**Faith and Discovery**
January – June 2025 Vol:3, Issue:1
ISSN(p): 3007-0643
ISSN(e): 3007-0651

# مدعا عنقا ہے!

## "تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ" کی تفہیم میں توضیحی چیلنجز اور فلسفیانہ غلط فہمیاں

# THE ESSENCE IS IN ABSENTIA

## UNDERSTANDING IQBAL'S RECONSTRUCTION: HERMENEUTICAL CHALLENGES AND PHILOSOPHICAL MISREADINGS

محمد حسن رضا
چیئرمین علم الکتاب فاونڈیشن، برطانیہ

ABSTRACT: This research article examines Allama Iqbal's "*Khutbat*" (Lectures) as a pivotal milestone in the intellectual history of Islamic thought, particularly in the context of religious philosophy. The article argues that a comprehensive understanding of Islamic thought, especially its religious dimensions, cannot be achieved without studying Iqbal's speeches. These addresses articulate a profound expression of contemporary Islamic thought, linking historical traditions with modern scientific and intellectual inquiries. However, the article highlights the ongoing challenges in interpreting Iqbal's speeches, noting that many translations and commentaries have led to confusion and ambiguity. This confusion arises from the philosophical nature of Iqbal's discussions, which often shift rapidly between topics, making it difficult for readers unfamiliar with the relevant philosophical contexts to maintain coherence. The article identifies two main areas of misunder-standing in the interpretations of Iqbal's speeches: the

religious discussions and the philosophical discussions. It critiques the misinterpretations of Iqbal's concepts of God and destiny, emphasizing the need for a deeper understanding of his ideas in light of both traditional and contemporary thought. The research concludes by advocating for a more nuanced approach to Iqbal's work, one that recognizes the complexity of his thought and its relevance to modern challenges in understanding the relationship between faith, reason, and existence.

KEYWORDS: Destiny, Islamic Thought, Knowledge, Lectures,Philosophy, Religion, Theology, Unity

علامہ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" مسلم فکری تاریخ کا ایک اہم سنگ میل ہیں۔ اسلام کی فکر خصوصاً دینی فکر علامہ اقبال کے ان خطبات کے مطالعہ کے بغیر مکمل تصور نہیں کی جا سکتی۔ دور حاضر میں اسلام کی دینی فکر کا حقیقی اور جامع اظہار علامہ اقبال کے یہ خطبات ہیں۔ یہ خطبات ہماری ماضی کی روایت کو جدید علمی، فکری اور سائنسی تحقیقات کی موجودگی میں ہمارے حال اور مستقبل کے ساتھ مربوط کرتے ہیں۔ تاہم یہ ایک المیہ ہے کہ خطبات اقبال کی تفہیم کے حوالے سے تشریح کی روایت کئی انحرافات کا شکار رہی ہے۔ خطبات کے تراجم اور تشریحات سمیت ان پر لکھی جانے والی تحریریں اکثر و بیشتر التباسات اور ابہام پیدا کرنے کا باعث رہی ہیں۔ اس سے کئی اسباب ہیں۔ فلسفیانہ موضوعات پر علامہ اقبال کے یہ خطبات ابہام کے حامل قرار دیئے جاتے رہے ہیں۔ اس کا شاید ایک سبب یہ ہے کہ علامہ اقبال اس تصور کو بیان کرتے ہوئے اتنی سرعت کے ساتھ ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف منتقل ہوتے ہیں کہ فلسفہ مسلم علم الکلام، جدید افکار اور مختلف مشرقی اور مغربی مفکرین کی فکر سے آگاہی نہ رکھنے والا قاری بیک وقت حیرت اور ابہام کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے اس علمی جست کے دوران سیاق وسباق میں ربط قائم رکھنا ممکن نہیں رہتا۔ مزید بر آں علامہ اقبال نے جدید اور قدیم اور مشرقی و مغربی مفکرین کے افکار کو اتنی کثرت سے بیان کیا ہے کہ اکثر مقامات پر علامہ اقبال کے موقف کو ان بیان کی گئی آرا اور مفکرین کے افکار کے ساتھ مربوط کرنا اس وقت قاری کے لیے ممکن نہیں رہتا جب اسے ان مفکرین کی فکری معنویت، مرکزی نکات اور دیگر متعلقہ تفصیلات سے آگاہی نہ ہو۔ بلکہ اکثر اوقات تو ایک ہی موقف کی تائید میں متضاد مفکرین کی آرا سامنے آ رہی ہوتی ہیں جس سے فلسفے کا سرسری مطالعہ رکھنے والا قاری خود متضاد نتائج تک جا پہنچتا ہے۔ علامہ اقبال اپنے موقف کو بیان کرتے ہوئے کبھی تو سرسری کوئی حوالہ دے رہے ہوتے ہیں کبھی کسی نکتے کو اتنی توضیح کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ زیر بحث بنیادی نکتہ

بہت پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ یہاں بھی عام قاری کے لیے ربط قائم رکھنا اور تاریخی استشہاد کی تفصیلات میں رہتے ہوئے اصل زیر بحث نکتے کو پیش نظر رکھنا قدرے محال ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ خطبات کے اکثر شارحین نے خطباتِ اقبال کے مفاہیم کو سمجھنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔ اگرچہ خطبات اقبال کے تراجم خصوصاً اردو زبان میں کیے گئے تراجم بھی اغلاط سے پر ہیں جن پُر ایم فل کے دو مقالات بھی لکھے جا چکے ہیں۔ یہ مقالات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی سے محمد شعیب آفریدی اور سرگودھا یونیورسٹی سے عابد حسین نے لکھے ہیں۔ ان مقالات کے مطالعے سے خطبات اقبال کے تراجم میں ہونے والی کوتاہیوں اور لغزشوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ تاہم خطباتِ اقبال کی شروحات کی لغزشیں تراجم سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ یہ معاملہ اس لیے بھی سنگین ہے کہ ان شروحات کا براہ راست اثر خطبات کے قاری کے نقطہ نظر کی تشکیل پر پڑتا ہے۔ یہاں ہم دو حوالوں سے علامہ اقبال کے خطبات کی شروحات میں ہونے والی لغزشوں کا ذکر کر رہے ہیں:

۱۔ خطبات اقبال کے دینی مباحث

۲۔ خطبات اقبال کے فکری مباحث

## ۱۔ خطبات اقبال کے دینی مباحث

علامہ اقبال نے وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے دلائل کا تذکرہ کرتے ہوئے وجود باری تعالیٰ کے بارے میں جملہ دلائل کی موثریت کو فکر اور وجود کی وحدت کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> The true significance of the ontological and the teleological arguments will appear only if we are able to show that the human situation is not final and that thought and being are ultimately one. This is possible only if we carefully examine and interpret experience, following the clue furnished by the Qur'an which regards experience within and without

as symbolic of a reality described by and the Last, the Visible and the Invisible'. (Iqbal, 2003, 25-26)

ترجمہ: وجودی اور غائی دلائل کی اصل معنویت تب ہی نمایاں ہو سکتی ہے جب ہم یہ دکھا سکیں کہ موجوہ انسانی حالت حتمی نہیں ہے، اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہی حقیقت ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم تجربے کا گہرائی سے مطالعہ اور تعبیر کریں، اُس اشارے کی روشنی میں جو قرآن ہمیں دیتا ہے، جو باطنی اور ظاہری تجربے کو ایک ایسی حقیقت کی علامت قرار دیتا ہے جسے وہ "اوّل و آخر، ظاہر و باطن" کے الفاظ سے بیان کرتا ہے۔

فکر اور وجود کی وحدت کے ساتھ اثبات وجود باری تعالیٰ کے دلائل کو مربوط کرنے کو قرآنی منہاج قرار دیتے ہوئے علامہ اقبال نے قرآن مجید کی آیت **ھو الاول والآخر** کو بنیاد ٹھہرایا ہے۔ تاہم علامہ اقبال کے اس موقف پر رائے زنی کرتے ہوئے الطاف احمد اعظمی نے اس سے جو نکات اخذ کیے ہیں ان میں اور علامہ اقبال کے موقف میں بعد المشرقین ہے۔

الطاف احمد اعظمی نے علامہ اقبال کے استدلال کو غلط سمجھا ہے۔ قرآن مجید کی آیت **ھو الاول والآخر** کو علامہ اقبال نے فکر اور وجود کی وحدت بیان کرنے کے لیے بطور دلیل بیان کیا ہے۔ اگر اس آیہ مبارکہ سے متعلقہ حدیث کو بھی پیش نظر رکھا جائے تو اس سے الطاف احمد اعظمی کے اس موقف کی نفی ہو جاتی ہے کہ اس سے مراد اللہ کے علم کی ہمہ گیری ہے اور اس کے علاوہ اس سے کوئی اور مراد نہیں لی جا سکتی۔ الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

بہر حال وجود خدا کے اثبات میں مذکورہ عقلی دلائل کو ناکافی قرار دینے کے بعد اقبال نے جس خیال پر اپنی بنائے استدلال رکھی ہے وہ انائی نظریہ ہے جو باعتبار اصل وحدۃ الوجود ہی کا نظریہ ہے۔ اقبال نے اس سلسلے میں قرآن مجید کی آیت: **ھو الأَوَّلُ وَالآخر** الخ سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ انسان کی موجودہ حالت آخری حالت نہیں ہے اور فکر اور وجود (Being) اپنی آخری حقیقت میں ایک ہیں تو پھر وجودیاتی اور غایتی استدلال میں وزن پیدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں روحانی تجربے کا گہرائی سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے اور اس خطبے میں میرا موضوع بحث یہی چیز ہے۔

اکثر صوفیاء نے مذکورہ بالا آیت کو وحدۃ الوجود کے نظریے کی تائید میں استعمال کیا ہے لیکن یہ ان کی ایک بڑی فکری خطا ہے اور اقبال سے بھی یہ خطا صادر ہوئی ہے۔ آیت کے سیاق و سباق سے بالکل واضح ہے کہ اس سے خدا کے علم کی ہمہ گیری مراد ہے یعنی اس کا علم ہر شے کے ظاہر و باطن اور اس کے آغاز و انجام کو محیط ہے۔ کوئی شے اس کے دائرہ علم سے باہر نہیں ہے۔ چنانچہ آیت کا اختتام اس فقرے پر ہوا ہے: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ علیم اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔" (اعظمی، ۲۰۰۱ء، ص ۶۳-۶۴)

یہاں الطاف احمد اعظمی کا علامہ اقبال کے استدلال کو وحدت الوجودی استدلال قرار دینا بھی دو لحاظ سے نقص کا حامل ہے۔ ایک یہ کہ اس سے مراد وہ وحدت الوجود نہیں ہے جسے خود علامہ اقبال نے تنقید کا موضوع بنایا جیسے کہ علامہ اقبال نے خود بھی آگے چل کے اس کی وضاحت کی ہے۔ دوسرا یہ کہ الطاف احمد اعظمی وحدت الوجود کے مفہوم کو سمجھے بغیر یہاں صوفیاء کو بھی ہدف تنقید بناتے چلے جا رہے ہیں۔ کاش وہ وحدت الوجود کے حقیقی مفہوم کو مد نظر رکھ کر اس پر گفتگو کرتے تو ان کے نتائج فکر مختلف ہوتے۔ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ سُهَيْلٍ قَالَ كَانَ أَبُو صَالِحٍ يَأْمُرُنَا إِذَا أَرَادَ أَحَدُنَا أَنْ يَنَامَ أَنْ يَضْطَجِعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَرَبَّ الْأَرْضِ وَرَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ رَبَّنَا وَرَبَّ كُلِّ شَيْءٍ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى وَمُنْزِلَ التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْقَانِ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْءٍ أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ اقْضِ عَنَّا الدَّيْنَ وَأَغْنِنَا مِنَ الْفَقْرِ وَكَانَ يَرْوِي ذَلِكَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ (صحیح مسلم، رقم: ۶۸۸۹)

ترجمہ: جریر نے سہیل سے روایت کی، انہوں نے کہا: (میرے والد) ابوصالح ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ جب ہم میں سے کوئی شخص سونے کا ارادہ کرے تو بستر پر دائیں کروٹ لیٹے، پھر دعا کرے: "اے اللہ! اے آسمانوں کے رب اور زمین کے رب اور عرش عظیم کے رب، اے

ہمارے رب اور ہر چیز کے رب، دانے اور گٹھلیوں کو چیر (کر پودے اور درخت اگا) دینے والے! تورات، انجیل اور فرقان کو نازل کرنے والے! میں ہر اس چیز کے شر سے تیری پناہ میں آتا ہوں جس کی پیشانی تیرے قبضے میں ہے، اے اللہ! تو ہی اول ہے، تجھ سے پہلے کوئی شے نہیں ہے، اے اللہ! تو ہی آخر ہے، تیرے بعد کوئی شے نہیں ہے، تو ہی ظاہر ہے، تیرے اوپر کوئی شے نہیں ہے، تو ہی باطن ہے، تجھ سے پیچھے کوئی شے نہیں ہے، ہماری طرف سے (ہمارا) قرض ادا کر اور ہمیں فقر سے غنا عطا کر۔" وہ اس حدیث کو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور وہ (آگے) اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے تھے۔

درج بالا حدیث کی روشنی میں قرآن مجید کی سورہ الحدید کی آیت (۵۷:۳) "هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" کی وضاحت ہوتی ہے کہ ان اسماء و اوصاف کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذاتی حیثیت سے ہے، نہ کہ صرف اُس کے علم یا صفاتِ علمیہ سے۔ یعنی:

- اول ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ازل میں تھا، اُس سے پہلے کوئی شے نہیں تھی۔
- آخر ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہی ابد میں باقی رہے گا، اس کے بعد کوئی شے نہیں ہو گی۔
- ظاہر ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ہر چیز پر صرف علم رکھتا ہے، بلکہ یہ کہ وہ اپنی قدرت، ربوبیت اور تجلیات کے ذریعے ہر شے پر غالب و محیط ہے۔
- باطن ہونے سے مراد ہے کہ وہ ہر چیز کی تہ میں، باطن میں اور حقیقت میں موجود ہے، گویا اُس کی ذات ہر پردے کے پیچھے ہے اور تمام تر ظاہری پردے اُسی کی طرف لوٹتے ہیں۔

لہٰذا، اس آیت کا مطلب اللہ تعالیٰ کی صفاتِ وجودیہ کو بیان کرنا ہے، نہ کہ محض اُس کے علم کے محیط ہونے کو۔ علم، قدرت، ارادہ، سمع و بصر وغیرہ اس کی صفات کا حصہ ضرور ہیں، لیکن یہاں "اول، آخر، ظاھر، باطن" جیسے الفاظ اُس کی ذاتی ہمیشگی، محیطیت اور سرمدیت کو ظاہر کرتے ہیں۔

یہ نکتہ اس لیے اہم ہے کہ بعض اوقات ان اوصاف کو صرف "علم" پر محمول کر دیا جاتا ہے، حالانکہ ان کا دائرہ بہت وسیع اور وجودی معانی پر مشتمل ہے، جو اللہ تعالیٰ کی الوہیت اور یکتائی کو مکمل انداز میں بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہی ابتدا اور انتہا ہے،

وہی ظاہر و باطن ہے، جبکہ اس کا ہر شے پر محیط علم کا حامل ہونا ایک الگ صفت ہے جو دیگر نصوص سے ثابت ہے۔

یہی صورتحال علامہ اقبال کے تصور تقدیر کی ہے۔ الطاف احمد اعظمی نے نہ صرف علامہ اقبال کے تصور تقدیر پر تنقید کی بلکہ اس کے لیے دی جانے والی مثال جو مسلم علم الکلام اور تاریخ تصوف میں مسلسل دی جاتی رہی ہے، کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ لیکن الطاف احمد اعظمی نے علامہ اقبال کے تصور تقدیر کو بھی غلط سمجھا ہے۔ علامہ اقبال کے تصور تقدیر کا ذکر کرتے ہوئے الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

کسی چیز کی تقدیر کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس پر کہیں خارج سے وارد ہوتی ہے بلکہ وہ اس چیز کا باطن اور اس کی ماہیت ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مکنون ہوتے ہیں اور کسی بیرونی جبر کے بغیر یکے بعد دیگرے ظہور میں آتے ہیں۔

زمان کی کلیت یا تقدیر کے یہ معنی نہیں کہ تمام پیش آنے والے واقعات متعین خدوخال کے ساتھ اس کے باطن میں موجود ہیں اور کسی تغیر کے بغیر یکے بعد دیگرے خارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اگر زمان خالص ہے تو اس کی زندگی کا ہر لمحہ ندرت آفریں اور تازہ کار ہے، اس میں کہیں کوئی تکرار نہیں ہے۔ اس کی خلاقی ناقابل پیش بینی ہے یعنی ہم پہلے سے نہیں کہہ سکتے کہ کل کیا ظہور میں آئے گا۔ (اعظمی، ۲۰۰۱، ص۷۸،۷۹)

پھر اس تصور تقدیر پر اعتراض کرتے ہوئے الطاف احمد اعظمی کہتے ہیں:

تقدیر کے اس تصور سے راقم سطور کو اختلاف ہے۔ اقبال اس سے پہلے لکھ چکے ہیں کہ ہستی میں جو کچھ ہو چکا یا ہونے والا ہے وہ سب زمان میں بطور ممکنات اس طرح موجود ہے جس طرح تخم میں درخت۔ کیا تخم میں درخت معین اور مشخص صورت میں موجود نہیں ہوتا؟ اگر ہوتا ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ ماہیت وجود میں ممکنات معین اور مشخص صورت میں موجود نہیں ہوتے۔ اقبال نے ممکنات وجود کے ظہور کی مثال میں شاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کا ہم عصر ہونا بھی لکھا ہے۔ کیا یہ ممکن کی معین اور مشخص

صورت نہیں ہے؟ کیا یہ بھی ممکن تھا کہ شاہ ہمایوں کی جگہ سکندر شاہ لودھی پیدا ہو جاتا؟ (اعظمی، ۲۰۰۱، ص ۷۹)

یہاں الطاف احمد اعظمی تخم میں موجود درخت کی ابتدائی صورت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کہ ماہیت وجود میں ممکنات معین اور مشخص صورت میں موجود نہیں ہوتے۔ اگر الطاف احمد اعظمی کو جدید جنیٹکس کی تحقیقات کا علم ہو تو وہ اس نکتے کا اعتراف کریں گے کہ جینیاتی سطح پر ان گنت ممکنات میں سے کوئی ایک ممکن ہی معین اور مشخص صورت اختیار کرتا ہے اور تا حال اس امر کا فیصلہ نہیں ہو سکا کہ جینیاتی سطح پر چاہے وہ درخت کا بیج ہو یا کسی جانور کا ایمبریو اور زائیگوٹ، اس سطح پر موجود وجود کے ظہور کے ان گنت ممکنات میں سے کس ضابطے اور قاعدے کے تحت کوئی ایک ممکن بطور معین مشخص صورت کے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ گویا جدید سائنسی اور حیاتیاتی تحقیقات بھی علامہ اقبال کے موقف کی تائید کرتی ہیں۔ یہی صورتحال الطاف احمد اعظمی کے شاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی ترتیب ظہور پر اعتراض کی ہے کہ وہ نفس مسئلہ کو سمجھے بغیر اعتراضات کرتے چلے جا رہے ہیں۔ آگے چل کر الطاف احمد اعظمی اس نکتے کو علامہ اقبال کے تصور زماں سے بغیر کسی ممکن ربط کے جوڑتے ہیں اور لکھتے ہیں:

> اس تضاد خیال کی وجہ اقبال کا تصور زمان ہے۔ اس تصور کی ایک اہم صفت خلاقی ہے اور خلاقی کا مطلب تازہ آفرینی اور ندرت نمائی ہے۔ اس لیے انہوں نے واقعات کی معین اور مشخص صورتوں سے انکار کیا کہ اس سے خلاقی کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔ اقبال کا یہ کہنا تو صحیح ہے کہ تقدیر خارج سے کسی ہستی پر وارد نہیں ہوتی بلکہ وہ وجود کا جزو لاینفک ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ اس کے اندر اس کے تمام ممکنات غیر مشخص صورت میں مضمر ہوتے ہیں جو عالم خارجی میں یکے بعد دیگرے ظہور میں آئیں گے ہمارے علم و مشاہدہ کے اعتبار سے درست ہے نہ کہ خدائے علیم و خبیر کے علم کے لحاظ سے۔ اس کے وسیع اور ہمہ گیر علم میں تمام پیش آنے والے واقعات بلاشبہ معین اور مشخص صورت میں موجود ہیں اور اپنے معینہ اوقات میں اس کے حکم سے ظہور میں آتے ہیں اور کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ خدا کی نظر میں عالم ممکنات اور عالم وجود یکساں ہیں۔ (اعظمی، ۲۰۰۱ء، ص ۷۹)

خطبات میں علامہ اقبال نے تصور خدا کو جس طرح بیان کیا ہے اس کی تفہیم کے حوالے سے بھی ہمیں شروحات میں بہت سے تسامحات ملتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر محمد عارف خان نے علامہ اقبال کے تصور خدا کی تشریح کرتے ہوئے تیسرے خطبے کی توضیحات کو درج ذیل الفاظ میں اختتام پذیر کیا ہے:

> خدا، کائنات اور انسان کی اس کہانی کو علامہ خدا کے تصور کے تحت زیر بحث لائے اور انسانی طاقت کو خودی و دعا سے مشروط کیا۔ علامہ کے اس خطبہ کے مباحث کو چھ عنوانات میں تقسیم کیا گیا ہے اور ترتیب بر قرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ عنوانات کی اصطلاحات کسی قدر فلسفیانہ ہیں۔ انہیں مزید آسان بنایا جا سکتا ہے:
>
> ۱۔ خدا ہر پہلو سے ایک ہے، منفرد ہے، یکتا ہے۔
>
> ۲۔ وہ کائنات اور انسان کا خالق ہے۔ پیدا کرنے والا ہے۔
>
> ۳۔ علم کی ہر صورت خدا ہے۔ قدیم ہو، جدید ہو مستقل ہو اور جاریہ تسلسل ہے۔
>
> ۴۔ قدرت و طاقت و آزادی اول و آخر ذات مطلق کا دائرہ ہے۔
>
> ۵۔ تخلیق کی ابتدائی نوع سے نوع انسانی اور اس کا جاریہ سلسلہ خدا کی "کن" کا سلسلہ ہے۔
>
> ۶۔ عبادت اور دعا نوع انسانی کے خدا سے اتصال کا ذریعہ ہے۔
>
> اس لحاظ سے بنیادی نقطہ "دعا" کا ہے جس کے ذریعے انسان کسی کل کا تجربہ کرتا ہے۔ بظاہر مذہبی عباداتی نظام میں دعا ایک فریاد ہے۔ اسلام میں بھی دعا طلب و فریاد کے معنوں میں ہی لی جاتی ہے۔ خودی کے معنوں میں دعا اتصال کا ایک تجربہ ہے جو خودی، خودی مطلق کا لمحاتی تجربہ کرتی ہے۔ خودی مطلق سے اتصال محض تجربہ نہیں ہے بلکہ انکشاف ہے۔ یہ انکشاف ایک طرف خودی مطلق کی حقیقت مطلقہ کا ہے تو دوسری طرف اپنی ذات خودی کا انکشاف ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ذات خودی کو تخلیقی فعالیت میں شرکت کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔
>
> یہ اتصالی تصور علم کے تمام ذرائع میں کسی نہ کسی شکل میں پایا جاتا ہے۔ یہ حقیقت مطلقہ کی تجلی ہے جس سے کبھی گہرے غور و فکر کی کسی سطح پر فلسفی کا ذہن جا ٹکراتا ہے اور کبھی صوفی

یا سائنس دان کا تو فلسفیانہ، مذہبی اور سائنسی علم تشکیل پاتا ہے۔ اسے خصوصی دعا کا درجہ دیا جا سکتا ہے جبکہ عمومی دعا میں کوئی شرط داخل نہیں محض اتصال کی آرزو شامل ہے۔ جو ہر دعا کرنے والا آرزو کرتا ہے۔ (عارف خان، ۲۰۱۹ء، ص ۲۴۰)

اس پیراگراف میں بیان کیے گئے نکات میں درج ذیل پہلو قابل غور ہیں:

'علم کی ہر صورت خدا ہے، قدیم ہو، جدید ہو، مستقل ہو یا جاری و تسلسل ہو۔'

اس جملے کے مضمرات کتنے نزاکت کے حامل ہیں اہل علم سے مخفی نہیں۔ کیا علم کی ہر صورت خدا ہو سکتی ہے؟ اور علم کی ہر صورت جو قدیم ہو یا جدید اور مستقل ہو یا جاری، کو تسلسل اور خدا قرار دینے سے دین کے دیئے ہوئے تصور اللہ اور تصور خدا، جس کے علامہ اقبال بھی قائل اور پیروکار ہیں، کی نفی کا امکان پیدا نہیں ہو جاتا؟ پھر یہ کہنا کہ خودی مطلق سے اتصال محض تجربہ نہیں بلکہ انکشاف ہے، تجربے اور انکشاف میں حد فاصل قائم کرنا ہے۔ حالانکہ تجربہ خود ایک انکشاف کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ تجربہ جو کسی انکشاف تک نہ لائے اپنی تجرباتی حیثیت کا دعویدار کیسے ہو سکتا ہے؟ اسی پیراگراف میں ڈاکٹر محمد عارف خان ایک جگہ تو لکھتے ہیں کہ تخلیق کی ابتدائی نوع انسانی اور اس کا جاری سلسلہ خدا کے کلمہ کن کا سلسلہ ہے اور قدرت و طاقت اور آزادی اول و آخر ذات مطلق کا دائرہ ہے۔ لیکن آگے چل کر وہ یہ فرماتے ہیں کہ یہی وہ مقام ہے جہاں ذاتِ خودی کو تخلیقی فعالیت میں شرکت کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ ان عبارات کو پڑھنے سے ان عبارات کا تضاد قاری کو اس مشکل میں ڈال دیتا ہے کہ یہاں ذاتِ خودی سے مراد انسانی خودی یا خودی مطلق۔ یعنی:

(۱) اگر یہ انسانی خودی ہے تو ذات مطلق اور خدا کے کن کے سلسلہ کے بارے میں پہلے جو تفصیلات بیان کی گئیں ہیں اس کے ساتھ ان کی تطبیق کی صورت کیا ہو گی؟ اور

(۲) اگر اس سے مراد خودی مطلق ہے تو اسے اپنی تخلیقی فعالیت میں شرکت کا یقین چہ معنی دارد؟

علامہ اقبال نے انفرادی اور اجتماعی زندگی میں مذہب کے کردار کو بیان کرتے ہوئے خطبات میں کئی مقامات پر "مذہب کی اعلیٰ ترین صورت" کو موضوع بحث بنایا ہے۔ مذہب کی اعلیٰ ترین صورت کیا ہے؟ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر آصف اعوان نے پہلے خطبے کی شرح میں اسے دیگر علوم کے ارتقا پانے کے مماثل مذہب کے ارتقاپذیر ہونے کا نتیجہ قرار دیا ہے کہ دیگر علوم کی طرح مذہب بھی وقت کے ساتھ ساتھ ترقی کرتے کرتے ایسے درجے پر جا پہنچتا ہے جسے مذہب کا اعلیٰ ترین درجہ کہا جا سکے۔ سوال یہ ہے کہ کیا مذہب کی یہ ترقی انسانی کاوشوں کا نتیجہ ہے یا کسی مذہبی اتھارٹی یعنی نبی کی کاوشوں کا نتیجہ۔ اگر نبی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے تو انبیاء کے آنے کا سلسلہ تو ختم ہو چکا۔ دوسرے لفظوں میں مذہب کی اعلیٰ ترین صورت کا اگر یہی تصور اختیار کر لیا جائے تو اس سے اس طرح کے گوناگوں مغالطے پیدا ہوتے چلے جائیں گے۔ حالانکہ اگر علامہ اقبال کے خطبات کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو یہاں مذہب کی اعلیٰ ترین صورت سے مراد صرف اور صرف تصوف ہے جو عقیدے کو علم سے گزارتے ہوئے مشاہدے میں بدلنے کے مراحل کا نام ہے۔ ڈاکٹر آصف اعوان پہلے خطبے میں علامہ اقبال کے اٹھائے گئے تین سوالات کی شرح میں لکھتے ہیں:

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

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

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

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

(اعوان، ۲۰۰۸ء، ص ۳۔۴)

مندرجہ بالا اقتباس میں دیا گیا یہ تصور کہ مذہب کی ترقی یافتہ صورتیں دراصل انسانی علم اور تجربے کے بڑھنے سے ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور وقت کے ساتھ ساتھ مذہب زیادہ واضح، زیادہ اطمینان بخش اور فکری سطح پر بلند تر ہوتا جاتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر بظاہر مذہب اور عقل کے

باہمی ارتقاء کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش ہے، لیکن اس تصور میں ایک بنیادی فکری مغالطہ پوشیدہ ہے۔ مذہب کی اعلیٰ ترین صورت کوئی "ارتقائی یا فکری ترقی" نہیں، بلکہ وہ ازل سے اپنے کمال پر موجود ہے، کیونکہ مذہب کا ماخذ وحی الٰہی ہے، نہ کہ انسانی عقل یا تجربہ۔ وحی کی حقانیت، قطعیت اور فوقیت کو عقل یا تجربے کی روشنی میں مشروط یا محتاج سمجھنا مذہب کی ماورائی حقیقت کو تقلیل دینا ہے۔

یہ خیال کہ جیسے جیسے انسانی علم بڑھے گا ویسے ویسے مذہب "زیادہ ترقی یافتہ" صورت میں ظاہر ہوگا، سیکولر یا ہیومنسٹک ارتقائی فکر سے قریب تر ہے، جو وحی کے تصور کو انسانی شعور کے ایک جزو کے طور پر دیکھتی ہے، نہ کہ ماوراء العقل حقیقت کے طور پر۔ اس تصور سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ سابقہ ادوار میں مذہب کم مکمل یا کم مؤثر تھا، حالانکہ اسلام کا بنیادی دعویٰ یہی ہے کہ دینِ کامل اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ہے: "الیوم أکملت لکم دینکم" (المائدہ:۳)۔

جب مذہب کی اعلیٰ ترین صورت کی یہ تعبیر کر دی گئی تو اس سے ڈاکٹر صاحب کے ہاں جو دوسرا مغالطہ پیدا ہوا وہ یہ ہے کہ ایک طرف تو مذہب فرد سے لے کر معاشرے تک سب کو مخاطب بناتا ہے تو دوسری طرف مذہب کی ہی اعلیٰ صورت مشاہدے کی ضمانت دیتی ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوگا کہ وہ مشاہدہ فرد اور معاشرے میں کس طرح سے فرد کو الگ اور معاشرے کو الگ اپنا مخاطب کر کے مشاہدے سے ہم آہنگ کرنے یا مشاہدے سے آشنا کرنے کا وظیفہ پورا کرے گا۔ درج ذیل اقتباس بھی اسی مغالطے کی توسیع ہے:

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

دیتا ہے جس کی بدولت انسان کے لیے مجرد حقیقتوں کی پہچان اور اُن کا مشاہدہ ناممکن نہیں رہتا، اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

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

(اعوان، ۲۰۰۸ء، ص ۴-۵)

## خطبات کے فکری مباحث

علامہ اقبال نے خطبات میں جن فکری مباحث کو موضوع بحث بنایا ہے ان میں خلط مبحث اور التباس و ابہام کا باعث بننے والا ایک موضوع علامہ اقبال کا تصور زماں ہے۔ الطاف احمد اعظمی نے علامہ اقبال کے تصور زماں پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: علامہ اقبال نے زمان خالص کو ماہیئت وجود قرار دے دیا۔

علامہ اقبال کے تصور زماں پر گفتگو کرتے ہوئے الطاف احمد اعظمی لکھا ہے کہ علامہ اقبال نے زمان خالص کو ماہیئت وجود قرار دیا ہے۔ الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

اقبال نے مسئلہ زمان سے متعلق جو بحث کی ہے اس کی غرض ماہیت وجود کی تفہیم ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق ماہیت وجود زمان خالص ہے اور یہی تقدیر بھی ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ چونکہ زندگی کی ماہیت زمان خالص ہے اس لیے اس میں بھی زمان خالص کی خصوصیات موجود ہیں، مثلاً آزادی اور خلاقی۔ اور خلاقی کی فطرت میں اعادہ و تکرار نہیں ہے، تکرار میکانکی عمل کی خصوصیت ہے۔ زندگی کی اس خصوصیت کو سامنے رکھ کر اگر اس کا مطالعہ کیا جاتا تو اس کی ماہیت کو بخوبی سمجھا جا سکتا تھا لیکن بدقسمتی سے سائنس نے مطالعے کی جو راہ منتخب کی وہ میکانکی ہے۔ ایک طرف زندگی ہے جس میں شدید قسم کا احساس خود اختیاری پایا جاتا ہے اور اس کی حالت پہلے سے متعین نہیں ہے اور دوسری طرف طبیعی سائنس ہے جس کا مدار تجربات کی یکسانیت پر ہے یعنی میکانکی تکرار کے قوانین۔ یہی وجہ ہے کہ ماہرین حیاتیات کی نظر ہمیشہ زندگی کے ادنیٰ مظاہر پر ہوتی ہے جن کے اعمال و عادات میکانکی اعمال سے مشابہت رکھتے ہیں اور انھی کی روشنی میں وہ زندگی کی میکانکی تشریح کرتے ہیں اور نتیجتاً

اس کی ماہیت کے ادراک سے قاصر ہیں۔ لیکن اگر وہ خود اپنی زندگی کا مطالعہ کریں، مثلاً اپنے شعور کا جائزہ لیں کہ وہ کس طرح آزادانہ بعض باتوں کو قبول کرتا اور بعض باتوں کو رد کرتا ہے، کس طرح ماضی اور حال کا جائزہ لیتا اور مستقبل کا تصور کرتا ہے تو وہ میکانکی اصول و تصورات کے نقص وناتمامی کو بآسانی محسوس کرلیں گے۔ (اعظمی، ۲۰۰۱ء، ص ۸۶-۸۷)

جبکہ علامہ اقبال کا یہ موقف ہرگز نہیں کہ ماہیتِ وجود زمانِ خالص ہے، بلکہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ زندگی کے تخلیقی اور آزادانہ پہلو کو سمجھنے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ اقبال نے زندگی کو ایک تخلیقی قوت کے طور پر پیش کیا گیا ہے، جو میکانکی تکرار سے آزاد ہے اور اس میں خلاقیت کی وہ خصوصیت موجود ہے جو ہر قسم کے میکانکی اصولوں سے بالاتر ہے۔ ان کے مطابق، طبیعی سائنس کے میکانکی اصول زندگی کی حقیقی ماہیت کا ادراک کرنے میں ناکام رہتے ہیں کیونکہ وہ زندگی کے ان ادنیٰ مظاہر پر زور دیتی ہے جن میں تکرار کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ زندگی کے تخلیقی اور خود اختیاری پہلو کو سمجھنے کے لیے انسان کو اپنے شعور کا گہرائی سے مطالعہ کرنا چاہیے۔ یوں، زندگی کو محض زمانِ خالص قرار دینا اقبال کے تصورِ وجود کی تشریح کو محدود کر دیتا ہے، جبکہ ان کے نزدیک زندگی ایک تخلیقی اور خود مختار حقیقت ہے۔

الغرض یہاں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ایک غلط نقطہ نظر اختیار کرنے سے ساری تعبیرات غلط ہوتی چلی جاتی ہیں۔ علامہ اقبال نے کہاں لکھا ہے کہ ماہیئت وجود زمان خالص ہے۔ کاش الطاف احمد اعظمی علامہ اقبال کی وہ عبارت بھی یہاں بیان کر دیتے جو علامہ اقبال نے وجود اور زمان خالص کے تعلق کو بیان کرتے ہوئے لکھی۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال کا موقف بالکل مختلف ہے جبکہ الطاف احمد اعظمی کی تفہیم درست نہیں ہے۔ اگرچہ علامہ کے بنیادی نقطہ نظر کہ زندگی کو میکانکیت کے جبر سے ماورا ہونا چاہیے کو ہی الطاف احمد اعظمی بیان کرتے چلے جا رہے ہیں لیکن چونکہ بنیاد عدم تفہیم پر استوار ہے لہٰذا اس موقف کو لے کر چلنے سے جو نتائج اخذ کرنے درکار تھے الطاف احمد اعظمی ان تک نہیں پہنچ پائے۔

کائنات کی تخلیق، حقیقت زماں اور انسانی انا کے تعلق کو بیان کرتے ہوئے جو کچھ خطبات سے الطاف احمد اعظمی نے اخذ کیا ہے اسے وہ یوں بیان کرتے ہیں:

کائنات کی حرکت فی الزمان میں کوئی مقصدیت نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ وہ پہلے سے کسی بنے بنائے نقشے کے مطابق مصروف گردش ہے اور ایک متعین منزل کی طرف تمام مخلوقات کو اپنے جلو میں لیے ہوئے رواں دواں ہے۔ اس تحدید و تعیین سے عالم کی اپج اور تخلیقی قوت کی نفی ہوتی ہے۔ فی الواقع عالم کی پہلے سے نہ کوئی متعین منزل ہے اور نہ کوئی متعین غایت۔ وہ اپنے مقاصد کو خود منتخب کرتا اور ماضی کے تجربات کی روشنی میں حال کے اغراض کی تکمیل کرتا ہے۔ قرآن مجید کے تصور کائنات سے یہ بات بعید تر ہے کہ اس کو ازل سے کسی معین نقشے کے مطابق تعمیر قرار دیا جائے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ قرآن کے بیان کے مطابق کائنات اضافہ پذیر ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کو اس کا خالق مکمل کر کے اس سے دست کش ہو چکا ہے اور اب یہ مردہ اور جامد مادہ کی صورت میں فضائے ناپیدا کنار کے اندر پھیلی ہوئی ہے اور اس میں زمان کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اس بحث سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقت مطلقہ زمان مطلق خالص ہے جس میں فکر، حیات اور غایت باہم دگر مدغم ہو کر عضوی وحدت بناتے ہیں۔ اس نوع کی وحدت ایک ایسے نفس کے اندر ہی متصور ہے جو محیط کل ہو یعنی تمام انفرادی زندگی اور فکر کا حقیقی منبع و ماخذ۔ برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان خالص کو نفس سے مقدم سمجھ لیا۔ تمام اشیاء و حوادث کا جامع نہ تو مکان خالص ہو سکتا ہے اور نہ زمان خالص (Pure Time) یہ خصوصیت صرف باطنی نفس میں ہے۔ زمان خالص کے اندر نفس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے، اور نفس وہ ہے جو "میں ہوں" کہہ سکے۔ حقیقی معنی میں وجود کا اطلاق صرف اس ہستی پر ہوتا ہے جو "میں ہوں" ( I am ) کی صفت رکھتی ہو۔ عرصہ موجودات میں کسی شے کا درجہ اس بات سے متعین ہوتا ہے کہ اس میں احساس انا کس درجہ کا ہے؟

ہم "میں ہوں" کہتے ہیں لیکن یہ دعوائے خودی آزاد حیثیت نہیں رکھتا بلکہ انا اور غیر انا (Self And Not Self) کے فرق و امتیاز سے پیدا ہوتا ہے۔ انائے مطلق یعنی خدا جیسا کہ قرآن میں ہے، تمام عوالم سے کنارہ کش ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس کا کوئی غیر نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نفس محدود کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ ہم جس کو نیچر یا غیر انا کہتے ہیں وہ حیات الٰہی میں ایک لمحہ گزراں ہے۔ خدا کی خودی آزاد اور مطلق ہے اس لیے ہمارے

لیے ممکن نہیں کہ ہم انائے مطلق کا کامل ادراک کر سکیں۔ قرآن مجید میں ہے: لیس کَمِثْلِہٖ شَیءٌ اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ سنتا اور دیکھتا ہے۔ نفس کا تصور سیرت یعنی اعمال وخصائل کی یکسانی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ (اعظمی، ۲۰۰۱ء، ص۹۱-۹۲)

یہاں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ الطاف احمد اعظمی کا استنباط علامہ اقبال کے بیان کردہ موقف سے بالکل مختلف ہے۔ یہ کہنا کہ کائنات کی حرکت فی الزماں میں کوئی مقصدیت نہیں، علامہ اقبال کے موقف سے میل نہیں کھاتا۔ کائنات کے منفی امکانات کا ظہور کے حوالے سے متعین نہ ہونا اور بات ہے اور کائنات کی حرکت فی الزماں کا بامقصد ہونا اور۔ یہ دو مختلف حقائق ہیں جن کو الطاف احمد اعظمی نے اپنے بیان میں خلط ملط کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آگے چل کر اسی مذکورہ بالا اقتباس میں الطاف احمد اعظمی حقیقت کو زمان خالص قرار دے رہے ہیں بلکہ زمان مطلق خالص تک کہہ دیتے ہیں حالانکہ علامہ حقیقت کے زماں کو زمان خالص کہتے ہیں۔ حقیقت کے زماں کا زمان خالص ہونا اور حقیقت کا خود زمان خالص ہونا دو مختلف بیانات ہیں جن کے اپنے اپنے مضمرات اور نتائج ہیں۔

علامہ اقبال کے خطبات میں فکری مباحث میں ایک اور اہم مبحث فکر اور وجود کی وحدت بھی ہے۔ ڈاکٹر محمد عارف خان فکر اور وجود کی وحدت کی جس طرح سے توضیح کی ہے اس میں اور علامہ اقبال کے موقف میں بعد المشرقین ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے بارے میں پہلے سے موجود کلامی دلائل کو جس طرح علامہ اقبال نے موضوع بحث بناتے ہوئے ان کی موثریت کو فکر اور وجود کے تعلق کے ساتھ مربوط کر کے بیان کیا ہے یہ پہلو اکثر شارحین کے ہاں ناقابل فہم رہا ہے۔ ڈاکٹر محمد عارف خان نے اس نکتے کو زیر بحث لاتے ہوئے لکھا:

علامہ اس دلیل کو بھی کونی دلیل سے ملتی جلتی قرار دیتے ہیں کہ کسی ہستی کا تصور ہونا ایک بات ہے اور یہ جان لینا کہ اس وجہ سے اس کا خارجی وجود بھی ہو گا درست نہیں ہے البتہ اس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہستی کامل کے تصور میں وجود شامل ہے۔ لیکن اس کے تصور اور معروض کے تصور میں فاصلہ رہ جاتا ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ دلیل ایک مغالطہ پیدا کرتی

ہے۔ ایسا نہیں کہ اس کی حیثیت اُس عامل کی طرح ہے جو خارج سے اشیا کی ترکیب میں حصہ لے رہا ہے۔ بلکہ یہ ایسی قوت ہے جو اپنی صورت کی آپ صورت گر ہے ایسی صورت میں فکر و تصور کا وجود اشیا کی اصلیت سے الگ نہیں ہو گا۔ تصور یا خیال چیزوں کی اصل فطرت سے الگ کوئی شے نہیں ہے بلکہ وہی ان کی اصل بنیاد اور جوہر ہے اور یہ آغاز سے ہی اشیا کی رگ وپے میں جاری ہے اور ٹھہرائے ہوئے مقصد کے مطابق بتدریج آگے بڑھ رہا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ انسان ارتقا کی جس منزل میں ہے اس میں فکر اور وجود کا امتیاز ناگزیر ہے۔ دوئی یا ثنویت کا اظہار اس موقع پر اگر سامنے ہے تو یہ ضروری نہیں کہ تجربہ کے بعد ایک وحدت ثابت نہ ہو۔ دلیل وجودی اور غایتی میں اگر معنی پیدا ہوں گے تو اس خیال سے کہ انسانی ارتقا کی یہ آخری منزل نہیں ہے اور یہ کہ فکر اور وجود اپنی اصل میں ایک ہیں اور قرآن کے مطابق جو اول بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر اور باطن بھی۔ (عارف خان، ۲۰۱۹ء، ص۹۷)

یہاں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال کے بیان کیے ہوئے تصور کی تفہیم ڈاکٹر محمد عارف خان نے اس طرح کی ہے کہ تصور یا خیال ہی چیزوں کی اصل فطرت بنیاد جوہر ہے جو آغاز سے اختتام تک اشیاء کے رگ وپے میں جاری وساری ہے۔ کیا علامہ کا مقصود یہی ہے؟ پھر انہوں نے یہ بات کہہ کر کہ انسان ارتقا کی جس منزل میں ہے اس میں فکر اور وجود کا امتیاز ناگزیر ہے اور انسان کے ارتقا کے نتیجے میں ضروری نہیں کہ تجربہ کے بعد یہ وحدت ثابت نہ ہو جائے پھر اس کے لیے قرآن مجید کی آیت اول آخر ظاہر باطن کو بھی ڈاکٹر محمد عارف خان یہاں لائے ہیں۔ لیکن ان تینوں باتوں میں ربط کیا ہے اس کی وضاحت انہوں نے نہیں کی۔ یعنی علامہ اقبال ہی کی بیان کی ہوئی حقیقت کو الفاظ کے تغیر و تبدل کے ساتھ انہوں نے بیان تو کر دیا ہے لیکن اس کا حاصل سوائے خلط مبحث اور بے ربط بیان کے کچھ نہیں نکلتا۔

علامہ اقبال نے فلسفہ کو مذہب کا خلط بیان کرتے ہوئے خطبات میں ایک بنیادی نکتہ یہ بیان کیا کہ فلسفہ حقیقت کا ایک فاصلے پر رہتے ہوئے ادراک کرنا جبکہ مذہب حقیقت سے ہم آغوش ہونے کا نام ہے چونکہ دونوں میادین کی آرزو اور ہدف مختلف ہے لہٰذا ان کا طریق جستجو بھی مختلف ہے

لیکن ڈاکٹر محمد عارف خان نے فلسفہ اور مذہب کے طریق جستجو کے فرق کو جس طرح بیان کیا ہے وہ خطبات میں بیان کی گئی تفصیل سے میل نہیں کھاتا۔

ڈاکٹر محمد عارف خان نے علامہ اقبال کے ہاں فلسفہ اور مذہب کے طریق تحقیق و جستجو کے فرق کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

> علامہ کا موقف ہے کہ فلسفہ عقلی ادراک کے حقائق سے عبارت ہے اور دوسرا مشاہدہ کرتا ہے اور اُسے اس بات کی پرواہ نہیں کہ تصور سے بلند جانا چاہیے۔ یہ عمل دراصل تجربات کو ایک تنظیم میں لا سکتا ہے۔ فلسفہ حقیقت کے مشاہدہ کا خواہش مند ہے اور مذہب رشتہ تلاش کرتا ہے۔ فلسفہ ایک فکر ہے اور مذہب زندہ تجربہ ہے۔ تعلق و قربت کی تلاش ہے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ فکر اپنی حدود سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے، اس میں کامیابی اس دینی روش سے ملے گی جسے مذہب دعا کہتا ہے اور جو نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لب مبارک پر دم آخر تھی۔ (عارف خان، ۲۰۱۹ء، ص ۱۴۷)

اس اقتباس میں موجود التباسات قاری کو کسی نتیجے تک نہیں پہنچاتے۔ مثلاً یہ کہنا کہ فلسفہ عقلی ادراک سے عبارت اور دوسرا مشاہدہ کرتا ہے، دوسرے سے کیا مراد ہے؟ کیا دوسرے سے مراد فلسفہ ہے یا کوئی اور ذریعہ علم؟ یہ کہنا کہ اسے اس بات کی پرواہ نہیں کہ تصور سے بلند جانا چاہیے۔ کسے پرواہ نہیں اور تصور سے بلند جانے سے کیا مراد ہے؟ تصور سے بلند ہونے کے بعد وہ کون سا درجہ فہم ہو گا جو تصور سے ماورا ہو گا اور تصور اس کے ماتحت رہے گا پھر یہ کہنا یہ عمل دراصل تجربات کو تنظیم میں لا سکتا ہے۔ اس عمل سے کیا مراد ہے؟ کیا اس سے مراد تصور سے بالاتر ہونا ہے یا فلسفے کے عقلی ادراک کا علم ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہنا کہ فلسفہ حقیقت کے مشاہدے کا خواہش مند ہے، علامہ اقبال کے موقف کے بالکل خلاف ہے۔ حالانکہ علامہ اقبال تو کہتے ہیں:

> Philosophy is an intellectual view of things. It sees Reality from a distance as it were. (Iqbal, 2003, 49)

یعنی علامہ اقبال کے نزدیک تو فلسفہ مشاہدے کا خواہش مند ہر گز نہیں بلکہ وہ صرف عقلی سطح پر ایک فاصلے پر رہتے ہوئے حقیقت کی تفہیم کی کوشش کرتا ہے۔ مشاہدہ تو مذہب کی

آرزو ہے اور یہ مذہب سے مراد بھی روایتی مذہب ہر گز نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے خطبات میں جابجا اس بات کی وضاحت کر رکھی ہے۔ تعلق و قربت خداوند کے لیے یہاں ڈاکٹر صاحب نے فکر کو اپنی حدود سے آگے بڑھنے کی کوشش کا ذکر کیا ہے۔ فکر اپنی حدود سے کیسے بڑھے گی فکر؟ فکر کی وہ کون سی حدود ہیں جن سے آگے بڑھنا ہے اور آگے بڑھنے کے بعد فکر کا رویہ، درجہ اور طریق و منہج عمل کیا ہو گا؟ ان نکات پر یہاں کوئی بات نہیں کی گئی۔ یعنی علامہ اقبال ہی کے اجمال کو ایک لفظی تغیر کے ساتھ جس میں خلط مبحث کا اضافہ بھی ہو گیا ہے، یہاں بیان کر دیا گیا ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک علم استدلالی کے مقابلے میں مذہبی تجربے کی اہمیت کیا ہے، اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر آصف اعوان لکھتے ہیں:

> اقبال کے پہلے خطبے کا نام "علم اور مذہبی تجربہ" ہے۔ خطبے کا اصل عنوان بزبانِ انگریزی اِس طرح ہے:
>
> "Knowledge and Religious Experience"
>
> سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کیا ہے؟ اور مذہبی تجربہ کیا ہے؟ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہو گا کہ علم دراصل ذہنِ انسانی کی اُس کاوش کا نام ہے جو وہ اپنی ذات اور اپنے اِرد گرد پھیلے ہوئے ماحول یا بالفاظِ دیگر مادی کائنات کے بارے میں صحیح صحیح فہم پیدا کرنے کے لیے کرتا ہے۔ ذہنِ انسانی کی اِس کوشش اور کاوش سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ایک طرف تو انسان کا نفسِ مدرکہ ہے جس کے اندر جاننے اور سمجھنے کی جستجو ہے اور دوسری طرف اشیا و مظاہر پر مبنی یہ کائنات ہے کہ جسے انسانی نفسِ مدرکہ کے مقابلے میں شے مدرک کی حیثیت حاصل ہے۔ گویا انسانی نفسِ مدرکہ اور شے مدرک میں شاہد و مشہود اور ناظر و منظور کا رشتہ و تعلق پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شے مدرک یا مشہود و منظور وجود اور اُس کی نوعیت کو پرکھنے میں ہمیں کوئی دِقت نہیں ہوتی کیونکہ یہ وجود ہماری ذات یعنی نفسِ مدرکہ سے خارجی سطح پر واقع ہوتا ہے، مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نفسِ مدرکہ کیا ہے جو دیکھتا ہے اور پرکھنے کی کوشش کرتا ہے؟ میرا قلم میرے سامنے ہے اور میرے ہاتھ کی گرفت میں ہے لیکن جو حقیقت اِس

قلم اور ہاتھ کی حقیقت کو جانتی اور بیان کرتی ہے وہ کیا ہے؟ اُس کی نوعیت کیا ہے؟ اُس حقیقت کا مادی حقیقتوں سے تعلق کیا ہے؟ یہ ایسے تڑپانے اور بے چین کرنے والے سوالات ہیں جن پر ہمیشہ انسان نے بہت سوچا اور صدیوں غور کیا لیکن سوائے حیرت کے کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکا۔ اقبال کے نزدیک اِس حیرت کی وجہ یہ ہے کہ انسان اِس حقیقت سے آگاہ نہ ہو سکا کہ انسانی عقل و دانش کی دو سطحیں ہیں:

اک دانش نورانی، اک دانش برہانی

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

جوہرِ　نوریست　اندر　خاکِ　تو
یک　شعاعش　جلوہ　ادراکِ　تو

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

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

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

اقبال کے نزدیک عقل سے حاصل ہونے والے علم کی حیثیت ایک ایسے ”چراغِ راہ گزر“ کی ہے جس کی روشنی میں انسان کبھی منزلِ حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ اقبال عقل کو ”حجابِ اکبر“ کا نام دیتے ہیں۔

درج ذیل متن کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک پیراگراف لکھیں کہ اس تحریر سے نہ صرف علم استدلالی کے مقابل مذہبی تجربے کا مفہوم واضح نہیں ہوتا بلکہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ علامہ اقبال نے عقل کو "حجاب اکبر" قرار دیا ہے:

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

"Knowledge and Religious Experience"

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

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

اک دانش نورانی، اک دانش برہانی

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

جوہرِ نوریست اندر خاکِ تو
یک شعاعش جلوہ ادراکِ تو

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

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

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

اقبال کے نزدیک عقل سے حاصل ہونے والے علم کی حیثیت ایک ایسے ”چراغِ راہ گزر“ کی ہے جس کی روشنی میں انسان کبھی منزلِ حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ اقبال عقل کو ”حجابِ اکبر“ کا نام دیتے ہیں۔ (اعوان، ۲۰۰۸ء، ص ۱-۵)

اس اقتباس کے تجزیے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگرچہ اس میں اقبال کے ہاں عقل (دانشِ برہانی) اور وجدان یا مذہبی تجربے (دانشِ نورانی) کے درمیان فرق کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن اس وضاحت کے باوجود مذہبی تجربے کی حقیقی نوعیت اور اس کا علمی مقام پوری طرح روشن نہیں ہو پاتا۔ مزید بر آں، یہ کہنا کہ اقبال نے عقل کو ”حجابِ اکبر“ قرار دیا ہے، درست نہیں۔ اقبال عقل کو یکسر رد نہیں کرتے بلکہ اسے زندگی کے سفر میں ایک "چراغِ راہ" مانتے ہیں —یعنی ایسا ذریعہ جو ظاہری حقیقتوں کی تفہیم میں معاون ہے، مگر اس کی حدود بھی متعین ہیں۔ اقبال کے نزدیک دانشِ برہانی اور دانشِ نورانی ایک دوسرے کی ضد یا متقابل نہیں، بلکہ دونوں انسان کی ادراکی صلاحیتوں کے مختلف مدارج یا پہلو ہیں۔ ان کے نزدیک عقل وجدان کی دشمن نہیں بلکہ اس کی ظاہری سطح ہے۔ لہٰذا، اقبال کی فکر میں عقل کو "حجابِ اکبر" کہہ کر اس کا کلی انکار کر دینا نہ صرف ان کی متوازن فکری ساخت کی غلط تعبیر ہے بلکہ اس سے مذہبی تجربے کی بھی سطحی تفہیم جنم لیتی ہے، جو اقبال کی روحانی بصیرت اور فکری وسعت کے منافی ہے۔

پہلے خطبے میں علامہ اقبال نے شاعری، فلسفہ اور مذہب کے فرق کو بیان کرتے ہوئے جب ایمان پر گفتگو شروع کی ہے تو ایمان کے ان خصائص کو نمایاں کیا ہے جن کا ادراک یا احاطہ شاعری اور فلسفے کی حدود سے باہر ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایمان کی اپنی منطق یا عقلیت ہے جو خواجہ فرید الدین عطار کے الفاظ میں جیسا کہ علامہ اقبال نے بیان کیا ہے فلسفہ کی گرفت میں آئے بغیر اپنے راستے پر چلتے ہوئے منزل کو پالیتا ہے لیکن ڈاکٹر آصف اعوان نے مابعد الطبیعیات کے اندر عقلی مابعد الطبیعیات کا دروازہ کھولتے ہوئے فلسفے کو یہ منصب دے دیا ہے کہ وہ ایمان کو بھی عقلی رنگ میں بیان کر دے جس کی کوئی تائید خطبات سے میسر نہیں آتی۔ ڈاکٹر آصف اعوان لکھتے ہیں:

سب سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ عقلی مابعد الطبیعیات(Rational Metaphysics) کیا ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ طبیعیات(Physics) کا تعلق مادی دُنیا(Physical World) کے

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

The ages of faith are the ages of rationalism.

گویا جس قدر کسی عہد میں مذہبیت کا زیادہ دَور دورہ ہوتا ہے۔ اُسی قدر اُس عہد میں مابعد الطبیعیاتی مباحث زیادہ عام ہوتے ہیں، چنانچہ اِن مباحث کو عقلی بنیادیں فراہم کرنے کے لیے فلسفیانہ عقلی و شعوری مساعی عمل میں آتی ہے تاکہ مابعد الطبیعیاتی حقائق کو عقل و خرد کے دائرے میں داخل کیا جا سکے۔ اس عمل کو عقلی مابعد الطبیعیات (Rational Metaphysics) کہتے ہیں۔ فلسفے کا یہی عقلی مابعد الطبیعیاتی عمل ہے جس کی بدولت فلسفہ نہ صرف ہمارے دِینی و دنیوی تجربے کے اضدادی پہلوؤں میں تطبیق پیدا کرتا ہے، بلکہ اُس ماحول کی بھی توجیہ کرتا ہے جس میں انسانیت اپنے آپ کو موجود پاتی ہے یوں فلسفہ عقیدہ و

ایمان کو عقلی رنگ عطا کر کے ایک بہت بڑی خدمت انجام دیتا ہے تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ فلسفہ کو مذہب پر برتری حاصل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

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

گویا اقبال کے نزدیک عقائد کو عقلی رنگ عطا کرنے کی خدمت کا مطلب یہ نہیں کہ فلسفہ کو مذہب پر فضیلت حاصل ہے۔ (اعوان، ۲۰۰۸ء، ص ۱۰-۱۱)

یہاں فلسفے کے کردار کو ضرورت سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے، یہاں تک کہ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ فلسفہ ایمان کو "عقلی رنگ" عطا کرتا ہے۔ درحقیقت، یہ ایک مغالطہ ہے۔ فلسفہ کا دائرہ عقل و استدلال تک محدود ہے، جبکہ ایمان ایک وجدانی، باطنی اور قلبی تجربہ ہے جو عقلی مقدمات یا منطقی دلائل کا محتاج نہیں۔ فلسفہ محض ایمان کے تجربے کو عقلی زبان اور اصطلاحات میں بیان کرنے کا ایک اسلوب فراہم کرتا ہے، لیکن وہ ایمان کی اصل حقیقت کو پیدا یا مکمل نہیں کر سکتا۔ فلسفہ انسانی شعور میں ایمان کی تعبیر کا ذریعہ تو بن سکتا ہے، مگر وہ اس کیفیتِ یقین، تسلیم اور روحانی وابستگی کو کبھی بھی اپنے عقلی سانچے میں پوری طرح سمو نہیں سکتا۔ علامہ اقبال نے بھی اسی جانب اشارہ کیا ہے کہ وجدان، عشق اور ایمان کا سرچشمہ انسانی ذات کے اس مقام سے پھوٹتا ہے جہاں عقل کی گرفت ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ کہنا کہ فلسفہ ایمان کو عقلی رنگ دیتا ہے، دراصل ایمان کی روحانی نوعیت کو اس کے اصل ماخذ یعنی دل اور روح سے ہٹا کر عقل کے تابع کرنے کی غیر مناسب کوشش ہے۔

معتزلہ کے طریقِ جستجو، طریق تحقیق، نقطہ نظر اور فکر و فلسفہ کو بھی علامہ اقبال نے موضوع بنایا ہے۔ ڈاکٹر آصف اعوان معتزلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ معتزلہ بیک وقت حسی تجربے اور باطنی تجربے کے منکر تھے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس کی کوئی تائید میں خطبات کی کوئی عبارت یا سیاق و سباق فراہم کرتا ہے؟ ڈاکٹر آصف اعوان کے بقول:

اقبال کی رائے میں معتزلہ نے مذہب کو محض عقائد پر مبنی خیالی تصورات کا ایک ڈھانچہ تصور کیا اور اِس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ اِن مذہبی عقائد کا زندگی کے معنی و مفہوم کو متعین کرنے اور زندگی کے اندر ولولہ اور طاقت و توانائی پیدا کرنے میں کتنا بڑا کردار ہے۔ معتزلہ نے خالصتاً منفی طرزِ عمل اختیار کرتے ہوئے مذہب کو محض منطقی تصورات کا ایک نظام بنا کر رکھ دیا اور حقیقتِ مطلق (خدا) تک رسائی کے اُن تمام غیر عقلی طریقوں، تصوف اور وجدان وغیرہ کی طرف کوئی توجہ نہ دی جن کا تعلق باطنی تجربے سے ہے اور جو صوفیا کے نزدیک عرفانِ ذاتِ حق کے سب سے موئثر ذرائع ہیں۔ دراصل معتزلہ کسی بھی قسم کے حسی تجربے کے نتائج پر اعتماد نہ کرتے تھے، چاہے اِس حسی تجربے کا تعلق خارجی دُنیا سے ہو یا شخصیت کے باطنی پہلو سے۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی منطق کے پرستاروں کا دھیان نہ تو مظاہرِ فطرت کی بوقلمونی کی طرف جاتا ہے اور نہ ہی شخصیت کے باطنی پہلو سے تعلق رکھنے والے تجربات اُن کی توجہ کا مرکز بنتے تھے۔ معتزلہ مکتبہ فکر کے اِس طرزِ عمل کے برعکس اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فکر کا سائنسی یا مذہبی علمی دُنیا کے ٹھوس تجربات سے الگ رہ کر پرواز چڑھنا ممکن نہیں اور اقبال کی رائے میں یہی وہ نکتہ ہے جسے معتزلہ سمجھنے میں ناکام رہے۔
(اعوان، ۲۰۰۸ء، ص ۲۷-۲۸)

اس اقتباس میں اگرچہ معتزلہ پر مذہب کو محض عقلی و منطقی تصورات تک محدود کر دینے کا اعتراض کیا گیا ہے، تاہم اس تجزیے میں ایک اہم پہلو نظر انداز ہو گیا ہے جو علامہ اقبال کی فکر کا مرکزی نکتہ ہے: وہ یہ کہ جب مذہب کو حسی و باطنی تجربے سے کاٹ کر محض ایک نظری یا منطقی قضیہ بنا دیا جائے تو وہ ایمان کی روحانی فعلیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایمان ایک زندہ تجربہ ہے، جو فرد کی پوری شخصیت کو متحرک کرتا ہے، اس کے اندر تخلیقی قوت، اخلاقی بصیرت اور باطنی ارتقاء پیدا کرتا ہے۔ معتزلہ نے حسی تجربے کو رد کر کے مذہب کو عقیدے سے جدا کر دیا، یوں وہ ایمان جس نے مذہب کو زندگی میں اتارنا تھا، محض ایک غیر موئثر نظریہ بن کر رہ گیا۔ یہاں اگرچہ اقبال کے اس نکتۂ نظر کا حوالہ دیا گیا ہے کہ فکر کا تجربے سے الگ رہ کر ارتقاء ممکن نہیں، مگر ساتھ ہی یہ تاثر بھی دیا گیا ہے کہ مذہبی عقائد اپنی جگہ پر منطقی

ساخت میں بھی معتبر ہو سکتے ہیں، جو اقبال کے تصورِ ایمان و مذہبی تجربے کی گہرائی کو سطحی بنا دیتا ہے۔ اقبال دراصل مذہب کی منطقی یا فلسفیانہ توجیہ کے نہیں بلکہ اس کے انفرادی، عملی اور باطنی تجربے کے قائل ہیں، جو یہاں نظر انداز ہو گیا ہے۔

خطباتِ اقبال کی شرح ایک نہایت سنجیدہ علمی، فکری اور اجتہادی عمل ہے، جس کے لیے محض فلسفیانہ یا ادبی فہم کافی نہیں، بلکہ ایک ہمہ گیر اور بین الاذہانی صلاحیت کی ضرورت ہے۔ موجودہ شروحات میں پائے جانے والے فکری مغالطے اور تفسیری ابہام اس امر کا ثبوت ہیں کہ اب تک کی تشریحات اس عظیم فکری سرمایہ کا حق ادا نہیں کر سکیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ خطباتِ اقبال کی شرح کے لیے پہلے واضح اصول و ضوابط مرتب کیے جائیں، تاکہ تشریح محض رائے آرائی نہ ہو بلکہ اقبال کی منہجِ فکر کی روشنی میں ہو۔ مستند ماہرینِ اقبالیات کو چاہیے کہ وہ موجودہ شروحات کا تنقیدی جائزہ لیں اور ان میں موجود فکری و مفہومی لغزشوں کو آشکار کریں تاکہ قارئین کو اصل فکرِ اقبال تک رسائی حاصل ہو سکے۔ مزید برآں، شرح کا عمل اس طرح ہونا چاہیے کہ خطبات کے مضامین کو اقبال کی شاعری اور دوسری نثری تحریروں سے ہم آہنگی کے ساتھ پیش کیا جائے، تاکہ ان کی فکری وحدت اور ارتکاز نمایاں ہو۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شرح کے لیے علمی اہلیت کا تعین ضروری ہے—ایسے شارحین کو آگے آنا چاہیے جو اسلامی علوم، مغربی فلسفہ، تصوف اور اقبال کے پورے فکری ورثے پر گہری نظر رکھتے ہوں، تاکہ شرح کا عمل محض رسمی یا معلوماتی نہ ہو، بلکہ اقبال کے پیغام کے عملی، تہذیبی اور روحانی اثرات کو اجاگر کرنے کا ذریعہ بن سکے۔

# کتابیات


1. Iqbal, Allama Muhammad, *the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 2003, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

۲. اعظمی، الطاف احمد، (۲۰۰۱ء)، خطبات اقبال - ایک مطالعہ، فخر الدین علی احمد میموریل کمیٹی، لکھنو

Azmi, Altaf Ahmad, (2001), *Khutbat Iqbal - Aik Mutala*, Fakhruddin Ali Ahmad Memorial Committee, Lucknow

۳. اعوان، محمد آصف، ڈاکٹر، (۲۰۰۸ء)، اقبال کا پہلا خطبہ–علم اور مذہبی تجربہ–تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

Awan, Muhammad Asif, Doctor, (2008), *Iqbal ka Pehla Khutba – Ilm aur Mazhabi Tajurba* – Tehqiqi wa Tazihhi Mutala, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

۴. عارف، محمد، خان، پروفیسر ڈاکٹر، (۲۰۱۹ء)، مباحث خطبات اقبال، بک کارنر، جہلم

Arif, Muhammad Khan, Professor Doctor, (2019), *Mabahith Khutbat Iqbal*, Book Corner, Jhelum