اقبال کا تصوّرِ کشف

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کی روشنی میں تجزیاتی مطالعہ

شاہدہ رسول

Marfat.com

Marfat.com

اقبال کا تصوّرِ کشف

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کی روشنی میں تجزیاتی مطالعہ

شاہدہ رسول

مقتدرہ قومی زبان ☆ پاکستان

۲۰۱۲ء

Marfat.com

جملہ حقوق بہ حق مقتدرہ قومی زبان محفوظ ہیں ©

سلسلہ اشتراک وتعاون: ۵

عالمی معیاری کتاب نمبر ۹-۵۰۵-۴۷۴-۹۶۹-۹۷۸ ISBN

طبع اول : ۲۰۱۲ء

تعداد : ۵۰۰

قیمت : ۲۰۰/- روپے

ناشر

ڈاکٹر انوار احمد

(صدر نشین)

مقتدرہ قومی زبان

ایوانِ اردو، پطرس بخاری روڈ، ایچ۔۸/۴، اسلام آباد، پاکستان

فون: ۰۵۱-۹۲۵۰۳۰۸ فیکس: ۰۵۱-۹۲۵۰۳۱۰

ای میل: ahmadanwaar49@yahoo.com

یہ کتاب مقتدرہ قومی زبان اور مثال پبلشرز فیصل آباد کے اشتراک وتعاون سے شائع کی جا رہی ہے۔

Marfat.com

والدہ محترمہ کے نام

Marfat.com

PALLAB
UNIVERSITY
LIBRARY

Marfat.com

فہرست ابواب

پیش لفظ ڈاکٹر انوار احمد
۷

دیباچہ شاہدہ رسول
۸

باب اوّل
خطباتِ اقبال کی اہمیت وضرورت
۱۱

باب دوم
اسلام کا تصوّرِ کشف والہام اور حقیقتِ وحی
۲۹

باب سوم
اقبال کا تصوّرِ کشف، وحی اور الہام
(اُن کے خطبات کی روشنی میں)
۵۵

باب چہارم
اقبال کے تصوّرِ کشف پر اعتراضات کا جائزہ
۹۵

باب پنجم: محاکمہ
۱۲۳

کتابیات
۱۲۹

Marfat.com

Marfat.com

پیش لفظ

شاہدہ رسول ایک ایسی بہادر بچی ہے، جس نے بصارت سے محرومی کو اپنے پاؤں، قلم اور ذہن کی زنجیر نہیں بننے دیا۔ اس نے ایم۔ اے اردو بڑے اعزاز کے ساتھ بہاء الدین زکریا یونیورسٹی سے کیا، تب اس نے رضا علی عابدی کی افسانہ نگاری پر تحقیقی مقالہ لکھا تھا۔ اس نے ایم فل اردو بھی اسی یونیورسٹی سے کیا اور جو مقالہ اس نے لکھا، وہ اب مقتدرہ قومی زبان سے شائع ہو رہا ہے اور یہ محض حُسنِ اتفاق ہے کہ اسے اشاعت کی سعادت بھی اس ادارے کو مل رہی ہے، جس سے میں وابستہ ہوں۔

وہ اسلام آباد کے ایک کالج میں تدریسی فرائض بھی ادا کر رہی ہے اور اسلامک انٹرنیشنل یونیورسٹی اسلام آباد سے پی ایچ ڈی بھی کر رہی ہے، قدرت نے اسے جو بصیرت اور تجزیاتی صلاحیت دی ہے، وہ قابلِ رشک ہے، پھر وہ اپنے ساتھ ایک کتاب خواں کو رکھتی ہے اور کبھی اپنے اُوپر نئی کتب کے پُراشتیاق مطالعے کا دروازہ بند نہیں کرتی۔

شاہدہ رسول کے لیے بہت دعائیں اور ان سب کے لیے بھی جو خرید کر یہ کتاب پڑھیں گے۔

ڈاکٹر انوار احمد

Marfat.com

دیباچہ

اقبال کا تصورِ کشف، وحی اور الہام، اس کتاب کا موضوع ہے۔ اقبال پر اب تک اتنا کام ہو چکا ہے کہ مزید کام کی گنجائش نہیں ہے۔ اس کے باوجود میری خواہش تھی کہ اقبال کے فلسفے کے کسی ایک پہلو پر کام کروں۔ دورانِ تحقیق ڈاکٹر انوار احمد نے ڈاکٹر جاوید اقبال کے حوالے سے بتایا کہ وہ اقبال کے خطبات کے حوالے سے اب تک کیے جانے والے تحقیقی کام سے مطمئن نہیں ہیں۔ بالخصوص پہلے خطبے میں جہاں انھوں نے سورۂ حج کی آیت کا حوالہ دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ واردات روحانی میں شیطان کی افترا پردازی کی گنجائش رہتی ہے۔

اس حوالے سے انھوں نے بتایا کہ ناسخ و منسوخ کی بحث ایک بالکل جداگانہ حیثیت کی حامل ہے اور اقبال مغربی شاعر کالرج سے متاثر ہیں۔

خطباتِ اقبال کا مطالعہ میں نے دورانِ تعلیم بھی کیا تھا اور تھوڑا بہت قرآن کا ترجمہ بھی پڑھ رکھا تھا۔ لہٰذا ان کی اس گفتگو نے میری دیرینہ آرزو کو پھر سے تحریک دی اور میں نے اس موضوع پر کام کرنے کا فیصلہ کیا۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر جاوید اقبال سے بھی مراسلت کی۔ انھوں نے لکھا کہ اقبال وحی کو باطنی روحانی تجربہ سمجھتے تھے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ان خطبات کے حوالے سے مجھے بہت سے مشورے بھی دیے۔ انھوں نے کہا کہ میں اقبال کے خطبات کی انگریزی کتاب کو حوالے کے طور

Marfat.com

پر سامنے رکھوں۔ میں نے اس مقالے میں سید نذیر نیازی والے ترجمے کو سامنے رکھا کیونکہ اقبال کے فکر کو عام فہم بنا کر ادبی منظرنامے پر لانا مقصود تھا۔ میں نے انگریزی خطبات والی کتاب کا مطالعہ ضرور کیا مگر اس کو حوالہ نہیں بنایا۔

جن تاثرات نے مجھے اس موضوع پر کام کرنے کی تحریک دی تھی وہ ایسے عجیب و غریب تھے کہ میرا خیال تھا کہ اقبال اور ان کے خطبات میری شدید تنقید کا نشانہ بنیں گے، مگر صورتِ حال اس کے بالکل برعکس رہی۔ البتہ مجھے حیرت تھی کہ اقبال نے اسلام کے حوالے سے ایسی جرأت مندانہ باتیں کیسے کہی ہیں جبکہ تشکیل کا بنیادی مقدمہ فلسفہ یونان کی بیخ کُنی کرنا تھا۔

میں نے اس کتاب میں سب سے پہلے خطبات کی اہمیت و ضرورت کے عنوان سے ایک باب لکھا ہے اور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اہل اُردو نے ان خطبات کی صحیح قدر و قیمت کو پرکھنے کی کوشش نہیں کی۔ اگر اقبال کے ان خطبات پر کسی نے کام کیا تو ترجمے، تبصرے، تقریظ یا تنقیص سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ ہر چند کہ خطبات کا بیشتر حصہ اب صرف تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ مگر بہت سے پہلو ایسے بھی ہیں جو آج بھی ہماری تہذیب کے عین مطابق ہیں۔ میں جب اس باب کے حوالے سے تحقیق کر رہی تھی تو بہت ساری کتب میرے سامنے آئیں جن کے پیش لفظ یا دیباچے میں لکھا تھا یہ کتب شعبہ اقبالیات میں ایسی نوا بن سکتی ہیں جو ہنگامہ رستخیز برپا کر سکتی ہیں مگر مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان کتب میں جو مصنّفین کا اپنا تبصرہ ہے وہ سید نذیر نیازی کا ترجمہ ہے اور حوالے میں کہیں کہیں ان کے انگریزی خطبات سے مثالیں آ گئی ہیں۔

اس کتاب میں بہت سی فلسفیانہ اصطلاحات استعمال کی گئیں۔ جن کے مطالب کی تفہیم ایک بڑا دشوار مرحلہ تھا۔ پھر اقبال کے تصورِ کشف پر بہت زیادہ تحقیقی کام نہیں ہوا تھا۔ اس لیے کتب کی فراہمی بھی ایک بڑا کٹھن مرحلہ تھا۔ بہرحال میرے اس تحقیقی کام سے اگر کسی ایک فرد کو بھی اپنے لیے تحقیق و تنقید کی نئی سمت مل جائے تو میں خود کو کامیاب سمجھوں گی۔ مستقبل میں میرا ارادہ ہے کہ میں اقبال کے تمام خطبات پر تحقیقی کام کروں۔

یہ کتاب میرا ایم فل کا مقالہ ہے میرے اس کام کے نگران ڈاکٹر محمد ساجد خان ہیں۔ میں تہِ دل سے ان کی رہنمائی کے لیے شکر گزار ہوں۔

ڈاکٹر انوار احمد نے بے حد قیمتی مشورے دیے اور بہت سے اصحابِ علم کی طرف میری

Marfat.com

رہنمائی کی۔

میں شعبے کے دیگر اساتذہ بالخصوص ڈاکٹر روبینہ ترین اور پروفیسر محمد امین کی بے حد شکر گزار ہوں کہ ایسے اساتذہ اگر میرے کرم فرما نہ ہوتے تو میں رمز شناسی کی تعلیم سے جو تقاضائے وقت ہے، محروم رہ جاتی۔

مختصر یہ کہ اس علمی اور تحقیقی کتاب میں اقبال اور ان کے فلسفے کے حوالے سے غلط فہمیوں کو دُور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس میں خامیوں کا رہ جانا ایک فطری بات ہے۔ مجھے امید ہے کہ علمی حلقوں میں یہ مقالہ وسیع النظری سے پڑھا جائے گا۔

شاہدہ رسول

Marfat.com

باب اوّل

خطباتِ اقبال کی اہمیت وضرورت

عظیم مفکر، شاعر اور فلسفی علامہ محمد اقبال کے افکار و خیالات کی تفہیم کا سلسلہ ان کی زندگی میں ہی شروع ہوا اور اب شعبۂ اقبالیات میں اتنا تحقیقی و تنقیدی کام ہو چکا ہے کہ بعض دانشور اور محققین سمجھتے ہیں کہ اب ان تلوں میں تیل نہیں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ فکر کو جس انداز سے آگے بڑھانا چاہیے تھا، وہ اس انداز سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ اقبال کے کلام اور ان کی نثر پر تبصرہ کرنے والے افراد تین گروہوں میں منقسم ہیں۔ پہلا گروہ ان لوگوں کا ہے جو شعبۂ اقبالیات میں کچھ نہ کچھ لکھنا باعثِ فخر و سعادت سمجھتے ہیں اور اپنی تحریر صرف تبصرے تک محدود رکھتے ہیں۔ دوسرے گروہ میں وہ لوگ شامل ہیں جنھیں اقبال سے غیر معمولی عقیدت ہے اور وہ اقبال کے گہرے فکر کو بھی صرف ان کی عقیدت اور مدح سرائی میں گم کر دیتے ہیں۔ تیسرے گروہ میں ہم ان لوگوں کو شمار کرتے ہیں جو اقبال کے نفسیاتی مطالعہ سے شغف رکھتے ہیں، مگر ان کی نفسیات سے آگہی بھی اقبال کا سطحی مطالعہ پیش کرتی ہے۔ ان نفسیات دانوں کو عطیہ فیضی اور ایما ویگناسٹ کے علاوہ اقبال کی فکری زندگی میں کوئی تنوّع نظر نہیں آتا۔ ایسے ہی اقبال شناس جب اقبال کے فکری سرمائے کا جائزہ لیتے ہیں تو اپنے متعصّبانہ اندازِ نظر سے اقبال کو نہ جانے کیا کیا کچھ کہہ جاتے ہیں۔

بہر حال اب تک اقبال کے فکر کا جتنا مطالعہ کیا گیا، وہ اُن کے نظریات کو سمجھنے کے لیے ناکافی ہے۔ اقبال کی شاعری پر تو بہت کچھ لکھا گیا مگر ان کے نثری سرمائے بالخصوص خطبات پر

Marfat.com

خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی۔

محمد شریف بقاء لکھتے ہیں:

"مفکر اسلام اور شاعرِ انسانیت علامہ اقبال زیادہ تر اپنی شاعری کی بنا پر مشہور و معروف ہو چکے ہیں۔ اس لیے ان کی نثری تصانیف کو وہ مرتبہ حاصل نہیں ہوا جو ان کی شعری تصانیف کو دیا جاتا ہے...... اس اَمر کی اشد ضرورت ہے کہ ان کے نثر پاروں کو بھی عوام میں مقبول بنایا جائے تاکہ ہم ان کے اعلیٰ خیالات کی وسعت اور گہرائی سے آگاہ ہو سکیں۔" (۱)

اقبال کے نثر پارے بالخصوص ان کے خطبات پر ناقدین کی عدم توجہ کا سبب یہ ہے کہ ان خطبات میں تقلیدی رنگ نہیں ہے۔ اس مفکر نے اسلامی فکر کے جمود کو توڑنے کی کوشش کی ہے اور یہ کہہ کر کہ:

"یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطباب میں پیش کیے گئے ہیں، زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔" (۲)

"مفکرینِ اسلام کو غور و فکر سے کام لینے اور صحت مندانہ ذہن کے ساتھ آگے بڑھنے کی دعوت دی ہے۔ دراصل اقبال نے یہ خطبات فلسفۂ یونان کی بیخ کنی کے لیے دیے تھے۔ اقبال کو ۱۹۲۸ء میں مدراس میں مسلم ایسوسی ایشن کے رُوحِ رواں سیٹھ محمد جمال نے، باکمال عقیدت و اصرار دعوت دی کہ وہاں تشریف لے جا کر ان موضوعات پر خطبات فرمائیں۔ علامہ نے یہ تجویز منظور کر لی۔ چنانچہ ۱۹۲۹ء کے ابتدائی دنوں میں وہ مدراس پہنچے اور پہلے تین خطبے وہاں کے جلسوں میں پڑھے، پھر یہی خطبے میسور اور حیدر آباد (دکن) میں پڑھے گئے۔ اس کے بعد تین خطبے اور لکھے گئے۔ چنانچہ اس کتاب کے پہلے ایڈیشن (لاہور ۱۹۳۰ء) میں چھ خطبے تھے۔ آخری (ساتواں) خطبہ کچھ سال بعد (۱۹۳۲ء) میں لندن کی ارسطو سوسائٹی کی

Marfat.com

فرمائش پر لکھا گیا۔ اس طرح جو ایڈیشن آ کسفورڈ یونیورسٹی سے شائع ہوا (۱۹۳۲ء) وہ سات خطبوں پر مشتمل تھا۔''(۳)

خطبات کی یہ کتاب انگریزی زبان میں شائع ہوئی تو اقبال کو اس کا ترجمہ کرانے کی آرزو ہوئی۔ بالآخران کی یہ آرزو سیّد نذیر نیازی نے پوری کرنے کی ذمہ داری قبول کی۔ سید نذیر نیازی نے اس کتاب کے ترجمے کا آغاز اقبال کی زندگی میں کر دیا تھا۔ اقبال چاہتے تھے کہ ان خطبات کو قابلِ فہم بنانے کے لیے اس کا آسان زبان میں ترجمہ کیا جائے۔ لہٰذا سید نذیر نیازی لکھتے ہیں:

''حضرت علامہ نے اس موقع پر جہاں بہت سی باتیں ارشاد فرمائیں ان میں ایک خاص ہدایت یہ تھی کہ جو حضرات انگریزی زبان سے ناواقف یا جدید فلسفہ سے ناآشنا ہیں انھیں خطبات کا مطلب سمجھنے میں دُشواری نہیں ہونی چاہیے۔''(۴)

علامہ اقبال کی اس ہدایت کا مطلب یقیناً یہ تھا کہ ان کے افکار و خیالات کو سمجھنے کے بعد اکابرینِ اسلام اس حوالے سے اپنی فکر کا دائرہ بڑھائیں اور تقلیدی روش سے آزاد ہو کر محققانہ انداز نظر اپنائیں۔ مگر افسوس کہ اقبال کے ان افکار کو جو انھوں نے خطبات میں پیش کیے ادبی منظرنامے پر جلوہ افروز ہونے کا خاطر خواہ موقع نہیں ملا۔ محمد شریف بقاء لکھتے ہیں:

''ہمارا عظیم قومی المیہ ہے کہ اس کتاب کی کماحقہٗ اشاعت و فروغ کا کام نہیں ہو سکا۔ اس امر سے تو انکار نہیں کہ فلسفیانہ مسائل، سیاسی حقوق اور دینی غوامض پر مبنی ہونے کے باعث اس کی تفہیم ان کی شاعری کی طرح آسان نہیں تاہم اقبالیات سے بخوبی آشنا حضرات اور مداحینِ اقبال کی سب سے بڑی ذمہ داری تھی کہ وہ اس کے متنوع مندرجات کو عوام الناس کی سمجھ کے قریب تر لانے کی ہر ممکن کوشش کرتے۔ ہمارے فضلاء اور عقیدت مندانِ اقبال شاعرِ مشرق کی شاعری کی دنیا میں ایسے گم ہو گئے ہیں کہ انھوں نے دورِ حاضر میں اسلام کے اس نابغہ شارح کی نثر کی طرف چنداں توجہ نہ دی۔''(۵)

خطبات کے موضوعات کو کبھی فلسفیانہ اور کبھی نفسیات کہہ کر اسے ادبی منظرنامے سے

Marfat.com

ڈور رکھا گیا۔ سید نذیر نیازی (عربی کے بہت بڑے عالم تھے) نے ۱۹۵۷ء میں اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے نام سے کیا، تو مقلد اذہان کو تبصرے اور تقریظ کے لیے تھوڑی بہت سہولت مل گئی۔ لہٰذا اس کتاب کے کئی تراجم مختلف زبانوں میں شائع ہوئے جن کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

۱۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر	محمد شریف بقا
۲۔ موضوعات خطباتِ اقبال	
۳۔ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو	پروفیسر محمد عثمان
۴۔ تجدید فکریاتِ اسلام	ڈاکٹر وحید عشرت
۵۔ تفکیر دینی پر تجدید نظر	ڈاکٹر محمد سمیع الحق
۶۔ اسلامی فکر کی نئی تشکیل	شہزاد احمد
۷۔ مذہبی افکار کی تعمیر نو	پروفیسر شریف کنجاہی
۸۔ خطباتِ اقبال نئے تناظر میں	محمد سہیل عمر (تنقید و تبصرہ)
۹۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ	الطاف احمد اعظمی (تنقیصِ اقبال)
۱۰۔ اقبال کا تیسرا خطبہ تحقیقی و توضیحی مطالعہ	ڈاکٹر محمد آصف اعوان
۱۱۔ تسہیل خطباتِ اقبال	
۱۲۔ متعلقات خطباتِ اقبال	ڈاکٹر سید عبداللہ (مرتبہ)

ان کے علاوہ فارسی اور عربی زبانوں میں بھی ان خطبات کو منتقل کیا گیا۔ ان میں سے چند کتب کے نام درج ذیل ہیں:

۱۳۔ فارسی: احیائے فکر دینی	احمد آرام
۱۴۔ عربی: تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام	عباس محمود
۱۵۔ پشتو: پہ اسلام کہنے و مذہبی افکار د نوے تشکیل	پروفیسر سید ابرار
۱۶۔ بنگالی: تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ	ابراہیم خان، سعید الرحمٰن
۱۷۔ پنجابی: خطباتِ اقبال دا پنجابی روپ	پروفیسر شریف کنجاہی

Marfat.com

اس فہرست سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ ان خطبات کی اہمیت اور ضرورت سے کسی کو انکار نہیں۔ اس لیے مختلف زبانوں میں ان خطبات کا ترجمہ ضرور ہوا، مگر ہر مترجم نے صرف اتنا دعویٰ کیا کہ اس ترجمے میں ایسی زبان استعمال کی گئی ہے جسے قارئین آسانی سے سمجھ سکتے ہیں، لیکن اقبال کے فکر کو اس انداز سے آگے بڑھانے کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی، جو اقبال کا مقصد تھا۔

اب جامعات میں ان خطبات کی تفہیم پر کسی قدر دی جارہی ہے مگر جو تنقیص یا تقریظ اس سلسلے میں شائع ہوئی ہے، وہ تقلید سے آزاد نہیں ہے اور خطبات پر اگر کسی نے تنقیدی نقطۂ نظر سے آگے بڑھنے کی کوشش کی تو اس کا مطالعہ نہایت متعصّبانہ رہا، تراجم کی درج بالا فہرست میں سے دو کتابیں ایسی ہیں جنھیں ترجمہ نہیں کہا جاسکتا۔ اگرچہ ان کتب میں بھی اقبال کے افکار کا خلاصہ درج کرنے کے بعد تھوڑی بہت تنقید یا تنقیص منظرِ عام پر آئی ہے، تاہم ان کتابوں کی اشاعت سے یہ ضرور ہوا کہ مقفل اذہان کو تحقیقی نقطۂ نظر سے دعوتِ غور وفکر ملی۔ ان کتب میں پہلی کتاب سہیل عمر کی ہے اور دوسری الطاف احمد اعظمی کی ہے۔

خطباتِ اقبال نئے تناظر میں جس کے مصنف سہیل عمر ہیں، اس کتاب کو الطاف احمد اعظمی کے اعتراضات کے جواب میں بطور سند پیش کیا جاسکتا ہے جبکہ مؤخر الذکر کتاب ''خطباتِ اقبال ایک مطالعہ'' سراسر مصنف کی متعصّبانہ آراء پر محمول ہے۔ اس باب میں تراجم کے اسلوبِ بیان کی تفصیلات سے گریز کیا جائے گا اور صرف ان کتب کو موضوع بحث بنایا جائے گا جن میں ان خطبات پر اعتراضات وارد ہوئے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی کتاب ''خطباتِ اقبال۔ ایک مطالعہ'' ہے جس کے مصنف الطاف احمد اعظمی کا دعویٰ ہے کہ:

> ''اقبال کے فلسفہ وفکر پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اب تک ان کے خطبات کا تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں جو چھوٹی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں ان کا لب ولہجہ تقریظی زیادہ اور تنقیدی کم ہے۔ اکثر اربابِ قلم خطبات کی پیچیدہ بحثوں سے دامن بچا کر گزر گئے ہیں۔ میں یہاں یہ کہنے میں شاید حق بجانب ہوں گا کہ قرآنی زاویہ نگاہ سے خطبات کا یہ اوّلین تنقیدی جائزہ ہے۔''(۶)

Marfat.com

اس تنقیدی جائزے کو تحقیقی نقطۂ نظر سے جانچنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تنقید کے مفہوم پر تھوڑی بہت گفتگو کر لی جائے۔ تنقید کسی ادب پارے کی خوبیاں اور خامیاں بیان کرنے کا نام ہے۔ اس میں توازن کا ہونا ایک بنیادی شرط ہے۔ ایسی تنقید جس میں ادب پارے کی صرف خوبیوں کا ذکر ہو اسے تقریظ کہتے ہیں اور وہ تنقید جس میں کسی مصنف یا کتاب کی محض خامیاں ہی پیش نظر رکھی جائیں وہ تنقیص کہلاتی ہیں۔ لہٰذا مصنف کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ کتاب ایک تنقیدی کتاب ہے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کتاب میں گنے چنے مقامات ایسے ہیں جن پر اقبال کی رائے سے اتفاق کیا گیا، وہ بھی مخصوص طنزیہ لہجے میں۔ ان مقامات کا ذکر کتاب کے تبصرے میں پیش کیا جائے گا۔

اب ہم ان تصورات سے بحث کرتے ہیں جو اقبال نے اپنے خطبات میں پیش کیے اور جن سے اس مصنف کو شدید اختلاف ہے۔ ہم تحقیقی نقطۂ نظر سے پوری صداقت سے اس امر کا جائزہ لیں گے کہ ان تصورات میں اقبال کے غلط تصورات کون سے ہیں اور مصنف نے کتنا تعصب سے کام لیا۔

اس کتاب میں منصف نے بابا نگِ دہل اقبال کو کافر قرار دیا ہے، لکھتے ہیں:

> ''اقبال اور شیخ محی الدین ابنِ عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ اقبال کی مغفرت کرے۔ خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے۔''(۷)

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ ان خطبات کو ایک عرصے تک فلسفے کا موضوع سمجھ کر ادبی دنیا نے نظر انداز کیا مگر ایسا نہیں کہ فلسفہ، نفسیات اور مذہب نے بھی ان خطبات کو یکسر نظر انداز کیا ہو۔ دراصل مصنف کا یہ کہنا کہ یہ خطبات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اقبال کے سارے فکر پر تعزیر کا حکم رکھتا ہے۔ اقبال نے ان خطبات کے ترجمہ کا کام جب سید نذیر نیازی کو سونپا تو ان کی خواہش تھی کہ ترجمہ اس وقت کے علماء بھی دیکھ لیں۔ نذیر نیازی لکھتے ہیں:

> ''انھوں (اقبال) نے فرمایا ترجمے کے بعض اجزاء اگر علما کی نظر سے گزر جائیں تو اور بھی اچھا ہے۔ خوش قسمتی سے ''جامعہ'' میں اس وقت استاذی

Marfat.com

مولانا محمد اسورتی مرحوم و مغفور ایسا جید عالم دین موجود تھا۔ مولانا کو اس امر کا بڑا اشتیاق تھا کہ الٰہیاتِ اسلامیہ میں حضرت علامہ کے خیالات معلوم کر سکیں۔ لہٰذا وہ بڑی توجہ سے خطبات کا ترجمہ سنتے ہیں۔ ان کے علاوہ مولانا اسلم مرحوم نے بھی بالالتزام ہر خطبے کا ترجمہ سنا۔"(۸)

اس بیان کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن شخصیات نے سید نذیر نیازی سے ان خطبات کا ترجمہ سنا کہیں ایسا تو نہیں کہ ان پر بھی ابنِ عربی کے اثرات ہوں۔ کہیں وہ بھی اقبال کی طرح ملحد تو نہیں تھے۔ ان سوالات کا جواب نفی میں ہو یا اثبات میں یہ بات بہر حال تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ اقبال کو ان کے مذہبی افکار کی وجہ سے مدوح عالم ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

پھر مصنف نے اقبال کے خیالات پر نقطہ چینی کرتے ہوئے سب سے پہلا اعتراض یہ اٹھایا کہ اقبال مغرب کے خوشہ چین تھے، لہٰذا وہ فلسفہ یونان کی بیخ کنی کرنے میں بری طرح ناکام ہوئے۔ اس سلسلے میں انھوں نے صوفی تبسم کے نام اقبال کے ایک خط کا بھی حوالہ دیا جس سے ان کی بات میں بظاہر اعتباریت پیدا ہوگئی۔ اقبال کا خیال ملاحظہ ہو:

"میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطۂ نظر ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔"(۹)

صوفی تبسم کے نام یہ خط خطبات سے پہلے لکھا گیا یا بعد میں، اس کا ذکر مصنف نے نہیں کیا۔ اگر اقبال مغربی فلسفے کے مطابق اسلامی افکار کا مطالعہ کرتے بھی ہوں تب بھی اسلام ایک الگ اور منفرد مذہب ہے، جس کا مطالعہ کسی فلسفے کے زیر اثر نہیں کیا جا سکتا۔ ان خطبات میں اقبال کا سب سے بڑا مؤقف ہی یہ ہے کہ وہ ایسے لوگوں کی اصلاح کریں جو فلسفہ یونان سے بُری طرح متاثر ہیں۔ چنانچہ خطبات کے حوالے سے غلام بیگ نیر کے نام خط کا مندرجہ ذیل اقتباس زیادہ اہمیت و اعتباریت کا حامل ہے۔ لکھتے ہیں:

"ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے۔ اس تعمیر میں مَیں

Marfat.com

نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے۔" (۱۰)

کیا اقبال کا یہ خط مصنف کی نظر سے اوجھل رہا یا جس طرح بقول منصف اقبال نے اپنے خیالات کی تشریح کے لیے قرآنی آیات کے بعض ٹکڑے حذف کیے۔ اسی طرح مصنف اگر اس خط کا بھی حوالہ دے دیتے تو یہ ان کے مخصوص نظریات کو نقصان پہنچا سکتا تھا۔ یقیناً اس حوالے کو جان بوجھ کر نظر انداز کیا گیا۔

اگر اقبال کے حوالے سے یہ بات مان بھی لی جائے کہ وہ مغربی فلسفے سے متاثر تھے تب بھی اس بات کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ خطبات میں انھوں نے جہاں بہت سے مغربی فلاسفہ کے نام درج کیے، ان کے افکار سے استفادہ کیا، وہاں انھوں نے بہت سے اکابرینِ مغرب کی آراء سے اختلاف بھی کیا۔ اس لیے کہ اقبال واضح طور پر یہ کہہ چکے ہیں کہ یورپ کا باطن مشرق سے مستعار ہے اور اس کی ظاہری چمک دمک محض ان کی اپنی تہذیب ہے۔ اس بات کی شہادت ان کے اس مشہور شعر سے ملتی ہے۔

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ

سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف (بال جبریل)

اس کے بعد جو سب سے بڑا اعتراض اٹھایا گیا وہ پیغمبر اسلام کی دعا کے سلسلے میں ہے۔ اقبال نے یہ حوالہ ضرور دیا ہے کہ پیغمبر اسلام اشیاء کی ماہیت جاننے کے لیے دعا گو رہتے تھے اور جس کا ذکر کیا وہ یہ تھی "ارنی حقائق الا شیاء کما ھی" مگر الطاف احمد اعظمی نے یہ استدلال کیا کہ حضور ﷺ کی اس دعا کا ذکر کیا گیا ہے جو قرآن میں آپ ﷺ کو سکھائی گئی تھی "وقل رب زدنی علما" یعنی اے اللہ میرے علم میں اضافہ فرما۔

اس اعتبار سے دیکھیے تو یہ ایک بہت غیر ذمہ دارانہ رائے ہے جو بلا تحقیق مسلط کر دی گئی۔ مصنف کا اصرار ہے کہ علم کی خاطر مانگی گئی صرف یہی ایک دعا ہے جو حضور ﷺ سے منقول ہے اور پھر خود ایک دعا کا ذکر کیا:

اللھم انی اعوذبک من علم لا ینفع۔ الخ

ترجمہ: (اے اللہ میں اس علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جس میں کوئی نفع نہ ہو۔) (۱۱)

ممکن ہے کہ جس دعا کا ذکر اقبال نے کیا اسے پیغمبر سے منسوب کرنے سے اہلِ نظر اس

Marfat.com

لیے تامل کرتے ہوں کہ پیغمبرانِ کرام اشیاء کی ماہیئت جاننے کے لیے کیوں دعا کریں گے۔ ایسے دانشوروں کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ دعا کو اللہ نے عبادات کا مغز ٹھہرایا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کا اللہ سے دعا کرنا کہ انھیں مردوں کو زندہ کرنے کا حال بتایا جائے، ایک واضح دلیل نہیں؟ یہ بات واضح ہے کہ پیغمبرانِ خدا بعض علوم کی تشریح وتوضیح کے لیے وہ اپنے رب سے دعا گو رہتے ہیں تا کہ وہ ان علوم کو لوگوں کے سامنے کھول کر بیان کر سکیں۔ اس کے علاوہ پیغمبر ﷺ سے بے شمار دعائیں منقول ہیں جو انھیں وحی خفی کے ذریعے سکھائی گئی ہوں گی، لہٰذا یہ کہنا کہ پیغمبر سے ایسی کوئی دعا منسوب نہیں کی جا سکتی محض اپنے بیان کی سہولت کی خاطر تو ہو سکتا ہے مبنی بر صداقت نہیں۔

اقبال نے بحیثیت شاعر اس بات کا خوب پرچار کیا کہ عشق کی راہ میں جب عقل حائل ہو جاتی ہے تو مقاصد اولیٰ حاصل نہیں ہوتے۔ اس لیے وہ بلند مقاصد کے حصول کے لیے عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔ مگر اقبال کے اس روشن خیال نقاد کو اتنی بات سمجھنے میں دشواری ہوئی کہ کس ضمن میں وہ عقل کی مخالفت کرتے تھے۔ اگر خطبہ اوّل میں اقبال نے وجدان کو عقل کی ترقی یافتہ شکل کہا تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اقبال کا سارا فلسفۂ عقل و عشق خلط ملط ہو گیا ہے۔ انھوں نے جہاں عقل پر عشق کو ترجیح دی وہاں انھوں نے محض عیار عقل سے ہوشیار رہنے کی بات کی ہے۔ ورنہ جس عقل کے تحت انسان کو اشرف المخلوقات بنا کر بھیجا گیا کوئی ذی ہوش اس عقل کی کلی طور پر نفی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ اقبال سے بھی ایسا جرم سرزد نہیں ہوا۔

مصنف کا یہ خیال ہے کہ اقبال نے اپنے خطبات میں عقل کی حمایت محض علمی ضرورت کے تحت کی ہے، سراسر غلط اور مغالطہ آمیز ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اقبال نے اگر مولانا رومی کے حوالے سے عقل شکنی کی حمایت کی تو وہ عقل عیار کے حوالے سے ہی کی ہے جس کی مثال ان کے اس معروف شعر میں جسے مصنف نے بھی نقل کیا ہے، مل جاتی ہے۔

عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بیچارا نہ زاہد ہے نہ مُلا نہ حکیم

ایک اور شعر ملاحظہ ہو جو عقل کی عیاری پر ہی محمول ہے:

عشق فرمودۂ قاصد سے سبک گامِ عمل
عقل سمجھی ہی نہیں معنیٔ پیغام ابھی

Marfat.com

یہ اور اس سے ملتے جلتے کئی اور اشعار اس امر کی دلیل ہیں کہ حکیم الامت نے جہاں کہیں عقل کی مخالفت کی ہے، وہاں عشق اور عقل کے تقابلی جائزے کو بھی ملحوظ خاطر رکھا۔ عقل کی عیاریوں اور مکاریوں سے عشق کی سرمستی اور بے خودی کو ترجیح دی ہے۔

اس کتاب میں پہلے خطبے پر اعتراضات کا تفصیلی جائزہ اور وحی والہام پر اقبال کے تصورات کا جائزہ اس مقالے کے چوتھے باب میں تفصیل سے لیا جائے گا۔ ان تصورات کے علاوہ اقبال نے حرکت زمان ومکاں، ذاتِ الٰہیہ کا تصور، حقیقت دعا، خودی، جبر وقدر، حیات بعد الموت اور اسلام میں اجتہاد کی ضرورت جیسے موضوعات پر اظہارِ خیال کیا۔ مصنف الطاف احمد اعظمی کو ان تصورات میں اقبال کی فکر سے اتفاق نہیں ہے اور انھوں نے بانگ دہل اقبال کو کافر قرار دیا ہے۔ اقبال نے اپنے تمام خطبات میں کائنات کی حرکی حیثیت پر زور دیا مگر مصنف الطاف احمد اعظمی نے اقبال کے اس تصور کو جھٹلاتے ہوئے کائنات کو ایک جامد شئے قرار دیا۔ اقبال نے جن لوگوں کے سامنے یہ خطبات پڑھے، وہ فکری جمود جیسے مہلک مرض میں مبتلا تھے۔ لہٰذا کائنات کا حرکی تصور ان کی فکر کو جلا بخش سکتا تھا، مگر مصنف نے ان خطبات پر تنقید کرتے ہوئے اقبال کے سامعین کی رعایت کو ملحوظ نہیں رکھا۔

دوسرے خطبے میں ہی اقبال نے تصور تقدیر پیش کیا، لکھتے ہیں:

> ''اگر مقصد عبارت ہے کسی پہلے سے جانی پہچانی یا بہت دور کی منزل سے جس کی طرف یہ عالم بڑھ رہا ہے اسے اس لحاظ سے غائی ٹھہرانا گویا ابداع اور خلاقی دونوں سے محروم کرنا ہے، لیکن اس کی غایات اس کے سفر کی نہایات ہیں۔ یعنی یہ وہ غایات ہیں جن کو ابھی آنا ہے اور جو ضروری نہیں پہلے سے متعین ہوں۔ لہٰذا ہم زمانے کی حرکت کا تصور ایک پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کریں گے۔ کیونکہ یہ خط ابھی کھینچ رہا ہے اور اس سے مطلب ہے وہ امکانات جو ہوسکتا ہے، وقوع میں آئیں اور ہوسکتا ہے، نہ آئیں۔'' (۱۲)

اس میں جن حادثات کا ذکر کیا گیا ہے، وہ براہِ راست انسان سے تعلق رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عمل اور ارادے کی آزادی دی اور زندگی کو ایک امتحان گاہ بنایا۔

Marfat.com

چنانچہ ارشاد ہوا:

الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاۃَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً (۱۳)

ترجمہ: (وہی اللہ ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمھیں آزمائے کہ تم میں کون اچھے عمل کرتا ہے۔)

اس تصور سے مصنف کو اختلاف نہیں۔ اگر زندگی کو ایک آزمائش کے طور پر خلق کیا گیا ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ اقبال کا تصورِ تقدیر غلط نہیں۔ اگر اس واضح آیت کی روشنی میں یہ کہا جائے کہ تقدیر کو تدبیر سے نہیں بدلا جاسکتا، تو یہ اللہ کی آیات کو جھٹلانے کے مترادف ہے۔

اقبال کے تصورِ تقدیر کی تردید میں الطاف احمد اعظمی نے جو آیات پیش کیں، اُن آیات کے سیاق وسباق کو کلی طور پر نظر انداز کیا مثلاً پہلی ہی آیت ملاحظہ ہو: (۱۴)

وَیُطَافُ عَلَیْھِم بِآنِیَۃٍ مِّن فِضَّۃٍ وَأَکْوَابٍ کَانَتْ قَوَارِیْرَا o قَوَارِیْرَ مِن فِضَّۃٍ قَدَّرُوھَا تَقْدِیْراً o

ترجمہ: (اوران کے سامنے چاندی کے برتن اور شیشے کے پیالے گردش میں ہوں گے۔ شیشے چاندی کے ہوں گے۔ ان کو انھوں نے موزوں انداز سے بنایا ہوگا۔)

اس آیت کا سیاق وسباق دیکھیے:

وَجَزَاھُم بِمَا صَبَرُوا جَنَّۃً وَحَرِیْراً (۱۵)

ترجمہ: (اوران کے صبر کے بدلے ان کو بہشت (کے باغات) اور ریشم (کے ملبوسات) عطا کرے گا۔)

آیت نمبر ۱۳ تا ۱۶ تک بہشت میں ملنے والے انعامات کا ذکر کیا گیا ہے۔ جن شیشوں کو موزوں انداز سے بنانے کی بات کی گئی ہے وہ انسان کے حوالے سے نہیں بلکہ ان خدام کے حوالے سے ہے جو جنت میں نیکوکار لوگوں کی خدمت کے لیے مقرر کیے جائیں گے۔ اگر مصنف نے اقبال کے بارے میں یہ کہنے میں تامل نہیں کیا کہ انھوں نے علمی ضرورت کے تحت قرآنی آیات کے ان حصوں کو حذف کیا جو ان کے دلائل کے خلاف تھے تو خود اس سیاق وسباق کو کیوں نظر

Marfat.com

انداز کر گئے۔ اگر یہی انسان کا مستقبل ہے اور مصنف کے خیال میں اس آیت قرآنی سے انسان کے مستقبل کے ارتقاء کو واضح کیا گیا ہے تو یہ ایک بہت سطحی مطالعۂ قرآن ہے۔ جس غلطی کے ان کے خیال میں اقبال مرتکب ہوئے تھے، اس غلطی کا انھیں خود ارتکاب نہیں کرنا چاہیے تھا۔

دراصل جس آیت سے استدلال کیا گیا ہے اس سے اقبال کے تصور تقدیر کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن نے جنت اور دوزخ کا ایک واضح تصور دے کر انسان کو عمل اور ارادے کی آزادی دی کہ وہ چاہے تو شکر گزاری کا راستہ اختیار کرتے ہوئے جنت کے باغات کا مستحق ہو اور چاہے تو کفر کا مرتکب ہو اور دوزخ کی آگ اس کی جائے پناہ ہو۔

قرآن کا اس سلسلے میں واضح ارشاد ہے:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (۱۶)

ترجمہ: (بے شک ہم نے انسان کو راستہ دکھا دیا اب وہ چاہے تو شکر کرے اور چاہے تو ناشکری کرے۔)

اقبال نے تقدیر کا تصور قرآنی آیات کے عین مطابق دیا ہے۔ اقبال اگر یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات میں حوادث کا رونما ہونا پہلے سے طے نہیں ہے تو ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ خالقِ کائنات نے لوح و قلم کو خالی رکھا ہوا ہے۔ اگر کچھ لکھ دیا ہے، تو وہ ذات جو ہر کہیں موجود ہے اور جس کی خلاقی پر قرآن ان الفاظ میں شاہد ہے:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (۱۷)

ترجمہ: وہ ہر روز کام میں مصروف رہتا ہے۔

سے دعا مانگ کر اور عمل جس کے لیے انسان کو دنیا میں بھیجا گیا، کے ذریعے اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے جن آیات کا حوالہ دیا ان کا تعلق یا تو گزشتہ زمانوں سے ہے یا پھر مظاہر فطرت سے۔ ان آیات کو تصوّر تقدیر پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ چاند سورج اگر ایک حساب مقررہ پر چل رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ سوچنے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ انسان ذی شعور ہے، اس کو ارادے اور عمل کی آزادی حاصل ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی ذات انسان کے حوالے سے اتنی بے رحم نہیں ہو سکتی کہ اس کی اچھائیوں کے بعد بھی اسے وہی ملے جو اس کی تقدیر میں لکھ دیا گیا ہے۔ یوں ہو تو دنیا میں کوئی نیکی کی طرف راغب نہ ہو، دلوں سے خوفِ خدا اٹھ جائے۔

۱۰۷۸۹۳

Marfat.com

عام مشاہدے کی بات ہے کہ ہم اپنے ملازمین کی جتنی تنخواہیں مقرر دیتے ہیں، بعض اوقات ان کی اضافی خدمات سے خوش ہو کر کچھ زائد بھی عنایت کر دیتے ہیں۔ پھر اللہ جو علیم وخبیر ہے جو ستر ماؤں سے زیادہ انسان سے محبت کرنے والا ہے، اس کی رحمتوں کی کوئی حد مقرر کی جا سکتی ہے؟ اس کی رحمتیں نیک اعمال کرنے والوں کے لیے بے حد و حساب ہیں۔ یوں اقبال کے تصور تقدیر پر مصنف کا مطالعہ بہت سطحی اور گمراہ کن ہے۔

میری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ (بالِ جبریل)

انسان کے عمل اور ارادے کی بات کریں تو انسان کے نائب خدا ہونے کی حیثیت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اختیارات دے کر دنیا میں بھیجا۔ لہٰذا اس چھپے ہوئے خزانے کی پہچان ہو سکتی تھی تو صرف انسان کے ذریعے، جسے اس نے عقل جیسی بے مثال نعمت دے کر اشرف المخلوقات بنایا اور پھر دنیا کا نظم ونسق چلانے کے لیے احکامات آسمان سے اُتارے اور اس میں خوبصورتی لانے کے لیے دنیا کا انتظام وانصرام انسان کے حوالے کیا اور صاف الفاظ میں کہا کہ ''انی جاعل فی الارض خلیفہ'' یہاں لفظ خلیفہ کے معنی جانشین کے ہیں اور یہی معنی اقبال نے مراد لے کر انسان کو خلیفۃ اللہ فی الارض کہا مگر الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

> ''قرآنِ پاک میں یہ بات کہیں بھی نہیں کہی گئی کہ انسان اس زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ خدا کی ذات اس عیب سے پاک ہے کہ اس کا کوئی خلیفہ یعنی نائب ہو۔ خدا حی وقیوم ہے اس لیے اس کی نیابت کا تصور خواہ یہ نیابت فی الاختیار ہی کیوں نہ ہو ایک طرح کا شرک ہے۔''(۱۹)

اگر یہ شرک ہے تو سورۃ انفعال کی اس آیت کو کہاں جگہ ملے گی۔

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ (۲۰)

ترجمہ: (تم لوگوں نے ان (کفار) کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے انھیں قتل کیا اور اے محمد ﷺ جس وقت تم نے کنکریاں پھینکی تھیں تو وہ تم نے نہیں پھینکی تھیں بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں۔)

یقیناً یہاں قتل کرنے اور کنکریاں پھینکنے کا عمل اللہ کے ارادے کے تابع تھا، مگر یہ عمل اس

Marfat.com

نے اپنے حبیب اوران کے پیروکاروں کے ذریعے کرایا تو پھر اللہ کی نیابت انسان کے سپرد کرنے میں شرک کہاں سے وارد ہوا۔ اسی طرح سورۃ کہف میں حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کے حوالے سے جو واقعہ درج ہے اس سے بھی واضح طور پر یہ پتا چلتا ہے کہ زمین کا نظم ونسق چلانے کے لیے اللہ نے انسان کو ہی اپنا نائب بنایا ہے۔

مصنف کا اقبال کے دیگر تصورات سے اختلاف بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ہم صرف ان چند مسائل کو زیر بحث لائیں گے جن کو ہر خاص و عام سمجھ سکتا ہے اور ان افکار کی وجہ سے اقبال کو ممدوح عالم ٹھہرایا گیا۔ اقبال نے نماز کا ذکر کر کے اس سے ایک اجتماعیت مراد لی ہے اور بتایا ہے کہ تمام انسانیت کو وحدت کی لڑی میں پرونے کے لیے اسلامی عبادات خاص اہمیت رکھتی ہیں اور نماز اور حج جیسی عبادات کا ذکر کر کے ادنیٰ واعلیٰ کے فرق کو مٹانے کی بات کی۔ مگر اقبال کے حوالے سے الطاف احمد اعظمی اور سہیل عمر کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ اقبال نے نماز اور حج کا بنیادی مقصد ہی یہ فرض کر لیا ہے کہ وہ ادنیٰ واعلیٰ کو ایک ہی صف میں کھڑا کر دیتی ہیں۔ اقبال نے ان عبادات کی بنیاد سے بحث نہیں کی ہے۔ وہ جن لوگوں سے مخاطب تھے ان کے سامنے اسلام کے سنہری اصولوں کو اجاگر کرنا اقبال کا مقصد اولیٰ تھا اور اسلام کا سب سے بنیادی اصول ہی مساوات اور برابری ہے۔

نماز یقیناً اللہ کے ذکر کے لیے ہی قائم کی جاتی ہے مگر ایسی آیات سے استدلال کرنے والوں کو "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" جیسی آیات کو بھی نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔

اس کے بعد مصنف نے جب اقبال کے تصورِ اجتہاد پر جو اسلام کے تصور اجتہاد کے مطابق ہے، کڑی تنقید کی ہے اور سب سے پہلے اس معروف حدیث کو باطل قرار دیا جو حضرت معاذؓ سے مروی ہے مگر اس کا بتلان ثابت کرنے کے لیے کوئی واضح اور ٹھوس دلیل نہیں دی۔ محض قیاس سے کام لیا کہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ سے کہہ بھی نہیں سکتے کہ اگر قرآن وسنت میں رہنمائی نہ ملے تو اپنی رائے سے کام لینا۔ یہ حدیث کتب صحیحہ میں درج ہے اور ہم نے اس سے پہلے اس حدیث کی کہیں تردید نہیں دیکھی۔ بہرحال تصور اجتہاد پر بحث کرتے ہوئے انھوں نے اقبال کے جرأتِ مندانہ اسلوب بیان کی تعریف کی، لکھتے ہیں:

> "اس نوع کی بعض فکری لغزشوں کے باوجود میں یہ کہوں گا کہ اقبال قابلِ تعریف ہیں۔ انھوں نے اس عہد میں اجتہاد کی طرف مسلمانوں کے

Marfat.com

اربابِ علم وفکر کو متوجہ کیا جب قوم کے اکثر علماء وفقہاء نے اس اہم ضرورت کی طرف سے مکمل طور پر چشم پوشی اختیار کر رکھی تھی۔ وہ اس لحاظ سے بھی قابلِ ستائش ہیں کہ انھوں نے اس معاملے میں جرأت فکر کا مظاہرہ کیا اور کسی خوفِ طعن وتشنیع کے بغیر اپنے خیالات پیش کیے۔ اس جرأتِ اظہار کی وجہ سے ان سے بعض فکری خطائیں سرزد ہوگئیں۔ جیسا کہ اُوپر بیان ہوا، لیکن اس سے مسلمانوں کے فکری جمود کو توڑنے میں بہت مدد ملی۔ سرسیّد علیہ الرحمتہ نے مسلمانوں کی تقلیدی روش کے خلاف جو اعلانِ جہاد کیا تھا اقبال کی کوشش اسی کی صدائے بازگشت ہے۔"(۲۰)

ہم اس طویل اقتباس کو پیش کرنے پر معذرت خواہ ہیں، لیکن یہ واحد اقتباس ہے جس میں ممدوح عالم ڈاکٹر محمد اقبال کی جرأت مندی کی تعریف کی گئی ہے۔ باقی تمام خطبات کو کفروشرک سے قریب بتایا گیا ہے۔

اسی طرح سہیل عمر نے خطباتِ اقبال کا نیا تناظر پیش کیا۔ اس مصنف کا اسلوب بیان عام فہم نہ ہونے کی وجہ سے یہ مطالعہ غیر دلچسپ رہتا ہے۔ جن تصورات سے الطاف احمد اعظمی کو اختلاف ہے، سہیل عمر نے بھی ان تصورات سے بحث کی مگر اختلاف کے باوجود انھوں نے اقبال کے سامعین کی رعایت کو ملحوظ رکھا۔ پیش لفظ میں ہی لکھتے ہیں:

"تشکیل کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ عہد جدید کے لیے اس کے معاصر اسلوب میں اسلام کی طرف سے حقائق دین کی قریب الفہم انداز میں تعبیر نو کی جائے اور ایک نئے علمِ کلام کی بنا رکھتے ہوئے یہ ثابت کیا جائے کہ علومِ جدید بالخصوص سائنس اور فلسفے کے حاصلات اصولِ دین سے متصادم نہیں ہیں۔"(۲۱)

مصنف کے مذکورہ بیان سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اگرچہ "خطبات اقبال ایک نئے تناظر میں" کے مصنف سہیل عمر کو اقبال کے بعض تصورات سے اختلاف ہے، تاہم وہ اقبال کے سامعین کی رعایت کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے اپنے اعتراضات دبے لفظوں میں پیش کرتے ہیں۔ اس کتاب کو بجا طور پر تنقیدی کتاب قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کتاب میں جو اعتراضات پیش

Marfat.com

کیے گئے ہیں، ان میں سے ہر اعتراض کا تفصیلی جائزہ لینا تو اس مختصر سے مضمون میں ممکن نہیں البتہ ایک نکتہ جس پر سہیل عمر اور الطاف اعظمی دونوں کا اختلاف ہے وہ پانچویں خطبے میں پیشوائیت کے نقطۂ نظر سے ہے۔ دونوں مصنّفین اس بات سے اختلاف کرتے ہیں کہ پیشوائیت کو عقیدہ ختمِ نبوت کی دلیل کہا جا سکتا ہے۔ سہیل عمر کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> ''اختتام پیشوائیت کو دلیل ختم نبوت کے طور پر استعمال کرنا ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اوّل اس لیے کہ نبوت خدا اور بندے کا تعلق ہے اور اس میں واسطے ہونا غیر فطری ہے۔ اسلام نے ماہیئت اشیاء میں موجود ایک فطری عنصر کو بحال کیا ہے۔ دوم یہ کہ یہ براہِ راست تعلق تاریخ میں پہلے بھی موجود ہے اور زیادہ پرانے زمانے میں زیادہ عام اور وافر معلوم ہوتا ہے۔''(۲۲)

اس سلسلے میں مصنف نے تاریخی حوالے دے کر اقبال کے اس خیال کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پیشوائیت یا موروثی شہنشاہیت کی مثالیں یقیناً تاریخ میں موجود ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دینِ ابراہیمی کی پیروی کرنے کی تلقین کی گئی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مراد قلبِ خلیل کہا جاتا ہے۔ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم کی سنت کے احیاء کا بیڑا اُٹھایا، بلکہ یوں کہیے کہ خود ربِ جلیل نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دین ابراہیمی کو زندہ کرنے اور حضرت ابراہیمؑ کی سنت کے اتباع کی تلقین فرمائی تھی۔ لہٰذا اس اعتبار سے دیکھیے تو یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ حضرت ابراہیمؑ کے خاندان میں نبوت پیشوائیت کی صورت میں موجود تھی۔ حضرت ابراہیم، حضرت اسماعیلؑ اور حضرت اسحاقؑ، حضرت یعقوبؑ یہ سب نبی تھے۔ اس ضمن میں یہ کہنا بھی غلط ہوگا کہ حضرت ابراہیمؑ نبی تھے اس لیے ان کے خاندان میں نبوت وراثت کے طور پر موجود رہی۔ یہ ملکۂ خداوندی ہے وہ جسے چاہے عطا کرے، لیکن ممکن تھا کہ حضرت ابراہیمؑ کے یہ پیروکار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولا دنرینہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیشوا یا نبی سمجھ بیٹھتے۔ اس لیے اقبال کا یہ استدلال کہ پیشوائیت اور موروثی شہنشاہیت کا خاتمہ عقیدۂ ختم نبوت کی واضح دلیل ہے۔ سورۃ احزاب میں ارشاد خداوندی ہے:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (۲۳)

ترجمہ: (محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم مردوں میں کسی کے باپ نہیں بلکہ اللہ کے رسول اور خاتم النبین ہیں۔)

اس آیت میں لفظ خاتم النبین سے ہی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پیشوائیت کا خاتمہ

Marfat.com

دراصل ختم نبوت کی دلیل ہے۔

ان کتب کے تجزیاتی مطالعے سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ یہ کتب بہرحال تشکیلِ جدید پر غوروفکر میں معاون ثابت ہوئی ہیں۔ اس کے علاوہ بے شمار رسائل میں ان خطبات کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے، جو کسی نہ کسی طرح اقبال کی فکر کو آگے بڑھانے میں معاون ثابت ہوسکتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال کے ان افکار کو جو انھوں نے خطبات میں پیش کیے، بالغ النظری سے آگے بڑھایا جائے، نقطہ چینی سے نہیں۔

اس بات میں چونکہ اقبال کے خطبات کی اہمیت اور ضرورت واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لہٰذا یہ ضروری تھا کہ ان خطبات پر اعتراضات کا مختصر جائزہ اس پہلے باب میں بھی پیش کیا جائے تاکہ یہ سمجھنے میں آسانی ہو کہ اقبال کے خطبات اگر ادبی منظرنامہ پر آئے تو انھیں کس نہج پر پرکھا گیا۔ اس باب میں اعتراضات کے حوالے سے صرف دو ہی کتب کو سامنے رکھا گیا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ کتب تراجم سے ہٹ کر خطبات اقبال کا مطالعہ پیش کرتی ہیں۔ ان کتب کے مصنّفین نے یہ صراحت کی کہ خطبات اقبال کا کچھ حصہ اب صرف تاریخی اہمیت کا حامل ہے اور دورِ حاضر میں ایسے افکار کی گنجائش نہیں مگر وہ اپنے مطالعہ میں کہیں بھی اس حصہ کو الگ کر کے پیش نہیں کرسکے۔ ممکن ہے الطاف احمد اعظمی کی کتاب ''خطباتِ اقبال ایک مطالعہ'' تعلیم یافتہ طبقے میں ایک روشن خیال نقاد کی کتاب سمجھی جائے مگر ایسے اصحابِ علم سے ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ اس نقاد کو روشن خیال سمجھیے، مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ اذہانِ تقلید سے آزاد ہوں۔ جب ہماری روش یہ ہوگی تو خود الطاف احمد اعظمی کو بھی اپنے مطالعہ میں جو انھوں نے خطباتِ اقبال کے حوالے سے پیش کیا بہت ساری خامیاں نظر آئیں گی۔

یہ مقالہ جو ''اقبال کا تصور کشف ان کے خطبات کی روشنی میں'' کے عنوان پر ہے۔ اس میں کوشش کی جائے گی کہ اقبال کے افکار کا بالغ النظری سے جائزہ لیا جائے۔ اس سلسلے میں محققین کی آرا کو بھی اہمیت دی جائے گی اور اقبال کی فکر کی اسلامی نقطۂ نظر سے جائزہ لینے کی کوشش کی جائے۔ اگلے باب میں کشف والہام اور حقیقت وحی کا خالصتاً اسلامی تصور پیش کیا جائے گا تاکہ یہ فیصلہ کرنے میں آسانی ہو کہ اقبال کا تصورِ کشف و وحی والہام کس حد تک اسلامی ہے اور کہاں تک اس سلسلے میں انھوں نے مغرب کی خوشہ چینی کی ہے۔

Marfat.com

حوالہ جات

۱۔ موضوعات خطباتِ اقبال، (دیباچہ)، محمد شریف بقاء، ص ۱
۲۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (دیباچہ)، ڈاکٹر محمد اقبال، ص ۳۶
۳۔ فکر اسلامی کی تشکیلِ نو، (حرفِ آغاز) پروفیسر محمد عثمان، ص ۱۹
۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (مقدمہ) سید نذیر نیازی، ص ۸
۵۔ موضوعات خطباتِ اقبال، (دیباچہ)، محمد شریف بقا ص ۲۱
۶۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، (مقدمہ) الطاف احمد اعظمی، ص ۱۶-۱۷
۷۔ ایضاً، ص ۱۳
۸۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ (مقدمہ) سید نذیر نیازی، ص ۸
۹۔ خطباتِ اقبال۔ ایک مطالعہ، (مقدمہ)، الطاف احمد اعظمی، ص ۱۶
۱۰۔ اقبالِ نامہ (حصہ اول)، ص ۲۱۰-۲۱۱
۱۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، (پہلا خطبہ) الطاف احمد اعظمی، ص ۲۱
۱۲۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، (تیسرا خطبہ) سید نذیر نیازی، ص ۸۴
۱۳۔ سورہ ملک، پارہ ۲۹، آیت نمبر ۲
۱۴۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، (دوسرا خطبہ) الطاف احمد اعظمی، ص ۸۰
۱۵۔ سورہ دہر، آیت ۱۲
۱۶۔ ایضاً، آیت نمبر ۳
۱۷۔ سورہ الرحمٰن، آیت نمبر ۲۹
۱۸۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، (چوتھا خطبہ) الطاف احمد اعظمی، ص ۱۴۴
۱۹۔ سورہ انفعال، آیت نمبر ۱۷
۲۰۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، (چھٹا خطبہ) الطاف احمد اعظمی، ص ۱۴۰، ۲۴۱
۲۱۔ خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، (حرفِ آغاز) سہیل عمر، ص ۸
۲۲۔ ایضاً، پانچواں خطبہ، ص ۱۲۲
۲۳۔ سورہ احزاب، آیت نمبر ۴۰

Marfat.com

باب دوم

اسلام کا تصورِ کشف والہام اور حقیقت وحی

یہ ایسا موضوع ہے، جس پر بحث ونقد کا آغاز صدیوں سے ہوا، اور اب تک اس موضوع پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ بظاہر اب اس موضوع پر قلم فرسائی کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لیکن اقبال کے تصورِ کشف والہام اور وحی کا جائزہ لینے سے پہلے ضروری ہے کہ ان کا وہ تصور پیش کیا جائے، جو خالصتاً اسلامی تصور ہے، کیونکہ اقبال کا مقصد فلسفۂ یونان کی بیخ کنی اور خالص اسلامی تصور اُجاگر کرنا تھا۔ اس لیے کشف، وحی اور الہام کا صحیح اسلامی تصور پیش کرنے کے بعد ہی اقبال کے خطبات کو جن میں ان نظریات سے بحث کی گئی ہے، کھرے اور کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے۔ ادبی منظر نامہ پر اول تو اقبال کے ان خطبات کو وہ جگہ ہی نہ مل سکی، جس کے وہ مستحق تھے۔ دوسرے جب کبھی ان خطبات کا ذکر چھڑا یا اقبال کے تصورِ کشف پر بات ہوئی، تو اس مفکر کے خیالات کو کولرج کے خیالات سے مماثل بتایا گیا، جس نے اسلام کی حیاتِ نو کی طرف سب سے پہلے قدم بڑھایا تھا۔

کشف، وحی والہام کی باقاعدہ تعریف پیش کرنے سے پہلے یہ صراحت ضروری ہے کہ اس امر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ تیرھویں صدی سے جس فلسفے نے اسلامی تعلیمات کو متاثر کیا، اس کی جڑیں آج بھی موجود ہیں۔ منکرینِ رسالت کی ایک بڑی تعداد آج بھی اپنے مخصوص نظریات کے ساتھ اسلامی ممالک میں اپنے پنجے گاڑے ہوئے ہے۔

Marfat.com

وحی، کشف اور الہام سے متعلق آج بھی اگر کوئی ایسا نظریہ سامنے آتا ہے، جس میں ان نظریات کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کی بات کی جاتی ہے، تو منکرینِ رسالت کو اپنے نظریات کا پرچار کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔ اس باب میں کشف، وحی اور الہام کی تعریف پیش کی جائے گی کہ منکرینِ رسالت کے اعتراضات کا جواب دیا جا سکے۔ جو یہ سمجھتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پیغام کا صرف وہ حصہ وحی ہے جو آپ ﷺ نے قرآن کی شکل میں ہم تک پہنچایا۔ اس کے علاوہ آپ ﷺ نے جو کچھ کیا یا کہا، وہ محض بشری حیثیت سے تھا اور آپ ﷺ کی ایک تخلیقی شخصیت تھی جس سے اُمت کو صرف اس وقت تک فیض پہنچتا رہا، جب تک آپ ﷺ زندہ رہے۔

یہی نہیں بلکہ اس جیسے اور نظریات نے عوام کو مغالطہ میں مبتلا کر رکھا ہے اور مقامِ افسوس ہے کہ مسلم جماعات میں واضح طور پر نہیں تو دبے لفظوں میں انہی نظریات کو فروغ دیا جا رہا ہے۔ اس سلسلے میں کئی بے باکانہ رویے بھی سامنے آئے مگر جب ہر دور میں ایسے اعتراضات کا جواب دلائل و براہین کی روشنی سے دیا جاتا رہا، تو قرآن کی تعبیرات اپنی منشاء کے مطابق نہ کی جا سکتی تھیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے خیالات کا پرچار کرنے والے اب ایک نیا قرآن گھڑ لینا چاہتے ہیں، جس کی روشنی میں وہ اپنے قوانین مرتب کر سکیں۔

نبی کریم ﷺ کا ہر قول اور ہر فعل وحی الٰہی کے تابع تھا، جس کی شہادت خود قرآن نے سورۃ نجم کے ان الفاظ میں دی ہے۔

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى ۝ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝

ترجمہ: (تارے کی قسم جب غائب ہونے لگے کہ تمہارے صاحب یعنی محمد ﷺ نہ راستہ بھولے۔ نہ بھٹکے ہیں۔ وہ خواہشِ نفس سے بات نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کی ہر بات وحی ہوتی ہے۔ جو اُن پر نازل کی جاتی ہے۔)[1]

ان آیات کے صاف اور صریح الفاظ یہ واضح کرتے ہیں کہ بعثت کے بعد آپ ﷺ کا کوئی قول یا فعل وحی الٰہی سے ہٹا ہوا نہیں تھا۔ ان کے اندر جو تخلیقیت تھی، وہ ملکہ نبوت کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ آپ ﷺ کو جو بصیرت عطا کی گئی تھی اس کا مقابلہ کوئی عام انسان یا صوفی یا زاہد نہیں کر سکتا۔ اس امر کا سب سے واضح ثبوت شق صدر کا واقعہ ہے کہ فرشتوں نے آپ ﷺ کا سینہ مبارک

Marfat.com

چاک کر کے ایمان وحکمت سے بھر دیا۔ اب ان کے منہ سے نکلی ہوئی کوئی بات تائید خداوندی کے بغیر کیسے ہوسکتی ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی کچھ آیات کو اپنے حکم سے حذف کرالیا تھا، تو یہ بھی سراسر ذلالت اور گمراہی ہے۔ ایسی لغو بات کرنے والے اپنے دعویٰ کا کوئی ثبوت پیش نہیں کرتے۔ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے اس واضح اعلان کو نظرانداز کر دیا:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ O

ترجمہ: (بے شک ہم نے ذکر یعنی قرآن نازل کیا اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔)(۲)

اس سلسلے میں بعض منسوخ آیات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، لیکن یہاں بھی یہ فراموش کر دیا جاتا ہے کہ جو آیت منسوخ کر دی گئی وہ بھی قرآن میں موجود ہے اور نیا حکم بھی۔ ناسخ ومنسوخ کی تفصیلی بحث اگلے باب میں آئے گی۔ اب ہم وحی، کشف اور الہام کا اسلامی تصور پیش کرتے ہیں۔

اگر سلسلہ نبوت میں وحی کی بات کریں تو وحی، کشف اور الہام ایک ہی سلسلے کی کڑیاں دکھائی دیتی ہیں۔ سورہ شوریٰ میں وحی کی ان تینوں اقسام کا ذکر اللہ تعالیٰ نے کچھ اس انداز سے کیا ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ O

ترجمہ: (کسی بشر کا یہ مقام نہیں ہے کہ اللہ اس سے روبرو بات کرے اس کی بات یا تو وحی (اشارے) کے طور پر ہوتی ہے، یا پردے کے پیچھے سے، یا پھر وہ کوئی پیغام بر (فرشتہ) بھیجتا ہے اور وہ اس کے حکم سے جو کچھ وہ چاہتا ہے، وحی کرتا ہے، وہ برتر اور حکیم ہے۔)(۳)

ان تینوں اقسام کا ذکر بیک وقت مل جاتا ہے۔ اور ان تینوں اقسام کو اس آیت کی روشنی میں بہت سے علماء اور مفکرین نے وحی کا نام دیا ہے۔

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

''یہاں وحی سے مراد ہے القاء الہام دل میں کوئی بات ڈال دینا یا خواب میں کچھ دکھا دینا۔ جیسے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت یوسفؑ کو دکھایا گیا۔ مراد یہ ہے کہ بندہ ایک آواز سنے مگر بولنے والا اسے نظر نہ آئے۔ جس طرح

Marfat.com

حضرت موسیٰؑ کے ساتھ ہوا کہ طور کے دامن میں ایک درخت سے یکا یک
انھیں آواز آنی شروع ہوئی مگر بولنے والا ان کی نگاہ سے اوجھل تھا۔''

یہ وحی کے آنے کی وہ صورت ہے جس کے ذریعہ سے تمام کتب آسمانی انبیاء علیہم السلام تک پہنچی ہیں۔ بعض لوگوں نے اس فقرے کی غلط تاویل کرکے اس کو یہ معنی پہنائے ہیں کہ ''اللہ کوئی رسول بھیجتا ہے، جو اس کے حکم سے عام لوگوں تک اس کا پیغام پہنچاتا ہے''۔ لیکن قرآن کے الفاظ فَیُوْحِیَ بِاِذْنِہٖ مَا یَشَآءُ (پھر وہ وحی کرتا ہے اس کے حکم سے جو کچھ وہ چاہتا ہے)۔ ان کی اس تاویل کا غلط ہونا بالکل عیاں کر دیتے ہیں۔ عام انسانوں کے سامنے انبیاء کی تبلیغ کو ''وحی کرنے'' سے نہ قرآن میں کہیں تعبیر کیا گیا ہے اور نہ عربی زبان میں انسان کی انسان سے علانیہ گفتگو کو ''وحی'' کے لفظ سے تعبیر کرنے کی کوئی گنجائش ہے۔ لغت میں وحی کے معنی ہی خفیہ اور سریع اشارے کے ہیں۔ انبیاء کی تبلیغ پر اس لفظ کا اطلاق صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو عربی زبان سے بالکل نابلد ہو۔

یعنی وہ اس سے بہت بالا و برتر ہے کہ کسی بشر سے رُوبرو کلام کرلے اور اس کی حکمت عملی اس سے عاجز نہیں ہے کہ اپنے کسی بندے تک اپنی ہدایات پہنچانے کے لیے روبرو بات چیت کرنے کے سوا کوئی اور تدبیر نکال لے۔ (۴)

سیّد سلیمان ندوی نے وحی، الہام اور کشف کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے ان تینوں اقسام کو پیغمبروں کے حوالے سے ایک ہی لڑی میں پرویا ہے اور ان تینوں اقسام کو وحی قرار دیا ہے۔ انھوں نے ان اقسام کی تقسیم اور ان پر تبصرے کا جو انداز اختیار کیا ملاحظہ ہو:

۱۔ ''وحی (اشارہ) سے بات کرنا یعنی دل میں کسی معنی کا بغیر آواز اور الفاظ کے آجانا۔ یہ اگر حالتِ بیداری میں ہے تو کشف ہے اور اگر خواب میں ہے، تو رویا ہے۔

۲۔ خدا کا پردہ کے پیچھے سے بات کرنا یعنی متکلم نظر نہیں آتا، مگر غیب سے آواز آتی ہے اور الفاظ سنائی دیتے ہیں، اس کو الہام کہہ لو۔

۳۔ فرشتہ کے ذریعے سے بات کرنا۔ یعنی فرشتہ خدا کا پیغام لے کر سامنے نظر آتا ہے اور اس کے منہ سے وہ الفاظ ادا ہوتے ہیں، جن کو سن کر نبی محفوظ کر لیتا ہے۔ اسی کو عام طور سے وحی کہتے ہیں کیونکہ قرآن پاک کا نزول اسی آخری طریقہ سے ہوا ہے۔ لیکن اس شہرت عام کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ اور دوسرے دو طریقے وحی کی قسمیں نہیں ہیں۔'' (۵)

Marfat.com

ان اقسام سے جو سلیمان ندوی نے وحی کے حوالے سے بیان کی ہیں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پیغمبرِ اسلام ﷺ نے جو پیغام قرآن کی شکل میں ہم تک پہنچایا، وہ بھی وحی ہے اور جو اپنے قول وعمل کے ذریعے پہنچایا، وہ بھی وحی ہے۔ قرآنی شکل میں آیا ہوا پیغام لفظی وحی ہے اور آپ ﷺ کے قول وفعل کو معنی کے اعتبار سے وحی کہنا چاہیے۔ سید سلیمان ندوی کا یہ کہنا کہ کشف اور الہام جیسی اصطلاحات کے بعد یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ اقسام وحی کی نہیں ہیں، دراصل منکرین حدیث کے اس دعویٰ کی تردید کرتا ہے کہ آپ ﷺ پر صرف قرآن پاک وحی کی صورت میں نازل ہوا۔ لیکن اگر وحی کے لغوی معنی پر غور کیا جائے تو یہ دعویٰ خود بخود باطل ہو جاتا ہے۔ وحی کے لغوی معنی ہیں:

> ''وحی کے لغوی معنی ہیں ''اشارہ سریع'' اور ''اشارہ خفی'' یعنی ایسا اشارہ جو سرعت کے ساتھ اس طرح کیا جائے کہ بس اشارہ کرنے والا جانے یا وہ شخص جسے اشارہ کیا گیا ہے۔ باقی کسی اور شخص کو اس کا پتہ نہ چلنے پائے۔ اس لفظ کو اصطلاحاً اس ہدایت کے لیے استعمال کیا گیا ہے، جو بجلی کی کوندی کی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے کسی بندے کے دل میں ڈالی جائے۔''(۶)

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے ''ترجمان القرآن'' میں وحی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

> ''کہ وحی لازماً الفاظ کی صورت ہی میں نہیں ہوتی۔ وہ ایک خیال کی شکل میں بھی ہو سکتی ہے، جو دل میں ڈالا جائے۔ وہ ذہن وفکر کے لیے ایک رہنمائی بھی ہو سکتی ہے۔ وہ ایک معاملہ کا صحیح فہم بخشنے اور ایک مسئلے کا ٹھیک حل یا ایک موقع کے لیے مناسب تدبیر سمجھانے کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے۔ وہ محض ایک روشنی بھی ہو سکتی ہے جس میں آدمی اپنا راستہ صاف دیکھ لے۔ وہ ایک سچا خواب بھی ہو سکتی ہے اور وہ ایک پردے کے پیچھے سے ایک آواز یا فرشتے کے ذریعے سے آیا ہوا ایک پیغام بھی ہو سکتی ہے۔ عربی زبان میں لفظ وحی کے معنی ''اشارہ لطیف'' کے ہیں۔ انگریزی میں اس سے قریب تر لفظ Inspiration ہے۔''(۷)

Marfat.com

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کی رہنمائی کے لیے جو انداز اختیار کرتا ہے، وہ وحی کہلاتا ہے۔ ابن خلدون نے اس حالت کا بھی ذکر کیا۔ جو نزول وحی کے وقت پیغمبروں پر طاری ہو جایا کرتی تھی۔ لکھتے ہیں:

''انبیاء کرام کی باتیں حق اور سچ ہوتی ہیں۔ جب وحی آتی ہے تو ان پر غشی اور لرزش طاری ہو جاتی ہے۔ یہ آواز شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ جیسی ہوتی ہے، جسے وہ سمجھ لیتے ہیں۔ یا فرشتہ بصورتِ انسان سامنے آ کر اللہ کا پیغام انھیں بتا دیتا ہے۔''(۸)

یہاں مکھیوں کی بھنبھناہٹ سے وہ الہام مراد ہے جو آپ ﷺ کو بعض امور کے پیش آنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو جایا کرتا تھا۔ اسی سلسلے میں ابنِ خلدون نے آگے چل کر ایک حدیث نقل کی جس میں حضور ﷺ نے وحی کا حال بتایا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

''کہ میرے پاس وحی کبھی تو گھنٹی کی آواز کی طرح آتی ہے اور ساری باتیں میرے ذہن میں آ جاتی ہیں اور کبھی فرشتہ بصورت انسان میرے سامنے آ کر مجھ سے بات چیت کرتا ہے اور اس کی باتیں یاد کر لیتا ہوں۔''(۹)

حضور ﷺ کے اس واضح فرمان کے بعد کہ وہ وحی جو ان کی طرف گھنٹی کی آواز کی شکل میں آتی تھی، وہ القاء فی الروح یعنی دل میں کسی بات کا ڈال دینا اور اس کی لفظی حفاظت کا ذمہ تو اللہ تعالیٰ نے نہیں لیا ہے لیکن اس وحی کے معنی کی حفاظت کا خاطر خواہ انتظام کیا ہے اور اس وحی کو وحی غیر متلو کہتے ہیں۔ اسی حدیث میں فرشتے کے ذریعے سے بات کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور فرمایا گیا کہ فرشتہ جو کچھ کہتا ہے، وہ میں یاد کر لیتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ جبریل امین قرآن لے کر آئے تھے اور قرآن کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے۔ اس کا حرف حرف محفوظ ہے۔ اس کو وحی متلو کہتے ہیں۔

چونکہ قرآن کو لفظ بہ لفظ محفوظ رکھنا مقصود تھا اور پیغمبرِ اسلام ﷺ پر اس کام کی بڑی ذمہ داری تھی۔ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو جو وحی فرشتے کے ذریعے سے بھیجی جاتی تھی۔ اس کو آپ ﷺ اس کو جلد از جلد یاد کرنے کی کوشش فرماتے۔ اللہ تعالیٰ کو اپنے محبوب کی اس مشکل کا احساس ہوا تو سورۂ قیامۃ میں ارشاد فرمایا:

Marfat.com

لا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖO اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗO فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗO

ترجمہ: (اور (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) وحی کے پڑھنے کے لیے اپنی زبان نہ چلایا کرو کہ اس کو جلد یاد کرلو۔ اس کا جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ذمے ہے۔ جب ہم وحی پڑھا کریں تو تم (اس کو سنا کرو اور) پھر اسی طرح پڑھا کرو۔)(۱۰)

اِن آیات میں اللہ تعالیٰ نے حفاظت قرآن کا ایک بار پھر وعدہ کیا اور اپنے پیغمبر کو تسلی دی کہ وہ اس کا ایک لفظ بھی نہ بھول سکیں گے۔ لیکن اسلام میں مُوشگافیاں کرنے والے اس آیت کو بالکل غلط رنگ دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے جلدی جلدی پڑھنے سے اس لیے منع فرمایا گیا کہ اس میں جلدی کرنے سے ایسا نہ ہو کہ نعوذ باللہ ایسے الفاظ اس قرآن میں در آئیں جو شیطان کی اختراع ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیطان سے بالکل محفوظ رکھا گیا اور یہ ممکن نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی بات کہیں جس میں نعوذ باللہ شیطانی خیالات کی آمیزش ہو۔

شروع شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی اخذ کرنے کی مشق نہ تھی۔ اس لیے انھیں پریشانی لاحق ہوئی کہ کہیں اس کتابِ عظیم کا کوئی لفظ فراموش نہ ہو جائے۔ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وحی کو جلد از جلد یاد کرنے کی کوشش فرمایا کرتے تھے۔ احادیث کی معتبر روایات میں اس کی یہی وجہ بیان ہوئی ہے۔

> ''مسند احمد، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن جریر، طبرانی، بیہقی اور دوسرے محدثین نے متعدد سندوں سے حضرت عبداللہ بن عباس کی یہ روایت نقل کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوتا تھا تو آپ اس خوف سے کہ کہیں کوئی چیز بھول نہ جائیں، جبریل علیہ السلام کے ساتھ ساتھ وحی کے الفاظ دُہرانے لگتے تھے...... اس پر فرمایا گیا لا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ...... یہی بات شعبی، ابن زید، ضحاک، حسن بصری، قتادہ، مجاہد اور دوسرے اکابر مفسرین سے منقول ہے۔''(۱۱)

بعض مفسرین کا یہ کہنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جب قرآنی آیات نازل ہو رہی ہوتیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی وقت حضرت جبرائیلؑ سے ان کا مفہوم پوچھنے کی کوشش فرماتے۔ جس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ''اس کے معنی کا بیان بھی ہمارے ذمے ہے۔'' یہ بات قیاساً نہیں کہی گئی بلکہ تفہیم القرآن

Marfat.com

کے مصنف ابوالاعلیٰ مودودی کا بھی یہی خیال ہے، لکھتے ہیں:

''بعض اکابر مفسرین نے بھی اس گمان کا اظہار کیا ہے کہ غالباً ابتدائی زمانے میں رسول اللہ ﷺ نزولِ وحی کے دوران ہی میں قرآن کی کسی آیت یا کسی لفظ یا کسی حکم کا مفہوم بھی جبریل ﷺ سے دریافت کر لیتے تھے۔ اس لیے حضور ﷺ کو نہ صرف ہدایت کی گئی کہ جب وحی نازل ہو رہی ہو اس وقت آپ ﷺ خاموشی سے اس کو سنیں اور نہ صرف اطمینان دلایا گیا کہ اس کا لفظ لفظ ٹھیک ٹھیک آپ ﷺ کے حافظے میں محفوظ کر دیا جائے گا اور قرآن کو آپ ﷺ ٹھیک اسی طرح پڑھ سکیں گے جس طرح وہ نازل ہوا ہے بلکہ ساتھ ساتھ یہ وعدہ بھی کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے ہر حکم اور ہر ارشاد کا منشا اور مدعا بھی پوری طرح آپ ﷺ کو سمجھا دیا جائے گا۔''(۱۲)

جس قرآن کی حفاظت کرنے کے لیے پیغمبرِ اسلام ﷺ کو اتنی تسلی دی گئی اور وعدہ کیا گیا کہ اس کا پڑھانا اور سمجھانا خود اللہ تعالیٰ کے ذمے ہے۔ اس کتاب کا پڑھ کر سنانے والا جب لوگوں کے سامنے اس کی آیات پڑھتا ہوگا تو کیسے ممکن ہے کہ اس کا ایک حرف بھی وہ فراموش کر سکے۔ لہٰذا اس قسم کی باتیں کرنے والوں کو اپنے دعویٰ کا کوئی ثبوت پیش کرنا چاہیے، جو وہ یقیناً نہ کر سکیں گے۔

اس مقالے کو چونکہ ادبی منظر نامے پر لانا مقصود ہے اور لٹریچر میں اس طرح کی بے شمار غلط فہمیاں راہ پا چکی ہیں، اس لیے قصداً وحی، الہام اور کشف کی تعریف انبیا کرام کے حوالے سے کچھ اس انداز سے پیش کی گئی ہے کہ وہ تمام مسائل جو اس طرح کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے ہیں ان کا ایک مدلل حل پیش کیا جا سکے۔

اس بات کا ذکر ہو چکا ہے کہ انبیاء کرام کے حوالے سے وحی، کشف اور الہام کا تصور ایک ہی سلسلے کی کڑی ہے۔ دراصل کشف اور الہام قرآنی اصطلاحات نہیں ہیں۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

''ہم نے علم کے روحانی ذرائع کی جو تین قسمیں کی ہیں یعنی وحی، الہام اور پھر کشف یہ قرآنِ پاک کی اصطلاحیں نہیں ہیں۔ اس کی اصطلاح میں

Marfat.com

روحانی ذریعہ علم کا نام مکالمہ الٰہی (خدا سے بات کرنا) ہے۔"(۱۳)

ان اقسام کا انبیاء کرام اور خصوصاً حضور ﷺ کے حوالے سے مفصل ذکر کیا جا چکا ہے کہ آپ ﷺ نے جو خواب دیکھا جو کچھ آپ ﷺ کے دل میں ڈالا گیا اور جو کچھ فرشتے نے اللہ کے حکم سے آپ ﷺ پر وحی کیا وہ سب وحی کی ہی اقسام ہیں کیونکہ پیغمبروں کو شیاطین گمراہ نہیں کر سکتے۔اس لیے پیغمبر جو کچھ کہیں، وہ اللہ کے اِذن سے ہوتا ہے اب کشف اور الہام جیسی اصطلاحات عام ہو چکی ہیں۔ وحی کا سلسلہ بند ہو گیا ہے کیونکہ آپ ﷺ کے بعد کسی نبی نے نہیں آنا۔اس لیے کشف اور الہام کی اصطلاحات صوفیائے کرام کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔

یہاں پر سوال اٹھایا جا سکتا ہے، جب کشف اور الہام بھی وحی کی اقسام ہیں اور وحی آنے کا سلسلہ بند ہو گیا ہے تو پھر ان اصطلاحات کا صوفیائے کرام سے کیا تعلق، تو اس کا جواب سادہ سا ہے کہ کشف کوشش سے حاصل ہوتا ہے اور وحی وہبی شئے ہے۔انبیاء علیہ السلام کا کشف، وحی اور الہام ملکۂ نبوت سے تعلق رکھتا ہے جبکہ صوفیائے کرام یا دوسرے لوگ روحانی مدارج طے کر کے کشف اور الہام جیسے مناصب تک پہنچتے ہیں کیونکہ یہ ایسی روشنی ہے جس کے ذریعے کوئی بھی انسان اپنا راستہ تلاش کر سکتا ہے۔

اس روشنی کو کشف و الہام کے علاوہ شرح صدر بھی کہتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ یہ اصطلاح صرف پیغمبروں تک محدود رہے۔پیغمبر آخر الزماں حضرت محمد ﷺ کے بعد چونکہ وحی اور نبوت کا سلسلہ ختم ہو گیا، اس لیے آپ کا لایا ہوا پیغام جوں کا توں محفوظ رکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے بے شمار لوگوں کا سینہ اس کام کے لیے کھول دیا۔اس کو شرحِ صدر، کشف یا الہام کہتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی نے اس لفظ (شرح صدر) کی وضاحت مختلف حوالوں سے بہت صراحت سے کی ہے، لکھتے ہیں:

> "ربانی علم و معرفت کا ایک اور مقام شرح صدر ہے۔شرح صدر کے معنی "سینہ کھولنے" کے ہیں۔عام خیال یہ ہے کہ سینہ کی تنگی اور ضیق، جہل و نادانی کی علامت ہے اور سینہ کی کشادگی اور فراخی علم کی وسعت اور معرفت کی فراوانی پر دلالت کرتی ہے۔اسی لیے شرح صدر کے اصطلاحی اور مجازی معنی علم کی کثرت اور آگاہی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو کسی دقیق اور

Marfat.com

مشکل مسئلے کے متعلق دفعتاً اور یک بیک قلب میں وارد ہو جاتی ہے اور اس حل سے اس کی تسلی و تسکین ہو جاتی ہے اور اس کے شکوک و شبہات دُور ہو کر اس کو یقین کی راحت و مسرت حاصل ہو جاتی ہے۔ ''جمہرہ ابنِ درید'' میں ہے:

''شرح اہلِ عرب کے اس محاورہ سے ہے کہ میں نے تیرے لیے بات کی شرح کر دی یعنی اس کو واضح کر دیا اور کھول دیا اور اللہ نے اس کے سینہ کو کھول دیا تو وہ کھل گیا یعنی جب نیکی کے قبول کرنے کے لیے وسیع ہو گیا۔''

''صحاح جوہری'' میں ہے:

''شرح یعنی کشف (کھولنا) تم کہتے ہو۔ میں نے اس پوشیدہ مسئلہ کی شرح کر دی۔ یعنی اس کی تفسیر کر دی۔''

''لسان العرب'' میں ہے:

''شرح یعنی کشف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں نے اس کی بات کی شرح کر دی یعنی اس کو واضح کر دیا اور مشکل مسئلہ کی شرح کر دی۔ یعنی اس کو بیان کر دیا اور کسی چیز کی شرح کر دی یعنی تفصیل کر دی اور کھول دیا اور جواہر میں ہے جو کھولا جائے تو اس کی شرح کی گئی۔ تم بولتے ہو پوشیدہ مسئلہ کی شرح کر دی یعنی تفسیر کر دی اور خدا نے اس کے سینہ کو کھول دیا۔ کسی نیک بات کے قبول کرنے کے لیے تو وہ کھل گیا یعنی اس کو قبولِ حق کے لیے وسیع کر دیا تو وہ وسیع ہو گیا۔ ابنِ عربی نے کہا: شرح کے معنی ہیں یاد رکھنا، کھولنا، بیان کرنا، سمجھنا۔''(۱۴)

یہاں شرح کو کشف والہام کے معنوں میں لیا گیا ہے، جو صرف انبیاء کرام سے مخصوص نہیں، بلکہ بعض اولیاء اور صوفیہ کو بھی اس شرحِ صدر یعنی کشف والہام سے نوازا جاتا ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں:

''بعض قلوب کو اول ہے...... اور بعض کو نوبتِ اکتساب اور تعلیم کو پہنچتی

Marfat.com

ہے۔ پھر بعضے سریع الفہم ہوتے ہیں اور بعضے بطی الحول اور اس مقام میں درجاتِ انبیاء وعلماء اور اولیاء وحکماء کے مختلف ہیں اور درجات ترقی کی کچھ انتہا نہیں۔ اس لیے کہ معلوماتِ الٰہی کی کچھ حد نہیں اور سب میں اعلیٰ رتبہ اس نبی ﷺ کا ہوتا ہے جس پر سب حقیقتیں بلا اکتساب و تکلف صرف مکاشفۂ الٰہی سے بہت جلد منکشف ہو جائیں اور اسی سعادت سے بندہ کو خداوند پاک سے قربِ معنوی اور حقیقی اور وصفی ہوتا ہے۔ مگر قرب مکانی اور نزدیکی مسافت نہیں ہوتی اور ان درجات میں ترقی کرنی سالکین الی اللہ کی منزلیں کہلاتی ہیں اور ان منازل کی کچھ حد نہیں۔ بلکہ ہر سالک کو جس منزل تک وہ پہنچتا ہے، اس کا اور اس کے نیچے کی منزلوں کا حال معلوم رہتا ہے۔"(۱۵)

امام غزالیؒ کے اس اقتباس میں جو یہاں پیش کیا گیا، کشف والہام کا بڑا واضح تصور ملتا ہے۔ یہ اصطلاح انبیاء کے بعد صوفیہ اور اولیاء اللہ کی روحانی معراج پر بھی منطبق ہوتی ہیں، کیونکہ اللہ کی رحمت کوئی محدود شے نہیں، وہ ہر طرف پھیلی ہوئی ہے۔ اس لیے کشف والہام اس شخص کو بھی ہوسکتا ہے، جو روحانیت کے اعلیٰ مدارج طے کر کے معرفتِ الٰہی حاصل کرتا ہے یا دوسرے لفظوں میں وہ نفس امارہ سے ترقی کر کے نفسِ لوامہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اِسی رحمت کا ذکر امام غزالیؒ نے اس انداز سے کیا ہے:

"کسی کے ساتھ اس کی طرف سے بخل نہیں۔ مگر ظہور اس رحمت کا ان دلوں میں ہوتا ہے جو رحمت کی تاک لگائے رہتے ہیں۔ جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے "خدا تعالیٰ کی رحمت کی بہت سی لپٹوں میں تمہاری زندگی کے ایام ہیں۔ بس تم ان کی تاک میں رہو۔"(۱۶)

امام غزالیؒ نے یہاں جو حدیث نقل کی ہے۔ اس کی وضاحت ایک اور حدیثِ قدسی کے ذریعے بھی کی ہے۔

امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

"ان پر تاک لگانا اس طرح ہے کہ دل کو پاک رکھیں اور خبث و کدورت جو

Marfat.com

اخلاق مذمومہ سے ہوتی ہے، اس سے اجتناب کریں اور خدائے پاک کے اسی وجوہ کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث شریف میں ہے۔ خدا تعالیٰ ہر ایک رات میں آسمان دنیا پر نزول فرما کر ارشاد کرتا ہے کوئی مانگنے والا ہے کہ میں اس کی دعا قبول کروں۔"(۱۷)

"اس حدیثِ قدسی کے مفہوم پر اگر غور کیا جائے۔ تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ کا ولی ہونا اور پھر کشف والہام کی دولت حاصل ہونا کوئی وہبی شئے نہیں، بلکہ یہ چیز اکتساب سے حاصل ہوتی ہے۔ یعنی اس راہ میں جو کوئی کوشش کرے گا ویسے ہی درجات پائے گا۔ یہ اولیاء انبیاء کے بعد اللہ تعالیٰ کا پیغام محفوظ رکھنے پر مامور ہوتے ہیں۔ اور انہی کے دم سے دین کی بقاء ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود وعدہ فرمایا ہے کہ ہر گھر میں کوئی نہ کوئی اللہ کا برگزیدہ بندہ روشنی کا چراغ بن کر رہے گا۔ اب دیکھنا چاہیے کہ یہ اولیاء اللہ کون ہیں۔"

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ O (یونس:۶۲)

ترجمہ: (خبردار! اللہ کے اولیاء وہ ہیں، جن پر نہ خوف ہوتا ہے اور نہ حزن وملال۔)

اور ارشاد ہے:

ترجمہ: (ہم تمہاری دنیاوی اور اخروی زندگانی میں مددگار ہیں۔)

اور ارشاد ہے:

ترجمہ: (ایمان داروں کا مددگار اللہ ہی ہے۔)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ترجمہ: (بلاشبہ بندگانِ خدا میں سے کچھ بندے ایسے ہیں۔ جن پر انبیاء وشہداء غبطہ (رشک) کرتے ہیں۔)

صحابہ نے عرض کیا:

ترجمہ: (یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمیں ان کی پہچان بتائیے تاکہ ہم ان سے محبت قائم رکھیں۔)

Marfat.com

آپ ﷺ نے فرمایا:

ترجمہ: (یہ وہ لوگ ہیں، جو مال ومحنت کے بغیر صرف ذاتِ الٰہی سے محبت رکھتے ہیں۔ ان کے چہرے نور کے مناروں پر روشن وتاباں ہیں۔ لوگوں کے خوف کے وقت یہ بے خوف اوران کے غموں کے وقت یہ بے غم ہیں۔)

پھر آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی کہ ''بے شک اللہ کے اولیاء وہ ہیں جن پر نہ خوف ہے اور نہ حزن وملال۔''

ایک حدیثِ قدسی میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

ترجمہ: (جس نے میرے ولی کو ایذا دی اس سے میرا لڑنا حلال ہوگیا۔)

''کتاب وسنت کے ان دلائل سے مراد یہ ہے کہ اولیاء اللہ کی شان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی دوستی وولایت سے مخصوص کرکے اپنے ملک کا والی بنایا ہے اوران کے احوال کو برگزیدہ کرکے اپنے فعل واظہار کا مرکز بنایا ہے اور متعدد کرامتوں سے سرفراز کرکے ان کے طبع کی آفتوں اور نفس وہوا کی پیروی سے پاک ومنزہ فرمایا ہے تاکہ ان کے تمام ارادے خدا کے لیے ہی ہوں اوران کی محبت اسی سے ہو۔ زمانہ ماضی میں ہم سے پہلے بھی اولیاء اللہ گزرے ہیں اور آج بھی ہیں اور قیامت تک ہوتے رہیں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو تمام گزشتہ امتوں پر شرافت وبزرگی عطا فرمائی ہے اور ضمانت دی ہے کہ میں شریعتِ محمدیہ ﷺ علی صاحب الصلوٰۃ السلام کی ہمیشہ حفاظت فرماؤں گا۔ اس پر دلائل نقلیہ اور براہین عقلیہ علماء کے درمیان آج بھی موجود ہیں اور غیبی دلائل بھی کہ اولیاء اللہ اور خاصانِ خدا کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اس مسئلہ میں ہمارا اختلاف دو گروہوں سے ہے۔ ایک معتزلہ سے، دوسرے حشویوں سے۔ معتزلہ ایمان داروں میں ایک کی دوسرے پر تخصیص کا انکار کرتے ہیں۔ حالانکہ ولی کے خاص ہونے سے انکار کرنا نبی کے انکار کو متلزم ہے اور یہ کفر ہے اور عام حشوی، اگرچہ تخصیص کو جائز تو رکھتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ ولی ہوئے تو ہیں

Marfat.com

لیکن آج نہیں ہیں، حالانکہ ماضی وحال و مستقبل کا انکار سب برابر ہے۔
اس لیے کہ انکار کا ایک رُخ دوسرے رُخ سے زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے براہینِ نبوت کو آج تک باقی رکھا ہے اور اولیاء کو اس کے اظہار کا سبب بنایا ہے، تاکہ آیات حق اور حضور ﷺ کی صداقت کے دلائل ہمیشہ ظاہر ہوتے رہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اولیاء کو جہان کا والی بنایا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خالص سنتِ نبوی ﷺ کے پیروکار ہوکر رہے اور نفس کی پیروی کی راہوں کو چھوڑ دیا۔ آسمان سے رحمتوں کی بارش انہی کے قدموں کی برکت ہوتی ہے اور زمین پر جو کچھ اگتا ہے وہ انہی کی برکت اور ان کے احوال کی صفائی کی بدولت پیدا ہوتا ہے۔ کافروں پر مسلمانوں کی فتح یابی انہی کے ارادے سے ہے۔''(۱۸)

یہاں داتا صاحب نے فاروقِ اعظم حضرت عمر بن خطابؓ کے زمانے کا ایک واقعہ بیان کیا ہے، جس کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا:

''مشہور واقعہ ہے کہ سیّدنا فاروق اعظم عمر بن خطابؓ کے عہدِ خلافت میں حسبِ قدیم دریائے نیل کا پانی خشک ہوگیا۔ چونکہ زمانۂ جاہلیت میں دستور تھا کہ ہر سال ایک جوان خوبصورت لڑکی زیورات سے آراستہ کر کے دریا کی بھینٹ چڑھائی جاتی تھی۔ تب جاکر دریا جاری ہوتا تھا۔ (مصر کے گورنر نے یہ واقعہ لکھ کر آپ کی خدمت میں بھیجا آپ نے گورنر کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے ایک کاغذ کے پرچہ پر لکھ کر ارسال فرمایا۔ (اور گورنر کو حکم دیا کہ یہ رقعہ دریائے نیل میں پڑھ کر ڈال دیں)۔ اس رقعہ پر تحریر تھا کہ: اے پانی! اگر تو اپنی مرضی سے رکا ہے۔ تو جاری نہ ہو اور اگر خدا کے حکم سے رُکا ہے، تو عمر کہتا ہے کہ جاری ہوجا۔ جب رقعہ پڑھ کر پانی میں ڈالا گیا تو پانی جوش مارتا ہوا جاری ہوگیا۔ (اس کے بعد آج تک اس کا پانی خشک نہیں ہوا) فاروق اعظمؓ کی یہ کرامت حقیقی تھی۔''(۱۹)

اس حکایت سے اولیاء اللہ کی بزرگی اور کرامت کا پتا چلتا ہے۔ اس سلسلے میں بکثرت

Marfat.com

حکایات ہیں۔لیکن طوالت کے خوف سے بہت زیادہ حکایات درج نہیں کی جائیں گی۔کشف، الہام یاعالمِ محسوسات کے حوالے سے اس دور میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ محسوسات مدرکہ محض وہم ہے۔سلسلۂ نبوت کے بعداب ان محسوسات کی کوئی اہمیت نہیں رہی مگر یہ محض خام خیالی ہے۔ہر دور میں اللہ کے ولی موجود رہے ہیں اور آئندہ بھی رہیں گے۔عالمِ مثال کا وجود بھی یقینی ہے،جس کا ادراک اللہ کے دوستوں کو ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> ''عالمِ مثالی جسم وروح کے احکام کا جامع ہے۔اس میں روحانی اشیاءمتجسم اور جسمانی چیزیں کسی اور مناسب شکل میں متشکل ہوکر نظر آتی ہیں اور وہ معانی وحقائق جن میں جسم وجان نہیں مثلاً حیات،موت،علم،عقل،جسمانی رنگ وروپ میں وہاں نمایاں ہوتی ہیں۔ارواح،فرشتے،جبریل جو جسم سے پاک ہیں۔اس عالم میں متجسم معلوم ہوتے ہیں۔اس کی مثال بالکل خواب کی سی ہے کہ اس میں کبھی روحانیت متجسم ہوکر اور کبھی جسمانیات کسی اور شکل میں نمودار ہوکر جلوہ گر ہوتے ہیں اور اہلِ معرفت ان کو دیکھ کر ان کی مناسب تعبیر کرتے ہیں۔مثلاً کبھی خواب میں علم رویا کی صورت میں،غیظ وغضب آگ کی شکل میں،شجاعت شیر کی ہیئت میں نظر آتی ہے۔اسی طرح عالم مثال میں بھی معانی وحقائق اور روحانیات ومجردات کسی مناسب جسمانی شکل وصورت میں دکھائی دیتے ہیں اوران کو دیکھ کر اہل بصیرت ان رموز وکنایات کی حقیقت کو پالیتے ہیں۔''(۲۰)

اس دورِ حاضر میں بہت سے ملحد اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں۔اُس کے علاوہ بھی انسان پر کوئی عالم اور بھی منکشف ہوسکتا ہے مگر یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ ہر زمانے میں ایسے ذی شعور لوگ موجود رہے ہیں جن کا سینہ اللہ نے اسلام کے لیے کھول دیا ہے اور جو مجاہدہ ومکاشفہ کے ذریعے عالم بالا کا مشاہدہ کرسکتے ہیں۔یہ صورتِ حال ہر مذہب کے ماننے والوں میں پائی جاتی ہے اوراس کی کیفیات کا بیان کم وبیش ایک جیسا ہی ہوا کرتا ہے۔ولیم جیمز لکھتے ہیں:

Marfat.com

''میرا تمام مطالعہ اس یقین کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ ہمارے موجودہ شعور کے علاوہ شعور کے کئی اور عوالم ہیں اور ان عوالم کے تجربات ہماری اس زندگی کے لیے بھی کچھ معنی رکھتے ہیں۔ شعور کے لیے یہ عالم اپنی مخصوص وممتاز حیثیت بھی رکھتے ہیں، لیکن کہیں کہیں ہمارے موجودہ عالم سے ان کی سرحدیں ملتی ہیں اور ادھر سے ادھر خاص قوتوں کا فیضان ہوتا ہے۔ یہ دوسرے عوالم ہمارے عالم سے متصل بھی ہیں اور منفصل بھی اس عقیدے پر قائم رہنا میرے اندر محبت، نفس وصداقت کا احساس پیدا کرتا ہے۔''(۲۱)

دوسرے عوالم کا مشاہدہ کرنے والے صاحبِ کشف اور صاحبِ حال ہوا کرتے ہیں۔ سلسلۂ تصوف میں ان کے لیے دو اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں، ایک وقت اور ایک حال۔

''وقت اسے کہتے ہیں کہ بندہ اس کے سبب اپنے ماضی و مستقبل سے فارغ ہو جائے۔ بندے کے دل میں حق تعالیٰ کی طرف سے جو واردات طاری ہوتی ہے، ان کے اسرار کو دل میں اس طرح محفوظ رکھے جس طرح کشف و مجاہدہ میں ہوتا ہے۔ اس وقت اس کے دل میں نہ تو پہلے کی کوئی یاد رہے اور نہ آئندہ کی فکر۔ اس حالت میں کسی مخلوق کی اس پر دسترس نہیں رہتی اور نہ اس کی کوئی یاد باقی رہتی ہے کہ ماضی میں اس پر کیا گزرا اور مستقبل میں کیا ہوگا؟''

صاحبانِ وقت کہتے ہیں کہ ہمارا علم ماضی و مستقبل کا ادراک نہیں کر سکتا۔ ہم تو اس وقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خوش ہوتے ہیں کیونکہ ہم اگر کل کی فکر میں مشغول اور دل میں آئندہ کے اندیشہ کو جگہ دیں تو ہم وقت سے محجوب ہو جائیں گے۔ حجاب بہت بری پراگندگی اور موجب پریشانی ہے۔ لہٰذا جس چیز پر دسترس نہ ہو اس کا اندیشہ باطل ہے۔

حضرت ابو سعید فرازیؒ فرماتے ہیں کہ:

''اپنے عزیز وقت کو عزیز ترین چیزوں کے سوا کسی میں مشغول نہ کرو اور بندے کی عزیز ترین چیز ماضی و مستقبل کے درمیان وقت اور حال ہے، اسی میں مشغول رہنا چاہیے۔''

Marfat.com

حضور اکرم ﷺ نے فرمایا:

ترجمہ: (اللہ تعالیٰ کے حضور میرا ایک وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس وقت میرے دل میں اٹھارہ ہزار عالم میں سے کسی کا بھی گزر ممکن نہیں۔ اور نہ میری آنکھ میں کسی کی قدر و منزلت ہوتی ہے)

اسی بنا پر شبِ معراج، جبکہ زمین و آسمان کے ملک کی زیب و زینت آپ ﷺ کو پیش کی گئی تو آپ ﷺ نے کسی کی طرف التفات نہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی (النجم: ۱۷) نہ آنکھ جھپکی اور نہ اِدھر اُدھر ہوئی۔ اسی لیے حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ عزیز تھے اور عزیز کو بجز عزیز کے کسی سے شغل نہیں ہوتا۔

"موحد کے دو وقت ہوتے ہیں۔ ایک گم ہونے کا، دوسرا پانے کا، ایک وصال کا، دوسرا فراق کا۔ دونوں حالتوں میں اس کا وقت مغلوب ہوتا ہے کیونکہ وصل میں اس کا وصل حق تعالیٰ سے ہے اور فراق میں اس کا فراق بھی حق تعالیٰ ہی سے ہے۔ بندے کا اختیار اور اس کا کسب دونوں وقت قائم نہیں رہتا، جس کے ساتھ بندے کی صنعت کی جاسکے۔ چونکہ بندے کا اختیار اس کے حالات سے جدا کر دیا جاتا ہے، اس لیے وہ جو کچھ کرتا ہے، وقت کی زیبائش کے لیے ہوتا ہے۔"(۲۲)

حال، وقت پر آنے والی چیز ہے، جو وقت کو مزین کرتی ہے۔ جس طرح روح سے جسم مزین ہوتا ہے اسی طرح وقت حال کا محتاج ہے کیونکہ وقت کی پاکیزگی حال سے ہوتی ہے اور اس کا قیام بھی اسی سے ہوتا ہے۔ لہٰذا جب صاحبِ وقت صاحب حال ہوتا ہے تو اس سے تغیر جاتا رہتا ہے اور وہ اپنے احوال میں مستحکم ہو جاتا ہے کیونکہ بغیر حال کے وقت کا زوال ممکن نہیں اور جب اس سے حال مل جاتا ہے، اس کے تمام احوال وقت بن جاتے ہیں۔ ان کے لیے وقت کا نزول تھا چونکہ متمکن کے لیے غفلت جائز تھی اور صاحبِ غفلت پر اب حال نازل ہے اور وقت چونکہ متمکن ہے، اس لیے صاحبِ وقت پر غفلت جائز تھی اور اب صاحب حال پر غفلت جائز نہیں ہے۔ مشائخ طریقت فرماتے ہیں کہ "الحال سکوت اللسان فی فنون البیان" صاحب حال کی زبان اپنے حال کے بیان کرنے سے ساکت رہتی ہے اور اس کا معاملہ اس کے حال کے تحقیق و

Marfat.com

اثبات میں گویا ہوتا ہے۔

ایک بزرگ فرماتے ہیں کہ ''اسوال عن الحال میحال'' حال کے بارے میں پوچھنا محال ہے۔اس لیے کہ حال کی تعبیر ناممکن ہے۔حال ہوتا ہی وہ ہے جہاں حال فنا ہو جائے۔

استاد ابوعلی قاریؒ فرماتے ہیں کہ:

''دنیا وآخرت میں خوشی وغم وقت کا نصیبہ ہے اور حال ایسا نہیں ہوتا کیونکہ حال ایسی کیفیت ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے بندے پر وارد ہوتی ہے اور جب اس کا ورود ہوتا ہے تو دل سے سب کچھ فنا ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ حضرت یعقوبؑ کا حال تھا۔ وہ صاحب وقت تھے۔ ایک وقت میں تو بحالتِ فراق آنکھوں کی بینائی جاتی رہی۔ دوسرے وقت میں بحالتِ وصال بینائی لوٹ آئی۔ کبھی اگر گریہ وزاری سے ایسے ضعیف وناتواں ہوئے کہ بال سے باریک ہو گئے اور کبھی وصال سے تندرست وتوانا بن گئے۔ کبھی خوفزدہ ہوئے اور کبھی مسرت وخوشی پائی۔ حضرت ابراہیمؑ صاحبِ حال تھے اور وہ نہ فراق سے مغموم ہوتے اور نہ وصال سے مسرور۔ چاند، ستارے اور سورج ان کے حال کی مدد کرتے تھے اور خود ہر چیز کے دیکھنے سے فارغ تھے جو نظر آتا اس میں حق تعالیٰ کا جلوہ ہی نظر آتا تھا۔ فرماتے تھے: ''لا احب الافلین'' میں چھپنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

صاحبِ وقت کے لیے کبھی سارا جہاں دوزخ ہو جاتا ہے جبکہ مشاہدہ میں غیبت ہو جاتی ہے اور دل سے حبیب کا روپوش ہو جانا موجب وحشت بن جاتا ہے اور کبھی اس کا دل خوشی ومسرت میں پھولا نہیں سماتا اور سارا جہان مانند جہالت بن جاتا ہے۔ نعمتوں میں ہر آن وہ حق کا مشاہدہ کرتا ہے اور وہ نعمت اس کے لیے تحفہ اور بشارت بن جاتی ہے پھر یہ کہ صاحب حال کے لیے حجاب ہو یا کشف ہو، نعمت ہو یا بلا سب یکساں ہوتا ہے، کیونکہ وہ ہر مقام میں صاحب حال ہوتا ہے۔ لہٰذا حال مراد کی صفت ہے اور وقت مرید کا درجہ۔ کوئی فی نفسہٖ وقت کی راحت میں ہوتا ہے اور کوئی حال کی

Marfat.com

مسرت میں خدا کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ دونوں منزلوں کے درمیان فرق و راحت امتیاز ہے۔"(۲۳)

ولیم جیمز نے صاحبِ حال لوگوں کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

۱۔ پہلی علامت یہ ہے کہ جس کو بھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے وہ اسے نا قابلِ بیان سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی عام زبان اور ادراک کے عام سانچے اس معاملے میں بے کار اور بے بس ہیں۔ کوئی صاحب حال شخص محض صاحبِ قال کو سمجھا نہیں سکتا۔ اس کو سمجھنے کے لیے خود تجربہ کرنا لازمی ہے۔

۲۔ دوسری علامت یہ ہے کہ اس قسم کا صاحبِ حال شخص اپنی اس شعوری کیفیت کو جذبہ و تاثر سے مشابہ ہونے کے باوجود علم و عرفان کی کیفیت سمجھتا ہے۔ جس کی بدولت حقیقتِ حیات کی اتھاہ گہرائیاں اس پر منکشف ہوتی ہے جہاں استدلالِ عقل کی رسائی نہیں۔ وہ ان کی نورِ حقیقت اور ماہیئت صداقت محسوس کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اس کو دوسروں پر واضح نہیں کر سکتا۔ ان کے مستند اور قابل اطاعت ہونے کا حق الیقین ان کا لازمی عنصر ہے جو صاحب حال کی تمام زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے۔

۳۔ یہ حالتیں نہ مستقل ہوتی ہیں اور نہ دیرپا، ایسا بہت شاذ ہوتا ہے کہ طویل عرصے تک یہ کیفیت باقی رہے ورنہ عام طور پر نصف ساعت ایک دو گھنٹوں کے بعد صاحبِ حال اپنے معمولی شعور میں واپس آ جاتا ہے اور ان کے گزر جانے کے بعد حافظے میں بھی ان کا پوری طرح اعادہ نہیں ہو سکتا لیکن دوبارہ جب کبھی وہ حالت طاری ہو تو صاحبِ حال اس کو پہچان لیتا ہے۔ بعد میں ایک یا کئی بار اعادہ و تکرار میں وہ کیفیت ترقی یافتہ صورت اختیار کرتی ہے اور اس کی وسعت، گہرائی اور اہمیت بڑھ جاتی ہے۔

۴۔ ارادہ اور کوشش سے یا توجہ یا خاص جسمانی اعمال سے ان احوال کے ورود کے لیے راستہ صاف کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ورود کے بعد صاحبِ حال کی قوت ارادی بالکل معطل ہو جاتی ہے اور اس کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ کسی اعلیٰ اور زبردست قوت کے تسلط میں ہے۔"(۲۴)

یہاں ولیم جیمز نے لکھا ہے کہ کوشش سے ایسی کیفیات کے لیے راستہ صاف کیا جا سکتا ہے مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ کوشش سے ایسا کرنے والا صاحبِ حال تو ہوتا ہے مگر اس کی کیفیت

Marfat.com

عارضی ہوتی ہے۔اس حوالے سے اسلامی مفکرین کا نقطۂ نظر بھی کم وبیش ایسا ہی ہے۔امام غزالیؒ اس سلسلے میں رقم طراز ہیں:

''جب یہ بات ٹھہری کہ صرف ہمت اجمال اور تفصیل طاعات میں مانع انکشافِ جلوۂ حق ہے تو جولوگ اپنی ہمت کوشہوات دنیوی اور اس کی لذات وعلائق میں مصروف رکھتے ہیں، ان پر کسی طرح کشف حقیقی ہوسکتا ہے۔چوتھا مجلب مانع انکشاف ہوتا ہے مثلاً کوئی مطیع آدمی جس نے اپنی شہوات کو دبا رکھا ہے اگر کسی حقیقت کے دریافت میں فکر کرے تو بعض اوقات اس کو امر حق نہیں منکشف ہوتا اس لیے کہ بباعثِ تقلید آبائی یا حسن فلس کے کسی ایسی بات کا اعتقاد کر لیتا ہے کہ یہی اعتقاد امر حق میں اور اس کے دل میں حجاب ہو جاتا ہے اور جس بات کا وہ لڑکپن سے معتقد ہے اور تقلید کی باعث اس کے دل پر جم رہی ہے، وہ مانع ہے اس سے کہ اس کا خلاف اس کے دل پر منکشف ہو جاوے اور یہ بھی بڑا حجاب ہے کہ جس کے باعث اکثر مشکل میں اور مذاہب کے متعصین امر حق سے محجوب ہیں بلکہ اکثر صالحین جن کی فکر ملکوت زمین آسمان میں رہتی وہ بھی جم جاتے ہیں کہ ادراک حقائق سے مانع ہوتے ہیں۔''(۲۵)

لہٰذا اس اقتباس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کشف اگر چہ کوشش کا نام ہے لیکن کوشش اس وقت تک کارگر ثابت نہیں ہوتی جب تک کہ حقیقی معرفت حاصل نہ ہو جائے اور حقیقی معرفت کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اللہ کی محبت باقی تمام محبتوں پر غالب نہ آ جائے۔

اب تک کے مباحث سے یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ عالمِ مثال کی روعیت انبیاء کے علاوہ صوفیہ اور اولیاء اللہ کے لیے بھی ممکن ہے۔انبیاء سے معجزات کا ظہور ہوتا ہے، جبکہ صوفیاء کرام سے کرامات ظاہر ہوتی ہیں جو معجزات کے برحق ہونے پر صریح دلائل ہیں۔

کشف وکرامات کا انکار کرنے والے دراصل اسلام کی صحیح روح سے واقف نہیں ہیں ورنہ اللہ تعالیٰ نے ہر مذہب کے ماننے والوں کے لیے احساسات ومدرکات کی کیفیت یکساں رکھی ہے۔اس بات کی وضاحت کے لیے یہاں پہلے ولیم جیمز کا بیان کردہ ایک تجربہ پیش کیا جائے گا،

Marfat.com

اس کے بعد حدیثِ نبوی ﷺ سے یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے اور جس کو چاہے راہ حق پر گامزن کر دے، اسلام کے لیے سینہ کھول دے اور ایسی باتوں سے آگہی عطا فرما دے جن کا جاننا سوائے اس کے اذن کے محال ہے۔ ولیم جیمز لکھتا ہے:

''امراض دماغی کے ایک ماہر ڈاکٹر نے خود اپنا تجربہ لکھا ہے۔ اس کے بعد مجھ پر ایک نہایت فرحت وانبساط کی کیفیت طاری ہوئی جس کے ساتھ ہی ایک ایسی اشراقی یا انشراحی حالت پیدا ہوئی جس کا بیان ناممکن ہے۔ اس حالت میں دوسری چیزوں کے ساتھ اس بات کا بھی مجھ کو صرف یقین نہیں بلکہ عینی مشاہدہ ہوا کہ کائنات کی جان مادہ سے نہیں بنی ہے بلکہ ایک ذی حیات وجود ہے، مجھ کو خود اپنے اندر ایک ابدی حیات کا احساس ہوا، یہ کیفیت صرف چند سیکنڈ تک رہی لیکن اس کی یاد اور حقیقت کا احساس آج چوتھائی صدی گزر جانے پر بھی اسی طرح تازہ ہے۔''(۲۶)

ان مثالوں کو سامنے رکھ کر اب یہ حدیث پڑھیے:

ترجمہ: ''ایک دفعہ صبح کی نماز کے لیے آپ ﷺ دیر سے برآمد ہوئے، نماز کے بعد لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی اپنی جگہ ٹھہر جائیں، پھر فرمایا کہ آج شب کو میں نے اتنی رکعتیں پڑھیں جتنی کہ میرے لیے مقدر تھیں، تو نماز ہی میں کچھ اونگھ سا گیا۔ اس حالت میں، میں نے دیکھا کہ جلالِ الٰہی بے پردہ میرے سامنے ہوا، خطاب ہوا، اے محمد ﷺ! تم جانتے ہو کہ فرشتگان خاص کس امر میں گفتگو کر رہے ہیں؟ عرض کیا نہیں، اے میرے رب میں نہیں جانتا، اس نے اپنا ہاتھ دونوں مونڈھوں کے بیچ میں میری پیٹھ پر رکھا جس کی ٹھنڈک میرے سینہ تک پہنچ گئی اور آسمان و زمین کی تمام چیزیں نگاہوں کے سامنے جلوہ گر ہو گئیں۔ سوال ہوا یا محمد ﷺ! تم جانتے ہو کہ فرشتگان خاص کس امر میں گفتگو کر رہے ہیں، عرض کی ہاں میرے رب۔''(۲۷)

یہ حدیث کشف یا شرح صدر کے حقیقی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دینِ محمدی ﷺ چونکہ مکمل ہے اس لیے اس کی زندگی اور بقاء اس امر میں مضمر ہے کہ اس کو سمجھنے اور قبول کرنے کے

Marfat.com

لیے آپ کی اُمت کو شرح صدر کی دولت سے نوازا جائے۔

"شرح صدر کے اس مذکورہ بالا معنی کو جو شق صدر کے واقعہ کی تفصیل سے واضح ہے اگر کوئی تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہو تو بھی بحمداللہ کہ اس کی تسکین کا سرمایہ قرآن پاک میں موجود ہے۔ سورۂ زمر میں ہے۔

أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ (زمر:۳۲)

ترجمہ: (بھلا جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لیے کھول دیا تو وہ اپنے پروردگار کی طرف سے ایک روشنی میں ہے)[۲۸]

اس حوالے سے خلفاء راشدین کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا جنھوں نے کشف والہام کے ذریعے اسلام کی بہت سی خدمات سرانجام دیں۔

آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد عرب کے بعض قبیلے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ ان پر فوج کشی کا ارادہ کرتے ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ آکر عرض کرتے ہیں کہ یا خلیفۂ رسول ان سے جہاد کیونکر ممکن ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جس نے لا الہ الا اللہ کہا اس نے اپنی جان و مال کو مجھ سے بچالیا، حضرت ابوبکر صدیقؓ جواب دیتے ہیں خدا کی قسم! میں اس سے لڑوں گا جو زکوٰۃ اور نماز میں فرق کرتا ہے۔ نماز خدا کا حق ہے اور زکوٰۃ بندوں کا حق ہے۔ اگر وہ بکری کا بچہ بھی جس کو زکوٰۃ وہ رسول ﷺ کے زمانہ میں دیتے تھے اب نہ دیں گے تو میں ان سے لڑوں گا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ فرماتے ہیں:

ترجمہ: (تو خدا کی قسم، نہ تھا یہ لیکن یہ کہ کھول دیا تھا اللہ نے ابوبکرؓ کے سینہ کو تو میں نے جان لیا وہی حق ہے)

دوسرا واقعہ یہ ہے کہ جنگ یمامہ میں قرآن کے بہت سے حافظ شہید ہوئے اس وقت؟ حضرت عمرؓ نے آکر حضرت ابوبکرؓ کو مشورہ دیا کہ قرآن پاک کو ایک ترتیب سے کاغذ پر لکھ لیا جائے۔ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ میں وہ کام کیونکر کروں جس کو خود رسول ﷺ نے نہیں کیا، لیکن حضرت عمرؓ اپنے مشورہ کے بہتر ہونے پر اصرار کرتے رہے، یہاں تک کہ حضرت ابوبکرؓ کی سمجھ میں بھی بات آگئی، اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ کہتے ہیں۔

ترجمہ: (تو عمرؓ بار بار مجھ سے کہتے رہے یہاں تک کہ خدا نے اس کے لیے

Marfat.com

میرے سینہ کو کھول دیا اور میں نے بھی وہی دیکھا جو عمرؓ دیکھتے تھے (صحیح بخاری جمع القرآن)(۲۹)

کشف والہام کی یہ کیفیت صحابہ کرامؓ پر حضور ﷺ کے زمانے میں بھی ہوا کرتی تھی۔ اذان کا طریقہ حضرت عمرؓ کی تجویز پر رائج ہوا تو حضرت بلالؓ نے فرمایا میں نے خواب میں یہی الفاظ سنے تھے۔

یہ تو خلفاء راشدین کی بات تھی اس کے علاوہ بھی کئی صوفیائے کرام اور اولیاء اللہ جو عالم مثال کا مشاہدہ اپنے حواس مدرکہ کے ذریعے کر سکتے ہیں۔ سیرت نبوی کے مصنف سید سلیمان ندوی نے حجتہ البالغہ سے ایک باب کا ترجمہ درج کیا ہے جس کے بعد عالم مثال کا واقع ہونا یقینی ہو جاتا ہے۔ اپنے دلائل کی تصدیق کے لیے مناسب ہے کہ یہاں بھی اس کے ترجمے کا کچھ حصہ درج کر دیا جائے:

> ''جاننا چاہیے کہ بہت سی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم موجودات میں ایک ایسا عالم بھی ہے جو غیر مادی ہے اور جس میں معانی (اغراض و حقائق) ان اجسام کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں جو اوصاف کے لحاظ سے ان کے مناسب ہیں، پہلے ان عالم میں اشیاء کا ایک گونہ وجود ہو لیتا ہے، تب دنیا میں ان کا وجود ہوتا ہے اور یہ دنیاوی وجود ایک اعتبار سے بالکل اس عالم مثال کے وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اکثر وہ اشیاء کے نزدیک جسم نہیں رکھتیں اس عالم میں منتقل ہوتی اور اترتی ہیں اور عام لوگ ان کو نہیں دیکھتے۔''(۳۰)

طوالت کے خوف سے یہاں مختصر اقتباس پیش کیا گیا ہے۔ ان ساری تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک ایسا عالم ہے، جس کا ادراک وجدان سے کیا جا سکتا ہے۔ اس پورے مقالے میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ کشف اور الہام ہر دور میں رہا ہے۔ بعض لوگ سلسلۂ وحی بند ہو جانے کے بعد اس بات کا انکار اس لیے کرتے ہیں کہ اب ان باتوں کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ لیکن جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اللہ نے شریعت محمدیؐ کی بقا کا جو انتظام کیا ہے، اس میں یہ بات شامل ہے کہ اگرچہ اب خاتم النبیؐ کے بعد فرشتے کے ذریعے وحی

Marfat.com

کا آنا بند ہو گیا ہے تاہم کوئی بھی شخص جو اپنی نفسانی خواہشات پر قابو پا کر اللہ کی راہ پر چلنا چاہتا ہے وہ جو خواب دیکھتا ہے، اسے بھی کشف کہنا چاہیے۔ جو کچھ عالم بیداری میں محسوس کرتا ہے، وہ بھی کشف ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ڈالا جاتا ہے۔ اس کو الہام کہنا چاہیے۔

دور حاضر میں ان نظریات کو غیر سائنسی نظریات کہہ کر جھٹلانے کی کوشش کی جاتی ہے لیکن یہاں جو مثالیں پیش کی گئی ہیں، ان سے واضح ہوتا ہے کہ کشف اور الہام حقیقی ہیں۔ اس کا سب سے واضح اور صریح ثبوت سورہ النحل کی آیت ''وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ'' ہے۔ یعنی تیرے پروردگار نے شہد کی مکھی کی طرف وحی کی۔ جب پروردگار شہد کی مکھی کی طرف وحی کر سکتا ہے، حشرات الارض اس دولت سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں تو انسان کشف والہام کی دولت سے محروم کیسے رہ سکتے ہیں۔ لیکن یہاں یہ فرق ملحوظ رکھنا چاہیے کہ نبی کی طرف سے جو کچھ بھیجا جاتا ہے، اس کا فائدہ تمام انسانیت کو ہوتا ہے۔ جبکہ صاحب کشف والہام کا تجربہ بعض صورتوں میں اپنی ذات تک محدود رہتا ہے۔ لیکن اس سے یہ انکار لازم نہیں آتا کہ اللہ کے نبیوں کے بعد اولیاء اللہ عالمِ مثال کی رویت سے محروم رہتے ہیں۔

اقبال نے جن خطبات میں وحی یا کشف والہام کی بات کی ہے۔ وہاں ان کا نقطۂ نظر تنقیدی ہے۔ یہ اس لیے کہ بیسوی صدی تک آتے آتے ہمارے اردگرد پھر ایسی جہالت پھیلی تھی کہ ہر وہ شخص جس نے کسی بھی طرح خود پر کوئی کیفیت طاری کی، اس نے اپنے آپ کو صوفی کہنا شروع کر دیا اور اپنے جھوٹے کشف والہام سے بہت سے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا۔ لہٰذا ایسے حالات میں مفکرِ اسلام نے یہ تجویز پیش کی کہ ان نظریات کو کھرے اور کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ اگلے باب میں اقبال کے ان نظریات کا جائزہ لیا جائے جن میں انھوں نے اس طرح کے مباحث اٹھائے ہیں۔

Marfat.com

حوالہ جات

۱۔ سورۃ النجم، آیت نمبر ۱-۶، مترجم: مولانا فتح محمد جالندھری

۲۔ سورۃ الحجر، آیت نمبر ۹، ایضاً

۳۔ سورۃ الشوریٰ، آیت نمبر ۵۱، ایضاً

۴۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید: ''تفہیم القرآن''، جلد چہارم، ص ۵۱۶

۵۔ شبلی نعمانی، علامہ، سلیمان ندویؒ، علامہ سید: ''سیرت النبیؐ'' جلد چہارم، ص ۴۶

۶۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید: ''تفہیم القران'' جلد چہارم، ص ۴۷۸

۷۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی: ''ترجمان القرآن'' ص ۱۲۱

۸۔ انجم سلطانہ شہباز (مترجم و تلخیص نگار): ''مقدمہ ابنِ خلدون''، ص ۹۰

۹۔ ایضاً

۱۰۔ سورۃ القیامہ، آیت نمبر ۱۶-۱۸، مترجم: مولانا فتح محمد جالندھری

۱۱۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید: ''تفہیم القرآن''، جلد ششم، ص ۶۸

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۶۸-۱۶۹

۱۳۔ شبلی نعمانی، علامہ، سلیمان ندویؒ، علامہ سید: ''سیرت النبیؐ'' جلد چہارم، ص ۴۶

۱۴۔ ایضاً، ص ۱۰۵-۱۰۶

۱۵۔ مولوی احسن صدیقی نانوتویؒ (مترجم): ''مذاق العارفین ترجمہ احیاء علوم الدین''، جلد سوم، ص ۱۶

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ علی بن عثمان ہجویری، سید (مترجم) غلام معین الدین نعیمی اشرفی: ''کشف المحجوب''، ص ۳۴۲-۳۴۴

۱۹۔ ایضاً، ص ۳۴۱

۲۰۔ شبلی نعمانی، علامہ، سلیمان ندویؒ، علامہ سید: ''سیرت النبیؐ''، جلد سوم، ص ۳۰

۲۱۔ خلیفہ عبدالحکیم: ''نفسیات وارداتِ روحانی از ولیم جیمز، خطبہ نمبر ۲۰ نتائج''، ص ۴۳۷

Marfat.com

۲۲۔ علی بن عثمان ہجویری، سید (مترجم) غلام معین الدین نعیمی اشرفی: ''کشف المحجوب''، ص ۵۷۱

۲۳۔ ایضاً، ص ۵۷۳۔۵۷۷

۲۴۔ خلیفہ عبدالحکیم: ''نفسیات وارداتِ روحانی از ولیم جیمز، خطبہ نمبر ۲۰ نتائج''، ص ۵۵۸-۵۶۰

۲۵۔ مولوی محمد احسن صدیقی نانوتویؒ (مترجم) ''مذاق العارفین ترجمہ احیاء علوم الدین''، جلد سوم، ص ۲۳

۲۶۔ شبلی نعمانی، علامہ، سلیمان ندویؒ، علامہ سید: ''سیرت النبیؐ''، جلد سوم، ص ۱۰۳

۲۷۔ ایضاً، ص ۱۰۷

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۰۷-۱۰۸

۲۹۔ ایضاً، ص ۳۲-۳۳

☆☆☆☆

Marfat.com

باب سوم

اقبال کا تصوّرِ کشف، وحی اور الہام

(اُن کے خطبات کی روشنی میں)

اب تک کی بحث سے یہ بات تو واضح ہو چکی ہے کہ کشف والہام کوئی ماورائے عقل چیز نہیں۔ انبیاء کرام کے بعد صوفیاء اور اولیاء اللہ کے وجود سے انکار کرنا درحقیقت سلسلۂ نبوت کا انکار ہے۔ اقبال نے اپنے خطبۂ اول میں اس موضوع سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ کشف و وحی والہام کے حوالے سے اپنے مخصوص نظریات کا اظہار بھی کیا ہے۔ اس باب میں اقبالؒ کے ان نظریات کا جائزہ لیا جائے گا جو کشف و وحی اور الہام سے متعلق وہ رکھتے تھے۔

اس ضمن میں بنیادی بات جو ذہن میں رہنی چاہیے، وہ یہ ہے کہ اقبال نے یہ خطبات فلسفۂ یونان کی بیخ کُنی کے لیے دیے تھے اور جن لوگوں کے سامنے یہ خطبات پڑھے گئے ان کے متعلق اقبال نے یہ فرض کر لیا تھا کہ بہت سی اصطلاحات سے وہ لوگ واقف ہوں گے۔ اس لیے بعض مقامات پر تشنگی محسوس ہوتی ہے کیونکہ اقبال کو ان خطبات پر نظر ثانی کرنے کا موقع نہیں ملا تھا۔ انھوں نے سید نذیر نیازی کو ان خطبات کے اردو ترجمے کی ذمہ داری سونپی تو خواہش کی کہ ترجمہ انھیں دکھا دیا جائے تاکہ وہ اپنے خیالات میں اضافہ کر سکیں۔ سید نذیر نیازی اس حوالے سے رقم طراز ہیں:

> ''حضرت علامہ کا خیال انھیں مطالب کو جو خطبات میں ادا کیے گئے اور زیادہ وضاحت بلکہ ایک حد تک نئے انداز میں پیش کرنے کا تھا مگر اس

Marfat.com

سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حضرت علامہ خطبات سے غیر مطمئن تھے۔ ان کا خیال تھا تو یہ کہ اسلامی فکر کی تشکیل جس نہج پر ہونی چاہیے اس کے لیے ایک مبسوط تصنیف کی ضرورت ہے لہٰذا خطبات میں بہت سی بحثیں اگر تشنہ رہ گئی تھیں یا تشنہ چھوڑ دی گئیں تو اس امید میں کہ ارباب نظر خود ان کو پھیلا کر سلسلۂ استدلال مکمل کر لیں گے، لیکن ایسا نہیں ہوا اور یہی حقیقی وجہ تھی ان کے اضطراب کی۔''(۱)

دراصل اقبال جن لوگوں سے مخاطب تھے، ان کے اذہان پر فلسفہ یونان اس قدر چھایا ہوا تھا کہ ان کے لیے بات کو قدرے مختصر کرنے کی ضرورت تھی۔ اس لیے جو تشنگی ان خطبات میں رہی، اس کو یہ سوچ کر نظر انداز کر دینا چاہیے کہ اقبال نے بہت سے مواقع پر اپنے سامعین کی رعایت کو ملحوظ رکھا تھا اور یہ قیاس کر لیا تھا کہ بہت سی اصطلاحات ان کے سامعین کے لیے وضاحت طلب نہیں۔ اقبال ایک خط میں اس خیال کی ترجمانی یوں کرتے ہیں:

''لیکچروں کے ترجمے کا کام، سو یہ کام ناممکن نہیں تو مشکل اور از بس مشکل ضرور ہے، ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں مَیں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اُردو خواں 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 حاصل ہے، اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔''(۲)

اس صراحت کے بعد اقبال کے تصورِ کشف و وحی و الہام کا جائزہ لینا نسبتاً آسان ہو جائے گا۔ اقبال کے حوالے سے یہ بات تعلیم یافتہ طبقے کے ذہن میں ہمیشہ سے موجود رہی کہ اقبال وحی کو ایک رُوحانی شئے سمجھتے ہیں۔ یہ انبیاء کی میراث نہیں جو سلسلہ در سلسلہ چلی آ رہی ہے۔ اس نقطۂ نظر کا ناقدانہ جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ بعض اصحاب علم نے اس سلسلے میں کافی عجلت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اقبال پر کفر و شرک کے فتوے لگائے مگر یہ بات نہ سمجھ سکے کہ وہ وحی، کشف اور

Marfat.com

الہام سے کیا مراد لیتے ہیں۔

اس حوالے سے ظاہر ہے کہ جو دلائل پیش کیے جائیں گے، وہ معتبر اصحابِ علم کے ہوں گے اور کچھ اس حوالے سے اپنی ناقص رائے کا بھی اظہار کیا جائے گا مگر سب سے پہلے علامہ اقبال کے صاحبزادے ڈاکٹر جاوید اقبال کے ایک خط کا حوالہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے جو انھوں نے راقمہ کو ایک خط کے جواب میں لکھا۔ اقبال کے تصورِ کشف و وحی و الہام کے بارے میں ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

> ''ویسے اقبال وحی، کشف اور القا کو باطنی، روحانی، مذہبی تجربہ ہی سمجھتے تھے، البتہ ان کے درجات میں فرق ملحوظ رکھتے ہیں۔ ان پر علماء حضرات کا اعتراض یہی ہے کہ وحی یا الہام باطنی روحانی تجربہ نہیں بلکہ معروضی ہے۔ یعنی نبی کو فرشتہ اللہ کے احکام سے نوازتا ہے اور اس کا ولی یا شاعر کے باطنی روحانی تجربے سے کوئی تعلق نہیں۔''(۳)

اقبال کے اس نظریے پر کہ وحی، القا اور کشف باطنی روحانی تجربہ ہے، صرف علماءِ دین کو ہی اختلاف نہیں بلکہ اقبال کے بعض شارحین بھی معترض ہیں کہ اقبال کا یہ نظریہ بھی غلط ہے۔ مگر جو لوگ اقبال کے اس نظریے کو بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں، وہ بھی بہت سی غلط فہمیوں کا شکار ہیں۔ دراصل سلمان رشدی جیسے مصنفوں نے دنیائے اسلام بالخصوص ادبی دنیا کو مغالطے میں مبتلا کر رکھا ہے۔

وحی، کشف اور الہام کو باطنی روحانی تجربہ قرار دینے سے یقیناً سوالات کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے کہ کیا اقبال کے نزدیک حضور ﷺ کے بعد بھی نعوذ باللہ سلسلۂ وحی جاری ہے؟ کیا اقبال اس بات کے منکر ہیں کہ نبی پر فرشتے کے ذریعے وحی آتی تھیں؟ کیا صوفیاء کرام اور اولیاء اللہ انبیاء کی طرح وحی سے سرفراز ہوتے ہیں؟ ایسے سوالات مسلم جامعات میں فروغ پا رہے ہیں اور ناسخ و منسوخ کی بحث ایک نیا رُخ اختیار کر رہی ہے۔ اسی لیے پچھلے باب میں نبی کریم ﷺ کی پیغمبرانہ حیثیت کا جائزہ لیا گیا اور وحی، کشف اور الہام کا خالص اسلامی تصور قرآن و حدیث کی روشنی میں پیش کیا گیا مگر ظاہر ہے کہ وہ باب ایک تمہید ہے۔ اقبال کے تصورِ کشف و وحی و الہام کا جائزہ لینے کے لیے مزید وضاحتوں کی ضرورت ہے۔

اقبال نے اپنے کسی بھی خطبے میں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ صوفیاء اور اولیاء اللہ وحی سے سرفراز

Marfat.com

ہوتے ہیں، لیکن اس حقیقت کا کلی انکار بھی نہیں کیا کہ وہ جو کچھ کہتے ہیں، اس میں آواز غیبی شامل نہیں۔ یہ بات تو دلائل و براہین سے واضح ہے کہ کشف والہام اللہ تعالیٰ کی خاص عنایت ہے۔ وہ اپنے برگزیدہ بندوں میں سے جس کو چاہے اس نعمتِ عظیم سے سرفراز فرمائے۔ اقبال کا استدلال بھی اسی نقطہ کی وضاحت کرتا ہے۔

اقبال نے اپنے خطبۂ اول میں تصوف کے مراتب بیان کیے ہیں مگر متصوفانہ مباحث پر اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت سے پیشتر اقبال کے تصورِ وحی کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر ملاحظہ ہو:

> ''قرآنِ مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصۂ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا یا یوں کہیے کہ جیسے جیسے وہ ارتقا اور نشوونما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی ماہیئت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کا پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا، یہ کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کسی نئے عضو کا نشوونما، یہ انسان کی خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لیے بدلتی چلی گئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا یا جس نوع میں اس کا شمار ہوتا تھا، اس کی مخصوص ضروریات کچھ اور تھیں۔''(۴)

دراصل اقبال نے یہ استدلال سورۂ نحل کی اس آیت پر قائم کیا:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ....

ترجمہ: (اور دیکھو تمہارے رب نے شہد کی مکھی پر یہ بات وحی کر دی)

قرآن کی اسی آیت کو جواز بنا کر اقبال نے وحی کو باطنی روحانی تجربہ قرار دیا تو کیا مضائقہ ہے۔ دراصل یہ بات بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتی ہے کہ بعض علمائے اسلام کا مطالعہ قرآن بہت محدود ہے۔ اس لیے ایسے خیالات ان کے اندر ایک اضطراب پیدا کر دیتے ہیں۔ اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ وحی کو محدود معنوں میں انبیاء کرام سے خاص سمجھا جاتا ہے، لیکن اگر نظامِ کائنات

Marfat.com

پر ذرا سا غور کیا جائے تو یہ حقیقت خود بخود آشکار ہو جاتی ہے کہ وحی خاصہ حیات ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر کی تائید کے لیے تفہیم القرآن سے ایک طویل اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔ جس میں سید ابوالاعلیٰ مودودی نے مختلف قرآنی حوالوں سے اقبال ہی کے نقطۂ نظر کی تائید کی ہے۔ ''وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ'' کی تفسیر وہ کچھ اس انداز سے کرتے ہیں:

''وحی کے لغوی معنی ہیں خفیہ اور لطیف اشارے کہ جسے اشارہ کرنے والے اور اشارہ پانے والے کے سوا کوئی اور محسوس نہ کر سکے۔ اسی مناسبت سے یہ لفظ القاء (دل میں بات ڈال دینے) اور الہام (مخفی تعلیم و تلقین) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو جو تعلیم دیتا ہے وہ چونکہ کسی مکتب و درسگاہ میں نہیں دی جاتی بلکہ ایسے لطیف طریقوں سے دی جاتی ہے کہ بظاہر کوئی تعلیم دیتا اور کوئی تعلیم پاتا نظر نہیں آتا۔ اس لیے اس کو قرآن میں وحی، الہام اور القاء کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اب یہ تینوں الفاظ الگ الگ اصطلاحوں کی شکل اختیار کر گئے ہیں۔ لفظ وحی انبیاء کے لیے مخصوص ہو گیا ہے۔ الہام کو اولیاء اور بندگانِ خاص کے لیے خاص کر دیا گیا ہے اور القاء نسبتاً عام ہے، لیکن قرآن میں یہ اصطلاحی فرق نہیں پایا جاتا۔ یہاں آسمانوں پر بھی وحی ہوتی ہے جس کے مطابق ان کا سارا نظام چلتا ہے (وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) (حم السجدہ)، زمین پر بھی وحی ہوتی ہے جس کا ارشاد پاتے ہی وہ اپنی سرگزشت سنانے لگتی ہے (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝) (سورۃ الزلزلۃ) ملائکہ پر بھی وحی ہوتی ہے جس کے مطابق وہ کام کرتے ہیں (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ) (الانفعال) شہد کی مکھی کو اس کا پورا کام وحی (فطری تعلیم) کے ذریعے سے سکھایا جاتا ہے جیسا کہ آیت زیرِ بحث میں آپ دیکھ رہے ہیں اور یہ وحی صرف شہد کی مکھی تک ہی محدود نہیں ہے۔ مچھلی کو تیرنا، پرندے کو اڑنا اور نوزائیدہ بچے کو دودھ پینا بھی وحی خداوندی ہی سکھایا کرتی ہے۔ پھر ایک انسان کو غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے بغیر جو

Marfat.com

صحیح تدبیر یا صائب رائے یا فکر وعمل کی صحیح راہ سمجھاتی جاتی ہے وہ بھی وحی ہے (وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ) (القصص) اور اس وحی سے کوئی انسان بھی محروم نہیں ہے۔ دنیا میں جتنے انکشافات ہوئے ہیں، جتنی مفید ایجادیں ہوئی ہیں، بڑے بڑے مدبرین، فاتحین، مفکرین اور مصنّفین نے جو معرکے کے کام کیے ہیں ان سب میں اس وحی کی کارفرمائی نظر آتی ہے بلکہ عام انسانوں کو آئے دن اس طرح کے تجربات ہوتے رہتے ہیں کہ کبھی بیٹھے بیٹھے دل میں ایک بات آئی یا کوئی تدبیر سوجھ گئی یا خواب میں کچھ دیکھ لیا اور بعد میں تجربے سے پتہ چلا کہ وہ ایک صحیح رہنمائی تھی جو غیب سے انھیں حاصل ہوئی تھی۔''(۵)

اس طویل اقتباس سے جو اقبال کے مؤقف کی تائید میں پیش کیا گیا، لفظ وحی کی پوری صراحت موجود ہے یہاں بھی وحی کو باطنی روحانی تجربہ قرار دیا گیا ہے۔ بلکہ مودودی صاحب نے اس آیت کی جو تفسیر کی ہے اس سے لفظ وحی کسی خاص گروہ، طبقے یا کسی خاص انسان تک محدود نہیں رہتا، بلکہ پوری کائنات وحی الٰہی سے سرفراز ہو رہی ہے۔ قرآن حکیم کی سورۂ ہود میں قصۂ نوح بیان کرتے ہوئے خالق کائنات یوں ناطق ہے:

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ

ترجمہ: (اور حکم دیا گیا کہ اے زمین اپنا پانی نگل جا اور اے آسمان تھم جا تو پانی خشک ہو گیا اور کام تمام کر دیا۔)(۶)

اس آیت میں اگرچہ وحی کا لفظ استعمال نہیں ہوا تاہم قیل یعنی کہا گیا اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے۔

دراصل جب اقبال نے وحی کو باطنی روحانی تجربہ قرار دیا تو بلا سوچے سمجھے ان پر اس لیے اعتراض کیا گیا کہ اقبال غلام احمد مدنی سے متاثر ہیں اور اسی لیے وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وحی کا سلسلہ بند نہیں ہوا حالانکہ اقبال نے عقیدۂ ختم نبوت پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ جو شخص اس امر حق پر کہ نبی آخر الزماں ﷺ خاتم المرسلین ہیں، یقین نہیں رکھتا، وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہے مگر اس کے باوجود اقبال کے اس نظریے پر کہ وحی خاصۂ حیات ہے، بحث و نقد کا ایک

Marfat.com

طویل سلسلہ شروع ہو گیا۔

اس مقالے میں بنیادی طور پر کشف و الہام سے بحث کی جائے گی جن کا تعلق انبیاء کے بعد صوفیائے کرام اور اللہ کے بندگانِ خاص سے ہے، لیکن چونکہ اقبال نے لفظ وحی کو وسیع مفہوم عطا کیا ہے اس لیے اقبال کے اس نظریے کی وضاحت ضروری ہے۔

اقبال نہ تو غلام احمد مدنی سے متاثر تھے اور نہ وہ اس وحی کو تنقیدی نظر سے دیکھتے ہیں، جو پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ اقبال وحی کے مدارج میں فرق کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ جو وحی فرشتے کے ذریعے نازل ہوئی، اس کا سلسلہ اب بند ہو چکا ہے مگر کشف و الہام جنھیں وحی کہنا چاہیے، کی حیثیت سے آج بھی برقرار ہے اور مخلوق کا ذرہ ذرہ وحی الٰہی سے سرفراز ہو رہا ہے۔ اگر اس عام حقیقت کے اعتراف پر کوئی اقبال کو کافر قرار دے تو مقام حیرت ہے۔ اقبال نے خطبۂ اول میں یہ نقطہ اٹھایا ہے کہ مسیحی تصوف میں یہ مسئلہ کافی عرصے تک حل نہ ہو سکا کہ وہ رحمانی اور شیطانی باتوں میں کیسے فرق کر سکتے ہیں۔ اس بحث میں آگے چل کر وہ بڑی صراحت سے بتاتے ہیں کہ بالآخر اسلام کی اختیاری روش نے اس مسئلے کا حل پیش کیا۔

اقبال لکھتے ہیں:

> ”مسیحی تصوف کی تاریخ میں تو یہ عقدہ ہمیشہ لاینحل رہا کہ ہم ان واردات اور ان پیغامات کو جن کی حیثیت خدائی معجزات کی تھی، ان واردات اور پیغامات سے کیسے الگ کریں جن کو شیطان محض اپنی عداوت کی بنا پر افترا کر لیتا ہے کہ طالب حقیقت کو دوگونہ جہنم کا مستحق ٹھہرائے۔ اس کے لیے ہادیانِ نوعِ انسانی کو اپنی ساری فراست، بصیرت اور دانائی سے کام لینا پڑا مگر اس کا فیصلہ ہوا تو آخرالامر ہمارے اختیاری معیار ہی کی بدولت اور وہ یوں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے، نہ کہ جڑ سے۔ دراصل مسیحی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے، سارے تصور کا مسئلہ ہے۔ شیطان واقعی اپنی عداوت میں ایسی واردات افترا کر لیتا ہے جو صوفیانہ مشاہدے کے حلقے میں داخل ہو جاتی ہیں۔
>
> قرآن پاک کا ارشاد ہے:

Marfat.com

ترجمہ: (اور اے محمد ﷺ! تم سے پہلے ہم نے نہ کوئی رسول ایسا بھیجا ہے نہ نبی (جس کے ساتھ یہ معاملہ نہ پیش آیا ہو کہ) جب اس نے تمنا کی، شیطان اس کی تمنا میں خلل انداز ہو گیا۔ اس طرح جو کچھ بھی شیطان خلل اندازیاں کرتا ہے اللہ ان کو مٹا دیتا ہے اور اپنی آیات کو پختہ کر دیتا ہے۔ اللہ علیم ہے اور حکیم) (۷)

یہاں اقبال نے مسیحی تصوف کے عقدۂ لانخل کے بعد فوراً اسلامی تصور کی بات کی اور اس نقطے کی تائید سے پہلے یہ صراحت کی کہ ہماری اختیاری روش نے اس بات کا فیصلہ اس انداز سے کیا کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے پھر کہا کہ واقعی شیطان رخنہ اندازی کرتا ہے۔ اس کے بعد سورۂ حج کی آیت دلیل کے طور پر پیش کی۔

اسی آیت کے حوالے سے اقبال کے خیالات کو کولریج کے خیالات سے مماثل بتایا گیا اور یہ غلط نتیجہ اخذ کر لیا گیا کہ اقبال کی مراد اس آیت کے پیش کرنے سے یہ تھی کہ نعوذ باللہ پیغمبرِ اسلام ﷺ کے اقوال کو بھی تنقیدی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے۔ بات اگر اقوال تک ہی محدود ہوتی تو بھی گمراہی تھی مگر ضلالت کی حد یہ ہے کہ ایسے لوگ عوام کو قرآن حکیم کے بارے میں بھی شکوک و شبہات میں مبتلا کرتے ہیں جس کا ذکر پچھلے باب میں وضاحت سے کیا جا چکا ہے۔

دراصل آیت میں واضح طور پر تمنا کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور تمنا میں رخنہ اندازی ابلیس کے سوا کون کر سکتا ہے۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

> "تمنیٰ کا لفظ عربی زبان میں دو معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی تو وہی ہے جو اردو میں لفظ تمنا کے ہیں، یعنی کسی چیز کی خواہش و آرزو۔ دوسرے معنی تلاوت کے ہیں۔ یعنی کسی چیز کو پڑھنا۔ تمنا کا لفظ اگر پہلے معنی میں لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شیطان نے اس کی آرزو پوری ہونے میں رخنے ڈالے اور رکاوٹیں پیدا کیں۔ دوسرے معنی میں لیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ جب بھی اس نے کلامِ الٰہی لوگوں کو سنایا، شیطان نے اس کے بارے میں طرح طرح کے شبے اور اعتراضات پیدا کیے، عجیب عجیب معنی اس کو پہنائے اور ایک صحیح مطلب کے سوا ہر طرح کے الٹے

Marfat.com

سید ھے مطلب لوگوں کو سمجھائے۔ پہلے معنی کے لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شیطان کی خلل اندازیوں کے باوجود آخر کار نبی کی تمنا کو (اور آخری نبی کی تمنا اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے کہ اس کی مساعی بار آور ہوں اور اس کا مشن فروغ پائے) پورا کرتا ہے اور اپنی آیات کو (یعنی ان وعدوں کو جو اس نے نبی سے کیے تھے) پختہ اور اٹل وعدے ثابت کر دیتا ہے۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے مطلب یہ نکلتا ہے کہ شیطان کے ڈالے ہوئے شبہات و اعتراضات کو اللہ رفع کر دیتا ہے اور ایک آیت کے بارے میں جو الجھنیں وہ لوگوں کے ذہنوں میں ڈالتا ہے انھیں بعد کی کسی واضح تر آیت سے صاف کر دیا جاتا ہے۔ یعنی وہ جانتا ہے کہ شیطان نے کہاں کیا خلل اندازی کی اور اس کے کیا اثرات ہوئے اور اس کی حکمت ہر شیطانی فتنے کا توڑ کر دیتی ہے۔"(۸)

اس مفصل بیان سے آیت کا مفہوم اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ یہاں شیطان سے مراد ابلیس ہی ہے۔ اقبال کے بعض ناقدین کا کہنا ہے کہ یہاں شیطان سے مراد ازلی شیطان یعنی ابلیس لے کر اقبال ایک بہت بڑی غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں کیونکہ یہاں مراد شیطان صفت لوگ ہیں، جو صحیح مذہب کے بارے میں لوگوں کے دلوں میں رخنہ اندازی کرتے ہیں۔ اگر اس بات کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی شیطان صفت لوگ شیطان ہی کے بہکاوے پر ایسے افعال کے مرتکب ہوتے ہیں اور قرآن کا انداز بیان دیکھا جائے تو یہاں لفظ شیطان آیا ہے، جس سے مراد یقیناً ابلیس ہے۔ جہاں شیطان صفت لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے وہاں جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ میں ارشاد ہے:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ○

ترجمہ: (جب یہ اہلِ ایمان سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ہیں اور جب علیحدگی میں اپنے شیطانوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اصل میں تو ہم تمہارے ساتھ ہیں اور ان لوگوں سے محض مذاق کر رہے ہیں۔)(۹)

Marfat.com

اس آیت میں بلاشبہ شیاطین سے مراد مشرکین مکہ اور منافقین ہیں مگر سورۂ حج کی آیت میں صرف لفظ شیطان استعمال کیا گیا ہے اور اسی لیے اقبال نے اس سے مراد ابلیس لی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ پیغمبروں کو شیاطین کیوں کر گمراہ کرتے ہیں یا دوسرے الفاظ میں ان کی تمناؤں میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ اس کے جواب میں افسانہ تراشنے والوں نے طرح طرح کی کہانیاں گھڑ لی ہیں۔ مثلاً پیغمبروں پر جب وحی نازل ہوتی تھی تو وہ خود اس بات کا شعور نہیں رکھتے تھے کہ کون سا حصہ مِن جانب اللہ ہے اور کون سا شیطان نے اپنی عداوت سے ان کے دلوں میں ڈال دیا ہے۔ اسی لیے ایسے مفکرین کے ہاں ناسخ و منسوخ کی بحث نیا رُخ اختیار کر گئی۔ ایسے مفکرین اس غلط فہمی کا شکار ہوئے کہ منسوخ آیات سرے سے قرآن میں داخل ہی نہیں۔ انھیں حضورؐ کی ہدایت پر حذف کر لیا گیا تھا کیونکہ حضور ﷺ کو شائبہ تھا کہ نعوذ باللہ یہ شیطان کی اختراع ہیں۔ انھی خیالات کو فروغ دینے کے لیے بعض مفکرین اسلام اقبال کے تصور کشف و وحی و الہام پر بحث و نقد کی گنجائش موجود پاتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں جب اقبال پورے تصوف کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کی بات کرتے ہیں تو اس سے انبیائے کرام کو بھی مستثنیٰ قرار نہیں دیتے اور سمجھتے ہیں کہ پیغمبروں کے خیالات میں بھی (نعوذ باللہ) شیطان کی آمیزش ہو سکتی ہے، اس لیے انھیں بھی کھرے اور کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔

حالانکہ قرآن کا منشاء یہ ہرگز نہیں تھا کہ لوگوں کو اس اسلوب بیان سے شبہ میں ڈالے یا انھیں حضور ﷺ پر الزام تراشی کا موقع ملے کیونکہ یہ سراسر اللہ کا کلام ہے، جس میں حضور ﷺ کی غیر شعوری کیفیات کا مطلق کوئی دخل نہیں۔ ڈاکٹر ذاکر نائیک رقم طراز ہیں:

> ''جہاں تک اس مفروضہ کا تعلق ہے کہ محمد رسول ﷺ کو نعوذ باللہ کوئی بیماری تھی یا آپ ﷺ کسی دماغی عارضہ میں مبتلا تھے تو کیا ایسا شخص مسلسل تیئیس برس تک مناسب وقفوں سے اتنا اعلیٰ درجے کا کلام اپنے تحت الشعور یا نیم شعوری کیفیت میں سامنے لا سکتا ہے۔ اس حقیقت سے کون آگاہ نہیں کہ قرآن مجید تھوڑا تھوڑا کر کے ۲۳ برس کی طویل مدت میں نازل ہوا۔ جس کا کچھ حصہ آپ ﷺ کی مدنی اور باقی مکی زندگی میں اترا۔ اگر یہ سب کچھ تحت الشعور سے چل رہا تھا تو یہ سب آپ ﷺ کیسے ۲۳ سال تک اتنی

Marfat.com

کامیابی سے چلا پائے (نعوذ باللہ) اور پھر یہ کہ قرآن مجید کی کتنی آیات ہیں جو مخصوص حالات کے نتیجے میں نازل ہوئیں۔ کتنے حقائق ہیں جو ان مفروضوں کی نفی کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں بہت سے تاریخی واقعات کا تذکرہ ہے جو اس وقت کسی کے علم میں نہ تھے۔ کتنی پیشین گوئیاں ہیں جو بعد میں پوری ہوئیں۔ اَن گنت سائنسی حقائق ہیں جن کی تصدیق آج ہو رہی ہے اور یہ بات قطعی ناممکن ہے کہ یہ حقائق کسی شخص کے تحت الشعور سے تخلیق ہو کر باہر آ رہے ہوں نہ ہی یہ ممکن ہے کہ ان کا خالق کوئی دیوانہ شخص ہو۔ (نعوذ باللہ) قرآن مجید میں بھی ان الزامات اور مفروضوں کی تردید موجود ہے۔ سورۃ الاعراف میں ارشاد ہے:

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ٥

ترجمہ: (کیا ان لوگوں نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ ان کے ساتھی (پیغمبر) کو ذرا بھی جنون نہیں وہ تو صرف ایک صاف صاف ڈرانے والے ہیں۔)

(۱۸۴:۷)

اسی طرح سورۃ القلم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ٥

ترجمہ: (تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے) (۶۸:۲)

اسی موضوع کو سورۃ التکویر میں بھی زیر بحث لایا گیا:

وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ٥

ترجمہ: (اور تمہارا ساتھی دیوانہ نہیں ہے) (۸۱:۲۲)

اور پھر آپ ﷺ کو دروغ گوئی کی ضرورت کیا تھی۔ سب آپ ﷺ کو صادق اور امین کہتے تھے۔[۱۰]

اب ایسا شخص جو صادق اور امین ہے اس کی تمناؤں میں شیطان کی رخنہ اندازی کیسے ہو سکتی ہے اور اگر ہو بھی تو اس کو کیونکر باقی رکھا جا سکتا ہے۔

پھر اقبال کے نقطۂ نظر پر غور کیا جائے تو انھوں نے اس مسئلے کو مسیحی تصوف میں لا نجل

Marfat.com

قرار دیا، اسلامی تصوف میں نہیں۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ تورات، انجیل وغیرہ کو محفوظ رکھنے کا ذمہ نہیں لیا گیا اور لوگوں نے ان کتابوں میں حسبِ منشا تحریفات کر لیں جس کی وجہ سے مسیحیت کے پیروکاروں کے لیے یہ دشواری پیدا ہوئی کہ وہ کھرے اور کھوٹے کو پرکھنے کے لیے کس معیار سے کام لیں۔ مگر قرآن پاک کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے اس کی حفاظت کا ذمہ خود رب کائنات نے لیا ہے۔ اس لیے اقبال نے صراحت کی کہ ہماری اختیاری روش نے اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے درخت کے پھل کو معیار بنایا۔

پھر جو یہ کہا کہ شیطان واقعی تمنیٰ میں رخنہ اندازی کر سکتا ہے اور دعویٰ کے طور پر سورۂ حج کی آیت پیش کی تو اس کا مطلب یقیناً یہ سمجھے کہ پیغمبرِ اسلام ﷺ کو پریشانی لاحق ہوئی کہ منافقین شیطان کی افترا پردازیوں سے لوگوں کو اللہ کی آیات کے بارے میں گمراہ کر رہا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب کو تسلی دی کہ یہ معاملہ صرف ان کے ساتھ پیش نہیں آیا بلکہ ان سے پہلے بھی جتنے نبی اور رسول آئے انھوں نے شیطان کی عداوت کا سامنا کیا۔

اسی حوالے سے سورۂ بقرہ میں ارشاد ہے:

مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝

ترجمہ: (ہم اپنی جس آیت کو منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں اس کی جگہ اس سے بہتر لاتے ہیں یا کم از کم ویسی ہی۔ کیا تم جانتے نہیں ہو کہ اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے)[11]

''یہ ایک خاص شبہ کا جواب ہے جو یہودی مسلمانوں کے دلوں میں ڈالنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کا اعتراض یہ تھا کہ اگر پچھلی کتابیں بھی خدا کی طرف سے آئی تھیں اور یہ قرآن بھی خدا کی طرف سے ہے تو ان کے بعض احکام کی جگہ اس میں دوسرے احکام کیوں دیے گئے ہیں۔ ایک ہی خدا کی طرف سے مختلف وقتوں میں مختلف احکام کیسے ہو سکتے ہیں؟ پھر تمہارا قرآن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہودی اور عیسائی اس تعلیم کے ایک حصے کو بھول گئے، جو انھیں دی گئی تھی۔ آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خدا کی دی ہوئی

Marfat.com

تعلیم اور وہ حافظوں سے محو ہو جائے؟ یہ ساری باتیں وہ تحقیق کی خاطر نہیں بلکہ اس لیے کرتے تھے کہ مسلمانوں کو قرآن کے مِن جانب اللہ ہونے میں شک ہو جائے۔ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں مالک ہوں۔ میرے اختیارات غیر محدود ہیں اپنے جس حکم کو چاہوں منسوخ کر دوں اور جس چیز کو چاہوں حافظوں سے محو کر دوں مگر جس چیز کو میں منسوخ یا محو کرتا ہوں اس سے بہتر چیز اس کی جگہ پر لاتا ہوں یا کم از کم وہ اپنے محل میں اتنی ہی مفید اور مناسب ہوتی ہے جتنی پہلی چیز اپنے محل میں تھی۔'' (١٢)

اس پوری بحث میں کہیں یہ نہیں کہا گیا کہ جو آیات فراموش کرا دی جاتی ہیں ان میں شیطانی افترا پردازی کا احتمال تھا بلکہ صاف اور صریح الفاظ میں کہا گیا کہ ''جو کچھ منسوخ کیا گیا یا بھلا دیا گیا'' اس لیے ناسخ و منسوخ کا غلط مفہوم متعین کرنے سے پہلے قرآن کی اس صراحت کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے اور اس آیت کی روشنی میں سورۂ حج کی مذکورہ بالا آیت کا مفہوم بھی کسی قدر واضح ہو گیا ہے۔ تورات اور انجیل چونکہ رد و بدل سے محفوظ نہ تھیں، اس لیے یہودیوں اور عیسائیوں نے مسلمانوں میں یہ مغالطہ پیدا کرنے کی کوشش کی کہ ایک طرف تو یہ ایسا قرآن ہے جس کی حفاظت کا ذمہ خود خالق کائنات نے لیا ہے اور دوسری طرف اس میں بعض احکامات کو پہلے کی طرح منسوخ کر دیا جاتا ہے یا بھلا دیے جاتے ہیں۔

لہٰذا اس آیت میں نہ صرف اس شبے کا ازالہ کیا گیا کہ یہ کتاب من جانب اللہ نہیں بلکہ آگے چل کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتایا گیا کہ شیطان آپ سے پہلے رسولوں اور نبیوں کی تمناؤں میں خلل انداز ہوتا تھا۔ وہ لوگوں کے دلوں میں وسوسے پیدا کرتا تھا اور اللہ ان وسوسوں کو دُور کر کے اپنی آیتوں کو مستحکم رکھتا تھا۔ لہٰذا اب بھی اس کی وہی روش ہے۔

ابو الاعلیٰ مودودی کی رائے سے ثابت ہوا ہے کہ انبیاء کی تمنا اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ ان کا مشن پورا ہو۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو وسوسے شیطان ڈالتا ہے ان سے اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو محفوظ رکھتا ہے اور اپنی آیات کو محکم کرتا ہے۔ یہ گویا حفاظتِ قرآن کا ہی وعدہ ہے جس کو مختلف پیرایۂ اظہار میں بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ مراد لینا کہ منسوخ آیات اسی

Marfat.com

وجہ سے قابلِ اتباع نہیں کہ ان میں شیطانی وسوسہ اندازی کارفرما تھی، ضلالت اور گمراہی ہے۔

ناسخ و منسوخ کے حوالے سے جو مباحث علماء اور فقہا نے اٹھائے، اس کی تفصیل یہ ہے:

''تفسیر میں ناسخ اور منسوخ آیات کے بارے میں بے شمار بحثیں ملتی ہیں اور اس سلسلے میں اختلافات بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اس لیے تفسیر پڑھنے والا مبتدی ان بحثوں سے قرآن مجید کو سمجھنے کی بجائے ان کی تفصیلات میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ مسئلہ نسخ کے فہم قرآن میں رکاوٹ بننے کی وجہ یہ ہے کہ مفسرین کے ہاں نسخ کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے، دورِ صحابہ و تابعین میں لفظ نسخ جن معنوں میں استعمال ہوتا تھا بعد کے مفسرین کے ہاں یہ لفظ ان معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔''

صحابہ کرام اور تابعین کے اقوال کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ لفظ نسخ کو اس کے اصلی اور لغوی معنی میں استعمال کرتے تھے۔ نسخ کے لغوی معنی ہیں ''ایک چیز کو کسی دوسری چیز کے ذریعے مٹا دینا'' اور یہ استعمال اس استعمال کے بالکل خلاف ہے جسے علماء اصول نے اصطلاح کے طور پر اختیار کیا ہے۔

اُصولِ فقہ کے ماہرین کے نزدیک نسخ کے معنی ہیں ''آیات کے بعض احکام کو کسی دوسری آیت کے ذریعے ختم کر دینا۔'' چنانچہ اہلِ اُصول کے نزدیک نسخ کا اطلاق بہت سے مواقع پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً:

۱۔ ''کسی عمل کی انتہائی مدتِ عمل مقرر کر دی جائے اس مدت کے بعد اس عمل کا حکم خود بخود ختم ہو جائے گا۔ ایسے حکم پر مشتمل آیت کے لیے کہا گیا کہ یہ آیت منسوخ ہو گئی۔

۲۔ دلائل کے ذریعے کسی آیت کے ظاہری مفہوم کی بجائے کوئی دوسرا مفہوم مراد لینا۔ اس صورت میں کہا گیا کہ یہ آیت منسوخ ہے۔

۳۔ آیت میں بیان کی ہوئی کسی قید یا شرط کے متعلق یہ وضاحت کر دی جائے کہ یہ شرط لازمی اور ضروری نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔ اس کی تفسیر کرتے ہوئے مفسر نے کہا کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ حالانکہ آیت منسوخ نہیں محض ظاہری مفہوم کے بجائے دوسرا مفہوم مراد لیا گیا۔

۴۔ کسی عام حکم کو خاص کر دیا جائے۔

Marfat.com

۵۔ ایسا نقطہ بیان کر دیا جائے جس سے حکم اصلی اور مفروضہ حکم کے درمیان امتیاز پیدا ہو جائے۔

۶۔ جاہلیت کی کسی عادت یا سابقہ شریعت کے کسی حکم کو ختم کر دیا جائے۔

ان تمام صورتوں میں آیت کے لیے منسوخ ہونے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ نسخ کے لفظ میں اسی وسعت کے پیش نظر متاخرین کے ہاں منسوخ آیات کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی۔"(۱۳)

منسوخ آیات کی صحیح تعداد صرف پانچ ہے:

۱۔ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ (البقرہ:۱۸۰)

۲۔ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ (الانفال:۶۵)

۳۔ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي (الاحزاب:۵۰)

۴۔ إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا (المجادلہ:۱۲)

۵۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ (البقرہ:۲۱۹)

یہ وہ آیات ہیں جو کفر و شرک سے آلودہ اذہان کی تربیت کے لیے اولاً نازل ہوئیں مگر بالآخر ان آیات نے ان کو منسوخ کیا جو قرآن کا اصل منشا تھیں مگر چونکہ قرآن کو حرف حرف محفوظ رکھنے کا وعدہ کیا گیا تھا۔ اس لیے یہ آیات بھی قرآن میں رہنے دیں۔ دوسری وجہ ان آیات کی موجودگی کی یہ ہو سکتی ہے کہ بتایا جا سکے کہ پختہ عادت کو ترک کرنے کے لیے فوری طور پر کوئی حتمی حکم نہیں دیا جا سکتا بلکہ ابتداً اس خاص ماحول کے لیے ذہنوں کو تیار کرنا ہوتا ہے جو انقلاب کا ماحول ہے۔

اب یہ کہنا کہ اقبال سورۂ حج کی آیت کو پیش کر کے کولرج کا اتباع کر رہے ہیں یا اس کے نظریات سے متاثر ہیں، سراسر غلطی اور گمراہی ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر عین اسلامی تھا اور اسی نقطۂ نظر کو پوری طرح نہ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال کا تصور وحی خلط ملط ہو کر رہ گیا۔ اس خطبے کی تحقیق و تنقید کو ادبی منظر نامے پر لانا مقصود ہے، اس لیے اس غلط فہمی کا ازالہ بے حد ضروری ہے کہ آپ ﷺ کی تخلیقی شخصیت کا قرآن کے مندرجات میں کوئی حصہ ہے۔

ڈاکٹر ذاکر نائیک لکھتے ہیں:

"اگر چہ محمد رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ اس بات سے انکار کیا کہ قرآن مجید

Marfat.com

خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف ہے مگر یہ ہمارے مہربان مستشرق حضرات کا کمال ہے کہ زبردستی اسے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کر رہے ہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ یہ فرماتے رہے کہ قرآن مجید وحی الٰہی ہے اور جو اس بات کو ماننے سے انکار کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ نہیں محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے قرآن پاک کو خود گھڑا ہے (نعوذ باللہ) تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کا الزام لگا رہے ہیں (نعوذ باللہ)''(۱۴)

ابنِ خلدون نے انبیاء کی خبروں کو حق و صداقت پر مبنی قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

''خوب یاد رکھیے وہ اس سلسلے میں جو کچھ بتاتے ہیں اس کا خاصا ہے کہ صحیح صادق ہو اور وہ لامحالہ صدق و صحت پر مبنی ہوتا ہے...... اس قسم کے لوگوں کی نشانی یہ ہے کہ ان پر وحی کی حالت میں لوگوں سے غفلت و بےخبری کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ جس میں خراٹے بھی نکلتے ہیں گویا وہ حالت دیکھنے میں ایک قسم کی غشی یا بےہوشی کی سی ہوتی ہے حالانکہ نہ غشی ہوتی ہے اور نہ بےہوشی بلکہ درحقیقت روحانی فرشتہ کی ملاقات کے وقت اپنے مخصوص ادراک میں ان پر استغراق و محویت کا عالم طاری ہو جاتا ہے جو کلی طور پر انسانی فہم و شعور سے باہر ہے پھر یہ وحی روحانی ادراک سے ہٹ کر انسانی حواس تک پہنچتی ہے۔ پھر یا تو وہ کلام اس طرح سنتے ہیں جیسے شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ ہوتی ہے، پھر وہ اسے سمجھ جاتے ہیں یا پھر فرشتہ انسانی شکل میں ان کے سامنے آ کر وہ باتیں بتا دیتا ہے جو اللہ کے پاس سے لایا ہے پھر ان سے وہ مخصوص کیفیت ہٹ جاتی ہے اور وہ (جو کچھ وحی اُتری تھی) اسے یاد رکھتے ہیں۔''(۱۵)

اقبال کے تصورِ وحی پر اس اجمالی تبصرے کے بعد یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اقبال کا تصورِ وحی قرآن کے تصورِ وحی کے عین مطابق ہے۔ اس تصور میں انھوں نے کولرج کے خیالات کا اتباع نہیں کیا۔ یہ ضرور ہے کہ اقبال کی زیادہ تر زندگی مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گزری ہے، لیکن خطباتِ مدراس میں انھوں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو سامنے رکھا ہے۔

Marfat.com

اقبال کے تصورِ وحی کی غلط تعبیر کرنے سے پیغمبرِ اسلام کی شخصیت کا جو غلط تصور مستشرقین کی وجہ سے اسلامی دنیا بالخصوص مسلم جامعات میں پھیل رہا ہے، اس کا کسی قدر صحیح محاکمہ کر دیا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کشف اور الہام کے لیے اگر قرآنِ مجید میں وحی کا لفظ استعمال کیا گیا تو اقبال اس وحی کی قدر و قیمت کیسے متعین کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان کے مباحث کیا ہیں ان سارے مباحث کو اس حصے میں سمیٹنے کی کوشش کی جائے گی۔

دراصل اقبال کا پہلا خطبہ انہی موضوعات کا احاطہ کرتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ خودی یہاں بھی کارفرما دکھائی دیتا ہے۔ اس لیے خطبے کے آغاز میں انھوں نے یہ سوالات اٹھائے۔

> ''یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے؟''(۱۶)

یہ بنیادی سوالات ہیں جو ہر ذی شعور کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں یا ہونے چاہئیں۔ اگر ان سوالات کا سامنا کیے بغیر کوئی شخص اپنے آپ کو صاحبِ خودی کہے تو اقبال کے نزدیک یہ قابلِ قبول نہیں۔ ان سوالات کا خاطر خواہ جواب ملنا ناممکن نہیں۔ جب ایک ذی شعور کائنات کی ساخت، نوعیت اور ترکیب کو سمجھنے کے بعد اس میں اپنا مقام متعین کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو فکر کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جسے اقبال محسوسات و مدرکات سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ محسوسات و مدرکات ہر مذہب کے ماننے والوں میں کم و بیش یکساں نوعیت کے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ جب فکر اپنے ارتقائی مراحل طے کرتی ہے تو اس کی ترقی یافتہ صورت کو وجدان کا نام دیا جاتا ہے، لکھتے ہیں:

> ''گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رُک رُک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزاء کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کی بقا کے آرزومند جو باعتبار اس منصب کے جو

Marfat.com

انھیں زندگی میں حاصل ہے ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے، فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔'' (۱۷)

اقبال نے اس خطبے میں برگساں کے خیالات کی تقلید کی ہے۔ ان کے خیال میں برگساں کا یہ کہنا کہ وجدان فکر کی ترقی یافتہ شکل ہے، بالکل درست ہے۔ دراصل فکر جب متحرک ہوتا ہے اور حقائق اشیاء کو جاننے کی سعی و جستجو کرتا ہے تو اس کے درجات میں رفتہ رفتہ ترفع پیدا ہوتا ہے۔ یہی بلندی محسوسات و مدرکات کو متحرک کرتی ہے اور بالآخر فکر وجدان کی منازل طے کر لیتا ہے۔

''یہ درست ہے کہ وجدان ایک طرح کا احساس ہے لیکن اس کا مطلب موضوعیت میں اُتر جانا نہیں ہے۔ یہ احساس اپنی خاصیت میں بنیادی طور پر وقوفی ہے اور حِسی ادراک ہی کی طرح معروضی ہے۔ علاوہ ازیں وجدان کی معروضیت کو شک و شبے کی نظر سے اس لیے دیکھا گیا ہے کہ صوفی حقیقت مطلقہ یعنی خدا کے ادراک سے آغاز کرتا ہے اور وجدان کو اسی کی حد تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ برعکس اس کے اقبال خود اپنی ذات کو ہمارے عام تجربے سے قریب تر لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقت مطلقہ کے وجدان تک پہنچتے ہیں۔ اپنی ذات کے وجدان کا باب ہم سب کے لیے کھلا ہوا ہے۔ اہم فیصلوں اور عمل کے بعض حساس لمحوں میں ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ وجدان ہمیں اپنی ہستی کی گہرائیوں تک لے جاتا ہے اور ہمیں اپنی حقیقت کا براہِ راست یقین دلاتا ہے۔ تجربین اور عقلیین دونوں بہر حال ذات کی حقیقی ماہیئت منکشف کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ تجربین ذات کو صرف وارداتِ نفس کی آمد و شد قرار دیتے ہیں، لیکن ان وارداتِ نفس کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھتے ہوئے وہ اس وحدت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو ان واردات کو ایک کل میں شیرازہ بند کرتی ہے۔ بقول برگساں:

''وہ ان وارداتِ نفس کو خواہ کتنا ہی پاس پاس رکھیں اور درمیانی وقفوں کا

Marfat.com

کتنا ہی احاطہ کریں ایغو ہر دفعہ ان سے بچ نکلتا ہے۔ آخر کار ایک پیکرِ خیالی
کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔"(۱۸)

دراصل اقبال خارج کی دنیا سے داخلی دنیا میں داخل ہونے کے فلسفے کو حقیقی سمجھتے ہیں۔ جدید سائنسی نقطۂ ہائے نظر اِن حسی تجربات کو اہمیت نہیں دیتے۔ مگر اقبال نے ان خطبات میں تصوف کا اثبات کیا ہے اور محسوسات و مدرکات کو خاص اہمیت دی ہے۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے دیباچہ میں اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کچھ اس انداز سے کیا ہے۔

"قرآنِ پاک کا رُجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ "فکر" کی بجائے "عمل" پر زور دیا جائے۔ یوں بھی بعض طبائع میں قدرتاً یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ واردات باطن کی اس مخصوص نوع کو، جو مذہب کے لیے ایمان و یقین کا آخری سہارا ہے، ویسے ہی اپنے تجربے میں لائیں، جیسے زندگی کے دوسرے احوال اور اس کائنات کو جسے ہم اپنے آپ سے بیگانہ پاتے ہیں، اپنے اندر جذب کرلیں۔ رہا عہد حاضر کا انسان، سو اسے محسوس یعنی اس قسم کے فکر کی عادت ہوگئی ہے، جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے اور یہ وہ عادت ہے جس کی اسلام نے اور نہیں تو اپنے تہذیبی نشو ونما کے ابتدائی ادوار میں حمایت کی۔ لہٰذا وہ ان وارادات کا اور بھی اہل نہیں رہا بلکہ انھیں شک وشبے کی نظر سے دیکھتا ہے کیونکہ ان میں وہم والتباس کی پوری پوری گنجائش ہے۔ صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف نے تو بے شک ہم مسلمانوں کو مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابلِ قدر خدمات سرانجام دی ہیں، لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرت کے حصے میں آئی، وہ عصرِ حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اور اس لیے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔"(۱۹)

اقبال کو تصوف کا مخالف قرار دیا گیا۔ حالانکہ اقبال نے حسی تجربات کو قطعاً رد نہیں کیا۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ قدیم زمانے میں صوفیاء اور متکلمین نے اسلام کی گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں، لیکن تصوف کے جس رجحان کی وہ مخالفت کرتے ہیں وہ بے عملی اور رہبانیت ہے

Marfat.com

جیسا کہ ان کے مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوا ہے۔ اصل قسم کے تصوف کے حوالے سے تو اقبال کا خیال یہ ہے کہ اس سلسلے میں قرآن و حدیث سے بے شمار شہادتیں مل جاتی ہیں۔ فلسفۂ عجم میں وہ لکھتے ہیں:

''میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے، لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پا کر بار آور نہ ہو سکے۔ جب ان ممالک غیر میں موزوں حالات میسر آ گئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ قرآن نے ایک مسلم کی حسبِ ذیل تعریف کی ہے:
اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُوْن۔
لیکن اس غیب کے متعلق ''کیا'' اور ''کیوں'' جیسے سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا قرآن نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ غیب تمہاری ہی روح کے اندر ہے۔۔۔ اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس ''غیب'' کی اصلی ماہیت خالص نور ہے۔ اللّٰہ نور السموات و الارض۔ اس سوال کے متعلق کہ آیا نور اولی شخصی ہے۔ قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لیس کمثلہ شیء۔''(۲۰)

دراصل اقبال کے نظامِ فکر کو پوری طرح نہ سمجھنے کی وجہ قرآن پاک کا محدود مطالعہ ہے۔ اسی محدود مطالعے کی بنا پر اقبال کے بعض نظریات کو شکوک و شبہات کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اقبال نے محسوسات و مدرکات پر بے حد زور دیا ہے اور اس حوالے سے فلسفۂ یونان کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں۔ فلسفہ یونان کی حیثیت تاریخِ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے، لیکن جب ہم علم کلام کے ان مختلف مذاہب پر نظر ڈالتے ہیں، جن کا ظہور فلسفہ یونان کے زیر اثر ہوا اور ان کا مقابلہ قرآن پاک سے کرتے ہیں تو یہ اہم حقیقت ہمارے سامنے آ جاتی

Marfat.com

ہے کہ یونانی فلسفہ نے مفکرین اسلام کے مطمح نظر میں اگرچہ بہت کچھ وسعت پیدا کر دی تھی مگر بحیثیت مجموعی قرآنِ مجید میں ان کی بصیرت محدود ہو کر رہ گئی۔ سقراط کی توجہ صرف عالم انسانی پر تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا بہترین موضوع انسان ہی ہوسکتا ہے نہ کہ نباتات اور حشرات یا ستاروں کی دنیا، مگر اس سے کس قدر مختلف ہیں۔ قرآن پاک کی تعلیمات، جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شئے بھی وحی الٰہی سے بہرہ ور ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر و تبدل کا مشاہدہ کیا جائے۔ نیز دن رات کے اختلاف، تاروں بھرے آسمان اور بادلوں کو جو فضائے لامحدود میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نفرت ہی رہی۔ اس کا خیال تھا، ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا۔ ہم اس کی بنا پر صرف ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا اور عند اللہ اپنے اعمال و افعال کا جواب دہ ٹھہرایا۔ یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآنِ مجید کے مطالعہ میں یونانی ظن و تخمین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ بہ الفاظ دیگر انھوں نے اس کا مطالعہ بھی فکرِ یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دو برسوں میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور پر نہیں کہ قرآنِ پاک کی روح اساساً یونانیت کے منافی ہے۔ اس انکشاف نے ان کے اندر جو ذہنی بغاوت پیدا کر دی تھی اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ آج تک نہیں کیا گیا۔"(۲۱)

یونانی فلسفے کی بیخ کنی کرتے ہوئے اقبال نے صراحت کی کہ دل غیبی اطلاعات کا مرکز ہوتا ہے۔ جب شہد کی مکھی جیسی حقیر چیز وحیٔ الٰہی سے جسے عرفِ عام میں کشف یا الہام کہا جاتا ہے، سرفراز ہوسکتی ہے تو انسان ان نعمتوں سے کیونکر محروم رہ سکتا ہے۔ اسی حوالے سے ابنِ خلدون رقم طراز ہے:

Marfat.com

''موجودات کے اتصال کی دو جہتیں ہیں، اوپر والی اور نیچے والی۔ نیچے والی جہت سے انسانیت بدن سے ملتی ہے اور اس کے ذریعے حسِ مدارک حاصل کرتی ہے، جس سے اس میں بالفعل عقل و فہم کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور اوپر والی جہت سے انسان عالم ملائکہ سے ملتا ہے اور اس سے علمی اور غیبی معلومات حاصل کرتا ہے کیونکہ ملائکہ کے علم میں تمام حوادث بلا قید زمانہ موجود ہیں جس کی دلیل وہی وجود کی مستحکم ترتیب ہے کہ اس کی ذاتیں اور قویٰ بعض بعض سے مربوط و منسلک ہیں۔''(۲۲)

اقبال نے ان روحانی مدارج کو تسلیم کیا ہے، لیکن اقبال کے نزدیک کائنات میں رونما ہونے والے حوادث پہلے سے متعین نہیں بلکہ صدائے ''کن فیکون'' ہر لحظہ کائنات میں گونج رہی ہے۔

اقبال نے فکر کی نارسائی کے حوالے سے غزالی اور کانٹ کے نقطۂ نظر پر کڑی تنقید کی ہے کیونکہ ان کے خیال میں فکر ہی وہ واحد راستہ ہے جو وجدانی کیفیات تک پہنچتا ہے اور فہم و فراست کے نئے در وَا کرتا ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر ملاحظہ ہو:

''علیٰ ہذا یہ کہ فکر سے اگر متناہت اور نارسائی کا اظہار ہوتا ہے اور ہم اسے بے نتیجہ ٹھہراتے ہیں تو اس لیے کہ فکر زمان متسلسل سے وابستہ ہے۔ بایں ہمہ یہ خیال کہ فکر زمان متسلسل ہے اور اس لیے ممکن نہیں، لامتناہی تک پہنچ سکے، اس غلط نظریے پر مبنی ہے جو علم کے باب میں ہم نے فکر کے طریقِ ادراک کے متعلق قائم کر رکھا ہے اور جس کی وجہ سے ہمارے منطقی فہم کی خامی، کیونکہ منطقی فہم میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ باہم دگر متزاحم انفرادیتوں کی اس کثرت کو جو اس کے سامنے ہے، کسی وحدت میں ضم کر سکے۔ یوں ہمیں شبہ ہوتا ہے کہ فکر نارسا بھی ہے اور بے نتیجہ بھی۔ حالانکہ منطقی فہم کے اندر یہ استعداد ہی نہیں کہ اس کثرت کا تصور ایک مربوط و مرتب نظام کی شکل میں کر سکے۔ اس کا کوئی منہاج ہے تو تعمیمات، لیکن تعمیمات کا دارومدار چونکہ مشابہتوں پر ہے۔ لہٰذا یہ بجائے خود وہ فرضی وحدتیں ہیں جن سے

Marfat.com

محسوس اشیاء کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں آ تا۔ اپنی عمیق تر حرکت میں البتہ فکر اس قابل ہے کہ اس موجود سے لا متناہی تک جا پہنچے۔ جس کے سلسلے ظہور و شہود میں مختلف میں متناہی تصور محض آنات کا حکم رکھتے ہیں۔ لہٰذا فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے ساکن نہیں اور باعتبار زمانہ دیکھا جائے تو وہ اپنی اندرونی لامتناہیت کا اظہار اس بیج کی طرح کرتا ہے جس میں پورے درخت کی نمو پذیر وحدت ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر شروع ہی سے موجود رہتی ہے۔ گویا جہاں تک اظہارِ ذات کا تعلق ہے، فکر کی مثال ایک ''کل'' کی ہے جسے اگر بقیدِ زمانہ دیکھیے تو قطعی تخصیصات کے ایک سلسلے کی شکل اختیار کرے گا اور جن کا ادراک ہم ایک دوسرے کے حوالے سے ہی کر سکیں گے۔ بالفاظ دیگر ان کے کچھ معنی ہیں تو اپنے ذاتی تشخص میں نہیں بلکہ اس وسیع تر ''کل'' میں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں اور جسے قرآنِ پاک نے ''لوحِ محفوظ'' سے تعبیر کیا ہے۔''(۲۳)

اقبال کے نزدیک فکر کو نارسا ٹھہرانا ایک بہت بڑی غلطی ہے، جس کے کانٹ اور غزالی دونوں مرتکب ہوئے۔ اقبال نے ایک صحت مند قسم کے تصوف کی ہمیشہ حمایت کی ہے۔ دراصل یونانی فلسفے کے زیرِ اثر ہمارے تصوف میں بہت سے غلط نظریات راہ پا گئے ہیں، جن کی اقبال نے ان خطبات میں بھرپور مخالفت کی ہے۔ گوشہ نشینی اور رہبانیت کو اسلام میں مطلق دخل نہیں مگر مسیحی تصوف کا سارا دارومدار انہی باتوں پر ہے۔

اقبال محسوسات و مُدرِکات کو اہمیت دیتے ہیں مگر وہ عالمِ مادی کو نظر انداز نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ اس عالم سے پوری طرح وابستگی اور اس کو من وعن قبول کرنے سے ہی ہم محسوسات و مُدرکات کی دوسری منازل طے کر سکتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

مسیحیت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی مستنیر ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق و تطابق میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنے اندر کی دنیا سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ حقیقت یا عینی ہی کا پُراسرار اتصال

Marfat.com

ہے جو مجاز یا واقعی کے اندر زندگی پیدا کرتا ہے اور اسے سہارا دیتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہم عینی یا عالمِ حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں تو واقعی یعنی مجاز ہی کی وساطت سے۔''(۲۴)

اس خارجی دُنیا سے جب اقبال داخل میں قدم رکھتے ہیں تو ان محسوسات و مدرکات کا پورا احترام کرتے ہیں جو خالص رحمانی ہیں۔ اقبال کے خیال میں صحیح قسم کی فراست کا حصول انہی خارجی ذرائع سے ممکن ہے۔ جب ہم مادی دنیا کو یکسر فراموش کر دیتے ہیں تو نتیجتاً تساہل پسندی ہمارا مقدر ہوتی ہے اور اس تساہل پسندی میں کشف والہام کی جو کیفیت بھی ہم پر طاری ہوتی ہے، اس کی صحت پر یقین نہیں کیا جاسکتا۔

اقبال نے اپنی پوری شاعری اور فلسفے میں حرکت و عمل پر زور دیا ہے۔ اس لیے وہ ایسے تصوف کے قائل ہیں جس میں عمل کی حرارت ہو۔ ایسے تصوف کے سلسلے میں حاصل ہونے والا کشف حقیقی کشف ہے۔ جس کے بارے میں ابنِ خلدون لکھا ہے:

> ''اگر ان بزرگوں کو کچھ غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں تو ان کے دل میں کچھ خیالات گزرتے ہیں تو وہ انھیں اپنی اصطلاح میں کشف یا فراست کہتے ہیں اور اگر ان سے عالم عناصر میں کچھ تصرف سرزد ہو جاتا ہے تو اسے کرامت کہتے ہیں۔ کوئی ان کے حق میں کشف یا کرامت یا فراست کا انکار نہیں کرسکتا۔ اگرچہ ابواسحاق اسفرائینی نے اور ابو محمد بن ابوزید مالکی نے صوفیا کی کرامتوں کا انکار کیا ہے تاکہ معجزات انبیاء میں اشتباہ واقع نہ ہو، لیکن متکلمین کے نزدیک معجزے اور کرامت میں فرق ہے کہ اوّل الذکر میں مقابلہ کا اعلان کیا جاتا ہے اور ثانی الذکر میں نہیں۔''(۲۵)

اقبال چونکہ خارجی حقائق کی مدد سے داخلی واردات تک پہنچنے کے قائل ہیں، اس لیے کشف و کرامات کو صوفیاء اور اُولیاء اللہ سے خاص سمجھتے ہیں۔ وہ اس حقیقت کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ صوفیاء یا اولیا اللہ کے لیے کشف و کرامات کا ظہور ضروری نہیں۔ تاہم اطمینان قلب ہر پیغمبر نے بھی چاہا اور اللہ کے بندگان خاص کو بھی جب کشف ہوتا ہے تو وہ اپنی صحیح سمت پر ہونے کا اطمینان حاصل کر لیتے ہیں۔ پروفیسر محمد فرمان لکھتے ہیں:

> ''تصوف کی بنیاد کشف وشہود پر نہیں ہے اور نہ ہی اس کا ماحصل کشف کا

Marfat.com

حصول ہے، لیکن یہ یاد رہے کہ کشف وشہود کو تصوف اور تمام باطنی شعبوں
سے گہرا تعلق ہے اور علم کا یہ سریع السیر اور یقین خیز ذریعہ سالک راہ کو
اطمینان بخشتا ہے۔"(۲۶)

اقبال نے پانچویں خطبے میں اسلامی ثقافت کی روح میں تصورِ خاتمیت پر بحث کرتے ہوئے صوفیانہ واردات کا اثبات کچھ یوں کیا ہے:

"لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیاتِ انسانی اب وارداتِ باطن سے جو
باعتبار نوعیت انبیاء کے احوال و واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے
محروم ہو چکی ہے۔ قرآنِ مجید نے آفاق و انفس دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا
ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیاتِ الٰہیہ کا ظہور محسوسات و مدرکات میں،
خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔"(۲۷)

اقبال جہاں محسوسات و مدرکات کو اہمیت دیتے ہیں، وہاں انسان کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں۔ انسان روحانی مدارج اس وقت طے کرنے کے قابل ہوتا ہے، جب وہ اپنی خودی کو پہچان لیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان کی روح میں ارتقاء کی گنجائش ہے۔ جب وہ اس ارتقائی مرحلے کو طے کرتا ہے، یعنی فکر کو متحرک کرتا ہے تو پھر رفتہ رفتہ اس کا یہی فکر ترقی پا کر وجدانی شکل اختیار کر لیتا ہے اور حقائق اشیاء اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔ اقبال اس حوالے سے رقم طراز ہیں:

"لہٰذا باعتبار اپنی کُنہ کے جیسا کہ قرآنِ پاک کا ارشاد ہے: انسان ایک
تخلیقی فعالیت ہے۔ ایک صعودی روح جو اپنے عروج و ارتقاء میں ایک
مرتبہ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے:
فَلَآ أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ○ وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ○ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ ○ لَتَرْكَبُنَّ
طَبَقاً عَن طَبَقٍ ○

انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گرد و پیش موجود ہے اور اپنی، علیٰ ہذا کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے۔ کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے، اپنی غرض و غایت کے مطابق ڈھال کر۔ اس لحظہ بہ لحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے، لیکن

Marfat.com

شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۝

لیکن اگر وہ پہل نہیں کرتا، اپنی ذات کی وسعتوں اور گوناگوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا۔ زندگی کی بڑھتی ہوئی رو کا کوئی تقاضا اپنے اندرون ذات میں محسوس نہیں کرتا۔ تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی اور وہ گر کر بے جان مادے کی سطح پر جا پہنچتا ہے۔ اس کی زندگی علیٰ ہذا پے بہ پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ پیدا کرے، جس نے اس کا ہر چہار طرف سے احاطہ کر رکھا ہے۔ یہ رابطے علم کی بدولت قائم ہوتے ہیں اور علم عبارت ہے ادراک بالحس سے جس میں ہم اپنی عقل وفہم کی مدد سے اور زیادہ وسعت پیدا کر لیتے ہیں۔"(۲۸)

انسان کی یہ تخلیقی فعالیت جو گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہوتی ہے۔ اسی فعالیت ہی کی بنا پر انسان کو احسنِ تقویم کہا گیا ہے مگر جیسا کہ اقبال نے کہا جب انسان اپنے فکر کو متحرک نہیں کرتا عمل اور ارادے کو باہم مربوط نہیں کرتا تو وہ "أَسْفَلَ سَافِلِيْنَ" کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری میں خودی کا جو فلسفہ پیش کیا ہے وہ یہی ہے کہ انسان اپنی صلاحیتوں کا عرفان حاصل کرے۔ جب انسان ایسا کر لیتا ہے تو اس ذات سے رابطہ قائم کر لیتا ہے جس نے اس کو چہار جانب سے گھیر رکھا ہے۔ یہی بے خودی ہے اور یہی وہ مقام ہے، جہاں اسے کشف وکرامات جیسی عظیم نعمتیں حاصل ہو جاتی ہیں اور جہاں اس کا ارادہ خدا کا ارادہ بن جاتا ہے۔ اقبال نے اس خیال کا اظہار بانگِ درا کی ایک مشہور نظم "شمع اور شاعر" میں کچھ یوں کیا ہے:

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تُو
قطرہ ہے لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں بھی ہے
کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تُو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے
سینہ ہے تیرا امیں اس کے پیامِ ناز کا
جو نظامِ دہر میں پیدا بھی ہے پنہاں بھی ہے(۲۹)

یہ حقیقت کسی سے پوشیدہ نہیں کہ انسان کو باقی مخلوقات پر اس لیے فضیلت دی گئی کہ

Marfat.com

اسے غور وفکر کی صلاحیت ودیعت کی گئی۔ قرآن پاک نے بار بار کائنات پر غور وفکر کی دعوت دی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ دعوت بھی اس لیے دی گئی کہ اس ذات سے رابطہ قائم کیا جاسکے جس کو سمجھنے کے لیے کائنات ایک بہت بڑی آیت ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور وفکر کی ترغیب دلائی تو اس لیے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں، جس کی عالمِ فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے، لیکن یہاں توجہ طلب امر قرآن مجید کی وہ اختیاری روش ہے، جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت آگے چل کر انھوں نے علومِ جدیدہ کی بنیاد ڈلی۔ پھر یہ امر کہ اختیار اور مشاہدے کی اس روح کو اس زمانے میں بیدار کیا گیا جو ذاتِ الٰہیہ کی جستجو میں مرئی کو بے حقیقت سمجھتے ہوئے سرے سے نظر انداز کر چکا تھا کوئی معمولی واقعہ نہیں۔''(۳۰)

اقبال نے قلبی اطلاعات پر اعتماد کا اظہار کیا ہے، لیکن ان کی شرائط وہی ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں۔ انسان کائنات پر غور وفکر کرنے کے بعد جب حقیقتِ اولیٰ تک پہنچ جاتا ہے تو اس کا دل اللہ کے رہنے کی جگہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا اس کی اطلاعات کو غلط قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اقبال کا خیال ہے:

''قرآنِ مجید کے نزدیک قلب کو قوتِ دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پُراسرار قوت ہے۔ اسے دراصل حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے، جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس طرح حصولِ علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے، ایسا ہی قابلِ اعتماد ہوگا جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے اور جسے اگر باطنی یا صوفیانہ یا فوق العادۃ ٹھہرایا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر وقیمت میں کوئی فرق نہیں آتا۔''(۳۱)

اقبال نے خطبہء اوّل میں غزالی کے بعض افکار کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان

Marfat.com

میں ایک طرح کی پیغمبرانہ شان پائی جاتی ہے۔ غزالی کے ایک بیان سے اقبال کے مذکورہ بالا نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ غزالی قلب کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتا ہے:

''وہ ایک لطیفہ روحانی ہے جس کو قلب جسمانی سے تعلق ہے اور یہی لطیفہ حقیقت انسانی کہلاتا ہے اور مدرک اور عالم اور مخاطب اور معاتب یہی ہے اور اسی سے باز پرس ہے اور جو وجہ علاقہ کی اس لطیفہ کو قلب جسمانی سے ہے اس کے ادراک میں اکثر لوگوں کی عقل حیران ہے کیونکہ اس کا تعلق قلب جسمانی سے ایسا ہے جیسا تعلق اعراض کا اجسام سے یا صفات کا اپنے موصوف سے یا تعلق کاریگر کا اپنے آلہ سے یا مکین کا مکان سے۔''(۳۲)

اقبال کے خیال میں یہ لطیفۂ روحانی ہر اس شخص کو جو تجسس کا مارا ہوا ہے، بالآخر حقیقت مطلقہ تک پہنچا دیتا ہے۔ کم وبیش ہر فرقے کے صوفیاء اور متکلمین اس نظریے کے حامل رہے ہیں کہ جزو میں کل کے اندر جذب ہونے کی آرزو رہتی ہے۔ ہر انسان خواہ وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا ہو، روحانی طور پر اپنے خالق حقیقی سے وصال کا طلب گار رہتا ہے۔ اقبال نے فلسفۂ عجم (میٹا فزکس آف پرشیاء) میں اس آرزو کو تمام مخلوقات میں تسلیم کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''جو جسم تجلی کا خواہش مند ہوتا ہے۔ وہ روح کے ذریعے سے اس کو حاصل کرتا ہے کیونکہ اس کی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ جسم میں اور مبداءِ نور میں براہ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے، لیکن روح اس نور کو جو یہ براہِ راست حاصل کرتی ہے، تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جسم بلحاظ اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ ایک ایسی چیز ہے جو نور اور ظلمت کے درمیان واقع ہے۔ یہ واسطۂ روح حیوانی ہے، یہ ایک گرم، لطیف اور شفاف بخار ہے جس کا خاص مقام دل کی بائیں جانب ہے، لیکن یہ سارے جسم میں گردش بھی کرتا ہے چونکہ رُوحِ حیوان میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے۔ اسی لیے تاریک راتوں میں بری جانور آتش سوزاں کی طرف لپکتے ہیں اور بحری

Marfat.com

جانور اپنے آبی مسکن کو چھوڑ کر باہر نکل آتے ہیں تاکہ چاندنی کے دل کش نظارے سے لطف اُٹھا سکیں۔ اس لیے ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلی حاصل کرنا انسان کا نصب العین ہے۔ اس طریقہ سے بتدریج عالمِ صُور سے مکمل آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔"(۴۳)

وہ مزید لکھتے ہیں:

"یہ ایک آنکھ ہے جو اسماء اعراض اور ہستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پُراسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرتاً ایک آلہ بن جاتا ہے۔ قلب یا وہ شئے جس کو ویدانت میں اعلیٰ مبداءِ علم کہا گیا ہے جو منکشف کرتی ہے اس کا کوئی فرد اس طرح نہیں دیکھتا کہ یہ اس کی ذات سے علیحدہ اور متبائن ہے بلکہ اس کو جو کچھ اس ذریعہ سے دکھایا جاتا ہے وہ خود اسی کی حقیقت اور اسی کی پوشیدہ ہستی ہے۔ اس ذریعہ یا واسطہ کی خصوصیت ہی ایسی ہے کہ وہ اس کو عقل سے متمائز کر دیتی ہے۔ اس کا مقصد اس فرد سے ہمیشہ مختلف اور جداگانہ ہوتا ہے، جو عقل کی قوت کو استعمال کرتا ہے۔ اس مذہب کے صوفیا کے خیال کے مطابق روحانی تجربہ مستقل اور مستمر نہیں ہوتا ہے۔"(۴۴)

اقبال جہاں اس بنیادی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ دل غیبی اطلاعات کا مرکز ہے وہاں اس امر پر بھی زور دیتے ہیں کہ تمام قلوب میں یہ خاصیت نہیں ہوتی کہ وہ اپنے محسوسات و مدرکات کا صحیح اندازہ کر سکیں۔ پھر اس امر سے بھی انکار ممکن نہیں کہ ہر انسان کی پیدائش تو فطرت سلیمہ پر ہوتی ہے مگر ارتقائی مراحل طے کرنے کے لیے ہر ذی رُوح انسان پر اس کا ماحول بھی اثر انداز ہوتا ہے، جس کی وجہ سے مزاجوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ قرآنِ کریم نے بھی تمام بنی نوع انسان کو باعتبارِ مزاج مختلف گروہوں میں تقسیم کیا ہے۔ جن میں سب سے اعلیٰ گروہ وہ ہے جس کو صحیح معنوں میں حقیقت کا عرفان حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر اس کے برعکس وہ لوگ بھی ہیں جو اس قسم کے تجربات سے ناواقف ہیں اور اپنی غلط تعبیرات سے صحیح مذہب کا حلیہ لوگوں کے سامنے بگاڑ کر پیش کرتے ہیں۔ بعض لوگ تشنج وغیرہ سے اپنے اوپر ایک خاص قسم کی کیفیت طاری کر لیتے ہیں اور پھر اس کے

Marfat.com

نتیجے میں انھیں جو کچھ بھی حاصل ہوتا ہے، اسے کشف و کرامات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال نے ایسے لوگوں کی شدید مذمت کی ہے۔ اقبال سے پہلے ولیم جیمز نے بھی اس فریب کی طرف توجہ مبذول کرائی تھی۔

اقبال لکھتے ہیں:

''میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی قبولیت کے لیے شاید ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔ للہذا یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ جو کچھ قبول کیا جاتا ہے، اس کی حقیقت بجز اس کی پیشرو کیفیت کے اور کچھ نہیں۔ دراصل ہماری نفسیاتی کیفیات سے علت و معلول کا عضوی سلسلہ جس طرح وابستہ ہے، اس کا ان معیارات سے کوئی تعلق ہی نہیں جن کے ماتحت ہم باعتبار قدر و قیمت کسی کیفیت کو ادنیٰ یا اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔ ''بعض کشف'' اور بعض الہام جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز نے لکھا ہے ''بداہتاً'' مہمل نظر آتے ہیں۔ بعینہٖ (شعراق اور بے خودی یا تشنج کی بعض کیفیتوں سے بھی سیرت اور کردار کے لیے کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوا۔ ان میں سرے سے کچھ تھا ہی نہیں کہ ہم انھیں منجانب اللہ ٹھہراتے۔'' (۳۵)

یہی وجہ ہے کہ اقبال صوفیانہ واردات و مشاہدات پر یقین رکھنے کے باوجود ان مشاہدات کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنا چاہتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''للہذا مسلمانوں کو چاہیے صوفیانہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کہیں بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو۔ ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت ﷺ کا طرزِ عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابن صیاد کے احوالِ نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ ﷺ نے جو روش اختیار کی، وہ اس کا بین ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات ہی کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے۔'' (۳۶)

ابنِ صیاد کا ذکر اقبال نے اپنے خطبہ اول میں صراحت سے کیا ہے اور ہمارے خیال

Marfat.com

میں اس حوالے سے حضور ﷺ کے عمل کی ٹھیک ٹھیک تشریح کی ہے۔ ابن صیاد ایک وارفتہ نفس یہودی تھا اور آپ ہی آپ بڑ بڑایا کرتا تھا۔ لوگ اس کی باتوں پر اعتبار بھی کر لیا کرتے تھے مگر حضور ﷺ نے اس کے احوال نفسی کا درخت کے پیچھے چھپ کر جائزہ لینے کی کوشش کی تو اس کی ماں نے حضور ﷺ کی موجودگی سے ابن صیاد کو باخبر کر دیا جس سے وہ کیفیت جو ابنِ صیاد نے خود اپنے اُوپر طاری کر رکھی تھی کافور ہوگئی۔ حضور ﷺ نے ابن صیاد سے بعض سوالات بھی کیے۔ اس سلسلے میں اقبال نے صحابہ کرام کی تشریح و توضیح پر کڑی تنقید کی ہے۔ پروفیسر میکڈونلڈ کے خیالات سے بھی اتفاق نہیں کیا اور کہا کہ یہ ابن خلدون تھا جس نے اس واقعہ کی صحیح قدر و قیمت کو سمجھا۔

ابنِ خلدون رقم طراز ہیں:

> ''آپ ﷺ نے ابن صیاد (مدعی نبوت) کے حالات کی تحقیق کی غرض سے اس سے پوچھا۔ تیرے پاس غیب کی خبریں کس طرح آتی ہیں جھوٹی یا سچی؟ بولا سچی بھی آتی ہیں اور جھوٹی بھی۔ فرمایا تجھ پر امر گڑ بڑ ہو گیا۔ معلوم نہیں، کون سی خبر جھوٹی ہے، کون سی سچی۔ یعنی نبوت کی خبریں سچی ہوتی ہیں اور ان میں کسی حال میں بھی جھوٹ کی چھینٹ نہیں پڑ سکتی۔ کیونکہ نبوت میں نبی کی ذات فرشتوں سے مِل جاتی ہے اور اس میں اسے کسی اجنبی شخص یا چیز کی مدد کی ضرورت نہیں پڑا کرتی، لیکن کاہن چونکہ ذاتی کمزوری کا حامل ہوتا ہے، اس لیے اسے تصورات اجنبیہ کی مدد کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کے مطلوبہ ادراکات میں گھس کر ان میں فساد برپا کر ڈالتے ہیں اور اس روشن دان سے ان کی غیر شعوری طور پر چپکے سے جھوٹ کھسک آتا ہے۔ اس لیے کہانت نبوت سے بہت دور ہے اور نبوت نہیں ہو سکتی۔'' (۳۷)

ابنِ خلدون کے نقطۂ نظر سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ابنِ صیاد ایک کاہن تھا اور نبوت کا دعویٰ بھی رکھتا تھا۔ مگر حضور ﷺ نے اس کی نفسیاتی کیفیات کو پرکھنے کا جو طریقہ اختیار کیا وہ پورے تصوف کے لیے ایک معیار کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ تصوف کی اب وہ شکل باقی نہیں رہی جو پہلے تھی۔ اس میں کچھ تو اسلام دشمن عناصر کارفرما ہو گئے اور

Marfat.com

کچھ ہمارا تصوف یونانی فلسفے سے گڈمڈ ہو کر رہ گیا۔ اس لیے اقبال نے تصوف کی موجودہ صورت حال سے بے زاری ظاہر کی۔ اس تصوف کو جو رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے۔ اقبال نے پوری نوع انسانی کے لیے زہرِ قاتل قرار دیا۔ کیونکہ ایسا تصوف ایک طرف تو انسان کے قویٰ کو مضمحل کر دیتا ہے، دوسری طرف اس تصوف کے خلاف غلط فہمیاں پیدا کرتا ہے جو اسلام کی صحیح روح ہے۔ مولانا عبدالماجد دریا آبادی لکھتے ہیں:

''تصوف کی موجودہ مسخ شدہ شکل، یونانی اوہام، ایرانی تخیلات، ہندی مراسم اور دیگر غیر اسلامی عناصر کا ایک معجونِ مرکب ہے۔ جس کے صرف بعض اجزاء اسلامی کہے جاسکتے ہیں اور وہ بھی بڑی تلاش اور دیدہ ریزی کے بعد نظر آتے ہیں۔ حاشا ثم حاشا۔ یہ اسلامی تصوف نہیں۔ اسلامی تصوف وہ تھا جو خود حضرت سرورِ کائنات ﷺ کا تھا، جو ابو بکر صدیقؓ و علی مرتضیٰؓ کا تھا، جو سلمانؓ و ابوذرؓ کا تھا۔ جس کی تعلیم جنیدؒ بغدادی اور رابعہ بصریؒ نے دی ہے۔ جس کی ہدایت شیخ جیلانیؒ و شیخ سہروردیؒ و مجدد سرہندیؒ کرتے رہے اور جس کی دعوت اس دورِ آخر میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی زبان قلم دیتی رہی۔''(۳۸)

اس تصوف کے کھو جانے پر اقبال ایک شعر میں یوں نوحہ خواں ہیں:

رہا نہ حلقۂ صوفی و ملا میں سوز مشتاقی
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی (۳۹)

انہی وجوہات کی بنا پر اقبال نے صوفیانہ واردات و مشاہدات کو تحقیق و تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کا مطالبہ کیا کیونکہ ان کے خیال میں اسلام کی تاثیر کبھی ختم نہیں ہوسکتی اور ایسا تصور جس میں اسلامی عناصر پوری طرح کارفرما ہوں خود اپنی شناخت کرالیا کرتا ہے۔ امام ابن جوزی اس نکتے کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''اوائل صوفیہ اقرار کرتے تھے کہ اعتماد کتاب وسنت پر کیا جاتا ہے (بعد میں) ان لوگوں کو صرف کم علمی کے سبب سے شیطان نے فریب دیا۔ ابو سلیمان دارانی کہتے ہیں کہ بعض اوقات میرے دل میں صوفیا کے نکات

Marfat.com

سے کوئی نقطہ گزرتا ہے، بہت دنوں تک پڑا رہتا ہے۔ میں اس کو قبول نہیں کرتا مگر جب کہ دو شاہد عدل یعنی کتاب و سنت شہادت دیں۔ ابو یزید بسطامی نے کہا اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ اس کو کرامتیں ملی ہیں حتیٰ کہ ہوا میں معلق دو زانو بیٹھ جاتا ہے تو دھوکا نہ کھاؤ۔ جب تک اس امر کو نہ دیکھ لو کہ امر و نہی اور حدود شرعی کی نگہداشت میں اس کی کیا کیفیت ہے۔'' (۴۰)

اقبال نے اپنی شاعری میں بھی یہ فرق واضح کیا ہے کہ کون سا تصوف حقیقی ہے اور کس تصوف نے انسانیت کو زندہ بدست مُردہ بنا دیا۔ ساقی نامہ کے اشعار ملاحظہ ہوں:

تمدن تصوف شریعتِ کلام	بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی	یہ اُمت روایات میں کھو گئی
لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب	مگر لذتِ شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا	لغت کے بکھیروں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد	محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا	یہ سالک مقامات میں کھو گیا (۴۱)

اقبال کے انہی خیالات کی وجہ سے یہ تاثر عام ہوا کہ اقبال تصوف کے مخالف ہیں حالانکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اقبال کشف و الہام کو حقیقی سمجھتے ہیں مگر صوفیانہ واردات اور مشاہدات پر آنکھ بند کر کے یقین کر لینے کے قائل نہیں اور یہی قرآنی روش بھی ہے۔ قرآن نے اہل ایمان کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ وہ اللہ کی آیات پر اندھے اور بہرے ہو کر یقین نہیں کر لیتے بلکہ غور و فکر سے کام لیتے ہیں۔ جب اللہ کی آیات پر غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے تو اقبال کے نزدیک صوفیانہ مشاہدات بھی کھرے اور کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھے جا سکتے ہیں۔

اقبال نے خطبۂ اول میں آگے چل کر صوفیانہ مشاہدات کی کچھ خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے اور صوفیانہ مشاہدات کو حضوری قرار دیا ہے۔ ان کے اس نقطۂ نظر کو ٹھیک طور سے نہیں سمجھا گیا، اس لیے یہ غلط تعبیر کر لی گئی کہ جب اقبال صوفیانہ مشاہدات کو حضوری کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ صوفیائے کرام دیدارِ الٰہی سے سرفراز ہوتے ہیں۔ حالانکہ اقبال نے ایسے خیالات کا اظہار کہیں نہیں کیا۔ فلسفۂ عجم میں بھی انھوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے نور کا استعارہ

Marfat.com

استعمال کیا ہے اور خطبات میں بھی انھوں نے اسی پیرائے بیان کو استعمال کیا ہے۔
وہ صوفیانہ مشاہدات کو ان معنوں میں حضوری کہتے ہیں کہ جس روح پر وہ مشاہدات ہو رہے ہیں وہ اس علم سے سرشار ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے چاروں طرف موجود ہے۔
اقبال لکھتے ہیں:

> ''اس سلسلے میں پہلی قابل ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت ہے۔ گو اس لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و مدرکات کے دوسرے مراتب میں جو ہمارے لیے مدلولات علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، فرق کرنا غلط ہوگا۔ اس لیے کہ مشاہدات تو سب ہی حضوری ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح مدلولات حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف عوالم کی تعبیر کرتے ہیں تاکہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے۔ بعینہٖ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے، اس کی تعبیر سے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شئے کا۔ وہ کوئی ریاضیاتی وجود ہے نہ کوئی نظام معانی، جو باہم دگر وابستہ ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔''(۴۲)

دراصل اقبال تصوف کو معرفت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ صوفی کے مشاہدات کسی تاریخی انقلاب کا پیش خیمہ نہیں ہو سکتے، لیکن اس کی زندگی پھر بھی ایک رہنما کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کے خیال میں صوفی اپنے مشاہدات میں استغراق کے باوجود اس دنیا سے اپنا رابطہ منقطع نہیں کر سکتا۔ کیونکہ خود انبیائے کرام بھی عام لوگوں کی طرح زندگی بسر کرتے تھے اور اسی امر کو اپنی نبوت کی صداقت کی دلیل کے طور پر پیش کرتے تھے۔ جب انبیاء کرام کا یہ حال تھا تو صوفیائے کرام دنیا سے اپنا رابطہ کس طرح منقطع کر سکتے ہیں۔ یہ بھی دراصل یونانی تصور ہے کہ صوفیائے کرام اپنے مشاہدات و مدرکات کی وجہ سے دنیا سے کٹ جاتے ہیں جبکہ اسلامی تصور یہ ہے کہ وہ اپنے کچھ اوصاف کی وجہ سے اللہ کے بندگان خاص میں شمار ہوتے ہیں مگر وہ اپنی دنیاوی

Marfat.com

زندگی سے بھی کنارہ کشی اختیار نہیں کرتے۔اقبال بھی اسی نقطۂ نظر کے قائل ہیں۔اقبال لکھتے ہیں:

''صوفی کا ''حال'' ایک لمحہ ہے، کسی ایسی فرید ووحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہوگی اور جس میں صاحب واردات کی شخصیت گویا ایک لحظے کے لیے کالعدم ہو جاتی ہے۔بایں ہمہ ان احوال کے مشمول پر غور کیا جائے تو ان کی حیثیت بھی سراسر خارجی ہوگی اور اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم اپنے داخل کی دنیا میں کھو جاتے ہیں۔''(۴۳)

آگے چل کر اقبال نے ایک نہایت لطیف نکتہ اٹھایا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کا وجود ہم سے غیر ہے اور مستقل ہے تو کوئی شخص بھی یہ سوال کر سکتا ہے کہ پھر ہمیں اس وجود کا احساس کیسے ہوگا۔اقبال نے اس بحث کو جس انداز سے آگے بڑھایا ہے، وہ فطرت اسلام کے عین مطابق ہے۔وہ لکھتے ہیں:

''یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے بلا تحقیق و تفحص یہ فرض کر رکھا ہے کہ علم جب ہی علم ہے، جب اس کی نوعیت وہی ہو جو ادراک بالحواس کے ماتحت عالمِ خارجی کے علم کی۔حالانکہ اس اصول کو صحیح مان لیا جائے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔''(۴۴)

اس کے بعد اقبال نے ایک بڑی دلنشین مثال کے ذریعے یہ سمجھایا کہ جس طرح کوئی دوسرا انسان ہمارے کسی سوال کا جواب دیتا ہے تو ہمیں اس کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے۔اسی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے دعاؤں کی قبولیت ہمارے لامحدود سوالوں کا جواب ہے اور اللہ کی نشانیوں میں سے ایک بہت بڑی نشانی ہے۔اسی سے ہم حضورِ قلب کی دولت سے سرفراز ہوتے ہیں۔

اقبال نے ان وارداتِ روحانی کا جائزہ لینے کے لیے ان تمام امکانات سے بحث کی ہے جن سے ان واردات کی تعبیر وتشریح کی جا سکتی ہے۔وہ فرائیڈ کی تحلیل نفسی اور لاشعوری کیفیات کو پسند کرتے ہیں مگر ساتھ ہی اس کے اس نقطۂ نظر کو رد بھی کر دیتے ہیں کہ ہماری آوارہ تحریکات پہلے ہی سے کسی کباڑ خانے میں موجود تھیں۔کیونکہ اگر اس بات کو صحیح مان لیا جائے تو

Marfat.com

مذہبی مشاہدات کو بھی یہ کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے کہ صاحب حال شخص جو کچھ کہہ رہا ہے اس میں بہت کچھ اس کے ماحول کا دخل ہے، لیکن اقبال روحانیت کے ارتقاء کے قائل ہیں، اس لیے اس سلسلے میں ایسی کسی تحریک کو قبول نہیں کرتے ۔ایک عرصے تک نفسیات نے مذہبی مشاہدات کو اس لیے نظر انداز ہ کیا کہ یہ جنسی تحریک کا نتیجہ ہے۔ ولیم جیمز نے تو اس نظریے کو کلیتاً رد کر دیا ہے۔اس کا خیال ہے کہ جب روح ارتقائی مراحل طے کر رہی ہوتی ہے تو اس کا جسم سے کوئی خاطر خواہ تعلق نہیں رہتا۔اقبال نے بھی اس خیال کو مسترد کر دیا ہے کہ یہ مشاہدات کسی جنسی تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اقبال کا استدلال ملاحظہ ہو:

> ''مذہبی مشاہدات کو یہ کہہ کر بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نتیجہ ہیں جنسی تحریک کا اس لیے کہ شعور کی یہ دونوں شکلیں یعنی مذہبی اور جنسی اگر ایک دوسرے کی ضد نہیں تو باعتبار نوعیت، مقصد اور اس طرز عمل کے جو ان سے مترتب ہوتا ہے، مختلف ضرور ہیں۔ جذب مذہبی کے اثر میں تو ہمیں اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ایک حقیقت نفس الامری ہماری ذات کے تنگ حلقے سے باہر موجود ہے۔ جس میں علمائے نفسیات کو اگر تحت الشعور کا ہاتھ کام کرتا نظر آتا ہے تو وہ معذور ہیں کیونکہ اس جذب کی شدت ہماری شخصیت کو بیخ و بن سے ہلا دیتی ہے مگر یاد رکھنا چاہیے کہ جذب کا عنصر تو علم کا لازمی جزو ہے۔ یہاں تک کہ جتنی اس کی شدت میں کمی یا زیادتی ہوگی، اتنی ہی اس چیز کی خارجی حیثیت جو ہمارے علم کا موضوع ہے، گھٹتی یا بڑھتی رہے گی۔ ہمارے لیے تو وہی سب سے زیادہ حقیقی ہے جس سے ہماری شخصیت کا تار و پود ہل جائے۔ پروفیسر ہاکنگ نے کیا ٹھیک کہا ہے: ''اگر کسی ولی یا عاصی کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفسِ زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے ہماری اور اس کی زندگی کی کایا پلٹ جائے تو اس کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمد بہ تمام و کمال محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر چھا گئی۔''(۴۵)

مختصر یہ کہ اقبال نے وحی، کشف اور الہام کے مباحث میں جو نظریات قائم کیے ہیں،

Marfat.com

وہ سرتا سر اسلامی ہیں۔ البتہ بعض حقائق کو وہ پوری طرح کھول کر بیان نہیں کر سکے، جس کی وجہ اس باب کے شروع میں بیان کر دی گئی ہے کہ انھوں نے اس ضمن میں اپنے سامعین کی رعایت کو ملحوظ خاطر رکھا تھا۔ اقبال نے محسوسات و مدرکات پر اعتماد کا اظہار کیا ہے مگر انھیں تنقیدی نقطۂ نظر سے جانچنے اور پرکھنے کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے۔ اقبال کے نظریۂ وحی پر اس لیے اعتراضات کیے جاتے ہیں کہ اقبال وحی کو ایک روحانی شئے سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں وہ الفاظ جو ترقی یافتہ اذہان میں جنم لینے والے احساس کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، وہ بھی وحی کی ایک قسم ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

''احساس اور فکر میں چونکہ ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے۔ لہٰذا یوں وہ قدیم نزاع بھی جس کا تعلق وحی باللفظ سے تھا اور جس نے ایک زمانے میں الٰہیین اسلام کو طرح طرح کی مشکلات میں ڈال رکھتا تھا، حل ہو جاتا ہے۔ غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے۔ رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے لہٰذا یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ فکر اور لفظ بیک وقت احساس کے بطن سے نمودار ہوتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ منطقی فہم ان کی زمانی ترتیب کو دیکھتا اور یوں انھیں ایک دوسرے سے الگ ٹھہراتے ہوئے اپنے لیے طرح طرح کی مشکلات پیدا کر لیتا ہے۔ بہرحال ایک میں الفاظ بھی وحی ہوتے ہیں۔''(۴۶)

اقبال نے اپنی شاعری میں مخصوص مقاصد کے حصول کے لیے عقل عیار کی مخالفت کی ہے اور تصوف کے میخانہ تصور کو انھوں نے انسانیت کی تعمیر و ترقی میں بہت بڑی رکاوٹ سمجھا ہے مگر جب ان کے ان خطبات کی اشاعت ہوئی اور ان خطبات کے اردو تراجم دستیاب ہوئے تو معترضین اقبال نے ان کے ان خیالات کو جو خطبات میں پیش کیے گئے ان کی تخلیقی شخصیت میں ایک بہت بڑے تضاد سے تعبیر کیا۔ آئندہ باب میں ان اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا۔

Marfat.com

حوالہ جات

۱۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' ص ۱۱

۲۔ ''اقبال نامہ'' (حصہ اول)، ص ۲۱۰-۲۱۱

۳۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا غیر مطبوعہ خط، ۲۵۔ جون ۲۰۰۷ء

۴۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' ص ۱۹۱-۱۹۲

۵۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید ''تفہیم القرآن''، جلد دوم، ص ۵۵۱-۵۵۲

۶۔ سورۂ ہود، آیت نمبر ۴۴، (مترجم) مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، سید

۷۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پہلا خطبہ، ص ۶۱-۶۲

۸۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید ''تفہیم القرآن''، جلد سوم، ص ۲۳۷-۲۳۸

۹۔ سورۃ البقرہ، آیت نمبر ۱۴

۱۰۔ خالد جاوید مشہدی (مترجم) ''قرآنِ کریم فرمانِ خداوندی'' ص ۱۹-۲۰

۱۱۔ سورۃ البقرہ، آیت نمبر ۱۰۶

۱۲۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید ''تفہیم القرآن''، جلد اول، ص ۱۰۱-۱۰۲

۱۳۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ''الفوز الکبیر فی اصول تفسیر'' (تحقیقی مطالعہ) علی اصغر سلیمی، ص ۹۰-۹۱

۱۴۔ خالد جاوید مشہدی (مترجم) ''قرآنِ کریم فرمانِ خداوندی'' ص ۱۴-۱۵

۱۵۔ راغب رحمانی، مولانا (مترجم) ''مقدمہ تاریخ ابنِ خلدون''، حصہ اول، ص ۱۹۹-۲۰۰

۱۶۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پہلا خطبہ، ص ۳۷

۱۷۔ ایضاً، ص ۳۹

۱۸۔ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی (مترجم) ''اقبال کی مابعد الطبیعیات'' ص ۱۹

۱۹۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، دیباچہ، ص ۳۵

۲۰۔ میر حسن الدین بی اے ایل ایل بی (مترجم) ''فلسفۂ عجم''، ص ۱۰۸-۱۰۹

Marfat.com

۲۱۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پہلا خطبہ، ص ۳۹-۴۰

۲۲۔ راغب رحمانی، مولانا (مترجم) ''مقدمہ تاریخِ ابنِ خلدون''، حصہ اول، ص ۲۰۵

۲۳۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پہلا خطبہ، ص ۴۲-۴۳

۲۴۔ ایضاً، ص ۴۵-۴۶

۲۵۔ راغب رحمانی، مولانا (مترجم) ''مقدمہ تاریخِ ابنِ خلدون''، ص ۲۲۰

۲۶۔ محمد فرمان ایم اے، پروفیسر، ''اقبال اور تصوف''، ص ۸۵

۲۷۔ نذیر نیازی، سید (مترجم)، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پانچواں خطبہ، ص ۱۹۳

۲۸۔ ایضاً، پہلا خطبہ، ص ۴۹

۲۹۔ اقبال، ڈاکٹر، علامہ ''بانگِ درا''، حصہ سوم، ص ۲۲۰

۳۰۔ نذیر نیازی، سید (مترجم)، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پہلا خطبہ، ص ۵۱

۳۱۔ ایضاً، ص ۵۳

۳۲۔ مولوی محمد احسن صدیقی نانوتویؒ (مترجم) ''مذاق العارفین ترجمہ احیاء علوم الدین''، جلد سوم، ص ۹

۳۳۔ میر حسن الدین بی اے ایل ایل بی (مترجم) ''فلسفۂ عجم''، ص ۱۳۷

۳۴۔ ایضاً، ص ۱۶۰-۱۶۱

۳۵۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' پہلا خطبہ، ص ۶۱

۳۶۔ ایضاً، پانچواں خطبہ، ص ۱۹۴

۳۷۔ علامہ عبدالرحمٰن ابنِ خلدون ''مقدمہ تاریخِ ابنِ خلدون''، حصہ اول (ترجمہ) مولانا راغب رحمانی، ص ۲۱۰

۳۸۔ پروفیسر محمد فرمان ایم اے ''اقبال اور تصوف''، ص ۱۵

۳۹۔ علامہ اقبال ''بالِ جبریل''، حصہ غزلیات، ص ۳۹۳

۴۰۔ امام حافظ جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمٰن ابن الجوزی البغدادی ''تلبیس ابلیس''، (مترجم) علامہ ابو محمد عبدالحق اعظم گڑھی، ص ۲۷۰

Marfat.com

۴۱۔ علامہ اقبال ''بالِ جبریل''، نظم ساقی نامہ، ص۴۵۲

۴۲۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پہلا خطبہ، ص۵۵

۴۳۔ ایضاً، ص۵۶

۴۴۔ ایضاً، ص۵۷

۴۵۔ ایضاً، ص۶۳-۶۴

۴۶۔ ایضاً، ص۶۰

☆☆☆☆

Marfat.com

باب چہارم

اقبال کے تصوّرِکشف پر اعتراضات کا جائزہ

خطباتِ اقبال کے ناقدین اور معترضین کی ایک بڑی خوش قسمتی یہ ہے کہ یہ خطبات فلسفیانہ اصطلاحات کے بکثرت استعمال سے عام قاری کے فہم وادراک سے بالاتر ہیں۔ اِس لیے ناقدین کسی بھی معمولی بات کو جواز بنا کر اعتراضات کا ایک طومار کھڑا کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقبال نے جو فکری کارہائے نمایاں سرانجام دیے، ان میں وہ مغربی مفکرین کے خوشہ چیں ہیں اور مذہب کا لبادہ اوڑھ کر قرآنِ حکیم سے جو آیات نقل کی ہیں، ان کا مقصد صرف اپنی علمی ضرورت کو پورا کرنا تھا۔

اقبال کے وہ خطبات جو انھوں نے مدراس اور علی گڑھ وغیرہ میں دیے، ایک عرصے تک وہ ادبی منظرنامے سے غائب رہے مگر جونہی ان خطبات کا پہلا اردو ترجمہ شائع ہوا، مُقلدِاذہان کو تنقید وتبصرے کی تھوڑی بہت سہولت مل گئی۔ اگرچہ بہت سے ناقدین نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اقبال کے فکر پر ان کی تنقید ''بُت کدۂ صفات'' میں ''غلغلہ ہائے الاماں'' ہے تاہم ان کی ''نوائے شوق'' خطبات ہی کے اردو تراجم کو اپنی تنقید وتبصرہ بنا کر پیش کرنے تک محدود رہی۔ اقبال کے ان تصورات پر جو اقبال نے خطبات میں پیش کیے ہیں، کم وبیش ہر نقاد کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ کوئی ایسی تنقید پیش کرنے جا رہے ہیں جس سے اقبال کے غلط افکار کو لوگوں کے سامنے لایا جا سکے۔ مگر ہماری نظر سے اب تک جتنے اعتراضات گزرتے ہیں ان میں معترضین کے ہونٹوں کی کپکپی صاف سنائی دیتی ہے۔

اقبال کے تصورِ وحی، کشف اور الہام پر اعتراضات کا جائزہ کسی قدر لیا جا چکا ہے۔ یہاں

Marfat.com

ان اعتراضات کا جائزہ پیش کیا جائے گا جن میں اقبال کو علی الاعلان کافر قرار دیا گیا ہے۔اس ضمن میں سب سے پہلے اقبال کے خطبات کے حوالے سے شائع ہونے والی کتاب ''خطباتِ اقبال ایک مطالعہ'' میں اُٹھائے گئے اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا۔ الطاف احمد اعظمی کا دعویٰ ہے کہ اس سے پہلے خطبات اقبال پر کوئی مستند تنقید کی کتاب شائع نہیں ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال کے فلسفہ وفکر پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اب تک ان کے خطبات کا تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔اس سلسلے میں جو چھوٹی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں، ان کا لب ولہجہ تقریظی زیادہ اور تنقیدی کم ہے۔اکثر اربابِ قلم خطبات کی پیچیدہ بحثوں سے دامن بچا کر گزر گئے ہیں۔ میں یہاں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گا کہ قرآنی زاویۂ نگاہ سے خطبات کا یہ اوّلین تنقیدی جائزہ ہے۔''(۱)

اس اقبال شناس کے اعتراضات کا جائزہ پہلے باب میں کسی حد تک لیا جا چکا ہے۔اس باب میں اقبال کے پہلے خطبے پر ان کے اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا۔

الطاف احمد اعظمی نے ایک جگہ لکھا ہے:

''خطبات میں بعض دوسرے مذہبی امور و مسائل بھی ضمناً زیر بحث آ گئے ہیں مثلاً وحی والہام، جبر وقدر، تقدیر، ایمان وعبادت، ختم نبوت اور جنت ودوزخ وغیرہ۔ان مسائل کے بارے میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ علمی اعتبار سے بے حد وقیع ہیں، لیکن قرآنی زاویۂ نگاہ سے بعض مباحث محلِ نظر ہیں۔''(۲)

ہمارا مقالہ انہی ضمنی موضوعات پر مشتمل ہے۔اس لیے ہم الطاف احمد اعظمی کے اس حوالے سے اٹھائے گئے اعتراضات کا جائزہ قرآنی نقطۂ نظر سے لینے کی کوشش کریں گے اور ''ضمناً'' ان اعتراضات کا جائزہ بھی لیا جائے گا جو خطبۂ اول کے حوالے سے الطاف احمد اعظمی یا دیگر مصنفین نے اٹھائے ہیں۔الطاف احمد اعظمی نے اقبال کے ایسے تصورات پر تنقید کرتے ہوئے سب سے پہلے تو یہ کہا کہ انھوں نے پیغمبرِ اسلام ﷺ سے جو دعا نقل کی، وہ دراصل ان کی زبان مبارک سے نہیں نکلی تھی اور خود اس دعا کا ذکر کیا:

Marfat.com

اللھم انی اعوذبك من علم لا ینفع

ترجمہ: (اے اللہ میں اس علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جس میں کوئی نفع نہ ہو)(۳)

اقبال کی دعا پر تنقید کرنے کے بعد جب مصنف نے مذکورہ دعا کا ذکر کیا تھا تو چاہیے تھا کہ اس کا حوالہ بھی دیتے۔ پیغمبرِ اسلام ﷺ سے صرف وہی دعا منقول نہیں ہے۔ جو انھیں قرآن میں سکھائی گئی بلکہ ہر موقع محل کے مطابق انھوں نے دعائیں مانگیں اور اشیاء کی ماہیئت جاننے کی خواہش کوئی ایسی غیر فطری خواہش نہیں جو پیغمبروں کے شایانِ شان نہ ہو۔

آگے چل کر الطاف احمد اعظمی نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال نے لفظ فواد کا ترجمہ غلط انداز سے کیا ہے۔ اس ایک نکتے پر مصنف کے دلائل ملاحظہ ہوں:

''اقبال نے اس لفظ کو باطنی وجدان (Inner Intuition) کے معنی میں لیا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، لیکن یہ تعبیر محل نظر ہے۔ قرآن مجید میں اکثر مقامات پر فواد کا لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جس معنی میں وہ قدیم عربی ادب میں مجازاً استعمال ہوتا تھا اور آج بھی مستعمل ہے۔۔ یعنی فہم کے معنی میں مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (سورہ اعراف:۱۷۹)

ترجمہ: (ان کے دل ہیں جن سے سمجھتے نہیں، ان کی آنکھیں ہیں جن سے دیکھتے نہیں، ان کے کان ہیں جن سے سنتے نہیں۔ وہ مثل چوپایوں کے ہیں بلکہ ان سے زیادہ گم گشتۂ راہ۔)

دنیا کی دوسری زبانوں کے ادب میں بھی قلب کا لفظ مذکورہ معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

مثلاً غالب کا شعر ہے:

یارب وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے مری بات
دے اور دل ان کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

یہ بالکل اسی طرح کا طرز تعبیر ہے جیسے ہم اردو میں کہتے ہیں کہ فلاں شخص چھوٹے دل کا ہے، یعنی بخیل، حالانکہ قلب کا انفاق مال سے بظاہر تعلق

Marfat.com

نہیں ہے۔ یہ مجازی اسلوب کلام ہے۔''(۴)

بہت سارے فلسفیوں اور متکلمین نے قلب کو محض اسلوبِ بیان قرار دیا ہے۔ سائنس دانوں کا بھی یہی کہنا ہے کہ قلب محض ادبی لوگوں کی اصطلاح ہے۔ اس کا سوچنے سمجھنے سے کوئی تعلق نہیں مگر قرآن پاک کی بکثرت آیات سے اس کا ثبوت مل جاتا ہے کہ قلب ایک طرح کا لطیفۂ رُوحانی ہے اور لفظ فواد بھی قلب ہی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ سورۂ نجم کی آیت ملاحظہ ہو:

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ○ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى ○

ترجمہ: (نظر نے جو کچھ دیکھا دل نے اس میں جھوٹ نہ ملایا۔ اب کیا تم اس چیز پر اس سے جھگڑتے ہو جسے وہ آنکھوں سے دیکھتا ہے؟)(۵)

یہاں قرآن کا جو اسلوب بیان ہے اس میں فواد کا لفظ وہی معنی دے رہا ہے جو اقبال نے اس لفظ سے اخذ کیے ہیں۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے فواد سے دل ہی مراد لیا ہے۔ مندرجہ بالا آیت کا جو ترجمہ پیش کیا گیا وہ مودودی صاحب کا ہی ہے۔ اس سارے بیان سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ اگر لفظ ''فواد'' کا ترجمہ ''قلب'' کر کے اقبال کسی غلطی کے مرتکب ہوئے بھی ہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ قلب محض اسلوب بیان ہے۔ قرآنِ کریم میں متعدد مقامات پر یہ لفظ اپنے ٹھیک ٹھیک معنی میں استعمال ہوا ہے جیسے سورۂ آل عمران میں ارشاد ہے:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ○

ترجمہ: (وہ اللہ سے دعا کرتے رہتے ہیں کہ پروردگار جب تو ہمیں سیدھے رستہ پر لگا چکا ہے تو پھر کہیں ہمارے دلوں کو کجی میں مبتلا نہ کر دیجیو۔ ہمیں اپنے خزانۂ فیض سے رحمت عطا فرما کہ تُو ہی فیاضِ حقیقی ہے۔)(۶)

بہر حال اقبال اس سلسلے میں کسی غلطی کے مرتکب نہیں ہوئے۔ قلب اپنی جگہ ایک حقیقت ہے۔ جہاں تک لفظ ''فواد'' کا تعلق ہے اگر اس سے مراد ''فہم وفراست'' ہے جیسا کہ الطاف احمد اعظمی کا خیال ہے اور ''تفسیر ابنِ کثیر'' میں بھی اس کو فہم وفراست سے تعبیر کیا گیا ہے تو اس وقت جب اقبال یہ خطبات لکھ رہے تھے، لفظ ''فواد'' کا یہی ترجمہ دستیاب تھا۔ اس کے بعد اقبال نے روحانی تجربے کی جو خصوصیات بتائی ہیں ان پر مصنف کی تنقید ملاحظہ ہو:

Marfat.com

''اقبال نے روحانی تجربے کی جو امتیازی خصوصیات بیان کی ہیں۔ ان پر ایک تنقیدی نظر ڈال لینا ضروری ہیں۔ اس کی پہلی خصوصیت یہ بیان کی گئی ہے کہ اس میں خدا کا براہِ راست مشاہدہ و تجربہ ہوتا ہے۔ روحانی اعتبار سے میں اس پوزیشن میں نہیں ہوں کہ اس دعویٰ کی تردید یا تائید کروں، لیکن قرآنِ مجید اور احادیثِ صحیحہ سے اس وجودی خیال کی تردید ہوتی ہے۔ از روئے قرآن خدا کا عینی مشاہدہ و تجربہ ممکن نہیں ہے۔ سورہ بقرہ کے بالکل شروع ہی میں فرمایا گیا ہے ''یومنون بالغیب'' وہ غیب پر ایمان رکھتے ہیں۔ یہاں غیب کا لفظ خدا کے لیے استعمال ہوا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ناقابلِ دید ہے اور اس کا عینی تجربہ ممکن نہیں ہے۔ قرآنِ مجید ہی میں ہے کہ جب نبی ﷺ سے روح کے بارے میں پوچھا گیا تو جواب میں ارشاد ہوا کہ روح کی حقیقت کا ادراک انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا علم نہایت قلیل ہے۔ الفاظ وحی ملاحظہ ہوں:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (سورہ بنی اسرائیل: ۸۵)

ترجمہ: (وہ لوگ تم سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو کہ روح میرے رب کے حکم میں سے ہے اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔)

غور فرمائیں کہ جب انسان ماہیئت روح کے ادرک سے عاجز ہے تو وہ حقیقتِ مطلقہ کا ادراک و مشاہدہ کس طرح کرسکتا ہے؟ کہا جا سکتا ہے کہ حواس اور عقل کے ذریعہ تو وہ بلا شبہ ناقابلِ مشاہدہ ہے، لیکن چشمِ باطن سے اس کا دیدار کیا جا سکتا ہے۔ قرآن سے اس خیال کی بھی تردید ہوتی ہے۔ معلوم ہے کہ جس وقت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کے دیدار کی خواہش ظاہر کی تو ارشاد ہوا: ''لن ترانی'' ''تم مجھے نہیں دیکھ سکتے ہو''۔ لیکن اصرار کے جواب میں جو واقعہ پیش آیا، اس سے اصحابِ علم واقف ہیں۔ کیا اس واقعے سے اس خیال کی نفی نہیں ہوجاتی کہ ذاتِ مطلق کا عینی مشاہدہ ممکن ہے۔ اگر چشمِ باطن سے یہ مشاہدہ ممکن ہوتا تو اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ السلام کو وہ جواب نہ دیتا جو مذکور ہوا بلکہ یہ کہتا کہ اے موسیٰ، اگر تم مجھ کو دیکھنا چاہتے ہو تو دیدۂ باطن سے دیکھ لو۔ دیدۂ ظاہر

Marfat.com

سے میرا مشاہدہ ممکن نہیں ہے۔ اس کے علاوہ نبی ﷺ کی ایک حدیث سے بھی خدا کے عینی مشاہدہ کی تردید ہوتی ہے۔ صحابہؓ نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول! کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: میں اس کو کیسے دیکھ سکتا ہوں۔ وہ تو لطیف ہے، کیا نبی ﷺ کے پاس وہ باطنی آنکھ نہ تھی جس سے صوفیائے کرام حق کا مشاہدہ کیا کرتے تھے۔ اگر تھی تو آپ کو کہنا چاہیے تھا کہ ہاں میں نے اپنے رب کو دیکھا ہے، لیکن چشمِ ظاہر سے نہیں، چشمِ باطن سے۔

وجودِ خدا کے یقینی ادراک کی جو صورت قرآنِ مجید سے معلوم ہوتی ہے۔ وہ وجودی فکر اور صوفیاء کے روحانی تجربے سے بالکل مختلف ہے۔ ہستیٔ مطلق کے ادراک کا ایک ذریعہ حواس اور عقل ہیں۔ قرآنِ مجید میں بکثرت مقامات پر اس ذریعۂ علم کے استعمال کی تاکید ملتی ہے اور مظاہر فطرت پر غور و تامل کی ہدایت کی گئی ہے۔ کائناتِ مادی خدا کی صفات علم و قدرت کی جلوہ گری ہے۔ اس کے مطالعہ و مشاہدہ سے انسان کو اس کی صفات کا علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ ذات کا۔''(۷)

ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ اقبال نے اپنے کسی بھی خطبے میں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ کا عینی مشاہدہ ممکن ہے، جہاں تک مصنف کے خیالات کا تعلق ہے، انھوں نے اقبال کے نقطۂ نظر کو ٹھیک طور پر نہیں سمجھا۔ اقبال کے نقطۂ نظر کی تردید انھوں نے جن آیات اور احادیث کے حوالے سے کی ہے وہ محلِ نظر ہے۔ اس حوالے سے اقبال کے خیالات پیش کر کے ان کی تشریح بھی کی جائے گی، لیکن سب سے پہلے یہ دیکھنا مناسب ہوگا کہ الطاف احمد اعظمی نے جو آیات یا احادیث پیش کی ہیں، ان کی منشاء کو وہ خود کس حد تک سمجھ سکے ہیں۔ سب سے پہلے انھوں نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں سورۂ بقرہ کی آیت پیش کی ہے۔ اگر ''یومنون بالغیب'' سے مراد وہی ہے جو مصنف نے سمجھی ہے تو پھر ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ مصنف شوخی میں آ کر سب سے پہلے معترض کی حیثیت سے سامنے آنے کی خواہش میں اقبال کی منشاء کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کر رہے۔ ''یومنون بالغیب'' کا مفہوم اگر وہی ہے جو الطاف احمد اعظمی نے سمجھا ہے تو اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ اقبال نے اللہ تعالیٰ کے عینی مشاہدے کو سب کے لیے یقینی قرار دیا۔ کیونکہ اس آیت کے مخاطب خاص و عام سبھی ہیں۔ دوسری آیت میں رُوح کی حقیقت اور ماہیئت کا جو سوال نزولِ قرآن کے وقت اُٹھایا گیا تھا۔ مصنف نے اس حوالے سے قرآنی جواب پیش کیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ روح کی ماہیئت کو سمجھنا ہمارے لیے دشوار ہی نہیں ناممکن بھی ہے، لیکن اس کے

Marfat.com

باوجود روح کو اللہ تعالیٰ کی ایک شان قرار دے کر جب قرآن اس کی نفی نہیں کرتا تو اس روح کی کارفرمائی ہم ہر کہیں محسوس کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد مصنف نے حضرت موسیٰ کا پورا واقعہ نقل کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دیدارِ چشم باطن سے بھی ناممکن ہے اگر اس حوالے سے قرآنی نقطۂ نظر پر غور کیا جائے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اَنائے مطلق کا عینی مشاہدہ ناممکن ہے مگر قادرِ مطلق کو ہرگز یہ حاجت نہ تھی کہ وہ حضرت موسیٰ سے یہ کہتا کہ تم مجھے ظاہری آنکھ سے نہیں دیکھ سکتے، باطنی آنکھ سے دیکھو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر پیغمبر کے ذہن کو اتنا منور کر دیا تھا کہ وہ اس کی صفات سے ذات تک پہنچ سکتے تھے۔ حضور ﷺ کو بھی یہ کہنے کی ہرگز ضرورت نہ تھی کہ میں نے اللہ کو ظاہر کی آنکھ سے تو نہیں البتہ باطن کی آنکھ سے دیکھا ہے۔ مصنف اگر پیغمبروں کے حوالے سے بھی اس بات کا منکر ہے کہ ان کے باطن میں جو روح کارفرما تھی وہ رُوحِ الٰہی تھی، تو پھر اس سے صوفیانہ احوال کی تصدیق نہیں کرائی جا سکتی۔ پھر اسی خطبے پر اعتراضات کرتے ہوئے بالآخر مصنف کو یہ کہنا پڑا کہ اگر اللہ تعالیٰ کو باطنی آنکھ سے دیکھنا مقصود ہے تو پھر استقامت شرط ہے۔ کیونکہ دعا کے قبول ہونے پر یا بلا کے دُور ہونے پر اگر اللہ تعالیٰ کی ذات کا علم حاصل ہوتا ہے تو ایسے لوگوں کو جو اپنے ایمان میں سچے ہیں۔ ایسی وضاحتوں کو دیکھ کر جب ہم یہ پڑھتے ہیں کہ اللہ نے کیوں نہ کہا کہ ''موسیٰ''، تم مجھے باطن کی آنکھ سے دیکھو یا پیغمبر محمد ﷺ نے کیوں نہ کہا کہ میں نے اسے باطن کی آنکھ سے دیکھا ہے تو ورطۂ حیرت میں ڈوب جاتے ہیں کہ کیا پیغمبروں کو استقامت حاصل نہ تھی کہ وہ باطنی آنکھ سے انوارِ ربانی کا مشاہدہ کر سکیں۔ ان تصریحات کے بعد یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ الطاف احمد اعظمی کا تعلق اقبال شناسوں کے اس گروہ سے ہے جو اقبال کے نظریات کو دیدہ و دانستہ خلط ملط کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ اقبال کا استدلال صرف یہ ہے کہ جب ہم اللہ کو پکارتے ہیں اور پھر اپنی پکار کا جواب پاتے ہیں تو یہی اس کی ذات کا علم ہے۔ یہ کوئی عام تجربہ نہیں بلکہ اللہ کے بندگانِ خاص ہی صفات کے بُت کدے کو توڑ کر حریمِ ذات میں ایک ہنگامہ برپا کرتے ہیں۔

بہر حال ہمیں خوشی ہے کہ الطاف احمد اعظمی نے ایک معروف حدیث نقل کی مگر اس کی کوئی غلط توجیہہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے پیش نہیں کی۔ مصنف کے الفاظ اور وہ حدیث ملاحظہ ہو:

''روحانی تجربے کی تیسری خصوصیت یہ بیان کی گئی ہے کہ اس میں ایک

Marfat.com

محیط کل نفسی انائے مطلق سے قریبی تعلق قائم ہوتا ہے۔اس حالت میں نفسِ انسانی صاف طور پر محسوس کرتا ہے کہ کوئی دوسرا برتر نفس بھی ہے جو اس کو گھیرے ہوئے ہے۔اگر اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح ہم ظاہری آنکھ سے اشیاء کو دیکھتے ہیں۔اسی طرح چشمِ باطن سے خدا کا محسوس دیدار ہوتا ہے تو یہ ناممکن ہے جیسا کہ بہ تکرار لکھا جا چکا ہے اور اگر اس سے مراد محض تاثر ہے۔یعنی رُوحانی تجربے میں سالک کو ایک برتر وجود کے قرب ذہنی کا احساس ہوتا ہے تو اس کو غلط نہیں کہا جا سکتا ہے۔اس قسم کا احساس ایک سچے نمازی کو عبادت کے تجربے میں ہوتا ہے۔معروف حدیث ہے کہ تم نماز اس طرح پڑھو گویا خدا کو دیکھ رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو خیال رکھو کہ خدا تم کو دیکھ رہا ہے۔ظاہر ہے یہاں دیکھنے سے عینی رویت مراد نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے بلکہ اس سے تاثر مراد ہے۔یعنی نمازی کو ذہنی اعتبار سے خدا کے قرب کا احساس ہو اور یہ احساس بتدریج ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ جائے کہ بقول مومن:

تم مرے پاس ہوتے ہو گویا
جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا''(۸)

کتنی حیرت کی بات ہے کہ اقبال کے جس نقطۂ نظر سے انھیں اختلاف ہے اس کا پوری طرح جواز فراہم نہیں کر سکے۔جب نمازی یا سالک یہ تصور کرتا ہے کہ خدا اس کے سامنے موجود ہے اور جب ان پر وہی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو مومن کے شعر میں خود مصنف نے بیان کی ہے تو تاثرات اور محسوسات میں کتنا فرق باقی رہ جاتا ہے۔ہم نے اوپر یہ صراحت کی تھی کہ مصنف نے حدیث کو من وعن قبول کیا ہے تو اس سے بھی ہماری مراد وہی تھی کہ تاثرات کا قائل یہ مصنف جب بات کو بڑھا کر مومن کے شعر تک لے آتا ہے تو دبے لفظوں میں اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ اپنا مؤقف خود اس پر اچھی طرح واضح نہیں ہے۔اب مناسب ہوگا کہ اس سلسلے میں اقبال کا نقطۂ نظر پیش کیا جائے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ تک کیسے رسائی حاصل کرتے ہیں۔اقبال لکھتے ہیں:

''......مگر آپ کہیں گے اگر خدا کا وجود فی الواقعہ ہم سے غیر اور اپنی ذات

Marfat.com

میں مستقل ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری طور پر کیسے ممکن ہے؟ صوفیانہ احوال کا انفعالی ہونا تو اس امر کی دلیل نہیں کہ جس ہستی کا اس طرح شعور ہوا اس کا وجود فی الواقعہ ہم سے ''غیر'' ہے۔ یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے بلاتحقیق و تفحص یہ فرض کر رکھا ہے کہ علم جب ہی علم ہے جب اس کی نوعیت وہی ہو جو ادراک بالحواس کے ماتحت عالمِ خارجی کے علم کی۔ حالانکہ اس اصول کو صحیح مان لیا جائے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔''(۹)

اس فلسفیانہ نکتہ کو نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ فرض کر لیا گیا کہ اقبال کا سارا فکر کفر و شرک سے قریب تر ہے۔ وہ محسوسات و مدرکات کے قائل ہیں۔ اس لیے بڑی وضاحت سے یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ محسوسات و مدرکات کے ذریعے عالم مثال کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو خارجی علم کی ہو سکتی ہے۔ پھر کہا کہ اگر ہم اس اصول کو صحیح مان لیں تو ہمیں اپنی ذات کا بھی انکار کرنا پڑے گا۔ اس سے بہتر انداز میں وہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت نہیں کر سکتے تھے کیونکہ اگر اقبال خدا کی ایسی ہستی تسلیم کرتے جس کا عینی مشاہدہ ممکن ہے تو یہ کبھی نہ کہتے کہ محسوسات و مدرکات سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت خارجی علم سے مختلف ہے۔ اقبال ہستیٔ مطلق کے روحانی ادراک کے قائل ہیں اور ہر ذی شعور اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے مگر کوئی اس کو محسوسات و مدرکات کا نام دیتا ہے تو کوئی تاثرات میں اعلیٰ و ارفع مقام تک پہنچنے کی بات کرتا ہے۔ اس کے بعد اقبال کے تصورِ وحی پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں۔ وہ ملاحظہ ہوں:

''روحانی تجربے کے اثبات میں اقبال کہیں کہیں حد سے تجاوز کر گئے ہیں، مثلاً انھوں نے لکھا ہے کہ نبوت روحانی تجربے کی ایک قسم ہے اور نبی اور ولی روحانی تجربے کی ایک ہی سطح پر کھڑے ہوتے ہیں۔ شریعتِ اسلامی کے نقطۂ نظر سے یہ بڑی جسارت کی بات ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ جس کو ہم وحی کہتے ہیں وہ بھی ایک روحانی تجربہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ پیغمبر کا روحانی وجدان تھا جس نے وحی کی شکل میں تصورات اور الفاظ کا قالب اختیار کر لیا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کی فکر کی ترجمانی کرتے ہوئے

Marfat.com

لکھا ہے:

تاثر کے اندر سے نہ صرف تصورات بلکہ الفاظ بھی براہ راست پیدا ہو جاتے ہیں اور گہرے مذہبی تجربے میں جسے وحی کہتے ہیں روحانی وجدانی تصورات الفاظ کا جامہ پہن کر عالمِ شہود میں آتے ہیں اور دوسروں کے لیے قابلِ فہم بنتے ہیں۔

اقبال سے پہلے سر سید علیہ الرحمہ نے وحی کی ملکۂ نبوت سے تعبیر کیا تھا۔ ان کا یہ خیال بھی صحیح نہ تھا۔ قرآنِ مجید کے بیان کے مطابق وحی اپنی فطرت میں بالکل ایک خارجی واقعہ ہے نہ کہ کوئی نفسی واقعہ۔ آیت ذیل ملاحظہ ہو:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ (سورہ مائدہ:۱۰۱)

ترجمہ: (اے ایمان والو! ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تم کو ناگواری ہو اور اگر تم اس قسم کی باتیں نزولِ قرآن کے وقت پوچھو گے تو وہ تم پر کھول دی جائیں گی۔)

ایک دوسری جگہ فرمایا گیا ہے:

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ○ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ○ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ○ (سورہ قیامہ:۱۶-۱۸)

ترجمہ: ((ختم وحی سے پہلے) تم اپنی زبان نہ ہلایا کرو کہ اس کو جلدی سے لے لو۔ اس کو جمع کرنا ہمارے ذمہ ہے اور (تمہاری زبان سے) اس کو پڑھوا دینا بھی ہمارا کام ہے۔ بس جب ہم اس کو پڑھیں تو تمہارا کام محض اس قرأت کی اتباع کرنا ہے۔)

مذکورہ بالا آیات کا ایک ایک لفظ اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ وحی کا تعلق بالکل خارج سے ہے، نہ کہ پیغمبر کے وجدان یعنی روحانی تجربے سے۔[10]

اس اقتباس میں سب سے پہلے اعتراض یہ کیا گیا کہ اقبال شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت کو الگ الگ نہیں دیکھتے۔ اس اعتراض کا جواب دینے سے پہلے اقبال کے خیالات ملاحظہ ہوں:

Marfat.com

محمدؐ عربی برفلک الافلاک رفت و باز آمد

واللہ اگر من رفتمے ہرگز باز نیامدے

یہ مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ ہیں جن کی نظیر تصوف کے سارے ذخیرہ ادب میں مشکل ہی سے ملے گی۔ شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں۔ جو شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت میں پایا جاتا ہے۔ صوفی نہیں چاہتا وارداتِ اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے، لیکن اگر آئے بھی جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے تو اس سے نوع انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالمِ تاریخ کی صورت گر ہیں مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔ صوفی کے لیے تو لذتِ اتحاد ہی آخری چیز ہے، لیکن انبیاء کے لیے اس کا مطلب ہے ان کی اپنی ذات کے اندر کچھ اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری جو دنیا کو زیروزبر کر سکتی ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہانِ انسانی دگرگوں ہو جاتا ہے۔ لہٰذا انبیاء کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ ان واردات کو ایک زندہ اور عالم گیر قوت میں بدل دیں۔ گویا ان کی باز آمد ایک طرح کا عملی امتحان ہے۔ خود ان کے مشاہدات اور واردات کی قدروقیمت کا۔ اسے ایک تخلیقی عمل کہیے جس میں انبیاء کا ارادہ اگر ایک طرف اپنے آپ کو جانچنا اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرنا ہے تو دوسری جانب حقائق کی اس دنیا کا جس میں خارجاً وہ ان کو چاہتا ہے۔ مشہود و متشکل دیکھ لے۔(۱۱)

اقبال کے اس طویل اقتباس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ ان کے نزدیک ولایت اور نبوت کے درجات کیا ہیں۔ اقبال وحی کو باطنی روحانی تجربہ سمجھتے ہیں۔ وحی کوئی خارجی شئے نہیں جو فرشتے کے ذریعے سے لائی جاتی ہے بلکہ یہ ایک وجدانی تجربہ بھی ہو سکتی ہے۔ ہمارے پاس حضور ﷺ کے جو اقوال محفوظ ہیں، وہ آپ ﷺ کے دل پر القاء کیے گئے تھے، لہٰذا ان کے معنی کی حفاظت اب تک کی جارہی ہے۔ اس حوالے سے مباحث کا سلسلہ خاصا طویل ہو سکتا ہے مگر یہاں طوالت کی گنجائش نہیں۔ اب رہا یہ سوال کہ تاثرات وحی ہوتے ہیں کہ نہیں تو اس حقیقت کو سوائے تخلیق کار کے اور کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ کیونکہ وحی کے لغوی معنی دل میں کسی بات کا آ جانا یا کسی معاملے میں کوئی

Marfat.com

صحیح تدبیر سمجھا دینا بھی ہیں۔ اس لیے ایسے تاثرات کو الہام کہنا جو روحانی تجربے کے بطن سے پھوٹے ہوں غلط نہیں ہے۔ مصنف نے یہاں جن آیات سے اپنے دلائل کو مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے، ان کی بھی اچھی طرح وضاحت کر دی گئی ہے مگر یہاں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ سورۂ قیامتہ کی آیت پیش کر کے اس کی جو تاویل کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ الطاف احمد اعظمی بھی صرف قرآنِ پاک کو وحی قرار دیتے ہیں۔

اقبال نے روحانی تجربے کا اثبات کرتے ہوئے اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ اس میں القائے شیطانی کی گنجائش موجود ہے، لیکن اس تجربے کو کھرے اور کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھنے کے لیے درخت کے پھل کو معیار بنایا۔ الطاف احمد اعظمی نے اس کتاب کے شروع میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ اقبال کا مطالعۂ قرآن ان کے مقابلے میں سرسری ہے۔ مگر مقامِ افسوس ہے کہ انھوں نے اقبال کے مذکورہ بالا نقطۂ نظر کو جو عین قرآنی ہے اقبال کی گمراہی سے تعبیر کیا اور کہا کہ یہ خیال انھوں نے ولیم جیمز سے مستعار لیا ہے۔ مصنف کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> ''روحانی تجربے میں القائے شیطانی اور فریبِ نفس کا پورا امکان ہے اور اقبال بھی اس کو مانتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا پھر القائے شیطانی کو روحانی تجربے سے کس طرح الگ کیا جائے؟ اقبال نے اس کا جواب ولیم جیمز سے مستعار لے کر دیا ہے کہ جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اسی طرح روحانی تجربے کو اس کے اثرات و نتائج کی بنا پر ممتاز کیا جا سکتا ہے۔ اس دلیل میں کوئی وزن نہیں ہے۔''(۱۲)

اگر یہ استعارہ ہے اور یہ دلیل بے وزن ہے تو سورۂ ابراہیم کی ان صاف اور صریح آیات کے کیا معنی ہیں:

> اَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصۡلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرۡعُهَا فِى السَّمَآءِO تُؤۡتِىۡۤ اُكُلَهَا كُلَّ حِيۡنٍۢ بِاِذۡنِ رَبِّهَا ؕ وَيَضۡرِبُ اللّٰهُ الۡاَمۡثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُوۡنَO وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيۡثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيۡثَةِ ۨاجۡتُثَّتۡ مِنۡ فَوۡقِ الۡاَرۡضِ مَا لَهَا مِنۡ قَرَارٍO

ترجمہ: (کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ نے کلمہ طیبہ کو کس چیز سے مثال دی ہے۔ اس

Marfat.com

کی مثال ایسی ہے جیسے ایک اچھی ذات کا درخت جس کی جڑ زمین میں گہری جمی ہوئی ہے اور شاخیں آسمان تک پہنچی ہوئی ہیں۔ ہر آن وہ اپنے رب کے حکم سے اپنے پھل دے رہا ہے۔ یہ مثالیں اللہ اس لیے دیتا ہے کہ لوگ ان سے سبق لیں اور کلمہ خبیثہ کی مثال ایک بدذات درخت کی سی ہے جو زمین کی سطح سے اکھاڑ پھینکا جاتا ہے اس کے لیے کوئی استحکام نہیں ہے۔)(۱۳)

ممکن ہے کہ اس آیت میں جو کلمہ طیبہ کا لفظ آیا ہے۔ مصنف اس لفظ کو صرف ''لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ'' تک محدود سمجھتا ہو۔ اس لیے صراحت ضروری ہے کہ کلمہ طیبہ کے معنی ''پاکیزہ بات'' کے ہیں۔ یقیناً وہ پاکیزہ بات اقرارِ توحید و رسالت کے علاوہ کوئی نہیں ہو سکتی، لیکن اس اقرار کے بعد جو اعمال و افعال اس اقرار کرنے والے سے سرزد ہوتے ہیں اسے قرآن میں درخت کے پھل سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اگر مصنف اس کو اس لیے ولیم جیمز سے مستعار سمجھتا ہے کہ اقبال کے کسی نظریے کو عیب و نقص سے پاک نہ رہنے دیا جائے تو علیحدہ بات ہے۔ ورنہ ہمیں افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ مصنف کا مطالعہ قرآن بھی کچھ زیادہ عمیق نہیں۔

اکثر معترضین زبانی کلامی یہ بات کہتے چلے آئے ہیں کہ اقبال نے بہت ساری قرآنی آیات کو ان کے صحیح سیاق و سباق میں پیش نہیں کیا مگر اب تک اپنے اس دعویٰ کی تائید میں کوئی ثبوت پیش نہ کر سکے تھے۔ الطاف احمد جیسے نقاد نے بھی کہہ ڈالا کہ اقبال نے قرآنی آیات سے اپنا مطلب اخذ کرنے کے لیے ان میں دیدہ و دانستہ تحریف کی ہے۔ اس حوالے سے ہم مصنف مذکور کے خیالات کا جائزہ لینے کے لیے محض چند آیات ہی پر اکتفا کریں گے کیونکہ پورے اعتراضات کا جائزہ لینے کے لیے نہ صفحات میں گنجائش ہے اور نہ آنکھ میں آنسو۔

پہلی آیت یہ ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَھُمَا لٰعِبِیْنَ O مَا خَلَقْنٰھُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰکِنَّ اَکْثَرَھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ O (سورہ دخان: ۳۸-۳۹)

ترجمہ: (آسمانوں اور زمین اور ان دونوں کے درمیان جو چیزیں بھی ہیں ہم نے ان کو کھیل تماشے کے طور پر نہیں بنایا بلکہ ان کو با مقصد بنایا ہے، لیکن اکثر

Marfat.com

لوگ اس کا علم نہیں رکھتے۔)

مذکورہ آیت میں ''بالحق'' کے لفظ سے اقبال کو دھوکا ہوا اور اس کو صوفیہ کا ''حق'' سمجھ لیا۔ حالانکہ اگلی آیت نے ''بالحق'' کے معنی متعین کر دیے ہیں۔

فرمایا گیا ہے:

إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ○ يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلًى عَن مَّوْلًى شَيْئاً وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ○ (سورہ دخان: ۴۰-۴۱)

ترجمہ: (بے شک فیصلے کا دن ان سب کا وقت موعود ہے جس دن کوئی دوست کسی دوست کے کام نہ آئے گا اور نہ ان کو (کہیں سے) کوئی مدد ملے گی۔)

معلوم ہوا کہ کائنات کی تخلیق ایک با مقصد تخلیق ہے اور وہ مقصد یوم الفصل کا ظہور ہے۔ اقبال نے اس آیت کو بالکل نظر انداز کر دیا کیونکہ وہ ان کے مخصوص مفہوم کی راہ میں حائل تھی۔ انھوں نے حق سے مراد یہ لیا کہ کائنات کا وجود ایک حقیقت ہے کیونکہ اس میں حق موجود ہے۔

دوسری آیت ہے:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ○ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ○ (سورہ آل عمران: ۱۹۱)

ترجمہ: (بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور رات اور دن کے یکے بعد دیگرے آنے میں نشانیاں ہیں ان اربابِ عقل کے لیے جو اللہ کو کھڑے بیٹھے اور اپنے پہلوؤں پر یاد کرتے رہتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی بناوٹ پر غور و فکر کرتے رہتے ہیں۔ اے ہمارے رب تو نے اس (دنیا) کو بے مقصد نہیں بنایا ہے۔ تیری ذات اس عیب سے پاک ہے پس تو ہم کو دوزخ کے عذاب سے بچا۔)

اس آیت کا تعلق بھی واضح طور پر یومِ آخرت سے ہے لیکن اقبال نے اس کا مفہوم یہ سمجھا کا عالم حق ہے:

Marfat.com

Its is a reality to be reckoned with

تیسری آیت ہے:

الْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ○ (سورہ فاطر:۱)

ترجمہ: (ساری تعریفیں اللہ کے لیے ہیں۔ آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا، فرشتوں کو پیغام رساں بنانے والا۔ یہ فرشتے دو دو، تین تین اور چار چار بازوؤں والے ہیں۔ وہ تخلیق میں جو چاہے اضافہ کرتا ہے بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔)

اس آیت سے اقبال نے ثابت کیا ہے کہ کائنات کوئی جامد شئے نہیں بلکہ اضافہ پذیر ہے۔ غور فرمائیں، اس آیت کا کائنات میں ترقی و اضافہ سے کیا تعلق؟ اس آیت کا تعلق واضح طور پر فرشتوں کی تخلیق سے ہے۔ اقبال نے دیدہ و دانستہ آیت کا پہلا ٹکڑا نقل نہیں کیا کیونکہ اس سے ان کے غلط خیال کی تردید ہوتی تھی۔

چوتھی آیت ہے:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ○ (سورہ عنکبوت:۲۰)

ترجمہ: (ان سے کہو، زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اس نے کس طرح تخلیق کی ابتدا کی پھر اللہ ہی دوبارہ پیدا کرے گا۔ بے شک اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔)

اس آیت سے بالکل واضح ہے کہ اس کا تعلق یومِ آخرت یعنی حیات بعد الموت سے ہے، لیکن اقبال نے اس سے استدلال کیا ہے کہ کائنات ارتقاء پذیر ہے۔[۱۴]

اقبال نے خطبۂ اول میں جتنی آیات پیش کی ہیں۔ مصنف کا یہ کہنا ہے کہ ان تمام آیات سے اقبال نے اپنا مطلب کھینچ تان کر نکالا ہے۔ ہم نے درج بالا چار آیات منتخب کی ہیں۔ ان آیات پر مصنف کی تنقید درج کی جا چکی ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مصنف کی نظر میں اقبال ان

Marfat.com

آیات کو پیش کر کے کافر کیوں قرار پائے۔سب سے پہلی آیت سورۃ دخان کی ہے۔ مصنف کا استدلال ہے کہ اس سے مراد صوفیا کا حق نہیں بلکہ یومِ آخرت کا برحق ہونا ہے۔ ہمیں اس سے انکار نہیں۔ یہ آیت اسی سلسلۂ کلام میں پیش کی گئی ہے، لیکن ہم میں سے کتنے لوگ ہیں جو آخرت کے علم کو علم الیقین کی حد تک قبول کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ سانحہ ایک نہ ایک دن واقع ہو کر رہے گا، مگر بدستور ہم ایسے افعال کے مرتکب ہو رہے ہیں جو ہمارے دلوں پر زنگ لگانے والے اور اللہ کی نافرمانی کے مترادف ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ اس نے ایک نہ ایک دن اس دارِ فانی سے رخصت ہو جانا ہے، لیکن دنیا کی چکا چوند دیکھیے تو ہر شخص اپنے اپنے مفاد کے لیے نفسی نفسی پکار رہا ہے۔ نزول قرآن کا زمانہ بھی کچھ ایسا ہی زمانہ تھا، جہاں لوگ اللہ کی ہستی اور آخرت کے دن سے انکار کرتے تھے۔ زمین و آسمان کی پیدائش کی طرف توجہ دلا کر سانحۂ آخرت کو بیان کرنے میں ایک لطیف حکمت پوشیدہ ہے۔ یعنی جب کوئی شخص زمین و آسمان کی پیدائش پر غور کرتا ہے تو اس پر ہستی مُطلق منکشف ہوتی ہے اور اس ہستی کی پہچان آخرت کے دن پر یقین کو پختہ کر دیتی ہے۔ یہ پہچان اللہ کے خاص خاص بندوں کو ہی ہو سکتی ہے۔ اس لیے اقبال نے یہ آیات پیش کیں۔ سورۂ آل عمران کا بھی کم و بیش یہی مفہوم ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں سید ابوالاعلیٰ مودودی نے یوں لکھا ہے:

> ''ان نشانیوں سے ہر شخص بآسانی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ خدا سے غافل نہ ہو اور آثارِ کائنات کو جانوروں کی طرح نہ دیکھے بلکہ غور و فکر کے ساتھ مشاہدہ کرے۔ جب وہ نظام کائنات کا بغور مشاہدہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت ان پر کھل جاتی ہے کہ یہ سراسر ایک حکیمانہ نظام ہے اور یہ بات سراسر حکمت کے خلاف ہے کہ جس مخلوق میں اللہ نے اخلاقی حس پیدا کی ہو جسے تعریف کے اختیارات دیے ہوں جسے عقل و تمیز عطا کی ہو۔ اس سے اس کی حیاتِ دنیا کے اعمال پر باز پرس نہ ہو اور اسے نیکی پر جزا اور بدی پر سزا نہ دی جائے۔ اس طرح نظام کائنات پر غور و فکر کرنے سے انھیں آخرت کا یقین حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خدا کی سزا سے پناہ مانگنے لگتے ہیں۔''(۱۵)

Marfat.com

اس کے بعد سورۂ فاطر کا ایک ٹکڑا اقبال نے پیش کیا، جس پر مصنف کا اعتراض درج کیا جا چکا ہے۔ ہم اس کے جواب میں صرف اتنا کہیں گے کہ اقبال نے محض اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے اس آیت کے باقی حصے کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ ''یزید فی الخلق ما یشاء'' کا اطلاق پوری کائنات پر ہی ہوتا ہے۔

پھر سورۂ عنکبوت کی آیت کا تعلق بھی یوم آخرت سے جوڑا گیا ہے جو بالکل صحیح ہے، مگر زمین میں چلنے پھرنے کا حکم اس زمانے میں اس لیے بھی دیا گیا تھا کہ قومِ عاد و قومِ ثمود وغیرہ کی بستیاں جنھیں تباہ کر دیا گیا تھا، ان کے کھنڈرات موجود تھے۔ اس لیے اس آیت کے ذریعے جہاں یومِ آخر کا یقین دلانا مقصود تھا وہاں تاریخ سے عبرت حاصل کرنے کا بھی سبق دیا گیا کیونکہ یومِ آخرت کا یقین دراصل ہستی باری تعالیٰ کا ہی یقین ہے۔ اس لیے سمجھایا گیا کہ وہی پیدا کرنے والا ہے، وہی مٹانے والا ہے اور مٹا کر از سرِ نو تخلیق کرنا بھی اسی کا کام ہے۔ اگر اقبال نے ان آیات کو پیش کر کے کائنات کی تغیر پذیری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے تو ہمارے خیال میں ٹھوکر نہیں کھائی۔

یہ وہ بلند آہنگ اعتراضات تھے جن کا مفصل جائزہ پیش کیا گیا۔ دوسری کتاب جو ہمارے پیش نظر ہے وہ سہیل عمر کی کتاب ''خطباتِ اقبال نئے تناظر میں'' ہے۔ اس میں بھی پہلے خطبے کے حوالے سے جو اعتراضات کیے گئے وہ کم و بیش وہی ہیں۔ جو الطاف احمد اعظمی نے اٹھائے ہیں، لیکن سہیل عمر نے اتنی رعایت تو ضرور رکھی ہے کہ انھوں نے اقبال کو کافر یا ملحد قرار نہیں دیا، بلکہ جہاں جہاں انھیں تشنگی محسوس ہوئی اس کو بیان کرنے کے بعد یہ صراحت کی کہ اقبال نے اپنے سامعین کی رعایت کو ملحوظِ خاطر رکھا ہوگا۔

اب ہم سہیل عمر اور دیگر مصنّفین کے اعتراضات درج کریں گے اور اس کے بعد کچھ ان مصنفین کی آراء بھی پیش کی جائیں گی، جنھوں نے خطبات کی حمایت میں لکھا ہے۔ سہیل عمر کی تنقید نسبتاً متعدل ہے۔ اگر وہ فکرِ اقبال کو موجودہ حالات کے پیشِ نظر آگے بڑھانا چاہتے ہیں تو یہ کوئی معیوب بات نہیں۔ اقبال نے بھی فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت کو مسترد کیا ہے۔ بہر حال سہیل عمر کے اعتراضات کی نوعیت جیسا کہ پہلے بیان ہوا وہی ہے جن اعتراضات کا جائزہ اوپر پیش کیا گیا ہے مگر سہیل عمر نے اقبال کے اس عظیم نثری کارنامے کو ردی کی ٹوکری میں پھینک دینے کی

Marfat.com

بات نہیں کی۔

اس ضمن میں ہم سب سے پہلے اس اعتراض کا جائزہ لینے کی کوشش کرتے ہیں جو ابنِ صیاد کے حوالے سے اٹھایا گیا۔ اس کے بعد سہیل عمر اور دیگر مصنّفین کے اعتراضات کو مختصراً درج کیا جائے گا۔ ابنِ صیاد کے حوالے سے سہیل عمر نے لکھا ہے:

''علامہ نے ابنِ صیاد کا واقعہ پیش کیا ہے اور ولیم جیمز کا حوالہ دیا ہے۔ ابنِ صیاد کے واقعہ کی تفصیلات پر غور کیجیے تو واضح نظر آتا ہے کہ سارا معاملہ کشفِ خواطر سے زائد کا نہیں ہے اور دوسرے ذہن کے خیالات بوجھ لینے کی افقی صلاحیت سے متعلق ہے۔ خالصتاً اقلیم روانی Psychic Domain میں پیش آیا اور اس میں حقائق الامور یا عالمِ غیب کے علم سے متعلق کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔''(۱۶)

وہ مزید لکھتے ہیں:

''شعور مذہبی نے وحی کے مابعد الطبیعی، معروضی مظہر میں اور اس قبیل کے نفسی تجربات کے مابین ہمیشہ ایک نوعی فرق مانا ہے لیکن علامہ جس اصول تطبیق کو استعمال کر رہے تھے اور جن لوگوں کو خطاب کر رہے تھے۔ ان دونوں کا تقاضا تھا کہ ان تک صرف اسی قبیل کے تجربے کا ابلاغ کیا جائے، لہٰذا علامہ نے اپنے خطبے میں ابنِ صیاد کی استعدادِ کشفِ خواطر اور وحی میں فرق بیان نہیں کیا اور اس نوع کے تجربے کو ''ذرائع علم'' میں شمار کیا ہے۔''(۱۷)

علامہ نے ابنِ صیاد کے واقعہ کی تطبیق وحی سے پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ جہاں وہ صوفیانہ احوال کا تنقیدی جائزہ لینے کی بات کرتے ہیں، اس واقعہ کا اطلاق وہاں ہوتا ہے۔ ابنِ صیاد حضور ﷺ کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ رکھتا تھا اور حضور ﷺ کو اس پر دجال ہونے کا بھی شک تھا۔ اس حوالے سے جو روایات احادیثِ صحیحہ میں آئی ہیں، وہ درج کی جاتی ہیں:

ا۔ ترجمہ: (حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسولِ اکرم ﷺ اور حضرت ابی بن کعب انصاری ابنِ صیاد والے کھجوروں کے باغ میں چلے، رسولِ اکرم ﷺ جب کھجوروں

Marfat.com

کے باغ میں داخل ہوئے تو کھجوروں کی ٹہنیوں سے بچنا شروع ہو گئے تا کہ آپ ﷺ ابنِ صیاد کے دیکھنے سے پہلے وہ ابنِ صیاد کی کچھ باتیں سن لیں۔ نبی اکرم ﷺ نے ابنِ صیاد کو اس حالت میں دیکھا کہ وہ ایک چادر پر فرش کے اوپر لیٹا ہوا تھا اور وہ کچھ بول رہا تھا۔ ابنِ صیاد کی ماں نے رسولِ اکرم ﷺ کو کھجوروں کی ٹہنیوں سے بچتے ہوئے دیکھ لیا۔ اس نے ابنِ صیاد سے کہا۔ اے صاف محمد ﷺ ہیں تو ابنِ صیاد اچھل کر بیٹھ گیا۔ تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر تو اس کو اس حالت میں چھوڑ دیتی تو واضح ہو جاتا ہے۔)(۱۸)
(مسلم شریف ۴/۲۲۴۴، رقم الحدیث ۲۹۳۱، بخاری ۲/۹۳۲، رقم الحدیث ۱۴۹۵۲)

۲۔ ترجمہ: (رسولِ اکرم ﷺ اور حضرت عمر بن خطابؓ ایک جماعت کے ساتھ ابنِ صیاد کی طرف گئے۔ آپ ﷺ نے اس کو ابنِ مغالۃ کے ریت کے ٹیلوں کے پاس کھیلتا ہوا پایا۔ ان دنوں وہ جوان ہونے کے قریب تھا۔ آپ ﷺ نے اس کی بے خبری میں اس کی پشت پر اپنا ہاتھ مارا۔ آپ ﷺ نے ابنِ صیاد سے کہا کیا تو گواہی دیتا ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو اس نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ ﷺ اُمیوں کے رسول ہیں تو ابنِ صیاد نے رسول اللہ سے کہا کہ آپ ﷺ گواہی دیتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ آپ ﷺ نے اس کی طرف سر اٹھایا اور کہا کہ میں اللہ پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لایا۔ پھر آپ ﷺ نے اس سے کہا تو کیا دیکھتا ہے۔ میرے پاس جھوٹے بھی آتے ہیں اور سچے بھی آتے ہیں تو آپ ﷺ نے اس سے کہا کہ تجھ پر معاملہ خلط ملط ہو گیا ہے، پھر آپ ﷺ نے اس سے کہا کہ میں نے تجھ سے کچھ چھپایا ہے تو ابنِ صیاد نے کہا کہ وہ دُخ (دھواں) ہے تو رسولِ اکرم ﷺ نے اس سے کہا تو ذلیل و برباد ہو تو ہرگز قدرت نہیں پا سکتا تو حضرت عمر بن خطابؓ نے رسول اکرم ﷺ سے کہا مجھے اجازت مرحمت فرمائیں تو میں اس کی گردن تن سے اُڑا دوں تو رسولِ اکرم ﷺ نے حضرت عمرؓ سے کہا، اگر معاملہ جھوٹ ہے تو اس کے قتل کرنے میں تیری بھلائی نہیں ہے۔"(۱۹)

۳۔ ترجمہ: (ابوسعید خذریؓ فرماتے ہیں۔ رسولِ اکرم ﷺ، ابوبکرؓ اور عمرؓ ابنِ صیاد کو مدینے کی گلیوں میں سے کسی گلی میں ملے تو آپ ﷺ نے اسے کہا، کیا تو گواہی دیتا ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو ابنِ صیاد نے آپ ﷺ سے کہا کیا آپ گواہی دیتے ہیں کہ میں اللہ کا

Marfat.com

رسول ہوں؟ تو رسولِ اکرم ﷺ نے فرمایا میں اللہ پر، اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر ایمان لایا۔ آپ کیا دیکھتے ہیں تو اس نے کہا۔ میں پانی پر عرش (تخت) دیکھتا ہوں تو رسولِ اکرم ﷺ نے کہا تُو سمندر میں ابلیس (شیطان) کا عرش دیکھتا ہے تو آپ ﷺ نے کہا تو کیا دیکھتا ہے؟ تو اس نے کہا کہ میں دو سچے اور ایک جھوٹا اور دو جھوٹے اور ایک سچا دیکھتا ہوں تو رسولِ اکرم ﷺ نے کہا۔ اس پر معاملہ خلط ملط ہو گیا ہے اور اس کو چھوڑ دو۔'' (۲۰)

۴۔ ترجمہ: (ابوسعید الخذریؓ سے روایت ہے وہ صبح صبح مکہ کی طرف جا رہا تھا تو اس نے مجھ سے کہا کہ میں لوگوں سے ملا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ میں دجال ہوں۔ کیا آپؓ نے رسولِ اکرم ﷺ سے سُنا کہ وہ پیدا نہیں ہوگا۔ میں نے کہا کیوں نہیں۔ میرے والد کا نام اولیس ہے۔ کیا آپؓ نے رسولِ اکرم ﷺ سے یہ نہیں سنا، وہ مکہ اور مدینہ میں داخل نہیں ہو سکے گا۔ میں نے کہا کیوں نہیں، تو اس نے کہا کہ میں مدینہ میں پیدا ہوا ہوں اور مکہ جانے کا ارادہ ہے پھر اس نے آخر میں یہ بات کہی اللہ کی قسم میں اپنی جائے پیدائش اپنے گھر کو اور کہاں جانے کا ارادہ ہے نہیں جانتا، تو حضرت ابوسعیدؓ نے کہا اس نے مجھ پر معاملہ خلط ملط کر دیا۔'' (۲۱)

ان روایات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابنِ صیاد کے احوالِ نفسی کی تحقیق و تنقید محض اس لیے تھی کہ ان کے بیانات سے کھرے اور کھوٹے کو الگ الگ کیا جائے اور اس تنقید نے صوفیانہ احوال کی تحقیق و تنقید کے لیے ایک کلید فراہم کی ہے۔ اب ہم مختلف مصنّفین کے وہ اعتراضات درج کرتے ہیں جو ''تشکیل جدید الٰہیات'' پر کیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رُود'' میں لکھتے ہیں:

> ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ایک مشکل کتاب ہے کیونکہ اس میں مشرق و مغرب کے ڈیڑھ سو سے زائد قدیم جدید فلسفیوں، سائنس دانوں، عالموں اور فقیہوں کے اقوال و نظریات کے حوالے دیے گئے ہیں اور اقبال قاری سے توقع رکھتے ہیں کہ خطبات کے مطالعہ سے پیشتر وہ ان سب شخصیات کے زمانے، ماحول اور افکار سے شناسا ہوگا۔ ان شخصیات

Marfat.com

میں بعض تو معروف ہیں اور بعض غیر معروف۔ علاوہ اس کے خطبات کا انداز تحریر نہایت پیچیدہ ہے۔ بسا اوقات کسی مقام پر ایک ہی بحث میں کئی مسائل کا ذکر چھڑ جاتا ہے اور اس پر اظہار خیال کی تکمیل کے بعد پھر چھوڑے ہوئے مسئلہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ بعض نظریات کی وضاحت کی خاطر نئی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں اور ان میں الفاظ کی ترتیب مطالب کے فہم و تفہیم کے لیے مشکلات پیدا کرتی ہے۔ کئی مقامات پر انگریزی زبان میں استدلال نا قابلِ فہم اور اس کے بار بار تعاقب کرنے سے بھی معانی صاف نہیں ہوتے۔'' (۲۲)

ڈاکٹر وحید عشرت لکھتے ہیں:

''خطبات میں اقبال نے یونانیت کے خلاف آواز اٹھائی مگر وہ اس کے چنگل سے نکل بھی نہ سکے۔ اس طرح خطبات میں ان کا منہاج اطباق و تطبیق میں ہی الجھ کر رہ گیا۔ بالخصوص انھوں نے جب نبوت کے لیے اپنے عہد کے ممتاز امریکی فلسفی ولیم جیمز کو نبوت کی کامیابی کا معیار بنا دیا۔ اس سے خطبات نہ صرف ابہام اور الجھاؤ کا شکار ہو گئے بلکہ بہت سے اختلافی بھی ہو گئے۔ جیسے جنت اور دوزخ کے مقامات کی بجائے احوال کہا۔ جیسے نبی کے مشاہدات کو مذہبی تجربہ کہنا اور اسے سائنسی تجربے سے ہم آہنگ بنانے کی سعی نا مشکور جیسے حدیث کی آئینی حیثیت قبول کرنے سے گریز، ایسے بے شمار مقامات ہیں جو جدید سائنس، ٹیکنالوجی اور فلسفے سے مطابقت پذیری کی وجہ سے پیش آئے اور خطبات کی افادیت متاثر ہوئی۔'' (۲۳)

سہیل عمر جو کہ اقبال کے معتدل نقاد ہیں، لکھتے ہیں:

''مجھے افسوس ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں میرے ذاتی خیالات کچھ اس قسم کے ہیں جن سے اقبال کی تائید نہیں ہوتی، لیکن اقبال کی تشریح کرتے ہوئے میں یہاں صرف اس مسئلہ پر گفتگو کر رہا ہوں کہ اگر ہمیں

Marfat.com

مغربی تہذیب کو قبول کرنا ہے یا اپنے اندر جذب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں اقبال ہی کے ساتھ چل کر مغربی اور اسلامی تہذیب کی روح میں اتر کران کی ہم آہنگی کو الٰہیاتی بنیادوں پر ثابت کرنا پڑے گا۔ تشکیلِ جدید ان ہی معنوں میں ایک ایسا زبردست کارنامہ ہے جسے جدید اسلام کی بائبل کہنا چاہیے۔'' (۲۴)

منظور احمد اقبال کے فکر پر اعتراضات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال کی فکر کا بنیادی نقص یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کرلی، لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔ مذہب کو، ذاتی تجربہ سے اخذ کرنے کی بات درست لیکن اس عمل کا طریقِ کار بالآخر پھر اسی پیراڈائم سے مستعار ہے جو اس سے پہلے فکر اسلامی اختیار کرتی رہی ہے۔ اقبال سے ایک قدم آگے تو سرسید نے بڑھا دیا تھا کہ انھوں نے عصری سائنس کے پیراڈائم کو قبول کرنے کا مشورہ دیا اور اسلامی مابعد الطبیعیات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک خدا پر ایمان ہے، جو انسان کا ارادی فعل ہے دوسرے سائنسی حقائق جو انیسویں صدی کی سائنسی فکر کے تابع ہیں۔'' (۲۵)

ان اعتراضات پر کوئی تبصرہ اس لیے نہیں کیا گیا کہ الطاف احمد اعظمی والی کتاب کے حوالے سے ان کا مفصل جائزہ لیا جا چکا ہے۔ اب ہم سرِ دست اقبال کے بے شمار حامیوں میں سے چند ایک کے نقطۂ ہائے نظر پر اکتفا کرتے ہیں۔

پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں:

''اگر مذہب کا علمی رنگ میں جائزہ لینا مقصود ہو (قرآن حکیم میں خدا تعالیٰ نے مسلمانوں پر بار بار زور دیا ہے کہ وہ آیاتِ قرآنی پر غور و فکر کریں۔ تدبر کریں، تعقل کریں) تو سب سے پہلا سوال وحی کی حقیقت کے بارے میں اُٹھایا جانا چاہیے اور یہی کام اقبال نے اپنے انگریزی خطبات کے آغاز میں کیا۔ انھوں نے وحی اور اس کے ذریعۂ علم کو جسے وہ دینی یا روحانی

Marfat.com

واردات کہتے ہیں، اپنے پہلے اور دوسرے خطبے کا موضوع بنایا ہے، لیکن ابتدا ہی میں یہ بات صاف کر دی ہے کہ مذہب کی عقلی یا فکری جانچ پرکھ سے یہ مراد نہیں کہ فلسفہ مذہب سے کوئی برتر شئے ہے یا مذہب کے بارے میں کوئی فتویٰ صادر کرنے کی پوزیشن میں ہے۔ ایسا ہرگز نہیں۔ مذہب پر استدلالی گفتگو ہو سکتی ہے اور ہونی چاہیے مگر اس کی مناسب صورت یہ ہے کہ مذہب کے حقائق کا جن پر ہزاروں برس کی تاریخ شاہد ہے، پورا لحاظ رکھا جائے اور دینی صداقتوں کی محض اس بنا پر نفی نہ کر دی جائے کہ فلسفہ کے آلاتِ تنقیح ان صداقتوں کی جانچ پرکھ سے عاجز و معذور ہیں۔"(۲۶)

پروفیسر محمد فرمان نے خطباتِ اقبال کو دینِ اسلام کی بہت بڑی خدمت قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"اقبال نے نوعِ انسان کی یہ بڑی خدمت کی کہ حقیقی اسلام اور زندہ تصوف میں سے غیر اسلامی عناصر کو چن چن کر الگ کر دیا اگر وہ ہر قسم کے تصوف کا مخالف ہوتا تو عارف رومی کا مرید کیسے بنتا۔ رومی جبر کا قائل نہیں، وہ انسان کو با اختیار سمجھتا ہے۔ اثباتِ خودی پر اقبال کے تصوف کی بنیاد ہے۔ صحیح تصوف جو اسلام میں کسی گہری اور باطنی شکل کا نام ہے۔ اقبال کے افکار و تاثرات میں جا بجا نمایاں ہے۔"(۲۷)

محمد سہیل لکھتے ہیں:

"اقبال نے اس صورتِ حال کا جو تجزیہ کیا ہے اور اس کی روشنی میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی جو حقیقت بیان کی ہے، آپ اس سے اختلاف کریں یا اتفاق لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ کہ سر سیّد، حالی، شبلی، اکبر اور دوسرے مسلمان اہلِ فکر نے اس صورت حال کو اس طرح نہیں سمجھا تھا جس طرح اقبال نے سمجھا۔"(۲۸)

پروفیسر نعیم صدیقی نے اقبال کے معترضین پر غم و غصہ کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اقبال کے منہ میں جس کا جی چاہتا ہے، اپنی باتیں ٹھونس دیتا ہے پھر یہ

Marfat.com

سماں کہ لبرل ازم یا رواداری اور آزادیٔ رائے کے نام پر جتنے منہ اتنی باتیں، یہ نتیجہ پیدا کرتا ہے کہ اقبال کی آواز بکھر جاتی ہے۔ اس کے تخیلات کے شہباز پر پھڑپھڑاتے نہ جانے کہاں غائب ہو جاتے ہیں۔'' (۲۹)

آگے چل کر پروفیسر نعیم صدیقی مُقلد اذہان کو دعوتِ فکر دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ کتاب علامہ نے اپنے ابتدائی زمانہ میں لکھی ہے جبکہ ان میں مغربی فلسفے کے خلاف ردِعمل پیدا ہو چکا تھا اور اسلام کی علمبرداری کا جذبہ کام کرنے لگا تھا۔ اس کتاب کے بعض مندرجات سے بعد میں بدیہی طور پر اقبال نے علیحدگی اختیار کی ہے اور اپنا فکری مؤقف بدل لیا ہے، لیکن یہ شاید ہونا مشکل تھا کہ ماضی میں کیے ہوئے ایک ادق کام کو وہ ادھیڑ کر ازسرِ نو لکھیں یا اس پر نوٹ لگائیں۔ یہ کام بعد کے لوگ کر سکتے ہیں۔ خصوصاً وہ جو تشکیل کے مباحث سے پریشان ہوتے ہیں۔ پورے اقبال کی ارتقا یافتہ فکر کی روشنی میں تشکیل کو ازسرِ نو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔'' (۳۰)

ان تمام اعتراضات اور حمایتوں سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ اقبال محض ایک مفکر تھے۔ انھوں نے تقلید کی ہمیشہ نفی کی ہے۔ حالات سے مطابقت پیدا کر لینا ان کے نزدیک کوئی بڑی بات نہیں۔ وہ تو کارگاہ حیات میں ہمیشہ نئے غزنوی کی تلاش جاری رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی فکر کو حتمی قرار نہیں دیا بلکہ نئے حالات اور نئے تقاضوں کے مطابق اجتہاد کرنا اور نئے راستے نکالنا انھیں پسند ہے، کشف و وحی والہام کے حوالے سے بھی جو نظریات انھوں نے پیش کیے، وہ کسی مغربی مفکر یا شاعر کے خیالات کی خوشہ چینی نہیں بلکہ اسلامی روایات کے گہرے مطالعہ سے اخذ کیے گئے ہیں۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ پر جو اعتراضات وارد ہوئے، ان میں وہ غور و فکر کام کرتا دکھائی نہیں دیتا، جن کے یہ خطبات متقاضی تھے۔ اس حوالے سے پروفیسر نعیم صدیقی نے جو تجاویز پیش کیں وہ انتہائی معقول ہیں۔

وہ لکھتے ہیں:

''یہ کتاب عام آدمی کے لیے لکھی ہی نہیں گئی۔ چنانچہ انگریزی تو انگریزی رہی۔ سید نذیر نیازی نے اس کا جو شاندار اردو ترجمہ کیا ہے اسے بھی

Marfat.com

کما حقہ سمجھنے والے اصحاب کم ہیں۔ اس کی سطح دوسری ہے اور اسی سطح پر رکھ
کر اس کا جائزہ لینا چاہیے۔ یہاں بھی میں وہی کہوں گا کہ اس کتاب کے
اقتباسات پر فتوے لگانے کے بجائے ایک تو اس شخص کو داد دینی چاہیے
جس نے مغربی فلسفے کے سمندر میں غوطے لگاتے ہوئے وہ مباحث سوچے
جن سے فلسفیانہ نہج فکر کا ایک نیا جزیرہ نمودار ہو گیا اور اس جزیرے پر بہت
سے دوسرے پناہ زدگان کو بھی پناہ ملی۔ جہاں تک اس کتاب کی کلامی
یا فقہی جانچ کا مسئلہ ہے وہ ضرور کیجیے مگر اس سے جو نتیجہ پیدا ہونا چاہیے وہ
اقبال کے لیے فتوائے تکفیر نہیں (کیونکہ وہ نہ بدنیت تھا اور نہ حاسد ذہنیت
کا آدمی) بلکہ ایک یا ایک سے زیادہ ایسی نئی فلسفیانہ تحقیقی کتب ہونی
چاہئیں جن کی تدوین میں اقبال کے قائم کردہ نہج سے بھی فائدہ اٹھایا
جائے اور تازہ تر افکار کو بھی لایا جائے مگر اس دائرے کے کام کا رنگ
فلسفیانہ ہونا چاہیے۔ یعنی نقل کو اندرون خانہ استعمال کے لیے چھوڑ کر
خالص عقل کا استعمال کیا جائے اور ان معیارات، اسالیب اور اصطلاحات
کے گرد نیا تانا بانا تیار کر لیا جائے جو عقل پرستوں کی دنیا میں دین کی طرح
واجب القبول ہیں۔ اگر آپ عقل پرستوں کو عقل ہی کے اسلحے سے شکست
دے دیں تو یہ عین وہی کام ہے جس کی اس دَور میں پہلی کوشش، اقبال
نے کی تھی اور اس کی کوشش کو آگے بڑھانے والا کوئی نہ پیدا ہوا۔" (۳۱)

مختصر یہ کہ اقبال کے اس فلسفیانہ نقطۂ نظر کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہاں تقلید پرستی سے کام نہیں چلے گا مگر افسوس کہ جس تقلیدی روش کی اقبال نے اپنے فلسفیانہ خطبات اور شاعری میں مخالفت کی، وہی تقلیدی روش اقبال کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اقبال نے اپنے ان خطبات میں جو کچھ کہا، وہ صرف اس کا نقطۂ نظر ہے۔ اس نقطۂ نظر کو آگے بڑھانے کے لیے کوئی قدم بڑھائے۔ اس بات کا انتظار خود اقبال کو بھی رہا۔ اقبال نے اسلامی فکر کی سربلندی کے لیے جو کوشش کی اسے سراہنا چاہیے۔ اقبال کافر اور ملحد نہیں تھے، بلکہ ایک سچے مسلمان کی حیثیت سے انھوں نے اسلامی فکر کے بعض بنیادی موضوعات پر قلم اُٹھایا۔ اس لیے اقبال کے فکر کو آگے

Marfat.com

بڑھانے والوں کو یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ قابل کافر یا ملحد نہیں تھا۔ نئی تحقیقات جو نئے نتائج سامنے لائیں، انھیں اقبال کے فکر میں اضافے کے طور پر پیش کیا جائے، اقبال کی مخالفت میں نہیں۔ اگر نئی تحقیق و تنقید سے بالفاظ دیگر موجودہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق اقبال کے بعض افکار کی نفی ہو تب بھی ان کے یہ افکار سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں اور نئے مفکرین کے لیے مشعلِ راہ ہیں۔

Marfat.com

حوالہ جات

۱۔ الطاف احمد اعظمی ''خطبات اقبال......ایک مطالعہ'' (مقدمہ)، ص ۱۶-۱۷

۲۔ ایضاً، ص ۱۳-۱۴

۳۔ ایضاً، پہلا خطبہ، ص ۲۱

۴۔ ایضاً، ص ۳۶-۳۷

۵۔ سورۂ نجم، آیت نمبر ۱۱-۱۲ (مترجم) ابوالاعلیٰ مودودی، سیّد

۶۔ سورۂ آل عمران، آیت ۸، ایضاً

۷۔ الطاف احمد اعظمی ''خطباتِ اقبال......ایک مطالعہ'' (مقدمہ)، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱

۸۔ ایضاً، ص ۴۳

۹۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، پہلا خطبہ، ص ۵۶-۵۷

۱۰۔ الطاف احمد اعظمی ''خطباتِ اقبال......ایک مطالعہ''، خطبہ اول، ص ۴۴-۴۵

۱۱۔ نذیر نیازی، سید (مترجم) ''تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ''، پانچواں خطبہ، ص ۱۹۰

۱۲۔ الطاف احمد اعظمی ''خطباتِ اقبال......ایک مطالعہ''، خطبہ اول، ص ۴۸

۱۳۔ سورۂ ابراہیم، آیت ۲۴، ۲۵، ۲۶ (مترجم) ابوالاعلیٰ مودودی، سید

۱۴۔ الطاف احمد اعظمی ''خطباتِ اقبال......ایک مطالعہ'' خطبہ اول، ص ۲۵، ۲۶، ۲۷

۱۵۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید، ''تفہیم القرآن''، جلد اول، ص ۳۱۱-۳۱۲

۱۶۔ محمد سہیل عمر ''خطباتِ اقبال نئے تناظر میں'' (مقدمہ)، ص ۲۵

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ بخاری، محمد بن اسماعیل ابوعبداللہ، الجامع الصحیح دار ابنِ کثیر ''الیمامۃ''، بیروت، طبع الثالثہ، ۱۹۸۷ء

۱۹۔ مسلم: ۴/۲۲۴۵ رقم الحدیث: ۲۹۳۰، بخاری: ۱۱/۴۵۴، رقم الحدیث: ۲۸۹

۲۰۔ مسلم: ۴/۲۲۴۱، رقم الحدیث: ۲۹۲۵

۲۱۔ مسلم: ۲/۲۲۴۲، رقم الحدیث: ۲۹۲۷

Marfat.com

۲۲۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر ''زندہ رود''، ص ۳۷۰

۲۳۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر ''اقبال کا تیسرا خطبہ۔ تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' (دیباچہ)، ص ۱۵

۲۴۔ محمد سہیل عمر ''خطباتِ اقبال نئے تناظر میں''، حرف آغاز، ص ۹-۱۰

۲۵۔ منظور احمد ''اقبال شناسی''، باب اول، ص ۲۴

۲۶۔ محمد عثمان، پروفیسر ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو''، حرفِ آغاز، ص ۱۱-۱۲

۲۷۔ محمد فرمان ایم اے، پروفیسر ''اقبال اور تصوف''، چھٹا باب، ص ۱۰۲

۲۸۔ محمد سہیل عمر ''خطباتِ اقبال نئے تناظر میں''، حرفِ آغاز، ص ۸

۲۹۔ نعیم صدیقی ''اقبال کا شعلہ نوا''، ص ۲۳

۳۰۔ ایضاً، ص ۳۸۴

۳۱۔ ایضاً، ص ۳۸۵

☆☆☆☆

Marfat.com

باب پنجم

محاکمہ

اقبال کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ کرنا ایک انتہائی دشوار مرحلہ ہے۔ بالخصوص اقبال کے تصورِ کشف اور وحی پر گفتگو کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ایک تو یہ دور سائنس اور ٹیکنالوجی کا دور ہے، جس میں حسی تجربات کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔ دوسرے اقبال کے ایسے افکار کو بہت آسانی سے یہ کہہ کر نظرانداز کر دیا جاتا ہے کہ ایسے موضوعات پر لکھنا اور پھر صحیح اسلامی فکر کو اجاگر کرنا اقبال کے بس کا روگ نہ تھا، کیونکہ اقبال مغربی فلسفے سے متاثر رہا۔

اس موضوع پر اس جدید دور میں تحقیقی کام کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ حسی تجربات خواہ ان کی حیثیت کچھ بھی ہو آج بھی اپنا ایک مستقل وجود رکھتے ہیں، پھر یہ حقیقت بھی بڑی تلخ ہے کہ موجودہ دور میں جو لوگ اقبال کے ان نظریات کو بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں، وہ بظاہر تو اقبال کو حکیم الامت، مفکرِ اسلام کی حیثیت سے زندہ رکھے ہوئے ہیں، مگر ان کے افکار و تصورات کو اپنی زبان عطا کر کے دین اسلام کو اپنے پسندیدہ طریق سے رائج کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

اقبال کے حوالے سے یہ بات بھی تعلیم یافتہ طبقہ میں مشہور رہی کہ اقبال تصوف کے مخالف ہیں، مگر یہ بھی تصور کا ایک رخ ہے۔ اقبال نے تصوف کے بعض پہلوؤں کی مخالفت بھی کی اور صوفیانہ احوال و واردات کے قائل بھی رہے، یہ کوئی شخصی تضاد نہیں بلکہ ایک مکتبِ فکر کے جن پہلوؤں کو انھوں نے ناپسند کیا، ان کی مخالفت کی اور جنھیں بہ نظرِ استحسان دیکھا، ان کی بھرپور حمایت کی۔

Marfat.com

کشف، وحی اور الہام سے متعلق خطبات میں جو نظریات پیش کیے گئے ہیں وہ سراسر اسلامی ہیں۔ اقبال نے وجودِ مطلق کے عینی مشاہدہ کو یقینی قرار نہیں دیا۔ اس کے علاوہ انھوں نے وحی کو خاصۂ حیات قرار دے کر بھی ٹھوکر نہیں کھائی۔ یہ ضرور ہے کہ ایسے مسائل کو بیان کرنے کے لیے انھوں نے جو زبان استعمال کی، اس سے ان خطبات کی تفہیم میں دشواریاں ہوئیں۔ اسی طرح ان خطبات میں جن لوگوں کو مخاطب کیا گیا تھا، ان کی ذہنی استعداد کو مدِنظر رکھا گیا۔ بعض اوقات ان کے بیان کردہ نکات کو پڑھ کر تشنگی بھی محسوس ہوئی لیکن اسے اقبال کی بدنیتی پر محمول نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کاوش کو بہ نظرِ استحسان دیکھنا چاہیے جو اقبال نے فکری جمود توڑنے کے لیے اور اسلام کی حیاتِ نو کی طرف قدم بڑھایا۔ مثلاً اقبال نے خطبۂ اوّل میں لکھا ہے:

> ''مسیحی تصوف کی تاریخ میں تو یہ عقدہ ہمیشہ لاینحل رہا کہ ہم ان واردات اور ان پیغامات کو جن کی حیثیت خدائی معجزات کی تھی ان واردات اور پیغامات سے کیسے الگ کریں، جن کو شیطان محض اپنی عداوت کی بنا پر افترا کر لیتا ہے کہ طالب حقیقت کو دوگونہ جہنم کا مستحق ٹھہرائے۔ اس کے لیے ہادیانِ نوع انسانی کو اپنی ساری فراست، بصیرت اور دانائی سے کام لینا پڑا۔ مگر اس کا فیصلہ ہوا تو آخرالامر ہمارے اختیاری معیار ہی کی بدولت اور وہ یوں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے، نہ کہ جڑ سے۔ دراصل مسیحی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے، سارے تصوف کا مسئلہ ہے۔ شیطان واقعی اپنی عداوت میں ایسی واردات افتراء کر لیتا ہے جو صوفیانہ مشاہدات کے حلقے میں داخل ہو جاتی ہیں۔''(۱)

اس کے فوراً بعد اقبال نے سورۂ حج کی آیت سے استدلال کیا۔ اس آیت میں ''رسول'' کا لفظ بہت زیادہ وسعت کا حامل ہے، مگر اقبال نے اپنے استدلال کو محدود رکھا۔ جس کی وجہ سے اقبال شناسوں نے یہ قیاس کر لیا کہ اقبال نبی کی واردات میں بھی شکوک و شبہات رکھتے ہیں اور اس نظریے کو مستشرقین کی پیروی کرتے ہوئے درست تسلیم کیا اور اس امر پر زور دیتے رہے کہ اس موضوع پر تحقیق کی گنجائش باقی ہے اور اس کام کے لیے کوئی ایسا محقق پیدا ہو جو اسلام سے غیر معمولی وابستگی نہ رکھتا ہو تاکہ ثابت کیا جا سکے کہ نبی کا جو پیغام محفوظ رہا اس میں بھی (نعوذ باللہ) القائے

Marfat.com

شیطان کی گنجائش موجود ہے اور اقبال کا بھی یہی نظریہ ہے۔

پروفیسر ابراہیم صدیقی لکھتے ہیں:

''اقبال نے دلوں اور دماغوں پر نہایت ہی گہرا اثر اس لیے ڈالا ہے کہ ملت نے اپنی جستجو کے سفر میں اس کے شعلہ نوا کو بہترین قندیل پایا ہے۔ اس کے ہاں ہمیں اپنی کھوئی ہستی کا سراغ ملتا ہے؛ ہم کیا تھے؟ کیا ہو گئے؟ اور ہمیں کیا ہونا چاہیے؟ کون سے عقاید و تصورات ہمارے لیے روح کی حیثیت رکھتے ہیں؟ ہمارا ڈھانچا کن اصولوں، قدروں اور روایتوں سے بنتا ہے۔ ہماری زندگیوں کا اعلیٰ ترین مشن کیا ہے؟ ہمارے انسانِ مطلوب کے خدوخال کیا ہیں اور ہمیں دورِ حاضر کی جنگاہ تاریخ میں کیا پارٹ ادا کرنا ہے؟ ان سوالوں کا اقبال کے ہاں واضح جواب ملتا ہے یا کم از کم واضح جواب تک پہنچنے کے لیے واضح اشارات ملتے ہیں۔''(۲)

ان واضح اشارات کو غلط نظریات پختہ اذہان سے محو نہیں کر سکتے۔ اقبال کا تصورِ کشف و وحی ایک واضح اسلامی تصور ہے، جس کی مخالفت کی کوئی گنجائش باقی نہیں۔

اقبال فلسفۂ یورپ سے متاثر ضرور تھا، مگر اس کا یہ تاثر فلسفۂ اسلام کو مدغم نہیں کرتا اور نہ ہی مفکرِ اسلام کی حیثیت پر اس سے کوئی حرف آتا ہے۔

ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

''اقبال پر یورپ کا اثر کہاں تک ہوا۔ اس کا جواب دیتے وقت لوگوں نے عجیب عجیب ستم ظریفیاں کی ہیں۔ بعض اقبالسٹ اس بات پر مصر ہیں کہ اقبال نے یورپ کے افکار سے بالکل اثر قبول نہیں کیا کیونکہ ان کے خیال میں یہ چیز عظمت کے منافی ہے۔ لیکن راقم الحروف کو اس خیال سے اتفاق نہیں۔ اقبال یورپ کے خیالات سے بہت متاثر ہوئے۔ انھوں نے بعض افکار کو اپنے فلسفے میں جذب کیا اور بعض سے ردعمل کے طور پر کوئی سلبی رائے قائم کر لی۔ البتہ اس حد تک درست ہے کہ اقبال یورپ کے افکار کو اسلامیات کی روشنی میں دیکھنے کے عادی ہیں اور مقابلہ و تقابل کر کے اپنا

Marfat.com

اجتہاد کرتے ہیں۔ جو سرسید وغیرہ کے اجتہاد سے بالکل مختلف ہے کیونکہ ان کا اجتہاد تقلیدی اجتہاد تھا۔آپ نے برگساں کی Intuition کی بحثوں کا مطالعہ کیا اور کانٹ کے The Critique of pure Reason پر تنقید کی۔ نٹشے کے افکار کی مدح کی اور براؤننگ کے پرامید کلام سے حظ اٹھایا اور پھر گوئٹے کے تصوف اور مشرق پسندی کی بھی تعریف کی۔ غرض یورپ کے فلسفہ کے بعض پہلوؤں سے متاثر ہونا بڑائی اور عظمت کے منافی ہے۔"(۳)

اقبال جس فلسفیانہ غور و فکر کے عادی تھے۔ اس نے اقبال سے ایسا کام کرایا، جس پر تبصرہ یا تنقید تو لکھی جا سکتی ہے، مگر صحیح تنقید لکھنے کے لیے ویسا ہی وسیع مطالعہ درکار ہے جو اقبال کا تھا۔ اقبال کشف و وحی کے سلسلے میں کولرج یا کسی اور مغربی مفکر سے متاثر نہیں ہیں بلکہ وہ قدامت پرستی اور تقلیدی روش کو ختم کر کے شیوۂ تحقیق کو عام کرنا چاہتے ہیں۔ مذہب ان کے نزدیک ایک زندہ حقیقت ہے اور صوفیانہ احوال و واردات کی بھی ان کے نزدیک اہمیت ہے، لیکن قدامت پرستی کو ترک کیے بغیر ہم ان مذہبی واردات کا صحیح تعقل نہیں کر سکتے۔

اقبال لکھتے ہیں:

"یہ جو سلوک و عرفان کے ان طریقوں سے جو از منہ متوسط میں صوفیہ نے وضع کیے۔ اب اس قسم کے افراد پیدا نہیں ہو رہے۔ جو قدیم حق و صداقت کا پھر سے انکشاف کریں تو اس کی سب سے بڑی وجہ بھی ہماری یہی قدامت پرستی ہے۔ بہر حال مذہبی واردات کو اگر دوسروں تک پہنچانا ممکن نہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اہلِ مذہب کی جستجو سراسر عبث اور لاحاصل ہے کیونکہ ان واردات کی ہی تو وہ خصوصیت ہے جس سے ہمیں خودی کی حقیقت کا تھوڑا بہت سراغ ملتا ہے۔"(۴)

اقبال کے کسی بھی خطبہ میں کوئی ایسی بات نہیں کہی گئی۔ جس سے پیغمبر اسلام ﷺ کی حیثیت پر کوئی حرف آئے۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ پیغمبر اسلام نے جو پیغام وحی کے ذریعے ہم تک پہنچایا، وہ کلمات خداوندی ہیں۔ اس میں آپ ﷺ کے عضوی اختلال کو کوئی دخل نہیں۔ جب

Marfat.com

اقبال نے بھی مستشرقین کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی تو اسے ملحد قرار دیا گیا۔ حالانکہ اقبال کے الفاظ یہ تھے:

''کچھ ایسے ہی نظریے نفسیاتی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والا صفات کے بارے میں بھی قائم کیے جاتے ہیں۔ لیکن ذرا سوچیے تو کہ جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انھوں نے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کی زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی۔ لہٰذا جب ہم ان گوناگوں سرگرمیوں کا تصور کرتے ہیں، جن کا آغاز پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے ہوا۔ علیٰ ھذا اس روحانی کشاکش کا جس سے آپ کو گزرنا پڑا اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا کہ اس طرح آپ کی سیرت و کردار نے کیا اثرات قبول کیے۔ تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب کچھ نتیجہ تھا، چند خیالی باتوں کا۔ ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں، تو صرف اس خارجی صورتِ احوال کی رعایت سے جو نئے نئے ولولوں، نئی نئی اجتماعی تنظیمات اور نئے نئے اقدامات کا سرچشمہ بنی۔''(۵)

مختصر یہ کہ اس موضوع پر تحقیق کی گنجائش اس لیے تھی کہ اب اصل تصوف کی جگہ نام نہاد تصوف نے لے لی ہے۔ جس کی وجہ سے سارے تصوف کو رد کیے جانے کا تصور عام ہو گیا ہے۔ اقبال نے اسی نام نہاد تصوف کی بیخ کنی کرنے کے لیے قدامت پرستی سے نکلنے کی تلقین کی اور تحقیق کی روش اختیار کرنے کا مشورہ دیا۔ اقبال نے اس موضوع پر جو کچھ بھی کہا وہ حق و صداقت پر مبنی ہے۔ انھوں نے اپنا مطلب اخذ کرنے کے لیے قرآنی آیات کے سیاق و سباق سے اغماض نہیں برتا۔ البتہ خطبات میں جو دوسرے موضوعات ہیں، ان میں تھوڑی تشنگی محسوس ہوتی ہے۔ بحیثیت مجموعی کشف اور وحی کے حوالے سے ان کے تصورات خالص اسلامی ہیں۔ وہ مذہبی واردات کو حقیقی

Marfat.com

سمجھتے ہیں اوراس سلسلے میں تحقیق کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کے اس فلسفیانہ فکر کو صحت مندی سے آگے بڑھانے کی ضرورت ہے کیونکہ اقبال نے اپنے ہی فکر کو حتمی قرار نہ دے کر تقلید کی روش کی کلیتاً نفی کر دی ہے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ نذیر نیازی، سید، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، خطبہ اول، ص ۶۱

۲۔ نعیم صدیقی ''اقبال کا شعلہ نوا''، دیباچہ، ص ۱۱

۳۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سید، جنگِ عظیم کے بعد''، ص ۳۵

۴۔ نذیر نیازی، سید ''تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ''، ساتواں خطبہ، ص ۲۶۶

۵۔ ایضاً

☆☆☆☆

Marfat.com

کتابیات

۱۔ امام حافظ جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمٰن ابن الجوزی البغدادی (مترجم) علامہ ابومحمد عبدالحق ''تلبیس ابلیس''، اعظم گڑھی المیزان ناشران وتاجران کتب، ۲۰۰۶ء

۲۔ شبلی نعمانی، علامہ، سلیمان ندوی، سید، علامہ ''سیرۃ النبی ﷺ''، (سوم، چہارم)، اسلامی کتب خانہ، فضل الٰہی مارکیٹ، لاہور

۳۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سید ''جنگِ عظیم کے بعد''

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر (ترجمہ) ڈاکٹر شمس الدین صدیقی ''اقبال کی مابعدالطبیعیات''، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، طبع اول، ۱۹۷۷ء، طبع ثانی ۱۹۸۸ء

۵۔ محمد فرمان ایم اے، پروفیسر، کریم احمد خان ''اقبال اور تصوف''، معتمد بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۵ء

۶۔ ولیم جیمز (ترجمہ) خلیفہ عبدالحکیم ''نفسیات واردات روحانی''، مجلس ترقی ادب

۷۔ ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر، محمد معزالدین، ڈاکٹر ''اقبال اور مسلکِ تصوف''، ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

۸۔ احمد رضا (مرتب) ''کلیاتِ اقبال اردو مع اشاریہ وکشف الابیات''، ادارۂ اہل قلم، لاہور، ۲۰۰۵ء

۹۔ اشرف علی تھانوی، مولانا ''کشف اور الہام''

۱۰۔ افتخار حسین شاہ، پروفیسر ''تاریخ ساز اقبال (تحقیقی وتنقیدی مضامین)''، بیکن بکس، ۲۰۰۲ء

۱۱۔ الطاف احمد اعظمی ''خطباتِ اقبال — ایک مطالعہ''، گنج شکر پرنٹرز، لاہور، ۲۰۰۵ء

۱۲۔ امام غزالیؒ ''مذاق العارفین'' (ترجمہ) احیاء العلوم الدین، جلد سوم

۱۳۔ ''تسہیل خطباتِ اقبال'' (مرتبہ) شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۶ء

۱۴۔ تفسیر ابنِ کثیر، جلد پنجم، پارہ ۲۵ تا ۳۰، ابن کثیر اکادمی، لاہور

۱۵۔ خالد جاوید مشہدی، سید (مترجم) ''قرآن کریم فرمان خداوندی''، بیکن بکس، ۲۰۰۷ء

۱۶۔ راغب رحمانی، مولانا (ترجمہ) ''مقدمہ تاریخ ابن خلدون''، نفیس اکیڈمی، کراچی

۱۷۔ زہرا معین، پروفیسر (مرتبہ) ''عرفانِ اقبال (پروفیسر آلِ احمد سُرور کے مقالات)''، معین گنج شکر

Marfat.com

پریس، لاہور، ۲۰۰۷ء

۱۸۔ سہیل عمر، محمد ''خطبات اقبال نئے تناظر میں''، اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۷ء

۱۹۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ''الفوز الکبیر فی اصولِ تفسیر'' (تحقیقی مطالعہ) علی اصغر سلیمی، آسیہ کنول، بیکن بکس، ۲۰۰۵ء

۲۰۔ شریف بقا، محمد (مترجم) ''موضوعاتِ خطباتِ اقبال''، اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۷ء

۲۱۔ عبدالرحمٰن ابن خلدون ''رئیس المورخین'' (مقدمہ ابنِ خلدون) ترجمہ و تلخیص: انجم سلطان شہباز

۲۲۔ عثمان نیاز احمد، پروفیسر ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور

۲۳۔ علامہ اقبال، ڈاکٹر (ترجمہ) میر حسن الدین بی اے ایل ایل بی ''فلسفۂ عجم''، نفیس اکیڈمی، اسٹریچن روڈ کراچی، ۱۹۸۴ء

۲۴۔ علی بن عثمان ہجویری، سید (مترجم) غلام معین الدین نعیمی اشرفی ''کشف المحجوب''، اشرفی گوہر پبلی کیشنز، لاہور

۲۵۔ علی عباس جلالپوری ''اقبال کا علمِ کلام''، منظور پریس لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۸۷ء

۲۶۔ معروف، محمد، ڈاکٹر "Iqbal's Religious Philosophy"

۲۷۔ منظور احمد ''اقبال شناسی''، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۷ء

۲۸۔ مودودی ابوالاعلیٰ ''تفہیم القرآن''، مکتبہ تعمیر انسانیت اندرون موچی دروازہ، لاہور چین اسلامک پبلشرز، لاہور

۲۹۔ مودودی ابوالاعلیٰ ''ترجمان القرآن''، منصبِ رسالت نمبر، دفتر رسالہ ترجمان القرآن، لاہور

۳۰۔ نذیر نیازی، سید ''تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ''، مطبوعات بسلسلہ گولڈن جوبلی بزم اقبال، لاہور

۳۱۔ نعیم صدیقی ''اقبال کا شعلۂ نوا'' (مجموعہ مقالات و مضامین)، ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۱۹۹۹ء

۳۲۔ وحید عشرت، ڈاکٹر (مترجم) ''تجدید فکریاتِ اسلام''، اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء

۳۳۔ آصف اعوان، محمد، ڈاکٹر ''اقبال کا تیسرا خطبہ تحقیقی و توضیحی مطالعہ''، مثال پبلشرز، رحیم سینٹر پریس، فیصل آباد، ۲۰۰۶ء

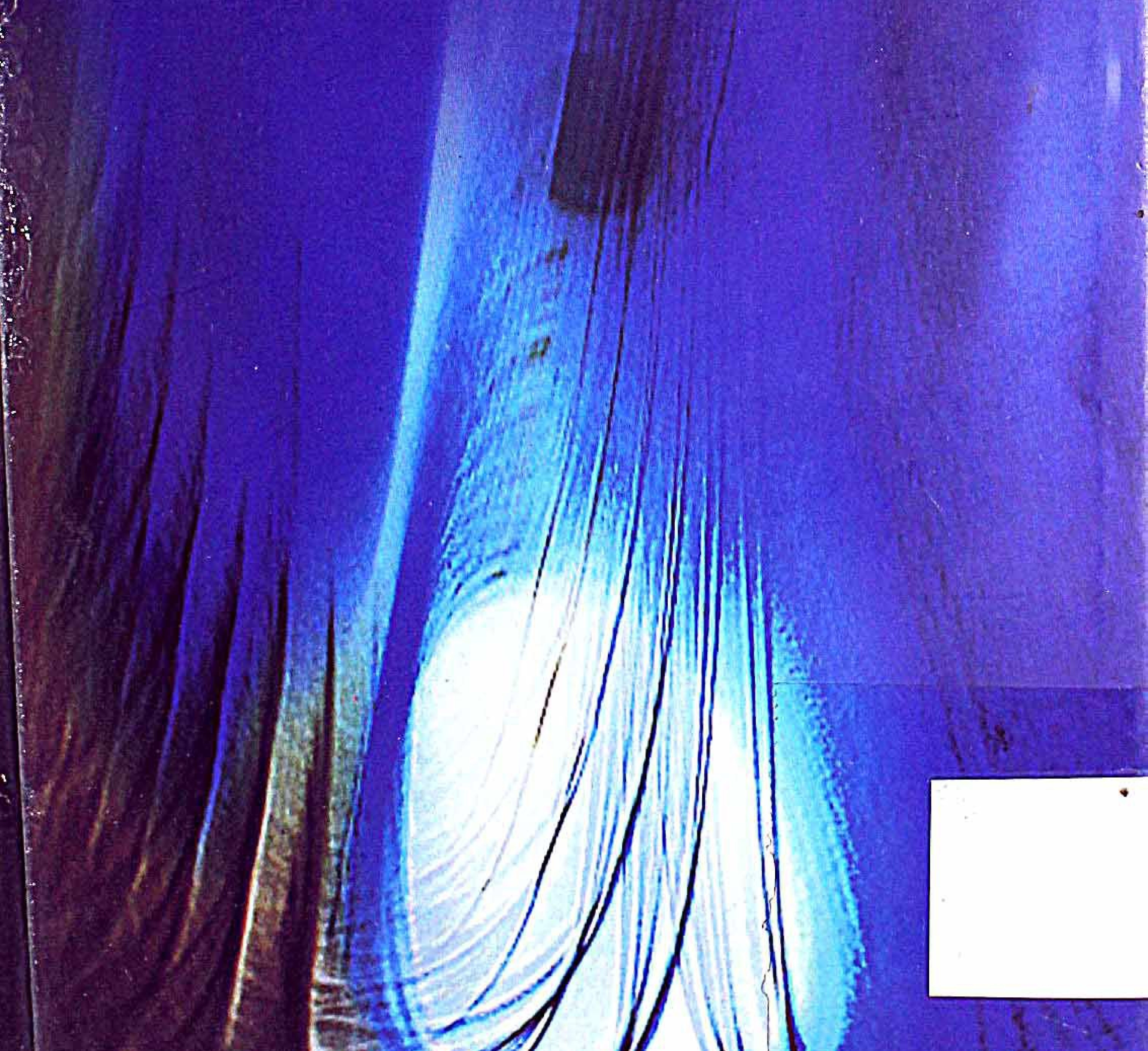
☆☆☆☆

Marfat.com

اقبال کا تصوّرِ کشف

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کی روشنی میں تجزیاتی مطالعہ

شاہدہ رسول



Marfat.com