد حضرت ابوسعید خدری سے کہنے لگا:

''اور لوگوں کو تو میں نے معذور جانا اور تمہیں میرے بارے میں اصحابِ محمدؐ کیا ہو گیا؟ کیا اللہ کے نبی نے یہ نہیں فرمایا کہ دجال یہودی ہو گا حالانکہ میں اسلام لا چکا ہوں۔''[۱]

۱۔ صحیح مسلم شریف مترجم: مولانا عزیز الرحمٰن، جلد سوم، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، ص۱۰۶۹۔

ابوالقاسم رفیق دلاوری اپنی کتاب میں ابنِ صیاد کے متعلق لکھتے ہیں:

''ابنِ صیاد سحر و کہانت میں یدِ طولیٰ رکھتا تھا۔ گو نبوت کا مدعی تھا لیکن کسی روایت سے یہ اَمر پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا کہ وہ کسی دِن دوسرے خانہ ساز نبیوں کی طرح باقاعدہ بے ہمتائی و یکتائی کی مسندِ غرور پر بیٹھا ہو اور کسی نے اِس کے دعویٰ نبوت کی تصدیق کر کے اِس کی متابعت کی ہو۔ ابنِ صیاد بعد میں بظاہر مسلمان ہو گیا تھا مگر معلوم ہوتا ہے کہ اِس کا اسلام شائبۂ نفاق سے پاک نہ تھا جس کے بہت سے دلائل و شواہد پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں کہ وہ جناب خاتم الانبیاؐ کی بعثت کے بعد دعویٰ نبوت کر کے دائرہ اسلام میں داخل نہیں رہ سکتا۔ اِس کے علاوہ حضرت ابوسعید حذری کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ ابنِ صیاد کے سامنے دجال کا ذِکر آیا۔ میں نے اُس سے ازراہِ

مذاق کہا ''تیرا برا ہو کیا تو دجال ہونا پسند کرتا ہے'' کہنے لگا کہ اگر وہ تمام قدرت جو دجال کو دی جائے گی مجھے عطا کی جائے تو میں دجال بننا ناپسند نہ کروں۔ (صحیح مسلم) ابنِ صیاد کا یہ جواب اُس کے دلی خیالات و عقائد کا صحیح آئینہ ہے جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اِس کے دِل پر شیفتگی اسلام و ایمان کے نقش کہاں تک مرتسم تھے۔''[۲]

۲۔ محمد رفیق دلاوری، ابوالقاسم، جھوٹے نبی، نگارشات، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۹، ۱۰۔

بہرحال ابنِ صیاد مدینے کا ایک وارفتہ طبع نوجوان تھا۔ اِس کے ماں باپ یہودی تھے۔ اُن کے ہاں شادی کے تیس سال بعد اِس بچے کی پیدائش ہوئی۔ پیدائشی طور پر ہی وہ عجیب الخلقت اور عام بچوں سے یکسر مختلف، عجیب و غریب حرکات کا حامل تھا۔ اکثر اپنے جھولے میں پڑا بڑبڑاتا رہتا تھا۔ اپنی انھی حرکات کی وجہ سے وہ لوگوں کی توجہ کا مرکز تھا۔ ایک روایت میں یہ واقعہ بھی درج ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت زبیر بن عوامؓ نے جب اس قسم کے ایک یہودی بچے کے پیدا ہونے کی خبر سنی تو وہ اسے دیکھنے کے لیے گئے۔ دیکھا کہ وہ دُھوپ میں ایک چادر کے اندر لپٹا ہوا پڑا ہے اور کچھ بڑبڑا رہا ہے۔ اتنے میں اُس نے اپنے سَر سے چادر ہٹائی اور کہنے لگا کہ تم نے ابھی کیا کہا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت زبیر بن عوامؓ نے فرمایا ''کیا تو نے ہماری بات سنی ہے؟'' کہنے لگا کہ ہاں! میری آنکھیں سوتی ہیں، دِل نہیں سوتا۔''[۳]

۳۔ محمد ظفر اقبال، فتنہ دجال، قرآن وحدیث کی روشنی میں، بیت العلوم، لاہور، ۱۴۲۶ھ، ص ۱۲۳۔

اکثر صحابہ ابنِ صیاد کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے تھے اور اسے دجال تصور کرتے تھے، یہاں تک کہ ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ نے حضورؐ سے اس کے قتل کرنے کی اجازت بھی طلب کی لیکن حضورؐ نے منع فرما دیا۔

دِلوں کا حال تو اللہ ہی بہتر جانتا ہے تاہم یہ بات روایات کی روشنی میں طے ہے کہ ابنِ صیاد نے اپنے مسلمان ہونے کا دعویٰ کیا اور بقول ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار:

''اُس نے حج بھی کیا اور جہاد میں بھی حصہ لیا۔''[۴]

۴۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، ''علامِ خطباتِ اقبال''، مشمولہ: متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر سیّد عبداللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۶۱۔

ابنِ صیاد کا مدینہ میں انتقال ہوا اور اِس نے تقریباً ستر سال کی عمر پائی۔

۳۵۸۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسولِ اکرمؐ کچھ صحابہ کے ساتھ جن میں حضرت عمر فاروقؓ بھی شامل تھے، ابنِ صیاد کے پاس تشریف لے گئے۔ اُس وقت ابنِ صیاد کی عمر کوئی اتنی زیادہ نہ تھی چنانچہ جب حضورؐ پہنچے تو ابنِ صیاد قبیلہ بنومغالہ کے یہودی لڑکوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ حضورؐ نے اُسے اپنی طرف متوجہ کیا اور فرمایا کہ کیا تو اِس بات پر یقین رکھتا ہے کہ میں اللہ کا فرستادہ ہوں۔ ابنِ صیاد نے کہا کہ ہاں، میں تسلیم کرتا ہوں کہ آپ اُمیوں کے نبی ہیں، پھر ابنِ صیاد نے حضورؐ سے دریافت کیا ''کیا آپؐ بھی مجھے رسول اللہ مانتے ہیں۔'' حضورؐ نے اُس کے سوال کا جواب صرف اتنا دیا کہ ''میں اللہ اور اُس کے (سچے) انبیا پر ایمان رکھتا ہوں۔'' پھر حضورؐ نے ابنِ صیاد سے پوچھا کہ ''تو کیا دیکھتا ہے؟'' اُس نے کہا کہ ''میرے سامنے ایک صادق آتا ہے اور ایک کاذب'' یہ سُن کر حضورؐ نے فرمایا کہ ''تجھ پر صدق اور کذب مختلط ہو گیا ہے۔'' اب حضورؐ نے قرآنِ پاک کی پانچ کلمات پر مشتمل ایک آیت ذہن میں رکھ لی۔ آیت یہ تھی:

یَوۡمَ تَاۡتِی السَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِیۡنٌ

جس دِن کہ آسمان پر بین دُھواں ظاہر ہوگا۔

اس آیت کو ذہن میں رکھنے کے بعد حضورؐ نے ابنِ صیاد سے فرمایا: ''میں نے تیرے امتحان کے لیے دِل میں ایک بات چھپائی ہے۔(بتاوہ کیا ہے) ابنِ صیاد کہنے لگا ''الدخ'' آپؐ نے فرمایا: دُور ہو! تو اپنے مرتبہ سے ہرگز آگے نہیں بڑھ سکتا۔''[۱]

۱۔ مؤلف، محمد ظفر اقبال، فتنہ دجال قرآن وحدیث کی روشنی میں، بیت العلوم، لاہور، ۱۴۲۶ھ، ص ۱۲۷۔ تحقیق وتخریج: بخاری ۳۰۵۵، مسلم ۷۳۵۳، ابوداؤد، ۴۳۲۹۔

۲۵۹۔ صحیح بخاری میں یہ واقعہ کتاب الجنائز، باب: اذا اَسۡلَمَ الصَّبِیُّ فَمَاتَ ھل یُعَلّٰی عَلَیۡه اور حدیث نمبر: ۱۳۵۵ میں درج ہوا ہے جبکہ صحیح مسلم میں یہ واقعہ کتاب الفتن واشراط الساعۃ، باب: ذکر ابنِ صیاد اور حدیث نمبر: ۷۳۵۵ میں بیان ہوا ہے۔صحیح بخاری کے الفاظ اس طرح ہیں:

ابنِ عمر سے سنا وہ کہتے تھے پھر اِس کے بعد (ایک دِن) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابی کعب (دونوں مِل کر) اُن کھجوروں کے درختوں میں گئے جہاں ابنِ صیاد تھا۔ آپؐ چاہتے تھے کہ (ابنِ صیاد آپؐ کو نہ دیکھے اور) اِس سے پہلے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غفلت میں اُس کی کچھ باتیں سن سکیں۔ آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس کو دیکھ پایا۔ وہ ایک چادر اوڑھے پڑا تھا۔ کچھ گن گن یا پھن پھن کر رہا تھا لیکن (مشکل یہ ہوئی) کہ ابنِ صیاد کی ماں نے (دُور ہی سے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھ لیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھجور کے تنوں میں چھپ چھپ کر جا رہے تھے۔ اُس نے (پکار کر) ابنِ صیاد سے کہہ دیا: یا صاف، یہ ابنِ صیاد کا نام تھا، دیکھو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آن پہنچے۔ یہ سنتے ہی وہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کاش اِس کی ماں ابنِ صیاد کو باتیں کرنے دیتی تو وہ اپنا حال کھولتا۔[۱]

۱۔ علامہ وحید الزماں، تیسیر الباری (جلد دوئم)، ترجمہ وشرح صحیح بخاری، مترجم، تاج کمپنی، کراچی، سن ندارد، ص ۳۰۹۔

اِسی روایت کو صحیح مسلم میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

''حضرت سالم بن عبداللہ سے روایت ہے کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اِس واقعہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابی بن کعب انصاریؓ اس باغ کی طرف چلے جس میں ابن صیاد تھا۔ یہاں تک کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُس باغ میں داخل ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھجوروں کے تنوں میں چھپنے لگے تاکہ ابنِ صیاد کے دیکھنے سے پہلے اُس کی کچھ گفتگو سن سکیں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُسے دیکھا کہ وہ اپنی ایک چادر میں لپٹا لیٹا ہوا ہے اور کچھ گنگنا رہا ہے۔ پس ابنِ صیاد کی والدہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کھجور کے تنوں کی آڑ میں چھپتے ہوئے دیکھ لیا تو اُس نے ابنِ صیاد سے کہا: اے صاف، اور یہ ابنِ صیاد کا نام تھا۔ یہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں تو ابنِ صیاد فوراً اُٹھ کھڑا ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''اگر وہ اُسے چھوڑ دیتی تو وہ کچھ بیان کر دیتا۔''[۱]

۱۔ صحیح مسلم، مترجم: مولانا عزیز الرحمٰن، جلد سوم، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، ص ۱۰۷۳۔

360- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.17.

۳۶۱۔ پروفیسر میکڈونلڈ کے اصل الفاظ یہ ہیں:

There is humour enough in this picture of one prophet trying to investigate another after the method of the Society for Psychical Research, but for the boy, it was not a humorous situation.[1]

1-Dunean Black, Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Kayats, Beirut, 1965, P. 36.

میکڈونلڈ کے الفاظ سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ جیسے حضورؐ کا ابنِ صیاد کی نفسی کیفیات کا مشاہدہ کرنا نفسیاتی پرکھ کا کوئی سنجیدہ طریقہ کار نہیں تھا بلکہ (نعوذ باللہ) وہ محض دِل بہلانے کے لیے ابنِ صیاد کا تماشا دیکھ رہے تھے جبکہ دوسری طرف ابنِ صیاد کسی مضحکہ خیز نہیں بلکہ واقعی ایک سنجیدہ صورتِ حال کا شکار تھا۔

362- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.17.

363- Lecture No.V, *The Spirit of Muslim Culture*, P.125.

364- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.17.

365- Ibid.

۳۶۶۔ تحت الشعوری ذات (Subliminal Self) سے مراد وہ ذات ہے جس کا عموماً اظہار و انکشاف نہیں ہوتا بلکہ یہ ذات شعور کی ظاہری سطح کے نیچے دبی رہتی ہے تاہم بعض اوقات باطنی تحریکات کی شدت اور سرگرمی کے باعث یہ ذات شعوری سطح پر غالب آ جاتی ہے اور ایسی حرکات و سکنات کا باعث بنتی ہے جو عمومی شعوری سطح سے نہ صرف مختلف بلکہ حیران کُن ہوتی ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے سطحِ سمندر عموماً پُرسکون ہوتی ہے تاہم بعض اوقات اِس سطح کے نیچے موجوں کی ہلچل سطحِ سمندر کے سکون کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے۔ محمد سعید شیخ صاحب اقبال کے پہلے لیکچر کے حواشی میں تحت الشعوری ذات (Subliminal Self) کے حوالے سے لکھتے ہیں:

The term 'Subliminal Self', was coined by F.W.H., Myers in the 1890 which soon became popular in 'religious psychology' to designate what was believed to be the larger portion of the self lying beyond the level of consciousness yet constantly influencing thought and behaviour as in parapsychic phenomena. With William James, the concept of subliminal self came to stand for the area of human experience in which contact with the divine life may occur.[1]

1- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited and annotated by M.Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture,Lahore,2003, P.160, 161.

تحت الشعوری ذات (Subliminal Self) کے حوالے سے ولیم جیمز کے تفصیلی خیالات جاننے کے لیے اُس کی کتاب *The Varieties of Religious Experience* کے سولھویں اور سترھویں خطبہ بعنوانِ تصوف (Mysticism) کو دیکھیں۔

۳۶۷۔ ابنِ خلدون کے حوالے سے پروفیسر میکڈونلڈ کے اصل الفاظ یہ ہیں:

Infact, I think, when you have heard what he has to say, you will agree with me that he had some most interesting psychological ideas, and that he would probably have been in close sympathy with Mr., William Jame's *Varieties of Religious Experience* .[1]

1- Macdonald, D. B. *The Religious Attitude and Life In Islam* , P.42.

۳۶۸۔ دوبوئر، ڈی۔ جے، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ: ڈاکٹر سیّد عابد حسین، نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵۳۔

369- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P-17.

370- Ibid. P.17,18.

371- Ibid. P.18.

372- Ibid.

373- Ibid.

374- Ibid.

375- Ibid.

376- Ibid.

۳۷۷۔ محمد معروف، ڈاکٹر، مضمون: ''علم اور رُوحانی تجربہ'' مشمولہ تسہیل خطباتِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء، ص ۳۷۔

۳۷۸۔ محمد عثمان، پروفیسر، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۴۱۔

379- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.18.

380- Ibid.

381- Ibid.

۳۸۲۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور عارفانہ تجربہ''، مشمولہ: مجلّہ پیغام آشنا، سال اوّل، شمارہ نمبر ۴، دسمبر ۲۰۰۰ء، ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، پاکستان، اسلام آباد، ص ۸۹۔

۳۸۳۔ ولیم جیمز، پروفیسر، نفسیاتِ وارداتِ رُوحانی، مترجم: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مجلسِ ترقی اَدب، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۵۶۰۔

384- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.18.

385- Ibid.

۳۸۶۔ علامہ اقبال، بال جبریل، ص ۹۴۔

387- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.18,19.

388- Abdul Hakim, Dr. Khalifa, *The Metaphysics of Rumi* , Institute of Islamic Culture, Lahore, 1999, P.124.

389- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.19.

۳۹۰۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، مضمون: ''اقبال اور عارفانہ تجربہ''، مشمولہ مجلّہ: پیغام آشنا، سال اوّل، شمارہ نمبر ۴، دسمبر

۲۰۰۰ء، ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، پاکستان، اسلام آباد، ص ۹۱، ۹۲۔

۳۹۱۔ علامہ اقبال، زبورِ عجم، ص ۱۵۹۔

392- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.19.

۳۹۳۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، مضمون: ''اقبال اور عارفانہ تجربہ''، مشمولہ مجلّہ، پیغام آشنا، ص ۹۲۔

394- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.19.

395- Ibid.

396- Ibid.

397- Ibid.

398- Ibid.

399- Ibid.

400- Ibid.

401- Ibid.

402- Ibid.

403- Ibid.

۴۰۴۔ القرآن، المومن، ۴۰: ۶۰۔

۴۰۵۔ القرآن، البقرہ، ۲: ۱۸۶۔

406- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.20.

407- Ibid.

408- Ibid.

409- Ibid.

410- Ibid.

۴۱۱۔ الطاف حسین حاؔلی، مولانا، دیوانِ حالی، خزینہ علم و ادب، لاہور، ۲۰۰۱، ص ۱۲۰۔

۴۱۲۔ خورشید رضوی، ڈاکٹر، شاخِ تنہا، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۹۔

413- Bergson, Henri, *An Introduction to Metaphysics*, Macmillan and Co. Limited, London, 1913, P-6 (Translated by:T.E., Hulme)

414- Stace, W.T. *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & Co.Ltd. London, 1961, P.277.

415- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.20.

۴۱۶۔ القرآن، الشوریٰ، ۴۲: ۵۱۔

۴۱۷۔ القرآن، النجم، ۵۳: ۱۔۱۸۔

418- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.21.

419- Ibid.

420- Ibid.

421- Ibid.

422- Ibid.

423- Hocking. W. E., *The Meaning of Good in Human Experience* . Yale

University Press, New Haven, 1912, P. 66

424- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.22.

425- Ibid.

۴۲۶۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ملفوظاتِ اقبال، مشمولہ: اقبال ریویو مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین، جولائی ۱۹۹۴ء، جلد نمبر ۵، شمارہ ۲، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ص ۳۲۔

427- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.22.

۴۲۸۔ علامہ اقبال، ارمغان حجاز، ص ۱۴۔

429- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.22.

430- Ibid.

۴۳۱۔ عبدالمجید سالک اپنی کتاب ذکرِ اقبال میں لکھتے ہیں:

''ایک دفعہ کا ذِکر ہے فارمن کرسچین کالج لاہور کا سالانہ اجلاس تھا جس میں علامہ بھی مدعو تھے۔ کالج کے پرنسپل ڈاکٹر لوکس نے علامہ سے کہا کہ آپ اجلاس اور چائے سے فارغ ہونے کے بعد ذرا ٹھہریئے گا، مجھے آپ سے کچھ کہنا ہے۔ ڈاکٹر لوکس تقریب سے فارغ ہونے کے بعد علامہ کے پاس آئے اور سوال کیا کہ آیا آپ کے نزدیک آپ کے نبیؐ پر قرآن کا مفہوم نازل ہوتا تھا جسے وہ اپنے الفاظ میں بیان کر دیتے تھے یا الفاظ بھی نازل ہوتے تھے؟ علامہ نے صاف جواب دیا کہ میرے نزدیک قرآن کی عبارت عربی زبان، میں آنحضرتؐ پر نازل ہوئی تھی یعنی قرآن کے مطالب ہی نہیں بلکہ الفاظ بھی الہامی ہیں۔ ڈاکٹر لوکس نے اس پر بہت تعجب کا اظہار کیا اور کہا کہ میری سمجھ میں نہیں آتا آپ جیسا عالی پایہ فلسفی Verbal Inspiration (الہامِ لفظی) پر کیوں کر اعتماد رکھ سکتا ہے۔ علامہ نے ارشاد فرمایا: ڈاکٹر صاحب! میں اِس معاملے میں کسی دلیل کا محتاج نہیں۔ مجھے تو خود اِس کا تجربہ حاصل ہے۔ میں پیغمبر نہیں ہوں محض شاعر ہوں۔ جب مجھ پر شعر کہنے کی کیفیت طاری ہوتی ہے تو مجھ پر بنے بنائے اور ڈھلے ڈھلائے شعر اُترنے لگتے ہیں اور مَیں اُنھیں بعینہٖ نقل کر لیتا ہوں۔ بارہا ایسا ہوا کہ میں نے اِن اشعار میں کوئی ترمیم کرنی چاہی لیکن میری ترمیم اصل اور ابتدائی نازل شدہ شعر کے مقابلے میں بالکل ہیچ نظر آئی اور میں نے شعر کو جوں کا توں رکھا۔ جس حالت میں ایک شاعر پر پورا شعر نازل ہو سکتا ہے تو اِس میں کیا مقامِ تعجب ہے کہ آنحضرتؐ پر قرآن کی پوری عبارت لفظ بہ لفظ نازل ہوتی تھی؟ اس پر ڈاکٹر لوکس لاجواب ہو گئے۔'' [۱]

۱۔ عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، نرسنگھ داس گارڈن، کلب روڈ، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۴۴، ۲۴۵۔

432- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.22.

۴۳۳۔ غالب، دیوانِ غالب، متنی تنقید و تحقیق: ڈاکٹر سیّد معین الرحمٰن، مکتبہ اعجاز، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۴۷۔

434- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.22.

435- Ibid.

436- Ibid.

۴۳۷۔ اقبال نے اِس اعتماد اور اپنی ذات کی وقعت کے احساس کی ایک مثال مثنوی، اسرارِ خودی، میں درج کی ہے۔ایک مرتبہ ایک مرید بحالتِ زار حضرت بو علی قلندر کے پاس پہنچا اور حاکم شہر کے ظلم کے خلاف شکایت کی۔ حضرت بو علی قلندر اپنے مرید کی فریاد سنتے ہی زبردست جلال میں آ گئے اور اپنے نامہ نویس سے بادشاہِ وقت سلطان علاؤالدین خلجی کے نام غیظ و غضب سے بھرا ہوا خط لکھوایا اور بادشاہ کو خبر دار کیا کہ تیرے ایک حاکم شہر نے میرے مرید کے سَر پر مارا ہے۔اُس بدفطرت عامل کی فوری باز پُرس کرو ورنہ میں تیرا ملک کسی اور کو بخش دوں گا۔اِس خط کو سنتے ہی بادشاہ کے چہرے کا رنگ اُڑ گیا اور اُس کے بدن پر لرزہ طاری ہو گیا۔

نامۂ آں بندۂ حق دستگاہ
لرزہ ہا انداخت در اندامِ شاہ
پیکرش سرمایۂ آلام گشت
زرد مثلِ آفتابِ شام گشت
بہر عامل حلقۂ زنجیر جست
از قلندر عفو ایں تقصیر جست
نیشتر برقلبِ درویشاں مزَن
خویش را در آتشِ سوزاں مزَن

علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص۲۲،۲۷۔

خدا کے اُس بندے کے خط نے بادشاہ کے بدن پر کپکپی طاری کر دی۔اُس کے رگ و پے میں رنج و غم کا طوفان اُمڈ آیا۔اُس نے گورنر کو پابہ زنجیر کر دیا اور بو علی قلندر سے اس غلطی کی معافی مانگی۔تو درویشوں کے دِل کو مجروح نہ کر اور اِس طرح اپنے آپ کو آتشِ سوزاں کا شکار نہ بنا۔اقبال ایک جگہ قلندر کی ذات کے رُعب، دبدبے اور جلال سے بچنے کی یوں تلقین کرتے ہیں:

بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا[۱]

۱۔ علامہ اقبال ضرب کلیم، ص۵۰۳۔

438- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.22.

۴۳۹۔ اقبال نے اِس بات کی صراحت اپنے پانچویں خطبے بعنوان "The Spirit of Muslim Culture" میں اِن الفاظ میں کی ہے:

The mystic does not wish to return from the repose of 'Unitary experience'; and even when he does returan, as he must, his return does not mean much for mankind at large. The prophet's return is creative. He returns to insert himself into the sweep of time with a view to control the forces of history and there by to create a fresh world of ideals.[1]

1-Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.124.

440- Radhakrishnan, S. *A Idealist View of Life*, George Allen & Unwin Ltd. London, 1932, P.138.
441- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.23.
442- Ibid.
443- Ibid.
444- Ibid.
445- Ibid.
446- Ibid.
۴۴۷۔ محمد معروف، ڈاکٹر، مضمون: ''علم اور رُوحانی تجربہ''، مشمولہ تسہیل خطباتِ اقبال، ص ۴۱۔
448- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.23.
449- Ibid.
۴۵۰۔ وحیدالدین، سیّد، فلسفہ اقبال — خطبات کی روشنی میں، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۲۷۔
451- William James, *The Varieties of Religious Experience*, Gifford lectures delivered at Edinburg, 1901, 1902, Harvard University, March,1902,P.21.
۴۵۲۔ ولیم جیمز، نفسیاتِ وارداتِ رُوحانی، مترجم: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۳۰۔
453- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.24.
454- Ibid.
455- Stace, W.T. *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & Co.Ltd. London, 1961, P. 47.
456- Ibid. P.49.
۴۵۷۔ القرآن، النجم، ۲۲: ۵۲۔
458- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.24.
۴۵۹۔ یونگ (Jung) اور ایڈلر (Adler) علم نفسیات میں فرائڈ کے اہم مقلدین میں شامل ہیں۔
460- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.24,25.
461- Freud, Sigmund, *Collected Papers* (Vol IV), Translated by Riviere Joan, Hogarth Press, London and the Institute of Psychoanalysis, 3rd ed. 1946, P.27.
462- Erich, Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, Penguin Books Ltd, Harmonds worth, Middlesex, England, 1971, P.14.
463- Ibid, P.15.
464- Freud, Sigmund, *Interpretation of Dreams*, Tr. by, Brill, A. A.George Allen and Unwin Ltd, London, 3rd ed., 1932, P.532.
465- Freud, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Tr., by Sprott, W.J.H., The Horath Press, Ltd, London, and the Institute of Psychoanalysis, Forth Ed. 1949, P.98.
466- Freud, Sigmund, *An Outline of Psychoanalysis*, Tr. by Stratchery

James, 6th Ed., The Hogarth Press, London and the Institute of Psychoanalysis, 1963, P.31.

467- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.24.

۴۶۸ـ نعیم احمد، پروفیسر ''انسانی شخصیت، فرائڈ اور اقبال کی نظر میں''، مشمولہ سہ ماہی مجلّہ اقبـــال، اپریل ۱۹۸۵ء، جلد ۳۲، شمارہ ۲، مدیر احمد ندیم قاسمی، بزمِ اقبال، کلب روڈ، لاہور۔

469- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.24.

۴۷۳ـ فرائڈ کے خیال میں ہمارے لاشعور کی دلیل ہمارے خواب ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

The interpretation of dreams is the via regia to a knowledge of the unconscious element in our psychic life.[1]

1- Freud, Sigmund, *Interpretation of Dreams* , P.553.

فرائڈ کے خیال میں خواب میں ہم جو واقعات سرزد ہوتے دیکھتے ہیں وہ دراصل ہماری اُن آرزوؤں اور خواہشات کے ترجمان ہوتے ہیں جو لاشعور میں مستور ہوتی ہیں۔ گویا ہماری لاشعوری خواہشات خواب کی حالت میں اپنا رُوپ بدل کر واقعات کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ فرائڈ نے تجزیہ نفسی (Psychoanalysis) سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خوابوں کی تعبیر ایک ایسا عمل معکوس (Reverse Process) ہے کہ جس کے تحت عیان مافیہ (The Manifest Content) یعنی خواب میں پیش آمدہ واقعات سے مخفی مافیہ (The Latent Content) یعنی لاشعوری محرکات کا راز کھلتا ہے۔ اقبال کے نزدیک فرائڈ کا خوابوں کی تعبیر سے لاشعور اور لاشعوری محرکات کی تلاش اور کھوج لگانے کا عمل ایک سعیٔ لاحاصل ہے۔

ڈاکٹر سعید اللہ کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ جب اقبال سے تجزیہ نفسی کے بارے رائے لی گئی تو اقبال نے کہا:

جنسی جذبات اور تحت الشعور پر علم النفس کی عمارت بنانے کے بعد فرائڈ جنسی جذبات پر مابعد الطبیعیات کی عمارت کھڑی کرنا چاہتا ہے۔ یہ ممکن نہیں (کچھ توقف کے بعد پھر کہا) مجھے قبض کی شکایت تھی۔ میں نے خواب میں دیکھا کہ سات چور میرے مکان میں گھس آئے۔ صبح رفع حاجت کے بعد میں نے کموڈ میں نظر ڈالی تو سات سدّے تھے۔ تجزیہ نفسی والے اِس کی کیا تشریح کریں گے۔[۲]

۲ـ محمود نظامی، ملفوظاتِ اقبال (طبع ثانی، بیان، ڈاکٹر سعید اللہ، بعنوان: ''اقبال کے ہاں ایک شام''، اشاعت منزل، لاہور، ۱۹۴۹ء، ص ۱۶۹۔

471- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.24.

472- Ibid. P.20

۴۷۳ـ دراصل فرائڈ کے مذہبی نظریہ کی تشکیل میں معاصر مادی نظریات اور قدیم دیومالائی قصوں نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اِن دونوں پہلوؤں نے مِل کر فرائیڈ کو اِس بات کا یقین دلا دیا کہ مذہب محض انسانی اختراع ہے اور اِس کا مابعد الطبیعیات سے کوئی تعلق نہیں۔ مادیت ہی آخری حقیقت ہے۔ گو مذہب کو مابعد الطبیعیاتی حقیقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور اس کا تعلق مابعد الطبیعیاتی دُنیا کے ساتھ قائم کیا جاتا ہے تاہم اِن باتوں کی حیثیت وہم و خیال سے زیادہ نہیں۔ دراصل مذہب کی تاریخ اور ارتقا کا تعلق انسان کی تاریخ اور ارتقا کے ساتھ وابستہ ہے اور ظاہر ہے کہ انسان ایک مادی حقیقت ہے۔ فرائیڈ کے اِن مذہبی تصورات کو سمجھنے کے لیے اُس کی دو کتابوں

Totem and Taboo اور *Future of the Illusion* کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

فرائڈ اپنی کتاب *Totem and Taboo* میں ایک ایسے قدیم قصہ اور خیالی کہانی کو بیان کرتا ہے جسے اُس کے نزدیک مذہب کی تشکیل میں بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ فرائیڈ کہتا ہے کہ تاریخِ انسانی کا ایک وہ دَور بھی تھا کہ جب انسان نے ابھی معاشرتی زندگی کا آغاز نہیں کیا تھا۔ لوگ منتشر حالت میں رہا کرتے تھے۔ اچانک لوگوں کی مختلف ٹولیوں اور گروہوں کے درمیان ایک ایسا شخص پیدا ہوا جس نے اپنی طاقت اور رُعب و دبدبے کو کام میں لاتے ہوئے بکھرے ہوئے اور منتشر لوگوں کو ایک قبیلہ کی صورت میں متحد کر دیا اور وہ خود اِس قبیلہ کا سردار بن بیٹھا۔ یہ ایک نہایت جابر اور جنگجو شخص تھا۔ اِس نے قبیلہ کے سب نوجوانوں کو یا تو مار پیٹ کر اپنا مطیع و فرمانبردار بنالیا یا پھر اُنھیں قتل کر دیا۔ قبیلہ کی سب عورتوں پر قبضہ کر لیا اور دیگر افراد کے لیے اِن عورتوں کی تحریم لازمی قرار دے دی۔ یوں اِس سردار نے اپنے طور پر قبیلہ کے ایک ایسے رُوحانی باپ (God Father) کی حیثیت اختیار کر لی جس کی اطاعت اور فرمانبرداری قبیلے کے ہر فرد کا فرض تھا۔ دراصل قبیلے کے سب افراد اِس سے نفرت کرتے تھے تاہم وہ اس سے خوفزدہ تھے۔ آخرکار کچھ عرصہ کے بعد اِس سردار کو خود اپنے بیٹوں کی طرف سے سازش اور بغاوت کا سامنا کرنا پڑا۔ ہوا یہ کہ اِس گاڈ فادر (God Father) کے بیٹے آہستہ آہستہ اپنے والد کے نشہ حکمرانی سے حسد کرنے لگے چنانچہ اُنھوں نے موقع پا کر والد کے قبیلہ پر حملہ کر دیا اور والد کو قتل کر دیا۔ والد کے منظر سے ہٹنے کے بعد سرداری اور حکمرانی کے لیے بیٹوں کے مابین محاذ آرائی شروع ہو گئی۔ اگرچہ ہر کوئی سردار بننے کا خواہشمند تھا۔ تاہم سب کو یہ خدشہ بھی لاحق تھا کہ جو اُنھوں نے اپنے والد کے ساتھ کیا ہے وہی اُن کے ساتھ بھی نہ ہو جائے۔ یہ خوف ضمیر کی ایسی خلش بن گیا جس سے جان چھڑانا مشکل تھی۔ آخر گناہ اور احساسِ جرم میں گرفتار بیٹوں نے اپنے مقتول والد کی یاد میں ایک ضیافت کا اہتمام کرنا شروع کیا۔ اِس ضیافت میں کسی جانور کو علامت کے طور پر لایا جاتا۔ اِس کے سامنے اپنی نیازمندی کا اظہار کیا جاتا اور پھر اِسے ہلاک کر کے کھالیا جاتا، جب یہ سب کچھ کر لیتے تو ہلاک ہونے والے جانور کا سوگ منانا شروع کر دیتے۔ اپنے کیے پر نادم ہونے اور سوگ منانے کے اِس عمل کو آہستہ آہستہ ایک روایت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ہر ماتمی ضیافت میں ہلاک ہونے والا معبود جانور دراصل سردارِ قبیلہ (گاڈ فادر) کا علامتی حوالہ تھا۔ اِسی جانور کو ٹوٹم (Totem) کہا جاتا ہے۔ فرائیڈ ٹوٹم (Totem) کی وضاحت اِن الفاظ میں کرتا ہے:

> What is a totem? It is as a rule an animal (whether adible and harmless or dangerous and feared) and more rarely a plant or a natural phenomena (such as rain or water) which stands in a peculiar relation to the whole clan.[1]

1- Freud, Sigmund, *Totem And Taboo*, Tr., by, Stratchey James, Roultedge and Kegan Paul, London, 1st ed. 1950, P. 2.

شہزاد احمد صاحب ٹوٹم اور ٹیبو (*Totem And Taboo*) کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> ٹوٹم کے معنی آپ ممنوعہ کے لے لیجیے، یعنی کوئی بھی ایسی چیز جسے سارا قبیلہ ہاتھ لگانے سے خوف کھاتا ہو۔ ٹوٹم کوئی بھی ایسا جانور یا پودا ہو سکتا ہے جسے تمام قبیلہ پوجتا ہو، احترام کرتا ہو اور ممنوعہ سمجھتا ہو۔ اب بھی مختلف مذاہب میں ٹوٹم اور ٹیبو کسی نہ کسی صورت میں موجود ہیں۔ اُن کے ساتھ گناہ کا تصور منسلک ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ گناہ کہاں سے آیا تو فرائیڈ جواب دے گا کہ پرانے زمانے میں جب قبائلی دَور

تھا۔ ایک ہی سردار تمام قبیلے پر حکومت کرتا تھا۔ قبیلے کی تمام عورتیں اُس کی ملکیت ہوتی تھیں۔ کوئی بھی شخص کسی عورت کے ساتھ جنسی تعلقات استوار نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے سردار طبعی معنوں میں سارے قبیلے کا باپ کہلاتا تھا۔ چونکہ تمام اختیارات ایک ہی آدمی کے ہاتھ میں تھے، اس لیے تمام قبیلہ اس سے نفرت کرتا اور خوفزدہ رہتا تھا۔ کبھی کبھی قبیلے میں بغاوت ہوتی اور سردار کو قتل کر دیا جاتا تو گناہ کا احساس شروع ہو جاتا۔[۲]

۲۔ شہزاد احمد، فرائڈ کی نفسیات — دو دور، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۹۸۔۲۹۹۔

474- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.20.

475- Ibid.

۴۷۶۔ شہزاد احمد، فرائڈ کی نفسیات ---- دو دور۔

477- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.25.

478- Ibid.

479- Ibid

480- Ibid.

481- Ibid, P.25,26.

۴۸۲۔ علامہ اقبال، اسرار و رموز، ص ۴۲، ۴۳۔

۴۸۳۔ فرائیڈ کا یہ خیال ہے کہ انسان جب اپنی جنسی خواہشات کو اپنے خارجی ماحول کے انتداب یا سماج کے خوف کے باعث مطمئن نہیں کر پاتا تو یہ جنسی خواہشات لاشعور میں دبی رہتی ہیں اور موقع ملنے پر مختلف صورتوں مثلاً علم، ہنر، اخلاق اور عبادات و مناجات کی صورت میں اپنا اظہار کرتی ہیں۔ فرائیڈ جنسی خواہشات کے یوں مذہبی و اخلاقی رنگ میں تبدل کے عمل کو ارتفاع خواہشات (Sublimation) کا نام دیتا ہے۔ گویا فرائیڈ کے نزدیک عبادت و ریاضت سے تعلق رکھنے والی مذہبی خواہشات انسان کی حقیقی یا اصلی خواہشات نہیں ہیں بلکہ یہ خواہشات حقیقی یا اصلی خواہشات (جنسی خواہشات) کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں۔

484- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.26.

485- Ibid.

۴۸۶۔ فرائڈ ایک جگہ لکھتا ہے:

Intuition and inspiration would be such if they existed but can safely be counted as illusions as fulfilments of wishes.[1]

1- Freud, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, P.204.

فرائڈ ایک اور جگہ رقم طراز ہے:

We call a belief an illusion.[2]

2- Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, P.54,55.

487- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*, P.26.

۴۸۸۔ اپنی شخصیت سے ماوراء واقعاتی حقیقت (Factual Reality) سے شناسائی حاصل کرنے کی ایک مثال پروفیسر محمد عثمان نے اپنی کتاب فکر اسلامی کی تشکیلِ نو میں دی ہے۔ اگرچہ یہ ایک طویل اقتباس ہے تاہم زیر بحث مسئلے کے سمجھنے کے لیے اِس کا بیان ناگزیر ہے۔ پروفیسر صاحب ایک ایسی بزرگ اور صوم و صلوٰۃ کی پابند، نیک اور پارسا خاتون کا واقعہ بیان کرتے ہیں جس پر جب جذب کی کیفیت طاری ہوتی تو اُس کی زبان اور لب ولہجہ یکسر بدل جاتا اور وہ ایسے حقائق کی پردہ کشائی کرتی جس سے عام لوگ واقف نہ ہوتے تھے۔ پروفیسر محمد عثمان واقعہ یوں بیان کرتے ہیں: میلاد کی تقریب کے موقع پر یہ بزرگ خاتون لڑکیوں کے جھرمٹ میں بیٹھی ہیں۔

کچھ دیر کے بعد بچیوں نے پہلے حمد اور پھر نعت پڑھنا شروع کی اور جب سلام کی باری آئی تو میں نے دیکھا کہ موصوفہ پر ایک وجد کی کیفیت طاری ہونے لگی ہے۔ ابھی چند ہی لمحے گزرے تھے کہ ''ھوحق، ھو حق'' کی صدا بلند ہو رہی تھی اور اُن کے ہاتھوں کی اُنگلیاں بھنچ گئی تھیں۔ سلام جاری رہا اور موصوفہ کے وجد وحال میں اضافہ ہوتا گیا۔ کچھ دیر کے بعد بچیوں نے سلام پڑھنا بند کر دیا۔ خاتون پر بھی وجد کا کیف کم ہوا اور پھر وہ بڑی تمکنت کے ساتھ گاؤ تکیے سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئیں اور بڑی گھمبیر آواز میں ''السلام علیکم'' کہا۔ حاضرین نے نہایت ادب اور احترام کے ساتھ ''وعلیکم السلام'' عرض کیا اور ذرا قریب ہو کر بیٹھ گئے۔ میں جب کمرے میں داخل ہوا تھا تو موصوفہ ڈوپٹہ اچھی طرح اوڑھے ہوئے تھیں۔ اب ڈوپٹہ ایک طرف پڑا ہوا تھا اور وہ اپنی اُنگلیوں سے اپنے بالوں میں کنگھی سی کر کے اُنھیں ایک شانِ بے نیازی کے ساتھ کھول رہی تھیں۔ تمام گفتگو کے دوران وہ اِسی طرح بالوں میں اپنی اُنگلیوں سے آہستہ آہستہ کنگھی کرتی رہیں۔ میری حیرت کا آغاز اِس سے ہوا کہ لوگ موصوفہ کو ''شاہ جی'' کہہ کر مخاطب کر رہے تھے اور ''شاہ جی'' نہایت رواں اور شستہ اُردو میں جواب دے رہے تھے، جو خالص امرتسری پنجابی بولنے والی اِس خاتون کے بس کی نہ تھی۔ چونکہ میرے گھرانے کے افراد کی ''شاہ جی'' سے ''ملاقات'' پرانی تھی لہٰذا گفتگو کا نہج ایسا تھا جیسے عزیز آپس میں ملتے ہیں۔ ''شاہ جی'' نے بتایا کہ صبح کو وہ جالندھر میں تھے لیکن اُنھیں اِس ''ملاقات'' کا اندازہ ہو چکا تھا لہٰذا اُنھوں نے جمعے کی نماز مسجد خیر دین (امرتسر کی معروف جامع مسجد) میں آ کر ادا کی اور نماز سے فارغ ہوئے تو احباب کے بلاوے پر یہاں ''حاضر'' ہو گئے۔

اِس کے بعد خواتین نے اپنے اپنے بچوں کی علالت وصحت کے مسائل چھیڑ دیئے۔ ''شاہ جی'' ہر ایک کی درخواست پر دُعا کرتے یا کوئی وِرد کرنے کا مشورہ دیتے۔ بیماریوں کا ذِکر تمام ہوا تو خواتین نے اپنی اولاد کی شادی بیاہ اور رشتہ داروں کے بارے میں پوچھنا شروع کیا۔ یہاں بھی ''شاہ جی'' اپنے مؤثر اور پُر وقار مردانہ لہجے اور شستہ اُردو میں خواتین کی تسلی وتشفی فرماتے رہے۔

جب یہ بھی ہو چکا تو مردوں نے جو سبھی کے سبھی احرارِ اسلام سے تعلق رکھتے تھے، سیاست کی بات چھیڑ دی اور دریافت کرنا چاہا کہ شیخ حسام الدّین اور شیخ محمد صادق میں سے کون کامیاب ہوگا؟ ''شاہ جی'' پہلے تو اِس سوال کو ہوں ہاں میں ٹالتے رہے اور یوں کہتے رہے کہ جو ''خدا کو منظور ہوگا''، ''جیسے خدا

چاہے گا''، لیکن جب سوال کو بصد عجز و نیاز دُہرایا گیا اور اصرار کیا گیا تو ''شاہ جی'' نے فرمایا: ''بھائیو! اِن میں سے کوئی کیا کامیاب ہوگا۔ شاید کوئی تیسرا بازی لے جائے!'' اس پر سب کو حیرت ہوئی مگر مزید استفسار کو سوءِ ادب جان کر چپ ہو رہے اور باتیں شروع کر دی گئیں اور پھر ''شاہ جی'' نے کہا: ''اب مجھے اجازت دیجیے'' حاضرین نے اُن کا بہت بہت شکریہ ادا کیا اور آئندہ کسی ''ملاقات'' کی خواہش ظاہر کی۔ اِس پر بچیوں نے دوبارہ نعت خوانی شروع کی۔ تھوڑی دیر کے بعد خاتون پر پھر وجد کی کیفیت طاری ہوگئی اور ''ھوحق، ھوحق'' کا کلمہ اُن کی زبان پر جاری ہو گیا اور وہ چند لمحوں کے لیے زمین پر گر پڑیں اور جب اُٹھیں تو سب سے پہلے اُنھوں نے اپنے ڈوپٹے کی فکر کی اور اب وہ محض ایک پنجابی بولنے والی حیادار خاتون تھیں جو لاکھ کوشش کے باوجود رواں اور شستہ اُردو بولنے کے قابل نہ ہو سکتی تھیں۔

میں نے بارہا اِس واقعے پر غور کیا ہے۔ وہ خاتون ایک قطعی گھریلو اور سیدھی سادی عورت تھیں۔ کسی فوق الفطرت مظاہرے کے لیے اُن کے مزاج میں ہرگز کوئی لالچ، کوئی طمع، کوئی غرض نہ تھی۔ اس واردات کو وہ ہمیشہ اپنا ایک ذاتی معاملہ سمجھتی تھیں اور اس کی تشہیر اُن کو سخت ناپسند تھی۔ اِس خاص معاملے میں اُن سے بات کرنا ہر کسی کی ہمت اور بس میں نہ تھا۔ ایسا بہت کم اور بڑی مشکل سے ہوتا کہ وہ کسی عزیز کی درخواست اور منت سماجت پر اُس کے ہاں آنے پر رضامند ہوتیں۔ اُنھوں نے کبھی کوئی شے کسی سے قبول نہ کی اور برادری سے باہر کی کوئی عورت تو شاید اُن کی محفل میں بار پا جاتی لیکن کسی غیر محرم مرد کے لیے یہ ممکن نہ تھا۔ دوم: اُردو زبان اور اُس کے محاورے پر اُنھیں کچھ قدرت نہ تھی لیکن جب اُن پر یہ واردات گزرتی تو اُن کی فصیح و بلیغ اور بامحاورہ اُردو کسی بھی اہلِ زبان کے لیے باعثِ رشک ہوتی۔ سوم: طبعاً وہ خاتون بہت کم گو تھیں اور محلے کے بچوں کو بمشکل پہچانتی تھیں، لیکن اِس واردات کے دوران اگر کسی نئے بچے یا بچی کو اُن کے سامنے لایا جاتا تو وہ بلا تامّل نہ صرف اُس کے والدین کی نشاندہی کر دیتیں بلکہ اُن کے بارے میں کوئی ایسی سچی اور محکم بات کر دیتیں کہ واقفِ حال حیران رہ جاتے۔ چہارم: اس واردات کے دوران میں وہ ایسے موضوعات پر اعتماد اور بصیرت کے ساتھ گفتگو کرتیں جن کے متعلق وہ عام حالات میں ایک لفظ بھی نہ کہہ سکتی تھیں۔ پنجم: اس واردات میں کہی ہوئی باتیں جن کا تعلق مستقبل سے ہوتا، اکثر و بیشتر درست ثابت ہوتیں۔ مثال کے طور پر اُن کی اِسی بات کو لیجیے کہ ''بھائیو! اِن میں سے کوئی کیا کامیاب ہوگا شاید کوئی تیسرا بازی لے جائے۔'' اُن کا یہ بیان اُس وقت لوگوں کی سمجھ میں نہ آیا اور حیرانی کا سبب بنا کہ جب اُمیدوار ہی میدان میں دو ہیں اور ان کے حامی دِن رات اُن کے لیے کام کر رہے ہیں اور الیکشن سَر پر ہیں تو پھر یہ کیونکر ہوگا کہ اُن میں سے کوئی بھی کامیاب نہ ہو۔ آخر ایک نہ ایک کو تو ہونا ہی تھا۔

خود میرے لیے یہ بات اچنبے کی تھی مگر جب سال ڈیڑھ سال کے بعد ''شاہ جی'' کی بات سچی ثابت ہوئی تو وہ حیرانی تو رفع ہوگئی اور ایک اور حیرانی بڑھ گئی جو آج تک باقی ہے۔ ہوا یوں کہ حسام الدین اور شیخ محمد صادق میں بڑے معرکے کا رن پڑا اور جب ووٹوں کی آخری گنتی ہوئی تو شیخ محمد صادق کامیاب نکلے لیکن احراری اِس فیصلے کو آسانی سے کب ماننے والے تھے۔ اُنھوں نے مسلم لیگ کے خلاف عذر داری کر دی جو منظور ہوگئی اور شیخ محمد صادق کی کامیابی کالعدم قرار پائی، پھر بائی الیکشن (ضمنی انتخاب) ہوا۔ اِس موقع پر ایک آزاد اُمیدوار بھی میدان میں کود پڑا۔ یہ ڈاکٹر سیف الدین کچلو تھے اور اب جو ووٹ پڑے تو ڈاکٹر کچلو کامیاب قرار دیئے گئے اور

یوں تیسرا بازی لے گیا۔

میں نے یہ واقعہ یہاں دو وجوہ سے درج کیا ہے۔ اوّل اِس لیے کہ اس سے ہمیں علامہ اقبال کے پہلے لیکچر کے موضوع کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور دوم اِس لیے کہ یہ میری شنید نہیں، میری دید، میرا مشاہدہ ہے اور میں اس کا ایک ایسا عینی شاہد ہوں کہ اِس واقعے کی ایک ایک بات اور ایک ایک گوشہ میرے حافظے اور تاثر کی لوح پر نقش ہے۔[۱]

۱۔ محمد عثمان، پروفیسر، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۳۔۲۷۔

489- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , P.26.

490- Ibid.

491- Ibid.

492- E.W. Hoscking, *The Meaning of God in Human Experience* , 1912, P.106,107.

۴۹۳۔ شہزاد احمد، اسلامی فکر کی نئی تشکیل، مکتبہ خلیل، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۴۸۔

494- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religous Thought in Islam* , P.26.

495- Ibid.

۴۹۶۔ جان لاک (John Locke) کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ برہانی علم (Demonstrative Knowledge)

۲۔ وجدانی علم (Intuitive Knowledge)

برہانی علم کا تعلق ذہن کے ایسے عمل کے ساتھ ہے کہ جس کے تحت ذہن مختلف تصورات کے مابین موافقت اور عدم موافقت کا تعین قدم بقدم تدریجی انداز میں کرتا ہے تاہم بعض اوقات ہمارا ذہن مختلف تصورات کی مطابقت اور عدم مطابقت کا تعین کسی دوسرے تصور کے ساتھ موازنہ و تقابل کے بغیر فوری طور پر بھی کر لیتا ہے۔ اِسے وجدانی علم کہتے ہیں۔ جان لاک کے نزدیک گو برہانی اور وجدانی دونوں قسم کے علوم کے شواہد یقینی اور قابلِ اعتماد ہوتے ہیں تاہم ذہن جو علم وجدانی طور پر حاصل کرتا ہے اِس کے وثوق اور تیقن میں کوئی شک نہیں ہوتا۔ یوں یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ لاک اگرچہ برہانی اور وجدانی دونوں قسم کے علوم کا قائل ہے تاہم اُس کے نزدیک علم کی اِن دونوں اقسام کا تعلق ذہنی و شعوری عمل کے ساتھ ہی وابستہ ہے۔

ڈیوڈ ہیوم (David Hume) کے تصورِ علم کو جاننے سے قبل اُس کے نظریہ ارتسام (Impression) سے شناسائی حاصل کرنا ضروری ہے۔ ڈیوڈ ہیوم کہتا ہے کہ جب کوئی واقعہ وقوع پذیر ہوتا ہے تو ذہن پر اِس کے دو طرح سے اثرات پڑتے ہیں:

ایک تو یہ کہ وقوع پذیر ہونے والے واقعے کا اثر فوری طور پر ادراک کی سطح پر مرتسم ہوتا ہے۔

دوسرا یہ کہ اِس واقعے کی یاد واقعے کے تصور کی صورت میں حافظہ میں محفوظ رہ جاتی ہے۔

ہیوم کہتا ہے کہ کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہوتے ہوئے اِس واقعے کا ادراک کی سطح پر جو اثر مرتسم ہوتا ہے۔ اس کے ارتسام (Impression) کی شدت اِس واقعے کے اُس تصور کی شدت سے کہیں زیادہ ہوتی ہے جو بعد ازاں

یاد کی صورت میں ذہن میں محفوظ رہ جاتا ہے۔ ہیوم کے تصورِ ارتسام (The Doctrine of Impression) کو ایک مثال سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ فرض کریں سڑک پر ایک ہولناک حادثہ رُونما ہوتا ہے۔ اس حادثے کے وقوع پذیر ہوتے ہوئے ذہن پر جو اثرات مرتسم ہوتے ہیں اُن کی حیثیت ارتسام (Impression) کی ہے۔ اِس ارتسام (Impression) کی شدت کا اندازہ محض اِس حادثہ سے متعلق ذہن میں محفوظ رہ جانے والے خیال یا تصور کی شدت سے نہیں لگایا جا سکتا۔

ڈیوڈ ہیوم کو جان لاک کے اس دعویٰ سے مکمل اتفاق ہے کہ علم کی بنیاد تجربہ پر ہے اسی لیے ہیوم کے نزدیک ارتسام (Impression) کو تصورِ علم کی تشکیل میں تقدم حاصل ہے۔ ہیوم کے نزدیک تصورات (Ideas) ارتسامات (Impressions) سے جنم لیتے ہیں۔ ہیوم کہتا ہے کہ بہت سے ایسے تصورات جو ذہنی وادراکی سطح پر ارتسامات (Impressions) کے بغیر ہی رواج پا جاتے ہیں، حقیقی نہیں ہوتے، چنانچہ بقول ایڈون اے برٹ:

''ہیوم کے نزدیک یہ رشتہ (ارتسام اور تصور کا رشتہ) ایک عام معیار مہیا کرتا ہے جس کو ہم آسانی سے اُس وقت استعمال کر سکتے ہیں جب ہمیں معلوم ہو کہ کوئی تصور غلط ہے۔ اِس کا اصول یہ تھا کہ اِس تصور کا رشتہ اُس ارتسام سے ملاؤ جس سے وہ پیدا ہوا ہے۔ اگر وہ اس ارتسام کے مطابق ہے تو وہ صحیح ہے اور اگر وہ مطابق نہیں تو اِسے غلط سمجھ کر رد کر دینا چاہیے۔''[۱]

۱۔ برٹ ایڈون، اے، فلسفہ مذہب، مترجم: بشیر احمد ڈار، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۲۳۰۔

جان لاک اور ڈیوڈ ہیوم کے تصوراتِ علم سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ یہ دونوں فلسفی اور نفسیات دان علم کے تصور کو بہر صورت ذہن و شعور کے زندان تک ہی محدود قرار دیتے ہیں چنانچہ اقبال کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جان لاک اور ڈیوڈ ہیوم دونوں دانش ورجذبِ مذہبی کی حالت میں حاصل ہونے والے ایسے علم کے صحیح ادراک سے قاصر رہے جس کا تعلق ذہن و شعور کی کسی جہت سے نہیں ہوتا اور جس کا ادراک انسان کو اپنی شخصیت سے ماوراء ذرائع سے ہوتا ہے۔

۴۹۷۔ اسد اللہ خان غالب، دیوانِ غالب، مدینہ پبلشنگ کمپنی، بندر روڈ کراچی نمبر (۱) س۔ن، ص ۱۶۸۔

498- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religous Thought in Islam* , P.26.

499- Ibid, P.26,27.

500- Ibid, P.27.

۵۰۱۔ پکتھال، مارماڈیوک، اسلامی کلچر، مکتبہ تعمیرِ انسانیت، لاہور، س۔ن، ص ۱۶۔

۵۰۲۔ غزالی، امام، سرگزشتِ غزالی، مترجم: مولانا محمد حنیف ندوی، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۱۴۳۔

503- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religous Thought in Islam* , P.V.

504- Ibid, P.27.

505- Ibid.

506- Ibid.
507- Ibid.
508- Ibid.

□□□

کتابیات

القرآن

صحیح بخاری

صحیح مسلم

سنن ابی داؤد

۱۔ اسداللہ خان غالب، دیوانِ غالب، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۸۹۔

۲۔ افتخار حسین، ڈاکٹر آغا، قوموں کی شکست وزوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلس ترقی اَدب، لاہور، ۱۹۸۵ء

۳۔ اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر، پنجاب پبلشرز، کراچی، سن ندارد۔

۴۔ الطاف حسین حالی، دیوانِ حالی، خزینہ علم وادب، لاہور، ۲۰۰۱۔

۵۔ امین احسن اصلاحی، تدبرِ قرآن (جلد ہشتم)، تاج کمپنی، نئی دہلی، ۱۹۹۹ء۔

۶۔ برٹ ایڈون۔اے، فلسفہ مذہب، ترجمہ: بشیر احمد ڈار، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء۔

۷۔ بوعلی قلندر، مثنوی بوعلی شاہ قلندر، جے۔ایس۔سنگھ اینڈ سنز تاجران کتب، لاہور، ۱۹۳۸ء۔

۸۔ جلال الدین رومی، مولوی، مثنوی معنوی بسعی واہتمام: رینولڈ نیکلیسون، موسسۂ انتشارات امیر کبیر، تہران، ۱۳۹۹ء۔

۹۔ جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفا، مترجم: علامہ محمد اعظم سعیدی، ضیاء الدین پبلی کیشنز، کراچی، سن ندارد۔

۱۰۔ خان محمد چاولہ، اسلام اور فلسفہ، علمی کتاب گھر، لاہور، ۱۹۸۴ء۔

۱۱۔ خورشید رضوی، ڈاکٹر، شاخِ تنہا، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء۔

۱۲۔ دوبوئر، ٹی۔جے، تاریخ فلسفۂ اسلام، ترجمہ: ڈاکٹر سیّد عابد حسین، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء۔

۱۳۔ روبینہ ترین، ڈاکٹر، تصوف، تاریخ، اصطلاحات، بیکن بکس، ملتان، ۲۰۰۱ء۔

۱۴۔ شہزاد احمد، فرائڈ کی نفسیات—دو دور، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2005ء۔

۱۵۔ شہزاد احمد، فکرِ اسلامی کی نئی تشکیل، مکتبہ خلیل، لاہور، ۲۰۰۰ء۔

۱۶۔ شہاب الدین ندوی، مولانا، اسلام کی نشاۃِ اسلامیہ—قرآن کی نظر میں، مجلسِ نشریات اسلام،

کراچی، ۱۹۸۳ء۔
۱۷۔ شبیر کمال عباسی صاحبزادہ، بیتِ اقبال، عباسی پبلی کیشنز، گوجرانوالہ، ۱۹۹۴ء۔
۱۸۔ عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، حکمتِ رومی، مطبوعات ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۵ء۔
۱۹۔ عبدالحمید، جدید شعرائے اُردو، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۴۹ء۔
۲۰۔ عبدالکریم اَثری، عروۃ الوثقیٰ، مکتبہ اَثریہ، گجرات، ۱۹۹۶ء۔
۲۱۔ عبداللہ، سیّد، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء۔
۲۲۔ عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۵ء۔
۲۳۔ غزالی، امام، سرگزشتِ غزالی، مترجم: مولانا محمد حنیف، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۹ء۔
۲۴۔ غلام جیلانی برق، ڈاکٹر، فلسفیانِ اسلام، شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ پبلشرز، لاہور، سن ندارد۔
۲۵۔ فریدالدین عطار، خواجہ، منطق الطیر، تاج بک ڈپو، لاہور، ۱۹۳۷ء۔
۲۶۔ فوادسیزکین، ڈاکٹر، تاریخِ علوم میں تہذیبِ اسلامی کا مقام، ترجمہ: ڈاکٹر خورشید رضوی، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۴ء۔
۲۷۔ گوہر نوشاہی، مطالعہ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۱ء۔
۲۸۔ محمد اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، لاہور، سن ندارد۔
۲۹۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء۔
۳۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، ایضاً۔
۳۱۔ محمد اقبال، مطالعہ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں، ترتیب و ترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء۔
۳۲۔ محمد اقبال، مقالاتِ اقبال، مترجم: سیّد عبدالواحد معینی، آئینہ اَدب، لاہور، ۱۹۸۸ء۔
۳۳۔ محمد رفیع الدین، ڈاکٹر، حکمتِ اقبال، علمی کتاب خانہ، لاہور، سن ندارد۔
۳۴۔ محمد رفیق دلاوری، ابوالقاسم، جھوٹے نبی، نگارشات، لاہور، ۲۰۰۳ء۔
۳۵۔ محمد ظفر اقبال، فتنہ دجال، قرآن و حدیث کی روشنی میں، بیت العلوم، لاہور، ۱۴۲۶ء۔
۳۶۔ محمد عثمان، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء۔
۳۷۔ محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، مسعود پبلشنگ ہاؤس، کراچی، ۱۹۶۴ء۔
۳۸۔ محمد مارماڈیوک پکتھال، اسلامی کلچر، مترجم: پروفیسر محمد ایوب منیر، مکتبہ تعمیرِ انسانیت، لاہور، سن ندارد۔
۳۹۔ محمد مظہر الدین صدیقی، دینِ فطرت، مطبوعات ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۱ء۔
۴۰۔ محمد معروف، ڈاکٹر، ''علم اور رُوحانی تجربہ''، مشمولہ، تسہیلِ خطباتِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۱ء۔
۴۱۔ مصلح الدین، سعدی شیخ، کلیاتِ شیخ سعدی، چاپخانہ محمد علی علمی بازار بین الحرمین، طہران، ۱۳۳۸ھ۔
۴۲۔ موریس بوکائیلے، بائبل، قرآن اور سائنس، ترجمہ: ثناء الحق صدیقی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، ۱۹۸۱ء۔

۴۳۔ میر تقی میر، کلیاتِ میر، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء۔
۴۴۔ نسیم امروہوی، فرہنگِ اقبال، اظہار سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء۔
۴۵۔ وحیدالدین، سیّد، فلسفہ اقبال — خطبات کی روشنی میں، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء۔
۴۶۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، تجدید فکریاتِ اسلامی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۶ء۔
۴۷۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، زمان و مکاں، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۰ء۔
۴۸۔ ولیم جیمز، پروفیسر، نفسیاتِ وارداتِ رُوحانی، مترجم: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مجلس ترقی اَدب، لاہور، ۱۹۶۵ء۔
۴۹۔ ہارون یحییٰ، کائنات، نظریۂ وقت اور تقدیر، ترجمہ: ارشد علی رازی، اسلامک ریسرچ سینٹر پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

مجلّات

۱۔ ماہنامہ، الشریعہ، مدیر: محمد عمار خان ناصر، الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ۔
۲۔ سہ ماہی، پیغام آشنا، مدیر: ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، پاکستان، اسلام آباد۔
۳۔ مجلّہ، اقبال ریویو، مدیر: محمد رفیع الدین، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی۔
۴۔ مجلّہ، اقبال، مدیر: احمد ندیم قاسمی، بزمِ اقبال، کلب روڈ، لاہور۔

Bibliography

1- Abdul Hakim, Dr., Khalifa *The Metaphysics of Rumi*, Institute of Islamic Culture, Lahore. 1999.

2- Bashir Ahmad Dar *Iqbal and Post Kantian Voluntarism,* Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1956.

3- Bergson, Henri, *An Introduction to Metaphysics*, McMillan and Co., Ltd, London, 1913.

4- Bergson, Henri, *Creative Evolution,* Translated by Arthur Mitchell, McMillan & Co, Ltd, London, 1964.

5- Conford F.M. *Plato's Theory of Knowledge,* Roultedge & Kegan Paul, London, 1979.

6- Dunean Black, McDonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Kayats, Beirut, 1965.

7- Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, Penguin Books Ltd, Harmond Worth, Middlesex, England,1971.

8- Hoscking E.W. *The Meaning of God in Human Experience* ,1912.

9- Freud, Sigmund, *An Outline of Psychoanalysis,* Tr., by Stratchery James, 6th Ed. The Hogarth Press, London and the Institute of Psychoanalysis, Fourth Ed.

10- Freud, Sigmund, *Collected Papers* (Vol-IV), Translated by Riviere Joan, Hogarth Press, London and the Institute of Psychoanalysis, 3rd Ed. 1946.

11- Freud, Sigmund, *Interpretation of Dreams,* Tr., by Brill, A.A. George Allen And Unwin Ltd, London, 3rd ed. 1932.

12- Freud, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis,* Tr., by Sprott, W.J.K. The Horath Press, Ltd, London and the Institute of Psychoanalysis, Fourth Ed. 1949.

13- Freud, Sigmund, *Totem And Taboo,* Tr., by Stratchery James, Roultedge and Kegan Paul, London, 1st Ed. 1950.

14- Hollander, Bernard, *A History of Philosophy and Science* , (Vol-I), Kegan Paul, Trench Trulener & Co., Ltd, New York, Year Not Mentioned.

15- Ishrat Hasan anver, Dr., *The Metaphysics of Iqbal*, Sh., Muhammad Ashraf, Lahore,1963.

16- Joad, C.E.M. *Guide To Philosophy,* Victor Gollancs Ltd, London,

1938.

17- Latif Ahmad Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore,1977.

18- Liebman, Joshua Loth, *Peace of Mind*, Bantom Books, New York,1955.

19- Mazharuddin Siddiqi,*The Image of the West in Iqbal,* Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1965.

20- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sh., Muhammad Ashraf, Lahore,1965.

21- Muhammad Sharif, Mian, *A History of Muslim Philosophy.*

22- Muzaffar-ud-Din, Dr. Syed, *Muslim Thought and its Source,* Sh., Muhammad Ashraf, Lahore, 1953.

23- Nizamat Jung, Sir., *An Approach to the Study of the Quran,* Muhammad Ashraf, Lahore, 1947.

24- Nicholson, Reynold A., Translator, *The Secret of the Self*, By Muhammad Iqbal, Sh., Muhammad Ashraf, Lahore, 1975.

25- Radhakrshinan, S. *An Idealist View of Life*, George Allen and Union Ltd, London, 1932.

26- Radhakrishnan, S. *The Hindu View of Life,* George Allen & Union Ltd., New York,1927.

27- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1948.

28- Stace, W.T., *A Critical History of Greek Philosophy* , McMillan & Co. New York, 1962.

29- Stace, W.T. *Mysticism and Philosophy,* McMillan & Co. Ltd., London, 1961.

30- Sultan Bashir-ud-Din Muhmood, *Dooms Day and Life after Death,* Holy Quran Research Foundation, Islamabad, 1987.

31- William James, *The Varieties of Religious Experience,* Gifford Lectures delivered at Edinburg, 1901, 1902, Harvard University, March, 1902.

32- Zafar Iqbal Rao, *Iqbal And his Contemporary Western Literary Movements,* Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2003.

Knowledge and Religious Experience

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. But the kind of knowledge that poetic inspiration brings is essentially individual in its character; it is figurative, vague, and indefinite. Religion, in its more advanced forms, rises higher than poetry. It moves from individual to society. 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. Is it then possible to apply the purely rational method of philosophy to religion? The spirit of philosophy is one of free inquiry. It suspects all authority. Its function is to trace the uncritical assumptions of human thought to their hiding places, and in this pursuit it may finally end in denial or a frank admission of the incapacity of pure reason to reach the Ultimate Reality. The essence of religion, on the other hand, is faith; and faith, like the bird, sees its 'trackless way' unattended by intellect which, in the words of the great mystic poet of Islam, 'only waylays the living heart of man and robs it of the invisible wealth of life that lies within'. Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a cognitive content, and the existence of rival parties—scholastics and mystics—in the history of religion shows that idea is a vital element in religion. Apart from this, religion on its doctrinal side, as defined by Professor Whitehead, is 'a system of general truths which have the effect of transforming character when they are sincerely held and vividly apprehended'. Now, since the transformation and guidance of man's inner and outer life is the essential aim of religion, it is obvious that the general truths which it embodies must not remain unsettled. No one would hazard action on the basis of a doubtful principle of conduct. Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science. Science may ignore a rational metaphysics; indeed, it has ignored it so far. Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself. That is why Professor Whitehead has acutely remarked that 'the ages of faith are the ages of rationalism'. But to rationalize faith is not to admit the superiority of philosophy over religion. Philosophy, no doubt, has jurisdiction to judge

religion, but what is to be judged is of such a nature that it will not submit to the jurisdiction of philosophy except on its own terms. While sitting in judgement on religion, philosophy cannot give religion an inferior place among its data. 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. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect.

The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself. His constant prayer was: 'God! grant me knowledge of the ultimate nature of things!' The work of later mystics and non-mystic rationalists forms an exceedingly instructive chapter in the history of our culture, inasmuch as it reveals a longing for a coherent system of ideas, a spirit of whole-hearted devotion to truth, as well as the limitations of the age, which rendered the various theological movements in Islam less fruitful than they might have been in a different age. As we all know, Greek philosophy has been a great cultural force in the history of Islam. Yet a careful study of the Qur'an and the various schools of scholastic theology that arose under the inspiration of Greek thought disclose the remarkable fact that while Greek philosophy very much broadened the outlook of Muslim thinkers, it, on the whole, obscured their vision of the Qur'an. Socrates concentrated his attention on the human world alone. To him the proper study of man was man and not the world of plants, insects, and stars. How unlike the spirit of the Qur'an, which sees in the humble bee a recipient of Divine inspiration and constantly calls upon the reader to observe the perpetual change of the winds, the alternation of day and night, the clouds, the starry heavens, and the planets swimming through infinite space! As a true disciple of Socrates, Plato despised sense perception which, in his view, yielded mere opinion and no real knowledge. How unlike the Qur'an, which regards 'hearing' and 'sight' as the most valuable Divine gifts and declares them to be accountable to God for their activity in this world. This is

what the earlier Muslim students of the Qur'an completely missed under the spell of classical speculation. They read the Qur'an in the light of Greek thought. It took them over two hundred years to perceive —though not quite clearly— that the spirit of the Qur'an was essentially anti-classical, and the result of this perception was a kind of intellectual revolt, the full significance of which has not been realized even up to the present day. It was partly owing to this revolt and partly to his personal history that Ghazali based religion on philosophical scepticism - a rather unsafe basis for religion and not wholly justified by the spirit of the Qur'an. Ghazali's chief opponent, Ibn Rushd, who defended Greek philosophy against the rebels, was led, through Aristotle, to what is known as the doctrine of Immortality of Active Intellect, a doctrine which once wielded enormous influence on the intellectual life of France and Italy, but which, to my mind, is entirely opposed to the view that the Qur'an takes of the value and destiny of the human ego. Thus Ibn Rushd lost sight of a great and fruitful idea in Islam and unwittingly helped the growth of that enervating philosophy of life which obscures man's vision of himself, his God, and his world. The more constructive among the Ash'arite thinkers were no doubt on the right path and anticipated some of the more modern forms of Idealism; yet, on the whole, the object of the Ash'arite movement was simply to defend orthodox opinion with the weapons of Greek dialectic. The Mu'tazilah, conceiving religion merely as a body of doctrines and ignoring it as a vital fact, took no notice of non-conceptual modes of approaching Reality and reduced religion to a mere system of logical concepts ending in a purely negative attitude. They failed to see that in the domain of knowledge—scientific or religious—complete independence of thought from concrete experience is not possible.

It cannot, however, be denied that Ghazali's mission was almost apostolic like that of Kant in Germany of the eighteenth century. In Germany rationalism appeared as an ally of religion, but she soon realized that the dogmatic side of religion was incapable of demonstration. The only course open to her was to eliminate dogma from the sacred record. With the elimination of dogma came the utilitarian view of morality, and thus rationalism completed the reign of unbelief. Such was the state of theological thought in Germany when Kant appeared. His Critique of Pure Reason revealed the limitations of human reason and reduced the whole work of the rationalists to a heap of ruins. And justly has he been described as God's greatest gift to his country. Ghazali's philosophical scepticism which, however, went a little too far, virtually did the same kind of work in the world of Islam in breaking the back of that proud but shallow rationalism which moved in the same direction as pre-Kantian rationalism in Germany. There is, however, one

important difference between Ghazali and Kant. Kant, consistently with his principles, could not affirm the possibility of a knowledge of God. Ghazali, finding no hope in analytic thought, moved to mystic experience, and there found an independent content for religion. In this way he succeeded in securing for religion the right to exist independently of science and metaphysics. But the revelation of the total Infinite in mystic experience convinced him of the finitude and inconclusiveness of thought and drove him to draw a line of cleavage between thought and intuition. He failed to see that thought and intuition are organically related and that thought must necessarily simulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time. The idea that thought is essentially finite, and for this reason unable to capture the Infinite, is based on a mistaken notion of the movement of thought in knowledge. It is the inadequacy of the logical understanding which finds a multiplicity of mutually repellent individualities with no prospect of their ultimate reduction to a unity that makes us sceptical about the conclusiveness of thought. In fact, the logical understanding is incapable of seeing this multiplicity as a coherent universe. Its only method is generalization based on resemblances, but its generalizations are only fictitious unities which do not affect the reality of concrete things. In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments. In its essential nature, then, thought is not static; it is dynamic and unfolds its internal infinitude in time like the seed which, from the very beginning, carries within itself the organic unity of the tree as a present fact. Thought is, therefore, the whole in its dynamic self-expression, appearing to the temporal vision as a series of definite specifications which cannot be understood except by a reciprocal reference. Their meaning lies not in their self-identity, but in the larger whole of which they are the specific aspects. This larger whole is to use a Qur'anic metaphor, a kind of 'Preserved Tablet', which holds up the entire undetermined possibilities of knowledge as a present reality, revealing itself in serial time as a succession of finite concepts appearing to reach a unity which is already present in them. It is in fact the presence of the total Infinite in the movement of knowledge that makes finite thinking possible. Both Kant and Ghazali failed to see that thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude. The finitudes of Nature are reciprocally exclusive. Not so the finitudes of thought which is, in its essential nature, incapable of limitation and cannot remain imprisoned in the narrow circuit of its own individuality. In the wide world beyond itself nothing is alien to it. It is in its progressive participation in the life of the apparently alien that thought demolishes the walls of its finitude and enjoys its potential infinitude. Its movement becomes possible only

because of the implicit presence in its finite individuality of the infinite, which keeps alive within it the flame of aspiration and sustains it in its endless pursuit. It is a mistake to regard thought as inconclusive, for it too, in its own way, is a greeting of the finite with the infinite.

During the last five hundred years religious thought in Islam has been practically stationary. There was a time when European thought received inspiration from the world of Islam. The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture. During all the centuries of our intellectual stupor Europe has been seriously thinking on the great problems in which the philosophers and scientists of Islam were so keenly interested. Since the Middle Ages, when the schools of Muslim theology were completed, infinite advance has taken place in the domain of human thought and experience. The extension of man's power over Nature has given him a new faith and a fresh sense of superiority over the forces that constitute his environment. New points of view have been suggested, old problems have been re-stated in the light of fresh experience, and new problems have arisen. It seems as if the intellect of man is outgrowing its own most fundamental categories - time, space, and causality. With the advance of scientific thought even our concept of intelligibility is undergoing a change. The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggests new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy. No wonder then that the younger generation of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith. With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of theological thought in Islam. Besides this it is not possible to ignore generally anti-religious and especially anti-Islamic propaganda in Central Asia which has already crossed the Indian frontier. Some of the apostles of this movement are born Muslims, and one of them, Tevfik Fikret, the Turkish poet, who died only a short time ago, has gone to the extent of using our great poet-thinker, Mirz Abd al-Qadir Bedil of Akbarabad, for the purposes of this movement. Surely, it is high time to look to the essentials of Islam. In these lectures I propose to undertake a philosophical discussion of some of the basic of ideas of Islam, in the hope that this may, at least, be helpful towards a proper understanding of the meaning of Islam as a message to humanity.

Also with a view to give a kind of ground-outline for further discussion, I propose, in this preliminary lecture, to consider the character of knowledge and religious experience.

The main purpose of the Qur'an is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe. It is in view of this essential aspect of the Quranic teaching that Goethe, while making a general review of Islam as an educational force, said to Eckermann: 'You see this teaching never fails; with all our systems, we cannot go, and generally speaking no man can go, farther than that. The problem of Islam was really suggested by the mutual conflict, and at the same time mutual attraction, presented by the two forces of religion and civilization. The same problem confronted early Christianity. The great point in Christianity is the search for an independent content for spiritual life which, according to the insight of its founder, could be elevated, not by the forces of a world external to the soul of man, but by the revelation of a new world within his soul. Islam fully agrees with this insight and supplements it by the further insight that the illumination of the new world thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeates it through and through.

Thus the affirmation of spirit sought by Christianity would come not by the renunciation of external forces which are already permeated by the illumination of spirit, but by a proper adjustment of man's relation to these forces in view of the light received from the world within. It is the mysterious touch of the ideal that animates and sustains the real, and through it alone we can discover and affirm the ideal. With Islam the ideal and the real are not two opposing forces which cannot be reconciled. The life of the ideal consists, not in a total breach with the real which would tend to shatter the organic wholeness of life into painful oppositions, but in the perpetual endeavour of the ideal to appropriate the real with a view eventually to absorb it, to convert it into itself and illuminate its whole being. It is the sharp opposition between the subject and the object, the mathematical without and the biological within, that impressed Christianity. Islam, however, faces the opposition with a view to overcome it. This essential difference in looking at a fundamental relation determines the respective attitudes of these great religions towards the problem of human life in its present surroundings. Both demand the affirmation of the spiritual self in man, with this difference only that Islam, recognizing the contact of the ideal with the real, says 'yes' to the world of matter and points the way to master it with a view to discover a basis for a realistic regulation of life.

What, then, according to the Qur'an, is the character of the universe which we inhabit? In the first place, it is not the result of a mere creative sport:

'We have not created the Heavens and the earth and whatever is between them in sport. We have not created them but for a serious end: but the greater part of them understand it not' (44:38-39).

It is a reality to be reckoned with:

'Verily in the creation of the Heavens and of the earth, and in the succession of the night and of the day, are signs for men of understanding; who, standing and sitting and reclining, bear God in mind and reflect on the creation of the Heavens and of the earth, and say: "Oh, our Lord! Thou hast not created this in vain" (3:190-91).

Again the universe is so constituted that it is capable of extension:

'He (God) adds to His creation what He wills' (35:1).

It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change. Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth:

'Say - go through the earth and see how God hath brought forth all creation; hereafter will He give it another birth' (29:20).

In fact, this mysterious swing and impulse of the universe, this noiseless swim of time which appears to us, human beings, as the movement of day and night, is regarded by the Qur'an as one of the greatest signs of God:

'God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight' (24:44).

This is why the Prophet said: 'Do not vilify time, for time is God. And this immensity of time and space carries in it the promise of a complete subjugation by man whose duty is to reflect on the signs of God, and thus discover the means of realizing his conquest of Nature as an actual fact:

'See ye not how God hath put under you all that is in the Heavens, and all that is on the earth, and hath been bounteous to you of His favours both in relation to the seen and the unseen?' (31:20).

'And He hath subjected to you the night and the day, the sun and the moon, and the stars too are subject to you by His behest; verily in this are signs for those who understand' (16:12).

Such being the nature and promise of the universe, what is the nature of man whom it confronts on all sides? Endowed with a most suitable mutual adjustment of faculties he discovers himself down below in the scale of life, surrounded on all sides by the forces of obstruction:

'That of goodliest fabric We created man, then brought him down to the lowest of the low' (95:4-5).

And how do we find him in this environment? A 'restless' being engrossed in his ideals to the point of forgetting everything else, capable of inflicting pain on himself in his ceaseless quest after fresh scopes for self-expression. With all his failings he is superior to Nature, inasmuch

as he carries within him a great trust which, in the words of the Qur'an, the heavens and the earth and the mountains refused to carry:

'Verily We proposed to the Heavens and to the earth and to the mountains to receive the trust (of personality), but they refused the burden and they feared to receive it. Man alone undertook to bear it, but hath proved unjust, senseless!' (33:72).

His career, no doubt, has a beginning, but he is destined, perhaps, to become a permanent element in the constitution of being.

'Thinketh man that he shall be thrown away as an object of no use? Was he not a mere embryo? Then he became thick blood of which God formed him and fashioned him, and made him twain, male and female. Is not He powerful enough to quicken the dead?' (75:36-40).

When attracted by the forces around him, man has the power to shape and direct them; when thwarted by them, he has the capacity to build a much vaster world in the depths of his own inner being, wherein he discovers sources of infinite joy and inspiration. Hard his lot and frail his being, like a rose-leaf, yet no form of reality is so powerful, so inspiring, and so beautiful as the spirit of man! Thus in his inmost being man, as conceived by the Qur'an, is a creative activity, an ascending spirit who, in his onward march, rises from one state of being to another:

'But Nay! I swear by the sunset's redness and by the night and its gatherings and by the moon when at her full, that from state to state shall ye be surely carried onward' (84:16-19).

It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces, now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a co-worker with him, provided man takes the initiative:

'Verily God will not change the condition of men, till they change what is in themselves' (13:11).

If he does not take the initiative, if he does not evolve the inner richness of his being, if he ceases to feel the inward push of advancing life, then the spirit within him hardens into stone and he is reduced to the level of dead matter. But his life and the onward march of his spirit depend on the establishment of connexions with the reality that confronts him. It is knowledge that establishes these connexions, and knowledge is sense-perception elaborated by understanding.

'When thy Lord said to the Angels, "Verily I am about to place one in my stead on earth," they said, "Wilt Thou place there one who will do ill and shed blood, when we celebrate Thy praise and extol Thy holiness?" God said, "Verily I know what ye know not!" And He taught Adam the names of all things, and then set them before the Angels, and

said, "Tell me the names of these if ye are endowed with wisdom." They said, "Praise be to Thee! We have no knowledge but what Thou hast given us to know. Thou art the Knowing, the Wise". He said, "O Adam, inform them of the names." And when he had informed them of the names, God said, "Did I not say to you that I know the hidden things of the Heavens and of the earth, and that I know what ye bring to light and what ye hide?" (2:30-33).

The point of these verses is that man is endowed with the faculty of naming things, that is to say, forming concepts of them, and forming concepts of them is capturing them. Thus the character of man's knowledge is conceptual, and it is with the weapon of this conceptual knowledge that man approaches the observable aspect of Reality. The one noteworthy feature of the Qur'an is the emphasis that it lays on this observable aspect of Reality. Let me quote here a few verses:

'Assuredly, in the creation of the Heavens and of the earth; and in the alternation of night and day; and in the ships which pass through the sea with what is useful to man; and in the rain which God sendeth down from Heaven, giving life to the earth after its death, and scattering over it all kinds of cattle; and in the change of the winds, and in the clouds that are made to do service between the Heavens and the earth - are signs for those who understand' (2:164).

'And it is He Who hath ordained for you that ye may be guided thereby in the darkness of the land and of the sea! Clear have We made Our signs to men of knowledge. And it is He Who hath created you of one breath, and hath provided you an abode and resting place (in the womb). Clear have We made Our signs for men of insight! And it is He Who sendeth down rain from Heaven: and We bring forth by it the buds of all the plants and from them bring We forth the green foliage, and the close-growing grain, and palm trees with sheaths of clustering dates, and gardens of grapes, and the olive, and the pomegranate, like and unlike. Look you on their fruits when they ripen. Truly herein are signs unto people who believe' (6:97-99).

'Hast thou not seen how thy Lord lengthens out the shadow? Had He pleased He had made it motionless. But We made the sun to be its guide; then draw it in unto Us with easy in drawing' (25:45-46).

'Can they not look up to the clouds, how they are created; and to the Heaven how it is upraised; and to the mountains how they are rooted, and to the earth how it is outspread?' (88:17-20).

'And among His signs are the creation of the Heavens and of the earth, and your variety of tongues and colours. Herein truly are signs for all men' (30:22).

No doubt, the immediate purpose of the Qur'an in this reflective observation of Nature is to awaken in man the consciousness of that of

which Nature is regarded a symbol. But the point to note is the general empirical attitude of the Qur'an which engendered in its followers a feeling of reverence for the actual and ultimately made them the founders of modern science. It was a great point to awaken the empirical spirit in an age which renounced the visible as of no value in men's search after God. According to the Qur'an, as we have seen before, the universe has a serious end. Its shifting actualities force our being into fresh formations. The intellectual effort to overcome the obstruction offered by it, besides enriching and amplifying our life, sharpens our insight, and thus prepares us for a more masterful insertion into subtler aspects of human experience. It is our reflective contact with the temporal flux of things which trains us for an intellectual vision of the non-temporal. Reality lives in its own appearances; and such a being as man, who has to maintain his life in an obstructing environment, cannot afford to ignore the visible. The Qur'an opens our eyes to the great fact of change, through the appreciation and control of which alone it is possible to build a durable civilization. The cultures of Asia and, in fact, of the whole ancient world failed, because they approached Reality exclusively from within and moved from within outwards. This procedure gave them theory without power, and on mere theory no durable civilization can be based.

There is no doubt that the treatment of religious experience, as a source of Divine knowledge, is historically prior to the treatment of other regions of human experience for the same purpose. The Qur'an, recognizing that the empirical attitude is an indispensable stage in the spiritual life of humanity, attaches equal importance to all the regions of human experience as yielding knowledge of the Ultimate Reality which reveals its symbols both within and without. One indirect way of establishing connexions with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense-perception; the other way is direct association with that reality as it reveals itself within. The naturalism of the Qur'an is only a recognition of the fact that man is related to nature, and this relation, in view of its possibility as a means of controlling her forces, must be exploited not in the interest of unrighteous desire for domination, but in the nobler interest of a free upward movement of spiritual life. In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be supplemented by the perception of what the Qur'an describes as Fu'ad or Qalb, i.e. heart:

'God hath made everything which He hath created most good; and began the creation of man with clay; then ordained his progeny from germs of life, from sorry water; then shaped him, and breathed of His spirit unto him, and gave you hearing and seeing and heart: what little

thanks do ye return?' (32:7-9).

The 'heart' is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Rumi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception. It is, according to the Qur'an, something which 'sees', and its reports, if properly interpreted, are never false. We must not, however, regard it as a mysterious special faculty; it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the word, does not play any part. Yet the vista of experience thus opened to us is as real and concrete as any other experience. To describe it as psychic, mystical, or super-natural does not detract from its value as experience. To the primitive man all experience was super-natural. Prompted by the immediate necessities of life he was driven to interpret his experience, and out of this interpretation gradually emerged 'Nature' in our sense of the word. The total-Reality, which enters our awareness and appears on interpretation as an empirical fact, has other ways of invading our consciousness and offers further opportunities of interpretation. The revealed and mystic literature of mankind bears ample testimony to the fact that religious experience has been too enduring and dominant in the history of mankind to be rejected as mere illusion. 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. Bukhari and other traditionists have given us a full account of his observation of the psychic Jewish youth, Ibn Sayy'ad, 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. However, in reply to it I suggest the analogy of our daily social experience. How do we know other minds in our social intercourse? It is obvious that we know our own self and Nature by inner reflection and sense-perception respectively. We possess no sense for the experience of other minds. The only ground of my knowledge of a conscious being before me is the physical movements similar to my own from which I infer the presence of another conscious being. Or we may say, after Professor Royce, that our fellows are known to be real because they respond to our signals and thus constantly supply the necessary supplement to our own fragmentary meanings. Response, no doubt, is the test of the presence of a conscious self, and the Qur'an also takes the same view:

'And your Lord saith, call Me and I respond to your call' (40:60).

'And when My servants ask thee concerning Me, then I am nigh unto them and answer the cry of him that crieth unto Me' (2:186).

It is clear that whether we apply the physical criterion or the non-physical and more adequate criterion of Royce, in either case our knowledge of other minds remains something like inferential only. Yet we feel that our experience of other minds is immediate and never entertain any doubt as to the reality of our social experience. I do not, however, mean, at the present stage of our inquiry, to build on the implications of our knowledge of other minds, an idealistic argument in favour of the reality of a Comprehensive Self. All that I mean to suggest is that the immediacy of our experience in the mystic state is not without a parallel. It has some sort of resemblance to our normal experience and probably belongs to the same category.

4. Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated. Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be

conveyed to others in the form of propositions, but the content itself cannot be so transmitted. Thus in the following verses of the Qur'an it is the psychology and not the content of the experience that is given:

'It is not for man that God should speak to him, but by vision or from behind a veil; or He sendeth a messenger to reveal by His permission what He will: for He is Exalted, Wise' (42:51).

'By the star when it setteth,
Your compatriot erreth not, nor is he led astray.
Neither speaketh he from mere impulse.
The Qur'an is no other than the revelation revealed to him:
One strong in power taught it him,
Endowed with wisdom with even balance stood he
In the highest part of the horizon:
Then came he nearer and approached,
And was at the distance of two bows or even closer -
And he revealed to the servant of God what he revealed:
His heart falsified not what he saw:
What! will ye then dispute with him as to what he saw?
He had seen him also another time
Near the Sidrah tree which marks the boundary:
Near which is the garden of repose:
When the Sidrah tree was covered with what covered it:
His eye turned not aside, nor did it wander:
For he saw the greatest of the signs of the Lord' (53:1-18).

The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect. It must, however, be noted that mystic feeling, like all feeling, has a cognitive element also; and it is, I believe, because of this cognitive element that it lends itself to the form of idea. In fact, it is the nature of feeling to seek expression in thought. It would seem that the two — feeling and idea— are the non-temporal and temporal aspects of the same unit of inner experience. But on this point I cannot do better than quote Professor Hocking who has made a remarkably keen study of feeling in justification of an intellectual view of the content of religious consciousness:

'What is that other-than-feeling in which feeling may end? I answer, consciousness of an object. Feeling is instability of an entire conscious self: and that which will restore the stability of this self lies not within its own border but beyond it. Feeling is outward-pushing, as idea is outward-reporting: and no feeling is so blind as to have no idea of its own object. As a feeling possesses the mind, there also possesses the mind, as an integral part of that feeling, some idea of the kind of thing which will bring it to rest. A feeling without a direction is as impossible

as an activity without a direction: and a direction implies some objective. There are vague states of consciousness in which we seem to be wholly without direction; but in such cases it is remarkable that feeling is likewise in abeyance. For example, I may be dazed by a blow, neither realizing what has happened nor suffering any pain, and yet quite conscious that something has occurred: the experience waits an instant in the vestibule of consciousness, not as feeling but purely as fact, until idea has touched it and defined a course of response. At that same moment, it is felt as painful. If we are right, feeling is quite as much an objective consciousness as is idea: it refers always to something beyond the present self and has no existence save in directing the self toward that object in whose presence its own career must end!'

Thus you will see that it is because of this essential nature of feeling that while religion starts with feeling, it has never, in its history, taken itself as a matter of feeling alone and has constantly striven after metaphysics. The mystic's condemnation of intellect as an organ of knowledge does not really find any justification in the history of religion. But Professor Hocking's passage just quoted has a wider scope than mere justification of idea in religion. The organic relation of feeling and idea throws light on the old theological controversy about verbal revelation which once gave so much trouble to Muslim religious thinkers. Inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in idea which, in its turn, tends to develop out of itself its own visible garment. It is no mere metaphor to say that idea and word both simultaneously emerge out of the womb of feeling, though logical understanding cannot but take them in a temporal order and thus create its own difficulty by regarding them as mutually isolated. There is a sense in which the word is also revealed.

5. The mystic's intimate association with the eternal which gives him a sense of the unreality of serial time does not mean a complete break with serial time. The mystic state in respect of its uniqueness remains in some way related to common experience. This is clear from the fact that the mystic state soon fades away, though it leaves a deep sense of authority after it has passed away. Both the mystic and the prophet return to the normal levels of experience, but with this difference that the return of the prophet, as I will show later, may be fraught with infinite meaning for mankind.

For the purposes of knowledge, then, the region of mystic experience is as real as any other region of human experience and cannot be ignored merely because it cannot be traced back to sense-perception. Nor is it possible to undo the spiritual value of the mystic state by specifying the organic conditions which appear to determine it. Even if the postulate of modern psychology as to the interrelation of body and mind is assumed to be true, it is illogical to discredit the value of the

mystic state as a revelation of truth. Psychologically speaking, all states, whether their content is religious or non-religious, are organically determined. The scientific form of mind is as much organically determined as the religious. Our judgement as to the creations of genius is not at all determined or even remotely affected by what our psychologists may say regarding its organic conditions. A certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity; but the antecedent condition cannot be regarded as the whole truth about the character of what is received. The truth is that the organic causation of our mental states has nothing to do with the criteria by which we judge them to be superior or inferior in point of value. 'Among the visions and messages', says Professor William James,

'some have always been too patently silly, among the trances and convulsive seizures some have been too fruitless for conduct and character, to pass themselves off as significant, still less as divine. In the history of Christian mysticism the problem how to discriminate between such messages and experiences as were really divine miracles, and such others as the demon in his malice was able to counterfeit, thus making the religious person twofold more the child of hell he was before, has always been a difficult one to solve, needing all the sagacity and experience of the best directors of conscience. In the end it had come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots'.

The problem of Christian mysticism alluded to by Professor James has been in fact the problem of all mysticism. The demon in his malice does counterfeit experiences which creep into the circuit of the mystic state. As we read in the Qur'an:

'We have not sent any Apostle or Prophet before thee among whose desires Satan injected not some wrong desire, but God shall bring to nought that which Satan had suggested. Thus shall God affirm His revelations, for God is Knowing and Wise' (22:52).

And it is in the elimination of the satanic from the Divine that the followers of Freud have done inestimable service to religion; though I cannot help saying that the main theory of this newer psychology does not appear to me to be supported by any adequate evidence. If our vagrant impulses assert themselves in our dreams, or at other times we are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the normal self. The occasional invasion of these suppressed impulses on the region of our normal self tends more to show the temporary disruption of our habitual system of responses rather than their perpetual presence in some dark corner of the mind. However, the theory is briefly this. During the process of our adjustment to our environment we are exposed to all sorts of stimuli. Our habitual

responses to these stimuli gradually fall into a relatively fixed system, constantly growing in complexity by absorbing some and rejecting other impulses which do not fit in with our permanent system of responses. The rejected impulses recede into what is called the 'unconscious region' of the mind, and there wait for a suitable opportunity to assert themselves and take their revenge on the focal self. They may disturb our plans of action, distort our thought, build our dreams and phantasies, or carry us back to forms of primitive behaviour which the evolutionary process has left far behind. Religion, it is said, is a pure fiction created by these repudiated impulses of mankind with a view to find a kind of fairyland for free unobstructed movement. Religious beliefs and dogmas, according to the theory, are no more than merely primitive theories of Nature, whereby mankind has tried to redeem Reality from its elemental ugliness and to show it off as something nearer to the heart's desire than the facts of life would warrant. That there are religions and forms of art, which provide a kind of cowardly escape from the facts of life, I do not deny. All that I contend is that this is not true of all religions. No doubt, religious beliefs and dogmas have a metaphysical significance; but it is obvious that they are not interpretations of those data of experience which are the subject of the science of Nature. Religion is not physics or chemistry seeking an explanation of Nature in terms of causation; it really aims at interpreting a totally different region of human experience —religious experience— the data of which cannot be reduced to the data of any other science. In fact, it must be said in justice to religion that it insisted on the necessity of concrete experience in religious life long before science learnt to do so. The conflict between the two is due not to the fact that the one is, and the other is not, based on concrete experience. Both seek concrete experience as a point of departure. Their conflict is due to the misapprehension that both interpret the same data of experience. We forget that religion aims at reaching the real significance of a special variety of human experience.

Nor is it possible to explain away the content of religious consciousness by attributing the whole thing to the working of the sex-impulse. The two forms of consciousness —sexual and religious— are often hostile or, at any rate, completely different to each other in point of their character, their aim, and the kind of conduct they generate. The truth is that in a state of religious passion we know a factual reality in some sense outside the narrow circuit of our personality. To the psychologist religious passion necessarily appears as the work of the subconscious because of the intensity with which it shakes up the depths of our being. In all knowledge there is an element of passion, and the object of knowledge gains or loses in objectivity with the rise and fall in the intensity of passion. That is most real to us which stirs up the entire

fabric of our personality. As Professor Hocking pointedly puts it:

'If ever upon the stupid day-length time-span of any self or saint either, some vision breaks to roll his life and ours into new channels, it can only be because that vision admits into his soul some trooping invasion of the concrete fullness of eternity. Such vision doubtless means subconscious readiness and subconscious resonance too, —but the expansion of the unused air-cells does not argue that we have ceased to breathe the outer air:— the very opposite!'

A purely psychological method, therefore, cannot explain religious passion as a form of knowledge. It is bound to fail in the case of our newer psychologists as it did fail in the case of Locke and Hume.

The foregoing discussion, however, is sure to raise an important question in your mind. Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity? If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind, religion would have been the possession of a few individuals only. Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience. The pragmatic test judges it by its fruits. The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet. In the lecture that follows, I will apply the intellectual test.

ڈاکٹر محمد آصف اعوان اقبال کے دیرینہ غیبی شاگرد و مرید ہیں اور مجھے بہت عزیز ہیں۔ ان کی پہلی کوشش ’’اقبال کا تیسرا خطبہ: The Conception of God and the meaning of Prayer... تحقیقی اور توضیحی مطالعہ‘‘ کے عنوان سے قبول عامی و عالم حاصل کر چکی ہے۔ اب یہی مصنف اپنی دوسری کوشش ’’اقبال کا پہلا خطبہ: Knowledge and Religious Experience...... تحقیقی اور توضیحی مطالعہ‘‘ اپنے ہاتھوں میں لیے کھڑا ہے۔ جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے کہ ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے کوئی نئی بات نہیں کی بلکہ اقبال کی ہر تحقیق کو توضیح سے موثر بنا دیا ہے اور ہر توضیح کو تحقیق سے مؤقر کیا ہے۔ یہ کام اتنا آسان نہیں کیونکہ پیش روی سے رجوع مشکل ہوتا ہے۔ اس خطبہ میں اقبال نے خالص روحانی کیفیات کو منطقی افادیت عطا کی ہے اور ہر منطقی چیز کا روحانی تعلق بیان کیا ہے، نیز عام مشاہدہ کی چیزوں سے بڑے باریک اور عمیق نکتے اخذ کیے ہیں اور پھر ان کے اظہار کا بڑا پر زور اور پر شکوہ انداز اختیار کیا ہے۔ ڈاکٹر اعوان نے اقبال کے دقیق اظہار کو لطیف ابلاغ میں، فلسفیانہ خشکی اور روکھے پن کو قبولیت و دل پذیری میں اور خالص روحانیت کو خاطر نشین معقولیت میں سمو سمو کر ادا کیا ہے۔ عقیدت کے باوجود مصنف نے جوش پر ہوش کو غالب رکھا ہے اور نہایت حزم و احتیاط سے غیر جانبدار بن کر اقبال کے اس خطبہ کو بڑے لطیف پیرایہ میں مطالب کو الجھانے کی بجائے سلجھانے، چھپانے کی بجائے بتانے اور خود اقبال پر چھا جانے کی بجائے اسی کو مزید اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہیں کہیں طنز کی ہلکی سی لکیر بھی نظر آتی ہے جو وضاحت کا تقاضا بن کر ابھری ہے۔ میرے خیال میں اس کتاب کے مطالعہ سے اقبال کے قارئین پر کئی بستہ در وا ہوں گے اور ان میں سے اکثر کا رخ قاری کے اندر کی طرف ہوگا۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان کے لیے میری دعا ہے کہ وہ ’’خستہ نشوید‘‘۔

جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال

اقبال اکادمی پاکستان

Designed and developed by Media & Communications Department Iqbal Academy Pakistan