خطبات اقبال پر توسیعی لیکچرز

تیسرا توسیعی لیکچر

پہلا خطبہ

علم اور مذہبی واردات

اس بحث کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ فلسفے اور مذہب دونوں کا مقصد علم ہے۔ استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ اُن کا مسئلہ بعینہٖ ایک ہے اور جس نتیجے پر یہ استدلال پہنچاتا ہے یہ ہے کہ اُن کا منہاج بھی بعینہٖ ایک ہے۔ اور وہ منہاج "وجدان" ہے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ یہ مسائل فلسفہ، مذہب، اور شعرِ عالیہ میں مشترک ہیں۔

"جس کائنات میں ہم بس رہے ہیں، اُس کی ساخت کیا ہے؟ اور اس کی خاصیت کیا ہے؟ اس کائنات کے اور ہمارے درمیان کیا تعلق ہے؟ ہمیں اس کائنات میں کیا مقام حاصل ہے؟ اور اس کائنات میں اپنے مقام و منصب کے اعتبار سے ہمیں کیا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیئے؟"[1]

فلسفے، مذہب اور شعرِ عالیہ کے مسئلہ کی عینیت سے ابتدا کر کے علامہ اقبال لازماً اِس موقف کی طرف گئے، کہ اس مسئلے کے فلسفیانہ، مذہبی اور شاعرانہ حل میں ہم آہنگی ہونی چاہیئے۔ اور یہ ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش اس تصوّر کے تحت کی گئی کہ مذہب اور شعرِ عالیہ علم ہی کی صورتیں ہیں، لہٰذا فلسفہ بھی۔ قطرتاً ایسی تطبیق، حقائقِ مذہبی کے مقولاتِ علم میں تبدیل ہو جانے پر مشتمل ہونی چاہیئے۔ لیکن حقائقِ مذہبی (وحی، خدا، روح، حیات بعد الموت، اختیار، حشر و نشر، جنت، دوزخ) کے مقولاتِ علم (وجدان، انا، اطلاق، انفرادیت، عملیت از خود حرکت، کیفیاتِ شعور) میں تبدیل ہو جانے سے مذہبی واردات اور اس کے امتیازی تصورات کا مسخ ہو جانا ضروری ہے۔ کیونکہ علمی شعور، مذہبی شعور اور جمالیاتی شعور میں بنیادی امتیازات ہیں۔ جن کے اپنے اپنے مظاہر فلسفہ، مذہب اور شعر ہیں۔ اِن کے درمیان تطبیق سے پہلے ہمیں فلسفے اور مذہب کے درمیان بنیادی امتیازات کو سمجھنا چاہیئے۔

فلسفے کا دعویٰ ہے کہ وہ حقیقت من حیث الکل کا "علم" ہے اور مذہب کا دعویٰ ہے کہ وہ خدا کی ہستی

کا یقین ہے۔ ایسا یقین جو واقعیت کے لحاظ سے صحیح ہے۔ علم ایک ایسی کلّی اور وجوبی تصدیق ہے۔ جس کے متوازی حقیقت موجود ہے یعنی علم ایک ایسا قضیہ ہے۔ جو واقعہ کی حیثیت سے صحیح بھی ہے۔ "علم" کے مقتضیات یہ ہیں کہ: (۱) حقیقت مَن حَیث الکل کسی نہ کسی طرح جاننے والے ناظر (SUBJECT) کے ادراک کا ناقابلِ انکار منظور (OBJECT) ہو اور (۲) یہ کہ حقیقت مَن حیث الکل بحیثیت مدلولات (مدرکات حس) کے مقولات علمیہ CATEGORIES OF KNOWLEDGE کے تحت مدون ہونے کو قبول کرے۔ مگر فلسفہ اِن مقتضیات علم کو پورا کرنے میں ناکام ہے۔

بخلاف اس کے مذہب خدا کی ہستی پر "ایمان" ہے اور یہ یقین ایک ایسا نتیجہ ہے جو مصالح عملی پر مبنی ہے کہ انسان اپنی ان علمی استعدادوں سے جو اُسے حاصل ہیں۔ حقیقت من حیث الکل کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا اور وہ اس پر بھی راضی نہیں کہ اپنی تمنائے علم کی تکمیل سے محرومی پر قانع ہو جائے۔ کیونکہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ انسان اس جزوی علم سے جو اسے فی الواقعہ حاصل ہے۔ ہرگز مطمئن نہیں ہے اور وہ علم کے نصب العین کو پانے کا آرزومند ہے۔ علم کا نصب العین اس میں مضمر ہے کہ ایک اصول واحد کا اثبات کیا جائے اور کائنات کی تمام کثرت کو تسلسل کے ساتھ منطقی عمل ارتقاء کے طور پر اصول واحد سے منتزع کیا جائے۔ مگر یہ کائنات اپنی بے انتہا عظمت اور زمان و مکان میں لامحدود وسعت کی بنا پر ادراک میں نہ آسکنے اور انسانی علم کی استعدادوں کے ناقص ہونے کی بنا پر انسان کے علمی نصب العین کے حصول کی جدوجہد میں مزاحم ہوتی ہے —— اس کے علاوہ انسان اپنی زندگی کے محدود پہلو میں اخلاقی قوانین کے مطابق زندگی بسر کر کے جو اخلاقی فضیلت حاصل کر سکا ہے۔ اس سے بھی مطمئن نہیں، اس کی تمنا ہے کہ اخلاق کا نصب العین حاصل ہو کر رہے جسے وہ نہ صرف اپنی زندگی میں حقیقت دیکھنا چاہتا ہے بلکہ وہ چاہتا ہے کہ تمام بنی نوع انسان اخلاقی قوانین کے مطابق ڈھل جائیں۔ وہ انہیں کامیاب بھی دیکھنا چاہتا ہے۔ لیکن خود اس کی اور دوسرے انسانوں کی فطرت میں اخلاق کے منافی میلان موجود ہے اس کی تمنا ہے کہ سارا عالم ایک مکمل اخلاقی نظام میں تبدیل ہو جائے اور اس کی اپنی فطرت اور اس کے ساتھیوں کی فطرت جو اس کی کوششوں میں مزاحم ہوتی ہے وہ پاکیزہ ہو جائے —— نیز یہ کہ حقیقت کے کم سے کم حصے کو جسے انسان حسن کاری سے مزین کر سکا ہے اس سے بھی مطمئن نہیں۔ وہ حسن کا نصب العین حاصل کرنا چاہتا ہے اور جس بدصورتی اور بدنمائی سے وہ دوچار ہے وہ خود اس کی اپنی ذات اور اس کائنات میں موجود ہے جو اُسے گھیرے ہوئے ہے۔ انسان اس تمام عالم کو جو اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ حسین بنانے کی تمنا رکھتا ہے —— مزید یہ کہ انسان حقیقت کائنات اور اپنی کامیابی کی نسبت اس نیم ولانہ یقین سے بھی جو بے یقینی کے برابر ہے مطمئن نہیں

کے شعور میں بسر ہو اور خدا سے بلا واسطہ ربط قائم ہو اور جن معذوریوں کے تحت وہ کوشش کر رہا ہے وہ یہ ہیں کہ نہ وہ خدا کی ہستی کا اثبات کرنے کی حیثیت میں ہے اور نہ اپنی روحانی آرزوؤں سے متصادم ہوئے بغیر وہ خدا کی ہستی کا انکار کر سکتا ہے اس روحانی اذیت میں وہ سوال کرتا ہے کہ کیا میرے نصب العین حاصل ہو سکتے ہیں ؟ - اگر جواب نفی میں ہو تو وہ ہمیشہ کے لئے تباہ و برباد ہو گیا - اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال یہ ہوگا کہ وہ اپنے مطامح نظر کو کیسے پا سکتا ہے ؟ یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن کے پورا ہونے سے اس کی غایت حاصل ہو سکتی ہیں ؟ مگر یہ سوال سرتاسر "عملی" ہے اور نظری نوعیت کے اس سوال سے بنیادی طور پر مختلف ہے کہ جس کائنات میں ہم رہتے ہیں اُس کی ساخت اور اس کا کردار کیا ہے ؟ ہمارا اس کائنات سے کیا تعلق ہے ؟ ہمارا مقام اس کائنات میں کیا ہے ؟ اور اس مقام و منصب کے پیش نظر ہمارا کردار کیا ہو ؟ اس بات کو نظر انداز کیا ہی نہیں جا سکتا کہ یہ سوالات صرف اسی صورت میں حل کئے جا سکتے تھے کہ: (۱) حقیقت من حیث الکل کا ادراک حواس کے ذریعے ہو سکتا اور یہی انسان کے لئے کافی ہوتا یا (۲) عقل حواس کی مدد کے بغیر حقیقت اور حقیقت من حیث الکل کو سمجھنے کی اہل ہوتی -

لیکن تنقیدی فلسفے نے ہمیں باور کرا دیا ہے کہ حقیقت من حیث الکل کا تو ذکر ہی کیا نہ تو حواس بغیر عقل کی اعانت کے علم مہیا کر سکتے ہیں - نہ عقل بغیر حواس کی مدد کے حقیقت کا علم دے سکتی ہے اور ایک غیر سوفسطائی انسان کا شعور مابعد الطبیعیات کے علم مدلل ہونے کے بارے میں کانٹ کے نتیجے کے صحیح ہونے کی شہادت دیتا ہے -

اب وہ شرائط جن کے بغیر ان غایات کا حصول متصور نہیں ہو سکتا یہ ہیں کہ :

۱ :- انسان علیت کے جبر سے آزاد ہو اور اپنی غایات کے حصول کی جد و جہد کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی صاحب اختیار ہو -

۲ :- لیکن اگر وہ با اختیار بھی ہو تو بھی وہ اپنی جد و جہد میں کامیاب ہوتا نظر نہیں آتا - جب تک با اختیار ہونے کے ساتھ وہ غیر فانی بھی ہو -

۳ :- اگر یہ کائنات فی الحقیقت انسان کی فطرت کے منافی ہو جیسی کہ وہ بظاہر معلوم ہوتی ہے تو صاحب اختیار اور غیر فانی ہونے کے باوجود انسان کی کامیابی ناممکن معلوم ہوتی ہے - لہذا یہ بھی ضروری ہے کہ یہ کائنات انسان کی تمناؤں کے ساتھ فی الحقیقت سازگاری کے اصول پر مبنی ہو - یعنی یہ کائنات انجام کار انسان کی کامیابی سے بتمام و کمال ہم آہنگ ہو بہ الفاظ دیگر یہ کائنات ایسی ہو جو انسانی سے بتمام و کمال مُسخر ہو سکے اور انسان کی روحانی آرزوؤں سے ہم آہنگ ہو اور ، بتمام و کمال ... متصور نہیں ہو سکتی جب تک وہ اسی مقصد کے لئے عدم محض سے وجود

ہیں نہ لائی گئی ہو اور اس کی اپنی کوئی ماہیت نہ ہو جس کی بناء پر وہ نظام کائنات کے اندر اللہ تعالیٰ کے تصرّف میں مزاحم ہو سکے۔

لیکن اگر فی الواقعہ کائنات کی ماہیت یہی ہو تو بھی یہ امر شدت سے مشتبہ رہے گا کہ انسان صرف اپنی جدوجہد سے اس کائنات کو اپنی تمناؤں سے ہم آہنگی پر ڈھلا ہوا محسوس کر سکے۔ کیونکہ نہ تو اس کا تنوع انسان کی گرفت میں آتا ہے نہ اس کی وحدت۔ اور اسی طرح یہ بھی مشکوک ہے کہ انسان اس کائنات کی فطرت کو اپنے علمی اخلاقی اور جمالیاتی تقاضوں کے مطابق مسخر کر سکے گا۔ لہٰذا ـــ

۵:۔ اگر یہ غایات حاصل ہوتی ہیں تو ایک بیرونی مدد ضروری ہو جاتی ہے کوئی ہے جو انسان کی مدد کر سکے؟ کون ہے جو اُسے حقیقت سے مکمل طور پر ہم آہنگ کر سکے؟ وہ کیسے تسلیم کرے کہ یہ کائنات ایک ایسا نظام ہے جو اُس ہم آہنگی پر پورا اترتا ہے جو اس کی فطرت چاہتی ہے؟

اب یہ بجز اس کے کسی طرح ممکن نہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ

۶:۔ اس کائنات کی اساس ایک ایسی ہستی ہے۔ جس نے انسان کی تکمیل کے ذریعہ کی حیثیت سے اسے پیدا کیا ہے اور صرف وہی اس پر قادر ہے کہ انسان کی روحانی غایات کے حصول میں اس کی مدد کر سکے

بالفاظ دیگر اس کی رضا یہ ہو کہ وہ "صحیح علم"، "سچے اخلاق" اور خالص مسرت عطا فرمائے، جس میں اس کے اپنے بارے میں "علم" اور اپنے اور انسان کے درمیان رابطہ بھی شامل ہو تو انسان کامیاب ہو سکتا ہے۔

۷:۔ وحی کا دعویٰ ہے کہ وہ ایسی ہدایت کا ذریعہ ہے۔ اگر خدا ہے جس نے انسان کو یہ تمنائیں دی ہیں تو خدا ہی کی طرف سے انسان کو ہدایت حاصل ہونی چاہیئے۔ مذہب کے تمام مقتضیات، اختیار حیات بعد الموت عدم محض سے تخلیق کائنات، خدا اور روحی اپنے ہونگا داسی کا مطلب یہ ہے کہ مذہب وحی اور اس کی حقانیت میں یقین کا نام ہے۔ اٰمن الرسول بمآ اُنزل الیہ من ربہٖ والمومنون ــــــــــ (البقرۃ: ۲۸۵)

علامہ اقبال کی کوشش یہ ہے کہ اس یقین کو علم میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس کوشش کا جواز ثابت کرنے کے لئے وہ اس موقف سے ابتدا کرتے ہیں کہ مذہب کی عقلی اساس کی تلاش کی ابتدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اپنی ذات سے کی جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی

اللھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی

7

(یا اللہ مجھے حقائق اشیاء جیسی کہ وہ ہیں دکھا دے۔) لہ

لیکن اوّلاً اس دعاء کی حقیقی اہمیت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ موقف اختیار کیا گیا ہے اور ثانیاً پیغمبر کے یقین راسخ اور عام آدمی کے یقین (جس کے لئے وہ عقلی بنیادوں کی جستجو کرتا ہے ۔) کے درمیان امتیاز کو ملحوظ نہ رکھنے سے یہ نظریہ پیدا ہوتا ہے ۔ مثالثاً یہ سمجھنے میں ناکامی کی بناء پر کہ معاشرے میں یقین کی عقلی اساس کی جستجو کب پیدا ہوتی ہے ۔ ٢ے

رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والتسلیم صاحب وحی ہیں ۔" وحی " ایک تنویر ہے ۔ جو انسان، کائنات، خدا کی مابہ الاحتیاج معرفت اور فرشتے کے ذریعہ نوع انسانی کی عملی ہدایت کے لئے ضروری ہے ۔ صاحب وحی کو حقیقت کے بارے میں ایسی بصیرت حاصل ہے اور وہ اپنی واردات کی نسبت اس شدت سے یقین رکھتے ہیں اور جو علم اور یقین ان کو بطور وہب خالص کے عطا ہوتا وہ ہر عقلی اور عملی ثبوت سے ماوراء ہے ۔ لہذا مسلسل یہ دعا ہوتی :

رب ھب لی علماً وحکمۃ

اے رب ! مجھے علم و حکمت عطا فرما ۔

کیونکہ علم و حکمت کے ذریعہ وہ اُس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوتے جو انہیں تفویض کی گئی تھی ۔

یہ تو حقائق کی جانب پیغمبرانہ طرز عمل کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے لئے آپ کی آرزو یوں ظاہر ہوئی اللھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی ۔ یہ طرز اظہار تو سوفسطائیت زدہ علم نظری کی آرزو کا اظہار معلوم ہوتا ہے جو بہت بعد میں پیدا ہوئی ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابیوں نے آپ کی تعلیمات کو دل سے قبول کیا اور اپنی زندگیوں کو ان کے مطابق ڈھال لیا تھا ۔ اور وہ رسول اللہ کی معین فرمودہ غایت کو حاصل کرنے کی جد وجہد میں منہمک تھے ۔ اس مرحلے پر اسلامی معاشرہ قرآنی وحی کے عطا کردہ تصور کائنات پہ یقین کامل رکھتا تھا ۔ غور و فکر کا مرحلہ بعد کے دور میں آتا ہے ۔ جب معتقدات کی نسبت شکوک پیدا ہوجاتے ہیں ۔ یہ وہ اختلال ہے جو خلافت

لہ ۔ خطبات ، ص ٣

٢ے ۔ معتقدات کی عقلی اساس کی جستجو اور صوفیانہ واردات کی تحصیل کا تقاضا مذہبی زندگی کے خاص خاص مراحل میں اپنے موجبات کے تحت پیدا ہوتا ہے ۔ جس کی وضاحت آخری خطبے کے ضمن میں

اللھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی

7

(یا اللہ مجھے حقائق اشیاء جیسی کہ وہ ہیں دکھا دے۔) لہ

لیکن اولاً اس دعاء کی حقیقی اہمیت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ موقف اختیار کیا گیا ہے اور ثانیاً پیغمبر کے یقین راسخ اور عام آدمی کے یقین (جس کے لئے وہ عقلی بنیادوں کی جستجو کرتا ہے۔) کے درمیان امتیاز کو ملحوظ نہ رکھنے سے یہ نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ ثالثاً یہ سمجھنے میں ناکامی کی بناء پر کہ معاشرے میں یقین کی عقلی اساس کی جستجو کب پیدا ہوتی ہے۔ ؎

رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والتسلیم صاحب وحی ہیں۔ "وحی" ایک تنویر ہے۔ جو انسان، کائنات، خدا کی مابہ الاحتیاج معرفت اور فرشتے کے ذریعہ نوع انسانی کی عملی ہدایت کے لئے ضروری ہے۔ صاحب وحی کو حقیقت کے بارے میں ایسی بصیرت حاصل ہے اور وہ اپنی واردات کی نسبت اس شدت سے یقین رکھتے ہیں اور جو علم اور یقین ان کو بطور وہب خالص کے عطا ہوتا وہ ہر عقلی اور عملی ثبوت سے ماوراء ہے۔ لہذا مسلسل یہ دعا ہوتی؛

رب ھب لی علماً وحکمۃ

اے رب! مجھے علم وحکمت عطا فرما۔

کیونکہ علم وحکمت کے ذریعہ وہ اُس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوتے جو انہیں تفویض کی گئی تھی۔

یہ تو حقائق کی جانب پیغمبرانہ طرز عمل کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے لئے آپ کی آرزو یوں ظاہر ہوتی اللھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی۔ یہ طرز اظہار تو سوفسطائیت زدہ علم نظری کی آرزو کا اظہار معلوم ہوتا ہے جو بہت بعد میں پیدا ہوئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابیوں نے آپ کی تعلیمات کو دل سے قبول کیا اور اپنی زندگیوں کو ان کے مطابق ڈھال لیا تھا۔ اور وہ رسول اللہ کی معین فرمودہ غایت کو حاصل کرنے کی جد وجہد میں منہمک تھے۔ اس مرحلے پر اسلامی معاشرہ قرآنی وحی کے عطاکردہ تصورِ کائنات پر یقین کامل رکھتا تھا۔ غور وفکر کا مرحلہ بعد کے دور میں آتا ہے۔ جب معتقدات کی نسبت شکوک پیدا ہوجاتے ہیں۔ یہ وہ اختلال ہے جو خلافت

لہ:۔ خطبات؛ ص۳

؎:۔ معتقدات کی عقلی اساس کی جستجو اور صوفیانہ واردات کی تحصیل کا تقاضا مذہبی زندگی کے خاص خاص مراحل میں اپنے اپنے موجبات کے تحت پیدا ہوتا ہے۔ جس کی وضاحت آخری خطبے کے ضمن میں

کے ملوکیت میں بدل جانے کے بعد پیدا ہوا۔ جس نے لوگوں کو عقلی بنیادوں پر تجدید کے لئے آمادہ کیا یہ تھا وہ مرحلہ جس پر مسلم معاشرے میں، عقل میں اپنی برتری کا شعور پیدا ہوا اور حقائق وحی کی نسبت تشکوک پیدا ہونے شروع ہوئے۔ کیونکہ مسلم ذہن کا ان لوگوں سے سابقہ پڑا جو صرف عقل کی اصطلاحوں میں سوچنے کے عادی تھے۔ یہ تھا وہ مرحلہ جہاں پہنچ کر عقل نے اپنے آپ کو مذہب کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے کا مجاز تصور کیا۔ اور عقلیتی الہٰیات میں جسے معتزلہ نے مدون کیا تھا۔ عقل نے اطمینان حاصل کرنا چاہا اور مذہبی حقائق کو عقلیتی فکر کے مقولات کی شکل میں مسخ کردینے کی حد تک تجاوز کیا۔ یہ ہے وہ پوری طرح بدلا ہوا ذہن جو جامد نظریۂ کائنات وضع کرنے کا ذمہ دار ہے۔ جسے علامہ اقبال حرکی (DYNAMIC) نظریۂ کائنات سے بدل دینا چاہتے ہیں۔

اس مقصد کے پیش نظر، علامہ اقبال روحِ قرآن اور روحِ فلسفۂ یونان کے درمیان امتیاز سے شروع کرکے یونانی فلسفہ کی روح کو عقلیتی اور روحِ قرآن کو مخالف عقلیت یعنی حسّیتی قرار دیتے ہیں، کیونکہ علامہ اقبال کو اصرار یہ ہے کہ اوّلاً قرآن مجید شہد کی ایک عاجز مکھّی کو بھی وحی الٰہی کا حامل سمجھتا ہے اور قاری پر مسلسل زور دیتا ہے کہ وہ دن رات کے تغیرات میں مسلسل تبدیلی اور بادلوں اور ستاروں سے مزیّن آسمان اور ہواؤں اور فضائے لامحدود میں تیرتے ہوئے سیّاروں کا مشاہدہ کرے۔ [1]

بخلاف اس کے سقراط نے اپنی توجہ صرف عالمِ انسانی پر مرکوز رکھی۔ اس کے نزدیک انسانی مطالعہ کا موضوع صرف عالمِ انسانی ہے۔ ستاروں اور کیڑے مکوڑوں کی دنیا نہیں ہے۔ ثانیاً یہ کہ افلاطون نے سقراط کے شاگردِ رشید کی حیثیت سے ادراکِ حسّی کو ردّ کردیا جو افلاطون کی نظر میں علم حقیقی نہیں بلکہ صرف ایک رائے کا ذریعہ تھا۔ [2]

بخلاف اس کے قرآن سمع اور بصر کو بہت ہی قابلِ قدر عطیاتِ الٰہی سمجھتا ہے اور اس دنیا میں اپنے عمل کی وجہ سے سمع وبصر کو خدا کے سامنے جواب دہ ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ [3]

لیکن علامہ اقبال نے اپنے جوش وخروش میں دو امتیازات کو نظر انداز کردیا۔ اوّلاً یہ کہ سقراط کائنات کے بجائے انسان پر زور دینے کی کوشش اس لئے کرتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کو بحیثیت علم مدلل کے ناممکن اور اخلاقی زندگی کو ممکن سمجھتا ہے لہٰذا اُسے مابعد الطبیعیات کے بجائے صرف اخلاق اور فلسفۂ اخلاق کے لئے

---

[1]: خطبات ص ۳

جدوجہد کرنی چاہیئے۔ کیونکہ قدیم فلاسفۂ یونان میں سقراط فلسفے کے ارتقاء میں تنقیدی مرحلۂ فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اتنا واضح نہیں جتنا فلسفۂ جدید میں کانٹ واضح ہے ——— ثانیاً یہ کہ قرآن اور افلاطون کے نقطۂ نظر میں امتیاز ایک دوسرے کے نقیض ہونے کا نہیں متضاد ہونے کا ہے۔

اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کے لئے علامہ اقبال امام غزالی اور کانٹ کی تردید سے ابتدا کرتے ہیں۔ انہیں امام غزالی پر اعتراض یہ ہے کہ امام غزالی فکر اور وجدان کو عضوی حیثیت سے مربوط دیکھنے میں ناکام رہے اور علامہ اقبال کانٹ کے اس انکار کی کہ خدا کا علم حاصل نہیں ہوسکتا، تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بہرکیف فکر اپنے عمیق لمحات میں لامحدود تک رسائی حاصل کرنے کا اہل ہے۔ جس کے اظہار خودی کی حرکت میں محدود تصورات لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں۔[۱]

لیکن یہ علامہ اقبال کا تسامح ہے کہ وہ امام غزالی کے خلاف اعتراض اٹھاتے ہیں۔ کیونکہ امام غزالی جو وضاحت فرماتے ہیں کہ وجدان عقل کی وہ ترقی یافتہ صورت ہے جس پر پہنچ کر وہ وجود محض کا ادراک کرتی ہے یعنی وجدان عقل سے بہ اعتبار نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل کمال پر پہنچ کر وجدان بن جاتی ہے۔[۲] مزید یہ کہ علامہ اقبال نے صرف یہ فرض کرلیا ہے کہ فکر (عقل) منتہائے حقیقت کی ماہیئت کا احاطہ کرسکتا ہے اور یہ کہ جو نتائج فکرِ محرد سے حاصل ہوتے ہیں وہ اُن مشکلات کی وجہ سے ناقابلِ قبول ہیں۔ جو ان میں مضمر ہیں۔ علامہ اقبال نے دراصل اپنی سعی کے مضمرات کا جائزہ نہیں لیا۔ جن پر ان کے آخری خطبے کے ضمن میں کانٹ کی تردید کو پرکھتے ہوئے غور کیا جائے گا۔

دوسرا امتیاز جسے علامہ اقبال نے پیش نظر نہیں رکھا۔ وہ عقلیت اور حسیت کے درمیان ہے۔ قرآن کی رُوح بلاشبہ ANTI-CLASSICAL ہے۔ مگر بالکل مختلف معنی میں۔ کلاسیکل فکر کی روح، عقلیت RATIONALISOM ہے۔ عقلیت کے اصول پر معقول ہی حقیقت ہے اور معقول کا وجود ذہنی ہے۔ چونکہ محسوس معقول نہیں ہے۔ بلکہ وہ وجود خارجی رکھتا ہے۔ لہذا محسوس غیر حقیقی ہے اور بخلاف اس کے قرآن کی حسی روح محسوس کو حقیقت سمجھنے کے میلان میں مضمر ہے۔ یعنی اس کا وجود مدرک پر منحصر نہیں۔ ادراک میں اسے بلاواسطہ پایا جاتا ہے نہ یہ کہ محسوس ہی منتہائے حقیقت ہے جیساکہ علامہ اقبال تسلیم کرتے ہیں[۳] اس معنی میں قرآن کی روح غیر سوفسطائی انسان کے اس جبلی شعور کے مترادف ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے اور اس کا ادراک بلاواسطہ ہورہا ہے۔ اس حیثیت سے قرآن کی روح نہ صرف یونانی عقلیت کے خلاف ہے۔ بلکہ بند ذہنیت کی

۱: خطبات ص۳

۲: ملاحظہ ہو امام غزالی کا رسالہ مشکوٰۃ الانوار در تفسیر آیۂ اللہ نور السموات الارض الخ

۳: ملاحظہ ہو دیباچہ،

روح کے بھی خلاف ہے جو محسوس کے خارجی وجود کی بھی منکر ہے۔ جو محسوس کے حقیقت ہونے کی منکر ہے اور اسے مایا (ILLUSION) سمجھ کر رد کرتی ہے اگر قرآن اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ قرآنی طریق کار سے انسانی نصب العین حاصل ہو سکتے ہیں تو قرآن کو محسوس کا حقیقت ہونا تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ دراصل محسوس کا حقیقت کے طور پر مسلّم ہونا ہر مثالی (IDEALISTIC) جدوجہد کے لئے ناگزیر ہے۔ کیونکہ مثالی (معیاری) کی طلب واقعی سے غیر مطمئن ہونے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ نیز عمرانی شعور بھی عالم خارجی کی موجودیت کے شعور کے بغیر ناممکن ہے۔ بہرکیف اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیئے کہ مثالیت (IDEALISM) اور واقعیت (REALISM) ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کی رو سے محسوسات کی دنیا حقیقی ہے یہ نہیں کہ محسوسات کی دنیا کامل ہے۔ لہذا قرآن کی رو سے محسوسات کی دنیا منتہائے حقیقت نہیں ہے، جیسا کہ اقبال کے فکر میں مضمر ہے۔ اسی لئے وہ تہذیبیں جو عالم خارجی کے وجود کے انکار پر مبنی ہیں نہ تو تاریخ اور علوم کو نشو و نما دے سکیں اور نہ اخلاق اور فلسفہ میں بجز منفی ذہن کے کوئی ترقی کر سکیں۔ جن کی موزوں مثالیں ہندو مت اور بُدھ مت ہیں۔ قرآن کو محسوس کی منظوریت اور عالمِ خارجی کی موجودیت تسلیم کرنی ہی پڑی۔ اگر قرآن مجید تسلیم نہ کرتا تو اپنے ہی نصب العین کے حصول کی جدوجہد میں انسانوں کو ہدایت دینے کے اپنے ہی مقصد کی نفی کر کے اپنی ہی ناکامی چاہتا۔

1C

قرآن مجید کی حسّی روح میں اس حد تک مبالغہ کر کے کہ ادراکِ حسّی EXPERIENCE کے ماوراء کچھ بھی نہیں اس انکار میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے کہ ہمیں اس وحی کی رہنمائی کی حاجت بھی ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کی گئی ہے۔ کیونکہ وحی کی احتیاج اُسی وقت ثابت کی جا سکتی ہے۔ جب یہ تسلیم کیا جائے کہ انسان اپنی فطرت میں حقیقت حقہ کو پانے کی استعداد اور اپنے اعمال کے ان نمونوں کو پانے کی اہلیت سے محروم ہے۔ جس میں حصولِ نصب العین کی ضمانت ہو۔ لیکن اگر ہم اِس کا اثبات ——— کریں کہ انسان میں ایک استعداد ایسی بھی ہے جو منتہائے حقیقت کو پانے کی اہلیت رکھتی ہے تو پھر وحی مذہب کی بنیادی شرط کی حیثیت سے مطلقاً غیر ضروری ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ حقیقت حقہ کے علم کے ذریعہ کی حیثیت سے وجدان کی ماہیئت اور اہلیت پر تنقیدی غور و خوض کیا جائے۔

علامہ اقبالؒ اِس مسئلے سے ابتدا کرتے ہیں کہ قلب (فواد) وجدان یا ایک باطنی بصیرت ہے جو ہمیں حقیقت کے ایسے پہلوؤں کے قریب کر دیتی ہے۔ جو ادراکِ حسّی پر منکشف نہیں ہو سکتے۔ از روئے قرآن " فواد " ایک ایسی چیز ہے جو دیکھتی ہے اور اس کی روئدادوں کی اگر باقاعدہ تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ بہرکیف ہمیں اسے کوئی مخصوص پوشیدہ قوت نہ

سمجھنا چاہیئے۔ یہ تو حقیقت پر غور کرنے کا ایک اندازہ ہے جس میں "حس" اپنے وظائف اعضاء کے مفہوم کی حیثیت سے کوئی عمل نہیں کرتا۔ تاہم وقوف کا یہ ذریعہ جو ہم پر منکشف ہوتا ہے۔ ایسا ہی حقیقی اور وجودی ہے جیسے کوئی اور حس،[1] 11

قرآنی اصطلاح "فواد" استعمال کر کے علامہ اقبال یہ چاہتے ہیں کہ قرآن کی رُو سے وجدان یا قلب کو ایک ایسی قوت سمجھا جائے۔ جو حقیقت حقہ، کی ماہیئت کی نسبت مثبت نتائج تک پہنچنے میں علم کا ایک فاعلانہ وظیفہ انجام دیتی ہے، لیکن لفظ "فواد" یا "قلب" جو قرآن میں کئی مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ قرآن سے اِس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی۔ جہاں یہ ایک ایسی استعداد کی حیثیت سے آیا ہو جو حقیقت حقہ کے علم کے ذریعہ کی حیثیت سے فاعلانہ وظیفہ ادا کرتی ہو۔ مزید یہ کہ یہ مسلمہ مذھبی واردات کی بنیادی صورتوں (واردات نبوت اور واردات ولایت) کے درمیان امتیاز کو نظر انداز کر دیتا ہے اور سب کو مساوی اساس پر لاکر رکھ دیتا ہے۔ مثلاً کسی واقعہ کو دور دراز کے فاصلے سے دیکھنا اور بغیر کسی ذریعہ کے اس کا ابلاغ[2] یا کسی واقعہ کا (جو ابھی واقعتاً ظہور پذیر نہیں ہوا) دیکھنا یا بلا واسطہ کسی کے مافی الضمیر کو بغیر اظہار کے سمجھ لینا یہ سب کچھ ممکن ہے۔ مگر ایسی واردات کی صحت یعنی باطنی کیفیات زمانی اور مکانی اعتبار سے غائب واقعات جنہیں ادراک بالحواس سے نہیں پایا گیا۔ جو ابھی ظہور پذیر نہیں ہوئے مستقبل میں ظاہر ہو کر پایہ ثبوت کو پہنچ گئے یا ایسے خارجی نوعیت کے واقعات جنہیں ادراک بالحواس سے نہیں پایا گیا، ہرگز صوفیانہ واردات اور خدا کی ہستی کے وجدانی مشاہدے کی صحت کا ثبوت نہیں بن سکتے۔

علامہ اقبال باطنی واردات کی صحت کا جائزہ لینے کے لئے دو معیار پیش فرماتے ہیں:۔

١ :۔ واردات کو ان کی اصل (ROOT) سے نہیں بلکہ نتیجہ (FRUIT) سے پرکھا جائے یعنی عملاً پرکھا جائے۔

٢ :۔ حقیقت کی ماہیئت اصلی جیسی کہ وہ مذھبی واردات (وجدان) سے منکشف ہوتی ہے۔ اِس کی توثیق علم کی دوسری صورتوں کی طرح مشاہدات سے کی جائے۔ کیونکہ ہم ایسا کر سکتے ہیں۔

لیکن پہلا جائزہ خرق عادت ادراکات نسبت قابلِ قبول ہو سکتا ہے، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا ہے لیکن ایسی ہستی کے مشاہدے کی صحت کے بارے میں تسلیم نہیں کیا جاسکتا جو ہر ادراک سے ماوراء ہو، یعنی خدا کے مشاہدے کی صحت کے بارے میں تسلیم نہیں، لیکن اگر وجدان کو خدا کی ہستی کے مشاہدے کا معیار تسلیم کیا جائے

---

[1] : خطبات صـ ١٥

[2] :۔ حضرت عمرؓ کا خطبہ دیتے ہو۔ "یا ساریۃ الجبل" کے الفاظ ادا کرنا اور حضرت ساریہ کا محاذ جنگ

تو پھر صوفی اس مضمر یقین کی احتیاج سے مستثنیٰ ہو جاتا ہے۔ جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والے قرآن پر رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ صوفی کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقت کو بلا واسطہ جاننے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ صوفیانہ واردات کی نسبت کیا حضرت شیخ احمد سرہندی جیسے عظیم المرتبت صوفی کی شہادت جن کی تحریر علامہ اقبال بطور سند کے نقل کرتے ہیں۔ قابل قبول نہیں ہونی چاہیئے؟ وہ تو اس امکان کی کہ خدا کو وجدان کے ذریعہ پایا جاسکتا ہے یہ کہہ کر شدت سے نفی کرتے ہیں کہ یہ خود فریبی ہے مغالطہ ہے۔ اور اپنے نتیجے کی نسبت ان الفاظ میں مصر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے تمام اسماء وصفات سے ماوراء ہے، جن کا احاطہ ہم کر سکیں۔ وہ تمام تعینات اور ظہور و بطون اور بروز وکمون کی نسبتوں سے ماوراء ہے اور تمام قابل وصول اور قابل توجیہہ حقائق سے اور تمام صوفیانہ وجدان و واردات سے ماوراء ہے نہیں بلکہ ہر محسوس و معقول سے ماوراء ہے۔ ہر تصور اور تخیل میں آسکنے والے سے ماوراء ہے۔ 12

ان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء۔ [1]

مزید یہ کہ اگر عام واردات سے منتہائے حقیقت تک ہماری رسائی ہو سکتی ہو تو اس کی کیا ضرورت ہے کہ وجدان کو ایک خاص قسم کی واردات کی حیثیت سے تسلیم کیا جائے، جو حقیقت کو پانے کی اہلیت رکھتی ہو۔ نیز یہ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ عام استعدادوں کی جدوجہد یعنی عام ادراک عقل وجدان حقیقت حقہ کی معرفت میں قطعاً بے نتیجہ ہوں، نہیں، بلکہ وہ سب فی الواقعہ بے نتیجہ ہیں۔ عام ادراک تو ویسے ہی خارج از بحث ہے اور علامہ اقبالؒ اسے تسلیم کرتے ہیں۔ صرف وجدان کا بے نتیجہ ہونا باقی رہتا ہے اور میں اس کے بے نتیجہ پن کو ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ اسلامی تعلیمات اور وجدانی طور پر حاصل شدہ نظریہ میں کوئی ہم آہنگی نہیں ہے۔

صوفیانہ وجدان کی اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے علامہ اقبال ابن صیاد کے وجدان کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جائزے کو بطور سند کے پیش کرتے ہیں جس کا ذکر کتب حدیث میں آیا ہے جس کی تفصیل بحوالہ مشکوٰۃ شریف یہ ہے۔

ابن صیاد مدینے کے یہودی خاندان کا ایک فرد تھا۔ وہ جادو اور کہانت کے فن میں خوب تربیت یافتہ تھا حضرت عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمر ابن خطاب اور صحابہ کی ایک جماعت کے ساتھ ابن صیاد کی طرف تشریف لے گئے۔ انہوں نے اسے بنو مغالہ کے گھر میں بچوں کے ساتھ کھیلتے ہوئے پایا۔ اس وقت ابن صیاد بلوغت کے قریب پہنچ گیا تھا لیکن کوئی فیصلہ کن رائے نہ رکھتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے اس کی پیٹھ ٹھونکی اور دریافت فرمایا کہ کیا تم

---

[1] مکتوبات امام ربانی ... [illegible]

گواہی دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھا اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اُمّیوں کے لیے رسول ہیں یعنی یہودیوں کے لیے نہیں۔ پھر ابنِ صیاد بولا "کیا آپ شہادت دیتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتا ہوں۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد سے دریافت فرمایا کہ تم کیا دیکھتے ہو۔ اس نے کہا جو کچھ میری سمجھ میں آتا ہے وہ سچ بھی ہوتا ہے اور جھوٹ بھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا معاملہ خلط ملط ہو گیا ہے۔ رسول اللہ نے فرمایا۔ 13 میں اپنے دل میں کوئی بات رکھتا ہوں تم بتاؤ اگر بتا سکو۔ جو کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل میں پوشیدہ رکھا تھا وہ سورہ "دخان" کی یہ آیت تھی: یوم تاتی السماء بدخان مبین (۴۴:۱۰) ابن صیاد نے کہا "ھو الدخ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جا تو اس سے آگے نہ جا سکے گا۔

اس قصے سے جو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ابن صیاد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اعتراف کیا کہ اس کا کشف کبھی صحیح ہوتا ہے اور کبھی غلط اور یہ کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن صیاد کے وجدان کو قابلِ اعتماد خیال فرماتے تھے۔

علامہ اقبال نے اس امتیاز کو پیش نظر نہیں رکھا جو خدا کی ہستی کے وجدان اور اس قسم کے وجدان میں ہے جو ابنِ صیاد کو حاصل تھا اور علامہ اقبال یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ وجدان میں احتمال خطا ہے۔ وجدان کو حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ تسلیم کرنے پر مُصر ہیں اور جب علامہ اقبال اس کو بھی عملی معیار (PRAGMATIC TEST) سے پرکھنا ضروری سمجھتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے علامہ اقبال پیغمبرانہ وحی میں بھی خطا کا امکان مضمر سمجھتے ہیں اور اپنی تائید میں وہ قرآن مجید کی یہ آیت پیش فرماتے ہیں:

وما ارسلنا من رسول ولا نبی الا اذا تمنّی القی الشیطن فی امینتہ ..... الخ (الحج: ۵۲)

علّامہ اقبال کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوفیانہ واردات میں امکانِ خطا کی وجہ سے اس کے ذریعۂ علم ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس آیت کے مطابق پیغمبرانہ وحی میں بھی احتمال خطا موجود ہے۔

مگر اس استدلال پر بہت وزنی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اولاً ترجمہ ایسا ہے جس سے اصل نکتہ الجھ گیا ہے۔ یہ بات تب واضح ہوتی ہے جب علامہ اقبال ہی کی پیش کردہ آیت کو اسی آیت کے آخری حصّے سے ملا کر ایک ساتھ تلاوت کریں:

فینسخ اللہ ما یلقی الشیطن۔ ثم یحکم اللہ ایاتہ (الحج: ۵۲)

اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ جو کچھ محمد رسول اللہ پر نازل ہو رہا ہے اس میں شیطان کے ایماء سے تحریف

ہوسکتی ہے اور شیطان کے ایماء کو صرف اس میں سے خارج کرنے کے بعد اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے اور یہ تب ممکن ہوگا جب اسے اصل (ROOT) کے حوالے سے نہیں نتیجے (FRUIT) کے حوالے سے پرکھ لیا جائے۔ [۱]

ثانیاً یہ کہ جو آیت علامہ اقبال نے نقل فرمائی ہے اس کا دوسرا حصہ تو "امکانِ خطا" پہ نہیں "امتناعِ خطا" پہ دلالت کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی وحی کی ثابت فرماتا ہے۔ 14

دراصل ایسے الجھاؤ پیغمبرانہ وحی کو صوفیانہ واردات یا شاعرانہ امنگ کی تمثیل پر قیاس کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ بات نہایت حیرت انگیز ہے کہ ان آیات کے باوجود پیغمبرانہ وحی کو کیسے ایک فطری واقعہ اور زندگی کا خاصہ تصور کیا جاسکا!!! [۲]

وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من ورائ حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ مایشاء ط انہ علی حکیم ۰

(آدمی کی حد نہیں ہے کہ اللہ اس سے کلام کرے مگر اشارے سے یا پردے کے پیچھے سے یا بھیجے کوئی پیغام لانے والا پھر پہنچائے اس کے حکم سے وہ سب سے اوپر اور حکمتوں والا ہے۔ (۴۲ : ۵۰))

علامہ اقبال غیر عقلی تعینات شعور کی شرائط کے تجزیے میں اپنی معذوری کا اعتراف کرتے ہوئے مذہبی واردات کی چند اہم خصوصیات کی نشاندہی فرماتے ہیں :۔

پہلا قابلِ غور نکتہ مذہبی واردات کا بلا واسطہ ہونا ہے۔ اس حیثیت سے یہ انسانی واردات کی دوسری سطحوں سے جو مدلولات علم فراہم کرتی ہیں، مختلف نہیں۔ ہر ادراک بلاواسطہ ہوتا ہے اور جیسے عام واردات کے دائروں میں علم کی خاطر تعبیر کی جاتی ہے اسی طرح اللہ تعالےٰ کی معرفت حاصل کرنے کے لیے مذہبی واردات کی تعبیر کی جاتی ہے۔ صوفیانہ واردات کے بلاواسطہ ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہم ایسے جانتے ہیں۔ جیسے دوسرے موجودات کو [۳]

مگر اولاً یہ خصوصیت صرف صوفیانہ واردات ہی کی نہیں۔ تمام ادراکات بلاواسطہ حاصل ہوتے ہیں اور ہمارے علم کے لیے ان کی تعبیر درکار ہے۔ ثانیاً یہ کہ صوفیانہ واردات میں ایک اور خودی کا بلاواسطہ ادراک ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ادراک نہ صرف ایک اور خودی کا ہونا چاہیئے بلکہ انسانی ہدایت کے لیے وہ خودی جو ہدایت دیتی ہے اس کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ پیغمبرانہ وحی انا رمطلق ہی کا ادراک نہیں بلکہ جو کچھ وہ ذات نازل فرمائی ہے وہ بھی ضروری ہے۔

دوسرا نکتہ مذہبی واردات کا ناقابلِ تجزیہ "کل" ہونا ہے۔ صوفیانہ واردات ہمیں حقیقت من حیث الکل سے متصل

---

[۱] خطبات صفحہ ۲۰، ۲۴ [۲] موازنہ کیجئے خطبات صفحہ ۲۰ اور صفحہ ۱۲۵

[۳] خطبات صفحہ ۱۸

کردیتی ہے۔ جس میں متضاد موثرات ایک دوسرے میں ضم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت بن جاتے ہیں۔ جس میں ناظر و منظور کا معمولی امتیاز موجود نہیں ہوتا۔[1]

مگر علم کی ماہیت ایسی ہے کہ اس میں ایک طرف جاننے والا ناظر اور دوسری طرف جانے والا منظور دونوں کے درمیان حقیقی امتیازات مضمر ہیں اور اسے ایک ایسی وحدت کی حیثیت سے سمجھنا ان شرائط کے بغیر ناممکن ہے کہ یا تو ناظر کا شعور اپنی نسبت زائل ہو جائے یا منظور کا شعور باقی نہ رہے اور اندریں صورت یہ "کل" کا ادراک نہیں ہو سکتا نیز کلیّت اجزاء کا مجموعہ نہیں کہ بحیثیت مجموعہ اجزاء کے کسی منظور کا "کل" ہونا بطور وحدت ادراک کیا جا رہا ہو گو وہ ہرگز کلیّت نہیں ہے۔ اور یہ کہ ناظر اور منظور بنیادی طور پر دو اصول ہیں۔ "کل" کا اطلاق دونوں پر مجموعی حیثیت ہوگا اور "کل" کا کوئی ایسا ادراک ممکن ہی نہیں جو ناظر اور منظور دونوں کو محیط ہو۔

تیسرا قابل غور نکتہ یہ ہے کہ صوفیانہ کیفیت دوسری کسی بے مثال اناء کے ساتھ قرب و اتصال کا ایک لمحہ ہے جو ماوراء ہے اور محیط ہے۔ آن واحد جس کا صاحب واردات کی نجی شخصیت پر غلبہ ہو جاتا ہے اس کے عناصر پر غور کریں تو صوفیانہ کیفیت ایسی کیفیت ہے جو غور و فکر کی منظور بن سکتی ہے۔ اسے ہرگز خالص باطنیت محض "انزوا" نہیں کہا جا سکتا۔ آپ مجھ سے دریافت کریں گے کہ خدا کی ذات کا ایک دوسری "اناء" کی حیثیت سے بلا واسطہ ادراک ممکن ہی کیسے ہے؟ ..... بہرکیف اس کے جواب میں روزمرہ کی عمرانی واردات کی تمثیل پر اشارہ لیا جا سکتا ہے ہمیں دوسرے نفوس کا علم کیونکر ہوتا ہے؟ یہ بدیہی امر ہے کہ ہم اپنی اناء کو باہمی گفتگو میں علی الترتیب باطنی تفکر اور حسی ادراکات سے جانتے ہیں، ہمارے پاس کوئی حس دوسرے نفوس کے ادراک کی نہیں ہے۔ میرے بالمقابل ایک باشعور وجود کی نسبت میرے علم کی بنیاد وہ جسمانی حرکات ہیں جو میری حرکات کے مماثل ہیں، جن میں سے ایک اور باشعور ہستی کے موجود ہونے کا نتیجہ اخذ کرتا ہوں .... یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ساتھیوں کا وجود فی الواقعہ ہے، کیونکہ وہ ہماری حرکات و علامات کا جواب دیتے ہیں اور یوں وہ ہمارے جزوی اور نا تمام مطالب کو ضروری تقویت پہنچاتے ہیں۔ "جواب" بلاشبہ ایک باشعور اناء کی حضوری کا ثبوت ہے۔[2]

مگر خدا کی ہستی کا صوفیانہ وجدان ایک بے مثال قسم کی واردات ہے اور اس کی وضاحت کسی اور قسم کی واردات کی اصطلاحوں میں ممکن نہیں، اس کی تعبیر دوسری مقیّد "اناؤں" کے بلا واسطہ ادراک کی تمثیل پر کرنا ایک طرف تو اس واردات کو اس کی بے مثالی اور ندرت سے محروم کر دیتا ہے اور دوسری طرف مافوق الفطری ہدایت (وحی) کو غیر ضروری کر کے رکھ دیتا ہے۔

---

[1] خطبات ص ۱۸، ۱۹   [2] خطبات ص ۱۹، ۲۰

"چونکہ صوفیانہ واردات کی نوعیت یہ ہے کہ وہ بلاواسطہ ہی تجربے میں آتی ہیں، اس لئے یہ بدیہی بات ہے کہ دوسروں تک ان کا ابلاغ ناممکن ہوجاتا ہے۔ صوفیانہ کیفیات فکر کے بجائے جذبے سے زیادہ مشابہ ہیں۔ لہذا ایک صوفی یا ایک پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کے مشمولات کو تعبیر کرتا ہے تو اس تعبیر کو منطقی قضیوں ہی کی شکل میں منتقل کیا جاسکتا ہے۔ مگر مشمولات کو منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ ..... صوفیانہ واردات کے ناقابل ابلاغ ہونے کی وجہ دراصل جذبے کا مبہم ہونا ہے۔ جس میں استدلالی فکر کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ بہر نوع یہ بات قابل غور ہے کہ صوفیانہ جذبہ تمام جذبات کی طرح اپنے اندر ایک علمی عنصر رکھتا ہے اور میں سمجھتا ہوں، یہی مشمول ہے، جس کا تصور کی شکل میں دوسروں تک ابلاغ ممکن ہے، لیکن مذہبی واردات مشمول بالذات دوسروں کو منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ دراصل جذبے کی فطرت ہی یہ ہے کہ وہ فکر کی صورت میں اظہار چاہتا ہے۔ بظاہر معلوم یہ ہوگا کہ جذبہ اور تصور دونوں باطنی واردات ہی کے غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں ..... مبہم جذبہ اپنی تکمیل تصور کی صورت میں چاہتا ہے۔ اور اپنے اندر سے اپنے اظہار کو نشوونما

1E

دیتا ہے۔"[۱]

پہلی بات جس کو نمایاں کرنا ہے یہ ہے کہ ہر بلاواسطہ ادراک کی خصوصیت یہی ہے اور صوفیانہ واردات ہی کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ رنگ جس کا مجھے ادراک ہوتا ہے اس کا دوسروں کو ابلاغ ممکن نہیں۔ یہ اُس کا بیان ہے کہ اُسے تصورات میں صورت گری کرکے دوسروں تک پہنچایا جاسکتا ہے۔

مگر مذہبی واردات کے اس تصور میں صوفیانہ الہام اور پیغمبرانہ وحی میں امتیاز کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ علامہ اقبال کے نزدیک دونوں حالتوں میں یہ مشاہدے کی تعبیر ہی ہوگی۔ بالذات مشمولات واردات کا ابلاغ ممکن نہ ہوگا۔ اگر ایسا ہو تو پیغمبرانہ وحی کی لفظی تعبیر پیغمبر کا کام ہوگا۔ اور اس صورت میں وحی متلو اور وحی "غیر متلو" میں امتیاز زائل ہوجائے گا۔ اور یہ مؤقف قرآن مجید کے لفظ بہ لفظ نازل ہونے کے انکار کے مترادف ہے۔ مزید یہ کہ اگر "وحی" بھی حقیقت حقہ کے تعلق میں ایک مبہم جذبہ ہے جس کی تعبیر کی گئی ہے تو یہ واردات یعنی وحی بھی منظور کا مشاہدہ ہے اور اس صورت میں وحی کی حیثیت "ناظر منظور" کی جانب سے قابل ابلاغ و اظہار تصورات کی شکل میں دوسروں تک ان کی ہدایت کے لئے نازل ہونے والی وحی کی باقی نہیں رہتی، اگر اسے تصورات اور الفاظ کی شکل میں تصور بھی کیا جائے جو جذبے کے اندر سے اس کے ساتھ ساتھ ظہور پذیر ہوتے ہیں تو اُن کی حیثیت نزول وحی کے قرآنی تصور کے خلاف ہوجاتی ہے۔ (موازنہ کیجئے۔ ق: ۴۲: ۵۰)

"چونکہ صوفیانہ واردات کی نوعیت یہ ہے کہ وہ بلاواسطہ ہی تجربے میں آتی ہیں، اس لئے یہ بدیہی بات ہے کہ دوسروں تک ان کا ابلاغ ناممکن ہوجاتا ہے۔ صوفیانہ کیفیات فکر کے بجائے جذبے سے زیادہ مشابہ ہیں۔ لہذا ایک صوفی یا ایک پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کے مشمولات کو تعبیر کرتا ہے تو اس تعبیر کو منطقی قضیوں ہی کی شکل میں منتقل کیا جاسکتا ہے۔ مگر مشمولات کو منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ . . . . . صوفیانہ واردات کے ناقابل ابلاغ ہونے کی وجہ دراصل جذبے کا مبہم ہونا ہے۔ جس میں استدلالی فکر کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ بہر نوع یہ بات قابل غور ہے کہ صوفیانہ جذبہ تمام جذبات کی طرح اپنے اندر ایک علمی عنصر رکھتا ہے اور میں سمجھتا ہوں، یہی مشمول ہے، جس کا تصوّر کی شکل میں دوسروں تک ابلاغ ممکن ہے، لیکن مذہبی واردات مشمول بالذات دوسروں کو منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ دراصل جذبے کی فطرت ہی یہ ہے کہ وہ فکر کی صورت میں اظہار چاہتا ہے۔ بظاہر معلوم یہ ہوگا کہ جذبہ اور تصور دونوں باطنی واردات ہی کے غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں . . . . . مبہم جذبہ اپنی تکمیل تصوّر کی صورت میں چاہتا ہے۔ اور اپنے اندر سے اپنے اظہار کو نشوونما

1E

دیتا ہے۔ [۱]

پہلی بات جس کو نمایاں کرنا ہے یہ ہے کہ ہر بلاواسطہ ادراک کی خصوصیت یہی ہے اور صوفیانہ واردات ہی کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ رنگ جس کا مجھے ادراک ہوتا ہے اس کا دوسروں کو ابلاغ ممکن نہیں۔ یہ اُس کا بیان ہے کہ اُسے تصورات میں صورت گری کرکے دوسروں تک پہنچایا جاسکتا ہے۔

مگر مذہبی واردات کے اس تصوّر میں صوفیانہ الہام اور پیغمبرانہ وحی میں امتیاز کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ علامہ اقبال کے نزدیک دونوں حالتوں میں یہ مشاہدے کی تعبیر ہی ہوگی۔ بالذات مشمولات واردات کا ابلاغ ممکن نہ ہوگا۔ اگر ایسا ہو تو پیغمبرانہ وحی کی لفظی تعبیر پیغمبر کا کام ہوگا۔ اور اس صورت میں وحی ملتو اور وحی "غیر متلو" میں امتیاز زائل ہوجائے گا۔ اور یہ مؤقف قرآن مجید کے لفظ بہ لفظ نازل ہونے کے انکار کے مترادف ہے۔ مزید یہ کہ اگر "وحی" بھی حقیقت حقہ، کے تعلق میں ایک مبہم جذبہ ہے جس کی تعبیر کی گئی ہے تو یہ واردات یعنی وحی بھی منظور کا مشاہدہ ہے اور اس صورت میں وحی کی حیثیت "ناظر منظور" کی جانب سے قابل ابلاغ و اظہار تصورات کی شکل میں دوسروں تک ان کی ہدایت کے لئے نازل ہونے والی وحی کی باقی نہیں رہتی، اگر اسے تصوّرات اور الفاظ کی شکل میں تصوّر بھی کیا جائے جو جذبے کے اندر سے اس کے ساتھ ساتھ ظہور پذیر ہوتے ہیں تو اُن کی حیثیت نزول وحی کے قرآنی تصوّر کے خلاف ہوجاتی ہے۔ (موازنہ کیجئے۔ ق: ۴۲: ۵۰)