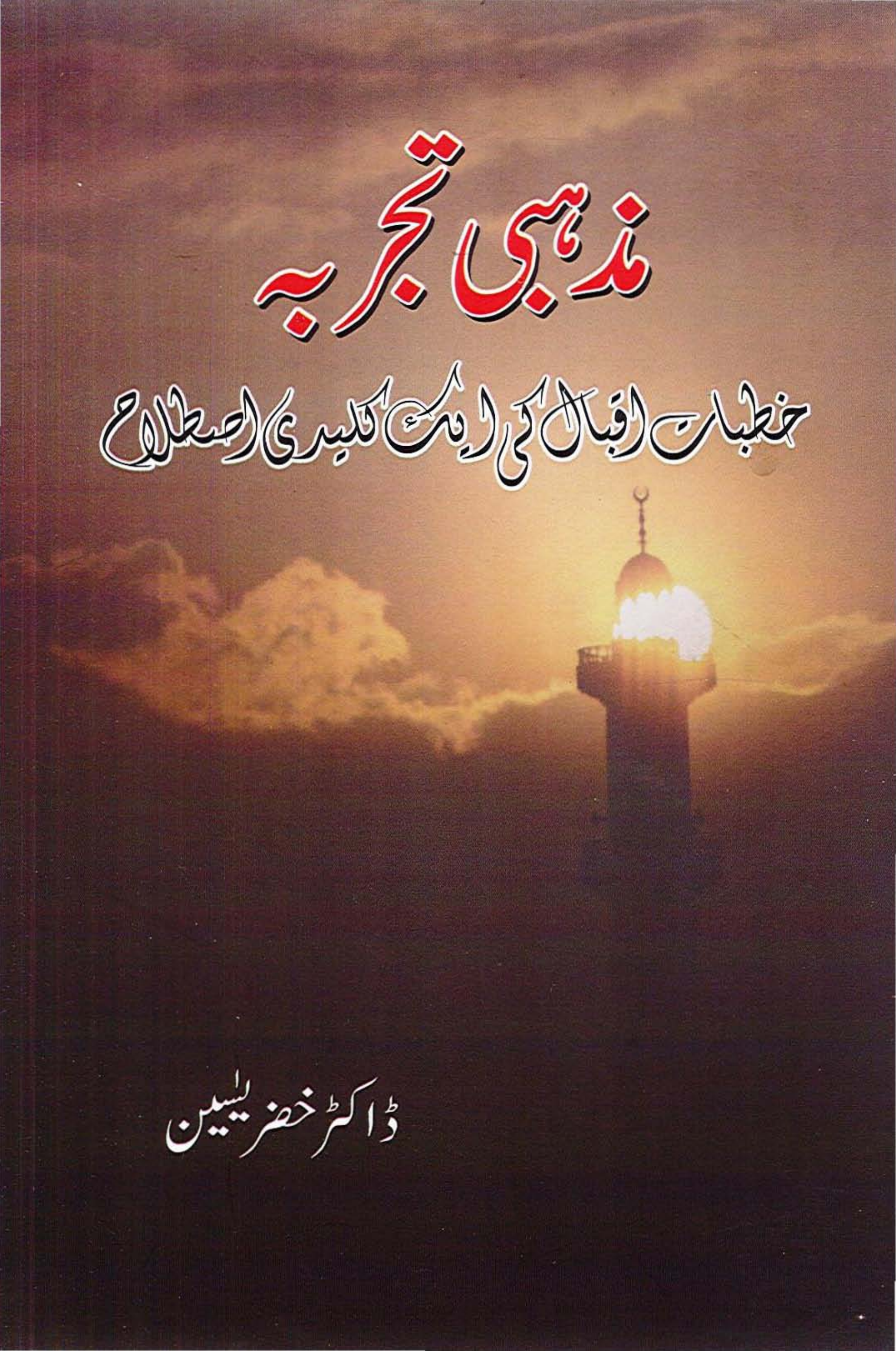
مذہبی تجربہ

خطباتِ اقبال کی ایک کلیدی اصطلاح



ڈاکٹر خضر یٰسین

مذہبی تجربہ

خطباتِ اقبال کی ایک کلیدی اصطلاح

ڈاکٹر خضر یٰسین

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

بروشر سیریز۔۔۔۔۔۶۲

ناشر

محمد سہیل مفتی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان
(حکومت پاکستان، قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن)
چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 3631-4510
[+92-42] 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN : 978 - 969 - 416 - 480 - 9

طبع اوّل	:	۲۰۱۶ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	۱۵۰/-روپے
مطبع	:	ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور

محلِ فروخت: ۱۱۶-میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

پیش لفظ

علامہ اقبال کے خطبات کو بجا طور پر دور جدید کا علم کلام کہا گیا ہے۔ اقبال نے اپنے شاعرانہ تخیل اور شعر حکمت کی مدد سے مسلم فکر کے بعض اہم مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے۔ انہوں نے ایک طرف اپنی حکیمانہ شاعری میں ان پر اظہار خیال کیا ہے تو دوسری طرف خطبات کے ذریعے فلسفیانہ اسلوب میں ان فکری مسائل پر رائے قائم کی ہے۔ مذہب، فلسفہ اور فنون لطیفہ اقبال کی دلچسپی کے موضوعات ہیں اور ان کی کوشش رہی ہے کہ ان تینوں میں ایسی ہم آہنگی پیدا ہو جائے جس کے باعث انفرادی وجود برقرار رکھتے ہوئے یہ تینوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی نہ رہیں۔ جاوید نامہ میں اپنے پورے منصوبے اور اس کے دو اسالیبِ بیان کو سمیٹ کر یوں بیان کرتے ہیں:

من بطبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین اندر دو ظرف
حرف پیچا پیچ و حرف نیش دار
تا کنم عقل و دلِ مرداں شکار
حرف تہہ دارے باندازِ فرنگ
نالہِ مستانۂ از تار چنگ
اصل این از ذکر و اصل آں ز فکر
اے تو بادا وارث این فکر و ذکر
آبجویم از دو بحر اصل من است
فصل من فصل ست وہم وصل من است

تا مزاج عصر من دیگر فتاد
طبع من ہنگامۂ دیگر فتاد[۱]

مذہب کے مسائل نسبتاً زیادہ حساس نوعیت کے ہوتے ہیں، ان کے بارے میں رائے قائم کرنا آسان نہیں ہوتا۔ علما اس کے لیے خاص قسم کی تعلیم وتربیت کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ یوں بھی مذہبی تصورات کو سمجھنے اور بیان کرنے میں احتیاط سے کام لینا اس لیے ضروری ہے کہ مذہب الوہی حقائق کا بیان ہے۔ مذہبی ایمان اور عقلی ایقان دونوں ایک طرح کے فضائل نہیں ہیں، مذہبی ایمان کا تحقق ایقانِ عقلی کا محتاج نہیں اور نہ عقلی یقین ہمیشہ مذہبی ایمان کی کوکھ سے جنم لیتا ہے۔ مذہبی ایمان اور عقلی ایقان کسی مشترکہ اساس پر قائم ہو جائیں یہ مسلم تاریخ فکر میں علما، حکما اور عرفا کا اعلیٰ ترین فکری نصب العین چلا آ رہا ہے۔ علامہ اقبال کا بھی ان خطبات میں یہی نصب العین ہے۔

اقبال کے اہم ترین مسائل میں سے ایک Religious Experience یعنی مذہبی تجربہ/علم بالوحی ہے۔ خطبات میں یہ لفظ بطور اصطلاح استعمال کیا گیا ہے۔ اصطلاح کا مدلول لغوی ہونے کے بجائے ذہنی ہوتا ہے۔[۲] Religious Experience کا حقیقی مدلول بھی لغوی نہیں ہے اس لیے کہ اقبال نے اس لفظ کو ''علم بالوحی'' کے معنی میں استعمال کیا ہے۔[۳] اس کا مقابل لفظ Knowledge ہے جسے علامہ نے اصطلاحاً نہیں بلکہ بحیثیت مجموعی علم بالحواس کے معنی میں برتا ہے۔ ان کے خطبات میں پہلے خطبے Knowledge and Religious Experience کے عنوان سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ وہ اس اصطلاح کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔

خطبات انگریزی میں دیے گئے تھے، انگریزی زبان اسلامی عقائد، بیان حقائق، مابعد الطبیعاتی تعبیرات اور عرفانی مباحث کے لیے ناموزوں اور ذخیرہ الفاظ و وسائل بیان کے لحاظ سے تہی کیسہ ومحدود ہے۔ ان تصورات کو اجنبی لفظیات میں بیان کرنا مشکل کام ہے۔ اسلامی عقائد کے مذہبی مزاج اور دینی ذوق کو منتقل کرنے کی اہلیت انگریزی زبان میں تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس مشکل کی وجہ سے خطبات میں دو طرح کے مسائل یا اشکال در آئے ہیں جنھیں سنجیدہ مطالعہ کرنے والا قاری محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ایک مشکل کا تعلق خطبات کے منہاج تحقیق سے ہے اور دوسرے کا تعلق اسلام کے مذہبی حقائق کو طبعی علوم کے حاصلات کے تناظر میں پرکھنے سے ہے۔

Religious Experience خطبات کی ایک کلیدی اصطلاح ہے۔ علامہ نے انگریزی میں اس لفظ کے کچھ اور مترادفات بھی استعمال کیے ہیں مثلاً Mystic ، Inner Experinece Experienceاور Unitary Experience۔ خطبات کے مترجمین کے لیے غالباً اس اصطلاح کے اردو مترادف کو متعین کرنے میں دشواری کا ایک سبب یہ بھی رہا ہے۔[۴]

خطبات کی اس کلیدی اصطلاح کے مفہوم کو متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ تشکیل جدید کے جن خطبوں میں یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کو سیاق کلام کے نظم میں دیکھا جائے۔ جہاں وحیِ خداوندی اس لفظ سے مراد ہے وہاں اسے اصطلاح عرفانی کے معنوں میں نہ لیا جائے اور جہاں متن میں اس سے تنزیل ووحی کے علاوہ القا، الہام، کشف وفتح یا حدس وفراست یا ان کے ہم معنی عرفانی وسیلۂ حصول علم کی طرف اشارہ نظر آئے وہاں اسے تصوف کی علمیات سے متعلق اصطلاح سمجھا جائے اور اسی کے مطابق تعبیر کی جائے۔

کہا جاتا ہے خطبات کے مخاطبین وہ مسلمان تھے جو مغربی تعلیم یافتہ تھے، علامہ نے سامعین کی رعایت فہم کا خیال رکھتے ہوئے ان مقولات سے کام لینے کی سعی کی جو ان سامعین کے شعور سے مناسبت رکھتے تھے۔ مذہبی مقولات کا استعمال نظری تشکیلات میں غلط فہمی کا باعث بنتا ہے بالکل اسی طرح جیسے نظری مقولات کو مذہبی حقائق کے بیان کے لیے کام میں لایا جائے تو مذہبی حقائق عقلی اصول کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبال خود اسی نوع کی ایک مشکل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنے ایک خطبے میں کہتے ہیں:

> I do hope you will excuse me for the apparently outlandish terminology which possesses a real substance of meaning, but which was formed under the inspiration of a religious psychology developed in the atmosphere of a different culture.

لہٰذا آپ مجھے ان غیر مانوس مصطلحات کے لیے معذور سمجھیں جن کا تعلق ایک دوسری سرزمین اور ایک ایسی نفسیات مذہب سے ہے جس نے تہذیب وتمدن کی ایک سرتاسر مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو وضع ہوئیں تو ان کے زیر اثر، لیکن جن میں سچ مچ معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے۔[۵]

زیر نظر مقالے میں Religious Experience کی اصطلاح کو کھولنے کی سعی کی جائے گی۔ خطباتِ اقبال میں اس طرح کی اور بھی اصطلاحات ہیں جن کو علمی نقطۂ نظر سے واضح

کرنے کی ضرورت ہے۔ جدید علم کلام کا ذوق رکھنے والے اہل علم کے لیے خطبات کی اہمیت کو عیاں کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان اصطلاحات وتصورات کو قریب الفہم بنانے کے لیے بھی یہی عمل تنقیح انجام دیا جائے تاہم اس مقالے کی حدود میں ہم صرف Religious Experience اور Knowledge کی دو اصطلاحات کو ایک دوسرے کے مقابل کھولنے اور سمجھنے کی سعی کریں گے۔

ڈاکٹر خضر یٰسین
ریسرچ سکالر اقبال اکادمی پاکستان
لاہور
اگست ۲۰۱۵

Religious Experience

علم بالوحی/مشاہدہ حق

خطباتِ اقبال میں جن تصورات پر بحث کی گئی ہے مسلمانوں کی فکری تاریخ میں انھیں کلیدی اہمیت حاصل رہی ہے۔ مسلم علما،عرفا اور حکما اپنے اپنے زمانے میں ان تصورات کے بارے میں عامۃ المسلمین کی ہر دور میں فکری رہنمائی کرتے آئے ہیں۔اگر چہ دینی تصورات کی لفظیات اپنے معانی کے لیے اوران کے معانی اپنی لفظیات کے لیے مرکزِ ثقل کی حیثیت رکھتے ہیں تاہم روحِ عصر کے تقاضوں کے تحت انداز بیان میں تبدیلی کی ضرورت بالعموم فطری خیال کی جاتی ہے۔ایک سنجیدہ مفکر دینی تصورات کے معنوی نظام اوراپنے زمانے کے وسائل بیان میں توازن قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ آسان کام نہیں ہے،فکری اعتبار سے دوہری ذمہ داری ہے جوروشن خیالی کا تقاضا کرتی ہے۔اقبال نے اس عظیم فریضے کوانجام دینے کا بیڑا اُٹھایا اوربحسن وخوبی انجام دینے کی مقدور بھرکوشش کی ہے۔اقبال کواسلام کے معنوی نظام کا تحفظ ایک ایسے عہد میں کرنا تھا جس کا فکری تناظران وسائل بیان کواوراس نوع کے معنوی نظام کو اپنے دور کے نظام فکر سے نہ صرف خارج کر چکا تھا بلکہ اسے لایعنی قرار دے چکا تھا۔اقبال کو انھی وسائل بیان میں اسلام کے معنوی نظام کا اثبات کرنا تھا،اس کی صحت پر دلائل قائم کرنے تھے اوراسے فکری اعتبار سے جائز اور عملی لحاظ سے موزوں ترین طرزِ عمل ظاہر کرنا تھا۔

زیر بحث اصطلاح یعنی Religious Experience جس طرز احساس کی نمائندگی کرتی ہے وہ مذہب کے معنوی نظام سے زیادہ مادیت کے حسی تقاضوں پر مبنی فکر کے اظہار وابلاغ کے لیے وضع کی گئی ہے۔اقبال جب Religious Experience کی ترکیب کو ’’علم بالوحی‘‘ کے

مدلول اور مفہوم کے لیے استعمال کرتے ہیں تو وہ مذہب کے معنوی نظام کو ٹھیس پہنچائے بغیر ''وحی'' کے الوہی مظہر کو ان وسائل بیان میں پیش کرنے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں جو ان کے دور کی ناگزیر ضرورت بن چکا تھا۔ ''علم بالوحی'' کو Religious Experience اور Religious Experience کو ''علم بالوحی'' کہنے سے اقبال ان دونوں الفاظ کا مدلول یا مصداق کسی معنی میں ایک ہی حقیقت یا مظہر حقیقت کو قرار دینا چاہتے ہیں۔ روایت پسند مفکرین کے نزدیک ''علم بالوحی'' کا مدلول یا مصداق اس کے اظہار و بیان کی طرح متعین ہے لہٰذا اسے نہ جدید لفظیات میں بیان کیا جاسکتا ہے نہ اس لفظ کو کسی ایسے مشترک مدلول پر بولا جاسکتا ہے جس سے مذہبی مقولات کا تقدس قائم رکھنے میں اشکال کا امکان پیدا ہوسکتا ہو۔ ان کے برعکس جدیدیت کے دانش وروں کے نزدیک Religious Experience سائنس کی شاخ نفسیات کا موضوع ہے جو Normal or Abnormal Psychology میں موضوع بحث ہے۔ اقبال اپنی حکیمانہ شاعری کے وسیلے سے علمی افق پر بالکل نئے شعور کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں، روایت اور جدیدیت میں تطبیق کرتے ہوئے Religious Experience کے مسئلے کی نئی تعبیر کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک Religious Experience کا نفسی یا احوال نفس سے متعلق ہونا یقینی ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ Religious Experience کے دوران میں انسان اپنی ذات کے حصار میں مقید ہوتا ہے اور اپنے سے برتر سطحِ وجود سے فیض یاب نہیں ہوتا۔ اقبال Religious Experience کے دوران نفسیاتی میلانات کے در آنے کے امکان کی نفی نہیں کرتے۔ وہ Religious Experience کے دوران میں شعور کو درست سمت میں قائم رکھنے کی ان کاوشوں کو سراہتے ہیں جو صوفیہ اسلام نے اس سلسلے میں انجام دی ہیں، وہ فرماتے ہیں:

> The more genuine schools of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam.

> صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف نے تو بے شک ہم مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔[۶]

خطبات میں اقبال نے جو کام انجام دیا ہے اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لیے ان کے محرکات فکر کو سمجھنا ضروری ہے۔ فکر اقبال کے محرکات کو پیش نظر رکھے بغیر اقبال کے

مدعائے بیان کا ادراک خاصا مشکل کام ہے۔ محرکات فکر پر غور کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ اقبال نے انگریزی زبان میں اپنے مدعا کو بیان کیا ہے۔ عربی زبان میں اظہار وابلاغ کے وقت مدلول کا ادنیٰ امتیاز بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے اس لیے ادنیٰ امتیازی وصف کی نشاندہی کے لیے نئے اسما وکلمات سے اسے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انگریزی زبان میں اسما وکلمات کی یہ ثروت مندی ویسی نہیں ہے۔ دینی تصورات کے مذہبی تقدس کو متمیز رکھنے کا جو داعیہ اور اہتمام عربی اور اس کے خانوادے کی دیگر زبانوں اور ہم جوار بولیوں میں پایا جاتا ہے انگریزی زبان میں اسے ملحوظ رکھنا ممکن نہیں ہے۔ انگریزی زبان وبیان کے مذکورہ اشکال کا ادراک کیے بغیر ہم اقبال کے بیان اور مدعائے بیان کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بعض ''غلط فہمیوں'' کی وجہ کا درست ادراک نہیں کر سکتے۔ اسی صورت حال کی جانب توجہ کراتے ہوئے مستنصر میر لکھتے ہیں کہ خود اقبال کو بھی اس نوع کی غلط فہمیوں کا اندازہ تھا جس کی وجہ سے وہ ان کی توضیحات پیش کرتے نظر آتے ہیں:

> Sometimes, Iqblal himself seems to anticipate such misgivings and accordingly, offers what amounts to clarification.[7]

اس صورت حال میں اقبال کے بیان اور مدعائے بیان کی تفہیم کے لیے فقط انگریزی دان ہونا کافی نہیں ہے۔ اقبال کے خطبات میں جن علمی اور فکری مسائل پر بحث کی گئی ہے ان کی تفہیم وترجمانی کے لیے مسلمانوں کی فلسفیانہ روایت سے باخبر ہونا جتنا ضروری ہے اتنا ہی جدید دور کے فکری مسائل سے آگاہ ہونا بھی ناگزیر ہے۔

خطبات کے محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں:

> During the last five hundred years religious thought in Islam has been practically stationary.......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......... 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..........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........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.

پچھلے پانچ سو سال سے اسلام کے مذہبی افکار یا الٰہیات پر جمود کی کیفیت طاری ہے نیز ''عالم اسلام تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے'' مغرب کی جانب مسلمانوں کے اس جھکاؤ میں ''یہ اندیشہ لاحق ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری آب وتاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہ جائیں'' علاوہ ازیں سائنسی علوم کے نتیجے میں ''فطرت کی تسخیر اور اس پر غلبے نے انسان کے اندر ایک تازہ یقین اور ان قوتوں پر جن سے اس کے ماحول نے ترکیب پائی ہے، فضیلت کا ایک نیا احساس پیدا کر دیا ہے۔ نئے نئے نقطہ ہائے نظر سامنے آ رہے ہیں، قدیم مسائل کو جدید تجربات کی روشنی میں حل کیا جا رہا ہے، نیز کئی ایک نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں'' اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ''افریقہ اور ایشیا میں مسلمانوں کی نئی نسل اپنے مذہب کی تعلیمات کو از سرِ نو اجاگر کرنے کا مطالبہ کرتی ہے'' علاوہ ازیں ''مسلمانوں کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق نہایت ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ ہے کیا؟ علیٰ ہذا یہ کہ الٰہیات اسلامیہ کی نظرِ ثانی بلکہ ممکن ہو تو تشکیل جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد لی جا سکتی ہے جو اس سے مرتب ہوئے ہیں ۔۔۔۔ یقیناً یہی وقت ہے ہم اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیں۔ ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطہ نظر سے کروں تا کہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم اس حقیقت کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوعِ انسانی سے ہے، اسلام کے معنی کیا ہیں۔[۸]

مذکورہ بالا محرکات کی روشنی میں یہ طے کرنا مشکل نہیں کہ ان خطبات سے اقبال کے پیشِ نظر نصب العین کیا ہے۔ اقبال مسلمانوں کے مذہبی ایمان کے لیے fresh orientation فراہم

کرنے کے متمنی ہیں، وہ مغرب کے حاصلاتِ فکر وفلسفہ کی روشنی میں اسلامی الٰہیات پر نظر ثانی بلکہ اس کی تشکیل نو کے خواہاں ہیں اور فلسفیانہ بحث کے ذریعے سے اسلام کو قابل فہم بنانے کی ذمہ داری پوری کرنا چاہتے ہیں۔ وہ مغربی فکر وفلسفہ پر مبنی جدید تصورات کے ابلاغ کے لیے وضع کیے جانے والے الفاظ و مصطلحات کو دینی تصورات کے مطالب و معانی کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے اختیار کردہ طرز فکر کو قدما ''کلام'' اور ''علم کلام'' سے تعبیر کرتے رہے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خطبات مسلمانوں کی روایتِ فکر کا تسلسل ہے جو اپنی روح کے اعتبار سے قدیم مگر اپنے اظہار و بیان میں جدید ''علم کلام'' ہے۔

محمد سہیل عمر خطبات کا بنیادی مقدمہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> تشکیل جدید کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ عہد جدید کے لیے اس کے معاصر اسلوب میں اسلام کی طرف سے حقائق دین کی قریب الفہم انداز میں تعبیر نو کی جائے اور ایک نئے علم کلام کی بنا رکھتے ہوئے یہ ثابت کیا جائے علوم جدیدہ بالخصوص سائنس اور فلسفے کے حاصلات اصول دین سے متصادم نہیں ہیں۔[9]

Religious Experience ایک جدید اصطلاح ہے، یہ اس حقیقت کے بیان کے لیے وضع نہیں کی گئی جسے ''علم بالوحی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مغربی علوم میں اس اصطلاح کا مفہوم مذہبی معنی میں ''علم بالوحی'' نہیں ہے۔ علم بالوحی کے لیے Religious Experience اور انگریزی زبان میں اس کی مترادف المعنی کوئی ترکیب موجود نہیں ہے۔ Religious Experience کی ترکیب میں انسان کے انفرادی اور غیر معمولی تجربات کو بیان کرنا مقصود ہے جن کا تعلق ماورائے حواس مظاہر سے بھی ہو سکتا ہے۔ مغرب کے جدید فکر ونظر کی رو سے ''مذہب'' مستقل بالذات حقیقت ہونے کے بجائے نفسِ انسانی کی پُر اسرار فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ ''وحی'' کا لفظ مذہبی معنی میں اپنے مصداق یا مدلول کے حقیقت واقعہ ہونے کے جس تیقن کا حامل ہے مذکورہ بالا دونوں تراکیب میں وہ نہیں پایا جاتا۔[10]

Religious Experience علامہ کے دور کا مقبول علمی مبحث رہا ہے چنانچہ وہ اس ترکیب کو ایک خالص مذہبی تصور کے بیان کے لیے کام میں لاتے ہیں۔ کسی اصطلاح کو اس کے اپنے

متعین یا رائج مفہوم کے علاوہ معانی میں استعمال کرنے سے جو مشکلات پیدا ہوسکتی ہیں وہ علامہ کو بھی درپیش ہوئیں۔ Religious Experience کی ترکیب کو علامہ نے علم بالوحی کے مترادف کے طور پر برتا ہے۔ سوال یہ ہے کیا انگریزی کی اس ترکیب کو ''علم بالوحی'' کے مفہوم میں بے خطر استعمال کیا جا سکتا ہے؟ علامہ نے خطبات میں اس ترکیب کے علاوہ انگریزی زبان کی کچھ اور تراکیب مثلاً Inner experience، Mystic experience اور Intuition بھی مترادفات کے طور پر استعمال کی ہیں۔ ان تمام تراکیب کو علامہ نے بلا امتیاز Religious Experience کے ہم معنی کے طور پر برتا ہے۔ جائزہ لینا درکار ہے کہ خطبات میں جہاں کہیں Religious Experience کی ترکیب استعمال ہوئی ہے کیا ہر جگہ اس سے ''علم بالوحی'' مراد لینا ممکن ہے؟ ''علم بالوحی'' مذہبی اصطلاح ہونے کی حیثیت سے مخصوص، محدود اور متعین مفہوم کی حامل ہے۔ ''وحی'' عربی زبان کے ایک کلمہ/ لفظ کی حیثیت سے اپنا ایک لغوی اور ایک مذہبی اصطلاحی مفہوم رکھتا ہے۔ جب علامہ Religious Experience کا اردو مترادف ''علم بالوحی'' بتاتے ہیں تو ان کی مراد ہمیشہ اصطلاحی معنی نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات ''وحی'' کے لغوی مفہوم سے استفادہ کرتے ہوئے احاطۂ شعور میں آنے والی ہر اس حقیقت کو ''Religious Expereince'' قرار دے دیتے ہیں جس کے ''حصول/ وصول'' کا ذریعہ حواس ومقولاتِ عقل سے ترکیب نہ پاتا ہو اور جس کے حصول کا وسیلہ ''قلب'' ہو۔ علامہ نے Religious Experience کا ترجمہ ''علم بالوحی'' بتایا ہے لیکن خطبات میں اس لفظ کے مدلول کے متعلق جو تفصیلات فراہم کی گئی ہیں ان کی روشنی میں ہر مقام پر اسے ''علم بالوحی'' سے تعبیر کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر بالفرض Religious Experience سے ''علم بالوحی'' اصطلاحی معنی میں مراد ہے تو کیا علامہ ''علم بالوحی'' سے انبیاؑ پر نازل ہونے والی تنزیلات ربانی مراد لیتے ہیں یا ان کا مقصود محض ایک ایسے ذریعہ علم کی نشاندہی کرنا ہے جو habits of concrete thought کے افراد کی نظروں سے اوجھل ہے۔ یہ مشکل اس لیے پیدا ہوگئی ہے کہ اقبال نے Religious Experience کے وقوع پذیر ہونے کی جن مثالوں کو خطبات میں پیش کیا ہے وہ ''علم بالوحی'' کے اصطلاحی مفہوم کا مصداق ہونے کے بجائے ''وحی'' کے لغوی مفہوم کے زیادہ قریب ہیں۔ وارفتہ نفسی کے مظاہر کو ان تنزیلات ربانی سے کیا تعلق ہو سکتا ہے جن میں نبیؐ کی ذات مہبط ہونے کی حیثیت سے کاملاً منفعل ہوتی ہے؟ زیرنظر مقالے

میں بنیادی طور پر جس اشکال کو رفع کرنے کی سعی کی گئی ہے وہ Religious Experience کے مصداق یا مدلول کے تعین سے متعلق ہے۔[۱۱]

علامہ نے Knowledge سے علم بالحواس مراد لیا ہے، اسی علم کی ترقی یافتہ صورت کو وہ ''فکر'' یا فلسفہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ فکر کی ترقی یافتہ صورت ان کے نزدیک ''وجدان'' ہے اور وجدان وہی شے ہے جسے علامہ Religious Expereince سے بھی تعبیر فرماتے ہیں۔ علامہ کے نظامِ فکر میں ''علم''، حسی تجربے پر مبنی ہوتو یہ ''سائنس'' ہے، عقل پر مبنی ہوتو ''فکر و فلسفہ'' ہے اور اگر اس کے حصول یا وصول کا ذریعہ قلب ہوتو یہ ''Religious Expereince'' ہے۔ اقبال مذہب اور سائنس دونوں کو ایسا ''علم'' قرار دیتے ہیں جو تجربے پر مبنی ہے، دونوں میں فرق وسائل کا ہے۔ ایک کا وسیلۂ ادراک ''حواس'' ہیں اور دوسرے کا وسیلۂ حصول ''قلب'' ہے۔ یہ دونوں اگرچہ ایک ہی حقیقت کو سمجھنے کے درپے ہیں مگر ایک حقیقت کے مخصوص ''جزو'' کا ادراک کرنے پر قانع ہے جبکہ دوسرا اسی حقیقت کو من حیث الکل مشاہدے میں لانے کا متمنی ہے۔

Religious Expereince کے وقوع میں انسان کی جو استعداد اقبال کے نزدیک بنیادی کردار ادا کرتی ہے وہ ''قلب'' ہے۔[۱۲] Religious Expereince ''قلب'' یا فؤاد کے ذریعے سے ماورائے حواس حقیقت کا علم حاصل کرنے کو کہا جاسکتا ہے۔ قلب اس عمل ادراک میں آلہ وصول کی حیثیت سے کردار ادا کرتا ہے۔ قلب کے ذریعے سے انسان کو حقیقت حقہ یا حقیقت اولیٰ کا ویسا ہی حضوری مشاہدہ میسر آتا ہے جیسے سائنسی علوم میں حواس کے ذریعے سے مادی اشیا کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ Religious Expereince ''قلب'' کے ذریعے سے حاصل ہونے والا ادراک ہے جسے اقبال وجدان یا Intuition سے بھی تعبیر کرتے ہیں جو اصلاً فکر کا غیر نہیں ہے بلکہ اس کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ فکر و وجدان کے باہمی تعلق کو بیان کرتے ہوئے علامہ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ دونوں میں ''نامیاتی وحدت'' ہے۔[۱۳] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے نظامِ فکر میں حقیقت اولیٰ کے ساتھ انسان کے ربط و تعلق کے مختلف مدارج ہیں۔ سائنسی علم، فکر و فلسفہ اور Religious Expereince اسی ربط و تعلق کے مختلف مدارج ہیں۔ ربط و تعلق کے مدارج میں فرق و امتیاز کی وجہ حقیقت اولیٰ بذاتہٖ نہیں بلکہ انسان کے قوائے ادراک ہیں۔ ہم انسان اپنے حسی مشاہدے میں جس حقیقت کو زمان و مکان کی قید میں مقید محسوس کرتے ہیں، فکر و فلسفہ میں وہی

حقیقت عقلی ادراک کا موضوع بنتی ہے۔ جب ہم ''قلب'' کے وسیلے سے اسی حقیقت تک رسائی حاصل کرتے ہیں تو ہمارے مدرکات کی نوعیت مختلف ضرور ہوتی ہے مگر سرتاسر اجنبی نہیں ہو جاتی۔

اقبال نے Intuition یا وجدان کو جس مفہوم میں استعمال کیا ہے اس معنی کے اعتبار سے Religious Experience اور Intuition اقبال کے فکر و فلسفہ میں مترادف المعنی الفاظ قرار پاتے ہیں۔ Religious Expereince کا مدلول اقبال کے نزدیک وہی ہے جو Intuition یا وجدان کے لفظ کا ہے۔ اسی طرح Religious Experience، Inner Experience اور Mystic Experience کے الفاظ بھی خطبات میں مقدمے سے لے کر آخری خطبے تک ایک دوسرے کے متبادل کے طور استعمال ہوتے نظر آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان تمام الفاظ کا اردو مترادف ''علم بالوحی'' ہے؟ اقبال کا جواب اصولاً مثبت ہے، ان تمام الفاظ کا مدلول مغربی علوم میں تربیت یافتہ افراد کے لیے ممکن ہے فروعاً مختلف ہو مگر اصولاً ایک ہی ہے۔[۱۴]

علامہ مغرب کی حسیّت پسندی کو اسلام کی روح کے خلاف نہیں سمجھتے، ان کا احساس ہے کہ مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب کے بعض اہم ترین پہلوؤں کی ترقی یافتہ شکل ہے۔[۱۵] اقبال مغرب کی مذکورہ علمی روش کا لحاظ کرتے ہوئے ''وحی'' کو انسان کے معمول کے تجربات میں سے ایک Experience ظاہر کرتے ہیں۔ اقبال کے دور تک مغرب کی علمی ترقی اس نتیجے پر پہنچی تھی کہ حقیقت کے وجود کا ادراک مبنی بر حواس ہے۔[۱۶] ادراک بالحواس کے دائرے سے باہر ''حقیقت'' کے وجود کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا یا کم از کم ایسا دعویٰ بلا دلیل ہوگا، اس لیے کہ ہم اس حقیقت کو ثابت نہیں کر سکتے۔ اقبال مذہب کو محسوس حقیقت بنا کر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک حقیقت ہے۔ مذہبی ایمان کے ساتھ ساتھ مذہب میں احساس کو داخل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> مذہب کا جوہر ایمان ہے، ایمان ایک پرندے کی طرح بے منت عقل اپنی منزل کا بے نشاں راہ دیکھ لیتا ہے...... بایں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔[۱۷]

مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان محض احساس ہے نہ محض تعقل ہے، وہ دراصل ان دونوں کا جامع ہے، اس جامعیت کا اظہار Religious Experience سے میسر آتا ہے۔ اگر اقبال یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ Religious Eperience انسان کا واقعی اور

حقیقت پر مبنی تجربہ ہے اور اس تجربے کے دوران میں انسان اپنے اوہام کے بنے ہوئے تخیلات میں مصروف نہیں ہوتا جیسا کہ نفسیات کے بعض ماہرین کا خیال ہے بلکہ حقیقت کی برتر صورت سے اکتسابِ علم کرتا ہے تو یہ گویا مذہب کی حقانیت کا ثبوت ہوگا۔

اقبال انسانی تجربے کے وقوع اور تحقق کے امکان کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، ایک تجربے میں حواس بطور ذریعہ علم کام کرتے ہیں اور انسان ان حقائق کا ادراک حاصل کرتا ہے جو زمان و مکان میں موجود ہیں۔ دوسری نوع کے تجربے میں حواس کی جگہ ''قلب'' لے لیتا ہے یعنی ذریعہ ادراک حواس کے بجائے ''قلب'' قرار پاتا ہے اور انسان ''الوہی حقائق'' کا بلاواسطہ علم حاصل کرتا ہے۔ الوہی حقائق ورائے زمان و مکان ہیں اس لیے ان کے ادراک کے لیے حواسِ ظاہری بے کار ہیں۔ ''قلب'' بطور ذریعہ علم کام کرے تو جس حقیقت سے انسان کا تعلق پیدا ہوتا ہے وہ Ultimate Reality یا حقیقت مطلقہ ہے اس کے برعکس حواس جن حقائق سے انسان کو آگاہ کرتے ہیں اگرچہ وہ بھی حقیقت مطلقہ ہی کا ظہور ہے مگر یہ ظہور زمان و مکان میں مقید ہے۔[۱۸]

علامہ کا خیال ہے کہ Religious Experience کی صورت میں حقیقت مطلقہ سے انسان کا بلاواسطہ تعلق قائم ہو جاتا ہے گویا حقیقت مطلقہ بلا واسطہ انسان کے تجربہ میں آ جائے تو Religious Experience یا یہ ''علم بالوحی'' کہلاتا ہے۔ اقبال حسی تجربے اور مذہبی تجربے کا جوہری فرق بیان کرتے ہوئے کہتے 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.

> ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں اس سے ربط و اتصال کا ایک بالواسطہ طریق یہ ہے اس کی آیات کے مشاہدے میں جیسا کہ ادراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے، غور و تفکر سے کام لیں اور یوں ان پر دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن اس کا ایک دوسرا طریق یہ ہوگا کہ حقیقت جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرونِ ذات میں ہوتا ہے، براہ راست تعلق پیدا کریں۔[۱۹]

علامہ نے خطبات کے مقدمے میں Modern thought and experience کی ترکیب استعمال کی ہے یعنی ''جدید افکار و تجربات'' experience یا تجربے کو محض نظری مدرکات یا علم سے الگ کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم جسے اردو میں ''تجربہ'' اور انگریزی میں experience

کہتے ہیں وہ کیا شے ہے؟ فقط محسوس کرنا یا فقط سوچنا، اپنے خیالات میں کھوئے رہنے کو ''تجربہ'' نہیں کہا جاتا، اگرچہ اپنے خیالات میں کھوئے رہنا بھی بذاتِ خود ایک ''تجربہ'' بن سکتا ہے۔ اپنے احساس کو سوچنا اور اپنی سوچ کو محسوس کرنا ''تجربہ'' ہے۔ اس کا مطلب ہے تجربے کے لفظ کا مدلول نہ محض ''احساس'' سے تشکیل پاتا ہے نہ محض ''تصور'' سے وجود میں آتا ہے۔ تجربے کے لفظ کا مدلول ''محسوس'' کے ''معقول'' بن جانے سے متحقق ہوتا ہے۔ احساس جب تک فکر کی تحویل میں نہ آئے اس وقت تک نہ قابل ادراک ہے نہ قابل ابلاغ ہے۔ احساس فکر کے بغیر اندھا ہے اور احساس کے بغیر فکر کی حیثیت ایسی صورت کی ہے جو بلا محتویٰ ہو (a form without content)۔[20]

Religious Experience کی ترکیب سے اقبال ذات باری تعالیٰ کے ساتھ انسانی تعلق کی ایک ایسی نوع کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس میں انسان خدا تعالیٰ کی موجودگی کو اسی طرح تجربہ کرتا ہے جیسے عالم مادی میں محسوسات کا تجربہ کرتا ہے۔ معمول کے حسی تجربے کی صورت میں حسی مہیجات کی تحریک مادی اشیا کے مقابل ہوتی ہے، مذہبی تجربے کی صورت میں حواس کی جگہ قلب لے لیتا ہے اور مادی اشیا کے مقام پر اللہ تعالیٰ کی ذات آجاتی ہے۔ Religious Experience میں اقبال کے نزدیک انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے بلاواسطہ یا حضوری تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ اقبال نے مذہب اور سائنس کے بارے خطبات میں ایک مقام پر کہا ہے:

> 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.

> مذہب نے سائنس سے بھی بہت پہلے اس بات پر زور دیا ہے کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مس پیدا کریں۔[21]

مذہبی زندگی میں Concrete Experience یا ٹھوس تجربے سے کیا مراد ہے اور اس کا کیا امکان ہے؟ اگر مذہب نے سائنس سے بہت پہلے ''ٹھوس تجربے'' کی ضرورت کا ادراک کر لیا تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سائنس میں جسے ''ٹھوس تجربہ'' کہا جاتا ہے اس کے مضمرات اور شرائط مذہبی زندگی کے ''ٹھوس تجربے'' سے متحقق ہوتے ہیں۔ سائنس میں ٹھوس تجربہ ناظر و منظور کی ثنویت کے اصول پر قائم ہے، ناظر اپنے ارادۂ ادراک سے منظور تک رسائی حاصل کرتا ہے، منظور کی صورت اور مادہ دو ایسی صفات ہیں جو ناظر کی حصول علم کی دو مختلف اہلیتوں سے ادراک میں آتی

ہیں۔ ناظر شے کی صورت کا عرفان عقل سے اور شے کے مادے کا ادراک حواس سے کرتا ہے۔[۲۲] سائنس کے نقطہ نظر سے ''ٹھوس تجربہ'' ایک ایسا طریقہ کار ہے جس میں ناظر کے خیال، وہم، رائے اور مفروضے کو دخل نہیں ہوتا۔ سائنسی تجربے کے حاصلات واقعی اور حقیقی ہوتے ہیں اس لیے اس میں ''اشتراک فی العلم'' حقیقت کا معیار ہوتا ہے۔ اقبال ذات باری تعالیٰ کا علم حاصل کرنے کے لیے Religious Experince کو مذہبی زندگی میں ''ٹھوس تجربے'' سے کم خیال نہیں کرتے۔ ذاتِ الٰہیہ کے حقیقی تجربے کے سلسلے میں چند شرائط کے ساتھ وہ اسے Concrete Experience ہی خیال کرتے ہیں۔[۲۳] اقبال جب Religious Experience کو Inner Experience سے تعبیر کرتے ہیں تو اسے نفسیاتی معنوں میں Inner یعنی وجود ذہنی نہیں سمجھنا چاہیے، اس کا مطلب فقط اتنا ہے کہ Religious Experience کے وقوع میں انسان کے حواسِ ظاہری کو دخل نہیں ہے اور اس تجربے کا موضوع '' حقیقت اولیٰ'' من حیث الکل ہوتی ہے۔ ''مذہبی تجربے'' کے داخلی یا موضوعی (Inner) ہونے سے اس کی معروضیت متأثر نہیں ہوتی۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس تجربے میں موضوعیت یا Subjectivity کا عنصر خارج از امکان ہے۔ اقبال Religious Experience میں سالک کی نفسیاتی Subjectivity کیفیات اور شیطانی مداخلت کو ایک ہی شے خیال کرتے ہوئے فرائڈ اور اس کے مکتب فکر کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ انھوں نے رحمانی تنزیلات کو شیطانی مداخلات سے الگ کرکے مذہب کی بڑی خدمت انجام دی ہے:

> And it is in the elimination of the satanic from the Divine that the followers of Freud have done inestimable service to religion
>
> پیروان فرائڈ نے مذہب کی سب سے بڑی خدمت سرانجام دی ہے تو یہی رحمانی سے شیطانی کے اخراج پر زور دینا ہے۔[۲۴]

سوال یہ ہے کیا شیطان کی مداخلت کو انسان اپنے وضع کردہ نصاب فکر و عمل سے ختم کرسکتا ہے؟ اگر شیطان کا تصور مذہبی نقطہ نظر سے متعین کیا جائے تو یہ ناممکن ہے۔ انسان اپنے طور سے اس امر کی شناخت ہی نہیں کرسکتا کہ شیطانی القا کون سا ہے اور رحمانی القا کون سا ہے؟ یہ اللہ ہی ہے جو محض اپنے فضل و کرم سے القائے شیطانی کو القائے رحمانی میں شامل ہونے سے محفوظ فرما لیتا ہے۔ مذکورہ بالا حوالے سے عیاں ہوتا ہے کہ القائے شیطانی سے علامہ کی مراد نفس کی نا آسودہ

خواہشات کا شعور کی حدود میں غیر فطری صورتوں میں نمودار ہونا ہے۔ القائے شیطانی کا مدلول بھی خطبات میں اسی طرح مابہ النزاع ہے جیسا کہ Religious Experience کا ہے۔

مذکورہ بحث میں سہیل عمر صاحب کی رائے ہے کہ حقیقت اولیٰ کے ٹھوس تجربے سے اقبال کی مراد ''احسان'' کی کیفیت ہے۔ حدیث جبریلؑ میں نبی ﷺ نے احسان کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ''ان تعبد اللہ کانک تراہ و ان لم تکن تراہ فانہ یراک'' یعنی تم اللہ کی عبادت اس طرح سے کرو جیسے گویا تم اسے دیکھ رہے ہو اور اگر تم اسے نہیں دیکھ رہے تو وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔ اقبال مذہب میں ٹھوس تجربے سے مراد عبادت میں کیفیت احسان کا تحقق مراد لیتے ہیں تو ایک بات بالکل واضح ہے کہ محمد سہیل عمر نے اپنی کتاب خطباتِ اقبال نئے تناظر میں میں ڈاکٹر ظفر الحسن کے حوالے سے جن دو اصول ''اصول تطبیق'' اور ''اصول تفریق'' کا ذکر کیا ہے اور اقبال کے منہاج کو اصول تطبیق سے تعبیر کیا ہے۔ اگر مذہب میں ٹھوس تجربہ عبادت میں ''احسان'' کی کیفیت ہے تو پھر اقبال کا منہاج اصول تطبیق کے بجائے اصول تفریق قرار پاتا ہے۔[۲۵]

نئی نسل کے ایمان کی Fresh orientation کے مطالبے کی تکمیل میں اقبال روایتی مذہبی مقولات اور ان کے مسلمہ مدلولات کی پروا کیے بغیر مغرب میں سائنسی علوم کی مصطلحات کو روایتی مذہبی مقولات کے بدل کے طور پر متعارف کراتے ہیں اور علم جدید کی روشنی میں مذہبی حقائق کے لیے نئی تعبیرات وضع کرتے ہیں۔ تشکیلِ جدید میں وہ طے کر چکے ہیں Religious Experience علم بالوحی ہے اور Knowledge علم بالحواس ہے۔ ''علم بالوحی'' مذہبی مقولہ ہے اور اس کا ایک متعین مدلول ہے۔ مذہبی معنوں میں ''علم بالوحی'' کو ذات باری کا بلاواسطہ مشاہدہ قرار دینا آسان بات نہیں ہے حالانکہ علامہ Religious Experience کو ذات باری تعالیٰ کا بلاواسطہ مشاہدہ ظاہر کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

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

> ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم حاصل ہوتا ہے جیسے کسی دوسری شے کا۔[۲۶]

''وحی'' خود ایک واسطہ ہے، جہاں تک وحی کرنے والے اور وحی سے مستفید ہونے والے کے مابین بلاواسطہ حضوری مشاہدے کا تعلق ہے تو وہ علم بالوحی کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔

روایتی مذہبی تناظر میں قلب ''وحی'' کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کا مہبط ہے، حصولِ وحی کا محل ہے جس کا مطلب ہے کہ وحی نازل کرنے والی ذات، وحی سے مستفید ہونے والی ذات سے بلاواسطہ متعلق ہونے سے بہت بلند ہے۔ ''وحی'' کا وسیلہ ظاہر کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وحی کے ذریعے سے علم حاصل کرنے والے کا مشہود ہے نہ منظور ہے۔[۲۷] اقبال کا خیال ہے کہ ''مذہبی تجربے'' کے دوران میں نبی اور صوفی ذات باری تعالیٰ کے بلاواسطہ مشاہدے سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ اگر Religious Experience علم بالوحی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے ''وحی'' علم کے حصول یا وصول کا وسیلہ نہیں بلکہ حضوری مشاہدے کا نام ہے اور اس حضوری مشاہدے کے دوران میں قلب پر کچھ مطالب و معانی کا ''کشف وفتوح'' ہوتا ہے جس کی بنا پر اسے ذریعہ علم تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ قران مجید میں ''قلب'' کی طرف سمع و بصر کے علاوہ تفقہ اور تعقل کا انتساب کیا گیا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ''قلب'' کے ان اعمال کا معروض اللہ تعالیٰ کی ذات ہے؟ قران مجید میں اس کا ذکر نہیں ملتا۔ اس سلسلے میں سہیل عمر لکھتے ہیں:

> ......قرآن مجید نے وجدان یا فواد یا قلب کو ایک ایسا داخلی حاسہ یا ملکہ یا قوت کہا ہے جو حصول علم کے عمل میں ایک فاعلی حیثیت سے حصہ لیتا ہے اور حقیقت اولیٰ کی ماہیت کے بارے میں مثبت نتائج تک پہنچتا ہے۔ قرآن مجید میں فواد یا قلب کا لفظ بہت سی جگہ آیا ہے۔ معانی کے کئی رنگ اس کے متعلق ہیں مگر ہماری سمجھ کے مطابق کہیں بھی اسے حقیقت اولیٰ کا علم حاصل کرنے والی ایسی استعداد کے معنی میں نہیں لایا گیا جو اس عمل میں کوئی فاعلی حیثیت رکھتی ہو۔[۲۸]

Religious Experience کو علامہ نے انگریزی کے ایک لفظ Intuition سے بھی تعبیر فرمایا ہے جس کی وہ خود وضاحت کرتے ہیں کہ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ اگر یہ بات درست ہے کہ وجدان کے ذریعے سے حاصل ہونے والا علم ''علم بالوحی'' ہے اور وجدان عقل کی ترقی یافتہ شکل ہے تو ''وحی'' اور ''عقل'' میں نوعی فرق و امتیاز کا امکان معدوم ہو جاتا ہے۔ اس موقف کی رو سے ''وحی'' اعلیٰ درجے کی عقل اور عقل ادنیٰ درجے کی ''وحی'' قرار پاتی ہے۔ علامہ مذکورہ بالا موقف کو فقط قبول ہی نہیں کرتے بلکہ غزالی کے فکر میں جس نقص کی نشاندہی کرتے ہیں وہ فکر اور وجدان کے مابین تعلق کے ادراک میں امام

موصوف کی ناکامی ہے۔ اقبال کے نزدیک وجدان اور فکر بالطبع ایک دوسرے کی ضد نہیں، ایک دوسرے کے معاون و مؤید ہیں۔ وہ ان دونوں کے مابین ''نامی رشتہ'' دیکھتے ہیں، دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب ہیں۔ اقبال کے بیان سے یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں کہ علم بالحواس علم بالوحی کی تکمیل کرتا ہے اور اسی طرح علم بالوحی علم بالحواس کی تکمیل کا سبب ہے۔

اقبال ''علم بالوحی'' کو اسی طرح کے ٹھوس تجربے یا Concrete Experience پر مبنی بتاتے ہیں جس طرح علم بالحواس ٹھوس تجربے پر مبنی ہے۔ علامہ کے نزدیک Religious Experience اپنی ماہیت میں ایک طرح کا Concrete Experience ہے۔ علم بالحواس ہو یا علم بالوحی ٹھوس تجربہ پر مبنی ہونے کی حیثیت سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں طرح کے علوم میں فرق کا انحصار موضوع کا اعتبار ہے ورنہ جہاں تک مبنی بر تجربہ ہونے کا تعلق ہے تو دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ اقبال نے Religious Experience کو Mystic Experience سے بھی تعبیر کیا ہے، علم بالحواس شعوری مدرکات کا عقلی منہج ہے تو ''علم بالوحی'' شعوری مدرکات کا غیر عقلی یا ورائے عقل منہج non-conceptual modes of approaching Reality ہے۔ مذکور ماقبل کا تجزیہ و تحلیل سائنسی طریقہ کار سے ممکن ہے لیکن جہاں تک مؤخر الذکر کے تجزیہ و تحلیل کا تعلق ہے تو ابھی تک ایسا کوئی سائنسی طریقہ کار وضع نہیں ہوا جس سے یہ وظیفہ انجام دیا جا سکے۔[۲۹]

مشمولات اور نتائج کے اعتبار سے علم بالحواس یا Knowledge اور علم بالوحی یا Intuition یا Religious Experience دونوں ایک ہی مبدا سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ فلسفیانہ فکر ہو یا صوفیانہ وجدان دونوں اپنی اصل اور غایت میں ایک ہی حقیقت کے جویندہ و یابندہ ہیں، دونوں میں فرق طریق کار کا ہے:

> 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.

اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ ایک سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے، دوسرے کے زمانی۔ گویا وجدان بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص اور تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کے لقا کے آرزومند ہیں جو بہ اعتبار اس منصب کے جو انھیں زندگی میں حاصل ہے ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔[۳۰]

اقبال کہتے ہیں کہ ''حقیقت'' کے کامل ادراک کا ایک ہی راستہ ہے کہ مدرکاتِ حواس یعنی علم بالحواس کے ساتھ حاصلات قلب یا فوأد یعنی علم بالوحی کو شامل کیا جائے۔[۳۱]

In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be supplemented by the perception of what the Quran describes as Fu'ad or Qalb, i.e. heart:

اس کا مطلب ہے کہ حقیقت من حیث الکل فقط اسی وقت منکشف ہوتی ہے جب ''فکر'' کی معاونت ''وجدان'' سے کی جائے۔ وجدان کے ذریعے سے حاصل ہونے والا ''علم'' اقبال کے نزدیک ''علم بالوحی'' ہے، تو حقیقت کا کامل ادراک فقط ''علم بالوحی'' سے میسر نہیں آ سکتا ہے، فکر اور وجدان Both are in need of each other for mutual rejuvenation کی معاونت کریں گے تو complete vision of Reality میسر آئے گا۔ فلسفیانہ تفکر زمان و مکان کے راستے سے حقیقت کے ادراک سے فیض یاب ہوتا ہے اور صوفیانہ وجدان ورائے زمان و مکان قدم کے ذریعے سے اسی حقیقت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اقبال کے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ وہ ''فکر'' کو بالقوہ ''وجدان'' اور وجدان کو عملاً فکر کی ارتقا یافتہ صورت خیال کرتے ہیں۔ اگر علامہ کا موقف درست ہے تو پھر ہمیں فکر کو بالقوہ ''علم بالوحی'' خیال کرنا چاہیے یا اور علم بالوحی کو کسی معنی میں ''فکر'' سمجھنا چاہیے۔ Religious Experience

کو فکر اور فکر کو Religious Experience کی ایک صورت سمجھنا چاہیے، بایں ہمہ complete vision of Reality کے لیے دونوں ناگزیر ہیں۔

اقبال نے Mystic Experience کے پانچ خصائص ذکر کیے ہیں، ولیم جیمز نے اپنی کتاب *The Varieties of Religious Experience* میں مذہبی تجربے کے چار خصائص بیان کیے ہیں۔ اقبال کے بیان کردہ پانچ خصائص میں سے چار تقریباً وہی ہیں جو ولیم جیمز نے بتائے ہیں۔ ولیم جیمز نے Religious Experience کے مندرجہ ذیل خصائص ذکر کیے ہیں:

I – Transient وقتی یا آنِ واحد میں وقوع پذیر ہونے والا۔

II – Ineffable ناقابل انتقال ہونا، پوری کیفیت الفاظ میں ناقابل بیان ہے۔

III – Neotic عقلی اعتبار سے قابل فہم ہونا۔

IV – Passive انفعالیت۔[۳۲]

علامہ نے مذہبی تجربے کے خصائص بیان کرتے ہوئے مذکورہ چاروں خصائص بیان کرنے کے بعد ایک مزید خاصیت کا اضافہ کیا جو ولیم جیمز کے ہاں مذکور نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کیا اقبال کے پیش نظر Religious Experience کا وہی مفہوم اور مدلول ہے جو ولیم جیمز کے پیش نظر تھا؟ اگر اقبال اور ولیم جیمز کے بیان کردہ خصائص میں غیر معمولی مشابہت ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ مذکورہ سوال کا جواب اثبات میں نہ ہو۔ قابل غور بات یہ ہے کہ کیا ان دونوں مفکرین کی آرا میں یہ توارد محض ایک اتفاق ہے یا لفظی اشتراک اور معنوی افتراق کی کوئی صورت ہے۔ مذکورہ اتفاق رائے کی ایک اور مثال بھی دی جاسکتی ہے، ولیم جیمز اپنے سولھویں خطبے میں Mysticism کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے:

> One may say truly, I think, that personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness

میرا خیال ہے بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ انسان کے مذہبی تجربے کی اصل اور مرکز، شعور کے صوفیانہ (باطنی) احوال ہیں۔[۳۳]

جیمز کے نزدیک ''مذہبی تجربہ'' کی اصل معنویت شعور کے باطنی احوال سے تعلق رکھتی ہے۔ جس نوع کا شعور انسان میں ہے اسی نوع کا روحانی تجربہ اسے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال اس

موقف میں ولیم جیمز کے ساتھ متفق ہیں۔ وہ Religious Experience میں فرق و امتیاز کی نشاندہی ''تجربہ'' کی بنیاد پر نہیں کرتے بلکہ صاحب تجربہ کے شعوری احوال سے کرتے ہیں۔ان کے نزدیک نبی اور غیر نبی میں فرق کی اساس Prophetic Consciousness اور Mystic Consciousness یعنی شعور نبوت اور شعور ولایت ہے۔ جہاں تک مذہبی تجربے کا تعلق ہے تو نبی اور غیر نبی میں کوئی فرق نہیں ہے۔اس سلسلے میں اقبال کا بیان ہے:

> 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.

> انبیا ہوں یا صوفیہ دونوں طبعی دنیا کی واردات میں واپس آجاتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر عرض کریں گے فرق ہے تو یہ کہ نبی کی بازگشت سے نوع انسانی کے لیے بڑے بڑے دوررس نتائج مترتب ہوتے ہیں۔[۳۴]

''مذہبی تجربے'' کو اقبال non-conceptual modes of approaching Reality یعنی حقیقت تک رسائی کے غیر عقلی منہج کا نام دیتے ہیں، اس نوع کے علم میں پیغمبرانہ وحی، صوفیانہ الہام اور نفسیاتی اعتبار سے غیر متوازن ذہنی اوہام شامل ہیں۔ مستنصر میر کا خیال ہے کہ اقبال مذکورہ بالا منہج کو ''وسیع تر مقولے'' Larger Category کے طور پر استعمال کرتے ہیں جس کے تحت نبی، ولی اور ذہنی اعتبار سے غیر متوازن نفسیاتی مریض آجاتے ہیں۔ گویا اقبال پہلے مرحلے میں نبی پر نازل ہونے والی وحی اور ولی کے مذہبی تجربے اور نفسیاتی اعتبار سے غیر متوازن انسان کے ذہنی ہفوات میں فرق نہیں کرتے، دوسرے مرحلے میں ان کے مابین فرق و امتیاز کی حدود بیان کرتے ہیں۔ دراصل اقبال ''علم'' کو بہ اعتبار منہج، حسی اور ورائے عقل، دو انواع میں تقسیم کرتے ہیں۔ ورائے عقل منہجِ علم میں مذکورہ تینوں افراد کو شامل کرتے ہیں مگر ان کے امتیازات کو بھی بیان کرتے ہیں۔ میر صاحب کا کہنا ہے کہ یہ خیال درست نہیں ہے کہ اقبال ولی اور نبی کے مذہبی تجربے اور دماغی خلل میں مبتلا نفسیاتی مریض کے تجربے میں فرق نہیں کرتے۔[۳۵]

اقبال concrete experience سے سائنسی اور مذہبی علم کی مکمل علیحدگی کے تصور کی نفی کرتے ہوئے مسلمانوں کی نئی نسل کے ایمان کی تازگی جدید علوم کے ان توجیہی مفروضات سے

کرنے کے متمنی ہیں جن کا اصل مقصد ایمانی حقائق کو بیان کرنا نہیں بلکہ مادی حقائق کو بیان کرنا ہے۔معتزلہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> They failed to see that in the domain of knowledge - scientific or religious - complete independence of thought from concrete experience is not possible.

> معتزلہ یہ نہیں سمجھے کہ علم کی دنیا میں خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے،فکر کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع کرلے۔[۳۶]

سائنسی علوم میں ''نفسیات'' کا موضوع ''نفس'' کی فعلیت کا سائنسی اور معروضی مطالعہ ہے۔طبیعیات اور حیاتیات کی نسبت نفسیات کے موضوع کا مطالعہ پیچیدہ نوعیت کا ہے اور غیر یقینی نتائج کا حامل ہے۔''نفس'' کو غیر نامی مادے کی طرح ریاضیاتی اصول پر پرکھنا ممکن نہیں اور نہ اسے ''نامی وجود'' کی طرح موضوع علم بنایا جا سکتا ہے۔نفس کی بالا رادہ حرکت ایسا مظہر ہے جو اسے نامی وجود سے بہت کچھ ممتاز کر دیتا ہے۔پہلے سے طے شدہ خارجی معیار پر نفس اور اس کی فعلیت کو پرکھا جا سکتا ہے اور نہ ہی بالا رادہ حرکت کے بارے میں پیش گوئی کی جا سکتی ہے۔نفسیات کے جدید تصورات کی رو سے ''نفس'' کا مطالعہ بالا رادہ حرکت کے مقولے کو اساس بنا کر نہیں کیا جاتا۔جدید نفسیات میں ''نفس'' کو ایک ''شے'' فرض کیا جاتا ہے اور آزاد ارادے کی حامل ''ذات'' کے طور پر اسے نہیں دیکھا جاتا۔جدید نفسیات کی رو سے ''نفس'' طبعی مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔جہاں تک نفس کے انفرادی امتیازات وتفردات کا تعلق ہے تو جدید نفسیات میں انھیں ''اصل'' کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔نفس جدید مطالعہ کی رو سے جس ماحول میں پرورش پاتا ہے انفرادی امتیازات اس ماحول کے الحاقات ہیں۔نفسیات کے مذکورہ بالا مسلمات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے Religious Experience کو اقبال ایسے ''فطری مظہر'' کے طور پر قبول کرتے ہیں جو نفس کے معمول کے احوال میں سے ایک ''حال'' کی حیثیت رکھتا ہے۔اقبال Religious Experience کے دوران میں قلب کی کارکردگی پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> We must not, however, regard it as a mysterious special faculty

> لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پُر اسرار قوت ہے۔[۳۷]

Religious Experience نفس کی پر اسرار استعداد کا نتیجہ نہیں تو نبوت ہو یا ولایت

''مذہبی تجربہ'' ہونے کی حیثیت سے دونوں کو نفس کے فطری مظاہر کے طور پر دیکھا جانا چاہیے اور فطری مظاہر کی طرح ان دونوں کے محتویات کو سائنسی تحقیق و تنقید کا موضوع بنانا چاہیے۔ اقبال کہتے ہیں:

> it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the word, does not play any part.

اسے دراصل حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے جس میں بہ اعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔[۳۸]

مذہبی تجربے میں ہمارا تعلق یا واسطہ ''حقیقت'' سے ہی ہوتا ہے مگر اس تجربے کے دوران میں احساس کی نوعیت جسمانی مفہوم سے بالاتر ہوتی ہے۔ ''حس'' کا اطلاق جسمانی وظیفے کو ظاہر کرتا ہے۔ ''حس'' کا اطلاق کسی ایسے وظیفے کو شامل نہیں ہے جو جسمانی مفہوم رکھنے کے بجائے مابعدالطبیعیاتی مفہوم رکھتا ہو۔ اقبال کا خیال ہے کہ Mystic Experience میں ہمارا تعلق حقیقت مطلقہ سے ہوتا ہے مگر اس تعلق میں حسی عمل کو دخل نہیں ہے۔ ''حس'' کا وظیفہ Mystic Experience مابعدالطبیعیاتی نوعیت کا ہوتا ہے اور معمول کی زندگی میں حسی تجربہ کے دوران میں احساس کی نوعیت اس سے مختلف ہوتی ہے۔

علامہ اقبال نبی پر تنزیل وحی اور غیر نبی یا صوفی کے روحانی احوال دونوں کو mystic state سے تعبیر کرتے اور دونوں انواع کے مظاہر کو Mystic Experience کے عنوان کے تحت موضوعِ بحث بناتے 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. Both the mystic and the prophet return to the normal levels of experience.

یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ صوفیانہ احوال زیادہ دیر قائم نہیں رہتے، گو صاحب حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہرحال صوفی ہوں یا انبیا دونوں طبعی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔[۳۹]

اقبال تنزیل وحی اور صوفیانہ احوال کو آغاز و محتویات کے اعتبار سے ایک ہی شے سمجھتے ہیں۔ اس کی تائید ان کے ایک اور بیان میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ پہلے خطبے میں Mystic Experience

کے بارے میں ولیم جیمز کی بیان کردہ ایک مشکل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

The problem of Christian mysticism alluded to by Professor James has been in fact the problem of all mysticism.

دراصل مسیحی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے سارے تصوف کا مسئلہ ہے۔[۴۸]

اقبال نے پورے تصوف کو مذکورہ مشکل کا شکار ظاہر کرنے کے لیے قرآن مجید کی ایک آیت نقل کی ہے۔ قران مجید کی جس آیت سے انھوں نے استشہاد کیا ہے اس کا تعلق نبیؐ سے ہے اور وحی کے دوران نزول سے نہیں ہے۔ یہ آیت دوران نزول سے متعلق نہیں بلکہ بعداز نزول وحی شدہ آیات کی تلاوت سے متعلق ہے۔ نبی کی تلاوت کے دوران میں شیطان مداخلت کرتا ہے۔ اقبال کے استشہاد سے عیاں ہوتا ہے جیسے یہ آیت پیغمبر کے نزول وحصول وحی کے دوران میں شیطان مداخلت کو ظاہر کرتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ صوفیانہ احوال کے دوران میں شیطان مداخلت کرتا ہے جو نزول وحصول وحی سے بہت مختلف ہیں۔ اقبال کے موقف سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے گویا انبیاؑ اور مبنی بر وحی ادیان کی تاریخ درحقیقت تصوف ہی کی تاریخ ہے۔

ولیم جیمز کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے ہر وہ تجربہ Mystic یا Religious ہے جس میں، Ineffability (نا قابل انتقال ہونا)، Noetic quality (تعقل وتفہم کی صفت کا حامل ہونا)، Transiency. (وقتی اور عارضی پن)، Passivity (انفعالیت) کی صفات پائی جائیں۔ اقبال مذکورہ چار خصائص کو اپنے پیرایۂ بیان میں نقل کرتے ہیں اور اپنی طرف سے ایک اور صفت یا خاصیت کا ان میں اضافہ کرتے ہیں۔ جس پانچویں خاصیت / صفت کا اقبال نے اضافہ کیا ہے اس کے بیان کرنے کا مقصد شعور نبوت کو شعور ولایت سے ممتاز کرنا معلوم ہوتا ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے پیش نظر Religious Experience کا مفہوم وہی ہے جو ولیم جیمز نے بیان کیا ہے۔ مگر وہ اپنی مذہبی روایت سے اپنے آپ کو الگ نہیں رکھنا چاہتے۔ چنانچہ Religious Experience کو ولیم جیمز نے جن چار شرائط سے مشروط قرار دیا ہے اقبال ان میں اپنی طرف سے ایک اہم اضافہ کرتے ہیں۔ اقبال کی پانچویں شرط یہ ہے:

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.

صوفی کسی ذات سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت محسوس کرتا ہے کہ زمان متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ زمان متسلسل سے اس کا تعلق سچ مچ منقطع ہو جاتا ہے۔ اس لیے اپنی یکتائی کے باوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روز مرہ کے محسوسات و مدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تا دیر قائم نہیں رہتے، گو کہ صاحب حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہر حال صوفیہ ہوں یا انبیا دونوں طبعی واردات کی دنیا میں واپس آ جاتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر عرض کریں گے فرق ہے تو یہ کہ نبی کی بازگشت نوع انسانی کے لیے بڑے بڑے دوررس نتائج مترتب کرتی ہے۔[۴۱]

یہ وہ پانچویں خاصیت ہے جو اقبال Religious/ Mystic Experience کے خصائص میں ولیم جیمز کے بیان کردہ خصائص میں اضافہ کرتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے بہ اعتبار خاصیت یہ تیسری خاصیت سے زیادہ مختلف نہیں۔ یہ خاصیت دراصل مذہبی تجربے سے زیادہ مذہبی تجربے کے مآل سے متعلق ہے جو وصول کنندہ کے شعوری احوال سے عیاں ہوتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال مذہبی تجربے کے وصول کنندہ میں اس کے شعور کے مذہبی احوال سے شعور نبوت کو شعور ولایت سے الگ کرتے ہیں۔ شعور نبوت اور شعور ولایت دونوں کے فرق و امتیاز کو اس مرحلے پر واضح کرتے ہیں۔ نبی کو اقبال ولی یا ولی کو نبی قرار نہیں دیتے۔ ان کے خیال میں ان دونوں کا فرق اس نفسیاتی ساخت پر منحصر ہے جو حقیقت اولیٰ سے ربط و تعلق میں دونوں کو حاصل ہے۔ اقبال Religious/ Mystic Experience کے وقوع میں صعود و نزول کا تصور بناتے ہیں۔ مذہبی تجربے کے دوران میں صعودی حرکت میں نبی اور ولی میں فرق نہیں ہے، نزولی حرکت میں نبی کا تجربہ عالم انسانی میں نیا جہان علم و عرفان تخلیق کرتا ہے:

The mystic does not wish to return from the repose of 'unitary experience'; and even when he does return, 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 thereby to create a fresh world of ideals.

صوفی نہیں چاہتا واردات اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے، لیکن اگر آئے بھی، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے، تو اس سے نوع انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔[۴۲]

اقبال اپنے مذکورہ بالا موقف کی ایک اور مقام پر وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نبوت دراصل ولایت ہی کی ایک ایسی صورت ہے جس میں وہ اپنی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے:

A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which 'unitary experience' tends to overflow its boundaries, and seeks opportunities of redirecting or refashioning the forces of collective life.

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات شعور اپنی حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔[۴۳]

روایتی مذہبی طبقے کے لیے اقبال کا مذکورہ بالا موقف قبول کرنا دشوار ہوگا۔ تاہم اس میں شک نہیں کہ اقبال نے مغرب کے فکری حاصلات کو اسلام کی جانب موڑنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ روایتی مذہبی ذہن اقبال کا موقف قبول کرنے میں تردد کا شکار ہو سکتا ہے جس کی وجہ بالکل واضح ہے۔ مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں یقیناً ایسے عرفا گزرے ہیں جو ''ولایت'' کو بہ اعتبار مقام و مرتبہ ''نبوت'' سے ایک طرح سے بہتر یا افضل سمجھتے تھے۔ ان حضرات کے نزدیک ''ولایت'' نبوت کی نسبت عام تر ہے۔ ہر نبی یقیناً ولی ہوتا ہے مگر ہر ولی نبی نہیں ہوتا۔[۴۴] مذکورہ ماقبل بیان سے یہ متبادر ہو سکتا ہے کہ اس سے تو نبی ہی کی افضلیت ثابت ہوتی ہے۔ ہماری گزارش ہے ''خصوصیت اور افضلیت ایک شے ہے اور نہ خصوصیت افضلیت کو مستلزم ہے۔

علامہ کے بیان کی رو سے ''نبوت'' اور ''ولایت'' مذہبی تجربہ کرنے والے کے شعور کی

صفات ہیں۔شعور ولایت کے حامل فرد پر اس تجربے کا اثر اور طرح سے ظاہر ہوتا ہے اور شعور نبوت کے حامل پر اسی تجربے کا نتیجہ اور ہوتا ہے۔ اقبال Religious/ Mystic Experience کا غیر جانب دار فلسفیانہ امتحان لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ فلسفیانہ امتحان کیا ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہیں:

> 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.

> عقلی معیار عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس سے ہم اپنے محسوسات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ کیا اس تعبیر کی انتہا فی الواقعہ اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔[۴۵]

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے جیسے Religious/ Mystic Experience نبی کا ہو یا ولی کا ہو، دونوں کی صحت پرکھنے کے معیار دو ہیں: ایک فلسفیانہ ہے جو اوپر بیان ہو چکا اور دوسرا جس میں نتائج کی رو سے کسی مذہبی تجربے کی صحت ثابت ہوتی ہے۔ اقبال نے فلسفیانہ امتحان کو فلسفی اور استنتاجی امتحان کو نبی کا کام بتایا ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ ''علم بالوحی'' کا امتیازی وصف ہی یہ ہے کہ اس علم کی صحت کا اعتبار، انسانی علوم کی طرح معلوم کے مطابق ہونے سے مشروط نہیں ہے بلکہ محض اس کے وسیلے یا واسطے کی وجہ سے مستند ہے۔ علم بالوحی محض اس لیے معتبر ہے کہ اس کی صحت کا استناد ''وحی'' ہونے میں مضمر ہے اور معلوم کے مطابق ہونے کی وجہ سے معتبر ہونے سے یہ مستغنی ہے۔

اب ہم اس نکتے کی طرف آتے ہیں کہ اقبال نے Religious Experience کے لیے دیگر کیا کیا تراکیب استعمال کی ہیں۔ اقبال Religious Experience کے لیے Intuition یا وجدان کی ترکیب بھی استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کیا اقبال ''وجدان'' اور ''علم بالوحی'' کو ایک شے قرار دیتے ہیں؟ بالفرض اقبال کے نزدیک ''وجدان'' ہی علم بالوحی ہے تو پھر Religious Experience کو وجدان اور Knowledge کو علم بالحواس کہنا

چاہیے اور اگر ذریعہ علم کا لحاظ رکھتے ہوئے ایک علم کو دوسرے سے ممتاز کرنا ناگزیر ہو تو مذکور ماقبل کو ''علم بالقلب'' اور مؤخر الذکر کو ''علم بالحواس'' سے تعبیر کیا جانا چاہیے۔ اگر ''علم بالقلب'' کی اصطلاح درست ہے یا قابل قبول ہے تو دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ اصطلاح ''علم بالوحی'' کی مترادف ہے؟ قرآن مجید میں قلب، فؤاد اور صدر کے الفاظ ہم معنی استعمال ہوئے ہیں مگر کہیں بھی ''علم بالوحی'' کے مترادف معنی میں استعمال نہیں ہوئے۔

''وحی'' کا ہبوط یا نزول قلب انسانی پر ہوتا ہے مگر ''قلب انسانی'' حصول وحی کا ایسا آلہ حصول نہیں ہے جیسے حسی اعضا محسوسات کے لیے آلاتِ حصول ہیں۔ قرآن مجید میں بشر کے ساتھ اللہ کے کلام کرنے کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ان تینوں صورتوں میں سے ''وحی'' کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت بلاواسطہ ہے اور دوسری صورت فرشتے کے واسطے سے ''وحی'' کا آنا ہے۔ بلاواسطہ وحی کی صورت میں ''قلب'' حصول یا وصولِ وحی کا وسیلہ ہے، اسی صورت کو القا یا الہام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اقبال نے ''قلب'' کو حقیقت مطلقہ کے لیے مستقل ذریعہ علم قرار دیا ہے۔ ''علم بالوحی'' کی ترکیب میں علم کا ذریعہ یا وسیلہ ''وحی'' ہے۔ یہاں یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے اقبال ان دونوں کو ایک کیوں کر قرار دیتے ہیں؟ ''وحی'' بذاتہٖ ذریعہ یا وسیلہ علم ہے۔ ظاہر ہے ''وحی'' انسان کے معمول کے ذرائع علم میں شامل نہیں ہے نہ ہی ''وحی'' تمام انسانوں کا مشترکہ وسیلہ علم ہے۔ جہاں تک ''قلب'' کے ذریعے علم حاصل ہونے کا تعلق ہے تو اقبال کے بیان کی رو سے یہ ''پراسرار قوت'' ہے نہ مخصوص استعداد ہے۔ یہ حقیقت کے ادراک کا محض ایک ذریعہ ہے جس کے وصول میں حواس کوئی کردار ادا نہیں کرتے۔ اس صورت میں تو ''قلب'' کے وسیلے سے حقیقت اولیٰ کا علم ہر انسان کو حاصل ہونا چاہیے یا کم از کم اس وسیلے سے حقیقت اولیٰ تک رسائی کا امکان ہر انسان میں یکساں ہونا چاہیے۔ اقبال ہر انسان کو فطرتاً اس قابل نہیں سمجھتے کہ وہ حقیقت اولیٰ تک رسائی پانے کا اہل ہو:

> There are, however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living, as a vital process, that special type of inner experience on which religious faith ultimately rests.

یوں بھی بعض طبائع میں قدرتاً یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ واردات باطن کی اس مخصوص نوع کو،

مذہب کے لیے ایمان ویقین کا آخری سہارا ہے، ویسے ہی اپنے تجربے میں لائیں جیسے زندگی کے دوسرے احوال اور اس کائنات کو جسے ہم اپنے آپ سے بیگانہ پاتے ہیں، اپنے اندر جذب کر لیں۔[۴۶]

اقبال کے تصورِ علم میں ''انسانی انا'' حصولِ علم کے باب میں ایک ایسے برزخ کی حیثیت رکھتی ہے جس کے قوائے ادراک حقیقت کے دو مختلف پہلوؤں کو دو مختلف سطحوں پر موضوعِ ادراک بناتے ہیں۔ حواسِ ظاہری کا روزن حقیقت کے زمانی ومکانی اور جزوی پہلو کی طرف کھلتا ہے اور وہ Knowledge علم بالحواس یا فکر کہلاتا ہے جبکہ ''قلب'' کا روزن حقیقت کے دائمی اور کلی پہلو کی جانب ہے اور وہ Religious Experience علم بالقلب یا وجدان ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی رو سے قلب دیکھنے کی اہلیت رکھتا ہے:

> It is, according to the Qur'an, something which 'sees', and its reports, if properly interpreted, are never false.

قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں۔[۴۷]

مگر قرآن مجید میں ''قلب'' کو حقیقت مطلقہ کے علم کا ذریعہ کہیں نہیں بتایا گیا۔ علاوہ ازیں نبی ﷺ کے ''قلب'' کو وحی کا مہبط بتایا گیا ہے، ''وحی'' قلب پر نازل ہوتی ہے اس لیے قلب ''وحی'' بھیجنے والی ذات سے بلاواسطہ مشاہدے سے سرفراز نہیں ہوتا۔ اقبال ''قلب'' کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا ویسا Experience ثابت کرتے ہیں جیسا حواس کے ذریعے سے کسی زمانی و مکانی معروض کا کیا جاتا ہے۔ مسلمانوں کے پورے مذہبی ادب میں، چاہے اس کا تعلق علما سے ہو یا صوفیہ سے، ''وحی'' کو اللہ تعالیٰ کی ذات کا بلاواسطہ Experience کبھی قرار نہیں دیا گیا۔ قرآن مجید کی ایک آیت، جس کا حوالہ علامہ نے نقل کیا ہے، میں اللہ تعالیٰ سے انسان کے ہم کلام ہونے کے امکان کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، ''وحی'' ان میں سے ایک ہے۔

> وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ۝ (۴۲:۵۱)

اور کسی انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہو سوائے وحی کے یا پردے کے پیچھے سے یا وہ اپنا رسول بھیجتا ہے پس وہ وحی کرتا اس کے اذن سے جو وہ چاہتا ہے، وہ بے شک بلند اور صاحب حکمت ہے۔[۴۸]

مذکورہ آیت سے مسلم فکر کے اساطین کے اخذ کردہ نتائج کو ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ علامہ نے اس آیت سے ''مذہبی تجربے'' کے مشمولات کا علیٰ حالہٖ نا قابل ابلاغ ہونا ثابت کیا ہے حالانکہ آیت کا ظاہر معنی اللہ تعالیٰ کے بلا واسطہ مشاہدے کی نفی پر زیادہ واضح ہے۔ علامہ نے مذہبی تجربے کی چوتھی خاصیت بیان کرتے ہوئے ہیں مذکورہ بالا آیت کو نقل کیا ہے اور یہ موقف اختیار کیا ہے کہ:

> 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.

صوفیہ نہ مشاہدات فکر کے بجائے احساس کے رنگ میں ہوتے ہیں۔ صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی شکل دے سکتا ہے، یہ نہیں کہ اس کے مشمول کو من وعن دوسروں تک منتقل کر سکے۔[۴۹]

''وحی'' کے بارے میں علامہ کے موقف کو سمجھنا بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ''وحی'' مذہبی مظہر (Religious Phenomenon) ہونے کے بجائے زندگی کی خاصیت (Characteristic of life) ہے، ''وحی'' کا ظہور ان کے نزدیک زندگی کے ظہور کے ساتھ مشروط ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ وحی کے مذہبی مظہر ہونے کا انکار نہیں کرتے تاہم ان کے فلسفیانہ تفکر میں ''وحی'' سے بحث مذہبی حقیقت کے بجائے حیاتی حقیقت کے طور پر ملتی ہے۔ خطبات میں ایک مقام پر وحی پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> . Indeed the way in which the word Wahi (inspiration) is used in the Qur'an shows that the Qur'an regards it as **a universal property of life**; though its nature and character are different at different stages of the evolution of life. The plant growing freely in space, the animal developing a new organ to suit a new environment, and a human being receiving light from the inner depths of life, are all cases of inspiration varying in character according to the needs of the recipient, or the needs of the species to which the recipient belongs.

قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی

خاصۂ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ جیسے جیسے ارتقا اور نشو و نما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا، یا کسی حیوان میں نئے ماحول کے مطابق کسی نئے عضو کی نشو و نما یا انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا یہ سب ''وحی'' کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لیے بدلتی چلی گئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا یا جس نوع میں اس کا شمار ہوتا تھا اس کی مخصوص ضروریات کچھ اور تھیں۔[۵۰]

ایک اور مقام پر پیغمبر پر نازل ہونے والی ''وحی'' کو مندرجہ ذیل الفاظ میں واضح کرتے ہیں:

> The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation

حیات عالم وجدانی طور پر اپنے تقاضوں کا ادراک کرتی ہے اور (تاریخ) کے نازک مواقع پر اپنا رخ متعین کرتی ہے، مذہبی زبان میں ہم اسے ''پیغمبرانہ وحی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔[۵۱]

خطبات کے علاوہ شاعری میں علامہ نے ''وحی'' اور ''حیات'' کو ہم معنی استعمال کیا ہے، چنانچہ ضربِ کلیم میں ''وحی'' کے عنوان سے نظم میں یہ اشعار ہیں:

عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راہبر ہو ظن و تخمیں تو زبوں کار حیات
فکر بے نور ترا، جذبِ عمل بے بنیاد
سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شبِ تار حیات
خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیونکر
گر حیات آپ نہ ہو شارحِ اسرار حیات[۵۲]

اقبال کے فکر میں ''حیات'' Principal Category یا مقولہ اعظم کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے ''وحی'' کیا کائنات کی ہر شے دراصل حیات ہی کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے حتیٰ کہ ''شعور'' ایسے مستقل اور مہتم بالشان مظہر کو اقبال زندگی کا Consciousness may be imagined as a deflection from life. سمجھتے ہیں۔[۵۳] جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم شعور کو ''زندگی'' کی

معمول کی راہ سے ہٹ کر غیر معمولی ڈگر پر چل نکلنا خیال کر سکتے ہیں۔ ''وحی'' کو زندگی کا خاصہ یا property کہنا ایک نئی بات ہے۔ اقبال سے قبل کسی قابل ذکر عارف، عالم اور فلسفی نے ''وحی'' کے مظہر کو اس طرح سے بیان نہیں کیا۔ عرفا میں کشف و الہام، حدس وفتوح کا ذکر عام ہے بایں ہمہ ان مظاہر کو ''وحی'' سے تعبیر کرنے سے اجتناب کیا گیا ہے۔ البتہ ''وحی'' کے لغوی مفہوم کو اصطلاحی مفہوم پر غالب رکھنے کا داعیہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی تعلیمات میں بہت عیاں ہے۔ شیخ اکبر نے نبی اور غیر نبی کے لیے ''وحی'' کے نزول وحصول کے امکان کو حقیقت نفس الامری بنا کر پیش کیا ہے۔[۵۴] نظری حکما وفلاسفہ میں ''وحی'' عقول کے مابین ربط و تعلق کی ایک صورت ہے۔[۵۵] علما وفقہا کے ہاں یہ بالکل ہی مختلف شے ہے۔

خطبات کے مذکورہ بالا حوالے سے واضح ہے کہ علامہ کے موقف کی رو سے انسان کے مرتبہ وجود پر حصولِ وحی اتنی ہی فطری ہے جتنا پودے کے لیے نمو اور حیوان کے لیے ماحول کا تطابق وتوافق حاصل کرنے کے لیے نئے عضو کی نشو ونما فطری ہے۔ پودے کی نمو بھی ''وحی'' ہے اور حیوانات میں ماحول کے مطابق پیدا ہونے والا عضوی تغیر بھی ''وحی'' کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔ انسان کی سطح وجود پر ''مذہبی تجربہ'' حصول وحی کی ایک صورت ہے۔ ''وحی'' کے تصور کو اس قدر عام اور فطری مظہر بنا لینے کے بعد اگر چہ ''ختم نبوت'' پر اصرار بے معنی ہو جاتا ہے تاہم اقبال اپنے نظام فکر میں ختم نبوت کے عقیدے کا بہ خوبی دفاع کرتے ہیں اور اس کے جواز کو بھرپور انداز میں ثابت کرتے ہیں۔[۵۶]

رسول اللہ ﷺ خاتم الوحی ہیں، آپ ﷺ کے بعد وحی کے مکمل انقطاع کی صوفیہ نے کبھی تائید نہیں کی۔ البتہ ''وحی'' کو الہام، القا اور فتوح وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کرتے رہے ہیں۔ ان ماورائی مظاہر کو ''وحی'' کے لفظ سے تعبیر نہ کرنے میں مذہبی وجوہات کو نظر انداز کرنا ممکن نہ تھا۔ صوفیہ کے برعکس علما کا موقف بالکل دو ٹوک ہے کہ اللہ کی طرف سے انسانی ہدایت پر مشتمل ''وحی'' مکمل طور پر منقطع ہوگئی ہے۔ اقبال نے ایک ایسا موقف اختیار کیا ہے جو ایک طرف صوفیہ کی تائید کرتا ہے تو دوسری طرف علما کے موقف کی بھی حمایت کرتا ہے۔ اقبال Religious/ Mystic Experience کے وقوع کے امکان کی تائید کرتے ہیں تو یہ صوفیہ کی تائید ہے اور جب وہ ختم

نبوت پر اپنا موقف بیان کرتے ہیں تو یہ علما وفقہا کے موقف کی تائید ہے۔

In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perception that life cannot for ever be kept in leading strings; that, in order to achieve full self-consciousness, man must finally be thrown back on his own resources. The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Qur'an, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality. The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has now ceased to exist as a vital fact.

اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی ہے، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس لیے شعور ذات کی تکمیل ہوگی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، عالم فطرت یا عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیات انسانی اب واردات باطن سے، جو بہ اعتبار نوعیت انبیا کے احوال و واردات سے مختلف نہیں ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔[۵۷]

مذکورہ بالا خطبے میں آگے چل کر ختم نبوت کے عقیدے کے نتائج کو بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اب ایسی کوئی سبیل نہیں کہ کوئی یہ دعویٰ کرے کہ اللہ کی طرف اس پر ایسا کچھ نازل ہوا ہے جو انسانیت کے لیے ہدایت ہے یا واجب التعمیل ہے۔[۵۸]

صوفیائے اسلام میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو اس سے تو کوئی انکار نہیں کہ انسانیت کی ہدایت کے لیے واجب التعمیل ''وحی'' کا سلسلہ باقی نہیں رہا۔ علما کے اس دعویٰ کو قبول کرنے سے انھیں انکار ہے کہ ''وحی'' کا حصول ابدالآباد تک موقوف ہو چکا ہے۔ اقبال کا موقف اس بارے میں ایک ایسا رخ رکھتا ہے جسے علما قبول نہیں کر سکتے۔ اقبال مذہبی تجربے کے بارے میں کہتے ہیں:

The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has

now ceased to exist as a vital fact.

لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیات انسانی اب واردات باطن سے، جو بہ اعتبار نوعیت انبیا کے احوال و واردات سے مختلف نہیں ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔[۵۹]

علامہ کے مذکورہ بالا موقف سے دو باتیں عیاں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ مذہبی تجربے کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا اور دوسرا صوفی اور نبی کا تجربہ کیفیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتا۔ یہ دونوں باتیں ایسی نہیں ہیں جن کی تائید یا تردید اسلاف واخلاف میں نہ ملتی ہو۔ اس سلسلے میں ہم مسلمانوں کے روایتی علوم کے ایک عالم کی رائے بالصراحت پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ قرآن مجید کی اس آیت سے علم وحکمت کے وہ تصورات سامنے آجائیں جن سے صرف نظر کرنا آسان نہیں ہے۔

علمائے امت کے موقف کو بالصراحت امام فخر الدین الرازی سے بہتر شاید ہی کسی نے بیان کیا ہو۔ امام رازی نے " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ" سورہ الشوریٰ کی آیات ۵۱ تا ۵۳ کے تحت ''وحی'' کے امکانِ وقوع، کیفیت نزول اور دیگر کلامی مسائل پر خوب بحث کی ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں:

المسئلة الاولیٰ: "وما کان لبشر" و ما صح لاحد من البشر" ان یکلمه الله" الا علیٰ احد ثلاثة اوجه، اما علی الوحی وهو الالهام و القذف فی القلب او المنام ......و اما علی ان یسمعه کلامه من غیر واسطة مبلغ...... و اما علی ان یرسل الیه رسولاً من الملائکة فیبلغ ذلک الملک ذلک الوحی الی الرسول البشری.......

مسئلہ اولیٰ: وما کان لبشر یعنی کسی انسان، بشر کے لیے یہ درست نہیں کہ ان یکلمه الله یعنی اللہ تعالیٰ اس سے کلام فرمائے سوائے تین صورتوں کے۔ یا وہ وحی ہوگی، جو یا الہام ہوتی ہے اور قذف فی القلب یا خواب کی حالت میں ہوتی ہے یا پھر کسی واسطے کے بغیر اس شخص کو اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنا دیتا ہے، یا اللہ تعالیٰ ملائکہ میں سے کسی کو بھیج دیتا ہے، تو وہ فرشتہ اس رسول بشری کو وحی پہنچا دیتا ہے۔[۶۰]

امام صاحب مزید فرماتے ہیں:

اما الاول وهو انه وصل اليه الوحى لا بواسطة شخص آخر وما سمع عين كلام الله فهو المراد من قوله " الا وحياً" و اما الثانى وهو انه وصل اليه الوحى لا بواسطة شخص اخر و لكنه سمع عين كلام الله فهو المراد من قوله " او من وراء حجاب" واما الثالث وهو انه وصل اليه الوحى بواسطة شخص آخر فهو المراد بقوله "او يرسل رسولاً فيوحى باذنه ما يشاء"۔[۶۱]

پہلی صورت یہ ہے کہ کسی انسان کے پاس اللہ کی وحی بغیر کسی دوسرے کے واسطے پہنچے اور وہ عین کلام الٰہی کو نہ سنے تو ''الا وحیاً'' سے یہی مراد ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کو اللہ کی وحی اس طرح سے پہنچے کہ عین کلام الٰہی کو سنے تو ''او من وراء حجاب'' سے یہی مراد ہے جب کہ تیسری صورت یہ ہے کہ کسی کے پاس اللہ کی وحی کسی دوسرے شخص کے واسطے سے پہنچے، تو ''او یرسل رسولاً فیوحی باذنہٖ'' سے یہی مراد ہے۔

امام صاحب نے ''وحی'' کی ان تینوں صورتوں کو انبیاء تک محدود رکھا ہے، اور غیر نبی کے لیے اس کے وقوع کے امکان کو بالکل ہی ختم کر دیا ہے۔ وہ ایک سوال سے اس نئی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔سوال یہ ہے کہ

ان الرسول اذا سمعه من الملک کیف یعرف ان ذلک المبلغ ملک معصوم لا شیطان مضل؟[۶۲]

یعنی جب رسول ﷺ اس وحی کو فرشتے سے سنتا ہے تو یہ کیسے جان لیتا ہے کہ وہ پیغام رساں معصوم فرشتہ ہے اور گمراہ کن شیطان نہیں ہے؟

امام اس سوال کا جواب دیتے ہوئے یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ وحی الٰہی کا ابلاغ اللہ کی طرف سے معجزے کا ظہور ہوتا ہے، جس کی بنا پر وحی خداوندی شیطان خبیث کی مداخلت سے پاک رہتی ہے۔ وحی کا ابلاغ تین مراتب کے معجزات پر مشتمل ہوتا ہے:

المرتبة الاولیٰ: ان الملک اذا سمع ذلک الکلام من الله تعالیٰ فلا بد له من معجزة تدل ان ذلک الکلام کلام الله.

المرتبة الثانية: ان ذلک الملک اذا وصل الی الرسول ، لا بد له ایضاً من معجزة.

المرتبة الثالثة : ان ذلک الرسول اذا اوصله الی الامة، فلا بد له ایضاً من

معجزة فثبت ان التكليف لا يتوجه على الخلق الا بعد وقوع ثلاث مراتب فی المعجزات.[۶۳]

پہلا مرتبہ: جب فرشتہ وہ کلام سنتا ہے تو یہی خود معجزہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ ہی کا کلام ہے۔

دوسرا مرتبہ: جب فرشتہ رسول کی ذات تک پہنچتا ہے تو یہ بھی لازماً ایک معجزہ ہے۔

تیسرا مرتبہ: جب وہ رسول اس وحی الٰہی کو امت تک پہنچاتا ہے تو یہ بھی لازماً معجزہ ہے،۔ چنانچہ یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ مخلوق یعنی انسان کو خدا تعالیٰ کی طرف سے مکلّف بنانے کا عمل تین مراتب کے معجزات کے بعد وقوع پذیر ہوتا ہے۔

یہ بات ایک طے شدہ امر ہے کہ غیر نبیؑ کے الہام و القا میں شیطانی مداخلت سے بری ہونے کی ضمانت نہیں ہوتی۔ جب کہ وہ وحی جو اللہ کی طرف سے انسانوں کی ہدایت کے لیے بھیجی جاتی ہے، اس کے پیغام کو القائے شیطانی سے محفوظ رکھنے کے لیے، جیسا کہ امام رازی نے لکھا ، تین مدارج کے معجزات سے گزارا جاتا ہے۔ بالفرض امام رازی کے موقف کو قبول نہ کیا جائے تب بھی یہ امر بہرحال شک و شبہ سے بالا ہے کہ وحی خداوندی کی ترسیل کے دوران میں شیطان اس میں کوئی مداخلت کرسکتا ہے۔قرآن مجید میں اس کی نفی کی گئی ہے اور فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ القائے شیطانی کو محو کردیتا ہے اور اپنی آیات کو محکم فرما دیتا ہے۔

وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ قَبۡلِکَ مِنۡ رَّسُوۡلٍ وَّلَا نَبِیٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓی اَلۡقَی الشَّیۡطٰنُ فِیۡۤ اُمۡنِیَّتِہٖ ۚ فَیَنۡسَخُ اللّٰہُ مَا یُلۡقِی الشَّیۡطٰنُ ثُمَّ یُحۡکِمُ اللّٰہُ اٰیٰتِہٖ ؕ وَاللّٰہُ عَلِیۡمٌ حَکِیۡمٌ ۙ (الحج:۵۲)

اور تم سے پہلے کوئی رسول اور نبی ہم نے نہیں بھیجا مگر جب اس نے پڑھا، شیطان نے ان کے پڑھنے میں کچھ ڈال دیا، تو اللہ شیطان کے ڈالے ہوئے القاء کو مٹا دیتا ہے پھر اپنی آیات کو اللہ محکم فرما دیتا ہے، اور اللہ خوب جاننے والا، حکمت والا ہے۔[۶۴]

امام رازی نے اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ اس کا کوئی امکان نہیں کہ شیطان وحی الٰہی میں کسی طرح دست درازی کرسکتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں نبی ﷺ کا فرمان ہے:

”من رأنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتمثل بصورتی“

جس نے خواب میں مجھے دیکھا تو اس نے یقیناً مجھے ہی دیکھا، اس لیے کہ شیطان میری صورت

میں ظاہر ہونے پر قادر نہیں ہے۔

امام صاحب لکھتے ہیں جب شیطان آپ ﷺ کی صورت میں متمثل ہونے پر قادر نہیں ہے تو یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ وحی الٰہی کی تبلیغ میں جبریلؑ بن کر آپ ﷺ کے سامنے آجائے۔ ایک اور حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں، آپ ﷺ کا فرمان ہے کہ

''ما سلک عمرؓ فجاً الا و سلک الشیطان فجاً آخر''

عمرؓ جس سمت کو جاتے ہیں شیطان ان کی مخالف سمت کو جاتا ہے۔

امام صاحب اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فاذا لم یقدر الشیطان ان یحضر مع عمرؓ فی فج واحد ، فکیف یقدر علی ان یحضر مع جبریلؑ فی موقف تبلیغ وحی الله تعالی. [۶۵]

جب شیطان اس پر قادر نہیں کہ عمرؓ کے ساتھ ایک ہی سمت میں رہ ہوسکتا ہو تو وہ وحی الٰہی کی تبلیغ کے مقام پر جبریلؑ کے ساتھ کیونکر رہ سکے گا۔

''وحی'' کے متعلق علما اور عرفا کے مابین جو اختلاف اوپر ظاہر کیا گیا ہے، اس میں تطبیق کی راہ اختیار کرنے کی سعی بھی کی جاتی رہی ہے۔ علما کا مزاج فقہی حکم سے مناسبت رکھتا ہے اور عرفا کا مزاج حکم سے زیادہ صاحب حکم کو اہمیت دیتا ہے۔ ایسے علما نے جن کا طبعی رجحان تصوف کی جانب رہا ہے ایسی راہ اختیار کی جو ان دونوں ضرورتوں کو پورا کر سکے، وحی کا مدلول غیر نبی کے لیے ممکن بھی رہے اور ختم نبوت کے عقیدے پر حرف بھی نہ آئے۔ مسلمانوں میں ''وحی'' کے نزول یا امکانِ وقوع کی نفی کا داعیہ انتہائی حسّاس رہا ہے۔ ختم نبوّت پر کسی طرح کا سمجھوتہ نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ ملت اسلامیہ میں اپنی نبوت کا اعلان کرنے والے کو واجب القتل سمجھا جاتا ہے، جب کہ کسی کے اس دعوی پر کہ وہ خدا ہے کوئی سزا نہیں دی جاتی۔

شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ھ تا ۱۱۷۶ھ) اپنے ایک کتابچے سطعات کے 'سطعہ ۱۷' میں کہتے ہیں کہ: یکے ازصفات الھیه تعلیم عبد است، آن را انواع بسیار است. ان انواع کو بیان کرتے ہوئے پہلی نوع ''الہامات جبلّیہ'' بتائی ہے، اس کی مثال میں قرآن مجید کی آیت 'و اوحی ربک الی النحل' نقل کی؛ دوسری نوع ''القاء فی الروع'' اس کی مثال 'واوحینا الی ام موسی ان ارضعیه'' دی ہے؛ تیسری نوع ''مسامرات'' اس کی وضاحت یہ بتائی گئی

ہے کہ ''خیالی که در قلب سالک در بعض مقام سلوک پیدا شود آن را مسامره می گویند''، چوتھی نوع ''فراست'' ہے۔ اس کی وضاحت میں بتایا ''آن منقدح است بواسطه وهم میان رویت شے و بعض جسمانیات ثابت در خارج برائے وے شبیه به انقداح خوف در دل بز از میان دیدن سبع و هیئت او''، پانچویں نوع ''رویا'' ہے۔ اس کی تین صورتیں بتائی ہیں، یعنی الهام، نفث فی الروع اور اضغاث احلام۔ آخر میں لکھتے ہیں کہ الٰہی تعلیم کی سب سے اعلیٰ قسم ''وحی'' ہے۔ یہاں پر وہ ''وحی انبیاؑ اور الہامات اولیا میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> وحی ابعد است از اشتباه باضغاث احلام و ابعد است از خطا در تعبیر و غلط در فهم مراد.......بایں جهت وحی انبیا سبب علم قطعی آمد، خواه بطریق فراست باشد یا رویا یا القاء فی الروع، نه الهام اولیا و رویا و هاتف ایشان ، این جا غلط نه کنی و مسامرات اولیا را بمنزله وحی ندانی، که اکثر ضلال اهل زمان ازین غلط ناشی شده۔[۲۶]

شاہ ولی اللہ کا یہ کہنا کہ ''این جا غلط نه کنی و مسامرات اولیا را بمنزله وحی ندانی، که اکثر ضلال اهل زمان ازین غلط ناشی شده'' محض ایک تنبیہ نہیں ہے، اسے مسلم فکر کا ملاکِ ہستی سمجھنا چاہیے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وحی ماورائے حواس حقائق کے علم کا اہم ترین ذریعہ نہیں بلکہ واحد اور یکتا ذریعہ ہے، غیر نبی کی کوئی کیفیت مصئون عن الخطا کبھی نہیں ہوتی چہ جائے کہ اسے حقیقت الحقائق کے ذریعے کے طور پر قبول کیا جائے۔

مذکورہ بالا تفصیل کا مدعا یہ ہے کہ ''علم بالوحی'' یا محض ''وحی'' مسلم تاریخ فکر میں ایک خاص مفہوم رکھتی ہے اور اس کا مدلول بھی انتہائی خاص ہے۔ جب کوئی لفظ اپنے لغوی مفہوم کے بجائے اصطلاحی مفہوم میں زیادہ قابل فہم بن چکا ہو تو لغوی مفہوم کو غالب معنی کے طور پر لینا جائز نہیں ہے۔ بالفرض Religious Experience یا Mystic Experience ایسے الفاظ ہیں جن میں ''علم بالوحی'' کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے تب بھی ''علم بالوحی'' ایسے مہتم بالشان مذہبی مظہر کی نشاندہی کے لیے الفاظ کے انتخاب میں محتاط رہنا بہت ضروری ہے۔ مشترک معنوی لفظ کے استعمال سے نبوت اور ولایت کے مابین واقع فرق کا شعور قائم رکھنے میں دقت پیش آ رہی ہو تو

اس سے اعراض کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔اقبال کو اپنے موقف کی مشکلات کا پورا پورا اندازہ تھا، ہمارا خیال ہے کہ ’’ختم نبوت‘‘ پر اقبال کی پیش کردہ صراحت اسی لفظ کے اشتراک معنوی سے پیدا ہونے والے التباس کے ازالے کی حیثیت رکھتی ہے۔اگر چہ ’’ختم نبوت‘‘ پر اقبال کا موقف مذہبی سے زیادہ عقلی ہے، تاہم اس موقف کے پیش نظر ولایت اور نبوت کے مابین نظری طور پر فرق قابل فہم ہو جاتا ہے۔

خطباتِ اقبال میں مذہبی تجربے یا Religious Experience سے حصولِ علم کا ایک ایسا ذریعہ یا وسیلہ مراد ہے جو معمول کے وسائل علم سے مختلف ہے۔اقبال کے نزدیک حصول علم کا یہ وسیلہ Non-rational modes of consciousness شعور کا غیر عقلی طریق/ طور ادراک ہے۔ اقبال حقیقت اولیٰ تک رسائی حاصل کرنے کے مختلف طریقوں میں سے اسے ایک طریق خیال کرتے ہیں۔شعور کے عقلی اور حسی طرق ادراک کا تجربہ ہم سب کو اس طرح سے حاصل ہے کہ ہم اس کی صحت پر شک وشبہ نہیں کرتے۔اقبال کی کوشش ہے کہ شعور کے غیر عقلی طرق ادراک Non-rational modes of consciousness کے برحق (Valid) ہونے کے امکان کو ثابت کیا جائے۔اگر یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ شعور کے غیر عقلی طرق ادراک سے حقیقت کا علم میسر آ سکتا ہے تو ایک طرف مذہب کی حقانیت ثابت ہو جاتی ہے اور دوسری طرف حقیقت کو سمجھنے کا ایک ایسا راستہ میسر آ جاتا ہے جو دور حاضر کی ذہنیت کے قریب تر ہے۔اقبال اپنے موقف کی صحت الہامی اور صوفیانہ ادب میں Religious Experience کے غلبے اور پائیداری کو بناتے ہیں۔[۶۷] اقبال شعور علمی کے غیر عقلی ذرائع تفہیم وادراک کو ایک مستقل نوع کی حیثیت سے متعین کرتے ہیں جس میں نبیؐ پر نازل کی جانے والی ’’وحی‘‘، صوفی کو حاصل ہونے والے ’’الہام‘‘ اور وارفتہ نفس انسان کے توہمات کو پہلے مرحلے میں یک جا کر دیتے ہیں اور پھر نبی، صوفی اور وارفتہ نفس کے مابین فرق و امتیاز سے آگاہ کرتے ہیں۔[۶۸] نبیؐ، صوفی اور وارفتہ نفس انسان کی غیر معمولی واردات شعور کو اقبال کے خطبات کی تنظیم میں Religious/ Mystic Experience سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اقبال اپنے مخاطبین کو شعور کے غیر عقلی طریق ادراک کے جواز و امکان سے ’’وحی‘‘ کے

جواز اور امکان تک پہنچنا چاہتے ہیں۔[۶۹] وہ پیغمبرانہ شعور کو صوفیانہ شعور سے الگ کرتے ہیں اور اسی طرح نفسی توہمات کو مذکور ماقبل دونوں صورتوں سے جدا سمجھتے ہیں تاہم ان تینوں کو Non-rational modes of consciousness یا شعور کے غیر عقلی طرق ادراک کے مشترک مقولے کے تحت موضوع بحث بناتے ہیں۔ حصول علم کے غیر حسی ذرائع کے برحق ہونے پر دلیل قائم کرتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ دوسرے ذہن کا علم ہمیں حواس سے میسر نہیں آتا اس لیے کہ دوسرے ذہن کے ادراک کی کوئی حس ہمیں نہیں دی گئی۔ ان کے بقول دوسرے ذہن کی موجودگی کا علم اپنی ماہیت میں استدلالی Inferential ہے، بایں ہمہ ہم دوسرے ذہن کی موجودگی پر شک نہیں کرتے۔ اقبال کی مذکورہ دلیل سے حقائق کا حسی دائرۂ ادراک تک محدود نہ ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ یہاں ایک سوال ضرور پیدا ہو جاتا ہے کہ کیا جدید ذہن دعویٰ کرتا ہے کہ حقائق کا ''وجود'' حسیات کے دائرے سے خارج نہیں ہے؟ جدید ذہن کا دعویٰ ہے حسی دائرے میں متحقق ہونے والے ادراک سے علم بالحواس میسر آتا ہے۔ حقیقت کا حسیت کے دائرے میں مقید ہونا اور حقیقت کے علم کا حسیت کے دائرے میں مقید ہونا دو الگ الگ باتیں ہیں۔ دوسرے ذہن کی موجودگی کا علم اگر حسی مقدمات پر انحصار پذیر نہ ہو تو عقلی استدلال کی نوعیت محض خیال در خیال کی ہوگی۔ بہرحال اقبال سمجھتے ہیں کہ Non Rational modes of consciousness کی دریافت سے ماورائے حواس حقائق کے علم کا دروازہ وا ہو جاتا ہے اور یہ روزن ''مذہبی تجربہ'' ہے جو مستقل، مستند اور حصول علم کا غیر عقلی ذریعہ ادراک ہے۔ شعور کے اس غیر عقلی ذریعہ علم سے انسان پر حقائق کی ماہیت اصلی یا Ultimate Reality منکشف ہوتی ہے۔ مذکورہ ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کی صحت کو پرکھنے کے لیے اقبال جن معیارات سے کام لینے کو ترجیح دیتے ہیں وہ بھی اپنی ماہیت میں غیر معمولی نہیں، نظری معیار ہو یا عملی معیار ہو ہر دو کو انسان معمول کی زندگی میں کام میں لا سکتا ہے۔

علامہ نے ''مذہبی تجربے'' یا Religious Experience کے پانچ خصائص کا ذکر کیا ہے، ان خصائص کا احتیاط سے مطالعہ کیا جائے تو زیر بحث اصطلاح کی تفہیم مزید آسان ہو جاتی ہے یعنی یہ سمجھنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے کہ خطباتِ اقبال میں Religious Experience کا مدلول یا

مصداق علامہ کے ذہن میں کیا تھا۔ علاوہ ازیں علامہ کے ذہن کو سمجھ لینے کے بعد خطبات کے مندرجات کے منطقی ربط اور تسلسل کو سمجھنا بھی آسان ہو جاتا ہے۔ پہلی خاصیت کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں:

"Religious Experience" یا ان کے بقول "علم بالوحیٰ" کے حصول، وصول یا تحقق کے عمل میں خدا تعالیٰ کی ہستی اسی طرح ہمارے ادراک میں آتی ہے جس طرح معمول کے تجربے میں دوسری اشیا ہمارے احاطہ ادراک میں ہوتی ہیں:

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

صوفیانہ واردات کے حضوری ہونے کا سادہ سا مفہوم یہ ہے کہ ہم خدا کو اسی طرح جان لیتے ہیں جس طرح دیگر اشیا کو جان لیتے ہیں۔[۷]

اقبال "مذہبی تجربے" کو معمول کا انسانی تجربہ خیال کرتے ہیں۔ مذہبی تجربے کا امتیاز تجربہ کرنے والے میں نہیں بلکہ تجربے میں آنے والے سے تعلق رکھتا ہے گویا مذہبی تجربے کا ممتاز ہونا "منظور" کے ممتاز ہونے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس تجربے کا موضوع ممتاز و منفرد "ذات" ہے اس لیے یہ تجربہ دیگر معمول کے تجربات سے منفرد ہے۔ جہاں تک تجربے کی نوعیت اور کیفیت کا تعلق ہے تو وہ بالکل معمول کے تجربے کے مطابق ہیں۔ معمول کے تجربات میں انسان کے سامنے مثلاً میز، قلم یا کتاب ہے۔ "مذہبی تجربے" کی صورت میں میز، قلم اور کتاب کی جگہ "خدا تعالیٰ" کی ذات آجاتی ہے۔ خدا کی ہستی "مذہبی تجربے" میں انسان کا ناقابل انکار "موضوعِ ادراک" بن جاتی ہے۔ اقبال کا مدعا "مذہبی تجربے" کی ماہیت اور کیفیت کو بیان کرنے سے زیادہ محض یہ بتانا معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تجربے کے دوران میں تجربہ کار یہ یقین حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا وجود اس کے اعتقاد پر مبنی تخیل نہیں بلکہ واقعی اور حقیقی وجود ہے۔ اقبال انسان کی شخصیت کے ان علمی امکانات کا شعور بیدار کرنے کی سعی کر رہے ہیں جو موجودہ انسان کی دست رس سے دور ہو کر فقط اس لیے خوابیدہ ہو چکے ہیں کہ اس نے حسیت پرستی کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دے دی ہے۔

علامہ کی بیان کردہ مذہبی تجربے کی پہلی خاصیت کو قبول کر لینے کے بعد چند سوالات پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مذہبی تجربے کی نوعیت معمولی ہو یا غیر معمولی، انسان اللہ تعالیٰ کی ذات کو

بلاواسطہ موضوعِ ادراک بنا سکتا ہے؟ کیا انسان اپنے تجربے میں ایک ایسی ذات کو لا سکتا ہے جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے محیط بر کل ہو؟ محیط بر کل ذات کے ساتھ ربط و تعلق کا مطلب کیا یہ ہے کہ انسان بلاواسطہ اسے اپنے احاطہ ادراک میں لے آئے؟ کیا شعور مذہبی اور شعور علمی اللہ تعالیٰ کی ذات کے متعلق ایک طرح کی غایت کے حامل ہیں؟ یعنی دونوں اللہ تعالیٰ کی ذات کا علم حاصل کرنے کے درپے ہیں؟ اور کیا مذہبی تجربہ کے حصول کا داعیہ شعور مذہبی میں حصول علم کا مطالبہ پیدا کرتا ہے؟ مذہبی تجربہ حضوری ہوتا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ انسان اور خدا ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوتے ہیں؟

مذہبی ذہن Religious Experience کا اردو مترادف ''علم بالوحی'' قبول کرنے میں متردد ہے کیونکہ ''وحی'' کی جن صورتوں میں انسان سے الوہی کلام کے امکان کو قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے ان میں کسی ایک صورت میں بھی خدا تعالیٰ کی ہستی انسان کا بلاواسطہ منظور نہیں ہے۔[اک] خطبات میں اقبال الوہی تنزیلات کی کیفیت یا ماہیت کو بیان نہیں کرنا چاہتے۔ وہ محض یہ بتانے کی سعی کر رہے ہیں کہ حسیّات سے ماورا ''وجود'' بھی انسان کے تجربے میں اسی طرح آ سکتا ہے بلکہ آتا ہے جیسے معمول کے حسی تجربے میں زمانی و مکانی اشیا آتی ہیں۔ وہ ''وحی'' کے مروجہ مذہبی مفہوم سے انحراف نہیں کرتے جیسا کہ ان کی عبارت سے اندیشہ لاحق ہوتا ہے۔ اصل مشکل اس وقت پیدا ہوتی ہے جب Religious Experience سے ''علم بالوحی'' مراد لینے پر اصرار کیا جائے۔ بالفرض مذہبی تجربہ ایسی ہی ایک شے ہے جس سے انسان خدا تعالیٰ کے روبہ رو ہو جاتا ہے اور اس تجربے کے دوران میں انسان اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں علمی نوعیت کا اخذ فیض کرتا ہے تو کیا اسے ''علم بالوحی'' کہنا ضروری ہے؟ ہمارے خیال میں Religious Experience کو ''علم بالوحی'' سے تعبیر کرنے کا یہ جواز ناکافی ہے کہ خود علامہ نے اسے ''علم بالوحی'' کہا ہے۔ اس لیے کہ علم بالوحی کی صورت میں ہمارے مابین قرآن مجید پایا جاتا ہے۔

''مذہبی تجربے'' کی دوسری خاصیت بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ تجربے کے دوران میں صاحب حال انسان ایک ایسی کیفیت سے گزرتا ہے جس میں تجربہ کرنے والا اور

تجربہ کیے جانے والی ذات کی حقیقت ایک ایسی ناقابل تجزیہ وحدت بن جاتے ہیں جس میں ناظر کو ناظر اور منظور کو منظور کہنا ممکن نہیں رہتا۔ بظاہر علامہ کا یہ بیان مذہبی تجربے کے دوران میں صاحب حال پر وارد ہونے والی ایک کیفیت کا اظہار ہے۔ صاحب حال اپنے ذہنی شعور کے ساتھ اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ اس کی اپنی ہستی نسیا منسیا ہو جاتی ہے۔ بالفرض اقبال کی بات کا وہی مفہوم مراد لیا جائے جو ان کی عبارت سے عیاں ہوتا ہے تو یہ کیفیت دراصل خود ''تجربے'' کے وجود کی نفی ہوگی، اس لیے تجربہ کرنے والے کی ذات اور تجربہ کیے جانے والی ہستی میں ناقابل تقسیم ''وجودی وحدت'' کے وقوع کا مطلب یہ ہے کہ صاحب واردات کے دیکھنے اور سمجھنے کے لیے باقی کچھ نہیں رہا۔ ہماری گزارش ہے کہ اقبال کے اس ''ناقابل تجزیہ کل'' کو ''وجودی کل'' کے بجائے صاحب حال کی ذہنی کیفیت سمجھنا زیادہ مناسب ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب حال تجربے کے دوران میں ایک ایسی ذہنی کیفیت سے گزرتا ہے جس میں وہ سمجھنے لگتا ہے کہ اس کو خداتعالیٰ کی ہستی سے کامل اتصال ہو چکا ہے۔ گویا یہ اتصال واقعی نہیں بلکہ کیفی نوعیت کا ہوتا ہے، کیوف میں اس امر کا امکان زیادہ ہوتا ہے کہ صاحب کیف اپنی واقعی حالت کے ادراک سے مرفوع ہو جاتا ہے۔

> 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.

> صوفیانہ احوال ہمیں حقیقت کے مرور کامل سے اس طرح متعلق کر دیتے ہیں کہ جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت کو تشکیل کرتے ہیں جس میں ناظر اور منظور کا معمولی امتیاز باقی نہیں رہتا۔[۲]

بالفرض یہ ''وحدت وجودی'' ہے اور صاحب حال کی ''ذہنی کیفیت'' نہیں ہے، یعنی تجربہ کرنے والے کی ذات اور تجربہ کیے جانے والے کی شخصیت کا وجودی تشخص Religious Experience کے دوران میں قائم نہیں رہتا۔ اس موقف سے تو خود اقبال کے اپنے ایک اہم فلسفیانہ تصور یعنی ''خودی'' کی نفی ہو جاتی ہے۔ اقبال کے فکری سفر میں ان کے ''تصور خودی'' کو بجا طور پر ''حاصل فکر'' کی حیثیت دی جا سکتی ہے۔ ''خودی'' کی تشکیل و تکمیل پر خطبات میں

فرماتے ہیں:

"the climax of this development is reached when the ego is able to retain full self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing Ego"

خودی کی نشو ونما کا معراج کمال یہ ہے کہ وہ محیط بر کل انا کے حضور اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھنے کی اہل ہو جائے۔[۳]

''خودی'' کے بارے میں علامہ کا مذکورہ بالا موقف اگر درست ہے اور یقیناً ان کے نزدیک یہ درست ہے تو یہ خیال کرنا کہ ''مذہبی تجربے'' کے دوران میں ناظر اور منظور ''وجودی وحدت'' میں ڈھل جاتے ہیں کسی طرح سے قابل فہم نہیں ہے۔ علامہ کو اپنے تصور خودی کی روشنی میں ''مذہبی تجربے'' کے دوران میں نظر آنے والی ''وحدت'' کو صاحب حال کی ذہنی کیفیت پر محمول کرنا چاہیے۔ انسان کے شعور پر جذبہ غالب ہو تو وہ اپنے ''مذہبی تجربے'' کے دوران میں اسی طرح کا ادراک حاصل کرتا ہے، اللہ تعالیٰ اس کا محبوب اور وہ خود محبّ کے مقام پر فائز ہوتا ہے، محبت میں طالب و مطلوب میں ''وجودی وحدت'' کے حصول کی تمنا شدت اختیار کرتی ہے تو انسان اپنے آپ پر اس خیال کو غالب کر لیتا ہے مگر تمنا اور حقیقت میں فرق و امتیاز ہمیشہ برقرار رہتا ہے وہ کبھی ختم نہیں ہوتا، چاہے صاحب حال کو تمنا کے حقیقت بن جانے کا حتمی یقین ہی کیوں نہ حاصل ہو جائے۔ علاوہ ازیں جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے تو ایسا تجربہ جس میں علم حاصل کرنے والا اور جس کا علم حاصل کیا جا رہا ہے، دونوں میں ''وجودی وحدت'' پر مبنی عینیت کا وقوع درحقیقت حصول علم کے امکان کو معدوم کر دیتا ہے۔[۴] ایک دوسری جہت سے اس صورت حال پر غور کیا جائے تو ''کل'' کا یہ تصور بھی نا قابل فہم ہے جس میں اجزا کا مجموعہ ''کل'' قرار پاتا ہو۔[۵]

''تجربے'' کی وہ نوع جس کو علامہ کے بقول ''علم بالوحی'' سے تعبیر کیا جانا چاہیے، اپنے وقوع کے بہترین مظاہر میں نہ صرف ''وجودی وحدت'' کی نفی کرتی ہے بلکہ تجربہ کرنے والے کے ذہنی امکان میں بھی تجربے میں آنے والی ذات سے ''ذہنی وحدت'' کی ہر نوع کی نفی کرتا۔ قرآن مجید میں موسیٰ علیہ السلام سے الوہی مکالمے میں ''جوتا اتارنے کا حکم، عصا کے متعلق استفسار، اسے پھینکنے کا حکم، موسیٰ علیہ السلام کا خوف کے مارے بھاگنا وغیرہ ایسی شہادتیں ہیں جن میں موسیٰ علیہ السلام کا ''Religious Experience'' نہ صرف ''وجودی وحدت'' کی نفی کرتا ہے

بلکہ خود موسیٰ علیہ السلام کے ذہن میں بھی یہ خیال نہیں آیا کہ تجربہ کیسے جانے والی ذات میرے اندر اس طرح سے حلول کر گئی ہے کہ ''میں اور وہ ایک ہوگئے ہیں''۔ علامہ نے ولیم جیمز کے بڑے اہم اور قابل قدر تصورات کی بجا تنقید کی ہے مگر معلوم نہیں یہاں کس مصلحت کے پیش نظر جیمز کے موقف کو بلا نقد قبول کر لیا ہے، وہ لکھتا ہے:

"when the characteristic sort of consciousness once has set in, the mystic feels as if his own will were in abeyance, and indeed sometimes as if he were grasped and held by a superior power"

جب ایک بار شعور کی یہ کیفیت قائم ہو جاتی ہے تو صاحب واردات محسوس کرتا ہے جیسے اس کی قوت ارادی معطل ہوگئی ہے اور بعض اوقات وہ یہ سمجھتا ہے جیسے ایک ماورائی قوت اس کی ذات پر حاوی ہوگئی ہے۔[۶۷]

ولیم جیمز کے بیان میں صاحب واردات کے ذاتی احساس اور حقیقت واقعہ کا فرق واضح نظر آتا ہے۔ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال جس صورت حال کو Religious Experience سے تعبیر کر رہے ہیں، اسے ''علم بالوحی'' قرار دیا جائے تو ''علم بالوحی'' کے مفہوم کو اس کے مروج و مستعمل معنوں سے دور لے جانا ضروری ہو جاتا ہے۔ لیکن قرآن مجید میں ''وحی'' کا کلمہ جس مخصوص نوعیت کے طرز عمل اور طرز احساس کے لیے استعمال کیا گیا ہے، اسے پیش نظر رکھا جائے تو اقبال کے بیان کردہ معنی کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال نے ''وحی'' کے اسی عمومی مفہوم کو خطبات میں حوالہ بنایا ہے جو قرآن مجید میں آیا ہے اس لیے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اقبال علم کی اس نوع کو ''علم بالوحی'' قرار دیتے ہیں جس کے حصول و وصول کا ذریعہ حواس ظاہری نہ ہوں۔ علامہ وحی اور حواس دونوں کو اقبال ایک طرح کا ماخذ علم سمجھتے ہیں، ''وحی'' کا امتیاز بیان کرتے ہوئے اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

وحی تھوڑے وقت میں ایسے حقائق کا انکشاف کر دیتی ہے جن کو (حسی) مشاہدہ برسوں میں نہیں کر سکتا، گویا ''وحی'' حصول علم میں جو Time کا عنصر ہے اس کو خارج کرنے کی ایک ترکیب ہے۔[۶۸]

اقبال کے نزدیک ''علم بالوحی'' حیات کا خاصہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ''وحی'' بطور ذریعہ علم ہر ذی حیات میں جبلی طور پر موجود ہے۔ انسان کی طرف کی جانے والی ''وحی'' کا امتیازی وصف انسان کے وجودی منصب کے شایان شاں ہے۔ کائنات میں انسان جس وجودی

مقام ومنصب کا حامل ہے اس کے مطابق اس کی جانب کی جانے والی ''وحی'' جبلی داعیہ ہونے کے بجائے ایک ایسے عمل کا درجہ اختیار کر لیتی ہے جو من وجہِ اختیاری یا ارادی فعل بن جاتا ہے، اقبال یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں۔لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ختم نبوت کے عقیدے کو اس لیے بیان کرتے ہیں تاکہ حصول وحی کے امکان کو بنیاد بنا کر کوئی انسان اپنے ابنائے جنس سے غیر مشروط اطاعت واتباع کا مطالبہ نہ کر سکے۔

علامہ کے خطبات میں ''مذہبی تجربے'' کا عمومِ بیان اس کے عمومِ معنی کو لازم نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر سمجھا گیا ہے۔اگر ''مذہبی تجربے'' کا عموم بیان اس کے عموم معنی کو مستلزم ہوتا تو پھر ختم نبوت کے مسئلے پر اقبال دوٹوک انداز اختیار نہ کرتے۔ختم نبوت کی ثقافتی اہمیت کو جس طرح سے اقبال نے بیان کیا ہے مسلمانوں کی پوری تاریخ فکر میں کسی نے نہیں کیا۔علاوہ ازیں ہمیں اس امر کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال کا بیان جدید پیرائیہ اظہار کا آئینہ دار ہے، اقبال کا اصل مقصد جدید انسان کو مذہب کے قریب لانا تھا۔خطباتِ اقبال مذہب کی تفہیم کو جدید انسان کے لیے قابل قبول بنانے کی ایک سعی ہے، اس سعی میں بیان کے جن وسائل سے کام لیا گیا ہے وہ بذاتہٖ مقصود نہیں تھے، ان کی حیثیت وسیلے کی ہے۔

مذہبی تجربے کی تیسری خاصیت بیان کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں:

> 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.

صوفیانہ حال ایک یکتا ہستی سے گہرے اتصال کا ''ایک لمحہ'' ہے۔۔۔۔۔لمحے بھر کو صاحب واردات کی انفرادی شخصیت معدوم ہوجاتی ہے۔[۴۸]

بہ ظاہر مذکورہ بالا خاصیت کا مقصد ''مذہبی تجربے'' کے زمانی دورانیہ کو بیان کرنا معلوم ہوتا ہے۔''مذہبی تجربے'' زمانی اعتبار سے لمحے بھر کے لیے طاری ہونے والی ایسی کیفیت ہے جس میں صاحب واردات یا تجربے کرنے والے کی ہستی معدوم ہو جاتی ہے۔''مذہبی تجربے'' کی کیفیت زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتی، صوفی یا سالک فوراً معمول کے شعور پر واپس آجاتا ہے۔ ولیم جیمز نے اس خاصیت کو بیان کرتے ہوئے لکھا کہ بعض اوقات یہ کیفیت ایک گھنٹے سے دو

گھنٹے تک قائم رہتی ہے۔[۷۹] اس خاصیت کو بیان کرتے ہوئے علامہ نے چند مشکلات کا ذکر کیا ہے، اور خود ہی جواب دے دیا ہے۔ اقبال کی بیان کردہ مشکلات کا براہ راست ''مذہبی تجربے'' سے تعلق نہیں ہے، یعنی یہ مشکلات ایسی نہیں ہیں جن میں ''مذہبی تجربے'' کے مفہوم و معنی سے تعلق ہو، لہٰذا ہم ان سے تعرض کیے بغیر اگلی خاصیت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

مذہبی تجربے کی چوتھی خاصیت بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں،

"Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, its obvious that it cannot be communicated"

صوفیانہ مشاہدہ چونکہ بلاواسطہ تجربے میں آتا ہے، ان کا ابلاغ ناممکن ہے۔[۸۰]

جس زاویہ نگاہ سے علامہ ''مذہبی تجربے'' کے ناقابل ابلاغ ہونے کے باوجود ان کی بنا پر تشکیل دیے جانے والے قضایا کو درست ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ انسانی مشاہدے کی کوئی ایک صورت بھی ایسی نہیں جس کی بابت یہ دعویٰ کیا جاسکے کہ وہ ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک بعینہ منتقل ہوگئی ہے، یا ہوسکتی ہے۔ انسانوں کے تمام مشاہدات ابلاغ کے تناظر میں مکمل طور پر اعتباری حقائق سے زیادہ کچھ نہیں ہوتے۔ جس زاویہ نگاہ سے ناظر اپنے مشاہدے میں آنے والے حقائق کو دیکھتا ہے ان کی معنویت دراصل اسی زاویہ نگاہ میں مضمر ہوتی ہے اور اسی سے مشروط ہوتی ہے۔ مذکورہ صفت کو ''مذہبی تجربے'' کی خاصیت نہیں کہا جاسکتا، ہر تجربہ چاہے اس کی نوعیت کچھ بھی ہو، اقبال کے بیان کردہ مفہوم میں واقعتاً ناقابل ابلاغ ہوتا ہے۔ بالفرض ''مذہبی تجربے'' کی یہ ایک خاصیت ہے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بہ جانب ہوں گے کہ ''کتب سماویہ'' ناقابل ابلاغ تجربے کی کوکھ سے معرض وجود میں آئی ہیں۔ اقبال اس کے جواب میں مسلم علمائے کلام کے ایک کلامی مبحث کی طرف توجہ کراتے ہیں اور اس کا حل بیان کرتے ہیں۔ قدیم علمائے کلام میں یہ مسئلہ موضوع بحث رہا ہے کہ نبیؐ کی جانب الفاظ ''وحی'' ہوتے ہیں یا فقط معانی وحی ہوتے ہیں اور الفاظ پیغمبرؐ کے اپنے ہوتے ہیں''۔ علامہ اپنی تحقیق کی رو سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ''الفاظ بھی ایک معنی میں وحی ہوتے ہیں''۔ اقبال کے نزدیک اگرچہ یہ امر طے ہے کہ مذہبی تجربے کے مشمولات حضوری ہوتے ہیں اور اس لیے ان کا ابلاغ بعینہ ممکن نہیں ہے تاہم کیونکہ احساس کو بالآخر قضایا کی صورت اختیار کرنی ہوتی ہے لہٰذا مذہبی تجربے

کے مشمول کو بھی دوسروں تک قضایا کی صورت میں ہی پیش کیا جاتا ہے۔

ولیم جیمز نے مذہبی تجربے کی مذکورہ بالا خاصیت کو زیادہ واضح انداز میں بیان کیا ہے، وہ کہتا ہے:

> The subject of it immediately says that it defies expression, that no adequate report of its contents can be given in words. It follows from this that its quality must be directly experienced; it cannot be imparted or transferred to others. In this peculiarity mystical states are more like states of feeling than like states of intellect.

تجربہ کرنے والا انسان اس کے ناقابل بیان ہونے پر مصر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ موزوں الفاظ میں اس تجربے کے محتویٰ کو بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہے بلا واسطہ تجربہ ہی اس کے ادراک کا راستہ ہے، دوسروں تک اسے منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لحاظ سے صوفیانہ کیوف عقلی سے زیادہ حسی کیفیات سے ملتی ہیں۔[۸۱]

جیمز اور اقبال کے بیان میں بظاہر مشابہت پائی جاتی ہے تاہم ایک نوع کا امتیاز بھی موجود ہے۔ اقبال وحی الٰہی کو محض تأثرات تک محدود نہیں رکھ سکتے اس لیے کہ اگر وہ ایک ایسا ذاتی تجربہ ہے جس کا ابلاغ دوسروں تک ممکن نہ ہو تو مذہبی متون کا وجود معرضِ خطر میں پڑ جاتا ہے۔ مذہب کی رو سے ''کتب سماویہ'' کے من جانب اللہ ہونے پر ایمان لانا اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ خود وجود باری تعالیٰ پر ضروری ہے۔ اقبال بظاہر ایک ایسی متضاد اور متناقض صورت حال کے مابین نظر آتے ہیں جس سے مفر ممکن نظر نہیں آتا ہے۔ اپنے قاری کو جس نتیجے تک وہ پہنچاتے ہیں اس میں ایک مشکل بہرحال برقرار رہتی ہے آیا مصحف قرانی کے الفاظ من جانب اللہ ہیں؟ یا اصلاً یہ تاثرات ہیں جن کو قضایا کی صورت میں پیغمبر ﷺ نے پیش کیا، اقبال کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وحی محض ایک تاثیر ہے، قضایا کی صورت میں پیش کرنا ناگزیر انسانی احتیاج ہے ورنہ ''وحی'' خود الفاظ کی صورت میں نہیں ہوتی۔[۸۲]

مذہبی تجربے کی پانچویں اور آخری خاصیت اقبال کی وضع کردہ ہے، ولیم جیمز کے بیان کردہ ''مذہبی تجربے'' میں اس کا ذکر نہیں ہے اور نہ یہ خاصیت وہ بیان کر سکتا ہے۔ اس خاصیت میں اقبال کے پیش نظر ختم نبوت کے عقیدے کو بیان کرنا ہے۔ اقبال یہ چاہتے تھے کہ مذہب کی

حقانیت اس طرح سے بیان کی جائے جس میں ان کے دور کا انسان سمجھنے اور ماننے میں اجنبیت یا نامانوسیت محسوس نہ کرے۔ خطبات میں اقبال کا نصب العین اپنی روح میں مذہبی ہے مگر اس کے حصول کا طریقہ عقلی ہے اس وجہ سے جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں انھیں پیش نظر رکھ لیا جائے تو خطبات کے بارے میں مذہبی طبقے میں جن تحفظات نے سر اٹھایا ہے ان کا ازالہ ممکن ہو جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر سید ظفر الحسن علامہ کے خطبات کی حیثیت ''جدید علم کلام'' کی ہے۔[۸۳] علم کلام کا مدعا مذہبی حقائق کی عقلی توجیہ بیان کرنا ہے، اس لحاظ سے اقبال کے خطبات کو بھی مذہبی حقائق کی عقلی توجیہ ہی سمجھنا ضروری ہے، البتہ یہ امر بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ عقلی توجیہ سے اصل حقیقت پردۂ خفا میں نہ چلی جائے۔

پانچویں خاصیت بیان کرتے ہوئے اقبال کے ذہن میں ولی اور نبی کے مابین فرق و امتیاز کا تصور پہلے سے طے شدہ ہے۔ وہ ولی اور نبی میں فرق و امتیاز مذہبی تجربے کی بنیاد پر نہیں کرتے بلکہ ان کے خیال میں مذہبی تجربے کے حاصلات سے شعورِ ولایت اور شعور نبوت کا ادراک میسر آتا ہے گویا یہ فیصلہ کہ کون ولی ہے اور کون نبی ہے نفس تجربہ پر منحصر نہیں ہے۔ مذہبی تجربے کی بنیاد پر نہ نبی نبی ہے اور نہ ولی ولی ہے، تجربے کے حاصلات یا عملی نتائج نبوت کو ولایت سے ممتاز کرتے ہیں۔ ولی اور نبی کا فرق و امتیاز اس وقت تک معرض التوا میں رہتا ہے جب تک انسانی کائنات میں دونوں کے تجربے کے نتائج سامنے نہیں آجاتے۔ اقبال کہتے 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.

> نبیؑ اور صوفی دونوں معمول کی واردات میں واپس آجاتے ہیں، مگر اس فرق کے ساتھ کہ نبیؑ کی واپسی، جیسا کہ میں آگے چل کر بیان کروں گا، انسانیت کے لیے بڑے دوررس معانی سے مملو ہوتی ہے۔[۸۴]

مذہبی تجربے کی پانچویں خاصیت ہر اعتبار سے ہماری توجہ کی خاص مستحق ہے، ایک تو اس لیے کہ یہ واحد خاصیت ہے جسے ہم اقبال کی فکری انفرادیت کہہ سکتے ہیں، ماقبل چاروں خصائص تقریباً وہی ہیں جو مذہبی تجربے کی نسبت ولیم جیمز نے بیان کی ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اسی خاصیت کے بیان میں اقبال نے اسلام کے ایک اہم ترین عقیدہ ''ختم نبوت'' کی بالکل نئی توجیہ

بیان کرنے کی سعی کی ہے اور آخری بات یہ ہے کہ اسی خاصیت کی بنیاد پر ''مذہبی تجربے'' کی اصطلاح کی تفہیم میں پیدا ہونے والے معنوی التباس کے رفع ہونے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ ''ختم نبوت'' کے امکان کی جس جہت کو اقبال نے بیان کیا ہے، اس سے اسلامی معاشرے میں ختم نبوت کی تہذیبی اہمیت ظاہر ہوتی ہے، مگر جہاں تک مذہبی اہمیت کا سوال ہے تو اس توجیہ سے میسر آنے والا ماحول بہت زیادہ سازگار بنتا ہوا نظر نہیں آتا۔ مذہب بالذات فضیلت ہے، اس کی قدر و قیمت کا انحصار نتائج پر ہو تو توحید و رسالت پر ایمان بالذات فضیلت کی بجائے فضیلت کا ذریعہ بن کر رہ جائے گا، ظاہر ہے یہ مذہب اور اہل مذہب کے لیے پسندیدہ بات نہیں ہو سکتی۔ مزید برآں قرآن مجید پیغمبر ﷺ کی نبوت ہے۔ مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں ''قرآن مجید'' کی مثل ممکن رہی ہے اور نہ آئندہ اس کا امکان متصور ہے۔

علامہ کے بیان سے جو موقف عیاں ہوتا ہے اس کی رو سے ''مذہبی تجربہ'' ایک ایسا فطری مظہر ہے، جس میں انسان کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے بلا واسطہ ربط و تعلق حاصل ہوتا ہے۔ اس ربط و تعلق میں انسان چاہے ولی ہو یا نبی اللہ تعالیٰ کی ذات کے مشاہدے سے بلا واسطہ فیض یاب ہوتا ہے۔ مذکورہ ''مذہبی تجربے'' کے مضمرات یا وقوع کی شرائط پر غور کرنے سے جو عناصر ترکیبی سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں ''ایک طرف انسان کی ہستی ہے جو ناظر کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری طرف خدا تعالیٰ کی ذات ہے جو منظور کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے، اس تجربے کی تیسری اور انتہائی اہم جہت انسان اور خدا کے مابین بلا واسطہ تعلق و ربط کا قیام ہے جو ہر اعتبار سے ایک نوع کا تعامل ہے۔ انسان اور خدا تعالیٰ کے مابین بلا واسطہ ربط و تعلق جب تک ایک تعامل کی صورت اختیار نہ کر لے اقبال کا بیان کردہ ''مذہبی تجربہ'' وجود میں نہیں آتا۔ اس تجربے میں انسان کی جو استعداد علمی فعال کردار ادا کرتی ہے وہ ''قلب'' ہے۔ قلب ایک طرح کی حس ہے جو ماورائے حواس حقائق کو انسانی تجربے میں لاتی ہے۔ قلب کے ذریعے سے انسان خدا تعالیٰ کی ذات کا ایسا ہی ادراک حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جیسا کہ معمول کے حواس سے محسوسات کا ادراک حاصل کرتا ہے۔ قلب کے حاصلات میں نفسی اور نفسیاتی اوہام در آنے کا اندیشہ موجود ہوتا ہے تاہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا موزوں نہیں ہوگا کہ ''مذہبی تجربہ'' بھی اسی طرح کی موضوعیت ہے۔ نبیؑ اور ولی کا فرق تجربے کی ماہیت پر نہیں ہے بلکہ تجربے کے نتائج یا ثمرات پر منحصر ہے۔

اقبال نے مذہبی تجربے کے عموم سے ''علم بالوحی'' کا عموم ثابت تو کر دیا مگر اس طرح سے حاصل ہونے والا علم اپنے اندر تیقن کے ساتھ تحکم بھی رکھتا ہے۔ مبنی بر وحی علم کو عقل کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم سے محکوم کیا جا سکتا ہے اور نہ محدود کیا سکتا ہے۔ اس طرح کوئی بھی انسان اپنے مذہبی تجربے کے ذریعے سے ''علم بالوحی'' کا دعویدار ہو جائے تو اسے رد کرنے کا جواز باقی نہیں رہتا۔ اقبال نے انتہائی فطانت سے اس اندیشے کا دروازہ دو طرح سے بند کیا ہے، ایک تو وجدان اور فکر کے مابین نامی ربط کا تصور دے کر اس دعوے کی تحکمیت کو ختم کیا ہے اور دوسرا ختم نبوت کے عقیدے کی تشریح اس انداز سے کی ہے، جس کا بالآخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ختم نبوت کے بعد مذہبی تجربے پر مبنی علم موقوف نہیں ہوا مگر انسانیت کے لیے اب اس نوع کا علم واجب التعمیل بھی نہیں رہا۔

اقبال نے ''مذہبی تجربے'' پر مبنی علم بالوحی کا تصور قائم کرتے ہوئے دورِ جدید کے علم کلام کو واقعتاً نیا رخ دیا ہے۔ اگر علم کلام کا وظیفہ مذہبی عقائد کی عقلی صحت کا ثبوت فراہم کرنا ہے تو اقبال نے یہ کام بحسن وخوبی انجام دے کر دکھا دیا ہے۔ روایتی مذہبی شعور مذہبی حقائق کی توجیہ کرتے ہوئے فقط ایک جہت سے چیزوں کو دیکھنے اور سمجھنے کا عادی چلا آ رہا ہے، وہ انھی کلامی مسائل اور توجیہات پر قانع رہنے میں عافیت محسوس کرتا ہے جسے آج کی فکری دلچسپیوں سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اقبال نے اپنے اسلاف کے سرمائے کو کام میں لاتے ہوئے علم کلام کی نئی جہات نکالنے کی کامیاب سعی کی ہے۔

ماحصل

اقبال کے نزدیک Religious Experience یا مذہبی تجربہ ایک عمل ادراک ہے، جس میں انسان پر ماورائی حقائق اسی طرح منکشف ہوتے ہیں جیسے معمول کے تجربے میں حسی حقائق کا ادراک ہوتا ہے۔ اقبال اسے ''وجدان'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں، فکر اور وجدان کو ایک دوسرے کا مخالف نہیں معاون سمجھتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل خیال کرتے ہیں۔ فکر اسی حقیقت کو جزئیات میں دیکھتا ہے جسے وجدان من حیث الکل مشاہدے کا موضوع بناتا ہے۔ مذہبی تجربہ بھی سائنسی تجربے کی طرح مستند علم کا ذریعہ ہے، اس کے حاصلات کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے۔ مذہبی تجربے کے حاصلات کو پرکھنے کے دو معیار ہیں ایک نظری اور دوسرا عملی۔ نظری معیار کا تعلق

فلسفیانہ تفکر سے ہے اس لیے اسے فیلسوف کام میں لاتا ہے اور عملی معیار کا تعلق پیغمبر ﷺ کی جدوجہد سے ہے اس لیے اسے خود صاحب واردات کام میں لاتا ہے۔

Religious Experience کا اردو مترادف ''علم بالوحی'' ہے اس لیے کہ علامہ نے خود اس لفظ کا یہی ترجمہ کیا ہے اور Knowledge کا اردو مترادف ''علم بالحواس'' ہے اس لیے Knowledge and Religious Experience کا ترجمہ علم بالحواس اور علم بالوحی کیا جانا چاہیے۔ لیکن ہماری گزارش یہ ہے Religious Experience کا حقیقی مفہوم جو علامہ کی بیان کردہ تصریح سے میسر آتا ہے وہ علم بالقلب یا علم بالوجدان بنتا ہے، اس لیے اس ترکیب کا اردو مترادف ''علم بالوحی'' کے بجائے علم بالقلب یا علم بالوجدان کیا جائے تو زیادہ موزوں ہوگا۔ علامہ کے مدعا کا ابلاغ جس طرح علم بالوحی ہوجاتا ہے اسی طرح علم بالقلب یا علم بالوجدان سے بھی ہوجاتا ہے۔ وقوف سری یا مذہبی مشاہدہ بھی اس مفہوم کو ادا کردیتا ہے جس پر علامہ اپنے قاری کو پہنچانا چاہتے ہیں۔

اقبال جسے Religious Experience کہہ رہے ہیں، صوفیانہ ادب میں اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے مختلف اسما استعمال کیے گئے ہیں۔ ہماری فکری تاریخ میں Religious Experience کے مدلول کی نشاندہی کے لیے ''علم بالوحی'' کی ترکیب مسلم صوفیہ نے استعمال نہیں کی۔ الہام، القا، کشف، فتوح، وصل، مشاہدہ، مکاشفہ، تجلی، جلوہ، حال، حضور، شہود، ظہور اور وقوف قلبی وغیرہ وہ الفاظ و مصطلحات ہیں جو اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے صوفیانہ ادب میں وضع کی گئی ہیں جسے علامہ Religious Experience کا نام دے رہے ہیں۔ خطباتِ اقبال کے اردو ترجمہ میں اگر تصوف کی اصطلاح سے اعراض کرنا ناگزیر ہے تو علامہ کے مفہوم کو بیان کرنے کے لیے ''مذہبی تجربہ'' کی ترکیب کافی ہے۔ علامہ نے خود بھی یہی ترکیب استعمال کی ہے۔[۸۵]

حوالہ جات وحواشی

۱- اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، جاوید نامہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص۷۹۰۔

۲- زبان و بیان میں الفاظ وکلمات کا استعمال دوطرح سے کیا جاتا ہے۔ ایک لغوی استعمال ہے اور دوسرا اصطلاحی استعمال ہوتا ہے۔ لغوی استعمال روزمرہ کی گفتگو اور اصطلاحی استعمال علمی مباحث میں سامنے آتا ہے۔ مثلاً اقبال نے اپنی شاعری میں اور خطبات میں ایک لفظ خودی استعمال کیا ہے۔ لغت کی رو سے اس مثبت معنی میں کبھی استعمال نہیں ہوئی جس میں علامہؒ نے کیا ہے۔ اقبال کے ہاں خودی ایک اصطلاح ہے اور لغوی مدلول کا حامل کلمہ نہیں ہے۔

۳- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی (متن) ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۲۰۰۶ء، ص۱۵۲، اردو (مترجم نیازی) بزم اقبال، لاہور ۲۰۰۰ء ص ۶۵، حاشیہ نمبر ۱۔

۴- ڈاکٹر جاوید اقبال، خطبات اقبال: تسہیل و تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ڈاکٹر وحید عشرت، تجدید فکریات اسلام، اردو ترجمہ *The Reconstraction* اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، تلخیص خطبات اقبال، بزم اقبال، لاہور، سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، نیز شہزاد احمد، اسلامی فکر کی نئی تشکیل، مکتبہ خلیل، لاہور، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

۵- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی (متن) ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۲۰۰۶ء، ص۱۵۲، اردو (مترجم نیازی) بزم اقبال، لاہور ۲۰۰۰ء ص ۲۷۷۔

۶- ایضاً، انگریزی، preface ص xxi، اردو، دیباچہ ص ۳۵۔

۷- مستنصر میر، *Iqbal*، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۸ء، ص۱۱۴۔

۸- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۶، اردو، ص۴۳۔

۹- محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۸ء، ص۸۔

۱۰- Religious Experience کے علاوہ ایک اور لفظ Numinous Experience مترادف المعنی استعمال ہوا ہے۔ ولیم جیمز اور روڈلف نے تقریباً ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے مگر ان میں سے کوئی ایک لفظ بھی ''علم بالوحی'' کے اس معنی پر دلالت نہیں کرتا جو مذہب میں استعمال کیا گیا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے ولیم جیمز کی کتاب The Varieties of Religious Experience, نیز روڈلف

اوٹ کی کتاب The Idea of the Holy انٹرنیٹ پر موجود ہے۔

۱۲- مستنصر میر نے ''وحی'' کی بابت اقبال کے مندرجہ ذیل بیان کے لیے عذر پیش کیا ہے کہ اقبال کا مقصد وہ نہیں ہے جو ان کے بیان سے ایک روایتی مذہبی ذہن کو متبادر ہوتا ہے:

Sometimes, Iqbal himself seems to anticipate such misgivings and, accordingly, offers what amounts to a clarification. For example, the second sentence in the following passage seems to be a footnote to the first: 'The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation' (VI. 117). A traditionally minded Muslim audience might interpret a 'world-life [that] intuitively see its own needs and defines its own direction' to be a self-directed impersonal force that either negates the existence of a personal deity or works independently of such a deity, whereas Iqbal's concern simply is to bridge the gap between traditional Islamic language and modern philosophical idiom.

۱۲- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۱۳، اردو، ص۵۳۔

۱۳- ایضاً، انگریزی، ص۴، اردو، ص۶۲۔

۱۴- ولیم جیمز *The Varieties of Religious Experiece,* کا تعارف از مارٹن ای مارٹی کے علاوہ سہیل عمر صاحب نے اسی نوع کی مشکل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا'' وہ (خطبات کے مخاطبین) دوسری طرف ان اشکالات اور فکری الجھنوں میں مبتلا تھے جو حسیات پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرہ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوئی تھیں''۔

۱۵- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۶، اردو، ص۴۴،۴۳۔

۱۶- Esse est percipi ''جو موجود وہ محسوس ہے'' Experience یا تجربہ درحقیقت ''احساس کو معقول بنانے سے وجود میں آتا ہے۔ محض احساس تجربہ نہیں ہے اور محض عقلی ادراک بھی تجربہ نہیں ہے۔ ''محسوسات'' میں سے کسی ایک محسوس کی طرف ارادہ تعقل سے متوجہ ہو کر اس کی نظری تشکیل کا نام ''تجربہ'' یا Experience ہے۔ اقبال اسی اصول کے پیش نظر مذہب کی اساس ''وحی'' کو ایک ''تجربہ'' ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔

۱۷- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۱، اردو، ص۳۷۔

۱۸- ایضاً، انگریزی، ص۲، اردو ص۳۹۔

۱۹- ایضاً، انگریزی، ص۱۲، اردو، ص۵۲۔

۲۰- ایمانویل کانٹ، تنقید عقل محض، انگریزی ترجمہ، نارمن سمتھ، *Trannscendetal Doctrine of elements*, 2nd part,..... logic in genral, p 93.

۲۱- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۲۰، اردو، ص۶۳۔

۲۲- ظفرالحسن، *Philosophy-a Critique*، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۸۸ء، ص۴۱۔

۲۳- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۱۳، اردو، ص۵۳۔

۲۴- ایضاً، انگریزی، ص۱۹، اردو، ص۶۲۔

۲۵- سہیل عمر صاحب کی محولہ رائے اب تک شائع ہونے والی ان کی کسی تحریر میں شامل نہیں ہے، خطبات پر بحث کرتے ہوئے ان کی یہ رائے معلوم ہوئی ہے۔

۲۶- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۱۴، اردو، ص۵۵۔

۲۷- قرآن مجید میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ "**ما کان لبشر ان یکلمه الله**" جس کا مطلب ہے کہ "بشر کی اہلیت سے یہ امر باہر ہے اللہ تعالیٰ اس سے کلام فرمائے مگر۔۔۔"، آیت کا مفہوم جس تصور کو یقینی بناتا ہے وہ وحی کے دوران میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم کا انتقال ہے، ذات باری کا مشاہدہ نہیں ہے۔

۲۸- محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص۵۳۔

۲۹- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۱۴، اردو، ص۵۵۔

۳۰- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۲، اردو، ص۳۷، ۳۸۔

۳۱- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۱۲، اردو، ص۵۲۔

32- William James, *The Varieties of Religious Experience*, the Penguin Books, New York 1982, pp 380,1.

۳۳- ایضاً، ص۳۷۹۔

۳۴- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۱۸، اردو، ص۶۰۔

۳۵- مستنصر میر، اقبال (انگریزی)، ص۱۱۴، ۱۱۵۔ میر صاحب کی بیان کردہ *Larger Category* کی وسعت دیدنی ہے۔ یہ وسیع تر مقولہ اس وقت تک اپنی وسعت حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا جب تک وحی اور غیر وحی کے فرق کو محو نہ کر دیا جائے۔

۳۶- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص۴، اردو، ص۴۱۔

۳۷- ایضاً، انگریزی، ص۱۳، اردو، ص۵۳۔

۳۸- ایضاً۔

۳۹- ایضاً، انگریزی، ص۱۸، اردو، ص۶۰۔

۴۰- ایضاً، انگریزی، ص۱۹، اردو، ص۶۱۔

۴۱- ایضاً، انگریزی، ص۱۸، اردو، ص۶۰۔

۴۲- ایضاً، انگریزی، ص ۹۹، اردو، ص ۱۹۰۔
۴۳- ایضاً، انگریزی، ص ۱۰۰، اردو ۱۹۲۔
۴۴- شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی، الفتوحات المکیہ، دار صادر، بیروت، لبنان، ص ۲/۵۸، ۲/۷۸، ۲/۲۴۱، ۳/۳۸، ۳/۴۷، ۴/۳۸۹۔
۴۵۔ اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۲۱، اردو، ص ۶۵۔
۴۶- ایضاً، دیباچہ۔
۴۷- ایضاً، انگریزی، ص ۱۳، اردو، ص ۵۳۔
۴۸- قران مجید کی سورہ الشوریٰ کی آیہ ۵۱۔
۴۹- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۶، اردو، ص ۵۸۔
۵۰- ایضاً، انگریزی، ص ۱۰۰، اردو، ص ۱۹۲، ۱۔
۵۱- ایضاً، انگریزی، ص ۱۱۷، اردو، ص ۲۲۱۔
۵۲- اقبال، کلیات اقبال، ''ضربِ کلیم''، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۹۰ء، ص ۵۵۱۔
۵۳- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۳۳، اردو، ص ۵۸۔
۵۴- شیخ اکبر محی الدین ابن العربی، الفتوحات المکیہ، دار صادر، بیروت، لبنان، ص ۲/۵۸، ۲/۷۸، ۲/۲۴۱، ۳/۳۸، ۳/۴۷، ۴/۳۸۹۔
۵۵- ابونصر الفارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، باب ۵۱، القول فی الوحی ورویۃ الملک، ملاحظہ فرمائیں۔
۵۶- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۰۱، اردو، ص ۱۹۳۔
۵۷- ایضاً۔
۵۸- ایضاً۔
۵۹- ایضاً۔
۶۰- امام فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۹، ص ۶۱۱۔
۶۱- ایضاً۔
۶۲- ایضاً، ص ۶۱۳،
۶۳- ایضاً۔
۶۴- ایضاً، ص ۶۱۴۔
۶۵- ایضاً۔
۶۶- شاہ ولی اللہ، سطعات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدر آباد، سندھ، ۱۹۶۴ء، ص ۲۹۔
۶۷- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۳، اردو، ص ۵۳۔

۶۸- ایضاً۔

۶۹- محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، لکھتے ہیں ''علامہ کے مخاطبین ادراک بالحواس کے دائرے کی اسیر ہیں ۔۔۔۔۔۔علامہ انھیں عمومی تصور منتقل کرتے ہیں کہ دیکھو، حسی تجربے کے علاوہ فلاں قسم کے تجربات اور بھی ہیں جو حواس کے دائرے سے باہر ہیں اور ان کا انکار بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ ان کو خارج میں وقوع پذیر ہوتے ہوئے دیکھا جاتا ہے لہذا اگر حواس کے مدرکات کے علاوہ کچھ ہو رہا ہے تو اس پر قیاس کر کے حقیقت کے علم کے ایک اور ذریعے کے امکان کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ص ۵۴۔

۷۰- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۴، اردو، ص ۵۵۔

۷۱- قرآن مجید کی سورہ الشوریٰ کی آیہ ۵۱۔

۷۲- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۵، اردو، ص ۵۶۔

۷۳- ایضاً، انگریزی، ص ۹۴، اردو، ص ۱۷۸۔

۷۴- محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص ۶۰۔

۷۵- ظفر الحسن، *Philosophy-a Critique*، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۲۴۔

76- William James, *The Varieties of Religious Experience*, the Penguin Books, New York 1982, pp 381.

۷۷- بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷، ص ۴۷۔

۷۸- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۵، اردو، ص ۵۶۔

79- William James, *The Varieties of Religious Experience*, the Penguin Books, New York 1982, pp 381.

۸۰- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۶، اردو، ص ۵۸۔

۸۱- William James, *The Varieties of Religious Experience*, the Penguin Books, New York 1982, pp 381.

۸۲- محمد سہیل عمر نے اقبال کے بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا: اگر اس خصوصیت پر زور دیا جائے تو وحی اور الہام کے درمیان امتیاز کی دیوار ڈھے جائے گی کیونکہ علامہ کے الفاظ میں ہر دو صورتوں میں تجربے کے حاصلات اور مافیہ کو منتقل نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی فکری تعبیر بصورت منطقی قضایا کا ابلاغ کیا جاتا ہے اگر ایسا کیا جائے تو اس سے یہ شبہ ہوتا ہے وحی نبوی کے الفاظ ربانی نہیں ہوتے بلکہ نبیؐ کے اپنے ہوتے ہیں اور قرآن کے الفاظ منزل من اللہ نہیں ہیں۔ اسی طرح اگر وحی ''غیر واضح احساس'' کا معاملہ ہے جس کا تعلق حقیقت اولیٰ سے ہے تو اس کی حیثیت موضوعی تجربے کی ہوگی جو معروض سے تعلق پیدا کر رہا ہو اور یہ حیثیت اس حیثیت سے مختلف ہوجائے گی جو بطور ''واضح تصورات'' کی لفظی وحی Verbal Revelation کے اسے حاصل تھی اور جس حیثیت سے اس کا بہ آسانی دوسروں تک ابلاغ کیا جاسکتا ہے۔

خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص ۶۴۔
۸۳- محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص ۱۷۷۔
۸۴- اقبال، تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۸، اردو، ص ۶۰۔
۸۵- مکتوب بنام ناموس شجاع منعمی، کلیات مکاتیب اقبال، مرتبہ مظفر حسین برنی، اُردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۹ء، جلد سوم، ص ۱۳۷۔