خطباتِ اقبال کا دیباچہ

ایک مطالعہ

ڈاکٹر خضر یاسین

خطباتِ اقبال پر بہت کام ہوا ہے اور ابھی مزید درکار ہے۔ اب تک کیے جانے والے کام کی اہمیت کا انکار نہیں تاہم خطبات کے مضمرات اس سے زیادہ علمی و انتقادی نظر کے مستحق ہیں۔ اس مضمون میں اقبال کے متن کو مختلف زاویوں سے دیکھنا اور ان کی تنقید و تنقیح پیش نظر ہے۔ علامہ اقبال خطبات کے دیباچے میں خطبات کا نچوڑ پیش کرتے ہیں، ہم اقبال کے اس فکری اجمال کو اس مضمون میں تفصیل اور اس کے پوشیدہ امکانات کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

علامہ دیباچے کا آغاز کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

The Quran is a book which emphasizes "deed" rather than "idea".

قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ ''فکر'' کے بجائے ''عمل'' پر زور دیا جائے۔[1]

انگریزی میں لفظ Idea فکر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تاہم اس لفظ کے دیگر انگریزی مترادفات یہ ہیں مثلاً thought، conception، notion refer to a product of mental activity.

افلاطون کے فلسفے میں البتہ Idea کا لفظ لغوی معنی کے بجائے اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ افلاطون اس سے ''صور ذہنیہ'' rational forms مراد لیتا ہے، جن کے متوازی عالم خارجی یا مادی اشیا ناقص نقوش و اظلال ہیں۔ عالم خارجی نے دراصل ان ''صور ذھنیه'' سے اپنی ہستی مستعار لی ہے۔[2] Idea کے لفظ کا دوسرا مفہوم ''معیارِ کمال'' بتایا گیا ہے۔ تیسرا مفہوم ''اصل الاصول'' بتایا گیا ہے، جس کے ذریعے سے خارجی حقائق کا قابل اعتنا ہونا یا نہ ہونا جانچا جاتا ہے یا نصب العین، منصوبہ یا نقشہ جس کے مطابق کسی شے کو تخلیق یا تعمیر کیا جاتا ہے۔ چوتھا مفہوم کسی کام کو انجام دینے کے خیال یا نیت اور منصوبہ ہے۔ پانچواں

طریقہ کار، طرزِ عمل اور ابتدائی خاکہ یا کوئی شے جو ابھی تکمیل یافتہ نہ ہو، کوئی شکل وصورت، نمائندگی، تمثال، علامت، ظاہری ہیئت، کوئی خاص حلیہ، قرینہ، فطرت یا کردار۔[۳]

مغرب کے جدید فلسفے میں Idea کا لفظ مختلف معانی ومطالب کے بیان کے لیے استعمال ہوا ہے۔ مثلاً جان لاک اور رینے ڈیکارٹ کے ہاں Idea سے فکر کا بلا واسطہ موضوع یا عقلی ادراک مراد لیا گیا ہے۔ ایمانویل کانٹ کے تنقیدی فلسفے میں Idea سے مراد عقلی ادراک کا انتہائی معروض یا شے فی نفسہٖ ہے جو نفس الامری حقیقت کے بجائے ایک تحدیدی تصور (limiting concept) ہے۔ ہیگل نے Idea سے ''مطلق صداقت'' مراد لی ہے جس میں تمام مظاہر عالم پائے جاتے ہیں، لاک کے ہاں یہ حسی ادراک سے تشکیل پاتا ہے۔[۴]

تشکیلِ جدید کے اردو مترجمین نے ''idea'' کا اردو مترادف ''فکر'' لکھا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے تشکیلِ جدید کے دیباچے پر مبسوط انتقادی مضمون لکھا ہے، جس میں idea کا اردو ترجمہ ''تصور'' کیا ہے۔[۵]

اردو محاورے کی رعایت سے تو خطبات کے دیباچے کے پہلے فقرے میں ''idea'' کے مقابلے میں ''Deed'' کا لفظ لایا گیا ہے، جس کا اردو مترادف ''عمل'' ہے۔ اس طرح سے عمل کے متوازی لفظ ''فکر'' ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ''فکر'' کی ماہیت پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی اپنی نوعیت کا ایک ''عمل'' ہی ہے۔ یہ عقل انسانی کا وہ عمل ہے جسے ''نظری عمل'' (Speculative Activity) کہنا چاہیے۔ اسی نظری عمل کے نتیجے میں فلسفہ وحکمت اور علم ودانش وجود میں آتے ہیں۔

Idea اگر بہ معنی تصور ہے تو پھر یہ شے کی ذہنی صورت ہے جو اپنی خارجی واقعیت کی صحت کا استناد معروض کے بالکل عین مطابق ہونے میں رکھتی ہے۔ شے کی ذہنی صورت اپنے معروض میں مرتکز رہتی ہے اور کسی دوسرے معروض کی طرف متوجہ ہونے میں مانع ہوتی ہے۔ قدما نے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

> تصور الشی مطلقاً عبارۃ عن حصول معناہ فی النفس مطابقاً لما فی العین۔[۶]
>
> شے کا تصور ایسے معنی سے عبارت ہے جو شے کے عین مطابق نفس میں حاصل ہو۔

مثلاً انسان کے تصور سے حیوان کی طرف متوجہ نہیں ہوا جا سکتا، اسی طرح چاند، سورج اور پہاڑ وغیرہ کا تصور ان اشیا کی ذہنی صورتیں ہیں جو ایک دوسرے سے متمیز ہونے کی وجہ سے فقط اپنے عینی معروض کی طرف متوجہ کرتی ہیں۔[۷] ان ذہنی صورتوں میں توارد کا امکان نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر ایسا ہو جائے تو اسے حل کرنے کی سبیل ''حسّی مشاہدہ'' کا تکرار ہے۔

مسلم فکر میں ''تصور'' کی چند اقسام بیان ہوئی ہیں۔ نفسِ تصور کے مفہوم اور مدلول کو اچھی طرح متعین کرنے کے لیے ان اقسام کو سمجھنا ضروری ہے۔

۱۔ تصورِ بدیہی: یہ ایسا ذہنی مفہوم ہے جو معلوم بالذات ہو۔ ذہن انسانی تصور کے قیام کے لیے ارادہ تعقل کا محتاج ہے۔ تصور بدیہی کو تصور اوّلی اور تصور بیّن بھی کہا جاتا ہے۔

۲۔ تصور نظری: یہ ایسا ذہنی مفہوم ہے جو تفکر و تأمل کے بغیر انسانی ذہن میں قائم نہیں ہوتا۔ تصور کی یہ نوع ہمیشہ کسی شے کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ تصور نظری کو ''تصور مکتسب'' بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی دو اقسام ہیں، تصورِ تام اور تصورِ ناقص۔

تصورِ تام، اس نظری تصور کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کا کامل تصور ہو یعنی جس شے کا تصور ہے، اس سے پوری موافقت و مطابقت رکھتا ہو۔ اس شے کے ذاتیات کا پورا پورا احصا کرتا ہو۔ کہا جاتا ہے:

" هو الاحاطة بكنه حقيقة المتصور" یعنی جس شے کا تصور ہے اس کی حقیقت یا کنہ کا احاطہ کرتا ہو۔ اسے ''تصورِ حقیقی'' بھی کہا جاتا ہے۔[۸]

تصور ناقص: اس تصور کو کہا جاتا ہے جو اس شے کی ذاتیات کا احصا نہ کرتا ہو جس کی طرف وہ منسوب ہے، یعنی وہ ذہنی صورت جو اپنے متوازی خارج میں پائی جانے والی شے کے نزدیک ہو یا اس کے مشابہ ہو، بہ الفاظِ دیگر خارج اور ذہن میں مکمل ہم آہنگی نہ ہو۔

''تصور'' یا ''Idea'' کی اقسام کو بیان کرنے کے بعد، سوال یہ ہے کہ علامہ کے بیان میں ''Idea'' سے تصور کی کونسی قسم مراد ہے؟ اگر اس سے مراد تصور بدیہی، اوّلی اور بیّن بذاتہٖ مراد لیا جائے تو وہ اس لیے ممکن نہیں کہ وہ عمل کے متوازی نہیں آ سکتا۔ تصور بدیہی انسانی اذہان میں فطرتاً موجود ہے۔ اس کے ادراک کے لیے انسان کو کسی جدوجہد کی احتیاج نہیں ہوتی۔ ارادہ تعقل ہی نفسِ تحقق ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں تعقل اور تحقق میں قابل تقسیم ثنویت موجود ہی نہیں ہوتی۔ اس لیے تصور اور فعل یا فکر و عمل کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

جہاں تک ''تصورِ نظری'' کا تعلق ہے تو وہ یہاں مراد ہو سکتا ہے۔ تصور نظری کی ماہیت اکتسابی ہے۔ ذہن انسانی اس تصور کو قائم کرنے کے لیے صورت گری کے اکتساب میں پڑے بغیر کامیاب نہیں ہوتا۔ صورت گری کا یہ عمل اپنے مقصود کو حاصل کرنے میں مکمل طور پر کبھی کامیاب نہیں ہوتا۔ نقص اور ابہام کا امکان ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ بہ فرضِ محال تصور نظری حصولِ مدعا میں سو فی صد کامیاب ہو جائے تب بھی اس سے خارجی حقائق کی واقعی حالت کا علم میسر آ جاتا ہے۔ خارج میں حالات و واقعات میں تبدیلی یا انقلاب کے لیے ''عمل'' کی ضرورت ہوتی ہے۔ ''عمل'' کی ضرورت اقدار و فضائل کو خارجی واقعیت دینے کے لیے ہوتی ہے۔ تصور نظری پر قانع ہونے والے لوگ انقلاب کی آرزو سے محروم ہوتے ہیں۔ اقبال کا مدعا یہ ہے کہ قرآن مجید

محض نظری تصور پر قانع ہونے کا درس نہیں دیتا بلکہ وہ تصور یا فکر سے زیادہ ''عمل'' کو ترجیح دیتا ہے۔

''Deed'' یا ''عمل'' کے مضمرات۔

انگریزی زبان کی لغات میں ''Deed'' کے ماتحت یہ مفہوم درج کیا گیا ہے.

1. That which is done, acted or performed by an intellenget agent.

وہ فعل، کام یا عمل جو ذہین یا صاحب شعور ہستی کے ذریعے سے انجام پائے۔

2. Action generally, opp. to word.

''عمل'' بالعموم بہ مقابل ''لفظ'' ہے۔

3. Thing to be done; task or duty.

کیے جانے والے کام، فرائض یا غایات۔

4 Their deeds did not agree with their words.

یعنی ان کے افعال اعمال سے ہم آہنگ نہیں۔[۹]

انگریزی اردو لغات میں Deed کے مترادفات

۱ کام، کار، فعل اور عمل،

۲ مہم، کارِ نمایاں،

۳ عمل، فعل (قول کے مقابل)، اصل، اصلیت، واقعہ، حقیقت،

۴ (قانون میں) دستاویز، وثیقہ، سند،

۵ فعل ''تحرک در کیف'' سے عبارت ہے، امر متکیف انفعال اور امر مؤثر فعل ہے۔[۱۰]

خطباتِ اقبال کے اکثر مترجمین نے ''Deed'' کا مترادف ''عمل'' ہی بتایا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ''عمل'' کیا چیز ہے؟ عمل کے ممکن ہونے کی شرائط کیا ہیں؟ عمل کی کتنی اقسام ہیں؟ اور اقبال کا مدعا کیا ہے؟

عمل ماہیت کے لحاظ سے ''حرکت'' ہے۔ مکان کے ایک نکتے سے دوسرے نکتے تک کا سفر طے کرنا، ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونا، ایک رتبے سے دوسرے رتبے میں تنزل یا ارتقاع کرنا، ایک حیثیت سے دوسری حیثیت اختیار کرنا، ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقل ہونا، گویا انیت، ہویت، ماہیت اور حقیقت میں ہر قسم، ہر نوع کا تطور، تحول، ارتقا، تنزل، تشکل، تغیر، تبدل اور تصرف و انتقال ''عمل'' ہوتا ہے۔[۱۱]

انسانی عقل کا مسلمہ ہے کہ ''عمل یا حرکت'' کی ہر صورت اپنے سے مقدم علت کا معلول یا ردِ عمل

ہے۔علت عمل یا ردِ عمل میں محرک کی ہوتی ہے۔ ہر عمل اصلاً ''علت اساس'' حرکت ہے۔حرکت یا عمل کے معنی اور قدر و قیمت کا انحصار ''علت'' کی حیثیت اور ماہیت پر ہے۔علت کی نوعیت بدل جائے تو حرکت و عمل کی ماہیت اور حیثیت بدل جائے گی۔انسانی اعمال و افعال ہوں یا تصورات، علت کا وظیفہ ''نیت'' انجام دیتی ہے۔انسان کے اعمال کی ظاہری حالت و ہیئت پر کوئی حکم لگانا خاصا مشکل اور خطرناک کام ہے۔حدیث شریف میں آیا ہے کہ:

''انما الاعمال بالنیات ''اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

اعمال کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم ''فطری اعمال'' کہلاتی ہے۔دوسری ''ارادی اعمال'' کہلاتی ہے۔پہلی قسم کے اعمال میں ''نیت'' کو دخل نہیں۔جمادات میں حرکت کا ظہور خالصتاً خارجی محرکات کا نتیجہ ہے۔نباتات میں نمو کا صدور نباتی یا حیاتی فطرت کا داخلی تقاضا ہے۔حیوانات میں محرکات کی ماہیت جبلی ہوتی ہے۔یہ فقط انسان ہے جس میں اعمال اپنے صدور سے قبل شعور سے اجازت طلب کرتے ہیں۔یہی شعور کی اجازت ہے، جسے ''نیت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔انسان کے ایسے اعمال جن میں شعور کے ''اذن'' کو دخل نہ ہو، لایعنی اور بے معنی ہوتے ہیں۔علامہ کی ''عمل'' سے مراد بھی ایسے انسانی اعمال ہیں جو شعور سے اذن حاصل ہونے کے بعد صادر ہوتے ہیں۔

انسانی اعمال کو ''صورِ شعور'' کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے۔صورِ شعور انسان کی ''آرزوئیں'' یا ''تمنائیں'' ہیں۔ان میں مضمر آرزو ایک ''غایت'' ہے۔یہی انسان کا ارادہ بھی ہے اور اس کی نیت بھی۔یہی وجہ ہے کہ انسان کے اعمال ہمیشہ مبنی برنیت یا ارادی اعمال ہوتے ہیں۔انہی صورِ شعور میں ایک آرزو ''علم'' کی ہے۔اس میں مضمر نصب العین ارادہ ادراک کا محرک ہے۔یہ شعور علمی کہلاتا ہے۔یہ شعور نظری ہے۔اس شعور کی نمائندگی مفکرین، علما، متکلمین، حکما اور فلاسفہ کرتے ہیں۔ایک اور آرزو ''عمل'' کی ہے۔اس میں مضمر نصب العین ''ارادۂ خیر یا ارادۂ شر'' کا محرک ہے۔یہ شعورِ عملی کہلاتا ہے۔یہ شعورِ اخلاقی ہے۔شعورِ اخلاقی کی نمائندگی صلحا، مصلحین اور اخلاقیات کے معلمین کرتے ہیں۔اسی طرح صورِ شعور کی ایک صورت وہ ہے جو ''شعورِ جمالی'' کہلاتا ہے۔اس میں مضمر آرزو کی غایت حسن و جمال سے محظوظ ہونا ہے۔اس کی نمائندگی فن کار، ادیب، شعرا اور موسیقار کرتے ہیں۔صورِ شعور میں ایک آرزو ''عبودیت'' کی ہے۔یہ شعور مذہبی کہلاتا ہے۔[۱۲]

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی اعمال کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، ہر صورت کی ایک نظری جہت ہے اور دوسری عملی ہیئت ہے۔علامہ فرماتے ہیں ''قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو تصور یا Idea کے بجائے عمل یا Deed پر اصرار کرتی ہے'' قرآن یہ نہیں کہتا کہ فقط ''فکر'' پر قناعت کر لی جائے۔وہ فکر کے بجائے عمل کی تاکید کرتا ہے۔گویا اقبال کا کہنا یہ ہے کہ قرآن مجید ''عالم بے عمل'' سے زیادہ ''عالم با عمل'' کو اہمیت دیتا ہے۔اسی

طرح فضائل اخلاق کے ماہر دانشور سے صاحب اخلاق انسان زیادہ بہتر ہے اور فن کا علم رکھنے والا انسان خود فنکار کے برابر نہیں ہوسکتا اور مزید آگے بڑھیں تو معلوم ہوگا کہ مذاہب وادیان کا ماہر عالم ایک مذہبی انسان سے کبھی بہتر نہیں ہوتا۔قرآن مجید میں ہے

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِہٖ صَفًّا کَاَنَّھُمْ بُنْیَانٌ مَّرْصُوْصٌ(۶۱/۴)

بے شک اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند فرماتا ہے جو اس کی راہ میں یوں قتال کرتے ہیں گویا کہ سیسہ پلائی دیوار ہیں۔

یہاں تک بات کو واضح کر لینے کے بعد ہمیں علامہ کے تصورِ عمل پر مزید غور وخوض کی احتیاج ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ کے بیان میں ''عمل'' کے معنی میں ایک ایسی جہت ابھی باقی ہے جس کی طرف ان کا آئندہ فقرہ نشاندہی کرتا ہے۔علامہ کی آئندہ عبارت سے واضح ہوتا ہے جیسے ''عمل'' سے ان کی مراد Religious Experience, Inner Experience اور وجدان intuition ہے۔اقبال گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذہبی ایمان کے واسطے سے جن ماورائی حقائق کا بالواسطہ ادراک میسر آتا ہے، ان کا عملاً تجربہ ہوجائے تو یہ ایک ایسی بات ہوگی جو روحِ قران کے خلاف نہیں بلکہ عین مطابق ہوگی۔

حقیقت یہ کہ فضائل واقدار میں کچھ کی نوعیت ایسی ہے کہ باوجودیکہ ان کی نظری تشکیل ناگزیر ہے تاہم ان کی مضمر فطرت (Inner Nature) عملی تحقق کا تقاضا کرتی ہے۔یہ فضائل انسان سے تقاضا کرتے ہیں کہ انہیں اپنے وجود کا حصہ بنائے، یا اپنی پوری ہستی ان کے ظہور کا مظہر بنادے۔علامہ نے اپنے ساتویں خطبے میں مذہب پر بحث کرتے ہوئے کہا:

> It seem that the method of dealing with Reality by means of concepts is not at all a serious way of dealing with it. Science does not care whether its electron is a real entity or not. It may be a mere symbol , a mere convention. Religion, which is essentially a mode of actual living, is only serious way of handling reality.

معلوم ہوتا ہے تصورات حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا کوئی عمدہ ذریعہ نہیں۔لہٰذا اگر ان کی مدد سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی گئی تو یہ کوشش کچھ زیادہ موثر نہیں ہوگی۔سائنس کو اس امر سے کیا غرض کہ برقیے کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی، کیونکہ ہوسکتا ہے یہ محض علامت ہو، یا محض ایک نام۔لہٰذا یہ صرف مذہب ہے جو حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے کیونکہ وہ بجائے خود ایک طریق زندگی ہے۔[۱۳]

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال چاہتے ہیں کہ ایمان کے محتویات contents of faith محض اعتقادی تصورات (Dogmatic Concepts) بن کر نہ رہ جائیں بلکہ عمل میں ڈھل جائیں۔قرآن مجید میں انسانی اعتقاد وایمان کی تجربی توثیق کی ایک مثال حضرت ابراہیمؑ کا واقعہ ہے۔جس میں وہ اللہ تعالیٰ سے عرض

کرتے ہیں:

رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی (۲/۲۶۰)

اے میرے رب مجھے دکھا تو مردوں کو زندہ کیسے کرتا ہے۔

قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت اس امر کا ثبوت ہے کہ ''اعتقادی تصورات'' اور ایمانی مشمولات کی نسبت کے حسّی تجربے کی آرزو اسی طرح جائز ہے جس طرح اس آرزو کی تکمیل کا منشائے ربانی کے مطابق ہونا جائز ہے۔ بایں ہمہ اسی آیت سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ مذہب کا بنیادی جوہر ''ایمان بالغیب'' ہے۔ مذہب کی ارفع و اعلیٰ فطرت ''ایمان بالغیب'' کا تقاضا کرتی ہے اور ایمان بالغیب پر قائم رہتی ہے ورنہ ابراہیمؑ کے واقعے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سوال کا کیا جواز ہوسکتا ہے: او لم تؤمن ؟ کیا تم ایمان نہیں لائے؟[۱۴] سوال لاعلمی کی بنیاد پر نہیں کیا گیا، جس سے سوال کیا جارہا ہے اسے اس کی کسی کمی کوتاہی سے باخبر کرنا مقصود ہے۔

یہ درست ہے کہ قرآن مجید فکر کے بجائے عمل پر زور دیتا ہے، تاہم ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ فکر بذاتِ خود ایک عمل ہے۔ اس کے درست یا غلط ہونے کے وہی احکام ہیں جو دیگر اعمال کے ہوتے ہیں۔ نیت کے تناظر میں اس کا خیر یا شر ہونا پرکھا جاسکتا ہے۔ فکر کی صحت اور عدمِ صحت کا حوالہ خیر وشر نہیں ہے۔ فکر کا نظری تناظر خیر وشر کے معیارات سے آزاد ہے۔

ایسے اعمال جن کی بنیاد مضبوط فکر پر استوار نہ ہو، صرف جواز سے ہی محروم نہیں ہوتے بلکہ فرد اور معاشرہ دونوں کے لیے نقصان دہ بھی ہوتے ہیں۔ فکر کی تین بنیادیں ہیں جن کی وجہ سے تین جداگانہ اقسام کی فکر وجود میں آتی ہیں۔ ایک ہے ''علمِ واقعی'' یا Positive Science، فکر کی دوسری نوع ''علمِ معیاری'' یا Normative Science اور فکر کی تیسری قسم فضائل حیات کو واقعہ بنا دیتی ہے، یہ ''علمِ غائی'' یا Axiological Science ہے۔[۱۵] فکرِ انسانی کی ان تینوں انواع کے مسائل، وظائف، مناہج، مضمرات، حدودِ صحت اور زندگی پر اثرات جدا جدا ہیں۔ علم کی ایک نوع جس مسئلے کا حل ہے دوسری نوع میں اسے تلاش نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح علم کی ایک نوع انسان کی جس آرزو کی تکمیل کا وظیفہ انجام دیتی ہے وہ فقط اسی نوع سے پوری ہوسکتی ہے۔ علوم کی ان جداگانہ اقسام و انواع میں توارد کے باعث شدید التباس پیدا ہوتا ہے۔ علامہ کے اس بیان سے کہ ''قرآن پاک فکر کے بجائے عمل پر اصرار کرتا ہے'' یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ فکر کا رول قرآن مجید میں مثبت نہیں ہے۔ اقبال کا مدعا یہ ہے کہ ایسی فکر جو کسی عملی مفاد کا باعث نہ ہو، فقط نظری وضع وتشکیل تک محدود رہے، قرآن مجید کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔ گویا اقبال کا مقصد فکر کی اہمیت کم کرنا نہیں ہے، اس کے بجائے اس سے عملی نتائج حاصل کرنا اور نصب العین سے وابستہ رہنے کی ضرورت کو اجاگر کرنا ہے۔ قرآن پاک میں علم کی جو قدر ومنزلت بیان ہوئی ہے اس کا کسی کو کیا انکار ہوسکتا ہے۔ قرآن

فرماتا ہے کہ:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ط اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُو الْاَلْبَابِO(۹/۲۹)

آپ کہیں کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں، عقل مند ہی نصیحت پکڑتے ہیں

ایک اور مقام پر اصحابِ علم کی یوں تعریف فرمائی:

اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا ط اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ غَفُوْرٌO(۳۵/۲۷)

اللہ کے بندوں میں سے علما ہی اس سے ڈرتے ہیں، بے شک اللہ تعالیٰ زبردست درگزر سے کام لینے والا ہے۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے علامہ کے زیر بحث فقرے پر ایک اور انداز سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ علامہ کے اس Thesis کو قبول کرتے ہیں کہ قرآن مجید فکر کے بجائے عمل پر زور دیتا ہے۔ مگر علامہ کا یہ دعویٰ جس نتیجے کو ثابت کرنے کے لیے مقدمے کی حیثیت رکھتا ہے، ڈاکٹر فاروقی کے بیان کردہ مقصد سے مختلف ہے۔ Deed کا مفہوم جس معنی میں صرف کرنا چاہتے ہیں وہ Inner Experience ہے۔ ڈاکٹر فاروقی نے فکر کو نظری علم اور عمل کو حصولِ غایت کے ذریعے کے طور پر لیا ہے۔

☆☆☆☆☆

آگے اقبال کہتے ہیں:

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

یوں بھی بعض طبائع میں قدرتاً یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ واردات باطن کی اس مخصوص نوع کو، جو مذہب کے لیے ایمان و یقین کا آخری سہارا ہے، ویسے ہی اپنے تجربے میں لائیں جیسے زندگی کے دوسرے احوال اور اس کا ئنات کو جسے ہم اپنے آپ سے بیگانہ پاتے ہیں، اپنے اندر جذب کر لیں۔[۱۶]

خطبات کے دیگر مترجمین نے بڑی محنت سے اقبال کی انگریزی عبارت کو اردو میں منتقل کی ہے۔[۱۷] تاہم انگریزی متن کو سامنے رکھنے سے چند اہم مسائل پیدا ہوتے ہیں جنھیں اردو تراجم سے اخذ کرنا دشوار ہے۔ یہ مسائل ایسے ہیں، جنہیں نظر انداز کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

۱- مذہبی حقائق کا ''داخلی حصول'' یا Inner Experience امر عام نہیں۔

۲- مذہبی حقائق اجنبی کائنات (Alien Universe) سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳- مذہبی حقائق کا داخلی حصول ہی ایمان وایقان کا آخری سہارا ہے۔

علامہ نے انگریزی میں Inner Experience کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ انگریزی لغات میں یہ دو الگ الگ الفاظ ہیں، یعنی Inner الگ لفظ ہے اور Experience دوسرا لفظ ہے۔ ان دونوں کی

ترکیب سے ایک اصطلاح وجود میں آ گئی ہے۔

انگریزی کے لفظ Inner کے انگریزی مترادفات میں ایک Situated more within ہے، دوسرا More or further inward یا Interior بتایا گیا ہے۔ ایک اور معنی Mental or Spiritual بھی لکھے ہیں۔

دوسرا لفظ Experience ہے۔ انگریزی کی لغات میں اس لفظ کے مندرجہ ذیل مفاہیم بیان کیے گئے ہیں:

1- The action of putting to a test ; trial.
2- Proof by trial ; demonstration.
3- The observation of facts or events considerd as a source of knowledge.
4- The fact of being conciously affected by an event.
5- A state of mind or feeling forming part of inner religious life.

یعنی کسی کو پرکھنے کا عمل، آزمائش میں ڈال کر ثابت کرنا، ان حادثات و واقعات کا مشاہدہ جن کے ذریعہ علم حاصل ہوا، کسی کیفیت یا حالت سے شعوری طور پر متاثر ہونے کی حقیقت، یا کسی واقعہ سے شعوری طور پر اثر لینا۔ ذہن یا احساس کی وہ کیفیت جو مذہبی زندگی کے داخل کی جہت ساز ہے۔[۱۸]

خطبات کے انگریزی متن کی لفظیات سے Inner Experience کے جو معنی میسر آتے ہیں، وہ ہیں، نفسی، ذہنی، یا روحانی تجربہ۔ انگریزی کی اس اصطلاح کے اندر ایک امکان یہ بھی ہے کہ، اس نوع کے تجربے کا سارا مواد، تجربہ کرنے والے کی ذات سے باہر کہیں نہیں ہے۔ گویا اس تجربے سے گزرنے والے کی شخصیت اپنے ہی شعور کی آفریدہ صور ملاحظہ کرتی ہے اور کسی دوسری حقیقت یا ذات سے تعامل میں نہیں ہوتی۔ یہ کیفیت بالعموم ذہنی خلل یا نفسیاتی الجھاؤ سمجھی جاتی ہے جس میں نفس ناطقہ کی معمول کی کارکردگی بےنظمی کا شکار ہوتی ہے جس کے باعث متخیلہ کی وضعی صور حقائق و اعیان معلوم ہونے لگتی ہیں۔[۱۹]

علامہ نے خود بھی اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا۔ خطبات میں اس مسئلے پر وضاحت سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ پہلے خطبے میں اسی موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> And it is in the elimination of the satanic from the Divine that the followers of Freud have done inestimable service to religion; though I cannot help saying that the main theory of this newer psychology does not appear to me to be supported by any adequate evidence. If our vagrant impulses assert themselves in our dreams, or at other times we

are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the normal self. The occasional invasion of these suppressed impulses on the region of our normal self tends more to show the temporary disruption of our habitual system of responses rather than their perpetual presence in some dark corner of the mind. However, the theory is briefly this. During the process of our adjustment to our environment we are exposed to all sorts of stimuli. Our habitual responses to these stimuli gradually fall into a relatively fixed system, constantly growing in complexity by absorbing some and rejecting other impulses which do not fit in with our permanent system of responses. The rejected impulses recede into what is called the 'unconscious region' of the mind, and there wait for a suitable opportunity to assert themselves and take their revenge on the focal self. They may disturb our plans of action, distort our thought, build our dreams and phantasies, or carry us back to forms of primitive behaviour which the evolutionary process has left far behind. Religion, it is said, is a pure fiction created by these repudiated impulses of mankind with a view to find a kind of fairyland for free unobstructed movement. Religious beliefs and dogmas, according to the theory, are no more than merely primitive theories of Nature, whereby mankind has tried to redeem Reality from its elemental ugliness and to show it off as something nearer to the heart's desire than the facts of life would warrant.

لہٰذا میری رائے میں پیروانِ فرائیڈ نے مذہب کی سب سے بڑی خدمت سرانجام دی ہے تو یہی رحمانی سے شیطانی کے اخراج پر زور دینا، گو میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی بنا جس نظریے پر ہے، شواہد سے اس کی کما حقہ تائید نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ تحریکات عالم خواب یا بعض ایسی حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے کھوئے سے رہتے ہیں، ہم پر قابو پا لیتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے کباڑ خانے میں چھپی پڑی تھیں جو ہمارے نفس طبعی کے پیچھے واقع ہے۔ لہٰذا اگر یہ دبی ہوئی تحریکات کبھی کبھار ہمارے نفس طبعی میں در آتی ہیں تو اس سے بجز اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ ہم معمولاً جس نظامِ ایجاب کے عادی ہیں، اس میں کچھ اختلال واقع ہو گیا ہے، یہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں محبوس تھیں۔ بہرحال مختصر الفاظ میں نظریہ یہ ہے کہ اپنے ماحول سے توافق و تطابق کے دوران میں ہم طرح طرح کے مہیجات قبول کرتے رہتے ہیں اور پھر ان کے زیر اثر رفتہ رفتہ ایک مقررہ نظام ایجاب کے عادی ہو جاتے ہیں، جس کی پیچیدگی میں بعض تحریکات کی قبولیت لیکن بعض ایسی تحریکات کے ارتداد سے جن کو اس میں مستقلاً کوئی جگہ نہیں ملتی برابر اضافہ

ہوتا رہتا ہے۔یہ مسترد تحریکات پیچھے ہٹتے ہٹتے بالآخر اس جگہ رک جاتی ہیں جس کو نفس کا حصہ ''لاشعور'' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس لیے وہ منتظر رہتی ہیں کہ جونہی موقع ملے آگے بڑھیں اور نفس ماسکہ سے اپنا انتقام لیں۔لہٰذا ہوسکتا ہے کہ اس سے ہمارے اعمال وافعال کا نقشہ بگڑ جائے، ہمارے خیالات مسخ ہونے لگیں، ہم طرح طرح کے خواب اور خیالی صورتیں دیکھیں یا وہ طور طریقے اختیار کریں جس کو نوع انسانی اپنے ارتقائی عمل میں پیچھے چھوڑ آئی ہے۔کہا جاتا ہے کہ مذہب بھی ایک افسانہ ہے جسے انسان نے ان مردود ومطرود تحریکات کی بنا پر تخلیق کیا اور جس سے مقصود یہ ہے کہ ہمیں اپنی آزاد اور بے روک ٹوک حرکت کے لیے ایک قسم کی دل کش اور خیالی دنیا میسر آجائے۔بالفاظِ دیگر اس نظریے کا مطلب یہ ہوا کہ مذہبی عقائد اور مسلّمات وہ قدیم نظریہ ہائے فطرت ہیں جو ہم انسانوں نے اس لیے وضع کیے کہ حقیقت مطلقہ کا فطری قبح دور کرتے ہوئے اسے کوئی شکل دیں جو ہماری آرزوؤں اور تمناؤں کے مطابق ہو۔[۲۰]

لیکن اگر یہاں پر Inner Experience سے مراد ایسا تجربہ ہے جس میں تجربہ کرنے والا اپنی ہستی سے خارج اور واقعی موجود دوسری ذات سے مستفید ہوتا ہے اور اس استفادے میں کوئی دوسرا شامل نہیں ہوتا یا نہیں ہوسکتا تو پھر انسانوں کے تمام تجربات کو Inner Experience سے تعبیر کیا جانا چاہیے، اس لیے کہ ہر انسانی تجربے سے وابستہ عمل اور ردِ عمل خالصتاً ذاتی اور انفرادی ہوتا ہے، جس میں کوئی دوسرا شریک ہوسکتا ہے اور نہ سہیم بن سکتا ہے۔

Inner Experience کے معنوی امکانات کے پیش نظر ایک توجیہہ یہ ہوسکتی ہے، کہ مذہب سے وابستہ Inner Experience میں جس ذات سے تعامل کا امکان ہے، وہ اپنے علو مرتبت اور شانِ الوہیت کی وجہ سے ہر انسان کا یکساں موضوع ادراک نہیں بن سکتی، ہر ایک نے اپنے ظرف کے مطابق استفادہ کرنا ہے۔اس اعتبار سے مذہبی احوال کو Inner Experience سے تعبیر کیا جاتا ہے۔علامہ فرماتے ہیں:

> A certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity.
>
> میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی قبولیت کے لیے شاید ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔[۲۱]

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نوع کے Inner Experience میں خالص معروضیت (Pure Objectivity) کا مطالبہ غیر ضروری ہے۔قبولیت اور مزاج میں اضافی اور متضائف تعلق ہوتا ہے جہاں مطلوب مزاج نہیں پایا جائے گا اس نوع کے تجربے سے وہاں کچھ حاصل کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

علامہ نے Inner Experience کے لیے دیگر انگریزی مترادفات میں Religious Experience اور Mystic Experience استعمال کیے ہیں۔Mystic اور Prophetic

Consciousness کے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں، اس لیے یہاں اس لفظ کو کشف، الہام، وجدان، وحی کے علاوہ نفسیاتی یا نفسی واردہ کے معنیٰ میں سمجھنا چاہیے۔ ہمارا خیال ہے کہ علامہ نے ان مختلف مترادفات کی راہ دانستہ کھلی رکھی ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال انسان کے علم وادراک کی غیر معمولی صلاحیتوں کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں۔ روایتی نقطہ نظر سے یہ خاصا مخدوش اظہار وابلاغ ہے۔ ایک ماہر اقبالیات نے اس مشکل کا ادراک کرتے ہوئے لکھا:

> A concern is sometimes expressed about Iqbal's use of the word in the key phrase "religious experience". How rigorous is he in using the word? Does he not, somewhat carelessly employ the words 'religious', 'mystic', 'prophetic'and 'psychic' interchangeably?22

Inner Experience اور اس کے مترادفات کو پیش نظر رکھا جائے تو خطباتِ اقبال میں پیچیدگی اور کسی حد تک ابہام کا احساس ہوتا ہے۔ اسلامی تصوف میں الہام، القا، کشف، فتوح اور حال وغیرہ ایسی اصطلاحات ہیں جن کا تعلق غیر نبی سے ہے۔ نبی کی ذات پر ''وحی'' نازل ہوتی ہے، جو اپنی نوع کے لحاظ سے اور رسوخ فی العلم کی رو سے الہام، کشف، القا اور وجدان سے بالکل مختلف اور متمیز ہے۔ علامہ نے ان امتیازات کو غالباً اس لیے نظر انداز کر دیا ہے کہ ان تمام کے فوق العادۃ ہونے میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اس اشتراک کی بنیاد پر ان حقیقی تمیزات کو نظر انداز کرنے سے ''پیغمبرانہ وحی'' کا تمیز متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

الہام، کشف، القا اور وجدان میں ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ زمینی حقائق وقت سے پہلے منکشف ہو جائیں یا مکانی بعد یا دوری حائل نہ رہے۔ اس طرح کی صورت بالعموم کرامت کہلاتی ہے۔ Inner Experience سے علامہ کا مدعا اس نوع کی ''کرامت'' ہرگز نہیں، وہ Religious Experience سے ''حال'' مراد لیتے ہیں جس میں ذات حق تعالیٰ کا بلاواسطہ مشاہدہ میسر آتا ہے۔ اس کو ''مشاہدۂ حق'' بھی کہا جاسکتا ہے۔ اقبال کے مدعا کو صوفیانہ ادب میں بہت سی اصطلاحات سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو تھوڑے سے فرق و امتیاز کے ساتھ تقریباً ہم معنی الفاظ ہیں، مثلاً اتصال، وصال، القا، الہام۔[۲۳] علامہ نے Inner Experience کی ترکیب کے ساتھ Special type of کا اضافہ اس لیے کیا ہے تا کہ دیگر نفسیاتی احوال جو خالصتاً ذہنی علالتوں کے باعث رونما ہوتے ہیں، ان سے مذہبی نوعیت کے Inner Experience کو ممتاز کیا جاسکے۔

ایک اور اہم مشکل یہ ہے کہ علامہ کے بیان سے یہی عیاں ہوتا ہے کہ Inner Experience کے حصول کے لیے عضویاتی یا Organically اہل ہونا ضروری ہے۔ ''مشاہدہ حق'' کا انحصار گویا طبعی اور حیاتیاتی ساخت پر منحصر ہے۔ اقبال کے بقول بعض افراد فطرتاً اس کے اہل نہیں ہیں۔ دوسری طرف وہ کہتے

ہیں کہ Inner Experience مذہبی ایمان کا آخری سہارا ہے۔اس کا مطلب ہے،بعض افراد فطرتاً مذہبی ایمان کے اہل نہیں ہوتے۔ مذہبی حقائق کی نامانوس کائنات ایسے افراد سے دائماً پردہ خفا میں مستور ہی نہیں رہے گی بلکہ یہ ایمان باللہ کی دعوت کے قبول کرنے کے مکلّف ہی نہیں ہونگے۔ مذہبی حقائق ان لوگوں کا زندہ تجربہ بن سکتے ہیں اور نہ کبھی بن سکیں گے۔اقبال مخصوص افرادِ انسانی کی اس فطری نااہلی پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

> Moreover, the modern man, by developing habits of concrete thought------- has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its liability to illusion.

> مزید برآں جدید دور کے انسان نے عالمِ محسوسات پر مبنی فکر کی عادت کو نشو و نما دے کر---------اپنے آپ کو Inner Experience کا اور بھی نااہل کر لیا ہے۔[۲۴]

اقبال کے بیان سے عیاں ہوتا ہے جیسے اگر کسی فرد، جماعت یا کسی دور کی روحِ عصر محسوسات پر قانع ہونے کی عادت کو اپنے فکری قویٰ پر مسلط کر لے تو وہ مذہبی حقائق کی اجنبی کائنات Alien Universe کے بلاواسطہ مشاہدے کے اعزاز سے محروم ہو جاتی ہے۔اقبال کے موقف کے برعکس امام غزالی نے کشف والہام کے بارے میں بالکل ہی دوسرا موقف اختیار کیا ہے۔وہ علمِ مکاشفہ سے محرومی کی وجہ انسان کے سیرت و کردار کی پستی بتاتے ہیں۔اقبال کے نقطۂ نظر اور امام غزالی کے موقف میں واضح فرق ہے۔اقبال کا خیال ہے کہ ماورائی حقائق کے انکشاف میں طبعی، حیاتیاتی یا عضویاتی موانع مؤثر ہوتے ہیں۔امام غزالی کا موقف ہے کہ ماورائی حقائق کے انکشاف میں انسانی کی اخلاقی پستی حائل ہوتی ہے۔گویا علم مکاشفہ کا حصول، امام غزالی کے نزدیک ہر فردِ انسانی کے لیے ممکن ہے۔اقبال بعض افرادِ انسانی کو فطرتاً علم مکاشفہ کا اہل نہیں سمجھتے۔ایک اور مقام پر اپنے اسی موقف کو اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے:

> certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity.

> میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی قبولیت کے لیے شاید ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔[۲۵]

یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ اقبال نے وحی الٰہی کو حیات کا خاصہ بتایا ہے[۲۶] مگر اس Inner Experience کے لیے وہ حیاتیاتی ساخت کو اہمیت دینے پر اصرار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں حالانکہ جو شے خاصۂ حیات ہے اس کے اظہار و نمود کے لیے ذی حیات ہونا کافی ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں:

من كان فيه خصلتان لم يفتح له بشيء من هذا العلم : بدعة، او كبر۔ وقيل من كان محباً

للدنیا او مصراً علی ھوی لم یتحقق بہ و قد یتحقق بسائرالعلوم ۔

جس شخص میں دو عادتیں ہوں، اس علم سے اسے کچھ نصیب نہیں ہوگا، بدعت اور غرور۔ کہا گیا ہے کہ جو شخص دنیا کی محبت رکھتا ہو یا خواہش نفس کی اتباع کرتا ہو، اسے یہ علم حاصل نہیں ہوگا۔ یہ بات سب علوم کے بارے میں درست ہے۔[۲۷]

خطبات میں اقبال نے بعض الفاظ اس طرح استعمال کیے ہیں کہ ان کا معنوی تعیّن قدرے مشکل ہو گیا ہے۔ مثلاً Alien Universe یا اجنبی کائنات کا مدلول کیا ہے؟ ایک تو اس سے مراد یہی زمانی و مکانی کائنات ہو سکتی ہے، جس میں ہم رہتے ہیں۔ عقلیت پر مبنی فلسفیانہ فکر کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ محسوسات کو اپنے ادراک کے لیے اجنبی تصور کرے، بلکہ درست تو یہ ہے کہ عقلیت کے لیے محسوسات، اجنبی کائنات ہیں، نامانوس ہیں۔ مگر اقبال کا مقصد عقلیت کے مطالبے کی تکمیل نہیں ہے۔ وہ تو Inner Experience کے ذریعے سے جو عالمِ اعلیٰ منکشف ہوتا ہے، اسے Alien Universe کہہ رہے ہیں۔ امام غزالی نے علم مکاشفہ کے ذریعے سے جو حقائق انسان کے سامنے عیاں ہوتے ہیں ان کے بارے میں بڑی وضاحت سے لکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ امورِ دین جن کی اتباع واجب ہے، ان کی اصلیت اور اسی علم کے ذریعے سے کھل کر سامنے آ جاتی ہے۔ امام غزالی نے لکھا:

ینکشف من ذلك النور امورکثیرۃ کان یسمع من قبل اسماء ھا، فیتوھم لھا معانی مجملۃ غیر متضحۃ-----------

اس نور سے آدمی کو بہت سی باتیں معلوم ہوتی ہیں، جن کا پہلے وہ نام سنا کرتا تھا اور ان کے لیے کچھ مجمل اور غیر واضح معنی وضع کر لیا کرتا تھا۔[۲۸]

امام غزالی نے اپنے بیان کی وضاحت میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت علم مکاشفہ سے میسر آتی ہے۔ انسان اسی علم کے ذریعے سے فرشتوں اور شیطانوں کی حقیقت کا ادراک کر لیتا ہے۔ نبی اور نبوت کے علاوہ کیفیتِ وحی جیسے امور سے آگہی، دنیا اور آخرت کے معاملات، جنت وجہنم کے معانی، عذابِ قبر، پل صراط، میزان اور حساب وکتاب بلکہ مشاہدے کی پہچان کا راستہ علم مکاشفہ ہے۔

علامہ نے جسے Alien Universe کہا ہے، وہ مذہبی حقائق کی کائنات ہے۔ انسانی فہم وادراک کے لیے آخرت اور اس کے معاملات واقعتاً نامانوس اور اجنبی امور یا غیر عادی تصورات ہیں۔ مادّی کائنات میں زندگی بسر کرنے والا انسان، اخروی زندگی کے متوازی وجود کو اپنے سے دور اور اجنبی ہی پائے گا۔

اب ہم زیرِ بحث عبارت کے تیسرے اہم نکتے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں

”Inner experience on which religious faith ultimately rests“

سوال یہ ہے کہ کیا مذہبی ایمان آخرالامر Inner Experience پر واقعتاً انحصار کرتا ہے؟ بالفاظِ دیگر ایمان کا انحصار مکاشفہ، الہام، کشف وفتوح پر ہے یا ایمان بالغیب ہے؟ علم اور ایمان میں فرق ہی یہ ہے کہ ''علم'' انسان کے مشاہدے میں آنے والے حقائق کا بیان ہے اور ''ایمان'' سماعی حقائق کو حق مان لینے کا نام ہے۔ ایمانیات میں یہ موقف درست معلوم نہیں ہوتا کہ Inner Experience ہی ایمان کا سہارا ہے۔ امام غزالی نے اسی مفہوم کو ایک دوسرے رنگ میں بیان کیا ہے۔ ان کا بیان زیادہ مستحکم اور صحیح صورت حال کو واضح کرتا ہے۔

علامہ جسے انگریزی میں Inner Experience یا Religious Experience کہہ رہے ہیں، مسلم صوفیا اسے ''وصال'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ وصال اپنے حقیقی معنی میں ذاتِ حق تعالیٰ کا بلاواسطہ مشاہدہ ہے۔ علامہ نے پہلے خطبے میں Mystic Experience کے پانچ خصائص بیان کیے ہیں۔[۲۹] ان خصائص کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ سمجھنا آسان تر ہو جاتا ہے کہ اقبال Mystic Experience سے کیا مراد لے رہے ہیں۔ سب سے پہلی خاصیت ''حضوری'' یا Immediacy ہے، یعنی ناظر و منظور ایک دوسرے کے روبرو ہوتے ہیں۔ دوسری خاصیت ناقابل تجزیہ و تحلیل کلیت یا Unanalysable Wholeness ہے، یعنی ناظر اور منظور کی ناقابل تحلیل وحدت ہے۔ تیسری خاصیت ناظر پر منظور کی ہستی غالب اور اس طرح محیط ہوتی ہے کہ ناظر کی انفرادی شخصیت اس دوران میں معدوم ہو جاتی ہے۔

> 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[30]

چوتھی خاصیت، ناقابل ابلاغ، یعنی واردات کے محتویات کا دوسروں تک من وعن ابلاغ ناممکن ہے۔ پانچویں خاصیت یہ ہے کہ یہ احوال آنی لمحات پر مشتمل ہوتے ہیں اور زیادہ دیر تک برقرار نہیں رہتے۔[۳۱] مذکورہ بالا خصوصیات کے ساتھ جو کیفیت طاری ہوتی ہے، اسے اقبال Religious, Mystic, یا Inner Experience سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کی بیان کردہ کیفیت کو حضرات صوفیا ''وصال'' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ وصال، اتصال اور وصل کا مادہ ایک ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ''مدلول'' صوفیانہ ادب میں الگ الگ بیان کیا گیا ہے۔ علامہ نے Mystic Experience کو عموم اور کلیت کے ساتھ استعمال کیا ہے، صوفیا کے ہاں بھی کشف وشہود کم وبیش اسی عموم کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔[۳۲] اقبال نبی اور ولی کے کشف والہام میں نوعی فرق کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک یہ فرق شدت اور ضعف یا نقص وکمال سے تعلق رکھتا ہے۔[۳۳]

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے خطبات کے دیباچے کی تشریح کرتے ہوئے ایک اہم مشکل کی نشاندہی کی ہے۔وہ سوال اٹھاتے ہیں کیا واقعتاً مذہبی ایمان کا انحصار Inner Experience پر ہی ہے؟ کیا واقعتاً کچھ انسان ایسے ہیں جو ایمان کے اس آخری سہارے سے طبعاً محروم ہیں؟ اب اگر ہم ان سوالات کو منطقی قضایا کی استدلالی ترتیب میں لائیں تو ان سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ صرف شعور مذہبی کے لیے ہی نہیں بلکہ شعور کے تمام پہلوؤں کے لیے ناقابل قبول ہے۔ڈاکٹر فاروقی لکھتے ہیں:

حسِ باطنی (Inner Experience) کے ذریعے مذہبی واردات (Religious Experience) کو سمجھا جا سکتا ہے۔مذہبی واردات دراصل بندے اور خدا کے درمیان نسبت کو جو مذہب کی اصلی حقیقت ہے، براہِ راست سمجھنے کا نام ہے۔اس واردات میں اس تعلق کے حوالے سے جو بندے کو خدا سے اور خدا کو بندے سے ہے،اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی نسبت تجربی توثیق کی بنا پر یقین حاصل ہوتا ہے۔

''کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو بہ اعتبار اپنی ساخت کے حسِ باطنی (Inner Experience) کے اہل نہیں ہوتے'' مذہبی یقین کا سب انسانوں کے لیے حجت ہونا، یعنی مذہبی یقین کا Universally Binding ہونا، اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے، جب فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر(الکھف:۲۹) جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے) کے حوالے سے ایمان اور کفر انسان کے ارادے سے سرزد ہوتا ہے۔اس لیے یا تو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ مذہبی یقین کا مدار مذہبی واردات پر نہیں یا یہ موقف غلط ہوگا کہ بعض لوگ اپنی عضوی ساخت (Organic Structure) کے اعتبار سے حسِ باطنی کی اہلیت نہیں رکھتے اور اس بات کا غلط ہونا زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ تقویٰ اور فجور کا امتیاز فالھمھا فجورھا و تقوٰھا(**الشمس**:۸) کے حوالے سے نفس انسانی میں ودیعت کر دیا گیا ہے اور الست بربکم قالوا بلیٰ(**الاعراف**:۱۷۲) کے حوالے سے ربوبیت کا اقرار انسانی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔یہ ممکن ہے کہ بعض مؤثرات کے سبب یہ استعداد قوت سے فعل کی طرف نہ آئی ہو۔[۳۴]

ڈاکٹر فاروقی علامہ کے موقف کی اہمیت اور ضرورت کو قبول کرتے ہوئے ان کی بیان کردہ توضیح کی تردید کرتے ہیں۔Religiuos Faith کی نسبت ممکنہ Religous Experience کے امکان کی نئی جہت متعارف کراتے ہیں۔پہلے مرحلے میں وہ علمی اور ایمانی قضایا میں فرق بیان کرتے ہیں:

''ایمان'' اور ''علم'' دونوں قضیئے Judgements کی حیثیت رکھتے ہیں، مگر علم ایسا قضیہ ہے جو محکوم Subject اور محکوم بہ Predicate کے درمیان ایسے رابطے پر مشتمل ہے جس کا ادراک حواس اور عقل کے ذریعے ہوا ہو اور ''ایمان'' ایسا قضیہ ہے جس میں محکوم اور محکوم بہ کا تعلق عملی مصالح پر مبنی ہو اور ان دونوں قضیوں میں ایک امتیاز یہ ہے کہ قضیہ علمیہ کی تائید انسان کی عقل اور اس کے حواس کرتے ہیں اور ایمان جس قضیے پر مشتمل ہے، اسے جذبے، ارادے اور ادراک، یعنی انسانی شعور کے تمام پہلوؤں کی تائید حاصل ہوتی ہے۔[۳۵]

ڈاکٹر فاروقی مزید لکھتے ہیں

اب ایمان کی دو حیثیتیں ہیں: ایک وہ ایمان ہے جس کی طرف اشارہ اس آیہ پاک میں ہے، وانتم الاعلون ان کنتم مؤمنین (ال عمران: ۱۳۹) جو عملی جدوجہد کی بنیاد ہے اور دوسری حیثیت رسوخ فی الایمان کی ہے جو جدوجہد میں کامیابی سے راسخ ہوتا ہے، مگر حضرت علیؓ کا قول یہ ہے "لم ازدد یقینا لو کشفت الغطاء" یعنی پہلے سے یقین اتنا پختہ ہے کہ پردہ ہٹ جانے سے یعنی غیب کے مشہود بن جانے پر بھی یقین میں اضافہ نہیں ہوگا۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی واردات پر مذہبی یقین کا انحصار ہے، کیونکہ حضرت مجدد الف ثانی نے سیر و سلوک کا مقصد یہ بیان فرمایا ہے کہ رسمی ایمان، ایمان حقیقی میں اور ایمان تقلیدی، ایمان تحقیقی میں اور ایمان بالغیب، ایمان شہودی میں، ایمان استدلالی، ایمان کشفی میں تبدیل ہو جائے۔ مگر اس بات سے بھی صرف نظر کرنا مناسب نہیں کہ مذہبی واردات کا انحصار مذہبی یقین پر ہے۔ یہ یقین میسر نہ ہو تو حصول واردات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[۳۶]

سید نذیر نیازی نے خطبات پر حواشی میں ایمان کے بارے میں لکھا:

ایمان تو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اور اس کا سرچشمہ ہے وہ یقین جس سے علم میں علم کی شان پیدا ہوتی ہے۔[۳۷]

اگر ایمان کے مذکورہ تصور کو بھی پیش نظر رکھا جائے تب بھی علامہ کے اس خیال کی تائید کا امکان نظر نہیں آتا کہ مذہبی ایمان کا انحصار Inner Experience پر ہے۔

شعور ایمانی کے مضمرات میں غور طلب بات یہ ہے کہ "شعور ایمانی" میں مضمر آرزو کا تقاضا، شعورِ نظری میں مضمر آرزو کے برعکس ہے۔ شعور ایمانی میں مضمر آرزو کا تقاضا ہے کہ انسان "سماعت" کو "بصارت" پر ترجیح دے جبکہ شعور نظری میں مضمر آرزو کا تقاضا ہے کہ دید کو شنید کے مقابل ترجیح حاصل ہو۔ یہ شعور انسانی میں مضمر تضاد ہے۔ انسان علم کے حصول میں دید کو شنید پر ترجیح دیتا ہے مگر اس کے اندر ایمانی شعور کا تقاضا ہے کہ نبی ﷺ کی بات کو اپنی دید پر فوقیت حاصل ہے گویا حاصلاتِ دید کو شنید کے سامنے قربان کرنا ایمان ہے۔ ایمان چاہتا ہے کہ مخبر صادق ﷺ کی زبان سے جو سن لیا جائے اس کو اپنے ذاتی مشاہدے پر بہر حال فوقیت اور اوّلیت دی جائے۔ علم میں انسان حقائق خارجیہ کا بلاواسطہ اور استدلال پر مبنی ادراک حاصل کرتا ہے۔ اس نوعیت کے ادراک کی نسبت انسان کا ولولہ حیرت افزا ہوتا ہے۔ نبی ﷺ کے بیان کردہ حقائق کا مشاہدہ نہ ہونے کے باوجود ذاتی مشاہدے سے زیادہ یقینی ہونا ہی اصل ایمان ہے۔ وہ شخص ایمان کی حلاوت سے یقیناً محروم ہے جس نے ایمان کو علم پر فوقیت نہیں دی۔ ایمان کی یہی مضمر فطرت ہے جس کی بنا پر ابراہیمؑ کے "بصری مشاہدے" کے مطالبے پر اللہ تعالیٰ نے توبیخ کے طور پر سوال فرمایا: "او لم تؤمن ؟" ابراہیمؑ کا مطالبہ انسانی فطرت کے جس پہلو کی نشاندہی کرتا ہے وہ اپنی جگہ پر درست ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے سوال کا انداز انسان

کی فطرت کے ایک دوسرے اہم پہلو کی نشان دہی کرتا ہے، یہاں سوال کرنے والا لاعلمی کی بنیاد پر سوال نہیں کر رہا ہے۔ ''ایمان'' انسان کی مضمر فطرت ہے، جو اس قدر ناگزیر ہے کہ ''دیدہ کے بود مانند شنیدہ'' کو چھوڑ دینے پر ہمہ وقت تیار رہتا ہے۔

ایمانی حقائق کے مشاہدے کا نفسیاتی محرک ایمانی نہیں ہوتا بلکہ نظری ہوتا ہے۔ یہ معلوم حقیقت ہے کہ ایمان کا بنیادی اصول ''غیاب'' ہے اور علم کا بنیادی اصول ''حضور'' ہے۔ ایمان کے اسی اصول غیاب کی بنا پر نبی ﷺ پر ایمان بالغیب لانا واجب ہے، اسی اصول کے واسطے سے غیر نبی زندگی میں پیغمبر علیہ السلام کی رہنمائی کی احتیاج سے مستغنی نہیں ہوتا۔ یہ ایمان بالغیب ہے جس کی وجہ سے آپؐ کی ناگزیریت انسانیت کے لیے تا قیامت تک برقرار ہے۔ لیکن اگر کسی حوالے سے ایمان کا یہ اصول ختم ہو جائے اور ایمانی حقائق مشاہداتی حضور میں بدل جائیں تو اس کا اوّلیں اثر یہ ہوگا کہ ایمانی حقائق انسان کے لیے مشاہداتی حضور کی صورت اختیار کر لیں گے، پیغمبر علیہ السلام پر مضمر ایمان بالغیب کی احتیاج سے مستغنی ہو جائے گا، زندگی کے کسی مرحلے میں آپؐ کی رہنمائی کی احتیاج کا ساقط ہونا نبوت اور ختم نبوت کے عقیدے سے متصادم ہے۔

لہٰذا کشف والہام اور مشاہدہ و مکاشفہ کسی بھی نوعیت کا ہو اور اپنے اندر صداقت کا جو بھی درجہ رکھتا ہو، منزل من اللہ ''وحی'' کی احتیاج کو ساقط کر سکتا ہے اور نہ اس کے مساوی ہو سکتا ہے۔ علامہ کے زیر بحث موقف سے جو دشواری پیدا ہوتی ہے، وہ معمولی نوعیت کی نہیں ہے، مذہبی ایمان کا آخری سہارا Inner Experience نہیں ہے اور اگر یہ حاصل ہو بھی جائے تو اس میں ایسی قوت ہے اور نہ سکت کہ وہ مذہبی ایمان کا سہارا بن سکے۔ مذہبی ایمان کا جوہر پیغمبر علیہ السلام کی ذات پر غیر معمولی اعتماد اور غیر معمولی اتباع و اطاعت ہے۔ اقبال نے خود بھی تو یہی کہا ہے:

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
گر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی ست[۳۸]

☆☆☆☆☆

(جاری ہے)

حوالہ جات وحواشی

1. Muhammad Iqbal, Allama, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, M. Saeed Sheikh(Ed), Institute of Islamic Culture, Lahore, 2011, Preface;

تشکیل جدید الٰہیات السلامیہ، نذیر نیازی، (مترجم)، بزم اقبال، لاہور ۲۰۰۰ء دیباچہ۔

۲- جعفر سجادی، فرہنگ علوم عقلی، انجمن اسلامی حکمت وفلسفہ ایران، تہران ۱۳۴۱، صور ذہنیہ یا مثل افلاطونیہ، دیکھیے۔

3. Willian Little,H. W. Fowler, J Coulson ,*The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Oxford Press, London,1952.

4. Paul Edward,*The Encyclopedia of Philosophy,*entery "idea" the Macmillan Co & Free Press, New York.

۵- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۲۵۹۔

۶- صدرا شیرازی، کتاب المشاعر، کتاب خانہ ظہوری، تہران، ۱۳۶۳ھ ش، ص ۷۔

۷- بوعلی سینا، دانش نامہ علائی، تہران، ۱۳۳۱ھ ش، ص ۵؛ الغزالی، محك النظر فی المنطق، بیروت، ۱۹۶۶ء، ص ۴۲۔

۸- محمد خوانساری، فرہنگ اصطلاحات منطقی، تہران، ۱۳۷۶ ش ھ۔

9- *The Shorter English Dictionary; Webester's Dictionary*

۱۰- کلیم الدین احمد، جامع اردو انگلش لغات،

۱۱- ابوحامد غزالی، احیاعلوم الدین، دارالکتاب العربی، بیروت، ص ۱۸۳۱

۱۲- برہان احمد فاروقی، مجدد کا نظریہ توحید، علم وعمل پبلی شر، لاہور، ص ۲۵۹۔

۱۳- تشکیلِ جدید (انگریزی متن) ص، ۱۴۵، اردو ترجمہ، نذیر نیازی)، ص ۲۶۷۔

۱۴- قرآن مجید سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ احیائے موتی پر ایمان بالغیب ہی مطلوب ہے۔ ورنہ یہ سوال اپنے اندر کوئی معنی نہ رکھتا، او لم تومن ؟ ابراہیمؑ کا جواب یہ ہے کہ ایمان کے لیے نہیں اطمینانِ قلب کے لیے یہ درخواست کی جارہی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان بالغیب اور دل کی بے اطمینانی ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں۔

۱۵- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، علم وعرفان پبلی شرز، لاہور، ۱۹۹۹، ص ۷۵۔

۱۶- تشکیلِ جدید (انگریزی متن)، ص ۲۱، اردو، از نذیر نیازی، ص ۳۵۔

۱۷- مزید تراجم ملاحظہ فرمائیے جیسے تجدید فکریاتِ اسلام، مترجم، ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی پاکستان، ص ۱۱؛ جاوید اقبال، خطبات اقبال کی تسہیل و تفہیم، سنگ میل، لاہور، ص ۵؛ خلیفہ عبدالحکیم، تلخیصِ خطباتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ص ۵؛ شہزاد احمد، مترجم، اسلامی فکر کی نئی تشکیل، لاہور، ص ۱۵۔

۱۸- ملاحظہ فرمائیے، کوئی بھی مستند انگریزی لغت جیسے، *Shorter Oxford English Dictionary* وغیرہ۔

۱۹- مزید وضاحت کے لیے *Encyclopaedia of Religion and Ethics* از جیمس ہاسٹنگ، ج ۱۰، ذیلی عنوان، Religion, Psychological Truth.۔

۲۰- تشکیلِ جدید، (انگریزی) ص ۱۹ تا ۲۰، ایضاً، (اردو ترجمہ) ص ۶۲ تا ۶۳۔

۲۱- ایضاً، (انگریزی) ص ۱۸، اردو ترجمہ، ص ۶۱۔

۲۲- مستنصر میر، اقبال، (انگریزی) آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، نئ دہلی، ص ۹۹۔

۲۳- شاہ، سید محمد ذوقی، سرِ دلبراں، محفل ذوقیہ، کراچی؛ محولہ کتاب میں مصنف نے تصوف کی اصطلاحات کی حسب

ضرورت توضیح کی ہے، مؤلف نے مندرجات کا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

۲۴- تشکیلِ جدید، (انگریزی، اردو) دیباچہ۔

۲۵- ایضاً، (انگریزی) ص ۱۸، اردو، ص ۶۱۔

۲۶- ایضاً، (انگریزی) ص ۱۰۰۔

۲۷- الغزالی، احیاعلوم الدین، ص ۳۱، مذاق العارفین، اردو ترجمہ از محمد حسن نانوتوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ص ۴۰، ۴۱۔

۲۸ ایضاً، ص ۴۰، ۴۱۔

۲۹- اقبال کے بیان کی ایک دوراز کار توجیہ ممکن ہے، کہ یہ بات درست ہے مذہبی ایمان آخرالامر ''وحی'' پر مبنی ہے۔ مگر اقبال کا مدعا یہ نہیں ہے، وہ تو یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذہبی ایمان ابتدا میں تقلید ہے، کورانہ پیروی ہے، اور ایسی چیز نہیں کہ جس پر انسانی فطرت قانع رہے۔ مذہبی ایمان کا ارتقا مرحلہ وار ہوتا ہے، اس کی انتہائی صورت محتویاتِ ایمان کا مشاہداتی تحقق ہے۔ خطبات کا ساتواں خطبہ Is Religion Possible ملاحظہ فرمائیں، خطبے کے آغاز میں اقبال نے مذہبی زندگی کے تین ادوار بیان کیے ہیں، آخری دور عرفان حقیقت کا دور ہے، اردو ترجمہ ص ۲۶۳۔

۳۰- تشکیلِ جدید، (انگریزی) ص ۹، اردو ترجمہ ص ۵۶۔

۳۱- بظاہر دوسری خاصیت ایسی ہے جو پہلی خاصیت کی نفی ہے، اس لیے کہ حضوری کے کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جس میں فریقین ایک وحدت میں ڈھل جائیں۔ حضوری اور وحدت یا کلیت ایک دوسرے کے مفہوم میں مانع ہیں۔ حضوری ہے تو وحدت نہیں ہے اور اگر وحدت ہے تو حضوری نہیں ہے۔

۳۲- محمد علی تھانوی، کشاف اصطلحات الفنون و العلوم، سہیل اکیڈمی، لاہور، محاضرہ، حاضر سے باب مفاعلہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے آمنے سامنے حاضر و ناظر ہوں۔ بندہ اپنے پروردگار کے حضور اس احساس کے ساتھ موجود ہوتا ہے کہ وہ بھی مجھے دیکھ رہا ہے۔ ای ان السالك بعد ان یرفع الحجاب عنه فیعلم یقیناً فی قلبہٖ انه هو الله الذی هو حاضر معنا و ناظر الینا و شاهد علینا (کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم)

۳۳- تشکیلِ جدید، (انگریزی ص ۱۰۱/ اردو ص ۱۹۳) پانچویں خطبے کے آغاز میں اقبال نے شعور نبوت اور شعور ولایت میں فرق و امتیاز پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سے یہی عیاں ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ولایت اور نبوت ایک ہی نوع کے دو مظاہر ہیں، حالانکہ ولایت کسبی شے ہے اور نبوت کسی معنی میں کسبی نہیں ہے، وہب محض و فضل محض اور بذل وعطا ہے۔

۳۴- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص ۲۶۴۔

۳۵- ایضاً، ص ۲۶۵۔

۳۶- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص ۲۶۵؛ ڈاکٹر فاروقی نے عملاً اس امکان کی نفی کر دی ہے کہ مذہبی واردات Religious Experience ایسی ضرورت ہے جس کے بغیر مذہبی ایمان متحقق نہیں ہو سکتا، یقیناً بات یہی درست ہے۔ تاہم اقبال کے موقف کے سلسلے میں ایک عذر محمد سہیل عمر نے پیش کیا ہے ر.ک. محمد سہیل عمر، خطبات اقبال نئے تناظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۲ء، ص ۲۳۔

۳۷- تشکیلِ جدید، مقدمہ از نیازی صاحب، ص ۲۳۔

۳۸- اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۵۴۷۔

❁.....❁.....❁