Iqbal Review (64: 1)
(January - March 2023)
ISSN: (P)0021-0773
ISSN: (E)3006-9130

خطبات اقبال کا منہاج

The issue of the interpretation of Allama Iqbal's Lectures has been a topic of discussion among Iqbal scholars. The purpose of the sermons was to present such an interpretation of the teachings of Islam to the modern educated mind, which could correct the fallacies resulting from modern sciences and theories. When the research studies on Allama Iqbal's lectures began, the scholars mentioned two methods for the teaching of the Holy Quran and the understanding of Islamic civilization in the context of modern science and scientific development; Reconciliation and differentiation. Reconciliation means that modern scientific research does not negate the teachings of Islam and the concepts of the Holy Qur'an, but explains and interprets them. But differentiation means that religion and modern science are separate fields, so it is not correct to refer to the other field of knowledge for understanding the concepts of one field of knowledge. The interpretation of Allama Iqbal's lectures has been called Reconciliation, but in this article, challenging this point of view, the concept has been presented that the interpretation of Allama Iqbal's sermons is neither implementation nor differentiation, but it is a method of Assertion and Affirmation. In order to prove the teachings and concepts of Islam, Allama Iqbal used modern scientific studies where it was necessary.

علامہ اقبال کے خطبات ’الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید‘ بیسویں صدی میں اسلام کی بنیادی فکر کی تفہیم اور تہذیب اسلامی کے احیا کی وہ کوشش ہے جسے نظرانداز کرنا ممکن نہیں۔ علامہ اقبال جب یہ خطبات دے رہے تھے تو یہ امر ان کے پیش نظر تھا کہ عالم اسلام بہت تیزی کے ساتھ مغربیت کی طرف بڑھ رہا ہے۔ تہذیبوں کی تاریخ کا حاصل یہ ہے کہ کمزور اور مغلوب قوموں اور تہذیبوں نے غالب، برتر اور موثر تہذیبوں کی اقتداء کی ہے۔ کئی اسباب کے باعث بیسویں صدی تک مسلم دنیا اس منصب سے محروم ہو چکی تھی کہ وہ دوسری تہذیبوں اور

اقوام کے لیے مقتدا بن سکے۔ علامہ اقبال اس طرزِ عمل کے مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں سے آگاہ تھے۔ مغربی تہذیب کے علمی اور سائنسی ارتقا کے پہلو کے پیش نظر ان کا موقف یہ تھا کہ یہ دراصل اسلام اور اسلامی تہذیب ہی کا ایک تسلسل ہے تاہم وہ منفی پہلو جن کے باعث اسلامی تہذیب اپنے تشخص سے محروم ہو سکتی تھی ان کا ازالہ کرنا ان کے پیش نظر ایک بڑی ترجیح تھی۔ اب ضروری تھا کہ مغرب کی سائنسی، فکری اور ثقافتی ترقی کے پیش نظر اسلام کی ایسی تعبیر پیش کی جائے جو نئی نسل کا اسلام پر اعتماد بحال کرے اور اس سے بڑھ کو اسلام کو انسانیت کے لیے ایک نجات دہندہ کے طور پر پیش کرے۔ علامہ اقبال نے اس مقصد کی برآوری کے لیے خطبات میں جو منہج اختیار کیا اس کی طرف انہوں نے خطبات کے دیباچے کے شروع میں قرآن حکیم ہی کی ایک آیت بیان کرتے ہوئے اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے پوری انسانیت کی تخلیق اور بعثت ایسے ہی ہے جیسے نفس واحدہ کی تخلیق اور بعثت۔ علامہ اقبال اس آیت میں بیان کیے گئے اصول کو مسلم دنیا اور نسل نو کے شعور میں بدلنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک دور جدید کے انسان میں شعوری طور پر مادی اور روحانی، ظاہری و باطنی اور معاشی و سیاسی زندگی میں جو ثنویت اور انتشار پیدا ہو چکا ہے اس کا تدارک اسی صورت ممکن ہے۔ علامہ اقبال نے دیباچے ہی میں اس نکتے کا بھی ذکر کیا کہ ماضی میں تصوف یہ کام انجام دیتا رہا ہے لیکن آج تصوف مشرق اور مغرب دونوں جگہوں پر عملاً ناکام ہو چکا ہے۔ خود مسلم دنیا میں تصوف نے جس بے مقصد اور کھوکھلے ترک دنیا کے تصور کی تبلیغ کو اپنا فریضہ بنا رکھا ہے اس سے موجودہ حالت زوال، روحانی ہیجان و پسماندگی اور مستقبل سے عدم آگاہی اور احتراز کا رویہ پیدا ہوا ہے۔

علامہ اقبال نے اس مقصد کے حصول کے لیے خطبات میں جدید علوم کا استعمال کرتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر کو جب آگے بڑھایا تو بادی النظر میں ایسے لگتا ہے کہ علامہ اقبال اسلام کے بنیادی تصورات اور دور جدید کی علمی تحقیقات میں تطبیق کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن اگر خطبات کا گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو جدید علوم خصوصاً طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے پیش کردہ نظریات کو علامہ اقبال نے جس طرح خطبات میں بیان کیا ہے انہوں نے ان نظریات کے اسلام کی فکر کے ساتھ تطبیق یا اسلام کی فکر پر ان کی فوقیت کو ثابت کرنے کے بجائے اسلام کے نقطۂ نظر کو نہ صرف نمایاں کیا ہے بلکہ ان علوم کے موقف میں جہاں کہیں لغزش، کمی یا نقص دیکھا اس کو بھی دلائل و براہین کے ساتھ بیان کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کے شاعری میں بیان کیے گئے موقف اور خطبات میں بیان کیے گئے موقف میں کوئی بعد، تضاد یا فرق نہیں ہے بلکہ خطبات میں جہاں کہیں علامہ نے مغرب کی علمی تحقیقات سے استدلال کیا ہے وہ استدلال اپنے ان مخاطبین کے زاویہ نگاہ کو پیش نظر رکھ کر ان کی فکری واضحیت کے پیش نظر کیا ہے جن کا خیال یہ تھا کہ جدید تجربی علوم کے نتائج اسلام کی تعلیمات اور فکر سے نہ صرف متصادم ہیں بلکہ ایک کو

تسلیم کرنے کا مطلب دوسرے سے انحراف اور اس کا مکمل استرداد ہے۔

علامہ اقبال کے خطبات کے منہاج کا تعین کرتے ہوئے ہمیں اس نقطے کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ علامہ اقبال کے خطبات کا مخاطب ہمارے معاشرے کا وہ ذہن ہے جو دور جدید کے مغربی فلسفے سے متاثر ہے لہٰذا علامہ اقبال نے اس ذہن کے خلجان اور ابہامات کو پیش نظر رکھتے ہوئے بہت سی باتیں الزامی جواب کے طور پر پیش کی ہیں کہ حسیت کی بنیاد پر بھی اسلام کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ خطبات میں علامہ اقبال نے جو کچھ بھی الزامی جواب کے طور پر فرمایا ہے اسے علامہ اقبال کے شاعری میں بیان کیے گئے موقف اور خود خطبات میں ان نکات پر کی گئی تنقید سے الگ کر کے دیکھنے سے صائب نتائج اخذ نہیں کیے جا سکتے۔

علامہ اقبال کے فکر کی تفہیم کے لیے بہت وقیع اور سنجیدہ کوششیں کی گئی ہیں لیکن جب علامہ اقبال کے فکر وفلسفہ کو رائج الوقت نظام تعلیم سے میسر آنے والے علمی وژن کی روشنی میں سمجھنے اور اس کی تعبیر وتشریح کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اس سے وہ مقصد پورا نہیں ہوگا جو علامہ اقبال کے پیش نظر تھا۔ جیسا کہ آج ہماری درس گاہوں میں علامہ اقبال پر ہونے والی بیشتر تحقیق تقابلی مطالعات اور علامہ اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات تک محدود ہے۔ وہ مقصد جو علامہ اقبال کے پیش نظر تھا مغربی مفکرین سے متاثر ہو کر کوئی نظام فکر تشکیل دینے سے ممکن نہیں ہو سکتا۔ کوئی بھی سنجیدہ فکر شخص اس نقطہ نظر کو قبول نہیں کر سکتا۔ اس حقیقت کے بارے میں کوئی دوسری رائے نہیں ہو سکتی کہ علامہ اقبال کا واحد مقصد مسلمانوں کا احیا ہے کہ وہ بحیثیت قوم انحطاط سے نجات پائیں۔ اسی لیے انہوں نے معاصر مذہبی زندگی، اجتماعی اداروں اور ان ذہنی رویوں پر سخت تنقید کی جو اس وقت مسلم معاشرے میں رائج تھے۔ علامہ اقبال نے جب اپنا تصور خودی بیان کیا تو اس کا مقصد بھی مسلمانوں کو من حیث القوم بے عملی سے نکالنا اور ان کے تصور حیات کو مسلسل عمل، مقصد کے تعین اور اس مقصد کے حصول کے لیے جدوجہد پر مبنی قرار دینا تھا۔ "اسرار خودی" میں اگر انہوں نے افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے اسے گروہ گوسفنداں کا امام قرار دیا تو اس کا مقصد بھی یہی تھا کہ مسلم معاشرے میں رائج مجرد عقلی روش پر تنقید کی جائے اور انہیں یہ شعور دیا جائے کہ زندگی صرف معقولات کو حقیقت سمجھنے کا نام نہیں ہے۔ کیا معقولات حقیقت ہیں یا محسوسات؟ علامہ یہ فیصلے کرتے ہوئے اس چیز کو پیش نظر رکھتے ہیں کہ مسلم معاشرہ بے عملی اور بے مقصدیت سے کیسے نکل سکتا ہے لہٰذا انہوں نے اجتماعی زندگی کی بقا کو مدعا، جستجو، تخلیق اور جہد مسلسل کے ساتھ مشروط کر کے بیان کیا۔

اجتماعی زندگی کے دیگر میادین کی ثنویت کی طرح مسلم معاشرہ فرد اور جماعت کی ثنویت کا شکار بھی تھا۔ علامہ اقبال نے یہاں بھی جب فرد کو جماعت کے ساتھ مشروط کر کے اس کی بقا کا ذکر کیا تو مقصد اجتماعی بقا کا حصول تھا جس کی تفصیل انہوں نے اپنی پہلی تصنیف ''اسرار خودی'' میں بیان کی یعنی علامہ

اقبال کے جملہ تصورات کی تفہیم اور خطبات میں ان کے بیان کیے گئے موقف کے تجزیہ و تعبیر کو ان کے حتمی مقصد سے الگ کر کے دیکھنا فکری انتشار کے علاوہ کوئی مفاد پورا نہیں کرتا۔ اگر علامہ اقبال کا تصور حیات واٹسن کی کثرتیت، تصور خودی نطشے کے عزم للقوۃ اور تصور زمان کو برگساں کے تصور زمان سے ماخوذ قرار دے دیا جائے تو اس سے علامہ اقبال کو درپیش مسائل کا کوئی حل نہیں نکلتا کہ یہ تمام ماخذ تو بنیادی طور پر ایک مادی تہذیب سے جنم لیتے ہیں جن کے حاصلات اور مضمرات مسلم تہذیب کے ساتھ کوئی مناسبت یا موافقت نہیں رکھتے۔ اس لیے علامہ اقبال نے اپنی فکر کا ماخذ قرآن حکیم قرار دیا ہے:

مردہ بود از آب حیواں گفتمش
سرے از اسرار قرآن گفتمش
محفل از شمع نوا افروختم
قوم را رمز حیات آموختم
گفت بر ما بندد افسون فرنگ
ہست غوغایش ز قانون فرنگ

علامہ اقبال نے پہلے خطبے ہی میں انسانی شعور کو درپیش کائناتی مسائل کے حل کے لیے مذہب، فلسفے اور شاعری کے حاصلات کا ذکر کرتے ہوئے وجدان کو ایک بنیادی ذریعہ ادراک حقیقت کے طور پر بیان کیا ہے۔ وہ کانٹ اور امام غزالی کے موقف کا ذکر کرتے ہوئے وجدان کو عرفان خداوند کا ذریعہ بیان کرتے ہیں جہاں کہیں انھوں نے صوفیانہ الہام کی تفہیم کے ذریعے پیغمبرانہ وحی تک پہنچنے کی کوشش کی ہے اس کا مقصد پیغمبرانہ وحی کے منکرین کو ایک ایسی نظیر سے آشنا کرنا ہے جس کا وہ خود اپنی ہستی میں تجربہ رکھتے ہیں اور اس کا انکار نہیں کر سکتے۔ ورنہ صوفیانہ الہام اور پیغمبرانہ وحی قطعاً بھی امتیاز سے خالی نہیں ہے۔ اس لیے علامہ نے پہلے خطبے ہی میں جہاں الہام اور وجدان کو جذبے پر مبنی قرار دیتے ہوئے ایک ایسا احساس قرار دیا ہے کہ جو صاحب تجربہ کے لیے ناقابل انتقال ہے وہاں پیغمبرانہ وحی کو بیک وقت لفظ اور معنی کا حامل قرار دیتے ہوئے ایک برتر حقیقت کے طور پر بیان کیا ہے۔

علامہ اقبال کی تصنیف *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، جو ان کے سات خطبات پر مشتمل ہے، نے بعد کی مسلم فکر کو متاثر بھی کیا اور اس کے لیے آئندہ راہ عمل بھی متعین کی۔ ان خطبات کا محرک بھی مسلم دینی فکر کے بارے میں علامہ کی زندگی میں اٹھنے والے کچھ سوالات تھے۔ 'کتاب الاموال' کے عنوان سے کئی مسلم مفکرین نے کتب لکھیں۔ تاہم اس عنوان سے ایک مغربی

مصنف Nicholas P. Aghandis کی تصنیف اس لحاظ سے مسلم دنیا کے لیے بہت ہی موثر ثابت ہوئی کہ یہ کتاب حکیم الامت علامہ محمد اقبال کے ان خطبات کا محرک بنی۔ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی کے مطابق خطبات کی ابتدا اجتہاد کے موضوع پر علامہ کے ایک مضمون سے ہوئی جو انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا۔ یہ مضمون ۳۱ر دسمبر ۱۹۲۴ء کو شیخ عبدالقادر کے زیر صدارت اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں پڑھا گیا۔ اسی سال چودھری رحمت علی نے امریکہ سے نکولا اگھندیز کی کتاب *Mohammaden Theories of Finance* علامہ اقبال کے مطالعے کے لیے بھیجی جس میں یہ جملہ بھی درج تھا: 'بعض احناف اور معتزلہ کا خیال ہے کہ اجماع قرآن اور سنت کو منسوخ کر سکتا ہے'۔ یہی جملہ علامہ اقبال کی تحقیقی جستجو کے لیے مہمیز اور خطبات کی تصنیف کا محرک ثابت ہوا۔

علامہ اقبال کے یہ شہرہ آفاق خطبات دور جدید کا مسلم علم کلام ہیں۔ اگر علم کلام کا منصب دینی عقائد کو مستحکم کرنے کے لیے دلائل فراہم کرنا اور شبہات کا ازالہ کرنا ہے تو دور جدید میں درپیش چیلنجز کے تناظر میں ان خطبات میں یہ ذمہ داری بطور احسن ادا کی گئی ہے۔ دور جدید کے چیلنجز اور اپنے مخاطبین کی اعتقادی اور فکری ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے علامہ اقبال نے ان خطبات میں جو اسلوب اختیار کیا اور دینی حقائق کو ثابت کرنے کے لیے جن وسائل کو برتا وہ کئی لحاظ سے نیا تھا۔ علامہ اقبال کے افکار، بنیادی تصورات اور ان کی تفسیر و اطلاق اپنے منہج کے لحاظ سے منفرد اور ممتاز ہونے کے باعث سمجھنے میں مشکلات کے حامل ہیں۔ اپنے ایک خط میں علامہ اقبال نے اس پہلو کا اظہار خود یوں کیا کہ 'ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور میں نے اس تعمیر میں فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ میں مگر یہ خیال کرتا ہوں کہ اردوخواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے والے کو پہلے سے ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا'۔

علامہ اقبال کو یہ خطبات دینے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ خود خطبات کے متن سے اس کے تین بڑے اسباب ہمارے سامنے آتے ہیں:

۱۔ ماحول اور کائنات پر اختیار، فطرت کی قوتوں پر انسان کی برتری، جدید علمی ترقی اور دریافتوں کے بعد نئے نئے نقطہ ہائے نظر وجود میں آ رہے ہیں۔ یوں پرانے مسائل کو سمجھنے کے لئے نیا نقطہ نظر اور نیا زاویہ نگاہ سامنے آنے لگا۔ حتیٰ کہ اب تو انسانی عقل زمان و مکان اور علت اور معلول کی حدوں کو بھی پار کرنے لگی ہے۔ سائنسی فکر کی ترقی کے بعد علم اور ادراک کے تصور میں بھی تبدیلی آ رہی ہے۔[۱]

۲۔ علامہ اقبال کے معاصر اشترا کی روس کی طرف سے اسلام کے خلاف کیے جانے والے پروپیگنڈے نے مذہب اور روحانیت پر مادیت کے غلبے کے رجحان کو فروغ دیا۔[۲]

۳۔ عام آدمی کی باطنی زندگی کی قوتوں کو مجتمع اور بیدار کرنے کی بجائے اسے جھوٹی رہبانیت، جہالت اور روحانی غلامی پر کاربند رکھنے کے لیے تعلیمات تصوف کی غلط تعبیر۔[۳]

خطبات میں علامہ اقبال کا منہج بھی اہل علم کا موضوع تحقیق رہا ہے۔ وجود باری تعالیٰ، وحی، تقدیر، حیات بعد الموت اور دیگر دینی حقائق کے بارے میں دلائل فراہم کرنے کے لیے علامہ اقبال نے خطبات میں جو منہج اختیار کیا ہے وہ نہ تو مکمل طور پر دور جدید کی آنے والی تحقیقات کو مسترد کرنے سے عبارت ہے اور نہ ہی انہیں مکمل طور پر بعینہٖ قبول کرنے پر مشتمل ہے۔

اہل علم کے نزدیک دینی حقائق کو جدید تحقیقات کے تناظر میں بیان کرنے کے لیے ایک اسلوب تو یہ ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ دین کے دیے ہوئے تصورات حقیقت ہیں اور فلسفہ و سائنس کا ان امور میں دین سے کوئی اختلاف نہیں۔ جہاں بھی اختلاف ہوگا، وہاں فلسفہ اور سائنس کی تردید کر دی جائے گی۔ یہ اصول تطبیق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دین اور فلسفہ و سائنس کا میدان ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور الگ تصور کیا جائے۔ دین اور فلسفہ و سائنس کے مشترک موضوعات پر دین کے نقطہ نظر کا مقصد فلسفہ اور سائنس جیسا نہیں کہ وہ فلسفہ و سائنس کی طرح اشیاء کی ماہیت سے بحث کرے بلکہ اس کا مقصد اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں جو دین کی دی ہوئی تعلیمات اور ہدایت سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ اصول تفریق کہلاتا ہے۔

اگرچہ یہ بحث ہوتی رہی ہے کہ علامہ اقبال نے تطبیق کا راستہ اختیار کیا ہے یا تفریق کا لیکن اگر علامہ اقبال کے خطبات کو ان کے پورے فکری تناظر یعنی شاعری اور دیگر نثری تحریروں کے تناظر میں دیکھا جائے تو خطبات میں ان کے اسلوب اور منہاج کو قرآن حکیم کی اصطلاح میں 'طریق تثبیت' کہنا زیادہ مناسب ہے۔ اپنے موقف کے اثبات کے لیے قرآن حکیم کے آیات انفس و آفاق کے بیان کے مطابق جہاں ضرورت پڑی علامہ اقبال نے انفسی دلائل بھی دیے اور آفاقی بھی۔

علامہ اقبال نے جدید علمی تحقیقات اور دینی حقائق و تعلیمات میں بعد کو دور کرنے کے لیے ایک اعلیٰ ذریعہ علم یعنی انسان کے داخلی اور سری تجربے کا ذکر کیا ہے اور اسے اسی طرح کا ذریعہ علم قرار دیا ہے جس طرح ہمیں معقولات فکر یا حسی تجربے سے علم حاصل ہوتا ہے۔ علامہ یہ ثابت کرنے کے بعد کہ انسان کا باطنی تجربہ بھی ایک مستند ذریعہ علم ہے، حقائق دینی کی بنیاد یعنی وحی خداوندی کو مستند اور ایسا ذریعہ علم ثابت کرتے ہیں جو نہ صرف علمی لحاظ سے قابل اعتماد ہے بلکہ اس نے خارج میں بھی وہ نتائج پیدا کیے ہیں جو

تاریخ انسانی میں کسی دوسرے علمی تجربے نے پیدا نہیں کیے۔ علامہ اقبال نے اس کے لیے نہ صرف اپنی روایت سے بلکہ مغربی اہل علم سے بھی دلائل پیش کیے ہیں۔

علامہ اقبال نے طریق تثبیت کو 'خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی' کہہ کر شاعری میں زیادہ بلند آہنگ کے ساتھ برتا ہے۔ علامہ اقبال نے طریق تثبیت سے دینی حقائق کو ثابت کرتے ہوئے جہاں ضرورت محسوس ہوئی جدید دریافتوں سے تطبیق کی اور جہاں ضروری سمجھا جدید دریافتوں اور دینی حقائق میں تفریق قائم رکھی۔ خطبات میں شاید ہی کوئی مقام ہو جہاں علامہ مغربی نظائر اور شواہد پیش کرتے ہوئے ان کے اس پہلو کی طرف اشارہ نہ کردیں جس سے ہمارے دینی معتقدات پر براہ راست زد پڑتی ہے۔ علامہ اقبال کا اسلوب تطبیق یا تفریق کے بجائے اس طرح طریق تثبیت کا حامل ہے کہ اسلام کے بنیادی دینی حقائق کو ثابت کرتے ہوئے علامہ نے جدید علوم سے معاونت ضرور لی ہے مگر 'جلوہ دانش فرنگ انہیں خیرہ نہیں کرسکا'۔ کیونکہ اپنے ذاتی تجربات کی بنیاد پر انہیں یہ یقین کامل حاصل ہے کہ وحی ہی وہ سرچشمہ علم ہے جس کا نہ صرف متبادل کوئی نہیں بلکہ اسے ترک کر کے محض عقلی اور حسی وسائل پر انحصار کرنے کا مطلب 'کبریت سے بجلی کا چراغ جلانے کی کوشش' ہے جو کسی صورت کامیاب نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا جب بھی وہ حسی اور عقلی وسائل کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کا باطنی تجربے یا روحانی مشاہدے سے حاصل ہونے والے علم کے ساتھ تقابل کرتے ہوئے تطبیق پیدا کررہے ہوتے ہیں تو ان نقائص کا اظہار کرتے ہوئے جو عقلی اور حسی طریق میں موجود ہیں ان کا ازالہ بھی کرتے ہیں اور وحی کے ذریعہ علم ہونے کی فوقیت کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔ وحی کی فوقیت اور تثبیتی مقام کو علامہ شعر میں یوں بیان کرتے ہیں:

عقلِ بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راہبر ہو ظن و تخمیں تو زبُوں کارِ حیات
فکر بے نُور ترا، جذبِ عمل بے بنیاد
سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شبِ تارِ حیات
خوب و ناخُوب عمل کی ہو گرہ وا کیونکر
گر حیات آپ نہ ہو شارحِ اسرارِ حیات![۴۲]

جب بھی کوئی نئی بیماری سامنے آتی ہے تو اس کے علاج کے لیے نئی تدابیر متعارف کروانا ناگزیر اور فطری عمل ہے۔ علامہ اقبال کے افکار کا بنیادی سرچشمہ قرآن مجید اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت ہے۔ جو مسائل علامہ اقبال کے سامنے تھے اور اپنی غیر معمولی بصیرت سے جس طرح وہ ان مسائل

کی شدت اور حساسیت کو محسوس کر رہے تھے ان کا حل دینے کے لیے انہوں نے قرآن حکیم سے جس طرح ہدایت اخذ کی وہ بھی علامہ اقبال کی عبقریت اور ان کی نکتہ رسی کے عدیم النظیر ہونے کی دلیل ہے۔ خطبات کے مختصر دیباچے میں ہی علامہ اقبال نے سورہ لقمان کی ایک آیت کا حوالہ دیا لیکن اس آیت سے علامہ اقبال نے جو نکتہ اخذ کیا وہ روایتی استنباط سے مختلف ہے۔ ارشاد ربانی ہے: مَا خَلۡقُكُمۡ وَلَا بَعۡثُكُمۡ إِلَّا كَنَفۡسٍ وَاحِدَةٍ۔ (لقمان،۱۳: ۲۸) تمہاری تخلیق اور قیامت کے دن تمہیں دوبارہ اٹھایا جانا ایک نفس واحدہ کی تخلیق اور بعثت کی طرح ہے۔ اس آیہ مبارکہ میں حیات بعد الموت کے لیے موجودہ زندگی کو دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے کہ اللہ رب العزت نیستی سے اس عالم کو اور انسان کو پیدا کر کے وجود عطا کر سکتا ہے تو اسے فنا ہونے کے بعد دوبارہ وجود عطا کرنا پہلے وجود عطا کرنے سے مشکل امر نہیں ہے۔ لیکن علامہ اقبال اس آیت کو حیاتیاتی وحدت کا زندہ تجربہ قرار دیتے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک بعثت صرف میدان حشر تک محدود نہیں بلکہ قدرتِ الٰہیہ کے تحت اس بعثت کا عمل ایک حیاتیاتی تجربہ ہے جس کا اظہار کسی بھی مرحلے پر ہو سکتا ہے۔ یعنی وہ ملت جو اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں حیات کا مظہر تھی زوال کا شکار ہونے کے بعد دوبارہ اس زوال سے نکل کر پھر حیات نو سے بہرہ ور ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ زندہ تجربہ حقیقت میں بدلنے کے لیے ایک منہاج کا تقاضہ کرتا ہے۔ ایسا منہاج جو آج کے عقلیت پرست ذہن کے لیے ظاہری مشقتوں اور شدید مجاہدوں کا حامل نہ ہو مگر ذہنی اور نفسیاتی لحاظ سے نہ صرف ان کے لیے قابل قبول بلکہ قابل عمل بھی ہو۔ ظاہر ہے یہ منہاج وحی کو لائحہ عمل بنانے پر مشتمل ہو گا جس طرح صدر اول میں وحی کو بنیاد بنا کر ایک نیا معاشرہ اور تاریخ انسانی کی جدید ترین، غالب اور مثالی تہذیب کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ گویا خطبات کا ہدف اس یقین کا حصول ہے جو تمام ترحسی اور عقلی مغالطوں اور شکوک کو ختم کر کے ملت اسلامیہ کو قرآن حکیم کے دیے ہوئے اس حیاتیاتی وحدت کے زندہ تجربے کے اصول کو حقیقت میں بدلنے کی اہلیت اور استعداد دے سکے۔

خطبات کے مضامین کو علامہ اقبال کی تمام فکر کے تناظر میں سمجھنا چاہیے۔ اگر خطبات کو علامہ کی اردو اور فارسی شاعری اور بقیہ نثری تحریروں سے الگ کر کے دیکھا جائے گا تو نہ صرف خود علامہ کے موقف کی نفی ہے بلکہ اس سے خلط مبحث اور ابہام پیدا بھی ہو گا۔ علامہ اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں شاعری اور خطبات کو ایک ہی بات کہنے کے دو انداز یا دو پیرائے قرار دیا ہے:

۱۔ من بطبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
۲۔ حرف پیچا پیچ و حرف نیش دار

تا کنم عقل و دل مردان شکار
۳-حرف تہ داری باندازِ فرنگ
نالہ مستانہ از تار چنگ
۴-اصل این از ذکر و اصل آن ز فکر
ای تو بادا وارث این فکر و ذکر
۵-آب جویم از دو بحر اصل من است
فصل من فصل است و ہم وصل من است[۵]

۱۔ میں نے اپنے دور کے ذہن سے دو باتیں کی ہیں اور ان دو برتنوں میں دو سمندر بند کر دیے ہیں۔
۲۔ میں نے پیچدار زبان استعمال کی ہے اور نیش داریعنی واشگاف بھی تا کہ میں اس دور کے مردوں کی عقل اور دل کو شکار کر سکوں۔
۳۔ میں نے مغرب کے انداز کے مطابق تہ دار الفاظ بھی کہے ہیں اور اپنے تار رباب سے شعروں کی صورت نالہ مستانہ بھی بلند کیا ہے۔
۴۔ ایک کی اصل ذکر سے ہے اور دوسرے کی فکر سے۔ خدا کرے کہ تو اس ذکر اور فکر کا وارث بن جائے۔
۵۔ میں ایک ندی ہوں میرا منبع یہ دو سمندر ہیں، میری جدائی جدائی بھی ہے اور وصل بھی۔

خطبات کے مضامین کا علامہ اقبال کی کتاب *The Development of Metaphysics in Persia* کے ساتھ بھی گہرا ربط ہے۔ وہ مباحث جو ابتدائی طور پر 'ایران میں مابعدالطبیعات کا ارتقا' میں اٹھائے گئے تھے زیادہ جامعیت اور تفصیل کے ساتھ خطبات میں بیان کیے گئے ہیں۔ ساتواں خطبہ دینی زندگی کے ارتقا کے تین مراحل ایمان، علم اور معرفت وانکشاف کی تفصیل ہے، جو تصوف کے اساتذہ کے نظام تربیت کا خلاصہ ہے۔ انہیں نکات کو علامہ اقبال نے *The Development of Metaphysics in Persia* میں بھی بیان کیا۔ علامہ اقبال نے لکھا کہ صوفیا نے یقینی علم کا ذریعہ دریافت کیا اور پھر اس کے ذریعے انسانی ہستی کو تبدیل کرنے والے یقین تک پہنچ گئے۔ امام غزالی کا ذکر کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں:

غزالی نے علم الیقین کے تمام دعوے داروں کا امتحان لیا اور بالآخر تصوف میں اس علم الیقین کو پا لیا۔[۶]

علامہ لکھتے ہیں کہ عقلیت جس کو صوفیا نے 'پائے چوبیں' سے تعبیر کیا ہے آخری مرتبہ غزالی میں رونما ہوئی۔ جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذباتِ انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمح نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداعلم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانے کے تمام فکری

میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔

علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ تصوف میں ذریعہ علم قلب ہے اور غزالی کے مطابق مادی آنکھ ہستی مطلق یا نورِ حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیا کو۔ یہ آنکھ محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔[۸]

علامہ فرماتے ہیں کہ صوفیا انسانی شخصیت کے کسی ایک پہلو کو نہیں بلکہ پوری شخصیت کو اپنی تاثیر کا ہدف بناتے ہیں: صوفیا کا دعویٰ ہے کہ محض ارادہ یا عقل کو متبدل کر دینے سے طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ہمیں چاہیے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے عقل و ارادہ دونوں کو مبدل کر دیں۔ کیونکہ عقل و ارادہ محض دو مخصوص صورتیں ہیں احساس کی۔ فرد کے لیے تصوف کا یہ پیغام ہے کہ سب سے محبت کر دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا۔[۹]

تصوف کا یہی کردار اعلیٰ انسانی اقدار کو عمل میں ڈھالتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: تصوف کی قوت کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرت انسانی کے متعلق اس کا نقطہ نظر بہت ہی جامع اور مکمل ہے اور اسی نقطہ نظر پر وہ مبنی بھی ہے۔ یہ کٹر مذہبی لوگوں کے ظلم و تعدی اور سیاسی انقلابات میں صحیح و سلامت نکل آیا۔ کیونکہ یہ فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ تصوف اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرتکز کر دیتا ہے جو ایثار کے رویے پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کے میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔[۱۰]

خطبات میں علامہ اقبال نے بعض ایسے تصورات بیان کیے جن کی کما حقہ تفہیم سے ہماری قومی زندگی پر دور رس مثبت اثرات مرتب ہو سکتے ہیں۔ علامہ اقبال کے مطابق قرآن حکیم کی روح غیر کلاسیکی ہے۔ یعنی قرآن حکیم متحرک، تخلیقی، رجائی اور اقدامی تصور حیات پیش کرتا ہے۔ ہمیں اپنی اجتماعی فکر کو یونانی اور مغربی فکر کے اثرات سے نکال کر قرآنی تعلیمات کے اس مزاج کے مطابق ڈھالنا چاہیے۔ اجتماعی زندگی میں اجتہاد کے اصول کو ثبات اور تغیر کے ضابطے کے مطابق آگے بڑھا کر زندگی کے مسائل کا حل تلاش کرنا چاہیے۔

خطبات میں علامہ اقبال نے مابعد الطبیعات اور سائنس یا دوسرے الفاظ میں اسلام کے دینی معتقدات اور جدید علوم میں تطبیق کے ذریعے جہاں دینی حقائق کی ثقاہت اور ناگزیریت کو ثابت کیا وہاں دینی حقائق کے بعض گوشوں اور پہلوؤں کی تعبیر نو بھی کی ہے۔ ان میں سرفہرست ختم نبوت اور تقدیر کا تصور ہے۔ علامہ اقبال نے ختم نبوت کو انسانی حریت کی اساس اور زندگی کا روحانی اصول قرار دیا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ آج انسانیت کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ وہ طبقہ ہے جو ختم نبوت سے دور ہے۔

مسلمان چونکہ ختم نبوت کے اصول کے حامل ہیں لہٰذا انہیں روحانی طور پر کائنات انسانی کی سب سے زیادہ آزاد اور صاحب حریت قوم ہونا چاہیے۔ مسلمانوں کے پاس ختم نبوت اور وحی کے ذریعے ایسے قطعی اصول، رہنمائی اور تصورات موجود ہیں جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اسے شر سے خیر میں بدلنے کی طاقت رکھتے ہیں۔ ایک طرف ختم نبوت اور وحی کے دیئے ہوئے اصول زندگی کو شر سے خیر میں بدلنے کی استعداد کے حامل ہیں تو دوسری طرف یہ وحی کی طاقت سے ہی پیروکاران وحی کے لیے ایمان کا معاملہ بن جاتا ہے جس کی خاطر ایک عام اور نہایت کم علم انسان بھی اپنی جان تک قربان کر دیتا ہے۔ ختم نبوت نے انسان کو مستقبل میں کسی بھی نئے مافوق الفطرت ذریعہ ہدایت سے مستغنی کر کے انسانیت کے لیے ابدی آزادی اور نجات کی بنیاد فراہم کر دی ہے۔ لیکن المیہ یہ ہے کہ نہ صرف انسانیت بلکہ خود مسلم دنیا اس بنیادی حیات افروز اور حریت آموز نظریے کی معنویت کو نہیں جان سکی۔ اگر ہم ختم نبوت کی اہمیت کو سمجھ جائیں اور اس کے دیئے ہوئے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سر نو تشکیل کریں تو ہم انسانیت کو اس مثالی اجتماعی نظام سے بہرہ ور کر سکتے ہیں جس کے لیے مناسب عنوان روحانی جمہوریت ہے اور یہی دور جدید کے انسان کے لیے اسلام کا سب سے بڑا تحفہ ہوگا۔[۱۱]

خطبات کا دوسرا نمایاں تصور تقدیر ہے۔ علامہ اقبال نے تقدیر کو ایسے تصور کے طور پر پیش کیا ہے جو من وجہٍ حیاتیاتی اور من وجہٍ اخلاقی ہے۔[۱۲] یعنی تقدیر سے مراد انسانی زندگی میں جبر اور اختیار کی ایسی کارفرمائی ہے جس کے مطابق انسان اختیار کے ذریعے نئی دنیاؤں کی تخلیق کے راستے پر گامزن ہوتا ہے اور تقدیر کے جبر کا اصول اس کے اس سفر کو محدود یا مجبور نہیں کرتا بلکہ منظّم اور منضبط کرنے کا کردار ادا کرتا ہے۔

خطبات کا عنوان بھی قابل غور ہے۔ کتاب کے عنوان میں Reconstruction کے لفظ سے وہی معنی مراد لینے چاہئیں جو امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین میں احیاء کے ہیں۔ عنوان میں علامہ اقبال نے Religious کا لفظ استعمال کر کے نہ صرف مغربی فکر سے متاثر ذہن کے لیے اپنے خطبات کو قابل فہم بنایا ہے بلکہ اس سے دینی حقائق کا جامع احاطہ کرنے کا کام بھی لیا ہے۔ خطبات کے عنوان *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں Religious سے مراد دین ہی لیا جا سکتا ہے۔ حدیث جبریل کی روشنی میں دین کے تین شعبے ہیں: اسلام، ایمان اور احسان۔ خطبات میں ان تینوں شعبوں سے متعلق ضروری مباحث کو یوں سمیٹا گیا ہے:

(الف) اسلام: پانچواں خطبہ 'مسلم ثقافت کی روح' اور چھٹا خطبہ 'اسلام میں حرکت کا اصول' دین کے شعبہ اسلام سے متعلق ہیں۔ یعنی اسلام بطور ایک نظام حیات کس طرح سمجھا جا سکتا ہے اور اس کا قابل عمل ہونا ثبات اور تغیر کے اصولوں کے مطابق کس طرح آفاقی اور ابدی انسانی ضرورت ٹھہرتا ہے۔ وہ کون سے

خصائص اور عناصر ہیں جو اپنی نہاد کے لحاظ سے تو روحانی ہیں لیکن اپنی تاثیر اور نتائج کے لحاظ سے قابل مشاہدہ اور ایک مثالی تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں، پانچواں خطبہ بعنوان 'مسلم ثقافت کی روح' اسی موضوع سے بحث کرتا ہے۔ مسلم ثقافت کی روح میں علامہ اقبال نے جس طرح اسلامی تہذیب کی ساخت، مزاج، تسلسل اور ابدیت کو واضح کیا ہے وہ نہ صرف اسلامی تہذیب کو اپنے بنیادی روحانی اصول یعنی وحی سے جوڑتا ہے بلکہ اسے پھر سے آفاقی حیاتیاتی وحدت کے روحانی اصول کے تحت حیاتِ نو پانے کی استعداد بھی دیتا ہے اور مغرب کی ترقی یافتہ تہذیب سے، جو ایک لحاظ سے اسلامی تہذیب کی ہی ایک توسیع ہے، بڑھ کر انسانیت کی رہنمائی کرنے کا فریضہ انجام دینے کی اہلیت دیتا ہے۔

(ب) ایمان: خطبات میں تیسرا خطبہ 'خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم' اور چوتھا خطبہ 'انسانی خودی، اس کی آزادی اور حیات بعد الموت' دین کے شعبہ ایمان سے متعلق ہیں۔ ان خطبات میں خدا کا تصور، عبادات، انسانی خودی، تقدیر اور حیات بعد الموت جیسے موضوعات پر گفتگو کی گئی ہے۔

(ج) احسان: خطبات میں جہاں بھی Religious Experience کا ذکر آیا ہے اس سے مراد دین کا وہ شعبہ ہے جو احسان یا معروف معنیٰ میں تصوف کہلاتا ہے۔ علامہ اقبال نے خطبات میں Religious Experience کا ذکر کرتے ہوئے براہ راست اسے تصوف کا عنوان کیوں نہیں دیا اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خود علامہ اقبال آخری خطبے میں لکھتے ہیں کہ میں نے یہاں ریلیجن کا لفظ تصوف کے معنوں میں ہی استعمال کیا ہے، بدنصیبی سے جس کا مفہوم اب زندگی اور حقائق سے انکار تصور کر لیا گیا ہے حالانکہ تصوف نے قرب حق کے جس تجربے کا ذکر کیا ہے وہ سائنس سے زیادہ سائنسی ہے۔ خطبات میں پہلا خطبہ 'علم اور روحانی مشاہدہ'، دوسرا خطبہ 'روحانی مشاہدے کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار' اور ساتواں خطبہ 'کیا مذہب کا امکان ہے؟' اسی شعبہ دین سے متعلق ہیں۔ آخری خطبے Is Religion Possible? میں تصوف اور احسان سے متعلق حقائق کے علاوہ کوئی بات نہیں کی گئی۔ مذہبی تجربے یا روحانی مشاہدے کے ضمن میں رومی اور مجدد الف ثانی کا ذکر بھی بایں طور معنی خیز ہے کہ رومی روحانی مشاہدے کو حرکت و عمل اور زندگی کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں اور مجدد الف ثانی اسے تنقیدی عمل سے گزارنا ضروری سمجھتے ہیں۔

علامہ اقبال قرآن حکیم کو اسرار تکوین حیات کا نسخہ اور ہماری انفرادی اور ملی زندگی کو ثبات عطا کرنے والی قوت سمجھتے ہیں۔[۱۴] خطبات میں علامہ اقبال نے قرآن حکیم کے اسی پہلو کو اصول تثبیت کے ذریعے نمایاں کیا۔ لہٰذا خطبات کی تشریح اور تفہیم کا وہی اسلوب موثر ہوگا جو علامہ اقبال کے اس مقصد کو پورا کرے۔ زندگی 'خیال و نظر کی مجذوبی' اور 'اندیشہ ہائے گوناگوں سے رستگاری' کا نام ہے۔ خطبات میں علامہ کے اختیار کیے ہوئے اصول تثبیت کے مطابق ملت اسلامیہ کو قرآن حکیم کی تعلیم اور بیان کردہ حقائق

پر ایسا اعتقادی، فکری اور عملی یقین حاصل ہونا چاہیے جو قرآن حکیم کی اس آیت کا مظہر ہو:

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ۔(ابراہیم،۱۴: ۲۷)

وہ لوگ جو ایمان لائے اللہ انہیں دنیا وآخرت میں قول ثابت کے ذریعے ثبات عطا کرتا ہے۔

خطبات میں علامہ اقبال کے اصول تثبیت کی پہلی بڑی دلیل پہلے خطبے میں بیان کی گئی روحانی مشاہدے کی خصوصیات ہیں۔علامہ اقبال نے اپنے مخاطبین کی رعایت سے مغربی ماہر نفسیات اور فلسفی ولیم جیمز کی بیان کردہ روحانی مشاہدے کی پانچ خصوصیات پر انحصار کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے ان پانچوں خصوصیات میں ہر ایک کے بیان میں ولیم جیمز سے جا بجا اختلاف کیا لہٰذا قرآن مجید سے استدلال کرتے ہوئے اسلامی روایت کے امتیاز کو قائم رکھا ہے۔مزید برآں مغربی نفسیات، فلسفہ اور اسلامی روایت کے تناظر میں دس بڑے اختلافات اور امتیازات کو دلائل سے بیان کیا جس کی تفصیل دی جا رہی ہے۔

روحانی مشاہدہ کی اساس اخلاقی استحکام ہے۔مضبوط اخلاقی اساس کے بغیر روحانی مشاہدے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا صادق اور امین ہونا اس امر کی تائید کرتا ہے کہ کردار اور اخلاق کی شفافیت کے بغیر روحانی مشاہدے کے ثمرات شفاف اور ثقہ نہیں ہوں گے۔ روحانی مشاہدہ بیک وقت طبیعاتی بھی ہوگا اور مابعد الطبیعاتی بھی۔یعنی یہ اپنی نوعیت اور وقوع کے لحاظ سے مابعد الطبیعاتی لیکن اپنے نتائج کے خارج میں واقع ہونے کے لحاظ سے طبیعاتی ہے۔ روحانی مشاہدہ خارج میں نتائج پیدا کرنے کا برزخ یا واسطہ ہے۔روحانی مشاہدے کا ذریعہ عقل کے بجائے دل ہے کیونکہ عقل دلیل کے بغیر آگے نہیں بڑھتی جبکہ دل تسلیم کر لینے کا نام ہے۔یعنی روحانی مشاہدے کی ثقاہت کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق پر انحصار کرنا ہوگا۔آپ ذات حق کی معرفت کے دعویٰ کے ساتھ نہیں بلکہ اطلاع کے ساتھ انسانیت کے پاس آئے اور اس اطلاع کی ثقاہت آپ کا صادق اور امین ہونا ہے۔

روحانی مشاہدہ اس لحاظ سے ماہرین نفسیات یا مغربی مفکرین کی دی ہوئی تعریفوں سے مختلف ہے کہ یہ مکمل طور پر قابل ابلاغ اطلاع ہے۔سورہ یونس کی آخری آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اطلاع دینے والا سب سے زیادہ خود اس پر یقین رکھتا ہے اور اس کی نتیجہ خیزی کو حقیقت سمجھتا ہے۔روحانی مشاہدے سے حاصل ہونے والا علم مکمل طور پر قابل ابلاغ ہی نہیں بلکہ بعض اوقات اس کا ابلاغ فرض ہو جاتا ہے اور نبوی سطح پر اس کے ابلاغ کو روکنا، جب اس کا حکم ہو، قطع الوتین (الحاقہ،۶۹: ۴۶) کے زمرے میں آتا ہے۔ یہ روحانی مشاہدہ مکمل طور پر الوہی حفاظت میں ہوتا ہے، اس میں ملاوٹ ہے نہ محویت بلکہ اس کی خالصیت اور حفاظت خود اللہ کے اپنے ذمہ ہے۔عمومی انسانی سطح پر ہونے والے تمام روحانی مشاہدات وقوع پذیری کی ثقاہت اور خارج میں نتائج کے لحاظ سے اس سے فروتر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ علامہ اقبال نے روحانی

مشاہدے کے حوالے سے مغرب زدہ ذہن کو مطمئن کرنے کے لیے پیغمبر اور صوفی کے مذہبی شعور میں مماثلت سے بات شروع کی[۱۶] لیکن اس کے بعد سورہ والنجم کی جو آیات دی ہیں وہ اس تصور کی مکمل طور پر نفی کرتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ نے آگے اس غلط فہمی کا ازالہ یوں کیا کہ پیغمبرانہ وحی میں معنی ہی نہیں بلکہ الفاظ کا بھی ابلاغ ہوتا ہے۔[۱۷]

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ جدید نفسیات نے اس بات کو محسوس کر لیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات کا بڑی احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہئے مگر ہم ابھی اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی منہاج سے شعور کی ورائے عقل حالتوں کے مشمولات کا تجزیہ کر سکیں۔[۱۸] جدید نفسیات خصوصاً ولیم جیمز کی بیان کردہ خصوصیات کو پیش نظر رکھتے ہوئے علامہ اقبال نے مذہبی تجربے یا روحانی مشاہدے کی درج ذیل خصوصیات بیان کی ہیں:

۱۔ بلا واسطہ: مذہبی تجربہ اپنے وقوع کے لحاظ سے بلا واسطہ اور فوری ہوتا ہے۔ یعنی مذہبی تجربہ ہماری زندگی کے اہم تجربات کے ساتھ مماثلت بھی رکھتا ہے اور ان سے ممتاز بھی ہے۔ اس لحاظ سے مذہبی تجربہ انسانی زندگی کے دیگر تجربات کے ساتھ مماثلت رکھتا ہے کہ یہ بھی علم کا اسی طرح ذریعہ ہے جس طرح انسانی زندگی کے دیگر تجربات ہیں۔ انسان اپنی زندگی کے دیگر تجربات میں حواس خمسہ سے ملنے والی معلومات اور مواد کی تعبیرات کے ذریعے علم حاصل کرتا ہے۔ صوفیانہ تجربہ جو معلوماتی مواد فراہم کرتا ہے اس کی تعبیرات خدا کے بارے میں ہمارے علم کی تشکیل کرتی ہیں۔ یعنی مذہبی تجربے کے ذریعے میسر آنے والا معلوماتی مواد بھی ادراکی اہمیت کا حامل ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں کوئی نقطہ نظر اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے مذہبی تجربہ دیگر انسانی تجربات سے ممتاز ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے ہم اس طرح علم حاصل نہیں کرتے جس طرح ہم کسی نظام تصورات، سائنسی حقیقت یا ریاضیاتی تصور کو بتدریج سمجھتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔[۱۹] بلکہ مذہبی تجربہ اپنے وقوع کی تاثیر اور حقیقت ہونے کے لحاظ سے یکلخت اور بغیر کسی مربوطی مواد یا واسطے کے صاحب تجربہ کے لیے ذریعہ علم بنتا ہے۔

۲۔ ناقابل تجزیہ کلیت: چونکہ مذہبی یا صوفیانہ تجربہ یکلخت اور بلا واسطہ ہوتا ہے لہٰذا اس کا صوفی پر انکشاف ایک ایسی ہمہ گیر کیفیت یا کلیت کے طور پر ہوتا ہے[۲۰] جس کے وقوع کے عمل کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ یہیں سے اس کا زندگی کے دیگر تجربات سے امتیاز ہوتا ہے یعنی اگر ہم زندگی کے عام تجربات کے دوران کسی بھی شے کے بارے میں علم حاصل کرتے ہیں تو ہمیں اس شے کے بارے میں علم جزواً جزواً ملنے والی معلومات کے باہمی ربط اور ترتیب سے ہوتا ہے۔ یعنی ہم کسی بھی شے، جو ہمارے حواس خمسہ کے مشاہدے میں آتی ہے، کے بارے میں ملنے والی تمام معلومات ایک خاص ترتیب، اصول اور فکری و عقلی

ترتیب اور نظم کے تحت زمان و مکاں کے ایک نظام میں لا کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس سے ہمیں اس شے کے بارے میں علم میسر آتا ہے جب کہ مذہبی تجربے میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اس کا وقوع صوفی پر ایک مافوق الفطرت ہستی کی اپنی منشا کے تحت وارد ہونے والی تجلی کے نتیجے میں ہوتا ہے لہٰذا صاحب تجربہ نے بطور ایک کل کے ہی اس کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔ یہاں علامہ نے ولیم جیمز سے اختلاف بھی کیا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ انسان کے عمومی عقلی شعور سے حاصل ہونے والے تجربے سے صرف اس لحاظ سے مختلف ہے کہ عمومی عقلی شعور کسی بھی زیر مشاہدہ شے کا علم اس کے بارے میں ملنے والی جزواً جزواً معلومات کی باہمی ترتیب و ربط سے حاصل کرتا ہے جبکہ صوفیانہ تجربے میں صوفی کا شعور اپنی زیر مشاہدہ حقیقت کے بارے میں علم بطور ایک کلیت کے حاصل کرتا ہے لیکن یہاں شعور معطل نہیں ہوتا۔ بلکہ دونوں صورتوں میں جب حقیقت شعور کے روبرو ہوتی ہے تو شعور کو اس کے حقیقت ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ تاہم جب صوفیانہ حال میں حقیقت روبرو ہوتی ہے تو اس کے وقوع کی کلیت کی وجہ سے اس مشاہدے سے پیدا ہونے والے جملہ احساسات ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں ڈھل جاتے ہیں۔ یہاں علامہ نے اس کلیت کی تعبیر کرتے ہوئے جب موضوع اور معروض نیز شاہد اور مشہود کی تفریق کے ختم ہونے کا ذکر کیا تو یہاں یہ سوال اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے کہ کیا یہ تفریق احساس کی سطح پر ختم ہوتی ہے، تعبیر کی سطح پر یا حقیقت کی سطح پر؟

۳۔ انائے مطلق سے ربط: مذہبی تجربے کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ صوفیانہ حال میں صوفی کا انائے مطلق سے گہرا ربط پیدا ہو جاتا ہے جو ربط زندگی کے عمومی معمولات کے دوران اس کی شخصیت کا حصہ نہیں ہوتا۔ یہاں یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ علامہ مذہبی تجربے کی جو بھی خصوصیت بیان کرتے ہیں اس کے لیے کوئی نہ کوئی اساس معمول کی زندگی سے ضرور فراہم کرتے ہیں۔ یہاں بھی یہی صورتحال ہے۔ اس گہرے ربط کے دوران جب ذات حق کی تجلی یا ذات حق کی موجودگی کا احساس صوفی کو اپنی تحویل میں لے لیتا ہے تو اس کے نتیجے میں صوفی کی اپنی شخصیت عارضی طور پر معطل ہو جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس مشاہدے میں صوفی کا شعور بطور ایک شاہد کے تو موجود ہوتا ہے لیکن وہ موضوعی طور پر موجود نہیں ہوتا۔ یہاں علامہ اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کر دیتے ہیں جو اپنی اصل میں وحدت الوجودی ہے کہ صوفیانہ حال کی اس کیفیت میں صوفی اور اس کے مشاہدہ میں آنے والی حقیقت کے درمیان غیریت ختم ہو جاتی ہے۔[۲۱]

اب علامہ معمول کی زندگی سے مثال دے کر اس نکتے کو واضح کرتے ہیں۔ ہماری عام سماجی زندگی میں ایک دوسرے سے رابطے کی صورت میں ہمارا عمل اور اس رابطے کے جواب میں ہمارے مقابل شخص کا ردعمل ہمارے باشعور وجود ہونے کی دلیل اور معیار ہے۔ لیکن ہمارے تمام سماجی، معاشرتی اور عمرانی تعلقات کی بنیاد صرف یہی رابطے کا عمل یا ردعمل نہیں ہے جو حواس خمسہ کے اشاروں کے ذریعے ہم انجام

دے رہے ہوتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ ایک اندرونی احساس بھی ہے جو ان تمام رابطوں کو بامعنی بناتا ہے۔ یہاں علامہ ایک اہم نکتہ اٹھاتے ہیں کہ کسی بھی شخص کے اندرونی تاثرات، اس کے ذہن کے علم یا اس کے ذہن کے خیالات کو جاننے کے لیے ہمارے پاس کوئی حس نہیں ہے۔ اس بات میں کوئی شک بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ہم اپنے وجود اور فطرت کو صرف حواس کے ذریعے نہیں بلکہ اندرونی تاثرات کے ذریعے بھی جانتے ہیں۔ جب تک کسی شخص کے بارے میں ہمارا حواس سے حاصل ہونے والا علم اور اندرونی تاثرات سے حاصل ہونے والا علم جمع نہ ہو جائیں ہم اس کے بارے میں کوئی علمی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اگر ہم اس پر تھوڑا غور کریں تو اس نتیجے تک پہنچنے میں کوئی مشکل نہیں رہتی کہ دوسروں کے ذہنوں کے بارے میں ہمارا علم اور ہمارا تجربہ بلا واسطہ ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں ہم جس عمرانی تجربے تک پہنچتے ہیں وہ حقیقی ہوتا ہے۔ یہاں ہم کوئی سوال نہیں اٹھاتے کہ اس کے بارے میں ہمیں معلومات تو حواس خمسہ سے ملی تھیں لیکن جو تاثر ذہنی طور پر ہم نے اس کے بارے میں قائم کیا ہے وہ بلا واسطہ کیوں ہے؟ اسی نکتے کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ ذات حق کے بارے میں علم کے حوالے سے انھی دونوں باتوں کو بنیاد بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ

الف: قرآن مجید نے اس بات کو نظر انداز نہیں کیا کہ انسان جب بھی اللہ سے اپنے حواس خمسہ سے ربط قائم کرے گا تو اس کے جواب میں اللہ کی طرف سے بھی جواب ضرور آئے گا: [۲۲] افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر! اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا مجھے پکارو میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔ (الزمر، ۳۹: ۴۰) یا سورہ بقرہ میں ارشاد فرمایا: اے میرے رسول میرے بندے آپ سے میرے متعلق پوچھیں تو انہیں بتائیں کہ میں ان کے قریب ہوں اور دعا کرنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب کہ وہ مجھ سے دعا کرتا ہے۔ (البقرہ، ۲: ۱۸۶)

ب: باہمی سماجی رابطے کے دوران جس طرح ہم ذہنوں کے بارے میں علم بلاواسطہ حاصل کرتے ہیں مذہبی تجربے میں بھی ہم ذات حق کے بارے میں بلاواسطہ علم حاصل کرتے ہیں۔

علامہ احتیاط کے طور پر یہاں اس مغالطے کا بھی ازالہ کر دیتے ہیں کہ دوسرے افراد کے بارے میں حسی علم جو بالواسطہ حاصل ہوتا ہے اور ذہنی تاثرات کے بارے میں علم جو بلاواسطہ حاصل ہوتا ہے، اس کا اطلاق ذات حق کے وجود حقیقی پر من حیث الکل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس مثال کو بیان کرنے کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ صوفیانہ احوال یا تجربے کے دوران حاصل ہونے والا علم بھی ویسا ہی ہے جس طرح ہم زندگی کے دیگر تجربات کے ذریعے علم حاصل کرتے ہیں۔

۴۔ ناقابل ابلاغ: صوفیانہ تجربے کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ بلاواسطہ ہونے کے باعث اس تجربے کا

کماحقہٗ ابلاغ نہیں ہوسکتا۔صوفیانہ احوال فکر سے زیادہ احساس پر مشتمل ہوتے ہیں۔ چونکہ ان کی اساس احساس پر مبنی ہے لہٰذا انہیں کماحقہٗ آگے منتقل نہیں کیا جا سکتا بلکہ صاحب تجربہ انہیں صرف بطور کچھ تصورات کے جنہیں اس نے الفاظ کا پیرایہ دیا ہو آگے منتقل کر سکتا ہے[۲۳] تاہم تجربے کے مشتملات کماحقہٗ آگے منتقل نہیں ہو سکتے۔اس موقف میں دو نکتے قابل غور ہیں:

الف: پہلا یہ کہ اگر صوفیانہ احوال فکر سے زیادہ احساس ہیں تو کیا صرف اس بنیاد پر ان کا ابلاغ ممکن نہیں کہ فکر تو عقلی تفصیلات کا نام، جبکہ احساس محض ایک تجربے کا نام ہے۔لیکن اگر ہم اس پر ذرا غور کریں اور اس تصور کا گہرائی سے جائزہ لیں تو فکر بھی احساس ہی کی کسی نہ کسی جہت سے جنم لے رہی ہوتی ہے۔ یعنی فکر اور احساس کو انسانی شخصیت کے دو خاصے ہوتے ہوئے مکمل طور پر ایک دوسرے سے الگ یا جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ہر احساس انجام کار فکر ہی میں ڈھلتا ہے۔جیسا کہ خود علامہ نے آگے اس نکتے کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب کوئی داخلی مشاہدہ احساس کی سطح پہ ہوتا ہے تو وہ اس مشاہدے کی غیر زمانی جہت ہوتی ہے اور جیسے ہی وہ مشاہدہ فکر میں ڈھلتا ہے تو وہ غیر زمانی سے زمانی مرحلے میں آ جاتا ہے۔یعنی محض احساس پر مبنی ہونے کی وجہ سے کسی صوفیانہ تجربے کا قابل ابلاغ نہ ہونا کوئی حتمی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ب: دوسرا یہ کہ اس اصول کا اطلاق بیک وقت پیغمبر اور صوفی کے تجربے پر نہیں ہوسکتا کیونکہ پیغمبرانہ تجربے سے کسی بھی صورت میں روحانی تجربہ ہونے کے باوجود صوفی کا تجربہ کوئی مشابہت نہیں رکھتا نہ ہی پیغمبرانہ زندگی کے علاوہ کہیں کوئی اور اس کی نظیر موجود ہے۔ یہ صرف پیغمبرانہ شعور کا خاصہ ہے جنہیں اللہ رب العزت نے ایک خاص امتیاز کے ساتھ پیدا کیا اور انہیں مخلوق اور خالق کے درمیان رابطہ بنایا۔لہٰذا پیغمبر کے روحانی مشاہدے کے کماحقہٗ ابلاغ کے بارے میں وہی سوال اٹھانا جو صوفی کے روحانی مشاہدے کے بارے میں اٹھایا جا رہا ہے پیغمبر کیروحانی مشاہدے کی ماہیت کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔یہی وجہ ہے کہ خود علامہ اقبال نے خطبات میں وحی باللفظ اور بالمعنی بیک وقت ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس خصوصیت کے ذیل میں علامہ نے سورہ والنجم کی جو آیات بطور حوالہ بیان کی ہیں وہ آیات بھی اسی تصور کی تائید کرتی ہیں کہ پیغمبرانہ تجربہ اپنی ماہیت، نتائج واثرات اور ابلاغ کے لحاظ سے عام صوفیا یا روحانی لوگوں کے مشاہدہ اور تجربہ سے بالکل مختلف اور ممتاز ہے۔

روحانی مشاہدے کی اس خصوصیت کی تائید میں علامہ اقبال نے یہاں سورۃ شوریٰ اور سورۃ والنجم کی آیات بطور حوالہ بیان کی ہیں۔[۲۴] سورہ شوریٰ کی آیت نمبر ۵۱ میں ارشاد ربانی ہے کہ کوئی شخص اللہ سے براہ راست کلام نہیں کر سکتا بلکہ وحی کے طور پر اللہ حجاب کے پیچھے سے کلام فرماتا ہے یا کوئی پیغام لانے والا

فرشتہ بھیجتا ہے جو اللہ کے حکم سے جو اللہ چاہتا ہے وحی کا پیغام پہنچاتا ہے۔ بیشک اللہ بہت بلند شان والا اور بہت حکمت والا ہے۔ یہ آیہ مبارکہ وحی کے روحانی تجربے کی ماہیت یا اس کے وقوع پذیر ہونے کا طریقہ اور تفصیل بیان کرتی ہے کہ وحی کے ذریعے پیغمبر کس طرح ذات حق سے پیغام وصول کرتا ہے۔ سورہ والنجم کی آیت نمبر ۱ سے ۱۸ میں معراج کے واقعہ کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ یہاں بھی اس تفصیل کو اگر ہم غور سے دیکھیں تو اسی موقف کی تائید ہوتی ہے۔ آیات کا ترجمہ یہ ہے:

قسم ہے اس (تابندہ) ستارے کی جب وہ نیچے اترا۔ تمہارے صاحب نہ راہ حق سے بھٹکے اور نہ بہکے۔ اور وہ تو بولتے ہی نہیں اپنی خواہش سے۔ نہیں ہے یہ مگر وحی جو ان کی طرف کی جاتی ہے۔ انہیں سکھایا ہے زبردست قوتوں والے نے، بڑے دانا نے، پھر اس نے (بلندیوں کا) قصد کیا اور وہ سب سے اونچے کنارے پر تھا، پھر وہ قریب ہوا، اور قریب ہوا یہاں تک کہ صرف دو کمانوں کے برابر بلکہ اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا۔ پس وحی کی اللہ نے اپنے (محبوب) بندے کی طرف جو وحی کی۔ نہ جھٹلایا دل نے جو دیکھا (چشم مصطفیٰ ﷺ نے)۔ کیا تم جھگڑتے ہو اس سے اس پر جو اس نے دیکھا۔ اور اس نے اسے دوبارہ بھی دیکھا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس۔ اس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے۔ جب سدرہ پر چھا رہا تھا جو چھا رہا تھا، نہ درماندہ ہوئی چشم (مصطفیٰ ؐ) اور نہ (حد ادب سے) آگے بڑھی۔ یقیناً اس نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔

اس تفصیل کے مطابق پیغمبرانہ تجربہ عام صوفی کے روحانی تجربے اور مشاہدے سے بالکل مختلف، ماورا اور ممتاز ہو کر سامنے آتا ہے۔ یعنی پیغمبر کے روحانی مشاہدے میں نہ کوئی شک وشبہ ہوتا ہے نہ کوئی ابہام ومغالطہ۔ نہ ہی اس کی وقوع پذیری میں اسے کوئی شک ہوتا ہے۔ حتی کہ فاوحی الی عبدہ ما اوحی کے مطابق اس روحانی تجربے کے مشاہدات اور مشتملات ضروری نہیں ہر شخص کے شعور میں آسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سب کچھ پیغمبر کے لیے براہ راست علم اور مشاہدہ ہوتا ہے لیکن دوسروں کے لیے وہ اس لحاظ سے قابل فہم نہیں ہوتا کہ پیغمبر اس کا ابلاغ نہیں کر سکتا بلکہ اس لیے کہ دوسروں کا فہم اور استعداد اس ابلاغ کو وصول کرنے کے متحمل نہیں ہوتے۔ اگر پیغمبر کی سطح پر یعنی اس روحانی تجربے سے گزرنے اور اس کا مشاہدہ کرنے کی سطح پر کسی طرح کا ابہام یا عدم انشراح کی کیفیت موجود ہوتی تو مازاغ البصر وماطغی کہا جاتا اور نہ ہی یہ کہا جاتا کہ پیغمبر کے روحانی مشاہدے کے بارے میں گفتگو کرنے والو تم محض پیغمبر کے ایک روحانی مشاہدے کے بارے میں التباس اور ابہام کا شکار ہو حالانکہ جس مشاہدے کے بارے میں تم جھگڑ رہے ہو پیغمبر نے تو اسے سدرۃ المنتہیٰ کی بلندیوں کے پاس دوبارہ دیکھا۔

علامہ یہاں بیان کرتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ احساس پر مبنی ہونے کے باوجود بھی کہ اس کی اساس عقلی

استدلال نہیں ہوتی، ادرا کی عنصر سے خالی نہیں ہوتا۔صوفیانہ تجربہ میں ادرا کی عنصر کی اس موجودگی ہی کی وجہ سے اسے قابل ابلاغ تصورات پر مشتمل علم کی صورت میں نہ صرف تشکیل پذیر کیا جا سکتا ہے بلکہ اس کا ابلاغ بھی کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ہر احساس نے انجام کار فکر میں ضرور ڈھلنا ہوتا ہے اس طرح احساس اور فکر داخلی مشاہدے کی ایک ایسی وحدت کی تشکیل کرتے ہیں جس سے انسان کا داخلی اور باطنی مشاہدہ ایک جہت سے غیر زمانی اور دوسری جہت سے زمانی ہوتا ہے۔

علامہ کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ وہ روحانی مشاہدے اور اس کی فکری، عقلی اور علمی اہمیت اور معنویت میں ربط کو نمایاں کر سکیں۔ لہٰذا اس کے لیے وہ یہاں پروفیسر ہاکنگ کا حوالہ دیتے ہیں جس کے ہاں رچرڈ گل مین کے مطابق فکر اور احساس صوفیانہ احوال کی مضبوط ترین اساس یا سرچشمہ ہیں اور صوفیانہ احوال کی کوئی جہت وجدان کی تفسیر اور تطہیر میں فکر کے کردار کی نفی نہیں کرتی۔ پروفیسر ہاکنگ کے مطابق احساس کسی باشعور ہستی کی ایسی بے قراری ہے جو اپنے قرار کے حصول کے لیے اپنی حدود میں نہیں بلکہ اپنی حدود سے باہر یا ماورا کی طرف رجوع کرتی ہے۔یعنی احساس کا بہاؤ داخل سے خارج کی طرف ہوتا ہے جب کہ فکر کا باہر سے داخل کی طرف لیکن احساس اپنی اس شدت اور بے قراری میں بھی اپنے مقصد کے بارے میں مکمل طور پر بے شعور نہیں ہوتا۔ احساس پیدا ہوتے ہی انسانی ذہن پر طاری ہو جاتا ہے اور احساس کی تسکین دراصل فکر ہی کی تسکین ہوتی ہے۔ اگر ہم احساس کو فکر کے برعکس بے سمت قرار دیں تو ہمارے کتنے اعمال ہیں جو بالعموم بے سمت ہوتے ہیں۔یعنی ان کے پیش نظر کوئی مقصد یا مطلوب واضح نہیں ہوتا۔یعنی احساس موجود ہو لیکن اسے اپنی موجودگی کے سبب کا شعور نہ ہو یہ کسی بھی دوسرے انسانی عمل میں بھی ممکن ہے۔مثلاً کسی شخص کو گھونسے کی چوٹ پڑے اور وہ حواس کھو دے، اسے درد کی شدت یا اس واقعے کے وقوع پذیر ہونے کا شعور نہ ہو مگر اتنا شعور ضرور ہو کہ کچھ واقعہ ضرور پیش آیا ہے۔

گویا احساس بھی کسی خارجی حقیقت کے بارے میں فکر ہی کی طرح ایک شعور اور آگہی ہوتی ہے۔ ایک ایسی حقیقت یا شے کے بارے میں آگہی جو صاحب احساس کی ذات سے باہر یا ماورا ہے، یعنی احساس بھی کسی نہ کسی جہت میں فکر کی طرح شعوری روشنی کی حامل کیفیت ہے۔علامہ پروفیسر ہاکنگ کے اس بیان کو بنیاد بناتے ہوئے اس نقطہ نظر کو آگے بڑھاتے ہیں کہ احساس پر مبنی ہونے کے باوجود مذہب کبھی بھی احساس محض نہیں رہتا نہ ہی اپنے آپ کو احساس تک محدود رکھتا ہے۔لہٰذا صوفیا کے علم پر عقل کی تنقید و تنقیص کا کوئی جواز نہیں رہتا۔[۲۵]

احساس اور فکر کا یہی تعلق معنیٰ اور لفظ کے تعلق کے پرانے الٰہیاتی تنازعے کا حل بھی پیش کرتا ہے۔ جب احساس غیر واضح ہونے کے مرحلے سے نکل کر واضحیت کے ساتھ فکر کے ذریعے اظہار کے مرحلے تک

آتا ہے تو اپنے لیے پیکر اظہار بھی خود ہی وضع کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فکر ہو یا لفظ دونوں احساس کے سرچشمے سے ہی جنم لیتے ہیں۔ ہماری تفہیم کے تقاضے انہیں زمانی ترتیب کے لحاظ سے الگ الگ متعین کرتے ہیں یعنی وحی لفظاً نازل ہونے پر عقل اعتراض نہیں کرسکتی۔ قرآن مجید کے لفظاً اور معناً نازل ہونے کے علامہ اقبال نے کئی مواقع پر عقلی کی بجائے عملی دلائل دیے۔ جب ایف سی کالج لاہور کے پرنسپل پروفیسر لوکس نے ایک گفتگو کے دوران علامہ اقبال سے قرآن مجید کے لفظاً نازل ہونے کے بارے میں استفسار کیا تو علامہ اقبال نے جواباً کہا: یہ صرف ایمان کا معاملہ نہیں بلکہ میرے لیے ایک تصدیق شدہ ذاتی تجربے کی حیثیت رکھنے والی حقیقت ہے۔ جب میں اشعار لکھتا ہوں تو مجھ پر اشعار کا اس طرح نزول ہوتا ہے کہ میرے لیے اشعار کا انتخاب مشکل ہو جاتا ہے۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات پاک تو بہت ہی ارفع و اعلیٰ ہے۔ اسی طرح ۱۴/اپریل ۱۹۱۶ء کو مہاراجہ کشن پرشاد کے نام ایک خط میں علامہ نے لکھا کہ مثنوی اسرارِ خودی میں نے خود نہیں لکھی بلکہ مجھ سے لکھوائی گئی ہے۔

۵۔ وقتی اور عارضی: روحانی مشاہدے کی پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ جب ذات حق سے صاحب مشاہدہ کا تعلق قائم ہوتا ہے تو اسے زمان متسلسل کے غیر حقیقی ہونے کا احساس ہوتا ہے لیکن وہ زمان متسلسل سے مکمل طور پر کٹتا نہیں ہے۔ روحانی مشاہدہ اپنے بے مثل ہونے کے باوجود کسی نہ کسی پہلو سے عام تجربے سے مماثل رہتا ہے جس سے صاحب مشاہدہ معمول کی زندگی سے خارج نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے ہی روحانی مشاہدہ کی کیفیت اختتام پذیر ہوتی ہے صاحب حال نہ صرف معمول کی زندگی کی طرف لوٹتا ہے بلکہ وہ روحانی مشاہدہ سے حاصل ہونے والے یقین، وثوق اور اعتماد کو بھی اپنی ہستی کا حصہ محسوس کر رہا ہوتا ہے۔

علامہ اقبال یہاں صوفی اور نبی دونوں کے روحانی تجربے سے واپسی کے فرق کو یوں بیان کرتے ہیں کہ نبی کے واپس آنے سے بنی نوع انسان کے لیے بڑے دوررس نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اثرات و نتائج کے لحاظ سے چاہے وہ علمی ہوں یا عملی، روحانی مشاہدہ بھی اتنا ہی حقیقی اور معنیٰ خیز ہے جتنا کہ زندگی کا کوئی اور تجربہ۔ اگرچہ روحانی مشاہدے کے وقوع پذیر ہونے کو انسان کی ذہنی یا نفسیاتی کیفیات و تفصیلات کے ذریعے واضح نہیں کیا جا سکتا لیکن محض اس بنیاد پہ روحانی تجربے کا انکار بھی ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ نفسیات نے انسان کے روحانی اور مذہبی احساسات و احوال اور غیر روحانی اور غیر مذہبی احساسات و احوال کے لیے الگ الگ معیار قائم کیے ہیں لیکن انسانی ذہن کی سائنسی صورت کے بارے میں اس طرح کا کوئی حکم لگانا ممکن نہیں ہے۔ یعنی ذہن انسانی کی حیاتیاتی صورت یا اس کی فعالیت کی کیفیت، چاہے سائنسی طور پر دیکھی جائے یا مذہبی اور روحانی طور پر اس میں کوئی فرق کرنا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ذہین اور عبقری انسانوں کی تخلیقات کے بارے میں ماہرین نفسیات کے قواعد کبھی بھی حتمی، کلی یا ہمہ گیر نہیں ہوتے۔ گو کسی خاص نقطہ

نظر کو کسی خاص انداز سے قبول کرنے کے لیے خاص طرح کا مزاج درکار ہوتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک خاص طرح کا مزاج کسی حقیقت کو جس خاص طرح سے قبول کر رہا ہے اس کے علاوہ اس حقیقت کا کوئی اور پہلو یا مزاج نہیں ہوسکتا۔[۲۸] ہم جن معیارات کے تحت اقدار کے اعلیٰ و ادنیٰ ہونے کا فیصلہ کر رہے ہوتے ہیں ان کا ہماری ذہنی حالتوں کی نفسیاتی یا حیاتیاتی کارکردگی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

ولیم جیمز نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ کشف اور الہام کے سارے مظاہر بامعنیٰ نہیں ہوتے ان میں سے کچھ مہمل اور کچھ کیفیات بے نتیجہ بھی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا کشف اور الہام کی کیفیت کو مکمل طور پر الوہی کہنا مناسب نہیں۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا ہے کہ کسی روحانی مشاہدے کی کیفیت کو کس طرح درست یا الوہی ہونے کے لحاظ سے غلط، مبالغہ آمیز یا شیطانی عمل ہونے سے الگ کیا جائے۔ اسلامی تصوف کیہاں اس کا معیار بالکل تجرباتی نوعیت کا ہے کہ درخت کو جڑ سے نہیں بلکہ پھل سے پہچاننا چاہیے[۲۹] اور اسی معیار کو مغرب نے بھی اختیار کیا۔ یہاں علامہ سورہ حج کی آیت نمبر ۵۲ سے ایک اصول بیان کرتے ہیں۔ اس آیہ مبارکہ میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اللہ رب العزت نے کوئی رسول اور نبی ایسا نہیں بھیجا کہ اگر ان کے پڑھنے میں شیطان نے کچھ القا کر دیا تو اللہ نے اس شک پر مبنی شیطانی القا کو مٹا دیا اور اللہ ہی حق بات کو پختگی اور محکمیت عطا کرتا ہے۔ اللہ علم والا اور حکمت والا ہے۔

اس آیت میں پیغمبرانہ وحی کے ہر طرح کے شیطانی اثر سے محفوظ ہونے کو بیان کیا گیا ہے۔ درست اور غلط روحانی مشاہدے میں امتیاز کا جو مسئلہ مسیحی تصوف کو درپیش ہے قرآن حکیم نے اس کے حل کے باب میں جو اصول بیان کیے ہیں وہ یہ ہیں:

الف۔قرآن حکیم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی اور ہر طرح کے شیطانی اثرات سے پاک اور محکم کلام ہے جس کو اللہ رب العزت نے خود پختگی، تقویت اور استحکام عطا کیا ہے۔

ب۔اس کی مطابقت میں جو عمل بھی آگے بڑھے گا وہ شیطانی اثرات سے محفوظ ہوگا۔

ج۔شیطانی اثرات، جیسا کہ اس سے اگلی آیت یعنی سورہ حج کی آیت نمبر ۵۳ میں بیان کیا گیا ہے، اسی وقت اور اسی شخص کو متاثر کریں گے جس کے قلب میں مرض ہوگا یعنی وہ اخلاقیات سے عاری اور بدنیتی کا حامل ہوگا، اس کا قلب سختی کا شکار ہوگا اور اس کی عملی روش ظلم پر مبنی ہوگی۔ گویا یہ وہ رذائل ہیں جو درست روحانی مشاہدے کے راستے میں حائل ہو جاتے ہیں اور روحانی مشاہدات کو آلودہ اور شیطانی اثرات سے ملوث کر دیتے ہیں۔

ولیم جیمز نے روحانی مشاہدے کی جو خصوصیات بیان کی ہیں کیا ان کا اطلاق ہر روحانی مشاہدے پر کیا جا سکتا ہے؟ مسلم صوفیا کے روحانی مشاہدات کا صدیوں پر مشتمل ریکارڈ موجود ہے۔ ان خصوصیات کا

اگر اس ریکارڈ پر اطلاق کیا جائے تو اس کے مطابق ان روحانی واردات کے نتیجے میں حاصل ہونے والے علم کا معیار کیا ہوگا؟ مزید برآں کیا ان خصوصیات کی علمی، ادراکی اور اطلاقی افادیت ہے؟ اس کی کوئی مثال ہمیں علامہ کے ہاں نہیں ملتی۔ نہ ہی خطبات میں ایسی کوئی مثال دی گئی ہے۔ جس روحانی مشاہدہ یا قلب کے ذریعہ علم ہونے کا ذکر علامہ اقبال نے پہلے خطبے میں کیا ہے اس کا عملی ثبوت نہ ہی تو خطبات میں علامہ نے کہیں بیان کیا نہ اس کے علاوہ کسی اور نثری تحریر میں۔ مزید برآں جب خطبات میں یہ ساری تفصیل مغربی پیرائے، اصطلاحات اور طرزِ استدلال کے ساتھ بیان کی گئی تو اس سے بھی روحانی مشاہدے کی تفہیم پیچیدگی کا شکار ہو جاتی ہے۔

خطبات میں علامہ اقبال کا طرزِ بیان اس حقیقت کو واضح کر دیتا ہے کہ علامہ ولیم جیمز اور مغربی نفسیات کی بیان کردہ مذکورہ بالا خصوصیات سے ہرگز مطمئن نہیں تھے۔ انہیں اس حقیقت کا احساس تھا کہ اگر روحانی مشاہدے کو ثابت کرنے کے لیے صرف عقلی معیارات پر ہی انحصار کیا گیا تو اس سے مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوں گے بلکہ کئی طرح کے مغالطے پیدا ہونے کا امکان بھی موجود ہے۔ لہٰذا وہ مذہبی تجربے یا روحانی مشاہدے کے ضمن میں فلسفے یا جدید نفسیات کے تصورات کا تجزیہ کرنا بھی نظرانداز نہیں کرتے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

(i)۔ اگرچہ سگمنڈ فرائیڈ کے پیروکاروں نے روحانی مشاہدات سے شیطانی وسوسوں کو خارج کرنے کے ضمن میں مذہب کی خدمت کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جدید نفسیات کے نظریات کی تصدیق ٹھوس شہادتوں سے نہیں ہو سکی۔ یعنی اگر روحانی مشاہدے کو ٹھوس شہادتوں پر مبنی نہ ہونے کی وجہ سے قابلِ قبول ہونے میں کوئی امر مانع ہے تو اس سے نفسیات کو بھی استثنیٰ حاصل نہیں۔ [۳۰]

(ii)۔ خواب، جو انسانی زندگی کی ایک حقیقت ہے، یا اس طرح کی کسی دوسری حالت میں کچھ احساسات ہم پر اس طرح طاری ہو جائیں کہ ہم اپنے آپ میں نہ رہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ احساسات تحت الشعور کے کسی کباڑ خانے میں تھے۔ بلکہ ایسے احساسات کا شعور میں آنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہمارے روزمرہ کے نظامِ زندگی میں معمول سے ہٹ کر کچھ واقع ہوا ہے۔ یعنی ماحول سے مطابقت پذیری کے دوران ہمیں اس طرح کے مختلف محرکات سے واسطہ پڑنا ایک فطری عمل ہے۔ [۳۱]

(iii)۔ زندگی میں ہمارا معمول کا ردِعمل بتدریج ایک ایسے نظام میں ڈھل جاتا ہے جس کی ہم غیر شعوری طور پر پابندی کر رہے ہوتے ہیں۔ جب ہم تسلسل کے ساتھ مختلف محرکات کو قبول کرتے ہیں تو ان سے ردِعمل کا ایک مستقل نظام قائم ہو جاتا ہے اور اس نظام کے مقابل جن محرکات کو ہم نے مسترد کیا ہوتا ہے وہ ہمارے لاشعور کا حصہ بن جاتے ہیں۔ لاشعور کے یہی محرکات ہمارے فکر و عمل میں تغیر پیدا کر سکتے

ہیں، ہمارے خواب و خیال کی تشکیل کر سکتے ہیں یا ہمیں انسانی رویوں کی ان ابتدائی صورتوں کی طرف بھی لے جا سکتے ہیں جنہیں ہم اپنے ارتقاء کے دوران بہت پیچھے چھوڑ کر شعوری طور پر بہت آگے نکل آئے ہیں۔یعنی انسانی لاشعور میں موجود مختلف احساسات و محرکات زندگی میں مختلف احوال و کیفیات کے موجب ہو سکتے ہیں۔[۳۲]

(iv)۔مذہب کے بارے میں یہ رائے بھی موجود ہے کہ یہ محض افسانہ ہے جو انسان کے ان محرکات کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جنہیں وہ مسترد کر چکا ہے۔یعنی انسان کے مذہبی عقیدے اور ایمان کی حیثیت فطرت کے بارے میں انسان کے ابتدائی تصورات سے زیادہ کچھ نہیں۔انسان حقیقت کو اپنی امنگوں اور آرزوؤں کے مطابق دیکھنا چاہتا ہے جس کی تصدیق زندگی کے حقائق سے نہیں ہوتی۔علامہ کہتے ہیں کہ مذہب اور فن کی صورتوں کے بارے میں یہ درست ہوسکتا ہے لیکن ہر مذہب کے بارے میں ایسا کہنا درست نہیں۔اسلام کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کے بیان کردہ تمام حقائق کی تصدیق زندگی، تاریخ اور خارج میں ہوتی ہے۔[۳۳]

(v)۔علامہ اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی ایمان اور عقیدہ اپنے اندر مابعد الطبعی مفہوم رکھتے ہیں اگرچہ ان کی حیثیت اس طرح کے تصورات کی نہیں جو فطری علوم میں موضوع بننے والے تجربات کی ہوتی ہے۔وجہ یہ ہے کہ مذہب کو ریاضی، کیمسٹری یا فزکس کی طرح کا علم تصور نہیں کیا جا سکتا جو علت اور معلول کے اصول کے تحت فطرت کی عقدہ کشائی کرتے ہیں۔ بلکہ مذہب کا مقصد انسانی ہستی کا ایک اور طرح سے انکشاف اور ارتقا ہے۔یعنی مذہب انسانی تجربے کا ایک الگ میدان ہے جسے سائنسی تجربے یا فطری علوم کے تجربات سے مماثل نہیں قرار دیا جا سکتا۔[۳۴]

(vi)۔تاہم ہمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ سائنس سے بھی پہلے مذہب نے ٹھوس تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔مذہب اور سائنس میں یہ تنازعہ تصور کرنا درست نہیں کہ ایک کی بنیاد ٹھوس تجربہ ہے اور دوسرے کی نہیں۔فی الاصل دونوں کی ابتدا میں ٹھوس تجربہ موجود ہے۔وجہ نزاع یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیر و تشریح کرتے ہیں حالانکہ ہمیں یہ نکتہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ مذہب کے پیش نظر تجربہ سائنسی یا فطری علوم کے تجربات سے مختلف ہے۔اس کا مقصد انسانی محسوسات اور شعور کی ایک خاص نوع کی گہرائی کا عرفان حاصل کرنا ہے۔[۳۵]

(vii)۔علامہ اقبال اس تصور کی بھی نفی کرتے ہیں کہ مذہبی شعور کی تشریح و تفہیم کرتے ہوئے اس کی تفصیلات کو جنسی احساسات کا نتیجہ قرار دیا جائے۔علامہ اقبال کہتے ہیں کہ شعور کی جنسی اور مذہبی دونوں صورتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں یعنی دونوں اپنے کردار، مقاصد اور طرز عمل کے لحاظ سے ایک دوسرے

سے بالکل مختلف ہیں۔ لہٰذا نفسیات کا یہ تصور کہ مذہبی احساسات کی اصل بھی جنسی جذبات ہیں درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۳۶]

(viii)۔ علامہ عام احساس اور جذب مذہبی میں فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جذب مذہبی کی حالت میں ہم ایک ایسی حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں جو ہماری محدود ذات کے دائرے سے باہر ہے۔ اس طرح ہم ایک لامتناہی اور آفاقی ہستی کی قربت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ نفسیات کا یہ کہنا کہ جذب مذہبی اپنی شدت کے لحاظ سے ہمارے وجود کی گہرائی میں وقوع پذیر وہ پیچ و تاب ہے جس کی کارفرمائی ہمارے تحت الشعور میں ہوتی ہے درست نہیں۔ جذب کا عنصر تو ہر نوع کے علم میں موجود ہوتا ہے اور اس جذب کی شدت میں کمی یا بیشی اس علم کے حاصلات اور نتائج میں کمی بیشی یا تبدیلی کا سبب بنتی رہتی ہے۔[۳۷]

(ix)۔ علامہ اقبال روحانی مشاہدے کی عملی وقعت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اپنی زندگی کی اس حقیقت کو کیسے نظر انداز کر سکتے ہیں جو ہماری پوری زندگی کو متاثر کر دے۔ کیونکہ ہمارے لیے تو وہی شے حقیقی ہو گی جو ہماری شخصیت کو ہلا دے اور ایک انقلاب سے آشنا کر دے۔ یہاں پروفیسر ہاکنگ کا حوالہ دیتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ جب کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانی میں کوئی ایسی تجلی نظر آتی ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دائرے میں بدل جائے تو اس کا سبب اس کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدی اپنی تمام کیفیات اور احساسات کے ساتھ ہماری روح پر حاوی ہو گئی ہے۔ دراصل ہمارے اپنے تحت الشعور کی اس تجلی کے ساتھ مطابقت بھی اس تجلی کے ظہور کا ایک سبب ہے۔ اس طرح وہ تجلی ہمارے تحت الشعور کو وسعتیں اور ارتقاء بھی عطا کرتی ہے۔ اگر ہمارے باطن میں پوشیدہ ہوا اپنی حرکت اور پھیلاؤ سے ہمیں نواز رہی ہو تو اس کا یہ مطلب کب ہے کہ ہم باہر کی ہوا میں سانس لینا ترک کر دیں۔ بلکہ ہونا تو یہ چاہیے کہ ہم اس ہوا سے توانائی لیتے ہوئے باہر کی تازہ ہوا میں بھی ضرور سانس لیں۔ یعنی روحانی تجلی، جو ہمارے باطن سے پھوٹی ہے، سے روشنی پاتے ہوئے ہم خارج میں بھی اس روشنی کی وقوع پذیری اور اس کے اثرات و واقعات کو یقینی بنانا نظر انداز نہ کریں۔[۳۸]

(x)۔ علامہ اقبال مذہبی تجربے کے دوران صوفی کے شعور کی فعالیت کے بارے میں ولیم جیمز سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ انسان کے عمومی عقلی شعور سے حاصل ہونے والے تجربے سے صرف اس لحاظ سے مختلف ہے کہ عمومی عقلی شعور کسی بھی زیر مشاہدہ شے کا علم اس کے بارے میں ملنے والی جزواً جزواً معلومات کی باہمی ترتیب و ربط سے حاصل کرتا ہے۔ تاہم صوفیانہ تجربے میں صوفی کا شعور ہرگز معطل نہیں ہوتا بلکہ اس کا شعور اپنی زیرِ مشاہدہ حقیقت کے بارے میں علم بطور ایک کلیت کے حاصل

کرتا ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں جب حقیقت شعور کے روبرو ہوتی ہے تو شعور کو اس کے حقیقت ہونے کا یکساں احساس ہوتا ہے۔[۳۹]

ان تمام نکات کو بیان کرنے کے بعد علامہ کہتے ہیں کہ جدید نفسیات کی ساری تفصیلات اس امر کی گواہ ہیں کہ ہم روحانی مشاہدے کی اساس یعنی جذب مذہبی کو محض نفسیاتی طریقوں سے ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ روحانی مشاہدہ نہ نفسیاتی حقیقت ہے نہ ریاضیاتی و کیمیائی اور طبیعاتی حقیقت۔ لہٰذا اگر ہمارے جدید ماہرین نفسیات اپنے اسی فرسودہ اور ازکار رفتہ طریقے کے تحت روحانی مشاہدے کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہیں گے تو وہ اسی طرح ناکام رہیں گے جس طرح ان کے پیش رو جان لاک اور لارڈ ہیوم ناکام رہے تھے۔[۴۰] کیونکہ روحانی مشاہدات کی تفہیم اہل خرد کی استعداد سے ماورا ہے:

نہ دیا نشانِ منزل مجھے اے حکیم تُو نے
مجھے کیا گِلہ ہو تجھ سے، تُو نہ رہ نشیں نہ راہی[۴۱]

علامہ اقبال نے جدید علوم کے طریقہ کار پر تنقید کرتے ہوئے انہیں مذہبی تجربے کے بیان اور تشریح کے لیے ناکام اور نااہل قرار دے دیا اور یہ ثابت کیا کہ مذہبی مشاہدہ ایک کیفیت و احساس ہونے کے باوجود ادراک سے خالی نہیں۔ اس کے مافیہ کی توضیح و تعبیر کر کے اس کا ابلاغ کیا جا سکتا ہے۔ اس کی ثقاہت کی ضمانت کے طور پر علامہ نے دو معیار قائم کیے ہیں۔ کیونکہ اگر روحانی تجربے کی صداقت خارج میں ثابت نہ کی جا سکے تو اس کی اہمیت انفرادی رہ جائے گی اور اسے اجتماعی اور آفاقی ضابطے اور ذریعہ علم کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکے گا۔ وہ دو معیارات عقلی اور عملی ہیں۔ عقلی معیار سے مراد کوئی مفروضہ قائم کیے بغیر ایسی تنقیدی تعبیر و تشریح ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ ہماری تعبیرات بالآخر ہمیں اسی حقیقت تک پہنچاتی ہیں جو حقیقت مذہبی تجربے کے ذریعے منکشف ہوتی ہے۔ جبکہ عملی یا نتائجی معیار سے مراد اس تجربے کے اثرات اور ثمرات ہیں۔ علامہ کے نزدیک پہلے معیار کا اطلاق اہل علم و فلسفہ اور دوسرے معیار کا اطلاق کائنات کی صورت گر ہستیاں یعنی انبیاء کرام کرتے ہیں۔[۴۲] علامہ اقبال نے مذہبی تجربے کی ثقاہت کے عملی معیار کو عقلی معیار سے برتر اور فائق ثابت کر کے پیغمبرانہ طریق اور وحی کو ہی تہذیب انسانی کی تشکیل کو مستحکم، پائیدار اور قابل اعتماد اساس قرار دیا۔

عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راہبر ہو ظن و تخمیں تو زبوں کارِ حیات
فکر بے نور ترا، جذبِ عمل بے بنیاد

سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شبِ تارِ حیات
خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیونکر
گر حیات آپ نہ ہو شارحِ اسرارِ حیات![۴۳]

حوالہ جات وحواشی

1- Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2018, p.6.

2- Ibid, p.6.

3- Ibid, pp.148-149.

۴- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۵۵۱

۵- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۷۹۰

6- He examined afterwards, all the various claimants of "Certain Knowledge" and finally found it in Sufism. (Allama Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2018, p.70)

7- "Wooden-legged" Rationalism, as the Sufi called it, speaks its last word in the sceptic Al Ghazali, whose restless soul, after long and hopeless wanderings in the desolate sands of dry intellectualism, found its final halting place in the still deep of human emotion. His scepticism is directed more to substantiate the necessity of a higher source of knowledge than merely to defend the dogma of Islamic Theology, and, therefore, marks the quiet victory of Sufism over all the rival speculative tendencies of the time. (Allama Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, pp. 71-72)

8- The physical eye sees only the external manifestation of the Absolute or Real light. There is an internal eye in the heart of man which, unlike the physical eye, sees itself as other things, an eye which goes beyond the finite, and pierces the veil of manifestation. (Allama Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p.72)

9- But the Sufi holds that the mere transformation of will or understanding will not bring peace; we should bring about the transformation of both by a complete transformation

of feeling, of which will and understanding are only specialised forms. His message to the individual is "Love all, and forget your own individuality in doing good to others". (Allama Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p.95)

10- It would, therefore, be evident that the secret of the vitality of Sufism is the complete view of human nature upon which it is based. It has survived orthodox persecutions and political revolutions, because it appeals to human nature in its entirety; and, while it concentrates its interest chiefly in a life of self-denial, it allows free play to the speculative tendency as well. (Allama Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, pp.95-96)

11- The Muslim, on the other hand, is in possession of these ultimate ideas of the basis of a revelation, which, speaking from the inmost depths of life, internalizes its own apparent externality. ... Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.142)

12- The Quranic view of the destiny of man is partly ethical, partly biological. I say partly biological because the Qur'an makes in this connexion certain statements of a biological nature which we cannot understand without a deeper insight into the nature of life. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.92)

13- It is, then, in the sense of this last phase [ie discovery/religious expereicne]in the development of religious life that I use the word religion in the question that I now propose to raise. Religion in this sense is known by the unfortunate name of Mysticism, which is supposed to be a life-denying, fact-avoiding attitude of mind directly opposed to the radically empirical outlook of our times. Yet higher religion, which is only a search for a larger life, is essentially experience and recognized the necessity of experience as its foundation long before science learnt to do so. It is a genuine effort to clarify human consciousness, and is, as such, as critical of its level of experience as Naturalism is of its own level. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.143-144)

۱۴- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۲۱۔

۱۵- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۶۴۔

16- 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. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.16-17)

17- It is no mere metaphor to say that idea and word both simultaneously emerge out of the womb of feeling, though logical understanding cannot but take them in a temporal order and thus create its own difficulty by regarding them as mutually isolated. There is a sense in which the word is also revealed. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.18)

18- we are not yet in possession of a really effective scientific method to analyse the contents of non-rational modes of consciousness. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.14)

19- God is not a mathematical entity or a system of concepts mutually related to one another and having no reference to experience. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.14)

20- Reconstruction, (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.5)

21- But you will ask me how immediate experience of God, as an Independent Other Self, is at all possible. The mere fact that the mystic state is passive does not finally prove the veritable'otherness'of the Self experienced. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.15)

22- Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.16

23- Ibid.

24- Ibid.

25- Ibid, p.18

۲۶- وحیدالدین فقیر، روز گار فقیر، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰، ۲۱۔

۲۷- ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۲۴۸۔

28- Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.18

29- In the end it had come to our empiricist criterion :By their fruits ye shall know them, not by their roots. (Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.19)

30- Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.19

31- Ibid, p.20

32- Ibid.

33- Ibid.

34- Ibid.

35- Ibid.

36- Ibid.

37- Ibid, p.21

38- Ibid.

39- Ibid, p.15

40- Ibid, pp.15-21.

۴۱- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص ۳۷۷

42- Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.22

۴۳- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص ۵۵۱۔